ÖZNE
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları



ANARŞİZM

32. Kitap | Bahar 2020

ÇİZGİ

ÖZNE
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

ANARŞİZM

ÇİZGİ



Güz 2020 | **Özel Sayı**

Sayı Editörleri
Prof.Dr. **Remzi DEMİR** | Doç.Dr. **Ömer Faik ANLI**
Sayı Editör Yardımcısı
Ali GÜNEY

Bilimsel Devrim sonrasında ve özellikle XIX. yüzyılla birlikte, bilime yönelik anlama ve açıklama çalışmalarının büyük bir bölümü bilimsel bilginin diğer bilgi türleri karşısındaki ayrıcalığını, bilim insanının nesnelliğini, tarafsızlığını ve evrenselliğini ön varsayım ve hatta verili bir durum olarak kabul etmiştir. Bu yüzyılla birlikte, bu yaklaşım temelinde bilime duyulan güven, "bilgi güçtür" anlayışıyla da birleşerek geleceğe yönelik iyimser bir iklim yaratmıştır. Bu görüş, bilime tam güven duyarken onu anlamaya yönelik çalışmaları birbirlerinden ayrılmış araştırma programları olarak 'bilimselleştirilmiş' felsefe ve tarih ile sınırlandırır. Amaç, bilimin başarısının altında yatan ve 'nesnel', 'evrensel' ve 'doğru' bilgi üreten yöntemin anlaşılması ve bu iddiadaki diğer yapıların analiz edilerek bilimsel olup olmadıklarının ortaya konulmasıdır.1930'lu yıllara gelindiğinde, gerek bilimde gerekse de teknolojideki muazzam gelişmeyle birlikte, bilim-içi bilim-dışı ayrımı, bilimle teknoloji, bilimle sanayi ve dolayısıyla bilimle politika arasındaki karşılıklı belirleyici ilişki sorgulanmaya başlanmış, XX. yüzyıl koşullarında bilim etkinliğinin XIX. yüzyıldan farklılaştığı düşünülmeye başlanmıştır. Bu yeni bakış açısına göre, bilimsel bilgi üretimi toplumsal kurumlarca sadece desteklenmez ya da engellenmez. Bunların daha da ötesinde, bir tür tekno-bilime dönüşmekte olan bilim, toplumsal ve ekonomik koşullarca yönlendirilir.

Buna göre bilim, XX. yüzyılla birlikte (belki de en başından beri), üzerine politika üretilen bir üretim gücüne dönüşmüş, pazar ile doğrudan ilişkili hale gelmiş ve bilim insanı kendisini bu güce yönelik taleplerden, doğrudan ya da dolaylı yönlendirmelerden sakınamaz hale gelmiştir. Bilime etki eden toplumsal, iktisadi, askeri vb. koşulların dikkat çekmesinin ve bilimi anlama çalışmalarının içeriğine dâhil edilmesinin bir başka nedeni de özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın öncesinde, Savaş sırasında ve sonrasında çeşitli ideolojilerin bilimi yönlendirdiğinin ve hatta kontrol ettiğinin gözlemlenmesi olmuştur. Bu tespit üzerine yürütülen tartışmalarda, bilimi üreten tüm koşulların incelenmesinin onu anlamak ve açıklamak için bir gereklilik olduğu ve bu araştırmanın bilim politikalarının olumlu sonuç verebilmesi için bir açıklama modeli sağlayacağı fikri güç kazanmıştır. Kabul gören bu fikirle birlikte, tekno-bilimi anlayabilmek için bilim ve teknoloji felsefesini, tarihini, sosyolojisini, psikolojisini kapsayacak biçimde başta temel bilimler ve siyasal- iktisadi bilimler olmak üzere, pek çok bilim dalıyla iş birliği gerekliliği doğmuştur. Bu durum bilim politikalarının belirlenmesinde rasyonel bir temel sağlamayı amaçlayan disiplinler-arası bir çalışma zemininin oluşturulmasının XXI. yüzyıl koşullarında bir zorunluluk olduğu anlamını taşımaktadır.

Özne dergisi olarak, tekno-bilim üzerine yürütülmekte olan bu tartışmayı disiplinlerarası bir mecrada Türkiye'de açabilmek adına Güz 2020 sayısını Bilim ve Toplum Çalışmaları'na ayırdık. Bilim üzerine çalışmalarıyla katkıda bulunmak isteyenlerin bu davete iştirak edeceklerini umuyoruz

Bazı Alt Başlıklar

BTÇ'nin Epistemolojik Yapısı | Bilimin Modellenmesi | Bir Alan Olarak BTÇ'nin Kökeni, Tarihi | Çok-Disiplinli Bir Alan Olarak BTÇ'nin Disipliner Unsurları | Türkiye'de BTÇ | Bilim ve Bilgi Sistemleri Tarihi | 'İki Kültür'lü Dünya | Sosyo-Tarihsel Bir Araştırma Nesnesi Olarak Bilim | Mühendislik Çalışmaları ve Temel Bilimler | BTÇ'nin Bilim Eğitimindeki İşlevi | Kadın Çalışmaları ve BTÇ | BTÇ: Hangi Bilim Felsefesi? | Sosyo-Tarihsel Teknoloji İncelemeleri | BTÇ ve Sosyal Bilimler | Bilim ve Bilgi Politikaları | Bilim – Kalkınma İlişkisi | Bir Meta veya Mülkiyet Olarak Tekno-Bilim | Kamusal Kararlarda Bilim İmajının Etkisi | BTÇ ve Sanayi 4.0 | BTÇ ve Küresel Isınma

Yazı göndermek için son tarih: **30 Haziran 2020**
Yazı göndermek için adresler: **oanli@ankara.edu.tr**

THE Philosopher's INDEX
SERVING THE GLOBAL PHILOSOPHICAL COMMUNITY

Yazım Kuralları | Metin: Times New Roman 11 Punto | Ana Başlık: Times New Roman, 14 Punto, Bold | Alt Başlıklar: Times New Roman 12 Punto, Bold

ÖZNE
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

Yazılar MS Word programında Times New Roman 11 Punto ile yazılmış olarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması ve belirlenen yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir. Yazıların tek aralıklı olarak 10 sayfadan uzun olmaması gerekir. Kaynaklara göndermeler 'metin içi gösterme' sistemi (APA biçemi) adlandıran yöntem göz önüne alınarak yapılmalıdır. Uygun şekilde yazılan makaleler, 300 kelimeyi aşmayacak şekilde Türkçe-İngilizce özetleri ve yazarın / yazarların kısa biyografileriyle birlikte gönderilmelidir. Özetin hemen sonunda anahtar kelimeler yer almalıdır.

▸ www.oznefelsefesanat.blogspot.com

ÖZNE

32. Kitap-Bahar 2020

ANARŞİZM

THE Philosopher's INDEX

ÖZNE
Bahar 2020- 32. Kitap
Anarşizm

GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Mustafa GÜNAY (Çukurova Üniv.)

YAYIN KURULU
Birdal Akar, Yasemin Akış, Zehragül Aşkın, Esra Çağrı, Aylin Çankaya, Gülsun Dülger, H. Haluk Erdem, Sadık Erol Er, Mustafa Günay, Celal Gürbüz, Güncel Önkal.

BU SAYININ EDİTÖRÜ
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniv.)
Doç. Dr. Kemal Bakır (Erzurum Teknik Üniv.)

İLETİŞİM
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

e-posta: mgunay@cu.edu.tr,
f.mustafagunay@gmail.com
Web adresi: http://oznefelsefesanat.blogspot.com

Kurumsal Abonelik : 200 TL
Posta çeki : 1097014- Mustafa Günay adına

Yayıncı Sertifika No: 17536
ISBN: 978-605-196-456-0
Baskı: Akıncı Ofset 47429

ÇİZGİ KİTABEVİ
Sahibiata Mah. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 - Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 - 353 62 66

Alemdar Mah.Çatalçeşme Sk. No:42/2
Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0212) 514 82 93
www.cizgikitabevi.com

DANIŞMA KURULU
Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Üniv.),
Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Üniv.)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü)
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Muğla Üniv.),
Pof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniv.),
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Üniv.),
Prof. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Üniv.),
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Doğan Göçmen (9 Eylül Univ.)
Prof. Dr. Ülker Gökberk (Reed College-Amerika)
Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Üniv.),
Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Üniv.),
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniv.),
Prof. Dr. Selahaddin Halilov (UFAD-Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği-İstanbul),
Prof. Dr. Vanessa Lemm(Flinders Üniversiesi-Avustralya)
Prof. Dr. Doğan Özlem (Emekli)
Prof. Dr. Ali Utku (Atatürk Üniv.),
Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Üniv.)
Prof. Dr. Ebulfez Suleymanov (Üsküdar Üniv.),
Prof. Dr. Gina Zavota(Kent State Üniversitesi-ABD)
Doç. Dr. Sadık Erol Er (Çukurova Üniv.)
Doç. Dr. Gerrit Steunebrink (Radboud Üniversitesi-Hollanda)
Doç. Dr. Marzenna Jakubczak (Cracow Üniv.-Polonya)
Doç. Dr. Mustafa Günay (Çukurova Üniv.),
Doç. Dr. Mustafa Yıldırım(Çankırı Üniversitesi)
Dr. Adnan Onart (Boston Üniversitesi-Amerika)
Yasemin Akış, Güncel Önkal.

Bu Sayının Hakemleri:
Prof. Dr. Mehmet Akgül
Prof. Dr. Zehragül Aşkın
Prof. Dr. Hasan Aydın
Prof. Dr. Metin Beccrmcn
Prof. Dr. Emin Çelebi
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş
Prof. Dr. Osman Elmalı
Prof. Dr. H. Haluk Erdem
Prof. Dr. Mukadder Erkan
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan
Prof. Dr. Doğan Göçmen
Prof. Dr. Yakup Gökdaş
Prof. Dr. Fikri Gül
Prof. Dr. Adnan Gümüş
Prof. Dr. Yavuz Kılıç
Prof. Dr. Erol Kuyurtar
Prof. Dr. Kasım Küçükalp
Prof. Dr. M. Hanifi Macit
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Ahmet Sarı
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Prof. Dr. Abdüllatif Tüzer
Prof. Dr. Ali Utku
Prof. Dr. Erdal Yıldız
Doç. Dr. Bünyamin Aydemir
Doç. Dr. Kemal Bakır
Doç. Dr. Sadık Erol Er
Doç. Dr. Mustafa Günay
Doç. Dr. Tuncay Saygın
Doç. Dr. Zafer Yılmaz
Dr. Öğr. Üyesi Birdal Akar
Dr. Öğr. Üyesi Serdar Saygılı
Dr. Öğr. Üyesi Celal Yeşilçayır

Yıl: 16 - Sayı: 32
Baskı Tarihi: Temmuz 2020
Özne hakemli bir yayındır. Yılda iki kez çıkar.
Philosopher's Index içinde yer almaktadır.

ÖZNE
Spring 2020- 32. Issue
Anarchism

Editor:
Mustafa GÜNAY (Çukurova Univ.)

Editorial Board:
Birdal Akar, Yasemin Akış, Zehragül Aşkın,
Esra Çağrı, Aylin Çankaya, Gülsun Dülger,
H. Haluk Erdem, Sadık Erol Er, Mustafa Günay,
Celal Gürbüz, Güncel Önkal.

Editor of This Issue:
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Üniv.)
Assoc. Prof. Dr. Kemal Bakır (Erzurum Teknik Üniv.)

Mailing Adress:
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi,
Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü
01330 Balcalı/Adana/Türkiye

e-mail: mgunay@cu.edu.tr,
f.mustafagunay@gmail.com
Web: http://oznefelsefesanat.blogspot.com

Corporate Subscription: 200 TL
Postal Cheque: 1097014- On Behalf Of *Mustafa Günay*

Publisher Certificate No: 17536
ISBN: 978-605-196-456-0
Print: Akıncı Ofset 47429

ÇİZGİ KİTABEVİ / PUBLICATIONS
Sahibiata Mah. Mimar Muzaffer Caddesi
Helvacıoğlu Apt. No:41/1 - Meram / Konya
Tel: 0332 353 62 65 - 353 62 66

Alemdar Mah.Çatalçeşme Sk. No:42/2
Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0212) 514 82 93
www.cizgikitabevi.com

Board of Consultants:
Prof. Dr. Oğuz Adanır (9 Eylül Univ.)
Prof. Dr. Hasan Aslan (Akdeniz Univ.).)
Prof. Dr. Zehragül Aşkın (Mersin Univ.)
Prof. Dr. Gönül Bünyadzade (Azerbaycan Milli Ilimler
Akademisi, Felsefe, Sosyoloji ve Hukuk Enstitüsü
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş (Muğla Univ.)
Pof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Univ.)
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen (Uludağ Univ.)
Prof. Dr. H. Haluk Erdem (Ankara Univ.),
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan (Muğla Univ.)
Prof. Dr. Doğan Göçmen (9 Eylül Univ.)
Prof. Dr. Ülker Gökberk (Reed College-Amerika)
Prof. Dr. Sevinç Güçlü (Akdeniz Univ.)
Prof. Dr. Adnan Gümüş (Çukurova Univ.)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla Univ.)
Prof.Dr. Selahaddin Halilov (UFAD-Uluslararası Felsefe Araştırmaları Derneği-İstanbul)
Prof. Dr. Vanessa Lemm(Flinders University-Australia)
Prof. Dr. Doğan Özlem (Emeritus)
Prof. Dr. Ali Utku (Atatürk Univ.)
Prof. Dr. Ahmet Sarı (Atatürk Univ.)
Prof. Dr. Ebulfez Suleymanov (Üsküdar Univ.)
Prof. Dr. Gina Zavota(Kent State Universityi-USA)
Assoc. Prof. Dr. Sadık Erol Er (Çukurova Univ.)
Assoc. Prof. Dr. Gerrit Steunebrink (Radboud Univ.-Netherlands)
Assoc. Prof. Dr. Marzenna Jakubczak (Cracow Univ. – Poland)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa Günay, (Çukurova Univ.)
Assoc. Prof. Dr. Mustafa Yıldırım(Çankırı Universitesi)
Dr. Adnan Onart (Boston Univ.-USA)

Board of Referees:
Prof. Dr. Mehmet Akgül
Prof. Dr. Zehragül Aşkın
Prof. Dr. Hasan Aydın
Prof. Dr. Metin Becermen
Prof. Dr. Emin Çelebi
Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş
Prof. Dr. Osman Elmalı
Prof. Dr. H. Haluk Erdem
Prof. Dr. Mukadder Erkan
Prof. Dr. Hatice Nur Erkızan
Prof. Dr. Doğan Göçmen
Prof. Dr. Yakup Gökdaş
Prof. Dr. Fikri Gül
Prof. Dr. Adnan Gümüş
Prof. Dr. Yavuz Kılıç
Prof. Dr. Erol Kuyurtar
Prof. Dr. Kasım Küçükalp
Prof. Dr. M. Hanifi Macit
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Ahmet Sarı
Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Prof. Dr. Abdüllatif Tüzer
Prof. Dr. Ali Utku
Prof. Dr. Erdal Yıldız
Assoc. Prof. Dr. Bünyamin Aydemir
Assoc. Prof. Dr. Kemal Bakır
Assoc. Prof. Dr.. Sadık Erol Er
Assoc. Prof. Dr. Mustafa Günay
Assoc. Prof. Dr. Tuncay Saygın
Assoc. Prof. Dr. Zafer Yılmaz
Assist. Prof. Dr. Birdal Akar
Assist. Prof. Dr. Serdar Saygılı
Assist. Prof. Dr. Celal Yeşilçayır

Year 16 -Issue: 32- Spring 2020-
Özne is a bi-annual philosophical journal and listed in ***Philosopher's Index.***

İÇİNDEKİLER

Anarşizmin Tarihsel ve Düşünsel Kökleri: Herakleitos, Kinikler ve Erken Stoacılık / *Hüseyin AYDOĞDU* 13

Anarkhia: Antikitede Kazandığı Anlamlar ve Boyutlar / *Der., Çev. Hasan GENÇCAN* 37

Kinizm: Anarkhia mı Antiarkhia mı? / *Abrim GÜRGEN* 57

William Godwin: İnsan Doğasından Anarşizme / *Bahtinur MÖNGÜ* 73

Max Stirner: Hakikat, Anarşi ve Eğitim / *Kemal BAKIR* 87

Topçu Stirner'e Karşı / *Hakan POYRAZ, Erdal YILDIZ* 107

Pierre-Joseph Proudhon ve Anarşizmin İki Biçimi / *Soner KAVUNCUOĞLU* 119

P.-J. Proudhon Hakkında / *Karl MARX* 145

Kropotkin Anarşizmi Üzerine Bir Yeniden Okuma Girişimi / *Armağan ÖZTÜRK* 155

Anarşist Coğrafya'nın Temelleri ve Elisee Reclus / *Fahri DANIŞ* 167

Bakunin ve Kropotkin Bağlamında Klasik Anarşizmde Bilim / *Recep AKGÜN* 187

Klasik Anarşizmde Devlet Eleştirisinin Temelleri / *M. Ahmet TÜZEN* 207

Anarşizm ve Marksizm'in Kurucularında Devlet Sorunu / *Enes KILIÇ* 225

Kronik Arkeloji: "9. Yüzyıl Müslüman Anarşistlerin" Yapıbozumu / *Hulusi Ertuğrul UMUDUM* .. 241

Lev Tolstoy'da Sevgi Yasası, Sivil İtaatsizlik ve Anarşizm / *Ferhat AKDEMİR* 257

İslam ve Anarşizm / *Cahit ASLAN* 279

Hıncın Ötesinde: Nietzsche'den Esinlenen Anarşist bir Bakış Açısı / *Buket KORKUT RAPTİS* ... 299

Camus'nün Başkaldırısı Ne Kadar Anarşisttir? / *Ali Osman GÜNDOĞAN* 315

Camus'nün Nietzsche'si -Nihilizm, Ahlak ve İsyanın Estetiği- / *Sadık Erol ER* 327

Reiner Schürmann: Metafiziğin Bir Sonu Olarak Anarşi / *Sergio Villalobos-RUMINOTT* 365

Agamben'de Modal Ontoloji ve İki Anarşi / *Erdem BAYKAL* 375

Postyapısalcılık ve Anarşizmin Epistemolojik Temelleri / *Andrew M. KOCH* 395

Anarşist Epistemoloji ve Bilim: Paul Karl Feyerabend ve Şüphenin Garip Çekiciliği / *Tuncay SAYGIN* 419

Sanatın Anarşist Söylemi: Dada / *Sehran DİLMAÇ* 437

Psikanalizin Sosyal İnşası / *Ersun ÇIPLAK* 451

Deleuze, Derrida ve Anarşizm / *N. J. JUN* 467

Murray Bookchin ve Eko-Anarşizm / *Gül TURANLI* 491

Kapitalizm, Anarşizm ve Toplumsal Ekoloji / *Mehmet Ali ADIYAMAN* 511

Almanya'da Anarşist Bir Örgüt: Kızıl Ordu Fraksiyonu (RAF) / *Oğuzhan EKİNCİ* 531

Toplumsal Bir Felsefe ve Otoriteye Karşı Bir Tepki Olarak
Anarşizmin Doğası Hakkında Bir İnceleme / *Mücella CAN* 555

Küçük İskender Şiirinde Anarko İzlek ve Motifler / *Oktay YİVLİ* 575

Dilde Bir Gelenek Karşıtı Olarak Nurullah Ataç / *Ali AKAR* 585

DOSYA DIŞI

Oğuz Atay ve Samuel Beckett Anlatılarında Eylemin Olanakları / *Özgür TABUROĞLU* 599

Georg Lukács'ın "Ortodoks Marxizm" Savunusu ya da
Diyalektik Metoda Bağlılık / *Engin DELİCE* 629

Türkçede Stoa Felsefesi Literatürü / *Mehmet ÖNAL* 651

Kitap İnceleme

Nihilizmin Son Peygamberi: Albert Caraco ve Kıyamet Çağı / *Zahid B. ÖZHANLI* 679

"Felsefi Okuma ve Yazma" Üzerine / *Merve ÇAKIR KAYTANCI* 683

CONTENTS

Historical and Intellectual Roots of Anarchism: Heraclitus, Cynics and Early Stoicism/ *Hüseyin AYDOĞDU* 13

Anarkhia: its Meanings and Dimensions in Antiquity/*Hasan GENÇCAN* 37

Cynicism: Anarkhia or Antiarkhia? / *Abrim GÜRGEN* 57

William Godwin: From Human Nature To Anarchism /*Bahtinur MÖNGÜ* 73

Max Stirner: Truth, Anarchy and Education /*Kemal BAKIR* 87

Topçu Versus Stirner / *Hakan POYRAZ - Erdal YILDIZ* 107

Pierre-Joseph Proudhon and Two Forms of Anarchism /*Soner KAVUNCUOĞLU* 119

Über P.-J. Proudhon /*Karl MARX* 145

A Re-Reading Initiative on Kropotkin Anarchism /*Armağan ÖZTÜRK* 155

Basis of Anarchist Geography and Elisee Reclus /*Fahri DANIŞ* 167

The Science in The Classical Anarchism in The Context of Bakunin and Kropotkin /*Recep AKGÜN* 187

Fundamentals of State Criticism in Classical Anarchism/*M. Ahmet TÜZEN* 207

The Problem of State in the Founders of Anarchism and Marxism/ *Enes KILIÇ* 225

Chronical Archelogy: Deconstructing "Ninth-Century Muslim Anarchists" /*Hulusi Ertuğrul UMUDUM* 241

The Law of Love, Civil Disobedience and Anarchism in The Philosophy of Lev Tolstoy /*Ferhat AKDEMİR* 257

Islam and Anarchism /*Cahit ASLAN* 279

Beyond Resentment: An Anarchist Perspective Inspired by Nietzsche/*Buket KORKUT RAPTİS* 299

How Much Anarchistic is Camus's Philosophy of Revolt?/*Ali Osman GÜNDOĞAN* 315

Camus' Nietzsche -Nihilism, Morality and The Aesthetics of Rebellion-/*Sadık Erol ER* 327

Reiner Schürmann: Anarchy as an End to Metaphysics: Preliminary *observations /Sergio Villalobos-RUMINOTT* 365

Two Anarchy in Agamben and Modal Ontology /*Erdem BAYKAL* 375

Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism /*Andrew M. KOCH* 395

Anarchist Epistemology and Science: Paul Karl Feyerabend and Strange Attraction of Suspicion /*Tuncay SAYGIN* 419

The Anarchist Expression of Art: Dada /*Sehran DİLMAÇ* 437

Social Construction of Psychoanalysis /*Ersun ÇIPLAK* 451

Deleuze, Derrida and Anarchism /*N. J. JUN* 467

Murray Bookchin and Eco-Anarchism /*Gül TURANLI* 491

Capitalism, Anarchism and Social Ecology /*Mehmet Ali ADIYAMAN* 511

The Anarchist Organization in The Federal Republic of Germany:
The Red Army Fraction (RAF) / *Oğuzhan EKİNCİ* 531

A Study on the Nature of Anarchism as a Social Philosophy and
Reaction to Authority/ *Mücella CAN* 555

Anarcho-themes and Motifs in Küçük İskender's Poetry/ *Oktay YİVLİ* 575

"Nurullah Ataç" As A Naysayer in Language /*Ali AKAR* 585

Other Articles

Possibilities of Action in Oğuz Atay's and Samuel Beckett's Narratives /*Özgür TABUROĞLU* 599

Georg Lukács' "Orthodox Marxism" Defence or "Method Problem"/*Engin DELİCE* 629

The Stoic Philosophy Literature in Turkish /*Mehmet ÖNAL-Sedat ÇAPKIN* 651

Book Review

The Last Prophet of Nihilism: Albert Caraco and Doomsday Age /*Zahid B. ÖZHANLI* 679

Ponderings on "Philosophical Reading and Writing" /*Merve ÇAKIR KAYTANCI* 683

SUNUŞ

Anarşi ve anarşizm sözcükleri ve ifade ettikleri anlamlar geçmişte olduğu gibi bugün de bir iticiliğe ve bir o kadar da çekiciliğe sahiptir ve bir düzene duyulan ihtiyaç ile düzensizliğe/kaosa duyulan özlem arasında paradoksal bir oluşuma, düzensizlik mutlu etmiyorsa düzenin, düzen mutlu etmiyorsa –ki anarşist bakış açısıyla çoğunlukla etmediği varsayılır- düzensizliğin tercih edildiği bir duruma işaret etmektedir. Fakat düzensizlik kendi başına bir amaç değil, "yapay düzen"in yıkılarak "kendiliğinden düzen"in oluşumunda bir araçtır. İlk etapta Rousseaucu referanslara sahipmiş gibi görünen bu anarşist kavrayış, gücünü insani duyguların coşkunluğundan alır fakat sonrasında Rousseau'yu da aşarak bu coşkunluğun hep aynı düzeyde olacağını varsayar. Bundan dolayı da diğer siyasal ve sosyal teorilere kıyasla duygusal bir tepki olarak değerlendirilir.

Kökleri antik Çin ve antik Yunan düşüncesine kadar uzanan anarşizm, bu arayışın eylemsel idealini betimleyen Yunanca, kuralsız, yöneticisiz, otoritesiz, arkesiz anlamlarına gelen, anarkos (ἄναρχος), bugünkü anlamıyla anarşi (anarchy) sözcüğünün düşünsel, eylemsel ve felsefi yönünü ortaya koyar. Anarşi, kaos (χάος/khaos) ve yönetimsizlik gibi olumsuz bir anlam taşımasına rağmen, yönetilmeye ve yönlendirilmeye ihtiyaç duymayan bir özyönetim düşüncesi ile de olumlu bir anlam taşır. Bu anlamda anarşi taraftarlığını ifade eden özgürlükçü bir teori olarak anarşizm, insan varlığını özgürlüğüyle anlamlandırarak varoluşun gerçek şartını özgürlük olarak görür ve insan hayatının genelinde özgürlüğün tüm şartlarını sağlamayı ve korumayı hedefler. Bu çerçevede anarşizm, insan üzerindeki her tür belirleyiciliği reddeden bir felsefi düşünce olarak izah edilebilse de, anarşizm için geçerli tek kural ya da ilke olarak addedilebilecek herhangi bir mutlağı kabul etmeme durumu onun mutlak bir şekilde tanımlanmasını zorlaştırmaktadır. Muhtemel en belirgin tanımı her tür mutlakıyetin reddidir ve otorite, din, devlet, hükümet, iktidar, tahakküm, hükmetme, hiyerarşi, egemenlik vb. yönetsel ve siyasal kavramlar anarşist terminolojinin yok etmek istediği olguları ifade eder.

Bu bağlamda anarşizm, insanın doğal kendiliğindenliğini yücelterek ahlâkiliğine vurgu yapar ve otoriteyi –bilhassa siyasal otoriteyi, yani devleti- doğal olanın karşısına dikilmiş yapay, vahşi ve bu anlamda ahlâk dışı bir örgütlenme olarak değerlendirir. Çünkü otorite, kendi yönetsel etkinliğinin selameti uğruna mülkiyet ve benzeri olguları geliştirerek insanların doğallığını bozar ve onları bencilliğe iter. Bu da insanlar arasında sürekli bir farklılaşma ve eşitsizlik gibi doğal eşitliğe ve uyuma gölge düşüren ve insanları özgülüğünden yoksun bırakan, insanın insana hükmetmesine imkân sağlayan toplumsal hiyerarşinin oluşmasına sebep olur.

Bu yönüyle siyasal ve toplumsal bir hareket olarak aşırı bireycilikten komünizme kadar oldukça geniş bir yelpazede gelişim gösteren ve kendi başına bir felsefe olan anarşizm, bu yelpazede farklı türlere ayrılmış olsa da genel anlamıyla her türden bütün anarşistlerin üzerinde hemfikir oldukları anti-otoriter görüşleri ifade eder. Anarşistler, mevcut düzene itiraz ederek geliştirdikleri eleştirilerinde daima özgür bir toplum idealine duydukları özlemi ve bu yoldaki devrimi gündeme taşırlar. Daha fazla özgürlük ve eşitlik istemi ile otoritenin bütün biçimlerini, dolayısıyla devleti ve özellikle de adı devlet olsun ya da olmasın kurumsallaşmış bütün otoriter oluşumları reddederler. Böylece kendileri açısından tam anlamıyla açık ve seçik olmayan ahlâk ve siyaset felsefenin pek çok temel ilkesini anarşistçe aydınlatmaya çalışırlar. Bu bağlamda siyasal düşüncelerin evrimleşme sürecinde anarşizm hem liberalizmin he de sosyalizmin nihai ereği olarak değerlendirilebilmekte ve anarşizmin farklı türleri de bu iki siyasal görüş arasında birine ya da diğerine yaptığı vurguyla ilişkilendirilebilmektedir. Ancak tarihsel perspektifte anarşizmin ortaya çıkışı, bir toplumdaki mülkiyet paylaşımına, zenginlerle fakirler arasında derin bir uçurum oluşturan eşitsizliklere ve bunu temin eden siyasal örgütlenmelere yapılan itiraz ile de doğrudan ilişkilidir.

Özne'nin *"Anarşizm"* temalı bu özel sayısında, anarşizmin tarihsel süreç içerisindeki gelişimini ve farklı anarşist düşünürleri ve düşünceleri ele alıp tartışan makaleler yer almaktadır. Doğrudan ya da dolaylı emeği geçen herkese teşekkür ederiz. Okuruna faydalı olması dileğiyle.

Ali Osman GÜNDOĞAN / Kemal BAKIR

2020, Muğla / Erzurum

PREFACE

The words "anarchy" and "anarchism" and the meaning they refer to have both repulsiveness and charm today as well as they did in the past and indicate a paradox between a need for order and a longing for disorder/chaos, where order is preferred when chaos does not give happiness and chaos is preferred when order does not (according to anarchist view, it usually does not). However, chaos is not a goal itself but a means in the "destruction of the artificial order and formation of self-order". This anarchist understanding which seems to have Rousseauean references at first sight, takes its power from the enthusiasm of humane emotions and, then overpassing Rousseau, supposes that this enthusiasm will remain at the same level all the time. Therefore, it is considered as an emotional reaction to other political and social theories.

Anarchism, the origin of which dates back to ancient Chinese and Greek philosophies, reflects the intellectual, actional and philosophical aspect of the Greek word "ἄναρχος" meaning no-rule, no-ruler, no-authority, no-arkhe and describing the actional ideal of this pursuit and its current equivalent "anarchy". Although anarchy has a negative meaning such as χάος/khaos and rulelessness, with its philosophy of self-ruling which does not need being ruled and stimulated it has a positive meaning as well. In this sense, anarchism as a liberal theory which refers to advocating anarchy identifies human existence with freedom, sees freedom as the real prerequisite of existence and aims to establish and preserve all conditions of freedom in every sphere of life. While anarchism can be explained as a philosophical thought which rejects all determinism on human being, not accepting any absolute reality which can be considered to be the mere rule or principle of anarchism makes it difficult to define it in this way. Probably the most distinctive definition of anarchy covers the rejection of all absolutism and the administrative and political concepts such as authority, state, government, tyranny, domination, hierarchy, sovereignty are the phenomena that anarchist terminology tries to extinguish.

In this sense, anarchism subliming the natural self-existence of human being emphasizes its ethicalness and regards authority, especially political authority – namely the state – as an artificial, wild, in one sense, a non-ethical organization which stands against the natural existence because it spoils the naturalness of people by developing the notions such as property and the like in order to maintain its administrative efficiency and urges people to become selfish. This results in emergence of a social hierarchy such as a constant diversification and inequality which overshadow the natural equality and harmony, deprive people of freedom and let people rule people.

This side of anarchism refers to the anti-authoritarian views that all the anarchists of all types agree on in general although, as a political and social movement, it has a wide spectrum from individualism to communism and is a philosophy itself. Anarchists, in their criticism they developed by rejecting the current system always reveal their longing for the ideal of a free society and the revolution for this goal. With the desire for more freedom and equality, they reject all forms of authority, accordingly the state, and, in particular all the institutionalized forms of authority, no matter their names are state or not. In this way, they try to explain many basic principles of the philosophy of ethics and politics which are not completely clear to themselves, too. In this sense, in the evolution process of political thoughts, anarchism is considered as the ultimate goal of both liberalism and socialism and different types of anarchism was associated with the emphasis on one of these two political views. However, from the historical perspective, the emergence of anarchism is also directly related to the objection to property sharing, to the inequalities causing great differences between the rich and the poor, and to the political organizations that allow these inequalities.

In this special issue of "*Özne*" titled "*Anarchism*", are presented some articles dealing with and discussing the development of anarchism throughout the history and different anarchist philosophers and philosophies. We thank to all contributors. We hope it will be beneficial to all readers.

Ali Osman GÜNDOĞAN / Kemal BAKIR

2020, Muğla / Erzurum

ANARŞİZMİN TARİHSEL ve DÜŞÜNSEL KÖKLERİ: HERAKLEİTOS, KİNİKLER ve ERKEN STOACILIK

Hüseyin AYDOĞDU*

Özet: Bu çalışmada, anarşizmin tarihsel ve düşünsel kökleri, özellikle Herakleitos, Kinikler ve Erken Stoacılık açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Bu üç düşünce geleneği de doğrudan anarşist bir söyleme sahip değildir. Ancak onlar ontoloji, epistemoloji, etik, politika ve hukukla ilgili bazı görüşleriyle anarşist söylemin oluşmasına doğrudan veya dolaylı olarak katkı yapmışlardır. Anarşist düşünceyi Herakleitos, evrensel yasa, tek dünya ve varlıkta sürekli bir çatışma olduğu ilkeleriyle, Kinikler ve Erken Stoacılık ise ortak yaşam, tek bir dünya devleti, evrensel dünya devleti yurttaşlığı ve evrensel kardeşlik gibi ilkelerle etkilemişlerdir. Kinikler ve Erken Stoacılar etik, politika ve hukuk konularında hemen hemen aynı düşüncelere sahiptirler. Her iki okul da "doğaya uygun yaşam"ı, tek dünya devletini, evrensel dünya devleti yurttaşlığını ve ortak yaşama ilkelerini felsefelerinde öncelemişlerdir. Tezlerinde dünyada herkes için eşit olan tek bir yaşam türünün, tek bir ortak aklın olduğu fikrini ön plana çıkarmışlardır. Buna karşılık özel mülkiyeti, şanı, şöhreti, soyluluğu, makamı ve kurumları acıya ve kötülüğe neden oldukları, bağımsızlığa ve özgürlüğe de engel oldukları için reddetmişlerdir. Site devleti veya ulus devleti yerine de ortak yaşama dayalı hiçbir kimsenin hiçbir şeye sahip olmadığı, az şeyle yetinildiği erdemli bir hayatı önermişlerdir. Böylece Kiniklerin ve Stoacıların, anarşizmin bir başka temel ilkesi olan evrensel hümanizmin ortaya çıkmasında ve biçimlenmesinde büyük bir etkisi olmuştur.

Anahtar Sözcükler: Anarşizm, Herakleitos, Kinikler, Erken Stoacılık, Etik, Toplum Felsefesi.

HISTORICAL and INTELLECTUAL ROOTS OF ANARCHISM: HERACLITUS, CYNICS and EARLY STOICISM

Abstract: This study aimed to investigate the historical and intellectual roots of anarchism, especially in terms of Heraclitus, Cynics, and Early Stoicism. None of the three thought traditions are directly anarchist, however, they have, directly or indirectly, helped the anarchist discourse to flourish with their thoughts on ontology, epistemology, ethics, politics, and law. Heraclitus has influenced anarchism with his principals about universal

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
huseyin.aydogdu@erzurum.edu.tr

law, single world, and a constant clash in existence, while Cynics and Early Stoics have influenced anarchism with their principals about citizenship of the universal world state and universal fraternity. Cynics and Early Stoics shared nearly the same opinions on ethics, politics, and law. Both schools have prioritized the principals regarding "life in accordance with the nature", single world state, citizenship of the universal world state, and common life, in their philosophies. They suggested in their theses that there is a single life form, single shared mind for everyone in the world. Nonetheless, they opposed private property, fame, reputation, nobility, position, and institutions because they claimed that these would cause pain and evil, and hinder independence and freedom. Instead of a city states or nation states, they proposed a virtuous life, based on a common life, where nobody owned anything and people make do with the few. Thus, Cynics and Stoics had a great influence on the rise and the shape of universal humanism, another fundamental principal of anarchism.

Key Words: Anarchism, Heraclitus, Cynics, Early Stoicism, Ethics, Social Philosophy.

1. Giriş ya da "Ne Efendi ne de Kul!"

Anarşizm metafizik, ontolojik ve epistemolojik içerikli bir hareket olmaktan ziyade ahlâki-politik içerikli bir hareket ve doktrindir. "Anarşi" kavramının felsefede kullanımı yenidir. "Anarşi", "anarşist" ve "anarşizm" kavramları düşün tarihinde ilk olarak sosyo-politik bir bağlamda Fransız Devrimi sırasında kullanıldı. O sırada bu terimler tarafların muhaliflerine, genellikle de Sağ'ın Sol'a yöneltikleri olumsuz eleştirileri ifade etmek için kullanılmıştır. Örneğin Direktuvar yönetimi, baskı uyguladığı Jakobenlere karşı eleştirilerini özellikle "anarşi" ve "anarşist" kavramları üzerinde yapmıştır. "Anarşi" kavramını felsefede ilk kez kullanan kişi Proudhon (1809–1865)'dur. "Anarşi" kavramı Bakunin (1814–1876) tarafından da yeniden yapılandırılarak son halini almıştır. Bu kavramları kullanmadan felsefi anarşizmin siyasal ve ekonomik kavramlarını ilk kez formüle eden kişi ise William Godwin (1756–1836)'dir. Yalnız, "anarşi", "anarşist" ve "anarşizm" kavramları 19. yüzyıla kadar, Fransız Devrimi'nde de görüldüğü gibi, bütünüyle olumsuz bir anlam içeriğinde kullanılmıştır (Lalande, 2006: 57; Woodcock, 2001: 14–15; Erkızan, 2002: 48).

Felsefi anarşizmin tarihsel ve felsefi kökleri, bir çok felsefi düşünce gibi, Antik Çağ Yunan felsefesine kadar geri gider. Anarşist düşünceyi Marshall ve Dolgoff, Herakleitos ile başlatırken, Kropotkin ise Kinik Okul ve Erken Stoacılık ile başlatır (Kropotkin, 2007: 80; Marshall, 2003: 114; Dolgoff, 1998: 117). Gerçekten anarşizmin tarihsel ve düşünsel kökleri Herakleitos'a kadar geri gider. Kendinden sonraki felsefeleri en çok etkileyen filozofların başında Platon ve Aristoteles'ten sonra Herakleitos gelir. Anarşist düşünce, Herakleitos'ta sürekli değişim, evrensel yasa, güç, gerilim ve düzen gibi deyimlerle,

Kinik Okul ve Erken Stoacılık'ta ise doğaya dönmek, doğaya uygun yaşamak, erdemli bir yaşam sürmek, otorite karşısında bireyi öncelemek ve yüceltmek gibi ilkelerle günümüze taşınmıştır. Anarşist düşünce Antik Yunan'da yalnızca teorik çerçevede tartışılmamış, Sinoplu Diogenes gibi Kinikler tarafından pratiğe de aktarılmış, yalın bir yaşamı temel alan, azla yetinen, mal, mülk, zenginlik, ün, şan, soyluluk ve makamı küçümseyen, kural ve düzen tanımayan bir hayat anlayışı benimsenmiştir. Kinikler yeni bir toplum inşa etmede kültür ve medeniyeti yererken, hikmet esaslı felsefeyi yok saymamışlardır. Kuramsal bilgiye karşı kayıtsız olmasına, hatta onu küçümsemelerine rağmen, felsefeyi bir yaşama sanatına dönüştürebilmişlerdir (Arslan, 2006: 157). Anarşist söylemin ortak görüşü, "her türlü baskıcı, hükmedici, zorlayıcı ve özgürlük kaşıtı toplumsal kurumlara ve yapılanmalara karşı olmasıdır" (Erkızan, 2002: 48). Anarşistlerin böyle ortak bir görüşte olmalarının temel nedeni dünyada insanın insanca yaşama isteğidir. İnsan varolduğu günden beri sürekli bağımsızlık ve özgürlük arayışındadır. Köleleştirilmeye, sürüleştirilmeye, ezilmeye, sömürülmeye ve ötekileştirmeye karşı doğal bir başkaldırı içerisindedir (Akdemir, 2005: 75). Ancak anarşizmin "her tür otoriteye hayır" ve "ortak yaşama" ilkeleri dışında ortak bir felsefesi yoktur. Bunun nedeni anarşist düşünürlerin etkilenmiş ve beslenmiş olduğu düşüncelerin farklılığıdır. Bunun sonucu olarak bireyci anarşizm (Godwin, Max Stirner, Tucker), karşılıkçı anarşizm (mutualizm; Proudhon), kolektivist anarşizm (Bakunin), komünist anarşizm (Godwin, Kropotkin), devletsiz komünizm (anarko-sendikalistler; Kropotkin, Errico Malatesta) ve pasifist ya da dinsel anarşizm (Tolstoy) gibi birçok anarşist hareket ortaya çıkmıştır.

Anarşizm başta özel mülkiyet, iktidar ve devlet olmak üzere her tür otoriteye tepki olarak ortaya çıkmıştır. Anarşizm insanın bağımsızlığını ve özgürlüğünü, özel mülkiyetin ve devletin ortadan kalkmasına bağlayarak, "Ne efendi ne de kul!" felsefesini sloganlaştırır. İnsanı soyut bir varlık olarak değil, toplumla ilişkisi içinde ele alır. Toplum üzerinden kurumları ve devleti eleştirir. Yöntemi ise toplumu kınamaya veya dönüştürmeye yönelik şiddetli ya da şiddetsiz isyandır (Jingyan, 2007: 11; Woodcock, 2001: 13, 17). Anarşist düşünceye göre otoritenin olduğu yerde gerçek bağımsızlıktan ve özgürlükten söz edilemez. İnsan hiçbir zaman kötü bir varlık değildir. Onu kötü kılan kurumlar, otorite ve doğal yaşamdan koparılmasıdır. İnsan doğal yaşamda iyi, erdemli, mutlu ve özgürdür. Acı ve kötülük insandan ya da doğadan değil, otoriteden kaynaklanmaktadır. Otorite, insanı bencillik, çatışma ve savaş gibi şiddet içerikli eylemlere yönlendirmektedir. Bir kısım insanların iktidar olma arzuları ve mal ve mülk edinme çıkarları toplumda başkalarını hakimi-

yeti altına almaya, çatışmaya ve kaosa neden olmaktadır. Bu durum karşısında insanı tekrar doğaya uygun yaşamına kavuşturmak için, ya kayıtsız bir yaşama yönelmeli ya da çatışmayı ve savaşı göze almalıdır. Bunlardan hangisi tercih edilirse edilsin, esas amaç insanı bağımsızlığına ve özgürlüğüne kazandırmak olmalıdır. "Bu bağlamda anarşizmin en temel özelliği herhangi bir mutlağa bağlılığın reddidir ve en başat hedefi insan hayatının genelinde bir mutlakiyet fikrini yok etmek, dolayısıyla da mutlakiyetin kurumsallaşmış biçimi olarak gördüğü otoriteyi "devlet"i yıkarak insan nasıl özgür ve mutlu oluyorsa onun tercihine yönelik bir tutum ve eylemi sağlamaktır." (Bakır, 2011: 405).

2. Anarşist Söyleme Giden Düşüncenin Başlangıcı: Herakleitos

Anarşizmin otoriteden ya da iktidardan arındırılmış politik söylemi dışında kendine özgü orijinal bir metafiziği, ontolojisi ve dünya tasavvuru yoktur. Her anarşist söylem hangi düşüncenin etkisinde kalmışsa, onun ekseninde bir metafizik, bir varlık tasavvuru ortaya koymuştur. Anarşistler başta Herakleitos, Demokritos ve Kıbrıslı Zenon olmak üzere birbirine zıt olan idealizm/panteizm ve materyalizm ekseninde geliştirdikleri ontolojileriyle kendi dünya tasavvurlarını biçimlendirmişlerdir. Herakleitos bir anarşist düşünür olmamasına, hatta herhangi bir anarşist söylem taşımamasına rağmen, varlıkta ve doğada sürekli bir gerilim, çatışma olduğu görüşü, doğa ile uyumun doğal bir zorunluluk olarak görülmesi, evrensel düzen fikri ve hayatının son döneminde zamanındaki site-devletine (Ephesos / Efes) karşı daha ziyade bir sivil itaatsizlik eylemi olarak değerlendirilebileceğimiz uzlet yaşantısına dayalı tepkisi anarşizmin biçimlenmesinde büyük bir katkısı olmuştur. Herakleitos, devlet ve toplum felsefesini ontolojisi üzerine temellendirmiştir. Ona göre bir çok evren değil, tek bir evren vardır. Bu da yaşamış olduğumuz fizik dünyadır. Evren her zaman mevcut ve oluş halinde bulunan düzenli, dinamik bir bütündür. Evren kendiliğinden var olmasına karşın son bulmayacak, sürekli bir akış, oluş ve değişim içindedir (Herakleitos, 2005: 1. Fragman). Ancak evrendeki değişim ve oluş başı boş değildir. Bunu yöneten bir yasa vardır. Bu, Logos'tur. Logos'un fizik dünyadaki karşılığı "ateş"tir. Ruhsal-maddesel bir ilke olan "ateş", Logos'un maddi yönüdür. Ateş, evrende hem her zaman var olan ve yaşayan tek güçtür hem de her şeyin birlik nedenidir, ruhun ve zihnin taşıyıcı ilkesidir (Herakleitos, 2005: 30., 31., 64. ve 66. Fragmanlar; Bréhier, 2014: 51–52; Guthrie, 2011: 440). Evrende her varlığı değişmeden değişikliğe uğratan "ateş"tir. Her şey "ateş"ten var olmuştur,

sonra tekrar "ateş"e dönüşecektir. Her şey, "ateş"in sıkışma ve seyrelme yoluyla dönüşümünden oluşur. Yalnız bu süreç rastlantısal ya da determinist bir mantık ile işlemez. Her şey "ateş"in de tabi olduğu bir yasaya, yani Logos'a göre işler (Herakleitos, 2005: 1., 72. ve 90. Fragmanlar). Logos yalnızca varlığı ve evreni değil, insanı, toplumu ve devleti de biçimlendirir. Evrendeki her şey Logos'un yasasına tabidir. Çünkü Logos, insandan, toplumdan ve varlıktan ayrı özel, üst ve evrensel bir yasadır (Kranz, 1984: 57, 59; Peters, 2004: 208–211).

Herakleitos'ta Logos, hem birliği hem gerilimi ve çatışmayı hem de uzlaşmayı temsil eder. Evrendeki birliği, bütünlüğü, uyumu ve düzeni sağlayan birlik, gerilim ve uzlaşma ilkeleridir. Logos, bu üç ilke içerisinde hareket eder ve anlam kazanır. Birliğin, uyumun olduğu yerde çatışma vardır. Karşıtların çatışmasından her zaman uyum ortaya çıkar. Her şey çatışmaya dayalı uyumun sonucunda meydana gelir. Çatışma, ayrışma ve yok olma şeklinde değil, birlik ve uyum şeklinde gerçekleşir. Çatışma sayesinde karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olarak görülenlerden en güzel uyum doğar (Herakleitos, 2005: 8. Fragman). Yalnız evrende gerilim belli bir zamana ve mekâna ait değildir. Evrende zorunlu olan bu gerilim sonsuza kadar devam edecektir. Eğer evrende gerilim, çabasızlık ya da oluş bir gün son bulacak olursa, evren dağılır. Evren varlığını, ancak karşıtların ters yönde gerilimlerinin uyumuyla sürdürebilir. Karşıtlık sayesinde evren, sürekli hareketlidir. Bu da evreni sınırsız ve sonsuz kılar. Varlığı, evreni bir arada tutan bu gerilimdir (Guthrie 2011: 444). Örneğin bütünü temsil eden evren, zıtların mücadelesinin meydana getirdiği bir uyumdur. Bütün, tek tek bir araya getirilen şeylerden değil, karşıt şeylerden oluşur. Nesneler arasında hiçbir ayrım yoktur. Bizlerin ayrı ve karşıt diye görmeye çalıştığı şeyler aslında farklı şeyler değil, aynı şeydir. Gece ile gündüz, yaz ile kış, genç ile yaşlı, iyi ile kötü, haklı ile haksız, yukarı ile aşağı, savaş ile barış, tokluk ile açlık, yaşam ile ölüm, uyanık ile uyuyan, bilinç ile bilinçsizlik bir ve aynıdır (Herakleitos, 2015: 57., 58., 60., 67. ve 88. Fragmanlar). Buna göre her şey karşıtını potansiyel olarak içinde taşır. Bu durumda "gece, gündüzü doğurur, gündüz de geceyi" demek, "gece örtük gündüzdür, gündüz de potansiyel gecedir" demektir. Bu bir anlamda oluşun ardındaki itici gücün ve çelişkinin çözülmesidir. Böylece tıpkı "Hegel'de olduğu gibi Herakleitos'ta da her durum karşı duruma" dönüşebilmektedir (Friedell, 1999: 140). Karşıtlıkların temelindeki uzlaşmayı sağlayan ise karşıtların özdeşliğidir. Evrendeki her çelişki, gerilim, savaş buna bağlıdır. Yalnızca doğa yasaları değil, insan, ahlâk, tarih, toplum ve devlet yasaları da buna bağlıdır. Örneğin ahlâk, doğal olan ile manevi-tinsel olanın bir çatışması so-

nucunda, yani bireysel olanla toplumsal olanın bir çatışması sonucu ortaya çıkmıştır (Gündoğan, 2011: 54). Yine toplumun halk ve aristokratlar diye iki sınıfa ayrılması, bu savaşın bir sonucudur. Bu nedenle evrensel eşitlik, evrensel yurttaşlık yoktur. Eşittlik ve yurttaşlık yalnızca aristokratların hakkıdır. Eğer kimi özgür, kimi de köle ise bu doğal zorunluluktan kaynaklanmaktadır (Herakleitos, 2015: 53. Fragman).

Herakleitos, devlet ve toplum felsefesinde bir yönüyle özgürlük problemi hariç, devlet, toplum, toplumsal sınıf, eşitlik ve adalet problemlerinde Kinikler, Stoacılar ve anarşistler gibi düşünmez. Herakleitos'ta "doğal zorunluluk aslında özgürlüktür, çünkü bir şeyin doğası gereği olması gerektiği gibi olması o şeyin kendisinde doğasına aykırı veya zorlayıcı hiçbir şeyin bulunmaması anlamına gelir. Bu anlam ışığında, insanın doğası gereği özgür bir varlık olduğunu söylemek, aslında onda her türlü özgür-olmama durumunu reddetmek demektir" (Erkızan, 2002: 49). Kinikler, Stoacılar ve anarşistler de insanın doğal bir zorunluluk olarak özgür olduğunu kabul eder. Ama Herakleitos bu doğal zorunlu özgürlüğü Logos'tan herkesin eşit oranda pay almadığı gerekçesiyle yalnızca aristokrasi sınıfı için düşünür, buna karşılık toplumun büyük bir çoğunluğu olan halkı ve köleleri dışta bırakır. Mutlak eşitliği ve mutlak adaleti kabul etmez. Ona göre Kiniklerin, Stoacıların ve anarşistlerin iddia ettiklerinin aksine, hiçbir insan ontolojik, epistemolojik, etik ve politik olarak eşit değildir. Mutlak eşitlik adalete değil, adaletsizliğe yol açar. Toplumda sınıflaşma Logos'un gereği doğal bir zorunluluktur. Toplum, duyular ve aklın bir sonucu olarak, halk ve aristokratlar olmak üzere iki kısma ayrılmalıdır. Halk duyuların karşılığı olup toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan bir yığındır. Halkın temel özelliği duyularla hareket etmesi ve hüküm vermesidir. Halk, bilgi, bilim, hikmet ve erdemden anlamaz. Nerede nasıl davranacağını, konuşacağını ve dinleyeceğini de bilmez. Her zaman değerli olanı değersiz olana tercih eder, dış görünüşlere takılır. Ne sürekli değişmenin, ne de bu değişmenin arkasındaki değişmeyen ilkenin bilincindedir. Aristokratlar ise aklı temel alan ve toplumun çok az bir kısmını oluşturan kesimdir. Aristokratlar akılla hareket ettiklerinden her şeyde en iyisini seçerler, en doğru olana karar verirler, nerede nasıl davranacaklarını da çok iyi bilirler. Çünkü duyularıyla veya hisleriyle karar vermezler (Herakleitos, 2005: 9. ve 19. Fragmanlar). Aristokratların halktan üstün olmalarının nedeni Logos'tan çok pay almalarıdır. Her insan evrensel akıldan (Logos) Stoacıların iddia ettiklerinin aksine aynı oranda pay almamıştır. Evrensel akıldan bazıları çok, bazıları da az pay almıştır. Aristokratlar halka göre Logos'tan daha çok pay almışlardır. Bu nedenle gerçek özgür kişiler aristokratlardır. Bu

durumda siyasal yönetim şekli demokrasi değil, aristokrasi olmalıdır. Yönetimde yalnızca aristokratlar olmalıdır, siyasal yönetim akıldan çok pay alan aristokratların en doğru ve en haklı hakkıdır. Toplum ve devleti onlar yönetmelidir. Eşit insan olamayacağı için toplumda ve siyasal yönetimde eşitlik aranmamalıdır (Şenel, 2001: 126). Bu yüzden anarşizmin iddia ettiğinin aksine hem toplumda yöneten ve yönetilen ayrımı hem de kölelik kurumu doğrudur. Kölelik doğal bir kurumdur. Kinikler, Stoacılar ve anarşistler, Herakleitos'un devlet, toplum ve toplumsal sınıf görüşlerine katılmamalarına rağmen, hem birlik, gerilim, çatışma ve düzen kavramlarını hem de doğal zorunluluk ilkesini mutlak özgürlük, mutlak eşitlik ve mutlak adaletin olabileceği görüşünden hareketle yeniden yorumlayıp evrenselleştireceklerdir.

3. Kayıtsız Ahlâkın ve Varoluşsal-Politik Başkaldırının Mimarı: Kinik Okul

Düşünce tarihinin kayıtsız ahlâkının ve başkaldırı felsefesinin ilk örneği olan Kinik Okul, düşünce ve eylemde herhangi bir mutlak bağlılığı ve otoriteyi kabul etmez. İnsan iradesi üzerinde herhangi bir bilgi, ahlâk, ekonomi, kültür, politika, aile ve devlet gibi herhangi bir kurumun olmasına karşıdır. Kinik Okulunun kurucusu Sokrates'in öğrencisi olan Antisthenes'tir. Diğer önemli temsilcileri Sinoplu Diogenes, Thebaili Kratos ve onun eşi Hiparkhia ve kayın biraderi Metrokles'tir. Kinik Okul özellikle Sinoplu Diogenes sayesinde tüm Yunan dünyasında popüler olmuştur. Ancak Kinikler arasında bir düşünce birliği yoktur. Anarşizm içerisinde değerlendirebileceğimiz teoriden pratiğe aktarılmış düşünceler özellikle Sinoplu Diogenes tarafından ön plana çıkarılmıştır.

Hem Sokrates'in hem de Gorgias'ın öğrencisi olan Antisthenes (MÖ 444–365), varlığın birliği ve tanımlarımızın yetersizliği konularında Gorgias'tan, yaşamın amacını mutluluk olarak görmesinde ve erdem ile bilgi ilişkisinde Sokrates'ten etkilenmiştir. Antisthenes de Gorgias gibi, varlığın birliğinin ve hakikatinin ortaya koyulamayacağını iddia eder. Antisthenes epistemolojisinde nomilanisttir. Ona göre kavramlar gerçek değildir, gerçek olan yalnızca adlardır. Bilgi, nesnelerin adlandırılması için onlara verilen sözlerdir. Yargılar ise bu sözlerin bir araya getirilmesinden başka bir şey değildir. Söz, "olmuş ya da olmakta olanı açıklayan şeydir" (Diogenes Laertios, 2003: 257). Antisthenes'te yaşamın amacı mutluluktur. Mutluluğa ise hazlar ile değil, ancak erdemle ulaşılabilir. Erdem mutluluk için yeterlidir. Erdem ulaşılamaz bir şey değildir, aksine hayatın içinde öğretilebilir bir şeydir (Diogenes Laertios, 2003: 259). Fakat erdem bilgelik değildir. Antisthenes, Sokrates'in bilgi

ile erdem arasında kurduğu sıkı bağlantıyı çözer. Sokrates'te doğru eylem için doğru bilgi vazgeçilmezdir. Oysa Antisthenes'te doğru eylem için doğru bilgi vazgeçilmez değildir. Bundan dolayı Antisthenes, Sokrates'in aksine yaşamın uyumunu bozmadığı sürece hazzı onaylar. Erdem bilgelikten farklı bir şeydir. Erdemli bir yaşam için bilgi vazgeçilmez değildir. Yaşamda ya da herhangi bir davranışta erdemli olmak yeterlidir. "Erdem bir eylem işidir, çok söze ve bilgiye gereksinim" (Diogenes Laertios, 2003: 259; Arslan, 2006: 163) yoktur. Erdemlilik toplumda yalnızca belli bir sınıfa ya da erkeğe ait değildir. Erdeme kadın olsun erkek olsun herkes ulaşabilir, aralarında herhangi bir öncelik veya sonralık ilişkisi yoktur; "erdem erkek için de kadın için de aynıdır" (Diogenes Laertios, 2003: 260). Böylece erdemi bilgi değil, pratik uygulama olarak gören Antisthenes'te bilgelik, kişinin kendi kendine yetebilir olmasıdır. Birçok anarşistin de savunduğu gibi, özgürlüğe ancak teorik bilgi ile değil, pratik yaşantı ile ulaşabilir. Bu durumda erdem, ruhsal özgürlüktür. İnsan özgürlüğe şan, ün, mal, mülk, güzellik ve makam ile değil, yalnızca bilgelik ve erdemlilikle ulaşabilir. Bunlar şüphe ile karşılanması gereken, kuruntu ve yapmacık şeylerdir, hazzın ve tutkunun yaptığı gibi, insan zihninin yargılarla dolmasını ve insanın köleleşmesini sağlarlar. Kişi bunlar karşısında haz almayı çıldırmaya tercih etmelidir. İnsanın kendine yeterliliğini ve özgürlüğünü yalnızca adsızlık, mülksüzlük, mevcut ahlâki kodlardan yoksunluk sağlar (Diogenes Laertios, 2003: 257–259).

Antisthenes kurumlara karşı mesafeli olmasına karşın, hazza karşı aynı tutum içerisinde değildir. Hazcılığı sert bir dille eleştirir. Mutluluk için erdem tek başına yeterlidir, başka hiçbir şeye ihtiyaç yoktur. Zaten erdem arzunun yokluğu, isteklerden, tutkulardan bağımsızlıktır. Yaşamı koruyacak olan hazlar değil, erdemliliktir. Yaşamın korunmasına ve sürdürülmesine yaramayan her şey kötüdür. İnsan yaşamı değilleyen hazlara karşı kayıtsız kalmalıdır, aldırış etmemelidir. Haz kendisiyle mücadele edilmesi ve ortadan kaldırılması gereken en büyük kötülüktür. Haz insanı köleleştirir. Hazzın kölesi olmaktansa, deliliğin kurbanı olmak daha iyidir (Diogenes Laertios, 2003: 257). Hazzı yalnızca tutkular değil, kültür ve medeniyet de tetikler. Bu durum Antisthenes'i çok sert bir biçimde olmasa da uygarlık karşıtlığına götürmüştür. Antisthenes, devletin bireyle hiçbir şekilde ilişki içinde olmasını istemez. Hem herkesi memnun edebilecek bir yönetim olmadığından hem de kurumların veya makamların hazzı teşvik etmesinden dolayı devlet kötüdür, devlet olmaması gereken en öncelikli kurumdur. Ne zaman devlet, iyilerle kötüler arasında bir fark gözetirse, o zaman iyidir. Eğer devlet iyilerle kötüler arasında bir fark gözetmese, o zaman kötüdür ve yıkılmaya mah-

kumdur (Diogenes Laertios, 2003: 257). Antisthenes özgürlükten ise bağımsız olmayı anlar. Gerek iç arzulardan gerekse dış dünyadan bağımsızlık, kişinin kendi kendine yetebilir olmasıdır. Bu ise ancak tüm geleneklere, değerlere ve kurumlara önem vermemekle gerçekleşir. İnsanın bağımsızlaşması yolunda aile, toplum, devlet ve din bir engeldir. Ancak Antisthenes tüm kurumlara aynı mesafede uzak değildir. Örneğin ailenin insanın gelişiminin önünde bir engel olmadığı sürece ya da devlet insana belli bir güvenlik sağladığı ölçüde var olabilir. Bundan dolayı Antisthenes, Sinoplu Diogenes gibi, radikal bir şekilde kültür ve uygarlık düşmanı değildir. Fakat Antisthenes de insanın bağımsızlığı ve özgürlüğü yalnızca erdemlilikten değil, aynı zamanda insanlık sevgisinden de geçmektedir. Böylece o, anarşizmin de önceleyeceği insanlık sevgisini yaşamda ön plana çıkarır (Zeller, 2001: 157; Arslan, 2006: 164).

Antistenes'in aksine Sinoplu Diogenes (MÖ 412–323) düşüncelerinde itidalli bir yolu değil, radikal çağdaş anarşist düşünürleri hatırlatırcasına daha sert ve keskin bir yolu tercih etmiştir. O, düşüncelerini yalnızca teorikle sınırlandırmamış, pratiğe de aktarabilmiştir. Aile, toplum, devlet, kültür ve uygarlığa düşman bir hayat tarzını savunmuştur. İnsanlardan sürekli evlenmemeyi, ticaretle uğraşmamayı, politikaya girmemeyi, ortak yaşamayı salık buyurmuştur (Diogenes Laertios, 2003: 266, 281). Diogenes uygarlığın bütün kurumlarını gereksiz ve aptalca şeyler olarak görür. Çünkü doğal durumda bunların hiçbiri yoktur. Bu gerekçeyle o, insanın insan olarak gerçekleştirdiği bütün kültürel ve uygarlıksal birikimlerin reddedilmesini ve insanın doğal haline dönülmesi gerektiği çağrısında bulunmuştur. Bu çağrıyı bilfiil hayatında da uygulamıştır. Diogenes'e göre insanın yapması gereken şey, gerçek anlamda bir hayvan gibi yaşamak olmalıdır. Bu doğrultuda o, hayvanların basit hayatını taklit etmiş, hayvanlar gibi yiyip içmiş, çıplak ayakla yürümüş, çıplak zeminde yatmış, bulduğu her şeyi yemiş, herkesin gözü önünde doğal isteklerini veya ihtiyaçlarını karşılamış, kültür ve uygarlığın ürettiği bardak, kaşık, çatal, tabak, yatak gibi kap kaçak ve eşyaları kullanmamış, "evsiz, barksız, yurdundan yoksun, dilenci, avare, günlük geçiminin derdinde" (Diogenes Laertios, 2003: 269) bir hayat sürmüştür. Diogenes'in dilenci kılığında dolaştığı, Atina'da Kybele mabedinin avlusunda bir fıçı içerisinde yaşadığı çokça anlatılır. Bunun gereği olarak Diogenes, zenginliğin karşısına avareliği, tutkunun karşısına aklı, yasanın karşısına doğayı koymuştur. Ayrıca Diogenes, Antisthenes gibi, hem hazdan uzak kalmayı tercih etmiştir, hem de nominalisttir. Diogenes Laertios'un aktardığına göre Diogenes, bir gün tümeller konusunda Platon ile bir tartışma yaşar. Bu tartışmada Diogenes, tümellerin hiçbir gerçekliğinin olmadığını, gerçekliğin yalnızca adlar oldu-

ğunu ileri sürer (Diogenes Laertios, 2003: 275). Ancak Diogenes'in felsefesinde yaşam kötü değildir. Ona göre evrende ve yaşamda kötülük yoktur. Kötülüğün nedeni doğa ya da tanrılar değildir. Kötülük insan ürünüdür ve dünyaya aittir. Bu problemle ilgili bir gün Diogenes, yaşamın felaket olduğunu söyleyene "Yaşamak değil, kötü yaşamak felakettir" (Diogenes Laertios, 2003: 275) der. Diogenes, devlet ve toplum felsefesinde dünya yurttaşlığını savunur. Ona göre birçok devlet değil, tek bir devlet ve yurttaşlık olmalıdır. O da Dünya Devleti ve onun yurttaşlığıdır. Bu durumda tek doğru yönetim biçimi, Dünya Devleti'nin yönetim biçimidir. Yalnız, devlet mutlaka yasalara dayanmalıdır. Yasa olmadan devleti yönetmek imkansızdır. Diogenes, bazı anarşistler gibi insanın başıboş bırakılmasından yana değildir. Onda insan, kent, yurttaşlık ve yasa sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. İnsan olmadan kent olmaz. Kent olmadan da yurttaş topluluğunun hiçbir yararı yoktur. Kent yurttaş topluluğudur. Bu topluluğu ayakta tutan yasadır. Bu yüzden yasa yurttaş topluluğu ile aynı şeydir (Diogenes Laertios, 2003: 278, 281). Diogenes, insanın doğaya uygun yaşamasını ister. Doğaya uygun yaşayan mutlu ve huzurlu olur. Çünkü hazlara ve tutkuları ket vurabilir. Eğer bir insan mutsuz ise bunun nedeni çok az şeye sahip olması değil, aptallığıdır. Doğaya uygun yaşamayı, yani azla yetinebilmeyi beceremememesidir. Bu nedenle Diogenes, Antisthenes gibi, hazları, tutkuları küçümser (Diogenes Laertios 2003: 281). Bunun sonucu olarak Diogenes, mal, mülk, güzellik, soyluluk, şan ve ünden alay edip, bazı anarşistler gibi her şeyde ortaklığı savunmuştur. Buna rağmen o mutlak bir anarşist değildir. Zaten Diogenes'i ne kendisi ne de Atina toplumu bir anarşist olarak tanımlamıştır. Ama özellikle yalın bir yaşam sürmesi, az şeyle yetinmesi, mal, mülk, şan, şöhret ve soyluluğu küçümsemesi, kültür, medeniyet, kurumlara ve devlete karşı mesafeli duruşu, temel eğitimi reddetmesi, erdem yolunda yaşamaktan asla taviz vermemesi ve bizzat uyguladığı ortak yaşamaya dayalı söylemi anarşizmi birçok açıdan beslemiştir. Böylece Kinik Okul mensupları, anarşizmin de büyük bir tutkuyla savunduğu "Sofistlerce formüle edilmiş olan aşırı bireycilik lehine mevcut toplumsal yaşama formlarını bütünüyle reddettiler" (Zeller, 2001: 159). Bunun yerine anarşizmin de etkisinde kaldığı kurumlardan arındırılmış bir hayatı, zengin-yoksul, soylu-avam, özgür-köle, efendi-köle ya da savaş-barış diyalektiğinin olmadığı bir hayatı önerdiler. Çünkü insan doğuştan özgür, efendi ve soyludur. Üstelik tüm dünya insanın evidir. İnsan dünyanın her yerinde kendi evindeymişcesine yaşayabilmelidir. Kinik Okul'un devlet karşısında olan bu tavrı çağdaş anarşistlerden Bakunin'i hatırlatmaktadır. O da "nerede devlet varsa orada kaçınılmaz olarak tahakküm ve kölelik vardır. Açık ve

kamufle edilmiş bir kötülüğe dayanamayan bir devlet düşünülemez. İşte biz bu nedenle devletin can düşmanıyız" (Bakunin 2006: 235) diyerek ifade eder. Bu durumda hemen hemen her anarşist söylemde otorite, iktidar veya devlet düzeni değil, düzensizliği temsil etmektedir. Yalnız Kiniklerin otoriteye hayır demeleri ile anarşistlerin hayır demesinin gerekçeleri tam olarak aynı değildir. Kinikler daha rahat ve hoş bir hayat sürebilmek için otoriteye hayır demişlerdir (Bréhier, 2014: 252).

4. Sınırlı ve Kayıtlı Anarşizm: Erken Stoacılık

Stoacılık, Helenistik felsefenin en önemli ve etkili okuludur. Bazı kesintiler olsa da uzun bir süre varlığını korumuştur. Modern felsefeden itibaren fiili olarak son bulmasına rağmen, etkisi hâlâ devam etmektedir. Düşünce tarihinin en köklü ve uzun soluklu felsefelerinden biri olan Stoacılık, Hıristiyanlık ahlâkına kadar Batı ahlâk tarzının en önemli geleneğini oluşturur. Dini veya felsefi büyük ahlâk sistemlerinin olmadığı bir dönemde insanın hayata tutunmasını sağladılar. Dünya nimetlerine karşı kayıtsız kalınarak, insanın başına gelen felaketleri soğukkanlılıkla karşılanmasını salık verdiler, "Stoacı davranış", "Stoacı tutum" gibi deyimlerin oluşmasını sağladılar (Arslan, 2008: 171). Stoacılar yaşadıkları hayal kırıklıkları ve kişisel mutsuzluklar sonucu felsefeyi genelde bir teselli arayışı olarak gördüler. Buna rağmen Stoacılık bazı görüşlerinde orijinal olmasına rağmen, büyük ölçüde eklektik bir felsefedir. Herakleitos'tan, Sokrates'ten, Kiniklerden, Megara okulundan, Platon'dan, hatta Aristoteles'ten bile etkilenmişlerdir. Örneğin Stoacılık, metafizik ve doğa felsefesinin temel tezlerini Herakletos'tan almıştır. Stoacılığa göre de evrenin ana maddesi "ateş"tir. Arke maddi-cisimsel bir şey olup, ateş veya sıcak nefese eşittir. Stoacılıkta ateş veya sıcak nefes, aynı zamanda Logos ya da Akıl'dır. Evrende oluşu yöneten yasa ise Logos'tur. Logos, dünyanın ruhudur, yani Tanrı'dır. Evrende akıl, ruh ve Tanrı adeta birbirlerine kan bağıyla bağlıdır. Evrende tesadüf yoktur, her şey birbirine bağlıdır. Hiçbir şey bu düzenin önüne geçemez. İnsan dahil her şey bu düzene tabidir. Oluşu yöneten bu yasa veya düzen aynı zamanda önüne geçilmez bir Kader (Fatum)'dir. Her şey evrensel bir nedenden, Tanrı'nın veya kaderin iradesiyle olur (Seneca, 2018: 85, 88; Bréhier, 2014: 289, 294; Bakır, 2009: 68). Böylece Stoacılar, Herakleitos'taki evrensel determinizm fikrini daha ileri taşıyarak, adına kadercilik (fatalizm) demişlerdir. Stoacılar ahlâk alanında ise büyük ölçüde Sokrates'ten etkilenmişlerdir. Sokrates'i tek yüksek ahlâki davranış örneği olarak kabul ederek, erdemlilik ve mutluluk ile ilgili ana tezlerini tü-

müyle, hatta daha katı bir tarzda benimserler. Sokrates gibi Stoacılar da erdem ile mutluluk arasında sıkı bir bağ kurarlar. Tutkuları ve kötülüğü bilgi eksikliğine, yani yanlış görüş ve yargı kusurlarına idirgerler. Stoacıların kayıtsızlık ahlâkının kökeninde ise Kinikler vardır. Kiniklerin insan mutluluğu için yaptıkları iç özgürlük, bağımsızlık, özerklik ile zenginlik, sağlık, iyi, ün gibi dışsal iyiler arasında yapmış oldukları ayrım Stoacıların hayat algısını etkilemiştir. Bununla birlikte Stoacıların büyük bir tutkuyla benimsedikleri "doğaya uygun yaşama" öğretisinin çıkış yeri de Kiniklerdir. Kiniklerin "doğa-yasa" ya da "doğal olanla-yasal olan" arasında yaptıkları ayrım Stoacılar tarafından da benimsendi. Stoacılar da ortak bir insan doğasının olduğuna inanarak, cinsiyet, ırk, ulus, sınıf gibi farklılıkları önemsiz görmüşlerdir ve evrensel bir dünya toplumu, bir dünya devleti (kozmopolis) projesini ortaya atmışlardır (Arslan, 2008: 179–182).

Stoacılığın kurucusu ve erken dönem stoacılığın ilk temsilcisi olan Kıbrıslı Zenon (MÖ 336–264), hazlardan, tutkulardan, şandan ve şöhretten uzak bir yaşantı sürmüştür. Sokratesçi yaşamı seçerek, evliliğin, paranın, geleneksel eğitimin, mahkemelerin ve sınırların olmadığı bir ortak yaşam tasavvur etmiştir. Zenon, arzu, tutku, şan, şöhret, hırs, nefret, öfke gibi duyguları akıldışı bir iştah olarak görür. Onların hepsi özgürlüğün önündeki engellerdir, insanın erdemli olmasını engeller. Zenon özgürlüğü erdeme bağlar. Erdem kusursuzluktur, herhangi bir şeyin eksiksiz olmasıdır. Erdem doğuştan değildir, sonradan öğretilebilir. Erdemi olmayan kardeşler kardeşlerine, akrabalar akrabalarına, insanlar da kendilerine ve çevrelerine hasım, düşman, köle ve yabancı kesilir. Erdemli insanlar her zaman dost, özgür ve yurttaştır (Diogenes Laertios, 2003: 314, 333, 340). Zenon erdem ile iyi arasında doğrudan bir ilişki kurar. İyi, erdemli olduğu kadar aynı zamanda güzel ve yararlı olandır. Yararlı olmak, çıkar peşinde koşmak değil, erdeme göre hareket etmektir. Bu durumda zararlı olmak, kusura göre hareket etmektir. Bundan dolayı Zenon'un etiğinde "her iyi uygundur, bağlayıcıdır, yararlıdır, kullanılışlıdır, elverişlidir, güzeldir, hayırlıdır, seçilmeye değer ve doğrudur." Her iyi,

> "Uygundur, çünkü öyle şeyler sağlar ki, bunların gerçekleşmesinden yarar elde ederiz; bağlayıcıdır, çünkü gerekli durumlarda birlik içinde tutar; yararlıdır, çünkü ona harcananı geri öder, öyle ki bu işten elde edilecek kazanç sağlayacağı yarar açısından daha büyüktür; kullanışlıdır, çünkü hayırlı olanın kullanılmasını sağlar; elverişlidir, çünkü övgüye dönük bir yarar sağlar; güzeldir, çünkü kendisiyle kullanımı arasında bir orantı vardır; hayırlıdır, çünkü hayrı dokunacak bir yapısı vardır; seçilmeye değer, çünkü öyle bir yapısı vardır ki, onu seçmek akıllıca olur; son olarak doğrudur, çünkü yasayla uyum içindedir ve bir arada yaşamanın mimarıdır" (Diogenes Laertios, 2003: 335).

Zenon'da iyi, ayrıca ödeve (kathekon) uygun yaşamak ve davranmaktır. Ödev uyumlu davranıştır ve doğanın düzenine uygun bir eylemdir. Çünkü ödevin temelinde doğaya uygun yaşamak vardır (Diogenes Laertios, 2003: 338). O zaman ödevin temelinde iyi, erdem ve doğaya uygun yaşama ilkeleri vardır. Zenon da "doğaya uygun yaşama" ilkesini benimser. İnsanın varoluş amacının, "doğaya uygun yaşama" olarak saptayan ilk filozof Zenon'dur. Bu ilke Roma Stoası'ndan Cicero (MÖ 106 – 43) ve Seneca (MÖ 4 – MS 65) ile sistemleşecek ve fenomenolojinin temel kavramlarından ilki olan yönelimselliğin (intentionnalité) ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Zenon'da "doğaya uygun yaşama", erdeme uygun yaşamaktır. Doğa insanı her zaman iyiye, güzele ve erdeme yöneltir. Doğaya uygun yaşayan insan ne fakir ne zengin olur, temel ihtiyaçları dışında herhangi bir birikim yapmaz. Doğaya uygun yaşama aynı zamanda insan doğasına uygun yaşamaktır. Çünkü her iki doğanın temelinde de akıl (Logos) vardır. Bu yüzden erdeme uygun yaşamak, doğaya yani doğal olayların deneyimine uygun yaşamaktır (Diogenes Laertios, 2003: 331–332; Seneca, 2019: 77). Fakat Zenon "doğaya göre" ya da "doğaya uygun yaşama" ilkesinin Sinoplu Diogenes'te olduğu gibi sert bir şekilde uygulanmasından yana değildir. Aksine o, bu ilkeyi daha ölçülü, daha yumuşak ve daha toplumcu bir tarzda tanımlanmasını ve yaşanılmasını ister (Arslan 2008: 188). Bu doğrultuda Zenon, Kiniklerin nefse hâkimiyet, dış dünyaya karşı kayıtsızlık, bireysel özgürlük sloganlarını kendi görüşleriyle yumuşatarak hayata geçirmiştir.

Kiniklerle başlayıp Zenon ile devam eden kayıtsızlık (indifference) öğretisini sistemleştiren kişi Zenon'un öğrencisi olan Khioslu Ariston (MÖ 3. Yüzyıl)'dur. O, insanın baştan sona kadar bilgi ve erdemle donatılmasını ister. Bilge insanı ilk kez bir aktöre benzeterek, onun hangi rolü üstlenirse üstlensin en iyi ve en uygun bir şekilde oynaması gerektiğini söyler. Khioslu Ariston bilgece ve erdemli yaşayışı dikkate alarak, doğa felsefesinin ve mantık veya bilgi kuramının insan yaşantısıyla ilgili bir şey olmadığını düşünür. Onlar mutlu ve iyi bir hayat sürmek bakımından yararsızdır. Fakat Ariston, mantık ve diyalektiği küçümsemez. O, diyalektik akıl yürütmeleri bir örümcek ağına benzeterek, diyalektiğin çok sanatkârane bir şey olduğunu kabul eder. Ancak pratikte diyalektiğin hiçbir şeye yaramadığını söyler. Buna karşılık Ariston, yaşamda erdemleri ön plana çıkarır. Ona göre erdemler arasında niteliksel değil, ele aldıkları konular açısından farklar vardır. Bilgelik, cesaret, doğruluk ve adalet gibi erdemler aynı derecede erdemlerdir. Birbirlerine karşı üstünlükleri veya öncelikleri yoktur. Hem erdemler hem de onlardan pay alan bütün insanlar birbirlerine eşittirler (Seneca, 2019: 222; Zeller, 2001:

270; Arslan, 2008: 190–191). Zenon'un bir başka öğrencisi olan Kartacalı Herillos (MÖ 3. Yüzyıl), Ariston'un tersine bilgiye daha çok değer vermiştir. İnsanın esas iyi ve yaşamın hedefi bilgidir. İnsanı cehaletten kurtarıp insanileştirecek olan bilgidir. Bu durumda insanın varoluş amacı, "erdemle kusur arasındaki şeyleri dikkate almadan, bunlar arasında herhangi bir ayırım yapmadan, tersine hepsine eşit gözüyle bakarak yaşamak"tır (Diogenes Laertios, 2003: 355). Yani her şeyi bilgili bir hayata uygun olarak, bilgisizlik yüzünden yanlışa düşmeden yaşamaktır. Ariston, Zenon'un felsefeyi mantık, fizik ve ahlâk diye üç kısma ayırdığı ayrımı kabul etmez. Felsefenin yalnızca ahlâk alanından oluştuğunu kabul eder, böylece felsefeyi ahlâka indirger. Ahlâk anlayışının temelinde ise Stoa geleneğine uygun olarak erdem vardır. Fakat Ariston hem birden fazla erdemin olduğunu hem de birçok adla anılan bir tek erdem olduğu görüşünü kabul etmez. Ona göre tek bir erdem vardır, o da yaşamın kendisidir. Böylece Ariston, erdemi doğrudan yaşam biçimiyle ilişki içinde görür (Diogenes Laertios, 2003: 356).

Zenon'un en önemli öğrencilerinden biri de onun ölümünden sonra okulun başına geçmiş olan Kleanthes (MÖ 331–233)'tir. O da bilge insan aktörünü ve kayıtsızlık öğretisini ön plana çıkarmıştır. İnsanın hazlardan uzak kalmasını ve bilgece bir yaşayışı salık buyurmuştur. Dış dünyaya kayıtsız kalmak ilkesi Orta Stoa ve Roma Stoasında da değişmez bir ilke olacaktır. İnsanın eli altında olan ve olmayan şeyler vardır. İnsan eli altında olanları değiştirebilir, ama eli altında olmayanlara hiçbir güç yetiremez. İnsanın gücü altında olmayan şeyleri tanrılar istediği için öyledir. Acılar ve kötülükten korunmak için, gücü altında bulunanlarla yetinmeli, herhangi bir mala, mülke, evlada, aileye, ırka, makama bağlanmamalıdır. İnsan doğanın/Tanrı'nın ona verdiği yetenekleri amacına uygun kullanmalıdır. İnsan gerekirse bu uğurda acıyı, sürgünü ve ölümü göze alabilmelidir (Akdemir, 2016: 113–114). Stoacıların bu görüşü yalnızca çağdaş anarşistleri değil, sivil itaatsizleri de etkilemiştir. Erken Stoa döneminin Zenon'dan sonraki en büyük temsilcisi ise Krizippos (MÖ 281–208)'tur. O da medeniyeti yermiştir; paradan, maldan, mülkten, şandan, ünden, makamdan, hazlardan ve tutkulardan uzak bir hayat sürülmesini tavsiye etmiştir. Diogenes Laertius'un aktardığına göre Krizippos, bunlardan uzak kalınmasının gerekçesini şöyle anlatır:

> "Geçimini [parayı] ne için sağlaması gerekiyor? Eğer yaşamak içinse, yaşamak önemli değildir; haz almak içinse, bu da önemli değildir; erdem içinse, erdem mutluluk için tek başına yeterlidir. Geçim sağlama yolları gülünçtür; örneğin, bir kralın sırtından geçinenler gibi: Çünkü kralın suyuna gitmek gerekecektir. Ve dostlarının sırtından geçinenler: bu durumda dostluk çıkar karşılığı satılık bir şey olacaktır. Bilgelik sayesinde geçinenler: bu kez de bilgelik para karşılığında sunulmuş olacaktır" (Diogenes Laertius, 2003: 368).

Yalnızca Krizippos değil, tüm Stoacılar hazzı, parayı, malı, mülkü, şanı, şöhreti ve makamı küçümser. İhtiraslardan, para arzusundan uzak durmalısı gerektiğini salık buyururlar. Onlara göre "hiçbir şey zenginliği sevmekten daha fazla alçak ve küçük bir ruha özgü değldir; hiçbir davranış, sahip değilsen parayı küçümsemenden, sahipsen onu cömertlik ve hayırseverlik için harcamandan daha doğru ve daha yüce değildir" (Cicero, 2018b: 31). Bunun için yalnızca bir boyutuyla aklın kendisi olan doğaya yönelmelidir. Krizippos, insan doğasının yalnızca akıldan ibaret olduğunu kabul eder. İnsanda içtepiler gibi akıl-dışı herhangi bir unsurun varlığını reddeder (Arslan, 2008: 193, 201). Krizippos da tıpkı Zenon gibi yaşamda bilgiyi ve erdemliliği ön plana çıkarır. Ancak anarşizmin aksine Krizippos, insanları kategorik bir biçimde bilgili-bilgisiz (aptal) ve erdemli-erdemsiz şeklinde sınıflandırır. O, bütün erdemleri Sokratesçi yoruma uygun olarak bilgeliğe bağlar, erdemin birliği öğretisini savunur. Ona göre erdem insanda doğuştan bulunmaz, sonradan yaşam deneyimi ve eğitim aracığıyla kazanılır. Erdem tektir. Kişi ya erdemlidir ya da erdemli değildir. Bunun ortası yoktur. İnsanı mutluluğa yalnızca erdem ulaştırır. Erdemli yaşayan kişi aynı zamanda kendini ve ruh dinginliğini gerçekleştirir. Ruh dinginliğini gerçekleştirken kişi doğanın önceden ona emanet ettiklerini zamanı geldiğinde hiçbir zorluk çıkarmadan geri verir. Yaşamı iyi ve kötü ayrımı yapmadan bütünüyle onaylar, yaşama karşı hiçbir küçümseme göstermez (Seneca, 1999: 39). Erdemli yaşama doğaya uygun yaşamadır. Hem insan doğasında hem de doğada aynı yasa hüküm sürmektedir. Her şeyde ortak olan yasa, varolan her şeye yayılmıştır. Evrende ortak yasa olduğu düşüncesinden hareketle Krizippos da hazzın, evliliğin, paranın, malın, mülkün, makamın, geleneksel eğitimin ve sınırların olmadığı bir ortak yaşamı savunmuştur. Mevcut geleneği, kültürü alt üst eder, cüratkar fikirler ileri sürer. Örneğin ensest ilişkilerin olabileceğini, koşullar gerektirdiğinde insan etinin yenilebileceğini, hatta ölülerin yenilmesi gerektiğini savunur (Diogenes Laertios, 2003: 342, 368).

Başta Zenon olmak üzere Khioslu Ariston, Kleanthes ve Krizippos'ta görüldüğü gibi, politik mutluluğa giden yol erdemlilikten ve yükümlülükleri yerine getirmekten geçer. Nasıl tüm doğa incelemelerinin amacı ahlâk için bir hazırlık yapmaksa, tüm ahlâk incelemelerinin amacı da insanı, dolayısıyla toplumu mutlu kılmaktır. Mutluluk erdemde yani akli faaliyetlerde aranmalıdır. En yüksek iyi yalnızca erdemdir ve mutluluk da yalnızca erdemli bir hayattan ibarettir. İnsan ahlâki eylemi salt çıkar için yapmamalıdır. Başta ailesi olmak üzere çevresini, yaşadığı toplumu ve bütün insanlığı gözeterek eylemde bulunmalıdır. Bunun yolu da yasaya uymaktan ve bilgelikten geçer.

Böylece Stoacılar erdemi bilgiye indirgerler. Erdemsizlik ise bilgisizliktir. O zaman mutsuzluk ve kötülük bilgisizlikten yani erdemsizlikten kaynaklanmaktadır (Arslan, 2008: 399; Cevizci, 2014: 507). Bu durumda Stoacılarda bilgi erdemliliğe ve mutluluğa ulaşmak için bir araçtır. Buna ulaşıldığı zaman da hukukun ve politikanın neden olduğu sınırlar ortadan kalkacaktır. Stoacıların ahlâk ile iç içe gelişen siyaset felsefesi evrensel devletle ve evrensel yurttaşlıkla son bulur. Stoacılar site devletini ve onun yurttaşlığını değil, evrensel dünya devletini ve onun yurttaşlığını savunurlar. Stoacılarda dünya devleti yurttaşlığı bir anlamda evrensel kardeşliktir. Stoacılar evrensel kardeşlik düşüncesine Logos'tan hareketle ulaşırlar. Bireysel akıl, etik, pozitif hukuk evrensel Logos ile uygunluk içinde bulunduğu zaman evrensel kardeşlik ilkesi de doğal bir zorunluluk olarak gerçekleşir. Evrensel kardeşlik ilkesine ulaşıldığı zaman mal, mülk, zenginlik, soy, konum, statü ve ulus farklılıkları gibi hiçbir şey bunu parçalayamaz. Çünkü tüm insanlar bu yasanın ve ona tabi olan evrensel dünya devletinin üyesidirler (Cevizci, 2014: 515).

Stoacılarda erdemli insanlar sıradan insan değildir. Onlarda "erdemli insanlar tanrısal varlıklardır, çünkü içlerinde tanrısal bir yön vardır" (Diogenes Laertios, 2003: 341). Kötü insan ise tanrısızdır, yani bilgi ve hikmetten yoksun kişidir. Bu bağlamda erdemli insan, hazla ve tutkuyla hareket etmeyen, kibirsiz, zevkten çıldırmayan ve aptal olmayan insandır. Çünkü neyin doğru neyin yanlış olduğunu aklıyla ayırt edebilmektedir. Erdemli insanlar ayrıca içtendir, ödeve uygun hareket eder, kendilerini kaybetmezler, üzülmezler ve ne olursa olsun asla doğa yasasının dışına çıkmazlar:

> "Erdemli insanlar içtendir, kötüyü gizleyip var olan iyinin ortaya çıkmasını sağlayan bir düzenle kendilerini daha iyi göstermeye bakarlar. Yapmacık değillerdir; çünkü ödeve aykırı bir şey yapmaktan kaçınırlar. Şarap içecekler, ama sarhoş olmayacaklar. Delilik de onlara göre değildir; gene de kara kaygı yüzünden ya da kendilerini kaybedince tuhaf düşüncelere kapılabilirler, ama bunlar seçilmeye değer olma ilkesine uygun olmadıkları gibi, doğaya da aykırıdırlar. Bilge derin üzüntüye de kapılmayacaktır, çünkü üzüntü, Apollodoros'un *Ahlak* adlı eserinde söylediği gibi, ruhun akıldışı sıkışmasıdır" (Diogenes Laertios, 2003: 341).

Erdemli insanlar aynı zamanda bilge bir engel olmadığı sürece siyasal yaşama katılan, hesap verebilen, herkesin iyiliğini isteyen, yanılmayan kişilerdir. Çünkü bilgelik, cesaret, adalet ve ölçülülük erdemlerine göre davranmaktadır. Bilge kişiler gerçek dostturlar ve kraldırlar, çünkü yalnızca bilgiyle hareket ederler. Bunların hepsinin kaynağı da akıldır. Bilge kişinin hesap verebilmesi için ya bilgi dairesinin dışına çıkmalıdır ya da başkasının bilgisinin onunkinin üstünde olmalıdır. Bilgi kişiler saf bilgiye göre hareket ettiklerin-

den yasanın dışına çıkamazlar ve yasanın öngördüğü cezaları yumuşatamazlar. Çünkü "hoşgörü, acıma ve yumuşaklık, ceza karşısında iyilik gösterisi yapan bir ruh zayıflığıdır; cezaların fazla sert olduğunu da düşünmezler" (Diogenes Laertios, 2003: 343). Böylelikle Stoacılar üç yaşam türü olan kuram yaşamı, eylem yaşamı ve akıl yaşamından üçüncüsünü seçmektedirler. Bilge insan akıl yaşamını seçmekle kuram yaşamını veya eylem yaşamını ya da her ikisini dışlamaz. Çünkü onlar akıl yaşamının içindedir, "doğa akıllı canlıyı kuram ve eyleme özellikle uygun yaratmıştır" (Diogenes Laertios, 2003: 345).

Roma Stoası'ndan Cicero'da doruk noktasına çıkacak olan yükümlülük felsefesi Erken Stoacılar için de ihmal edilmeyecek bir yaşam ilkesidir. Çünkü bütün acıların, kötülüklerin kaynağı yalnızca mevcut kurumlar değil, aynı zamanda bireylerin ve devletin karşılıklı ödevlerini, yükümlülüklerini yerine getirmemeleridir. Zaten Zenon ve temsilcileri hükümetten arındırılmış bir yaşam önerirken bireyleri bir arada tutacak temel ilke, erdeme yönelik iyi bir yaşam (Çuhadar, 2007: 77) ve onun bir sonucu olan yükümlülüktür. Yükümlülükler ahlâki doğruluğun ve erdemliliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar. İnsan daima yararı gözetmelidir. Ama bu, kendi lehine değil, başkaları lehine de olmalıdır. Ancak bu şekilde anarşist düşüncenin de önemsediği hem bireyin hem de başkalarının yararı, yani ortak yarar gözetilmiş olur. O zaman "yaşamda ahlaken doğru olan her şey yükümlülüğün yerine getirilmesinden, yanlış olan her şey ise yine yükümlülüğün es geçilmesinden" (Cicero, 2018b: 4) kaynaklanmaktadır. Bu durumda ahlâki doğru olan aynı zamanda yararlı olandır. Doğa yalnızca insana değil, her canlı varlığa hayatını ve varlığını koruması, kendine zarar verecek şeylerden uzak durması gerektiğini bahşetmiştir. İnsan ile vahşi hayvanlar arasındaki tek fark, vahşi hayvanların güdülerin yoğunluğuyla insanın ise aklıyla hareket etmesidir. İnsan hayvanların aksine geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bağ kurar. Tüm insanlarda ortak olan aklın yardımıyla insan,"... kendisine uygun olan unsurların ayırdına varır, olayların nedenini görür, onların öncülleri ve geçmişleri konusunda bilgisiz kalmaz, benzerlikleri kıyaslar, şimdiki olayları birbirleriyle ilişkilendirip onlarla gelecektekiler arasında bir bağ kurar, böylece tüm yaşam yolunu kolayca görerek onu yaşayabilmek için gerekli olan ne varsa hazır eder" (Cicero, 2018b: 8). Bu durumda ahlâki doğruluk ve yükümlülük, dört unsurun birinden doğar. Buna göre "ahlaki doğruluk (1) ya kişinin gerçekliği kavramasında ve pratik zekâsında, (2) ya insanlar arasındaki birlikteliğin gözetilmesinde, insanın kendisini bu birlikteliğe adamasında ve yaptığı anlaşmalara sadık kalmasında, (3) ya ele geçirilmemiş ve bastırılmamış olan soylu zihnin yüceliğinde veyahut gücünde, (4) ya da ılımlılığın ve ölçülüğünün egemen olduğu düzene ve ölçüye uygun olarak yapılan ya da söylenen

her şeyde bulunur" (Cicero, 2018b: 9). Bu dört durum birbirine bağlanıp birbirlerine dokunursa, yükümlülükler de gerçekleşmiş olur.

Stoacıların bazı anarşistleri de etkileyen dünya devleti ve dünya devleti yurttaşlığı düşüncesinin temelinde monist, panteist ve materyalist metafizikleri vardır. Onlara göre birçok doğa/dünya değil, tek bir dünya vardır. Bu dünya da yaşadığımız küre biçimindeki fizik dünyadır. Dünya algılama yeteneği ve ruhu olan, canlı, akıllı bir varlıktır. Stoacılar dünyayı akıllı bir varlık olarak görmeleri konusunda ortak bir fikre sahip olmalarına karşın, dünyanın dağılıp dağılmayacağı ya da bozulup bozulmayacağı konusunda aynı düşünmezler. Zenon, Kleanthes ve Antipatros oluş ve bozoluşu kabul etmesine rağmen, Panaitios dünyanın bozulmaz olduğunu ileri sürer (Diogenes Laertios, 2003: 348–349). Doğanın özü ise akıldır. Doğa akıldır ve tüm insanlar bu ortak doğadan pay almaktadırlar. Mutlu olmak için ortak doğaya uymak, ona uygun yaşamak gerekir. Tüm evreni idare eden bu doğa, Ateş, Logos veya Tanrı'dır. Tüm evreni ve varlığı idare eden ve kendisini Ateş, Logos ya da Tanrı olarak ortaya koyan bu tek bir akla, her insan, dilleri, ırkları, milliyetleri, dinleri, cinsiyetleri, toplumsal konumları veya sınıfları ne olursa olsun uymalıdır. Bu yasaya uyulduğu zaman bireysel ve toplumsal mutluluk gerçekleşmiş olur. Yasa kökü doğada bulunan neyin yapılacağını veya neyin yapılmayacağını emreden en yüksek akıldır. Bu akıl sağlam bir şekilde tesis edildiğinde ve insan zihninde tam bir biçimde geliştiğinde gerçek yasaya dönüşür. İnsan ile doğa, Tanrı ile doğa arasındaki bağı ancak böyle bir yasa kurabilir. O halde gerçek yasa, doğaya uygun olan sağ akıldır. O, her şeye nüfuz etmiştir, tutarlıdır, daimidir, buyurarak yükümlülüğe çağırır ve yasaklayarak yanlıştan döndürür. Her ahlâki ve hukuki yasanın bir amacı vardır. Hiçbir yasa ister lehte olsun isterse aleyh de olsun gereksiz değildir. Ayrıca gerçek yasa belli bir zamana ve mekâna ait değildir, evrensel olarak geçerlidir, değişmez ve ezeli-ebedidir (Cicero, 2018a: 201; 2019: 11–12, 18).

Stoacılarda tek bir yasa olduğundan tek bir dünya vardır. Dünya yalnızca insanların değil, hem tanrıların hem de şeylerin evidir: "... Dünya her şeyden önce "tanrıların ve insanların ve tanrılarla ile insanlar için yapılan şeylerin evi"dir" (Bréhier, 2014: 287). Stoacıların bu ontolojik gerekçesi onları tek dünya devleti ve evrensel dünya devleti düşüncesine götürmüştür. Tüm sınırlar ancak evrensel yasa ile ortadan kaldırabilecektir. Böylelikle Stoacılar, "toplumu veya devleti evrensel yasaya, evrensel yasayı evrensel adalete, evrensel adaleti doğaya ve doğada içerilmiş bulunan evrensel akla, Logos'a bağladıkları görülmektedir" (Arslan, 2008: 415). Toplum bu ortak, akli, adil ve tanrısal yasaya göre örgütlenmelidir. Ancak böyle bir yasada tüm insanlar mutlu olur. Stoacıların bu yasa tanımı, adeta anarşizmde olduğu gibi, halk

tanımını da kökten değiştirmiştir. Stoacılara göre halk, belli bir yerde yaşayan, aynı duygu ve düşünceleri paylaşan topluluk değildir. Aksine ortak çıkar için bir araya gelmiş tüm insanlardan meydana gelen bir topluluktur: "Devlet bir halk unsurudur; sadece alelade bir şekilde bir araya gelmiş bir insan kitlesi değil, çoğunluğun yasa birliği ve ortak yararı üzerinde anlaştığı bir topluluktur. İnsanların bir araya gelmesinin öncelikli nedeni zıyıflık değil, daha çok insanlar arasındaki doğal birlikteliktir; zira insan kendi başına, yalnız kalamayan bir türdür, aksine her şeye çokça sahip olsa da ..." (Cicero, 2018a: 137). O zaman Stoacılarda halk, anarşizmde olduğu gibi, toplumun kendisidir. Toplum ise belli bir topluluğu değil, tüm dünyayı kapsamaktadır. Stoacılar toplum denildiği zaman yalnızca sınırları çizilmiş belli bir coğrafyada yaşayan aralarında kan, dil, din ve kültür bağı olan insanları değil, dünyadaki tüm insanları, tüm evreni, hatta tanrıları bile dahil ederler. Onlara göre bunu emreden evrensel doğa yasasıdır:

> "... Dolayısıyla akıldan daha iyi hiçbir şey olmadığına ve o hem insanda hem de tanrıda bulunduğuna göre, insan tanrıyla temel bir akıl birlikteliği içindedir, onlarda akıl ortaktır ama yine onlarda doğru akıl da ortaktır. Doğru akıl yasa olduğuna göre, biz insanların tanrılarla yoldaş olduğu düşünülmelidir. Bununla birlikte, insanlar ile tanrılar arasında yasa ortaklığı da vardır, hukuk ortaklığı da. Madem aralarında böyle ortaklık var, o halde aynı devlette olmalıdır; dahası da var, aynı buyruklara ve yetkelere boyun eğiyorlar." Boyun eğiyorlar bu göksel tasarıma, kutsal zihin ile her şeye gücü yeten tanrıya, o halde genel olarak bu dünya tanrılar ile insanların ortak devleti olarak düşünülmeli. ..." (Cicero, 2019: 13–14).

Stoacılarda tüm insanların ortak özellikleri ise Logos üzerine temellendirilen insanlık kavramıdır. İnsanlık, insanların insan olmaları bakımından paylaştıkları temel bir niteliktir. Tüm insanlar bu ortak nitelikten pay alırlar. Ortak insan doğasının ihtiyaçlarını ise tek bir evrensel yasa, yani doğal hukuk karşılar. Tek bir dünya devleti bu evrensel yasa üzerine temellendirilmelidir. Böylece dünyada geçmişte ve gelecekte, Atina'da ya da Roma'da, Doğu'da ve Batı'da farklı yasalar hüküm sürmeyecektir. Nerede ve ne zaman olursa olsun her yerde ve her zaman tek bir yasa geçerli olmalıdır. Bu yasa yalnızca Logos'tan, Evrensel Yasa'dan, doğal hukuktan pay almalıdır. Ayrıca yasa, "başka bir Roma ya da Atina yasası olmayacak, ne şimdi ne de sonra başka bir yasa olacak, aksine her dönem her soyu daimi ve değişmez olan tek bir yasa kuşatacak, herkesin adeta tek bir öğretmen ve efendi niteliğindeki tanrısı olacak" tır (Cicero, 2018a: 202). Bu evrensel yasanın kurucusu, hakemi ve taşıyıcısı Tanrı'dır. Herkes bu yasaya göre hareket edecektir. Bu yasaya göre hareket etmeyen aslında kendisinden kaçmış olur. İnsan bunun sonucunda cezalar çekiyorsa, bunun tek sorumlusu insanın kendisidir. Bu yüzden doğa-

nın kendisinin de boyun eğdiği evrensel yasaya insan ve toplum dolayısıyla devlet de uymalıdır. Böylece,

> "Stoacılar insanı aileden başlayan ve her biri diğerini içine alarak genişleyen çok sayıda birliğin, doğal birliğin üyesi olduğunu ileri sürerler. Bu birlikler arasında ciddi bir çatışma ihtimalini kabul etmedikleri gibi aklı başında bir insanın ödevinin sürekli olarak daha dışta bulunan bir birlikteki insanları onun bir altındaki, daha içteki birliğe nakletmek yönünde çaba sarfetmek olması gerektiğini ileri sürerler" (Arslan, 2008: 417).

Stoacılarda tüm insanlar aynı Logos'tan pay almalarına rağmen, anarşizmin savunduğunun aksine birbirleriyle mutlak eşit değildirler. İnsanların birlikler, toplumlar oluşturmaları, birbirlerine karşı sevgi, dostluk duyguları duymaları, eşit oldukları, yönetimden ortak pay almaları gerektiği anlamına gelmez. Çünkü her insan Logos'tan bireysel farklılıklardan dolayı aynı oranda pay almamaktadır. Bundan dolayı yasa koyucu Tanrı ya da onun dilini en iyi bilen insanlar olmalıdır (Arslan, 2008: 418). Stoacılar en iyi anayasanın ne olması gerektiği hususunda herhangi bir siyasal sistemden yana değildirler. Onlara göre en iyi anayasa demokrasi, aristokrasi ve monarşinin bileşiminden meydana gelen bir yasa olmalıdır. Stoacılar tüm siyasal yönetim şekillerine karşı mesafelidirler. Onlar en iyi yönetim şekli olarak monarşi, aristokrasi ve demokrasinin karışımdan meydana gelen karma yönetimi önerirler (Cicero, 2018a: 173). Karma yönetim kendini doğal hukuk anlayışına dayanan aristokratik yönetim biçiminde gösterir. Bu nedenle devleti en iyiler yönetmelidir. Bu konuda Stoacılar Platoncu bilge-krala yaklaşmaktadırlar. Yasaların kaynağı Logos olduğundan, yasaları anlayabilecek ve uygulayabilecek en iyi kişi yalnızca bilge-insandır. Yasalar bilge insanlar tarafından yapıldığına göre devleti en iyiler yönetmelidir. "Bizzat doğa tarafından en iyi insanlara, zayıfların en yararına olacak şekilde egemenlik hakkı" (Cicero, 2018a: 203) verilmiştir. Bu tıpkı Tanrı'nın insanı, zihnin bedeni, aklın şehveti, öfkeyi ve diğer kötülükleri yönetmesi gibi bir şeydir. O zaman bilge-kral, toplumda sınıfsal bir ayrım yaratmak için değil, bilgi ve kabiliyetin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun böyle olması gerektiğini emreden doğadır. Çünkü "... doğa daha zayıf olan insanları yönetebilecek kadar erdemli ve cesur yaratmamış, aynı zamanda zayıf insanları da gönüllü olarak en iyilere boyun eğecek şekilde yaratmıştır" (Cicero, 2018a: 143).

Stoacılar devlet ve toplum felsefesinde anarşizmin büyük bir tepki duyduğu yöneten-yönetilen ayrımını ortadan kaldırmamışlardır. Ama bu, Platon'da olduğu gibi, kategorik, sınıfsal bir ayrım şeklinde değildir. Stoacılar kadın-erkek, zengin-yoksul, soylu-avam, özgür-köle, Helen/medeni-barbar

ya da beyaz insan-siyah insan gibi ayrımları kabul etmezler. Çünkü bunlar, anarşistlerin de savunduğu gibi, toplumsal hiyerarşiye neden olur. Asıl farklılık evrensel Logos'un insana çizdiği yazgıyı koşulsuz olarak kabul edebilmektir. Böyle bir teslimiyet ve onaylama insanı evrensel hümanizme götürür. Stoacılar hem Logos'un hem de evrensel kardeşlik ilkesinin bir sonucu olarak evrensel hümanizmi savunurlar. Aslında Sofistlerle başlayan hümanizm hareketi Stoacılar tarafından ete kemiğe bürünmüştür. Stoacılardan sonra başta Rönesans hareketi olmak üzere anarşist düşünceyi etkileyen önemli bir unsur da Stoacı evrensel hümanizmdir. Örneğin Seneca'da Hıristiyanlığı bile etkileyen kardeşlik düşüncesi Stoacıların evrensel hümanizmden hareketle ortaya koyulmuştur:

> "Seneca herkesin, bu arada kölelerin de diğer insanların sevgisinden ve ortak adaletten yararlanma hakkı olduğunu, dolayısıyla bazı hakları bulunduğunu, kölelerin sadece bedenlerinin efendilerinin mülkiyetinde olduğunu, buna karşılık kalplerinin kendilerine ait olduğunu söylerken Stoacı evrensel hümanizmi etkili biçimde ortaya koymaktadır. Hıristiyanlığın Antik dünyada ortaya çıkıp, başarı göstermesine imkân veren şeylerden biri bu Stoacı evrensel hümanizm olacaktır" (Arslan, 2008: 419).

Stoacıların evrensel hümanizme vurgu yapmalarının nedeni, tüm insanlar arasında hiçbir ayrım yapmadan eşitlik ve adaleti gerçekleştirme fikridir. Hümanizm, insanları bir araya getiren "ortak yarar" ilkesi olduğundan eşitlik ilkesi de bunun üzerine temellendirilmelidir. Böylece ortak yarar, eşitlik, rasyonel yasa ve adalet birbirine sıkı sıkıya bağlanmış olur. Bunun sonucu olarak da sosyal adalet gerçekleşir. Burada "herkesin çıkarı ve sosyal adalet de herkese hak ettiği oranda, malların eşit bir biçimde dağıtılmasından meydana gelir" (Cevizci, 2014: 517).

5. Sonuç

Birçok düşünce gibi anarşist düşüncenin kökleri de Antik Çağ Yunan felsefesine kadar geri gider. Fakat bu dönemde anarşist düşünce özellikle 19. yüzyıldan itibaren sistemleşen anarşizm ile doğrudan bir bağı yoktur. Anarşist söylemi Antik Çağ'da Herakleitos'un tek ve bir evren düşüncesi ve hayatta, doğada ve varlıkta sürekli bir değişme ve çatışma olduğu görüşleri dolaylı olarak etkilemiştir. Kinikler'de mal ve mülk ortaklığı, şan, şöhret ve soyluluğu küçümsemeleri, kültür, medeniyet, kurumlar ve devlete karşı mesafeli duruşları, dünya yurttaşlığı ve hayata geçirdikleri ortak yaşamaya dayalı söylemi anarşizmin dikkatini çekmiştir. İlk dönem Stoacılığı ise ahlâki-politik görüşleriyle anarşist söylemi olgunlaştırmıştır. Stoacılar da doğal yaşam ve medeni yaşam tartışmalarına katılırlar ve doğal yaşamın akla uy-

gun bir yaşam olduğunu kabul ederler. Çünkü her insan aynı Logos'tan pay almaktadır. Fakat her insan, Herakleitos'un da ifade ettiği gibi, Logos'tan eşit pay almamıştır. Bu nedenle insanlar etik ve politik olarak birbirlerine eşit olmasına rağmen, epistemolojik olarak eşit değildir. Ancak her insan erdemli bir yaşama, yani doğal yaşama yönelerek bu durumu ortadan kaldırabilir. Yeterki insan akla uygun yaşam sürebilmiş olsun. Eğer insan akla uygun yaşam sürerse, doğaya uygun bir yaşam da sürmüş olur. İnsan hangi durumda ve koşulda olursa olsun doğanın seyrine ayak uydurmalıdır. Bu yüzden insan acıya ve kötülüğe neden olan her tür hazdan, tutkudan, maldan, mülkten, şandan, şöhretten, makamdan ve kurumdan uzak durmalıdır. Çünkü insan kendi üstündeki iradeyi değiştiremez. İnsan dünya sahnesinde bir tiyatro eserindeki oyuncuya benzer. Nasıl oyuncu hiçbir şekilde bu senaryoya müdahale edemiyorsa, insan da evrene, evreni yöneten yasaya müdahale edemez. Onun yapabileceği tek bir şey var. O da kendi hazları, tutkuları ve tavrıdır. İnsan doğanın kendisine verdiğiyle yetinmeli, erişemeyeceği, sahip olamayacağı şeyler için açlık, kıskançlık ya da kin duymamalıdır. Aksi halde bu duygular onu mutsuz kılar. O zaman yapılması gereken şey, akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında kayıtsız olmalı, her tür otoriteye boyun eğmemeli, yalnızca bağımsızlığı seçmelidir. İnsan böyle yaptığı zaman erdemli ve mutlu olur. Bu durumda mutsuzluğun ve kötülüğün nedeni, bilgisizlik, erdemsizlik, kültür, medeniyet, kurumlar ve devlettir. İnsan her zaman, Kiniklerin de bizzat hayatlarında uyguladıkları gibi, az şeyle yetinmeyi tercih etmeli, yalın bir yaşam sürmeli ve ortak yaşamayı tercih etmelidir. Böylece insan arzular, tutkular ve kurumlar karşısında bağımsızlığını ve özgürlüğünü kazanmış olur. Bu durumda bağımsızlığa ve özgürlüğe giden yol, önce bilgelikten ve erdemlilikten sonra aile, eğitim, hukuk, din gibi kurumların olmadığı, eşit yurttaşlığın olduğu bir Dünya Devleti'nden geçer. Yalnız Stoacılık, hem Kinik Okul hem de çağdaş anarşizm gibi, doğrudan aile, toplum, hukuk ve devlet düşmanı değildir. Ulusal devlet ve ulusal yurttaşlık yerine Dünya Devleti ve onun eşit yurttaşlığı ilkesini savunurlar. Hukuk ya da politik-askeri güç ile tanımlanmış sınırların ortadan kalkmasını isterler. Böylece onlar hukuk ve politikayı ahlâka indirgeler. Ahlâkı, hukuku ve politikayı belirleyen esas ilkeler ise anarşist düşüncede de ön plana çıkan eşitlik ve ortak yarardır. Otoritenin yıkılmasından sonra toplumu bir arada tutacak olanlar ise bağımsızlık, özgürlük ve güçlü ahlâki itkidir. Yalnız, Stoacılar arasında anarşist düşünceyi de yakından ilgilendiren, bilgelik, onur, erdem, mutluluk, eşitlik ve zenginlik kavramları üzerinde tam bir uzlaşma yoktur. Onlar bu güç sorunlarla başa çıkmada gerçekten zorlanmışlardır (Cicero, 2012: 29). Aslında bu bir paradoks gibi görünse de gerçekte bir düşünce zenginliğini doğurmuştur.

Kaynakça

Akdemir, Müslim (2005). "Temel Hak ve Özgürlükler Açısından İnsan Doğası". *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsfe Dergisi*, Yıl: 2005, Sayı: 4, s. 74–79.

Akdemir, Müslim (2016). *İnsan Felsefesi –Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği–*, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Arslan, Ahmet (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 –Sofistlerden Platon'a–*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, Ahmet (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4 –Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler–*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bakır, Kemal (2009). "Roma'da Felsefe, Stoa Ahlâkı, Köleleik ve İmparatorluk: Epiktetos ve Marcus Aurelius". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Ağustos, Eylül, Ekim 2009, Sayı: 50, s. 67–86.

Bakır, Kemal (2011). "Çağdaş Anarşizmin Antik Yunan Düşüncesindeki Kökleri: Kinikler ve Erken Stoacılar". Yavuz Kılıç (Editör), *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, İçinde, (s. 404–414), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Bakunin, Mihail (2006). *Devlet ve Anarşi* (Çeviren: Murat Uyurkulak), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Bréhier, Émile (2014). *Histoire de la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Cevizci, Ahmet (2014). *İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.

Cicero, Marcus Tullius (2012). *Stoacıların Paradoksları* (Çeviren: Serap Gür Kalaycıoğulları Ceyda Üstünel Keyinci), Ankara: İmge Kitabevi.

Cicero, Marcus Tullius (2018a). *Devlet Üzerine* (Çeviren: C. Cengiz Çevik), İstanbul: İthaki Yayınları.

Cicero, Marcus Tullius (2018b). *Yükümlülükler Üzerine* (Çeviren: C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cicero, Marcus Tullius (2019). *Yasalar Üzerine* (Çeviren: C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Çuhadar, Cengiz (2007). "Tarihî Süreç İçerisinde Felsefî Bir Kavram Olarak Anarşizm", *Dinî Araştırmalar*, Eyül–Aralık 2007, Cilt: 10, Sayı: 30, s. 75–89.

Diogenes Laertios (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Çeviren: Candan Şentuna), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Dolgoff, Sam (1998). *Bakunin –Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri–* (Çeviren: Cemal Atila), İstanbul: Kaos Yayınları.

Erkızan, Hatice Nur (2002). "Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz", *Düşünen Siyaset*, Yıl: 2002, Sayı: 11, s. 47–60.

Friedell, Egon (1999). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi* (Çeviren: Necati Açа), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Graham, Robert (Editör) (2007). *Anarşizm –Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi–* (Çeviren: Nil Erdoğan – Mustafa Erata), İstanbul: Versus Kitap.

Guthrie, William Keith Chambers (2011). *Yunan Felsefe Tarihi –Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar–* (Çeviren: Ergün Akça), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Gündoğan, Ali Osman (2011). *Ahlâktan Siyasete*, Bursa: MKM Yayıncılık.

Herakleitos (2005). *Fragmanlar* (Çeviri ve Yorumlar: Cengiz Çakmak), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Jingyan, Bao (2007). "Ne Efendi Ne de Kul" (Çeviren: Nil Erdoğan – Mustafa Erata). Robert Graham (Editör). *Anarşizm –Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi–*, İstanbul: Versus Kitap.

Kranz, Walther (1984). *Antik Felsefe –Metinler ve Açıklamalar–* (Çeviren: Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Kropotkin, Pyotr A. (2007). *Çağdaş Bilim ve Anarşi* (Çeviren: Mazlum Beyhan), İstanbul: Öteki Yayınevi.

Lalande, André (2006). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris: Presses Universtaires de France.

Marshall, Peter (2003). *Anarşizmin Tarihi İmkansızı İstemek* (Çeviren: Yavuz Alogan), İstanbul: İmge Kitabevi.

Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü,* (Çev. ve Haz. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Seneca, Lucius Annaeus (1999). *Ruh Dinginliği Üzerine* (Çeviren: Bedia Demiriş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Seneca, Lucius Annaeus (2018). *Doğa Araştırmaları* (Çeviren: C. Cengiz Çevik), İstanbul: Jaguar Kitap.

Seneca, Lucius Annaeus (2019). *Ahlak Mektupları* (Çeviren: Türkân Uzel), İstanbul: Jaguar Kitap.

Şenel, Alâeddin (2001). *Siyasal Düşünceler Tarihi,* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Woodcock, George (2001). *Anarşizm –Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi–* (Çeviren: Alev Türker), İstanbul: Kaos Yayınları.

Zeller, Eduard (2001). *Grek Felsefesi Tarihi* (Çeviren: Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.

ANARKHİA:
ANTİKİTEDE KAZANDIĞI ANLAMLAR ve BOYUTLAR

Çeviri, derleme, yorum: Hasan GENÇCAN

Özet: İnsanlar doğa yasaları karşısında doğuştan eşittirler ve doğal hakka dayalı "**doğal isonomia**" sahibidirler. "Doğal isonomia"yı savunan insanların amacı, "**toplumsal-politik isonomia**"yı da elde etmektir. Bu nedenle, bu doğrultudaki eleştiriler günümüze dek süregelmektedir. "**Anisonomia**" (yasalar karşısında eşitsizlik) sorunsalının çözümü için ilk öneri, bu sorunun temel nedeni olan her ne türlü olursa erk olmanın geçersiz kılınması olacaktır. "**Anarkhia**", yalın bir açıklama ile erk olmanın yokluğudur. Antikitede, günümüzde gördüğümüz biçimde söylemsel-politik bir akım olarak anarşizm yoktur. Anarkhia tarihi, belli bir buyruk ya da zorlayıcı kural karşısında kişisel bir karşı duruş olarak başlar. İnsanlık tarihinde anarkhia, birbirinden ayrıksı anlamlar ve boyutlar edinir. Savaşların bitimsiz yıkıcı etkileri karşısında (mitos, şiir, tiyatro vb.) değişik biçimlerde daha çok yalın bir yurttaş itaatsızlığı olarak ortaya çıkacaktır.

Anahtar Sözcükler: : arkhe, arkho, arkhon / arkhos, anarkhos, -arkhia, anarkhia, antarkhia

ΑΝΑΡΧΙΑ:

ΈΝΝΟΙΕΣ και ΔΙΑΣΤΑΣΕΙΣ ΠΟΥ ΈΧΕΙ ΠΑΡΕΙ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΌΤΗΤΑ

Περίληψη: Οι άνθρωποι έχουν γεννηθεί ίσοι και μπροστά σε φυσικούς νόμους με το φυσικό δίκαιο έχουν μια **φυσική ισονομία**. Ο σκοπός των ανθρώπων που υποστηρίζουν την φυσική ισονομία, είναι ζήτηση και την **πολιτική-κοινωνική ισονομία**. Γι'αυτό κάνουν κριτική που ισχύει έως σήμερα. Πρώτη πρόταση για την λύση του προβλήματός της **ανισονομίας** θα είναι κατάργηση της οποιαδίποτε εξουσίας η οποία που είναι βασική αιτία της κρίσης. Η **αναρχία**, με μια απλή εξήγηση είναι η απουσία της εξουσίας. Στην αρχαιότητα δεν υπάρχει ο αναρχισμός σαν κάποιο φιλοσοφικό-πολιτικό ρεύμα όπως βλέπουμε σήμερα. Ξεκινάει ιστορία της αναρχίας σαν ατομική αντίσταση μπροστά σε μια εντολή /διαταγή ή σε κάποιο απαραίτητο κανόνα. Η αναρχία στην ιστορία της ανθρωπότητας παίρνει διάφορες έννοιες και διαστάσεις. Μέσα στις ατελείωτες καταστροφικές καταστάσεις των πολέμων εμφανίζονται με διάφορο τρόπο (μύθος, ποίηση, θέατρο κτλ.) πιο πολύ σαν απλή πολιτική ανυπακοή.

Λέξεις-Κλειδιά: αρχή, ἄρχω, αρχέυω, ἄρχων /αρχός, άναρχος, -άρχια, άναρχια, άνταρχία

Çalışmanın genel çerçevesi:

Kullanıldığı bağlama göre ayrıksı anlamlar alan temel sözcükler ana başlık olmak üzere özgün biçimleri ile yer almıştır. Antik dönemde bir yurttaşın ("politis"in) günlük tavrı, tutumu ("politika") olarak bilinen edimler yaygın, bilinen örneklerdir. "Uyumsuzluk", "benimsememe", "uygulamama", "katılım göstermeme","itaat etmeme", "isyan etme", "başkaldırma", "gözüpeklik" vb. değişik derecede tepkilerle kendini gösteren yaşantılar olarak gözlenir.

Bu çalışmada işlediğimiz boyutu ile sözcüklerin biçimlendiği sürecin başlangıcında, günümüzdeki anlamda "anarşizm" diye söylemsel, politik bir akımdan, dolayısı ile kavramdan söz edilemez. Gözlemlediklerimiz günlük yaşantılar çerçevesinde biçimlenen tavırlar, tutumlardır. Köklerini Truva savaşı döneminde görebildiğimiz sözcük dağarcığı, Antik 5.yüzyıldan itibaren hem söylem, hem de tiyatro dilinde yerleşiklik kazanmaya başlar. Dönemin savaş koşullarının, yönetsel krizlerin getirdiği sorunlar, bu alandaki sorgulayıcı yaklaşımları pekiştirecektir. "Arkhia"nın, yani yönetici kişiler ve yönetme biçimlerinin başarısızlıkları, bunlara karşı sergilenecek "anarkhia"cı söylemlerin yeşermesini besleyecektir.

I. Temel anlamlar ve Homeros sözcük dağarcığı:

"Arkho" (ἄρχω) eyleminden türetilen "**arkhe**" (**αρχή**) sözcüğünün başlıca anlamları:

1. Herhangi bir nenin yersel ya da zamansal olarak başladığı nokta, başlangıç aşaması / safhası, başlama / yola çıkma **2.** -en- başlangıç nedeni, **3.** Kaynak / geldiği yer, ortaya çıkışın / yaratımın başlangıç durumu / noktası, **4.** Doğada, bilimde, sanatta, politikada vb. temel kural, **5.** Kişisel ya da toplumsal dillendirmeyi ritmize eden / dayandığı temel kural / ilke, **6.** Başından anlaşılmış / uzlaşılmış ya da genel / ortak kabul gören ve temel / baz / dayanak olarak ortaya konan argüman / öntutum, sınır / terim **7.** Kamusal iktidar ve onu temsil eden ya da uygulayan kişiler vb.

İlk önemli tarihsel kaynaklar olarak karşımıza çıkan Homeros'un yapıtlarında kullanılan biçimi ile Homerosçu sözcük dağarcığından başlayan şu temel anlamlarla karşılaşmaktayız:

Arkho (ἄρχω) eyleminin

A. Edilgen çatı kullanımı ile kazandığı anlamlar:

1. Zaman açısından, başlamak, yola çıkmak, savaş mücadelesinde başlangıç yapmak (**αρχίζω, ξεκινώ, κάνω αρχή**) **2.** –den başlamak ya da birlikte başlamak (**αρχίζω από ή μαζί**), **3.** Ön hazırlık yapmak (**κάνω προετοιμασία**), **4.**. Bir kişiye yol göstermek, öncülük etmek, yolaçıcılık yapmak (**προηγούμαι, προπορεύομαι**), **5.** Bir nen yapmaya başlamak, yola koyulmak, süregiden iş yapma ya da durum için (**αρχίζω να κάνω κάτι**) vb.

B. Etkin çatı kullanımı ile kazandığı anlamlar:

1. Efendi olmak, -de baş-kan olmak (**κυριεύω, είμαι άρχοντας**), **2.** Egemen olmak (**ηγεμονεύω**), **3.** Sıfat, etiket, titre taşımak anlamında egemen, dikte edici olmak (**κυριαρχώ, δεσπόζω**), **4.** Yönetenler ve yönetilenler/boyun eğenler ilişkisinde yönetmek, iktidar olmak (**διοικούμαι, εξουσιάζομαι**) vb.

Ἄrkhon (**ἄρχων, αρχός**), -οντος, ὁ (ἄρχω eyleminin ortacı) olarak bu anlamlarda dile getirilen eylemin gerçekleştiricisi kişi, özne (**hükümet edici, yürütme erkini elinde bulunduran, yönetici, başkan, lider**) olmaktadır.

Αρχέυω, (arkhévo): (είμαι αρχός, αρχηγός, ηγεμών): **Baş, yönetici, lider, egemen, yönlendirici olmak**

"Komuta, askeri komuta, komutanlık, liderlik etmek" anlamında kullanır. Homeros'un İliada B rapsodisinde savaşa katılan gemiler sıralanırken şu tür tümcelere yer verilir:

345 öne geçer ve vahşi savaşçılar Argosluları ***yönetir***...[1]

200...savaşın yabanıl kargaşasında Truvalıları ***yönetmeliyim***...[2]

Sen konuşurken, ağzına ***kral****ların isimlerini alma*
ve vatana döneceğini hesap ederek / göz önünde bulundurarak onlara sövme
henüz bize ne olacağını iyi bilmiyoruz
şerefle mi geri döneceğiz, yoksa utanç yüklü Argoslular olarak mı.
Şimdi de sen Atrea'nın oğlu, ***kral*** *Agamemnon,...*[3]

---

[1] *ἄρχευ' Ἀργείοισι κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας...* Ιλιάδα Β 345 Bkz. Homeros, İliada B 345

[2] *ἀρχεύειν Τρώεσσι κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας...* Ιλιάδα Β 200 Bkz. Homeros, İliada B 200

[3] *Τὼ οὐκ ἂν βασιλῆας ἀνὰ στόμ' ἔχων ἀγορεύοις, (...) Τὼ νῦν Ἀτρεΐδῃ Ἀγαμέμνονι ποιμένι λαῶν...* Ιλιάδα Β 250 Bkz. Homeros, İliada B 250 **ποιμένι:** Hint-Avrupa kökenli sözcük (peh+men) korumak / himaye etmek (koruyan, himaye eden) **ποιμένας** yazın dilinde **çoban**, metaforik olarak hristiyan **ruhani lider** anlamlarında kullanılmıştır.

Anarkhos (α, αρχός / **ἄναρχος** - tekil) (ο άνευ αρχηγού, χωρίς αρχηγό, α-κέφαλος) ve **oi anarkhoi** (**οἱ ἄναρχοι** - çoğul): başsız, yöneticisiz, yönetici boşluğu olanlar **anarkhia (ἀναρχια)**: Yöneticisizlik, başsızlık, lidersizlik durumu.

İki yanağı çektiği acıdan soyulmuş karısı cezaevinde kalmıştı,

ve evi ancak yarısı tamamlanmış. Onu bir Dardanoslu öldürmüştü

tüm Akhalılardan önce ilk olarak gemiden atladığı anda.

Ancak onlar da ***başsız kalmadılar****, kendilerinin büyük ısrarlı arzuladıkları* ***başları*** *olan*

Podarkes onlara komuta etti, Ares'in izleyicisi.[4]

(...) Argeoslular da ***başsız*** *değildi... ...onlara Medontas komuta etti...*[5]

II. Zincire vurulmuş titan: İnsan uygarlığının gelişimini olanaklı kılan Prometheus

Prometheus (Προμηθεύς) isminin sözcük anlamı, onun öyküsünü anlamamıza yardımcı gibidir:

1.προ+-μαθ (μανθάνω), *anlamak, kavramak, bilmek, gözlemek, tanımak, öğrenmek, aydınlanmak* 2.προμηθής (=προνοητικός *önkavrayıcı*, προβλεπτικός *öngörücü*) 3.Sanskritçe "pramantha" yani "*yakacak odun*" sözcüğü ile ilişkilendirilir.

Hesiodos'un "Theogonia" (Tanrıların Soykütüğü) yapıtında karşımıza çıkan "ateşin çalınması ve Prometheus'un cezalandırılması" Platon'un "Protagoras" diyaloğunda da şu biçimde işlenir:

(...) Tanrıların var olduğu, ancak yeryüzünde herhangi bir hayvan türünün olmadığı bir zamandı. (320d) Yazgının onların da dünyaya gelmesi gerektiğini belirlediği zaman, tanrılar onları yeryüzünün karanlık derinliklerinde toprak ve ateş ve toprak ile birleşebilen her ne var ise, böylesi bir karışımdan ürettiler. Güneşin ışığına çıkarmak üzere yukarı çıkartmak istedikleri zaman, Prometheus ve Epimetheus'a bunu yaşama geçirmeleri için buyruk verdiler. Onlara herbirine uygun düşen biçimde layık olduklarını paylaştırmalarını istediler.

---

[4] 700 *Τοῦ δὲ καὶ ἀμφιδρυφὴς ἄλοχος Φυλάκῃ ἐλέλειπτο / καὶ δόμος ἡμιτελής· τὸν δ' ἔκτανε Δάρδανος ἀνὴρ / νηὸς ἀποθρῴσκοντα πολὺ πρώτιστον Ἀχαιῶν./ Οὐδὲ μὲν οὐδ' **οἱ ἄναρχοι** ἔσαν, πόθεόν γε μὲν **ἀρχόν**·/ ἀλλά σφεας κόσμησε Ποδάρκης ὄζος Ἄρηος* Ιλιάδα B 703 Bkz. Homeros, İliada B 703

[5] *Ἀργεῖοι παρὰ νηυσὶ Φιλοκτήταο ἄνακτος. / Οὐδὲ μὲν οὐδ' **οἱ ἄναρχοι** ἔσαν, πόθεόν γε μὲν ἀρχόν· / ἀλλὰ Μέδων κόσμησεν Ὀϊλῆος νόθος υἱός, ...* Ιλιάδα B 725 Bkz. Homeros, İliada B 725

(321b) ...O zaman Epimetheus, Prometheus'undan paylaştırmayı tek başına yapmak için ricada bulunur. "*Paylaştırmayı ben yapayım, daha sonra sen de gelip denetlemeni yap.*"der. Bu sözlerle paylaşımı yapma konusunda onu ikna etmiş oldu. Böylece, doğada karşılaştığımız biçimde değişik canlılara değişik nitelikleri paylaştırır...

Doğaldır ki, Epimetheus o kadar da bilge değildi.(321c) Bu sırada tüm güzel nitelikleri usu olmayan canlılar için harcadığından haberdar bile olamadı. Böylece insan soyu donanımsız bir biçimde elinde kaldı. Ne yapacağını da bilmiyordu. Çaresiz bir biçimde ellerini kavuşturmuş otururken paylaştırmayı denetlemek için Prometheus gelir. Görür ki, tüm hayvanlar gerektiğince donatılmış iken insan çıplak ayaklı, çıplak bedenli örtünmeksizin ve korunmasız bir durumdadır. Üstelik yazgının belirlediği gün de gelmişti ve insanın da topraktan güneşin ışığına / gün ışığına çıkartılması gerekiyordu.

Prometheus insanın yaşama nasıl tutunacağına dair bir yol / yöntem bulma zorluğu (321d) yaşarken usuna Hephaistos'un ve Athena'nın teknik bilgisini ateşi çalmak geldi. -Çünkü, ateş olmaksızın hiçbir insan ne bu tekniğe sahip olabilir ne de kalıcı olarak kullanılabilir olur.- böylece onu insanlara armağan etti.[6]

Zeus, insanları yıkımdan kurtardığı için Prometheus'u çok sert bir biçimde cezalandırır. Kayalara zincirle bağlanan Prometheus'un ciğeri hergün yeniden yeniden kartal tarafından yenecektir. Bu cezanın uygulanmasında söylence gereği Zeus'un (Dias'ın) iki yardımcısı vardır.

"Κράτος" (Güç) Dias'ın erkini ve "Βία" (Zor) ise erkini uygulama biçimini temsil eder. Titan Prometheus, bir "erk-karşıtlığı" sembolüdür. İnsanları özgür kılma kaygısı ve sevgisi onu dirençli kılmaktadır. Tüm sanatların ateşinin aydınlığını yaymayı ve böylece insan uygarlığının yaşam bulmasını amaçlar.

Bu uygarlığın düşmanlığı rolünü üstlenen "güç"tür. Her kim ki, erki ele geçirir, acımasızdır. Erk, insanlık özü ile değil, insandışılık ile birlikte yürür. (Aiskhylos, Prometheus 35, 42 nolu dizeler) "Erk, iktidar" sözcüğü "εξ-ουσία"(eks-ousia) "*özden çıkan, kaynaklanan*" anlamı taşısa da, buradaki örnekte kazandığı anlamla "εκτός ουσίας" "*özün dışında, uzağında*" yabancı, karşıt biçiminde olumsuz bir anlama dönüşebilmekte.

İki sözle öğren her neni: tüm sanatları 505

insanların, Prometheus'un armağanlarıdır.[7]

[6] Πλάτωνας, Πρωταγόρας 320d-321d Bkz. Platon, Protagoras 320d-321d'den çeviri

[7] 505βραχεῖ δὲ μύθῳ πάντα συλλήβδην μάθε· / πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως. ΑΙΣΧΥΛΟΣ, Προμηθεὺς δεσμώτης 436-506 Bkz. Aiskhylos, Zincire Vurulmuş Prometheus 505

Prometheus, özgür düşünme yetisinin, adil olmayan şiddet, zor karşısındaki ödün vermezlik, kararlılık, dirençliliği temsil eder. Bu tutumu ile söylencede karşımıza çıkan en önemli "anarkhia" örneğini oluşturur.

III. Thersites[8]: Kendini dile getirmenin "gözüpekliği" ya da "kişiselliğin keşfi"

Truva kentine gelmiş en çirkin insandır. Şaşı, topal, şişkin göğüslü, basık / güdük omuzlu, kambur, yamuk yürüyen, kafası yukarı doğru uzayan, kel denecek derecede az saçlı bir tipleme...

Yaşam hakkını savunmak adına "politik[9] itaatsızlık" olarak anarkhia

Akhalılar karar vermek için toplanmıştır. Agamemnon, Helenlerin direncini / dayanıklılığını tespit etmek / göstermek adına bir açıklama yapar: Antik 1250'lerde dokuz yıldır süren Truva'ya karşı yapılan savaşın boşuna olduğunu söyler ve onların gemilerine binip vatan topraklarına dönmelerini önerir:

Fakat, size söyleyeceğimi kabul edeceksiniz. ***Size buradan gidelim derim,***
hep beraber gemilerimizle tatlı vatanlarımıza,
nasıl olsa hiçbir zaman Truva'yı ele geçiremeyeceğiz.[10]

Akhalıların tepkisi Agamemnon'u yanıltır. Çünkü hepsi gitmek üzere gemilere saldırdılar. İşte o zaman -Athena'nın önerisi ile- Odysseas öne atılır ve Akhalılara –her zaman kibarca olmayan bir biçimde- geri dönmelerini öğütler. Pek çok kez, onları tehdit eder, onlara vurur ve iktidarın adaletini savunarak ünlü sözünü söyler: *"Çokbaşlılık –**poliarkhia**- iyi bir nen değildir. Baş, lider "bir"dir, kral "bir"dir."*[11]

Akhalılarm kalabalığı, konuşmalarında ölçü bilmez / tanımaz Thersites'in dışında Odysseas'ın buyrukları karşısında kendine gelir / çeki düzen verir. Thersites Agamemnon'a ve iktidarına karşı saldırganca sözlerle konuşur: *"Atreas'ın oğlu yine neyi arzular ve ne için sızlanırsın? ... Lider olan bir kişi olarak Akhalılara eziyet etmen / onları üzmen sana yakışmaz..."*[12]

---

[8] Thersos (Θέρσος) "θάρρος": Korkusuzca bir tehlikeye, soruna karşı mücadele edebilme gücü; cesaret ile karışık önünü arkasını düşünmeden konuşmadır. Anedia (ἀναίδεια): Toplumsal değerlere karşı saygı, utanç / ayıp, alçak gönüllülük vb. yoksunluğunu gösteren ifade biçimleri...

[9] Yunanca "politik": "yurttaşa ilişkin olan"dır. "Sivil" sözcüğü Latince "civic", "civil"den türer.

[10] (...) Ἀλλ᾽ ἄγεθ᾽ ὡς ἂν ἐγὼ εἴπω πειθώμεθα πάντες· / φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν·140 / οὐ γὰρ ἔτι Τροίην αἱρήσομεν εὐρυάγυιαν. ΟΜΗΡΟΣ Ἰλιάς (2.76-2.141) Anadolu'ya işgalci olarak geldiklerinin birinci elden itirafı. Bkz. Homeros İliada (2.134-2.141)

[11] ..."ουκ᾽αγαθόν πολυκοιρανίη· εις κοίρανος έστω, εις βασιλεύς" Homeros, İliada, B 204-5.

[12] ..."Ατρείδη, τέο δη αύτ' επιμέμφαιε ηδέ χατίζεις; ... /ου μεν έοικεν αρχόν εόντα κακών επιβασκέμεν υίας Αχαιών" Bkz. Homeros İliada (B225...33-34) αμετροεπής: άμετρος + έπος (ametroepes) konuşmalarda ölçü eksikliği / yokluğu olan

Çirkin asker Thersites, "adaletsiz ve anlamsız" bulduğu bu savaşa devam etmek istemediğini söyleyen tek kişidir. Doğruluğun savunucusu ilk -kendi döneminde tek- çirkin kahraman olarak tarihe geçer. "Hiçbir değeri olmayan" Thersites, iktidar / erk olanın (Agamemnon'un) keyfiyeti karşısında **politik itaatsizliğini** tek başına sergiler. (İliada B 211-12). Bu, yazın dünyasında ilk "ben"in doğuşudur.

Başkalarının düşünmekten bile korktukları doğruları özgürce dile getirebilen çağımızdaki *"köyün delisi"* gibidir. Karagöz gibi naif toplumsal muhalefettir. Thersites, katı iktidar karşısında cezalandırılmaktan korkmayan *"Ben"*in ilk ortaya çıkışıdır. Özgürce konuşur, kuşku duyar, kötü muamele görür. Kimilerine göre Thersites kahramanlık karşıtı bir karikatürdür, kimilerine göre ise, demokratik karşıt sözün yol açıcısıdır. Demokrasinin zaferine estetik boyut katacak olan *"özgürce dile getirme"* (dile getirme özgürlüğü- **isegoria**) daha sonra ortaya çıkacaktır. Thersites bu ölçü tanımaz / ölçülülük dışı tutumu ile **başka türlü bir politik yaşam biçimi** öğretir. Bu tutumu ile yaklaşık yedi yüzyıl sonra biçimlenecek **demokrasinin ilk seslendiricisi** olarak görülür.

IV. Savaşçı köle ozan Arkhilokhos[13]: Şiirleşen kişisel, toplumsal tepkililik...

"Ya kalkanın ile kazanmış ya da üzerinde yaralı veya ölü olarak dön."

Homerosçu kahraman koşabilirdi, geri dönebilirdi, yaralanabilirdi, ama hiçbir zaman silahlarını -kalkanı- yere atmazdı. Spartalı annelerin her çatışmadan önce oğullarına söyledikleri Antik Dor değimi ünlüdür: **"ἢ ταν ἢ επί τας"** yani *"kalkanınla dönesin, ya da bu kalkanın üzerinde ölü olarak."*[14]

Askerden, mücadeleden kaçma "lipotaksia"[15] karşılığı Spartalılarda büyük cezalardır. Ancak, "ripsaspis" korkaklığı dışında "hain"(düşmana ele veren) olarak da sayılırdı. Çünkü, kaçışı ile yerini doldurulmaz olarak bırakmakta idi. Bu da düşmanın falangayı yarmasını kolaylaştırması demekti. "Rípsaspis"[16] sözcüğü, elindeki kalkanı yere atıp mücadele alanını terk edip koşarak kaçan savaşçı için kullanılır. Arkhaik dönemde, erkekliğe sığmayan, şerefsizce, korkakça bir eylem olarak alçaltıcı bir kullanımı vardır.

---

[13] Arkhilokhos: Ἀρχίλοχος: "Arkhe+lokhos" sözcüğü, "yüz kişiden oluşan askeri birliğin başı; yüzbaşı" anlamına gelir. Metaforik olarak "yangelip yan yatma yerinde başı çekmek" anlamında da kullanılmıştır.

[14] Ploutarkhos, Ethik, Lakonia Özdeğişleri- 241 F 16. Ἄλλη προσαναδιδοῦσα τῷ παιδὶ τὴν ἀσπίδα καὶ παρακελευομένη· "τέκνον" ἔφη, "ἢ τὰν ἢ ἐπὶ τᾶς." Πλούταρχος, Ηθικά, Λακαινῶν Ἀποφθέγματα

[15] Lipotaksia: Λιποταξία : λείπω (eksik olmak / bulunmamak) eyleminden lip-+ τάξις (düzen) askeri birliğini ya da savaş alanını terk eden: asker / savaş kaçağı olma durumu

[16] Rípsaspis: ῥίψασπις / ῥίψασπις: ῥίπτω (atmak) + ἀσπίς (kalkan)

Arkhilokhos (680-645), Paros adasında bir köle anneden dünyaya gelir. Daha çok gençken, diğerleri ile birlikte Taşoz adasına bir koloni kurmak üzere gönderilir. Ancak gittikleri yerde işler umdukları gibi gitmeyince Traklar ile savaşarak Trakya'yı işgal ederler. Böylesi çatışmalarının birinde Arkhilokhos kalkanını bir çalılığa atar ve kurtulmak için koşar.

Kalkanını atıp kaçanlara karşı o dönemin oldukça ağır olumsuz anlamlandırmalarına karşın, antik ozan Arkhilokhos, yaşadığı dönemin, toplumun kurallarına, geleneklerine tamamen ters bir tutum sergileyip kalkanını yere atmış ve böylece yaşamını kurtarmıştır. Üstelik bu eylemini dile getiren bir şiir de yazarak.

(...) Saiouslardan-Trakyalılardan- biri, kalkanımı selamlar, kusursuz silahımı
istem dışı kendisini çalılığa attığım, ancak ben
ölümden kurtuldum. Gittiği yere kadar yolu var kalkanın. Satın alacağım
daha kötü olmayan bir yenisini [17]

Kurtulduğu için sevinçlidir ve kalkanını yitirmiş olmayı umursamaz. Çünkü bilmektedir ki, daha iyi yeni bir tanesini edinebilir. Oysa ki, insan yaşamı yitirildiği zaman bir daha geri gelmez.

Tanrıların armağanı dayanma gücü

Yas tutmak ve ölülere övgüler düzmek. Tanrılar tüm bunlara karşın panzehir olarak yalnızca "**tlemosyne**"yi "**dayanma gücü**"nü verdiler.

Ama sağaltılamaz acılarımıza, şifalı bitki niyetine, dostlar, **5.**
***çelik gibi bir sabır** armağan ettiler tanrılar bize*
her yanımızdan yıkım vuruyor, şimdi de döndü / yöneldi
bize ve ağıt yaktığımız açık yaralara da
Ancak başkalarını da sürükleyecek yeniden. Dostlar, acele edin
yürekli olun ve kadınca ağlamaları bırakın. **10.**[17]

Başka bir Thersites örneği... Kimin savaşı?

Nasıl öldüğüne ilişkin başka bir yorum da vardır. Kalkanı bırakıp kaçma olayı Arkhilokhos'un vatanı olan Paros'u çatışmada korumak için değil, Parosluların Taşozlulara karşı yayılmacı savaşı sırasında kendisinin **yoksul paralı asker** olarak savaşması sırasında gerçekleşmiştir.

[17] (...)Ασπίδι μεν Σαΐων τις αγάλλεται, ήν παρά θάμνω / έντος αμώμητος κάλλιπον ούκ εθέλων / αυτός δ' εξέφυγον θανάτου τέλος ασπίς εκείνη / ερρέτω εξαύτις κτήσομαι ού κακίω. ΑΡΧΙΛΟΧΟΣ (απ. 5 West) (Serbest çeviri)

Taşoz adasının topografyasını beğenmediği, adadaki altın madeninden kısa yoldan kolayca varsıl olmak isteyen kişilerin toplanmasına da antipati duyduğu söylenir. Ozanın bu durumu *"En berbat Helenler biraraya gelmişti."*- sözleri ile dışa vurduğu belirtilir.

Arkhilokhos için, Homerosçu kahramanlık dünyasının temelini oluşturan "şan" ve "ölüm sonrasında ünlenme" ütopik değerlerdir. Onun görüşüne göre, *"Hemşehrileri arasında hiç kimse ölümden sonra saygın olmamaktadır. Madem ki, biz canlılar daha çok yaşayanların beğenisini ediniyoruz / kazanıyoruz ve en kötü olanlar her zaman ölünün / ölenin başına gelmektedir."*

Diğer bir ozan Semonides de benzer bir görüşü dillendirir. Eğer soğukkanlı / sağduyulu isek, öleni bir günden fazla düşünmek olanaklı değildir. Arkhilokhos'un sahte kahramanlığa ilişkin görüşü *"...ölen yedi kişi için ortaya binlerce katil çıkar. Çoğunluğu, çatışmalardan sonra konuşurken hiçkimseyi öldürmedikleri halde, ellerini ve kılıçlarını kana bularlar ve komutanlarından onurlandırılmayı beklerler."* tümcesi ile aktarılır.

İambik şiir kişisel, toplumsal tepkililiğin diline dönüşür...

"**İambos**" sözcüğünün nereden geldiği bilinmiyor. **Anadolu** kökenli olabileceği düşünülüyor. Lirik şiirin türü olarak iambik şiir geleneği "saldırgan", "gösterici", "hedefleyici- hedefe koyan" nitelikte idi. İlk dönem temsilcileri Arkhilokhos ve Hipponaks olarak bilinir.

İlk kez Arkhilokhos 215 West fragmanında örneğini verir. "İambik" şiirin kökleri **Dionysos** ve **Demeter** onuruna düzenlenen tapınım etkinliklerinde izlenebilir. Bu etkinliklerde **ağıza alınamaz küfürler, uygulanamaz utanmazlıklar** başat rol almakta idi. Böylece "**iambizo**" (ἰαμβίζω) fiili / eylemi "**brizo**" (βρίζω) **sövmek / hakaret etmek** vb. fiiline dönüşür.

Dionysos şenliklerinin, tarımla uğraşanların, genel anlamda dönemin tarıma dayalı toplumlarında çoğunluğu oluşturan halkın şenliği olduğu bilinmekte. Ha keza Demeter'in de tarımla ilişkili olması raslantı değil. "İambos" şiir biçemi, 10. yüzyılda da halk şiirinin genel adı olup, "halk şarkıları"nın özünü oluşturmuş. Çünkü halen tarım ile uğraş (10.yy.da) etkin biçimde sürmekte. Halkın dili de, günlük, sokaktaki sözcük dağarcığına dayanmakta idi.

"Kişisel yaşam", özellikle yöneticilerin "vatanseverci" ya da "etnikçi" sıfatlar ile ortalıkta dolaşarak kendi çıkarları için savaşlar çıkarttığında, herhangi bir ideolojiden, gelenekten çok daha değerlidir. Arkhilokhos'un burada sergilediği tutum, korkaklık ya da vatan hainliği suçlaması korkusu olmaksızın gerçek ifade özgürlüğü ile dile getirilmiş "anarkhia"cı ayrıksı bir yaşam söylemidir.

V. Aisopos Masalları: "Arkhia" Eleştirisi

"Yönetecek lidersizlik" olarak "a-n-arkhia"

Aisopos, hayvanlar arasındaki konuşmaları konu edinen ahlaksal-öğretici- alegorik bir dil kullanır. Bir kölenin "söz dinlemezci, sınırlarını bilmez tutum"una örneklerle dolu yaşam deneyimlerinin aktarımıdır.

Köle olarak yaşadığı çiftlikte yetkili kişinin başka bir köleyi acımasızca dövdüğünü görünce karşı çıkar. Ancak bu çabası, efendiye şikayet edilip antik Efes kenti pazar yerinde köle olarak satılması ile cezalandırılır. Delfi bilicilik odağındaki din adamlarının yaşamın sürmesi için toprağın ekip biçilmesine katkı koymaktansa, çaresiz durumdaki insanları yönlendirme yolu ile varsıllaşmaya çalıştıkları eleştirisini yapar.

Fareler ve Kediler

Fareler kedilerle savaşmakta idi. Sürekli olarak fareler yeniliyordu. Ne yapmaları gerektiği konusunda karar vermek için bir araya gelirler. Toplantı sonucunda onları ***yönetecek liderleri olmadığı*** *için yenildikleri sonucuna varılır.*[18] Boynuz takarak kedileri korkutmayı çözüm görüp liderliğe soyunan fareler, kedilerden kaçamadıkları gibi daha kolay yakalanır olmuşlar. Bu anlatıda da "anarkhia"ya dönüşen bir "arkhia" eleştirisi dillendirilir.

VI. Otanes: Bir demokrasi istemi olarak "anarkhia"

...ne yönetmek istiyorum, ne de başkalarınca yönetilmek. (...οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω·)

Susa Krallık Sarayında Yönetim Krizi (Antik 522)

Her ne kadar ortalık duruldu ve beş gün geçti ise de, başkaldıranlar genel durumla ilgili bir toplantı düzenlediler. Öylesine sözler söylendi ki, orada bulunan Helenler bile inanamadılarsa da gerçek olan o ki, bu sözler dillendirildi. **(3.80.1)**

Otanes, kamu meselelerinin tüm Persler ile ele alınmasını önerdi ve şunları söyledi: *"Ben inanıyorum ki, içimizden hiçbiri monark olmamalıdır. Çünkü bu durum ne iyidir, ne de memnun edici. Çünkü Kambyses'in kibirliliğinin nereye ulaştığını gördünüz, Magos'un kibirliliğini de denediniz.* **(3.80.2)**

[18] Μυσὶ καὶ γαλαῖς πόλεμος ἦν. Ἀεὶ δὲ οἱ μύες ἡττώμενοι, ἐπειδὴ συνῆλθον εἰς ταὐτὸν, ὑπέλαβον, ὅτι δι᾽ ἀναρχίαν τοῦτο πάσχουσιν·... Μῦθοι Αἰσώπειοι- 291. Μύες καὶ Γαλαῖ. Bkz.Aisop Masalları 291 Fareler ve Kediler. Aisopos / Esop 620-560 (Amorion/Emirdağ-Afyonkarahisar doğumlu) - Frig ya da Trak bir aileden mitos yazarı.

[3.80.1] Ἐπείτε δὲ κατέστη ὁ θόρυβος καὶ ἐκτὸς πέντε ἡμερέων ἐγένετο, ἐβουλεύοντο οἱ ἐπαναστάντες τοῖσι μάγοισι περὶ τῶν πάντων πρηγμάτων, καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἀπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ᾽ ὦν.

Nasıl olabilir de, monarşinin getirisi, her istediğinin sorumsuzca yapılmasına izin vermektir? Kesindir ki, insanlar içinde en nitelikli olabilebileni dahi, böylesine bir erk edindiğinde aynı biçimde düşünmeye devam etmeyecektir. Ellerinde bulunan bu nimetlerden, içinde kibirlilik doğacaktır... **(3.80.3)**

(...) Fakat ***halk iktidarının*** *her nenden önce çok nitelikli bir* ***adı*** *vardır:* ***isonomia****. Hiçkimse monarşide gördüklerimizin hiçbirini yapamaz. Statüler kura yolu ile dağıtılır, hükümet olma sorumluluğu vardır, tüm kararlar halk karşısında sergilenmektedir. Monarşiyi bir kenara bırakmayı ve yerine halk iktidarını yerleştirme önerisinde bulunuyorum. Çünkü her ne varsa halkta bulunur."* Otanes işte bu öneride bulundu. **(3.80.6)**

Pers ülkesi nasıl yönetilmeli?

Bu konuda üç görüş ortaya çıkar: Otanes, monarşiye karşı demokrasiyi, Megabyzus, demokrasiye karşı oligarşiyi, Darius, demokrasi ve oligarşiye karşı monarşiyi savunur.

Böylece, bu üç görüş önerildi. Yedi kişiden dördü sonuncudan yana tavır aldılar. OTANES, Perslere "**isonomia**"nın (herkesin yasa karşısında eşit olmasının) verilmesi gerektiği görüşünü işledi ise de, görüşü benimsenmeyince, diğerlerine şunu söyledi: **(3.83.1)**

"Başkaldıran yoldaşlar, artık apaçık görünmektedir ki, içimizden birisinin kral olması gerekmektedir. İster kurayla, ister Pers halkının kararına bırakılacak bir seçimle, ister ise başka bir yol ile (kaba kuvvete dayalı ele geçirme olasılığı dolaylı yoldan dile getirilmekte gibi gözüküyor). Ancak biliniz ki, ben sizinle bir rekabete girişmeyeceğim. Çünkü, ***ne yönetmek istiyorum, ne de başkalarınca yönetilmek.*** *İktidara ilişkin her türlü hak istemimden özveride bulunarak çekiliyorum. Şu koşulla ki, sizlerden hiçbiri beni yönetmeyecek; ne kişisel olarak bana, ne de soyumdan herhangi bir kişiye egemen olmayacak."* **(3.83.2)**

Otanes bunları söyler, diğer altısı da görüşlerini kabul ederler. O zaman Otanes de onlarla rekabet etmekten vazgeçer ve aralarından çekilir gider. O günden itibaren Persler arasındaki tek ailedir ki, hep özgür yaşadı. Kendisi istediği zaman iktidarı dinledi, elbetteki kasıtlı olarak Pers yasalarını ihlal etmeye de kalkışmadı. **(3.83.3)**[19]

Yöneticisiz olmak (anarkhia), günümüzde yüklenen yaygın dar anlamda "anarşizm"i gerektirmez. Otanes, bozguncu, kuralsız, ilkesiz "anti-arkhia" (**ἀνταρχία**)cı değildir. Günümüzdeki anlamda demokrasinin ilk savunucusudur. "An- arkhia", "başsız, yöneticisiz olma" da, burada görüldüğü üzere,

[19] ΗΡΟΔΟΤΟΣ Ἱστορίαι (3.80.1-3.83.3) Bkz. Herodot, Tarih (3.80.1-3.83.3)'den çeviri

demokrasi savunusu anlamında da olabilmektedir. Başına buyruk, gelişigüzel, keyfi davranan değil; otonom (**αυτόνομος**), özerk olma, kendi kendini kendi koyduğu kurallarla yönetebilen (**αυτεξούσιος**) örneğidir.

[3.80.2] Ὀτάνης μὲν ἐκέλευε ἐς μέσον Πέρσῃσι καταθεῖναι τὰ πρήγματα, λέγων τάδε· Ἐμοὶ δοκέει ἕνα μὲν ἡμέων μούναρχον μηκέτι γενέσθαι· οὔτε γὰρ ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν. εἴδετε μὲν γὰρ τὴν Καμβύσεω ὕβριν ἐπ᾽ ὅσον ἐπεξῆλθε, μετεσχήκατε δὲ καὶ τῆς τοῦ μάγου ὕβριος.

[3.80.3] κῶς δ᾽ ἂν εἴη χρῆμα κατηρτημένον μουναρχίη, τῇ ἔξεστι ἀνευθύνῳ ποιέειν τὰ βούλεται; καὶ γὰρ ἂν τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων στάντα ἐς ταύτην τὴν ἀρχὴν ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε. ἐγγίνεται μὲν γάρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ.

[3.80.6] **πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην**, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλῳ μὲν γὰρ ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλεύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. τίθεμαι ὦν γνώμην μετέντας ἡμέας μουναρχίην τὸ πλῆθος ἀέξειν· ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα. Ὀτάνης μὲν δὴ ταύτην γνώμην ἐσέφερε,

[3.83.1] Γνῶμαι μὲν δὴ τρεῖς αὗται προεκέατο, οἱ δὲ τέσσερες τῶν ἑπτὰ ἀνδρῶν προσέθεντο ταύτῃ. ὡς δὲ ἐσσώθη τῇ γνώμῃ ὁ Ὀτάνης Πέρσῃσι ἰσονομίην σπεύδων ποιῆσαι, ἔλεξε ἐς μέσον αὐτοῖσι τάδε·

[3.83.2] Ἄνδρες στασιῶται, δῆλα γὰρ δὴ ὅτι δεῖ ἕνα γέ τινα ἡμέων βασιλέα γενέσθαι, ἤτοι κλήρῳ γε λαχόντα, ἢ ἐπιτρεψάντων τῷ Περσέων πλήθεϊ τὸν ἂν ἐκεῖνο ἕληται, ἢ ἄλλῃ τινὶ μηχανῇ· ἐγὼ μέν νυν ὑμῖν οὐκ ἐναγωνιεῦμαι· **οὔτε γὰρ ἄρχειν οὔτε ἄρχεσθαι ἐθέλω**· ἐπὶ τούτῳ δὲ ὑπεξίσταμαι τῆς ἀρχῆς, ἐπ᾽ ᾧ τε ὑπ᾽ οὐδενὸς ὑμέων ἄρξομαι, οὔτε αὐτὸς ἐγὼ οὔτε οἱ ἀπ᾽ ἐμεῦ αἰεὶ γινόμενοι.

[3.83.3] Αυτά είπε ο Οτάνης, και οι άλλοι έξι τα δέχτηκαν, και τότε αυτός δεν διαγωνίστηκε μαζί τους αλλά έφυγε από τη μέση. Και ώς τα σήμερα η οικογένεια αυτή είναι ελεύθερη, η μόνη ανάμεσα στους Πέρσες, και υπακούει στην εξουσία μόνο όσο θέλει η ίδια, εφόσον βέβαια δεν παραβαίνει τους νόμους των Περσών.

VII. Tiyatro dilinde "a-n-arkhia"

Aiskhylos, Sofokles ve Euripides gibi tragedya, Aristofanes gibi komedi yazarları, yaşadıkları dönemde, savaş ve erk olma kavgalarına öylesine yoğun tanık olmuşlardır ki, doğallığı ile toplumsal duyarlıkların yansıması olan yapıtlarında da bu tür konuların sorgulanmasına ağırlık vermişlerdir.

Aiskhylos (525-456)

"İsyan etme"

"**Thebai'ye Karşı Yediler**"[20], kentin tahtını ele geçirmek isteyen iki kardeş arasındaki birbirlerini öldürme ile sonuçlanan mücadelesini anlatan bir tiyatro yapıtıdır. Kardeşlerin kendi aralarında anlaşarak uygulamaya başladıkları "dönüşümlü olarak erk olma / yönetme" uygulamasının çiğnenmesini konu edinir.

Antigone Fakat ben de Thebai ileri gelenlerine söylüyorum:

benimle birlikte onu defnedecek birisi / kimse bulunmasa da
ben tehlikeyi kendi başıma üstleniyorum
kardeşimi defnederekten; ne de utancımdan
*göstermiş olacağım **isyan eden** görüşümü kente. 1030*[21]

"İsyan / başkaldırı"

Aiskhylos, "**Agamemnon**" adlı tragedyasında, Truva savaşında utku kazanan komutanın yurduna dönüşünü ve karısı Klytemnistras ve sevgilisi Aigithos tarafından öldürülmesini betimler.

(...) *müttefikimiz Phokisli Strophysios bizi iki hoş olmayan durum konusunda uyardı. Birincisi, Truva kent duvarları altında karşı karşıya kalacağınız tehlike ve diğeri, doğal olarak Truva halkının yaşlılar heyetini alt etmesine yol açabilecek güçlü bir **isyan / başkaldırı** olasılığı...*[22]

---

[20] "Thebai'ye Karşı Yediler" tek başına, bağımsız bir yapıt değildir. Aiskhylos'un bir dörtlemesinin –elimize ulaşabilen tek- bir parçasıdır. "Büyük Dionyzos" şenliklerinde 467'de sahnelenir. Bu dörtlemesi ile ilk ödülünü kazanır. Odaklanma: Aynı konu, aynı dönemde başka yazarlarca da işlenmiştir.

[21] AN. ἐγὼ δὲ Καδμείων γε προστάταις λέγω·/ ἢν μή τις ἄλλος τόνδε συνθάπτειν θέλῃ, / ἐγώ σφε θάψω κἀνὰ κίνδυνον βαλῶ / θάψασ' ἀδελφὸν τὸν ἐμόν, οὐδ' αἰσχύνομαι /ἔχουσ' ἄπιστον τήνδ' ἀναρχίαν πόλει.1030 / ΑΙΣΧΥΛΟΣ - Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας (Bkz. Aiskhylos- "Thebai'ye Karşı Yediler" dizeler 1025-1030) (Serbest çeviri)

[22] Στροφίος ὁ Φωκεύς, ἀμφίλεκτα πήματα 880 / ἐμοὶ προφωνῶν, τόν θ' ὑπ' Ἰλίῳ σέθεν @1 / κίνδυνον, εἴ τε δημόθρους ἀναρχία / βουλὴν καταρρίψειεν, ὥς τε σύγγονον / βροτοῖσι τόν πεσόντα λακτίσαι πλέον. (885) (Αισχύλος – Αγαμέμνων 880-885) (Bkz. Aiskhylos -"Agamemnon" dize 880-885 serbest çeviri)

"Yönetim boşluğu / yokluğu / eksikliği"

Demokrasinin değeri ve demokratik bir toplumda kadının saygınlığını vurgulayan bir oyun olarak karşımıza çıkar.

(...)*Oh, yakın zamanda Aigyptos'un oğulları pekçok krallar göreceksiniz.* 906

Mutlu olmalısınız; ***yönetim boşluğu / yokluğu / eksikliğini*** *suçlamanız gerekmeyecektir.*[23]

Sofokles (496-406)

"Nefreti değil, sevgiyi paylaşmak için doğdum" vurgusu yapar Antigone. Savaşın yanı sıra, çıkar uğruna bireysel hesapların da toplumsal yıkım getirişini, insanın insan olmaktan çıkışını dillendirir.

295 Daha kötüsü bitmedi /yeşermedi
buluş olarak altın /para gibi yeryüzünde
o dur kentleri yıkan, insanları yurtsuz bırakan
uslu adama / beyine yol gösterici olup yoldan çıkaran
utanç verici işler peşinde koşturtan
ve insana sahte olmayı öğreten
300 ve ne kadar varsa sayısız pis kokan işler edindiren
Her ne kadar bu satılmış kişiler böylesine
işler yarattılarsa da, çok uzak bir zamanda değil
kendileri için kesilmiş olan hesabı ödeyecekler.[24]

Euripides (480-406)

"Meydan okuma"

"Hekabe", "Andromakhe" ve "Truvalılar" yapıtları ile birlikte Euripidesçi tragedya grubunu oluşturur. Yenilenler açısından Truva savaşının sonuçlarını konu edinir.

---

[23] KH. 906 .πολλοὺς ἄνακτας, παῖδας Αἰγύπτου, τάχα / ὄψεσθε· θαρσεῖτ', οὐκ ἐρεῖτ' ἀναρχίαν. Αισχύλος. Ἱκέτιδες / Supplices (6-5 B.C.) Line 907 Bkz. Aiskylos, Yalvaranlar (903-910 nolu dizeler. (Serbest çeviri)

[24] 295οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποισιν οἷον ἄργυρος/ κακὸν νόμισμ' ἔβλαστε. τοῦτο καὶ πόλεις /πορθεῖ, τόδ' ἀνδρας ἐξανίστησιν δόμων· / τόδ' ἐκδιδάσκει καὶ παραλλάσσει φρένας / χρηστὰς πρὸς αἰσχρὰ πράγματθ' ἵστασθαι βροτῶν·/ 300πανουργίας δ' ἔδειξεν ἀνθρώποις ἔχειν / καὶ παντὸς ἔργου δυσσέβειαν εἰδέναι. / ὅσοι δὲ μισθαρνοῦντες ἤνυσαν τάδε, / χρόνῳ ποτ' ἐξέπραξαν ὡς δοῦναι δίκην. ΣΟΦΟΚΛΗΣ Αντιγόνη (278-314) Bkz. Sophokles / Sofokles, Antigone 295-303 nolu dizeler. İlk kez Antik 441 yılında "Büyük Dionysia" şenliklerinde sahnelenmiştir.

(...) Sen şimdi çek git ve Argoslulara söyle (605)
kimse benim çocuğuma dokunmasın
ve kalabalığı uzak tutsunlar. Böyle bir
büyük ordudan, dizginleri olmayan
ve denizcinin meydan okuması daha çok
ateşten de fazla tutuşturacaktır, ki orada
kötü yapıyordur her kim ki onu kötü hesaplıyorsa.[25]

Aristophanes (456-386)

431-404 yılları arasında yirmi yedi yıl süren Peloponnesos savaşı yaşamının (25 ila 52 yaşları arası) en önemli yıllarına damgasını vurmuş, doğal olarak yaşamı algılama biçiminde derin izler bırakmıştır. Bunu, yapıtlarının konusu ve kullanılan tipleme ve dilden yakalayabiliriz.

Savaş karşıtı üç yapıtı nedeni ile aslında oligarşi taraftarı, genel anlamda gelenekçi olarak bilinen Aristofanes /Aristophanes'e "anarkhe"ci görüşler yükleyenler de vardır.

"**Akharnialılar**" -Peloponnesos savaşının altıncı yılında 425'te- üçüncü komedisi ile Lenaia yarışmalarında birinci olur. Savaşın son bulması için bir baskı aracı olarak yurttaşlarını toplu olarak politik itaatsizliğe davet eder. "**Barış**"ta, halk, bir mağarada kapatılmış olan barışı özgürleştirerek uzun yıllar süren savaşı sona erdirir. Son olarak "**Lysistrates**"te, Helen dünyasının bütün kadınları, karşı ceza olarak cinsellik grevi başlatarak, kocalarını savaşı durdurmak zorunda bırakırlar.

VIII. "Konuk / Yabancıseverlik"ten "Kozmopolitizm"e

Antik 5.yüzyıl Perikles döneminde Atina kenti, ağırlanmak üzere, yabancılara, yani, Atinalı olmayan diğer tüm Helenlere açıktı. Bu hem Zeus'un "konuksever" niteliğini yaşatmayı, hem de Atina'daki uygarlığın(!) diğer Helen kent devletlerine yayılmasını gözeten bir uygulama idi. Perikles dönemi hegemonyacı Atina'sı açısından "philoksenia" (φιλοξενία)[26] yani "konuk/yabancıseverlik", başta Atinalılar olmak üzere yalnızca Helenleri göze-

[25] μὴ θιγγάνειν μοι μηδέν', ἀλλ' εἴργειν ὄχλον (605) / τῆς παιδός. ἔν τοι μυρίῳ στρατεύματι / ἀκόλαστος ὄχλος ναυτική τ' ἀναρχία / κρείσσων πυρός, κακὸς δ' ὁ μή τι δρῶν κακόν. / σὺ δ' αὖ λαβοῦσα τεῦχος, ἀρχαία λάτρι, Ευρυπίδης - Ἑκάβη {0006.007} (5 B.C.) Line 607 (Bkz. Euripides, "Hekabe" dize 605 ve sonrası – serbest çeviri)

[26] Antik 5.yüzyılda Perikles döneminde "Ξένοι" (Ksenoi: Yabancılar) Atinalılar dışındaki Helenlerdir. "Μέτοικοι" (Metoikoi: Metekler) Atina'da yaşayan diğer kent devletlerden gelmiş Helenlerdir. "Βάρβαροι" (Barbaroi: Barbarlar) Helen olmayan diğer milletlerden insanlardır.

ten, odak noktasına yerleştiren bir yaklaşımdır. Helen olmayan barbarlar bu tutumun dışındadır. Oysa eşitsizlikten kuşku duymaya dayalı "kozmopolitizm" (κοσμοπολιτισμός) yani "kozmosun / evrenin yurttaşlığı", insanlar arasındaki her türlü ayrımcılığa karşı çıkarak Helen-barbar ayrımını yadsıyan yeni öğretilerle karşımıza çıkar.

Eşitsizlikten kuşku duyma ya da Helenler ile Barbarların eşitliği

Atina hegemonyası ve Persler arasındaki savaş fırsatı ile ilk kez Antik 5.yüzyılda rethorikçiler ve sofistlerin işlemesi ile "Helenizm" politika sözcük dağarcığında yerini alır. Savaş koşullarının getirdiği yıkımlar ve yenilgiler, adım adım Helenizmden uzaklaşmayı ve ortaya çıkacak yeni öğretileri besleyen etkenler olacaktır. Dönemin tiyatro yapıtlarında kullanılan dile yansımasında da tanıklık ettiğimiz bilimsel-evrensel bir dilin de özellikle Anaksagorasçı, Demokritosçu bilimsel tutumla belirginleşmeye başlaması da bu süreci doğrudan etkilemiştir.

İnsanlar arasındaki eşitsizlik durumundan oldukça erken bir dönemde söylemciler ve ozanlar tarafından kuşku duyulur. Antik 5. yüzyılda **Sophokles** *"İnsanların soyu birdir... hiçkimse diğerinden daha üstün değildir."*[27] derken aynı dönemde **Euripides** *"Hiçbir ayrım yok; aynı tohumdandır soylular ve boyun eğenler!"*[28] diyerek benzer bir görüşü savunmaktadır.

Doğa hiç kimseyi köle kılmamıştır...

Rethorikçi **Alkidamas**, köleliğe karşı tutumunu çok açık sergiler: *"Tanrı tüm insanları özgür kıldı, doğa da hiçbirini köle yapmadı."*[29] Alkidamas, oligarşinin ve köleliğin sert eleştiricisi oldu. "Messeniakos" adlı konuşmasında Sparta kralı Arkhidamos'a savaşın bitmesi gerektiğine ilişkin önerilerine yer verir. Aristoteles, "Retorik" ve "Politika" adlı yapıtlarında Alkidamas için "adaletli / adil filozof" nitelemesi yapar.

Sofist **Antiphon** (480-410), *"Hepimiz, barbarlar ve Helenler doğadan her yönümüzle benzer yaratılmışızdır."*[30] diyerek *"insanların doğal eşitliği"*ni ilan eder.

---

[27] "Εν φύλον ανθρώπων... ουδείς έξοχος έβλαστεν άλλου." Söylencesel Trakya kralı "Tereus"u konu eden yitik yapıtından kalma bir parçadır.

[28] "Ιδιον ουδέν έχομεν· μία δε γονά, το τ' ευγενές και το δυσγενές" "Aleksandros" adlı günümüze ulaşmayan yapıtından bir parçadan.

[29] (...) "ελευθέρους αφήκε πάντας θεός. Ουδένα δούλον η φύσις πεποίηκεν" Αλκιδάμας, Μεσσηνιακός (Sauppe, fragmenta incerta ii, 156) Alkidamas (5.-4.yy.) Elaia (Şakran – Kazıkbağları –İzmir) antik kentinden

[30] (...) ἐπεὶ φύσει πάντα πάντ<ες ὁμοίως πεφύκ<αμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλλην<ες εἶναι. (...): Φύσει πάντες ομοίως πεφύκαμεν και βάρβαροι και Ελληνες είναι. B 44 = Oxyrh. Pap. XI n. 1364 B, col. 2

Boyun eğenler ile aristokratların, barbarlar ile Helenlerin, özgür yurttaş ile kölenin... Temelinde sınıfsız, anarkhialı, özgür, doğal bir toplum öngörerek...

Demokritos: Erdemli insana her yer vatandır.

Demokritos (460-370) açısından bilgeliğe ulaşmış söylemci, doğallığı ile kozmos / dünya yurttaşıdır. Çünkü, "*Bilge, erdemli insan için yaşadığı her yer vatandır.*"[31] İyi, erdemli, bilge insanların yaşadığı her yer vatandır. Demokritos, bu ve benzeri fragmanlarda dile getirdikleri ile özellikle Stoa ve Aydınlanma ahlak öğretilerinde derin izler bırakır. Toplumsal ethik kökenli görüşlere esin kaynağı olur.

Kynikler: "Kılgısal anarkhia"

Kynik öğretisinin temelini atan **Antisthen**es (464-365) mülksüzlüğü, erksizliği savunmanın yanında resmi din ve evlilik gibi konulardan uzak durmuştur. Yaşamın temeline, "kendi kendine yetebilme"yi, dışarıdan yardım almaksızın kendi gereksinmelerini kendi olanakları ile karşılayabilmeyi (αὐτάρκεια) "aftárkia"yı yerleştirmiştir.

Sinoplu **Diogenes** (412-323), kendisine nereli olduğu sorulduğunda "*Kozmos / dünya yurttaşıyım.*"[32] der. Diyojen, "*Kentsiz, evsiz, vatansız, yurtsuz*"[33] idi. "*Tek gerçek devlet, tüm yeryüzüne yayılmış olandır.*" sözü ile ayrımcı tutumlara yönelik çok açık bir eleştiri sergiler.[34]

Korint kentinde ayağına kadar gelen Büyük İskender'e karşı, erk olanı umursamazcı bir tavır sergiler. Diogenes, toplumun genelinin de tanıklık edebileceği biçimde toplumsal değerlere karşı oluşunu göstermekten çekinmez.

"Yasa" (νόμος), "para" (νόμισμα), "değer biçme / sanma" (νομίζω) sözcüklerinin etimolojik açıdan kökenleri ortaktır. Bu ortak köken, insanın bir zorunluluk ile değil, bir "değer yargısı" ile karşı karşıya olduklarını gösterir. Böylesi bir durum da, insanların toplumsal yaşamı yönlendiren bu ögeleri benimsemek zorunda olmadıklarını savunmanın dayanağını oluşturmaktadır.

---

[31] Τοῦ αὐτοῦ. Ἀνδρὶ σοφῶι πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος. Bkz. Demokritos, Görüşler. Στοβαίος III 40,7 68 B 247 (168))

[32] "Ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, Κοσμοπολίτης, ἔφη", (Διογένης Λαέρτιος, VI, 63).

[33] "Ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος" (Διογένης Λαέρτιος VI, 38).

[34] (...)μόνην τε ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ... (Διογένης Λαέρτιος VI 72) Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων, Bkz. Diogenes Laertios 6. Kitap, 38, 63, 72.

IX. Aristoteles'te "arkhia"nın mutlak belirleyiciliği

"İktidar olmanın hazzı"

Aristoteles (384-322) "herkesin kendisinin iyi olduğu bir etkinlikle uğraşmasının, severek yaptıkları için insanları her zaman mutlu edeceği" genellemesi ile temellendirmesine başlar.

Retorik adlı yapıtında birilerinin başkaları üzerinde egemenlik ilişkisi kurmasının doğallığını savunur. Öğrencisi Büyük İskender'den aldığı desteğe uygun bir dil geliştirir. Demokrasinin temel ilkelerinden tüm insanların kendilerini eşit derecede dile getirebilme ilkesi "isegoria" yerine, güçlü olanın belirleyici rol oynaması gerektiği eskimiş görüşüne geri dönüş sergiler.

*(...)**Yürütme erkini elinde bulundurmak çok** mutlu edici / **haz verici bir durumdur**. Kişinin bilge olarak nitelenmesi de aynı şekilde; iktidar olabilmenin belirleyici göstergesi mantık, sağduyu, olgunluk vb.dir. Bilgelik, çok fazla bilgiye ve mükemmel nenlere iye olmaktır.*[35]

Aristoteles'te insanlar arası ayrımcılık:

Aristoteles "iktidar" (arkhia) olma ölçütüne dayanarak hem aynı toplumda yaşayan özgür yurttaş ile kölenin, hem de Helen olan ile Helen olmadıkları için diğer tüm insanları "barbar" niteleyen ayrımcılığın savunucusu olacaktır. Yaygın bir biçimde Aristoteles'e atfedilen "*Gelişmiş bir beynin ayırt edici niteliği, benimsemediği düşüncelere de yer vermesidir.*" yargısının yanlış bir çevirinin ürünü olduğu anlaşılmaktadır.[36] "Kendin gibi düşünmeyen ve yaşamayanlara saygı" diye tanımlanabilecek uygarlık karşısındaki Aristoteles'in hoşgörülülüğü buraya kadarmış denebilir.

a. Özgür yurttaş- köle ayrımcılığı

İnsanların bazıları doğasından / doğuştan özgür, diğerleri ise köledir. "φύσει οι μεν ελεύθεροι, οι δε δούλοι": (...)Ayrıksılık gösteren insanların hepsi diğer insanlardan, canın / psykhenin bedenden ve insanın yaban hayvandan ayrımı gibi -işte bu durumda bulunmaktadır her kim ki elleri ile çalışıp iş yapar ki onların en iyi yapabildikleri de budur- bunlar doğasından / doğuştan köledirler.[37]

---

[35] καὶ ἐπεὶ τὸ ἄρχειν ἡδιστον, καὶ τὸ σοφὸν δοκεῖν εἶναι ἡδύ· ἀρχικὸν γὰρ τὸ φρονεῖν, ἔστιν δ᾽ ἡ σοφία πολλῶν καὶ θαυμαστῶν ἐπιστήμη. ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ Ρητορική (1371a-1372a) Bkz. Aristoteles Retorik 1371 b 26 (serbest çeviri)

[36] (...) πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τἀκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ᾽ ἕκαστον γένος... Αριστοτέλης, Ηθικὰ Νικομάχεια (1094b-1095a). "Eğitimli / donanımlı bir insan araştırma konusunun doğasının izin verdiği ölçüde her araştırma alanında kesinlik ile araştırma yapması gerekir." Aristoteles, Nikomakhos Ahlakı (1094b-1095a)

[37] § 13. Ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ᾽ ἐστ᾽ ἀπ᾽ αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΑ [1254b] Bkz. Aristoteles, Politika 1254b (serbest çeviri)

Savaşta soylu bile olsa esir düştüğü için köleleşenler ya da Platon gibi deniz yolculuğunda korsanlar tarafından ele geçirilen ganimetlerle birlikte köle olarak satılma örnekleri oldukça yaygındır ve Aristoteles'in tanımına sığdırılamaz. Burada kültür düzeyi açısından yetersiz olan ve bildikleri yalnızca bazı el ile yapılan işlerden ibaret olan kişilere köle demektedir.

b. Helen- barbar ayrımcılığı

(...) Barbarları Helenlerin yönetmesi gerekir. Sanki, doğaları gereği köleler ile barbarlar özdeşleştirilmiş gibidir. (10)[38] Ancak Aristoteles'in yaşam deneyimi, bu savının karşıtına tanıklık eder. Demokrasinin en önemli savunucusu Demosthenes, demokrasinin, Helenlerin o dönemdeki baş düşmanı Makedonya kralları 2. Philip ve oğlu Büyük İskender'i, bu tutumlarından dolayı "barbarlar" olarak niteler. Barbarları Helenlerin yönetmesi gerektiği savıyla yola çıkan Aristoteles, Helenlere rağmen Büyük İskender'in egemen oluşuna karşı çıkmadığı gibi, destekleyici bir tutum sergilediği gerekçesi ile yaşamının son yıllarında yargılamadan kurtulmak adına Atina'dan kaçacaktır.

X. Stoacı Zenon : "Kuramsal anarkhia"

Kıbrıslı Zenon'un (335-263) "**Politeia**"sı, insanlar arasında ayrımcılığa yol açan her nenin kaldırılmasını öngören "**evrensel insan hakları**"nın muştulayıcısıdır. Zenon'un kozmopolitizminin izlerine yukarıda dile getirdiğimiz Sokrates öncesi söylemlerde rastlanır. Günümüzde "anarşizm" olarak bilinen söylemin ya da akımın en çok esinleneceği bu dönemin görüşlerini işlemeyi başka bir çalışmaya bırakıyoruz.

Antikiteden günümüze: Ayrımcılık bir kaçınılmazlık mı?

İnsan,"doğanın arkhia"lığma karşı "anarkhia"cı tutumu ile insana özgü –olumlu, olumsuz- doğasını biçimlendirmekte. İnsanın doğal varoluşu açısından türdeşliği yanında, toplumsal varoluşu açısından türdeşi ile ne denli ayrıksı, ayrımcı olduğu ya da olması gerektiği sorunsalı, Antik dönemden beri güncelliğini korumakta. Bu arayışta "arkhia-üstü", "arkhia-dışı" ortaklaştırıcı bir yol buluncaya dek tarih sahnesine çıkmaya devam edecek gibi görünüyor.

Ocak 2020, İzmir

[38] (...) βαρβάρων Ἕλληνας ἄρχειν εικός, συμπεραίνοντες ὅτι κατά φυσικήν ανάγκην βάρβαρον και δούλον ταυτίζονται.(10) ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, ΠΟΛΙΤΙΚΑ 1252a1–1253a39. Bkz. Aristoteles, Politika [1252b]

Kaynakça

"Ομηρικό Λεξικό" (Homeros Sözlüğü) Gottlieb Christian (Crusius), E. Sailer ile Almanca 6. basımdan

ortak yazar olarak çeviren İ. Pantazidou, A. Konstantinidou Basımevi, Atina, 1888

"Ιλιάδα" (İliada) Homeros, Yeni Yunanca Çev. N. Kazancakis, Th. Kakridis, Free-E Books. Gr

"Θεογονία" (Theogonia: Tanrıların Soykütüğü), Hesiodos, Kaktos Yayınevi, Atina, 1993

"Μῦθοι Αἰσώπειοι" (Esop Masalları) Aisopos, Kaktos Yay. Atina, 1998

"Ἱστορίαι" (Tarih), Herodot, 3.Kitap Thaleia, Kaktos Yay. Atina, 1995

"Oxyrhynchus Papyri" El yazması papirüsler XI

"Αλκιδάμας" (Alkidamas) Sauppe, yitik Messeniakos fragmenta incerta, ii,156

"Πρωταγόρας" (Protagoras), Platon, Kaktos Yay. Atina, 1993

"Ἠθικὰ Νικομάχεια" (Nikomakhos Ahlakı) Aristoteles, Kaktos Yay. 1993

"Πολιτικά" (Politika), Aristoteles, Kaktos Yay. Atina, 1993

"Ρητορική" (Retorik), Aristoteles, Kaktos Yay. Atina, 1993

"Ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας" (Thebai'ye Karşı Yediler) Aiskhylos, Kaktos Yay. Atina 1992

"Προμηθεύς Δεσμώτης" (Zincire Vurulmuş Prometheus) Aiskhylos, Kaktos Yay. Atina 1992

"Αγαμέμνων" (Agamemnon) Aiskhylos, Kaktos Yay. Atina 1992

"Ἱκέτιδες" (Yalvaranlar) Aiskhylos, Kaktos Yay. Atina 1992

"Ἀντιγόνη" (Antigone) Sofokles, Kaktos Yay. Atina 1992

"Ἑκάβη" (Hekabe) Euripides, Kaktos Yay. Atina 1992

"Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων" (Tanınmış Filozofların Yaşamları ve Görüşleri)

Diogenes Laertios, Kaktos Yay. Atina, 1994

"Ηθικά, Λακαινῶν Ἀποφθέγματα" (Ethik, Lakonia Özdeğişleri), Ploutarkhos, Kaktos Yay. Atina, 1996

"Εκλογαί" (Seçkiler), Yuannes Stobaios III, Kaktos Yay. Atina, 1995

KİNİZM: ANARKHİA MI ANTİARKHİA MI?

Öğr. Gör. Dr. Abrim GÜRGEN

Özet: Bu makalede, Eski Yunanca anarkhia sözcüğünden batı dillerine geçmiş olan anarşizmin Eski Yunan felsefesinde ve özellikle Kiniklerde izlerini sürmeye çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle Eski Yunanca ἀρχή (arkhe), ἀναρχία (anarkhia) ve χάος (khaos) sözcüklerinin etimolojik incelemesi yapılacaktır. Buradan hareketle, ilk olarak 19.yy'da ortaya çıkan anarşizm kavramını, Eski Çağ Yunan dünyasındaki Kinik düşüncesinde bir karşılığı olup olmadığını göstermeye çalışacağız.

Sokrates'in takipçileri olan ve nihai mutluluğun erdem olduğunu savunan Kinikler, geleneksel toplum düzenine, yasalara, kurallara ve özellikle de devlete, insan eliyle yapılmış oldukları ve ruhun özgürlüğüne engel oldukları gerekçesiyle karşı olmuşlardır. İnsanı özgürleştiren yegâne şeyin erdem olduğunu savunan Kinikler, doğaya uygun yaşamayı savunarak insan eliyle yapılmış her türlü şeye sırt çevirmişlerdir ki devlet yönetimi de bunlardan biridir. Arzu ettikleri, tüm insanların bir arada yaşayacakları bir dünya düzeni yani kozmopolistir. Dünya nimetlerini ve medeniyetin gereklerini reddederek basit, yalın ve köpeksi bir hayat sürmüşlerdir. Onların bu karşıtlığı, mevcut devlet yönetimini yıkmak olarak düşünülmemelidir. Öyle ki yeni bir devlet düzeni, alternatif bir yönetim şekli teklif etmemişlerdir. Erdemin sözle değil eylemle ortaya çıkacağını, görünür olacağını savunan Kinikler öğretiye dayanan bir felsefe geliştirmemişler, düşüncelerini yaşayarak göstermişlerdir. Çalışmamızda, Kiniklerin insan eliyle yapılan ve özgürlüğü kısıtlayan her şeye olduğu gibi devlet yönetimine de karşı olmalarının yönetim karşıtlığı (antiarkhia) mı yoksa yönetimsizlik, başsızlık (anarkhia) mı olduğunu ele alacağız. Modern dünyadaki anarşizm kavramının öncüleri olup olmadıklarını da incelemeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Anarşizm, Kinikler, kozmopolis, arkhe

CYNICISM: ANARKHIA OR ANTIARKHIA?

Abstract: In this article, we will try to trace anarchism, which has gone from the ancient Greek word anarkhia (ἀναρχία) to western languages, in Ancient Greek philosophy and especially in the Cynics. While doing this, the etymological examination of the words in Ancient Greek ἀρχή (arkhe), ἀναρχία (anarkhia) and χάος (khaos) will be done. From this point of view, we will try to show the concept of anarchism, which first appeared in the 19th century, whether it has a counterpart in Cynic thought in the Ancient Greek world.

Cynics, who were the followers of Socrates and defended that ultimate happiness is virtue, opposed the traditional social order, laws, rules and especially the state, because of

they were made by human beings and they prevent freedom of the soul. Defending that the only thing that liberates man is virtue, Cynics have turned their backs on all kinds of human-made things by defending living in accordance with nature and the state was one of them. What they desire is a world order, a cosmopolis, where all people will live together. They denied the blessings of the world and the requirements of civilization, leading a simple, plain and dog-like life. Their opposition should not be considered as an overthrow the existing state administration. So much so that they did not propose a new state order, an alternative form of government. Defending that virtue will appear with action, not with words, Cynics have not developed a philosophy based on teaching, they have shown their thoughts by living. In our work, we will consider whether anti-governance (anarkhia) or non-governance (anarkhia) is the opposition of the Cynics to government administration as well as to everything that is done by human hands and restricts freedom. We will also try to examine whether they are pioneers of the concept of anarchism in the modern world.

Keywords: Anarchism, Cynics, cosmopolis, arkhe

KİNİZM: ANARKHİA MI ANTİARKHİA MI?

Anarşizm ile Kinik düşüncesi arasındaki benzerlik, bağ ve ilişki kurmak teşebbüsleri daha önce yapılmış, denenmiş bir şeydir (bkz. Bakır 2011). Anarşizmin tarihi on dokuzuncu yüzyıla geri gitmekle birlikte, anarşizmde içerilen düşünceler, önerilen eylem ve modellerin birebir aynısı olmasa da siyasal düşünce ve uygarlık tarihinde karşımıza çıkabilir. Hatta uygar olmayan kavimlerin tarihinde dahi yönetimsiz bazı topluluklara rastlamak mümkündür. Aydınlanma döneminin sonunda siyasi ve dini otoritenin sorgulanması ve bilimsel dünya görüşünün tesirinde, on dokuzuncu yüzyılın çalkantılı toplumsal siyasal ortamda bir düşünce ve eylem biçimi olarak anarşizmin çerçevesi farklıdır; bu çerçeve içindeki kimi düşünce ve önerilerin tarihte gördüğümüz uygulama ve düşüncelerle benzerliği farklı.

Kinikleri, benzer düşüncelere sahip olsalar da anarşist düşüncenin ilkçağdaki temsilcileri saymak, bu açıdan mümkün değildir. On dokuzuncu yüzyıl anarşist düşüncesinin tarihini geriye doğru okuduğumuzda Kiniklere gidebilir, onlarla benzeşmelerini tartışabiliriz ama bu düşüncenin çıkış noktası olarak Kinikleri göstermek, baştan söyleyelim, bir *metabasis* yani alan kaydırma olur. Bu çalışmanın amacı Kinikleri anarşist olarak adlandırmak, Kinik düşünce tarzıyla anarşist kuramlar arasında, konular ve yaklaşımlar itibariyle benzeşmeler bulunsa bile kökensel birlik aramak ve kurmak değildir.

Anarşizmin ilk temsilcileri olarak Kiniklere gitmek ve Kinik düşüncesinde anarşizmi aramak Platon'da sosyalizmi aramak gibi bir şeydir. Eski Yunan polisinin (kent devleti) toplumsal, siyasal ve düşünsel zeminiyle, endüstri

çağının koşulları birbirinden oldukça farklıdır. Bu iki hareketin yöneliş ve amaçları da birbirinden oldukça farklıdır: Anarşizmin yönetim karşıtlığı ile Kiniklerin yönetime ilgisizliğini baştan benzeşmeyen nokta olarak belirtmeliyiz. Ayrıca anarşistlerin kendi aralarında bile yöneliş ve amaçları açısından yine önemli farklar bulunmaktadır.[1]

Yunancada otorite karşıtı ya da yönetici eksikliği anlamına gelen ἀναρχία [anarkhia]'dan gelen anarşizm (Ward, 2008, s. 9) bir düşünce ve eylem biçimi olarak, aydınlanma dönemi sonrasında, her türlü otoritenin sorgulandığı on dokuzuncu yüzyılın çalkantılı toplumsal siyasal ortamda ortaya çıkmıştır. Bu kavram kendi içinde birçok farklı biçimi barındırmakla birlikte bir siyaset biçimi olarak yöneticisiz toplum yapısını tanımlamak için kullanılmaktadır. Özgürlüğü temel değer olarak alan, onu kısıtlayıcı her türlü otoriteyi kabul edilemez ve haklı kılınamaz bulan bu görüş; insan doğasındaki iyiliğin devleti olmayan, hiyerarşik ya da otoriter bir yapıdan bağışık toplumda ortaya çıkacağını öne sürer. Bu ifade edilen görüşleri sosyal ve siyasal sistem olarak savunan anarşizme göre herhangi bir otoriteye, yöneticiye ihtiyaç olmaksızın toplumun düzenlenmesi mümkündür (Cevizci, 1999).

Proudhon'dan başlayarak Godwin, Stirner, Bakunin ve Kropotkin gibi anarşistlerin aynı konular hakkında birbirlerinden çok farklı görüş ve yaklaşımları olduğunu görürüz. Stirner'in egoizmi, Godwin'in evlilik karşıtlığı, Proudhon'un aileye verdiği önem ve Bakunin'in şiddeti bir yöntem olarak benimsemesi gibi. Tüm bu farklılıklarına rağmen anarşistleri ortak noktada buluşturan, insan özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle dini, siyasi, ahlaki her türlü otoriteye ve özellikle devlet otoritesine karşı olmaları ve bu özgürlüğü savunurken insan doğasına dayanmalarıdır (Aykut, 2004, s.4-5).

Zerzan'ın anarko-primitivizminden Proudon'a (kollektivist, egoist, anarko-sendikalist) bütün farklı biçimlerine rağmen anarşizm kendi tanımını adında taşımaktadır. Anarşizm sözcüğü, "başlangıç, ilk, ilke, yönetim" anlamlarına gelen Eski Yunanca ἀρχή [arkhē] isminin ἀν [an] olumsuzluk ekiyle birleşmesinden oluşmuştur. Arkhe ismi de "başlamak" ve "yönetmek,

[1] "Anarşist gelenek genelde dört temel düşünür ve yazarla ilişkilendirilir. Bunlardan ilki, 1793'te yayımlanan *Enquiry Concerning Political Justice* başlıklı eserinde yönetim, hukuk, mülkiyet ve devlet kurumları karşısında anarşist görüşü ortaya koyan William Godwin'di... Bu öncülerden ikincisi, kendisini anarşist olarak adlandıran ilk kişi olan Fransız propagandacı Pierre-Joseph Proudhon'du... Klasik anarşist öncülerin üçüncüsü, 1890'larda kendisinden sonra gelenler namına, 20. yüzyılda Marksçı diktatörlüğün sonuçlarını hayranlık uyandırıcı bir doğrulukla tahmin ettiği Birinci Enternasyonal'de Marx'la düştüğü anlaşmazlıklardan ötürü haklı olarak ün kazanan Michael Bakunin'di... Temel nitelikli bu düşünürlerin sonuncusu, aristokrat kökenli bir Rus olan Peter Kropotkin'di. Asıl ününü coğrafyacı olarak gerçekleştirdiği çalışmalardan kazanan Kropotkin uzun bir kitap ve kitapçık serisiyle anarşizme bilimsel bir temel kazandırmaya çalıştı." (Ward, 2008, s. 12-15)

hükmetmek, egemenliği altına almak" anlamlarına gelen ἄρχω [arkhō] fiilinden gelmektedir. Arkhenin "başlangıç" anlamı, Homeros'un *İlias* destanından itibaren tüm Eski Yunan tarihi boyunca kullanılmıştır. Filozoflar bu sözcüğü ilke, esas, köken, ilk öğeler, esas unsurlar ve canlandırıcı ilk işi tanımlamak için kullanmışlardır. Anaximandros'un bu anlamda kullandığı ve Aristoteles'in de ilkelerin doğasının ἀρχοειδής'i (arkhoeides) yani arketipi anlamında kullandığı söylenir. Arkhenin "yönetim, egemenlik, iktidar" anlamı, Pindaros'un lirik şiiri *Olympionikais* 2, 64'te Διός ἀρχά [Hükmeden/Yöneten Zeus] şeklinde kullanılmıştır. İyon-Attika lehçesinde arkhe, "yargıçlık, hakimlik" anlamına da gelmektedir. Çoğul hali ἀρχαί [arkhai], "yetkililer, yetkili makamlar, hakimler" demektir. Arkheden türemiş olan ἀναρχία (anarkhia), "başsızlık, yönetim yokluğu, kanunsuzluk" anlamlarına gelmektedir (Chantrain, 1968). Bununla birlikte arkhe ile ilgili olarak ve bir noktada zıt anlamlısı olduğu için χάος [khaos] sözcüğüne de bakmak gerekir: kaos, Hesiodos *Theogonia* 116'da ve Aristophanes *Ornites (Kuşlar)* 691'de "Kaos Tanrısı" anlamında, yine Aristophanes *Batrakhoi*'de *(Kurbağalar)* "sonsuz boşluk" anlamında kullanılmıştır. "Belirsiz alan, cehennem karanlığı, uçurum, boşluk" anlamlarına da gelen kaos, "yok etmek, ortadan kaldırmak, mahvetmek, tüketmek" anlamlarına gelen χαόω [khaoō] fiilinden türemiş bir isimdir. (Chantrain, 1968). Kaos'un kozmosa yani düzene karşı içerdiği olumsuz anlam, düzensizliğin meydana getireceği kargaşayı işaret eder. Mevcut otoritenin ortadan kaldırılması haliyle bir düzensizlik, bir boşluk ve kargaşa yani kaos yaratacaktır. Hemen belirtmek gerekir ki Eski Yunan düşünmesinde kozmostan kaosa geçişe yönelik kaygı her zaman vardı. Bu geçişe yönelik kaygının önemli nedenlerinden biri de insanların paylarına, kaderlerine yapılacak bir müdahale olarak karşımıza çıkıyor. Homeros'un *İlyas* destanında anlatılan bir mitosa göre Troya savaşı sırasında oğlu Sarpedon'un öleceğini anlayan Zeus onu kurtarmaya niyetlenir. Fakat bunun üzerine Hera, Zeus'a çıkışır ve Zeus'u engeller:

> ἄνδρα θνητὸν ἐόντα πάλαι πεπρωμένον αἴσῃ
> ἂψ ἐθέλεις θανάτοιο δυσηχέος ἐξαναλῦσαι;
> [andra thnēton eonta palai peprōmenon aisē
> aps etheleis thanatoio dysēkheos eksanalysai?]
> "nasıl kaçırmak istersin kötü ölümden
> kader payını çoktan almış bir ölümlüyü?" (Homer, XVI 441-442)

Ölümlülerden birinin kaderini değiştirmek kozmostan kaosa geçişe yol açabilir. Bu bakımdan Eski Yunan düşünmesinin başlangıcında kaosa karşı olumsuz tavır belirgindir.

Uçurum gibi somut bir kullanımdan mitolojideki anlamına ve oradan sitenin düzenine karşı olumsuz bir anlam taşıyan kaosun tercih edilecek bir durum olduğu düşüncesi, anarşist düşünce ile kendisini gösterecektir. Eğer kaos, düzenli duruma tercih edilebilecek bir noktadaysa çok da korkulacak bir şey değildir hatta belki de özgürlüğe açılan bir kapıdır. Bugünün anarşistlerinin arkheye karşı kaosa gösterdikleri önem ve anarşist hareketin kaos ile ilişkisi bu açıdan değerlendirilmelidir. Anarşist düşüncenin temel eserlerini yayımlayan bir yayınevinin adı herhalde kozmos (düzen) değil de kaos olmalıdır. Çünkü anarşizm, düzen kavramına karşı olduğu için teklifi doğallıkla düzensizlik olacaktır. Lakin bu düzensizlik, doğal bir düzensizlikten ziyade insan eliyle yapılmış ve bu yönüyle yapay bir düzenin bozulmasıdır. İlave olarak şunu söyleyebiliriz: Anarşizm, bu yapay düzenin oluşturduğu otorite nedeniyle doğal özgürlüklerin kısıtlanmasına bir başkaldırıdır. Bu düzeni yıkmak, doğal olarak düzensizliğe geçmektir.

Anarşizm, temelinde kendini doğal zorunluluk gibi dayatan her türlü otoritenin reddini içerir. Bununla beraber hiçbir anarşist doğal zorunluluğa karşı değildir aksine anarşizmde doğaya uyum, doğal olana yatkınlık vardır. Anarşizm tahakküme karşıdır. Karşı olduğu şey, icat edilmiş, yapay, bilinçli seçim karşısında iradeyi kısıtlayan, zihin tarafından kurgulanmış olandır (Macit, 2010, s.31-32). Bu açıdan anarşizmin doğaya ilişkin bu tavrıyla Stoacıların *secundum naturam vivere* (doğaya uygun yaşamak) ve Kiniklerin doğal olanı yapay olana tercih etmeleri arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Bu yakınlık çerçevesinde, Kiniklerin siyasete nasıl baktıklarını ele almaya çalışalım:

Kiniklerin, siyasal erki devirip yerine yeni bir siyasal düzen kurmak gibi bir dertleri yoktur. Onlar, anarşist (anarkhia) bir tavırdan ziyade arkhe karşıtı (antiarkhia) bir tavır içerisindedirler. Kiniklerde ortaya çıkan espri, eğer anarşizme benzetecek olursak, kendilerini bir sitenin yurttaşı olmaktan çok kozmosun yurttaşı saymaları, yürürlükteki yasaları, toplumsal uzlaşıları ve ahlakı reddetmeleridir. Bu anlamda, anarşist olmadan antiarkhist olmaları bakımından anarşizme ilişkin kök düşünceleri de kendilerinde bulabiliriz. Bu da doğal olarak bizi Sokrates'e, Kiniklerin Sokrates ile ilişkisine götürür. Foucault, Kinik geleneğin "Sokrates kaynaklı geleneklerden biri" (Foucault,

2005, s. 84) olduğunu belirterek bu ilişkiyi vurgular.[2] Kinik okul, Sokratesçi bir erdem anlayışını savunur. Kiniklerin de Kinik düşüncesinden pek çok açıdan esinlenmiş olan Stoacıların da erdem anlayışlarının kaynağı Sokrates'tir. Sokrates'in aktif siyasete girmemesine rağmen, mevcut yönetim tarafından tehdit olarak görülüp idam edilmesi, Kiniklerin bu "anti" tavrının ortaya çıkış sebebidir. Yani esas kırılma noktası, öğrencisi oldukları Sokrates'in idamıdır diye düşünmekteyiz.

Sokrates'in yönetim tarafından tehdit olarak görülme sebebi, "adalet nedir?", "erdem nedir?", "mutluluk nedir?" diye sorması ve sorgulamasıydı. Mevcut sitede adaletin de aralarında bulunduğu kardinal erdemlerin sorgulanması, toplumsal düzen açısından sıkıntı yaratmış olmalıydı. Sokrates, yönetimin (arkhia) erdemsiz bir şekilde uygulanmasına karşıydı. Kurulu düzenin yöneticileri (arkhon) Sokrates'i bu nedenle düzen bozucu olarak gördüler ve onu ölüme mahkûm ettiler. Suçu, Yunan tanrılarına hakaret, bu tanrıların yerine yeni tanrılar uydurmak ve gençliği ayartmaktı. Yönetim, bu ayartmanın bir ayaklanmaya dönüşmesinden korkmuş olmalı ve tanrıtanımazlık iddiası da bu korkuyu gizleyen bir maske olmalı? Sokrates'in uydurduğu tanrılar hangileriydi? Sokrates, içinde *daimon* adını verdiği, kendisine hakikati söyleyen tanrılar olduğunu söylüyordu. Δαίμων [daimōn], Eski Yunanca, "ilahi güç, tanrı ya da kader" anlamlarına gelmektedir. Homeros'ta bu sözcük, isim verilemeyecek bir tanrısal gücü, tanrısallığı ve kaderin başka bir kısmını ifade etmek için kullanılmıştır. Daimon, bir kült nesnesi değildir. Bu sözcük Hesiodos'tan sonra "yarı tanrı" ve "cin" niteliği kazanır. Son olarak daimon, Hıristiyan terminolojisinde kötü ruhu tanımlayan bir ifadeye dönüşür (Chantrain, 1968). Parmenides de *Doğa Üzerine* (Περὶ Φύσεως [peri physeos]) adlı eserinde, hakikat yolculuğunu anlattığı şiirinde, adalet tanrıçası Dike'nin yanına çıkarken kendisine daimonların eşlik ettiğini söyler (Parmenides, D4-B1). Tüm bunlar bize gösteriyor ki Sokrates'in uydurduğu iddia edilen tanrılar yani daimonlar, zaten Eski Yunan mitolojisinde Homeros'tan beri bilinmekte ve Parmenides gibi filozofların şiirinde bahsedilmekteydi. Bu durum, Sokrates'in yeni tanrılar uydurmakla itham edilerek idama mahkûm edilmesinin haksızlığını gösterir. Sokrates'in idama

[2] Kimi yorumlara göre Sokrates ile Kinik Diogenes arasındaki benzerlik, yakınlık çok daha fazladır: "Diogenes'e gelince: Onun da maskara bir tarafı vardı; bu özelliği ölümünden sonra haddinden fazla abartıldı, çünkü her şey bir yana, gerçek bir bilgedir o. Kendisine..., 'Sokrates'in deli hali' derlerdi, oysa doğru değildi bu, çünkü insan sarraflığıyla ve her türlü geleneği küçümsemesiyle gerçek bir Sokratesçiydi." (Friedell, 1999, s. 285) Egon Friedell, Diogenes'in söylediği ve yaptığı şeyler tam da Sokrates'in söyleyeceği ve yapacağı şeyler olduğundan Diogenes'i Sokratesçi bir bilge olarak görür.

mahkûm edilme gerekçesi, savunmasında zaten ifade edilmektedir. Delphoi tanrısının kehanetiyle Sokrates'in en bilge kişi olduğunun ifade edilmesi nedeniyle ortaya çıkan çekememezlik, gençleri ayartmak ve tanrıtanımazlıktır. Sokrates, yaptığı savunmayla hakkındaki tüm bu iddiaları çürütür.[3]

Sokrates devlet yönetimine girmeme nedenini şöyle açıklar: Eğer gençliğinden itibaren siyasetle uğraşmış olsa ne kendisine ne de Atinalılara faydalı olacaktır. Adil olan için savaşmaya niyetli olan kişi, devlet yönetimini değil özel yaşamı (vatandaşlık) tercih etmelidir (Platon, Apology, 31d-32a).

Sokrates'in haksız idamı öğrencileri üzerinde büyük bir tepkiye yol açar. Onu idama mahkûm eden yönetimin biçimi, meşruiyeti ve onun idamından sorumlu tutulan sofist düşünce sorgulanır. Platon'un ideal devlet düşüncesi, bu sorgulamanın bir sonucudur diye düşünmekteyiz. Daha önceki yönetim biçimleri (tek adamın yönetimi, bir grubun yönetimi ve en iyilerin yönetimi) ve demokrasi tam bir memnuniyet yaratmamıştır. Hatta demokrasi yönetimi Sokrates'in öğrencileri için tam bir hayal kırıklığı olarak görülmüştür. Platon, bu durumu filozof kral önerisiyle aşmaya çalışmıştır. Adaletsizliği, bilgisizliği, cesaretsizliği ve ölçüsüzlüğü, asıl erdemlerle düzetmek istemiştir.

Platon kendi sistemleştirdiği şekilde, yönetimdeki sıkıntıları ancak göklerdeki tanrısal düzenin bilgisine sahip ve bu düzeni yeryüzünde uygulayabilecek kişinin yani filozofun erkiyle aşılabileceğini söyler. Yani devletin bir filozof kralın eliyle yönetilmesini teklif eder. Platon, *Devlet* adlı eserinde, ideal devlet yönetiminin ancak bir filozofun eliyle gerçekleşebileceğini iddia eder ve hocası Sokrates'i konuşturur. Platon, bu diyaloglarda Sokrates'in ağzından, krallar filozof ya da filozoflar kral olmadıkça devletin mükemmel hale gelemeyeceğini söyler (Plato, Rep. II, 499b). Ancak bir filozof gökyüzünün tanrısal düzenini temaşa edip onu yeryüzünde uygulayabilir. Göksel cisimler öylesine uyumlu ve adildir ki filozofun bu düzene hayran olmaması mümkün değildir (Plato, Rep. II, 500b-501d).

Platon böyle düşünse de Sokrates'in diğer öğrencileri olan Kinikler, kozmosun bu harika düzenini yeryüzünde uygulamak için bir teklif getirmezler. Kiniklerde tüm bu yönetimlerin denenmesinin ardından alternatif bir yöne-

[3] Tanrıya inanmamakla suçlanan Sokrates bunun aksine kendisini, Tanrı tarafından devlete gönderilen ve onu canlandırmaya çalışan bir at sineğine benzetir. Tanrı'nın devlete musallat ettiği at sineği gibi halkı sürekli uyandırmaya ve harekete geçirmeye çalışır. Tanrı bir at sineği daha göndermezse, onlar hayatlarının geri kalanında uyuklayıp duracaklardır (Platon, Apology, 30e).
Kiniklerin erdem anlayışını kendisinden aldıkları Sokrates, yine savunmasında her türlü iyiliğin sadece erdemden geldiğini, erdemin maddi zenginlik ve siyasi güçle elde edilemeyeceğini söyler (Platon, Apology, 30b).

tim şekli teklif edilmemesi, onların tüm yönetim biçimlerine kaşı negatif olduklarını gösterir. Bu durumu Kinik okulun kurucusu Antisthenes'te görebiliriz. Sokrates'e iftira atarak idam edilmesine yol açan Meletos'un ölümünde ve Anytos'un sürgününde de parmağı olduğu iddia edilen Antisthenes'in (Diog. Laert. VI, 9) ve kurucusu olduğu Kinizmin düşüncelerine bir göz atalım:

Kinikler, Sokratesçi okulların en ünlülerindendir. Bir felsefe okulu olmaktan ziyade, bir tarikat olarak adlandırılabilirler. Kinikler adlarını, okulun kurucusu Antisthenes'in ders verdiği Kynosarges (beyaz/hızlı köpek) Gymnasion'undan alır. Önceleri sofist Gorgias'ın öğrencisi olan Antisthenes, daha sonra Sokrates'in görüşlerini benimseyip onun hayranı olmuştur (Dürüşken, 2016, s.180-181). Antisthenes, Sokrates'i dinlemek için her gün kırk stat yol yürümeyi göze alır. Sokrates'ten dayanıklı ve soğukkanlı olmayı öğrenip Kinik okulu kurar (Diog. Laert. VI, 1).

Antisthenes'in düzen karşıtı sözlerini yine Laertius'tan öğreniyoruz: Hades'i yani ölüler diyarını öven, orada pek çok nimet olacağını söyleyen bir Orpheus rahibine, kendisinin niçin ölmediğini sorar. Öğrencilerine bir hekimin hastalarına davrandığı gibi sert davrandığı anlatılır (Diog. Laert. VI, 4). Her ne kadar düzen karşıtı olsa da ölümsüzlüğü arzulayanların dindar olması gerektiğini söyler ve adaletli yaşamalarını öğütler. Ona göre devletler ancak kötüleri iyilerden ayırt edemediklerinde yıkılırlar (Diog. Laert. VI, 5). Buğdaydan delice otunu, savaşta işe yaramayanları ayıklamak ancak devlette kötüleri mazur görmek çelişkilidir. Kötü insanlarla birlikte olmasını, hastalarla birlikte olup hastalanmayan hekimlerin durumuna benzetir (Diog. Laert. VI, 6). Atinalılara meclis kararıyla eşekleri at yapmalarını önerir. Bu önerisi anlamsız bulununca, aralarında hiçbir şey bilmediği halde sadece oylamayla komutan olanlar olduğunu söyler (Diog. Laert. VI, 8).

Erdem hakkındaki görüşlerine gelince, erdemin öğretilebilir bir şey olduğunu, mutluluk için sadece erdemin yeterli olduğunu, erdemin de Sokrates'in gücü dışında hiçbir şeye ihtiyacının olmadığını ifade eder. Erdem bir iştir, fazla söze ve bilgiye ihtiyacı yoktur. Bilge insan erdemin yasasına göre yaşar. Erdem, insanın elinden alınması mümkün olmayan bir silahtır. (Diog. Laert. VI, 10-12).

Hocası Sokrates'in özgürlük anlayışını da aşan Antisthenes, kendisini hiçbir devlete ait hissetmemiş, erdem yoksunu bir devletin yasalarını kabul edilemez bulmuştur. Daha da ileri giderek Yunan dinini ve pantheonunu

reddetmiştir. Ona göre sunulan kurbanlar, adaklar, yapılan dualar tanrılara değil de insan eliyle meydana getirilmiş pantheona yapılmaktadır. Tek bir tanrı olduğuna inanan Antisthenes, tanrıya ancak erdem yoluyla ibadet edilebileceğini savunur (Dürüşken, 2016, s.162).

Sokrates'in yaşam biçimini kendi yaşam tarzı haline getirmiş, erdem kavramı üzerine düşünmekten ziyade erdemi yaşayarak göstermeyi düstur edinmiştir. En yüksek değer olan bağımsızlık ve kendine yeter olma, koşullardan radikal biçimde bağımsız kalmakla mümkündür. Antisthenes sadece zenginliğin ve şerefin değil arzunun doyumunu sağlayan herhangi bir şeyin de iyi olduğunu reddeder. Erdem arzu yokluğundan ibarettir ve mutluluk için kendi başına yeterdir. Böyle erdemli bir insanın kaybetmekten korkacağı hiçbir şey yoktur. Geleneksel politikayı, geleneksel dini yalnızca yanılsama kaynağı olarak görür. Erdemli insanın meskeni devlet değil evrendir. Asıl olan, devletin yerel tanrıları değil erdemli bir insanın tanrısıdır. Bu türden bağımsızlığın ne anlama geldiği, Diogenes'in hayatında açıkça görülür (MacIntyre, 2001, s.115)

Sinoplu Diogenes, Atina'ya geldiğinde Antisthenes ile karşılaşır. Antisthenes yanına kimseyi almak istemese de Diogenes ısrar ederek onun öğrencisi olur (Diog. Laert. VI, 21). Laertius'a göre Kinik yaşamı bir fareyi izleyerek benimsemiştir. Zorunluluktan iki katlı harmani giyer, heybesine yiyeceklerini koyar ve her yeri uyumak, yemek yemek ve konuşmak için kullanır (Diog. Laert. VI, 22). Atina'daki tanrıça Kybele tapınağında bir fıçıya yerleşip onun içinde yaşamaya başlar. Tüm bunlara rağmen başkalarını küçük görmekten de vazgeçmez. Platon'un tezini zaman kaybı, Eukleides'in okulunu safra ve Dionysos yarışmalarını aptallar için büyük mucize ve demagogları (halk avcısı) da kalabalığın dalkavuğu olarak nitelendirir (Diog. Laert. VI, 24). Şansın karşısına cesareti, yasanın karşısına doğayı, tutkunun karşısına aklı koyar. Güneşlenirken Büyük İskender kendisini görür ve "Dile benden ne dilersen" der. Diogenes'in cevabı "gölge etme, güneşimi engelleme" olur (Diog. Laert. VI, 38). İnsanları arzu konusunda suçlar, gerçekten iyi olanı değil iyi görüneni istediklerini söyler (Diog. Laert. VI, 42). Hayatta her şey çalışmayla elde edilir, doğaya uygun yaşayanlar ancak mutlu olabilir, insanlar akılsızlıklarından dolayı mutsuz olur. Hazzı küçümsemenin kendisi en haz verici şeydir (Diog. Laert. VI, 71). Çarşı, pazar yeri olan agorada kahvaltı eder ve orta yerde mastürbasyon yapar (Diog. Laert. VI, 69).

Toplum düzenine aykırı sözleri ve davranışları olmasına rağmen Diogenes'in devlet hakkında söyledikleri önemlidir: Diogenes, devleti yasa olmadan yönetmenin mümkün olmadığını söyler. Devlet yani kent (polis) olmadan kent halkının hiçbir yararı yoktur. Devlet halk topluluğudur. O halde devlet halkla aynı şeydir. İdeal yönetim biçimi evrendeki yönetim biçimidir (Diog. Laert. VI, 72). Laertius'un naklettiği Diogenes'in bu ifadelerinden hem devlete bir ihtiyaç olduğu hem de devletin vatandaşlarına ihtiyacı olduğu hatta vatandaşlarından başka bir şey olmadığı sonucunu çıkartabiliriz. Ayrıca tıpkı Antisthenes gibi evrenin yönetiminin ideal yönetim olduğunu ve bunu devlete/halka öğütlediğini söyleyebiliriz.

Diogenes, hocası Antisthenes'in hazcılığa karşı olup her şeye kayıtsız kalma görüşünü aşarak tam bir çileciye dönüşmüştür. Hatta hocasını, söylediklerileyle yaptıklarının uyumsuz olması nedeniyle eleştirmiştir. Diogenes'in bir fıçı içinde yaşayarak çileci yaşamı benimsemesi ve hazırcevaplığı Kiniklerin, kurucuları Antisthenes'in değil de kendi adıyla anılmasına neden olmuştur. Öyle ki klasik filozofların bile doğaya uygun yaşama görüşlerini Diogenes'ten nakledilenlerle ortaya koymalarını sağlamıştır (Dürüşken, 2016, s.165-166).

Kinikler sadece Sokrates'in görüşlerinin değil aynı zamanda Atina'nın felsefi ve kültürel birikiminin de varisleri olmuşlardır. Görüşlerindeki olanca ciddiyete rağmen yaşam tarzları toplumun geleneksel düzenine aykırıdır hatta gülünçtür. Üstelik tüm bu aykırılıkları, Atina'da yaşanan sefahat döneminde yapmışlardır. Atina'nın rafine kültürüne karşı durup bu kültürü küçümserler. Yaşam tarzları, görüşleri, yerleşik düzene tepki niteliğindedir. Atina'nın doğal ortamı kendi başına bir *paideia* (eğitim) alanıydı. Bir köşede etrafındakilere hitap eden bir hatibi, filozofu ve sanatçıyı, bir köşede spor yapan bir sporcuyu canlı görmek mümkündü. Bu doğal ortam, ἄσκησις [askēsis]'i yani egzersiz/alıştırma açıkça gösteriyordu.[4] Kinikler, ἄσκησις [askēsis] yani egzersiz/alıştırma sayesinde sanatçı ve sporcu olunabileceği gibi iyi bir insan da olunabileceğini savunuyorlardı. Üstelik bu sadece Atina da değil her yerde olabilecek bir şeydi. Gerçi Atina'nın gündelik yaşamına aykırı tiplere komedyalarda rastlanmaktaydı ancak Kinikler bu aykırılıkları toplum içinde yapıyorlardı. Herkesin yaptığının tam tersini yapıyorlar, herkes özenli giyinip kendine aşçı ve metres tutarken onlar geneleve ve meyhaneye gidiyorlardı. Tüm bu aykırılıklarına, gülünç kıyafet ve tavırlarına rağmen ciddi-

[4] Çalışmak anlamına gelen ἀσκέω [askeō] fiilinden gelen ἄσκησις [askēsis] sözcüğü şu anlamlara gelir: egzersiz, alıştırma, pratik/uygulama, idman; bir şeydeki pratik/uygulama ya da bir şeyin pratiği/uygulaması; yaşam biçimi, meslek (bir felsefi tarikatın); çilecilik; süsleme/bezeme. (Liddell-Scott, 1996)

ye alınmayı bekliyorlardı (Luck, 2011, s.16-17). Bu durum çelişik görünse de asıl amaçları, sefahat içinde yaşayan Atinalılara iyi bir insan olmayı kendi çileci yaşamlarıyla göstermek istemeleriydi. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi iyi bir insan olmak ancak egzersiz/alıştırma ve çileyle mümkündü. Foucault, Kiniklerin benimsediği ἄσκησις [askēsis]'i " bir hakikat pratiği" olarak görür. (Foucault, 2015, s.267) Bu öznede kendini gösteren bu hakikat pratiği kiniklerin ἄσκησις [askēsis]'i ile örtüşmektedir: "Söz konusu olan, bilinen şeyleri kendinin kılmak, işitilen söylemleri, doğru olarak görülen ya da felsefi geleneği tarafından size doğru diye aktarılan söylemleri kendinin kılmak. Hakikati kendinin kılmak, doğru söylemin sözcelem öznesi olmak: Bence bu felsefi çilenin kalbi buradadır." (Foucault, 2015, s. 279) Bu felsefi çileyi benimseyen ya da hakikati kendinin kılmaya çalışan Eski Yunan'daki en bilinen figür Sokrates olsa gerek.

Kinikler için erdem, En Yüce İyi'dir, yaşamın tek amacı ve ulaşılması gereken hedeftir. Hocaları Sokrates'in de dediği gibi en yüce erdem akıldır. Erdemin kendisi mutlu olmak için yeterlidir. Erdem de sürekli alıştırma yapıp çalışarak yani ἄσκησις [askēsis] ile kazanılır. Erdemin karşıtı kötülük, bütün kötü şeylerin toplamıdır. Erdem sözlerle değil ancak eylemle ortaya çıkar (Luck, 2011, s.30). Erdemin söz ile değil eylem ile ortaya çıkması Foucault'nun belirttiği, başka metinlerde de karşımıza çıkan, iki yol tasvirine götürüyor. Parmendis'te, Prodikos'ta olan iki yol tasviri ya da ayrımı Kiniklerde de var. Bu yollardan "uzun ve görece kolay" olan yol "insanın *logos* vasıtasıyla, yani söylemlerle ve onları öğrenmekle (okulda öğrenme, öğretiyi öğrenme) erdemi elde ettiği yol"dur. (Foucault, 2018, s. 183) Kiniklere uygun olan yol diğerinin aksine kısa, fakat engebeli ve daha zordur. Bu yol "mahrumiyet ve tahammül pratiklerine yönelik alıştırma, *askesis* yapma yoludur. (Foucault, 2018, s. 183) Bütün Bu pratikler aracılığıyla Kinikler hakikati söylerken bu hakikatin doğaya uygun olduğunu da göstermiş olurlar.

Kinikler, düşüncelerinden daha çok yaşamlarıyla, yaşam biçimleriyle ön plana çıkmışlardır. Kinikler bu tutumlarıyla hem siyasal otoriteye hem de yerleşik yasalara karşıt bir tavır almış olmaktaydılar. Bundan dolayı Kinik gelenek "Diogenes örneğinde de göreceğimiz gibi, bu kişi herhangi bir siyasi kuruma ve nomosa karşı sürekli olarak olumsuz ve eleştirel bir tutum takınmalıdır." (Foucault, 2012, s. 183) Kinikler bu bakımdan nomosa karşı kendi yaşam pratiklerini gerçekleştirmede son derece kararlıydılar. Kiniklerin, nomosa karşı tutumları onların siyasete yaklaşımlarında da kendini gösterir.

Kinklerin siyasete yaklaşımı özellikle kinik Sinoplu Diogenes ile anlatılan anekdotlarda kendini gösterir. Sinoplu Diogenes'in Büyük İskender ile karşılaşmaları ve diyalogları üzerine kurulu olan bu anekdotlar bir kinik düşünürün iktidar karşısındaki tavrı hakkında fikir verir. Kinik, iktidar karşıtı duruşuyla kendi iktidar alanını çizer. Sinoplu Diogenes'in Büyük İskender'e "gölge etme başka ihsan istemem" demesi senin iktidarın benim iktidarımın üstünde hüküm süremez anlamında okunabilir. Nitekim Foucault'nun kinik-kral olarak ifade ettiği kral monarşik bir kraldır. Bu monarşik kral "kendi monarşisinin hakikatiyle politik krallık yanılsamasını ihbar ve ifşa" eder. (Foucault, 2018, s. 239) Kiniklerin alışılagelmiş kral, monarşik kral ya da filozof kral gibi bilindik biçimlere ya da önerilere, ironik ve ironik olduğu kadar devrimci bir yaklaşımları söz konusudur. "Kral ve filozof, monarşi ve felsefe, monarşi ve kendi üzerinde hükümranlık alışılmış temalardır. Ancak sanırım bu temalar Kiniklerde tamamıyla farklı bir biçim alırlar. Çünkü Kinikler basit, sade ve tümüyle küstah bir biçimde kral olduklarını iddia ederler. Bu yalnızca, filozofların kral olacağı bir şehir ideali değildir. Bu, filozofun kral karşısındaki farklılığı ve üstünlüğü arasındaki öylesi bir oyun değildir. Kiniğin kendisi bir kraldır ve hatta tek kraldır. Taç giydirilmiş hükümdarlar, başka bir deyişle görünür hükümdarlar hakiki monarşinin yalnızca birer gölgesidirler. Kinik tek hakiki kraldır. Bunun yanında, dünyanın kralları karşısında, tahtlarında oturan taçlı krallar karşısında Kinik, monarşinin kralının nasıl içi boş, asılsız ve istikrarsız olduğunu gösteren bir kral-karşıtı kraldır." (Foucault, 2018, s. 239) Kinik, en azından Sinoplu Diogenes, kral karşıtı bir kraldır. Bu bakımdan Sinoplu Diogenes herkesin kral olabileceğini de kendi yaşam pratiğiyle göstermiş olur. Herkesin kral olduğu yerde ise aslında kral yok demektir.

Kiniklerin iktidarı yeryüzündeki en güvenli iktidardır, çünkü yaşam tarzından dolayı hiçbir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Kinikler, kendi krallıklarını her yerde, her şekilde sürdürebilirler. Bu bakımdan çeşitli politik sistemler (demokrasi, monarşi, aristokrasi, oligarşi vs.) sürekli sarsılmasına, yıkılmasına karşın kinik iktidar sarsılmazdır: "İskender dünyanın, insanların kralıdır. O, politik anlamda bir kraldır. Ancak bu monarşiyi güvence altına almak ve onu uygulayabilmek için belli şeylere bağlı olmaya zorlanmıştır ve aslında o şeylere bağlıdır da. Örneğin monarşisini uygulayabilmek için bir orduya, muhafızlara, müttefiklere ve zırha (insanlar karşısında kılıcıyla boy gösterir) ihtiyacı vardır. Diogenes ise hükümranlığını uygulamak için hiçbir

şeye ihtiyaç duymaz. Ordusuz, saraysız, müttefiksiz, fıçısında çıplak bir hâlde İskender'in karşısında durur. İskender'in monarşisi kendi dışındaki şeylere bağlı olduğu için oldukça kırılgan ve risklidir, öte taraftan Diogenes'in monarşisi kendi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı için sarsılmaz ve devrilemezdir." (Foucault, 2018, s. 240)

Kinikler dışında, Eski Yunan dünyasında Kiniklerden etkilenen Stoacılara da bakmak gerekir. Bakır'ın Marshall'dan aktardığına göre Stoa felsefesinin ve okulunun kurucusu Zenon'un da Eski Yunan filozoflarının derslerini izlemesi, Sokrates'in erdem anlayışından ve Diogenes'ten etkilenip ilk eserlerini bu etkiyle yazmasıyla ortaya çıkmıştır. Ardından Kinizmin dünya nimetlerini ellerinin tersiyle itmelerini farklı şekilde işleyen Zenon, insanın ahlaki özgürlüğe, Kinikler gibi medeniyet kazanımlarını reddetmeden ulaşabileceği kanısına ulaşmıştır. Zenon, doğa felsefesiyle ahlakı desteklemiş ve doğal olanın erdemli olduğunu ifade etmiştir. Doğa yasaları insan eliyle yapılan yasalardan üstündür (Bakır, 2011, s.409-410).

Kinik düşünce, Stoa Felsefesini de etkilemiştir öyle ki Stoacılığın kurucusu Zenon, Kinik filozof Krates'in öğrencisi olmuştur. Stoacıların ahlak felsefesinin temel ilkesi olan doğaya uygun yaşamak (secundum naturam vivere), Kiniklerden alınmadır. Tıpkı Kinikler gibi Sokrates'in erdem ve mutluluk arasında kurduğu ilişkiyi kabul etmişler, insanları erdemliler ve erdemsizler olarak ayırmışlardır. Kinikler, geleneksel olan tüm kurum ve değerleri reddetmiş, gerekçe olarak da doğal olmadıklarını ve insan eliyle yapıldıklarını göstermişlerdir. Stoacılar da bu görüşü benimsemiş, doğanın nezdinde hiçbir önemi olmayan cinsiyet, ırk, ulus gibi kavramlara önem vermemişlerdir. Onlar için bu kavramların doğanın kural ve istekleriyle ilgisi yoktur. Bu düşüncelerine uygun olarak Eski Yunan site devletini (polis) reddetmiş, yerine tüm dünya insanlarını kapsayacak evrensel bir dünya düzenini yani kozmopolisi sunmuşlardır (Arslan, 2017, s.180-182).

Kinik düşüncenin Sokrates'in bilgi ve erdem arasında kurduğu ilişkiyi devam ettirdiğini görmekteyiz. Sokrates, doğru davranmak için doğru bilgiye sahip olmak gerektiğini savunur ve erdemin kendisinin bilgi olduğunu söyler. Antisthenes ise Sokrates'in aksine erdemli yaşamak için bilgiye sahip olmak gerektiğini kabul etmez. Erdemli olmak yeterlidir ve erdem uygulamadan (praksis) ibarettir. Yine Sokrates'in aksine Kinikler haz karşıtıdır. Sokrates, hayatın amacının mutluluk olduğunu söylemiştir ve insan hayatının uyumuna ters düşmediği sürece hazza karşı değildir. Oysa Kinikler,

insanı köleleştirdiği gerekçesiyle hazza düşmandırlar. Sokrates, kardinal erdemlerden biri olan ölçülülüğe (σωφροσύνη [sōphrosynē]), insan hayatının uyumu ve hayatın sürdürülmesi için gereken ihtiyaçların giderilmesi açısından büyük önem vermiştir. Kinikler ise hazza düşman olmaları, toplum düzenine ve yaşam şekline aykırı davranmaları, temel ihtiyaç ve arzularını reddetmeleriyle ölçüsüz bir hayat sürmüşlerdir. En önem verdikleri kavram özgürlüktür ancak bu özgürlük anlayışları onları medeniyetten uzak, kayıtsız ve bireysel özgürlüğü kısıtladığı gerekçesiyle geleneksel kurum ve değerlere karşı hale getirmiştir (Arslan, 2018, s.163-164).

Özgürlüğe çok önem veren Kinikler, köleliğe karşı olmayı önemsememişlerdir. Akıllı bir insan köle dahi olsa doğuştan özgür ve efendidir. Akıllı insan için dünya nimetleri ve medeniyetin gerekleri vazgeçilebilir şeylerdir çünkü her şey onun evidir, adeta bir dünya vatandaşıdır. Kiniklerin ideal devleti, tüm insanların sürü halinde bir arada yaşadıkları doğal bir yaşamdır. Bu nedenle savaş karşıtıdırlar. Erdemin hayata geçirilmesini, insanı tanrının dostu haline getiren tek şey olarak görürler ve bunu kendilerine görev addederler (Zeller, 2001, s.159).

Yine Kiniklere göre bilge insan, özgür ve mutlu bir yaşam sürmek için siyasetten kesinlikle uzak durmalıdır çünkü siyaset Kiniklerin düşman olduğu hazların en çok bulunduğu yerdir. Bilge, toplumsal yaşamdan elini eteğini çekmelidir. Kinikler, Eski Yunan toplumundaki özgürlük ve kölelik, yurttaşlık ve yabancılık gibi insanları eşit olmayan bir şekilde ayıran kavramlara şiddetle karşı çıkmışlardır. İnsan eliyle yapılan tüm bu ayrımlara son vermek için *kozmopolis* düşüncesini öne sürmüşler, tüm insanlığı aynı topluluğun üyesi görmüşlerdir. Kiniklerin insanları sınıflandırmakta kullandığı tek ayrım erdemli yahut erdemsiz oluşlarıdır (Şenel, 2001, s.146).

Toparlayacak olursak, toplumun yerleşik kurallarına ve geleneksel olan her şeye karşı olan, kayıtsız kalan Kinikler, doktriner bir felsefe geliştirmemiş, erdem sözlerle değil ancak eylemle gerçekleşeceğini kendi yaşantılarıyla göstermeye çalışmışlardır. Bu yönüyle Kinizm pratik bir felsefedir. Onların otoriteye ve otoritenin insan eliyle yapılmış yasalarına karşı çıkmaları, kayıtsız kalmaları onları anarşist olarak adlandırmamıza yeter mi? Onların, bir site içerisinde yaşarken kendilerini kozmosun yurttaşı olarak görmeleri onları anarşist olarak okumamızı mümkün kılar mı? Üstelik bu site, dönemin kültür, sanat, edebiyat ve felsefe alanlarında en rafine ve örnek bir siteyken. Bu sitenin yasasına, yaşam tarzına, geleneğine ve toplumsal kurallarına ken-

di yaşam pratikleriyle bir karşı çıkış, anarşizm kavramı içerisinde değerlendirilemez mi? Makalemizin başlığı olan soruyu tekrar sormuş olalım. On dokuzuncu yüzyılda, düşünce tarihinde ortaya çıkan ve teorik temelleri sahip aynı zamanda pratik bir felsefe de olan anarşizmin nüvelerini Kinizmde bulabilir miyiz? Makalemizin başında, böyle bir çabanın metabasise neden olacağını ve bizi hataya düşürebileceğini ifade etmiştik. On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan anarşizm, bilimi kendine rehber edinerek siyasi ve dini otoriteyi sorgulayan bir akımdır. Dönemin siyasal iklimindeki anarşizmin, Eski Çağ'daki Kinizm ile kıyaslanması çok doğru değildir.[5] Aradaki zaman, zihniyet ve bilginin niteliği farkı bir yana Kinikler tıpkı sistematik bir felsefe ortaya koymadıkları gibi sistematik bir devlet eleştirisi de yapmamışlardır. Kiniklerin sistemli, bütüncül bir alternatif ortaya koyamamaları ile ilgili özet diyebileceğiniz bir ifade şudur: "Kynik düşünüşte eşitlikçi kosmopolis fikrine rağmen, bilgeler arası eşitlik fikri ağır basar. Bilgelerin eşitliği ise, eşitsizlikçi bozuk düzene, genel, sosyal değil, bireysel, grupsal bir çözüm getirir. Siyasal bir program, bir eylem önermemişlerdir. Örneğin bilge kişinin köle bile olsa, özgür ve doğuştan efendi olduğunu savunmuşlar, ama köleliğin kaldırılıp kaldırılmaması konusunda açık bir tutum takmmamışlardır." (Şenel, 1970, s. 503)

Kiniklerin tavrı, devlete ve hukuka karşı örgütlü toplumsal bir tavır değildir. Bireysel anarşist de sayılamazlar çünkü egoist değil aksine egonun ihtiyaçlarını minimum düzeyde yaşayan kişilerdir. Tam da bu nedenle çileci bir yaşam tarzını benimserler. Yönetimi yıkıp yerine yönetimsiz bir yönetim getirme eylemleri değil bu eylemi meydana getirecek bir düşünce tarzları da yoktur. Kiniklerin kozmopolisi, bir siyasal organizasyondan çok, "Vatanım ruy-i zemin, milletim nev-i beşer" tarzı bir yeryüzü devletidir. Bu devlet insan eliyle kurulmuş olmayacak, onun kurulmuş yasaları olmayacak dolayısıyla doğanın bizzat kendisi olacaktır. Bu anlamda Kinikler bir anarşist değil olsa olsa antiarkhisttir.

[5] Alâeddin Şenel, Antisthenes'in "sade yaşanılan ilkel bir anarşist toplumdan yana" olduğu ileri sürer. (Şenel, 1970, s. 498)

Kaynakça

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2018.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2017.

Aykut, Hüseyin, *Epistemik Anarşizmin İlk Çağdaki Felsefi Kökleri ve Özdeşlik İlkesi*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2004.

Bakır, Kemal, "Çağdaş Anarşizmin Antik Yunan Düşüncesindeki Kökleri: Kinikler ve Erken Stoacılar", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, Editör: Yavuz Kılıç, Yayma Hazırlayan: Tuncay Saygın, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2011, s.404-414.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Chantrain, Pierre, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, Editions Klincksieck, Paris, 1968.

Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6-10.* Translated by R. D. Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016.

Early Greek Philosophy, Volume V: Western Greek Thinkers, Part 2. Edited and translated by André Laks, Glenn W. Most. Loeb Classical Library 528. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

Foucault, Michel, *Doğruyu Söylemek*, Çev. Kerem Eksen, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Foucault, Michel, *Öznenin Yorumbilgisi*, Çev. Ferda Keskin, 1.Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

Foucault, Michel, *Hakikat Cesareti*, Çev. Ferda Keskin, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018.

Friedell, Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, Çev. Necati Açа, 1. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

Homer, *Iliad, Volume II, Books 13-24*, Çev. A. T. Murray, London, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1963, XVI 441-442.

Liddell, Henry George - Scott, Robert, *A Greek English Lexicon*, 9. Baskı, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Luck, Georg, *Köpeklerin Bilgeliği*, Çev. Oğuz Özügül, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Macit, Hanifi, *Max Stirner (Anarşist-Egoist-Nihilist)*, Etik Yayınları, İstanbul, 2010.

MacIntyre, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyut Hünler, 1. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul, Şubat 2001.

Plato. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo.* Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 36. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Plato. *Republic, Volume II: Books 6-10*, Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 276. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Şenel, Alâeddin, Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970.

Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.

Ward,Colin, *Anarşizm*, Çev.: Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2008.

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev.: Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

WILLIAM GODWIN: İNSAN DOĞASINDAN ANARŞİZME

Bahtinur MÖNGÜ*

Özet: William Godwin, kendisini bir anarşist olarak adlandırmasa da devlet, toplum ve birey hakkındaki görüşleri ile anarşizmin ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Godwin insan eylemlerindeki kötülüğün herhangi bir dış müdahalenin etkisiyle oluştuğunu ve bu şartların değişmesi halinde insandaki kötülüğünde ortadan kalkacağına inanır. Bu nedenle devlet varlığını sürdüremez. Çünkü insan aklını ve dolayısıyla eylemlerini etkileyebilen araçlardan en güçlüsü devlettir. Eğer insan aklını kullanarak hakikati keşfeder ve ona uygun eylemlerde bulunabilirse devlete de gerek kalmayacaktır. Bu çalışmada, Godwin'in devletin niçin gereksiz olduğu, nasıl ortadan kalkacağı ve önerdiği ideal düzeni ile ilgili görüşleri insan doğası, ahlâk ve siyaset üçgeninde değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Anarşizm, Özgürlük, Eşitlik, Akıl, Ahlâk.

WILLIAM GODWIN: FROM HUMAN NATURE TO ANARCHISM

Abstract: Although William Godwin didn't call herself an anarchist, is considered the first proponent of anarchism with his views on the government, society and the individual. Godwin believes that the evil actions of men are solely reliant on the corrupting influence of outside intervention. Should these conditions change, the evil in man, then, can be removed. In this case, the government cannot survive since one of the most powerful tool that can affect the human mind and actions is the government. If man discovers the truth using his mind and takes appropriate actions for it, there will be no need for government. In this study, William Godwin's views on why the state is unnecessary, how it will disappear and his ideal order will be evaluated in the triangle of human nature, morality and politics.

Key Words: Anarchism, Freedom, Equality, Reason, Morality.

Giriş

Devletin mahiyeti ile ilgili olarak ortaya konulan bütün görüşlerde devlet, bir arada yaşayan ya da yaşamak zorunda kabul edilen insanların yaşamlarını düzenleyebilecek yegâne unsur olarak kabul edilir. Buna göre teorik olarak devlet, ortaya çıkışı itibari ile insan hayatına düzen, eşitlik, özgürlük

* Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

gibi boyutlar katarak, onu daha anlamlı kılabilecek tek güçtür. Ancak insanlık tarihi dikkate alındığında pratik alanda bunun bir karşılığı ya da yansıması gözlemlenmez. Nitekim tarihsel süreç içinde pek çok otoriter-totaliter yönetimlerin var olduğu ve onlar eliyle düzen, eşitlik ve özgürlüğün kaos, eşitsizlik ve toplumsal tabakalaşma yoluyla baskı ya da zulme dönüştürüldüğü pek çok örnek dikkat çeker. Örneğin; Stalin dönemindeki Sovyet Rusya, António de Oliveira Salazar dönemindeki Portekiz ve Saddam Hüseyin dönemindeki Irak. Böylesi örneklerin de gösterdiği üzere devletler, genel inanışın aksine pratikte farklı amaçlara yönelip farklı duruşlar sergilemişlerdir ki bu özellikleri ile bazı çevreler tarafından bireysel varoluşun ve gelişimin önündeki en büyük engel olarak kabul edilirler. Bu anlamda, 'hayvanlığı insanlığa bağlayan zincirin gerekli halkası olarak devlet, yönetilenleri köleleştirmek ve alçaltmaktan başka bir şey yapmamıştır' (Arvon, 1991: 54) ya da 'devlet kapitalist sömürü mantığını geliştirerek insanın yozlaşması ve yabancılaşmasına neden olmuştur' (Marx, 2014: 25) gibi eleştiri ve yorumlar gündeme gelmiştir. Esas olarak özgürlük ve eşitlik ilkeleri üzerine temellenen anarşizm de böylesi eleştiri ve yorumlardan doğar ve beslenir. Şunu belirtmekte fayda var ki, anarşizmin bu anlamda tek hedefi devlet ya da yönetim değildir. Mutlak manada iyi bir doğaya sahip olduğunu varsaydığı insan üzerinde yaptırım gücüne sahip olabilecek her türlü kural, kaide ve kurum, anarşizm için eleştirilmesi hatta yok sayılması gereken unsurlardır. Dolayısıyla anarşist söylemlerin sahipleri 'yöneticisi olamayan toplumların kaotik bir kuralsızlık durumuna düşmeyeceği, tam aksine, insan varoluşunun en arzulanabilir formunu üretebileceği' fikri üzerinde odaklanırlar. Doğanın kendini düzenleme ve örgütleme fikrini toplumsal olana yansıtmak sureti ile bir anarşi durumu, yani özgürlük ve eşitlik gibi iki temel parametreye dayalı olarak oluşturulan gönüllü birlikler vasıtasıyla kendi kendisini yöneten bir federasyon kurmaya niyet ederler. Her ne kadar birbirlerinden belirli noktalarda farklılıklar arz etseler de anarşistler, özellikle insan doğasına ilişkin belirli bir kavrayış, mevcut düzene yönelik bir memnuniyetsizlik, özgürlük temelinde inşa edilmiş bir toplum ideali ve bu ideale ulaşmak için belirlenmiş bir yöntem noktasında birleşirler (Marshall, 2003: 15-26).

Anarşizm özellikle özgürlük ve eşitlik üzerine yaptığı vurgu dolayısıyla liberalizm ve sosyalizm ile ilişkilendirilebilir. Anarşistler liberaller gibi özgürlük, sosyalistler gibi eşitlik ister, ancak sadece bir tanesini seçmezler. Özgürlük ve eşitlik birbirlerine zıt unsurlar değil, birbirlerini tamamlayıcı unsurlardır. Dolayısıyla eşitlik olmadan özgürlük, fakir ve zayıf olanın zengin ve güçlüden daha az özgür olması anlamına gelir. Aynı şekilde özgürlük

olmadan eşitlik de, hepimizin köle olduğu anlamına gelir. Bu açıdan anarşizmin politik teorilere yaptığı en önemli katkının, özgürlük ve eşitliğin pratikte aynı şey olduklarının anlaşılmasını sağlaması olduğu ifade edilebilir (Walter, 2002: 29).

Avrupa düşüncesi içinde şekillenen anarşizmin William Godwin'in görüşleri üzerine inşa edildiği söylenebilir. Her ne kadar kendisini bir anarşist olarak kabul etmese de Godwin eserlerinde ortaya koyduğu ve insan doğası, ahlâk, siyaset üçgeni üzerine temellendirdiği görüşleri ile yalnızca bir İngiliz Filozof değil aynı zamanda felsefi anarşizmin kurucusu olarak değerlendirilebilir.

1756'da doğan Godwin bir Kalvinist olarak yetiştirilir. 1782'de Londra'ya gider ve ömrünün geri kalanını orada romanlar, politik yazılar, oyunlar ve felsefe çalışmaları ile uğraşarak geçirir. Diğer tüm düşünürlerde olduğu gibi, ondaki düşünce yoğunluğu da yaşadıklarına paralel bir şekilde gelişim gösterir. Bu anlamda anarşist fikirlerinin başlamasında, gençliğinde aldığı yoğun ve sert teoloji eğitiminin etkisi oldukça büyüktür. Eğitimi süresince eğitmeninin ona karşı tutumu Godwin'i başta teoloji eğitimini, sonrasında ise otorite ve dini sorgulamaya götürür. Aynı zamanda Helvetius, d'Holdbach ve Rousseau okumaları sayesinde öğrendiği; bütün insanların eşit doğduğu, toplumun insanların mutluluğu için kurulduğu, bütün insanların doğuştan iyi oldukları fakat kurumlar yoluyla bozulduğu fikirlerinin de Godwin'in düşünce dünyasının art alanını oluşturduğu söylenebilir (Marshall, 1986: 15). Bunların dışında Aydınlanma Düşüncesi'nin bireysellik, özgürlük ve rasyonalite üzerine yaptığı vurgular da, onun düşüncelerini şekillendiren etkiler olarak zikredilebilir.

Godwin, bir utilitarist, sıra dışı bir rasyonalist ve dünyevi terimlerle kendi kaderini ifade etmeye çalışan sapmış bir Hristiyan olarak okunabilir. Godwin'in insan doğası ile ilgili fikirleri çift yönlüdür ve esasen eleştireldir. İnsan doğasında kalıcı ve ortak olan şeyi, doğru yargılara varma özelliği ve doğuştan gelen bir takım sınırlamaların olmaması olarak nitelendirir. Bu fikir hem ahlâkî ve politik yaşamı mümkün kılar hem de ortak bireysel yargılar kullanılarak evrensel bir hayatın oluşturulmasına hizmet eder. Godwin'in anarşik ütopyası, ahlâkî, sosyal ve politik bilimlerdeki gelişmelere paralel olarak insan düşüncesi ve politik kurumların değişimi ve dönüşümü aracılığıyla inşa edilebilir (Clark, 2008: 6-25).

İnsan Doğasından Anarşizme

Birbirlerinden farklı temellendirme ve görüşlere sahip olsalar da tüm anarşist düşünürlerin insan doğasıyla ilgili olarak ortak bir kabulleri vardır: bütün insanlar özsel anlamda iyi olan bir doğaya sahiptir. Bu kabul anarşistleri, toplum içinde yaşamak zorunda olan insanın doğanın bahşettiği potansiyeli gerçekleştirip yetkinleştiği takdirde herhangi bir sınırlama, otorite, baskı ya da belirlenim olmadan da iyi bir yaşam standardı geliştirebileceği düşüncesine götürür. Anarşist ilkeleri ilk defa formüle eden kişi unvanına yakışır bir biçimde, bu düşüncenin en açık ifadesi Godwin'in felsefi sisteminde bir başlangıç noktası olarak kendini gösterir. Nitekim Godwin'in tüm sisteminin merkezinde insan doğası ve evren ile ilgili görüşleri ve temellendirmeleri yer alır.

Godwin'e göre evren bireysel yaşamın ve tarihin var olabilmesi için gerekli olan kurallar tarafından yönetilen bir makinedir. Dolayısıyla evrende bir determinizm söz konusudur. Bu determinizm, Godwin'in zorunluluk (necessity) olarak isimlendirdiği şeydir. Dini herhangi bir anlam içermeyen bu ifadesi ile o, evrenin kendi içinde belirli bir düzene göre hareket ettiğini, cansız doğadaki her şeyin belirli bir rota izlediğini ve herhangi bir müdahale olmadığında bu durumun böylece devam edeceğini savunur (Godwin, 1831: 114). Söz konusu zorunluluk insan doğası içinde geçerlidir. Genel anlamda çevresi tarafından şekillenen insan diğer insanlarla ortak bir doğaya sahiptir, aynı eşitliği ve rasyonaliteyi paylaşır. İnsan başka insanlar ile karşı karşıya geldiğinde, insanları bir arada tutan bağların ve kaçınılmaz kurallar vasıtasıyla eylemlerini yönetme gerekliliğinin farkına varır (Godwin, 1831: 52). Evren ve insan arasındaki bu analoji, Godwin'in evren için düşündüğü, herhangi bir dış müdahale olmadan iyiye yönelip belirli bir düzen içinde devam edeceği fikrinin insana ve dolayısıyla topluma da uyarlanabileceği anlamına gelir. Buradan çıkan sonuç şudur: insan ve dolayısıyla toplum da dış müdahale olmaksızın kendi haline bırakıldığında iyiye yönelecektir. Yalnız insanın, zorunluluk dolayısıyla eylemlerde bulunması, belirli yasalara göre hareket etmesi, bu zorunluluğun ya da yasalılığm bilgisine doğuştan ya da apriori olarak sahip olduğu anlamına gelmez. Başka bir ifade ile herkeste zorunluluk halinde bulunan bir takım yasaların varlığı, bu yasalarla ilgili olarak, insanların tümünde aynı şekilde geçerli dogmatik parametrelerin var olduğunu göstermez. Parametreler doğuştan değil tersine sonradan oluşturulmuştur. Yani, insanlar ortak ve zorunlu yasalara tabi olsalar da bu, apriori bir kişiliğin değil, birçok dış neden tarafından sonradan oluşturulan aposte-

riori bir kişiliğin eseridir. Godwin'e göre: "Tüm insan bilgisi algının sonucudur. Deneyimlerden başka hiçbir şey bilmiyoruz. Deneyimin etkisi olmazsa eğer, insan aklı işlemez" (Godwin, 1793: 287).

Doğuştan düşünce ve güdülerin varlığını reddeden Godwin, yetiştirilme tarzı ve ortamının, ekonomik faktörlerin, politik tutumların insanı ve dolayısıyla toplumu şekillendirdiğini düşünür. Doğuştan ahlâklı ya da ahlâksız olarak değerlendirilemeyecek insan yetişme tarzı, aldığı eğitim ve çevresel etmenler dolayısıyla bencil ya da iyiliksever olur. Bu anlamda insan, neredeyse tamamen yaşadığı çevrenin bir ürünü olarak kabul edilir. Dolayısıyla, toplumsal yaşam içinde var olan ve toplumun bekasını sorunsallaştıran toplumsal eşitsizliklerin, sınıfsal farklılıkların ya da köleliğin biyolojik anlamda bir karşılığının ya da biyolojik bir kökeninin olamayacağı da açık ve net bir şekilde görülür (Torun, 2007: 73).

Godwin'e göre, insan doğası biçimlendirilebilir olması yanında bir takım temel niteliklere sahiptir. İlk olarak, insan sosyal bir varlıktır ve bu niteliği sayesinde kendisi, toplum denilen bir harici bütünü oluştururken aynı zamanda ondan etkilenir. Bu süreç içinde önemli olan, bu etkileşimin insanın bireyselliğini koruyarak devam etmesidir. İkinci olarak, insan rasyonel bir varlıktır ve bu rasyonalite sayesinde gerçekliği kavrayabilecek ve bu kavrayışa uygun eylemler yaratabilecek bir varlıktır. Bu noktadan hareketle insan eylemlerinin akıl tarafından yönlendirildiğini söylemek yanlış olmaz. Godwin'e göre, akıl aracılığı ile içimizdeki hisler ve düşünceleri, duyu ve izlenimleri anlar ve onları yönetiriz (Godwin, 1831: 11). Buradan yola çıkarak, insanın gönüllü eylemlerinin, bilinçli güdüler vasıtasıyla oluşturulacağı ve eylemin sonuçları açısından belirli bir farkındalığa sahip olacağı ifade edilebilir. Üçüncü olarak, insanlar sürekli bir değişim, ilerleme ve gelişme gösteren varlıklardır. Yani mükemmelleşebilme (perfectibility) potransiyeli olan varlıklardır (Marshall, 1986: 26-28). İnsanların bu potansiyelini açığa çıkarıp onu bir mükemmellik durumuna ulaştıracak üç şey vardır: edebiyat, eğitim ve politik adalet ya da insan eylemlerinde ahlâk ya da hakikatin temel prensiplerinin uygulanması (Godwin, 1793: 19).

İyi ve yüce bir doğaya sahip olan sosyal, akıllı ve mükemmelleşme potansiyeli ile insan, gerçekleştirdiği eylemlerin sonuçlarını öngörerek seçimlerde bulunabilir. İnsanın mükemmelleşebilmesi ve buna paralel çevresini değiştirebilmesi akıl sayesiyle mümkündür. Akıl ilerleme ve gelişmeye yetenekli olsa da tamamıyla her şeyden bağımsız olamadığı için yeterli değildir. Godwin için, akıl insan doğasının asıl özü olsa da, ahlâkî sorumluluk duy-

gusundan bağımsız olarak karar veremez. Ona göre ahlâkın kaynağı dogmatik, aşkın ya da evrensel bir ilke değildir. Godwin, 'dünyaya gelirken hiçbir prensip bizimle birlikte gelmez; bu nedenle ilk doğduğumuz anlarda ne ahlâklı ne de ahlâksız olabiliriz' (Godwin; 1793: 12) ifadesi ile insan doğasının kendiliğinden ahlâklı olamayacağını savunur. Buradan insanın ahlâk dediğimiz yapıyı oluştururken birçok olayın etkisi altında olduğu sonucuna ulaşır: "Erdemlerimiz ya da kötü alışkanlıklarımız yaşantımızın tarihini meydana getiren olaylara göre şekillenir ve eğer bu olaylar yanlış eğilimlerin etkisinden kurtulabilirse, dünyada kötülükten kurtulacaktır" (Godwin; 1793: 18).

Ahlâkın sabit ve değişmez olduğunu (Godwin, 1793) savunan Godwin'in ahlâk anlayışı utilitarizm (yararcılık) ile uyumludur. Yararcılık, 'en genel anlamda bir eylemin yarar ilkesine uyduğu, yani ilk planda eylemden etkilenen herkese, son çözümlemede de en yüksek sayıda insanın en yüksek derecede mutluluğuna katkı yaptığı sürece ahlâkî bakımdan doğru, eylemi gerçekleştiren öznenin de iyi olduğunu öne süren öğretidir (Cevizci, 1999: 917). Bununla birlikte o, kuralcı bir yararcıdan ziyade eylemcidir, yani teorik temeller yerine ahlâkî uygulamalar ve sosyal kurumlarla ilgili sonuçlar üzerine odaklanır (Clark, 1984: xxi). Godwin buradan yola çıkarak, her bir durumun kendi oluşum şartlarına bağlı olarak kendi ilkelerini ya da kurallarını yaratacağı düşüncesine ulaşır. Buna göre teoride yanlış olan ya da teoriye uymayan bir eylem bazı durumlarda doğru sayılabilir. Örneğin; yalan söylemek kötü bir eylem biçimidir. Fakat birinin hayatını kurtarmak için söylendiğinde durum değişir. Düşüncesinin bu yönde gelişimi ile Godwin sadece eylemci bir yararcı değil, aynı zamanda içinde bulunduğu şartlara göre şekillenen anlayışın dikteleri dışındaki tüm kural ve kaideleri reddeden bir anarşiste dönüşür (Marshall, 1986: 29).

İyi tanımında Godwin hazcıdır. Aristotales'te iyi yaşam ya da eudaimonia olarak ifade edilen kendini gerçekleştirme (self-fulfilment) nosyonu Godwin'de insan gelişiminin en yüksek formuna dönüşür. Ancak o, hedonist yararcılığını rasyonel psikoloji ve insan doğasının sıra dışı bireyselliği ile sınırlandırır (Clark, 1984: xxii). Memnuniyet ve acı, mutluluk ve sefalet tüm ahlâkî soruşturmaların konusudur. Özgürlük, bilgi ve değer kendilerinde nihai amaç olmasalar da mutluluğa ulaşmak anlamına gelirler. Bunların dışında kalan fiziksel hazlar ile dünyevi istekler ve bu isteklerin tatmininden kaynaklanan hazlar Godwin için pek değerli sayılmaz. Onun ahlâk anlayışı şüphesiz ki, kollektif ve toplumsal iyinin bireysel ya da egoist hazlara tercih edildiği bir anlayıştır. Bütün insanlar aynı doğa ve eşit haklara sahip olsa-

lar da farklı şekillerde davranırlar. Önemli olan farklı eylemleri aynı ortak noktada birleştirecek olan en yüksek iyiyi gerçekleştirme amacının eylemlerin temel güdüsü haline getirilmesidir. Örneğin; bir yangın durumunda bir hizmetçi ve bir filozofu kurtarma noktasında benim filozofu tercih etmem gerekir. Çünkü filozof, düşünceleri ile insanların hayatlarına dokunup onlara fayda sağlayabilecek ya da onları iyiye yönlendirecektir. Dolayısıyla bahsi geçen durumla ilgili olarak hizmetçi benim kardeşim bile olsa tercihim değişmemelidir ki, bu tercih en yüksek iyiyi gerçekleştirme amacına uygundur (Marshall, 1986: 30). Godwin'in bu anlayışı görev ve hakların özel bir değerlendirilmesini zorunlu kılar. Görev başkalarına karşı sergilemem gereken tutumdur, yani genel faydaya en iyi şekilde hizmet edebilecek ya da en yüksek iyiyi gerçekleştirebilecek şekilde oluşturulmuş bireysel bir eylem biçimidir. Görev, ne insanın yapabileceğinden fazlasını ister ne de onu yanlışa ya da haksızlığa yönlendirir. Eylemin gerçekten değerli olabilmesi, iyi bir niyete ve uzun vadede faydalı sonuçlar doğurmasına bağlıdır. Görevi gerçekleştirmek ancak görevi ve değerini kavrayıp bu kavrayışa göre eylemekle mümkündür ve bu kişinin en doğal hakkıdır. Hak kavramı Godwin için özel bir anlama sahiptir ve bu anlamın detaylandırılması gerekir. Birisinin bir hakka sahip olması diğer insanların haklarını çiğnemesi, yok sayması ya da reddetmesi anlamına gelmez. Ancak hak kavramı Godwin'e göre hep yanlış anlaşılmış ve öyle uygulanmıştır (Godwin, 1793: 101-111). Bu nedenle o hak kavramını kullanırken bireysel yargılarda bulunmadan ya da karar verme yetisinden bahsettiğini özellikle belirtir. Kişisel yargıda bulunma hakkı rasyonel süreçlerin merkezindedir ve bunun üstünde hiçbir zorlama kabul etmez. Bu hakkı kullanan rasyonel ve aydınlanmış insanlar harici kurumları bertaraf ederek kendilerini yönetebilirler. Ancak bu durum özgür bir şekilde hakikati bulup ona uygun eylemler sergilemedikçe pek mümkün gözükmemektedir. Zoraki eylemler her zaman yanlıştır ve aklı yabancılaştırır. Zorlama ve baskı kullanan kişi, kurum veya yapı kendi zayıflık ve yetersizliklerini örmek için bu gücü kullanır. Hâlbuki bu güç yalnızca hakikatte olmalıdır. Godwin'in bu anlayışı devlet ve yasalarını eleştirisinin merkezinde yer alır (Marshall, 1986: 30-31).

Siyaset Godwin için ahlâkın uzantısıdır, bu nedenle onun prensipleri üzerine inşa edilmelidir. Çünkü bu prensipler özeldir ve sosyal yaşamın en ideal formunu sunarlar. Bütün anarşistler gibi Godwin de toplum ve devlet arasında bir sınır çizer ve onları birbirlerinden ayırır. İnsan sosyal bir varlıktır ancak toplum kurumsal bir kimlik yaratamaz ve bireylerin topluluğundan fazla bir anlam ifade etmez. Devlet adaletsizlikleri bastırmaya niyet ederken,

onun etkileri adaletsizliği sürdürür ve somutlaştırır. Üstelik birlikteliğin gücü vasıtasıyla despotizm, baskı, savaş ve zapt etmelere fırsat verir. Doğası gereği düşüncelerimizin gelişimini kontrol eder ve hatalarımızı kalıcı hale getirir. 'Erdem ve özgürlük, insanlar hâlâ devletin yozlaşmış etkisi altındayken açığa çıkamaz' (Crowder, 1999: 94). Devlet ve toplum birbirlerine zıt iki unsurdur. Birisi sabit bir şey iken diğeri akıcı ve değişkendir. Çünkü devlet onun en iyi ifadesiyle kötüdür. Toplum her durumda bir 'iyilik' anlayışı üzerine inşa edilir, ancak en ideal devlette bile 'kötülük' bulunmaktadır. Bu durum, Godwin'in *Siyasal Adalet Üzerine Bir İnceleme* (An Enquiry Concerning Political Justice) isimli eserinde açıkça dile getirilir:

Dünya yüzeyindeki bütün devletler güç ve şiddet üretir. (...) Toplum ve devlet kendi içlerinde farklıdırlar ve farklı kökenlere sahiptirler. Toplum isteklerimiz aracılığıyla var olurken devlet kötülüklerimiz aracılığıyla var olur. Toplum her durumda bir nimet, bir lütuf iken devlet en iyi olduğunu zamanlarda bile kötülük üretir (Godwin, 1793: 78-79) .

Godwin sosyal sözleşme kuramını reddeder. Eğer böyle bir sözleşme varsa dahi bu, sonraki nesilleri bağlamaz, çünkü sürekli bir değişim söz konusudur (Marshall, 1986: 29).

Devlet ve toplum arasına bir sınır çizmesi gibi birey ve toplum arasında da bir ayrıma işaret eden Godwin, organik olmayan toplumun onu oluşturanların toplamından fazla bir şey olmadığını savunur. Birey ahlâkın prensipleri üzerine temellenen adalet ilkesini anlayıp ona göre eylediğinde hem kendi bireyselliğine hem de toplumun birlik ve bütünlüğüne hizmet etmiş olur. Ona göre bu toplum, insanların karşılıklı yardımlaşma duygusundan beslenir ve 'idrak yeteneği olan bir varlığın bir diğeri ile olan ilişkisinden doğan davranış kuralı' (Godwin, 1793: 81) olan adalet ilkesine göre işler. Bu ilke otorite ortadan kalktığında görünmez bir ilke olarak var olur ve toplumu oluşturan bireylerin yardımlaşma ve işbirliği içinde yaşamalarını sağlar (Woodcook, 2001: 100-101). Adaletin keşfinde aklın bağımsız olarak uygulanması, tek doğru tavırdır. Adalet ilkesine uygun eylemlerde bulunmak, zihinsel ve ahlâkî gelişimi, onlar da bireysel otonomiyi zorunlu kılar. Godwin her bir bireyin kendisi ile uyum içinde olmasını, kendisiyle çelişmemesi gerektiğini savunur. Ona göre, başkalarının otonomisinin farkında olan bireyler rasyonel ve bağımsız bireylerdir. Toplum her ne kadar bireysel otonomi ve bütün arasındaki zıtlığı ve gerilimi ortaya çıkarsa da özgürlük isteği ve sevgisi dolayısıyla bir duygusallığa yol açarak başkalarının derdi ile dertlenmemize neden olur. Dolayısıyla kişisel özerklik ve toplumsal hayatın gerekleri

bağdaştırıldığında birey için iyi ve adil olan toplum için de iyi ve adil olur (Yılmaz, 2010: 79-89). Godwin, özgür ve eşit bir toplumda insanların hem daha sosyal hem de bireysel olduklarını düşünür. Nihai olarak toplum içindeki bireyler sosyal bilince sahip olduklarında tam kendileri oldukları için, kıskançlık ve bencillik en yüksek iyi düşüncesindeki bireysel varlıkta erir ve kaybolur (Marshall, 1986: 46).

Godwin siyasi ilkelerin olduğu gibi ekonomik ilke ve parametrelerin de ahlâk ilkelerinden beslenmesi gerektiğine inanır. Zenginler doğrudan ya da dolaylı olarak devletin temsilcisi olduğu için devlet ve zenginlik arasında yakın ilişkiler söz konusudur. Zenginliğin eşit olmayan dağıtımının ahlâkî ve psikolojik sonuçları fakirlerin olduğu kadar zenginlerin de sonunu getirir. Zenginlik ya da mülkiyetin tek elde toplanması köleliği doğurur. Nitekim Endüstri Devrimi sonrasında ortaya çıkan gelişmeler toplumsal tabakaların oluşumuna ve bu tabakalar arasında keskin ve derin uçurumların oluşmasına hizmet etmiştir. Böylesi bir durumun vahameti ortadadır ve acilen çözülmesi gerekir. Godwin için çözüm gönüllü bir komünizm olacaktır. Gönüllü komünizmde esas olan toplumun tüm bireylerinin toplum için çalışması ve toplumun tüm üyelerinin ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu anlamda Godwin'in anarşizmi Stirner'in egoizmi ya da Proudhon'un rekabet anlayışından daha çok Kropotkin'in komünizmine benzer (Marshall, 1986: 46).

Godwin merkezileşmemiş ve basit bir yaşama karşılık gelen yüz yüze bir toplum önerir ve her insanın yalnızca kendi vicdanının sesini dinlediğinde, hiçbir kısıtlaması olmayan uyum toplumuna ulaşılabileceğini (Woodcook, 2001: 84) belirtir. Godwin'in mülkiyetsiz toplumu bir tarım toplumunu anımsatır. Küçük birimlere ayrılmış toplumda, tarlalarda aynı şartlar altında ve birlikte çalışan insanlar ürünlerini kendi ihtiyaçlarına göre paylaşırlar. Bu paylaşımda bir alışveriş söz konusu değildir. Üretirken kimsenin kimseden üstün olmadığı durum ürünleri paylaşırken de devam eder. Herkes kendi ihtiyacı olanı kadarını ortak depolardan alır. Bu durum, bireyin ihtiyaçlarının karşılanması noktasında başka insanlara ya da herhangi bir metaya gereksinim duyması zayıflığını ortadan kaldırır. Aynı zamanda mülkiyetin belirli ellerde toplanmasını önleyerek insanın mükemmelleşmesinin önündeki engelleri ortadan kaldırır. Çünkü tek elde toplanan mülkiyet ya da daha açık ifadesi ile biriktirilmiş mülkiyet ekonomik eşitsizliği destekleyerek insanları çıkar duygusunun esiri haline getirir. Godwin'e göre birisinin yoksun olduğu şeye bir başkasının fazla fazla sahip olması endişe, güvensizlik ve nihayetinde suçu yaratarak insanların suni bir takım kurallara boyun eğdirilmesine neden olur (Woodcook, 2001: 93-94).

Yasalar devlete göre düşünce ve hakikatin doğası ile daha uyumludur. Yine de toplum içindeki yasaların varlığı ne gereklidir ne de arzu edilendir. Bu yasaların eleştirisi anarşizmin ileri sürdüğü en önemli eleştiridir. Liberallerin ve sosyalistlerin özgürlüğü korumak adına yasaların var olması gerektiğini savundukları yerde, aklı gerçek yargıç olarak tanımlayan Godwin'e göre yasalar gereksizdir. İnsan yapımı tüm yasalar onların keyfi ve baskıcı doğaları gereğidir. Yasaların işlemesini sağlayan ceza ise ahlâk dışı, etkisiz ve geçersizdir (Torun, 2007: 61-63).

Godwin kendi sistemini oluştururken farklı yönetim biçimlerinin de bir eleştirisini sunar. Ona göre monarşi, özünde despot ve insan ırkının düşmanıdır; aristokrasi, yanlış kalıtımsal ayrımlar ve zenginliğin haksız dağılımı üzerine temellenir; demokrasi ile insanlara eşit davranma ilkesine göre çalıştığı, akıl yürütme ve seçimi desteklediği için en az zararlı yönetim biçimi olarak değerlendirilebilir. Demokrasi diğerlerine göre daha az zararlı kabul edilse de, hiçbir siyasi birliktelik ve parti topluma ulaşmak ve onu anlamak için doğru araç değildir. O, var olan bütün devlet biçimlerinin itaati sağlamak amacıyla güven telkin etmeye çalıştıklarını ve başarılı oldukları oranda ahlâklı bireysel yargı biçimindeki özgürlüğün zayıfladığını savunur (Crowder, 1999: 80). O halde siyasal eylem örüntüleri ile dolu bu düzenin değişmesi gerekmektedir ve bu da ancak hakikat ve bilginin yayılımı ile mümkündür. Yani, gönüllü komünizmin gerçekleşmesi ancak ve ancak eğitim ile mümkündür. O, özgürlüğün eğitimin temelinde, eğitiminde özgürlüğün temelinde olduğundan bahseder. Çocukların özgürlüğünü savunmak için onları bir işgücü olarak yetiştiren ve mutluluklarını belirleyen eğitimin sonunu getirmeyi ister (Marshall, 1984). Eğitimin amacını bireysel anlayışı geliştirmek suretiyle bireyleri özgür bir toplum yaratmaya ve bu topluma katılmaya hazırlamak olarak belirler. İnsanlar dünyaya geldiklerinde eşit durumdadırlar, onlara verilecek her türlü disiplin ve talimat için hazırdırlar. Doğduğumuz andan itibaren aklın üzerine işlenebilecek tüm verileri organize ederek şair ya da filozof, dansçı ya da şarkıcı, kimyager ya da matematikçi olabilmemiz tam olarak eğitime bağlıdır (Godwin, 1831: 26). Bu nedenle insan doğasının biçimlendirilmesinde eğitim diğer birçok faktörden daha fazla etkiye sahiptir. Tam da bu nedenle eğitim kötü niyetli ellerde kötü sonuçlara yol açar. Yani, ulusal eğitim, eğitim sisteminin gerçeklerinin siyasal yapılanmaların amaçlarına bağlı olarak belirleneceğinden ötürü siyasal bir eşitsizlik yaratıp özgürlüğü kısıtlayarak adaletsizlik yaratacaktır. Godwin ulusal eğitim anlayışına şiddetle karşı çıkar. Ona göre ulusal eğitim, insan aklının özgürlüğünü

elinden alır ve kapasitesini sınırlar. Ayrıca ulusal eğitim ulusal devletin genel politikasının bir parçasıdır ve bu nedenle devletin kendi çıkarları için kullanabileceği bir araca dönüşebilir (Bakır, 2008: 135-145):

> Ulusal eğitim projesi devlet ile olan ittifakı nedeniyle kesinlikle reddedilmelidir. Bu, kilise ve devletin çok önceden kurduğu ittifaktan daha tehlikelidir. Bu kadar güçlü bir mekanizmayı böylesine şüpheli bir kurumun eline vermeden önce iyice düşünmek gerekir. Devlet onu kendisini güçlendirmek ve kurumlarını işletmek için kullanmaktan çekinmeyecektir. Devlet kurumlarının kendileri için masum hatta erdemli sayılabilecek amaçlar bulduklarını kabul etsek bile, her halükârda kötülük meydana gelecektir. Bir eğitim sisteminin kurucuları olarak görüşleri, politik konumlarından kaynaklanan görüşlerine benzeyecektir; devlet adamı olarak davranışlarını temellendirmek için kullandıkları gerekçeler eğitiminde gerekçeleri olacaktır. Özgürlüğün en çok geçerli olduğu yerlerde bile bir takım yanlışların olduğu ve ulusal eğitiminde bu yanlışları sürdürme ve aklı tek bir modele göre düzenleme eğilimi vardır (Godwin, 1789: 302-303).
>
> Bizi yok etmek istersen anlayışımızdaki adalet ve adaletsizlik muhakemesini ulusal eğitim yoluyla yok etmen yeterlidir. Böyle bir eğitim anlayışı devlet masumiyeti suça dönüştürmedikçe meydana gelemez (Godwin, 1789: 302-303).

Godwin'e göre eğitim devlet çıkarlarına değil bireyin özgürlük ve mutluluğuna hizmet etmelidir. Eğitim mutluluğa vesile olmak, mutluluğu üretmek amacıyla gerçekleştirilmelidir. Çünkü değer, mutluluk için esastır ve erkek ya da kadın bir kişiyi değerli hale getirmek, eğitim vasıtasıyla geliştirilen düşünce sayesinde mümkündür. Bu da, çocuklara herhangi bir şeyin kısmi bilgisini aşılayarak değil yeteneklerini geliştirmeye ve alışkanlıklarını yönetmeye sevk ederek, düşüncelerinin farkına vardırarak gerçekleştirilebilir. Bu şekilde zihin kendi doğal eğilimleri doğrultusunda gelişir ve çocuklar da kendi potansiyellerini açığa çıkarma fırsatını elde ederler. İnsanlığın en büyük zaferi, yani aklını geliştirmek, algılarını keskinleştirmek, ahlâkî niteliklerini düzenlemek ve değiştirmek eğitimin gücü ile başarılabilir (Godwin, 1831: 178). Özgür bir toplumda kendisi istemediği sürece hiç kimse eğitim sürecinin dışına itilemez.

Godwin iki tür özgürlük arasında ayrıma gider. Bunlardan ilki doğal özgürlüktür ki, bu, akıl ve anlayışa sunulan tüm yönlendirmeler dışındaki şeylerden bağımsızlık anlamına gelir. İkincisi ise ahlâkî özgürlüktür ve ahlâkî özgürlük biraz problemlidir. Çünkü biz bireyselliğimizi geliştirmek zorunda olsak ta başka insanların eylemlerinin etkisine ve başka insanların yargılamalarına maruz kalırız. Başkaları ile birlikte yaşama zorunluluğumuz dolayısıyla başkaları ile belirli iletişim ve etkileşim süreçleri geliştiririz. Bu süreçte başkaları bizi biz de başkalarını etkiler, değiştirip dönüştürerek şekillendiririz. Tüm bu etkileşim sürecinde en önemli olan nokta insanın kendi bi-

reysel yargıları doğrultusunda hareket etmesidir. Bu noktadan hareketle Godwin, sivil özgürlüğün aslında bir sorun olmayacağı bilgelik ve değer içinde büyüme anlamına geleceğine vurgu yapar (Marshall, 1986: 41-42). 'Mükemmelci özgürlük için sadece doğru eylemi gerçekleştirmek yeterli değildir; insan doğru eylemi rasyonel ve ahlaksal irade ile yani eylemin doğruluğunu kendisi kavrayarak gerçekleştirmelidir (Crowder, 1999: 78).

Özgürlük ve eşitlik vurgusuyla temellendirmeye çalıştığı toplumun kuruluşunda şiddet hiçbir zaman başvurulamayacak olan şey olarak nitelendirilir. Godwin şiddet kelimesinden o denli nefret eder ki, daha önce de bahsedildiği üzere eserlerindeki açık vurguya rağmen, sırf şiddeti çağrıştırıyor ya da aynı anlamda kullanılıyor diye anarşi kelimesinden özenle uzak durur. İnsanın gelişmesi ve mükemmelleşmesi yolundan onu alıkoyan her türlü sınırlama engellenmelidir, ancak bu amaç uğrunda olsa bile şiddetten uzak durulmalıdır. "Aklın zaferi kaçınılmaz olduğundan, herkesin refahının aklın zaferine bağlı olduğunu ilk kabul eden insanların, diğer insanları yakın bir gelecekte yeni bir çağın başlayacağına ikna etmeleri yeterli olacaktır" (Arvon, 1991: 31). "İnsanların devlet var olduğu sürece rasyonel olamayacakları ve irrasyonel davrandıkları sürece de devletin var olacağı" (Marshall, 1986: 47) düşüncesi Godwin için başarılı bir tespit olsa da, aşırı iyimserliği ve insanın mükemmelleşmesine dair sonsuz inancı ile şiddete başvurmadan ütopik bir toplum oluşturmayı başarmıştır. Ancak onun teorisi pratikte kendisinden sonra gelen düşünürler için bir temel oluşturmanın ötesine geçememiştir.

Sonuç

İlk örneklerine Antik Çağ'da rastlayabileceğimiz, ancak rasyonalite, özgürlük ve eşitlik vurgularına paralel olarak Aydınlanma Düşüncesi içinde daha sistematik olarak karşımıza çıkan anarşizm 'bir yönetim ya da iktidarın olmaması' anlamına gelir. Anarşizm, insan doğasından kaynaklanan niteliklere duyulan sarsılmaz inanç dolayısıyla, bireysel doğanın belirlediği kurallar dışında herhangi bir otorite ya da yasa koyucu tarafından belirlenen kuralların özgürlüğü kısıtladığı gerekçesiyle reddini savunur. Özgürlük ve eşitlik üzerine temellenen anarşizmin en açık ve ilk anlamlanışı, gariptir ki, kendini bir anarşist olarak görmeyen hatta anarşi sözcüğünü kullanmayan Godwin aracılığı ile olur. Godwin kabul etmese de onun eserlerinde zikrettiği görüşleri onu bizzat bir anarşist olarak ilan eder.

Godwin'e göre, devlet, hangi isimde hangi nitelikte olursa olsun mutlak manada kötülüğün kaynağı ve devam ettiricisidir. Onu bu düşünceye götü-

ren, tüm sisteminin de temelinde yer alan insan doğası ile ilgili görüşleridir. Godwin'e göre iyi ve yüce bir doğaya sahip olan insan, aklı sayesinde içinde bulunduğu dünyayı ve bu dünyaya içkin olan ilişkiler düzenini anlama, anlamlandırma ve buna uygun eylemlerde bulunma kapasitesine sahiptir. İnsan çevresine göre şekil alır ve aldığı kararlar doğrultusunda çevresini şekillendirir, yani insan hem etkin hem de edilgindir. Bu durum Godwinci literatürde bireysel özgürlük ve doğal yasa arasındaki ilişki olarak ifade edilir ve insanın zorunlu bir takım yasalara bağlı olsa da aklı ışığındaki iradi eylemleri sayesinde bu zincirin dışına çıkabileceği anlamına gelir.

Tüm insanlar ortak bir doğaya sahip olduklarından eşit şartlarda yaşamlarını sürdürürler. Dolayısıyla her birisinin kendisi için arzu ettiği, bir başkası için de arzu edilen olacaktır. Bu, insanın kendisi için çalıştığında genel için, genel için çalıştığında da kendisi için çalıştığı anlamına gelir ve Godwin'i insan doğasındaki eşitlikten yararcı bir ahlâka ulaştırır. Akıl her şeyden bağımsız olamayacağı için akla gelişme ve ilerleme yolunda ahlâk eşlik eder. Godwin toplumsal hayatın bekası ve işleyişinde akıl ve ahlâk işbirliği ile oluşturulmuş eylemlerin aynı zaman da adalet ilkesine de uygun olması gerektiğini vurgular. Adalet, temelde ahlâk ilkelerine dayanır ve insanların birbirlerine karşı davranışlarının nasıl olması gerektiğini belirler. Böylece dışarıdan herhangi bir müdahale olmadan, bizzat insan doğasına ait olan ya da ondan kaynaklanan akıl, ahlâk ve adalet prensipleri çerçevesinde özgür ve eşit bireylerden oluşan bir toplum yaratmak ve bu toplumda yaşayabilmek mümkün olabilecektir. Nihayetinde böyle bir toplumda mülkiyet olmayacak, herkes ortaklaşa olarak üretimine katkıda bulunduğu ürünlerden ihtiyacı çerçevesinde yararlanabilecektir.

Ancak, Godwin insanın kendi rasyonalitesini kullanmadığı sürece açık bir hedef haline gelebileceğinden ve her türlü kötülüğün kaynağı olarak gösterdiği devletin varlığını sürdüreceğinden emindir. İyi ve yüce olan insan doğasından kaynaklanan rasyonalite ve insanın mükemmelleşme yönelimi, devletin varlık ve gereklilik koşullarını ortadan kaldırır. Fakat bu durum sadece teoride gerçekleşebilecek ideal bir duruma karşılık gelir. Bu anlamda Godwin zamanının en büyük ütopist teorisyeni olarak nitelendirilebilir. Godwin'in ve dolayısıyla anarşizmin belki de en zayıf noktası, insan doğasının iyi ve mükemmelliği ile ilgili olarak besledikleri o iyimser tavırdır denilebilir. Çünkü pratikte, ne insan doğası Godwin'in inandığı kadar iyidir ne de insan, sosyal ve rasyonel bir varlık olarak sadece mükemmelleşmeyi arzular.

Kaynakça

Arvon, Henri (1991). *Anarşizm.* (Çev:Ahmet Kotil). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bakır, Kemal (2008). Eğitim Üzerine Anarşist Bir Yaklaşım: William Godwin ve Ulusal Eğitimin Eleştirisi. *Kaygı.* Sayı:11. S:135-145.

Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma.

Clark, John P. (1984). *Foreword* in *William Godwin.* New Haven: Yale University Press.

Clark, Samuel (2008). Anarchism and The Myht of The Primitive: Godwin and Kropotkin. *Studies in Social and Political Thought.* Vol:15, p: 6-25.

Crowder, George (1999), Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin,Kropotkin'in Politik Düşüncesi, (Çev: Sinan Altıparmak), Ankara: Öteki Yay.

Godwin, William (1793). *An Enquiry Concerning Political Justice, and İts Influence on General Virtue and Happiness.* Vol: I. London: Printed for G.G.J. and J. Robinson.

Godwin, William (1798). *An Enquiry Concerning Political Justice, and İts Influence on Morals and Happiness.* Vol: II. London: Printed for G.G.J. and J. Robinson.Patermaster-Row.

Godwin, William (1831). *Thoughts on Man, His Nature, Productions and Discoveries.* London: Effingham Wilson, Royal Exchange.

Marshall, Peter (1984). *William Godwin.* New Haven: Yale University Press.

Marshall, Peter (2003). *Anarşizmin Tarihi İmkânsızı İstemek.* (Çev: Yavuz Alogan). Ankara: İmge Yayınları.

Marshall, Peter (Ed.) (1986). *The Anarchist Writtings of William Godwin.* London: Freedom Press.

Marx, Karl (2014). *Komünist Manifesto.* (Çev: Nail Satlıgan-TektaşAğaoğlu). İstanbul: Yordam Kitap Basın ve Yayın.

Torun, Yıldırım (2007). *Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin.* Ankara: Savaş Yayınevi.

Walter, Nicolas (2002). *About Anarchism.* London: Freedom Press; 2nd Revised Edition.

Woodcock, George (2001). *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi.* (Çev: Alev Türker). İstanbul: Kaos Yayınları.

Yılmaz, Zafer (2010). William Godwin Felsefesinde Adalet. *Felsefe Dünyası.* Sayı:51. S:79-89.

MAX STIRNER: HAKİKAT, ANARŞİ ve EĞİTİM

Kemal BAKIR*

Özet: Anarşist, egosit ve nihilist bir düşünür olarak nitelendirilen Max Stirner, hakikat olarak ifade edilen her şeyin bir aldatmaca olduğunu dahası hakikat diye bir şeyin olmadığını, eğer bir hakikat varsa onun da "tek/biricik" olan öznenin "Ben"i olduğunu iddia etmiştir. Hakikate ilişkin bu asi-yıkıcı çıkış, bir yanıyla nihilizm olarak değerlendirilirken bir yanıyla hiçlikte isyan ile beliren bir "Ben"e bağlı olarak egoizm olarak değerlendirilir. Ben'e ulaşma yolundaki isyankâr ve yıkıcı tavır ise araçsallaştırılmış bir anarşiye işaret eder. Stirner'in hakikat ve ona ilişkin bütün izmler karşısındaki duruşu, bireyi onların hepsine mutlak öncelik görecek kadar aşırı bireyci, yeri geldiğinde bütün izmleri araçsallaştıracak derecede özneldir. Stirner, bu çerçevede anarşist bir tutumla klasik eğitime de karşı çıkarak "eğitilmiş insan"ın karşısına "özgür insan"ı koyar. "Eğitilmiş insan" otoritenin yani sözde hakikatin güdümünde kendisi olamamış bir insan iken, "özgür insan" kendisi olma yolunda emin adımlarla yürüyen insandır.

Anahtar Kelimeler: Bireycilik, Egoizm, Özgürlük, Ahlâk, Anarşizm, Eğitim.

MAX STIRNER: TRUTH, ANARCHY and EDUCATION

Abstract: Max Stirner, who is described as an anarchist, egoist and a nihilist thinker, claimed that everything specified as truth is a deception, and in fact, there is no such thing as truth; if there is even a truth, then it is the "Ego" of the subject, which is the one and only. This rebellious-destructive scolding on truth is regarded as nihilism, on the one hand, and egoism tied to a "self/Ego" manifesting as a rebellion in nihilism, on the other. The rebellious and destructive attitude for reaching towards Ego points to an anarchy that acts as a means to an end. Stirner's stance towards truth and all the isms that are related to truth is extremely individualistic to an extent that regards the individual ultimately superior over everything else, but if needed, it is also very subjective that utilizes all the isms as a means to an end. In this context, Stirner also opposes classical education with an anarchist attitude, and puts "free people" against "educated people". While "educated people" are people, who could not be themselves guided by authority, or in other words, the so-called truth, "free people" are people who confidently reach the ultimate goal of being themselves.

Keywords: Individualism, Egoism, Freedom, Moral, Anarchism, Education.

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

"Neymiş benim üstlenmem gereken o bir sürü mesele? Öncelikle iyi meseleleri benimsemeliymişim, sonra Tanrı meselesini, insanlık, hakikat, özgürlük, insâniyet, adalet meselelerini; dahası halkımın, hükümdarımın, vatanımın meselelerini, ayrıca tin meselesini ve daha binlerce başka meseleyi... Bir tek Benim kendi meselem hiçbir zaman Benim meselem olmamalıymış! Tuh o egoiste! Yazıklar olsun, yalnızca kendini düşünene!" "Benim için hakikat diye bir şey yoktur, çünkü benim için benden öte hiçbir şey yoktur!" [1]

Max Stirner

Giriş

İnsanın varlıkla ve bu minvalde kendisiyle ve ötekileriyle olan ilişkisi hemen her daim felsefi zeminde etik, ontolojik ve epistemolojik tartışmaların konusu olmuştur. Varlık, yokluk, hiçlik, gerçeklik, doğruluk, sahtelik, hakikât vb. kavram ve terimler bu tartışmalarda, hatta günlük hayatta bu ilişki bağlamında sıklıkla gündeme gelmektedir. İnsanın varlığı anlama ve anlamlandırma çabası aynı zamanda bir hakikat araştırması olarak addedilebilir. Bir öznenin -ki bu özne ekseriyetle insandır- kendisine ve kendisi dışındakilere yönelimi bilme ve anlama isteğinin sonucudur. Bilindiği üzere, öznenin kendisi ve kendisi dışındakilerle yani nesnelerle olan ilişkisi sonucu ortaya çıkan şey bilgidir. Fakat problem burada bitmez, daha da çeşitlenir. Acaba bu bilgi/ler doğru mudur ve bütün özne/ler için geçerli midir? Yani ulaşmayı arzulayan her öznenin muktedir olacağı ve her özneyi bağlayan bir mutlak hakikat söz konusu mudur? Öznenin hakikat olarak algılayacağı ve temel alacağı şey nedir? Böylece hakikat araştırması daha da derinleşir ve çetrefilli bir hal alır. Düşünce tarihi boyunca hakikate ilişkin mutlak hüküm vermeyerek onu muğlak bırakan ve izafiyete bağlayan septik, agnostik ve sofistik felsefelerin yanı sıra onlardan daha baskın bir şekilde hakikate dair hükmünü katiyetle ifade eden idealizm, realizm ve natüralizm vb. gibi çeşitli felsefeler hep ön planda olmuştur. Fakat 19. yüzyılın ilk yarısında, düşünce sahnesine çıkan Max Stirner (1806-1856), hakikate ilişkin, hümanizm de dâhil, yukarıda zikredilen bilindik bütün yaklaşımlara cephe alarak hakikati özne ve arzuları ile sınırlandırmış ve onu da hiçliğe mahkûm ederek hakikat diye bir şey olmadığını iddia etmiştir.

[1] Bkz. (Stirner, 2013: 15; Stirner, 2000: 313).

Hakikat'e Karşı Stirner

Max Stirner, 1806'da Almanya'nın Bavyera eyaleti sınırları içindeki Bayreuth şehrinde yoksul bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi, asıl adı Johann Kaspar Schmidt'tir. Sefalet içinde geçen bir çocukluk dönemini takiben 1826-1828 yılları arası Berlin Üniversitesinde felsefe öğrenimi gördü ve Hegel'in konferanslarını takip etti. Ancak yine de parlak bir akademik kariyere sahip olamadı. Ayrıca özel hayatındaki talihsizlikler de peşini bırakmamıştı. Fakat düzenli bir iş bulması ve zaman zaman Marks ve Engels'in de katıldığı, kendilerini *Die Freinen* (özgür olanlar) olarak adlandıran entelektüel bir çevre ile kaynaşmasıyla birlikte nihayet yıldızı parlamaya başlamıştı. Engels, genç Hegelciler hakkmdaki izlenimlerini ifade ettiği ve öylece bıraktığı bir yazı taslağında Stirner'i "gürültülü bir tartışmayı izleyen yalnız bir kişi" olarak betimlemiştir. Stirner, bu dönemde Marks'ın gazetesi olan *Rheinische Zeitung*'da (Ren Nehri Gazetesi) 1842'de *Eğitimimizin Sahte İlkesi ya da Hümanizm ve Realizm (Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus / The False Principle of Our Education or, Humanism and Realism)* başlıklı denemesini yayımlandı. Böylece entelektüel kişiliğini ortaya koyarak yazılarıyla ses getirmeye başlayan Stirner, ders verdiği Genç Kızlar Akademisi'nin sahibi yani işvereni olan Madam Gropius'u endişelendirmemek için Almanca "alın" anlamına gelen "Stirn" sözcüğünden hareketle *Max Stirner* takma adını benimsemiştir. Zira çıkık bir alına sahip olmanın yanı sıra kendisini "kafalı" biri olarak da addediyordu (Marshall, 2003: 321, 323).

O zamanlar Alman felsefe çevrelerinde az bilinen bir figür olan Stirner, 1844 yılında adeta bir nükleer bomba etkisi yaratan, şimdiye dek yazılmış en devrimci kitap olarak nitelendirilen *Biricik ve Mülkiyeti (Der Einzige und sein Eigentum / The Ego and its Own)* adlı eserini yayımladı. Stirner, çağının kabul gören hakikat anlayışı açısından oldukça tehlikeli bir biçimde, Batı felsefe geleneğinin mimari yapısını, Hegelcilik, hümanizm ve rasyonalizm gibi yerleşik düşünce geleneklerini topa tutarak kökleri insanlığın en derinine inen ahlâk, öznellik, insaniyet ve toplum kavramlarını yıkarak ilerliyor ve arkasında harabeler bırakıyordu. Batı geleneğinin bütün inançlarını çok sayıda ideolojik soyutlama, hayaletler ve sabit fikirler olarak addediyor ve doğrudan reddediyordu. Rasyonaliteye olan inancın, en kafa karıştırıcı dinlere olan inançtan daha az batıl olmadığını, insanın sadece Tanrı'yı yeniden icat ettiğini, seküler kurumlar ve söylemlerin Hıristiyanlığın heyulasıyla hayatta kaldığını, evrenselciliğin belli bir iktidarın konumundan konuşmak olduğunu iddia ediyordu. O, adeta dünyanın parke taşlarını söküp altında yatan

hiçliğin uçurumunu açığa çıkarıyor, "her şey benim için hiçbir şey" diyordu. Bu çılgınca yıkımdan sonra ayakta kalan tek şey, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardan bugüne uzanan, insana gizemli bir şekilde gülümseyen *biricik* hakikat Ben/Ego'dur (Newman, 2011: 1).

Stirner'e göre, insanlar hakikat'ten veya "genel olarak hakikat"ten vazgeçemezler, hep onun peşindedirler. Bu durumda hakikat, En Yüce Varlık'tan (étre supréme) başka bir şey değildir. Hakikate olan inanç kaybedilirse ümitsizliğe düşülür. Hâlbuki hakikat sadece bir düşüncedir. Fakat "bir" düşünce olarak kalmayan, tüm düşüncelerin üstünde, sarsılmaz, yıkılmaz, mutlak ve hatta kutsal bir düşüncedir, bu yönüyle diğer düşünceleri kutsallaştıran din açısından değerli kılan düşüncenin ta kendisidir. Hakikat bütün Tanrıları eskitmiş, onlardan daha uzun zaman varlığını sürdürmüş ve onun aşkına bütün Tanrılar "tek" Tanrı tahtından indirilmiştir. Böylece Tanrılar dünyasının çöküşünde sonra da dimdik ayakta kalmıştır. Zira o, "bu fani Tanrılar âleminin ölmez ruhudur." Hakikatin "bizzat kendisi bir Tanrı'dır" (Stirner, 2013: 436). Fakat Stirner bunu söylerken özcü ve hümanist yaklaşımlara ve Feuerbach'ın şu tezine de karşı çıkar: Tanrı'yı, hakikati ve bu bağlamda "en yüce varlığı" insanın dışında aramaya gerek yoktur, insanın özü insanın en yüce varlığıdır. En yüce varlık, her ne kadar din tarafından "Tanrı" diye adlandırılıp nesnel bir varlık olarak kabul edilse de hakikatte Tanrı insanın özünden başka bir şey değildir. O halde bundan böyle Tanrı'nın Tanrı olarak değil insanın Tanrı olarak görülmesi söz konusudur ki, bu dünya tarihinde bir dönüm noktasıdır (Stirner, 2013: 48).

Buna karşı çıkan Stirner'e göre ise, en yüce varlık elbette insanın özüdür. Fakat bizzat insanın kendisi değil özü olduğundan, onun insanın dışında ve Tanrı olarak görülmesi ile insanın içinde kabul edip "insanın özü" ya da "insan" olarak adlandırılması arasında bir fak yoktur. "Ben ne Tanrı'yım ne de –bir kavram olarak- insan, ne 'en yüce varlık' ne de kendi özüm." Dolayısıyla en yüce varlığı kendi içimde ya da dışımda varsaymak aynı şeydir. İnsan, daima en yüce varlığın ya kendi içinde ya da dışında, hep öbür dünyada, olduğunu düşünür. Zira Hıristiyanlığa göre, "Tanrı'nın tini" insanın da tinidir ve insanın içinde yaşar. O hem dışarıdadır hem de içeride. Zavallı insan onun için sadece bir barınaktır. Feuerbach, onun dışarıda-gökyüzündeki mekânını yıkarak onu, tasını tarağını toplayıp insanın içine taşınmaya zorlarsa, onun yeryüzü mekânı olan insan tıka basa dolu hale gelir. (Stirner, 2013: 48) Stirner böylece Feuerbach'ın tezini, din eleştirisini ve tanrıtanımazlığını reddederek onun aslında Hıristiyanlığın temel özelliklerini yeniden ürettiğini, meseleyi sadece aşkın bir boyuttan içkin bir boyuta taşıdığını iddia eder.

Hakikat sorgulamasına din-inanç eleştirisi üzerinden devam eden Stirner, Romalı vali Pontius Pilatus'un alaycı bir şekilde Hz. İsa'ya yönelttiği "Hakikat nedir?" sorusunu kendisinin cevaplamak istediğini belirterek şunları söyler: "Hakikat, özgür düşüncedir, özgür fikirdir, özgür tindir; hakikat Senden azade, senin-olmayan, senin gücüne tabi olmayandır. Ama hakikat aynı zamanda kendi başına asla varolamayan, kişisel olmayan, gerçek olmayan ve bedensiz olandır. Hakikat Senin ortaya çıktığın gibi ortaya çıkamaz, hareket edemez, devinemez, değişemez, gelişemez. Hakikat her şeyi Senden bekler, Senden alır ve Senin varlığın sayesinde varolur -çünkü yalnız Senin kafanın içinde vardır" (Stirner, 2013: 436-437). Böylece hakikati düşünce olarak belirleyen Stirner, insanı egemenlik altına alan, ona hükmeden ya da insanın hükmü altına girdiği bu düşüncenin yani hakikatin çağdan çağa değişiklik gösterdiğini ve içinde yaşadığı modern çağın hükümdarının "insan" ya da "insanın özü" olduğunu ifade eder. Stirner'e göre, her türlü özgür eleştiri için ölçüt bir düşüncedir, insanın sahip olduğu kendi eleştirisi için ise ölçüt kişinin Ben'i, sözle ifade edilemeyen ve dahası düşünülmemiş olan Ben'idir. Bu durumda Ben'in sahip olduğu hakikidir, Ben'e sahip olan ise uydurmadır, Biricik özne hakikidir, devlet ve toplum ise uydurmadır. Ben'den azade, "Hakiki ve özgür" eleştiri bir düşüncenin, bir tinin/ruhun mutlak egemenliğini sağlar, Ben'e bağlı, onun güdümündeki eleştiri ise insanın kendi hazzından öte bir şey değildir. Ancak açıkça söylemek gerekirse bu bir hayvanın içgüdüyü eleştirmesine benzer. Eleştiren hayvan gibi özne için de burada önemli olan "söz konusu mesele", hakikat değil sadece kendi Ben'idir. Ben hakikatin ölçütüdür fakat bir düşünce değildir, daha fazlasıdır, sözle ifade edilemeyendir. İnsanın eleştirisi Ben'inden azade değildir bundan dolayı bir düşünceye hizmet eden bir şeye tabi olan eleştiri de değildir, bizzat Ben'in eleştirisidir. (Stirner, 2013: 440-441; Stirner, 2000: 311-312).

Bu noktada eleştirilerini biricik olamayan ben'e yönelten Stirner'e göre, eğer insan hakikati kutsal bir simge haline getirirse kendini hakikatin önünde alçaltmak zorunda kalır ki, bu durumda hakikate kafa tutmamalı, onun yönlendirmelerine karşı gelmemeli, Stirner'in deyişiyle "yalan söyleme kahramanlığından vazgeçmelidir." Zira yalan söylemek, doğruyu söylemek kadar cesaret ister. Birçok insanın hayatına mal olan hakikati söyleme cesaretini, bilhassa gençler gösterir. Gençler, düşmanlarının belini bükecek yalan söyleme küstahlığında bulunmak yerine hakikati söyleyerek idam sehpasına çıkmayı, kendilerini kurban etmeyi tercih ederler. Çünkü onlar için hakikat, doğruluk kutsaldır ve kutsal olan her şey gibi gözü kapalı ve istisnasız bir şekilde saygılı olmayı, itaat etmeyi, katlanmayı ve fedakârlıkta bulunmayı

gerektirir (Stirner, 2013: 374). Bu duruma gönüllü bir şekilde boyun eğenlere -ki, Stirner'e göre büyük bir çoğunluğu bunda ısrarcı olan gönüllü ya da kandırılmış kurbanlardır- adeta ne haliniz varsa görün diyen Stirner, kendi orijinal nüktedan üslubuyla şöyle bir ironide bulunur:

> Eğer siz küstah olmazsanız, kutsallıkla alay etmezseniz, evcil hayvanlar gibi ona hizmet edersiniz. Size hazırlanan tuzağa bir hakikat kırıntısı konsa, hemen ona doğru atılırsınız ve bu salaklığınızla yakalanırsınız. Yalan söylemek istemiyorsunuz, öyle mi? O halde hakikatin kurbanı olun ve hakikat uğruna şehitlik mertebesine erişin! Ne için şehit olacaksınız? Kendiniz için mi? Kendiniz-olmak için mi? Hayır! Tanrıçanız -hakikat- için. Siz sadece iki türlü hizmet ve iki türlü hizmetkâr tanırsınız: Hakikate hizmet eden ve yalana hizmet eden. O halde Tanrı adına hakikate hizmet edin! (Stirner, 2013: 374).
>
> Kendim için yemini bozup yalan söylemek? Bu, her türlü alçaklığın sözcülüğünü yapmak demek değil midir? Görünürde gerçekten öyledir, ama "Tanrı rızası için" yapılanlar da bu bakımdan aynıdır. Şimdiye dek tüm alçaklıklar Tanrı adına yapılmadı mı? İdam sehpaları Tanrı adına kurulmadı mı? İnanç uğruna insanlar ulu orta yakılmadı mı? İnsanlar, Tanrı uğruna aptallaşmaya mahkûm edilmedi mi? Bugün bile hâlâ körpe çocukların tinleri dini eğitim yoluyla Tanrı uğruna kıskıvrak bağlanmıyor mu? Tanrı adına kutsal yeminler bozulmadı mı? Her gün misyonerler ve papazlar diyar diyar dolaşıp Tanrı adına Yahudileri, dinsizleri, Protestanları ya da Katolikleri kendi atalarının dinine ihanet etmeye teşvik etmiyorlar mı? Tüm bunlar karşısında Benim Kendim için yaptığım daha mı kötü sayılır? (Stirner, 2013: 371).

Bu bağlamda, "Tamamen Bana ait olmayan davalar defolsun gitsin başımdan! Siz davamın en azından 'iyi bir dava' olması gerektiğini düşünüyorsunuz değil mi? İyi nedir, kötü nedir? Benim meselem, Ben Kendimim ve Ben de ne iyiyim ne de kötü... Her ikisinin de Benim için bir anlamı yoktur. Tanrısal şeyler Tanrı'nın meselesidir; insani şeyler ise insanın... Benim meselem, ne tanrısaldır ne insani; hakikat, iyilik, adalet, özgürlük vs. de değildir, sadece ve sadece Benim olandır ve genel olmayıp, tıpkı benim biricik olduğum gibi, o da biriciktir. Benim için Benden daha önemlisi yoktur!" (Stirner, 2013: 18) diyen Stirner, hakikat olarak addedilen, ifade edilen her şeyin bir aldatmaca olduğunu dahası hakikat diye bir şeyin olmadığını, olmaması için olanca sindirme ve yok etme gayretine rağmen olan ve olması gereken "tek/biricik" şeyin öznenin "Ben"i olduğunu iddia etmiştir. Hakikate ilişkin bu asi-yıkıcı çıkış, bir yanıyla nihilizm olarak değerlendirilirken bir yanıyla hiçlikte isyan ile beliren bir "Ben"e bağlı olarak egoizm olarak değerlendirilir. Ben'e ulaşma yolundaki isyankâr ve yıkıcı tavır ise araçsallaştırılmış bir anarşiye işaret eder. Stirner'in hakikat ve ona ilişkin bütün izmler karşısındaki duruşu, bireyi onların hepsine mutlak öncelik görecek kadar aşırı bireyci, yeri geldiğinde bütün izmleri araçsallaştıracak derecede özneldir. Zira Stirner'e göre:

> Benim için nesneler sadece Benim tükettiğim bir malzemedir. Ben nereye elimi atsam bir hakikat yakalarım ve Ben onu Kendime göre düzenlerim. Ben hakikatin bana özgü olduğuna eminim, Benim onun özlemini çekmeme gerek yoktur. Hakikate bir hizmette bulunmaya da hiçbir surette niyetim yoktur, o sadece Benim düşünen kafam için bir besin maddesidir; tıpkı patatesin benim sindirilecek bir şey arayan midem için, dostlarımın da, benim arkadaş isteyen yüreğim için besin olması gibi. Ben düşünme hevesinde olduğum ve kendimde bu gücü gördüğüm sürece, her hakikat sadece, Benim gücüm yettiği kadar üzerinde çalışıp onu değerlendirmeme yarar. Hıristiyanlar için gerçeklik ya da dünyevilik nasıl "batıl ve hiçlik" sayılıyorsa, Benim için de hakikat öyledir. Hıristiyanlar dünyadaki şeylerin hiçliğini kanıtlamış olsalar da, şeyler bu dünyada varolmaya devam ettiği sürece, hakikat de vardır. Ama hakikat boştur, çünkü değeri kendi içinde değil Benim içimdedir. Hakikat bizzat kendi için değersizdir. Hakikat bir –yaratıktır (Stirner, 2013: 439).

Bunu yaratan insanın kendisidir dolayısıyla tıpkı özgürlük gibi bir hayalden, hayaletten başka bir şey değildir. Bu düşüncelerine bağlı olarak Stirner, bireyci öznelliğin ilk ve esas teorisyeni olarak nitelendirilir. Fakat bu bireycilik sıklıkla modern bireycilik ile karıştırılmıştır. Oysa Stirner'in bireyciliğinde, her birey, kendisine birebir benzer bireylerin yanında genel olduğu için biricik modele göre asla kendi varlığını tamamlanmış görmez, aksine hararetle kendi mutlak tekilliğini ileri sürer. Böylece Stirner, olası bütün insan varlıkları ölçeğinde liberter öznelliğin indirgenemezliğini savunur (Colson, 2011: 253). Bu doğrultuda Stirner, bireysel inancı, "Ben"i yani "tek" ve "biricik" olanı bütüne tabi kılan düşünce sistemlerini kıyasıya eleştirmiştir. Bu eleştirilerinin hedefinde, "biricik"in üstünde yer alarak onu bu üst bütünlük içerisinde bir alt kademeye konumlandıran ya da eşgüdümleyen ideal, mutlak, hakikat, Tanrı, vatan ve devlet gibi her tür oluşum, girişim ve kavrayış vardır (Cantzen, 1994: 58-59). Bu bağlamda, giderek insanileşen Hegelci akıl da Stirner'in hedef tahtasındadır. Çünkü o dönem Hegelci akıl içinde gerçekleşen birlik[2] arayışı sarpa sarmıştı. Bütün ikiciliklere, yabancılaşmalara,

[2] Hegel'e göre, birey ancak başka bir birey yoluyla, başka bir bireyle diyalektik bir ilişki yoluyla birey olabilir ki, bu çerçevede bireyin varoluşu başkası için olmasına, başkasının varoluşu da onun için olmasına dayanır (Marcuse, 1989: 93). Hegel'in ifadesiyle; "Bir şey bir Başkası olur, ama Başkasının kendisi de Bir şeydir, öyleyse benzer olarak o da bir Başkası olur, ve bu sonsuza dek böyle gider" (Hegel, 2004: 173). Fakat bu ilişki özgür ve eşit bireyler arasındaki ortak çıkar geliştirme ilişkisi biçiminde değil, "daha çok biri 'efendi' öteki 'köle' olan özsel olarak eşitsiz bireyler arasındaki bir 'ölüm kalım' kavgası'dır. Kavgayı tanımlamak insanı öz-bilince, eş deyişle gizliliklerinin bilgisine ve bunların olgusallaşmalarının özgürlüğüne götürebilecek biricik yoldur. Öz bilincin gerçekliği 'Ben' değil ama 'Biz'dir. Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir'" (Marcuse, 1989: 93). Stirner ise Hegelci diyalektiği kendine göre dönüştürerek kullanır. Fakat Hegel'in etkisi bunula sınırlı değildir ve Stirner'in Hegelci sisteme karşı çıkışına bağlı olarak kaçınılmaz bir biçimde Stirner'in düşüncesinde kendini gösterir; Hegel karşıtlığı başından sonuna kadar Stirner'in düşüncesinin biçimlenmesinde rol oynar. Stirner, "biricik" bireyin, bütün tarafından soğurulmasına karşı çıkarak onu bu durumdan kurtarmak arzusundadır ve o da tıpkı Kierkegaard gibi, bireyin Mutlak Ruhun gelişimdeki bir âna indirgenmesini asla kabul etmez (Clark, 1976: 10).

dinsel yabancılaşmaya (kiliseye), siyasal yabancılaşmalara (devlete) ve insani yabancılaşmaya yani Ben'in arzuları yerine biz'in yasalarını kabul ettirmeye çalışan hümanizme karşı bir topyekûn imha savaşı başlatılmıştı (Arvon, 1991: 20) ki, Stirner bu savaşta ön safta yer almaktaydı. Zira Stirner, radikal bir biçimde, hiçbir şeyle sınırlandırılmamış bir bireycilikten ve bu anlamda bir "bencillikten" yanadır. Bu yolda, "kendi meselemi hiçbir şeye dayandırmadım" diyen Stirner, özgür "biricik" "Ben"in kendi üzerinde hiçbir şeye, ne Tanrıya ne de devlete tahammül edemeyeceğini, bundan dolayı ahlâk anlayışlarının "Ben"i bağlayıp sorumluluk altına sokmamaları gerektiğini ileri sürer (Cantzen, 1994: 58-59). Stirner'in bu ikazı, sadece ahlâk anlayışları için değil, onlar üzerinden insanı kontrol altına alan, din, toplum ve devlet için de geçerlidir. Bundan dolayı Ben'in dışında Ben'i bağlamaya yönelik her anlayış, oluşum ve kurum Stirner'in yıkıcı topunun hedefindedir. Stirner'in hakikate ve bu bağlamda her tür mutlakıyete –ki, bu, "Ben"in üstünde egemenlik kurmaya çalışan din, devlet vb. her tür otoriter oluşumu da kapsar- karşı yıkıcı tavrı onun bir anarşist olarak anlaşılmasına ve anılmasına yol açmıştır. Fakat aslında anarşi, Stirner için sadece Ben'in ve arzularının karşısında duran her şeyi reddetmek, yıkmak ve yok etmek için başvurduğu ve zamanı geldiğinde kurtulmak isteyeceği bir tavır, bir araçtan başka bir şey değildir.

Bir Yıkım Aracı Olarak Anarşi

Kural tanımaz anti-otoriter bir teori olarak anarşizm, insan varlığını özgürlüğüyle anlamlandırarak varoluşun gerçek şartını özgürlük olarak görür. Bu sebeple insan hayatının genelinde özgürlüğün tüm şartlarını sağlamayı ve korumayı hedefler. Özgürlüğe kasteden her ne olursa olsun reddeder. Özgürlüğü sağlama ve koruma yolunda gerekli düşünce ve eylem biçimi –ki bu anarşizmin benimsenen türüne göre sivil itaatsizlik ve pasif direniş olabileceği gibi yıkıcı bir şiddet de olabilir- "anarşi" terimiyle ifade edilir. Yukarıda bahsedilen mutlak ve hakikat karşısındaki duruşundan dolayı anarşistlerin kendilerinden bir düşünür olarak tanıttıkları Stirner'in "anarşizmi" ise onun radikal bireyciliğinden kaynaklanan son derece radikal, durmak bilmez, engel tanımaz bir eleştiriyi ve düşünsel yıkıcılığı ifade eder. Onun bu yıkıcı tavrı, yapıcı anarşist toplum tasarımının ve kendiliğinden düzen idealinin önündeki engelleri bertaraf etmede ve bu yolda toplumsal dönüşümü sağlamada etkileyici bir biçimde anarşist düşünceyle bir mutabakat içerisindedir. Fakat Stirner ile anarşizm arasındaki sorun yıkımdan sonra başlar ve ortaklık bozulur. Zira anarşizmin istenmeyeni yıktıktan sonra ideal olana –kendiliğinden düzene- yönelik yapıcı tavrı, Stirner'in durmak bilmez yıkıcı eleşti-

rel tavrıyla bir tezat teşkil eder ve kendiliğinden özgür bir toplum idealiyle hakikati ortaya koyma talebinden dolayı anarşizm de bu eleştiri ve yıkımdan payına düşeni alır. Birçok anarşistin gözden kaçırdığı şey de budur ki, "anarşizm, Stirner için reddedilmesi gereken "izm"lerden biridir o kadar" (Cantzen, 1994: 58-59). Yani Stirner'in hakikate karşı duruşu nasılsa anarşizme karşı duruşu da aynıdır; o, anarşizme karşı da anarşisttir.

Çünkü Stirner için biriciklik ya da "kendilik", anarşistlerin büyük çoğunluğu için en yüce amaç, ideal olan özgürlüğün bile üstündedir ki, Stirner özgürlüğü, sadece bazı şeylerden kurtulma durumu olarak görür, fakat bizzat yaşamın doğasının mutlak özgürlüğü imkânsız kıldığını, onu bir hayalete dönüştürdüğünü vurgular (Woodcock, 2001: 106). Aslında Stirner, hiçbir sınırlandırmayı kabul etmeyen bir özgürlüğü savunur fakat bunu özgürlük ideali çerçevesinde değil kendilik, kendi-olma düşüncesi çerçevesinde ifade eder (Macit, 2010: 62). Bu çerçevede Stirner için insanın kurtulması gereken şeyler olduğu gibi asla kurtulamayacağı şeyler de vardır: kurtulmak isteyip kurtulabileceği ve hatta kurtulması gereken şeyler Ben'in, "kendilik"in önünde duran ve onu bağlayan her şeydir, kurtulamayacağı şeyler ise bizzat kendi Ben'i, kendiliğidir. Bu bağlamda özgürlüğü yeniden tanımlayan Stirner'e göre:

> Özgürlük ile kendi-olma arasında ne kadar da büyük bir fark var! İnsan pek çok şeysiz olabilir, pek çok şeyden *kurtulabilir*, ama hiçbir şeysiz olamaz; birçok şeyden özgürleşebilir, ama her şeyden özgürleşemez. Bir köle bile ruhen özgür olabilir; ama birçok bakımdan özgür olsa bile, gene de her bakımdan özgür değildir; bir köle, efendisinin, onu kırbaçlamasını ve canı istediği gibi ona hükmetmesini engelleyebilme özgürlüğüne sahip değildir (yani bu durumdan özgürleşemez). "Özgürlük sadece düşler âleminde vardır!" Oysa kendi-olma benim bütün mizacım ve mevcudiyetim, benliğim demektir. Ben *kurtulmuş* olduğum şeylerden özgürüm ve *kudretimin* yettiği ya da *muktedir* olduğum şeylerin sahibiyim. Kendime sahip olmayı becerebilirsem ve kendimi başkalarının kucağına atmazsam, Ben her zaman ve her koşul altında kendime aitim demektir. Özgür olmayı gerçekten isteyemem, çünkü bunu yapamam ve yaratamam: ben bunu sadece dileyebilir ve ona ulaşmaya gayret edebilirim, çünkü özgürlük hep bir ideal, bir hayalet olarak kalacaktır ve gerçeğin kısıtlayıcı bağları her an etimi lime lime edecektir. Oysa *ben* daima *kendimin* olmayı sürdüreceğim. Bana hükmeden tek bir efendiye bedenimi teslim etmiş bir köle olarak, Ben sadece Kendimi ve çıkarımı düşünürüm Efendimin darbeleri beni incitse de ve Ben onlara karşı *özgür* değilsem de, Ben onlara sadece *kendi çıkarım* uğruna katlanırım; amacım ona sabırlı görünmek, onu yanıltmak ve durumdan emin olmasını sağlamaktır ya da karşı koymaktan sakınarak daha kötü durumlarla karşılaşmayı önlemektir. Ama Ben sadece kendimi ve kendi çıkarımı gözettiğimden, önüme çıkan ilk fırsattan faydalanarak köle sahibini ezerim. Böylece hem ondan hem de bana acı veren kırbacından kurtulup *özgürlüğüme* kavuşursam, bu sadece benim egoist olmuşluğum sayesinde gerçekleşmiştir (Stirner, 2013: 195-196).

Stirner bu noktada, özgürlüğün insana sadece kendisine sıkıntı veren her şeyden kurtulmayı öğrettiğini ve hatta insanın bizzat kendisini bile inkâra sevk ettiğini ancak kendi-olma durumunun insanı kendisine geri dönmeye yani kendine gelmeye davet ettiğini belirtir. Ona göre, insan özgürlüğün himayesi altında birçok şeyden azat olur, ancak bazı yeni şeyler insanı yine sıkıştırır. Kötü olandan kurtulur ama kötülük kalır. İnsan kendisi olarak gerçekten kendisine kenetlenmiş her şeyden kurtulur. Bunun böyle olmasını kendi tercihidir. Kendi-olan, doğuştan özgürdür, özgür birey ise salt özgürlük bağımlısıdır, ayakları yerden kesilmiş bir hayalperesttir. Fakat "Kendi-olan, kendinden başka hiçbir şey tanımadığından, kökende özgürdür. Daha başından beri kendinden başka her şeyi hiçe saydığından, kendinden başka hiçbir şeye değer vermediğinden, hiçbir şeyi üstün görmediğinden, kısacası her konuda çıkış noktası kendi olduğundan ve "kendine geldiğinden", onun artık kendisini kurtarmaya ihtiyacı yoktur" (Stirner, 2013: 204). İşte Stirner için asıl olan bunu sağlamak, "Ben"i korumaktır ki, onun egoizmi ve anarşizmi bu çerçevede şekillenir.

Stirner'in kendilik, anarşizmin de özgürlük mücadelesinde karşısına çıkan düşman aynı şeydir; devlettir (Woodcock, 2001: 107). Bundan dolayı, anarşizmin her daim hedefinde olan ve yıkmak, yok etmek istediği siyasal otoriteye, yani devlete karşı Stirner de oldukça benzer hatta daha sert bir tutum sergiler ve bunu da şu şekilde gerekçelendirir: Devletin amacı, her daim Ben'i sınırlandırmak, dizginlemek ve herhangi bir genelin yönetimi altına sokmaktır. Bu durum, Ben'in 'biricik', 'tek' olamayacak kadar her şeyin içinde her şey olmasına, son limitine kadar bütün genelliklere pay veren küsurlu bir birim oluncaya, "kendisi"ne nerdeyse 'hiç' bir şey kalmayıncaya dek devam eder. Stirner bu durumu, Ben'in, özgün eşsiz biricik bireyin dar kafalılığının ve köleliğinin resmi olarak görür. Zira ona göre, bir devlet ben'lerin özgürce eylemde bulunmalarını değil, bilakis daima devletin amaçlarına bağımlı kalmalarını amaçlar. Bu bağlılığa rağmen ortaya çıkan eser müşterek bir eser değildir, çünkü bir kumaş dokuma makinesi birden çok parçadan oluşsa da son tahlilde kumaşı dokuyan parçalar değil bir bütün olan makinedir. Devlet makinesi de aynı şekilde işler, mekanizmasının çarklarını tek tek tinler/ruhlar oluşturur fakat bu çarkların hiç biri kendi güdülerine kulak vermez, kendi istenciyle harekete geçmez ve mekanizmayı harekete geçmeye zorlayamaz bilakis devlet isteyince mekanizma onları harekete geçmeye zorlar ve onlar da devletin istediği şekilde mekanizmayı işletirler. Devlete bağlılıkta başka bir seçenek de yoktur. Zira devlet, sansür, denetim, kontrol ve kolluk kuvvetiyle her tür özgür faaliyeti engeller ve bunu kendi varlığını koruma görevi

olarak addeder. Devlet aslında tek tip –kendi istediği tipte- insan üretmek ister, bundan dolayı devlet yönetimi altında yalnızca bu arzuyla üretilmiş, biçimlendirilmiş, daha özel bir deyişle "eğitilmiş insanlar" yaşar. Bundan dolayı kendi-olmak isteyen ve bu anlamda 'özgür' olmak isteyen herkes devletin hasmıdır ve devlet için bir hiçtir ki, devlet ona bir görev, bir memuriyet, bir zanaat vermez, kısaca onu kendisi için kullanmaz (Stirner, 2013: 280). İşte Stirner'in istediği de bu hiçliktir. Bu yolda anarşi iyi bir araçtır, en azından devletten ya da ona benzer oluşumların çarkından kurtulana kadar. Stirner'i eğitim üzerine anarşistçe düşünmeye, "eğitilmiş insan"ın karşısına "özgür –kendinde- insan"ı koymaya yönelten etken de budur.

Eğitilmiş İnsana Karşı Özgür –Kendinde- İnsan

Stirner'e göre, bazen insanlar, eğitimliler ve eğitimsizler olarak iki sınıfa ayrılırlar. Eğitimliler kendilerine verilen paye nispetince mutlak addedilen düşüncelerle, tinle iştigal ederler. İlkesi düşünce, mutlak hakikat olan Hıristiyanlık sonrası dönemde eğitimliler ve kültürlüler hükümran olduklarından kabul ettikleri düşüncelere saygı duyulmasını ve bunlara tabi olunmasını istediler. Devlet, hükümdar, Kilise, Tanrı, ahlâklılık, düzen, vb. ise sadece mutlak tin için varolan düşünceler ve aslında hayaletlerdir. Oysa gerçekten canlı bir varlık, örneğin bir hayvanın bunlar umurunda değildir, tıpkı bir çocuğun umurunda olmadığı gibi. Eğitimsiz kişiler de çocuk gibi bunları umursamazlar, umursadıkları tek şey hayatlarını idame ettirmektir, yani geçim derdindedirler. Fakat güçsüzlüklerinden dolayı bu düşüncelere tabi olup onların hükümranlığı altına girerler. Hiyerarşi denilen şey işte budur; düşüncenin, tinin egemenliğidir. Bugüne dek insanoğlu hiyerarşi içinde yaşadı, sırtını mutlak'a, kutsal'a hülasa düşüncelere yaslayanlar insanı baskı altına aldılar. Her daim eğitimli ile eğitimsiz birbiriyle mücadele halindedir fakat bu iki farklı insanın birbiriyle mücadelesi şeklinde değil bir tek insanın içinde gerçekleşen bir mücadeledir ki, bu da Hegelci diyalektiği çağrıştırır. Zira eğitimli bir insan eğitimsiz bir insanın haz duyduğu şeylerden haz duyabildiği gibi eğitimsiz bir insan da düşünceden yoksun olmayabilir. Hegel, en eğitimli insanın nesnel olana özlem duyduğunu ve her tür boş teoriden nasıl tiksindiğini açıklar. Düşüncelerle gerçekler ve nesneler dünyası arasında uygunluk arayan ve hiçbir kavramın gerçeklikten yoksun olmamasını isteyen Hegel'in en nesnel sistemi ortaya koyduğu, nesneyle düşünceyi, gerçek ile aklı birleştirdiği iddia edilir. Hâlbuki Stirner için bu, düşüncenin en aşırı despotizmi ve tek başına egemen olma girişimi, tinin ve aynı zamanda felsefenin zaferi-

dir. Felsefe böylece varacağı en üst noktaya varmış, tin'i mutlak bir noktaya konumlandırmıştır (Stirner, 2013: 96-97). Aslında Stirner, Hegelci diyalektik tez, antitez ve sentez serisini kendine özgü bir biçimde geliştirerek somut birey'in, Ben'in gerçekliğine inanarak onu mutlak bir konuma yerleştirmiş ve böylece kendi egoizmini felsefenin zirvesi olarak görmüştür (Marshall, 2003: 324). Stirner, öğrencinin kendiliğiyle ilgili ontolojik açıklamasında hâlâ büyük ölçüde kendine göre dönüştürdüğü Hegelci Ruh kavramına dayanır. Kendisini tüm dışsal yabancılaşmalardan, çevresine olan saygısından bağımsızlaştıran ve bunları büyüyen bireyselliği için salt bir güç kaynağı haline getiren öğrencinin ruhunun özerkliğini ve kendi kendine yeterliliğini vurgular. O, eğitime etik bir kavrayış, ahlâki bir amaç belirlemek ister ki, bu da kendi kendilerini yöneten bireylerin egemen karakterlerinin oluşumudur. Çünkü onlar, mutlak değişmez ilkeleri olmadığı için özgürlüğü sürekli kendini tanımlama ve kendini tecelli ettirmeye bağlı olan ve bu yüzden durmaksızın bozuluş ve yeniden oluş ile meşgul özgür insanlardır (Paterson, 1971: 51-52). Bu bağlamda birey, mutlak öncelik olduğuna göre onun üstünde hiçbir otorite ki, buna devlet de dâhildir, söz konusu olamayacağı gibi eğitim de onu kendisinden başka bir hakikate, mutlağa bağlayamaz. Stirner bu noktada anarşizmini devreye sokarak eğitimi de anarşistçe, aslında kendi istediği tarzda yorumlar.

Anarşizm için mevcut eğitim, din ve devlet de dâhil olmak üzere her tür kurumsallaşmış otoritenin insan düşüncesine bir müdahale aracıdır. Anarşist eğitim teorileri, geleneksel eğitim teorilerinin eğitimi insana istenilen biçimi verme aracı olarak ele almalarına karşı çıkarak bu tür tanımları ve anlayışları reddederler. Geleneksel eğitim anlayışı bireyi, sözde bir toplumsal düzenlilik uğruna, resmi ideoloji doğrultusunda devlete iyi birer yurttaş yetiştirmeyi ve bu kalıba göre biçimlendirmeyi, onu devlet makinesinin bir çarkı haline getirmeyi hedefler. Bu bağlamda doğal eşitlik, bireysel ilgi, istidat ve yetenekler, bireysel özgünlük ve özgürlükler ve dolayısıyla da bireyin kendisi olması engellenir. Oysa insanı insan yapan kendi doğallığı, kendiliğindenliği ve otonomisidir (Bakır, 2008: 136-138). Stirner de, bu otonomiyi toplumsallıktan ziyade bireyci bir tarzda, daha özel bir deyişle egoistçe yorumlamakla birlikte gene de anarşizmin birey üzerinde kontrol mekanizması kuran ya da kurmaya yeltenen her tür teşebbüsü ve araçlarını yıkma düşüncesine ve edimine canı gönülden katılır. Eğitim de devletin vazgeçemediği kontrol araçlarından biri olduğundan dolayı devleti, resmi/formal/örgütlü eğitimi ve ona tabi tutulan 'eğitilmiş insan'ı kıyasıya eleştirir. Stirner'e göre:

> Devlet zaten benim katkım olmaksızın mevcuttu. Ben bu devletin içinde doğdum, yetiştirildim, bana bazı görevler verildi ve benim devlete "saygılı olmam" isteniyor. Devlet Bana "kol kanat geriyor" ve Ben devletin bana "lütfu" sayesinde yaşıyorum. Devletin bu kendi ayakları üstünde durmuşluğu yüzünden ben kendi ayaklarım üzerinde duramıyorum. Devletin "doğal gücü ve yapısı" Benim doğamın özgürce gelişememesine, ancak onun işine geldiği gibi biçimlenmeme neden oluyor. Devlet doğadan aldığı güçle gelişebilmek için, Beni "kültür" ün makası ile kesip biçiyor; ama -Bana değil- kendine uygun bir eğitim ve öğrenim verdiriyor ve Bana, örneğin yasalara saygı duymayı, devletin mülkiyetine (yani özel mülkiyete) el uzatmamayı, -ister tanrısal olsun ister dünyevi- ulviyeti elinde tutanı saymayı, kısacası cezalandırmayı gerektirecek bir davranışta bulunmamayı öğretiyor. Böylece de Benden Kendi-olanı "kutsallığa feda etmemi" -ki pek çok şey kutsaldır, örneğin mülkiyet, başkalarının hayatı vb.- istiyor. İşte devletin bana vermeye muktedir olduğu kültür, eğitim, öğrenim budur. Devlet Beni "işe yarar bir araç", "toplumun yararlı bir üyesi" olarak yetiştiriyor (Stirner, 2013: 276).

Bu tür bir eğitime karşı çıkan Stirner açısından olması gereken insanın topluma ya da kendisi dışındaki bir şeye uyumu, aidiyeti ya da yararlılığı değil, insanın kendine kalması, kendine sahip olmasıdır. *Eğitimimizin Sahte İlkesi ya da Hümanizm ve Realizm* başlıklı denemesinde çağının genel durumunu betimleyen ve o döneme kadarki eğitim tarihini özetleyen Stirner'e göre, reformasyon ve sanayi devrimi arasındaki süreç, yöneten ve hizmet eden, güçlü ve zayıf arasındaki farkın bütün çıplaklığıyla gözler önüne serildiği bir boyunduruk altına alma, kölelik dönemidir. Bir iktidar kaynağı olarak eğitim ise ona sahip olanı ondan yoksun olandan güçlü bir hale getirdi. Eğitilmiş insan, çevresinde güçlü, egemen, bir kişi bir otorite olarak görüldü (Macit, 2010: 94). Çağın en önemli problemi, toplumun özgür insanlar yerine eğitilmiş insanlar tarafından doldurulmuş olmasıdır. Her alanda olduğu gibi, pedagojik alanda da özgürlüğün parlamasına imkân tanınmamakta, muhalefete müsaade edilmeyip her daim itaat istenmektedir. Yalnızca formal ve maddi eğitimin amaçlanması ise, adeta bir hayvanat bahçesinden hümanistlerin yalnızca bilim insanları, realistlerin ise yalnızca yararlı yurttaşlar yetiştirmeyi hedeflemesi gibi bir şeydir. Bunların her ikisinin hedeflediği de aslında aynıdır ve bu, *itaatkâr insan*dan başka bir şey değildir. Bugün her ne kadar kilisenin zihne müdahale etme, kılavuzluk ve tahakküm kurma süreci bitmiş olsa da kılavuzluk ve tahakküm tam olarak ortadan kalkmış değildir. Sadece el değiştirmiş, kilisenin yerini devlet almıştır. Bu şekilde, modern dünyadaki bireyler olmaları gereken bazı idealler uğruna oldukları şeyi feda eden, kendisinden vazgeçmiş yaratıklara dönüştürülmektedir. Kilise, insanlara, İsa'ya benzemeleri gerektiğini; devlet, ideal yurttaş olmaları gerektiğini ve liberal siyasetçi de her şeylerini insanlığa adamaları gerektiğini salık vermektedir.

Bundan dolayı modern insan ne olması gerektiği hususunda imgelerle, yargılarla kuşatılmış ve bu sebeple kendini kaybetmiş ya da bulamamış, kendisi olamamış böylece kendisiyle aynı kaderi paylaşan türdeşlerinden oluşan kuru bir kalabalığa angaje olmuştur (Stirner, 2014: 6-7).

Bir insan dünyaya geldiği andan itibaren, bir toplumsallık içerisinde ötekileriyle beraber, oyun zarları gibi bir oraya bir buraya rastgele yuvarlanmanın, keşmekeşliğin içerisinde kendini bulmaya, kendine sahip olmaya çalışır. Fakat çocukla karşılaşan her şey onun müdahalelerine direnir ve kendi varoluşunda ısrarcıdır. Zira çocuk da içgüdüleri henüz toplumsallaşma vb. tarafından kontrol altına alınamadığından ya da bunlara uymada içgüdüsel olarak isteksiz olduğundan doğal olarak kendini özgür bilir ve her şeyi her daim kendine göre düzenlemede ve kendi isteklerini gerçekleştirmede ısrarcı olur. Buradan anlaşılacağı üzere her şey *kendini* koruma çabasına binaen ötekileriyle daima bir çatışma içerisindedir. Bundan dolayı bu kendini kabul ettirme *mücadelesi* kaçınılmazdır (Stirner, 2013: 21). Kuşkusuz devlet ve paydaşları da otorite olma ve böylece kendini kabul ettirme mücadelesinde en etkili aracı, eğitimi seçecektir. Stirner'e göre, bu doğrultuda verilen bütün eğitim insanın içinde bir takım duygular üretmeye yöneliktir. Bu sebeple insan bu duyguları kendiliğinden üretemez, başkaları tarafından insanda üretilir. Üretilen ve uyanması istenen duygular kısaca şöyle özetlenebilir: İnsan, Tanrı'nın adını duyunca içinde Tanrı korkusunu hissetmeli, hükümdarın adını saygı ve bağlılık duyguları ile algılamalı, ahlâk sözcüğünü duyar duymaz muhkem bir olguyu hatırlamalı, herhangi bir kötülük karşısında korkup titremelidir. Şayet bir kişi kötülükten haz duyarsa dayakla, falakayla terbiye edilmedir. İnsan, eğitimle telkin edilen bu duygularla doldurularak çocukluktan koparılıp erginleştirilir ve nihayetinde reşit bir insan olduğuna kanaat getirilir. Ruh eğitimiyle kastedilen şey işte budur; ruhun ya da tinin insanın kendi istediği biçimde değil de başkalarının doğru bulacağı biçimde ayarlanmış olmasıdır. İnsana telkin edilen, içine kökleştirilen duygular aslında insanın kendine özgü değildir, ona yabancıdır, kutsal sayılmaları bundan dolayıdır. İnsanın kutsallık karşısındaki çekingenlikten kurtulması da bir hayli zordur (Stirner, 2013: 86-87). Çünkü yaratılan "kendini küçülten yüceltilecektir" algısıyla dayatılan şey, insanın hakikat ya da kutsal gibi kendinden daha yüksek bir varlığın önünde kendini küçültmesi, aşağılamasıdır. Bu minvalde eğitimin amacı, bir an önce çocukların dindarlığa, Tanrı'yı sevmeye ve saymaya ve böylece onurlu ve vakur olmaya yönlendirilmesidir. Bu nazarda, "iyi eğitim görmüş bir insan, 'iyi ilkeler' aşılanmış ve içine işlenmiş, huniyle ağzına boca edilmiş, döve döve benimsetilmiş, vaazlarla ezberletilmiş insandır" (Stirner,

2013: 106). Böyle bir insan ise Stirner için, eğitim aracılığıyla, cebren ve hile ile "kendisi" olmaktan ve bu anlamda "hakikat"ten alıkonulmuş, özgürlüğü elinden alınmış insandır. Bu durumdan kurtulmanın yolunu zor ve zahmetli de olsa insanın "kendine dönüşü"nde gören Stirner, hâlihazırda verilen eğitimi ve bu yoldaki feryatları ve hatta baskıları çok da umursamaz kimsenin de umursamasını önermez. Ona göre:

> Eğer bunlara omuz silker, aldırmazsanız, iyi insanlar çaresizlik içinde kıvranarak, "Aman Tanrı aşkına, insan çocuklara iyi şeyler öğretmezse, onlar doğruca günahın pençesine düşerler ve işe yaramaz serseriler olup çıkarlar!" diye feryat ederler. Hele yavaş olun, şom ağızlılar! Evet, elbette ki onlar sizin zihniyetinize göre işe yaramaz birer serseri olurlar. Ama asıl işe yaramaz olan, sizin zihniyetinizdir. O şımarık çocuklar artık sizin telkinlerinize ve yakınmalarınıza kulak asmayacaklardır ve sizlerin oldum olası değer verdiğiniz, ağzınızda geveleyip durduğunuz saçmalıklara kulak asmayacaklardır! Onlar miras hakkını ortadan kaldıracaklardır, yani sizin atalarınızdan kalma aptallıklarınızın varisi olmayı reddedeceklerdir, atalarınızdan devraldığınız günahı ortadan kaldıracaklardır. Siz onlara "En yüce varlığın önünde başını eğ!" diye emrederseniz, şöyle yanıtlayacaklardır: "Eğer o bize boyun eğdirmek istiyorsa, gelsin de kendi eğdirsin bakalım! Biz kendi isteğimizle boyun eğmeyiz!" Ve eğer siz en yüce varlığın öfkesinden ve size vereceği cezalardan dem vurup onları tehdit ederseniz, sanki onları "sonra havhav gelir, seni ısırır" diyerek korkutuyormuşsunuz gibi davranırlar. Artık onları hayaletlerle korkutmayı başaramıyorsanız, hayaletlerin egemenliği sona ermiş ve dadıların anlattığı masallara da artık inanç kalmamış demektir.
>
> Aslında iyi bir eğitim ve eğitim sisteminin düzeltilmesi üzerinde ısrarla duranlar Liberaller değil midir? Nitekim onların Liberalizmi, "yasal sınırlar içinde özgürlük" ilkeleri, disiplin olmaksızın nasıl gerçekleşebilir ki? Her ne kadar onlar disiplin yoluyla Tanrı korkusunu yerleştirmeyi amaçlamıyorlarsa da, İnsan korkusu üzerinde daha ısrarla durmaktadırlar, yani insanların İnsan karşısında korku duymasını ve disiplin yoluyla "insanın hakiki misyonu"nu coşkulu duygularla benimsemesini istemektedirler (Stirner, 2013: 106-107).

Bu çerçevede liberalizmi, Hıristiyanlıktaki yozlaşmanın devamı olarak değerlendirerek (Macit, 2010: 43) liberalizmi ve liberal eğitimi de eleştiren ve her halükarda illa da "Ben" diyen Stirner, ister uhrevi isterse dünyevi olsun Ben'in üstünde konumlanmaya çalışan her düşünce ve oluşumu kesin bir dille reddeder. "Ben"i korumanın, kendini kurtarmanın, dolayısıyla özgür ve bu anlamda ahlâklı kalmanın yolu zihnin otoritelerden arındırılmasından ya da Stirner'in kendi deyişiyle otoritelerin "kafada tekerlek" oluşturmasına müsaade etmemekten geçer. "Kafadaki tekerlek", otoriteler tarafından eğitim aracılığıyla biçimlendirilmiş insanın zihninde yer eden, ona sahip olan ve hükmeden, onun "Ben"e ulaşmasını ve kendini korumasını önleyen düşünceleri, "kişiye ne yapması gerektiğini söyleyen ahlâkî buyruğu" ifade eder

(Spring, 1991: 29). Formal eğitimle insana öğretilen ve uyması için sıkı sıkıya tembih edilen bu ahlâki buyruğu tanımayan Stirner şöyle bir eleştiri getirir:

> İnsanın özü"ne dayanan sevgiyi, ya da bir dönem Kilise'nin ve ahlâkın bir "buyruk" olarak üzerimize yüklediği sevgiyi öğrenmemiz için, bunun gerektirdiği şekilde eğitilmeliyiz. Eğitimimizin en önemli maddesi olan ahlâki etkinin insanlar arası ilişkiyi nasıl düzenlediğini egoizmin gözüyle bir örnek üzerinden inceleyelim. Bizi eğitenler, Bize öncelikle yalan söylememeyi öğretip her zaman doğru söyleme ilkesini belletirler. Eğer kendi çıkarını gözetme ilkesi bu kuralın temeli haline getirilirse, herkes kolayca kavrayacaktır ki, başkalarında uyandırmak istediği güveni yalan yüzünden kaybeder ve "bir kere yalan söyleyene doğruyu söylediği zaman bile kimse inanmaz" atasözünün ne kadar doğru olduğu ortaya çıkar. Ama aynı zamanda da hakikati işitmeye her kimi yetkili görüyorsa, yalnızca ona doğruyu söylemesi gerektiğini de duyumsayacaktır. Eğer kılık değiştirmiş bir casus, düşman ordularının karargâhına sızıp orada dolaşırken nöbetçiler ona kim olduğunu sorarlarsa, soranlar kuşkusuz casusun adını öğrenmeye yetkilidirler, ama kılık değiştirmiş casus onlara hakikati öğrenme hakkını tanımaz; bu nedenle onlara doğruyu söylemez, kendi uydurduğu bir yanıtı verir. Oysa ahlâk kuralları "Yalan söyleme!" der. Ahlâk kurallarına göre soruyu soranlar, doğru yanıtı almayı hak eder, ama Bana göre bu hakka sahip değildirler ve Ben sadece Benim verdiğim hakkı tanırım (Stirner, 2013: 368).

Bu hakka binaen formal eğitimi bir sahtelik, sahtekârlık eğitimi olarak niteleyen ve *Eğitimimizin Sahte İlkesi ya da Hümanizm ve Realizm* başlıklı denemesi ile liberter bir çizgiyi takip eden Stirner, burada *eğitilmiş insan-özgür insan* ayrımı yapar ve birinci durumda bilginin kilise, devlet ve insanlığın sahiplendiği kişiliği biçimlendirmek için kullanıldığını, ikinci durumda ise insanın seçim yapmasını kolaylaştırdığını ileri sürer (Marshall, 2003: 321-322). Stirner'e göre, eğitilmiş insan zihninde tekerlekler oluşturulmuş insandır. Oysa özgür insan "ben"in farkına varmış kendisine sahip çıkan, kendisi olan insandır. Eğitilmiş insan için bilgi, bir karakter formasyonudur ve bu yönüyle "Ben"e başkalarının, devletin, dinin ya da diğer otoritelerin sahip olmasına imkân tanıyan kafadaki bir tekerlektir. Özgür insan için ise bilgi, seçimi kolaylaştıran, özgürlüğü mümkün kılan bir şeydir (Spring, 1991: 29). Aradaki fark tamamen *ahlâkî*dir. Ahlâkî eylemi kati bir biçimde "Ben"in arzusuna indirgeyen (Macit, 2010) Stirner'e göre, eğitilmiş insan kendisi için belirlenmiş buyruklara uyarken özgür insan nasıl eyleyeceğine kendisi karar verir. Bu noktada Stirner şöyle bir sorgulama ve eleştiride bulunur: Biz, "bizi eğitim sözcüğünün yaratıcıları haline getirmeye çalıştıkları eğitimi sorguluyoruz. Acaba özenle *yaratıcı* olama yeteneğimizi mi geliştiriyorlar yoksa bize, doğası yalnızca talime izin veren *yaratıklar* olarak mı davranıyorlar? Bu soru toplumsal sorunlarımızdan birinin olabileceği kadar önemli, aslında en önemlisidir, çünkü bu sorular şu nihai temele dayanır. Kusursuz

olun ki, kusursuz bir şey meydana getiresiniz: 'herkes kendi içinde kusursuz' olursa toplumumuz, toplumsal yaşantımız da kusursuz olur" (Stirner, 2014: 9-10). Böylece eğitim üzerine düşüncelerini eleştirel bir bağlamda ve *bireyci anarşist-egoist* bir zeminde ortaya koyan Stirner'in biricik hedefi, *biricik* olan "Ben"i korumak, insanı otoritelerin ağından uzak tutmak ve mümkün koşullar çerçevesinde *otoriteryanizmin tekerine çomak sokmak*tır.

Stirner'e göre, "İnsanlarda özgürlük fikrini uyandırırsanız, o zaman özgür insanlar sürekli olarak kendilerini özgürleşmeye devam ederler; aksine insanları yalnızca eğitirseniz, o zaman onlar en yüksek biçimde eğitilmiş ve zarif bir tarzda kendilerini daima koşullara alıştıracaklar ve itaatkâr dalkavuk ruhlara yozlaşacaklardır. Yetenekli ve eğitilmiş öznelerimiz çoğunlukla nedir? Küçümseyen, sırıtan köle sahipleridir ve kendileri de köledir" (Stirner, 2014: 31-23). Pratik hayat için yapılan eğitim sadece kurallara göre düşünüp eyleyen ilkeye bağlı insanları meydana getirir, ilkeli insanları değil. Yani özgür zihinleri değil otoritelerce meşru sayılan zihinleri oluşturur. Oysa daimi eylem ve yenilenmeyle düşünce ve eylem bütünlüğünü sağlayan insan başkadır, kanaatlerine sadık kalan insan başka. Sağlam diye tabir edilen karakter statiktir, sarsılmazdır. Oysa kusursuz bir karakter aynı zamanda acı çeken bir karakterdir, sürekli bir gençleşme ve yeniden doğum tutkusuyla ürperen, titreyen bir karakterdir. Bundan dolayı eğitimin merkezinde kişilik vardır. Fakat bilgi ne kadar bilimsel ve derin olursa olsun Ben'in görünmez noktasında kaybolmadıkça ve buradan irade olarak, aşırı duyumsal ve kavranamaz ruh olarak oldukça güçlü bir şekilde ilerlemedikçe sadece bir madde, eşya olarak kalır. Bilgi sadece nesnelere ilişkin olmaktan çıkıp bizzat bilgi haline geldiğinde, yani düşüncenin bilgisi, zihnin özfarkındalığı haline geldiğinde daha aşikâr olur ve bu dönüşümü deneyimler. Şimdiye dek eğitimdeki en büyük sıkıntı, bilginin kendisini iradeye, yani kendi tatbikine ve pratiğine rafine etmemesidir. Bu eksiklik fark edilmiş ancak trajik bir şekilde, fikirsiz ve zincire vurulmuş "pratik insanlar" yetiştirilerek giderilmeye çalışılmıştır. Bugün pek çok üniversite öğrencisi bu içler acısı durumun canlı birer örneğidir. En mükemmel biçimde eğitilirler, yaparak yaşayarak öğrenirler. Ancak yine de her eğitim kişisel ve bilgi kaynaklı olmalı, zihindeki bilginin özünü kesintiye uğratmamalı, yani bunu asla elde edilmiş bir mülk olarak değil bizzat Ben olarak canlı tutmalıdır. Bu durumda öğretilecek olan bilgi değil bireyin özgelişime başlaması gerektiğidir. Pedagoji, yönünü uygarlaşmaya değil sadece özgür insanların, bağımsız karakterlerin gelişimine

dönmelidir. Ancak bu sayede şimdiye dek otoritelerce sindirilmiş, güçlü bir şekilde baskı altına alınmış irade kendine yer bulabilir ve zayıflatılmaktan kurtulabilir (Stirner, 2014: 33-35).

Böylece Stirner, çağın yönelmesi gereken amacı, kendini hakikat olarak addeden ya da hakikate dayandığını iddia eden otorite ya da otoritelerce dayatılan eğitimin zorunlu olarak bertaraf edilmesi ve bireyin kendi benliğinde yeşerteceği özgürlüğün ışığıyla kendini mükemmelleştirip kendinden emin bir irade ortaya koyması olarak belirler. Bunu da şu şekilde ifade eder: "*Bilgi* ölüp yeniden *irade* olarak doğmak ve kendisini her gün özgür bir *birey* olarak yeniden yaratmak zorundadır" (Stirner, 2014: 40). Artık bugün elzem olan, *düşünce özgürlüğü* kazanıldıktan sonra, bunu kusursuz bir biçime kavuşturmak, *irade özgürlüğü*'ne dönüştürmek ve *irade özgürlüğü*nü yeni bir çağın ilkesi olarak gerçekleştirmektir. Bu durumda eğitimin nihai ereği de bilgi değil, bilgiden doğan iradedir. Eğitimin mücadelesini vereceği şey de "*kişisel* ya da *özgür* insan"dır. Çünkü hakikat, insanın kendisini keşfetmesi ve bunu ifşa etmesinden; kendisine yabancı olan her şeyden özgürleşmesinden, nihai olarak bütün otoritelerden soyutlanmasından ya da kurtulmasından ve doğallığını yeniden kazanmasından başka bir şey değildir. Tamamen *hakiki* olan bu tür insanları formal eğitim, okul yetiştir(e)mez, hâlâ orada yer alıyorlarsa okula rağmen kendileri olarak oradadırlar. Eğitim insanların bir şeylerin, kendi doğalarının efendileri olmalarına, onlara hükmetmesine yardımcı olabilir fakat insanları olmaları gereken özgür doğalara dönüştüremez. Ne kadar kapsamlı olursa olsun hiçbir bilgi, ihtişamlı ve anlaşılır şey, diyalektik sofistikasyon insanı iradenin bayağılığından koruyamaz. Eğer insanlar bencil olmuyorsa bu okulun değil insanın marifetidir. Kapsamlı bilginin ve klasik formal eğitimin marifeti, gurur, açgözlülük, mevki ve makam hırsı, mekanik ve yaltakçı işgüzarlık ve ikiyüzlülük gibi şeylerdir. Tüm bunlar, eğitimin hakikatte, hakiki insanın eğitiminde değil, sadece formal ve maddi yönleriyle ele alınmasından kaynaklanır. Fakat bütün bu tedrisat, insanın etik davranışı üzerinde bir etkiye sahip olmadığından unutulmaya mahkûmdur. Zira insan eninde sonunda silkinip kendine gelecek, okul duvarları arasında üzerine bağlamış olan tozdan kurtulacaktır (Stirner, 2014: 28-29). Anarşi ise bu süreçte Stirner'in hiç çekinmeden başvurulmasını salık verdiği tozu dumana katacak, bu duvarları yıkacak en önemli araç, düşünme ve eylem biçimidir.

Sonuç

Çağının genel durumunu ve hakikat kavrayışını pek de muteber görmeyen Stirner, insanın hakikat karşısındaki durumunu analiz etmiş ve gözlemlediği sahteliklere binaen bunun hakikate yaraşır bir durum olmadığı kanaatine varmıştır. Çünkü insan hakikatten başka neredeyse her şeyi hakikat olarak addetmekte ve kendi kendiliğini ıskalamakta, doğruyu söylüyorum diyerek aslında yalan söylemekte, kendini inkâr etmektedir. Bunu da başkalarının isteğini kendi isteği sayarak yapmakta ve böylece kendini eşsiz, özgün "bir" kişilik olarak ortaya koyamamakta, kendi varoluşunu gerçekleştirememekte, hakikat olarak addettiği sahte bir varoluş halinde debelenmektedir. Bu ise kendinden başka herkesin işine gelen, bilhassa dinin ve devletin tam da istediği şeydir. İnsan, bizzat kendisinin bilinçli bir şekilde tercih etmediği fakat kendisine telkin edilen şeyi benimsemiş ve yapmış olmakla ahlâklı bir varlık olduğu zannına kapılır. Oysa bu ahlâklı bir varlık olamadığının resmidir. Ahlâki ve bu anlamda hakiki bir varoluşun yolunu insanın yalnızca kendini, kendi Ben'ini dikkate alarak kendini istençli bir varlık, tek, biricik bir birey olarak ortaya koymasında gören Stirner, bu yüzden mevcut hakikat kavrayışına ve ondan güç alan kurumlara yani kiliseye ve devlete ve onların uygulamalarına, verdikleri eğitime saldırır. Bu saldırısında, anarşi, Stirner'in hasımlarını yere sermek için elinde tuttuğu en güçlü silahtır. Nasıl ki otorite kendi hakikatini ortaya koymak ve insanı kontrol altına almak için eğitimi kullanıyorsa Stirner de buna karşı anarşiyi kullanır ve bu bağlamda formal eğitimin karşısına özgür, kendiliğinden eğitimi koyar. Bu anlamda özgür eğitim anarşiye karşılık gelir ve Stirner bununla özgür kalmayı, özgürlüğü yeniden kazanmayı, kendi hakikatini yaratmayı ya da canı (Ben'i) nasıl istiyorsa öyle olmayı amaçlar.

Kaynakça

Arvon, Henri, (1991). *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim Yayınları

Bakır, Kemal, (2008). "Eğitim Üzerine Anarşist Bir yaklaşım: William Godwin ve Ulusal Eğitimin Eleştirisi", *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (Sayı: 11 Güz 2008), s. 135-145.

Cantzen, Rolf, (1994). *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum, Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clark, John P., (1976). *Max Stirner's Egoism*, London: Freedom Press.

Colson, Daniel, (2011). *Anarşist Felsefe Sözlüğü Proudhon'dan Deleuze'e*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap.

Hegel, George W.F., (2004). *Ana Hatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Macit, M. Hanifi, (2010). *Max Stirner (Anarşist-Egoist-Nihilist)*, İstanbul: Etik Yayınları.

Marcuse, Herbert, (1989). *Us ve Devrim Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Marshall, Peter, (2003). *Anarşizmin Tarihi İmkânsızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan, Ankara: İmge Kitabevi.

Newman, Saul, (2011). "Introduction: Re-encountering Stirner's Ghosts", *Max Stirner*, ed. Saul Newman, New York: Palgrave and Macmillan, s. 1-18

Paterson, R. W. K., (1971). *The Nihilistic Egoist Max Stirner*, Oxford: Oxford University Press.

Spring, Joel, (1991). *Özgür Eğitim*, çev. Ayşen Ekmekçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Stirner, Max, (2000). *The Ego and Its Own*, ed. David Leopold, Cambridge: Cambridge University Press.

Stirner, Max, (2013). *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. Selma Türkis Noyan, İstanbul: Kaos Yayınları.

Stirner, Max, (2014). *Eğitimimizin Sahte İlkesi ya da Hümanizm ve Realizm*, çev. M. F. Arargüç, M. H. Macit, Erzurum: Fenomen Yayınları.

Woodcock, George, (2001). *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker, İstanbul: Kaos Yayınları.

TOPÇU STIRNER'E KARŞI

Hakan Poyraz*
Erdal Yıldız**

Özet: Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı* adlı eserinde düşüncesinin zeminini isyan üzerine kurmaktadır. Onun isyandan anladığı, kişiyi esir eden tüm dış yapılara bir özgürlük yanıtı olarak okunabilir. Bu açıdan onun düşüncesinin anarşizme yaklaştığı söylenebilir. Bununla birlikte esaretten kurtulma bakımından, kendini esir eden şartlara karşı isyankâr olan irade, mutlak iradeye teslim olması bakımından da itaatkardır. Bu anlamda her hür hareket anarşizmdir ve mutlak yani ilahi irade karşısında da itaatkarlıktır. İradenin eseri olan hareket mükemmele doğru bir yöneliştir ve bu anlamda mevcut halin dışına çıkmaktır. Böylece hareket, iradeyi dışardan kuşatan koşullara bir başkaldırı ve hak talebi olarak isyan ahlakına dönüşür. Topçu, isyanı Hallac tarafından dile getirilen Ene'l-Hak esprisi içerisinde Allah'ın insandaki hareketi olarak tanımlamakta, önce Allah'ın insana isyanı ve sonra insanla birlikte isyanı olarak nitelendirmektedir. *İsyan Ahlakı*'nın "İmandan İsyana" bölümünde, Stirner'den başlayarak Rousseau ve Schopenhauer'ın isyanını inceler ve onların eleştirisini yapar. Topçu'ya göre bu üçü de gerçek isyancı değildir çünkü inkâr ettikleriyle kendilerini de inkâr etmiş olurlar. Makalemizde, özellikle bu üç yaklaşımdan özellikle Stirner'in isyanı konu edilecektir. Stirner'in egoist anarşizmi Topçu'ya göre ben'in bencilliğine, içgüdülerin hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaksızın tatminine yöneliktir. Bu anlamda egoist anarşizm, Topçu'nun eleştirisinin ilk hedefidir. Benlik, insanın içinde ilk fark ettiği ve içinden dışına geçişin ilk imkânıdır. İnsanın içinde uyanan arzular ve tutkular benliğin ihtirasları olmaksızın bir eylem planına dökülemezler. Bunun yanı sıra egoizm, aşılması gereken bir noktadır. Topçu'nun Stirner'i hem eleştirmeye hem de değerlendirmeye değer bulmasının nedeni egonun gerçek özgürlüğe ulaşma yollarını kapatmış olması, egoyu egoizm içerisine hapsetmiş olmasıdır. Stirner'de bütünüyle egodan ibaret olan dünya adeta egonun mülkiyetine alınmıştır. Bu görüşü, Topçu'nun Hallac üzerinden isyan ahlakına kaynak oluşturduğu Ene'l-Hak düşüncesi ve "ben egoyum" diyen Stirner karşıtlığı üzerinden ele almaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Nurettin Topçu, Stirner, isyan, itaat, anarşizm

* Prof. Dr., MSGSÜ Felsefe Bölümü.
** Doç. Dr., MSGSÜ Felsefe Bölümü.

TOPÇU VERSUS STIRNER

Abstract: Nurettin Topçu builds the ground of his thought on rebellion in his work of *Ethics of Revolt*. What he understood from the rebellion can be read as a freedom response to all external structures that captivate the person. In this respect, it can be said that his thought approached anarchism. However, in terms of getting rid of captivity, the rebellious will against self-captive conditions is obedient in terms of surrender to absolute will. In this sense, every free movement is anarchism, but obedience against absolute namely divine will. The movement, which is the work of the will, is directed towards perfection and in this sense it is to get out of the current state. Thus, the movement becomes a insurrection to the conditions that surround the will from the outside and turns into an ethics of revolt as a demand for right. Topçu defines the revolt as the movement of God in human in the spirit of Ene'l-Hak, which is expressed by Hallac. Topçu describes the revolt first as the revolt of God to man and then the revolt of God with man. In the "From Faith to Rebellion" section of the *Ethics of Revolt*, starting from Stirner, he examines and criticizes the revolt of Rousseau and Schopenhauer. According to Topçu, all three are not real rebels because they deny themselves with what they deny. In our article, the revolt of Stirner from these three approaches will be especially discussed. According to Topçu, Stirner's egoist anarchism is directed towards the ego's selfishness and the satisfaction of the instincts without any limitation. In this sense, the egoist anarchism is the first target of Topçu's criticism. The ego is the first possibility that the human realizes in himself and the transition from inside to outside. Desires and passions awakened in man cannot be cast into an action plan without the ego's ambitions. Besides, egoism is a point to be overcome. The reason that Topçu finds Stirner both worth criticizing and evaluating is that Stirner has closed the ego's ways of reaching true freedom and imprisoned the ego in egoism. The world, which consists entirely of ego in Stirner, is almost under the ownership of the ego. We will try to discuss this view through the idea of Ene'l-Hak, where Topçu created a source of ethics of revolt through Hallac and the anti-Stirner, which says "I am the ego."

Keywords: Nurettin Topçu, Stirner, revolt, obedience, anarchism

Asi başkaldıran demek, isyan da başkaldırı. İsyan, doğrudan veya dolaylı, bir otoriteye başkaldırıdır; otorite olarak kabul edilen yapılara, kurumlara, fizik durumların metafizik faillerine karşıdır. Genel anlamda isyan, içinde bulunduğumuz koşullara/duruma bir başkaldırıdır. İnsan baş eğmek zorunda kaldığı birçok durumla karşılaşabilir. Eğer bu durum onun kendi seçimleri ve bu seçimlerin hatalı sonuçları nedeniyle düştüğü bir durumsa, onun isyanı kendisini bu hale getiren koşullaradır. "Kadere, dertlerin böylesine, feleğin sillesine isyan" sadece arabesk bir isyan değil; ister ilahi ister doğal isterse insan eliyle oluşturulmuş koşullaradır. Bu isyan Allah'a olur, feleğe olur, kadere olur, aileye olur, amire olur, siyasi lidere olur ve gider. Her seferinde isyanın hedefi bu koşulların yapıcısı, yaratıcısı olan bir otoritedir. Bir ebeveyn çocuğuna isyan etmez, eğer onu bir otorite haline getirmemişse. Ama bir çocuk, ebeveynine doğallıkla isyan edebilir.

İsyan sözcüğünü bütün bu yapılar ve bağlamlar içinde en çok siyasal otoriteye ve müesses nizama başkaldırı olarak okumak daha yaygındır. İs-

yan, müesses nizamı bozacak tehlikeli bir eylemdir ve hem potansiyel hem de aktüel hali ile suç teşkil eder. Eğer düzen tesis edilmez ise kargaşa, yani insanların kargıları ile birbiriyle savaştığı/savaşacağı bir kargaşa durumu meydana gelir. Otorite bu potansiyel yahut aktüel durumu güç yolu ile engeller; yasalar ve onun yasakları üzerinden adına toplumsal barış dediği ateşkes ortamı/vasatı sağlar. Müesses nizam, bu düzenin devamı için yasalara uyumu şart koşacaktır. Böylece nizam, uyumlu/muti, yani yumuşak başlı, itaat eden, siyaset bilimi terimi ile konformist bireylerle varlığını sürdürür. Aksi durum, yani karmaşa/kargaşa durumu yeni bir düzensizlik, yine bir felaket demek. Bu nedenle uyum ve bunun için konformizm esastır, isyan ise kötü...

Otoriteye isyan, müesses nizamda kargaşaya, kaosa, anarşiye neden olur. Bu düzeni bozmak isteyen kişi asi, yıkıcı, bozguncu bir tip olarak resimlenir genellikle. Bir isyan olarak anarşizm, dilin toplumsal kullanımının ilk anlamında, yol açtığı/açacağı yasa dışı durumlar ile karmaşa ve düzensizliği (kaos) ifade eder. Bunun sonucu olarak düzen bozulacak, "insan insanın kurdu" haline gelecektir. Yoksa tersi mi olacak? Otoriteye, yani birbirimizin kurdu olmamak için kendimizi ona feda ettiğimiz, bedenlerimizi ona vererek oluşturduğumuz büyük canavar *Leviathan*'a isyan, insan olmaklığımızın asıl olanağını oluşturan özgürlük kapılarını mı açacaktır? Güvende olmak için uyumlu olduğumuz, korku belasına katlandığımız bu otoriteye başkaldırı, bize başka bir kapı mı açacak? Ve isyanın açtığı kapıdan içeri giren özgürlüğün ışığında fark ettiğimiz sahicilik sayesinde, *Oz Büyücüsü* misali üzerimize düşürdüğü gölgesi ile dev bir canavar zannettiğimiz, herkes gibi olan olağan bir adam ile mi karşılaşacağız? Otoriteye başkaldırı, otorite ve onunla uyumlu paydaşlar için kaos ancak onun sınırları içinde gün ışığından mahrum kalanlar için de belki bir kurtuluş olacak. Ama bu çok da yaygın bir kabul değil, makbul olanın birincisi.

Birinci guruptakiler asileri sevmezler. Zaten asiler genellikle sevilmez. Onlar bir düzene, düzeneğe bağlı olamaz, bir çerçeveye sığmaz, otoritenin yasa ve düzene oluşturduğu bağlar, onu tedirgin eder. Onlar uyumsuzlardır, bu nedenle çoğunlukla, toplum dışına, yasanın dışına çıkarlar. Fakat aynı zamanda tarihteki büyük dönüşümleri, fikir ve düşünceleri, bu uyumsuzlar meydana getirir. Ağzına bir parça bal çalarak da onun isyanını dindiremezsiniz. Bazen ölümüne bir başkaldırı olur onun isyanı. Ölürse, müesses nizam için asi, bu nizamın mağdurları için kahraman olur. Örnek, tarihte Spartaküs adı yeter. Ya da güneşi sağ eline, ayı sol eline verseler de davasından vazgeçmeyen Hz. Muhammet.... Yani Asi olmak her zaman kötü, uysal olmak da her zaman iyi değildir.

"Asi ruhlu" ifadesindeki kasıt, özgürlüğe vurgu yapar sözgelimi. Asi ruhlu olan, uysal olana göre daha fiyakalıdır. Tıpkı James Dean'in, Türkçeye *Asi Gençlik* olarak çevrilen *The Rebel Without a Cause* (*Sebepsiz İsyankâr*) adlı filmde canlandırdığı başrol karakteri gibi. İradesini özgürce kullanır. Lakin bu ölümüne isyan ve ölüme yürüyüş hayata karşıdır. Özgürlük bir iradeyle gerçekleşse de bu iradenin sebepsizliğiyle eylemi bir faciaya dönüşebilir. Sorun da herhalde burada: Kötü olan iradeyi kullanmamak veya iradeyi onu ortadan kaldıracak bir özgürlük için kullanmak... Bu özgürlük, özgürlük müdür?

Tekrar otoriteye dönelim. Müesses nizam toplumsal paylaşımı adil olarak yapmıyor, otorite ve yasanın gücüyle toplumun büyük bir oranının aleyhine güç, zenginlik ve iktidar küçük bir azınlıkta toplanıyorsa, mağdurlar oluşturulup onların mağduriyetinden mağrurlar yaratılıyorsa, isyan bir hakka dönüşür. Çünkü buradaki isyan, hak yoksunluğuna karşı olup hak arayışının adıdır. Belki birileri, hatta korku belasına birileri küçük çıkarlarını kaybetmemek için haksızlık karşısında uysal olabilir.

İsyan, hâlihazırdaki koşullardan hoşnut olmama, kendisi veya bütünün hayrına daha iyisini istemenin ilk basamağı. Koşullardan bağımsızlaşma bir özgürlük istemidir. İnsanın insana, insanın yasaya, insanın doğaya ve hatta kendine yaptığı haksızlıklara da isyan ederiz. Şu müesses nizamın düşmanı anarşistlerin de isyanında bu var. Dikkate alınmaya değer isyan, hak duygusu eşliğinde, haksızlığa karşı bir başkaldırı olduğunda anlamlı olmakta ve isyan, özgürleştiren bir hareket olarak bir ahlaki eyleme dönüşmektedir. Bu anlamda, isyan ve ahlak gibi birbirileri ile asla bir araya gelmeyecek iki kavramın, nasıl biri olmadan öbürünün olamayacağını da fark ederiz.

Gerçekten de ahlak bir anlamda uyumlu olmayı söyler. Ama hangi ahlak? İlk anlamda ahlak, toplumla birey arasında, toplumun lehine bir uygunluk tesis etmesi bakımından bir araçtır: Uyumlu bireyler haline getirmenin aracı. Toplum, huyu huyuna, suyu suyuna benzeyenleri kendine uygun görmekte, kurallar yoluyla fertlerini kendine uydurmakta; bu uygunluğun tesisi yoluyla, toplumsal bir olgu olarak ahlakı oluşturmaktadır (Poyraz, 2015:67). Zira "içinde yaşadığımız toplum, neyin uygun neyin aykırı olduğunu bize öğretir." (Güngör, 1997:95)

Bu anlamdaki ahlak ile isyan birbirileri ile örtüşmez. Ama bu haldeki ahlak da ahlakla örtüşmez. Uyum, uygunluk ve toplumsal fayda sonuçları hesap eder. Hesap/kitap üzerine kurulu bir ahlak, ne kadar ahlaktır? Böyle bir ahlak, uyum adına özgür irade ve seçiminin topluluğun menfaatine

terkedildiği toplumsal bir uyum mekanizmasının adı olur. Ahlaklılık burada norma uygunluk bakımından normallik sağlamakta gibi görünmektedir. Hayır diyemedikçe, ahlaktan ne kadar söz edebiliriz? İnsan "*hayır*" diyebilen bir varlık demektir. Oysa bu ahlak "*evet*" diyerek insanın kendi varlığını gerçekleştirmesinin önündeki bir kapı, bir engel olmaz mı? Bu durumda ahlak, otomat ve mekanik bir davranışa, isyan da tam bir anarşi durumuna dönüşecektir (Gündoğan, 2011:15-16). Oysa ahlakı kendi olmadığı durumdan kurtaracak bir isyana, isyanı da benliğinin tutsağı olmaktan çıkaracak bir ahlakın yoluna ve bu ahlaka ihtiyaç vardır. Ahlak, karşı koyabilen ve *hayır* diyebilen, kendinde bir amaç ve değer taşıyan kişiyi gerektirir. İsyan ahlakının imkânı da bunun kabul edilmesine bağlıdır (Gündoğan, 2011:18). Yazının başlığını bu açıklama üzerinden okumaya çalışıyoruz. Ya da şöyle, ahlak kişisi olmak tam da burada başlar. Toplum ve birey kutupluluğundan kurtulan bireyin eylemi ile toplumsala açılmasıdır kişilik. Kişi toplumsal kumaşa kendi desenini katar. Böyle olmazsa ya toplumun atomize olmuş bireylerinin kaotik birlikteliği veya topluluğun bireyi yok eden ve herkesin birbiri ile aynılaştığı monoblok bir yapıdan söz edilebilir. Bu manada ahlaksal kimliğimiz toplumsal varoluşumuzdur, ahlaksal kişiliğimiz bu kimlik içindeki bireysel varoluşumuz (Poyraz, 2015:67).

Tam da onun özgürleştirici hareket olması bakımından hareket/eylem felsefesi noktasında, Blondel'in eylem felsefesi temelli olan Topçu'nun isyan ve ahlak kelimesini nasıl yan yana kullandığına bir bakalım[1].

Topçu, *İsyan Ahlakı* (1995) olarak Türkçeye çevrilen *Conformisme et Révolte* (İtaatkarlık ve İsyan) (1934) adıyla yayınlanan eserinde, düşüncelerinin zeminini *isyan* ve *itaat* kavramlarını alışılmadık bir şekilde kullanıyor. *İsyan Ahlakı*, "itaatkarlık" ve "isyan" karşıtlığını ele alıyor. İsyan, başkaldırdığı düzenden daha yüksek bir nizama götüren hareketin adı. Bu hareket, insan ile Allah'ı buluşturuyor ve insanın sonsuza doğru yönelişiyle bir ahlak ve iman meselesi oluyor. Bu tez çelişik gibi görülse de isyanı iman haline getirerek, geride kalan her şeye hayır diyebilmeyi mümkün kılıyor (Gündoğan, 2018a:97). Onun bir yönü ile anarşist bir yönüyle itaatkar ama hem anarşizme hem de itaatkarlığa karşı olan isyanı, daha sonraki yazılarında anarşizm

[1] "Ahlak tabiat determinizminin dışında, toplumsal itaatkarlığı aşan bir kendini arama ve bu arama bulmayla ideal bir düzeni benimsemedir. Bu benimsemeyi her türlü itaate karşı çıkışla gerçekleştiren iradenin isyanı ve bu isyanı da ahlâkın koşulu olarak düşünebiliriz. Böyle bir ahlakın örneği olarak Camus'nün saçmadan başkaldırıya giden ve dayanışmacı bir hümanizm oluşturan niteliksel ahlakında ve özellikle Blondel'den ilham alan, eylemini evrensel nizama yaymak süratiyle hem toplumsal hem de doğal düzeni aşmaya çalışan Topçu'nun ahlakında bulmak mümkündür" (Gündoğan, 2011:23). Camus'nün "başkaldırı felsefesi" için ayrıca bkz Gündoğan, 2018b)

aleyhine evrilse de düşüncesinin bütün dönemlerinde varlığını sürdürür.[2] *İsyan Ahlakı*nın isyanı, sosyoloji okulunun konformist, sosyal dayanışmacı ve toplumcu anlayışına karşı olmanın yanında her türlü otorite ve sorumluluğu yok edecek anarşizm yerine Allah'ı insanda tanıyan, Allah dışındaki bütün otoritelere anarşist, Allah karşısında ise itaati benimseyen bir isyandır (Gündoğan, 2018a:100). Bu isyan, kişiyi esir eden tüm dış yapılara bir özgürlük yanıtıdır aslında. Bu yanıyla anarşisttir fakat her türlü esaretten kurtulan iradenin mutlak iradeye teslim olması ve gerçek özgürlüğünü burada bulması bakımından da itaatkâr. Ona göre her hür hareket anarşizmdir ve ilahi irade karşısında itaatkarlıktır (Topçu, 1998:199).[3]

Önce Topçu'nun iradenin eseri olan hareketi isyan olarak tanımlamasını tartışalım: Topçu'dan, onun isyan düşüncesinden ilhamla diyebiliriz ki özgür olmak için harekete geçmek gerekiyor. Platon'un mağarasındaki mahpus ruhun hakikati fark etmek için yönünü iyi ideasına çevirmesi gibi. İsyan da içinde bulunduğu ortama, verili koşullara ve bu koşulların kişi üzerinde oluşturduğu, bir anlamda kişinin tüm bunlara mahkûm olduğu durumdan dışarıya doğru bir hareket olarak ortaya çıkıyor. Dışına, yani koşulların dışına, esaretten özgürlüğe. Başını dik tutmak, kaldırmak, düzenin sabitlendiği bir durumda hareketsizlikten harekete geçmek demek. İçeriden dışarıya doğru. Bu isyan ve başkaldırı bir anarşistin isyanı mıdır? Topçu'ya göre: Hayır! "Bizdeki Allah'ın bizzat kendimize karşı isyanı" (Topçu, 1988:66). Her isyan hareketi bu hakikatin (Hakk'ın) dışında kalan her şeyin inkârıdır. Bu hak (Allah) dışarıda değil, insanın içindeki yürüyüştedir. Böylece isyan, Allah'ın insanın içindeki hareketi olarak, insanı içinde bulunduğu- ama aynı zamanda insanın dışında bulunan- bir yapma düzenden, daha üstün bir nizama götürecektir.

İradenin eseri olan her hareket, mükemmele bir özlemdir. Hareket içimizden dışımıza doğru bir çıkış gayreti ve bu anlamda bir *başkaldırı*dır. Hareket isteyerek yapıldığında *ahlak*a; başkaldırı da ahlak ile yapıldığında isyana dönüşür. Böylece isyan, iradeyi dışarıdan çevreleyen tutsak edici koşullara başkaldırıdır (Poyraz, 2015:312).

---

[2] Topçu'nun 1968 yılında yazdığı bir yazıdan kısa alıntı: "Anarşist komünist olur, devlet nizamını bozar; sanata saldırır, uslubu yok eder; düşünceye musallat olur, her fikri bozuk, her düşünüşü sakat gösterir. Vicdana hücum eder, her hareketi fena, her akibeti bozuk gösterir. Anarşist, dünya nizamını bozduğu kadar ve ondan önce, içimizdeki nizamı da bozan adamdır" (Topçu, 1998:122).

[3] Ana hatları ile Topçu felsefesi: "Felsefe tarihinin imkanları içinden verili konumların eleştirisi ile, Maurice Blondel'in bazı yönlerden Kant ve Bergson etkileri taşıyan hareket (aksiyon) felsefesinden mülhem, metafizik temellere dayanan güçlü bir pratik felsefedir." (Utku, 2016:321) 1934 yılında Fransızca yazılan ve 1995 yılında Türkçeye *İsyan Ahlakı* olarak çevrilen metnin orijinali *İsyankarlık ve İsyan Bir İnanç Psikolojisi Taslağı* adını taşımaktadır. Yukarıda alıntıladığımız metninde Utku, eserin *İsyan Ahlakı* adıyla Türkçeye çevrilmesini sorunsallaştırmakta ve bu yönüyle Topçu çalışmaları bağlamında değerli bir katkı sunmaktadır.

İsyan haksızlık karşısında çıkıyor. Hak yani olması gereken, dünyanın düzeninde değil, onun anlamında bulunmakta. Düzen olağan şartlar içinde sağlanamıyorsa, otorite haksızlık üzerine kuruluysa veya haklılıktan yönünü haksızlığa doğru dönmüşse, uysallık/itaat, ortaya çıkan haksız düzene boyun eğmekse; o zaman olağanüstü bir durum ortaya çıkar. Artık isyan meşru, itaat zulüm haline gelir. Aslında bu durum -olağanüstünün olağan haline gelmesi- bir insanlık durumudur ve isyan en başından beri olağan görünen bu olağandışı duruma karşı bir hak talebidir. Tekrarlamaktan çekinmeyelim: Nerede insan eliyle ortaya konulmuş bir düzen varsa ve bu düzen adaleti sağlayamıyor, paylaşımı eşit ve hakkaniyetli olarak dağıtamıyor, mağdurlar yaratıyor ve onların mağduriyetlerinden mağrurlar yaratıyorsa orada ciddi sorun var demektir. Bu kuşkusuz bir yanıyla da insan doğası ile ilgili bir sorundur. İnsan doğasının doğrudan doğruya koşullar tarafından belirlendiği görüşünün aksayan yanı daha şimdiden kendini gösterir. Kuşkusuz ideal ortamlarda, cennette/cennet koşullarında herkes iyidir. Ama dünyada/dünyanın koşullarında yaşıyoruz. Öyleyse cenneti de ancak bu koşulların dayatmalarına hayır diyerek oluşturabiliriz. Başka bir deyişle ahlak "Hayır" demekle başlar. Bu "hayır"ı isyana yoralım!

Haksızlık karşısında hakta durmadıkça, haklı bir isyan olamıyor, bizatihi haksızlığa, zulme hizmet ediyor. Hak/sız kalan, hakkı (nı) istiyor. İsyanının haklı olabilmesi için, isyan edenin hakta durması gerekiyor. Hakta durmak, yani hak ile durmak, hakkı zulme karşı savunmak. İsyan adaleti çiğneyen kuvvete karşı vicdanın tepkisi. Hareket de bir isyandır. Daha üstün bir nizama doğru olan hareketin içinde bulunduğu koşullara isyanı. Hareket isyan ile başlar ve itaat ile sona erer. İsyan ve itaat, ruhun vicdanın önündeki engelleri kaldıran daha evrensel bir düzene yönelik bir hareket olduğu için teolojik bir arka plan da kazanabilir. Topçu, hem itaatkarlığa (uysallığa) hem anarşizme karşı olduğunu söylüyor. Yine aynı şekilde her türlü sosyolojizme (toplum gerçeğinin her şey olduğu anlayışına) hem de her türlü bencil ve katı ferdiyetçiliğe karşı olduğunu da (Topçu, 1988:206). Bizde yaşayan ilahilik ve kendimizden gelen bir hamle ile toplumun ve saf bireyciliğin dar kalıpları aşılır (bu dar kalıpların dışına çıkarız). Birey ve toplum içinde asi ve itaatkâr iki kişilikten yalnızca birisi yaşar ve ikisinin çatışması isyana yol açar. Ve biri diğeri olmadan daima uysal (itaatkâr) kalır. Topçu'nun isyanını böyle okuyoruz: Hak arayan, aradığını içinde taşıyan, Hak ile birlikte, haksızlığa isyan eden hareket adamında... Hak, Allah olarak onunla birlikte yürür, bu

anlamda onun insanda yürüyüşüdür. Başkaldıran asi, yürüyüşünü birlikte yaptığı evrensel olana itaatkardır. İçinde evrensel düzeni taşıyan ve bu anlamda evrensele kendisinden kalkarak yürüyen bir *homo viator* [4] olarak.

İnsanın özgürlüğünü kazandığı irade, benlikten, toplumdan geçerek gerçek özgürlüğünü onunla kazanır. Bu isyan, Hallac tarafından dile getirilen *Ene'l-Hak* anlayışı içerisinde *Allah'ın insandaki hareketi*dir ve bu hareket *Allah'ın insandaki isyanı*dır. "Bizim isyanımız, isyanın Allah'ıdır" (Topçu, 1988:204). Önce Allah'ın insana isyanı ve sonra insanla birlikte isyanı olarak. Topçu, *İsyan Ahlakı*'nın "İmandan İsyana" bölümünde üç isyan bjçimini (Stirner, Rousseau ve Schopenhauer) irdeliyor ve bütün bu isyancı bakış açılarının eleştirisini yaparak, isyanı "insanda Allah'ın isyanı/Allah'ın insanın içindeki hareketi" olarak yeniden anlamlandırıyor. Böylece hareket evrensel nizama katılmakla evrenselleşiyor (Topçu, 1988:25-27; 1998:130-133).

Kitabın başı ve sonu böyle. Bu baş ve son içerisinde anlatılan isyan, insanın kendisini özgürleştirmesi; adım, adım, kademe kademe kendini gerçekleştirmesi ve daha yüksek bir iradeye dönüştürmesi hareketidir: Stirner'den başlayarak Rousseau'ya ve oradan Schopenhauer'e kadar yükselen isyan, Topçu'da doruğuna ulaşır; Spinoza'da esir olan iradeyi özgürleştirir, Bergson'da kendiliğinden oluş olarak hürriyeti sorumlulukla imtizaç ettirir ve böylece beşerden insana, adamlığa doğru yükselişi gerçekleştirir (Poyraz, 2015).

Bütün sosyal kurumların ve nihayetinde bütün varlığın inkârı ile neticelenen bu üç isyan türü Topçu için gerçek isyancı değillerdir; inkâr etmekle kendilerini de inkâr ederler: "Bu üç doktrin de kurtuluşu aradılar. Birincisi onu benliğin bencilliğinde aradı, yani içgüdülerin hiçbir sınırlamaya tâbi tutulmaksızın tatmininde; ikincisi kalbin doğrudan doğruya tabiata iştirakinde; ve sonuncusu, kötülüğün ve ızdırabın kaynağı olarak kabûl edilen iradenin kendi kendini inkarında aramıştır" (Topçu, 1988:195).

İsyanın bu üç farklı biçiminin her biri -bütün beşeri kurumların inkârına götüren Stirner anarşizmi, sosyal kurumların inkârına götüren Rousseaucu isyan ve bizatihi varlığın inkârına ulaşan Schophenhauer- teker teker ele alınıp Topçu'nun isyan düşüncesi ile karşılaştırılarak ele alınabilir kuşkusuz. Lakin burada sormak durumunda olduğumuz, tek başına isyana ve yine tek başına itaate mesafeli olan -en azından *İsyan Ahlakı*'nda- mistiğin kişiliğinde ikisinin birlikte yürüdüğü bir yolu seçenek olarak sunan Topçu, anarşizm eleştiri veya değerlendirmesine neden kurucu anarşist figürler üzerinden de-

[4] "Homo Viator" için bkz. Bayraktar, 2006: 140–144).

ğil de anarşizm tarihinde aykırı bir rolü bulunan ve kimi yazarlarca anarşist pozisyondan daha çok nihilizme hatta egzistansiyalizme yakın durduğu söylenen (bkz, Macit, 2010:37-42) Stirner ile başlar ve bitirir? Topçu'nun düşüncesini eleştirel bağlamda olsa da kısmen etkileyen Max Stirner neden eleştiri hedefindedir? Yirmi beş yaşındaki Sorbonne'lu bu genç Türk felsefe doktoru, eylem felsefesinin Türkiye'deki eylemsiz doçenti (!) neden anarşizm eleştirisine anarşizmin babaları Proudhon, Bakunin, Kropotkin[5] ile değil de Stirner gibi egoist bir anarşist ile hesaplaşarak işe başladı? Stirner onun için bir basamak, bir tutamak noktası mı idi? Bir başlangıç, geçilmesi gereken bir nokta mı yoksa azgın ve iflah olmaz bir rakip mi? Stirner'in eleştirileri, bütünüyle olumsuzlanması gereken yıkıcı eleştiriler mi? Sorumluluk bilinci ile kemale eren bir benlik (Topçu, 1988:12) yerine benliği bencilliğe hapsettiği için mi bu kadar üzerinde durulmalı bu düşüncenin (Topçu, 1988:154)?

Topçu *İsyan Ahlakı*'nda Altıncı Kısım'ın (*İmandan İsyana*) birinci bölümünde adı geçen düşünürleri inceledikten sonra aynı kısmın dördüncü bölümünde (*İnsanda Allah'ın İsyanı*) Stirner, Rousseau ve Schopenhauer'ı "isyanın inkârına varan inkârlar" alt başlığında eleştiriyor. İsyanın inkârına varan inkârlarda geçilmesi gereken ilk hareket yeri ve noktası burası: Benliğin bencilliği (Topçu, 1988: 180, 185). Stirner'in Topçu için de önemi burada olmalıdır. İradenin kendini hür olarak fark edişi ile benliğin uyanışı. Hür ve tek/biricik olarak kendi bilincine varan irade kendi benliğini bulmak/kurmak istiyor. Stirner'de kendi bilincine varan irade benliği tam da kurması gereken noktada kuruyor ama aşmak istemiyor ve böylece benliği bencillik içinde hapsediyor. Ben, fark etmemenin ortaya çıktığı fark ediş noktası. Bu fark ettiği şeyler (dünya ve başka benler) olması, kendiliğini koruyabilmek için de kendi dışındakilerden bağımsız olması gerekir. Ama ben bütün diğer başkalara isyan ederken kendi içinde kalması gerçekten özgürlük müdür? Topçu'nun Stirnerci bir isyana itirazı buradan olabilir mi?

Baştan yapmamız gerekeni şimdi yapalım. Anarşizm içindeki Stirner'in yerine ana hatları ile bir göz atalım: İçinde yaşadığı dönemde, Karl Marx'ın

[5] "Anarşist gelenek genelde dört temel düşünür ve yazarla ilişkilendirilir. Bunlardan ilki, 1793'te yayımlanan *Enquiry Concerning Political Justice* başlıklı eserinde yönetim, hukuk, mülkiyet ve devlet kurumları karşısında anarşist görüşü ortaya koyan William Godwin'di ... Bu öncülerden ikincisi, kendisini anarşist olarak adlandıran ilk kişi olan Fransız propagandacı Pierre-Joseph Proudhon'du... Klasik anarşist öncülerin üçüncüsü, 1890'larda kendisinden sonra gelenler namına, 20. yüzyılda Marksçı diktatörlüğün sonuçlarını hayranlık uyandırıcı bir doğrulukla tahmin ettiği Birinci Enternasyonal'de Marx'la düştüğü anlaşmazlıklardan ötürü haklı olarak ün kazanan Michael Bakunin'di... Temel nitelikli bu düşünürlerin sonuncusu, aristokrat kökenli bir Rus olan Peter Kropotkin'di. Asıl ününü coğrafyacı olarak gerçekleştirdiği çalışmalardan kazanan Kropotkin uzun bir kitap ve kitapçık serisiyle anarşizme bilimsel bir temel kazandırmaya çalıştı." Colin Ward, *Anarşizm*, çev. Hakan Gür, Dost Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2008, s. 12-15.

güçlü eleştirilerine maruz kalan[6], Sol Hegelcilerle[7] benzer düşünsel eğilimler gösteren ve bütün genel kavramların, idelerin eleştirel bir biçimde yıkılmasını ve çıkarları birbirine bağlı egoistler birliği görüşünü savunan Max Stirner diğer anarşist düşünürlerden farklı olarak: "devrim ile başkaldırı arasında ayrım yapar. Ona göre devrim, siyasal bir edimdir ve yeni bir toplumsal düzen önerisini gündeme getirir. Halbuki başkaldırı bireylerin koşulları ve sonuçları dikkate almaksızın ayaklanmalarıdır. 'Devrim yeni düzenlemeleri hedefler; başkaldırı bizim için düzenlemeler yapılmasına artık izin vermemeye, düzenlemelerimizi kendi kendimize yapmaya yöneltir bizi ve 'kurumlara' büyük umutlar bağlamaz.' Başkaldırının amacı bir toplumsal düzen değişikliği değil, bireyin yücelmesidir, bu anlamda da başkaldırı politik değil 'egoist' bir eylemdir." (Benlisoy, 2008: 379).

Biricik ve Mülkiyeti'e meselesini hiçe bıraktığını söyleyerek başlayan ve Tanrı, insan, hakikat, özgürlük, adalet, halk, kral, ana vatan, tin ve binlerce başka şey, benim meselem değildir diyen Stirner'e göre insan tam da bunlardan -sıklıkla dile getirdiği gibi hayaletlerden- kurtulup özgürleşmeli. Meselesini hiçe bırakmak bu olmalı. "Benim meselem, benim olandır, hiçbir şey benden üstün değildir (Stirner, 2017:13)". "Dünya benim olandır" (Stirner, 2017: 14). Stirner için bu dünyada benliğin dışında korunacak hiçbir şey yoktur ve beni ilgilendiren sadece benliktir (Topçu, 1988:154) Ona göre egoist "herhangi bir ideye, tine göre yaşamayan ve onlara kendi kişisel çıkarlarını feda etmeyen ama kendine hizmet eden insan"dır (Stirner, 2017:31): Ben olmayı başarmış, egonun gelişimi ve kendini gerçekleştirmeye adamış birey. Bu birey nihilist sınırlarda dolaşsa da gerçektir ve onun dışında kalan diğer bütün kutsallıklar reddedilir. Stirner her durumda bireyi ve onun deneyim-

[6] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi* adlı kitaplarında Max Stirner'in düşüncelerini merkeze alarak bütünüyle eleştiri konusu yaparlar. Bu kitapta ortaya konulan eleştiriler ana hatlarında şöyle özetlenebilir: "Strauss'tan Stirner'e kadar bir bütün olarak Alman felsefe eleştirisi, dinsel tasavvurların eleştirisiyle sınırlıdır. Eleştirmenler işe hakiki dinden ve sözcüğün gerçek anlamıyla teolojiden başladılar. Dinsel bilincin ve dinsel tasavvurun ne olduğu ise sonraki süreç içinde farklı biçimlerde belirlendi. Kaydedilen ilerleme, baskın oldukları iddia edilen metafizik, siyasal, hukuksal, ahlaki vb. tasavvurları dinsel ya da teolojik tasavvurlar kategorisine tabi kılmaktan ibaretti. Aynı şekilde, siyasal, hukuksal ve ahlaki bilincin, dinsel ya da teolojik bilinç olduğunu; siyasi, hukuksal, ahlaki insanın, son tahlilde "insan"ın dinsel olduğunu ilan etmekten ibaretti. Dinin egemenliği peşinen kabul edildi. Giderek her egemen ilişkinin dinsel bir ilişki olduğu iddia edildi ve bir külte –hukuk kültüne, devlet kültüne vb.– dönüştürüldü. Sorun artık yalnızca dogmalar ve dogmalara olan inançtı. Dünya giderek genişleyen bir kapsamda kutsallaştırıldı; ta ki Aziz Max onu en bloc kutsallaştırıncaya ve böylece, tamamen ortadan kaldırıncaya kadar." F. Engels, K. Marx, *Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, 1. Baskı, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013, sf. 28-29.

[7] Derrida, Stirner'i Marx'ın kötü kardeşi olarak niteler. Derrida'nın onları kardeş olarak nitelemesi hem Marx'ın hem de Stirner'in hem Hegel'in "soyundan" gelmeleri hem de Hegel'den kopmaya çabalamaları nedeniyledir: "Bu kötü kardeş hem soyuna, Hegel'e yaraşır, hem de Hegel'in kötü bir oğlu olmakla suçlanmaktadır." Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2001, sf. 188.

lerini önemser ve ancak bireyin kendisi olduğunda özgür olabileceği düşüncesini taşır (Kırlı, 2019:960).

Topçu'ya göre "Stirner, varlığın bencilliğini dışardan gelerek onu kısıtlayan her şeyin karşısına koyar (Topçu, 1988:174) Stirner kurtuluşu benliğin kendini şartlandıran her şeyden tamamen kopmasında arar ve anarşist isyanın formüllerini mantıki bir akılyürütme ile elde eder (Topçu, 1988:181). Topçu'nun "benliğin tekmil bencillik doktrini" dediği bu görüş, Stirner'in *Biricik ve Mülkiyeti* eseri temele alınarak sıkı ve titiz bir şekilde özetlendikten sonra (Topçu, 1988:174-180) benliğin kendini esir eden bağlarından kurtularak gerçek özgürlüğüne kavuşması, ben ve hak birliği (Ben Hakikatim/Ene'l Hakk) noktasına taşınır.

Topçu'nun Stirner'de kanımızca dikkatini çeken en önemli yanlarından birisi şu olmalıdır: Topçu'nun isyanı insandaki Tanrının isyanıdır. Oysa Stirner, sadece Tanrıyı reddetmekle kalmaz, isyanı ahlaka çevirecek insan-tanrıyı da reddeder: "Yeniçağın Tanrı-insandan tanrı olan kısmı buharlaşıp kaybolursa, Tanrı-insan gerçekten ölmüş olur mu? Aydınlanmanın bir eseri olarak Tanrıyı aşmak zaferle sonuçlanırken, yükseklerdeki tek tanrı olmak için insanın tanrıyı öldürdüğünü kimse sezinlemedi. Bizim dışımızdaki öte dünya şüphesiz ortadan kaldırıldı ve aydınlanmacıların büyük projesi tamamlandı. Tanrı insana yer açmak zorunda kaldı. Bize değil, bizzat İnsana. Peki Tanrıdan sonra İnsandaki Tanrı ölmedikçe, Tanrı-İnsan'ın öldüğüne nasıl inanırsınız?" (Stirner, 2017: 139) Bu reddedişin kendini egoizmden özgürlüğe çıkartma yollarını kapamak olduğunu düşünmek, Topçu için oldukça uygundur. Bu düşünme biçimi kendini egoizmine mahkûm edecektir. Yine Topçu, Stirner'in egoya yaptığı vurguya bu anlamda dikkat çeker. Bütünüyle egodan ibaret, ego için bir dünya kuran, hatta anlamlı olması için dünyayı kendi mülkiyetine alan Stirner'de ego içeriksizdir. Topçu'da ise ego kutsallıkla yüklüdür. Bu durum daha sonrasında, Topçu'nun Massignon dolayımıyla Hallaç ile kuracağı ilişkinin de zeminini kurar. Bu zeminin araştırılıp tartışılması Topçu'nun isyan edebilen mistik yaklaşımını daha açık bir duruma getirebilir. Ancak bu da bir başka yazının konusu olsun diyerek Topçu'dan ilhamla şöyle sonlandıralım yazımızı. İsyan: İnsan için, Tanrı için ve ahlak için!

Kaynakça

Bayraktar, F. (2006) "Gabriel Marcel'de İnsanın Metafizik Yolculuğu ya da: Homo Viator", *Lapsus: Galatasaray Üniversitesi Felsefe ve Sosyoloji Bölümleri Dergisi*, Sayı: 1 s.140–144, İstanbul

Benlisoy, F (2008) "Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, Der: H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul

Gündoğan, A. O (2011) *Ahlaktan Siyasete*, MKM Yayıncılık, Bursa

Gündoğan, A. O (2018a) *Arafta Bir Düşünür Nurettin Topçu*, Altınordu Yayınları, Ankara

Gündoğan, A. O (2018b) *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Öteki Yayınları, İstanbul

Kırlı, Ö (2019) "Ben" Olma Kaygısı" *Beytülhikme*, Sayı: 9 (4) S. 959-977

Macit, M (2010) *Max Stirner, Anarşist, Egoist, Nihilist*, Etik Yayınları, İstanbul

Poyraz, H (2015) *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul

Topçu, N (1988) *İsyan Ahlâkı*, Dergâh Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul

Topçu, N (1988) *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul

Topçu, N (1998) *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul

Stirner, M (2017) *Biricik ve Mülkiyeti*, Norgunk Yayıncılık, İstanbul

Utku, A (2016) "Nurettin Topçu: İsyankârlık ve İsyan Bir İnanç Psikolojisi Taslağı, *Nurettin Topçu Sempozyumu*, 15-16 Nisan 2016, Erzurum

PIERRE-JOSEPH PROUDHON ve ANARŞİZMİN İKİ BİÇİMİ

Soner KAVUNCUOĞLU*

Özet: Bu çalışma, anarşizmin Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)'un analizleri, yaklaşımları ve düşünceleri aracılığıyla sistematik olarak incelenmesidir. Proudhon'un anarşizmi, *düşün olarak anarşizm* ve *eylem olarak anarşizm* kısımlarından müteşekkildir. Düşün olarak anarşizm, Proudhon'un anarşizminin kuramsal arka planıdır ve en önemli unsuru *seriler ve serileştirme*dir. Eylem olarak anarşizm ise, kuramsal arka plana dayanarak tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü incelemektir. Eylem olarak anarşizm üç parçadan oluşmaktadır: tarihsel sürecin, toplumsal formasyonların ve yönetim biçimlerinin evrimi ve onların birbirleriyle ilişkilerinin analizi. Bu bağlamda Proudhon'un anarşizminin iki çehresi hem anarşizmi hem de anarşizmin öncü düşünürü ve eylemcisini anlamak ve açıklamak için en sistematik yoldur.

Anahtar Kelimeler: Pierre-Joseph Proudhon, Anarşizm, Düşün Olarak Anarşizm, Eylem Olarak Anarşizm, Proudhon'cu Anarşizm.

PIERRE-JOSEPH PROUDHON and TWO FORMS OF ANARCHISM

Abstract: In this article that anarchism is systematically examined through Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)' analyzes, approaches and thoughts. Proudhon' anarchism is consist of two parts: *Anarchism as a thought* and *Anarchism as a action.* Anarchism as a thought is theoretical background of Proudhon' anarchism and its most important element is *series and seriation.* Anarchism as a action is analyzing based on theoretical background to historico-social relations pattern. Action as a anarchism is consist of three parts: evolution of historical processes, social formations and modes of government and analysis on their relations between each other. In this sense, two faces of Proudhon anarchism' is most systematical way for understanding and explaining to both anarchism and prominent thinker and activist of anarchism.

Keywords: Pierre-Joseph Proudhon, Anarchism, Anarchism as a thought, Anarchism as a action, Proudhon' anarchism

* Doktora Öğrencisi. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Giriş

Anarşizm geçmişten günümüze kadar çeşitli tür ve biçimleriyle araştırmalara konu edilmiştir. Bu çalışmada anarşizm türleri bakımından değil biçimleri bakımından ele alınmaktadır. Tür, ortak özelliklere sahip olan nesnelerin, özelliklerinin ortaklığı sebebiyle birlikte yer aldığı kategorik sınıflandırmayı ifade etmektedir. Biçim ise, tek bir inceleme konusunun bir veya birden fazla görünümünün mevcudiyetini topyekûn barındırmasını ifade etmektedir. Bu bağlam çerçevesinde *anarşizm* konusu ortak özelliklere sahip çeşitli anarşizm türleri ile birlikte incelenebileceği gibi anarşizmin biçimleri çerçevesinde de incelenebilir. Bu çalışma kapsamında iki baskın anarşizm biçiminden söz edilmektedir: *Düşün biçimi olarak Anarşizm ve Eylem biçimi olarak Anarşizm.* Bu iki biçim birbirinin karşıtı mıdır? Yoksa bu iki görünüm birbirini tamamlayan bağıntılı iki biçim midir? Ayrıca anarşizmin ortaya çıkışı, gelişimi ve çöküşü gibi süreç bildiren olaylardan bahsedildiğinde anarşizmin hangi biçiminden bahsedilmektedir? soruları gündeme gelmektedir. Düşün biçimi olarak anarşizm ile eylem biçimi olarak anarşizm benzer tarihsel momentler aracılığıyla incelenebilir mi?

Bu çalışmanın amacı, düşün biçimi olarak anarşizm ile eylem biçimi olarak anarşizmi belirli bir zaman ve mekân bağlamında tarihin en önemli anarşist isimlerinden Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)'un sistematik, kuramsal ve tarihsel-toplumsal ilişkilere yönelik gözlemleri bağlamında değerlendirmektir. Zamansal bağlamı için neden ondokuzuncu yüzyıl seçilmiştir? Mekânsal bağlamı için ise neden Fransa tercih edilmiştir? Anarşizmin yukarıda ifade edilen iki biçimi neden Proudhon'un analizleri bağlamında ele alınmaktadır? Ondokuzuncu yüzyıl ekonomik, toplumsal, siyasi ve hukuki ilişkilerin topyekûn dönüşümler geçirdiği ve tarihin akışının hızlandığı bir dönemdir. Mekânsal bağlam açısından ise belirtilen zamansal evre çerçevesinde tarihsel-toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan dönüşümlerin en göze çarpıcı şekliyle Fransa'da meydana gelmesi sebebiyledir. Düşün biçimi ile eylem biçimi arasındaki birliktelik ve etkileşimin ondokuzuncu yüzyıl Fransası'nda ekonomik, toplumsal, siyasi, idari ve hukuki düzlemlerde gerçekleştiği görülmektedir. Bir yandan feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına doğru geçişin sancıları; Fransız Devrimi'nin etkisiyle uzun yıllar devam eden kurumsal yapıların dönüşümü; aristokrasi, kilise ve Kral'ın imtiyaz ve ayrıcalıklarının sonlandırılması; yurttaşlık ve birlik bağı ile birlikte modern devletin niteliklerinin ülke üzerinde kurumsallaşmaya başlaması ve hukuki ilişkilerde meydana gelen dönüşümler zamansal ve mekânsal bağlamı

açıklamaktadır. Proudhon, zamansal ve mekânsal bağlam içerisinde düşün biçimi olarak anarşizm ile eylem biçimi olarak anarşizm arasındaki karşılıklı etkileşimlerin sistematik analizini yapan öncü filozof, sosyolog ve ekonomi-politik üzerine çalışmalarda bulunan bir düşün-protestidir.

Bu çerçevede çalışmanın amacına uygun olarak, düşün-biçimi olarak anarşizm ile eylem biçimi olarak anarşizm arasındaki karşılıklı etkileşimi belirlenen zamansal ve mekânsal bağlam ile Proudhon'un analizleri çerçevesinde değerlendirmek için çalışmanın iki ana kısma ayrılması planlanmıştır. İlk kısım, Proudhon'un analiz biçimlerini üzerine konuşlandırdığı kuramsal arka planı oluşturmaktadır, yani yazarın sorunları tespit etme ve gözlemleme tarzıdır. Proudhon'un yaşamı, kişiliği, ailesi ve biyografisi çalışmanın kapsamı dışındadır. Çalışmada, yazarın biyografik bilgileri sadece analiz tarz ve biçimi üzerinde bir etkiye sahipse vurgulanmaktadır. İkinci kısım ise, Proudhon'un gözlemlediği ve tespit ettiği sorunları analiz etme biçimidir. Bu analizi oluşturan tarihsel-toplumsal verilerin toplanma biçimi ile toplanan verileri sistematik olarak inceleme tarzıdır. Dolayısıyla ikinci kısım bir anlamıyla yazarın sistematik ve kuramsal analiz biçimlerini oluşturan hareket noktalarını ve hedeflediği amaçları ifade etmektedir.

I - Proudhon ve Düşün Olarak Anarşizm

Ondokuzuncu yüzyıl bütün bir dünyada çağın akışının hızlandığı bir dönemdir. Bu hızlanma sadece ekonomik, siyasi, toplumsal ve hukuki dönüşümlerin meydana gelmesiyle değil aynı zamanda sosyal bilimler (science sociale – ilm-i içtima) disiplinine yönelik yapılan incelemelerde bilimsel yöntem ve tekniklerle açıklamaya yönelik teşebbüslerin de hız kazandığı bir yüzyıldır. Feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçiş süreci; Devrim ile Kral, Kilise ve aristokrasinin imtiyaz ve ayrıcalıklarının sonlandırılması; bu ayrıcalıkların aynı zamanda toprak üzerindeki imtiyazlı örgütlenme biçiminin de tasfiye edilerek, Devlet'in toprak üzerinde yeniden örgütlenmeye gitmesi ve son olarak hukuk sisteminde de dönüşümlerin meydana geldiği söylenebilir. Ondokuzuncu yüzyılda bu dönüşümleri bütün canlılığıyla deneyimleyen Fransa'da *Eski Rejim*'i ve *Eski Rejimi*'in genel görünümü ile Devrim sonrasında kurumsallaşma sürecinde olan yapıları anlamaya ve çözümlemeye yönelik istek bilim insanlarını, entelektüelleri ve politikacıları harekete geçirmiştir.

Proudhon, döneminin tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü tespit etmek ve çözümlemeye çalışan çağının entelektüel ve bilim insanlarından

biridir. Öyleyse Proudhon hangi inceleme nesnesi/nesneleri üzerinden tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü tespit etmektedir? Proudhon *"beşeriyet (humanité) içerisinde meydana gelen hâl ve vaziyetleri sistemli ve bir bütün olarak analiz etme ve çözümleme"* amacını gütmektedir. Beşeriyet, Proudhon'un tarih felsefesinin ilk postülasıdır (Bouglé, 1910: 631). Proudhon, beşeriyeti bir bütün olarak analizine dâhil etmektedir. Bir yandan beşeriyeti bir merhaleler manzumesi görmekte iken; diğer yanda ise beşeriyetin evriminin her aşamasının içsel özniteliklerini incelemektedir. Bu analizini Proudhon, en detaylı biçimiyle ilk baskısı 1843 yılında yayınlanan *De la Création de l'Ordre dans l'Humanite ou Principes d'organisation politique* (Beşeriyette Düzenin Yaratımı ya da Siyasi Teşekkülün İlkeleri) adlı eserinde yapmaktadır. Meriç'e (1968: 124) göre, Proudhon sosyolojiye içtimaî ilim (science sociale) adını verir. Bu ilmin muhtevasını ilk eserlerinden itibaren sezer. Sonra İktisadî Tezadlar'da bu muhtevasını geliştirir. Meriç'in bu değerlendirmesi metodoloji açısından problemler barındırmaktadır. Bu problemlerden birisi, Proudhon'un sosyolojiyi "içtimaî ilim" olarak nitelemesi açıklayıcı veya yazara özgülük barındıran bir durum değildir. İkinci problem ise "bu ilmin muhtevasını İktisâdi Tezadlar'da geliştirir" saptamasıdır. Proudhon içtimai ilimler konusunu en derinlikli şekliyle *Beşeriyette Düzen...* adlı eserinde işlemiştir. İktisadî Tezadlar'da ise ekonomi-politiğin konuları ile içtimaî ilimler arasında kurduğu bağıntıları derinleştirerek incelemektedir. Ekonomi-Politik, zenginliğin dağıtımı ve üretimi konusuyla ilgili beşeriyetin onayladığı en evrensel ve en görünür rutinlerin, pratiklerin, geleneklerin ve adetlerin doğal tarihidir (Proudhon, 1923: 67). Ayrıca Proudhon ekonomi-politiğin yeniden incelenmek zorunda olunduğunun gerekçesini, en azından kısmen de olsa *toplumsal ilimlerin konularını yalnızca ekonomi-politiğin kapsadığını* belirtir (Proudhon, 1923: 89) Dolayısıyla Meriç'in, Proudhon'un içtimaî ilimlerine ilişkin saptaması metodoloji noktasında eksiklik barındırmaktadır.

Proudhon toplumsal yaşamın ilmini keşfetmek üzere sistematik bir inceleme yapmaktadır. Proudhon'un incelemelerinde öne çıkan kavramlardan birisi olan *İlerleme*'yi sonu *Bilim*'e giden, birbirini takip eden üç temel dönem belirlemektedir: *Din, Felsefe ve Metafizik ya da yöntem* (Proudhon, 1927: 39). Yazarın birbirini izleyen üç devir anlayışı, Auguste Comte (1798-1857)'un eserinde yer alan tahlile benzer olduğu söylenebilir. Comte *La Philosophie Positive*'in ilk cildinde birbirinden farklı üç aşamadan bahsetmektedir: *Teolojik Hâl (Kurgusal), Metafizik Hâl (Soyut), Bilimsel Hâl (Pozitif).* Pozitif Hâl, ... fenomenlerin içsel nedenlerini bilmek, yasalarını keşfetmek bir diğer deyişle, akılyürütme ve gözlemi birlikte kullanarak fenomenlerin ilişkilerinde

benzerliği ve artarda gelişi bilmektir (Comte, t.y.: 20-21). Ancak Comte ile Proudhon'un ortaya koyduğu üç aşamanın birbirinden farklılaştığı iki temel nokta vardır: Bunlardan ilki, Comte'un pozitif hâli, pozitif felsefe diye adlandırdığı kısım, Proudhon'un *Metafizik ya da yöntem* aşamasına denk düşmektedir. İkincisi ise, Comte *düzen* ve *ilerleme* kavramlarını birbirinin antitezi olarak kullanmakta iken, Proudhon ilerlemeyi, düzeni tesis eden yani beşeriyette dengenin yasalarını keşfetmeye yönelik bir hareket olarak görmektedir.

Proudhon'un incelemesinde ilk aşama olan din döneminde, şeyler arasındaki ilişkiler alegoriler ve figürlerle açıklanırken, hayaller dünyası ile kozmogonik destanlar yığınının kaynağından üretilen toplumların canlı tahayyülü ile açıklama desteklenmektedir (Proudhon, 1927: 47). Kişilik atfedilen soyutlamalar, fantastik biçimlerde görülen rüyalar ve buna benzer canavarlar bu evrede görülen mucizeler ve anlatıların önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Proudhon, 1927: 48). Dini evrede, fenomenler arasındaki ilişkiler doğaüstü olaylara ve mucizelere atıf yapılarak açıklanmaktadır. Kutsal yaratma ve yarattığı kutsala tapınma ilk evrenin özellikleri arasındadır. Dogmatizm; Tanrı, Tanrı'nın İnayeti, Gelenek, Otorite gibi büyük isimler biçimlerine kaplanarak her zaman aynı şekilde (kahinler) kalmıştır (Proudhon, 1927: 58). Bu tariften şöyle anlaşılmaktadır ki, içtimaî olaylar ile fenomenlerin içsel yasalarını keşfetmek ve açıklamak için başvurulan kaynak ister Tanrı ister Gelenek ister herhangi bir Otorite olsun hepsi aynı dogmatizmin farklı biçimleridir.

Felsefe bazıları tarafından *nedenlerin bilimi* olarak tanımlanmıştır. Din evreni açıklamada Kutsal Bütün'den bölümlenme tarzı, bölünmez öz'ün bölünmesi ile açıklarken; felsefe, bir nedensellik ilkesi tarafından şeylerin nedenleri çerçevesinde açıklamaktadır (Proudhon, 1927: 75). Özellikle siyaset alanında nedensellik ilkesinin baskın olduğu görülmektedir: *Otorite*. Otorite her zaman yasaların ve kurumların ilkesi olarak görünür. Otorite nedir? Yasa yapma iktidarıdır. Yasa yapıcılar iyi olanın ne olduğunu; kötü olanın ne olduğunu söyleyendir. Doğru olan ile olmayanı birbirinden ayırmaktadır. Toplumları yönetmek sadece bir bilim değil aynı zamanda bir sanattır. Nihayetinde siyaset güçtür. Yasa yapmanın nasıl gitgide yasaların tanımlanması ve tarif edilmesine dönüştüğünü görüyoruz (Proudhon, 1927: 81-2). Bu alıntıda, Proudhon'un anarşizmi net bir şekilde belirmektedir. Yasa yapmaktan, yasaların tanımlanması ve tarif edilmesine dönüşmesi, yönetim ilkeleri ile süreçlerinin kurumsallaşarak yerleşik hâle gelmesini göstermektedir. Siyaset iyiyi, doğruyu, adil olanı ve kötüyü, yanlışı, zalim olanı belirlemekte ve tarif etmektedir. Proudhon'un siyaseti sadece bilim olarak görmekle

kalmayıp aynı zamanda sanat olarak görmesi, insanların yönetiminin yerini şeylerin yönetimine bıraktığını ifade etmesiyle birlikte değerlendirilebilir.[1] Otoritenin de yasa yapma ve yasayı tanımlama ve tarif etme iktidarı olarak toplumun her hücresine kadar nüfuz etme imkânı olan bir güç olduğu söylenebilir.

Proudhon'a göre, büyük bir ferasetin, enfes bir yargının, mükemmel bir gerekçenin, bir fikrin ani bir aydınlanmayla beyne nüfuz etmesiyle tahayyüller üreten insanlar görmek nadir bir durum değildir. "Hastalıklarının sebebi, belirleyici nedeni ya bir fikir ya da bir duygu olarak ortaya koymalarıdır. Bahsettiğim insanlar deliler ya da manyaklar değil, entelektüellerin melekelerinden bahsediyorum. Hissetme melekesine benzer bir halüsinasyon; onları *hakiki sayıklayanlar* olarak adlandırıyorum" (Proudhon, 1927: 84-86). Proudhon fenomenler arasındaki ilişkilerde nedensellikleri keşfetme süreci sonucunda hakiki bilgiye erişme sorununun tam anlamıyla çözülebileceği fikrine şüpheyle yaklaşmaktadır. İdeayı oluşturan kaynak tam anlamıyla bilinmeksizin, fenomenler arasındaki ilişkileri ve nedensellikleri keşfetmek evrensel bir yanılgıya sebep olabilir. Akıl yürütme sürecinde algıların, duyumların, duyguların etki faktörü olarak bulunması, fenomenlerin nedensel ilişkileri ile içsel yasalarını keşfetmek açısından sapmalar ortaya çıkarabilir. Algılar düzensiz ya da tamamlanmamışlardır, üstelik tine tamamıyla yerleşmiş bir önyargı, batıl inanç, fantastik bir görüş olarak bireye musallat olmakta ve etkilemektedir (Proudhon, 1927: 87). Nedensel ilişkileri tespit etmek, toplumsal fenomenleri ve beşeriyette dengeyi oluşturan düzenin yasalarını keşfetmek için yeterli değildir. Din için, sonsuz öze ve onun arazlarına inanmak; felsefe için nedenleri ve nedenlerin ardından gelen etkileri bilmek; bizim için bilim ise ilişkilerin sınıflandırılması ve dizilerin oluşturulmasından oluşmaktadır (Proudhon, 1927: 89).

İçtimaî ilmi birçok ilim dalı ile birlikte ele alan Proudhon için felsefe evresi önemlidir. Bu önem yazarın, tarihsel-toplumsal ilişkileri örüntüsünü analiz ederken kabul ettiği veya reddettiği önermeleri açıklama noktasında belirmektedir. Tasım, üç terim içermektedir: Temel ya da yaratıcı önermeyi Majör; vasıta önermeyi, Minör; bu iki önermeden ortaya çıkan önermeyi de Sonuç olarak adlandırıyoruz. Ayrıca ilk iki önermeye ortak isim olarak

[1] "İnsanların yönetiminin yerini şeylerin yönetimine bıraktığı" ifadesi doğrudan Proudhon'un kendi kaleminden çıkmaktadır. *L'Idée générale de la Révolution au XIX^e siecle* eserinde geçmektedir. Bu bilgiye *De la Creation de l'Ordre dans l'Humanité* isimli eserin 82. sayfasında, (76) no'lu dipnotunda rastlanılmaktadır. "Yönetimi ... şeylerin doğru düzeni" olarak tanımlayan bir çalışmaya atıf vererek, Türkçeye *yönetimsellik* (gouvernementalité) olarak tercüme edilen ve bu bağlam çerçevesinde yönetim anlatısını oluşturan isim, Michel Foucault (1926-1984)'dur. Foucault'nun atfı, Guillaume de la Perriere'dir (Foucault, 2013: 86).

öncüller ismini veriyoruz (Proudhon, 1927: 90). Yazar, mülkiyet üzerine sorgulamasında olumladığı ya da olumsuzladığı önermeleri gerekçelendirirken sözü geçen kuramsal arka planı her zaman kullanmıştır. Mülkiyet Nedir? adlı eserinin dördüncü bölümünde ele aldığı *Mülkiyetin Olanaksızlığı*'nı on önerme şeklinde incelemiştir (Proudhon, 2013: 156-217). Her ne kadar felsefe evresi Proudhon'un somut maddi koşulları analiz etmesinde kullandığı kuramsal arka planı oluştursa bile henüz bilim evresine geçildiği söylenemez. Felsefe bilime doğru, tasım ile birlikte yöntem için tinin hareketidir. O ne bilimdir ne de bilimin bir türüdür (Proudhon, 1927: 108). Majör ve Minör iki özel önermedir, Sonuç ise öncüllere göre daha genel olan önermedir. Terimlerin karşılaştırması yapıldığında birlik olarak özdeşlik ilişkisi ve bu ilişkinin soyut ifadesini temsil eden fikir göze çarpmaktadır. Soyut fikir, kendinde hiçbir gerçekliği temsil etmemektedir. Başka bir deyişle ne sebep ne de özdür. Bütün beşerî bilimler ilişkilerin formüle edilmesi ve soyutlanmasından oluşmaktadır. Felsefe kendisini nedenlerin, genellemelerin, hakikatin, varlığın bilimi olarak ilan ettiğinden beri, tasım yoluyla formüle ve soyutlama yapmayı bırakmadı ama üzerinde çalışacağı nesneyi hiçbir zaman belirlemedi (Proudhon, 1927: 117).

Proudhon felsefe evresini, ilişkilerin soyutlandığı ve formüle edildiği ancak gerçekliğin temsil edilmediği bir önermeler evreni görmektedir. Felsefe evresi özellikle dini evreden geçerek bilim evresine doğru yönelmek açısından bir geçiş aşamasını temsil etmektedir. Bu açıdan ilerlemenin, beşeriyette düzenin ve dengenin sağlandığı koşulların ortaya çıkmasına yönelik hareketin bir durağıdır. Toplumsal-tarihsel ilişkiler örüntüsünün gerçekliğini analiz etmek için felsefe kendi başına yeterli değildir. Çünkü felsefe evresi bilginin içeriğinin derinleştiği ve sayısının arttığı bir dönemi temsil etmektedir. Buna rağmen bilgiler, bir yığın biçiminde ve bilginin kullanımında eklektik bir durum görülmektedir. Dağınık ve karmaşık şeylerin düzenlenmesi gerekmektedir. Bu düzenlemeyi bir kural, bir ölçü, bir metot yapmaktadır. Yöntemli bir araştırmada, eklektizm çözülür ve dağılır (Proudhon, 1927: 124). Yöntemli bir araştırma için Proudhon'un aşamalarından son aşamaya geçmek gereklidir. Proudhon'un *Metafizik Evre* olarak tanımladığı üçüncü aşamadan, kendi deyimiyle, Comte'un pozitif felsefe olarak adlandırdığı hâl ile aynı şeyi anladığını belirtmektedir (Proudhon, 1927: 127).

Metafizik evresi Proudhon'un, fenomenlerin içsel yasalarını, birbirleri ile ilişkilerini, ilişkilerinin niteliğini kavrama ve analiz etme açısından yöntemi oluşturduğu evredir. Felsefi yöntemin (felsefi evre değil!) analiz etme

usullerinin Proudhon tarafından baskın bir biçimde kullanıldığı aşamadır. Metafizik evresinin anahtar kavramı, *seri*dir. Seriler (diziler) ve seri oluşturma-serileştirme (sériation) işlemi, yöntemli bir incelemenin dayanağıdır. Kurulan ve ilerleyen bütün bilimlerde, bilimsel nesne *seri*dir, bir başka deyişle, palmiyenin sapları gibi bölümler ve alt-bölümler içerisinde ayrılan, farklılaşan; gruplar ve alt-gruplar, türler ve çeşitler; dereceler, düzeyler, eklemler, dokular, simetriler, koordineden oluşmaktadır. Birbirinden farklılaşan sayısız figürlerin bütününü, *seri*nin genel ismi olarak adlandırıyoruz (Proudhon, 1927: 137). Bu tanım bağlamında, Proudhon'un bilimsel yaklaşımında *sınıflandırma* işleminin yattığı söylenebilir. Her sınıflandırma belirli bir amaç doğrultusunda olmak üzere sınıflandırmanın ölçütlerinin belirlenmesi ve bu ölçütlere göre kendi içerisinde gruplara, alt-gruplara, bölümlere, alt-bölümlere, derecelere, düzeylere, dokularına kadar ayrılarak en basit haliyle görünür hâle getirilmesidir. Eğer seriler oluşturma ile yöntemli bir araştırma sürdürülebilirse, tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsü yani somut gerçekliğin izleri ve ilişkileri görünür, ele gelebilir ve incelenebilir duruma dönüşebilir. Böylece seri oluşturmanın başladığı yerde, bilimin başlangıcı vardır (Proudhon, 1927: 137).

Proudhon yalnızca tek bir serinin olduğunu savunmamaktadır. Bir seri ve o seriye ait dallardan değil, birden çok seriden bahsetmektedir. Seriler, üzerine çalışılan şeye uygun olarak aranmakta ve seçilmektedir. Yani incelenen konunun açıklanması için uygun olan seri kullanılmalıdır. Her seri, kendinde ilkesini, yasasını, kesinliğini barındırır ve seriler birbirinden bağımsızdır. Bu serilerden birinin bilgisi, diğerinin bilgisini de içermeyi varsaymaz. Dizisel alanların birbirinden bağımsız olması, bilimlerin birinin diğerinden ayıran geçilmez sınır çizgilerinin olduğunun kabul edilmesidir ve evrensel bir bilim fikri, bizim için, bir çelişkidir. (Proudhon, 1927: 150-152). Evrensel bilim fikri, bir seri ile birden fazla bilimsel alanın yasalarını, fenomenlerinin arasındaki ilişkileri, ilişkilerin nedenselliğini çözümlemek ve analiz etmek anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım Proudhon tarafından kabul edilemez. Kabul edildiği varsayıldığında, her serinin kendinde barındırdığı ilkesi, yasası, kesinliğinden söz edilmesi imkânsız hâle gelmekte ve serileri yöntemli bir araştırma için kullanmak imkânsız olur ve bunun yerine felsefe evresinde incelenen eklektizm tekrar işler duruma geçer. Serilerin birbirinden farklı olması, nesnelerin birbirinden farklı olmasıdır. Evrensel bir nesne olmadığı için, evrensel bir bilim de yoktur. (Proudhon, 1927: 152-153).

Proudhon serileri kendi içinde sınıflandırmaktadır: *Doğal Seri, Yapay Seri, Benzeşimli Seri, Mantık Serisi ve Diyalektik Seri* olmak üzere beşe ayırmaktadır:

1) Doğal Seri: Kendine özgü ve uygun bir nesneye sahip seriye doğal seri denir.
2) Yapay Seri: Nesnesi, başka bir yerden taşınan ve kendisine yabancı olan seriye yapay seri denir.
3) Benzeşimli Seriler: Nesnesi, Birlik'i ve Neden'i birbirinden tamamıyla farklı olan, ancak sık sık aralarında tekil benzerlikler bulunan serilerdir.
4) Mantık Serisi: Kimi zaman şeylerin niteliğini ve doğasını, kimi zaman ise tinin görünümünü açıklayan, bilime öncel bir türdür. Mantık serisi, suni bir türdür, nesnel gerçeklikten bağımsız tinin ürünüdür, deney öncesidir
5) Diyalektik Seri: Diyalektik seri, düşüncenin kraliçesidir. Kanıtın ölçütü, hakikatin mutlak koşulu, bütün fikirlerin oluşturucusu ve eşsiz tipidir (Proudhon, 1927: 176:193).

Diyalektik seride, maddeye ve nesneye ilişkin birlik biçimleri çok çeşitli biçimlerde temsil edilirken, görünümleri açısından özdeşlik ilişkisine sahiptirler. Diyalektik seri birbirinden farklı nesneleri bir araya getirir (Proudhon, 1927: 199-200). İncelenen konu görünüm itibariyle özdeştir. Ancak konuyu analiz etme ve çözümleme açısından farklı seri kombinasyonları, serileştirme işlemleri kullanılabilir. Örneğin, siyasi serinin öznesi, insandır. Toplumu yönetmek için insanı bilmek gerekir. Ancak bu yeterli değildir. İnsan aynı zamanda nozolojinin, psikolojinin, terapötinin, jimnastiğin de öznesidir. Hipoteze göre, insan, içtimaî ilmin öznesidir (Proudhon, 1927: 188). Herhangi bir inceleme alanının konuları ve inceleme nesneleri birbirine geçişkenlik gösterebilir. Bunun anlamı ise, birbirinden farklı türde serilerin birbirinin sınırlarını aşması demektir. Bu sorun karşısında en dayanıklı seri tipi, diyalektik seridir. Yine de bir seri tipi olduğu için, seriler arası geçişkenlik diyalektik seriyi bulanıklaştırabilir. Soruna yönelik hamlenin etkili olabilmesi için *sınıflandırma* işleminin yeri ve işlevinin doğru bir şekilde tespit edilmesi gerekmektedir. Serileştirmenin başarılı olabilmesi serinin, nesnenin ve konunun tespiti, inceleme alanının tayini, fenomenler arasındaki ilişkilerin çözümlenmesi gibi seriye ilişkin konular netleştirilmelidir. Ancak serinin içsel tutarlılığı sağlansa bile farklı seri tiplerinin birbirlerinin sahasını ihlâl ederek içsel tutarlılığın dengesini sarsabilirler. Bu noktada Proudhon, *Sistem* kavramını devreye sokmaktadır. Bir seri, basittir, bir sistem değildir. Şöyle ki, kanun önünde eşitlik, özgürlük, mülkiyet çok uzun zamandır, farklı şekillerde, derinlemesine işlenen konular olmasına rağmen ne görünümlerinin çokluğu ne

fikirlerin koordinasyonu ne bir tablo oluşturarak ne de bütün simetrileri ve çeşitleri itibariyle yani organize bir şekilde incelenmemiştir (Proudhon, 1927: 200-201). İşte bu sebeple, serilerin sistemleştirilmesi gereklidir. Sistem,[2] çoklu dizisel birliklerin bir tablo olarak ayakları, gövdesi ve başı olan parçalardan ve uzuvlardan müteşekkil bileşik bir seri şeklinde bir araya toplanarak oluşturulmasıdır (Proudhon, 1927: 201).

Proudhon'un analizleri ve çözümlemelerinde takip ettiği kuramsal yaklaşım *seriler, serileştirme işlemleri ve serilerin sistemleştirilmesi* olarak tanımlanabilir. *Dizisel teori*, Proudhon için neden bu kadar önemlidir? Çünkü dizisel teori, beşerî tinin gizli özlemlerini ve yasalarını, güzelliğin ve kesinliğin koşullarını ortaya çıkarmamızı sağlar (Proudhon, 1927: 247). Dolayısıyla beşeriyette düzenin yaratımı ya da siyasi teşekkülün ilkeleri ancak yöntemsel bir araştırmanın öncülüğünde dizisel teorinin tekniklerinin kullanılarak analiz edilebilir ve çözümlenebilir[3]. Dizisel teori ile seriler, serileştirme ve serilerin sistemleştirmesi ile birlikte Proudhon, tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü incelemektedir. Bu bağlam, Proudhon'un *düşün olarak anarşizm* evresinden *eylem olarak anarşizm* evresine köprü kurduğu bağlamdır. *Eylem olarak anarşizm*, genel anlamıyla, beşeriyette düzenin ve dengenin oluşturulmasını sağlamak için mevcut toplumsal, ekonomik, siyasi, hukuki ve idari sorunların tespiti ve sorunlara yönelik olarak yöntemsel bir analiz ve çözümleme yapılması olarak tarif edilebilir. Bir diğer deyişle, düşün olarak anarşizm, somut gerçekliğin analiz ve çözümlemesinde kullanacağı usul ve yordamları belirtirken; eylem olarak anarşizm tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünün analizi ve çözümlenmesidir.

II – Proudhon ve Eylem Olarak Anarşizm

Eylem olarak anarşizm, Proudhon'un kuramsal arka planı çerçevesinde ya da düşün olarak anarşizmde kullandığı yöntem ve teknikler ile içtimaî ilme, ekonomi-politiğe, iktisadi-toplumsal ilişkiler ile tarihsel süreç ve ilişkilere yönelik analiz ve çözümlemelerini oluşturduğu alan olarak tarif edi-

[2] *Sistem* Proudhon'un önemli eserlerinden birisinin temel başlığında geçmektedir: *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère (İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi)*. Bu eserin muhtevası, yazarın sistem kavramına yüklediği anlam ve seriler ile serileştirme ile birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı hâle gelmektedir.

[3] Proudhon, *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'Organisation Politique* adlı eserinin (1927: 127-290), "Metafizik" isimli III. Bölümünün hemen hemen tamamında seriler, serilerin sistemleştirilmesinde kullanılan kaynakları inceleme ile bilginin kaynağı ve kesinliği sorunları incelenmektedir. Bu bağlamda seriler ve serilerin sistemleştirilmesinde yazarın hayranlık duyduğu isimler; Platon, Aristoteles, Spinoza, Kant ve Fourier (Proudhon, 1927: 247). Yazar anılan isimler ile birlikte kısmî de olsa farklı bilimsel disiplinlerinin sistemleştirme şekillerinden etkilenmekle beraber, Proudhon'un sistemleştirme tarzını oluşturması açısından en fazla atıf yaptığı isim Kant olmuştur. Aristoteles'den sonra, Kant'ın *kategorileri*, serinin *kurucu ilkeleridir* (Proudhon, 1927: 270).

lebilir. İncelenen her bir alanın inceleme nesnesi/nesnelerinin tespitiyle seriler ve serilerin sistemleştirilmesi ile analiz edilebilir veya edilemez olduğu araştırılmaktadır. İçtimaî ilimler, ekonomi-politik, iktisadi-toplumsal ilişkiler ile tarihsel süreç ve ilişkiler, Proudhon'un çalışmalarında kimi zaman her biri ayrı kısım olarak incelenirken kimi zaman ise bir bütün içerisinde birer parça olarak ele alınmıştır. Bu durumun sebeplerinden birisi, Proudhon'un çalışmalarının ana ekseninin oldukça geniş bir bilimsel çalışma alanına yayılmasıdır. Bununla bağlantılı olan ikinci bir sebep ise tek bir bilimsel inceleme alanı olmayan veya incelediği konu ve konulara tek bir inceleme nesnesi ile yaklaşmayan bir yazar olan Proudhon'da düşün alanında gösterdiği sistematik duruş ile eserlerini kaleme alırken gösterdiği daha az sistemli yaklaşımın bir arada görüldüğü söylenebilir. Çalışmanın bu bölümüne uygun olarak, Proudhon'un analiz ve çözümlemelerini yaptığı konular ve alanları ayrı ayrı başlıklar olarak değil, bir arada ele alan bir yaklaşım tercih edilmiştir.

Proudhon'un *toplum* ve *toplumsal ilişkiler* üzerine yaptığı incelemelerle başlanırsa, birbiriyle iç içe geçen diğer konulara da bütünsel bir şekilde yaklaşmak mümkün hâle gelmektedir. Yazar için, *toplum* verili değildir. Yani doğanın bir armağanı şeklinde beşeriyete tahsis edilmemiştir. Toplum, tarihsel-toplumsal ilişkilerde meydana gelen değişim ve dönüşümler neticesinde ortaya çıkan bir aşamadır. Öyleyse tarihsel süreç içerisinde birtakım koşulların meydana çıkması gerekmektedir ki toplum ancak o zaman ortaya çıkabilir. Tarihsel süreç içerisinde bir aşama olarak *toplum*u ele alan Proudhon'un söz konusu analizi çerçevesinde evrimci çizgi üzerinde durduğu söylenebilir. O halde *toplum*-öncesi bir tarihsel süreç vardır. Ailenin kurulması ile birlikte baba, aile birliğini yönetme hakkı ve mülkiyet üzerinde yetkisi olan bir güç olarak bulunmaktadır. Çok geçmeden işçiler ve askerler üzerinde de yönetim hakkı artan güç ile birlikte ortaya çıkar. Aile, kabile hâline gelir. Baba, kabilenin saygınlığını korumak ve gücünü artırmak eğiliminde olur. Birçok ailenin, birçok teşebbüsün bir araya gelerek birleşmesiyle şehir oluşmaktadır (Proudhon, 1931: 266). Proudhon aşamalı bir şekilde oluşan sürecin *toplum* oluşmasına doğru gidilen süreci çizmektedir. Henüz toplum oluşmamıştır. Ancak toplum-öncesi bu aşamada dikkat çeken noktalardan biri, birliği *yönetme* ve *mülkiyet* üzerinde yetkiye sahip olan bir yönetici olmasıdır. Ancak yönetim ve mülkiyet üzerinde yetki arasındaki ilişkinin toplum-öncesi aşamada net bir şekilde kurulamadığı söylenebilir.

Toplumun ortaya çıkmasının kökeni, kabiledir bir başka deyişle, farklılaşmamış, özdeş, seri olmayan bir yığındır. Toplumu oluşturmak, emeği

örgütlemektir (Proudhon, 1927: 371). Proudhon'un saptaması, üç temel noktadan önemlidir. Birincisi, toplumun oluşması ile emeğin örgütlenmesi arasında kurulan bağ, aynı zamanda *toplumsal olan* ile *ekonomik olanı* birlikte ele almaktadır. İkinci nokta, *emek* konusu ile *toplumun oluşması* arasında kurulan ilişki, *ekonomi-politik* ile *içtimaî ilim* arasındaki ilişkiyi incelemek ve analiz etmek açısından önemlidir. Son olarak ise, toplumsal ve ekonomik evrime eşlik eden *entelektüel evrim* açısından önemlidir. Ekonomi-Politik, zenginliğin dağıtımının ve üretiminin bilimidir. Ekonomi-Politiğin konusu, emektir (Proudhon, 1927: 292-294). Emek, ekonomi-politiğin hem gözlem sahası hem de konusudur. Emeğin örgütlenmesi ise tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünün belirli bir aşamasına denk düşmektedir. Emeğin bölümlenmesi ve uzmanlaşma örgütlenme yasalarının mevkiini vermektedir (Proudhon, 1927: 322). İşbölümü ve uzmanlaşma belirli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmıştır. Emek ise, beşeriyetin tarihinin başlangıcından beri mevcuttur. Ancak Proudhon'un vurgusu, ekonomi-politiğin konusu olarak emek ve emeğin örgütlenmesi, yazar açısından güncellik taşımaktadır. Onsekizinci yüzyılın ortalarına doğru İngiltere'de doğru yargılara ve ferasetli bakış açısına sahip bir filozof tarafından (A. Smith) ekonomi-politiğin gözlem alanı olarak ilk defa belirlendi (Proudhon, 1927: 293). Emeğin örgütlenmesi aynı zamanda birbirinden farklılaşmış, bölümlenmiş, uzmanlaşmış, homojen olmayan ve seri olan bir toplumun ortaya çıkmasıyla birlikte ele alınmaktadır. Dolayısıyla işbölümü, uzmanlaşma ve örgütlenme bir yandan ekonomi-politiğin gözlem alanı içerisinde *emeğin örgütlenmesi* olarak ortaya çıkarken diğer yandan *toplumsal olanın oluşması* ve toplumsal olan içinde de işbölümü, uzmanlaşma ve örgütlenme süreçlerini belirdiği görülmektedir.

İşbölümü, ekonomik evrimin ve ayrıca entelektüel ilerlemenin de ilk aşamasıdır. Ancak bu ilerleme eşit ve tek-tip bir yolla bütünüyle tamamlanmadı. Bu ilerleme aşamasının bir kısmında, insanlar uzunca bir süre bütün toplumların hiyerarşik olarak oluştuğuna, koşulların ilahi ve doğal olarak eşitsiz olduğuna inanıyorlardı (Proudhon, 1923: 138). *Eşitlik* konusu, Proudhon'un içtimaî ve iktisadi felsefesinde önemli konumdadır. "İlerleme aşamasının bir kısmı" ifadesi ile *tarihsel süreç* vurgulanmaktadır. Yazar için ilerleme olmaksızın, tarih var olamaz. Tarih, ilerlemeden başka bir şey değildir (Proudhon, 1927: 368). Bir yanda ilerlemenin sürekliliği, diğer tarafta ilerlemenin aşamalarında görülen koşulların eşitsizliği durumu mevcuttur. Proudhon'un tarihsel sürecin içsel ilişkilerinde bulunan antinomiyi ifade etmesi, çağdaşı

olan Alexis de Tocqueville (1805-1859)'in saptamalarıyla[4] tamamıyla benzerlik içerisindedir. Proudhon, *koşulların eşitsizliğ*inin ya ilahi ya da doğal olarak insanların inandığı ve kabullendiği bir dönemin, ilerleme aşaması içinde bir kısmın mevcudiyetini belirtmektedir. Oysa eşitsizlik ne doğanın ne toplumun yasasıydı (Proudhon, 1931: 175). Bu nokta bir anlamıyla Proudhon tarafından ilan edilen bir savaşı anlatmaktadır. Savaş ilanı kime / kimlere yapılmıştır? Savaş, iktisatçılara ve din adamlarının görüşlerine karşıdır. Bir ahlak ilkesi yapılmadığı sürece ve eğer kanaat özgürlüğüne saygı duyulacaksa zararsız addedilebilecek bir hataydı bu ilahiyat. Fakat Tanrı'yı kendi imgesine göre yapan insan, daha sonra onu sahiplenmek de istedi. Ulvi Varlığı çarpıtmakla yetinmeyip, ona kendi mirası, malı, putu gibi muamele etti. Korkunç kisvelere sokulan Tanrı, her yerde insanın ve devletin malı haline geldi. İşte yaşam biçimlerinin din tarafından yozlaştırılması böyle başladı (Proudhon, 2010: 25-26). Dolayısıyla yozlaştırılmış din anlayışı, koşulların eşitsizliğini sağlayan toplumsal ve iktisadi koşullara hizmet ederek devletin malı haline getirildi. Bu bağlamda, toplumu yöneten ve ilerlemenin hedefi olan kurucu ilke, yozlaştırılan ve insanın insan üzerindeki tahakkümünü onaylayan bir din olamazdı.

Proudhon'un hedef aldığı diğer kitle ise, iktisatçılardır. Proudhon'un eleştiri oklarını yönelttiği iktisatçılar, eşitsizliğin sebeplerini tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünün yapısal uğraklarını analiz ederek ortaya çıkarmak yerine sefaletin, yoksulluğun ve ahlâkî birtakım bozuklukların mevcudiyetini kabul etmeleri ancak sebeplerini sorgulamamak veya sorguluyor gibi yaparak üstünü örtmeye çalışan iktisatçılardı. Yoksulluk,[5] bugün tümüyle uygarlaşan dünyanın ilineklerinden birisi olarak en iyi bilinenidir (Proudhon, 1923: 160). İktisatçılar tarafından yoksulluğun sebepleri, tarihsel-toplumsal ilişkiler ve yapılar bağlamında değil daha çok kısa erimli çözümler çerçe-

[4] Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* eserinin birinci cildinin ilk cümlesi, *koşulların eşitliği* ile ilgilidir (1986: 37). "Birleşik Devletler'de ikâmet ettiğim süre boyunca, dikkatimi çeken yeni şeylerden hiçbirisi beni *koşulların eşitliği* kadar derinden etkilemedi". Ayrıca bir yanda tarihin akışı diğer yanda tarihsel sürecin akışında meydana gelen antinomiler, Tocqueville'in incelemelerinde içtimaî ve politik biçimiyle ele alınmıştır. Tarihin akışı içerisinde Tocqueville tarafından ön plana çıkarılan içsel çatışkıları *Tocquevillian Uğrak (Tocquevillian Moment)* olarak tarif edilen bir kısımda, bu makalenin yazarı tarafından farklı bir çalışmada incelenmiştir. Ayrıca Bkz. Soner Kavuncuoğlu (2018), "Alexis de Tocqueville ve Cumhuriyetçilik", *Felsefelogos*, Sayı: 69, 2018/2, s. 153-175.

[5] Uygarlaşan dünyanın içsel çelişkilerinden birisi olarak *yoksulluk* sorununa değinmesi Proudhon ve Tocqueville arasında benzerlik tespit edilebilen bir diğer noktadır. Tocqueville'in *Mémoire Sur le Paupérisme I ve Mémoire Sur le Paupérisme II* ismiyle iki metni bulunmaktadır. Proudhon için *uygarlaşan dünya ile yoksulluk* arasında kurulan bağıntı, Tocqueville açısından *endüstrileşen ve demokratikleşmeye doğru yol alan bir toplum ile yoksulluk* arasındaki çelişik uğrak önem kazanmaktadır. Proudhon'un ekonomi-politik bağlamda ele aldığı sorun, Tocqueville tarafından iktisadi-sosyoloji bağlamında değerlendirilmiştir.

vesinde değerlendirilmektedir. Bu sebeple kısa süreli çözümleri gerçek bir çözümleme olarak görmeyen Proudhon, bu bağlam üzerinde akıl yürüten iktisatçıların birçok açıdan yetersiz ve aciz kaldığını belirtmektedir. *Système des Contradiction Économiques ou Philosophie de la Misère I* kitabının *İşbölümü* adlı bölümünün içinde eleştiriler yönelttiği iktisatçılar için açtığı başlık *Palyatiflerin Acizliği*dir. Palyatiflerin[6] çözüm olarak sundukları fikirler, tarihsel-toplumsal gerçekliğin üstlerini bilinçli veya yanlış bir akıl yürütme yoluyla örtmeye sebep olmaktadır. Proudhon, palyatif çözümler üreten yazarlardan Blanqui'nin sefaletin sebeplerini tembelliğe ve çalışmanın etkisine; Chevalier'nin ise işçi sınıfının her şeyden evvel eğitim görmesi gerektiğine ve ikincil (yardımcı) eğitimin amacının, insanları tarım, manüfaktür, ticaret ve mühendislik için hazırlamak olduğunu ifade etmekte; bununla ilişkili olarak Villemain'in ikincil eğitimin amacının insanları idare alanında, yargı alanında, baroda ve farklı mesleklerde çalışmak için gerekliliğini; Passy'nin bir yerlerde söylediği gibi işçi sınıfının sefaleti onların entelektüel ve ahlaki yetilerinin ataleti ve acizliğinden kaynaklandığını belirtmektedir (Proudhon, 1923: 147-155).

Bu anlamıyla Proudhon, koşulların eşitsizliğini doğa yasası veya toplumun yasası olarak görenleri eleştirmekte ve eşitsizliği oluşturan yapılara ve ilişkilere odaklanmaktadır. Proudhon'a göre ilerleme, eşitliğe doğru yönelmektedir. Örgütlenmenin yasası ve ilkesi, yeteneklerin hiyerarşisi ve ilkesi değildir. Eşitlik, bizim düsturumuz ve aynı zamanda idealimizdir (Proudhon, 1923: 137). Adalet toplumu yöneten merkezdeki yıldızdır, siyaset dünyasının etrafında döndüğü kutuptur, bütün işlemlerin ilkesi ve düzenleyicisidir (Proudhon, 2010: 29). Yazar toplumu yöneten merkez ilke için bir çalışmasında eşitlik vurgusu yaparken, diğer çalışmasında adalet vurgusu yapmıştır. Proudhon için adalet ve eşitlik birbirinden ayrı kavramlar değildir. *De la Justice dans la Révolution et dans la L'Église (I et II)* adlı eserinin başlığı da olan *Adalet* şöyle tanımlanmaktadır: Adalet, eşitliği formüle eden ahlâkî, entelektüel ve maddi dünyanın yasasıdır (Proudhon, 1931: 220). Ayrıca Proudhon'un çalışmalarında *eşitlik* kavramı temel olmakla birlikte eşitlik kavramı kadar önem verdiği bir kavram da *denge* kavramıdır. Eşitlik kavramı, adaletin ahlâkî ismi iken; denge kavramı, nesnel gerçeklik olarak adaletin bilimsel ismidir. Denge kavramı, Proudhon'un felsefesinde iktisadi, politik,

[6] *Palyatif* kelimesinin Latince kökeni *Pallium*, Grek kökeni ise *Tego* kelimesinden türetilmektedir. Pallium kelimesinin ise bir anlamı *manto, palto ve kaban* anlamına gelirken, bir diğer anlamı *gizlemek, saklamak ve örtmek* anlamına gelmektedir. Bu sebeple, *palyatif* kelimesini doğrudan Proudhon'un kullandığı şekliyle metne aktarılması tercih edilmiştir.

ulusal, uluslararası dengeler sistemidir. Onun federalizm anlayışının ve büyük Devletlere ya da büyük sermaye yoğunlaşmalarına karşı düşmanlığının anahtarı denge kavramında yatmaktadır (Guy-Grand, 1930: 300).

Bu noktada Proudhon'un *toplum* incelemesi açısından son değerlendirme, koşulların eşitsizliğinin mevcut olduğu bir süreçten, tarihsel ilerlemenin bir parçasından hareket halinde olan bir *toplumsal sürecin* incelenmesi açısından yapılmalıdır. Bu bağlamda sorulması gereken iki soru vardır. 1) Hareket nereye doğru yönelmektedir? 2) Tarihin ilerleme süreci içerisinde hareket nihai bir noktada tamamlanabilir mi? Bu iki soru adalet, eşitlik ve denge kavramları ile sürekli irtibat halinde olmakla birlikte sorular arasında bağlam farkı şu noktada belirmektedir: Birinci soru için Proudhon, özellikle tarihsel, idarî ve içtimaî; ikinci soru için ise içtimaî ve ekonomi-politik inceleme nesneleri ile konuların tahlil ve çözümlemesini gerçekleştirmektedir. Birinci soru çerçevesinde tarihsel evrimin yönü ve doğrultusu ile birlik biçimleri ve kolektif gücün idari örgütlenme tarzı arasında bir bağlantı kurulurken; ikinci soru açısından hareketin nihai bir noktada tamamlanabilir veya tamamlanamaz oluşunu, koşulların eşitsizliğini temellendiren ilkeler, süreçler ve gerekçelendirmeler çerçevesinde incelenmektedir. Proudhon açısından değerlendirildiğinde ise, ilk soru tarihsel süreci analiz yöntemini gösterirken; ikinci soru belirli bir zaman ve mekânda nesnel gerçekliği oluşturan yapısal ilişki tarzlarına rengini veren unsurları göstermektedir.

Proudhon *toplumun ortaya çıkması* ile *emeğin örgütlenmesi* sürecinin birbiriyle eşzamanlı okunabilen gelişim seyirleri olduğunu belirtmişti. Toplumu belirleyen, toplum-öncesi süreçlerden farklılaştıran *işbölümü, uzmanlaşma, farklılaşma* ve *hiyerarşi* ilkeleriydi. Bu ilkeler bir yandan, *toplumsal olan* ile *yönetim* olgusunun tarihsel bir momentte beliren özellikleri olarak; diğer taraftan ise *emeğin örgütlenme* biçimlerinin belirlenmesinde temel faktör olan unsurlar olarak önem taşımaktadır. İlkelerin çift-taraflı görünümünün arkasında, emeğin örgütlenmesinin aynı zamanda toplumsal iktidarın gerçekliğini kuran ilke ile birlikte tezahür etmesi yatmaktadır. Toplumsal iktidarın gerçekliği, *kolektif güç*tür. Güç Varlık'a içkindir, onun esas özelliğidir. Güce sadece bireyler sahip değildir, topluluklar da güce sahiptir. Belirli sayıda bireyler, herhangi bir amaç ve usul doğrultusunda toplanmasından oluşan topluluklar bir güce sahiptir. Kolektif güç işte bu toplanmış gücün sonucu ortaya çıkmaktadır (Proudhon, 1931: 257). Proudhon için kolektif güç, toplumsal iktidarın gerçekliğidir. Yazar tarafından kolektif güç tanımının peşinden şu soru sorulmaktadır: Kolektif güç nasıl siyasi iktidar haline geldi?

Başlangıçta bütün insan grupları, toplumsal embriyo olarak dikkat çekmiştir. Nihayetinde bu güç, belirli ölçülerde siyasi iktidarın temelini oluşturdu (Proudhon, 1931: 258).

Proudhon toplumsal iktidarın gerçekliği olan kolektif gücü ilk başta *toplumsal biçimi* ile daha sonra *siyasi iktidarın temelini oluşturan* biçimiyle ele alıyor. Proudhon için siyasi iktidar, bireylerin sözleşme aracılığıyla bir araya gelerek oluşturdukları bir model değildir. İnsanlardan oluşan toplulukların her biri amaçları ve konuları itibariyle birbirinden farklılaşmaktadır. Siyasi iktidarın temellendirilmesi, birbirinden farklı amaç ve konuları olan toplulukların bir araya gelmesi ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla siyasi iktidarın teşekkülünü oluşturan aşamalar şu şekildedir: Bireyler, topluluklar (toplumsal iktidarın gerçekliği olan kolektif gücün taşıyıcı özneleri) ve siyasi iktidar. Fakat bir noktaya dikkat çekmek gerekmektedir: İktidar hem toplumda hem de siyasi iktidarın temellendirilmesi düzlemlerinde görülmektedir. Bu nokta, Proudhon'un anarşizmi için önem taşımaktadır. Şöyle ki toplumun ortaya çıkışı, emeğin örgütlenmesi ile *süreç bakımından*; siyasi iktidarın temellendirilmesi ile *ilke bakımından* ortaklık taşımaktadır. Toplumsal gücün asıl karakteri *işbirliği* (cooperation) değil, *karşılıklı değişim*[7] (commutation) dir (Proudhon, 1931: 259). Toplumsal gücün karakterinin işbirliği olarak kavramak, tarihsel evrim sürecinde toplumsal ilişki tarzlarını görmezden gelmeye veya üzerini örtmeye neden olabilir. Oysa karşılıklı değişim ilişkisi olarak toplumsal güç, yapı ve ilişkileri nesnel koşullar üzerinde analiz etmenin uygun düzlemidir. Çünkü toplumsal gücün, işbirliği olarak tarif edilmesi ilişkinin *niteliğini; karşılıklı değişim* olarak tarifi ise ilişkinin *tipini* vurgulamaktadır. Bir diğer deyişle, işbirliği olarak tarif edildiğinde paranın, senetlerin ve çeklerin, bankaların ve rantın iktisadi işlevi ve toplumsal formasyona etkisi görünmez kılınmaktadır.

Proudhon'un toplumsal iktidarın gerçekliği olan kolektif gücün siyasi iktidarın temelini oluşturması açısından Devlet konusunu ele almaktadır. Her biri kendine özgü bir işleve sahip olan ve kendine özgü sonuç üreten, doğaları ve nesneleri açısından birbirinden farklı birçok grubun özdeş bir çıkar ve ortak bir yasa altında bir araya gelerek birleşmesi sonucu Devlet

[7] *Commutation, Commutative* kelimelerine karşılık olarak *Değişim* kelimesi kullanılabilir. *Com-* öneki, *birliktelik* belirten bir vurgu verirken, *mutation* (mutuus) kelimesi için ise değişim, dönüşüm kelimeleri tercih edilmektedir. *Commutation* kavramı, değişimi birliktelik ilişkisi içinde ele alan bir kavramdır. *Mutuus* kelimesinin karşılıklılık anlamını, com- önekinin birliktelik anlamını barındırması sebebiyle, ayrıca Proudhon'un kavram tercihi ile kavramın içeriğini aktardığı şekline uygun olması açısından *commutation* kavramına birliktelik unsurunun dahil olduğu *karşılıklı değişim* tercümesi uygun görülmektedir.

oluşmaktadır (Proudhon, 1931: 258). Devlet tanımı itibariyle, her biri kendine özgü işlev ve sonuç üreten birçok grubu varsaymakta ise, o halde birbirinden farklı ve sayıca çok olan kolektif gücün taşıyıcıları olarak bu gruplar nasıl yönetilmektedir? Proudhon bu soruya biri *nesnel gerçeklik* düzleminde; diğeri ise *ahlâkî düzlemde* olmak üzere iki yanıt vermektedir. Birinci yanıt, siyasi iktidar birçok gücün ilişkisinin bir sonucu olarak ele alındığında güçler arasında uyum ve düzenlilik, güçlerin birbirini *denge*lemesi ile gerçekleşmektedir (Proudhon, 1931: 262). Güçlerin birbirini dengelemesinin iki inceleme ve gözlem alanı içinde değerlendirilebilir. Bu alanların birisi *politik*, diğeri *yönetsel*dir. Politik inceleme ve gözlem alanı, *toplumsal formasyonun* tarihsel evrimi ve *yönetim biçimleri* çerçevesinde değerlendirilmesi olarak ifade edilebilir. Proudhon koşulların eşitsizliğinden eşitliğe doğru yol alan bir düzenin ilkelerini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede eşitliğe doğru yol alan tarihsel süreçte toplumsal formasyonun ve yönetim biçimlerinin aşamalarına değinmektedir:

EKSEN (ODAK)	**BİRLİK**
TEZ	Kabile
Belirsizlik	Topluluk
ANTİTEZ	A) Monarşi
	B) Demokrasi
Belirsizlik	Feodalite
SENTEZ	EŞİTLİK

Tablo 1.1.: Proudhon'un Toplumsal Formasyon ve Yönetim Biçimlerine İlişkin Tablosu (Proudhon, 1927: 400).

Proudhon'un oluşturduğu tabloda iki temel noktanın belirtilmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi Proudhon'un *eksen* olarak adlandırdığı kısımda kullandığı *tez, antitez ve sentez* kurgusudur. İkincisi ise sınıflandırmada görülen birlik biçimleri *toplumsal sürecin evrimi* ile *yönetim biçimlerini* aynı kategori altında sınıflandırmasıdır. Bu noktalardan ilki, doğrudan akla Hegel'in yöntemini getirse de Proudhon, Hegel'ci yaklaşımı savunmamakta ve mesafeli yaklaşmaktadır. İkincisi sorun ise, Proudhon'un toplumsal sürecin evrimi ile yönetim biçimlerini birbiriyle aynı kategoride incelemesi, içtimaî ilimler ile yönetim bilimi alanının bulanık bir analizini göstermektedir. Öncelikle antitez ekseninde monarşi ve demokrasi yönetim biçimini göstermiştir. Ayrıca

teokrasi ve *aristokrasi* yönetim biçimleri de soyluların ve papazların kastının yönetimi olarak antitezin çeşitlerindendir (Proudhon, 1927: 400). İnorganik aşamadan sonra ortaya çıkan ilk *belirsizlik* aşaması topluluktur. *Kolektif güç* ve *dayanışma* topluluk aşamasında görülmektedir. Daha sonra birlik, ilk emek ve onun bölünmesi yasası Monarşi'de ortaya çıkar ve özgürlük ile birlikte Demokrasi'de devam eder. Merkezileşme daha sonra *feodalite*de ortaya çıkar (Proudhon,1927: 400). İlk belirsizlik aşaması, antitez ekseni ve onun birlik biçimlerinin incelenmesine kadar görünen kısım büyük farklılıklar belirtmemektedir. Proudhon'un özgün yanlarından birisi, *ikinci belirsizlik olan feodalite* kısmında ortaya çıkmaktadır. Tarihsel evrimin aşamaları ve yönetim biçimleri tasniflerinde feodalite sıklıkla Monarşi-öncesi bir dönemin tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü vurgulamaktadır. Fakat Proudhon, feodaliteyi bir yandan antitez çeşitleri olan monarşi, demokrasi (ayrıca teokrasi, aristokrasi) yönetim biçimlerinden sonra ele alırken, diğer yandan da antitez çeşitlerini de içererek onları belirsizlik eksenine taşıyan bir aşama olarak görmektedir. Bununla birlikte, *merkezileşme*nin feodalite aşamasında ortaya çıktığını belirtmesi de tarihsel sürecin evriminin yorumlanmasında farklılık taşıyan konulardan birisidir. İşte bu noktada, Proudhon'un feodaliteyi kavrama biçimi ve bu kavrayışın anarşizminin prensipleriyle uyumlu bir şekilde tasarımlanması önemli hâle gelmektedir.

Fief'in kökeni, tam mülkiyet hakkını gerekli kılmaktadır. Bütün senyörler fiefe sahiptir, aynı şekilde Fransa Hükümdarı da sahiptir (Proudhon, 1927: 397). Proudhon, feodalite için doğrudan bir alıntı yaparak[8] eserinde şöyle tanımlamaktadır: Feodalite, bir kuruluş türü ya da küçük devletlerin çokluğu şeklinde bölünen bir Devlet; bu biçimde otorite dağıtılmamıştır; kopmuş ve birbirinden ayrılmıştır, insanlara bir kral yerine birçok tiran verilmiştir; Prens ve insanlar arasında bir yandan gasp diğer yandan baskı hakkına sahip bir oluşum; bölünmüş despotizm içinde düzensiz bir aristokrasi, yapısı etkin olmayan bir monarşiye bağlılık ve özgürlük olmaksızın düzensiz bir cumhuriyetin sürekli karışımıdır (Proudhon, 1927: 399). Bu alıntıda görüldüğü üzere Proudhon feodaliteyi *tarihsel gerçekliği* içerisinde ele almak yerine *toplumsal yapı ve ilişkiler* itibariyle incelemektedir. Bu yüzden feodalite aşaması, monarşi ve demokrasiden sonra gelir. Tarihsel bir olgu olarak feodalite Orta Çağ'ı; monarşilerin ortaya çıkışı, geçiş aşamasını; ve demokrasi görece daha yakın bir zamanı imlerken, toplumsal yapı ve ilişkiler itibariyle feodalite, eşitsizlikleri yaratan, özgürlük karşıtı, tam mülkiyet hakkını kutsayan ve örgütlenme biçimlerinin tamamına hükmeden bir tiranlar çokluğunu imlemektedir.

[8] Alıntı yaptığı isim İtalyan hukukçu ve filozof, *Scienza della Legislazione* (Napoli, 1780-1785) adlı 7 ciltlik eserin yazarı Gaetano Filangieri (1752-1788)'dir.

Baronlar, kontlar ve markiler herhangi bir ücret ödemeden tam mülkiyet hakkı ile otorite ve yetkiye[9] sahiptirler (Proudhon, 1927: 397). Bu bağlamıyla Proudhon'un merkezileşme sürecinin feodalitede ortaya çıktığı yönündeki görüşü, tam mülkiyet hakkına sahip kişilerin aynı zamanda yönetme ve yargılama yetkisine sahip olarak toplumsal hiyerarşiyi ve otoritenin gücünü en keskin hattına taşıyarak doğanın da toplumun da kanunu olmayan eşitsizliği sürdürmeleri yönündeki saptamalarıyla örtüşmektedir.

Proudhon'da tarihsel olgu ile toplumsal yapı ve ilişkiler düzlemlerinin üst üste çakışmadığı, kaygan olduğu bir durumu anlatmakla beraber aynı zamanda Proudhon'un ne monarşi ile ne demokrasi ile tarihsel evrimde eşitliğe giden sürecin tamamlanmadığını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Çünkü insanın insanı sömürdüğü bir düzenin monarşi ya da demokrasi olması farklılık taşımamaktadır. Monarşi neydi? Bir insanın egemenliği. Ya demokrasi nedir? Halkın, daha doğrusu ulusal çoğunluğun egemenliği. Fakat her iki durumda da yasanın değil, insanın egemenliğidir; aklın değil istencin egemenliği, kısacası hukukun yerine tutkuların egemenliği. Bir halk monarşik devletten demokrasiye geçmişse bu elbette ilerlemedir. Ama en nihayetinde yönetimde bir devrim gerçekleşmez, zira ilke değişmeden kalmıştır (Proudhon 2010: 34). Bu noktada kategorik sorunlardan bir başkası tekrar görülmektedir. Proudhon'un monarşi *yönetim biçimi* ile *demokrasi rejimi*ni aynı kategori içinde kullandığı görülmektedir. Yazar açısından önemli olan, egemenliği kullanan insanların sayısı (nicelik) değil, egemenliği tesis eden yani bir diğer deyişle, toplumsal ilişkilerde hiyerarşiyi, otoriteyi, mülkiyet hakkını, gücü kuran ve kuvvetlendiren düzenin ortadan kaldırılmasıdır. Proudhon ile Marx'ın yaklaşımlarının karşılaştırılması tam bu noktada önem taşımaktadır. Özellikle kişisel ilişkilerinde fikir ayrılıklarını başlatan mektup[10] konu için en uygun örnek niteliğindedir. Marx, Paris'ten ayrıldıktan sonra[11] Proudhon'a yazdığı 5 Mayıs 1846 tarihli mektupta şöyle demektedir: İki arkadaşım ile birlikte (F. Engels ve Philippe Gigot ile) Alman sosyalistleri

[9] İbranice'de, yönetme, hükmetme (régner) ile yargılama (juger) eş anlamlıdır (Proudhon, 1927: 382).

[10] Bkz. Proudhon ve Marx arasındaki kişisel ilişkiler konusunda bilgileri ve yayınlanmamış metinleri eserine alarak literatüre önemli bir katkı sunan isim Pierre Haubtmann *Marx et Proudhon: Leurs Rapports Personnels 1844-1847* isimli eserinde Marx ile Proudhon'un fiziki karşılaşmaları ile düşünsel karşılaşmalarını, aralarındaki ilişkiyi, iki yazarın mektuplaşmaları aracılığıyla oluşturması açısından değerlidir.
Ayrıca Bkz. Proudhon ve Marx'ın kişisel ilişkilerini, ekonomi-politik bağlamıyla inceleyen bir çalışma için Bkz. Robert Schnerb, *Marx contre Proudhon* (1950). Marx ve Proudhon arasındaki kişisel ilişkileri kuramsal öyküsüyle birlikte değerlendiren yakın zamanlı bir çalışma için Bkz. Ragıp Ege, *Proudhon ile Marx: Bir Siyasal Hayal Kırıklığının Kuramsal Öyküsü* (2019).

[11] Marx, 11 Kasım 1843 tarihinde 25 yaşındayken genç eşi Jenny de Westphallen ile birlikte Vaneau Sokağı 38 Numaraya yerleşti. Proudhon o sıralarda Lyon'daydı. 25 Eylül 1844 yılında Proudhon Paris'te idi. 25 Eylül 1844 – 1845 yılının Şubat Ayı'nm sonlarına kadar kesintisiz olarak ikâmet etti. 25 Ocak 1845 tarihinde Marx'ı sınırdışı etme kararı çıktı ve 1 Şubat 1845 yılında Marx, Paris'i terk etti (Haubtmann, 1947: 15-22).

ve komünistleri arasında bilimsel sorular üzerine tartışmalar, popüler yazılar ve sosyalist propaganda üzerine bir haberleşme etkinliği örgütledim. Bu haberleşme etkinliğinin amacı, Alman sosyalistleri ile Fransız ve İngiliz sosyalistlerinin ilişkilendirerek, yabancıları Almanya'daki ve Almanya'da olan Almanları da Fransa'da ve İngiltere'de olan sosyalist hareketlerden haberdar etmektir (Haubtmann, 1947: 58-59). Marx, Proudhon'u Fransa'daki haberleşme etkinliğini sağlaması için en iyi isim olarak görmektedir. Bu mektuba karşılık Proudhon'un cevabı, Marx – Proudhon ilişkisinin o zamana kadar olan niteliğini değiştirmektedir: Sizinle birlikte toplumun yasalarını, bu yasaların gerçekleşme tarzlarını ve ardından gelen ilerlemeyi keşfetmek konusunda araştırma yapmayı isterim. Ama Tanrı için! Bütün *a priori* dogmatizmleri yıktıktan sonra halkın zihnine yeniden doktrinler aşılamayalım. Ben Mülkiyet'e yeni bir güç vermek, mülk sahiplerine bir Saint-Barthélemy yapmak yerine mülkiyeti kısık ateşte yakmak istiyorum (Haubtmann, 1947: 68). Proudhon'un yukarıdaki 17 Mayıs 1846 tarihli mektubundan iki sonuç çıkarmaktadır: 1) Proudhon'da mülk sahiplerine karşı Saint-Barthélemy sayılabilen bir isyan, başkaldırı çağrısı yoktur, bunun yerine ekonomik düzende ardışık reformlar gereklidir. 2) Marx'ın işçi sınıfına gösterdiği eğilim, Proudhon'un eğiliminde mevcut değildir (Haubtmann, 1947: 69).

Son olarak *kolektif gücü yöneten ilkeler* ve *yönetim biçimleri* konusuna yeniden dönmek gerekmektedir. Proudhon için kolektif gücü yöneten *ahlâkî düzlemde* yer alan ilke *adalet*tir. Yönetim biçimlerinin tarihsel evriminde ise Proudhon, sentez aşamasını *eşitlik* olarak tarif etmişti. Adalet toplumu yöneten temel ilkedir. Eski halkların tamamında yönetimin amacı, adaleti ister içerde ister dışarda olan barbarlıklara baskın kılmaktı (Proudhon, 1931: 172). Proudhon için *yönetici ilke* önem taşımaktadır. Her şeyden evvel yönetimde köken (ilahi hak, halkın hakkı ya da fetih hakkı), biçim (demokrasi, aristokrasi, monarşi, basit veya karmaşık yönetimler), örgütlenme (güçler ayrılığı, temsil sistemi ya da parlamenter, merkeziyet, federalizm vs: bütün bu şeyler, yönetimin maddeleridir. Tini harekete geçiren, onun düşüncesi, ruhu ve fikridir (Proudhon, 1931: 169- 170). İşte harekete geçirici temel güç, adalettir. Proudhon hem kolektif gücü yöneten ahlâkî düzlemin ilkesi olarak hem de ideal olarak *adaleti* göstermektedir. Ancak *ahlâkî düzlemin ilkesi* olarak adaletin, *nesnel gerçeklik düzleminde* ortaya çıkarak gerçekleşmesi nasıl olmaktadır? İşte bu noktada Proudhon'un tarihsel sürecin evrimi ve yönetim biçimlerinin en son aşaması olarak eşitlik koşullarına doğru yönelmiş bulunan dengeyi sağlayan ilkelerden ikincisi yani *yönetsel ilke* devreye girmektedir. Yönetsel ilke, ahlâkî düzlemin ilkesi olan adalet (eşitlik ve denge) ilkesinin, nesnel gerçeklik düzlemine taşıyan örgütlenme şekli olarak tezahür etmektedir: *Federasyon*.

Despotizmin önündeki hakiki engel, federatif birliktir. Bütün devletlerin birbirine eşit ve aynı gerekçe ile bütün şehirler ile bölgelerin birbirine eşit olduğu birliktir. Federalizm, beşeriyetin siyasi biçimidir (Proudhon, 1931: 288). Federatif birlik, Proudhon'un analiz ve çözümlemelerinde *denge* konusu ile beraber ele alınabilir. Denge kavramı bir yanıyla güç, yetki ve tahakkümün yoğunlaşmasını engelleyen bir ilke olarak, diğer yandan adalet düzenini taşıyıcı isimlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Denge mahiyeti itibariyle sonu değil, süreci anlatır. Mutlak durumun değil, sürekli hareketin ifadesidir. Bu anlamıyla Proudhon için tarihsel-toplumsal ilişkileri örüntüsünde meydana gelen çatışkıların sentez aşamasında çözülebileceği mutlak bir durumu inşa etmez. Tablo 1.1.'de görüldüğü üzere sentez eksenine yerleştirdiği birlik türünde de *eşitlik* durumunu nihai son olarak görmemektedir. Bu açıdan *denge* kavramı, Proudhon ile Marx'ın yöntemsel farklılıklardan birini belirtmesi açısından da önemlidir. Marx'a mektubunda yazdığı ifade hatırlandığında *bütün dogmaları yıkarak, yeni bir dogmayı halkın zihnine doktrin aşılamamak* gerektiğini iletmişti. Proudhon ve Marx eşitsizlik koşullarını kuran ve geliştiren ilkeleri yıkmak noktasında ortak fikre sahip olmakla beraber yöntemsel olarak birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Proudhon yıkımın yavaş ve sürekli olmasını talep etmekle birlikte gerçek bir yıkımın *yönetici ilkeyi* değiştirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Proudhon'un gözünde Marx sentez insanıdır, bir başka deyişle, bütün güçler proletarya olarak isimlendirilen bir diktatöre tabi kılınmaktadır. Proudhon'un pozitif anarşisinde bütün güçler muhafaza edilerek, birbirileriyle dengelenir. O, evrensel zıtlıklar aracılığıyla evrensel uzlaşma fikrine gitmemektedir. Proudhon sosyalizmi, bütün antagonizmaların aşma yoluyla uzlaştırılması olarak değil ama denge yoluyla uzlaştırılması olarak tanımlamaktadır (Lacroix, 1948: 972).

Proudhon büyük şirketlerin gelişmesi ile desantralize ve organik birliklerin varlığını endüstri içinde uzlaştırmak için federasyon ilkesini savunmayı düşünmektedir (Lacroix, 1948: 973). Bir başka deyişle, Proudhon'un federatif birliği, hem zıtlıkları aşma yoluyla değil denge aracılığıyla uzlaştırmanın bir aracı, hem de kolektif gücü yönetmenin nesnel gerçeklik düzlemi, adalet ilkesinin yöneticiliğinde bir yönetsel örgütlenme biçimidir. Sentez yerine denge kavramına önem veren Proudhon, toplumsal iktidar ilişkileri içerisinde toplum – birey arasındaki ilişkiyi tarifi de benzer şekildedir. Proudhon, Adalet kavramını tasarlarken, bireycilik ve komünizm arasındaki sentezi bireyin özgürlüğünü koruyarak kolektif güçleri muhafaza ederek uzlaştırmaktadır. Bu iki zıt kavram bağlanamaz aynı zamanda aşılamaz. (Guy-Grand, 1930: 312; Haubtmann, 1948: 26). Proudhon'un anarşizminde bireyci hipotez, kolektif gerçeklikleri inkâr etmezken; komünist hipotez de şahsiyetleri yıka-

maz (Besnier, 1982: 276). Netice olarak birey-topluluk ilişkisi birbirini aşma yoluyla değil ancak dengeleme yoluyla uzlaştırabilir, tıpkı nesnel gerçeklik düzleminde örgütlenme biçiminin (federatif birlik) adalet ilkesi altında yönetimi gibi.

Sonuç ve Değerlendirme

Anarşizm ideoloji biçimiyle ele alındığında genel ve soyut birtakım ilkeler aracılığıyla tarif edilmektedir, İdeoloji olarak anarşizm, her yer ve her zamanda geçerli genel ilkeler ile bu ilkelerin dayandığı epistemoloji çerçevesinde tanımlanmaktadır. Bu yüzden *anarşizm* kavramı belirdiği veya anarşizmden söz edildiği sırada zihinde tasarlanan anarşizm değil *anarşizmi* tanımlayan genel ve soyut ilkeler kümesidir. Fakat düşünceler ve eylemler tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsü ile tarihsel sürecin evrimi içerisinde şekillenmekte ve oluşmaktadır. Bir başka deyişle zamana, mekâna ve tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsüne kayıtsız fikir akımı ya da fikir akımları gerçekliği kavrama ve açıklama özelliklerinden yoksundurlar. Anarşizm düşünce formu ve eylem biçimi olarak hem tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsü üzerine analizler ve çözümlemeler üretmekte hem de somut gerçeklik – düşün dünyasının ilişkisini kurmaktadır. Bu şekliyle, anarşizmi derinliği ve kapsamıyla birlikte ele alan düşünce ve eylem insanı, anarşist düşüncenin ve eylemin öncü ismi Proudhon'dur.

İlk olarak Proudhon'un anarşizmi *düşün olarak anarşizm* ve *eylem olarak anarşizm* şekliyle incelenebilir. Düşün olarak anarşizm, Proudhon'un somut gerçekliğin analiz ve çözümlemesini yaparken kullandığı kuramsal arka planı imlemektedir. Proudhon'un kuramsal zeminini, birçok bilim insanının ve filozofun görüşlerini değerlendirerek ancak incelemeleri ve araştırmaları neticesinde kendine özgü yöntemi benimseyerek oluşturmaktadır. Proudhon'un kuramsal yönteminin öne çıkan unsurlarından ilki tarihsel sürecin evrimi ile tarihsel süreçlere denk gelen düşünme biçimlerinin evrimidir. Comte'un üç düzeni gibi, Proudhon'da üç evre (din, felsefe ve metafizik) tasarladı ve bu üç evrenin özellikleri ile birlikte inceledi. Bu evrelerin sonuncusu olan Metafizik'te yöntemsel bir araştırmaya yönelik *seriler (diziler)* yaklaşımını ön plana çıkartmaktadır. Kuramsal yönteminin ön plana çıkan ikinci unsuru ise serilerdir. Serileri çeşitleri ve özellikleri ile birlikte değerlendirmektedir. Seriler, Proudhon'un incelediği konuları, nesneleri, ilişkileri anlama ve açıklamak için kullandığı tekniklerdir. Proudhon için seriler arasında en önemlisi *diyalektik serilerdir*. Proudhon kullandığı teknikler ile tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü tahlil etmektedir. Yazarın *düşün olarak anarşizm*den *eylem*

olarak anarşizme geçtiği kısım, yapıların ve ilişkilerin somut gerçeklik çerçevesinde analiz ve çözümlemesinin yapıldığı mevkiidir.

Eylem olarak anarşizmi ise Proudhon'un yöntemi aracılığıyla tarihsel-toplumsal ilişkileri örüntüsünü analiz etmesi ve çözümlemesini işaret etmektedir. Eylem ile *analiz etme ve çözümleme* arasındaki ilişki nasıl kurulabilir? Tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünü analiz etme ve çözümlemesi bununla birlikte yöntemi çerçevesinde analizleri ile bu analizlerin sonuçları yazarın *anarşizmi* sadece kuramsal bir tartışma olarak görmediğini göstermektedir. Bir diğer deyişle Proudhon'un somut gerçekliğe dokunan ve dönüştürmeye çalışan analiz ve çözümlemelerinin sonuçları kelimenin gerçek manasıyla *eylem olarak anarşizm*dir[12]. Bu bağlamda Proudhon'un *eylem olarak anarşizminin* iki temel süreçten müteşekkil olduğu ifade edilebilir:

1- Tarihsel-toplumsal ilişkiler örüntüsünün analizi ve çözümlenmesi,

2- Analizleri ve çözümleme neticesinde durum saptaması, öneri ve teklifler.

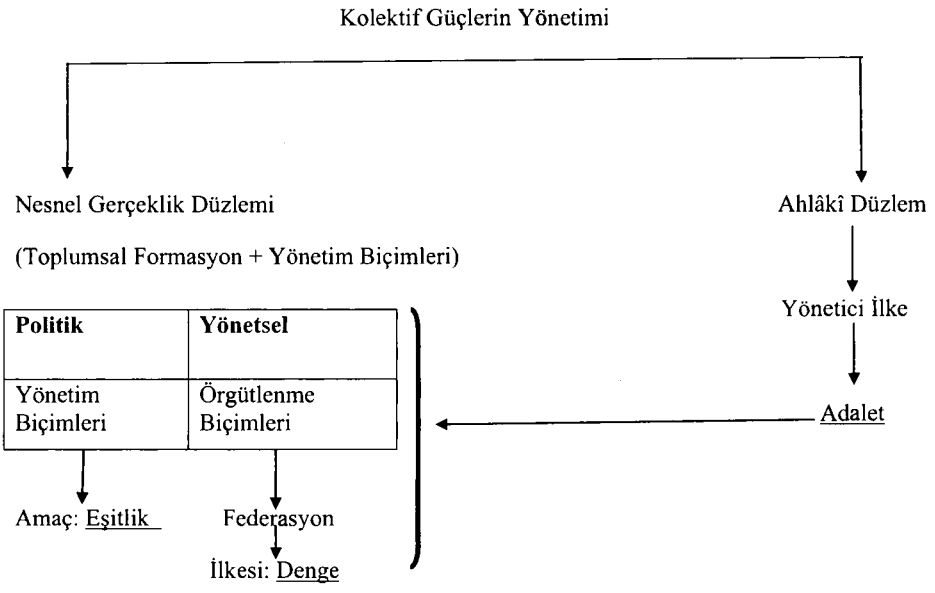
Bu iki nokta, Proudhon'un düşünce ve eyleminin özünü oluşturan tek bir sürecin tamamlayıcı parçalarıdır. Ancak yazarın bu iki evreyi çözümleme tarzı birbirinden farklılaşmaktadır. Farklılık, yazarın yöntemsel pozisyonda meydana gelmektedir. Proudhon tarihsel süreç ile toplumsal yapı ve ilişkilerin evrimini analiz etme ve çözümleme noktasında *realist yaklaşıma* sahiptir. Analizleri ve çözümlemelerinin neticesinde durum saptaması, mevcut duruma getirdiği öneriler çerçevesinde ise *idealist yaklaşıma* sahip olduğu söylenebilir. Proudhon'u değerlendirirken *idealizmin* ve *realizmin* kullanıldığı bağlam önemlidir. *Proudhon ve Anarşizm* konusu üzerine uzmanlaşan Fransız yazar Jourdain'in[13] *ideo-realizm* yaklaşımı Proudhon'un yaklaşımını tamamıyla kavranabilir kılmaktadır. Proudhon öznelerarasılık açısından Kantçı idealizmden ve Hegelyen *Sittlichkeit* yaklaşımından bağını kopar-

[12] Proudhon'un Mme. Suard'ın vakfettiği ödenekle, Besançon Akademisi Üyelerine *Mülkiyet Nedir?* ismiyle sunduğu çalışması çok ciddi eleştirilerle karşılaşmıştır. Dönemin Adalet Bakanı Vivien (Alexandre-François Auguste) eser için kovuşturma emri vermeden önce, Blanqui'nin görüşlerine başvurur ve bu saygıdeğer akademisyenin itirazları üzerine metni mazur görür. Bkz. Proudhon (2010) *Mülkiyet Nedir?* s.9.

Ayrıca Bkz. 24 Kasım 1965 tarihinde Brüksel'de yapılan bir toplantıda Georges Gurvitch tarafından sunulan bildirinin ilk iki sayfası Proudhon'un iki kere mahkûm edildiğinden bahsetmektedir. İlki 28 Mart 1849 yılında gerçekleşmiştir. Mahkûm edildiği sırada Belçika'ya sığınmıştır. Ancak kararsızlıkla geri dönmüştür ve tutuklanarak hapsedilmiştir. Sainte-Pélagie Hapishanesi'nde 3 yıl boyunca kalmıştır. Bu sırada evlenmiş ve ilk iki kızı dünyaya gelmiştir. İkinci mahkûmiyeti ise 1858 yılında *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* eserini yayınladığı zaman gerçekleşmiştir. Bu sefer Belçika'ya sığınmış ve 4 yıl boyunca geri dönmemiştir (1858-1862). Georges Gurvitch (1966), *Proudhon et Marx*, ss.7-8.

[13] Çalışmaya gösterdiği ilgi ve ***Proudhon Contemporain*** adlı eserini gönderme nezaketinde bulunduğu için Dr. Jourdaine'e müteşekkirim.

maktadır[14] (Jourdain, 2018: 157). Ayrıca Proudhon'un idealizm ile birlikte materyalizmi de reddettiği saptamaları da yapılmaktadır.[15] Bu tartışmanın neticesi ile Proudhon'un yaklaşımını netleştirmek için sistemleştirme yapmak gerekmektedir. Devlet'in çok sayıda kolektif güçten meydana geldiği ve kolektif güçlerin her birinin kendine özgü işlevlere ve amaçlara sahip olduğu belirtildi. Birbirinden farklı kolektif güçler nasıl yönetilmektedir? sorusu belirdiğinde biri *nesnel gerçeklik düzlemi* diğeri *ahlâkî* düzlem olmak üzere iki boyut ortaya çıkmaktadır. Nesnel gerçeklik düzleminin temel unsuru *denge*dir. Dengeyi gerçekleştirmeye yönelik olarak iki temel gözlem alanı belirmektedir: Bunlardan birincisi *politik gözlem ve çalışma alanı* ikincisi ise *yönetsel gözlem ve çalışma alanı*dır. Ahlâkî düzlemin temel unsuru *adalet ilkesi*dir. Adalet ilkesinin hedefi, *eşitlik koşullarının* oluşturulmasına yönelik harekettir. Yani;



Tablo 1.2. Proudhon'un Yaklaşımı
(Tablo, bu makalenin yazarı tarafından oluşturulmuştur.)

[14] Ayrıca Bkz. Sebastien Pasteur (2009), *Genèse de l'ideo-réalisme*. Bununla birlikte Pasteur'ün Franche-Comté Üniveristesinde hazırladığı doktora tezine de bakılabilir. Bkz. *L'Image conjugale: une lecture du lien social dans la philosophie de Pierre-Joseph Proudhon* (2010).

[15] Bkz. Seri ve diyalektik kesinliğin kriterini oluşturmaktadır. Proudhon ideo-realizm oluşturmak üzere hem idealizmi hem materyalizmi reddetmektedir (akt. Pasteur, Jourdain'den, 2009). Pasteur, Édouard Jourdain'in 2006 yılında yayınlanan *Proudhon, Dieu et la Guerre* eserinin 93. sayfasından alıntılamıştır. Ancak Jourdain'in 14 Haziran 2018 tarihinde *Revue des deux Mondes* dergisinde Laurent Gayard ile 18 Eylül 2018 tarihinde *Le Comptoir* dergisinde Kévin Boucaud-Victoire ile gerçekleştirdiği röportajda Proudhon'un reddettiği yaklaşımların *çelişkileri aşarak senteze varan Hegelyen materyalizm ile Kantçı idealizm* olduğunu belirtmektedir.

Proudhon'un nesnel gerçeklik düzlemine yaklaşımı her ne kadar realist bir biçimde olsa da bu düzlemi yöneten ilkenin *adalet* olması yönündeki görüşü idealist bir yaklaşımı imlemektedir. Adaletin taşıyıcı iki ismi ve görünümü olan denge ve eşitlik kavramları olduğu belirtilmektedir. Dengeyi sağlayan örgütlenme biçimi *federatif birlik* olduğu net bir şekilde ifade edilmesine rağmen yönetim biçimi olarak temel ilke ve idealin *eşitlik* koşullarına hizmet eden yönetim biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Proudhon nesnel gerçeklik düzlemini açıklaması ile tarihsel sürecin ve toplumsal formasyonun evrimini hareketliliği içinde ele alması realist yaklaşımını ön plana çıkartmaktadır. Bu çerçevede Proudhon'un yaklaşımının *bilimsel realizm*[16] olduğu söylenebilir. Ancak bu nesnel gerçeklik düzlemini yöneten temel bir ilke tayin etmekte ve bu ilke olgulardan ve ilişkilerden değil, teoriden türetilmekte, düşünden gelmektedir. Bu durumda Proudhon'un *realist düzlemi ide*[17] *aracılığıyla* kavradığı ve açıkladığı söylenebilir.

Sonuç olarak Proudhon'un incelemelerini sadece özel mülkiyet karşıtlığı ya da düzen karşıtlığı olarak nitelemek anarşizmini tarif etmek ve tanımlamak için yeterli değildir. Proudhon'un anarşizmi toplumsal iktidarın, kolektif güçlerin, siyasi iktidarın, tarihsel ve toplumsal formasyonun evrimini izah ederek anlaşılabilir. Ayrıca Proudhon'un kullandığı teknikler yani seriler ve serileştirme işlemleri anlaşılmaksızın yazarın düşüncesini bütünselliği içinde kavramak güçleşir. Peki bu genel şema içinde Proudhon'un anarşizmi nedir? sorusuna şöyle bir yanıt verilebilir: Proudhon'un anarşizmi, insanın insan üzerinde tahakkümünü mümkün kılan toplumsal formasyon ve yönetim biçimlerinin tamamıyla ve yavaş yavaş ortadan kaldırılması; düzenin karşıtlığı değil ama beşeriyeti sefalete sürükleyen düzenin karşıtlığı; insanın insan onuruna ve şerefine yaraşır şekilde yaşamasına engel olan düzenin karşıtlığı; hiyerarşinin ve otoritenin oluşma sebeplerinden biri olan ve aynı zamanda güç ile tutkunun tahakkümünün oluşmasında en fazla etkili olan özel mülkiyetin ortadan kaldırılması; adalet ilkesi yönetiminde beşeriyet düzeninin oluşturulması; adalet ilkesini tesis etmeyen hiçbir devrimin gerçek bir devrim olmadığı ve eğer somut koşullarda bir anarşizm gerçekleşecekse ancak ve ancak insanın insan üzerindeki tahakkümünü onaylayan ilkeleri yıkmaktan geçtiğini belirten bir düşün ve eylem biçimidir.

[16] Ayrıca Bkz. Miguel Espinoza (1994) *Le Réalisme Scientifique: Une Métaphysique Tronoquée*, ss 325.330. Howard Sankey (2002), *Qu'est-ce que le Realisme Scientifique?*, ss.69-82.
[17] Isabelle Thomas-Fogiel (2017), *L'opposition entre Réalisme et Idéalisme?* ss.403-405.

Kaynakça

BESNIER, J.- M. (1982), "Pierre-Joseph Proudhon: La sociologie ou le Droit" *Revue de Metaphysique et de Morale*, 87e Année, No: 2 (Nisan-Haziran), ss. 267-279.

BOUGLÉ, C. (1910), "Proudhon Sociologue" *Revue de Metaphysique et de Morale"*, T. 18, No: 5 (Eylül), ss. 614-648.

COMTE, A (t.y.), *La Philosophie Positive I*, Flammarion Éditions, Paris (Erişim: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kütüphanesi'ne 26 Nisan 1973 tarihinde Nurettin Şazi Kösemihal tarafından hediye edilen ve kütüphanenin 194.Com dizisinde yer alan, A45648 numaralı kitaptır).

EGE, R. (2019), "Proudhon ile Marx: Bir Siyasal Hayal Kırıklığının Kuramsal Öyküsü" *Yıldız Social Sciences Review*, Vol.5, No:2, ss. 103-115.

ESPINOZA, M. (1994), "Le Réalisme Scientifique: Une Métaphysique Tronoquée" *Archives de Philosophie*, No: 57, ss. 325-340

GURVITCH, Georges (1966), "Proudhon et Marx" *Cahiers Internationale de Sociologie*, Vol: 40, (Ocak-Haziran), ss. 7-16.

GUY-GRAND, G. (1930), "Les Aspects de la Justice selon Proudhon" *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 109 (Ocak-Haziran), ss. 286-315.

HAUBTMANN, P. (1947), *Marx et Proudhon*, Economie et Humanisme.

JOURDAIN, É (2018), *Proudhon Contemporain*, CNRS Éditions, Paris.

KAVUNCUOGLU, S. (2018), "Alexis de Tocqueville ve Cumhuriyetçilik" *Felsefelogos, Sayı: 69, 2018/2*, 153-175.

LACROIX, J. (1948), "Marx et Proudhon" *Esprit*, No: 45, (5/6), (Mayıs-Haziran), pp. 970-980.

MERİÇ, C. (1968), "Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde Proudhon" *Sosyoloji Konferansları Arşiv*, Sayı: 9, ss.111-132.

PASTEUR, S. (2009), "Genèse de l'idéo-réalisme", (Erişim: *https: // hal.archives-ouvertes.fr/ hal-00480022*)

PROUDHON, P.- J. (1923), *Œuvres Complètes de P.J. Proudhon: Système des Contradictions Economiques ou Philosophie de la Misère I* (dir: MM. C. Bouglé & H. Moysset), Marcel Riviere, Paris.

PROUDHON, P.-J. (1927). *Œuvres Complètes de P.-J. Proudhon: De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'organisation politique* (dir. MM. C. Bouglé & H. Moysset), Marcel Riviere, Paris.

PROUDHON, P.- J. (1931), *Œuvres Complètes de P.-J. Proudhon: De La Justice dans la Révolution et dans l'Église II* (dir. MM. C. Bouglé & H. Moysset), Marcel Riviere, Paris

PROUDHON, P.-J. (2010), *Mülkiyet Nedir?* (Çev. Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası ve Kültür Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

SANKEY, H. (2002), "Qu'est ce que le réalisme scientifique?" *Réseaux* 94 ss. 69-82. (Erişim: philpapers.org/rec/SANQQL).

SCHNERB, R. (1950), "Marx contre Proudhon" *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 5e Année, No:4 (Ekim-Aralık), ss. 484-490.

THOMAS-FOGIEL, I. (2017), "L'Opposition Entre Réalisme et Idéalisme? *Revue de Métaphysique et de Morale*, No: 95, ss. 393-426.

TOCQUEVILLE, A. (1986). *De la Démocratie en Amerique I* Gallimard, Paris.

P.-J. PROUDHON HAKKINDA*

Karl Marx

Çev: Prof. Dr. Doğan Göçmen

Proudhon ve Marx İlişkisi Üzerine

Pierre-Josephe Proudhon ile Karl Marx'ın arasındaki ilişki bugüne kadar yeterince araştırılmış değildir ve bu nedenle çok yüzeysel olarak bilinmektedir. Marx'ın, Proudhon'un Sefaletin Felsefesi olarak kısaltılan ve 'politik ekonomi'nin eleştirisini amaçlayan ilk büyük esere karşı Felsefenin Sefaleti adlı polemik amaçlı yapıtı yazdığı bilinir, fakat bu polemiğin felsefi ve bilimsel anlamı da henüz yeterince araştırılmamıştır. Özne dergisinin elinizdeki sayısı için, Marx'ın Proudhon ölümünden hemen sonra onun hayatı ve eserleri hakkında özel bir mektup olarak kaleme aldığı bu kısa yazısını çevirip okurun dikkatine sunuyorum. Marx'ın anlatımından Proudhon ile Paris'te karşılaşmalarından sonra günlerce, sıkça gece ve hatta sabahlara kadar felsefe tartışmaları yaptıkları anlaşılıyor. Bu tartışmaların, bugüne kadar en gelişkin felsefi kuram olan Hegelci felsefenin 'politik ekonomi'nin eleştirisine nasıl uygulanacağı sorusu etrafında döndüğü anlaşılıyor. Bu sorunun elbette Hegelci felsefenin neliğini ilgilendiren soruyu da zorunlu olarak kapsadığını ayrıca belirtmeye gerek yoktur. Türkiye okur, Proudhon'un eserinin daha henüz alımlanması bile söz konusu değilken, bir anda Marx'ın Proudhon'a karşı kaleme aldığı polemik yazısı ile karşılaştı. Bu, doğal olarak algıda bü-

* Karl Marx'ın bu yazısı Türkçeye ilk defa çevrilmektedir. Marx'ın, "Der Social-Demokrat" gazetesinin redaktörü olan J. B. von Schweizer'e yazdığı mektuptur. Marx bu yazıyı Pierre-Joseph Proudhon'un (1809-1865) ölümü nedeniyle "Der Social-Demokrat" gazetesinin redaktörü olan Schweizer'in isteği üzerine kaleme almıştır. Yazı 1, 3 ve 5 Şubat 1865 tarihlerinde "Der Social-Demokrat"'ın 16, 17 ve 18 sayılı baskılarında yayınlanmıştır. Yazı Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* adlı eserinin Almanca birinci ve ikinci baskısında yeniden yayınlanmıştır. 1886 yılında *Felsefenin Sefaleti*'nin ilk Rusça baskısında Rusçaya çevrilerek yayınlanmıştır. Yazıyı Engels 1884 yılında Fransızcaya çevirmiş ve Marx'ın damadı Paul Lafargue tarafından gözden geçirilip *"Felsefenin Sefaleti"*nin 1896'da yılında yapılan ilk Fransızca baskısında yayınlanmıştır. Yazıda kullanılan kavramlar orijinal dillerinde olduğu gibi bırakılmıştır. İlgili kavramların Türkçesi dipnotta tırnak içinde verilmiştir.

yük çarpıklıklara yol açtı. Burada şöyle bir iddiada bulunursam yanlış olmayacaktır: Marx'a sempatiyle bakanların bile çok azı tartışmayı tüm derinliği ile kavrayabilmiştir. Okurun dikkatine sunduğumuz bu yazının birer büyük devrimci filozof olan Proudhon ile Marx arasındaki ilişkinin çok yönlü bir incelemeye vesile olmasını diliyorum. Unutmayalım ki, Proudhon Sefaletin Felsefesi'ni yayınladığında ağır saldırılara uğramış ve "karşı devrimci" olarak tanımlayanlar bile olmuştur. Marx, ömrünün sonuna kadar "büyük devrimci" olarak gördüğü Proudhon'u böyle tanımlayanlara katılmak yerine eseri incelemeye tabi tutmuştur. Ve Marx Proudhon'un eserinde yalnızca eleştirilecek yanlışlıklar görmemiştir.

Türkçe çevrisi okurun dikkatine ilk defa sunulan bu kısa yazısında Marx, "Kant'ın çözülemez ‚Antinomileri'"nden bahsediyor; Hegelci felsefenin, Hegel'in kendisinin de vurguladığı üzere, özünü ifade eden, Hegelci diyalektik felsefenin kurucu kavramı olan "çelişki" kavramına dikkat çekiyor. Hegel, Mantık Bilimi'nde Kantçı antinomilerin özünde "çelişki" ilkesinin yatığını belirtiyor ve bunun onların "en değerli" yanı olduğunu ileri sürüyor. Öyleyse, Marx 1844 yılında Paris'e yerleştikten sonra Proudhon ile aralarında başlayan ve 1846 yılında Sefaletin Felsefesi'nin yayınlanmasına kadar süren karşılıklı tartışmasının özü, Klasik Alman Felsefesinde oluşmuş olan felsefe kuramının nasıl alımlanacağı ve bunun pratik bir bilim olan 'politik ekonomi'ye nasıl uygulanacağı sorusuyla ilgilidir. Bu felsefi-bilimsel sorunun günlük hayatımızda, nasıl yaşadığımıza ve nasıl yaşamak istediğimize dair yararcı, çıkarcı sorulara işaret eden iktisadi bakış açısının eleştirisini de kapsadığı ayrıca vurgulanmalıdır.

Okurun dikkatine sunduğumuz söz konusu kısa yazısında Marx, Das Kapital'de uygulanan yöntemin kaynağına da işaret ettiği bir açıklamasında konuyla ilgili şöyle ilginç bir belirlemede bulunuyor: "Proudhon aynı zamanda ekonomik kategoriler sistemini diyalektik olarak ortaya koymaya çalışmıştır." Gerçekten de Proudhon Sefaletin Felsefesi'ne yazdığı "Prolog"da diyalektiği evrenin hareket yasası olarak kavradığına ve bunun, yani "yenilmez diyalektik" kavramının şimdiye kadar hareket ettiren olarak kavranan "tanrısallığın eski kavramını"n yakın zamanda yerine geçeceğini iddia etmektedir. Proudhon "çözümsüz antinomi" veya "düalizm" anlamında aldığı diyalektiği 'politik ekonomi'nin kategorilerini, örneğin "kullanım-değeri" ile "değişim-değeri" arasındaki karşıt ilişkiyi aşılamaz bir çelişki veya karşıtlık olarak ortaya koymaya çalıştırmaktadır. Bu belirlemesinde Marx, Proudhon ile sabahlara kadar yürüttükleri tartışmaların Sefaletin Felsefesi'nin konu-

sunun oluşturduğuna işaret etmiş oluyor. Marx'a göre, Proudhon Mülkiyet Nedir? adlı çalışmasında ortaya attığı soruya basit bir şekilde "mülkiyet hırsızlıktır" diye yanıt verilemeyeceğini, bunun ancak modern toplumun eleştirisi olarak politik ekonominin eleştirisiyle yapılabileceğini artık anlamıştır. Marx'ın iddia ettiği üzere, bu sorunun yanıtını Proudhon ilk defa ciddi anlamda Sefaletin Felsefesi'nde denemiştir. Aşağıda çevrisini sunduğumuz mektubunda bunun gerekçelendirmesini de bulacaksınız.

Mektup

Çok sayın Bay!

Dün sizden bir mektup aldım. Mektupta benden *Proudhon* hakkında ayrıntılı bir değerlendirme yapmamı istiyorsunuz. Zaman darlığı arzunuzu gerçekleştirmeme müsaade etmiyor. Ayrıca onun *hiçbir* yapıtı burada elimin altında *değil*. Fakat size iyi niyetimi göstermek için çabucak kısa bir taslak sunuyorum. Bundan sonra telafi edebilirsiniz, ekler yapabilirsiniz, çıkarabilirsiniz, diğer bir deyişle bununla istediğinizi yapabilirsiniz.[1]

Proudhon'un ilk denemelerini artık hatırlamıyorum. Onun *"Langue universelle"*[2] üzerine olan ev ödevini andıran çalışması, o zaman çözmek için henüz önbilgisine sahip olmadığı sorunlara nasıl çekinmeden cesurca yaklaştığını gösteriyor.

Onun ilk eseri olan *"Qu'est-ce que la propriété?"*[3] onun muhakkak en iyi eseridir. Bu eser, yeni içerikle olmasa da eski olanı yeni tarzda, tiksinti duyulan tarzda söylemiş olmasıyla devir yaratıcıdır. Onun tarafından da bilinen Fransız sosyalistlerinin ve komünistlerinin eserlerinde tabii *"propriété"* yalnızca birçok bakımdan eleştirilmemişti, aynı zamanda ütopik anlamda olarak *"kapsanıp aşılmıştır"*. Proudhon'un söz konusu metni üzerinden Saint-Simon ve Fourier ile ilişkilenmesi aşağı yukarı Feuerbach'ın Hegel ile olan ilişkisine benzer. Hegel ile kıyaslanınca Feuerbach elbette (bilgi bakımından –DG) yoksuldur. Fakat yine de o, Hegel'den *sonra* devir yaratıcıdır, çünkü o, *vurgu*'yu bazı, Hıristiyan bilinç için rahatsız edici ve eleştirinin ilerlemesi için önemli, Hegel'in mistik bir açık-gizemde bıraktığı noktalara yapmıştır.

Eğer kendimi şöyle ifade etmeme müsaade ederseniz: Proudhon'un söz konusu kitabında hala üslubun güçlü kası hâkimdir. Ve ben, yazının asıl kat-

[1] Yazıyı yayınlayan "Der Social-Demokrat" gazetesi redaksiyonu burada şu dipnotu düşmüştür: "Biz yazıyı değiştirmeden yayınlamayı en doğrusu olur diye düşündük."
[2] Orijinal metinde Fransızcadır ve "dünya dili" anlamına gelmektedir. Söz konusu olan, Proudhon'un 1837 yılında yayınladığı "Essai de grammaire generale" (Genel Gramer Üzerine Deneme) başlıklı yazısıdır.
[3] "Mülkiyet Nedir?"

kısının onun üslubu olduğunu düşünüyorum. Proudhon, eski olanı yeniden ürettiği yerde bile (onu ilk –DG) kendi yarattığını sanıyor; söylediği onun kendisi açısından yeni olduğu için (herkes için –DG) yeni olarak kabul ediyor. Kavgaya davet eden, ekonomik bakımdan "en kutsal olana" dokunan inatçılık, günlük burjuva anlayışını aptallaştıran espri dolu aykırı düşünceler, havada paramparça eden yargı, acı ironi, mevcut olanın rezilliği karşısında ara sıra derinlemesine kavrayışa sahip öfke dolu gerçek duygu, devrimci ciddiyet – bütün bunlar dolayısıyla *"Qu'est-ce que la propriété?"* gerilim yaratmıştır ve ilk yayınlandığında büyük bir itici ivme kazandırmıştır. Ekonomi Politik'in sıkı bilimsel bir tarihinde bu çalışmayı anmaya bile gerek olmaz. Fakat roman edebiyatında olduğu gibi bilimlerde de böyle heyecan uyandıran çalışmaların kendi işlevi vardır. Örneğin *Malthus*'un *"Population"*[4] kitabını alalım. İlk baskısı "heyecan uyandıran bildiri"den başka bir şey değildir. Ayrıca baştan sona *intihal* doludur. Ve buna karşın bu *Pasquill*[5] *insan soyuna* ne kadar çok ivme kazandırdı.

Proudhon'un kitabı elimde olsaydı onun *ilk tarzı* birkaç örnekle kolayca gösterilebilirdi. Kendisinin en önemli bulduğu paragraflarda o, *Kant'ın antinomileri* ele alışına öykünüyor – o zaman Kant onun çevirilerden tanıdığı tek Alman filozofuydu – ve Kant açısından olduğu gibi onun açısından da antinomilerin çözümü sanki insanın anlama yetisinin "ötesinde" yatan bir şeymiş gibi gözükmektedir, yani bu konuda onun anlama yetisi açıklık kazanmamaktadır.

Fakat gökyüzüne olan tüm görünüşte akınlara rağmen hâlihazırda "Qu'est-ce que la propriété?"de ("mülkiyet nedir?"de) Proudhon'un bir taraftan toplumu bir Fransız parselcisi (sonra *petit bourgeois*[6]) açısından ve onun gözüyle eleştirdiği, diğer taraftan duruşuna sosyalistler tarafından aktarılan ölçüyü temel edindiği çelişkisi bulunmaktadır.

Kitabın yetersizliğine hâlihazırda başlığında işaret edilmektedir. Soru öyle yanlış bir şekilde sorulmuştu ki, onun doğru yanıtlanması mümkün değildir. *Eskiçağ "mülkiyet ilişkileri"* feodal mülkiyet ilişkilerinde, feodal mülkiyet ilişkileri *"burjuva"* mülkiyet ilişkilerinde kapsanarak çökmüştür. Böylece tarihin kendisi geçmiş *mülkiyet ilişkilerine* yönelik kendi eleştirisini yapmıştır. Proudhon açısından asıl söz konusu olan mevcut *modern-burjuva-mülkiyeti*dir. Bunun ne olduğu sorusuna ancak söz konusu tüm *mülkiyet*

[4] Söz konusu olan Thomas Robert Malthus'un (1766-1834) 1798'de yayınlanan *An Essay on the Principle of Population (Nüfus İlkesi Üzerine Bir Deneme)* adlı yapıtıdır.
[5] İtalyanca bir sözcüktür ve aşağılayıcı ve alaycı bir eleştiriyi amaçlayan her türlü yapıt için kullanılır.
[6] "küçük burjuva"

ilişkilerini onun *hukuki* ifadesi olan *istenç ilişkileri* olarak değil, tersine kendi gerçeği şeklinde, yani üretim ilişkileri olarak kapsayan "*Politik Ekonomi*"nin ("*politische Ökonomie*") eleştirel çözümlemesi dolayısıyla yanıt verilebilir. Fakat Proudhon bu ekonomik ilişkilerin tamamını genel hukuki tasavvur olan "*mülkiyet*", "*la propriété*", çerçevesine yerleştirmekle *Brissot*'un benzer bir çalışmasında hâlihazırda 1789'dan önce verdiği yanıtın ötesine gidememiştir: "La propriété c'est le vol"[7].

Bundan en iyi durumda yalnızca "*hırsızlığa*" dair burjuva-hukuki tasavvurunun yurttaşın kendisinin "*dürüst*" bir şekilde elde ettiğine de uyduğu sonucu çıkar. Diğer taraftan Proudhon, mülkiyetin şiddetle ihlal edilmesi olarak "hırsızlık" *mülkiyeti şart koştuğu* için *gerçek yurttaş mülkiyeti* hakkında kendisine dahi açık olmayan her türlü saçmalığa düşer.

1844 yılında Paris'te bulunduğum sırada Proudhon ile kişisel olarak tanıştım. Burada bunu belirtiyorum, çünkü onun "*sofistikasyonun*"da (İngilizler sahte malı adlandırmak için kullanır) belli bir dereceye kadar benim de suçum vardır. Uzun, sıkça geceler boyunca süren tartışmalar sırasında ona, onun büyük zararına, Hegelciliği bulaştırdım –ki o Almanca dilinin bilgisine sahip olmadığı için onu düzenli bir şekilde inceleyememiştir. Benim başladığımı, benim Paris'ten sürgün edilmemden sonra Bay *Karl Grün* devam ettirdi. Alman felsefesinin öğretmeni olarak o, benden, bu konudan hiçbir şey anlamamak bakımından daha avantajlıydı.

İkinci önemli eseri "*Philosophie de la misère* etc."[8] yayınlanmazdan kısa bir süre önce Proudhon'un kendisi beni bunun hakkında mektupla çok ayrıntılı olarak bilgilendirdi. Bu arada mektupta şu sözler bulunmaktadır: "*J'attends votre férule critique.*"[9] Bu, fazla bekletmeden onun üzerine öyle bir düştü ki ("*Misère de la philosophie* etc." adlı kitabımda, Paris 1847)[10], dostluğumuzu tüm zamanlar için bitirdi.

Burada söylenenden Proudhon'un "*Qu'est-ce que la propriété?*" (*Mülkiyet nedir?*) sorusuna ilk olarak aslında "*Philosophie de la misère ou Système des contradictions économiques*"[11] kitabının yanıt verdiği görülmektedir.[12] O, gerçekten de bu kitabı yayınlandıktan sonra ilk defa ekonomik incelemelerine başlamıştır; kendisi tarafından ortaya atılan soruya bir *hakaret* ile yanıt verilemeyeceğini, tersine yalnızca modern "*Politik Ekonomi*"ye dair *çözümleme* yoluyla

[7] "Mülkiyet hırsızlıktır".
[8] "*Sefaletin Felsefesi* vs."
[9] "*Sizin sıkı eleştirinizi bekliyorum*"
[10] "*Felsefenin Sefaleti* vs."
[11] "*Felsefenin Sefaleti veya Ekonomik Çelişkiler Sistemi*"
[12] Marx, Proudhon'un bu eserini tartışmalarının etkisiyle kaleme aldığını ima etmektedir.

verilebileceğini keşfetmiştir. Proudhon aynı zamanda ekonomik kategoriler *sistemini* diyalektik olarak ortaya koymaya çalışmıştır. *Kant'ın* çözülemez *"Antinomileri"*nin yerine *Hegelci "çelişki"* gelişimin aracı olarak konmaya çalışılmıştır.[13]

Proudhon'un iki ciltlik kalın eserine dair yargı oluşturmak için benim karşı kitabıma (*Felsefenin Sefaleti* -DG) işaret etmek zorundayım. Kitabımda başka şeylerin yanında onun bilimsel diyalektiğin derinliğine ne kadar az nüfuz ettiğini; diğer taraftan onun *ekonomik kategoriler yerine teorik ifadeleri tarihsel olarak, maddi üretimin belirli bir gelişmişlik aşamasının üretim ilişkilerine denk geliyormuş* gibi kavramakla kurgusal felsefenin fantezilerini paylaştığını; onları önceden var olan, *ezeli-ebedi ideler* olarak almakla saçmalayarak ve bu dolaylı yolla yeniden burjuva ekonomisinin duruşuna nasıl geri döndüğünü gösterdim.[14]

Ayrıca ek olarak onun eleştirisine giriştiği "politik ekonomi" ile tanışıklığının tabii ne kadar kusurlu ve hatta kısmen öğrenci seviyesinde olduğunu ve bilimi tarihsel harekete dair eleştirel bilgi edinimi yoluyla yaratmak yerine ütopistlerle beraber sözüm ona *"bilime"* nasıl saldırdığını gösteriyorum; bu saldırı dolayısıyla "sosyal sorunun çözümü" için bir formülü apriori kurgulayıp içten üretmektedir; öyle tarihsel bir harekete dair bilgi edinimi ki, bu hareketin kendisi *kurtuluşun maddi koşullarını* üretmektedir. Fakat özellikle Proudhon'un tüm mesele konusunda, yani *değişim değeri* hakkında kafa karışıklığında, yanlışta ve yarı doğruda kaldığını, hatta *Ricardo*cu değer teorisinin ütopik yorumunu yeni bir bilime yanlışlıkla nasıl temel ettiğini gösterdim. Onun genel duruşunu özet olarak aşağıdaki gibi değerlendiriyorum:

"Her ekonomik ilişkinin bir iyi ve bir de kötü yanı vardır; Bay Proudhon'un kendi kendisine tokat atmadığı tek nokta budur. İyi yanını iktisatçılar tarafından vurgulamaktadır, kötü yanı sosyalistler tarafından mahkûm edilmektedir. Proudhon iktisatçılardan ezeli-ebedi ilişkilerin zorunluluğunu, sosyalistlerden sefalette sadece sefaletin (onda eski toplumu deviren devrimci, yıkıcı yanı görmek yerine) görülebileceği yanılsamasını üstlenir. Proudhon, her ikisiyle de anlayış birliğine sahiptir, fakat bunu yaparken bilimin otoritesine dayanmaya çalışmaktadır. Bilim onun açısın-

[13] Benzer bir denemeyi Marx Das Kapital'de gerçekleştirmiştir.

[14] "Eğer iktisatçılar mevcut ilişkiler -burjuva üretiminin ilişkileri – *doğal*dır diyorsa, bununla bu ilişkilerde zenginliğin üretimi ve üretici güçlerin gelişimi doğanın yasalarına göre gerçekleşmektedir. Böylelikle bu ilişkilerin kendileri zamanın tesirinden bağımsız *doğa yasaları*dır. Bu yasalar topluma daima hükmeden *ezeli-ebedi yasalar*dır. Böylelikle bir tarih vardı, fakat artık bulunmamaktadır."(*Das Elend der Philosophie* (*Felsefenin Sefaleti*), Marx-Engels-Werke (MEW) 4 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1983 s. 139.)

dan küçücük bir bilimsel formül çerçevesine indirgenmiştir; o, formül avına çıkmış adamdır. Bay Proudhon buna uygun olarak hem politik ekonomiyi hem de komünizmi eleştirmiş olmakla gururlanmaktadır; (fakat o –DG) her ikisinin seviyesinin de çok altında kalmaktadır. İktisatçıların seviyesinin altında kalmaktadır, çünkü o sihirli bir formüle sahip filozof olarak saf iktisadi ayrıntılara genelgeyle girebileceğine inanmaktadır; sosyalistlerin seviyesinin altında kalmaktadır, çünkü kurgusal/spekülatif bile olsa burjuva ufkunu aşmak için ne yeterince cesarete sahiptir ne de yeterince kavrayışa... O, bilim adamı olarak burjuvazinin ve proleterlerin üstünde durmak istemektedir; o yalnızca, sermaye ve emek arasında, politik ekonomi ve komünizm arasında sürekli bir o tarafa bir bu tarafa savrulup duran *küçük burjuvadır.*"[15]

Yukarıdaki yargı çok sert olmasına karşın, bugün de onun her sözcüğünün altını koşulsuz imzalarım. Fakat aynı zamanda Proudhon'un kitabını küçük burjuva sosyalizminin düsturu olarak ilan ettiğim ve bunu teorik olarak kanıtladığım zaman politik ekonomistler ve sosyalistler tarafından *aşırı*-katı devrimci olarak kötülenip reddediliyordu. Bu nedenle daha sonra da onun devrime "*ihanet*" ettiğine dair bağırtıya çağırtıya hiçbir zaman dâhil olmadım. Eğer haksız beklentileri yerine getirmediyse (o, başkaları ve kendisi tarafından yanlış anlaşılmıştır), bu, onun suçu değildir.

"*Qu'est-ce que la propriété?*" ile kıyaslanınca Proudhon'un "*Philosophie de la misère*"de (*Sefaletin Felsefesi*'nde) olan tüm noksanları çok olumsuz bir şekilde göze batmaktadır. Tarzı sıkça Fransızların *ampoulé*[16] dediği tarzdadır. Cafcaflı kurgusal çetrefil dilli, onun Galyalı keskin zekâsının tükendiği yerde Alman felsefesi olmalıdır (yardımcı –DG) olarak devreye giriyor. Çığırtkan, kendi kendini övücü, ünlüymüş gibi takınan ses tonu, özellikle bilimle pek iç açıcı olmayan, sıkıcı ve yanlış gösteriş sürekli kulakları tırmalıyor. İlk eserini baştan sona aydınlatan gerçek sıcaklık yerine bu eserinin bazı yerlerinde sistematik olarak uçan hararete varan tumturaklı konuşma (bulunmaktadır –DG). Ayrıca kendi kendini yetiştirmiş olanın biçare aksi bilgili takılması –ki onun kendine has orijinal kendi başına düşünmesine giden spontane gururu çoktan kırılmıştır ve bu gurur, sonradan görme bilim olarak olmadığı ve sahip olmadığı ile şimdi kurumlanabileceğini zannetmektedir. Sonra küçük burjuva zihniyeti *Cabet* gibi Fransız proletaryasına ilişkin pratik duruşundan dolayı saygın bir adama dürüst olmayan bir şekilde şiddetle (ne keskin, ne derin, ne de doğru bir şekilde) saldırıyor. Buna karşın *Dunoyer* (tabi "devlet müşaviri") karşısında uslu davranıyor. Fakat söz konusu Dunoyer'nin tüm

[15] MEW 4 içinde, s. 143/144.

[16] Orijinal metinde Fransızcadır ve tumturaklı anlamına gelmektedir.

önemi üç kalın katlanılmaz, sıkıcı cilt boyunca katılığı vaazettiği komik ciddiyette yatmaktadır. Helvétius bu katılığı şöyle nitelendirmiştir: "*On veut que les malheureux soient parfait*" (Mutsuz olanların mükemmel olması talep edilmektedir.)[17]

Şubat Devrimi Proudhon için gerçekten de zamansız geldi, çünkü o, tam da birkaç hafta öncesinde "devrimler döneminin ebedi olarak son bulduğunu" çürütülemez bir şekilde kanıtlamıştır. Onun Ulusal Meclis'te yaptığı, mevcut ilişkilere dair ne kadar az kavrayışa sahip olduğunu kanıtlayan konuşması her bakımdan övülmeye değer. Bu, *Haziran Ayaklanması*'ndan sonra büyük cesaret gerektiren bir eylemdir.[18] Konuşmanın olumlu sonucu, Proudhon'un önerilerine karşı *Thiers*[19] karşı-konuşmasında, sonradan yazılı olarak yayınlanan karşı-önerileriyle, Fransız burjuvazisinin bu düşünsel taşıyıcısının nasıl küçük bir çocuk ilmihal-ayaklığının üzerinde durduğunu bütün Avrupa'ya kanıtladı. *Proudhon Tiers* karşısında gerçekten de şişerek tufan öncesi bir deve dönüşmüştür.

Proudhon'un "*credit gratuit*"yi[20] keşfetmiş olması ve ona dayalı "halk bankası" (banque de peuple)[21] onun son "edimleri"dir. Benim *Politik Ekonominin Eleştirisine Dair* adlı çalışmamda (defter 1, Berlin 1859 (s. 59-64))[22] onun görüşünün teorik temelinin burjuva "politik ekonomisi"nin ilk unsurlarının, yani *meta* ve *para* ilişkisinin yanlış bir kavranışından kaynaklandığının kanıtı bulunmaktadır; buna karşın pratik üstyapı çok eski ve çok daha iyi yapılmış planların yalnızca yeniden yapımıdır. Kredi alanının, tam da İngiltere'de 18. yüzyılın ve daha sonra 19. yüzyılda varlığın bir sınıftan diğer bir sınıfa aktarmaya hizmet ettiği kendinden anlaşılır; belli ekonomik politik koşullarda emekçi sınıfların kurtuluşunu hızlandırmaya yarayabileceği şüphe götürmezdir. Fakat *faiz taşıyıcısı olan sermayeyi sermayenin başlıca biçimi* olarak görmek; ama kredi alanının özel bir uygulamasını, sözüm ona faizin yok edilmesini, toplumu değiştirmeye temel haline getirmek istemek, elbette bir *burjuva dar kafalı* fantezidir. Bu nedenle bu fantezi ayrıca hâlihazırda gerçekten de *on yedinci yüzyılın İngiliz küçük burjuvazisinin ekonomik sözcülerinde* serpiştirilmiş

[17] Orijinal metinde tırnak içinde ve italik olarak önce Fransızcası verilmiştir ve sonra buna ek olarak parantez içinde Almancası verilmiştir.

[18] Haziran 1848 yılında Paris emekçileri tarafından gerçekleştirilen bir ayaklanmadır. Proudhon'un Thiers'e karşı konuşmasını Marx 5 Ağustos 1848 tarihli ve 66 sayılı *Neue Rheinische Zeitung*'ta ayrıntılı olarak analiz edip eleştirmiştir (Bkz.: MEW 5 içinde, s. 305-308).

[19] Louis-Adolphe Thiers (1797-1877) Fransız tarihçisi ve devlet adamıdır. 1836 ve 1840'da başbakanlık yapmıştır. 1848/1849'da kurucu ve yasa koyucu Ulusal Meclis'in üyesidir ve 1871-1873 yılları arasında Cumhuriyet'in başkanlığını yapmıştır.

[20] Orijinal metinde Fransızcadır ve "faizsiz kredi" anlamına gelmektedir.

[21] Orijinal metinde Fransızcası parantez içinde verilmiştir.

[22] MEW 13 içinde, s. 64-69.

olarak bulunmaktadır. Proudhon'un Bastiat ile faiz taşıyan sermaye hakkında yürüttüğü polemiği (1850) "*Philosophie de la misère*'in seviyesinin çok altındadır. O, Bastiat tarafından bile yenilmeyi başarmıştır ve karşıtı ona şiddet uygularsa ortalığı heyecan dolu velveleye verir.

Birkaç yıl önce Proudhon "vergiler" konusunda yarışmaya katılan bir yazı yazdı (sanırım Lozan hükümeti vesile olmuştu). Bu yazıda onun dâhiliğinin son izi de kaybolur. Geride *petit bourgeois tout pur*'den başka bir şey kalmadı.[23]

Proudhon'un politik ve felsefi yazılarına gelince; tüm yazılarında, ekonomik yazılarında olduğu gibi aynı şekilde ikili karakter kendini göstermektedir. Bu arada bunlar yalnızca yerel-Fransız değere sahiptirler. Fakat onun dine ve kiliseye saldırısı, 18. yüzyıl burjuva Voltairianizm ve 19. yüzyıl Alman Tanrı tanımazlığı karşısında Fransız sosyalistlerinin dindarlık konusunda daha üstün olmayı uygun gördükleri bir dönemde daha büyük yerel bir öneme sahipti. Büyük Petro Rus barbarlığını barbarlıkla bastırdığı gibi Proudhon da Fransız terkipçiliğini terkiplerle yenmek için elinden gelen her şeyi yaptı.

Onun yalnızca kötü olan yazılarından değil, aynı zamanda bayağı olanlarından olarak tanımlanması gereken, L. Bonaparte ile cilveleşmekle kalmadığı, aynı zamanda onun Fransız işçileri tarafından kabul görmesi için gerçekten çaba gösterdiği "*Coup d'état*"[24] ve onun son yapıtı olan, aptalca siniklik sergilediği, çarı onurlandıran *Polanya*'ya karşı olan yapıtıdır.

Proudhon sıkça *Rousseau* ile kıyaslanmıştır. Bundan daha yanlış bir şey olamaz. O daha çok, "*Theorie des loix civiles*"[25] adlı kitabı dâhice olan *Nicolas Linguet* ile benzerliklere sahiptir.

Proudhon doğası gereği diyalektiğe yatkındır. Fakat o, gerçek diyalektiği hiçbir zaman kavramadığı için yalnızca Sofistliğe kadar gidebildi. Bu gerçekten de onun küçük burjuva duruşuyla alakalıydı. Küçük burjuva tarih yazarı *Raumer* gibi 'ya - ya da'dan oluşmuştur. Ekonomik ilgisinde aynı şekilde olduğu gibi ve *bu nedenle* onun politik, onun dinî, bilimsel ve sanata dair görüşlerinde de. Aynı şekilde ahlakında da, aynı şekilde *in everything*[26]. Bu canlı bir çelişkidir. Fakat küçük burjuva Proudhon gibi zeki birisi ise, kısa sürede kendi çelişkileriyle oynamasını öğrenecektir ve onları duruma göre dikkat çeken, gürültülü patırtılı, bazen skandal yüklü, bazen zekice paradokslara

[23] "pirüpak küçük burjuva"
[24] "Darbe"
[25] "*Sivil Yasa Kuramı*"
[26] Orijinal metinde İngilizcedir. Dil farkını vurgulanmak için italik yapılmıştır.

dönüştürebilir. Bu tür duruşlardan hareketle bilimsel şarlatanlık ve kendini politik olarak uyarlama ayrılmazdır. Bu durumda itici tek bir motif kalmaktadır: Öznenin *kibirliliği* ve tüm kibirlilerde olduğu gibi mesele anın başarısı, günün kurtarılmasıdır. Böylece basit ahlaki ölçü söner –ki söz konusu ahlaki ölçü Rousseau'yu örneğin görünüşte bile olsa mevcut olanla uzlaşmadan uzak tutmuştur.

Belki de geleceğin dünyası Fransızların son evresini Louis Bonaparte'ı onların Napoleon'u ve Proudhon'u onların Rousseau-Voltaire'i olarak nitelendirecektir.

Şimdi, adam ölür ölmez ölen hakkında yargıçlığı bana verdiğiniz için sorumluluğu siz üstlenmek zorundasınız.

Size tamamıyla sadık

Karl Marx

KROPOTKIN ANARŞİZMİ ÜZERİNE BİR YENİDEN OKUMA GİRİŞİMİ

Armağan ÖZTÜRK*

Özet: Kropotkin'in anarşizme katkısını tartışmaya açan bu makale düşünürün felsefesini iki önemli başlık aracılığıyla inceler. Kropotkin düşüncesi bağlamında ele alınacak ilk başlık bilimdir. Anarşizmi bilimsel bir zeminde ele alma gayreti hem şiddetle anarşizm arasındaki mesafeyi belirgin hale getirir hem de bu ideolojiyi geniş kitleler bakımından daha anlaşılabilir kılar. İkinci önemli durak ise ahlaktır. Anarşist bir ahlak ortaya koymaya çalışan düşünür adalet ve eşitliğin ahlaki bir toplum için neden önemli olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışır. Anarşizme bilimsel ve ahlaki bir nitelik vermeye yönelik Kropotkinci çaba kapitalizmi meşrulaştıran her türlü okumayla, özelikle de Sosyal Darwinizmle hesaplaşır. Bahsi geçen hesaplaşma pek çok açıdan Kropotkin anarşizminin doruk noktasına karşılık gelir.

Anahtar Kelimeler: Kropotkin, Anarşizm, Sosyal Darwinizm, Bilim, Ahlak

A RE-READING INITIATIVE ON KROPOTKIN ANARCHISM

Abstract: This article discusses Kropotkin's contribution to anarchism and focuses on his thinking through two significant themes. One of these themes is science. An endeavor to conceive anarchism on a scientific basis both clarifies the distance between this ideology and violence, and attributes an intellectual value to it. The second theme is ethics. In his pursuit to propose an anarchist ethics, he tries to give an answer to the question of importance of justice and equality for an ethical society. Kropotkin's studies that inclines to give a scientific and ethical shape to anarchism is critical to each and every reading that justifies capitalism, such as Social Darwinism. This critique, in many senses, is the pinnacle of Kropotkin's anarchism.

Keywords: Kropotkin, Anarchism, Social Darwinism, Science, Moral.

Giriş

Kropotkin anarşist anlayışı sosyalizm içinde düşünmüştür. Ona göre iki ana sosyalist akım vardır: İlki Marx ve izleyicilerinin temsilcisi olduğu otoriter komünizm, diğeri ise kendisinin de dahil olduğu anarşist komünizmdir

*Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

(Kropotkin, 2016: 291). Anarşist komünizm radikal liberalizmle komünizmin bir sentezdir. Devlete ve kapitalizme aynı anda karşı olmak ile bugünün eşitsizlikçi toplumunu komün ideali lehine tasfiye etme gibi seçenekler bakımından Kropotkin anarşizmi geleneksel anarşist ajandayı takip eder. Ancak çalışmamızda da ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere iki noktada, bilim ve ahlak, Kropotkin düşüncesi anarşizm içerisinde özgün bir konuma ulaşır. Ona göre dünyaya anarşist bir perspektiften bakmak hem bilimsel hem de ahlakidir. Bilim ve ahlak sadece kendi konumunu daha dayanıklı hale getiren enstrümanlar değil, aynı zamanda Sosyal Darwinizm gibi kapitalizmi meşrulaştıran okumalara karşı çıkmak için kullanılan içeriklere de karşı gelir.

Makale Kropotkin düşüncesini üç başlık halinde incelemeyi vadediyor: İlk bölümde düşünürün formüle ettiği kavram setleri üzerinden bilime anarşist bir bakışın mümkün olup olmayacağı meselesi üzerinde duracağız. İkinci bölüm toplum ile ahlak arasındaki ilişkiyi ön plana çıkaran ve özünde anarşist ahlakı ele alan bir dizi alt tartışmadan oluşuyor. Sosyal Darwinizme ayrılmış son bölüm ise düşünürün ahlaki ve bilimsel görmediği bir Darwin yorumunun eleştirisine ayrılmış durumda.

Anarşizmi Bilimselleştirme Çabası: Nasıl Bir Anarşizm?

Kropotkin düşüncesi pek çok özelliğinin yanı sıra anarşizmi sistematize etmeye dair büyük felsefi çabanın temsilcisi olarak da görülebilir. Ortaya koyduğu bakış açısı ve formüle ettiği tezler anarşizmi geniş kitleler nezdinde popülerleştirmiştir. Kropotkin anarşizmi bilim tarafından desteklenen bir anlatıya karşılık gelir. Bahsi geçen okuma şiddetle arasına mesafe koymuştur. Özgürlüğü en üsttün değer olarak kabul etmek ve devlete karşı çıkmak idealleri bakımından anarşizm tarihin her döneminde söz konusu olmuştur. Ama modern zamanlarda anarşizm bir arzu, bir ideal veya özlemden çok bilimsel bir anlatının konusu haline getirmiştir. Ortak çalışma ve bireysel özgürlüğü birlikte düşünmeye eğilimli kadim bir gelenek üzerine tartışma yürütmeye başladığınızda anarşizm kulvarına girmiş oluruz. Özgürce birlikte yaşamanın politik ve sosyolojik olanaklarına odaklanmış bir soruşturma anarşist bilimsel etkinliğin temelidir (Kropotkin, 2005: 7-8 71-2; Kropotkin, 2007: 14-9, 75-6).

Anarşizmi bilimsel bir mesele olarak gören Kropotkin bu anlatıyı komünizmle ilişkilendirir. Marksizm'e mesafeli, ama komünizme yakın bir anarşizm portresi çizer düşünür. Ona göre Grekçede başsızlık veya ereksizlik anlamına gelen anarşizm terimi 19. yüzyıldan önce de büyük bir akımdı.

Ama bu akım onun yaşadığı çağda siyasal bir ideolojiye dönüşmüş ve politik bir iddianın temsilcisi haline gelmiştir. İlgili iddia herkesin kendi yeteneğini sonuna kadar kullanması ve toplumdan ihtiyacını temin etmesi istekleri bakımlarından ayırt edici niteliğine kavuşur. Aynı zamanda komünizmin de temeli olan bu prensip anarşizm ve komünizmin aynı izlekte değerlendirilmesine yol açar. Nasıl ki siyasi özgürlükle iktisadi eşitlik arasında mantıksal ve felsefi düzeyde bir devamlılık ilişkisi varsa anarşizm ve komünizm arasında da benzeri ölçüde bir devamlılık hali söz konusudur (Kropotkin, 1999: 9-10, 24-33; Marshall, 2003: 439, 462; Woodcock, 2001: 198-199).

Düşünür iktisadi köleliğin özgürlüğe ulaşmayı imkansızlaştırdığı kanaatindedir. Çünkü emeğini satmak zorunda kalan emekçi köle gibi yaşar. Komünizm hedefine doğru bu durumu ortadan kaldıracak her türlü çaba anarşizm için vazgeçilmez niteliktedir. Bu arada insanın gerçek potansiyelini ortaya koyması hali olarak komünizm ve bu sonuca doğru özgürlükçü devrimci seçenek olarak anarşizm hiçbir biçimde bireycilikle çelişmez. Bireycilik insanın kendi üstüne düşen şeyi yapmasıdır. Bireylerin toplumsal sisteme kendi öz bilinçleriyle yaptıkları gönüllü katkı özgürlükçü toplumun temelini teşkil eder (Kropotkin, 2005: 18, 27, 43). Komünizmle anarşizm arasındaki bu doğal ilişki bakımından Marksizm'in konumu ise sorunludur. Kropotkin tıpkı Bakunin gibi Alman devrimci düşüncesinin ana niteliğinin jakobenizm olduğunu ileri sürer. Marx'ın önerdiği model bir tür devlet sosyalizmi veya devlet kapitalizmidir. Parti diktatörlüğü ve entelektüellerin tahakkümü bahsi geçen sosyalizm yorumunun temelini karakterize eder. Ona göre Marx ve izleyicilerin yorumu başarıya ulaşırsa sadece politik zorbalık değil aynı zamanda ekonomik zorbalık da kaçınılmaz hale gelecektir (Kropotkin, 2005: 24; Kropotkin, 2014: 69-72; Crowder, 1994: 154-5; Özkaya, 2002: 102-3; Zengin, 2017: 247; Morris, 2018: 202-4, 226).

Marksizm hakkında olumsuz kanaatlere sahip olan Kropotkin, Bakunin'de yoğun bir şekilde görüldüğü üzere bu akımla kişisel bir çatışmaya girmemiştir. Hatta Ekim Devriminden sonra ülkesine dönmüş, bir süre Sovyet idaresi altında yaşamış, cenaze töreni de Sovyet rejiminin başkenti olan Moskova'da yapılmıştır. Tabii bu sonuç önemli ölçüde Bakunin ile Kropotkin arasındaki karakter farklılığıyla ilgilidir. Şüphesiz ki düşünür de Bakunin'le aynı idealleri paylaşır. Her iki düşünür de komünizme çok yakın toplumcu bir anarşizm yorumu noktasında ısrarcıdır. Bakunin ile Kropotkin düşünceleri arasında devlet, din ve kapitalizme karşı olma ile aydınlanmaya bağlılık noktaları bakımından doğal bir benzerlik vardır. Ancak Kropotkin oldukça açık bir şekilde yıkmayı değil de yapmayı önemli görür. Bakunin'deki taş-

kın devrimci duruşa karşı mesafelidir.[1] Şiddeti teoriye hapsederek sınırlayan üslup Kropotkin'in Bakunin'den ayrıldığı yerin özeti gibidir. Anarşizmi yaşadığı çağdaki çok bilinen kötü ününe alternatif olacak şekilde barışçıl halk hareketleri lehine ve bireysel terör aleyhine bir içerikle kodlar düşünür (Kropotkin, 2005: 38; Crowder, 1994: 154; Woodcock, 2001: 190-1; Morris, 2018b: 267; Bakır, 2015: 73, 82).

Kropotkin ile Bakunin arasında yapılan bu karşılaştırma hayatın diğer alanlarına benzer bir şekilde politik alanda da üslubun ne kadar önemli olduğu gerçeğini ortaya koyar. Aslında aynı şeyi savunuyor olmalarına rağmen anarşist siyasetteki Bakunin etkisiyle Kropotkin etkisi arasında belirgin bir şekilde farklılık vardır. Nasıl söylediğin meselesi çoğu kez söylediğin şeyin olgusal dayanağını aşan sonuçlar yaratır. Düşünürlerin karakter farklılıkları onları algılama biçimimiz bakımından imaj farklılıklarına dönüşür. İmajda somutlaşan anlatılar ise olguyu belirler.

Kropotkin anarşizminin bir diğer önemli özelliği coğrafyacı içeriğidir. Kropotkin tıpkı Reclus gibi önemli bir anarşist coğrafyacıdır. Coğrafya etkisi birkaç noktada somut bir içeriğe bürünür: Öncelikle düşünür, özellikle Sibirya üzerine yaptığı çalışmaların da etkisiyle komün kültürüne olumlu bir şekilde yaklaşmıştır. Sibirya deneyimi basitlik, içtenlik, kendine yeterlilik ve adem-i merkeziyetçiliğe dayalı komün yaşantısının yakından gözlemlenmesine yardımcı olmuştur (Marshall, 2003: 441; Springer, 2018: 39-42). Bahsi geçen yaşantı pek çok özelliği bakımından ileride kurulacak anarşist-komünist toplumun tarihsel arka planını karakterize eder. Ayrıca komün karşılıklı yardımlaşma modelinin toplumsal dayanağı gibi iş görür. Şüphesiz ki, Kropotkin düşüncesi coğrafyayı sadece komün bakımından önemsemez. Bilim yapma tarzının şekillenmesi noktasında da kültürel coğrafya üzerine yapılan araştırma ve tartışmaların rolü vardır. Çünkü son kertede düşünür Kartezyen, düalist ve determinist bilimi şiddetle reddeder (Morris, 2018a: 231). Bilimi evrim ve insan merkezli bir şekilde tahayyül eder. İnsana yönelmiş bu bilimsel duyuş Kropotkin anarşizmini analitik bir zemine yerleştirir.

Kropotkin'in coğrafya üzerinden doğa ile kurduğu bağlantı özellikle Bookchin gibi düşünürler bakımından ekolojist ve anarşist geleneklerin birbirine yakınlaşmasına yardımcı olmuştur. Bu bağlamda Kropotkin'in eko-anarşist perspektif için öncü bir tarihsel konuma sahip olduğu iddia edilebilir.

[1] Bilindiği üzere Bakunin anarşist hareket içerisinde lider olmaktan çok bir örnek gibi düşünülmüştür. Bakunin örneğinde komplocu devrimci histeri özneleşir. Eyleme ateşli bir şekilde sarılma, ama eylemi içeriği ve sonuçları bakımından tanımlamaya yanaşmama eğilimi Bakuninci siyasetin temel özellikleri arasındadır. Yorum için bkz. Thomas (2000: 316-7, 333-4).Bakunin üzerine daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Öztürk (2016-7: 15-29).

Düşünürün aynı anda hem doğacı ve komünal bir perspektifi benimseyip hem de teknoloji ve aydınlanmaya olan bağlılığı ısrarla sürdürmesi ise kendi felsefesinde kristalize olan, daha sonra Bookchin tarafından da sürdürülen bilimsel anarşizm anlayışının yüzleşmesi gereken temel bir sorundur. Şöyle ki, düşünür aydınlanma ve modernliği savunur. Cehalet ve kıtlığı yenerek daha adil ve daha refah dolu bir dünyaya ulaşmak için bilim ve teknolojiye ihtiyaç duyduğumuz kanaatini dile getirir. Teknolojik gelişmelere olumlu bakan ve ekolojik tonu ağır basan bir anarşizmdir onun durduğu yer. Ayrıca bilimsel bilgi, pek çok faydasının yanı sıra hükümeti gereksiz hale getirecek toplumsal dönüşümün de kaynağında yer alır (Kropotkin, 2016: 19-20; Morris, 2018a: 234-6; Cantzen, 1994: 236-242; Crowder, 1994: 195-8). Ancak doğanın ve komünün ağır bastığı bir düzlemdeki işbölümü düzeyi, yani Durkheim'in mekanik dayanışma olarak adlandırdığı örgütleme biçimi ile bilim ve teknolojinin ağır bastığı modern toplumdaki yüksek düzeyde ihtisaslaşmış organik işbölümü arasında derin bir karşıtlık olduğu da açıktır (Crowder, 1994: 172-9). Şüphesiz ki Kropotkin toplumsal bir devrim aracılığıyla kapitalist tahakkümün tasfiye edileceğini düşünür. Ama kapitalizmin tasfiyesi Kropotkin'in açıkça yüzleşmeye yanaşmadığı sorunu kendiliğinden bir şekilde ortadan kaldırmaz. Kapitalizm tasfiye edilse dahi bilim ve teknoloji daha yoğun bir işbölümü yolunda toplumu biçimlendirmeye devam edebilir. Bu olasılık Kropotkin'in komünal-anarşist tahayyülünü ve bahsi geçen bakış açısına içkin mekanik işbölümüne dayalı basit yaşam tarzını imkansız hale getirir.

Anarşist Ahlaka Doğru

Etik üzerine ayrıca çalışmış ve doğrudan doğruya bu kavramı ele alan eserler vermiş bir düşünürdür Kropotkin. Ortaya konulan temel tezler birkaç noktada kristalize olur: Öncelikle düşünüre göre ahlak ile toplumsallık arasında yapısal anlamda bir bağlantı vardır. İnsanda bencil dürtüler vardır. Kendini düşünür, zevk almak ve acıdan kaçınmak ister insan. Ancak toplumsallık içgüdüsü bencil bireyciliğe göre çok daha güçlüdür. Hayvanların büyük bir kısmının topluluk halinde yaşaması ve tekçi yaşamın doğada bir istisnaya karşılık gelmesi olguları bu apaçık gerçeğin kanıtları arasında sayılabilir. Ayrıca ona göre bencil bireycilik baskın eğilim olsaydı insan türü dahil olmak üzere her canlı yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır, yıkıcı eğilim gelişmeyi engelleyerek toplumları dağıtırdı (Kropotkin, 2018: 22, 72-3; Kropotkin, 2016: 72-3, 162, 258). Demek ki toplumsallık belirleyicidir. Aynı zamanda ahlakın yegâne kaynağı da olan bu eğilim veya içgüdü insan ve

hayvan toplulukları için ortaktır. Bu tespitin ilk önemli sonucu hayvanlarda da insanlar gibi ahlaki bir yargılama kapasitesinin olduğu gerçeğidir. İyi ile kötü arasında ayrım yapar hayvanlar. Bu bağlamda karınca ve serçe toplulukları üzerinden hayvan toplumsallığına içkin ahlaki görüntü tartışmaya açılabilir (Kropotkin, 2018: 28-30; Kropotkin, 2016: 75-80). Tabii aklın tarihte oynadığı role ayrıca değinmeksizin ahlakın toplumla özdeşleştirilmesi düşünürü kaçınılmaz bir şekilde hayvanların ahlaklı olduğu sonucuna götürmüştür. Ancak bu sonuç, içerisinde barındırdığı pek çok sorun bir yana doğaya ve doğadaki tüm canlılara insani özellikler atfeden aşırı bir hümanizm okumasına karşılık gelir. Dahası karıncaların da ahlakı var, çünkü onlar da toplum halinde yaşıyorlar gibi bir akıl yürütme biçimi ahlak ile düzen arasındaki farkı ikincisi lehine ortadan kaldırır. Bir yerde toplumsal bir düzenin olması o yerde kendiliğinden bir şekilde bir ahlakın olduğu anlamına mı gelir? Kropotkin'in kolaycı bir şekilde varsaydığı üzere düzen, kurallar ve ahlak aynı şey midir?

Ahlak ile toplumsal yaşantı arasındaki organik bağlantı iddiası ahlakın ortaya çıkış ve (veya) meşrulaştırma sürecinde dinin bir etkisi olmadığı sonucunu da beraberinde getirir. Ahlakın tanrı veya dinle, yani aşkınlıkla bağlantısı yoktur. Hatta din ahlakın kaynağı olmak bir yana, devlet ve kapitalizmle birlikte insanları ahlaksızlığa iten bir yapısal unsurdur. Kropotkin'in düşünce sistematiğinde toplum sadece ahlakın kaynağı değil, aynı zamanda bir şeyin ne ölçüde ahlaki olduğunu tespit etmemize yardımcı olan bir unsurdur. Kropotkin'e göre topluma yararlı olan şey ahlaki, zarar veren ise ahlak dışıdır. Tabii bu varsayımının ahlaki değerlendirmeler noktasında genel bir ölçüte dönüşmesi için bireyin kendi iyiliğini bütünün iyiliğiyle özdeş görmesi gerekir. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere bireyin toplumla kurduğu dayanışma ilişkisi ve bu bağlamda karşılıklı yardımlaşma kültürü bahsi geçen bakış açısının yerleşmesi için elzemdir (Kropotkin, 2018: 31, 43, 60, 67, 74; Kropotkin, 2016: 8-9, 30-2, 163; Kropotkin, 2014: 15).

Düşünür ahlak teorisinin genel hatlarıyla ilgili tespitlerini üç önemli hatırlatmayla tamamlar: (1) Eşitlik ahlakın temel dayanağıdır. Hem anarşizm hem de ahlak için, dolayısıyla anarşist bir ahlak için de eşitlik vazgeçilmez nitelikte bir ön koşuldur. Her halükarda kendimize nasıl davranılmasını istiyorsak biz de başkalarına öyle davranmalıyız. (2) Eşitliğin mantıksal bir ön gereklilik olduğu ve herkesin eşitliği gözettiği bir düzende en genel ahlaki erdem ise adalettir. Kropotkin, Platon'dan Proudhon'a kadar pek çok düşünür ve filozofun ahlaki değerler hiyerarşisinin en tepesine yerleştirdiği adaleti

özelikle ahlakın asli kaynağı olan toplumsallık bakımından önemser. Adalet olmazsa toplum dağılır. (3) Düşünür adalet, toplum ve ahlak arasındaki bu özdeşlik ilişkisinin birey üzerinde baskıya dönüşme ihtimaline karşı hazırlıklıdır. Ona göre ahlakın dayatılması yanlıştır. İçeriğindeki haklılık payı ne olursa olsun ahlaka meşruluğunu veren asıl neden bireyin seçimidir. Seçimin olmadığı ve bireyin yadsındığı bir yerde ahlakla sonuçlanacak davranış dizisi hiçbir zaman başlayamaz. Baskının yokluğunda eğitim ve bireyler arasında gönüllü iletişim seçerek özgürleşen bireyin aynı zamanda ahlaki açıdan olgunlaşmasına yardımcı olur (Kropotkin, 2018: 33, 44-6, 59, 78; Kropotkin, 2016: 13, 36, 94-5, 296; Kropotkin, 2007: 76-7; Kropotkin, 2005: 86-7; Kropotkin, 2001: 62-3; Bakır, 2015: 80).

Yürüttüğümüz tartışmayı özetlersek şöylesi bir sonuca varırız: Kropotkin'in anarşist ahlakı temellendirme de kullandığı önermelerin hiçbiri aslında özgün değildir. Hatta ahlakın toplumla başladığı, en önemli erdemin adalet olduğu, adalet olmadan toplumun devam edemeyeceği ve eşitliğin adalet için mantıksal bir koşul olduğuna yönelik tezler ahlak felsefesi tarihi içerisinde sıklıkla savunulmuştur. Tam bu noktada Kropotkin düşüncesini değerli kılan unsur ise anarşizmin ilkeleri ile ahlakın ilkelerini ortak bir kökene dayandırıp anarşizme ahlaki bir içerik verme kaygısında somut bir içeriğe kavuşur. Gerçekten de ahlakın ortaya çıkışında toplumun oynadığı rol ile eşitlik olmadan ahlakın olamayacağı savları Kropotkin'in önemli temsilcilerinden biri olan toplumcu anarşist çizgi için hayati derecede önemlidir. Düşünürün önce bilim, ardından da ahlakı anarşizm için bir meşruluk zemini olarak işlevselleştiren bakış açısının bu ideolojiye toplumsal bir saygınlık kazandırdığı söylenebilir.

Sosyal Darwinizme Yanıt: Doğanın Yasası Ne?

Kropotkin'in Sosyal Darwinist çizgiyle girdiği tartışma ve bu bağlamda karşılıklı yardımlaşma gibi kavramlar üzerinden ortaya koyduğu okuma biçimi düşünürün felsefesi içerisinde oldukça ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Sosyal Darwinizmi yanlışlayan Kropotkinci tezleri birkaç bakımından önemli görmek gerekir: Öncelikle düşünürün genel olarak bilim, özel olarak ise biyoloji bilimine katkısı bağlamında Sosyal Darwinizm eleştirisi ağırlıklı bir yer tutar. Bu hatırlatmaya atıfla rahatlıkla iddia edilebilir ki karşılıklı yardımlaşma gibi kavramlaştırma biçimleri Anarşist Kropotkin'den çok bilim insanı Kropotkin'in doğaya ve doğal hayata dair gözlemlerini yansıtır (Kinna, 1995: 260). Ama tabii her halükarda karşılıklı yardımlaşma tezi Sosyal Darwinizm eleştirisinin nirengi noktasıdır (Avrich, 1998: 75). Sosyal Darwinizm'in kapi-

talizmi meşrulaştıran bir içeriğe sahip olduğu gerçeği de tartışmaya eklenirse Anarşist Kropotkin ile bilim insanı Kropotkin'i birbirinden ayırt etmenin çok da kolay veya hiç de anlamlı olmadığı görülecektir. Son kertede Sosyal Darwinizm, özellikle Spencer ve Huxley gibi düşünlerin çalışmaları özelinde, piyasa temelli kendiliğinden düzen düşüncesini haklılaştırmaya yönelik bir söylemin taşıyıcısıdır (Günör, 2016: 1243; Marshall, 2003: 451). Bu arada anarşizmle kapitalizmin iç içe geçtiği okuma biçimleri, örneğin Anarko-Kapitalist söylem bir tür Neo-Sosyal Darwinizm'dir (Springer, 2018: 41). Bu bağlamda belki Kropotkin'in yaşadığı dönem açısından değil ama, bugün için kesinlikle, bir anarşistin Sosyal Darwinizm'le hesaplaşması aynı zamanda anarşizmi kapitalizmi meşrulaştırmak için kullanan bir okuma biçimine anarşizm adına karşı çıkma tavrı olarak da anlam kazanacaktır.

Karşılıklı yardımlaşma adalet ve kendini feda etme ile birlikte ahlakın temel unsurlarıdır. Ahlakın gerçek görünümü sevgi ve sempatide değil, bu yüzeyi aştığımızda karşımıza çıkan şeyde, dayanışma ve karşılıklı yardımlaşmada anlamlı bir içeriğe oturur (Kropotkin, 2001: 9-10, 307-8; Kropotkin, 2016: 10). Bu son hatırlatma bağlamında karşılıklı yardımlaşma tezi sadece Sosyal Darwinizm'e verilmiş bir yanıt değil, aynı zamanda düşünürün ahlak teorisinin ileri bir okumasına karşılık gelir. Korpotkin önce Darwin'in aslında ne dediği meselesini tartışmaya açar. Darwin ahlakın temelinin toplum olduğunu düşünür. Toplumda yaşayan bireyin sahip olduğu toplumsallık içgüdüsü her türlü ahlaki tutum ve davranışın asli kaynağıdır (Kropotkin, 2016: 52, 61, 63, 67-8, 304; Bakır, 2015: 74, 78).

Toplumu bir arada tutan şeyin toplumsallık içgüdüsü olduğu ve bu eğilimin aynı zamanda ahlaka da kaynaklık ettiğine dair Darwin'ci pozisyon Kropotkin'in çıkış noktasıdır. Bu çıkış noktasından hareketle daha sonra düşünür evrimsel süreci rekabet ile yardımlaşma arasındaki diyalektik ilişki bakımından yeniden yorumlar. Bahsi geçen yorum aynı zamanda birey-toplum ilişkilerine dair anarşist okumanın dayanağı gibi de iş görür. Şüphesiz ki doğada rekabet vardır. Ancak rekabet türün kendi içerisinde olmaktan çok türler arasındadır. Doğal ayıklama bireyler için değil, türler için geçerlidir. Tür kendi içerisinde kötü koşullara karşı topluca mücadele eder. Mücadele için karşılıklı yardımlaşmaya ihtiyaç vardır. Bu bağlamda topluluk yaşantısının olduğu her yerde, insan ve hayvan topluluklarında karşılıklı yardımlaşma temel kuraldır (Kropotkin, 2001: 31-2, 64-5, 76-7, 87-8, 237-9; Kropotkin, 2001: 32, 48; Günör, 2016: 1244-5; Bakır, 2015: 76; Crowder, 1994: 173-4, 201-3).

Darwinci düşünce bakımından evrimin temel motivasyonu hayatta kalma mücadelesidir. Bu mücadelede başarı kazanılabilmesi için bencil gü-

dülerin harekete geçmesi gerekir.[2] Ancak Kropotkin'e göre bencil güdüler varsayımı karşılıklı yardımlaşma teziyle çelişmez. Çünkü insanlar arzularını tatmin etmek için başka insanlara ihtiyaç duyarlar (Günör, 2016: 1242). Bu son hatırlatma bağlamında iddia edilebilir ki karşılıklı yardımlaşma karşılıklı ihtiyaçlar sistemini işler kılar bir mekanizma olarak iş görür.

Sosyal Darwinistler ise Darwin'in düşüncelerini çarpıtarak kötücül bir doğa ve toplum anlatısına hizmet ederler. İnsanın insanın kurdu olduğuna dair Hobbescu varsayım Spencer-Huxley hattında olgunlaşan Sosyal Darwinist çizgide yeniden hayat bulur. İnsanlık tarihini acımasız bir savaş tarihi olarak yorumlamak var olma mücadelesini tümüyle yanlış anlamaktır. Şiddet tür içi değil de türler arasındadır. Son kertede yardımlaşma rekabetten daha önemlidir. Darwin'in ve doğanın bize söylediği şey budur. Ama Sosyal Darwinistler doğadaki temel kuralın güçlünün zayıfı ezmesi olduğu inancını paylaşırlar. Bu inanç bilimsel değildir ve Darwin üzerinden kapitalizmdeki eşitsizlikleri meşrulaştırmayı amaçlar (Kropotkin, 2001: 21-3; Kropotkin, 2007: 37-55; Kropotkin, 2014: 37-8, 47-8; Kropotkin, 2016: 32, 333; Crowder, 1994: 200-2).

Öncelikle Sosyal Darwinistleri kötü insan doğası varsayımına geri dönmekle eleştiren Kropotkin'in eleştirdiği akımla aynı tip düşünme tarzını benimsemiş olabileceği savı dile getirilmelidir. Sosyal Darwinistlerin kötü insan tezine karşılık o da iyi insan tezini benimser. 18. yüzyıl düşüncesindeki aydınlanmacı iyimserlik ve bu bağlamda "iyi vahşi" mitosu Kropotkin düşüncesinde yeniden hayat bulur (Arvon, 1991: 86). Buradaki temel sorun düşünürün iddiasının aksine iyi insan varsayımının en az kötü insan varsayımı kadar bilimsel içerikten yoksun olması gerçeğinde somutlaşır.

Kropotkin'in Sosyal Darwinizm değerlendirmesinde hala güncel olan kısım toplumdaki eşitsizliklerin ne ölçüde meşru olduğuna yönelik etik yanı ağır basan ekonomi politik tartışmada somut bir içeriğe kavuşur. Ancak tartışmanın ortaya konulan malzeme itibariyle 19. yüzyıldaki halinde bile bir yavanlık vardır. Doğada ve insan topluluklarında asıl olan örgütlenme ilkesinin rekabet mi yoksa yardımlaşma mı olduğu sorusunu tam anlamıyla yanıtlamak imkansızdır çünkü. Nasıl ki birey mi daha ön planda olmalıdır yoksa toplum mu sorusuna normatif açıdan yanıt vermek de güçlük çekiyorsak aynı şekilde rekabet ile işbirliği arasındaki gerilimi ampirik bulgularla sonuca bağlamakta da güçlük çekeriz. Şüphesiz ki, Kropotkin'in ortaya koyduğu kanıtlar ikna edicidir. Ama tarihten tür içi rekabeti ön plana çıkaran sayısız karşı örnek bulmak da mümkündür.

[2] Darwin'in düşünceleri için bkz. Darwin (2012); Darwin düşüncesi ve Sosyal Darwinizm üzerine bkz. Gould (2009: 11-23, 177-193; Gould (2010: 45-59; Buican, 1991: 46-70).

Tabii bu hususta asıl sorun işbirliğinin rekabetten daha önemli olduğu hususunu kanıtlama noktasında beliren zorluk değildir. 19. yüzyıldan bugüne hem kapitalizm hem de bilim değişmiştir. Artık kapitalizm kendini bilimle değil arzuyla meşrulaştırmaktadır. Bilimsel çalışmalar içerisindeki pozitivizm etkisi de azalmıştır. Pozitivizmdeki gerileme Sosyal Darwinizm gibi özü itibariyle pozitivist olan çalışma, ekol ve alanlarının daha az önemli hale gelmesine yol açmıştır. Sosyal Darwinizm'in gözden düşmesi Kropotkin'i de etkilemiş, düşünürün pek çok analizi bugünün sosyal bilimsel tahayyülü içerisinde daha az dikkate değer hala gelmiştir.

Sonuç Yerine

Kropotkin'in yürüttüğü tartışmanın bir ölçüde arkaik bir karaktere sahip olduğunu metin içerisinde vurguladık. Ancak bu durum şüphesiz ki sadece Kropotkin'e özgü değildir. Marx dahil olmak üzere 19. yüzyılın pek çok muhalifi kapitalist sisteme yönelik eleştirilerini bilimsel bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Tabii Kropotkin'in diğer muhalif düşünürlere göre çıtayı biraz daha yükselttiğini kabul etmek gerekir. Çünkü o anarşizmin sadece bilimsel değil aynı zamanda ahlaki olduğunu savlamıştır. Ahlaki zeminin ısrarla vurgulanması toplumsal bir devrim yolunda her yol ve yöntemi meşru gören popüler devrimci bakışın bir ölçüde sınırlanmasına ve bahsi geçen sınır ölçüsünde anarşizmin saygınlık kazanmasına yol açmıştır.

Düşünür inanların devlet, din ve kapitalizm olmaksızın ahlak kuralları aracılığıyla kendi kendilerini yönetebileceklerini varsayar. İhtimal ki bu söylem setindeki en büyük sorun insanın ahlakiliğiyle anarşist toplum arasındaki devasa farkta kristalize olur. Kropotkin düşüncesi içerisinde insanlar gerçekten de kendilerini yönetecek kadar erdemliyse neden şu an hiç anarşist toplum yok sorusunun tam bir yanıtı yoktur. Devlette somutlaşan tahakküm ilişkilerinin varlığının insandaki doğal erdem kapasitesine zarar verdiğini düşünsek de, bu iyi niyetli okuma devlete insanların ağırlıklı bir kısmı tarafından toplumsal bir destek verildiğini gerçeğini yine de değiştirmez. Bu son hatırlatma bağlamında rahatlıkla iddia edilebilir ki anarşizmi ahlaken meşrulaştırmanın anarşizmle ilgili soru ve şüpheleri arttırma ihtimali de vardır. Belki de anarşist ahlak önündeki en büyük engel Kropotkin'in varsaydığının aksine devlet değil, devleti de yaratan ve iyiliğe yatkınlığı da tartışılır olan insanın kendisidir.

Kaynakça

Arvon, Henri (1991). *Anarşizm*, Çev: Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim Yayınları.

Avrich, Paul (1988). *Anarchist Portraits*, United Kingdom: Princeton University Press.

Bakır, Kemal (2015). "Pyotr A. Kropotkin ve Anarşist Etik", *Felsefelogos* 19 (58), ss. 69-82.

Buican, Denis (1991). *Darwin ve Darwinizm*, Çev: İbrahim Yakupoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cantzen, Rolf (1994). *Daha Az Devlet, Daha Çok Toplum, Özgürlük, Ekoloji, Anarşizm*,İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Crowder, George (1994). *Klasik Anarşizm*, Çev: Sinan Altıparmak, Ankara: Öteki Yayınları.

Gould, Stephen Jay (2009). *Yaşamın Tüm Çeşitliliği, İlerleme Mitosu*, Çev: Rahmi Öğdül, İstanbul: Versus Yayınları.

Gould, Stephen Jay (2010). *Pandanın Başparmağı, Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*, Çev: Ülkün Tansel, İstanbul: Versus Yayınları.

Darwin, Charles (2012). *Türlerin Kökeni*, Çev: Öner Ünalan, İstanbul: Evrensel Yayınları.

Günör, Recep Batı (2016). "Pyotr Kropotkin Düşüncesinde Karşılıklı Yardımlaşma Kavramının Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (43), ss. 1241-1247.

Kinna, Ruth (1995). "Kropotkin's Theory of Mutual Aid in Historical Context", *International Review of Social History*, Vol. 40, pp. 259-283.

Kropotkin, Pyotr A. (1999). *Ekmeğin Fethi*, Çev: Mazlum Beyhan, Ankara: Öteki Yayınları.

Kropotkin, Pyotr A. (2001). *Karşılıklı Yardımlaşma*, Çev: Işık Ergüden ve Deniz Güneri İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, Pyotr A. (2005). *Anarşi, Felsefesi İdeali*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, Pyotr A. (2007). *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, Çev: Mazlum Beyhan, İstanbul: Öteki Yayınları.

Kropotkin, Pyotr (2014). *Bilim ve Anarşizm*, Çev: Gaye Topuz ve Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayınları.

Kropotkin, Pyotr (2016). *Etik*, Çev: Sinan Altıparmak, İstanbul: Öteki Yayınevi.

Kropotkin, Pyotr (2018). *Anarşist Ahlak*, Çev: Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları.

Marshall, Peter (2003). *Anarşizmin Tarihi*, Çev: Yavuz Alogan, İstanbul: İmge Yayınları.

Morris, Brian (2018a). "Kropotkin ve Anarşizmin Postyapısalcı Eleştirisi", *Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm*, Çev: Baran Karsak, İstanbul: Kolektif Yayınları, ss. 221-240.

Morris, Brian (2018b). "Peter Kropotkin'in Devrimci Sosyalizmi", *Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm*, Çev: Baran Karsak, İstanbul: Kolektif Yayınları, ss. 257-272.

Özkaya, Emine (2002). "Klasik Anarşizminden Modern Anarşizme",*Düşünen Siyaset* 11, ss. 101-114.

Öztürk, Armağan (20016-7). "Kolektivist Bakunin Versus Komünist Marx", *Doğu Batı* 79, ss. 15-29.

Springer, Simon (2018). "Anarşizm ve Coğrafya: Anarşist Coğrafyanın Kısa Bir Seceresi", *Possesible*, 12, ss. 38-52.

Thomas, Paul (2000). *Marx ve Anarşistler*, Çev: Devrim Evci, Ankara: Ütopya Yayınları.

Woodcock, George (2001). *Anarşizm, Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, Çev: Alev Türker, İstanbul: Kaos Yayınları.

Zengin, H. Sevgi (2017). "Eko-Anarşizm İçin Karşılaştırmalı Bir Analiz: Kropotkin/ Bookchin Örneği", *İdealkent*, 8 (21), ss. 229-258.

ANARŞİST COĞRAFYA'NIN TEMELLERİ ve ELISSE RECLUS

Fahri DANIŞ*

Özet: Avrupalı devletlerin sömürgecilik yarışı içerisinde bulunduğu dönem boyunca keşfedilmemiş yeni toprakların bilgisini sunan bir disiplin konumundaki coğrafya bilimi, 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte yapısal bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Elisee Reclus ve Pyotr Kropotkin'in isimleriyle özdeşleşen bu eleştirel akım, anarşist düşünce geleneğinin içinden yükselmiş ve güçlü bir "özgürleşme" söyleminin arka planını oluşturmuştur. Özellikle Reclus'nün fikriyatında kendisini gösteren bazı yeni kuramsal açılımlar vasıtasıyla, coğrafya ve anarşizmin kesiştiği noktasında, ortodoks coğrafya disiplinine ve mevcut siyasal ortama karşı güçlü bir radikal karşı çıkış temellenmiştir. Doğa ve insan arasındaki "mistik" bağ ekseninde özgürlükçü bir söylem üreten Reclus; doğa bilinci, hayvan hakları ve ekolojik meselelerin anarşist fikriyata dahil edilmesinde öncü konumda olduğu gibi, detaylı haritaların, istatistiki verilerin ve yeni grafiksel verilerin coğrafi araştırmalarda kullanılmasında da etkili olmuştur. Reclus'nün anarşist diskuru, yeni dünyadaki pek çok sömürgecilik karşıtı milliyetçi harekete de ilham vermiş ve anarşist felsefe içerisindeki en kendine özgü okumalardan biri olarak görülmüştür. Bu çalışmada en temelde, 19. yüzyıldaki ana akım coğrafya geleneğinin emperyal pratiklerle yakın ilişki içerisindeki yapısı ve Reclus'nün "mekân" kavramını yeni ve özgürlükçü bir biçimde yeniden okuyarak geliştirdiği anarşist fikriyat üzerinde durulacaktır. Reclus'nün teorisindeki "mekânsal özgürleşme", "biyo-bölgeselcilik" ve "evrensel mekân" gibi önemli kavramsallaştırmalar açıklandıktan sonra, pratikte Reclus'nün düşüncelerinin nasıl bir anarşist eylem planına denk düştüğü soruşturulacaktır.

Anahtar kelimeler: Elisee Reclus, Coğrafya, Anarşist Coğrafya.

BASIS OF ANARCHIST GEOGRAPHY and ELISEE RECLUS

Abstract: Since the second half of 19th century; geography, which was a discipline that offers knowledge about uncharted lands to European countries who are in a colonial race, received some structural criticism. Elisee Reclus and Pyotr Kropotkin are the major names about this criticism movement which rose from anarchist ideology and created a strong background for "liberation". When the anarchy and the geography intercepted; strong and radical, opposing ideas to the orthodox geography discipline and existing political

* Atatürk Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Araştırma Görevlisi.

environment were formed especially due to Reclus' new theoretical models. Reclus, created a libertarian discourse in the context of "mystical" connection between nature and humanity. Beside being a pioneer in appending ideas like nature consciousness, animal rights and ecological issues to anarchist ideology he also involved in using detailed maps, statistical and new graphical data in geographical research. Whole anarchist discourse of Reclus have been seen as one of the most distinctive readings in anarchist philosophy and inspired many anticolonial nationalist movements in the new world. This research is about the close relation between the main stream geography tradition in 19th century and imperial practices, and Reclus' anarchist ideology developed after a reevaluation of "environment" concept in a libertarian manner. Primarily, important concepts like "geographical liberation", "bio-regionalism" and "universal region" will be explained, after that the course of action suited to Reclus' ideas in practice will be inquired.

Keywords: Elisee Reclus, Geography, Anarchist Geography.

Giriş

Antik Atina'dan itibaren devlet aygıtıyla sıkı bir ilişki içerisinde olan coğrafya disiplini, uzun bir müddet siyasal iktidarın yardımcısı, ona meşruiyet kazandıran bir disiplin konumunda bulunmuştur. 19. yüzyılda, Oryantalist diskurun bir uzantısı olarak, Avrupalı devletlerin yeni dünyadaki kolonyal faaliyetlerine zemin hazırlayan bir bilim niteliğinde kurumsallaşan coğrafya; Batılıların, Doğu'daki varlıklarına meşruiyet kazandıran ve "uygarlık getirici" misyonlarına ışık tutan bir yapıya bürünmüştür. Bu dönemde siyasal düşüncedeki radikal eğilimlerin iyiden iyiye görünür hale gelmesiyle birlikte anarşist ve Marksist ideolojiler güçlenmeye başlamış ve siyasal iktidarın, başta meşruiyeti olmak üzere, her türlü icraatı sorgulanmaya açılmıştır. 19. yüzyılın ikinci yarısında anarşist düşüncenin içerisinde ortaya çıkan ve Elisee Reclus ile Peter Kropotkin'in isimleriyle özdeşleşen anarşist coğrafya ekolü de "mekânın özgürleştirilmesi" amacıyla, devletin kanatları altında bulunan resmi coğrafya anlayışına ciddi eleştiriler getirmiştir.

Reclus'nün fikirleri; anarşi ile coğrafya arasındaki sınırları belirsiz kılan, hem anarşist ideolojinin hem de coğrafya disiplininin yeniden tanımlanmasını gerektirecek denli etkili ve derin bir kaynak hüviyetindedir. Anarşist ideallerini temellendirmek için mekânın bilimi olarak coğrafyayı en temel konuma yerleştiren Reclus, doğayı bir bütün halinde, pastoral ve hatta yer yer mistik bir retorikle yorumlamıştır. En temelde, insanın bu dünyadaki yaşama şeklinin, coğrafyanın (doğal bir şekilde) belirlediği koşullar içerisinde biçimlenmesi gerektiğini düşünen Reclus için anarşizm, bunu sağlamak için mevcut engelleri kaldırma yolunda bir eylem planı sunmaktadır. İnsanın özgürleşmesinin, devletler tarafından çizilen yapay sınırların ortadan

kaldırılması idealiyle eşleştirilmesi ve kurulacak yeni düzenin, doğanın tüm yeryüzüne eşit bir şekilde sunduğu kaynaklar uyarınca sistematize edilmesi, Reclus vasıtasıyla anarşist coğrafya geleneğinin en temel hareket noktası haline gelmiştir.

Hem coğrafya geleneğinin hem de anarşist ideolojinin yeniden yorumlanması hususunda kritik öneme haiz pek çok eser kaleme alan Reclus, sayısız makale ve gazete yazısıyla birlikte, en çok iki yapıtıyla öne çıkmıştır. Reclus külliyatı içerisinde çok önemli bir yere sahip bu çalışmalardan ilki, 1876 ile 1894 yılları arasında 19 cilt olarak basılan *La Nouvelle Geographie Universelle*'dir. Coğrafya disiplini içerisinde en kapsamlı ansiklopedilerden biri olarak da değerlendirilebilecek bu eser, etkisini günümüzde dahi gösteren bir başyapıt niteliğindedir. 1905-1908 yılları arasında 6 cilt halinde yayımlanan, Reclus'nün geç dönemine ait *L'Homme et la Terre* ise tarihin başlangıcından itibaren insanın doğayla ilişkisi üzerinde duran ve yeryüzündeki kaynakların eşit bir şekilde kullanımının mümkün olduğunu savunan bir manifestodur. Tarih ile coğrafya arasındaki ilişki, Reclus'nün anarşist söylemine temel kazandıran ve görüşlerine kanıt sunan önemli bir husustur.

Coğrafya ve anarşizmin kesiştiği yerde, mekânın ve özgürleşmenin birbirleriyle olan ilişkisi üzerinde duran Reclus, 19. yüzyılın kendisiyle özdeşleşen bir eğilim olarak uluslaşma hareketlerine de çift yönlü bir etkide bulunmuştur. Ulus devleti, çok önem verdiği kültürel çeşitliliğin önünde bir engel olarak gören Reclus için ulusal sınırlara dayanan çizgiler, doğanın kendi gerçekliğinden kopuktur ve alaşağı edilmelidir. Bununla beraber mekânın, Reclus'nün eserlerinde adeta kutsal bir realite olarak tarihsel devamlılığına yapılan vurgu, yeni dünyadaki pek çok milliyetçi hareketin esin kaynağı olmuştur. Kısacası Reclus'nün görüşlerinin anlaşılması; coğrafyanın, tarihin, anarşizmin ve kimliğin göz önünde tutulması gerektiği, çok katmanlı bir okuma sayesinde gerçekleşebilir. Bu okumanın, günümüzdeki pek çok toplumsal ve siyasal konunun yorumlanmasına yeni bir renk katacağı gibi, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde özgürleşme olgusunu da değerli bir hale getireceğine şüphe yoktur.

Coğrafya, en temelde "mekân" kavramı üzerinden şekillenen bir bilimdir. Bugün fazlasıyla kurumsallaşmış ve pratik bir hal almış olsa da coğrafyanın felsefi kökenleri, kabaca Antik Yunan'dan günümüze değişen mekân algılamaları vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla coğrafyanın, bir bütün olarak düşünce dünyası içerisindeki konumu takip edilirken de mekân merkezli bir soruşturma yürütülmesi kaçınılmazdır.

Mekân anlamına gelen *space* terimi, Latince *spatium* sözcüğünden türemiştir. *Spatium*, genellikle mesafe (*distance*) ya da parça/kısım (*stretch*) anlamlarını karşılayacak bir şekilde, *locus* (mahal, mevki) ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Elden, 2009: 262). Batı düşüncesi içerisinde kavramın önem kazanması, 17. yüzyılda Kartezyen düşünürlerin felsefeyi geometrik bir arka planla okuma eğilimlerinin sonucu gerçekleşmiş ve özellikle Descartes'ın analitik sistematiği içerisinde mekân, kritik bir kavram halini almıştır. Büyük oranda kaynağını Öklid geometrisinden alan bu okuma temelinde mekân; x, y ve z yani yükseklik, genişlik ve derinlik koordinatları üzerinden, var olan her şeyi kapsayan bir *container* olarak kabul edilmiştir. Daha sonra felsefe disiplini içerisinde genellikle "zaman" ile belirli bir ilişkisellik içerisinde anlam kazanan mekân, çoğunlukla "bir şey gelip onu içeriklendirsin diye bekleyen boş bir kap" hüviyetinde görülmüştür (Springer, 2018: 15).

Mekânın bu statik konumundan sıyrılıp, siyaset başta olmak üzere her türlü insan bilimi için bir temel oluşturacak şekilde yeniden düşünülmesi, coğrafya felsefesiyle uğraşan yazarların görece yeni çalışmalarının bir sonucudur. Bu yeni bağlam içerisinde mekân, diğer pek çok etmenle karşılıklı bir ilişki içerisinde okunan, "tamamlanmamış ve her daim oluşa gelen bir şey" olarak kavramsallaştırılmıştır (Massey, 2005: 59). Coğrafya bilimi ise uzun bir süre boyunca mekândan (*space*) türeyen ve daha pratik bir anlam taşıyan yer (*place*) kavramıyla ilgilenmiş ve bu iki sözcük, çoğunlukla birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılmıştır.

Anarşist coğrafyanın eleştirel diskurunun çözümlenmesi için öncelikle mekân ile yer arasındaki ikiliğin anlaşılması ve mekân kavramının alternatifleri üzerinde düşünülmesi gerekir. Her şeyden önce "yer", somutlaştırılması daha kolay ve tecrübelerimizin bizatihi üzerinde şekillendiği gözle görülür bir çevre kavramsallaştırılması olarak okunabilir. "Mekân" ise sınırlandırılmamış, daha soyut ve tüm nesneleri kapsayan bir olgudur: "Yer 'burası' iken, mekân 'orası'dır" (Kaya, 2014: 3). Yani yer, sınırlandırılabilir ve dolayısıyla incelenebilir niteliğiyle, genellikle coğrafyanın ana malzemesini oluştururken mekân, ikincil önemde ve salt teorik tartışmalar için kullanılabilir bir kavram haline gelmiştir.

"Mekân"dan "yer"e ya da teoriden pratiğe geçiş, coğrafyanın kurumsallaştığı ve büyük oranda Avrupa emperyalizminin bir yardımcısı olarak bilimsel kimliğini kazandığı 19. yüzyılda gözle görülür bir hal almıştır. Etnosantrik nitelikte ve sömürgeci pratiklere bilimsel meşruiyet katan bir disiplin olarak coğrafya, Edward Said'in başarıyla ortaya koyduğu gibi (2003:

215), bu yüzyılda Avrupa emperyalizminin en sık başvurduğu bilimlerden biridir. Prestijli üniversitelerde coğrafya kürsüleri açılması ve çeşitli coğrafya derneklerinin kurulması, coğrafyanın kurumsallaşması anlamına gelmektedir ve bu pratik işleviyle; "yeni coğrafya ile yeni emperyalizm arasında zamansal bir denklik vardır" (Hudson, 1977: 18). Nihayetinde coğrafya, yeni çizilecek sınırlar için Batılılara bilgi sağlayan bir bilimdir.

Reclus ve Kropotkin'in öncüleri olduğu anarşist coğrafya ekolü, tam da coğrafyanın bu pratik ve siyasi niteliğine bir karşı çıkış temelinde şekillenmiştir. Mekân kavramını, içerdiği tüm siyasi nitelikten bağımsız ve özgür bir çevre için alternatif bir imkân olarak yeniden okuyan anarşist coğrafyacılar, bu vesileyle Batının muhayyel coğrafyası niteliğinde aktarılan Doğu imgesini de yapıbozuma uğratmışlardır.[1] Bu bağlamda Reclus'nün "evrensel mekân", "mekânsal özgürleşme" ve "biyo-bölgeselcilik" gibi orijinal katkıları, üçüncü dünyadaki milliyetçilik hareketleri üzerinde de belirgin bir etkiye sahip olmuştur.

"Pusula Daima Bayrağı İzler"[2]

Fransa'da coğrafyaya yönelik ilginin ilk somut ifadesi, 1821 yılında Paris'te kurulan *Societe de Geographie de Paris*'le birlikte olmuştur. Üniversite içerisindeki tarih kürsülerinden ayrı, kendi başına bir coğrafya kürsüsüyse ilk kez 1892 yılında Sorbonne'da, "Sömürge Coğrafyası" adıyla kurulmuştur (Özgüç ve Tümertekin, 2000: 142). Bu dönemde coğrafya cemiyetlerinin ve daha sonra da üniversitelerdeki coğrafya kürsülerinin esas ilgi alanı, Fransa'nın mevcut kolonilerinin fiziki ve beşeri coğrafyaları ile Fransız kültür ve siyasal etkisinin yayılması mümkün olan bölgelerin durumu üzerinedir. Bu kapsamda dünyanın dört bir yanına gönderilen bilimsel misyonlar, Fransız koloni çıkarlarının izdüşümünü sunmaktadır. 1809-1829 yılları arasında bir coğrafya komisyonu tarafından hazırlanan ve 23 cilt halinde basılan *Description de L'Egypt* adlı yayın ve 1839'da Cezayir'e, 1829'da Yunanistan, 1869'da Meksika'ya gönderilen bilimsel misyonlar, bu kapsamda ele alınabilecek örneklerdir (Dunbar, 1988). 1871 yılında Almanların Paris'e kadar geldiği ve III. Napolyon'un esir düştüğü Sedan Muharebesi, Fransa'da coğrafyaya olan ilgiyi arttırmış ve Prusya'nın savaştaki üstünlüğü, Fransızlarınkinden çok

[1] Bu tartışma, Hentsch'in (2016) ısrarla üzerinde durduğu "Akdenizli Doğu" yaratısının kökenleriyle karşılaştırmalı bir şekilde okunabilir.

[2] "La boussole suit toujours le drapeau". Amerikalı coğrafyacı Gary Dunbar'ın 1988 tarihli makalesinin başlığı olan bu deyiş, Fransız coğrafyacı Numa Broc tarafından, 19. yüzyılda Fransız bilimsel misyonlarının işlevini nitelemek için kullanılmıştır.

daha sağlam temellere dayanan Alman coğrafya ekolünün varlığına dayandırılmıştır.

Coğrafyanın artık bir "onur meselesine" dönüştüğü Fransa'da (McKay, 1943: 217), Paul Vidal de la Blanche'ın 1877'de Ecole Normal Superieure'da coğrafya kürsüsüne gelişi, Fransız coğrafya geleneğinin kaderini değiştirmiştir. İlk eğitimini arkeoloji ve antik tarih alanlarında gören, Akdeniz havzasındaki medeniyetler üzerine ayrıca bir ilgisi olan Vidal'le birlikte, Fransız coğrafyasının Levant'a duyduğu ilgi de artmıştır. Vidal'in yaklaşımı, bölgesel coğrafya olarak da adlandırılan, belirli bir mekânın ayrıntılı fiziksel ve beşeri tasviri üzerine yoğunlaşmaktadır. Vidal'in tarihçi arka planı, coğrafyanın beşeri yönünün önem kazanmasına yol açarken, yüzyılın sonunda Fransız coğrafya geleneğinin ana teması da bilinmeyen (sömürgeleştirmeye açık) bölgelerin sosyal özelliklerinin araştırılması üzerine odaklanmıştır (Özgüç ve Tümertekin, 2000: 154). Bu yaklaşım, çağdaş Fransız coğrafyacılarından Yves Lacoste'un bir kitabına da ismini veren, "Coğrafya her şeyden önce savaş yapmaya yarar" sözüyle anlatılabilecek bir geleneğin oluşumunu ifade etmektedir (Lacoste, 2014).

Vidal, Fransa'da coğrafyanın ana akım ismi olarak ün yaparken Fransız coğrafyasının temel yapısı aslında pek fazla değişmemiştir. Esasında Vidalci ekolün *ortodoksiye* oturuşu, Ratzel'in fikirlerine dayanan "yayılmacı Alman emellerine" katkı veren Alman coğrafya söylemine bir eleştiri hüviyetindedir fakat ne olursa olsun Fransız coğrafyası için de odak noktası hala aynıdır; sömürge ya da sömürgeleştirilebilir topraklar hakkında bilgi sahibi olunması. Bu kapsamda coğrafya eserlerinin ekseriyeti; Kuzey ve Batı Afrika, Orta Amerika ve Okyanusya'daki Fransız kolonileri hakkında malumat vermektedir. Genel bakış ise az çok belli ve standarttır: 19. yüzyılın kolonyal retoriğine uygun bir şekilde, "dünyanın uzak köşelerine 'uygarlık' götüren Fransız medeniyeti" (Thomas, 2012). Bu söylemin arka planı, kolonyal coğrafya ekollerine rengini büyük oranda vermiş, sosyal Darwinist teoriyi de barındırmaktadır. Fakat Fransız coğrafyasının 19. yüzyıldaki kurumsallaşma serüveni, onun, kolonileriyle olan ilişkilerini daha *unique* bir formda kurgulamasını mümkün kılacaktır. Elisee Reclus'nün küçük kardeşi, yine bir coğrafyacı olan Onesime Reclus'nün *Francophonie* terimini, tüm dünyadaki Fransızca konuşan halkları niteleyecek şekilde ilk kez kullanması, özgün bir kolonyal kimlik yaratma amacına hizmet edecektir (Reclus, 1889). Esasında *Francophonie*, kültür ve dil esaslarına dayanan Fransız vatandaş prototipine eklemlenebilir bir kavram olarak daha çok 20. yüzyılda, Fransa siyasi olarak kolonilerinin hâkimiyetini kaybedince önem kazanacaktır.

Herhangi bir bilimin objektif bilgi üretimine izin verip vermeyeceğine dair tartışma, postyapısalcılığın 20. yüzyılda sosyal bilimler alanındaki katkılarıyla birlikte gittikçe önem kazanmaya başlarken, coğrafya da bu perspektifte payına düşeni alacaktır. Lacoste'un dediği gibi; "Coğrafya, devlet aygıtları var olduğundan beri, M.Ö 446'da bir tarih (veya tarihler) anlatmayan, Atina 'emperyalizmi'nin amaçlarına ilişkin gerçek bir 'araştırma'ya girişen Heredot'tan beri (örneğin 'Batı' dünyası için) mevcuttur" (Lacoste, 2014: 53). Coğrafyanın, devletlerin yayılmacı siyasaları için bir temel sunan yapısı, Avrupa'da radikal siyasi hareketlerin revaçta olduğu 19. yüzyıl içerisinde de tartışılan bir konu olacaktır. Marx'ın coğrafya ve daha da özelde mekân sorunu hakkında "sınırlı" ilgisi, bugün "Marksist coğrafya" olarak adlandırılabilecek bir alanın mevcut olmamasına yorulabilir. Bununla beraber Vidalci coğrafya kalıplarını sorgulayacak, yeni ve *doxa*'ya karşı çıkan "özgür" bir mekân tahayyülü ortaya koyabilecek radikal coğrafya yaklaşımı, 19. yüzyıl sonlarında kendisini anarşist fikriyat içerisinde gösterecektir.

"Radikal bir coğrafya neden anarşist olmalıdır?" başlıklı çalışmasında Springer (2014); "kaos ve yıkım getirmeyen, hiyerarşisiz ve otoritesiz, sömürü ve ötekileştirme yaratmayan yeni organizasyonların coğrafyaları"na ihtiyaç duyulduğunu savunur. Springer'a göre Marksistler tarafından "naiflik", Liberaller tarafından "şiddet yanlılığıyla" eleştirilen anarşist retoriğin "ütopyacı" yapısı, böyle bir mekân tahayyülünü mümkün kılan yegâne araçtır. Dolayısıyla anarşist coğrafya geleneği içerisinde, daha önce bahsedilen "mekân" ve "yer" ayrımı düşünüldüğünde, mekân üzerine alternatif bir bakış açısı geliştirilmesi şiar edinilecektir.

En temelde; mekân kavramsallaştırmasının özünün, sahip olduğu siyasi niteliklerden arındırılmasını savunan anarşist diskur, mekân kavramının *heterodoks* bir yorumunu yaparak işe başlayacaktır. Bu, *yer*'den *mekan*'a dönüşü sembolize etmektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Kropotkin ve Reclus'nün çalışmalarıyla olgunlaşmaya başlayan anarşist coğrafya teorisinin varlığı, coğrafyanın salt eğitim kurumlarına uyarlanan pratik bir disiplin olarak belli sınırlara hapsedilmesine yönelik bir tepkidir aynı zamanda. Mekânın alternatif bir söylem içerisinde yeniden kurgulanması, "özgürleştirilmesi" ve ortodoks coğrafya diskuru içerisinde kendisine yer bulamayan çevre sorunları, hayvan hakları gibi meselelerin de teoriye dâhil edilmesi yönünde bir çağrıdır. Bu çağrı Anglofon dünyada Kropotkin, Frankofon dünyada Reclus'nün adıyla anılacaktır (Ince, 2010: 39).

Elisee Reclus'nün Fikriyatı[3]

Reclus'nün fikriyatında, anarşi ve coğrafya, birbirinden ayrılmaz bir yapıya sahiptir. Gary Dunbar'ın ifadesiyle "onun *coğrafyasını* anlayabilmek için *anarşisini* anlamak gerekir" (Dunbar, 1978: 16). Mekânın teorik bilgisi olarak coğrafya, Reclus'de anarşist dünya görüşünün tamamlayıcısı bir konumdadır. Bu nedenle adları Reclus'yle birlikte anılan kavramsallaştırmalar, genelde coğrafya ile anarşinin kesiştiği noktalardan doğar: "Mekansal özgürleşme" ya da "evrensel mekan", "özgür federasyon" ve "biyo-bölgeselcilik" gibi.

Her şeyden önce Reclus'de coğrafya kavramı, "moral" bir nitelik taşır. Gençlik yıllarında derslerine devam ettiği Alman coğrafyacı Karl Ritter'in derin etkisinde kalan Reclus, coğrafya teorisini de bu bağlamda "romantik doğa felsefesi" temelinde kurgular (Toro, 2018: 97). Bu teori içerisinde, kapsadığı diğer tüm canlılarla birlikte "doğa" ve "insan" arasındaki denge en önemli unsurdur. Özellikle hayvan ve hayvan hakları gibi konular, Reclus'yle birlikte hem anarşist diskurda hem de coğrafya disiplini altında söz konusu edilmeye başlayacaktır: "Kesin olan bir şey var ki, teorimizin uygulamasını nihai ve mantıksal sonuçlarına dek, başka bir türün düşüncelerini umursamadan yürütmek gibi asılsız bir fikri devam ettirirsek, basit bir anlamsızlık içine düşeriz" (Reclus, 2017: 15). Nihayetinde bir bütün olarak yeryüzü, insanların hayvanlarla ve diğer canlı organizmalarla paylaştığı bir biyosfer niteliğindedir. Sıklıkla alıntılandığı üzere, Reclus'nün "İnsan, doğanın kendi bilincine varmasıdır" epigrafıyla başladığı *L'Homme et la Terre* (1905a: I), insan ile doğa arasındaki değişken ilişkiler üzerinden yorumlanan evrensel bir tarih denemesidir.

Reclus'nün tarihe bakışı; ilerlemeci olması hasebiyle Hegel'i, edilgenlikten etkinliğe geçişi vurgulaması bakımından Spinoza'yı hatırlatır (Clark ve Martin, 2016: 77-78). Tarihsel ilerleme fikrine büyük önem atfeden Reclus, Hegel'in "tinsel zeminde ilerleyen" ve "tinin kendisini özgürleştirmesi" (Soykan, 1999: 279-288) idealine doğru yürüyen tarih fikrinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Reclus'ye göre "insanlığın tarih boyunca gerçek bir ilerleme süreci içerisinde olduğunu inkar etmek absürt olacaktır" (Reclus, 1896: 783) ve bu "ilerlemenin esası, tüm halkların çıkarlarının ve iradelerinin toplamıdır; dayanışmayla aynı şeydir" (Clark ve Martin, 2016: 78). İnsanın, bu ilerleme içerisindeki yeriyse, Spinoza'nın "özgürleşme" kavramıyla paralel okuduğu "etkin olma" haliyle anlam kazanır. Spinoza'da bireyin etkin olması; imge-

[3] Elisee Reclus'nün literatürdeki ayrıntılı biyografileri için Dunbar'a (1978a), Fleming'e (1988) ve Reclus'nün yakın dostu İskoç Patrick Geddes'in (1905) iki kısım halinde yayınlanan makalesine bakınız.

lemlere değil, akla başvurulması ve bu sayede şeylerin "upuygun sebepleri" hakkında bilgi sahibi olunarak diğer "dışsal sebeplerden kaynaklanan" edilgenlikten kurtulunması, bir anlamda "özgürleşmesi" anlamına gelmektedir (Balibar, 2004: 136). Bu bakımdan, Reclus'nün "İnsan, doğanın kendi bilincine varmasıdır" sözü; Hegelci anlamda ilerlemeyi, Spinozacı anlamda insanın, kendi hayatının öznesi konumuna yükselmesini özetleyen bir girizgâh olarak kabul edilebilir.

Reclus'ye göre "evrensel bir mekân" olarak dünya, tüm insanların barış içerisinde bir arada yaşamaları için uygun koşullara sahiptir ve bu düzen içerisinde bir "kültürün" ya da "ırkın" diğerine üstünlüğü söz konusu değildir (Ferretti, 2013: 1337). Yapay ve şiddete dayanan bir organizasyon olarak devletin koyduğu sınırlar, yeryüzünün doğal gerçekliğine aykırıdır. Mekânın, iktidarın güce dayalı mücadelesi aracılığıyla bölüştürülmesi, Reclus'ye göre insanın yeryüzündeki mevcudiyetinin doğallığını zedelemektedir. Bu noktada insanın kendi bilincine varması, "kendi kimliğini anlaması" ihtiyacı doğmaktadır (Padovan, 1999: 493) ki bu, insanın mekânsal anlamda özgürleşmesi demektir. "Mekânsal özgürleşme", ideolojik anlamda anarşizmin eylem programıyla çakışan bir mücadeleye denk düşmektedir. Bu mücadele, Reclus'ye göre "insanın tarihsel gelişim süreci içerisinde" anlamlı bir yerde durmaktadır ve devletin manipüle ettiği sınırlar, doğal yaşam ve sosyal ilişkiler, yeniden özgürlükçü bir niteliğe kavuşacaktır (Reclus, 1896: 781-782).

Reclus'nün, devletin ürünü olan yapay sınırlara karşı tepkisi, onun "biyo-bölgeselcilik" olarak adlandırılan yaklaşımın ilk öncülerinden biri sayılmasına yol açmıştır. Kavram, kültürün yaşanılan bölgenin ekolojik özellikleri vasıtasıyla şekillendiğini ve insanlar arasındaki sınırların da bu özellikler baz alınarak çizilmesi gerektiğini savunan *decentralist* görüşleri ifade etmek için kullanılmaktadır (Aberley, 1999: 13). "Sosyal" olanın "doğa" tarafından belirlendiği düşüncesi, Reclus'nün fikriyatında çok önemli bir yer kaplar. Antik medeniyetleri incelediği başyapıtı *L'Homme et la Terre*'de kadim Sami inançlarının kökenlerini, Yakındoğu'nun coğrafi yer şekillerinde ve ikliminde araması, teorisinin mükemmel bir şekilde işlemesidir (Reclus, 1905b: 91). Doğa ile insan arasında kurulan diyalektik, Reclus'nün tüm eserlerinde ana temayı oluşturur ve bu "diyalektik denge"nin yeniden sağlanması, anarşist bir yol haritası belirlenmesinin de temel sebebi olacaktır.

Reclus, Özgüç (2005: 54)'ün de belirttiği gibi; "doğal olmayan sınırlar [...] ama özellikle ulusa dayandırılan sınırlar"a karşı fazlasıyla mesafelidir. Bu bağlamda Fransız Devrimi'ni, muhafazakar ve feodal toplumsal düzeni

yıktığı için övse de ulus-devlet modelini başat bir hale getirdiği için eleştirir (Reclus, 1905c: 28). Toplumlar arasındaki sınırların; kültür, dil ya da ırk temelli örgütlenmesi, modern tahakküm siyasalarının bir sonucudur. Doğal coğrafyanın belirlediği, nehirler ve dağlar esas alınarak oluşturulacak sınırların siyasileştirilebileceğini düşünür. Reclus'deki biyo-bölgeselci damar, kendi çağdaşı Kropotkin'de de görülür ve anarşist bakış açısına mesafeli olsa da Patrick Geddes gibi radikal bir kent planlamacısını da etkilemiştir[4] (Stoddart, 1975: 189).

Ekoloji merkezli bir etik anlayışı geliştiren Reclus için özgürlük, insanla doğa arasındaki ilişki temelinde gerçekleşebilecek, her türlü yapay sınırlardan muaf bir dayanışmayla mümkündür. Bu kavramsallaştırma, Bookchin'in (1996) ifadesiyle "ekolojik toplum" olarak adlandırılabilecek bir idealin teorik arka planını oluşturur ve anarşist felsefe içerisinde, Reclus'den epey sonraları gündeme gelecektir. "Tahakküm" olgusunun ekolojik bağlamında kullanılması, yani insanın doğa üzerinde kurduğu hakimiyetin olumsuz sonuçlarının vurgulanması, Kropotkin'in de özellikle vurguladığı bir meseledir. Anarşizmin bilimselleştirilmesi amacıyla doğa bilimlerinin çıkarımları üzerinden bir toplum felsefesi kurgulayan Kropotkin de ahlaki prensipleri doğa yasaları temelinde oluşan "yol göstericiler" olarak tanımlar (Morris, 2002: 437).

Neticede hem Reclus hem de Kropotkin, ahlaki temellendirmesini yaptıkları dayanışmacı, eşitlikçi ve paylaşımcı bir toplum projesi sunarlar. Ekolojik gruplar ideasma dayanan bu ütopya fikri, kent planlamacılarının da dikkatini çekmiştir. İnsanın toplumsallaşmasının öyküsü olarak "kent miti", anarşist diskurun kazandırdığı ivmeyle özgür alanların inşası düşüncesine yönelmiştir. Anarşist kent ideali; herhangi bir yapay belirleyicinin etkisinde oluşmamış, insanların ihtiyaçları ve üretim pratikleri doğrultusunda kendiliğinden oluşan yerleşim yerleri olarak ortaya çıkar (Bookchin, 1996: 136). Bu haliyle toplumsal örgütlenişteki "plansızlık" ya da "kendiliğindenlik", anarşist söylemde söz konusu olur. Kentin "spontane" oluşumu, Reclus'nün Antik Yunan'da en mükemmel halini gördüğü; "politik organizmanın alabildiğine basit olduğu, [...] bireyin kendi kişiliğiyle özdeşleşmiş" bir örnek olarak kabul edilir (Reclus, 1995: 6).

Reclus'nün yakın arkadaşı, İskoç sosyolog ve kent plancısı Patrick Geddes'in "Vadi Kesiti" teorisi, Reclus'nün görüşlerinden izler taşıması bakı-

[4] Reclus'deki insan-doğa diyalektiği, 1950'lerden itibaren Goodman (1951) ve Bookchin'in (1971) çalışmalarıyla yeniden hatırlandı. Biyo-bölgeselci kavramsallaştırmaların anarşist literatürde yer kazanması ve Reclus'nün de bu bağlamda "yeniden keşfi", bu yıllara dayanmaktadır. Bkz. Clark ve Martin, 2006: 41.

mmdan önemlidir. Esas olarak çocuklara yönelik bir görsel eğitim projesi olan bu fikir; tüm yer şekillerinin ve coğrafyanın konusunu oluşturan çeşitli doğal objelerin bulunduğu bir merkez kurulmasını öngörmektedir. Her türlü topografik ayrıntısıyla dünyayı gösteren dev bir küre projesini de içeren bu merkez, Geddes'in planlamasıyla 1892 yılında Edinburgh'da kullanıma açılmıştır (Ferretti, 2016: 18). Geddes'in Edinburgh'da düzenlediği bir dizi konferansa da konuşmacı olarak katılan Reclus, üretim merkezli doğal yerleşim birimlerinin kurulması fikrini yineleyerek Geddes başta olmak üzere pek çok ismi etkileyecektir. Kent, Reclus için toplumsallaşmanın ilk ve en önemli aşaması olarak karşımıza çıksa da onun teorisi, yavaş yavaş hâkim siyasal örgütlenme kalıbı haline gelmeye başlayan "ulus-devlet" karşıtı bir retorik de içerir.

Reclus, ulus-devleti, her şeyden önce homojenleştirici yapısı sebebiyle eleştirir. Ulus-devletin, diğer etnik gruplar üzerinde katı gücünü kullanarak tesis ettiği egemenlik, Reclus'nün teorisinde çok önemli bir konumda bulunan "kültürlerin çeşitliliği"ni yok eder (Reclus, 1908: 518). Nitekim kültür ve ırklar arasındaki etkileşimin arttığı bir toplum, Reclus'ye göre ideal toplumdur çünkü bu, insanlığın gelişim sürecindeki nosyonuna işaret eder (Clark ve Martin, 2016: 65). Bu ilerleme, açıkça mekânın (en yakın çevreden doğaya kadar) özgürleştirilmesi idealiyle bir tutulur ve toplumlar ile bireyler-kültürler arasındaki duvarların kaldırılması, siyasal sınırların alaşağı edilmesi, daha sonra varlığına Habermas'ta rastlayacağımız bir kavram olarak "açık iletişim" kavramının gündeme gelmesini sağlar.

Eylem ya da Pratik

Peki Reclus, insanın ve aynı zamanda doğanın sorununu teorik düzlemde böyle çizerken, pratikte neler söylemektedir? Daha da önemlisi teorisi, pratik düzlemde mevcut siyasal koşullarda ne anlama gelmektedir? Liberter bir anarşist olarak çözüm önerisi nedir? Her şeyden önce Reclus, *prefigüratif* bir önermeyle; "yeni toplumu eskisinin küllerinden", mevcut bulunan zamanda ve mekânda kurmayı düşlemektedir (Ince, 2010: 78). Fakat Reclus'nün fikriyatında devrim düşüncesi, arkasını yaslayacağı uzun ve sistematik bir evrimsel sürecin sonucunda gerçekleşecektir. Bu, açıkça Bakunin tarafından yön verilen anarşizmin 19. yüzyıldaki temel önermesi olarak, devrimi her şeyin önüne alan yaklaşımına terstir (Fleming, 1979). Evrim ile devrim arasında kurulan dengeli birliktelik, Reclus'nün anarşiyi toplumsal ve bireysel bazda, tüm eylemlerin yol göstericisi bir ideal olarak kavramsallaştırmasıyla daha

anlamlı hale gelir. Bu noktadan özgürlükçü bir etik anlayışı doğar ve bireyin tüm pratiklerine yön verir.

1864'te toplanan I. Enternasyonal'e katılan Reclus, burada özellikle Bakunin ve Kropotkin'in fikirlerinden etkilenecektir. Hiçbir zaman "Bakunin'in bir izleyicisi olmayan" (Özgüç, 2005: 51) ve Marks'la da aralarında "bireyin özgür toplumdaki yeri" temelli başat bir ayrım bulunan Reclus[5], Kropotkin'in özellikle vurguladığı "karşılıklı yardım" (*mutual aid*) ve "müştereklik" fikirlerinden etkilenmiş gibidir. Anarşist diskurun, yerel bazda örgütlenen "üretim birliklerinden" başlayarak evrenselleşecek bir "özgür organizasyon" fikri, Reclus'de daha da gelişir ve "federasyon" vurgusuyla güçlenir. Yerel ile evrensel arasındaki çizgi, Reclus'nün eserlerinde her zaman muğlak bir sınır hüviyetindedir ve küçük çaplı mücadele örgütlerinden de küresel organizasyonlardan da bahsederken aynı motivasyonla düşünmektedir. Bu bağlamda "insanlığın küreselleşmesi" düşüncesi, Reclus'nün tüm eserlerine rengini veren temel kavramlardan biridir. Ekolojik temelde örgütlenen komünlerden müteşekkil bir "özgür federasyon" ideası, Reclus'nün önerdiği ve aktif olarak katıldığı siyasal yaşamda da sürekli olarak bayraktarlığını yaptığı bir ülkü olacaktır (Ferretti, 2013: 1352).

Anarşist bir fikir adamı olarak Reclus'nün silahlı mücadeleye bakışı, literatürde tartışılan bir konuyu oluşturur. Doğanın tahribatı ya da hayvanlara karşı şiddet gibi meselelerde tavizsiz bir tutum takınan Reclus'nün, devlet karşıtı silahlı mücadele ve bu kapsamda "terör" kavramına yaklaşımı aynı kesinliği taşımaz. Anarşist ideolojinin kapsamlı bir tarihçesini sunan Peter Marshall'a (2003: 484) göre Reclus; "Devlet'i etkin biçimde hedef alması halinde bireysel terörizm eylemlerini onaylamaya da hazırdı(r)" Clark ve Martin de (2016: 91) benzer bir çıkarıma varır: "Bazı ünlü anarşistler her türlü terörist eylemle arasına sınır koymuşlar, kimileri Kropotkin gibi belirsiz bir pozisyon almıştı; Reclus ise kararlı bir biçimde bu eylemleri yapanları karalamayı reddetti. Ona göre toplumdaki şiddet, baskıcı sistemin zalim ve gaddar uygulamalarına doğal bir tepkidir..." Anarşist kuram üzerine pek çok çalışması bulunan Marie Fleming de (1980: 19) Reclus'nün şiddet eylemleri üzerine pozisyonunu; "teröristlerin anarşist eylemlerinin arkasındaki mantığı anlamak" olduğunu ifade eder. Hayat görüşü itibariyle şiddet ve nefreti hiçbir şekilde onaylamayan ve etik meselesi üzerinde fazlasıyla duran Reclus'nün, anarşistlerin bugün bile "haksız bir biçimde terörist ve 'bombacı' olarak yaf-

[5] Reclus, Marks'ın tarihsel materyalizm fikrine de "bilincin iktisadi faktörler tarafından biçimlendirilmediği, toplumun bilinç tarafından dönüştürüldüğü" eleştirisiyle karşı çıkar (Marshall, 2003: 486).

talanmasına yol açacak" (Clark ve Martin, 2016: 93) mantıksız ve ahlaksız bir eylem biçimini onaylaması paradoksal bir durum oluşturur. Dahası, özellikle 19. yüzyıl sonunda Avrupa'daki anarşist teröristler vasıtasıyla yaygınlaşan bu akımın, Reclus'nün özellikle üzerinde durduğu, "evrim süreciyle kurumsallaşan devrim" fikrine en büyük darbeyi vuran faktör olması da ilginçtir.

Reclus, tüm kültürlerin birbirlerine karışacağı, üst bir otorite bulunmayan federasyon idealinin temeline, tarihten birkaç örnek koyar. Bunlar Antik Atina ve eski İzlanda demokrasileri ile Ortaçağ'daki özgür şehir devletleridir (Clark ve Martin, 2016: 95-97). Anarşist bir kuramcı için tarihin herhangi bir anındaki herhangi bir devlet projesinin övülmesi, sık rastlanan bir durum değildir. Reclus bu anlamda anarşist diskur içinde de radikal bir konumdadır. Ona göre önemli olan gücün mümkün olduğu kadar bölüşülmesi ve dayanışma temelli özgür toplumların ortaya çıkmasıdır. Her ne kadar özgürlük, müştereklik ve karşılıklı yardım ekseninde anarşist bir ütopya önerisi sunsa da Reclus, devrimden sonrasıyla ilgilenmeye "şu an için" pek istekli değildir. Anarşist ideolojinin hedefini baskıcı düzenin yıkılması olarak koyarken, yeni oluşturulacak toplumsal örgütlenme modelinin ayrıntılarını devrim sonrasına bırakır (Clark ve Martin, 2016: 199).

Reclus'nün anarşist söylemi, Sosyal Darwinizm ve ondan kaynaklanan ırkçılık fikrinin tam karşısında durmaktadır (Springer, 2018: 16). Evrim düşüncesi, onun fikriyatında çok önemli bir konumda bulunsa da Reclus'nün tüm teorisine rengini veren estetik (hatta yer yer mistik) doğa düşüncesi, hümanist perspektifi ve dayanışma gibi fikirlerle açıkça çelişmektedir. Bu ayrım, Reclus'nün ırkçılıkla ilgili düşüncelerinde daha da bariz bir biçimde ortaya çıkar. Gençlik yıllarında bir süre ABD'de yaşayan Reclus'nün plantasyonlarda çalışan kölelerin çektiği sıkıntılara bizzat şahit olması, hayatının geri kalanını tavizsiz bir ırkçılık ve kölelik karşıtı olarak geçirmesine yol açmıştır (Ferretti, 2018: 5). Reclus'nün fikriyatında derin bir yeri olan, tüm kültürlere duyulan saygı ve kültürler arası iletişim gibi konular, "aşağılayıcı bir hiyerarşik sınıflandırma" biçimi olarak ırkçılıkla arasındaki mesafeyi açıklamaktadır (Clark ve Martin, 2016: 130). Aynı perspektif, Reclus'nün milliyetçiliği algılayışı için de geçerlidir. 19. yüzyılda iktidarın meşruiyet yaratma ve denetim sağlama siyasalarının bir sonucu olarak gördüğü milliyetçilik de Reclus için alaşağı edilmesi gereken fikirlerden biridir: "Dinsel nefret ve milliyetçilik bizi ayıramaz; doğa çalışması bizim dinimiz ve tüm dünya ülkemizdir" (Reclus, 1889: 155).

19. yüzyıl Avrupası'nın emperyalist güçleri için kolonizasyon yarışı, birincil önemdedir. Fransa ise 19. yüzyıl sonu itibariyle; Karayipler'deki ve

Pasifik'teki belli adalar, Tunus, Cezayir, Batı Afrika'nın önemli bir bölümü, Madagaskar ve Hindiçini'ne sahiptir. Reclus'nün kolonicilik faaliyetlerine ve özellikle Fransız sömürgeciliğine bakışı, tartışmalıdır. Kimi yazılarında, onun "sömürge kolonileri" ile "nüfus kolonileri" arasında bir ayrım yaptığını ve nüfus kolonilerinin, sömürgeleştirilen halklar için ilerletici bir unsur olarak görüldüğünü savunan yazarların yanında (Giblin, 2005: 136), Reclus'nün anarşist fikriyatının kolonyalizmi kesinlikle reddettiğini savunanlar da vardır (Ferretti, 2015b: 11). Yine de Reclus'den bir "fikrî kolonyalist" ya da Saidci anlamda bir "oryantalist" çıkartmak, fazlasıyla zorlama bir girişim olacaktır. Kültür çeşitliliğinin ve doğanın korunması, Reclus için hayati önemdedir ve Avrupa yayılmacılığının her iki unsuru da yok ettiği şüphesizdir. Nitekim Cezayir hakkındaki görüşleri, bu savı doğrulamaktadır. Kızlarından biri, Magali Regnier, Cezayir'deki yerleşimcilerden olan ve burayı ziyaret edip gözlemlerde de bulunan Reclus, bölgedeki Fransız hakimiyetini sert bir şekilde eleştirir (Reclus, 1905c: 118).

Tüm toplumların ve kültürlerin müşterek bir zeminde birleşmesi gerektiğini savunan Reclus için, bu noktada "Avrupalılaşma" kavramı önemli bir yer tutar. Reclus'nün kullandığı haliyle terim, etnosantrik ve sömürgeci bağlamından uzaktır (Baudouin, 2003). Reclus'nün fikriyatında tüm ırkların ve kültürlerin nitelik olarak eşit olduğuna dair bir şüphe yoktur. Öte yandan Avrupalılar, kıtanın kendilerine kattıkları avantajlar ve iklim gibi değişkenler sayesinde bugünkü üstün konumlarına ulaşmışlardır. Diğer ulusların da sosyo-ekonomik düzeyde avantajlı konuma yükselmelerinin yolu, "Avrupa'nın o dönemdeki teknolojik üstünlüğünün kabul edilmesi", yani "Avrupalılaşma" ile mümkün olacaktır (Marshall, 2003: 481).

Elisee'in, kendisi gibi coğrafyacı olan küçük kardeşi Onesime'in aksine, ülkesine ulusal bir aidiyet hissettiğine dair pek fazla kanıt yoktur. "Yurtseverlik" düşüncesini, "insanın doğduğu topraklara duyduğu, kalpten gelen sevgi" olarak tanımlarken mekân temelli, "pastoral" bir aidiyet hissini anlaşılabilir bulsa da, "yeryüzü yavaş yavaş tüm insanlığın anavatanı olmaya başlarken insanların anayurtlarından ateşli duygularla söz etmeye başlaması tuhaf bir çelişki" diye eklemeyi ihmal etmez (Clark ve Martin, 2016: 198). Onesime'in, Fransız halkının dilini, kültürünü ve "Paris"ini yücelttiği *Dünyaya Bir Kuş Bakışı* adlı eseri (Reclus, 1892: 141-155), Fransa için yazılmış en övgü dolu satırlardan bazılarını içerir. Elisee ise milliyetçilik ve yurtseverlik gibi fikirlerden uzak olsa da, onun mekânsal özgürleşme temelli fikirleri, Frankofon dünyadaki milliyetçi hareketleri etkileyecek, özellikle Suriye ve Lübnan'da kendisine geniş bir taraftar kitlesi bulacaktır.

Anarşist bir coğrafyacıdan milliyetçi bir tahayyül çıkartma düşüncesi garip olsa gerektir. Anderson'un (2007: 16) vurguladığı gibi: "İdealizm, Marksizm, anarşizm ve hatta daha ileride faşizm çeşitli biçimlerde tüm dünyaya yayılan ve ulusları birleştiren akımlar olarak görülmüştür. İçlerinde birleştirici gücü en yüksek unsur olan milliyetçilik ise bunların hepsiyle farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde bir araya gelmiştir". Reclus'nün daha önce de zikredilen ulus ve ulus-devlet temelli eleştirilerini göz ardı etmemek kaydıyla onun fikriyatında, bir bölgesel milliyetçiyi etkileyebilecek fazlaca unsur bulmak mümkündür. Her şeyden önce insanların ve kültürlerin, doğrudan yaşanılan bölgenin etkileri vasıtasıyla şekillenen unsurlar olarak ele alınması, Suriye ve Lübnan gibi yeni ulus-devletlerin kendi özgül kimliklerini kazanmalarında etkili olmuştur (Kaufman, 2014: 8). Öte yandan Reclus'nün mekân kavramına yüklediği derin anlam, bir bölgenin öncesi sakinleriyle şimdikiler arasında "soyut", hatta "mistik" bir bağ bulunduğunu sıklıkla vurgulaması, "atalarla bağlantı" fikrini kuvvetlendirmiştir: "İnsan kendi yapısında sayısız çağlar boyunca atalarının yaşadığı her şeyi barındırır. Varlığı, kendinden önce gelen her şeyin özetidir; tıpkı, cenini yaşamından, kendinden daha basit olan çeşitli organik biçimlerin birbiri ardına sıralanması gibi" (Clark ve Martin, 2016: 43). Reclus'nün anarşist söylemindeki "mekânsal özgürleşme" vurgusuysa, Suriyeli ve Lübnanlı milliyetçi teorisyenlerin "öteki" algısına şekil veren Arap ve Osmanlı hâkimiyetlerine karşı çıkışı temellendirmiştir. Ayrıca Reclus'nün *L'Homme et la Terre*'de (1905b) ve diğer bağımsız yazılarında (1900: 261-274), Fenikelilerin Batı medeniyetinin gelişimine katkıları üzerinde durması, Lübnan'daki Fenikeci elitlerin etkilendiği kaynaklardan biri olmasına yol açmıştır.

Sonuç

Anarşist bir coğrafyacı olarak Reclus, hem anarşizmin hem de coğrafyanın yeni konseptlerinin oluşumuna oldukça önemli katkılar vermiştir. Anarşist diskurun içerisine "mekân" olgusunun yerleşmesi ve özgürleşme mitosunun, "yer"den "mekân"a kaydırılması herkesten önce Reclus'nün etkisiyle açıklanabilir. Mevcut siyasal sisteme bir karşı çıkış olarak radikal anarşist teorinin, kaynağını tarih ve coğrafyadan alarak daha sağlam bir niteliğe kavuşması da yine büyük oranda Reclus vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu sayede kaynakların küresel olarak eşit bir şekilde dağıldığı fakat siyasal kurumların bu dağılımı adaletsiz bir şekilde etkilediği savı, güçlü bir şekilde öne çıkmıştır. Dahası doğaya duyulan sınırsız sevgiyi fikriyatının baş köşesine yer-

leştiren Reclus, anarşizm içerisindeki ekolojik, çevreci ve hayvan haklarına değer veren eğilimlere de kaynak oluşturmuştur. Anarşist eylem kuramında terörist faaliyetlere bakış açısı problematik bir tartışma olsa da kültürel çeşitliliğe ve insanın tüm baskıcı kurumlardan özgürleşmesine yaptığı vurguyla Reclus, liberter hareketlerin insana bakış açısını derinden etkilemiştir.

Reclus'nün coğrafya disiplinine etkisiyse, teamül olarak küçümsenme eğilimindedir. Onun genellikle akademik camianın dışında yer alması ve siyasal görüşleri nedeniyle ana akım coğrafya biliminin sınırları dışında kabul edilmesi, literatürün uzun bir müddet benimsediği ortodoks eğilim haline gelmiştir. Bununla birlikte *Nouvelle geographie*'nin derinlikli bir şekilde incelenmesi; başta teferruatlı bölgesel çalışmaların ne denli incelikli bir şekilde yapılabileceğini ortaya koyduğu gibi haritalar, istatistiki veriler ve grafikler vasıtasıyla coğrafyanın teorik gelişimine ne denli olumlu katkılarda bulunduğunu da meydana çıkartmıştır. Geddes'le birlikte giriştiği "Vadi Kesiti" projesiyse, Reclus'nün coğrafya eğitiminde alternatif açılımlar için de bir referans olarak kabul edilebileceğini göstermiş ve coğrafyanın, "sıkıcı", salt teorik anlatılardan ibaret yapısına bir eleştiri olarak kabul edilmiştir.

Fransa'da 1970'lerin ikinci yarısında etkinlik kazanmaya başlayan ve *Heredote* dergisi etrafında gelişen Yves Lacoste'un eleştirel coğrafya geleneği, Reclus'nün hatırlanmasına ve tekrardan ana akım coğrafyanın sınırları içerisine çekilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hemen hemen aynı yıllarda anarşist ideoloji içerisinde tekrar gündeme gelen çevre sorunları ve "biyo-bölgeselcilik" gibi yaklaşımlar da Reclus'nün mirasına başvurulmasına yol açmıştır. Bugün itibariyle Reclus; anarşist ideoloji içerisinde, gerek veganlık ve hayvan hakları, gerekse çevre konuları gibi alternatif meselelerde geliştirdiği söylemle hatırlanmaktadır. Coğrafya literatürü içerisindeki konumuysa, şüphesiz 20. yüzyılın başındaki durumuna göre daha prestijli ve merkezi bir niteliktedir. Bununla beraber coğrafyayla anarşizm arasındaki kesişim noktasında kendini konumlandırdığı yer itibariyle Reclus; coğrafyadan tarihe, anarşizmden diğer radikal sol hareketlere, milliyetçilikten çevre sorunlarına kadar, düşünce dünyasındaki çok geniş bir yelpazede kendi görüşlerinin revize edilerek hatırlanmasını beklemektedir. İnsanın ve toplumun, doğayla kendi arasındaki ilişkinin farkına vararak özgürleşmesi ve bu sayede kendisini gerçekleştirmesi, Reclus'nün mirasından çıkartılacak en önemli derslerden biridir. Bu ders, anarşizm içerisinde "alternatif yaklaşımlar" olarak değerlendirilemeyecek denli merkezi bir sorunun parçasıdır ve üzerinde düşünüldükçe, Reclus'nün güncel tartışmalarda tekrar gündeme gelmesi oldukça muhtemeldir.

Kaynaklar

Aberley, Doug. (1999). "Interpreting bioregionalism: A story from many voices". Ed: Michael Vincent McGinnis. *Bioregionalism*. New York: Routledge: 13-43.

Anderson, Benedict. (2007). *Üç Bayrak Altında: Anarşizm ve Sömürge Karşıtı Tahayyül*. çev. Emine Bademci. İstanbul: Metis Yayınları.

Balibar, Etienne. (2006). *Spinoza ve Siyaset*. çev. Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yayınları.

Baudouin, Axel. (2003). "Reclus, a colonialist?". *Cybergeo, revue europeenne de geographie*. Kaynak: https://journals.openedition.org/cybergeo/4004 [24.10.2019].

Bookchin, Murray. (1971). *Post-Scarcity Anarchism*. California: Ramparts Press.

Bookchin, Murray. (1996). *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clark, John, Camille Martin. (2016). *Anarşi, Coğrafya, Modernite: Elisee Reclus'nün Seçilmiş Yazıları*. Çev: Osman Yener, Murat Devres. İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Dunbar, Gary. (1978a). *Elisee Reclus: Historian of nature*. London: Archon Books.

Dunbar, Gary. (1978b). "Elisee Reclus, Geographer and Anarchist". *Antipode: A Radical Journal of Geography*. c: 10-11, s: 3-1: 16-21.

Dunbar, Gary. (1988). "The Compass Follows the Flag": The French Scientific Mission to Mexico, 1864-1867". *Annals of American Geographers*. c:78, s:2: 229-240.

Elden, Stuart. (2009). "Space I". Ed: R. Kitchin ve N.J. Thrift. *International Encyclopedia of Human Geography*. c:10. Oxford: Elsevier.

Ferretti, Federico. (2013a). "'They have the right to throw us out': Elise Reclus' New Universal Geography". *Antidope*. c: 45, s: 5: 1337-1355.

Ferretti, Federico. (2013b). "Imperial science and heterodox discourses: Elisee Reclus and French colonialism". *L'Espace Geographique*. c:42, s:1: 1-14.

Ferretti, Federico. (2016). "Situated Knowledge and Visiual Education: Patrick Geddes and Reclus's Geography". *Journal of Geography*. c: 116, s: 1: 3-19.

Ferretti, Federico. (2018). "Elisee Reclus in Louisiana (1853-1855): Encounters with racism and slavery". *The AAG Newslatter*. Kaynak: http://news.aag.org/2018/02/elisee-reclus-in-louisiana-1853-1855-encounters-with-racism-and-slavery/ [23.10.2019].

Fleming, Marie. (1979). *The Anarchist Way to Socialism: Elisee Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism*. London: Rowman & Littlefield Publishers.

Fleming, Marie. (1980). "Propaganda by the deed: Terrorism and anarchist theory in late nineteenth-century Europe". *Terrorism*. c:4, s:1: 1-23.

Fleming, Marie. (1988). *The Geography of Freedom: The Odyssey of Elisee Reclus*. New York: Black Rose Books.

Geddes, Patrick. (1905). "A great geographer: Elisee Reclus, 1830-1905". *Scottish Geographical Magazine*. c: 21, s: 9: 490-496, 548-555.

Giblin, Beatrice. (2005). "Elisee Reclus et les colonizations". *Heredote*. c:117: 135-152.

Goodman, Paul. (1951). *Gestalt Therapy*. New York: Dell.

Hentsch, Thierry. (2016). *Hayali Doğu*. çev. Aysel Bora. İstanbul: Metis Yayınları.

Hudson, Brian. (1977). "The new geography and the new imperialism, 1870-1918". *Antipode*. c: 9: 12-19.

Ince, Anthony, (2010). "Organising Anarchy: Spatial Strategy, Prefiguration and the Politics of Everyday Life". (*Doktora Tezi*, Department of Geography, Queen Mary University of London).

Kaufman, Asher. (2014). *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*. New York: IB Tauris.

Kaya, İlhan. (2014). "Coğrafi Düşüncede Mekan Tartışmaları". *Düşünme Dergisi/Journal of Thinking*. s:4: 1-13.

Lacoste, Yves. (2014). *Coğrafya Her Şeyden Önce Savaş Yapmaya Yarar*. çev: Selim Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marshall, Peter. (2003). *Anarşizmin Tarihi*. çev: Yavuz Alogan. İstanbul: İmge Kitabevi.

Massey, Doreen. (2008). *For Space*. London: SAGE.

McKay, Donald Vernon. (1943). "Colonialism in the French Geographical Movement 1871-1881". *Geographical Review*. c:33, s:2: 214-232.

Morris, Brian. (2002). "Kropotkin's Ethical Naturalism". *Democracy & Nature*. c: 3, s: 3: 423-437.

Özgüç, Nazmiye. (2005). "İnsan Coğrafyacısı, Elisee Reclus Muamması". Nazmiye Özgüç ve Nur Timor (ed.). *İnsan ve Mekan: Prof. Dr. Tümertekin'e 80. Yıl Armağanı*. İstanbul: Çantay Yayınları, 37-75.

Özgüç, Nazmiye, Erol Tümertekin. (2000). *Coğrafya: Geçmiş, Kavramlar, Coğrafyacılar*. İstanbul: Çantay Yayınları.

Padovan, Dario. (1999). "Social Morals and Ethics of Nature: from Peter Kropotkin to Murray Bookchin". *Democracy & Nature*. c:5, s:3: 485-500.

Reclus, Elisee. (1896). "The Progress of Mankind". *The Contemporary Review*. c: 70: 761-783.

Reclus, Elisee. (1899). "Pourquoi sommes-nous anarchistes?". *La Societe Nouvelle Revue Internationale*. c: 56: 153-155.

Reclus, Elisee. (1900). 'La Phenicie et Les Pheniciens'. *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*. c: XII, Paris: 261-274.

Reclus, Elisee. (1905a). *L'Homme et la Terre*. c: 1. Paris: Libraire Universelle.

Reclus, Elisee. (1905b). *L'Homme et la Terre*. c: 2. Paris: Libraire Universelle.

Reclus, Elisee. (1905c). *L'Homme et la Terre*. c: 5. Paris: Libraire Universelle.

Reclus, Elisee. (1908). *L'Homme et la Terre*. c: 6. Paris: Libraire Universelle.

Reclus, Elisee. (1995). *The Evolution of Cities*. Sydney: Black Cat Press.

Reclus, Elisee. (2017). *Vegan ve Anarşi*. Çev: Atakan Karaduman. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.

Reclus, Onesime. (1889). *La France et ses colonies*. Paris: Libraire Hachette.

Reclus, Onesime. (1892). *A Bird's-Eye View of the World*. Çev: Malvina Antoinette Howe. Boston: Ticknor and Company.

Said, Edward. (2003). *Orientalism*. London: Penguin Books.

Soykan, Ömer Naci. (1999). "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi: Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. c: 40, s:1: 271-289.

Springer, Simon. (2018). *Coğrafyanın Anarşist Kökenleri*. çev: Burak Esen. İstanbul: Sümer Yayınları.

Springer, Simon. (2014). "Why a Radical Geography Must be Anarchist?". *Dialogues in Human Geography*. c: 4, s:3: 249-270.

Stoddart, David. (1975). "Kropotkin, Reclus and 'Relevant' Geography". *Area*. c: 7, s:3: 188-190.

Thomas, Martin. (2012). *The French Colonial Mind, Volume 1: Mental Maps of Empire and Colonial Encounters*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Toro, Fransisco. (2018). "The thought of Elisee Reclus as a source of inspiration for degrowth ethos". Federico Ferretti, Anthony Ince ve Francisco Toro (ed.). *Historical Geographies of Anarchism: Early Critical Geographers and Present-Day Scientific Challenges*. New York: Routledge: 89-113.

BAKUNIN ve KROPOTKIN BAĞLAMINDA KLASİK ANARŞİZMDE BİLİM

Recep AKGÜN*

Özet: Bu çalışma, Bakunin ve Kropotkin bağlamında klasik anarşizmde bilime dair geliştirilen fikirleri ele alıyor. Bunu yaparken iki düşünürün de ortaya attığı görüşleri onların anarşist siyaset kuramları ve felsefi bakış açıları ile ilişkilendiriyor. Oysa anarşizmin kör bir biçimde bilime kökten düşman olduğu yönünde bir kanaat hâkimdir. Bu imaj anarşizmi akıldışılık, terörizm ve delilik ile özdeşleştiren bir bakış açısının yansımasıdır. Bu düşünce anarşizmi temelden apolitik olarak addeder, bu çalışma ise bunun yanlış olduğunu iddia ediyor. Bu görüşten hareketle her bir anarşist düşünürün bilim ile kurduğu ilişkinin kuramsal yönleri karşılaştırmalı olarak inceleniyor. Buna binaen onların değişik bakış açıları bağlamında benzer ve farklı görüşleri gösteriliyor. Bu bağlamda şu oldukça açık hale geliyor. Bir yanda Bakunin bilimin belirli türden işleyişine dair eleştirileri ile onun sınırlarına işaret ediyor; öte yandan Kropotkin anarşizm ile bilimi bir araya getiriyor. Bu iki farklı bakış açısı onların ortak tahakküm karşıtı kolektivist anarşist fikirleri ile ilişkilendirilerek ele alınıyor. Böylelikle anarşizmi apolitik bir dünya görüşü olarak kodlayan indirgemeci yaklaşımın aksine, onun çoklu tarihi ve yapısı ortaya konuluyor.

Anahtar kelimeler: Anarşizm, bilim, Bakunin, Kropotkin

THE SCIENCE IN THE CLASSICAL ANARCHISM IN THE CONTEXT OF BAKUNIN and KROPOTKIN

Abstract: This study approaches the ideas developed in classical anarchism in the context of Bakunin and Kropotkin. For this task, it relates their ideas with their anarchist political theories and philosophical perspectives. There is a widespread opinion that anarchism is fundamentally the enemy of science, which is the reflection of the perspective that identifies anarchism with irrationality, terrorism, and madness. And also, this view considers anarchism as essentially apolitical. In this study, this viewpoint is criticized. Arriving from this standpoint, it comparatively analyzes the theoretical aspects of the ideas related to the science of each anarchist thinker. Accordingly, it indicates the different perspectives constituting their similar and diverse ideas. In this context, it becomes evident that on the one hand, Bakunin points out the limits of the science by expressing his criticism on it, on the other hand, Kropotkin associates anarchism with science. These different points of

* Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

view are stated by linking their common anarchist collectivist ideas against domination. Correspondingly, contrary to the reductionist viewpoint that codes anarchism as an apolitical worldview, the multiple history and structure of anarchism are exhibited.

Keywords: Anarchism, science, Bakunin, Kropotkin

1. Giriş

Hem popüler kültürün ürünleri hem de "ciddi" teorik ve akademik çalışmaların birçoğu anarşizmle ilgili olumsuz imaj ve söylemlerle doludur. Düşman kardeş[1] Ortodoks Marksizmin anarşizme dair en tipik tavrının örneği olan Joseph Stalin'in (Stalin, 2014) *Anarşizm mi Sosyalizm mi?*[2] adlı ünlü kitabı bir yana bırakıldığında bile, yapılan çalışmaların çoğu anarşizmin kötü ünlenmesine sebep olmaktadır. Çünkü anarşizmin üstüne genellikle akıl karşıtlığı, delilik, vandalizm, kargaşaseverlik ve terörizm etiketleri yapıştırılır.[3] Bazıları yapılan bu olumsuzlamalara olumlayıcı bir biçimde sarılıyor olsa da, bu olumsuz imaj ve kanaatler anarşizmi apolitiklik ile eşleştirmede önemli bir rol oynar.[4] Anarşizme dair geliştirilen bu indirgemecilik; devrimci şiddet savunusundan pasifizme, yaşam tarzına dayalı alternatif toplum inşası deneyimlerinden devrimci kitle siyasetine, aydınlanmacılıktan anti-modernizme, akılcılıktan akıldışılığın savunusuna, bilimcilikten mistisizme kadar birbirinden oldukça değişik konumları ve perspektifleri içeren anarşizmin çoğulcu yapısını ve onun dünya siyasi ve toplumsal tarihiyle farklı coğrafyalardaki çeşitli deneyimlerini de yok saymak anlamına gelir.[5]

---

[1] Bu sıfat Birikim dergisinin 230-231 numaralı sayısının Anarşizm/Marksizm: Dünün Düşman Kardeşleri, Ya Şimdi biçimindeki sayı başlığından alınmıştır.

[2] Stalin bu eserinde anarşizmi örgütsüzlük ve apolitklikle etiketleyerek onu karşı devrimci bir akım ilan eder.

[3] Richard Porton (Porton,1999) başta Hollywood olmak üzere popüler sinemada anarşizme dair üretilmiş olan olumsuz imajları ortaya koyuyor. Bu imajların dünya genelinde anarşizmi akıldışılık ve terörizmle eşleştiren dilsel ve söylemsel pratiklerin anarşizmin çoğuluğunu ve tarihini yok sayan, hatta onun siyasal bir akım olmadığını iddia eden fikirleri güçlendiren bir tavrın örneklemi olarak ele alıyor. Bu bağlamda Porton sinemadaki bu imajlarla, anarşizme dair birçok olumsuzlayıcı fikrin ortak yanlarının bir analizini yapıyor. Bu yazıda da Porton'un bu fikirleri ile paralel bir perspektif söz konsudur.

[4] Anarşizme dair bu tarz sıfatları anarşizmi olumlayan özelliklerin tezahürü olarak addeden yaklaşımlar da mevcuttur. Çünkü bazı anarşistler için ne bilim karşıtlığı ne de terörizm bir sorundur. Uygarlık karşıtlığı ile teknoloji karşıtlığını bir araya getiren bir örnek için John Zerzan (Zerzan, 2012; 2013) ilk akla gelen iken, 20. yüzyılın başlarında kitlesel devrimci mücadeleler üzerindeki devlet ve sermaye şiddetini durdurmak için Malatesta anarşistlere karşı şiddet kullanmayı bir yöntem olarak önerir. (Richards, 1999) Eylemle propaganda adlı bu yöntem terörizmi de bir ölçüye kadar savunmaktadır.

[5] Son zamanlarda birçok çalışma anarşizmin hem çoğulcu yapısını hem de siyasal ve tarihsel deneyimlerini ortaya koymaktadır. Bunların en başında anarşizmin tarihini batı dışlı topluluara ve modern öncesi döneme kadar götüren Peter Marshall'ın (Marshall,2019) kitabı yer almaktadır. Bunlar için mesela bkz. (Evren, 2013; Van der Walt&Schmidt, 2009; Hirsch&van der Walt, 2010; Dirlik, 1991; Anderson, 2007; Marshall, 2019) Bu eserler baz alınırsa hem güncel olarak Güncel olarak da anarşizm birçok akım tarafından bölünmüştür. Bütün çoğulluğuna rağmen, anarşizmin farklı konumlarının ortak noktaları ve yönleri vardır. Bu noktada elbetteki tahakküm karşıtlığı ve tahakkümsüz yaşam pratiklerini hayata geçirme bunlardan en temel olanıdır. (Marshall, 2019)

Anarşizme dair bu indirgemeci yaklaşımı, onun akıldışı ve karşıtı olduğu yönündeki söylemler ve imajlar teşkil eder. Bunun bir bileşeni ise anarşizmin bilim karşıtı olduğu yönündeki kanaattir. Bu kanaat anarşizmin tarihine ilk bakıldığında oldukça makul ve doğru görünebilir. Çünkü hem bireyci anarşizmin kurucu figürü kabul edilen Max Stirner (Stirner, 2013) ile bilimin sınırlarına dair söylediklerileyle dikkat çeken Michael Bakunin (Bakunin, 2016) gibi klasik düşünürlerin, hem de Hakim Bey (Hakim Bey, 2009) ile Zerzan (Zerzan, 2012; 2013) gibi çağdaş anarşist düşünür ve eylemcilerin fikirleri göz önüne alındığında böylesi bir iddiayı destekleyen oldukça fazla kanıt olduğu görülür. Mesela Stirner (Stirner, 2013) aydınlanma ve aklı radikal bir biçimde eleştirirken, John Zerzan (Zerzan, 2012, ; 2013) bilimin de ötesinde uygarlığın reddine yönelir. Fakat diğer yandan hem Pyotr Kropotkin (Kropotkin, 2015) gibi klasik düşünürler hem de Noam Chomsky (Chomsky, 2013) gibi çağdaş düşünürler söz konusu olduğunda durum hiç de öyle değildir. Ortada çelişik bir durum var gibi görünebilir. Çünkü bir yanda bireyciliğin, aydınlama ve modernizm karşıtlığının savunucusu Stirner (Stirner, 2013) ve ondan etkilenenlerle uygarlığın yıkıcı eleştirmeni John Zerzan vardır. Diğer yandan Kropotkin (Kropotkin, 2015) Chomsky (Chomsky, 2013) , Murray Bookchin (Bookchin, 1996; 2005; 2013) gibi aklı ve bilimi devrimci bir anarşist siyasetin ve düşünmenin parçası olarak görenlerin sayısı da az değildir. Mesela Kropotkin (Kropotkin, 2005; 2013) örneğinde anarşizmin bilimsel olarak temellendirilmesi söz konusudur. Hatta Bookchin (Bookchin, 2013) bilimin bir uzantısı olarak teknolojinin özgür ve ekolojik bir toplumun kuruluşu için oynayabileceği olumlu yönlere vurgu yapar.

Anarşizme dair bu çelişik durum nasıl çözülebilir? Şurası açıktır ki anarşistler tarafından sahiplenilen bu düşünürler ile onlardan çatallanan teknoloji ve uygarlık karşıtlığı, aydınlanma, akıl ve bilime dair eleştirel fikirlerin temel saiki siyasal ve toplumsal olanın anarşist bir eleştirisidir. Bir başka deyişle bilim karşıtlığı ile eş anlamlı görülen anarşist fikirler, aslında onun siyasal düşüncelerinin bir uzantısı biçiminde gerçekleşir. Bu uzantılar ve türevler onun tahakküm ilişkilerinin ve kurumlarının eleştirisi ile ilgilidir, anarşizmin apolitik bir siyasi ideoloji olması ile ilgili değildir. Bu yüzden anarşizmin bilim eleştirisi onun siyasi fikirlerinden ayrılamaz. Bu anlamda anarşizmin apolitikliğinin türevi ve semptomu olarak ele alınan bilim karşıtlığı kanısı, anarşizmin bilim ile ilişkisinin politik yönünü göz ardı eder. Bu açıdan imajı onun a-politik tavrının bir türevi ya da semptomu olarak ele alınan bilim

karşıtı olduğuna dair kanı hiç de kolayca kabul edilebilir değildir.[6] Bütün bunlara binaen bu yazıda toplumcu ve kolektivist fikirleri düşüncelerinde büyük bir yer edinen Michael Bakunin ve Pyotr Kropotkin'in bilime dair birbirinden farklı düşünme biçimleri ve fikirleri inceleniyor. Bu iki düşünürün bilimin işleyişi ve siyasal işlevlerine dair fikirleri etrafında anarşizmin bilim anlayışının siyasal fikirleri ile ilişkisi ortaya konuyor. Böylelikle anarşizmin bilim eleştirisinin onun akıldışı apolitik bir akım olması ile ilişkisinin olmadığı, tam tersine anarşizmin siyasal görüşlerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığı gösteriliyor. Bunun dahilinde anarşizme dair yaygın kanaatlerin oldukça sınırlı ve indirgemeci olduğu görüşünden hareketle, onun siyasal bir düşünce ve eylem tarihinin parçası olduğu iddia ediliyor.

2. Bakunin, Materyalizm ve Bilim

Bakunin; bilimi bir yandan özgür ve eşitlikçi bir toplumun kurulması ve insan aklının önyargılardan kurtarılması için önemli bir araç olarak görürken, diğer yandan modern bilimin iktidar ile ilişkisine ve bilimin iktidar haline gelmesine dair eleştirileriyle meşhurdur: "O zaman benim söylediğim, belirli bir ölçüde, hayatın bilime, daha doğrusu bilim adına insanlara hükmedenlere karşı ayaklanmasıdır; bilimi yok etmek değil -bu insanlığa yapılmış büyük bir ihanet olurdu- onu, bir daha asla terk edemeyeceği biçimde, gerçek yerine oturtmaktır" (Bakunin, 2016: 65). Bu cümleleri onun bilim hakkındaki görüşlerinin çok güzel bir özetidir. Bakunin çok fazla kuramsal eser vermemiş, daha çok eylemci yönü ön plana çıkan anarşist bir figürdü. Bununla birlikte fikirleri çok derinlikli olarak görülmese de bu kitaplarda siyaset felsefesi ile dine dair tartışmaları ve fikirleri ile hem anarşist düşüncenin gelişimini şekillendirmesi hem de modern siyaset kuramındaki bazı sorunsalların görünür olmasında oynadığı düşünsel rol açısından önem teşkil etmektedir. Devletin modern dünyada ve kapitalizmde oynadığı rol; dinin bir tahakküm ve sömürü aracı olması iddiasıyla radikal bir reddi, siyasal olanın ekonomiden özerkliği veya ekonomizm eleştirisi, kapitalizmde devletin merkezi rolü ve doğrudan demokrasinin radikal devrimci hareketlerin oluşumundaki rolü, hiyerarşi ve bürokrasinin eleştirisi, siyasette araç amaç gibi birçok fikir buna örnek gösterilebilir.[7]

[6] Anarşizmin siyasal duruşunu epistemolojik anarşizm ya da kargaşa ile özleştiren fikirlerin saçmalığı ve bönlüğünü belki de en iyi fark etmiş olan kişi ünlü bilim felsefecisi Paul Feyerabend'dır. Feyerabend (Feyerabend, 2007) bilim ve bilgiye dair felsefesi etrafında anarşizmin akılcılığı hatta modernist bilimi savunduğunu iddia eder ve kendi epistemolojik anarşizmini siyasal anarşizmden ayırt eder. Çünkü ona göre, siyasal anarşizmin hem toplumsal pratiklerinde hem de epitemolojik görüşlerinde bir sınırı vardır. Hatta buradan hareketle şu denilebilir ki yaygın kanının aksine belki de anarşizm bir düzendir. Bu düzenin ne olduğuna dair elbette çok farklı fikirler mevcuttur.

[7] Bakunin'in fikirleri ve hayatı için bkz. (Dolgoff, 1998)

Öte yandan Bakunin'in düşüncesindeki bu çizgilere rağmen fikirlerinde birbiriyle çelişen birçok yön olduğu da iddia edilebilir. Döneminin sol Hegelci materyalizminin etkisiyle dini oldukça gerici ve insanlığın gelişimini önünde bir engel, tahakkümün bir aracı ve sömürünün bir mekanizması olarak gören Bakunin, öte yandan mitolojik düşüncelerin bir halkın kurtuluşu için ne kadar önemli olduğunu savunmuştur. Buna bağlı olarak eleştirel bir akla ve aydınlanmaya verdiği önemin yanı sıra duyguların politik rolüne de oldukça yoğun bir vurgu yapmıştır. Diğer yandan enternasyonalizmin önemli bir savunucusu, modern devletlerin azılı bir düşmanı ve eleştirmeni olan Bakunin döneminin ulusal mücadeleleri ve ulusal kimlik inşasını olumlamıştır. Bir yandan aydınlanma ve materyalizmin önemli bir savunuculuğunu yaparken, diğer yandan bilimin sınırlarına ve eleştirisine yoğunlaşmıştır. Aslında görünürdeki bu karşıtlığa ve çelişkiye rağmen tüm bu fikirlerin ortak bir yanı söz konusudur. İnsanlar arasında her türden tahakküm ilişkisini üreten mekanizma, kurum ve varoluş biçimleri eleştirilirken, insanlığın sömürüden ve tahakkümden kurtuluşunu sağlayan birçok şey olumlanmıştır. Mesela ulusal mücadelede olumlanan ezilen halkların kurtuluşudur; bir halkın bir egemen devletin parçası haline gelerek hakim olması değil. (Bakunin, 2006)

Bu çelişkili durum kendisini Bakunin'in bilim hakkındaki görüşlerinde de gösteriyor gibidir. Fakat diğer konulardaki görünür tutarsızlık ve çelişkilere rağmen, Bakunin'in bilim hakkındaki görüşlerinin bir mantıksal dizgeyi takip ettiği ve bazı ortak noktalarının ön plana çıktığı açıktır. Bu bağlamda onun bilim hakkındaki görüşlerinin mantığını ve çerçevesini ortaya koyabilmek için *Tanrı ve Devlet* adlı eseri önemli bir örnek teşkil eder. Bakunin'in bu eserde bilimin sınırları, nasıl bir işleyişe sahip olduğu, bilimin amacının ve işlevinin ne olması gerektiği yönündeki fikirleri, onun bilim etrafındaki görüşlerinin bir panoramasını sunar. Bu panorama dahilinde belirli noktalar ve temalar ön plana çıkmaktadır. Her ne kadar bilim metafizik ve dinden daha üst bir konuma yerleştirilmiş olsa da, onda bilimin dünyayı bilme ve insan hayatını düzenleme iddiasının sınırlılıkları vardır. Daha sonra Bakunin bilim ve bilim insanlarıyla kurumların mutlak otorite haline gelmesini eleştirmektedir. Bilimi külliyen reddetmiyor olsa da, bilimin insanlığın tahakküm ilişkilerinden kurtulmasına ve insan hayatının düzenlenmesinde oynayacağı role dair bir yer belirlemiştir. Bu yüzden bütünsel olarak düşünüldüğünde Bakunin'in bilime dair olumlu görüşleri olsa da bilime bir sınır çizme çabası içinde olduğu görülmektedir. Aşağıda görüleceği gibi tam da bu sınır çizme çabası dâhilinde geliştirdiği fikirler onun bilim karşıtı olduğu fikrini beslemektedir.

Bu sınır çizme çabasına bağlı olarak, Bakunin, bilim ve bilim insanlarının sorgulanamaz ve aşkmsal otoriteler haline gelmesini eleştirir. Çünkü, ona göre böylesi bir durumda bilim insanlığı tahakküm altına alan ve sömüren otoritelerin bir aracısı haline gelebilir. Bununla birlikte bilimin yerine ne mistisizmi ne de din ve metafiziği koyar, aksine o bilimi din ve metafiziğin üstünde görür: "Bilimsel soyutlamalar dünyasının vahiyle ilişkisi yoktur; o, gerçek dünyada içerilmiş olarak bulunmaktadır ve bu gerçek dünyanın yalnızca genel ve soyut bir ifadesi ya da temsilidir." (Bakunin, 2016: 69) Bu açıdan aydınlanmacı fikirlere paralel olarak Bakunin'e göre bilim olgulardan hareket eder, bu yüzden insan aklının özgürleştirilmesi ve otoriterlerden kurtarılması için din ve metafizikten daha önemli bir role sahiptir. Bilime dair bu olumlu bakış, bilimin her şeyi her zaman bilemeyeceği ve bilimin, bilim insanlarının hatalar yapabileceği düşüncesi ile dengelenir. Bu yüzden Bakunin için nasıl ki metafizik ve din dünyayı açıklamak ve insan hayatını düzenlemek için insanlara ve hayata dayatma yoluyla reçeteler ve düzenlemeler sunan bir otorite haline gelmeye çalışarak soyutlamalarıyla dünyadan uzaklaşırsa, bilim de aynı şekilde otoriter bir tahakkümün parçası haline gelebilir. İnsanların istekleri yerine soyutlamaları geçirebilir. Yanılmaz olduğunu iddia ederek dayatmalarda bulunabilir. Hakikati ve bilginin üretimini tekeline alabilir. Bu bağlamda Bakunin, insan hayatının bilime göre katı bir biçimde düzenlenmesini eleştirmektedir. Çünkü ona göre bilim her şeyi bilemez ve bilime hayatı bütünüyle düzenleme rolü verilmesi istenmeyen sonuçlara yol açabilir. Bunu şöyle gerekçelendirmeye çalışır:

> "İnsanın kolektif ve bireysel pratik yaşamını bilimin son verileriyle katı ve dışlayıcı bir uygunluk için tepiştirmeyi denemek için toplumu ve bireyleri Procrustes'un yatağında şehit olmaya mahkum etmeliyiz, ki bu da çok geçmeden onları alt üst ederek boğmakla sonlanacaktır, hayat bilimden sonsuz büyük bir şey olarak kalmaya hep devam edecektir." (Bakunin, 2016: 33)

Açıkça görülmektedir ki Bakunin'e göre bilim, insan hayatının düzenlenmesinde ve bilginin üretiminde belirli sınırlılıklara sahiptir. Bu açıdan bilimin otoritesi sınırlanmalıdır. Ayrıca Bakunin bilim adına bilimsel kurumlara ve kişiliklere sorgulamadan itaati ve ayrıcalık tanınmasını da reddeder. Bilime ve bilim insanlarına ayrıcalık tanınmasına ve onların sözsüz otorite yetkisi donatılmasına karşı çıkış Bakunin'in otoriteyi reddeden genel fikirleri ile oldukça uyumludur. Bu açıdan Bakunin şunu söyler:

> "Ama böyle bir yönetimi olanaksız kılan üçüncü bir neden daha var; yani bir egemenlik, sözün gelişi, mutlak yetki verilmiş olan bir bilimsel akademi en saygın kişilerden oluşmuş olsaydı bile çok geçmeden şaşmaz bir şekilde ahlaki ve entelektüel bozulmayla sona ererdi. Bu ayrıcalığın ve ayrıcalıklı her pozisyonun insanların aklını ve kalbini öldürme özelliğidir. Ayrıcalıklı insan ister politik ister ekonomik olarak olsun, aklen ve kalben bozulmuş bir insandır..."

Bütün bu fikirlerinde Bakunin'in hedefinde olan bilimin kendisi değil, kurumsallaşmış bilimin hem kendisinin aşkınsal bir role kavuşarak hem de bir tahakkümün bir uzantısı haline gelerek otorite ve hiyerarşileri yeniden üretmesidir. Bu açıdan Bakunin'in hedefinde aslında insanlar arasında inşa edilen ve kurumsallaşarak toplumsal eşitsizlikleri ve sömürü düzenini ve yapılarını üreten hiyerarşi ve tahakküm vardır. Bütün bunlara binaen, şurası oldukça açık hale gelmektedir ki Bakunin bilimin kendisini değil onun belirli bir tür işleyişini eleştirmektedir. Bu da bilimin mutlak otorite haline gelmesi ya da getirilmesi yoluyla onun sorgulanamaz ve eleştirilemez bir statüye kavuşmasıdır. Nasıl ki din ve metafizik; dogmalar üretip eleştirel düşünme ve aklı ortadan kaldırmaya yöneliyorsa, bilime verilen bu rol de aynı sonuçlara yol açabilir. Bu bağlamda Bakunin bilimin ve bilim insanlarının başvurulacak otoriteler olmasına topyekûn karşı çıkmamakla birlikte bu otorite ile ilişkisinin bir tahakküm ilişkisine dönüşmesini, özgür ve eleştirel düşünmeyi ortadan kaldırmasını eleştirir. Şu uzun alıntı Bakunin'in bu tutumunu iyi bir biçimde özetlemektedir:

> "Tartıştığımız mesele ayakkabı ise, ben kunduracının otoritesine başvururum; evler, kanallar, ya da demiryollarından söz ediyorsak, mimara ya da mühendise danışın. Şu ya da bu özel bilgi için şu ya da bu işin uzmanına gider fikir sorarım. Ama ne kunduracının, ne mimarın, ne de başka bir işin uzmanının otoritesini bana dayatmasına izin vermem. Onları, özgürlüğümden taviz vermeden, zekalarının. karakterlerinin, yeteneklerinin gerektirdiği saygıyla dinlerim, ama tartışılmaz eleştiri hakkımı hep kendime saklarım. Herhangi bir özel dalda bir otoriteye danışmakla da yetinmem: birkaçına danışırım; onların fikirlerini karşılaştırır ve içlerinden bana en uygun geleni seçerim. Ama, özel sorunlarda bile hiçbir yanılmaz otorite tanımam; sonuç olarak, şu ya da bu bireyin dürüstlüğü ve samimiyetine beslediğim saygı ne kadar büyük olursa olsun, kendi irademi hiç kimsenin iradesine mutlak olarak bağlamam. Çünkü, böyle bir bağlılık, benim akli yetilerime, özgürlüğüme ve hatta üstlendiğim görevleri başarıyla yerine getirmeme ölümcül bir zarar verirdi; böyle bir bağlılık, beni, anında aptal bir köleye, başkalarının irade ve çıkarlarının bir aracına dönüştürürdü" (Bakunin, 2016: 35-36).

Bu sözlerde oldukça açıktır ki, Bakunin bilimin insan aklının özgürleşmesi ve insan hayatının düzenlemesine ve insanlığı yararına ürünler üretmesi bağlamındaki potansiyelleri ve faydaları dolayısıyla otoritesini kabul etmektedir. Fakat bilim insanlarının ve bilimin yanılmazlığı ve bazı hatalar vermemesi söz konusu değildir. "Bu tek yasal otorite dışındaki -yasal çünkü rasyonel ve insan özgürlüğüyle uyumlu- tüm otoriteleri yanlış, tartışılır ve ölümcül ilan ediyoruz. Bilimin mutlak otoritesini kabul ediyoruz, ama bilginlerin yanılmazlığını ve evrenselliğini reddediyoruz." (Bakunin, 2016: 37) Bu nedenle bilim insanları ve onların kurumlarına toplumun üstünde ayrıcalık verilmesi de tahakkümle sonuçlanabilir.

Tekrar etmek gerekirse şu oldukça açık bir biçimde görülmektedir: Bakunin'in bilim ile ilgili eleştirel fikirlerinde en fazla ön plana çıkan nokta, bilimin otoriterleşmesi ve tahakkümün bir aracısı haline gelmesidir. Bu yüzden temel olarak, Bakunin bilimin belirli bir türde işleyişinin sınırlarına işaret etmektedir. Bu açıdan belirli koşullar altında ortaya koyduğu işlevlerin bir eleştirisini yapar. Fakat bu eleştirileri epistemolojik, ontolojik, etik ve metafizik bazı fikirleri ile paralel olarak ortaya atmaktadır. Bu bağlamda dikkat çekilen başka bir nokta Bakunin'in felsefi bazı görüşleri ile ilişkili biçimde bilimin içsel olarak birtakım sınırlılıklara sahip olduğu vurgusudur. Bu yüzden bilim insanı ve somut bilimsel kurumlar her ne kadar bilime bir rol vermeye çalışsa da, bilim bu rolleri ve işlevleri karşılamakta yetersiz kalacaktır. Çünkü ona göre "dünyanın kesintisiz gelişmesinin ortaya koyduğu tüm doğal yasaların sistemi veya koordinasyonu olarak, evreni, en ince noktasına kadar ve tüm sonsuz ayrıntısıyla, ideal olarak yeniden üreten, gerçekten evrensel" (Bakunin, 2016: 38) mutlak bir bilim olanaksızdır. Çünkü " insan aklının tüm çabalarının üstün amacını oluşturan böyle bir bilim, asla tam ve mutlak olarak gerçekleştirilemez" (Bakunin, 2016: 38).

Bakunin'in bu bakış açısını açık kılan bir hayat felsefesi söz konusudur. Bu hayat felsefesi dahilinde de bir epistemoloji ön plana çıkmaktadır. Tüm bu ontolojik, epistemolojik ve etik görüşleri Bakunin'in siyaset felsefesi ile ilişkilendirmek elzemdir. Çünkü onun bu fikirleri siyaset felsefesine temel oluşturur. Otoriteleri ve tahakkümü reddeder, bu yüzden bilimin hayatın üstüne çıkmasını ve insan aklının yerini almasını reddeder. Bilimin bir biçimde insan hayatının üstünde ve ona müdahale eden tüm kurumsallaşma biçimlerini eleştirmektedir. Bu noktada bilim de yapısı itibariyle hayata müdahale etme potansiyeline sahiptir.

Bütün bunlara binaen şu oldukça açık hale gelmektedir: Bakunin bilimin insan hayatı ile ilişkisine dair fikirlerinde bilimi külliyen reddetmez, bilakis onun toplumsal düzendeki ve insan hayatındaki yerini belirlemeye çalışır. Ona göre bilim hayatın yerini almamalı, tam tersine hayatın gelişimi ve düzenlenişi için bir araç olmalı. Bilim işe yaramaz değildir, fakat bilime olduğundan fazla rol yüklememek gerekir. Bilim yukarıda da değinildiği gibi hem bilginin üretiminde hem de hayatın düzenlenmesinde sınırlılıklara sahiptir. Çünkü Bakunin'e göre her şeyi bilen ve her şeyi yanılmaz biçimde tahmin edebilen bir bilim yoktur. Bilimin temel misyonu "gelip geçici ve gerçek olguların genel ilişkilerinin gözlenmesi yoluyla, fiziki ve toplumsal dünyaya ilişkin olguların gelişimi içinde mevcut genel yasaları saptamaktır" (Bakunin, 2016: 60).

Bu yolla bilim insan hayatının gelişimine katkı sunar. Bunu da "bilim, sıkı sıkıya gözlenmesi gerekli ve ihmal edilmesi ya da unutulması her zaman ölümcül sonuçlar doğuracak genel koşulları göstererek, insanlığın ileriye yönelik yürüyüşündeki değiştirilemez işaret noktalarını" tespit ederek yapacaktır. Bütün bunlara bağlı olarak Bakunin'e göre bilimin yaşamın yerini alamayacağı, ancak insan yaşamı için yararlı bir araç olabileceği açıktır. Çünkü "bilim, yaşamın pusulasıdır -yaşamın kendisi değil." Bu düşünceyi bilimin soyut, hayatın ise somut olduğuna dair materyalist bir felsefe ile temellendirmektedir. "Bilim değiştirilemez, gayri kişisel, genel, soyut, duyularla algılanamaz bir şeydir; tıpkı, yansıtılmış ya da zihinsel... "ideal reprodüksiyondan başka bir şey olmayan bilimsel yasalar gibi" (Bakunin, 2016: 60).

Hayat ile bilimin karşılaştırıldığı bu bakış açısından hareketle, Bakunin'e göre hayat bilimden daha üstündür. Bu bağlamda, daha önce belirtildiği gibi Bakunin için bilim hayatın bir işlevidir, onun yerine geçemez. "Yaşam; tümüyle uçup kaçıcı ve gelip geçici, ama aynı zamanda tümüyle gerçeklikle ve bireysellikle, duyumsanırlıkla, eziyetlerle, zevklerle, özlemler, gereksinimler ve tutkularla ilişkili bir şeydir." Hayat bu özelliği sayesinde bilime kıyasla daha üretici bir yere sahiptir: "Kendiliğinden gerçek şeyleri -ve varlıkları- yalnızca o yaratır. Bilim ise hiçbir şey yaratmaz; onun tek yaptığı, hayatın yarattıklarını belirlemek ve tanımaktır" (Bakunin, 2016: 60-61). Bu durumda Bakunin bilimin gerçek hayat yerine soyutlamalarla ilgilendiğini iddia etmektedir. Hatta bilim insan yaşamını oluşturan bireylerle de birer canlı olarak ilgilenmez:

> Soyutlama onun gerçek doğasını oluşturduğundan, yaşayan ve canlı bireylerin ilkelerini çok iyi bilse de gerçek ve yaşayan bireylerle hiç ilgilenmez. Genel olarak bireylerle ilgilenir, ama Peter veya James gibi gerçek bireylerle değil. Bilim söz konusu olduğunda, şu ya da bu kişinin gerçek varlığı yoktur ve olamaz. Bir kere daha tekrarlıyorum: Onun bireyleri yalnızca soyutlamalardan ibarettir (Bakunin, 2016: 64).

Bu sözler Bakunin'in ve genel olarak da anarşizmin bireyin özgürlüğüne vurgu yapan bakış açısı ile oldukça paraleldir. Bütün bu fikirler ışığında Bakunin bilimin sınırlarına işaret eder ve bu sınırlar dâhilinde onun nasıl bir işleve ve role sahip olması gerektiğini net bir biçimde ortaya koymaya çalışır. Aksi halde bilime olduğundan fazla bir rol verilmiş olunur. Çünkü ona göre,

> bilim maddi varlıkları, en fazla entelektüel ve toplumsal gelişmenin malzemeleri olarak görür. Peter veya James'in özel durumları ve başlarına gelenler onu hiç ilgilendirmez. Zaten eğer onlara ebedi kuramlarını destekleyen örnekler olmaktan öte bir gözle baksaydı; gülünç hale gelir, iddiasından vazgeçer, kendi kendini yok ederdi. Ve bilimden bunu yapmasını istemek de anlamsız olurdu, çünkü onun misyonu bu değildir (Bakunin, 2016: 64).

Yukarıdaki alıntıda da açıktır ki, Bakunin, bilimin sınırlarına işaret eder. Fakat burada eleştirdiği bilimin kendisi değildir, o sadece bilimin yerini belirlemektedir. Buna bağlı olarak bilim yaşamın yerini almamalıdır. Çünkü bilim yaşamın belirli kısımlarını alıp soyutlamalar yapar, soyutlamalar içinde bireyle ilgilenir. Bu açıdan Bakunin bireyin özgürlüğünü oldukça ateşli bir savunucusu olduğu için bilimin bireyin üstünde olmasına asla müsaade edemez. Bilim yaşamın ve insanların üstünde olmamalıdır. Bu yüzden onun yerinin ne olduğunu belirlemeye çalışır. Hatta şunu söyler: "Gerçek bireyleri tanımakta mutlak yetersizliğini bilen ve ilgisini kendi alanıyla sınırlayan pozitif bilim ise toplumun yönetimi konusundaki tüm iddialarından kesin ve mutlak olarak vazgeçmek zorundadır" (Bakunin, 2016: 67).

Bilimin yetersizliklerini ve sınırlarını materyalist bir hayat felsefesi ve etik bazı görüşlerle temellendiren Bakunin'e göre bilimin pratikte de bazı sınırlandırılmalara tabi tutulması gerekir. Buraya kadar şu açık hale geldi ki ne bilim insanları, ne bilimsel kurumlar ne de bunlardan bağımsız olarak bilimin kendisi toplumsal yaşamda sınırlı bir statüye sahip olmalıdır. Bu fikirler dâhilinde Bakunin bilimin gelecekte nasıl bir yere sahip olması gerektiğini de belirtmeye çalışır. Yukarıda belirtildiği gibi hayatın bir pusulası ve insanlığın yararına sunulabilen potansiyeli taşıyan bilim gelecekte bazı rollere sahip olabilir. Bunun sınırlarını ise daha önce belirtilen fikirlerle uyumlu olarak şöyle ifade eder:

> Geleceğin bilimi olan toplumsal bilimin kendisi, kaçınılmaz olarak, onları göz ardı etmeye devam edecektir. Ondan en fazla isteyebileceğimiz, bize bireysel sefaletin genel sonuçlarını saptırmadan ve açık olarak işaret etmesi -bu nedenler arasında, maalesef, hala çok sık rastladığımız, yaşayan bireylerin soyut genellemelere kurban edilmesi ve tabi kılınmasını da unutmamak şartıyla- ve aynı zamanda, toplumda yaşayan bireylerin gerçek kurtuluşu için gereken genel koşulları bize göstermesidir. Bu onun görevidir; bunlar onun sınırıdır (Bakunin, 2016: 68).

Bakunin bilimi kenara atmaz tam tersine onun nasıl yararlı olabileceğine ve halka mal edilebileceğine dair bir öneride bulunur. Bu bağlamda Bakunin, bilimin insan hayatının üstüne çıktığı kurumsal yapılanmalarının dağıtılmasını savunur, çünkü bu bilimin halka mal olabilmesi için gereklidir:

> Karşımızda, bir yanda, toplumun rasyonel organizasyonu için zorunlu olan; öte yandan, yaşayan ve gerçek şeylerle uğra şırken sergilediği yeteneksizlik yüzünden, toplumun gerçek ve pratik örgütlenmesine müdahale etmemesi gereken bir bilim var. Bu çelişkinin çözümü yalnızca bir biçimde mümkündür. Bütünün yaşamı dışında var olan ve görevli bir bilginler kesimi tarafından temsil edilen moral bir varlık olarak bilimin dağıtılmasıyla: Bu durumda, bundan böyle toplumun kolektif bilincini temsil edecek olan bilim, zorunlu olarak, gerçekten herkesin malı haline gelir. Bu sayede bilim yeni bir özellik kazanıp evrensel karakterini koruyarak (bu olmadan bilim de olmaz) ve ilgisini münhasıran genel

> nedenler, bireyler ve şeyler arasındaki koşullar ve belirli ilişkiler üzerinde yoğunlaştırmaya devam ederek, tüm bireylerin doğrudan ve gerçek hayatlarıyla gerçekten bütünleşir (Bakunin, 2016: 69).

Bütün bu anlatılanlardan açıktır ki tutkuları ve arzuları siyasal düşüncesinde ön plana çıkaran sistematik ve analitik bir yazma biçimi yerine coşkulu ve bazen de çelişkili gibi görünen bir yazma tarzına sahip olan Bakunin, bilim insanlarının ve bilimin kurumsallaşmış biçimlerinin otoritesini reddeder. Bakunin'in yukarıdaki fikirleri bilimin bir otorite haline gelmesi ve otoritelerin tahakkümüne hizmet etmesi tehlikesidir. Bu açıdan Bakunin bilimi reddedip yerine farklı bilgi disiplinlerini koymaktansa, ona dair eleştirel bir bakışla yerini belirlemeye çalışmıştır. Bununla birlikte bilime dair bu olumlayıcı görüş onu anarşizmi bilimsel bir temele oturtmaya yöneltmemiştir. Böylesi bir çaba ise Kropotkin'in yazılarında görülür.

3. Kropotkin'in Bilimsel Anarşizmi

Kolektivist anarşizmin kurucu figülerinden olan ve anarşizmi düşünsel olarak sistemleştirmeye çalışan Kropotkin, bilim insanları ile ilgili şu sözleri sarf eder: "Ayrıca unutmamak gerekir ki, bilimcilerin çoğu varlıklı ailelerden gelirler ve varlıklılar sınıfının bütün önyargılarını onlar da paylaşırlar; hatta bunların çoğu devlet hizmetindedirler. Dolayısıyla bize anarşizm asla üniversitelerden gelmeyecektir" (Kropotkin, 2015: 3-4). Bilim insanlarının sınıfsal konumlarının onların eleştirel düşünmesini engellediğini iddia eden bu sosyolojik analize bakıldığında, Kropotkin'in bilime karşı mesafeli olduğu düşünülebilir. O da tıpkı Bakunin gibi her türlü tahakküm ilişkisine karşı çıkması itibariyle bilimin işleyişini eleştirir. Öte yandan Kropotkin anarşizme bilimsel bir temel bulmaya çalışması ile meşhurdur. Bununla birlikte, anarşizmi döneminde hakim olan neredeyse pozitivist bir bilim anlayışı ile eş tutmuştur: "Anarşizmin başlıca özelliği tüm olayları, olguları bilimsel metotla araştırmaktır" (Kropotkin, 2015: 9). Bu kısa cümleye paralel olarak Kropotkin, bilime ve onun türevi olarak ortaya çıkan teknolojiye dair eleştirileri ile ön plana çıkan bazı anarşistleri kızdırabilecek bir biçimde, anarşist düşüncelerinin merkezine bilimi koymasıyla meşhurdur. Bilime dair bu olumlu bakış açısı, tahakküm ve sömürü karşıtı modern ideolojilerin ortaya çıkışı arasında bir paralellik kurarak bilimsel gelişmelerin bu ideolojilerin oluşturucularının epistemolojik ve söylemsel formasyonlarını etkilediği yönündeki görüş ile zirve yapar (Kropotkin, 2015).

Bütün bu noktalar göz önüne alındığında, Kropotkin ile Bakunin temelden farklılaşıyor gibi görünmektedir. Fakat aslında hem Bakunin hem de Kropotkin'in bilime dair görüşlerini anarşist fikirleri şekillendirmiştir. Bu

yüzden, onların düşünceleri temelden bazı ortak yönlere sahiptir. Bu bağlamda Bakunin'in bilimin özellikle tahakküm aracı ve tahakkümün aracı haline geldiği belirli koşullar altındaki işleyiş tarzlarının eleştirisine yoğunlaşması ile Kropotkin'in bu görünürdeki bilimci ve bilimselcilik perspektifi aslında ortak yönlere sahiptir. Bu çerçevede, tıpkı Bakunin'in materyalist felsefesi dahilinde yaptığı gibi, Kropotkin de bilim yoluyla tahakkümün uzantısı haline gelen dinsel ve idealist metafizik görüşleri reddetmiştir. Buna paralel olarak Kropotkin de bilim insanlarının ve bilimsel görüşlerin yanılmazlığını reddetmektedir. Bilimin tutucu hale gelmemesi, kendisini sürekli yenilemesi ve özdüşünümsel ve özeleştirel bir perspektife sahip olması gerektiğini savunur (Kropotkin, 2015). Nasıl ki Bakunin bilimin potansiyellerini reddetmiyorsa, Kropotkin de bilime insan hayatında tahakkümden uzak toplumsal ilişkilerin geliştirilmesi rolünü verir. Bu nedenle Kropotkin için bilime sahip çıkmak ve onu olumlamak, tahakküm karşısında halk hareketlerinin tarihsel olarak içinde ve yanında olan anarşizmin, yani insanlığın eşitlik ve özgürlüğe dayalı toplumsal kurumsallaşmalarının bir parçasıdır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi modern bilimin gelişmesi ile modern özgürlük ve sosyalizm hareketlerinin ortaya çıkışı birbiriyle etkileşim içinde olmuştur. Bu bağlamda Kropotkin'e göre güncel sosyalist fikirlerin gelişmesinde düşünürlerin bilgiyi metafizik yerine olguya dayalı tümevarım ve tümdengelim ile temellendirme eğilimi olmuştur. Hatta ona göre bilim, insan aklının özgürleşmesinin yanı sıra tahakküm güçlerine müttefiklik eden düşünme biçimlerinin ortadan kaldırılması ile de özgürlükçü halk hareketlerinin gelişimine katkı sunmuştur.

Bütün bu ortak noktalara rağmen, Bakunin ve Kropotkin'in bilime dair yaklaşımlarını şekillendiren farklı perspektif ve görüşler söz konusu olduğu gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Bakunin'in bilim ile kurduğu ilişki onun siyasal yazılarının türevi olarak ortaya çıkar. Bakunin bilimin sınırlarına oldukça fazla dikkat çekmiş olsa da bilimin toplumun hizmetine verilmesi fikrine paralel olarak bilimin özgür bir toplumun inşası için nasıl daha kullanışlı hale getirilebileceğine dair tartışmalar yütürmüştür. Oysaki epistemolojik olarak çok da orjinal olmayan Bakunin'den farklı olarak Kropotkin daha çok bir bilim felsefecisi gibi yazar ve döneminin bilimsel görüşlerinin sınırlarına dikkat çeker. Bu yüzden Kropotkin bilimin sınırlarından öteye gitmek yerine, bilimsel çerçeve içinde bir anarşizm gerçekleştirmiştir. Bakunin için bilim onun tahakküm karşıtı özgür ve eşit bir topluma dair geliştirdiği fikirleri açıklarken değindiği bir meseledir. Bakunin ile bu noktada ortak olsa da, daha önce belirtildiği gibi, Kropotkin bilime kendi düşüncesinde özel bir yer vermiştir. Neredeyse bütün kitapları bilimsel tespitler ve örneklerden temellendirilmiş düşüncelerle başlar. Bu açıdan Kropotkin bilimi anarşizm için

işlevsel kılar. Bu yüzden yaşadığı dönemim bilimsel metodları ve bilim felsefeleri ve bilim temelli kuramları üzerine düşünerek onların epistemolojik olanak ve sınırları üzerine yoğunlaşmaya çalışır. (Kropotkin, 2005; 2007; 2015)

Bütün bunlar göz önüne alındığında Kropotkin sanki bilim hakkındaki görüşleri yoluyla bilim ile anarşizmi bir araya getirmektedir. O; çağının biliminin ve bilim felsefelerinin insan aklının ilerlemesi ile birlikte eşitlik ve özgürlük ideallerine bağlı bir toplumun gelişimine katkı sunacağı yönündeki fikirlerine paralel olarak, bilimin özgür bir toplumun kuruluşunda rol oynayacağını düşünmektedir. Bir başka deyişle ona göre bilim, insan aklının özgürleşmesinin sağlanması yoluyla insanın da özgürleşmesine katkıda bulunma potansiyeline sahiptir. Bu anlamda bilim ile halkların özgürlüğünü savunma ve otoriteye karşı çıkma birbirinin ayrılmaz bir parçasıdır. Otoriteler tarihin başından itibaren halkları yanıltmaya çalışırken, bilim en başından beri halkların yanındadır ona göre (Kropotkin, 2015).

Buna paralel olarak Kropotkin'e göre modern bilimin gelişmesinde dönemin tahakküm karşıtı siyasi akımlarının ortaya çıkışı etkili olmuştur. Şöyle ki birçok modern bilim insanı aydınlanma sürecinde ve sonrasında ortaya çıkan ve toplumsal özgürlük ve eşitlik için mücadele eden sosyalist akımlarla ilişkili olmuştur ve onu kuramlaştırmaya çalınmıştır. Modern bilim, bu anlamda sosyalist ve anarşist hareketlerin müttefikidir (Kropotkin, 2015). Şu şekilde ki bilim asla insan aklına ve deneye başvurmayı elden bırakmamalıdır. Bilim, metafizik düşüncelerden insan aklının arındırılması yoluyla insanın özgürleşmesine katkı sağlar. O halde metafiziğe saplanan fikirler de reddedilmelidir. Yukarıda bahsedilen bazı bilimsel metod, kuram ve bilim felsefelerinin eleştirisi de iki ölçütle gerçekleşir. İnsan aklının bağımsızlığı ve otoriter toplumsal düzen biçimlerinin desteklenmesi için olguların çarpıtılması. Bu çerçevede yukarıda belirtildiği gibi Kropotkin'in iki çabası vardır: birincisi bilimin topyekûn olumlanması, diğeri ise anarşizme bilimsel bir temel sağlamaktır.

Kropotkin'in bu çabasında ve bu çaba dâhilinde oluşturduğu fikirlerde belirli yönler ön plana çıkar. Bunlardan ilk başta dikkat çeken, özellikle *Anarşist Ahlak* (Kropotkin, 2013) ve *Karşılıklı Yardımlaşma* (Kropotkin, 2007) adlı eserlerinde, kendi anarşist kolektivizminin önemli kavramlarından birisi olan dayanışmanın biyolojik bir zorunluluk olarak nasıl ortaya çıktığını anlatması ve anarşizmin insan evriminin zorunlu bir sonucu olduğu fikrini öne sürmesidir. Kropotkin'e göre dayanışma tarihin başından beri insan topluluklarının yaratıcı ve üretici kurumlarının oluşmasındaki en önemli dürtüdür. O yüzden bu dürtü birçok toplumsal ilişkinin başkaları ile birlikte eşitlikçi biçimde yaşamayı açıklayan en önemli kavramdır. Kropotkin bu noktada şun-

ları belirtir: "Elime bir kova su alıp komşumun alevler içindeki evine koşmamı sağlayan şey, -çoğu zaman hiç tanımadığım- komşuma duyduğum sevgi değildir; bu, daha belirsiz olsa da çok daha yaygın bir duygudur: Dayanışma ve insan sosyalliği içgüdüsü" (Kropotkin, 2007: 9). Bu düşünceler dönemin yaygın sosyal Darvinciliğine karşı argümanlarla üretilir. Kropotkin'e göre sosyal Darvincilik insan türünün güçlü olanın ayakta kalması yani güçlülerin zayıfları eleyip doğaya uyumlandığı fikrini öne sürüyordu. Bu fikirden hareketle oluşturulan siyasi düşüncelere göre insanlar arasında rekabetin önemli bir unsur olduğu öne sürülüyordu. Oysa Kroprotkin'e göre bu fikirlerin hiçbir bilimsel dayanağı yoktur:

> Aldıkları burjuva eğitime diyet borçlarını ödeme telaşıyla natüralistler Darvinizmin sözde bilimsel yöntemine gönderme yaparak, 'Senden zayıf olanı ez! Doğanın yasası budur" düşüncesinin bayrağını yükseltmeye kalkıştıklarında, biz hep aynı gerçek bilimsel yönteme başvurarak, bu öğretilerin yanlış olduklarını, doğanın böyle bir yasası olmadığını, doğanın bize bambaşka bir şey söylemekte olduğunu, bu tür yargıların bilimsellikle falan ilgisi olmadığını kolayca kanıtlayabildik. (Kropotkin, 2015: 50)

Bütün bu cümlelerle Kropotkin; bilime sahip çıkıp bilim kisvesi altında üretilen, bilim dışı olduğunu düşündüğü bilgilerin kaynağı olan siyasal ve toplumsal fikirlere karşı çıkıyordu. Kropotkin'in bu düşünceleri özellikle onun ahlak üzerine fikirlerinde oldukça açık hale geliyor. Ona göre ahlak evrimsel ve biyolojik süreçlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. "Demek ki, iyi ve kötü düşüncesinin dinle ya da mistik bilinçle hiç ilişkisi yoktur; hayvan soyunun doğal bir gereksinimidir bu" (Kropotkin, 2013: 31). Bütün ahlaki eylemlerimizin kaynağı hayatta kalma stratejilerimizdir. Bu stratejileri insanlar öyle bir içselleştirmiştir ki artık insanlığın bir parçası haline gelmiştir. Peki, bunların kökü nedir: "...hayvan yaşamına dair gözlerimin önünde cereyan eden tüm bu sahnelerde karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın öyle boyutlarda uygulandığını gördüm ki, bunun, yaşamın sürdürülmesi için, her bir türün korunması ve sonraki evrimi için son derece önemli bir özellik olduğu kanısına vardım" (Kropotkin, 2007: 7).

Bütün bunlara binaen şu açık hale geliyor ki Kropotkin anarşist düşüncelerini de bilimsel kanıtlarla güçlendirmeye çalışır. Bu yüzden Kropotkin, kendi siyasal düşüncesinin temelinde bulunan ve insanın başkalarına karşı etik davranmasının koşulunu da bilimsel açıklamalara dayandırır. Bir başka deyişle ona göre eşitlikçi ve özgürlükçü bir toplumun kuruluşunu sağlayabilecek dayanışma dürtüsünün türevleri olarak ortaya çıkan ve insanın insana tahakküm uygulamasını engelleyen eylem biçimleri metafizik ve dinsel kavramlar etrafında kurulan buyruklarla değil, doğada gözlemlenebilen olgularca gösterilebilir. Şu sözlerde Kropotkin'in etik görüşlerini metafizik ve dine karşı bilime dayandırdığı düşünceler oldukça açıktır:

> Ama toplu halde yaşayan hayvanların da tamamen insan gibi, iyi ile kötü arasında ayrım yapmayı bildiği şeklindeki bu basit ve çarpıcı gerçeği, ne ilahiyatçılar ne de metafizikçi filozoflar incelediler. Dahası, hayvanların iyi ve kötü kavramları insanınkiyle kesinlikle aynı türdendir. Hatta her aynı sınıfın -balıkların, böceklerin, kuşların, memelilerin- en gelişmiş temsilcilerinde bu kavramlar aynıdır. (Kropotkin, 2013: 28)

Hakkında bütün bu anlatılanlara istinaden Kropotkin'in döneminin bilimsel düşünmeyi bilginin merkezine koyan yaklaşımlara paralel olarak, bilim dışı bilgi türlerini reddettiği oldukça açık hale gelir. Bu yüzden ona göre gözlemlenen olgulardan yola çıkarak oluşturulan tümevarım dışındaki tüm metafizik fikirler ve bilgiler, olguya dayanmayan varsayımlar gerçeği saptırmaktadır. Bilime dair bu sahiplenme Kropotkin için anarşizmi ve kendi siyasal düşüncelerini temellendirmek için gereklidir. Ona göre tahakkümün araçları olan devlet, hiyerarşik toplumsal kurumlar ve sömürü mekanizmalarını doğal olarak gören fikirler bilim dışıdır. Bilime dair bu görüşleri etrafında anarşizmin de bilimsel düşünceye yakın olması gerektiğini hatta anarşist bir idealin kurulabilmesi için bilimin kullanışlı olduğunu savunur.

Bu yüzden de ona göre anarşizm bilimsel bir dünya görüşü haline gelebilmiştir: "Biz dünya görüşümüzü, onu gölgeleyen kör inançlardan, önyargılardan, hiçbir şey anlatmayan, boş sözlerden kurtarıp bilimsel temeller üzerine kurabildik" (Kropotkin, 2015: 13). Öte yandan buna paralel olarak bilimsel düşünme özgürlük ve eşitlik gibi temel insani değerleri yok sayan fikirlere karşı argüman üretmeye yarar. Bilim bu noktada büyük bir iş görür, çünkü bu fikirler o kadar yaygın hale gelmiştir ki tüm düşünme biçimlerine hakim olmuştur neredeyse: "Görüldüğü gibi dinsel, tarihsel, tüzel, toplumsal... tüm eğitimimize, kendi haline bırakılmış insanın yabanıl bir hayvana dönüşeceği düşüncesi sindirilmiştir. Yöneticileri olmasa, insanlar hemen hırlaşmaya başlarlar..." (Kropotkin, 2015: 43). Kropotkin'e göre yüzyıllardır insanlığa bu türden düşünce bir hakikat imiş gibi dayatıldı.

Bunlar ancak yöntemli ve sistemli bir düşünme biçimi ile ortadan kaldırılabilir. Bilimsel bilginin karşı söylem ve bilgi üretmede yararlı olması sayesinde Kropotkin, bilimi bir müttefik olarak kullanılabilecek yararlı bir silah haline getirir. Devleti savunanları bilimsel bilgi ile çürütür. Şu sözler bunun iyi bir örneğini sunar: "Yönetici, kahraman, yasa yapıcı, vb. denen insanların, tarih boyunca insanlığa hiçbir şey vermediğini söylüyor bilim; sahip olduğu her şeyi örf-adet hukuku yoluyla kendi kendilerine geliştirmiş toplumlar" (Kropotkin, 2015: 44).

Bütün bunlara istinaden çok açık hale gelir ki anarşizmin bilim ile ilişkisinde onla ortak yönlere sahip olması ve ondan yararlanması gerektiği oldukça açıktır. Hatta Kropotkin anarşizmin düşünme ve bilgi üretme yöntemleri-

ni birbirine özdeş kılar: "İnsan toplumlarının yaşamı da içinde olmak üzere tüm doğayı, doğada olup biten bütün olayları mekanik kavramaya dayalı bir dünya görüşüdür, anarşizm. Araştırma metodu, doğal bilimlerin araştırma metodudur: bütün bilimsel tezler bu metodla sınanmalıdır" (Kropotkin, 2015: 48). Bu noktada, "Anarşistler... metafizik yargılarla yetinmeyeceklerini, kendi yargılarını belirlerken doğalbilimsel temeller arayacaklarını şimdiden kanıtlamış bulunuyorlar" (Kropotkin, 2015: 48). Anarşistler bu yüzden sadece metafizik görüşlere değil aynı zamanda dönemin yangın bilimsel görüşlerine karşı çıkmalıdır ve hatta bu görüşlerin bilimsel düşünme ile sınanmasına katkı sunmalıdır. Çünkü "...burjuva toplumsal bilimlerinin bize 'yasa' diye sunduğu şeyler yasa falan değil, yalnızca birer görüş, hatta uygulama alanında sınanmamış birer varsayımdırlar" (Kropotkin, 2015: 50). Bir başka deyişle anarşizm, yasa ve hakikat olarak dayatılan düşüncelerin sınanmasında bilime yardımcı olmalıdır.

Çünkü daha önce belirtildiği gibi bilimin ve bilimsel düşünmenin hakim olması önyargıların ve iktidarların hakikatlerini çürütmesinde gördüğü rol itibariyle anarşizmin yararınadır. Anarşistler kendilerinkine karşı geliştirilen fikirlerle karşı mücadele edebilirler, bu yüzden de bilimsel düşünmeye sadık kalmalıdırlar. Bu noktada anarşizme karşı geliştirilen bazı yersiz fikirlere karşı çıkması ile bilimin metafizik karşıtlığı birleşir:

> Bir anarşist asla şu türden metafizik yargılara boyun eğmez: Devlet, toplumda en yüce adalet düşüncesini ifade eder" ya da "devlet ilerlemenin aracı ve taşıyıcısıdır" ya da devletsiz toplum olmaz". Anarşist, tıpkı karıncaları, arıları ya da kuzey ülkelerinde göl kıyılarına yuva kurmak için uçup gelen kuşları inceleyen bir doğabilimcinin yöntemi ile el alır olayları (Kropotkin, 2015: 122).

Bu cümlelerde oldukça açık hale gelir ki, bilime göreceliliğin ve söylemsel ve metafizik kurguların ötesinde bilgi üretebilme potansiyeli yükleyen Kropotkin, bilimin yöntemi ve düşünme biçimi dolayısıyla olgulara dayalı ve gerçek olan bilgiler ortaya koyabileceğini iddia etmiştir. Bu noktada kendisini sağlam bir siyasi akım haline getirmek isteyen anarşizmin bilimsel düşünceye sahip çıkmak işine gelir. Diğer yandan daha önce belirtildiği gibi anarşizmin kendini temellendirmek için bilimi kullanması gerektiğini savunur. Kropotkin'e göre anarşizm gerçekleşemeyecek bir hayal değildir, tam tersine onun için anarşizm bir ideal biçimde gerçekleşebilir bir siyasi ideolojidir. Bu yüzden onun gerçekleşmeyecek bir ütopya olduğunu iddia edenlerin aksine, anarşizm kendini gerçekleşebilir bir proje olarak açık ve net olarak ortaya koymalıdır. Bilim de anarşizme kendi ideallerini hayata geçirmesinde yardımcı olabilir. Çünkü,

> ... anarşizmin çözümünü aradığı soru şöyle formüle edilebilir. Bir topluma dolayısıyla da genel olarak tüm insanlığa en fazla mutluluk, en fazla hayatiyet sağlayacak toplumsal yapılanma biçimi hangisidir? Bu mutluluğu hem nitel hem de nicel olarak en fazla büyütüp geliştirebilecek, bu mutluluğun olabildiği ölçüde dolu dolu ve olabildiği ölçüde geniş kapsamlı olmasını sağlayacak toplum düzeni hangisidir? (Kropotkin, 2015: 51).

Bu yüzden Kropotkin, anarşizme bilimi kendini temellendirmek ve büyütmek için bir araç olarak kullanmasını önerir. Çünkü ona göre bir siyasi hareketin başarılı olmasının yolu budur. "Hedefinin ne olduğunu olanca açıklığıyla, gerçekliğiyle bilmeyen, böyle bir bilinçten yoksun olan bir mücadelenin şansı yoktur" (Kropotkin, 2015: 55). Birçok düşünür de ona göre, açık ve seçik bilgiler yoluyla anarşizme dair bunu yapmıştır. Aşağıdaki sözlerde bu açıkça dile getirilmiştir:

> Anarşi hareketi her zaman büyük bir pratik dersin etkisiyle başlamıştır. Anarşinin doğuşu da hayatın dersiyledir. Hareket başladıktan sonra kendini temellendirmek ve ifade edebilmek için derhal kuramsal, bilimsel araştırmalara başlamıştır. Bilimsellik burada çoğunluğun anlamayacağı bir dille konuşmak ya da soyut metafizik yönelişler içine girmek değil, kendini, içinde bulunulan zamanın doğal bilimleriyle kanıtlamak ve giderek bizzat doğal bilimlerin bir dalı olmak anlamındadır" (Kropotkin, 2015: 54).

Bu yüzden, anarşizme iki yönlü bir düşünsel rol yükler:

> Anarşi düşünce ırmağının kökenini incelerken, karşımıza sürekli olarak iki kaynağın çıktığını kitabımızın başında söylemiştik: Birincisi, devletçi-hiyerarşik yapılanmalara ve genel olarak egemenliğe yöneltilen eleştiri; ikincisi ise, insanlığın ileriye doğru hareketinde gözlemlenen ve günümüzde gözlemlenmekte olan yönelişlerin durmamacasına seçilip ayıklanması... (Kropotkin, 2015:60).

Kropotkinin bilim hakkındaki bu görüşlerine bakılarak onun bilim ile kurduğu ilişkide bazı noktalar oldukça açık hale gelir. Kropotkin bilim ile anarşizmin ittifakını savunur. Bu ittifakı kurabilmek için anarşizmin bilimsel düşünme yöntemlerini sahiplenmesi gerekir. Bu yüzden anarşizmin her türlü metafizik düşünme biçiminden kurtularak tümevarım ve tümdengelim yöntemleri ile kendi ideolojisinin bilgilerini ortaya koyması gerekir. Fakat daha önce belirtliğidiği gibi, bilimsel düşünme eleştirel ve yanlışlanmaya hazır olmalıdır. Kropotkin dönemin pozitivizmi ile bazı ortak noktaları paylaşmasına rağmen, tıpkı Bakunin'de olduğu gibi tahakküm ilişkilerinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin uyanık bir zihne sahiptir. O sadece gözlemlenebilir olgular ve bu olgulardan yola çıkılarak oluşturulan fikirleri önemli bulur bulmasına, fakat bilim adamlarının olgulardan yola çıkarak olgulara kendi öznel varsayımlarını dayattığının da farkındadır. Bu şu, demek değildir: Kropotkin, kendi siyasal düşüncesine uymayan bilimsel gözlemlerin yorumlamalarını reddeder. Tam aksine o sosyal Darvinciliğe karşı çıkar, çünkü bu

türden Darvincilik genelleştirmeler yoluyla insan dayanışmasının varlığını reddedip bazı olguları dışarda bırakan kurumlar yaratır. Bu kurumları ise gerçeğin yerine geçirirler. Bu anlamda Kropotkin, naif bir tümevarımcılığın ötesine geçer. İşte bu evlilik sayesinde bilimsel düşünme ve bilginin de sınırlarına işaret ederek çağının bilimsel görüşlerinin eleştirdikleri metafiziğe saplandıklarını iddia eder. Bunu da anarşist fikirleri ve felsefesi sayesinde yapabilir. Çünkü onun anarşizmi bilginin oluşumunda hem siyasal ve toplumsal olanın rolüne hem de tahakküm ilişkilerinin bilgi alanında da ortaya çıkabileceğine dair bir perspektife sahiptir. Bakunin ile ortak olan bu nokta sayesinde Kropotkin bilimsel düşünmeden çağının ötesine geçmeye çalışmıştır.

Bilim ile anarşizmin karşılıklı olarak birbirine yarar sağladığı bu ilişki biçiminde, anarşizmin de avantajına bazı noktaların olabileceği söylenmişti. Anarşistler de kendi siyasi ideolojilerini güçlendirmek ve onu uygulayabilmek için bilimden yararlanabilirler. Malatesta (Richards, 1999) gibi onun aynı dönemlerde yaşamış bazı anarşistler Kropotkin'i determinizm ve bilimsel bilgiye fazlasıyla gerçekliğin yerine geçirmesi açısından eleştirmiş olsalar da Krorpotkin, anarşizmin mantıklı bir açıklamasını sunarak onu bilimsel anlamda yani ideal değil, gösterilebilir bir fikir ve gerçeklik olarak kanıtlamaya çalışmıştır. Bilim sayesinde anarşizmin bazı değer ve ilkelerini metafizik bilginin ötesinde somut bir ideoloji haline dönüştürmeye çalışmıştır.

4. Sonuç

Bu metin boyunca anarşizmin bilim ile ikircikli ilişkisi Bakunin ve Kropotkin üzerinden ele alınmıştır. Burada açıktır ki anarşizmin bilimi eleştirdiği zamanlar ve noktalarda onun derdi basitçe nihilist bir tavrın sonucu olarak bilimin topyekûn reddi değildir. Bu yüzden anarşizme dair "akıldışılık", "şiddet fetişizmi", "vandalizm", "karmaşa severlik" gibi bazı etiketlendirilmeler ona dair kısmi bir bakış açısı geliştirmek anlamına gelir. Çünkü bu tür etiketlendirmeler bahsedilen düşünürlerin bilim eleştirilerinde görüldüğü üzere siyasal bir felsefenin ve akımın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan anarşizmi apolitiklik ile eşleştirmeye çalışan bakış açıları, onun eylem ve düşünce tarihinin çoğulluğunu ve bu çoğulluğu ortaya çıkaran ilkeleri göz ardı etmektedir. Bu bağlamda Bakunin ve Kropotkin örneklerinde açıkça görülmektedir ki anarşist düşünce ve pratik içinde bilimin sınırları, olanakları ve ne olduğuna dair oldukça güçlü bir gelenek söz konusudur. Bakunin örneğinde bilimin iktidar ile ilişkisi ve bilimin kendisinin aşkın bir role bürünerek otoriter hale gelebilmesinin eleştirisi söz konusudur. Bu açıdan bilim, iktidar ve siyaset ile ilişkili kılınmaktadır. Bilime özel bir rol ve

yer verilen Kropotkin'de de bilim Bakunin'de olduğu gibi salt bir merak ve hakikati ortaya koyan bir şey olarak ele alınmamıştır. Bu açıdan bir yanda Bakunin'in bilimin kendisinin bir tahakküm aracı ve tahakkümün aracı haline gelmesini engellemeye dönük bir çaba söz konusuyken, Kropotkin kendi geliştirdiği bilim görüşü ile bilimi anarşizmin bir müttefiki haline getirmeye çalışmaktadır.

Her ne kadar Bakunin derinlikli bir felsefi görüş ortaya koymasa da onun bilim ile ilgili görüşleri belirli bir epistemolojiye ve yaşam felsefesine dayanmaktadır. Öte yandan Kropotkin gününün bilimsel metodlarına fazlasıyla takılmış olsa da bilime dair bir felsefi görüşe sahipti. Her iki düşünür birlikte alındığında, mantıkçı pozitivizm ile birlikte ortaya çıkan bilim felsefesi geleneği ile kıyaslandığında derinlikli bilim felsefesine sahip olmasalar da, daha sonra bilim ve iktidar, bilim ve siyaset ilişkisine dair olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı fikirleri sistematikleştirme çabasını görmekteyiz. Bu açıdan da Kropotkin ve Bakunin bilimin sosyolojik analizi ve bilimin sınırları üzerine tartışmalar için farklı bir siyaset kuramından bakabilmek için imkanlar sunmaktadır. Şöyle ki özellikle Bakunin anarşist düşünce geleneğine bilginin bilimsel kurumsallaşmalar etrafında bir yandan bilim adamlarının kendilerinin nasıl otorite haline geldiğini diğer yandan otorite ile ilişkili olarak bilimsel bilginin eleştirel düşünmeden nasıl uzaklaştığını ortaya koyar. Derin sosyolojik analizler ortaya koymasa da materyalist dünya görüşü ve anarşist siyaset felsefesi dahilinde bilimin otoritenin türeviyle birlikte onun üreticisi haline gelmesinin siyasal, toplumsal ve epistemolojik temelleri üzerine düşünme imkanı verir. Öte yandan, Kropotkin de aynı biçimde bilim alanı ve faaliyetleri içinde iktidarların işine yarayacak bilgilerin yöntemsel ve epistemolojik kaynaklarını ve temellerini göstermiştir. Bu bağlamda eleştirel bir bilimsel düşüncenin nasıl olabileceği ve bilimin toplumsal yarar için nasıl geliştirilebileceği üzerine kafa yormuştur. Epistemolojik olarak birçok sınırlılığa sahip olmasına rağmen, Kropotkin'in kuramı güncel biyoloji kuramlarında özgecilik ve dayanışmanın evrimsel kökenleri üzerine tartışmaların yanı sıra teknolojinin ve bilimin özgürlükçü bir toplumun kurulmasında oynayacağı roller üzerine düşünmeye de katkı sunmuştur. Hakim bilimsel yaklaşımların karşısına metafizik kurgular yerine bilime dayalı düşünme biçimiyle üretilmiş bilgi ve söylemleri koymayı öneren bu yaklaşım, bilim alanının çoğullaştırılmasına da katkı sunmaktadır.

Kaynakça

Anderson, B. (2007). Üç Bayrak Altında: Anarşizm ve Sömürgecilik Karşıtı Tahayyül. İstanbul: Metis Kitap.

Avrich, P. (1991). Anarşist Portreler 1. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Bakunin, M. (2006). Devlet ve Anarşi. İstanbul: Agor Kitaplığı.

Bakunin, M. (2016). Tanrı ve Devlet. İstanbul: Öteki Yayınevi.

Bookchin, M. (1996). The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism. Montreal: Black Rose Books.

Bookchin, M. (2005). Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi. İstanbul: Kaos Yayınları.

Bookchin, M. (2013). Toplumu Yeniden Kurmak. İstanbul: Sümer Yayıncılık.

Chomsky, N. (2013). Anarşizm Üzerine. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Dirlik, A. (1991). Anarchism in the Chinese Revolution. Berkeley: University of California Press.

Dolgoff, S. (1998). Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri. İstanbul: Kaos Yayınları.

Evren, S. (2013). Anarşizmler: Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri. İstanbul: İletişim Yayınları.

Feyerabend, P. (2007). Anarşizm Üzerine Tezler. İstanbul: Öteki Yayınevi.

Hakim Bey. (2009). T.A.Z: Geçici Otonom Bölge, Ontolojik Anarşi, Şiirsel Terörizm. İstanbul: Altıkırkbeş Basın Yayın.

Hirsch, S. &Van der Walt, L. (ed.). (2010). Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870–1940: The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution. Leiden: Brill Academic Publishers

Kinna, R. (2016). Kropotkin: Reviewing The Classical Anarchist Tradition. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kropotkin, P. (2007). Karşılıklı Yardımlaşma. İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, P. (2005). Anarşi Felsefesi, İdeali. İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, P. (2013). Anarşist Ahlak. İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, P. (2015). Çağdaş Bilim ve Anarşi. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kropotkin, P. (2016). Etik. İstanbul: Öteki Yayınevi.

Landauer. (2003). Die Revolution. Münster: Unrast Verlag

Marshall, P. (2019). Anarşizmin Tarihi: İmkansızı İstemek. Ankara: İmge Kitabevi.

Porton, R. (1999). Film and the Anarchist Imagination. London: Verso.

Richards, V. (ed.). (1999). Bir İtalyan Anarşisti: Malatesta-Hayatı ve Düşünceleri. İstanbul: Kaos Yayınları.

Stalin, J. (2014). Anarşizm mi? Sosyalizm mi?. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Stirner, M. (2013). Biricik ve Mülkiyeti. İstanbul: Kaos Yayınları.

Van der Walt, L.& Schmidt, M. (2009). Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism. Edinburgh,Oakland, CA: AK Press

Woodcock, G. (1996). Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi. İstanbul: Kaos Yayınları.

Zerzan, J. (2012). Gelecekteki İlkel. İstanbul: Kaos Yayınları.

Zerzan, J. (2013). Makinelerin Alacakaranlığı. İstanbul: Kaos Yayınları.

KLASİK ANARŞİZMDE DEVLET ELEŞTİRİSİNİN TEMELLERİ

M. Ahmet TÜZEN*

Özet: İnsan doğasına ilişkin iyimser bir yaklaşıma sahip olan anarşizme göre kendisini özgür kılacak ve toplumla uyum içerisinde yaşamasını sağlayacak tüm özellikler insanda mevcuttur. Genel olarak anarşistler, kişilerin gönüllü olarak bağlı bulunduğu bir toplumu, baskı ve itaat ile karakterize olan devlete tercih ederler. Bu bağlamda toplumsal düzenin yokluğundan ziyade yönetim yokluğunu ifade eden anarşizm, insanın özgür ve özyönetim sahibi bir varlık oluşundan hareket ederek, insan yaşamını kontrol altına alan devleti, devletin kurumlarını ve hukuku reddeder. Zira anarşistler, insan potansiyeline ne kadar güveniyor olsalar da devletin ekonomik eşitsizlik yaratan ve ahlakı yozlaştıran niteliklerine karşı bir güvensizlik içerisindedir. Devlete karşı bu kötümser tavır değerlendirildiğinde üç temel etken dikkati çeker: Bireylerin özgürlüklerinden feragat etmelerini bekleyen devlet, otantikleşme sürecini bertaraf eder; ekonomik eşitsizliğin koruyuculuğunu yapan devlet toplumsal hiyerarşiye neden olur; dışsal bir otorite olarak insanlara kurallar dayatan dini araçsallaştırarak aklm gücünü askıya alır.

Anahtar sözcükler: Anarşizm, otorite, özyönetim, din, eşitsizlik.

FUNDAMENTALS OF STATE CRITICISM IN CLASSICAL ANARCHISM

Abstract: According to anarchism, which has an optimistic approach to human nature, all the features that will set itself free and live in harmony with society are available in human. In general, anarchists prefer a society where individuals are voluntarily connected, rather than the state, characterized by repression and obedience. In this context, anarchism, which expresses the absence of governance rather than the absence of social order, rejects the state, institutions and law that control human life by looking at acting as the human being is a free and self-government entity. Because they are insecure against the state's economic inequality and moral degeneration although anarchists rely on human potential. When this pessimistic attitude towards the state is evaluated, three main factors attract attention: The state which waits for individuals to renounce their freedom eliminates the authentication process; the state, which protects economic inequality, causes social hierarchy; the state as an external authority that imposes rules on people suspends the power of reason by instrumentalizing religion.

Keywords: Anarchism, authority, self-government, religion, inequality.

* Dr., Gümüşhane Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Giriş

Lafzi olarak iki Grekçe kelimenin, hükümet ve yönetim yokluğu ya da yöneticisizlik/lidersizlik anlamına gelen "an" ve "arkhe" nin bir bileşimi olan (Vincent, 2006: 177) anarşizmin her ne kadar kökleri Antik Çin ve Antik Yunan'a kadar geri götürülse de felsefi olarak içeriği kendini hiçbir zaman anarşist olarak tanımlamamış William Godwin'in *Siyasal Adalet Üzerine İnceleme* (1793) adlı eseriyle ortaya çıkmıştır. Anarşizm kavramının politik olarak kullanımına ise 19. yüzyılın sonlarında Pierre-Joseph Proudhon'un *Mülkiyet Nedir? Hak ve Yönetim İlkesi Üzerine Bir Deneme* (1840) adlı çalışmasında rastlanır.

Klasik teorisyenleri tarafından devlet eleştirisi ile karakterize edilen anarşizm, yıkımın, kaosun ve birey ile toplum arasındaki çatışmanın değil; hayatın, organik gelişmenin, toplum içindeki doğal düzenin ve insanlar arasındaki karşılıklı özgürlüğün bir yolu olarak tarif edilir. Bu nedenle hükümetsiz toplum öğretisi olarak anarşizm, temel sosyo-ekonomik adaletsizliklerin ya da demokratik olsa bile birtakım ayrıcalıklar ve sınıf hiyerarşisi oluşturan yapıların bireylere baskı yaratan bir hükümetle yakından ilişkili olduğunu varsayar. Zira hükmeden ayrıcalıklı bir kesim olmadan hayatta kalamayacak olan her iktidar, zenginlik, statü ve fırsatlara bakmaksızın eninde sonunda bütün eşitlikleri yok edecektir. Toplumun geri kalanına göre daha avantajlı ayrıcalıklar elde eden bu İktidar sınıfı sayesinde sosyal sınıf farklılıkları da artacaktır. Bu sınıf, elindeki gücü ve ayrıcalıkları korumaya çalışması onu adaletsizliğe zorlayarak, iktidarın yozlaşmasına neden olur (Woodcock, 2017: 23-24). Buna karşın tarihin sözü edilen yozlaşmalarla dolu olduğunu düşünen anarşistlere göre, "doğal durum" ya da hükümetsiz toplum, Hobbes'un ifade ettiği gibi herkesin herkese karşı savaştığı sürekli bir savaş durumunu değil, daha ziyade barışçı ve üretici bir yaşam koşulu sunar. Locke'un doğal durumuna daha yakın duran bu anlayışa göre insanlar, doğa yasasının sınırları ve yeryüzünde ortak bir güç, aralarını bulacak bir otorite olmaksızın akla uygun bir yaşam içinde, kendi eylemlerini gerçekleştirebilecekleri mükemmel bir özgürlük durumunda bir arada yaşayabilirler (Locke, 2016: 13). Ancak Locke'un böyle bir durumda yaşama ve edinmenin ister istemez belirsiz ya da uygunsuz olacağı görüşü, anarşistler tarafından reddedilmektedir (Marshall, 2003: 15).

Hobbes ve Locke'un devleti meşrulaştıran argümanlarından farklı olarak *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Bir Söylev* adlı eserinde belirttiği "doğal durum" tasavvuru ile insanın kendi doğasının özünden trajik kopuşunu ele alan Rousseau, anarşist düşünceye daha yakın görünmektedir. İnsanın doğuştan iyi olduğunu ancak mevcut kurumlar tarafından bozulduğunu ileri

süren Rousseau'ya göre doğal durumdaki insan, dayanışma[1] içinde, bağımsız ve kendine yeterli bir hayat sürer. Doğuştan sahip olduğu birtakım içgüdüsel duyguların etkisi altında olan insanın şefkat duygusu doğal durumda "yasalar, ahlaki kurallar ve erdem"in yerini tutar.[2] Rousseau'ya göre işbirliği yani insanın kendi isteklerini karşılamak için başkalarıyla birleşmeye başlamasıyla birlikte doğası değişir ve bu da çöküş tohumlarının ekilmesine neden olur (Marshall, 2003: 190).

Rousseau'nun toplumsal eşitsizlik ve hükümetin kökenlerine ilişkin çözümlemeleri, pek çok anarşist tarafından dikkate alınmıştır. Ancak doğal durumu yüceltmesine karşın Rousseau, "vahşi" ile "uygar" arasında, özellikle birincisinin tek başına nasıl yaşayacağını bilmesi, ikincisinin ise "başkalarının fikrine göre" nasıl yaşayacağını bilmesi bakımından yaptığı olumlu karşılaştırmaya rağmen ilkel bir doğa durumuna dönülmesini savunmaz. Yine Rousseau, iktidarın ahlakı ve beğeniyi yozlaştırarak; ikiyüzlülüğü teşvik ettiğini ve insanları aldattığını ifade etse de devletin var olması gerektiği üzerinde durur (Marshall, 2003: 192-193). Ancak anarşistler, toplumsal, siyasal ve iktisadi sorunların kökeninde devletin bulunduğunu kabul etmekle kalmaz, devletin varlığına yönelik yıkıcı fikirleri de savunurlar.

Godwin'in ifade ettiği üç husus bağlamında değerlendirilecek olursa anarşizmin devlet eleştirisi şu yönleriyle dikkat çekmektedir. Birincisi anarşist argüman, hükümete yöneliktir. Mülkiyet ve din gibi diğer kurumları kıyasıya eleştirmekle birlikte anarşizm için bunların en kötüsü, bütün kötülüklerin kaynağı olarak devlettir. İkinci olarak, anarşist argümanın hedefi sadece mevcut ya da geçmişteki hükümetler değil, bütün olası hükümetlerdir. Üçüncü olarak anarşizm, sadece bütün hükümetlerin gayri meşru olduğunu yani itaat istemeye hakları olmadığını değil, hepsinin kaldırılması gerektiğini savunmaktadır (Crowder, 2007: 70-71). Bu doğrultuda devletin varlık nedenini sorgulayarak onu bütün tezahürleriyle ortadan kaldırmak isteyen anarşistler, ister demokratik isterse otoriter nitelikte olsun yasa koyucuların koyduğu yasaları da özgürlüğe saldırı olarak değerlendirirler (Macit, 2010: 35). Devlet karşıtlığında birleşen anarşizmin klasik düşünürlerinden William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Mihail Bakunin ve Pyotr Kropotkin'in teorilerini merkeze alan bu çalışmada devlete karşı geliştirilen kötümser tavır üç ayrı etken üzerinden değerlendirilecektir. Bu amaç kapsamında, devletin, (i) insan olmanın ilk şartı olan özgürlüğü ve özyönetimi[3] ortadan kaldıracağı;

[1] Dayanışma kavramı için bkz. O. Ekinci (2018). "Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma", İnsan Toplum Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 1, ss. 1-36.

[2] Bkz. J. J. Rousseau (2003). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni, Çev. Ertuğ Ergün, Ankara: Yeryüzü Yayınevi, s. 40.

[3] Özyönetim (self-government) kavramı, özgür bir şekilde "kişinin insan olarak doğasını gerçekleştirmesi, tamamen rasyonel, dolayısıyla ahlaklı olması" anlamında kullanılmaktadır (Crowder, 2007: 24).

(ii) ekonomik eşitsizliği kurumsallaştırarak toplumun tüm tabakalarının yozlaşmasına neden olacağı; (iii) dışsal bir otorite olan dini kontrol altına alarak aklı değersizleştireceği iddiaları tahlil edilecektir.

Özyönetimi Ortadan Kaldıran Yapay Bir Kurum Olarak Devlet

Özyönetimin en üst değer olduğunu düşünen anarşistler açısından devlet, genel itibariyle bireylerin özgürlükten feragat etmelerini talep eder. Ancak baskıya maruz kalan ve özgürlüğünden feragat eden birey, özyönetim sahibi olamaz. Özyönetim sahibi birey, rasyonalite ve ahlaki irade ile eylemin doğruluğunu kendisi kavrayarak gerçekleştirme gücünü taşır. Anarşizmin savunduğu anlamda özyönetimi zayıflatan etken, baskı ve dışsal otoriteye düşüncesizce itaattir. Ahlaki yargı gerektiren bir durumda sadece başkasının emirlerine tabi olmak yani başkasının isteklerinin ve bu isteklerin içeriğinin değeri hakkında fikir sahibi olmadan onları yerine getirmek, otantikleşme/özgünleşme sürecini bertaraf eder (Crowder, 2007: 78-79).

Doğası gereği devletin işleyişinin bireyin özyönetim sahip olmasını engellediğinden mevcut hükümetlerin meşru olmadığını düşünen Godwin, hükümete dayalı tüm toplumsal sistemleri reddederek mülkiyetin gönüllü paylaşımı temelinde, otoritenin en aza indirildiği, basitleştirilmiş ve merkezsizleştirilmiş bir toplum anlayışını savunur (Woodcock, 1996: 67). Pek çok anarşist gibi toplum ile hükümet arasında ayrım yapan Godwin, insanın toplum olmadan varlığını sürdüremeyeceğini ya da toplumun anonim bir kimlik ya da genel bir irade yaratacağını kabul etmez (Marshall, 2003: 301). Böylece bireylerin toplamından daha fazla bir şey ifade etmeyen toplum, bireysel talep ve görevlerin bütünü olarak değerlendirildiğinden (Godwin, 1793a: 90) Godwin'in devlete karşı çıkışının temelinde bireyin sabit olmayan doğası bulunmaktadır. Ona göre insan, Hobbes'un belirttiği gibi ne kötüdür ne de erdemlerle donatılmış bir yapıya sahiptir, yetiştirilme tarzı ve aldığı eğitime göre biçimlenen bir hamur gibidir. İnsanın kötülüğünün ve ahlaki zayıflığının yenilmez olmadığını düşünen Godwin'e göre insan sürekli ilerlemeye duyarlı ve mükemmelleşebilir bir varlıktır. Bu bakımdan Godwin, ortak bir doğaya ve tam bir eşitliğe sahip olduğunu düşündüğü insanın devlet tarafından köleleştirilmesinin hiçbir zemininin bulunmadığını ileri sürer (Marshall, 2003: 295).

Diğer anarşistler gibi Aydınlanmanın düşünsel mirasının izlerini taşıyan Godwin'e göre sağlam akıl yürütmeye sahip olan insan, kendi eylemlerinin sonuçlarını dikkatle tartabilen bir potansiyel taşır. Zira entelektüel ve ahlaki gelişimdeki özerkliğe değer veren bu anlayış doğrultusunda yaratıcı ve

özgür düşünce için herhangi bir otoritenin baskı ve denetiminden uzak, zihinsel bir uzama ihtiyaç duyulur (Marshall, 2003: 314-315). Ona göre, insan kendini merkeze almalı ve kendi anlayış gücüne başvurmalıdır. Birey ve toplumu birbirinin karşıtı olarak ele almadan kişisel özerklik talebi ile toplumsal hayatın gereklerini bağdaştıran Godwin, (Marshall, 2003: 316) hükümeti ve yasaları reddederken anlama gücünün dikte ettirdiği dışında her türlü otorite formunu mahkûm eder (Godwin, 1986: 101). Şu halde devlet, yapısal olarak insanın zihinsel gelişimini duraklatan ve onu hataya sürükleyen bir nitelik arz eder.

Diğer taraftan bilişsel yeteneklerini geliştirememiş kitlelerin devlete ihtiyaç duyduğunu savunan Godwin'e göre iktidar zayıf ve cahil olanların güveniyle desteklenir; insanların yetileri geliştikçe de iktidarın temeli zayıflar. Nitekim iktidar ortadan kaldırıldığında bütün insanlar, kendilerini kötüye kullanan devletin hilelerini sezecek bir yapıya sahip olurlar. Aynı şekilde iktidar gibi insan zihninin doğası ve doğrunun gelişmesiyle tutarsız olmasına rağmen insanları idare etmek için başvurulan yasalar da gereksizdir (Marshall, 2003: 302-303). Bu bağlamda iyi biçimlendirilmiş ve insanların çıkarlarını gözettiğini iddia eden iktidarlar bile gerçekte insanların erdemli ve özyönetim sahibi olmalarına engel olur. Zira hükümetler doğruya yönlendirirken de baskı uygular. Godwin'in ifade ettiği üzere "baskı dolaysız bir şekilde kavrayışımızı, korkularımızı, görevlerimizi ve zayıflığımızı birbirleriyle tutarsızlaştırma eğilimindedir" (Godwin, 1793b: 701).

Godwin'in düşüncelerinde olduğu gibi Proudhon'da da paha biçilmez olan özyönetim için devlet mahkûm edilmiştir. Özgürlüğün dokunulmaz ve devredilemez olduğunu düşünen ve özgürlüğü askıya alan her sözleşmenin geçersiz olduğunu savunan Proudhon'a göre "özgürlük insan olmanın birincil şartıdır ve kişinin özgürlüğünden vazgeçmesi insaniyetinden vazgeçmesidir" (Proudhon, 2010: 48). Böylece özgür kalabilmenin ve özyönetim sahibi olabilmenin koşulu, insanı iradesine karşıt biçimde hareket etmeye yönelten ve baskıya dayanan devlet otoritesinden kurtulmaktır (Proudhon, 1969, 205-206). Godwin gibi iyi bir hükümet de dahil olmak üzere bütün devletlerin baskı ile karakterize olduğunu düşünen Proudhon'un insanların özyönetim sahibi olmaları iddiası onu devlet karşıtlığına götürür.

Proudhon'un özyönetim savunusunun temelinde Rousseau'nun iradenin temsil edilemezliği doktrini bulunur (Crowder, 2007: 128-129). Proudhon'a göre insan, kendi ahlak yasası kavrayışına uygun bir şekilde eylemde bulunan bir varlıktır. Bu nedenle hiçbir türlü ahlaki olmayan ve tamamen kurgusal bir varlık olan devlet, asla bireysel iradeyi temsil etme kapasitesine

sahip değildir. Taslak olarak ataerkil bir ailede bulunan devlet, ilk insanların düzen olarak anladıkları hiyerarşik bir formdan türer. Bu form ise ilkede otoriteyi, eylemde iktidarı ifade eder. Bu açıdan Rousseau'yu izleyen Proudhon, kendi çıkarını gözeten azınlığın, genel faydaya katkıda bulunduğu düşüncesiyle çoğunluğu aldattığını öne sürer. Oysa böylesi bir kurguya dayalı olan ve herkes tarafından zorunlu kabul edilen devlet, insan bilincinin derinliklerine kök salan bir yanılgıdan ibarettir. Yasa ve düzen arasında zorunlu bir ilişki kurmayan Proudhon'a göre düzeni sağlamak için de bir hükümete gerek yoktur (Marshall, 2003: 355-357). Şu halde bu iki unsur arasında bir nedensellik ilişkisi bulunmadığından iktidarın ortadan kalkması ile düzenin yok olmayacağını ileri süren anarşist düşünceye göre iktidarın varlığı gereksizdir.

İradenin temsil edilemezliği ile hükümet ve yasanın gereksizliğinden başka Proudhon, devlet karşıtlığını kişilerin bilişsel kapasiteleriyle ilişkilendirir. Ona göre "bir toplumda insanın insan üzerindeki yetkesi, o toplumun ulaştığı entelektüel gelişmişlikle ters orantılıdır" (Proudhon, 2010: 266). Kişi ne kadar cahilse onu idare edenlere duyduğu güveni de o kadar mutlaktır. Gelişmiş rasyonel yargı kapasitesi, politik otoriteye sorgusuz itaatin sonu anlamına gelir (Crowder, 2007: 129). Kolektif varoluşun bütünleyici bir parçası olarak gördüğü insanı akılcı bir varlık olarak değerlendiren düşünüre göre "insan egemenin iradesini yönlendiren saikleri sorgulamaya başladığı andan itibaren başkaldırmaya da başlar. İnsan eğer kral emrettiği için, emrinin gerekçesini ortaya koyduğu halde itaat etmiyorsa, artık hiçbir yetke tanımadığı ve kendi kendinin kralı olduğu söylenebilir" (Proudhon, 2010: 265).

Toplum aydınlandıkça devletin otoritesinin azalacağı sonucuna ulaşan Prodhon'a göre insanın entelektüel gelişimiyle devletin gelişimi arasında bir çelişki bulunmaktadır; insanın devlet otoritesine bağlılığı kendi bilişsel yeteneklerini geliştirdiği oranda azalır. Şu halde anarşist düşünürler açısından insanın rasyonel gelişimi ile çatışan devlet otoritesi en önemli değer olarak görülen özyönetim için en büyük tehdittir.

Bu bağlamda Bakunin de "nerde devlet varsa orada kaçınılmaz olarak tahakküm ve dolayısıyla köleliğin var olduğunu" ifade eder (Bakunin, 1998: 288). Nitekim devlet, herkesin iradesini temsil etme bahanesiyle her bireyin iradesi ve özgür faaliyeti üzerine yükselen kolektif gücü baskı altına alarak despotik bir yapı arz eder (Dolgoff, 1998: 134). Fakat Bakunin'e göre özyönetim ve özgürlük kitlelerin cehaleti ile ayakta duran devletin değil, kolektif bir gücün varlığına dayanır.

Devleti özgürlüğün karşıtı olarak ilan eden Bakunin'e göre insan olmak ve özgürleşmek ancak toplum içinde mümkündür. Zira özgürlük insanın

kendisini, düşüncesini, dilini ve iradesini geliştirdiği toplum içinde ve toplum aracılığıyla gerçekleşir ve kolektif bir nitelik taşır (Kaufmann, 2003: 20). Bundan dolayı toplum dışında sadece özgür olmamakla kalmayan sahici bir insan, kendi bilincinde olan, düşünen ve konuşan bir varlık da olamaz. Dayanışmayı insan doğasının temel yasası olarak gören Bakunin'e göre insan özyönetimini ve kişiliğini ancak çevresindeki bireyler aracılığıyla gerçekleştirebilir (Marshall, 2003: 416).

Öyleyse özgürlüğe diğerlerinin pahasına değil, yalnızca kolektif olarak ulaşılabileceğini gösteren bu anlayış, her kişinin özgürlüğünün nihayette koşulsuz bir biçimde "bütün insanların" ya da "diğer herkesin" özgürlüğüne bağlı olduğu sonucuna götürür (Crowder, 2007: 165). Bakunin'in ifade ettiği gibi "toplum özgürlük ağacının kökü, özgürlük ise o ağacın meyvesidir (Marshall, 2003: 417). Bu bakımdan bireyselliğe değer veren düşünür; atomist birey kavrayışına karşıt bir şekilde insanın özyönetim için toplumsal var oluşunun da dikkate alınması gerektiğini savunur.

Proudhon gibi toplum ve devlet arasında ayrım yapan Bakunin, her türlü sözleşmeden bağımsız olan insan kolektivitesinin doğal var oluş biçimi olan toplumun kendisini dışardan dayatılan yasalarla değil de töreler ve geleneksel alışkanlıklarla yönettiğini savunur. Başka bir ifadeyle toplumu oluşturan insanlar, yasa koyucuların düşüncesi ve iradesi ile değil, bireysel inisiyatiflerden aldığı itici güçle ilerler. Toplumu farkında olmaksızın yönlendiren ve ona içkin olan yasalar, belirli yasa koyucu güçler tarafından ilan edilen ve insanlar tarafından bilinçli olarak düzenlenen politik ve hukuksal yasalarla karıştırılmamalıdır. Politik iktidarın yasaları ile yönetilen devlet ise toplumdan farklı olarak insan mantığının uyanışından önce gelmez (Dolgoff, 1998: 132-133). Bununla birlikte yapay bir varlık olan devlet ise insanlar arasındaki dayanışmayı yok etmek ve özgürlüğe son vermek suretiyle insanlığı inkâr eder. Bütünlüğünü ve gücünü koruyabilmek için insanlar karşısında kendini üstün ve mutlak bir varlık kılabilmeyi amaçlayan devlet, kendi için gücünü artıran herşeyi "iyi" bu güce karşı olan herşeyi ise "kötü" olarak değerlendirir (Bakunin, 2008: 110-111). Dolayısıyla Bakunin'e göre devletin insanın özgürlüğünden ziyade kendi kudretinin mutlaklığını merkeze aldığı görülmektedir.

Yukarıdaki düşüncelerden anlaşıldığı kadarıyla bireysel özyönetime dayanan anarşizme göre özgürlük, her insanın haklarını, devlet tarafından temsil edilen haklarla sınırlandıran liberal teorinin bireyci, egoist ve sahte özgürlüğü ile bağdaşmaz. Nitekim bir devlet tarafından tanımlanan özgürlük, halkın büyük kesiminin köleliğine dayanarak küçük bir azınlığın ayrıcalık-

larını temsil eden ebedi bir yalandan başka bir şey değildir. Gerçek manada özgürlük insan zekâsı, onuru ve mutluluğunu filizlendirir. Özyönetimi mümkün kılan bu özgürlük nosyonu, her insanın iç dünyasında saklı duran maddi, entelektüel ve ahlaki yeteneklerin tam gelişimini sağlayarak onları açığa çıkarır (Bakunin, 1984: 16-17). Tam olarak böylesi bir özgürlük insan varoluşunun temelini teşkil eder.

Ekonomik Sömürü ve Eşitsizliğin Koruyucusu Olarak Devlet

Anarşistlere göre ekonomik hâkimiyetin devamlılığı ile özyönetimi ortadan kaldıran devlet, insanların barışçı ve üretici etkinliklerini kısıtlayarak adaletsizliği ortadan kaldırmayı amaçlasa da yarattığı etki, adaletsizliği sürdürmek olmuştur. Toplumun zengin ve yoksula bölünmesiyle zengin, devletin yasa koyucusu haline gelir ve baskıyı sürekli bir sisteme dönüştürür (Marshall, 2003: 301; Godwin, 1986: 50).

Godwin'e göre toplumun tümünün yararını güvence altına alma iddiası ile ortaya çıkan iktidar, yalnızca eşitsizliği kurumsallaştırır ve bunun neden olduğu tutkuları körükler. Dolayısıyla adil bir birliktelik olmayan politik toplum, bütün üyelerinin haklarını koruyup var olmak için ihtiyaç duyduğu şeyleri güvence altına almak yerine bütün avantajlarını himayesindeki az sayıda bireye sunar ve diğerlerinin payına bağımlılık ve sefaleti bırakır (Crowder, 2007: 74-75; Godwin, 1793a: 91-92). İktidarlar, zenginlerin ahlaklı olmayan mülkiyet taleplerini koruma altına alarak ve onları çeşitli hizmetlerle ve saygınlıkla ödüllendirerek, yanlış olan ekonomik değerler dengesini güçlendirirler. Bunun karşılığında yoksullar gibi zenginler de politik otorite itaat etmeye zorlanırlar. Hükümet bu yolla "toplumun bütün tabakalarının" yozlaşma ve bağımlılık ilişkileri içerisinde hapsolmasına sebep olur. Dolayısıyla ekonomik bağımlılık ile yozlaştırılanlar yalnızca yoksullar değildir. Toplumdaki bütün kişiler eylemin doğru amacının kişisel maddi çıkar olduğu yolundaki yanlış fikri paylaşırlar. Bu şekilde ekonomik eşitsizliğin neden olduğu yozlaşma ve bağımlılık duygusu, bulaşıcı bir hastalık gibi yayılarak toplumun tüm üyelerini sarar (Crowder, 2007: 74-75).

Doğal eşitliği bozmak suretiyle toplumsal ve ekonomik eşitsizliğe neden olan olgu, kurulu mülkiyet sistemidir. Bu bakımdan mülkiyet ile hükümet arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır; çünkü zenginler, doğrudan ya da dolaylı olarak devletin yasa koyucularıdır. Bu bakımdan eşitsizlik, ahlaki ve psikolojik olarak hem zengin hem de yoksul için felaket olmuştur. Servet birikimi evrensel bir tutku haline dönüşerek entelektüel gelişimi ve hazzı engeller; rekabeti teşvik ederek toplumun bütün yapısını dar bir bencillik sistemine indirger (Marshall, 2003: 306).

Mevcut ekonomik düzenlemelerin sadece hükümetler tarafından korundukları için ayakta kaldıklarını savunan Proudhon, seküler ve eşitliği amaçlayan bir devletin dahi ortadan kaldırılmasını ister. Genel olarak özel mülkiyeti mahkûm eden Proudhon, ortak mülkiyet kavramına karşı daha az acımasız değildir (Arvon, 2014: 51). Böylece liberal sistemdeki bir devletin güçlülerin çıkarına göre hareket ederek zayıfları sömürmesi gibi sosyalist sistemdeki devlet de insanları sömürür ve onların özgürlüklerini elinden alır.

Proudhon'a göre toplumsal eşitsizliğin nedeni olan özel mülkiyete karşı çıkan sosyalist devlet, burjuva mülkiyetine ve dolayısıyla mülkiyet rejiminin özelliği olan ekonomik eşitsizlik ve hâkimiyete karşı bir önerme üzerine kurulmuştur. Fakat devlet aracılığıyla ya da kararları bütüne empoze edilecek başka bir araç yoluyla hedefe ulaşılması gerektiği inancı, sosyalist girişimi tehlikeli bir projeye dönüştürür. Sonuç olarak sosyalist tasarının özgürlüğü özünde burjuva sistemiyle aynı biçimde inkâr ettiği, insanın gerçek ahlaksal doğasının gelişmesini engellediği anlaşılır (Crowder, 2007: 125-126).

Kendi gerçekliğine, bireyselliğine, özüne, hayatına ve akıl yürütme gücüne sahip insanın çıkarından ayrı bir topluluk ya da devlet çıkarının var olamayacağını savunan (Proudhon, 1969: 147) Proudhon, insanlar arasındaki bağlayıcı birliğe işaret eden komünist sistemin, aile geleneklerinden ve ev içi deneyimden ortaya çıktığını düşünür. Bu bağlamda "hükümet, toplum için çocukların babaya tabi olması kadar doğal bir şey olarak görünür." Locke gibi paternalizme varan bu yaklaşımın insanın bireyselliğe zarar verdiğini düşünen Proudhon, "aileyi toplumun esası kabul eden sosyalistlerin hükümetin en abartılı biçimi olan diktatörlüğe ulaşacağını" (Proudhon, 1969: 106) ifade eder. Otoriter bir niteliğe sahip olan bu düşünceye göre insanın özyönetimine saygı göstermesi mümkün değildir.

Nitekim komünizmin, "doğurduğu onulmaz adaletsizlikler, [...] iradeye giydirdiği boyunduruk, vicdana reva gördüğü manevi işkence, toplumda yol açtığı zafiyet; özetle, özgür, faal, akılcı, başına buyruk insan ruhuna dayattığı [...] tek tiplik, sağduyuyu infiale sürüklemiştir" (Proudhon, 2010: 250). Bu bakımdan komünizmde toplumun üyelerinin kendilerine ait hiçbir şeyleri yoktur, fakat toplum mülk sahibidir ve sadece malların değil, şahısların ve iradelerin de sahibidir. Bu yapı içerisinde, düşünen bir iradeyle uzlaşmayan pasif bir itaatin dayatıldığı insanlar, toplumun uygun gördüğü şekilde kullanılabilecek veya suiistimal edilebilecek nesneler olarak değerlendirilir (Proudhon, 2010: 250-251).

Buradan hareketle doktriner, otoriter, diktatoryal ve yönetimsel komünist sistem, bireyin esas olarak kolektife boyun eğdirilmesini ve her konuda

ona teslimiyetini merkeze alır. Böylece Proudhon, insanın özerkliğine aykırı olan laissez-faire kapitalizmi ve devlet sosyalizmi yerine, özgür bir toplum yaratmanın yolunun karşılıkçılık sistemi olduğunu belirtir. Bu sistemde birey artık devletin topluluk okyanusunda boğulmuş bir serfi değildir, kendi kendisinin efendisi olan, kendi inisiyatifiyle eylemde bulunan ve yaptıklarından kişisel olarak sorumlu olan özgür bir insandır (Marshall, 2003: 373).

Bakunin'e göre de ekonomik merkezileşme ile karakterize olan devlet, halkın kendiliğinden eylemini kaçınılmaz biçimde tahrip ettiğinden özgür bir varoluşa düşmandır. Zira devlet varsa bir sınıfın diğer bir sınıf üzerinde hâkimiyeti ve sonuç itibariyle de kölelik vardır (Marshall, 2003: 421-422). Bu doğrultuda Bakunin, yöneten ve yönetilen olarak toplumun sınıflandırılması neticesinde yönetilenin dahi özgürlüğünü kaybedeceğini ifade eder: "Kölelerin arasında yaşayan bir insan, onların efendisi olsa bile, zorunlu olarak o kölelik devletinin bir kölesi haline gelir ve sadece kendini böyle bir kölelikten kurtararak özgür olur." (Maximoff, 1964: 340-341) Nitekim her insanın bireysel özgürlüğü, ancak insanın doğal ve değişmez bir yasa çerçevesinde parçası olduğu 'toplumun ortak özgürlüğü' ile gerçekleşir (Maximoff, 1964: 341).

Öncelleri gibi ekonomik hakimiyetin bütün devletlerin bir özelliği olduğunu vurgulayan Bakunin'e göre iktidarların yaptıkları yasaların, hiçbir zaman "emekçi halkın yöneten sınıflar tarafından sömürülmesini onaylamaktan ve bunu bir sistem haline getirmekten başka amacı olmamıştır." (Crowder, 2007: 167). Bu bağlamda her devlette "hükümet ve sömürü" olmak üzere iki tür ilişki bulunur. Bir yandan her hükümet kaçınılmaz olarak sömürü üzerine kuruludur diğer yandan sömürü onun amacıdır ve hükümet sömürüye meşruiyet kazandırır (Eltzbacher, 2011: 127). Hükümet hem sömürücü mülkiyeti yaratır, hem de mülkiyet tarafından yaratılır. Başka bir ifadeyle eşitsizliklerinin neden olduğu çelişkiler olmasaydı hükümet de var olmazdı. Bunlar bir kere ortaya çıktıktan sonra da hükümet bu eşitsizliklerin onayına hizmet eder (Crowder, 2007: 168). Bakunin'in vardığı sonuç, ekonomik eşitsizliğin korunmasının hükümetin zorunlu bir işlevi olduğudur.

Ekonomik hâkimiyeti devletin bir niteliği olarak değerlendiren bir başka anarşist olan Kropotkin toplumsal yapı içerisinde sınıf ayrımı yaratarak eşitsizliğe neden olan ve yapay bir niteliğe sahip olan devletin, insanın toplumsal eğilimlerine cevap vermede yetersiz kaldığını hatta bunları köreltiğini ileri sürer (Bakır, 2015: 77). Toplumsal eşitlik ve özgürlüğün önündeki en büyük engel olarak devleti gören ve iktidar ile mülkiyetin olmadığı bir toplumda kötülüğün de yer bulamayacağını ileri süren (Marshall, 446-447) Kropotkin'e göre toplum, sahip olan ve çalışan olarak iki sınıfa bölündüğü takdirde, özgürlük de ortadan kaybolur.

Öte yandan rekabetçi bir hayatı teşvik eden kapitalist devlette yaşamaya ve üretmeye yarayan her şey belli bir sınıfın elinde olduğu için devletin refahı adil bir şekilde halka dağıtması mümkün değildir (Kropotkin, 2005: 20). Dolayısıyla böyle bir devlet halkı yoksulluğa mahkûm eder ki yoksulluk da özgürlüğün olmamasıdır (Kropotkin, 2005: 22). Bu bağlamda Kropotkin, sosyal dayanışma ve karşılıklı yardımın insan için en önemli değerler olduğunu ve insanın yalnızca işbirliği cemaatleri içinde gelişebileceğini düşünür. İnsan doğasının katılımcı, yaratıcı ve yardımsever nitelikleri hakkında son derece iyimser olan Kropotkin'e göre devlet içindeki rekabetçi hayat bir sapmadır, zira işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma devletin varlığından bağımsız olarak devam etmektedir (Vincent, 2006: 191-192). Nitekim Kropotkin'in düşünce dünyasında devlet, sadece zengin tembellerin çalışan kitleler üzerindeki sömürüsünü ve hâkimiyetini korumak için bir araçtır (Crowder, 2007: 167). Bir toplumun sömürenlerle sömürülenler, yönetenlerle yönetilenler, ezilenlerle ezenler olarak ayrışmasına karşı çıkan Kropotkin, bireyselliğin gelişimi için gönüllü işbirliğini zorunlu görür. Fakat varsayımsal olarak toplumu temsil etme iddiasındaki bir otoriteye tüm üyelerini boyun eğdirip, tektiplik oluşturmaya çalışılması ise tüm insanların özgürce gelişimine mani olur (Kropotkin, 2005: 17).

Dini Araçsallaştıran Bir Yapı Olarak Devlet

Anarşist muhalefetin temel hedefi devlet olsa da baskıcı otoritenin tüm biçimlerine karşı aynı muhalefet uygulanır. Anarşistler, özellikle 19. yüzyılda devlete sergiledikleri muhalefetin daha fazlasını kiliseye karşı yapmışlardır. Üstün bir varlık ve gücün sorgulanamaz otoritesini içeren Hristiyanlığa yönelik eleştiriler, Proudhon ve Bakunin gibi anarşistlerin politik felsefelerinin zeminini oluşturur. Onlara göre din adamları tarafından belirlenen iyi-kötü standardına tüm insanların uymalarını talep etmek, ahlaki özerklik ve özyönetimle çatışmaktadır. Ancak anarşizm açısından din eleştirisinin başka bir yönü daha vardır, bu da dinin devlete verdiği destektir (Heywood, 2007: 241-242). Zira din, gerek ruhani lidere gerek de dünyevi kural ve otoritelere tabi olmayı emreder.[4]

Proudhon'a göre rasyonel ve özgür iradeye sahip insanın ilk görevi, genel olarak din düşüncesini kendi vicdanından çıkarmaktır (Proudhon, 2012: 2). İnsana dışardan dayatılan kuralları ifade eden din, böylece bir baskı ara-

[4] Paulus, Romalılara Mektup'unda devletin yapısı ile ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirir: "Herkes üzerinde olan hükümetlere tabi olsun; çünkü Tanrı tarafından olmayan hükümet yoktur. [...] Korku hakkı olana korkuyu, hürmet hakkı olana hürmeti, cümleye haklarını eda edin." İncil, Romalılara Mektup, 13, Yeni Yaşam Yayınları 2000.

cma dönüşmektedir. Oysa Godwin'de olduğu gibi Proudhon'da da dışsal bir otorite ile çatışan özyönetim düşüncesi, bireysel ve özgürlükçü bir vurgu taşır. Ancak ahlak yasasına itaati gerektiren gerçek özgürlük, dışarıdan empoze edilmeyerek bireyin kendisi tarafından istenmelidir. Proudhon, insanın akıl ve vicdanının dışında başka yasa tanımayarak başka nedenler üzerine kurulu bütün itaatleri, ahlaksızlığın başlangıcı olarak değerlendirir. Bir insanın yargısının gerçekten ahlaklı olması, yalnızca kendisiyle gizli bir iletişim biçiminde olmasına bağlıdır. Bu bağlamda dıştan gelen emirlere itaat etme –bu emir Tanrı'nın emri dahi olsa-, ne erdemle ne de özgürlükle bağdaşır (Crowder, 2007: 118-119). Kaldı ki Tanrı'nın insanın ayırt edici niteliği olan analiz, basiret ve ilerleme yasasına göre düşünüp hareket ettiğini kabul etmeyen Proudhon'a göre zekâ, özgürlük ve kişilik gibi meselelerin Tanrı'da bizdekinden farklı bir şekilde oluşur. İşte bu farklılık nedeniyle Tanrı, uygarlığın, özgürlüğün ve insanın karşısında yer alır (Woodcock, 1996: 128-129).

Tanrı ve insanı, kozmosun kutuplarını temsil eden nihai bir çelişki olarak değerlendiren Proudhon, sonraki anarşistler gibi dünyevi iktidara karşı mücadelenin kaçınılmaz mantıksal sonucu olarak hâkim bir Tanrı düşüncesine karşı kesin bir isyan sergiler (Woodcock, 1996: 129). Bu bakımdan Proudhon'un, Tanrı'yı reddinde ve kilise mücadelesinin kökeninde devlet bulunmaktadır. Böylece Proudhon'un saldırdığı otorite sisteminin daha geniş anlamda, sadece hükümeti değil bunu destekleyen kurumları da içine alan, devlet olduğu anlaşılır. Öyle ki bu kurumlar arasında ise en göze çarpanı Kilise'dir (Crowder, 2007: 113-114).

Proudhon'dan önce dinin hükümet tarafından kontrol altına alınıp araçsallaştırıldığı iddiasını ilk kez Godwin dile getirmiştir. İnsanı erdemli yapmak için sonsuz ceza tehdidinin gerekli olduğu düşüncesini reddeden Godwin, Rousseau'nun toplum sözleşmesi ile ilgili incelemesinde hiçbir yasa koyucunun dini hileye başvurmadan büyük bir siyasi sistem kuramayacağı iddiasını değerlendirerek bu durumun insanın özyönetimi ile çatışacağını savunur ve masalların hayal gücünü eğlendirebileceğini; ama asla insan davranışının ilkeleri olarak aklın ve yargının yerine geçemeyeceğini ileri sürer (Godwin, 1793b: 503-504). Proudhon'un devletin seküler kanadını destekleyen ve kendi içinde bir otorite kaynağı olarak teferruatlıca incelediği dinin rolü, Bakunin ve Kropotkin tarafından da ele alınmıştır. Bakunin'in Tanrı ve Devlet adlı eseri Kilise'ye ve deizme karşı geliştirdiği eleştiriler, bu alandaki en iyi bilinen anarşist eleştirilere örnek gösterilebilir. Crowder'e göre Proudhon'un bu eseri, anarşist geleneğin ana akımı adına konuşuyormuş gibi alınabilir (Crowder, 2007: 114).

Bu doğrultuda yönetimleri dünyayı zapt-ü rapt altına almak için geliştirilen ve Tanrı'mn kılıçları olarak değerlendiren (Proudhon, 1992: 33) Proudhon, tanrısal önermeyi reddetmeden özgürlüğün gerçekleşemeyeceğini düşünür. Zira dinde Tanrı'ya, politikada devlete ve ekonomide mülkiyete teslim olmuş insan, kendine yabancılaşır ve özyönetim sahibi olamaz (Proudhon, 2012b: 236). Bu bakımdan din yoluyla insanlar, kölelikleriyle tatmin olmayı öğrenirler. Çünkü bütün dinsel hakikat, vicdana ve akla hükmetme, iradeyi uysallaştırma, insanı ele geçirmeye hizmet etmektedir. Akıldan çok duyarlılığa ya da Hıristiyan kardeşlik sevgisi gibi birkaç belirsiz ilkeye dayanan dinin kendisi, seküler suiistimale açıktır. Böylece iktidar biçimine kayıtsız olan din, yasa koyucular neyi kutsamasını isterse onu kutsar (Crowder, 2007: 122) Tanrı düşüncesinin varlığını inkâr etmemekle birlikte özyönetim için bu düşünceye muhalefet edilmesi gerektiğini savunan Proudhon, insan iradesini hiçe sayan dinin aynı zamanda devleti destekleme işlevine sahip bir kurum olması nedeniyle reddedilmesi gerektiğini savunur.

Tanrı düşüncesinin insanın kendi aklından feragat etmesi anlamına geldiğini savunan Bakunin'e göre din, insanın özgürlüğünün mutlak inkârıdır ve insanlığın köleleştirilmesine neden olmaktadır. İnsan özgür doğduğuna ve kölelik de doğal olmadığına göre Tanrı da doğal olamaz. Bakunin'in Tanrı fikrine yönelik eleştirisi, kurumsal din eleştirisini aşar ve deizme yönelik bir saldırıya dönüşür (Örs, 2008: 405-406). "Ben, insan özgürlüğünün kıskanç bir aşığı ve onu, insanda hayran olduğumuz ve saygı duyduğumuz her şeyin mutlak koşulu olarak gören biri olarak, Voltaire'in ünlü sözlerini tersine çeviriyor ve şöyle diyorum: Eğer Tanrı gerçekten var olsaydı, onu zorunlu olarak ortadan kaldırmak gerekirdi" (Bakunin, 2008: 30).

Nitekim Bakunin'e göre Tanrı, her şeyin sebebi, saiki, hakemi ve mutlak düzenleyicisi olarak kabul edilince dünya hiçbir şey ve Tanrı her şey olur. Bu bağlamda Hristiyanlığın özünü oluşturan bu anlayış, insanın sefilleşmesi, köleleşmesi ve kutsalın yararına kendini feda etmesinden ibarettir. Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri, insanların kurtuluşa giden yolda yönetecek kutsal eğitmenler zorunlu olarak iktidarın uygulayıcısı haline gelir ve bütün insanlar onlara sorgusuz itaatle yükümlüdür. Çünkü kutsal akıl karşısında insan aklı bir hiçtir. Öyleyse Tanrı'nın kölesi olan insan, Kilise ve devletin de kölesi olmak zorundadır (Bakunin, 2008: 26-27). Bakunin'e göre varlıklarının temelini ve amacını oluşturan kitlelerin tamamen köleleştirilmesinden başka dayanak bulamayan devlet için bir bahaneden ibaret olan din, kitleleri aldatmaya yarayan bir araçtır (Bakunin, 1990: 3).

Buradan hareketle Bakunin, Proudhon gibi devletin değişmez olarak din tarafından sigortalandığını düşünür. Dini olmayan bir Devlet yoktur, ola-

maz. 19. yüzyılda makul olan bu iddiaya karşı 20. yüzyılda şüpheyle yaklaşılmalıdır, çünkü Kilise ve devlet arasındaki eski ortaklık, dünyanın çoğu bölümünde bozulmuştur. Buna karşın dinsel ittifak iddiası, anarşist dava için zorunlu değildir; hem Bakunin hem de Kropotkin için devlet aldatmacasının merkezinde iktidarın kendisi durmaktadır. İktidar, Kilise'nin kutsaması ve aktif yardımı ile insanların kendi ahlaklı özyönetim kapasitelerini tanımalarına engel olmaktadır. İnsanların cehaleti ya da kendi güçlerinin zorunlu bir koşulu olarak gören iktidarların sistematik çabaları sayesinde oluşturulan bu düzen korunmaktadır. Fakat gerçeği bilen her iktidar bunu yaysa da ahlakı zorla kabul edilmesi gereken bir emir biçiminde sunarak, insanların ahlaklı özyönetim sahibi olmalarına engel olmaktadır (Crowder, 2007: 170).

Sonuç

Otorite tarafından kontrol edilenler kadar otoriteyi kontrol edenlerin de özyönetimlerini kaybedeceğini ileri süren anarşizme göre hiyerarşi ve egemenliği gerektiren devlet, insanın özgürlük ve eşitliğine karşı geliştirilmiş bir aygıttır. Her ne kadar anarşistler tarafından devlet, hükümet ve otorite kavramlarının tam olarak sınırları çizilmese de ve bu belirleme işlemi ayrı bir tartışmaya kaynaklık etse de devlet, insan için dışsal bir gücü ifade etmesi bakımından kötülüğün kaynağı olarak değerlendirilir. Bu doğrultuda devleti bütün tezahürleriyle birlikte ortadan kaldırmak isteyen anarşistler için ister demokratik ister otoriter olsun bütün yasa koyucular tarafından geliştirilen yasalar insanın özgürlüğüne ve kişiliğine karşı bir saldırı niteliğindedir. Nitekim özgürlüğü merkeze alan bu düşüncenin karşı çıktığı devlet aygıtını güçlendiren unsur, hükümet ve otoriteye karşı pasif bir tutum takınan kişilerin düşüncesizce ve sorgulamadan itaat etmeleridir. Böylesi bir itaatin otantikleşme sürecine zarar verdiğini savunan anarşistler, devletin insanı hataya sürüklediğini belirterek; insanın bilişsel ve ahlaki yönden gelişimiyle devletin ters orantılı olduğunu düşünürler. Öyle ki cehalet arttıkça devlete bağlılık artarken; insan rasyonel potansiyelini harekete geçirdikçe ve sorgulamaya başladıkça "isyan" ve "itaatsizlik" de artar. Şu halde insan doğası hakkında iyimser olan anarşistlere göre kitlelerin aydınlanması, devlete olan güvenin sarsılmasına ve insan zihninin derinliklerinde yer etmiş olan bu düşüncenin de bir yanılsama olduğunun fark edilmesine neden olur.

Kurgusal bir nitelik arz eden ve kendini insanlar karşısında üstün bir varlık olarak konumlayan devlet, tüm insanların iradesini temsil etmede başarısız bir yapıya sahiptir. Zira anarşistlere göre toplumun bütün üyelerinin çıkarlarını güvence altına alma vaadiyle kendini meşrulaştıran devlet, insan-

ların üretici faaliyetlerini engelleyerek az sayıdaki insanın çıkarına hizmet etmektedir. Böylece devlet, az sayıdaki insanın talepleri doğrultusunda politikalar üreterek yanlış bir ekonomik dengenin oluşmasına neden olmaktadır. Ekonomik hâkimiyeti bütün devletlerin bir niteliği olarak algılayan Godwin, oluşan ekonomik dengesizliğin hem yoksulları hem de zenginleri devlete itaate zorlaması sonucunda toplumun bütün kesimlerinin otoriteye bağımlı hale geldiğini ve böylece yozlaştığını savunur. Dolayısıyla Proudhon'un ifade ettiği üzere ekonomik düzen, hükümet tarafından korunduğu için ayakta kalır.

Diğer taraftan anarşistlere göre devlet aracılığıyla toplumsal eşitsizlikleri çözme girişimleri başarısız kabul edilmektedir. Bu bakımdan Proudhon insan özgürlüğü için sosyalist sistemi burjuva sistemi kadar tehlike bulur. Kendilerini sömürülen halk yığınları arasında gören 19. yüzyıl anarşistleri, kapitalist sisteme karşı toplumsal bir devrimin mücadelesini vermişlerdir, çünkü kapitalist devrim, aynı zamanda toplumsal tabakalaşmaya ve hiyerarşik yapılanmaya karşı bir direnişi de ifade etmektedir. Bu bağlamda devletin varlığı, aynı zamanda sınıf ayrımının da var olduğunu göstermektedir. Bakunin'in ifade ettiği gibi iktidar, halkın yönetenler tarafından sömürülmesini sistematik hale getirmeyi amaç edinmektedir. Hükümet ve sömürü kavramlarını neredeyse özdeşleştiren anarşistlere göre sömürü üzerine kurulu olan her iktidar, sömürüyü de meşrulaştırmaktadır.

Anarşizmin devlet eleştirisi aynı zamanda özyönetimle çatışan dini otoriteyi de ihtiva eder. Çünkü din, devletin destek noktasıdır. Rasyonel ve özgür iradeye sahip insan kavrayışı ile her şeye hükmeden Tanrı düşüncesinin çatıştığını düşünen Proudhon'a göre Tanrı, nihai olarak insanla çelişki içerisindedir. Sadece hükümeti değil bunu destekleyen kurumları da eleştiren Proudhon'un eleştirdiği bu kurumların başında Kilise gelmektedir. Öyle ki pek çok anarşiste göre din, yasa koyucular neyin kutsamasını isterse onu kutsarlar. Bu bağlamda Godwin tarafından dinin hükümet tarafından kontrol altına alınıp araçsallaştırıldığı varsayımı daha sonraki anarşistler tarafından da dikkate alınmıştır. İnsanın kutsalın uğruna köleleştirilmesinin Hristiyanlığın özünü oluşturduğunu düşünen Bakunin'e göre Tanrı'nın kölesi olan insan, devletin de kölesi olmuş olur. Böylece Bakunin, kitlelerin köleleştirilmesinden başka devletin dayanak noktasının bulunmadığını ileri sürer. Kropotkin'in ifade ettiği gibi anarşist mücadele, devletin üç ayrı özelliğinden kopuşu ifade eder: Sermayenin boyunduruğundan kurtuluş, hükümetin boyunduruğundan kurtuluş, dinsel ahlaktan kurtuluş.

Kaynakça

Arvon, H. (2014). Anarşizm, (Çev. Ahmet Kotil), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bakır, K. (2015). "Pyotr A. Kropotkin ve Anarşist Etik", Felsefelogos, Sayı: 58, ss. 69-82.

Bakunin, M. (1984). Marxism, Freedom and The State, der. K. J. Kenafick, Freedom Press.

Bakunin, M. (1990). Statism and the Anarchy, Cambridge: Cambridge University Press.

Bakunin, M. (1998). Devlet ve Anarşi, Çev. Murat Uyurkulak, Ankara: Öteki Yayınevi.

Bakunin, M. (2008). Tanrı ve Devlet, (Çev. Sinan Ergün), İstanbul: Öteki Yayınevi.

Crowder, G. (2007). Klasik Anarşizm, (Çev. Sinan Altıparmak), İstanbul: Öteki Yayınevi.

Dolgoff, S. (1998). Bakunin Hayatı, Mücadesi, Düşünceleri, (Cemal Atila), İstanbul: Kaos Yayınları.

Ekinci, O. (2018). "Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma", İnsan Toplum Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 1, ss. 1-36

Eltzbacher, P. (2011). Anarchism, translated. S. T. Byington, London.

Godwin, W. (1793a). An Enquiry Concerning Political Justice, Vol. I., London.

Godwin, W. (1793b). An Enquiry Concerning Political Justice, Vol. II., London.

Godwin, W. (1986). The Anarchist Writings of William Godwin, der. Peter Marshall, London: Freedom Press.

Heywood, A. (2007). Siyasi İdeolojiler, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Ankara: Adres Yayınları.

İncil (2000), Romalılara Mektup, 13, Yeni Yaşam Yayınları.

Rousseau, J. J. (2003). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni, (Çev. Ertuğ Ergün), Ankara: Yeryüzü Yayınevi.

Kaufmann, M. (2003). Aydınlanmış Anarşi Siyaset Felsefesine Giriş, (Çev. Yakup Coşar), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kropotkin, P. (2005). Anarşi Felsefesi – İdeali, (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: Kaos Yayınları.

Locke, J. (2016). Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, (Çev. Fahri Bakırcı), Ankara: Ebabil Yayınları.

Macit, M. H. (2010). Max Stirner (Anarşist-Egoist-Nihilist), İstanbul: Etik Yayınları.

Marshall, P. (2003). Anarşizmin Tarihi, (Çev. Yavuz Alagan), Ankara: İmge Kitabevi.

Maximoff, G. P. (1964). The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, London: The Free Press of Glencoe.

Örs, B. (2008). 19. yy'dan 20. yy'a Modern Siyasal İdeolojiler, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Proudhon, P. J. (1969). General Idea of The Revolution in The Nineteenth Century, Translated by. B. Robinson, New York: Haskell House Publishers.

Proudhon, P. J. (1992). Makaleler, (Çev. M. Tüzel), İstanbul: Birey Yayınları.

Proudhon, P. J. (2010). Mülkiyet Nedir?, (Çev. Devrim Çetinkasap), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Proudhon, P. J. (2012a). Essential Proudhon, Ed. J. Bates, CreateSpace Independent Publishing Platform.

Proudhon, P. J. (2012b). Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi, (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: Kaos Yayınları.

Vincent, A. (2006). Modern Politik İdeolojiler, (Çev. Arzu Tüfekçi), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.

Woodcock, G. (1996). Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Kaos Yayınları.

Woodcock, G. (2017). Anarşizmin Kısa Tarihi, (Çev. Sertaç Turgal), Ankara: Alter Yayıncılık.

ANARŞİZM ve MARKSİZM'İN KURUCULARINDA DEVLET SORUNU

Enes KILIÇ*

Özet: Anarşizm ve Marksizm, bireyin özgürlüğünü engelleyen bir düzen olarak sınıfların belirginleştiği kapitalist toplumu eleştirmiş ve bu özgürlüğün ancak sınıfsız bir toplumda gerçekleşebileceğini savunmuştur. Kapitalist toplumdaki modern devlet de, bireyin özgürlüğünün önünde doğrudan ya da dolaylı olarak ama ortak şekilde bir engel olarak görülmüş ve eleştirilmiştir. Bu eğilim, her iki düşüncede de sınıfsız toplumda devletin ortadan kaldırılması görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte bu iki ekol, sınıfsız toplumu ulaşmanın yöntemi olarak toplumculuk ve bireycilik, devrim ve reform, politizasyon ve depolitizasyon, ekonomik örgütlenme ile politik örgütlenme gibi düalizmlerle karşı karşıya kalmıştır. Hem bugünün sınıflı toplumunun hem de düşü kurulan sınıfsız toplumdaki devletin doğası ve akıbetine ilişkin görüş ayrılıkları, anarşizm ve Marksizm'in, benzer düşüncelerin çokluğuna rağmen, birbirinden farklı birer siyasal düşünce olarak var olmasına yol açmıştır.

Anahtar Sözcükler: Anarşizm – Marksizm – Bireycilik – Toplumculuk - Özgürlük – Politik Örgütlenme - Devlet

THE PROBLEM OF STATE IN THE FOUNDERS OF ANARCHISM and MARXISM

Abstract:

Anarchism and Marxism have criticized the capitalist society which is made classes crystallize and is a obstacle against freedom of individual and suggested that this freedom only can realize in a classless society. They have both also seen to the state in the capitalist society, directly or indirectly, as an obstacle against freedom of individual and, in common criticize it. The idea of abolition of the state has been emerged from this proclivity. However, these two scholes have confronted between dualisms such as socialism and individualism, revolution and reform, politization and depolitization, economic organization and political organization about realization of classless society. Moreover, disagreements of opinions related to nature and fate of the state in the capitalist society and classless society which is imagined have led to exist anarchism and Marxism as different political ideas from each other in spite of having a lot of similar thoughts.

Keywords: Anarchism – Marxism- Individualism – Socialism – Freedom – Political Organization - State

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

Giriş

Siyaset felsefesinin temel sorunlarından biri, devletin gerekliliği [ya da zorunluluğu] üzerine yapılan tartışmalardan ileri gelir. Antik Yunan'da Sokrates, Platon ve Aristoteles, modern dönemde başta T. Hobbes olmak üzere sözleşmeci düşünürler, farklı tonlarda, insanların düzenli ve güvenli bir şekilde hayatını devam ettirebilmesi için devletin gerekliliğini savundular. Bazı düşünürler ise, insanların devlet olmadan da adil ve uyumlu, barışçıl bir düzen içinde yaşayabilecekleri, insanların üstünde bir devlet sisteminin kurulmasının onlara zarar verdiği ve kötülük ettiği kanısındadırlar. Bu görüşe felsefi anlamda anarşizm, bu görüşe savunanlara da yine felsefi anlamda anarşist denir (Arslan, 2005: 191). Anarşizme benzer şekilde, Marksist düşünceler de, devlete son derece pejoratif bir nitelik atfetmişler ve anarşistlerin sınıfsız toplum düşünü paylaşarak mevcut devletin bu sınıfsız toplumda sönümleneceğini öngörmüşlerdir. Bu doğrultuda, çalışmanın ana teması olan "devlet sorunu" merkeze alınarak bir kurgu yaratmaya çalıştığımızdan, Batı felsefesi tarihi özelinde, 18. Yüzyılın ortalarına tekabül eden dönemin şartları itibariyle sosyalist düşünceyi paylaşan düşünürlerin devlet konusundaki eğilimlerine yer vereceğiz. Anarşist ve Marksist düşüncenin kurucularında temel önem arz eden devlet sorunu tartışmalarının nasıl ortaya çıktığını, birbirine benzer ve birbirinden farklı yanlarını tespit etmeye çalışacağız.

1. Anarşizm ve Marksizm: Ortak Eğilimler

Devlet ve ona ilişkin tüm çağrışım ve kavramlara (otorite, hükûmet, yönetim, hiyerarşi, siyaset vb.) radikal bir tavrı ortaya koyan anarşist ve Marksist düşüncenin öncüleri adına öncelikle belirtilmesi gereken şey, onların "sosyolojiyi yaratan sanayi Avrupa'sının" çocuğu olmalarıdır. Daha özel olarak ise, sanayileşmenin ilk dönemlerinde ekonomik ve toplumsal değişimlerin derinden sarstığı, *ancien regime*'in çetin şartlarda yıkılıp yerine yeni bir toplum oluşturma çabasına geçildiği ülke olan Fransa'nın, yine bu radikal öğretinin kurucularının tanıştığı ülke olması da kaydedilmelidir. 1789, 1830 ve 1848 devrimleri, terör dönemleri, Lyon Ayaklanması (1831), Napolyon Hanedanının otoriter yönetimi gibi olayların sebep olduğu siyasal ve toplumsal travma, Saint-Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857), Alexis de Tocqueville (1805-1859), Emile Durkheim (1858-1917) gibi toplumun değişimi, faaliyetleri ve bunların yasalarını inceleyen sosyolojinin kurucularının bu ülkeden çıkışı ile bir nebze de olsa ilişkilendirilebilir. Ayrıca ele alacağımız üç düşünürün hem devletin mutlakiyetçi niteliğinin (Napolyon,

Bismarck ve Çar II. Nicholas gibi) kralların şahsında tecessüm ettiği hem de 20. Yüzyılda otoriter ve totaliter rejimlere ev sahipliği yapacağı ülkelerin vatandaşı olmaları da dikkat çekmektedir.

Söz konusu bu ortam içerisinde bu ekollerin müştereken hareket ettiği ilk şey, bireyin özgürlüğüne ve adalete duyulan endişeleridir. Bu doğrultuda iki siyasal akım da, özgürlüğü ve adaleti sağlamak bir yana engelleyen bir düzen olarak kapitalizmi eleştirecektir (Öymen, 2002: 96). Bu dönem ya da coğrafya özelinde bakıldığında onları bir araya getiren ya da ortak düşleri olan özgür birey ve toplum özlemi, J. P. Proudhon (1809-1865), K. Marx (1818-1883) ve M. Bakunin'e (1814-1876) sınıfsız bir (sosyalist) toplumda mümkün görünüyordu. Her egemenlik ilişkisi mutlaka bir emek sömürüsüne dayandığından ve sosyalizm de emek sömürüsünün olmadığı bir dünya öngördüğünden ötürü, sosyalizm hiçbir egemenlik ilişkisinin de olmadığı bir dünya düşlüyor demekti. Sömürü, nesneler üzerinde; egemenlik de insanlar üzerinde tekel kurmaya dayandığından, şeyler üzerindeki her türlü tekeli reddeden –Marksist- komünizm ile insanlar üzerindeki her türlü tekeli reddeden anarşizm, sınıfsız toplum düşünde bir araya geldi. Bu ortak özgür birey ve toplum düşü ile beraber anarşizm ile komünizm, "aynı kıza âşık iki âşık" olarak ortaya çıkmıştı (Cangızbay, 2002: 84).

Bu eğilimlerinin düşünsel olarak yansıması ise kendisini; sanayi toplumu ile ortaya çıkan ve aynı anda doğup birbirine tezatmış gibi görünen "bireycilik" ile "toplumculuk" olarak gösterdi. Corcuff'un da belirttiği gibi "sosyolojinin kurucuları, toplum meselesi ile bireycilik meselesiyle aynı zamanda karşı karşıya kalmışlardı" (Corcuff, 2016: 16, 19). Kendi düşünce geleneği içinde E. Fromm ve L. Althusser Marx'ın hümanizminin olanakları konusunda tartışadursun; hem Marx hem de Proudhon ve Bakunin'de ortak şekilde var olan eğilim, toplumsal ya da sosyolojik bireycilik idi. Bireyin özgürlüğü temel alındığında devlet, gerek Marksizm'de özgürlüğe engel olmada "araç" olarak; gerekse anarşizmdeki gibi "özne" olarak buna muhalif görüldü. Bu tavır, sınıfsız toplum hayalinin de ilk faaliyetlerinden biri olarak mevcut devletin ortadan kaldırılmasını öngörecek kadar radikal idi.

Diğer bir ortak özellik olarak sayılabilecek nokta, sosyalist toplum düşünü ortaya çıkaracak tarihsel öznenin/devrimci sınıfın toplumun alt kesimlerinden ya da ezilen kesimlerine layık görülmesidir. Proudhon ve Marx'ta bu kesim "sanayi proletaryası" olarak tayin edilirken (Woodcock, 1996: 124); Bakunin ise, bu kent proletaryasının yerine küçük çaplı zanaatkarları, köylüleri ve hatta en ezilmiş, en yoksul ve yabancılaşmış kesimden oluştuğunu dü-

şündüğü lümpen proletaryayı[1] öncü/devrimci sınıf olarak gördü (Marshall, 2003: 432).

Proudhon, Marx ve Bakunin'de ortak olarak gözlemlenebilecek son husus, bu düşünürler üzerindeki Hegel etkisidir. Bu etki, Hegel felsefesindeki ilerlemenin devindirici gücü olan çelişkinin, mevcut toplumsal eşitsizliğin ve bunun tarafları arasındaki bir çatışmaya yorumlanmasıyla ilgilidir. Diyalektik bir sürece sahip olan bu çelişkiler, çatışma vasıtasıyla daha üst bir topluma ulaşmanın yolu olarak görülmüştür. Ayrıca temel felsefesine insanı odak olarak alarak özgürlük amaçlamaları, çeşitli tonlarıyla birer ateist olmaları ve devleti kötü olarak niteleyerek; modern devletin sahip olduğu bugünkü otoriter ve politik niteliğinin düşledikleri sınıfsız toplumda ortadan kalkacağı ya da sönümleneceği yönünde ortak bir tutuma sahiptirler.

Peki, sömürünün ortadan kalktığı, bireyin gerçek özgürlüğüne kavuşacağı (i) "bu sosyalist topluma nasıl ulaşılacaktır" ve (ii) "bu toplumda devletin akıbeti ne olacaktır?" Bu iki soruya verilen yanıtlar ise, değindiğimiz ortak endişe ve eğilimlerine rağmen bu iki düşüncenin aynı yolda yürümelerine tek başına yeterli olmayacak ya da başka deyişle anarşist ve komünistlerin yollarının ayrıldığı hususları ortaya çıkaracaktır.

2. Marksizm ve Anarşizmin Çatışan Yönleri

a. Politik Örgütlenme

İşçi Birlikleri ve Grevler- Marksizm ve anarşizmin kurucuları arasında ilk anlaşmazlık konularından biri, Marksizm'in kurucularındaki politik örgütlenme eğiliminden kaynaklı, sendikalar ve grevler konusudur. Bu konuda Marx, modern sanayinin gelişmesi ile aynı oranda güç birliğinin de büyüyüp geliştiğini ve bu güç birliğinin işçilerin rekabetten korunmayla ücretlerinin muhafazası için elzem olduğunu ve onları böylece ortak bir çıkar etrafında birleştirmiş olduğu için övüyordu. Marx, geleceğin sınıfsız toplumunu mevcut kapitalist toplumdaki ezilen sınıf olan işçi sınıfının yaratacağını düşündüğünden dolayı işçi birliklerinin, işçilerin sınıf olarak bilinçlenmesine ve siyasi mücadelesine vesile olacağını düşünüyordu. Sınıflı toplumda sınıf mücadelesinin siyasi bir mücadele olduğunu; siyasi mücadelenin de toplumsal kökeninden ayrı düşünülemeyeceğini vurguladı (Marx, 1966: 193-94). F. Engels de (1820-1895), grevleri genellikle yenilgiyle sonuçlanmalarına

[1] Lümpen proletarya, dilenciler, fuhuştan para kazananlar, serseriler, hırsızlar, eşkıyalar, hapishaneden kaçanlar ya da yeni çıkıp da yine bir suç işleme potansiyeline sahip insanlar gibi herhangi bir toplumsal sınıf olmaktan uzak olan, toplumun en alt kesimini oluşturan çeşitli insanları anlatmak için kullanılan bir terimdir.

rağmen toplumsal savaşı müjdelediğini belirtti ve işçi sınıfının kaçınılmaz büyük mücadele için kendilerini hazırladıkları askeri bir okul olarak gördü (Engels, 1997: 299).

Proudhon ise, proletaryayı oluşturanların *iradi bireysel çabalarına* duyulan ihtiyacı ve bu çabanın soyluluğunu vurgulama eğiliminde idi. Ona göre proletarya, kendi *özerk* karşı-kurumlarını kurup desteklemelidir. Bu özgün ve *kendiliğinden oluşmuş* kurumlar ise, karşılıklı yardım fonları ve işçi birliklerinden meydana gelmektedir ve Proudhon, kesinlikle şiddete dayalı barbarca kurumlar olan sendikaları bu kurumlara dâhil etmez (Thomas, 2000: 208). Proudhon, Britanya'daki işçilerin güç birliğinden vazgeçmesini son derece olumlu karşılıyor, eserinde bir işçi grevinin yasadışı[2] olduğunu, bunu sadece ceza kanunlarının değil kurulu ekonomik sistemin de gerektirdiğinin altını çiziyordu (Proudhon, 2012: 279-80). Onun için her kayda değer emek örgütlenmesi, *özerk* olmalı ve siyasal iktidar ile sermayenin *dışarıdan* yıkılışına yol açmalı idi (Thomas, 2000: 211).

Siyasal Parti ve Eylem- Marksizm'e göre proletaryanın burjuvaziye karşı mücadelesi, öncelikle ulusal bir mücadele olduğundan her ülkenin proletaryası önce kendi burjuvazisiyle hesaplaşmak zorundadır ve bunun da aracı siyasal bir partidir (Marx ve Engels, 2005: 20). Bu yüzden de Marksizm'de sınıfsız bir topluma ulaşmanın yolu Marx ve Engels için, siyasal düşünce ve etkinliklerinde bağımsız bir proletarya partisinin savunulmasını merkezi bir konuma yerleştirmiştir (Johnstone, 2012b: 456-57). Bu açıdan siyaset konusunda mutlak bir çekimserlik olanaksız olarak görülür; işçi partisi siyasal parti olarak ülkelerin çoğunda şimdiden var olduğundan, mevcut hükûmetin kendileri üzerinde uyguladığı ister siyasal ister toplumsal amaçlı baskı işçileri siyasetle uğraşmaya zorlamaktadır (Engels, 2014b: 45). Mülk sahibi sınıfların kolektif iktidarı karşısında proletaryanın ancak sınıf olarak mülk sahibi sınıflar tarafından kurulmuş bütün eski partilere karşıt ayrı bir siyasal parti olarak örgütlenerek hareket edebilir (Marx ve Engels, 2014c: 48).

Kendisi milletvekilliği yapmış dolayısıyla siyaset arenasını da yakından görmüş olan Proudhon bu konuda net şekilde *anti-politik* bir tutuma sahipti. Proudhon'a göre politik eylem, sınıf işbirliği; siyasal bir kampanyaya girişmek, ortadan kaldırılması gereken bir oyunu ve onun değişmesi zorunlu kurallarını çok tehlikeli biçimde benimsemek demektir (Thomas, 2000: 203). Proudhon, işçilerin bir sınıf olarak hareket etmesi, bir sınıf haline gelebilmesi için, proleter özerkliği adma ve bayrağı altında burjuva demokrasisinden

[2] Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* eserindeki dipnottan, Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* eserini yazdığı 1846 yılında Fransa'daki ceza kanunlarına göre işçilerin sendika kurmaları ve grev yapmalarının yasak olduğunu ve yasağın 1884'te ilga edildiğini öğreniyoruz (Marx, 1966: 190; 155 numaralı dipnot).

çekilmesi, bu demokrasinin her türlü ayartmasından kendisini koruması gerektiğine inanıyor (Thomas, 2000: 268) ve ekonomik ya da sınai eylem yoluyla ulaşılan toplumsal değişim görüşüne eğilim gösteriyordu. Toplumsal devrimin politik bir devrim aracılığıyla gelirse ciddi şekilde tehlikeye gireceğini, yeni sosyalist hareketin atölyelerin savaşıyla başlayacağını ve bu savaşın şiddetli devrim olmadan yürütülebileceğini umuyordu (Woodcock, 1996: 124).

Örgütlü siyasetten tamamıyla çekilme tavsiyesini, "Eski dünya bizi reddettiği için, ileriye doğru giden yol, kendimizi ondan radikal biçimde ayırmaktır" diyerek savundu (alıntılayan Marshall, 2003: 373). Öncüsü Proudhon gibi Bakunin'in de benzer şekilde Marx ile aralarında çıkacak anlaşmazlığın ilk tohumu bir mektup ve bir "siyasal eylem" iması ile atıldı. Bakunin 22 Aralık 1868 tarihli mektubunda Marx'a; "... *Her zamankinden fazla dostunum çünkü zamanında ekonomik devrim yoluna sapıp hepimizi seni takip etmeye davet ettiğinde ve milliyetçiliğin, salt siyasi girişimciliğin dar yollarına sapanları eleştirdiğinde ne kadar haklı oluğunu şimdi her zamankinden iyi anlıyorum*" diyordu (akt. Bookchin, 2012: 227). Bakunin, dostane üslupla yazmasına rağmen Marx'ın son derece önem verdiği siyasi eyleme karşı olduğunu böylece ilan ediyordu.

Uluslararası İşçi Hareketi- Marksizm'in kurucularına göre, -sınıfsal ayrışmanın basitleştiği yani toplumun temel olarak burjuva ve proletarya olarak ikiye bölünmesinden kaynaklanan- çatışmalar üzerine proletarya, burjuvalara karşı birlikler kurmaya başlar; ücretlerini korumak için bir araya gelir ve hatta kendilerini zaman zaman çıkan ayaklanmalara hazırlamak için kalıcı dernekler kurmalıdır. Bu dernekler, çeşitli ülkelerde vuku bulan işçi ayaklanmalarını tek bir sınıf mücadelesinde merkezileştirmenin yine tek yolu olarak görülür (Marx ve Engels, 2005: 18). Komünistler Birliği'nin isteği üzerine yazılan Komünist Parti Manifestosu adlı eser, bu merkezileşmenin kuramsal ifadesidir. Kendini Komünistler olarak lanse eden uluslararası işçi örgütü, diğer işçi partilerinden ayrı bir parti olmadığını ve çıkara sahip bulunmadığını belirtir. "Tüm ülke işçilerinin pratik açıdan en kararlı, her zaman ileri itici kesimi" ve teorik olarak "proletaryanın geri kalan büyük yığını karşısında, proletarya hareketinin koşullarını, gelişme sürecini ve genel sonuçlarını kavrama üstünlüğüne sahip" gibi özellikleriyle bir işçi aydını ya da öncüsü olarak görülebilecek Komünistler, "proletaryanın sınıf olarak oluşması", "burjuva egemenliğinin yıkılması" ve "siyasal iktidarın proletarya tarafından fethedilmesi" gibi temel ve yakın hedeflere sahiptir (Marx ve Engels, 2005: 23).

Proudhon, değinildiği üzere, işçi sınıfını tarihsel bir özne olarak görme eğilimi taşımasına rağmen en başından beri işçi birlikleri, sendikalar ve grev-

ler gibi örgütsel faaliyetlere karşı idi. Bu konuda Proudhon, 1844'te Paris'te tanıştığı ve bir yıl sonra sürüldüğü Belçika'dan çeşitli ülkelerden sosyalistlerle iletişim halinde olmayı ve işçi hareketini uluslararası bir organizasyon haline getirmeyi planladığı anlaşılan Karl Marx'tan bir davet mektubu almıştı. Mektuba yazdığı yanıtta örgütlenmeye yönelik olumsuz tavrını yansıtan Proudhon, meşhur mektubunda Marx'a; "*Örgüt ve örgütlenme konusundaki fikirlerim, hiç değilse ilkeler düzeyinde az çok belirlenmiş durumda olduğu halde, bana ve tüm sosyalistlere düşen görevin bir süre daha eleştirel ya da kuşkucu biçimi korumak olduğuna inanıyorum*" diye yazdı. Proudhon ayrıca mektuptaki "eylem anında" ifadesinden oldukça rahatsız olmuştu: "*... Mektupta kullandığınız 'eylem anında' ifadesine de itirazım var... Devrim diye adlandırılan ve bir şoktan başka bir şey olmayan darbe olmadan hiçbir reformun olanaklı olmadığını düşünüyor olabilirsiniz... Devrimci eylemi bir toplumsal reform aracı olarak ortaya atmamalıyız, çünkü bu sözde araç güce, keyfiliğe bir çağrı, kısacası bir çelişki olacaktır*" (akt. Woodcock, 1996: 126-27). Proudhon, henüz bir yazışma ağı konusunda bile organize bir duruma karşı tepkisini bu şekilde koyarken; yeni bir kitap (Sefaletin Felsefesi, 1846) yazdığını ve Marx'ın eleştirmesini talep ettiğini belirterek mektubunu bitirdi. Marx ise, son derece sert bir tepkiyle, üstelik Fransızca olarak "Felsefenin Sefaleti" adlı eserini yazdı. Tarihsel materyalizmin gelişimini de içeren bu eserde Marx, Proudhon'un sendika ve grevlere ilişkin olumsuz tavrını, sert bir dille eleştirdi.

Bakunin'in ise, uluslararası bir örgüte soğuk baktığı pek söylenemez. Her ülkeden çeşitli sosyalist spektrumlarda yer alan grup ve kişileri bir organizasyon vasıtasıyla bir araya getirmeye çalışan Uluslararası Emekçiler Birliği ya da Birinci Enternasyonal'e yandaşlarıyla birlikte katıldı. Aşağıda değineceğimiz devlete ilişkin tartışmalar başta olmak üzere organizasyona hükmetme çabası olarak da gözüken çeşitli tartışmalar ve ortaya çıkan gruplaşmalar nedeniyle de kendi organizasyonu olan Enternasyonal Sosyal Demokrasi İttifakı'nı kurmuştu.

b. Sınıfsız Toplumda Devletin Akıbeti

Marksizm ile anarşizmin ayrılığa düştüğü devlet konusu, Marksistlerin kuramsal tutumu ve anarşistlerin anti-politik saplantısından ötürü ortaya çıkmıştır. Bu sorun da, (i) devletin kötülüğün "öznesi" ya da "aracı" olması ya da bireyin özgürlüğü önündeki temel ya da yan engel olarak görülmesi ve (ii) politik gücün ele geçirilerek kullanımı ve sonrasında pasif hale getirilmesi konusundaki görüşler olarak iki alt başlıkta incelenebilir. Bunun için devlete ilişkin görüşleri ele alabiliriz.

Marx'a göre devlet, köken olarak tarihsel iktisadi döneme, üretim biçimine ve dolayısıyla üretim araçlarının sahipliğine göre oluşan toplumsal sınıfların tasarrufu ile ortaya çıkmıştır/yaratılmıştır. Bu haliyle devlet, rejimi ne olursa olsun, son derece ikincil ve edilgen bir niteliğe malik olur. Dahası, üretim araçlarının sahibi sınıf, üstyapının temel iki alanı olan siyasal-hukuki ve ideolojik kurumlara sahip olduğundan ötürü bunları üretim sahibi olmayan diğer sınıflar üzerinde bir tahakküm aracı olarak kullanma yetenek ve imkânına da sahiptir. Bu düşüncede –modern- devlet, Komünist Manifesto'daki veciz ifadeyle "... Bütün burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir kuruldan başka bir şey değildir" (Marx ve Engels, 2005: 13). Siyasi iktidarın muhtevasının mevcut dönemdeki iktisadi koşullar dolayısıyla toplumsal sınıflar vasıtasıyla analiz edilebileceği hakkında bir perspektif olduğundan bu, *(i) bir yandan iktidarın –olumsuz- "politik" niteliğiyle bir tahakküm aracı olduğunu; başka deyişle Marksist düşünce içinde devletin "kötü" olarak nitelendiği sonucunu verir. Öte yandan ise, (ii) insan özgürlüğünün, kötülüğün ya da her türlü yabancılaşmanın temel sebebinin (otorite)politik değil, toplumsal-iktisadi nitelikte olduğunu kabul ederek, Marksizm için politik olanın edilgen (ikinci derecede önemli niteliğini ortaya koyar.*

Marksist devrim tasavvuru ise, bir devlet düşüncesi adına, onun sönümlenişi ya da toplumsal bir devrim ile ortadan kalkacağı (ya da kaldırılması gerektiği) yönünde bir düşünce doğurur. Marx, idrak ettiği –kapitalist- toplumun sınıfsal çelişki ve çatışmaları (burjuvazi ve proletarya olarak) uç noktalara taşıdığından ötürü, tarihin diğer dönemlerindeki gibi bir devrime yol açacağını; iktisadi düzenin değişmesi ile yine iktisattan temellenen tüm toplumsal üstyapı kurumlarının yıkılacağını öngörür. Bu *devrim öngörüsü, kapitalist diye nitelenen devletin de sonlu akıbetini işaret eder.* Marx, kapitalist toplumun yıkılışı ile bir geçiş dönemi niteliğindeki sosyalist topluma geçileceğini ve bu geçiş döneminden sonra da, yine Marx'ın çeşitli sebeplerle ayrıntılarını vermediği sınıfsız toplum olan komünist topluma geçileceğini öngördü. Bu bağlamda Marksist sosyalist devrim kavramında kapitalizmden sosyalizme bir geçiş aşaması bulunuyordu. Aristokrat politik gücün, kapitalist ekonominin ve burjuva kültürünün gelişmesinden oluşan uzun bir sürecin sonunda alt edilmesinin tersine, Marx'a göre politik gücün, burjuvaziden alınması kapitalizmi sosyalizme çeviren devrimin ilk aşaması idi. Marx komünizmin bir alt evresi (kendi temelleri olmayan karma bir toplum) ve bir üst evresi (bireyin işbölümüne olan mahkûmiyetinin ve düşünsel ve fiziksel emek arasındaki ayrımın ortadan kalktığı ve herkese ihtiyaçlarına göre dağılım yapılabilecek bolluğa erişildiği) olduğunu söylemiştir. Birçok Marksist alt evreyi "sosyalizm", üst evreyi de "komünizm" olarak adlandırır (Markovic, 2012: 535).

Bu öngörülen sosyalist evrede, işçi sınıfının yeni egemen sınıf olarak sınıfsız toplumu kurmadaki tarihsel özne olarak görevini yerine getirmesi, *Marksistler tarafından politik iktidarın ele geçirilmesi ile koşullandırılmıştır.* Marx ve Engels, çok net şekilde, birçok eserde siyasal gücün işçi sınıfı tarafından ele geçirilmesi gerektiğini öne sürer (Marx ve Engels, 1976: 64); (Marx ve Engels, 2014c: 47); (Marx, 2014: 51); (Marx ve Engels, 2014a: 80). Daha sonra Mart 1852'de Joseph Weydemeyer'e (1818-1866) yazdığı mektupta Marx, sınıf mücadelesinin proletarya diktatörlüğüne yöneleceğini ve yalnızca bu diktatörlüğün sınıfların kaldırılmasını ve sınıfsız bir toplumun oluşmasını sağlayabileceğini belirtti (Marx, 2010: 62-3). Proletarya diktatörlüğü, her şeyden önce yeni egemen sınıfı düşmanlarına karşı koruyacaktı (Sweezy, 2012: 533).

Proletarya diktatörlüğü sınıfsız bir toplum inşa etmek için hangi faaliyetlere girişecektir? Marx ve Engels bunu Manifesto'da maddeler halinde sıraladı (Marx ve Engels, 2005: 29-30): Toprak mülkiyetinin kamulaştırılması ve toprak rantının devlet harcamalarında kullanılması, ağır bir artan oranlı vergi, miras hakkının kaldırılması, tüm mülteci ve asilerin mülklerine el konması, sermayesi devlete ait olan ve mutlak tekel konumundaki bir ulusal banka aracılığıyla kredinin devlet elinde merkezileştirilmesi, ulaşım araçlarının devlet elinde merkezileştirilmesi, ulusal fabrikaların ve üretim aletlerinin çoğaltılması, boş toprakların tarıma açılması ve tüm toprakların ortak bir plan uyarınca iyileştirilmesi, herkes için eşit çalışma yükümlülüğü; başta tarım için olmak üzere sanayi ordularının kurulması, tarım ve sanayi faaliyetlerinin birleştirilmesi, kent ile kır arasındaki ayrımın adım adım tasfiyesinin sağlanması, tüm çocuklar için devlet okullarında parasız eğitim, çocukların fabrikalarda bugünkü biçimde çalıştırılmasına son verilmesi ve eğitimin maddi üretimle birleştirilmesi.

Bu noktada, devlet bir sınıfın (proletarya) aracı olarak kullanılırken bir soru akla gelebilir: Hâlâ bir sınıfın var oluşu ve devletin tüm toplum tarihindeki gibi vazifeleri olması ve kullanılması, sınıfsız bir toplum tahayyülü ile çelişmez mi? Marx ve Engels, bu sorunu, proletarya diktatörlüğüne spesifik bir özellik atfederek, tarihin diğer toplumlarında sınıfların elinde bir tahakküm aracı olan devletin proletarya diktatörlüğünde aynı amaca hizmet etmeyeceğini öngörerek çözer. Bu öngörüye göre, eğer proletarya burjuvaziye karşı mücadelesinde kendisini mecburen bir sınıf olarak birleştirirse, bir devrim yoluyla kendisini egemen sınıf haline getirirse ve egemen sınıf olarak eski üretim ilişkilerini zorla ortadan kaldırırsa, bu üretim ilişkileriyle birlikte bir sınıf olarak kendi sınıf egemenliğini de ortadan kaldırmış olacaktır (Marx ve Engels, 2005: 30). Dolayısıyla da devlet, tahakküm aracı vasfını kaybedecektir. *Bu düşünceler, gerek proletaryanın diktatörlüğü olarak beyan edilmesinden*

gerekse kolektivist faaliyetlerinden ötürü, devletin hangi tarihsel aşamada olursa olsun bir baskı aracı olarak görüldüğünü imler/kanıtlar görünüyordu. Öte yandan kurucu düşünürler, proletaryanın hazır devlet mekanizmasına hemen el koyup, onu kendi amaçları için kullanamayacağından da bahsetti (Marx, 1976: 69); (Marx ve Engels, 2005: 52). *Bu, "kapitalist" devletin belli bir dönüşüme uğratılması gerektiğini gösterirken, bu dönüşümün nitelik ve sınırlarına ilişkin olarak ise,* ne Marx ne de Engels ayrıntılı ve doyurucu bir taslak ortaya koymadı.

Proletaryanın politik örgütlenmesi konusundaki ayrılıktan sonra Marksizm, gelecekte sosyalist toplum tasavvurunda "politik gücün ele geçirilmesi" ve "proletarya diktatörlüğü" görüşlerini ortaya atınca, deyim yerindeyse anarşizmin bam teline dokunmuş oldu. Israrlı anti-politik tavrına değindiğimiz Pierre- Joseph Proudhon'a göre ise devlet, düzenlemeyi ve nezaret etmeyi amaç edindiği toplumla çok yakın bir ilişki içinde var oluyordu [ancak] devletin varlığı ve daimiliği gereksiz idi ve her türlü devrimci darbe ya da isyan devletin has olmayan erkini idame ettirip çoğaltan güçleri pekiştirmişti.[3] Önemli olan ilk ve son defa olmak üzere bu güçleri temelden yıkmaktır. Ayrıca düşünür, devletin doğası itibariyle hiyerarşiyi korumaya, yasaları çoğaltmaya, özgürlükleri bastırmaya ve insanları mülklerinden yoksun bırakmaya mecbur olduğunu ama aynı zamanda bunları yapabileceği eşsiz bir konuma da sahip bulunduğunu imler (Thomas, 2000: 207). Başka deyişle, *Marx'ın aksine, Proudhon kötülüğün sebebi olarak devleti daha güçlü, etkin ve birincil öge olarak ele alır.*

Proudhon'un ona yüklediği anlam bakımından anarşi, *laissez faire* ve devlet denetiminin yerine, iş ve eşitliği temel alan bir doğal ekonomi, mübadele ve kredi temelinde bir tür sosyalist toplumu ifade eder. Bu, toplumda işçilerin kendi üretim araçlarını kendilerinin denetlediği, özellikle imalat ve madencilik endüstrilerinde büyük birliklerin yanı sıra küçük birlikler oluşturduğu bir toplum tahayyülü idi. Kendi kendilerini yöneten üreticiler arasında bireysel ya da örgütlü olarak düzenlenen eşit değişime dayalı sistem modeli, serbest krediyle finanse ediliyor ve adı da mütüalizm (karşılıklılık) adını alıyordu. Bu mütüalizm geliştikçe, iktisadi örgütlenme siyasal örgütlenmenin yerini alacak ve devlet zamanla sönümlenecekti (Marshall, 2003: 351). Proudhon sürekli olarak, politik kurumların (krallık, hükûmet, ordu vs.) yerine ekonomik kurumların (sanayi birlikleri) getirileceğini vadeder. Bu birliklerin en büyük görevi de, hükûmet düşüncesinin yerine, yani herhangi

[3] Proudhon ile Marx'ın, devrimin devletin gücünü arttırdığı konusunda şikâyetleri benzerdir: "Bütün siyasal devrimler, bu makineyi kıracakları yerde, yetkinleştirmekten başka bir şey yapmadılar. Artarda iktidar uğruna savaşan partiler bu muazzam devlet yapısını ele geçirmeyi, kazananın en birinci ganimeti saydılar" (Marx, 1990: 136). "Fransız Devrimi'nin gelecek teşebbüsü artık bürokratik askeri makinayı bir elden diğerine geçirmek değil, onu parçalamak olacaktır ve bu, Kıtadaki bütün gerçek halk devrimleri için esastır" (Marx, 1975: 158).

yetkili bir otorite yerine kişilerarasında geçerli olacak sözleşme düşüncesini koymak olacaktır (Woodcock, 1996: 140-41).

Proudhon, sanayi birliklerinin kurulmasından sonra, sosyal teorisinde güç ilişkilerini tasavvur etmek üzere, iktidarın tek merkezde toplanmasını engelleyecek federatif ilke kavramını ortaya attı. Toplumun özerk bölgelerden oluşan bir federasyon halinde bölünmesini önerdi. Bu bölgeler arasındaki ilişkilerin de, sözleşme vasıtasıyla sağlanabileceğini ve bunun daha sonra da geliştirileceğini düşünüyordu (Marshall, 2003: 364). Federasyon içindeki en büyük birimlere pek az, en küçük birimlere ise yetkilerin çoğunun verilmesi, üst kademelerin alt kademelere bağlı olması, toplumun her biriminin egemen olması ve federasyondan ayrılma hakkına sahip olması, delegeler ve federal görevlilerin görevden azledilebildiği yönündeki tasavvurları, Proudhon'un otorite karşıtı düşünce ve endişelerin son derece yansıtıyordu. Ancak, böyle bir federasyonun hiyerarşi ve merkezi hükûmetin karşıtı iddiasına rağmen Proudhon, bu düzende anlaşmazlıkları çözmek için bağımsız bir hakemin otoritesine ihtiyaç olduğunu fark etti. Ayrıca, federal sözleşme şartlarının yorum ve uygulanması konusunu tartışırken, çoğunluğun azınlığı itaate zorlama hakkına sahip olduğunu öne sürerek federasyondan ayrılma hakkını önemli ölçüde kısıtlar. Böylece de asgari bir devletin varlığını kabul ederek *anarşizmin sınırlarından liberalizme geçti* (Marshall, 2003: 365). Son olarak ise, yine aynı eserde yeni formülünü "otoriteyi özgürlüklerle, özgürlüğü de otoriteyle dengelemek" şeklinde oluşturan Proudhon, artık ikincisini gerçekleştirmek için birincisini yok etmenin söz konusu olmadığını itiraf ediyordu (Marshall, 2003: 366).

Bakunin, tıpkı Marx gibi, toplum içinde ayrıcalıklı sınıflar ile emekçi sınıflar arasında süren sınıf mücadelesini kaçınılmaz görüyordu. Birincisi, "kendi ayrıcalıklarını korumak ve sürdürmek için devlet iktidarını daima kontrol edecektir" diyordu. Bu nedenle siyasal iktidar ve servet birbirinden ayrılamaz. Ancak Marx ile bazı ortak yönleri olmasına rağmen Bakunin, proletarya diktatörlüğü ve onunla ilgili olarak devletin ortadan kaldırılmasına yönelik iki temel konuda ciddi şekilde anlaşmazlığa düştüler ve Birinci Enternasyonal bu kavgalara baştan sona ev sahipliği yaptı.

Bakunin, öncelikle proletarya diktatörlüğüne ilişkin olarak siyasal iktidarın işçiler tarafından fethedilmesinin sadece zararlı sonuçlar doğuracağını düşündü (Marshall, 2003: 422). Devleti en büyük baskı aracı olarak gören Bakunin, burjuva devletine de, işçi devletine de ihtiyaç olmadığını savunuyordu. Hatta ona göre devletin merkezileşmesi, köylülerin ve işçilerin toplumsal değişim beklentilerini karşılamaya yaramayacak, işçi ve köylüleri kendi teknokratik ve bürokratik suretinde yeniden yaratarak onlar üzerinde

yıkıcı bir etkiye sahip olacaktı. Devlet, insanların direniş ve devrim "içgüdülerini" öldürüyor ve "doğal" özgürlük yönelimlerini köreltiyordu. Politikaya girmek ve özellikle de merkeziyetçi partiler kurmak, işçi ve köylülerin eninde sonunda kendilerine yönelik ekonomik ve siyasi baskı mekanizmalarıyla işbirliği yapacak merkezi siyasi bürokrasiler oluşturulmasına yol açardı (Bookchin, 2012: 228-29). Bakunin'e göre, büyük bir bölümünü işçilerin oluşturduğu bir hükûmet, eğer genel oyla seçilmişse, ertesi gün bu işçiler "en kararlı aristokratlar, otorite ilkesinin açık ya da gizli tapınıcıları, sömürücüler ve zalimler" haline gelirler ve devrimci iradelerini hızla kaybederler (Marshall, 2003: 423).

İkinci zıtlaşma konusu ise devletin sönümlenmesi (withering away of the state) ile devletin ortadan kaldırılması (abolition of the state) arasındaki tartışmadan kaynaklandı. Marx ve Engels'in kuramsal tutumu, devletin ortadan kalkmasına yönelik olarak aşamalı bir düşünce ortaya koyarken; Bakunin ise, devrimin ilk işi olarak devletin lağvedilmesini savundu. Woodcock'un da belirttiği gibi, mevcut toplumsal düzenle gelecekteki toplumsal düzen arasındaki geçiş dönemi sorununa ilişkin olan bu çatışmada Marksistler, sosyalizm ve komünizmin nihai sonucu olarak devletin sönmesi gerektiğini kabul ederek anarşist ideale saygı gösteriyorlardı (Woodcock, 1996: 176-77); (Miliband, 2012: 134). Ancak proletarya diktatörlüğü bu geçiş evresine atanınca; anarşistler, "insanlık çok uzun bir süre yönetilmeye razı olmuştur; yaşadığı sorunların nedeni belirli bir hükûmet biçiminde değil, temel ilkelerde, biçimi ne olursa olsun hükûmetin varlığında yatar" görüşüne sadık kalmayı yeğlediler (Marshall, 2003: 425). Bu çatışma, Birinci Enternasyonalde Marx ve Bakunin denince akla gelen ilk konu olmuştu.

Marksist kuram, devletin ortadan kaldırılmasını sınıfların ortadan kaldırılmasına bağladığından ötürü, bu eylemin birçok sebebi barındırmasını dolayısıyla evrimci/reformist bir nitelikte olmasını çoğu yerde dile getirdi. Buna göre proletarya hareketi, sınıfların kaldırılması amacına bir kez eriştiği zaman, üretici büyük çoğunluğu, az sayıda sömürücü bir azınlığın boyunduruğu altında tutmaya yarayan devlet erki yok olacak ve hükûmet işlevleri basit yönetim işlevlerine dönüşecektir (Marx ve Engels, 2014b: 70). Bakunin ve yandaşları ise, otoriter siyasal devletin bir çırpıda ortadan kaldırılmasını, hem de kendisini doğuran toplumsal koşulları yok etmeden önce kaldırılmasını, toplumsal devrimin ilk işinin otoritenin kaldırılması olmasını istiyorlardı. Ancak Marksistlere göre devrim, halkın bir bölümünün kendi iradesini, halkın öteki bölümlerine, top, tüfek, süngüye, otoriter araç olarak ne varsa hepsiyle, zorla kabul ettirdiği en otoriter eylem idi (Engels, 2014c: 103). Öte yandan Eylül 1870'te silahlı kuvvetler tarafından bastırılmış olan Lyon ayak-

lanması sırasında Bakunin, belediye sarayında Ulusal Muhafızın tüm burjuvalarına karşı hiçbir önlem almadan devletin kaldırılması kararı çıkartmış; ayaklanma bastırılınca da bir saat geçmeden, Bakunin'in "ortadan kaldırdığı" devleti yeniden yerine oturtmuşlardı (Engels, 2014a: 42).

Anarşizm ve Marksizm'in bu çatışan eğilimleri, Paris Komünü'nde ilginç bir görünüm aldı. 1871'de Fransa'nın savaş açtığı Prusya'ya yenilmesi sonucunu hazmedemeyen Paris halkı hükûmete karşı şehri zapt etti ve bağımsız Paris Komününü ilan ettiler. Üyelerinin çoğunun Proudhoncu ve Blanquist[4] emekçiler veya işçi sınıfının tanınmış temsilcileri olduğu Komün'ü Marx ve Engels, heyecanla karşıladı. Engels, Marx'ın ölümünden sonra, dostunun Fransa'da İç Savaş adlı eserinin Berlin'deki 1891 Baskısı İçin yazdığı "Önsöz"de şunları söylüyordu: "En iyi şekliyle devlet, sınıf üstünlüğü için verdiği muzaffer savaştan sonra proletaryaya miras kalan bir şerdir. Muzaffer proletaryaya düşen, yeni ve özgür sosyal koşullar içinde yetişen bir neslin, devletin bütün kerestesini ıskartaya çıkartacağı vakte kadar onun en kötü taraflarını Komün'ün yaptığı gibi derhal ve mümkün olduğu mertebe kesip atmaktır... Paris Komünü'ne bakınız. Proletarya diktatörlüğü oydu" (Engels, 1976: 24).

Marx ise bu eserde, Komün'ü imparatorluğun dolaysız *antitezi* olarak niteledi. Ona göre Komün, "Paris proletaryasının Şubat Devrimini müjdeleyen "sosyal cumhuriyet" şiarı, sınıf hâkimiyetinin monarşik biçiminin olduğu gibi bizzat sınıf hâkimiyetinin de yerine geçecek bir Cumhuriyete duyulan belli belirsiz bir özlemin ifadesi" idi (Marx, 1976: 73). Marx, eserinin devamını aynı coşkuyla Komün'ün faaliyetlerine ayırdı. *Böylece Marx (ve Engels) proletarya diktatörlüğüne ilişkin ayrıca bir sistem kurmamasına rağmen, Komün ile ilgili düşüncelerinde bu iki yapıyı birbirine eş değer görebilmiştir. Burada belirtilmesi gereken, Marx'ın imparatorluğun antitezi olarak gördüğü Komün'ün tasvir edilen sosyalist evreye ilişkin bir yapı olabileceğidir. Başka deyişle proletarya diktatörlüğü zorunlu, geçici nitelikte antitez bir yapı olarak düşünülmektedir. Nihai evre olan komünist toplumda (sentez), proletarya diktatörlüğü yani Komün de ortadan kalkacaktı.*

Sonuç

Modern siyasal düşünce, insanı temel odak noktasına alarak geleneksel felsefenin bazı marjinal ekolleri (Sofizm, Kynik Okulu vd.) ile bir süreklilik kurarken, anarşist ve Marksist düşüncelerde göze çarpan –siyasal- devlete pejoratif yaklaşım, radikal niteliği ile kendini geleneksel düşünceden ayır-

[4] Kapitalist devlet gücü yerine kendi devrimci diktatörlüğünü geçirecek bir isyanı yürütecek olan görece küçük, merkezileşmiş, hiyerarşik bir seçkinler grubu örgütleme düşüncelerini ortaya atan Fransız devrimci Louis-Auguste Blanqui'nin (1805-81) siyasal öğretisini savunanlar (Johnstone, 2012a: 91-2).

mıştır. Bu yaklaşım, devletin ortadan kaldırılması yönündeki eğilimle birlikte anarşizm ve Marksizm'i yan yana getirmiştir. Anarşistlerin başta siyasal otorite olmak üzere her türlü otoriteye karşı negatif yaklaşımları en baştan beri ortadadır ancak Marksistlerin de, anarşistler ile girdikleri tartışmadan ötürü, devletçi bir tutuma sahip oldukları söylenemez. Devletin "ortadan kaldırılması" ile "sönümlenmesi" gibi ayırt edici kavramlara, bu tartışmalar yükselince özellikle dikkat kesilmişlerdir; yoksa Marksist kuram da devlete ilişkin birçok metinde olumsuz tavrını açıkça yansıtmıştır. Buradaki nüans, anarşistler devletin kaldırılmasına yönelik isteklerini sınıfsız toplumun ilk şartı olarak görürken, Marksistler ise, sınıfsal analizlerinden ötürü, bunu –sosyalist evreden sonraki komünist- ikinci evrede uygun görmeleridir. Bu doğrultuda Fransa ve İspanya'daki pratik/sosyolojik tecrübeler ise, örgütlü bir işçi iktidarının ilk evrede olması gerektiğini kanıtlayarak Marksistleri; –Marx ve Engels'in öngördükleri gibiyse eğer- Sovyetler Birliği ve Çin'deki –bürokratik- tecrübeler ise Proudhon, Bakunin ve ayrıca Max Weber'i haklı çıkarmıştır.

Proudhon'un federatif ilkesi ve Marx'ın Komün'ü heyecanla karşılaması, iki düşünürün de merkeziyetçilikten son derece uzak, baskıcı niteliği parçalanmış ve hakem ve idareci vasfıyla ademimerkeziyetçi, sınırlı devlet görüşüne sahip bir görünüm ortaya koyar. Bu iki düşüncenin liberalizmle de ortak özellikleri bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan, kurulu toplumsal düzenin dışında bir düşünce sistemi oluşturmaya çalıştıklarından, kanımızca her ikisi de Mannheimcı anlamda (2009) ütopya olarak sınıflandırılabilir. Bununla birlikte Marksizm, sosyal ve siyasal kuramını oluştururken belli bir entelektüel temel ve etkinlikten hareket ederken; anarşizm, düşünsel tutarlılığın yerine iradeyi koyma eğilimiyle bundan yoksundur. Tarihsel materyalizmin geliştirildiği iki önemli eser olan *Alman İdeolojisi* ve *Felsefenin Sefaleti* eserlerinin diğer ortak özelliği, anarşist düşünürleri (sırasıyla Stirner ve Proudhon) eleştirmesi idi. Öte yandan Marx ve Engels'e karşı anarşist tezlerin ortaya atılması, yine kuramsal tutumundan kaynaklı olarak çok fazla siyasal metine sahip olmayan Marx ve Engels'in devlet hakkında daha fazla yazmasına yol açtığından; bu tartışmalar, devlet teorisi adına olumlu bir gelişme oldu. Bireyin özgürlük endişe ve problemini odağına alan bu modern düşünceler, devrim ve devlet konusunda farklı eğilimlerine rağmen, politik bir iktidara son derece pejoratif yaklaşmış ve onun ortadan kaldırılması gerektiği konusunda fazla bir tereddüt göstermemiştir. Bu yönüyle, diğer siyasal düşüncelerden çok daha radikal olan devletin ortadan kaldırılması noktasında ortak bir tavır sergilemiştir. Ancak anarşizm, devlet özelinde görüldüğü üzere, Marksizm'e göre bireye, negatif özgürlükçülüğe daha fazla eğilim göstermiştir.

Kaynakça

Arslan, A. (2005). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres.

Bookchin, M. (2012). *Devrimci Halk Hareketlerinin Tarihi: Fransız Devriminden İkinci Enternasyonale*, (Çev.) Devrim Keskin, Ankara: Dipnot.

Cangızbay, K. (2002). Komünizm ve Anarşizm: Aynı Kıza Âşık İki Âşık, *Düşünen Siyaset*, Cilt: 1, Sayı: 11, ss. 83-87.

Corcuff, P. (2016). *Bireyciliğin Meselesi*, (Çev.) Aziz Ufuk Kılıç, Ankara: Heretik.

Engels, F. (1997). *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*, (Çev.) Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol (Özgün eser, 1845 tarihlidir).

Engels, F. (1976). Berlin 1891 Baskısı İçin "Önsöz", *Fransa'da İç Savaş* içinde, (Çev.) Zeynep Kafkas, (ss. 7-24), İstanbul: Köz.

Engels, F. (2014a). Engels'ten Berletta'daki Carlo Cafiero'ya [1/3 Temmuz 1871], K. Marx ve F. Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, (ss. 41-4), Ankara: Sol.

Engels, F. (2014b). İşçi Sınıfının Siyasal Eylemi Üzerine: 21 Eylül 1871'de Londra Konferansında Yapılan Konuşma, K. Marx ve F. Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, (ss. 45-6), Ankara: Sol.

Engels, F. (2014c). Otorite Üzerine, K. Marx ve F. Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, (ss. 99-103), Ankara: Sol.

Jonstone, M. (2012a). *Blanquicilik*, (Çev.), Levent Köker (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, s. 91-2.

Johnstone, M. (2012b). *Parti*, (Çev.), Metin Çulhaoğlu ve Tansel Güney (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, s. 456-57.

Markovic, M. (2012). *Sosyalizme Geçiş*, (Çev.), Yeşim Özben (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 535-537.

Mannheim. K. (2009). *İdeoloji ve Ütopya*, (Çev.) Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki.

Marshall, P. (2003). *Anarşizmin Tarihi*, (Çev.) Yavuz Alogan, Ankara: İmge.

Marx, K. (1966). *Felsefenin Sefaleti*, (Çev.) Erdoğan Başar, Ankara: Sol (Özgün eser, 1847 tarihlidir).

Marx, K. (1976). *Fransa'da İç Savaş* (2. Baskı), (Çev). Zeynep Kafkas, İstanbul: Köz (Özgün eser, 1870-71 tarihlidir).

Marx, K. (1975). *Kugelmann'a Mektuplar* [1862-1874], (Çev.) İ. Hakkı Gün, İstanbul: Köz.

Marx, K. (2010). Letter to Weydemeyer (18 March 1852), K. Marx ve F. Engels, in *Marx & Engels Collected Works*, Vol. 39, pp. 60-66, Lawrence & Wishart: Electric Book.

Marx, K. (1990). *Louis Bonaparte'nin 18 Brumaire'i* (2. Baskı), (Çev.) Sevim Belli, Ankara: Sol (Özgün eser, 1852 tarihlidir).

Marx, K. (2014). Marx'tan New York'taki Friedrich Bolte'a [23 Kasım 1871], K. Marx ve F. Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, (ss. 49-52), Ankara: Sol.

Marx, K. ve Engels, F. (2014a). 2-7 Eylül 1872'de Lahey'de Toplanan Genel Kongre Kararları, K. Marx ve F. Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, (ss. 79-80), Ankara: Sol.

Marx, K. ve Engels, F. (1976). *Alman İdeolojisi (Feurbach)*, (Çev.) Sevim Belli, Ankara: Sol (Özgün eser, 1845-46 tarihlidir).

Marx, K. ve Engels, F. (2014b). Enternasyonal İçinde Sözde Bölünmeler Uluslararası Emekçiler Birliği Genel Kurulu Özel Genelgesi, K. Marx ve F. Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, (ss. 68-70), Ankara: Sol.

Marx, K. ve Engels, F. (2005). *Komünist Manifesto* (4. Baskı), (Çev.) Erkin Özalp, İstanbul: NK Yayınları (Özgün eser, 1848 tarihlidir).

Marx, K. ve Engels, F. (2014c). Uluslararası Emekçiler Birliği Delegelerinin 17-23 Eylül 1871'de Londra'da Toplanan Konferansı Tarafından Alınan Kararlar, K. Marx ve F. Engels, *Anarşizm Üzerine* içinde, (ss. 47-8), Ankara: Sol.

Miliband, R. (2012). *Devlet*, (Çev.) Levent Köker, (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 131-135.

Öymen, Ö. K. (2002). Anarşizm, Komünizm ve Sosyal Demokrasi, *Düşünen Siyaset*, Cilt: 1, Sayı: 11, ss. 95-100.

Proudhon, J. P. (2012). System of Economical Contradictions or The Philosophy of Poverty, (Ed.) J. Bates, in *Essential Proudhon*, (pp. 25-356), CreateSpace Independent Publishing Platform: California.

Sweezy, P. M. (2012). *Sosyalizm*, (Çev.), Oktay Etiman (Ed.) Tom Bottomore, Marksist Düşünce Sözlüğü içinde, ss. 533-535.

Thomas, P. (2000). *Marx ve Anarşistler*, (Çev.) Devrim Evci, Ankara: Ütopya.

Woodcock, G. (1996). *Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, (Çev.) Alev Türker, İstanbul: Kaos.

KRONİK ARKELOJİ: "9. YÜZYIL MÜSLÜMAN ANARŞİSTLERİN" YAPIBOZUMU

Hulusi Ertuğrul UMUDUM*

Özet: Patricia Crone, *"9. yüzyıl Müslüman Anarşistleri"* başlıklı makalesinde, Sıffin Savaşında Hz. Ali tarafından ayrılarak mezhepleşen Hariciler ve Emeviler döneminin sonunda şekillenmeye başlayan Mu'tezili mezhebini, yönetimi reddetmek ve yönetimin varlığını olumsal kabul etmeleri açısından anarşist olarak tanımlamaktadır. Anarşist düşüncelere sahip bu iki mezhebin Avrupa dışı tarihlerde nadir görünen örnekler olduğunu belirten Crone Brill'in *İslam Ansiklopedisi*'nin Anarşizm maddesine, mezkûr makalesinde geliştirdiği düşünceyi derç etmiştir. Bu çalışmada Jacques Derrida'ya atfedilen yapıbozum düşüncesinden mülhem bir okuma stratejisi geliştirilerek Crone'un metninde verdiği anarşi anlamının metafizik temelleri takip edilmiş ve Crone'a ait başka eserlere atıfla anarşist olarak tanımladığı mezheplerin yönetim fikrini nasıl yeniden ürettikleri gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Anarşi, Patricia Crone, Yapıbozum

CHRONICAL ARCHELOGY: DECONSTRUCTING "NINTH-CENTURY MUSLIM ANARCHISTS"

Abstract: Patricia Crone has defined the Kharijite which were separated from the fourth caliph Ali in the Battle of Siffin and became a sect and Mu'tazilah which were moulded towards the end of the Umayyad period as anarchist in her *"Ninth-century Muslim Anarchists"* with respect to the rejection of government and acceptance of the governance as contingent. She also mentioned that by having anarchist ideas, these two sects are the rare samples of the anarchism in non-European context and gave place to this idea in the Anarchism entry of Brill's *Encyclopaedia of Islam*. Through the reading strategies inspired by the notoriously-Derrida-referred deconstruction, this article has tried to demonstrate that the sects which were defined as anarchist by Crone had reproduced the idea of government by following the metaphysical ground of Crone's anarchy definition and referring to the other works of Crone.

Key Words: Anarchy, Patricia Crone, Deconstruction

* Dr., Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Sonunda çıktı meydana Anarşi
Kır atının üstünde kan lekesi,
Dili damağı kupkuru benzi solgun,
Kıyamet gününde Ölüm gibi vurgun.
Başında bir kral tacı,
Elinde parlak hükümdar asası,
Ve okunan bir yazı alnında:
'KANUN DA BENİM, KRAL DA BENİM, TANRI DA!
(Shelley, 2010: 15),

Hüküm verme makamında katiller solgun oturmakta
Ve altın, zengin acuze için bile değersiz olmakta.
Ve kahkahalar mabedi doldurmakta
Ve ahlar tahtı sallamakta

Percy Bysshe Shelley
Revolt of Islam

GİRİŞ

Shelley'in iki şiirinin birbirine yaptığı göndermelerle anlam, bir oyuna açılır. İki şiirdeki tasvirlerle anarşi ve monarşi arasındaki sınırlar birbirine karışır. Yönetim mutlak ötekisi oluverir. Bu oyuncul açışın düğümlendiği nokta, *crone* ve *crown*'ın arasına yerleşen *différance*'tır: İki kelime arasındaki ses farkı (krəʊn/kraʊn) yazı dolayımıyla imlenmekte ve anlam tehir edilmektedir. Anlam tehir edildikçe iki kelime arasındaki *différance,* iki şiirin arasına da yerleşmekte; şiirlerin kendi içindeki bütünlüğüne halel getirmeden iki şiiri birbirine geçişken kılmaktadır.

Peki bu anlam oyunu nereye kadar sürer? Başlıklara kadar sirayet edebilir mi? Ederse, İslamiyet ile anarşizm arasında bir ilişki nasıl kurulabilir? Örneğin Patricia Crone, *Encyclopaedia of Islam*'ın Anarşizm maddesinde İslam dünyasının miladi dokuzuncu yüzyılda anarşizmi deneyimlediğini ve bu savın da doğrulandığını iddia etmektedir[1]. İki şiirin arasındaki oyunculuktan taşıp şiirden ansiklopediye, *crone*'dan *Crone*'a saçılan bir sorunsal. Şiirde bu tarz oyunlar mazur görülmekte hatta yapılması da, türüne göre, edebi sanat olarak beklenmekte iken bilimsel bir çalışmada bunu yapmak ne derece doğru ya da mümkündür? Ya da bilimsel çalışma, kurulduğu mantıktan beklenmedik bir biçimde edebi bir eser gibi hareket ediyorsa nasıl düşünmek gere-

[1] İnternet erişim: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/anarchism-COM_23683?s.num=7&s.au=%22Crone%2C+Patricia%22], Erişim tarihi:

kir? Bu çalışma, yapıbozumcu bir okuma stratejisi geliştirerek, dokuzuncu yüzyılda deneyimlendiği savlanan anarşizmin *arkhe*'ye göre konumlanan bir yönetim problematiği üzerinden nasıl işlediğini ele almaktadır.

Kronik Anarşizm

Crone'un önemi, anlamı başka bir oyuna açışından kaynaklanıyor değildir. Tarihyazımına dair bir meseleyle konuya değinmek gerekirse, 70'lerde İslam tarihi araştırmacılarının "gelenekçiler" ve "revizyonistler"[2] olarak iki kampa ayrıldığı öne sürülmektedir. Patricia Crone, Günter Lüling, John Wansbrough revizyonist olarak nitelendirilmiş ve bu araştırmacıların düşünceleri İslam tarihi açısından devrimci addedilmiştir (Steenbrink, 2014: 214).

Patricia Crone'un önemli kabul edilen ilk eseri, 1977'de Michael Cook ile kaleme aldığı *Haggarism* adlı yapıttır. Cook ve Crone, İslam tarihyazımının güvenilirliğini sorgulamaya açarak İslam dışı kaynaklarla İslam tarihine yeni yaklaşımlar getirmeyi amaçlamışlardır. Ardından Crone'un kendi yazdığı eseri *Mekke Ticareti ve İslam'ın Yükselişi (Meccan Trade and Rise of Islam)* İslam'ın doğuşunu ekonomik açıdan temellemeye çalışan Watt ve Rodinson'un araştırmalarına tenkit ve reddiye olarak literatürdeki yerini almıştır (Steenbrink, 2014: 216).

2015'te ölümünün hemen ardından basılan *İslamî Kültürler, İslamî Bağlamlar P. Crone Anısına Makaleler (Islamic Cultures, İslamic Contexts – Essays, in Honor of Professor P. Crone*) adlı yapıtta Judith Herrin Crone'un *Hagarism*'de öne sürdüğü düşünceler yüzünden yaşadığı kaygıyı dile getirmiş, özellikle Müslümanların Crone ve Cook'un düşüncelerinden duyacağı rahatsızlığın bu kaygının temelinde yer aldığını beyan etmiştir (Ahmed, Sadeghi, Hoyland, & Silverstein, 2014: xv).

Çalışma yöntemi için Herrin, Crone'un kaynaklara yakın okuma yaptığını, kaynakların güvenilirliğini sorgulayarak onlar hakkında yapılan yorumlara güvenmeden yaklaştığını dile getirmektedir. Ele aldığı bir esere dair, eserin yazıldığı dönemin uzmanları ve modern yorumcuların görüşlerine meydan okuyarak derunî bir şüphecilikle inceleme sunmasının Crone'un çalışmalarının alameti farikası olduğunu da dile getirmektedir (Ahmed et al., 2014: xvii).

[2] Ölümünden bir yıl sonra yayınlanan vefeyatta Crone'un da dahil edildiği revizyonistler için şu satırlara yer verilmektedir: "Patricia Crone'un fikrî anlamda temsil ettiği ekol kısaca Revizyonistler olarak ifade edilen *Revisionist School of Islamic Studies*'tir. Bu grupta John Wansbrough, Michael Cook, Fred Donner, Tom Holland, Günter Lüling isimleri de yer alır. Bu araştırmacılar, Hz. Muhammed'in tarihsel olarak varlığını reddetmezler ve Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında indiğini kabul ederler. Ancak Patricia Crone, John Wansbrough ve John Burton hadislerin Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için Müslüman âlimler tarafından sonradan uydurulduğunu iddia ederler."(Dalkılıç: 176).

Crone'un eserlerine bakıldığında, özellikle ilk dönem İslam tarihi, tarihyazımı gibi konular, İslamiyet'in İslam olmayan unsurlarca ele alınışı bağlamında olduğu göze çarpmaktadır. *"9. yüzyıl Müslüman Anarşistleri"* başlıklı makalesi de Crone'un eserleri arasında hacimce küçük; ancak tesiri itibariyle büyük bir çalışmadır. "İslam'ı anlaşılabilir kılma ve bu cihetten güncel konulara katkıda bulunma" (Ahmed et al., 2014: xvii) kaygıları ile düşününce Crone'un düşünce dünyasındaki karşılığını bulmak da mümkündür. Düşünsel yankılarıyla *9. yüzyıl Müslüman Anarşistleri"*, özellikle din ve anarşizm alt başlığında İslam ve anarşizm araştırmalarına referans[3] teşkil eden bir çalışmadır ki Mu'tezili ve Haricileri anarşist diye tanımlayabilmenin dayanağı bu yapıttır; nitekim Crone da ansiklopedi maddesinde savın doğrulandığını söylerken kendi makalesine atıfta bulunmaktadır

Mezkûr makale bir anarşizm tanımı ile başlamaktadır "Bu yazının ele aldığı kişiler, en yalın şekliye 'an-arşiye'(*an-archy*) 'yönetimin olmamasına' (*no government*) inanan kimselerdir. Seküler, bireyci, komünist, sosyal reformcu, devrimci ya da terörist değil; sadece Müslüman toplumunun bugün bizim devlet dediğimiz şey olmadan da işleyebileceğini öne süren kişilerdir" (Crone, 2000: 3).

Bu tanımın atıfta bulunduğu gruplar, Basra menşeili olup Bağdat'ta faaliyet gösteren Mu'tezili çileciler (*sufiyat-ı Mu'tezile*) ve militan hoşnutsuzluklarıyla şöhretlerini yaymış, Haricilerin Basra'da yayılan Necdiyye veya Necedat koludur (Crone, 2000: 3-4). Mu'tezili sufiler ve Necdiyye mensuplarının ortak özelliği ise, Crone'a göre, imametin zaruretini reddetmeleridir (Crone, 2000: 4). Crone, makalesinde daha çok Mu'tezile düşüncesine yer vermekte, Haricilere dair tespitleri için okuyucuyu "İmametin Vazgeçilmezliğine Dair Necdiyye Haricilerinin Beyanı"[4] başlıklı başka bir makalesine yönlendirmektedir (Crone, 2000: 4).

Tanım ve tarihsel bağlamını verdikten sonra savını desteklemek için anarşizm kavramının temelleneceği öncüllerini vermekte ve mukayesesini başka tarihsel gelişimler ile metninde sergilemektedir: "Yönetimin zorunlu olmamasına dair bir inanç olarak anarşizmin Batı'da Bohem Taborlardan (1420'ler) bu yana süregelen bir tarihi vardır; Batı geleneği dışında bunu bulmak ise güçtür" (Crone, 2000: 5). Ardından Taocu örnek olduğu; ama buna

[3] Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy* (s.140-145), *Palgrave Handbook of Anarchism* (s.183-186), *Religious Anarchism: New Perspectives* (s.280-301) Ayrıca bkz. https://anarchyinaction.org/index.php?title=Mu%27tazilites https://anarchyinaction.org/index.php?title=Kharijites

[4] "A Statement by the Najdiyya Kharijites on the Dispensability of the Imamate" Studia Islamica No.88 (1998) pp.55-76. Bu makalesinde Crone, Şehristani'nin *İkdam*'ında Necedat hakkında yer alan görüşlerin tercümesine yer vermekte, bunu dipnotlarda Salim bin Zekvan'ın *Sîre*'siyle değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

yer verilmeyeceği belirtilerek İslam dünyasındaki anarşizmi "Batılı öncüllerle" tartışmaya açılmaktadır. Batılı anlamda anarşizmin insan toplumunun devletin ortaya çıkışını öncelediğine dair kanıda "nihai kökenlerini" (*ultimate origins*) bulduğu (Crone, 2000: 5) belirtilmektedir. Stoa düşüncesinde nüveleri görünen ve Hıristiyan geleneğinden geçerek ilerleyen Batılı anlamda anarşizmin devlet öncesi doğal hukukla yaşandığı şartlara dönülebileceğini savladığı öne sürülmektedir (Crone, 2000: 8).

İslamî öncüllerin ise farklı kavramsal setleri olduğu, hükümranlığın yapısının her daim var olduğu ve bunu da evreni bir krallık olarak görmeyle bağdaştığı ifade edilmektedir. Bir krallık olarak evrenin kralı Tanrı, evreni birtakım kanun/kurallarla idare etmektedir; bu ilahi kanunlar da beşerin kanunlarına bir emsal teşkil etmektedir ki Tanrının elçiler seçmesi ve insanlığa göndermesi bu kanunları bildirmek ve insanlığın bu kanunlarca yönetilmesini istemesiyle açıklanmaktadır. Nasıl ki Tanrı, önceki dönemlerde itaatsiz yaratıklarına (cinler) ordular göndermiştir, insanlar için de ilahi kanunları yürütecektir ve bundan bir kaçış yoktur. Batıdaki öncüllere kıyasla İslam dünyasında yönetimin yok olduğu zamanlara dair bir mitten ziyade yönetimin ideal şeklinin olduğu zamanlar olduğu savlanmaktadır (Crone, 2000: 9).

İdeal olan yönetimde ilahi kanunları taklit eden[5] bir imamın mevcudiyeti ve ilk insan Hz. Âdem'in aynı zamanda ilk imam olduğu, İslam tarihinde ise bu payenin Hz. Muhammed'e verildiği, Hz. Muhammed'den sonra gelenlerin halife unvanını aldıkları ve halifelerin dini konumlarını vurgulamak için imamet, siyasi konumlarını belirtmek için de hilafet kelimesini kullandığı dile getirilmektedir (Crone, 2000: 10).

İmametin krallığa (mülk) dönüşmesi ile beşeri yönetimin ilahi yasa ile çatışmaya başladığı düşünülmüş ve Miladi 9. yüzyılda Sünni, Harici ve Mutezili sufiler çeşitli fikirler öne sürmüştür (Crone, 2000: 11). Mutezili sufiler meşru bir hükümdarın tahta geçmesini reddetmemekte, Peygamberin soyundan gelen birinin buna layık olacağını öne sürmektedir; ancak böyle bir hükümdarın nâmevcut olduğu bir durumda bir hükümdarın (tahtta) olmamasını evla görmektedir (Crone, 2000: 13). Mutezili sufiler, saltanatın gereksiz olduğunu, hakiki imametin en doğru yönetim olduğunu; ancak bunun artık mevcut olmadığını öne sürmekte; bunu da dinin argümanlarıyla desteklemektedirler: Dinde oruç tutmak, namaz kılmak buyrulurken bir imamın başa geçmesinin din buyruğu olmadığını savlamaktadırlar (Crone, 2000: 13).

Tanrının imamete dair bir görüş belirtmediğini iddia eden Mutezili sufilerin, imametin insanlar arasındaki bir anlaşmaya (*convention*) dayandığını

[5] Metinde *imitate* kullanılmaktadır; ancak İslami akidelere uygun bir çeviri düşünülürse esas alan demek daha doğru olacaktır.

söylemek suretiyle imametin, dini referansla bağını (ilahi yasa) kesmiş olmakta ve "anarşizmi böyle mümkün kılmaktadırlar." (Crone, 2000: 15) İslami anarşizm ile Batılı anarşizmi karşılaştırdığında, Batılı anarşistlerin, bireyin hayatını devlet olmadan idame ettirmesi için ya aşırı bir basitliği benimsemesini ya da sosyal disiplini salık verdiğini; Mu'tezile'nin ise imamete karşı siyasal alternatifler teklif ettiğini belirtmekte, Mu'tezili anarşizminin toplumu yeniden biçimlendirmeyle ilgilenmediğini; ancak mülkiyet ve yönetim arasında bir bağlantı kurduğunu öne sürmekte, Mu'tezili sufilerin İslami kanunlar esasında işlemediği müddetçe ikisinin de batıl olduğunu ve Dar'ül-İslam inançsızlar yurduna dönüştüğü için mülkiyet ve yönetimin meşruiyeti olmadığını iddia ederek yönetimin gayrı meşruluğu sürdükçe temellüke dair tüm edimlerin bir gasp olduğunu savladıklarını dile getirmektedir (Crone, 2000: 21).

9. yüzyıl Müslüman Anarşistleri, anarşizmin basit tanımını sunduktan ve kavramın doğup geliştiği geleneğin koşullarını ortaya koyduktan sonra İslam dünyasında gördüğü anarşist hiziplerle koşutluğuna değinerek bir karşılaştırma yapmakta ve argümanını haklı çıkaracak yapıyı kurmaktadır. Ancak başka metinlerinde, yönetim meselesini bir köken hikayesi ile ele aldığı yerde, İslam'daki yaratılış anlatısından hareketle İslam geleneğinin –Batı'dan farklı olarak– yönetimi, insanın yaratılışından önceye koyduğunu savlamaktadır (Crone, 2014: 4). Yönetimi köken sorunu ile sunmak, "-arşi'den" *arkhe*'ye intikal, *arkhe* ile düşünüş, bir işleyiş mantığı ya da *arkeloji* [6]yapmaktır.

"Pratikte tüm Ortaçağ Müslümanların hayatı Batılıların düşündüğü şekliyle iğrenç, zalim ve kısa bir doğal durum" olarak gördüğünü düşünmesi (Crone, 2014: 262) bir yana Taberi'den alıntılayarak Allah'ın âlemleri, melekleri ve cinleri yarattığını, ardından gücü (*mülk*) alan ilk yaratığı, İblis'i vücuda getirdiğini belirtmektedir: Allah İblis'i, farklı anlatılarda geçtiği biçimiyle, dünyanın ve cennetin aşağısındaki âlemlerin hükümdarı kılmış ve aynı zamanda Cennet kapısının bekçiliğini İblis'e vermiş, hatta onu cinler arasında hüküm verici kılmıştır (Yine bu anlatıya göre yeryüzünün sâkinleri o zamanlar insanoğlu değil, cinlerdir.) (Crone, 2014: 4).

Cinler bozulunca ve yeryüzünde fesat çıkarınca İblis bir orduyla yeryüzüne gönderilmiş ve cinleri mağlup etmiş, bu galebesi yüzünden mağrur olmuştur. Alternatif versiyonları ile İblis'in kibrini ele alan Crone, Allah'ın

[6] Bu ifade arkeolojiden geliştirilmiştir. Derrida, *Önemsizin Arkeolojisinde ark(h)eoloji*den bahsetmekte, önemsizliğin bütün arkeolojiye meydan okuduğunu söylediği yerde şu satırlara yer vermektedir: "[a]rkeoloji, karşıt yönde ilerler: daha çok tarihçilerin sabırla attıkları bütün bu düğümleri çözmeye çalışır. Farkları çoğaltır, iletişim hatlarını bulanıklaştırır ve onun bir şeyden diğerine geçişini daha da güçleştirmeye çalışır."(Derrida, 2006: 27) Ark(h)eolojinin Foucaultcu göndermelerinden ziyade *arkhe*'yi sorunsallaştıran kavramsallaştırması yerine *arkeloji* getirilmiştir.

İblis'in kibirleneceğini bildiğini ve Hz. Âdem'i yaratarak İblis'in gerçek yüzünü ortaya çıkardığını dile getirmektedir (Crone, 2014: 5).

Hz. Âdem'in yaratılması, İblis'in ona secde etmemesi, İblis'in şeytan olması; ardından Hz. Âdem ve Havva'nın –şeytanın ayartması ile– Allah'ın emrine uymaması sonucu Cennet'ten çıkarılması; ancak Hz. Âdem'in dünyada Allah'ın halifesi olması, Hz. Âdem vefat edince liderliğin (*riyaset*) oğlu Hz. Şit'e geçmesinin ardından her liderin *vasiyet* bırakmasının siyasi yönetim ve idarenin yönetimi altındaki kimselere intikalini sağladığını belirten Crone (Crone, 2014: 5) Kabil'in Habil'i öldürmesi ve Hz. Âdem'in yerleştiği dağı terk etmesiyle Kabil'in soyunun "despot ve firavunlar, yani Allahsız tiranlar" silsilesini başlattığını eklemektedir (Crone, 2014: 6).

Bunu yorumlarken de fiziksel olsun ahlaki olsun evrendeki bütün kuvvetin ardındaki nihai hakikatin Allah olduğunu, kelimenin gerçek anlamıyla Allah'ın yönettiğini, hükümdarlar, idareciler yargıçlar tayin ettiğini ve itaat etmeyen kullarına ordular gönderdiğini belirttikten sonra ilahi yönetimin/egemenliğin yeryüzünde bir yönetim olarak tezahür ettiğini, etmesi gerektiğini, bu yüzden Hz. Âdem'in Allah'ın kudretinin yeryüzündeki kemalini temsil ettiğini, Hz. Şit ve Habil'den gelenlerin, tıpkı sâbık cinlerde olduğu gibi siyasal olarak örgütlenmiş bir topluluk olarak tasarlandığını öne sürmektedir (Crone, 2014: 6).

İtaatsizliğin (*ma'siyet*) Hıristiyan geleneğindeki günah kelimesine karşılık geldiğini, İblis'in Hz. Âdem'e secde etmeyerek masiyeti başlatan olduğunu, bu açıdan bakılınca bu durumun insana özgü bir durum olmadığını belirten Crone (Crone, 2014: 6), Habil ve Kabil arasında yaşanan olayı imamet ve mülk arasındaki ayrımın kökeni olarak göstermektedir (Crone, 2014: 6). Kabil'in soyu, despot ve firavun olmayı seçmiş –Crone kral (*melik*) kelimesinin de bu anlamı haiz olduğunu belirtmektedir– ve mülk ile imamet arasındaki ayrım böylece başlamıştır (Crone, 2014: 7).

Nuh Tufanı sonrası bazı kavimlerin devletsiz yaşadığını (bu kabile düzenine karşılık gelmektedir), İslamiyet'in de bu anlamda devletsiz bir toplumda doğduğunu söyleyen Crone, Tanrının yegâne idaresi olmadan insanlar arasında doğru ilişkinin kurulamayacağını, keyfilik, kan davaları ve ahlaksızlığın diğer bir ifade ile tiranlık ve anarşinin hüküm süreceğini ifade etmektedir. Bu yönüyle Hz. Âdem tiranlık ve anarşinin alternatifi olarak tecessüm etmektedir; onun ideal yönetimi de imamettir (Crone, 2014: 7).

9. yüzyıl Müslüman Anarşistleri metninde ele alınan imamet ve mülk ayrımı buradan gelmektedir. İmamet ideal yönetimdir; ideal yönetimin dışında ya anarşi ya da tiranlık yer almaktadır. Bu ideallik, ilahi yasanın (Crone'un

diğer metnine bakılacak olursa, ilahi yasa şeriatın İngilizceye çevirisidir) dünyada tatbik edilmesiyle ilgilidir ve Mu'tezili sufilerin düşüncesinde yönetim ilahi yasanm uygulanıp uygulanmaması ile ideal yönetim veya bozulmuş yönetim olmaktadır. Yasaları koyan Tanrı, Hz. Âdem'e bunlardan bir kısmını tatbik etmesi için vermiş, Hz. Muhammed'e kadar bu yasalar insanlığa bildirilmiştir ve dinin özü, Tanrının yasalarına uygun yaşamak olarak belirtilmiştir. Crone, modern bir tarih öğrencisinin ya da daha genel söylemek gerekirse modern bir Batılının anlamakta güçlük çekeceğini belirttikten sonra İslam'da yasanm muamelat ve ibadat olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade edip, namaz, oruç gibi ibadetler yanında yiyecek ve içeceklerde, sabit olmasa da, getirilen yasakların ibadet nevinden olduğunu aktarmakta, muamelatın; evlilik, boşanma, miras, kölelik gibi insanlar arasındaki ilişkileri kapsadığını söyleyerek Batılı anlamda muamelatın, tatbik edilmesi için bir otoriteyi gerektirdiği yorumunu yapmaktadır (Crone, 2014: 8-9).

Arkhe'nin Bilimi/Arkhe'nin Mantığı

Başlamakla başlamayalım, hele arşiv ile hiç; daha ziyade, bilindik biriyle; arkhe ile, çünkü hatırlarsınız ki arkhe, hem bir bidayet (commencement) hem de bir emri (commandment) belirtir. Görünen o ki bu isimde iki ilke düzenlenir: tarih veya doğaya göre bir şeylerin başladığı bir fiziksel, tarihsel ya da ontolojik ilke, aynı zamanda yasaya göre, tanrıların ve insanların emrettiği, otoritenin, içtimai düzenin tatbik edildiği, emrin verildiği mekân olarak nomolojik ilke

Jacques Derrida
Archive Fever

Crone anarşiyi "yok-arşi" olarak çevirmiş, anlamı basitçe vererek yönetim sorunsalına doğrudan ilerleyecek hattı kendine açmış ve metafizik problemlere değinmeden argümanını ortaya koymaya çalışmıştır. Crone, İslam'da yönetim sorunsalını bir köken hikayesi ile vererek geleneğin kendini ortaya koyuşunu gözler önüne serdiği gibi yönetim düşüncesinin nasıl şekillendiğine dair ipuçları vermektedir. Artık *crone/Crone* oyununun oyunu, *Crone/Crone*'un da yer aldığı bir "kıvrım" kat edilmektedir.

Yapılmakta olan bir *arkelojidir*. Etimolojik kökeninin yalınlığına varma arzusu ile anlam zenginliğinden sıyrılarak, monarşi, oligarşi, anarşi ya da "yok-arşide" kelimenin eşzamanlı anlamı, artzamanlı gidişle "perçinlenmektedir."

Peki kökene gidişi durduracak karar yordamı nasıl işlemektedir? Kökene gidiş nerede durmaktadır/duracaktır? Crone'un vermeye çalıştığı anlam, "yok-arşideki" -arşi'nin *archon*'dan geldiğini *archon*'un *arkhein* fiilinin durum ortacı olduğunu bunun da "ilk olmak anlamına" geldiğini kabul etmekte, bu anlamdan hareketle Crone, "başlamak, bir yerden başlamak, hazırlık yap-

mak" ve aynı zamanda "yönetmek, liderlik etmek, hüküm sürmek"[7] anlamlarından ikinci grubu seçmektedir.

Anlamı etimoloji ile "perçinlemek", bir metafiziğin içinden konuşur: "... Etimolojinin öğrenilmiş çılgınlığı, tarihsel bir vertigo ile alakalıdır... Etimolojilerle oynayan ya da onları icat eden veya etimolojiye düşüncelerinin garantörü olarak başvuran yazar, konuştuğu dilin yaratıcı kudretine kendini kaptırarak güvenen yazardan daha çok şüpheden azadedir." (Blanchot, 1995: 96) Bu "tarihsel vertigo", izah veya doğrulama olmaksızın dayatılan bir tarih anlayışı sunmaktadır (ki Blancot bunu bir tehlike addeder) (Blanchot, 1995: 97).

"Bir kaynağa duyulan ihtiyaç, ardışık devamlılık, homojen olması mantığı, tüm kapalı ve gizli anlamların içinde bulunduğu bir nevi ambar" olan bu tarih anlayışında etimoloji ve eskatoloji "bir suça ortaktır; bidayet ve nihayet birbirini varsaymakta ve varlıkların varlığına yani *parousia*'ya ulaştırdığı düşünülmektedir." (Blanchot, 1995: 97)

Yok-arşiye dönülecek olursa bu, yok-arşinin, *arkhe*'nin anlam(lar)ı üzerine katlanması/kıvrılması (*fold*) olacaktır. Bu kıvrım, ilkin etimolojiyi takip etmek suretiyle, "[E]timoloji, kendi etimolojisiyle [*etymon+logos*] etimolojik soruşturmaları tanımlayan bir olumlamaya matuftur." (Blanchot, 1995: 93), yok-arşinin anlamını per(+)çinleme[8] çabasında görülmektedir. Derrida, "*Dekhomai* ne anlama gelmektedir?" diye sorulunca "x ne anlama gelmektedir?" gibi bir sorunun, ifadenin anlamından çok "devasa bir kıvrımın (*fold*) zorluğunun farkına varmak" olduğunu söylemektedir (Derrida, 2008: 52). *Arkhe*'nin anlamları Aristoteles'in *Metafiziğinde* şöyledir:

> "(I) Bir şeyin parçası olmakla birlikte o şeyin meydana gelişinin ilk ilkesi olma; örneğin, evin temeli. (II) Varlığa gelen şeyin bir parçası olmaksızın o şeyin ilkesi olarak hareket veya değişmenin ilkesi olma; örneğin, bir çocuğun anne ve babasından gelmesi gibi. (III) Bilinçli seçim sonucu hareket edeni hareket ettiren; değişen şeyi değiştiren, örneğin kentlerdeki yargıçlar *archai* yani ilkeler olarak tanımlanabilir. (IV) Bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şey de ilke durumundadır; örneğin hipotezler kanıtlamanın ilkeleridir. (V) En mükemmel başlangıç noktası da *arkhe* olarak tanımlanabilir; örneğin herhangi bir araştırmaya başlangıç teşkil eden en uygun nokta. (VI) Bir şeyin kendisinden başlanan ilk hareket noktası olması; örneğin, bir doğrunun her iki ucu bir ilkedir" (Cevizci, 2003: 609).

"-arşi", *arkhe*'nin anlam(lar)ı üzerinde kıvrılarak siyasal olanı imlemektedir[9]. Crone'un metninde kıvrım kat edildiğinde bunu yakalamak mümkündür:

---

[7] https://www.etymonline.com/word/archon

[8] Çîn: fold; Çîn maddesi (Steingass, 1992: 412) ve perçîn: curved, crooked, bent; perçîn maddesi (Steingass, 1992: 246)

[9] http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3 A1999.04.0057%3Aalphabetic+letter%3D*a%3Aentry+group%3D318%3Aentry%3Da%29rxh%2F

"-arşi'nin" kıvrılması ile içeri ve dışarı mefhumları kelimenin gerçek anlamıyla dışarıyı içeri yapmak suretiyle yerinden edilir. "Ve böyle olduğunu göstermesi ya da zaten öyle olması, içeri ve dışarının eş zamanlı ve aynı yerde meskûn oluşu, basit ikililer olarak kategorilerin kıvrımın karmaşıklığında çözünmesidir." (Dick & Wolfreys, 2013: 100) *Arkhe* için bu üstünün çizilmesidir (*sous rature*). Spivak, *Gramatoloji*'de mezkûr üstünü çizmenin "bir kelimeyi yazmak, üzerini çizmek ve böylece kelimeyi hem silinir hem de okunur kılmak" olduğunu belirtmekte, böyle olunca da kelime doğru olmadığı için üzerinin çizildiğini, zaruri olduğu için de okunabilir olduğunu dile getirmek" (Derrida, 1976: xiv) olduğunu, Derrida'nın da metafizik tarihine ait her kavramda olduğu gibi ele aldığı metni üstü çizili (*sous rature*) kullandığını beyan etmektedir (Derrida, 1976: 60).

Crone'un metninde anarşiye, yok-arşi olarak anlam verildiğinde, *arkhe*, düzenleyici ilke olarak "okunabilmektedir": Bu ilkin ontolojik, hatta ontiko-linguistik bir zorunluluk olarak okunmak kabilinden düşünülebilir, "yok-arşi" diyebilmek için önce "-arşinin" varlığını tesis veya teyit etmek gibi. Bunun yanı sıra varlığı (*being*) mevcudiyet (*presence*) olarak telakki eden bir dünya görüşü ekseninde düşünülmesi de olasıdır; Derrida buna, Heidegger'den alıntılayarak "mevcudiyet metafiziği" (*metaphysics of presence*)[10] demektedir (Howells, 2013: 48). Derrida'nm metafiziği mevcudiyet biliminin kısaltması olarak kullandığını belirten Spivak, Derrida'nm *Beşeri Bilimlerde Yapı, Gösterge ve Oyun* metninden alıntılayarak metafizik tarihinin metaforlar ve metonomiler tarihi olduğunu, bu tarihin matrisinin varlığı mevcudiyet olarak belirlediğini ve varlık anlayışı üzere, ilkeler, temeller ve merkezlerin varlığın değişmezliğine delalet edecek şekilde tasarladığını, bu ilke, temel ve merkezlerin *eidos, arkhe, telos, energeia* olarak adlandırıldığını ifade etmektedir (Derrida, 1976: xxi).

Ancak *arkhe* aynı zamanda "okunamamaktadır"; çünkü yönetim biçimine dair anlamı merkeze alınarak metafizik göndermelerinden sıyrılmış, "yok-arşide" siyasal sorunsalı imleyen, anlamı ön plana çıkmaktadır. Crone'nun metninde "yok-arşi" Batılı-İslamî karşılaştırması ile verilmiş, ardından ilahi yasaya nazaran ideal-dünyevi ayrımında konumlandırılmıştır.

Batılı-İslamî karşılaştırması ile sunulmaya çalışılan anarşizm Avrupa-merkezcidir, Avrupa-merkezcilik Pokhrel'in "Batılı olmayan kültür ve tarihleri Avrupalı veya Batılı bir açıdan gösteren kültürel olgu" (Pokhrel, 2011: 321) diye tanımladığı biçimde ele alınırsa. Önceden marjinalleştirilen

[10] Kavramın Heidegger düşüncesindeki karşılığına da burada yer verilmelidir: "Heidegger'e göre varolanlar, Varlıkları bakımından mevcut olma (*presence/Anwesenheit*) olarak, yani zamanın belirli bir modu olan şimdiki zamana göre (*the present/ Gegenwart*) anlaşılmıştır." (Küçükalp, 2008: 202)

toplumların yazar ve bilim adamlarının, kendi kültürlerinin iade-i itibarını istemekle kalmayıp yerel kültür, toplum ve bilgilerin Batı'nın çarpık temsil anlayışına teslim edilmesine itiraz ettiklerini söyleyen Pokhrel (Pokhrel, 2011: 322) Avrupa-merkezciliğin bir sosyal teori ya da popüler kültürce yerine bir başka kelimenin ikame edilebileceği bir kavramdan ziyade, mevcut gerçekliğin Batılı ideoloji ve teorilerle "kirletilmiş" sistematik bir çarpıtması olduğunu dile getirmektedir (Pokhrel, 2011: 321).

Kavramı geliştiren Samir Amin, Avrupa-merkezciliği, kültür bilimci yaklaşımlara (culturalism) bir eleştiri koymaya çalışırken geliştirmekte ve kültür bilimciliği "ekonomik, sosyal ve siyasal sistemlerdeki dönüşümlere direnen kültürel sabitlere dayalı tutarlı ve bütüncül teori" (Amin, 1989: 7) olarak tanımlamaktadır. Bu durumda, Amin'e göre, kültürel özgünlük, farklı tarihsel gelişmelerin itici kuvveti olmaktadır (Amin, 1989: 7).

Crone'a benzeri bir eleştiri, Edward Said'in "Şarkiyatçılık" dediği geleneğin içinden konuşuyor olmasından da getirilebilir: Sadece Avrupa'nın komşusu olmayan, aynı zamanda onun rakibi ve "Öteki" imgelerinden biri: "[k]arşıt imgesi, düşüncesi, kimliği, deneyimi olarak Avrupa'nın tamamlanmasına yardımcı olmuştur" (Said, 2013: 11). Şarkiyatçılık, "akademik bir şey", (Said, 2013: 12) pek çok zaman Doğu ve Batı arasında ontolojik ve epistemolojik ayrım üzerinden işleyen bir düşünme stili (Said, 2013: 12) ve Şark hakkında tespitlerde bulunup, ortaya atılan görüşleri meşrulaştırmak suretiyle Şark telakkisini öğreten, yerleştiren, yöneten; Şark'a egemen olup Şark'ı yeniden yapılandıran bir Batı stilidir (Said, 2013: 13).

İki eleştiri de temelde biz (Pokhrel, 2011: 322) ve onlar ayrımına (Said, 2013: 22) yöneliktir. Crone'un anarşizmi yok-arşi olarak basitçe tanımlama çabası, bu sorunsala rağmen ilerlemektedir, yukarıdaki alıntıdan çıkarsanabileceği gibi, İslam geleneğine İslam olmayan kaynaklardan yaklaşımı bu bağlamda düşünülebilir.

Ancak Crone, incelediği kültürün ötekisidir ve kendi ötekini incelemektedir. İslam dünyasına bir inceleme nesnesi olarak yaklaşmakta ve bir metodoloji geliştirmektedir. Metodolojinin olası hatası, Robert Hoyland'in bulguladığı şekliyle, İslam dışı kaynakların içinden konuştuğu farklı kültürel arka planları sebebiyle (Steenbrink, 2014: 217) "masum" olmamasıdır. Buna bir de Crone'un inceleme nesnesine modern kavramlarla yaklaşması eklenmelidir. Mu'tezile ve Hevaricin, anarşist olduğu ilan edilmekle İslam geleneğindeki istisnaî hatta patolojik unsurlar kategorize edilmiş, anlamlandırılmış ve bu unsurların asıl doğası, modern Batı kavramlarıyla gün yüzüne çıkarılmıştır.

Kendilik ve ötekilik arasındaki ayrımda, Simon Glendinning'in Derrida'da gördüğü bir "öz-farklılık" mevzu bahistir: mesele sadece şeyi kendisi

kılan unsurun ayrımlaşma temelli düzen veya yapı ile öteki şeylerle ilişkisi değil, aynı zamanda kendinden farklı olma her kimlikte kendisi olmayan bir aynılık; her kimlikte yer alan bir ötekilik ve başka bir şeyin olmayan, kendindeki ötekiliktir (Glendinning, 2014: 89).

"-arşi", *arkhe*'nin açtığı anlam alanlarında kurulmaktadır. Basit anlamıyla verilmeye çalışılan yok-arşiye göre, Mu'tezili sufilerin ve Haricilerin (Necedat kolunun) "-arşiyi" nasıl "yokladıkları" Avrupa merkezci kavramların düzenleyici ilkesine göre ortaya konmaktadır. Bunun verilişi bile üzeri çizilen *arkhe* ile yapılmakta, "-arşi'yi" "yoklayan" kişiler, "-arşi'nin" onları tanımladığı şekliyle verilmektedir. İtizal ve Huruç, "basit anlamlarıyla" yoldan çıkanlar ve dışarıda olanlar, merkezi olanın dışladığı biçimiyle (Ehl-i Sünnet) adlarını almaktadır. Oysa Haricilerin kendilerine *şurat* (kendilerini Allah yoluna satanlar (Evkuran, 2015: 71)) ve Mu'tezile'nin de *Ehl-ü't Tevhîd ve'l Adl* dedikleri bilinmektedir (Evkuran, 2015: 55). O zaman bir düşüncenin "-arşi'yi" yoklaması, öncelikle *arkhe*'nin düşünceyi yoklamasıyla mümkün olmaktadır.

Hükümdarın zorunlu olmadığını savlamak ya da ideal yöneticinin yönetmediği durumda bir yöneticinin tahtta olmamasını evla görmenin ve yönetimin teolojik argümanlarıyla bağlarını koparmanın anarşizmle ilişkilendirildiği yer aslında Sünni gelenekte "vücûbu'l-imâmet" olarak tartışılmış bir soruna matuftur. Bu ifadede vücûb, bilginin zorunluluğunu tanımlamak için kullanılmış, Allah'ın varlığının bilgisini elde etmede akli delillendirme mi, nassı duymak mı bu bilgiyi zorunlu kılmakta (akıl-nakil tartışması olarak da bilinmektedir) meselesi ekseninde tartışılmıştır. Akli olandan gelen zorunluluk ile dinî olandan gelen zorunluluk, zorunluluk zemininde tartışmaya sokulunca, iki kaynaktan elde edilen netice ahlaki bir sorumluluğa dönüşmüş ve önceki paragrafta verilen Allah'ın varlığı Vâcibu'l-Vucûd olarak nitelendirilmiş; naslara nazaran insan aklının sınırları, iyilik kötülüğün bilgisi yine vücûb ile tartışılmıştır. Ehl-i Sünnet geleneğinde bilgi akıl yoluyla elde edilirken bu bilgiyi gerekli kılan otorite vahiy/sem' olarak belirlenmiş ve bilginin vücûbu için bilgi hakkında dini bir hükmün olması gerektiği kanısına varılmıştır. Bu konunun imamete bakan yönü ise, iktidarın temeline yönelik olmasıdır: imameti dinen caiz görenlerin ve aklen vacip olduğunu düşünenlerin yürüttüğü tartışma, her durumda iktidarın dini kökeniyle olan bağını zayıflatmaktadır; bu yüzden iktidar kendi meşruiyetini temellendirmek için başka bir zemin bulmak zorunda kalmıştır (Evkuran, 2015: 160-162).

Bilginin varlıkla, vücubun vücutla ilişkilendirildiği bu sorunsal *"Emevilerde İtaatin Yapıbozumu"*[11] başlıklı çalışmamızda göstermeye çalıştığımız şek-

[11] Hulusi Ertuğrul Umudum, Emevilerde İtaatin Yapıbozumu, Ankra Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Basılmamış Doktora Tezi Ankara 2020.

liyle bir itaat sorunsalıdır ve itaatin içinden konuştuğu metafizik –ki monark merkezli (*monarchocentric*) bir metafiziktir– temeline itaat söyleminin dışarıda bıraktıklarını koymak suretiyle aporetiktir. Crone, Hz. Âdem'in imametin timsali, imametin dışının da tiranlık ve anarşinin olduğunu söylediğinde aslında itaat söyleminin içinden konuşmaktadır. Yine yukarıda almtılandığı şekliyle, asi (itaatsiz) cinlerin İblis'in başkomutanlığındaki bir orduyla mağlup edilmesi Hıristiyan teolojisindeki günah algısının itaatsizlik olduğunu söyleyip şeytanı da itaatsizlikle değerlendirmesi de yine itaat/masiyet karşıtlığının yeniden üretilmesidir.

Buradan hareketle itaati buyuran ya da salık veren bir siyasal geleneğin temeline isyanı koyduğunu gözlemlemek mümkün olduğu gibi, geleneğin marjinal kıldığı düşüncelerin geliştirdiği söylemlerde itaatin yeniden üretimini gözlemlemek mümkündür. Buna örnek olarak Crone'un ele aldığı Necdiyye ve Necedât fırkası verilebilir. Crone'un Fritz Zimmermann'la çevirdiği *The Epistle of Salim Ibn Dhakwan* monografisinde (Türkçede *es-Sîre* olarak çevrilen çevrilmiştir) Necedat için: "Onlar, kavimlerini köle edinmeyi, mallarını yağmalayıp beşe bölmeyi, kim olduğuna bakmaksızın sorgusuz sualsiz adam öldürmeyi (*isti'râz*) ve miraslarına sahip olmalarını engellemeyi helal olarak gördüler" (Zekvân, 2016 76).

Necedat'ın isti'razı ile, yine Crone'un yer verdiği Kabil'in Habil'i öldürüp tiranlığı başlatması arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İnsan toplumunun devleti öncelediği yok-arşi sorunsalından ziyade, *bios/polis* karşıtlığında şekillen bir "-arşi" sorunsalı ve bu sorunsalda siyasal olanın yaşama dair olana yeğlendiği bir durum söz konusudur. Bu bakımdan, Necedat kolu da muhalifi olduğu Ehl-i Sünnet kadar siyasal ve itaati kuran bir söylemi haizdir.

Benzerlikler bununla da sınırlı değildir. Crone'un ele aldığı Mu'tezili sufilerin iktidara gelince başlattıkları *mihne*'si örnek verilebilir. Mihne[12], Abbasi halifesi Me'mun döneminde Kur'an'ın yaratılmışlığı (*Halku'l-Kur'ân*) üzerinden başlayan bir tartışma ile o günün resmi devlet ideolojisi denebilecek düşüncesinin Kur'an'ı mahlûk kabul etmesi ve bu düşüncede olmayanlara uyguladığı baskıları anlatan bir süreçtir (Evkuran, 2015: 119):

> "Haricilerin isti'razını Me'mun'un mihnesinden ayıran şey ise bir nitelik değil olsa olsa yalnızca biçimsel bir ayrımdır. Her ikisinin de ortak yönü sonuca ulaşmak için rakiplerine şiddet uygulamayı uygun görmüş olmalarıdır. Halifeler sahip oldukları siyasi ve askeri gücü kullanmışlar, Hariciler ise isti'razı kendi sivil iktidar alanlarında diledikleri gibi uygulamışlardır. Denebilir ki mihne ve isti'raz, siyasi muhalifleri en kaba bir şekilde tasfiye etmek için başvurulan şiddetin iki farklı yüzüydü" (Evkuran, 2015: 123).

[12] Konunun tarihsel seyri ve kelami tartışmaları için bkz. Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi.

"-arşi'nin" dışarıda bıraktıkları, "-arşi" gibi düşünmekte, itaati tesis etmek için bir yönetimin yapacağı her şeyi yapmakta, hatta itaatin temelinde yer alan şiddeti dahi devreye sokmaktadırlar. Crone'un da sevebileceği bir anıştırma ile Mu'tezili ve Harici düşünürlerin yürüttüğü "engizisyon" aslında iktidarın kendi yerini sağlama alma çabasıdır; yok-arşiden ziyade, Derrida'nın merkeze duyulan iştiyakın (*desire for a presence*) "-arşi'ye" duyulan iştiyak olarak ortaya konmasıdır.

Sonuç

Peki bu metin için ne demeli? Batılı değerler ile İslam siyasal geleneğindeki hizipleri anlamlandırmaya çalışan anakronik (*anachronic*) bir metin mi? Yoksa yazarından yukarıda da alıntılandığı şekliyle (Crone, 2014: 8-9) Batılı birinin anlamakta güçlük çekeceği bir olgunun kendi anlam sınırlarına rağmen anlamına gelirken anlamına gelemediği bir durumda bozunduğu anakronik (*ana-Cronic*) bir metin mi?

Kronik *arkeloji*, yapılmaya çalışılanı anlatmaktadır: *arkhe*'nin bilimi, *arkhe*'nin işleyiş mantığı; sabitlenmeye çalışılan anlam, yönetim sorunsalının onto-teolojik kökeni ile verilmesi ve düzenleyici ilkelerle işletilmesi. Ancak anlamı sabitlemeye çalıştıkça anlam saçılmakta, başka alanlara sirayet etmektedir (*dissemination*). Crone İslam tarihinde yakaladığını düşündüğü yegâne momenti yeni bir bağlama oturturken (*recontextualize*) durumun özgünlüğünü denk düştüğü literatüre uygun bir biçimde ortaya koymakta, bağlamından sökerken (*decontextualize*) geliştirdiği tahdit edici yaklaşım, bu biricik durumu ilk bağlamına göre mutat kılan bir tutuma dönüştürmektedir; iktidarın dışarıda koymaya çalıştığı gelenek ya da grupların iktidar olma çabası. Bu çaba itibariyle Mu'tezili ve Harici geleneği özgün değildir.

Yönetim fikrinin yok veya olumsal addedilmesini göstermek için yönetimin dışarısı olarak tanımladıklarından hareket etmektense, yönetimin kendi dinamikleriyle kendini nasıl yokladığı veya zorunluluğunu akim bıraktığı bir çalışma İslam ve anarşizm sorunsalını şümullü bir ele alış olacaktır. Crone'un anarşizm özelinde kaleme aldığı metinleri incelendiğinde, tarihsel verilerde bulduğunu düşündüğü özgünlüğü, yöntemindeki kavramsallaştırma ile yakaladığı göze çarpmaktadır; bu kavramların Batı-İslamî ayrımı ile işlediği düşünüldüğünde, özgün olarak nitelendirdiği grupların iktidarın semptomatikleştirdiği unsurları i'lam ettiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Ahmed, Asad Q, Sadeghi, Behnam, Hoyland, Robert G, & Silverstein, Adam. (2014). *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*: Brill.

Amin, Samir. (1989). *Eurocentrism*: NYU Press.

Blanchot, Maurice. (1995). *The Writing of the Disaster* (A. Smock, çev.): University of Nebraska Press.

Cevizci, Ahmet (ed.). (2003). *Felsefe Ansiklopedisi* (c.1.). Etik Yayınları: İstanbul.

Crone, Patricia. (2000). Ninth-century Muslim Anarchists. *Past & present, 167*(1), 3-28.

Crone, Patricia. (2014). *Medieval Islamic Political Thought*: Edinburgh University Press.

Dalkılıç, Hatice Nur. Patricia CRONE (28 Mart 1945-11 Temmuz 2015). *Hadis Tetkikleri Dergisi, 14*(1), 175-179.

Derrida, Jacqes. (2006). *Önemsizin Arkeolojisi Condillac Okuması* (A. Utku & M. Erkan, çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology* (G. C. Spivak, çev.): The John Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (2008). *Khora* (D. Eryar, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Dick, Maria-Daniella , & Wolfreys, Julian (2013). *Derrida Wordbook*: Edinburgh University Press.

Evkuran, Mehmet (2015). *Sünnî Paradigmayı Anlamak -Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Glendinning, Simon (2014). *Derrida* (N. Örge, çev.): Dost Kitabevi.

Howells, Christina (2013). *Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*: John Wiley & Sons.

Küçükalp, Kasım. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Pokhrel, Arun Kumar (2011). Eurocentrism. D. K. Chatterjee (Ed.), *Encyclopedia of Global Justice*: Springer Netherlands.

Said, Edward (2013). *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları* (B. Ülner, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Shelley, Percy Bysshe. (2010). *Anarşi'nin Maskesi* (V. Hacıoğlu, çev.). İstanbul: Digraf Yayıncılık.

Steenbrink, Karel. (2014). İslâm'ın Menşei Hakkında Yeni Oryantalist İddialar. *Trabzon İlahiyat Dergisi, 1*(1), 213-228.

Steingass, Francis Joseph. (1992). *A Comprehensive Persian-English Dictionary: Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature, Being, Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English Dictionary, Revised, Enlarged, and Entirely Reconstructed*: Asian educational services.

Zekvân, Sâlim b. (2016). *es-Sîre* (H. Yıldız, çev. 1 ed.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

LEV TOLSTOY'DA SEVGİ YASASI, SİVİL İTAATSİZLİK ve ANARŞİZM

Ferhat AKDEMİR* **

Özet: Bu makalede Tolstoy'un sivil itaatsizlik formunda kurguladığı pasifist anarşizmi konu edinilmektedir. Anarşist literatüre bakıldığında, genellikle dinle anarşizm arasında karşıt bir ilişki kurulmaya ve anarşist argümanlarla dinin reddedilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu, genel olarak doğrudur. Ne var ki, dinle anarşizm arasında olumlu bir ilişki kurmaya ve anarşizmini dini temeller üzerine inşâ etmeye çalışan düşünürler de yok değildir. Bu bağlamda Tolstoy özel bir isimdir. O, anarşist argümanlarını Hıristiyanlığın Ortodoks olmayan bir yorumuna dayandırmakta ve Hıristiyanlığın ahlâki buyruklarından hareketle anarşizmini rasyonel bir temele oturtmaya çalışmaktadır. Ve buradan da bir sivil itaatsizlik formunda dinsel bir anarşizm kurgulamaktadır. İşte bu makalede, Tolstoy'un din temelli pasifist anarşizmi ahlâki ve dinsel dayanakları ile birlikte ele alınmakta ve incelenmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Lev Tolstoy, Hıristiyan anarşizmi, pasifist anarşizm, sivil itaatsizlik, Dağdaki Vaaz, savaş karşıtlığı.

THE LAW OF LOVE, CIVIL DISOBEDIENCE and ANARCHISM IN THE PHILOSOPHY OF LEV TOLSTOY

Abstract: This article is related to Tolstoy's pacifist anarchism that he constructs in the form of civil disobedience. Looking at the anarchist literatüre, it is seen that an attempt to establish an opposite relationship between religion and anarchism and tried to be rejected by anarchist arguments. This is generally true. However, there are no thinkers who try to establish a positive relationship between religion and anarchism and, build anarchism on religious foundations. In this context, Tolstoy is a special name. He bases his anarchist arguments on a non-Orthodox interpretation of Christianity and seeks to place his anrchism on a rational basis based on the moral commandments of Christianity. And from there, he constructs a religious anarchism in the form a civil disobedience. In this article, Tolstoy's pasifist anarchism based on religion is discussed and examined with its moral and religious foundations.

Key Words: Lev Tolstoy, Christian anarchism, pacifist anarchism, civil disobedience, Sermon on the Mount, anti-warism

* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

** Yaptıkları eleştirel okumalar ve dile getirdikleri görüş ve önerileri ile bu çalışmanın daha iyi hale gelmesi için önemli katkılarda bulunan değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Hasan Aydın'a ve Doç. Dr. Kemal Bakır'a teşekkür ederim.

Giriş

Felsefi kökeni ve tarihsel ardalanı uzak doğuda Budizme ve Taoizme, Antik çağda Kinikçi ve Stoacı felsefeye (Bakır, 2011: 407 vd; Marshall, 2003:95 vd.) kadar geri götürülebilse de anarşizmin, temel tezleri ile birlikte sistemli bir düşünce olarak 18. yüzyılın sonlarından itibaren felsefenin gündemine oturduğunu söylemek mümkündür. Aydınlanma düşüncesi, Fransız ihtilali ve Rus Devrimi gibi tarihsel olay ve olguların ve onların etkisiyle oluşan modern devlet düşüncesinin ışığında *politik bir teori* olarak şekillenen (Crowder, 1999:15) anarşist felsefe, özü itibariyle, "[her türden] devlet otoritesini reddeden ve gönüllü kurumların insanın doğal toplumsal eğilimlerini ifade etmeye en uygun olduğunu öne süren sosyal bir felsefe" (Woodcock, 2004:369) ya da "hükümetin ya da devletin olmadığı bir toplum, bireylerin özgürce bir araya gelecekleri, baskıcı ve hiyerarşik olmayan bir dünya ideali" (Marshall, 2003: 871) olarak tanımlanmaktadır. Bu genel tanımına rağmen, yine de, anarşist felsefenin, detaylarında farklılaşan bir görüş ve düşünceler demeti olduğunu söylememiz mümkündür. Yani, bütün anarşistlerin, devlete karşı çıkma ve onu reddetme konusunda uzlaşsalar bile, bunun hangi yol ve yöntemlerle gerçekleşeceğine ve de devletsiz toplum tasarımının içeriğine ilişkin hususlarda bir uzlaşı halinde olduklarını söylemek hayli zordur. Belki de bu münasebetle, onun sınıflandırılması ve kategorize edilmesi hususunda da bir zenginlik ve çeşitlilik söz konusudur. Literatüre genel olarak bakıldığında, klasik anarşizm, modern anarşizm, yeşil anarşizm, kolektivist anarşizm, komünist anarşizm, karşılıkçı (mutual) anarşizm, feminist anarşizm, kültürel anarşizm, dinsel anarşizm ve sıfatsız anarşizm gibi bir çok anarşizm türüyle ve anarşizmin alt ayrımları ile karşılaşılmaktadır (Cevizci, 2007: 409-412; Keser, 2003: 370-379). Ancak bu zenginlik ve çeşitliliğe rağmen en yaygın olan ve genel kabul gören ayrımlamanın bireyci (sol) anarşizm ve toplumcu (sağ) anarşizm şeklinde olduğu da söylenebilir. Örneğin Godwin, Stirner gibi isimler, birey toplum dualizminde bireyi ve onun ihtiyaçlarını önceleyerek liberal çizgiye yakın bir yerde konumlanırken, Kropotkin, Bakunin ve Proudhon gibi anarşizmin kurucu ve özel isimleri de tercihlerini toplumdan yana kullanarak sosyalizme yakın bir yerde pozisyon alırlar. Ne var ki, ister bireyci ister toplumcu olsun anarşistlerin tamamının değilse de çoğunluğunun üzerinde uzlaştıkları noktalardan biri, din ve Tanrı inancı karşısında takındıkları olumsuz tavırdır. Heywood'a göre (2010: 216), bazı modern anarşistler doğal harmoniye saygı duyan, hoşgörüyü tavsiye eden, bireysel kavrayışı ön plana çıkaran Taoizm ve Zen Budizm'ine sempati ile yaklaşsalar ya da Arvon'un (2014: 28) işaret ettiği gibi, "hemen hemen bütün anarşist

metinlerde İncil'den ve hatta Hıristiyanlık'tan esintiler" ile karşılaşılsa da, anarşizmin din ve Tanrı inancı karşısındaki tavrının olumsuz olduğu bilinen bir gerçektir. Hatta bir çok anarşist dinle anarşizmin yapıları gereği uzlaşmaz olduğunu düşünürken, dindarlar da, anarşistlerin dine ve kurumlarına karşı takındıkları olumsuz tavırdan rahatsız olurlar (Christoyannopouls, Adams, 2017:1). Ancak bizi burada, anarşistlerin din karşında takındıkları negatif tavır ilgilendirmektedir. Kanımızca, bu olumsuz tavrın arka planında iki temel neden yatmaktadır. İlki, anarşizmin, idealizm-materyalizm ayrımında tercihini materyalizmden yana kullanması ve bu materyalist felsefenin mantıksal sonucu olarak metafizik inançları kategorik olarak reddetmesidir. İkincisi ise, dinin (özelde Hıristiyanlığın) ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisenin uygulamalarına yönelik tarihsel eleştirisidir. Bu bağlamda anarşistlerin dinin hem bizatihi kendisine hem de tarihsel tezahürlerine karşı eleştirel bir tavır içerisinde olduğunu söylememiz mümkündür (Christoyannopoulos, Apps, 2018:121). Örneğin, anarşist gelenek içerisinde dine karşı en saldırgan tavra sahip olduğunu söyleyebileceğimiz Bakunin'e göre, içinde yaşadığımız dünya fiziksel bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır ve bütün varlık bu gerçeklikten ibarettir; bizim Tanrı, ruh ya da idea dediğimiz şeyler zihnimizin bir yanılsamasından başka bir şey değildir. Onun ifadeleriyle (2000: 25, 26), "tanrıları, yarıtanrıları, peygamberleri, mesihleri ve azizleri yaratan, henüz tam olarak gelişmemiş ve yeteneklerine tam olarak sahip olamamış insanın saf hayal gücüdür." Tanrı inancının kaynağını böylece insanın hayal gücüne indirgeyen Bakunin aynı inanca pratik gerekçelerle de karşı çıkar. Bu karşı çıkışın temelinde, onun özgürlük ile Tanrı arasında kurmuş olduğu karşıt ilişki yatmaktadır. Şöyle ki, Tanrı'nın mevcudiyeti öncelikle ve özellikle insanın özgürlüğü için bir tehdit ve tehlike oluşturmaktadır. Çünkü, ona göre (2010:27), "Tanrı fikri, insan aklının ve adaletin ortadan kaldırılmasını zorunlu kılmaktadır; o, insan özgürlüğünün en kesin inkarıdır ve zorunlu olarak hem teoride hem de pratikte, insanlığın köleleşmesini getirir." Yani, "eğer Tanrı varsa, insan köledir; insan özgür olabilirse ve olmak zorundaysa, o zaman Tanrı yoktur"(Bakunin, 2010:28). Bir başka ifadeyle, "eğer Tanrı varsa ve insan özgürlüğüne hizmet etmek istiyorsa," Bakunin'e göre, "bunu, ancak var olmaktan vazgeçerek yapabilir." (2010: 30) Görüldüğü gibi klasik anarşistler –tamamı değilse de büyük bir çoğunluğu-, Tanrı ile özgürlük arasında karşıt bir ilişki kurarak bütün üst otoriteler gibi Tanrı inancını ve din kurumunu da reddetme eğilimindedirler.

Ne var ki anarşist gelenek içerisinde dinle anarşizmi uzlaştırmaya çalışan ya da Tanrı ile barışık bir anarşiyi savunanlar da yok değildir. Kanımızca bu

açıdan en özgün isimlerden birisi –her ne kadar edebi kimliği ile bu tanıma uymasa ve halk arasında çoğunlukla şiddetle anıldığı için kendisini anarşist olarak isimlendirmese de- ünlü edebiyatçı ve sanatçı Lev Tolstoy'dur (1828-1910). O, dinsel değişim ve dönüşüm geçirdiği 1874 yılından sonra, eleştiri oklarını dinin dogmalarına, devletin otoriter yapısına, özel mülkiyete, savaş ve askerliğe yöneltmiş ve böylece anarşist gelenek içerisinde Tolstoycular denilen bir akımın kurucusu olmuştur. Belki de bu keskin ve güçlü eleştirileri nedeniyle, Woodcock (2014:241) onu "Rusya'nın gayri resmi ve Ortodoks olmayan vicdanı," Kropotkin de "dünyanın en çok sevilen adamı" (Woodcock 2014: 229) olarak nitelemiştir.

Bir filozofun felsefesini onun yaşam öyküsü ile ilişkilendirmek, felsefesinin izlerini yaşam öyküsünde aramak çoğunlukla yanlıştır. Ancak bu, Tolstoy için geçerli değildir. Onun yaşadıkları ile yazdıkları/söyledikleri arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Tolstoy üzerinde çalışanlar, genellikle, şu üç yaşanmışlığın onda anarşist düşüncenin şekillenmesinde etkili olduğunu kabul ederler: İlki, 1857 yılında Fransa'da bir suçlunun giyotinle idam edilişini gözleri ile görmesi; ikincisi, 1882 yılında katıldığı bir nüfus sayımında halkın yaşadığı acılara ve açlıklara, devletin zulüm ve zorbalıklarına tanıklık etmiş olması ve üçüncüsü de, ünlü anarşist Proudhon'la tanışması ve onun görüşlerinden etkilenmesi. Bu olaylar neticesinde Tolstoy'da anarşist görüş ve düşünceler iyiden iyiye şekillenir ve sonrasında gerek yaşamı ile gerek yazıları ile anarşist düşüncenin hem önemli hem de özel bir temsilcisi olur. Kabul etmek gerekir ki, yaşadığı dönemde, "ünü hapishanelere sığmayacak kadar büyük olduğu için" hiç tutuklanmasa da, dinin dogmalarına karşı çıkması nedeniyle 1901 yılında kiliseden aforoz edilmiş, topraklarını köylülere dağıttığı için toprak beylerinin düşmanlığını kazanmış, çarlık yönetimin acımasızlıklarına karşı çıktığı için saray çevresinin tepkisini çekmiş, savaş ve askerlik karşıtı söylemleri nedeniyle de sert eleştirilere muhatap olmuştur (Süer, 2009: 7).

Güçlü kalemi ve edebi kişiliği nedeniyle dili ne kadar sert ve keskin olsa da o eleştirilerinde mümkün olduğunca barışçıl bir dil kullanmaya ve anarşist tezlerini pasifist bir temele oturtmaya özen göstermiştir. Bunu yaparken de Hıristiyan imanını ve ahlakını kendisine referans edinmiştir. Bir başka deyişle, onun siyasi görüşleri ile din temelli ahlak anlayışı hakkında nedensel bir ilişki söz konusudur. Dolayısıyla, Tolstoy'un pasifist anarşizmini anlayabilmek için önce onun din anlayışını ve dinle anarşizm arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi bilmek durumundayız.

I. Tolstoy'un Din Anlayışı: Sevgi Yasası ve Direnmeme İlkesi

Tolstoy'un din anlayışı büyük ölçüde "Hıristiyanlığın Ortodoks olmayan bir versiyonu" (Marshall, 2003:509) niteliğindedir. Mucizelerden, sır ve gizemlerden arınmış, mistisizmle bağlarını koparmış, insanın sağduyusu ile anlayabileceği basit bir ahlak felsefesidir. Ne var ki, ona göre, İsa'nın mesajı, tarihsel süreçte çok az kimse tarafından doğru anlaşılmıştır. Çünkü, "İsa'nın öğretisinin anlamını iman edenlerden Kilise gizlerken etmeyenlerden (yani hür düşüneli olanlardan) da bilim gizlemiştir" (Tolstoy, 2005:53). Şöyle ki, bir yandan kilisenin, bu mesajı sırların ve gizemlerin içerisinde boğması ve anlaşılamaz hale getirmesi, diğer yandan bilimin ama özellikle de, döneminde hâkim olan pozitivist bilimin bu mesajın bilimsel olarak tahkik edilemeyeceğini iddia etmesi neticesinde Hıristiyanlık anlaşılamaz ve rasyonel ölçekte temellendirilemez bir inançlar seti haline bürünmüştür. Ancak burada ana sorumluluk kiliseye aittir. Kilise tarihini, "en büyük zulmün ve dehşetin tarihi" (Tolstoy, 2005: 70) olarak nitelendiren Tolstoy, başlangıçtan beri kilise içinde İsa'nın öğretisine getirdikleri yorumun tek gerçek ve doğru yorum olduğunu iddia eden ve yorumlarının doğruluğunu da doğa üstü anlatılarla kanıtlamaya çalışan kimselerin çıktığını, dolayısıyla İsa'nın öğretisinin özünün tamamen değiştirilmesinin nedeninin de burada aranması gerektiğini söyler. Onun ifadeleriyle (2005: 56), "İsa'nın öğretisinin insanlara diğer tüm gerçekler gibi değil de özel, doğaüstü bir yolla iletildiği farz edilmiştir. Böylece İsa'nın öğretisi, kendi mantığı ve insan yaşamının gereksinmelerine olan uyumu ile değil, çürütülemez bir kanıt sayılan aktaranın mucizevi niteliği ile ispatlanmıştır." Hıristiyanlığı, kilisenin takdim ettiği şekliyle alan ve kabul eden bilim adamları ise, bu öğretinin mucizevî ve doğaüstü olduğunu ve dolayısıyla bilimsel olarak anlaşılamayacağını, ahlak önerilerinin de uygulanamaz ütopik nitelikte olduğunu varsaymışlardır (Tolstoy, 2005:105).

Ancak Tolstoy'a göre, Hıristiyanlık anlaşılamaz bir metafizik inançlar seti değildir; aksine insan hayatına anlam katan ve ona nasıl yaşaması gerektiğini gösteren bir ahlak ve yaşam felsefesidir. İsa da, "insanlığın Konfüçyüs, Lao-Çe, Budha ve Sokrates gibi büyük ahlakçılarının ve öğretmenlerinin en büyüğü"dür (Walicki, 2009:499). Gerçi o, her dinin, insanlığa nasıl yaşamaları gerektiğinin anlatıldığı bir ahlak öğretisinden ve bir de bu ahlakın dayandığı/üretildiği bir metafizik öğretiden oluştuğunu ve bunlar arasında da zorunlu bir bağ olduğunu kabul etmektedir (Tolstoy, 2006:166). Ne var ki, her dinin başına gelen Hıristiyanlığın da başına gelmiştir ve metafizik öğreti kimi tarihsel girdilerle tahrif edilmiştir. Böyle olunca metafizik ile etik arasın-

daki bağ da kopmuştur. Bu tahrif süreci, Tolstoy'a (2006:167; Walicki, 2009: 502) göre, Pavlus'un metafiziko-kabalistik öğretilerini Hıristiyanlığa dahil etmesiyle başlamış ve Konstantin'in Hıristiyanlığı resmî devlet dini ilan etmesiyle de zirve noktasına erişmiştir. Tabi bu sürece Kilise de Konsil kararları ile eşlik etmiştir. Sonuçta Hıristiyan metafiziği, "insanın kendisine açınlanmış haliyle Tanrı'ya ve İsa'ya değil de Kilisenin buyurduğu şeye inanması gerektiği şeklinde düzenlenmiştir" (Tolstoy, 2005: 58). Ne var ki, Tolstoy'a göre, Kilisenin bugün ileri sürdüğü evrene ilişkin kozmolojik teorilerin, insana ilişkin antropolojik varsayımların ve tarihe ilişkin söylediklerinin hiçbir anlamı ve geçerliliği yoktur (2005: 80, 81):

> Tanrı dünyayı altı günde, ışığı Güneşten önce yarattı, Nuh Peygamber bütün hayvanları gemisine doldurdu, her şeyi zaman içinde yaratan İsa aynı zamanda Oğul Tanrı'dır ve bu Tanrı Adem'in işlediği günah yüzünden yeryüzüne geldi, dirildi, göğe çıktı, Baba'nın sağında oturuyor, bulutlar arasından yeniden gelip dünyayı yargılayacak, vs. IV. yüzyıl insanları tarafından çalışılıp ortaya çıkartılan, onlar için, o çağda, belirli bir anlamı olan bütün bu kavramların günümüzde hiçbir anlamı yoktur.

Zaten bunlar, çoğunlukla Konsil kararlarıyla Hıristiyanlığa sonradan derc edilmiş sahte öğretilerdir. Teslis inancı da, İsa'nın bakire Meryem'den babasız olarak dünyaya gelişi de, yeniden diriliş fikri de, hepsi de bu türden öğretilerdir.[1] Hadd-i zatında bu öğretilerin doğru ya da yanlış olmasının da ona göre bir önemi yoktur. Çünkü, doğru olsalar bile, bunlar hiçbir makul davranış kuralını işaret etmemekte, kişiye nasıl yaşaması gerektiği hususunda bir şey söylememektedir. Oysa ki, "imanın temelini oluşturan şey yaşama kattığı anlamdır" (Tolstoy, 2006: 128). İman "pratiğin devindirici gücüdür, pratik de imanın bir tezahürüdür" (Tolstoy, 2006: 125). Yaşama bir anlam katmadıkları, pratikte bir karşılıkları olmadığı için bu inançların doğru ya da yanlış olmalarının da en nihayetinde, Tolstoy'a göre, bir önemi yoktur.

Dolayısıyla bugün bir Hıristiyanın önünde ikili bir seçenek durmaktadır: Ya Hıristiyanlığın özünü oluşturan, ruhunu şekillendiren ve samimi bir Hıristiyana nasıl yaşaması gerektiğini söyleyen "Dağdaki Vaaz" ve onda ifadesini bulan ahlak ilkeleri ya da kilisenin sırlarla, gizemlerle dolu dogmatik teolojisini şekillendiren "İznik İnanç İlkeleri." (Tolstoy, 2005: 83). Bunlar birbirini dışlayan ilkelerdir. Bir Hıristiyan ikisine aynı anda inanamaz. Birine inanan diğerini reddetmek durumundadır. Çünkü, "insan aynı anda iki efendiye hizmet edemez. Birinden birini seçmek zorundadır" (Tolstoy, 2006:70).

[1] Alexander Boot, Tolstoy'un bu metafizikten arındırılmış bu din anlayışını "imansız din, İsa'sız Hıristiyanlık" olarak nitelendirir. Alexander Boot, *God and Man According to Tolstoy*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 41

Bu gerçeğin farkına varan bugünkü Hıristiyan dünyası da zaten tercihini ona göre, ilkinden yana açık ve net bir şekilde koymaktadır. Bugünün dünyasında kilise ömrünü doldurmuş, işlevini yitirmiştir. İster Katolik, ister Ortodoks, isterse Protestan olsun bütün kiliseler, "bir mahkumu bekleyen gardiyanlara benzerler, oysa mahkum çoktan özgürlüğüne kavuşmuş, gardiyanlar arasında dolaşmakta, hatta onlarla savaşmaktadır" (Tolstoy, 2006:170). Kilisenin teolojik öğretisi ile İsa'nın ahlâki öğretisi arasında bir bağ vardır; ancak bu bağ, Tolstoy'un benzetmesi ile yeni doğan bir bebeğin annesi ile olan göbek bağına benzemektedir. Bu göbek bağı, doğumdan sonra nasıl ki işlevini yitiriyor ve sonrasında özenle gömülüyorsa, Kilise de, işlevini yitirmiştir ve tarihteki yerini almalıdır (Tolstoy, 2006:178). Çünkü, daha önceden beslenme bağı olan kordonun bebek için sonradan boğazına dolanıp bir ölüm riski içermesi gibi Kilise de, insanlığın önünde bugün için bir tehlike ve risktir.

Bu yolla, kiliseyi ve temsilcisi durumunda olan kurumsal Hıristiyanlığı reddettiğini söyleyen Tolstoy, yine de kendisini bir Hıristiyan hem de samimi bir Hıristiyan olarak kabul eder. Onun Hıristiyanlığı, kaynağını dinde bulan ama aynı zamanda rasyonel olarak da temellendirilebilen fakat özünde sadece ahlâkî içerimleri olan bir Hıristiyanlıktır. Bu Hıristiyanlığın özünü, Matta İncili'nde geçen, "öfkelenmeyin, zina etmeyin, yemin etmeyin, kötülüğe kötülükle karşı koymayın, ve savaşmayın" (Tolstoy, 2006: 183) şeklindeki beş emirden oluşan -ki en önemlileri Tolstoy'a göre birincisi ve dördüncüsüdür- *Dağdaki Vaaz* oluşturmaktadır. Aslında bu ayetleri ve hatta onların yorumlarını defalarca okuduğunu ancak her defasında, çocukluğundan itibaren gerek dinsel gerekse bilimsel çevreler tarafından kendisine yapılan telkinlerin etkisiyle onları yanlış anladığını söyler. Çünkü ona göre, kendisine sürekli, kötüye karşı güvenliğini kaba güçle garanti altına alan kurumlara saygılı olması ve bu kurumları kutsal görmesi öğretilmişti. (Tolstoy, 2006: 18) Ama öyle bir an gelir ki, gerçeği görmesini engelleyen her şey ortadan kalkar ve gerçek kendisine bütün görkemiyle görünür. Bu deneyimini şöyle anlatır (Tolstoy, 2006: 13-16):

> Matta'nın 5. bölümünde yer alan 38. ve 39. ayetler her şeyin anahtarı oldu. "'Göze göz, dişe diş' dendiğini duydunuz, ama ben size diyorum ki size yapılan kötülüğe direnmeyin." Bir gün bu sözlerin basit ve gerçek anlamını anladım; İsa'nın söylemek istediği şeyin ne azını ne de fazlasını söylediğini anladım. Birden, yeni bir şey değil de, gerçeği görmemi engelleyen her şeyin ortadan kalktığını ve gerçeğin bütün görkemiyle bana göründüğünü gördüm...
>
> İsa diyor ki, kötülüğe kötülükle karşı koymayın, bunu yaparken şunu da bilin ki, bir yanağınıza vurduktan sonra hiçbir direnmeyle karşılaşmadığı için öteki yanağınıza da vuracak, gömleğinizi aldıktan sonra paltonuzu da alacak, eme-

> ğinizi sömürdükten sonra sizi daha da çok çalıştıracak, sizden bir şeyleri bir daha geri vermemek üzere alacak insanlarla karşılaşabilirsiniz. Bütün bunlar başınıza gelse de, kötülüğe kötülükle karşı koymayın. Size haksızlık edenlere, size kaba güç kullananlara siz her şeye rağmen iyilik yapın. Bu sözleri ifade ettikleri anlamda anladığım zaman, birden karanlık olan her şey aydınlandı ve abartılıymış gibi görünen şeyler de son derece mantıklı hale geldi...
>
> "Yanağını uzatmak, düşmanlarını sevmek" demek Hıristiyanlığın özünü ifade etmek demektir.... Kötüye direnmemek demek, hiçbir zaman kötüye direnmemek, kısacası şiddetle karşılık vermemek, başka bir deyişle, sevgiye ters düşen hiçbir şey yapmamak demektir.

Tolstoy'a göre bu ilkeler İsa'nın gerçek mesajıdır ve Hıristiyanlığın da özüdür. Öfkelenmeyin, barış içinde yaşamanın; zina etmeyin, kendini cinsel hazlara koy vermemenin; yemin etmeyin, dönüşü olmayan bir taahhütün altına girmemenin; kötülüğe kötülükle karşı koymayın, kötülük yapmamanın ve savaşmayın, diğer insanları sevmenin formülüdür. Hepsi birlikte, mutlu bir yaşamın formülüdür. Ne var ki, tarihsel süreçte gerektiği gibi anlaşılamamış ve hayata aktarılamamıştır. Bunun ise temelde iki nedeni vardır. İlki, bu ilkelerin bilim adamalarına "abartılı, hatta saçma" ve "uygulanmasının imkânsız" gelmesidir. Ama bu ilkelerin İsa'nın öğretisinin abartılı bir yanı olduğunu söylemek, "bir dairenin tanımında, dairenin yarıçaplarının birbirine eşit olduğunu söylemenin abartılı olduğunu söylemek"ten bir farkı yoktur. Oysa ki, bu ilkeler, yeni bir yaşam anlayışının hayata geçirilmesidir, insanlığın bin sekiz yüzyıl önce girmiş olduğu yeni evreye cevap veren ve ondan çıkan yeni yaşamın tanımıdır. İkinci yanlış anlama ise, Hıristiyanlığın Tanrı adına insanları sevme ve onlara hizmet etme anlayışının, insanlık adına insanları sevme ve onlara hizmet etme şeklindeki soyut bir hümanizme indirgenmesinden kaynaklanmaktadır (Tolstoy, 2005:100). Ancak bunlar birbiriyle kıyaslanamayacak kadar farklı şeylerdir. Çünkü, Hıristiyanlığın sevgi anlayışının insanlığın ruhunda sağlam ve açık bir temeli bulunurken, soyut insan sevgisi, Hıristiyanlığın insan sevgisinden üretilmiş "teorik bir çıkarım"dan başka bir şey değildir. (Tolstoy, 2005: 100) Dolayısıyla da, "pozitivist, komünist ve sosyalist kardeşlik havarileri" (Tolstoy, 2005: 103) tarafından savunulan böylesi bir sevginin insanların ruhunda kök salması ve pratikte uygulanabilir olması olanaksızdır.

Bu ilkeler söz konusu eleştirilerden muaf oldukları ve Hıristiyanca bir yaşamın ruhunu oluşturdukları gibi, devletin pozitif içerikli buyruklarından da radikal bir şekilde farklıdırlar. Hatta, söz konusu ilkeleri kendisine temel alan Hıristiyanca bir yaşam ile politik buyrukları kendisine temel alan devletli/politik yaşam, daha doğru bir ifadeyle Hıristiyanlık ile devlet, birbirleri-

ne karşıttırlar. Çünkü, ilkin, devletin buyrukları yapısı gereği pozitiftir. Yani, uyruklarının hangi konuda ne yapıp yapamayacaklarını belirlediği için sınırlayıcıdır. Oysa ki, *Dağdaki Vaaz*'da belirtilen Hıristiyan buyruklarının tamamı –ki sevgi buyruğu kelime anlamıyla bir buyruk değildir. Ama öğretinin özünün bir ifadesidir- negatiftir ve "insanlığın belirli bir gelişim seviyesinde, insanlara ne yapamayacaklarını belirtir. Bu buyruklar bir bakıma insanlığın yürümekte olduğu sonsuz mükemmellik yolundaki kavşak noktaları, gelişimin belirli bir periyodunda ulaşılabilir mükemmellik dereceleridir" (Tolstoy, 2005:98).

Böylece Hıristiyan ahlakının özünü, *Dağdaki Vaaz*'dan çıkarsadığı, *sevgi yasası*na ve *direnmeme ilkesi*ne indirgeyen Tolstoy, ardından bunları siyasal alana uyarlar, bu yasa ve ilkeye ters düştüğü gerekçesi ile devleti, özel mülkiyeti ve zorunlu askerliği acımasızca eleştirerek anarşist düşüncesinin temellerini atar. Onun anarşist düşüncelerinin temelini şiddet karşıtlığı fikri oluşturmaktadır ve devletin reddi de bu fikrin mantıksal bir sonucundan başka bir şey değildir. Bu eleştirileri öylesine köktenci ve radikaldir ki, belki de bundan dolayı Stefan Zweig onu "günümüzün en tutkulu anarşisti ve anti-kolektivisti" (Woodcock, 2014: 228) olarak nitelendirir. Ancak yine de ifade etmek gerekir ki, Tolstoy, savunduğu ilkeler gereğince anarşizmini barışçıl bir temele oturtmuş, şiddetin her türlüsüne karşı çıkarak, anarşizmini ahlâki/dinsel bir zeminde ve bir "sivil itaatsizlik" formunda kurmaya çalışmıştır.

II. Tolstoy ve Anarşizmi: "Sivil İtaatsizlik"

Tolstoy'a göre devlet, özünde, uyruklarına ne yapıp yapamayacaklarını söyleyen dolayısıyla da onların özgürlük alanlarını sınırlayan bir otoritedir. Ne var ki, her otorite –özellikle de "bencilliğin örgütlenmiş hali" olan devlet- doğası gereği şiddete ve hatta şiddetlerin en kötüsü olan fiziksel şiddete dayanmak durumundadır. "Kendini yüceltmeden, başkalarını aşağılamadan, ikiyüzlülük ve kalleşlik olmadan, hapishaneler, kaleler, infazlar, cinayetler olmadan hiçbir iktidar varlık bulamaz ve ayakta kalamaz" (Tolstoy, 2005:221). Bu, devletin kaderidir ve tarih boyunca da hep böyle olmuştur. Tarihin gördüğü ilk ilkel kabile devletlerinden tutun da günümüzün en liberal ve demokratik devletlerine kadar hepsi otoriterdir. Otoritelerini elde tutmak için de şiddete muhtaçtırlar. Dolayısıyla, şekli ne olursa olsun "ister sınırlı monarşi, anayasal düzen veya... cumhuriyet" hepsi de, iktidarlarını güç aracılığıyla elde tutmak için uğraşırlar ve gerektiğinde şiddet kullanmaktan da çekinmezler" (Tolstoy, 2010: 23). Bu açıdan bakıldığında Tolstoy,

ilkin, her türden iktidar aygıtının ve -demokratik olsa bile- yönetim şeklinin karşısındadır. Örneğin, siyasi yapının reformuna soyunan kimselerin, elli bir kişinin kırk dokuz kişiyi yönetmesini cumhuriyetçi model altında olumlamasını ve adalet ve özgürlük olarak nitelemesini reddederek, bunun teoride mümkün olsa bile pratikte mümkün olmayacağını ileri sürer ve onu "komik bir düşünce" olarak nitelendirir (Tolstoy, 2012: 24).

O, devleti "a priori tahakküm" olarak nitelendirir ve kaynağını da insanın bencilliğinde ve yönetme içgüdüsünde bulur. Dolayısıyla yönetilen her grup bir gün yönetimi ele geçirme duygusunu içerisinde hep saklı tutar ve –ister seçim, ister tanrısal kutsama, isterse de verâset yoluyla olsun- bir şekilde iktidara geldiğinde de intikam duygusuyla hareket eder. Kendi ifadeleriyle (2005: 221), "hükmetmek baskı ve zor kullanmak demektir; baskı ve zor kullanmak, kendisine şiddet uygulanmış kişi kadar kuşkusuz, uygulayanın da maruz kalmak istemeyeceği bir şeyi yapmak demektir; buna göre, iktidarda olmak bize yapılmasını istemediğimiz şeyi başkalarına yapmak yani kısacası kötülük yapmak demektir."

Bütün iktidarlar kendi yönetimlerini meşrû kılmak/göstermek için, bir takım gerekçeler üretirler. Ona göre üretilen gerekçeler şu üç başlık altında toplanabilir. İlk olarak, devlet olmadığı takdirde diğer insanların zorbalıklarından ve saldırılarından korunamayız; ikinci olarak, belirli bir eğitimden ve kültürlenmeden yoksun kalacağımız için medenîleşemeyiz ve üçüncü olarak da, hayatımızı hep komşu ulusların/devletlerin istilâlarına uğrama riski ile yaşarız. Ancak bu gerekçelerin hepsi teoriktir, pratikte bir karşılıkları yoktur, ya da daha iyi bir ifade ile, bu gerekçeler tarihin belli dönemlerinde haklı ve gerçekçi olsalar bile bugün artık geçerliliklerini yitirmişlerdir. Günümüzde, "herkes insanları sevmekten, hemcinsine sempati gösterme gereğinden söz ediyor, herkes hepimizin istediği şeyden –yani barış içinde rahat ve huzurlu bir yaşam sürmekten- daha fazlasını istemiyor. Bu şu anlama geliyor; artık günümüzde devletin bizleri koruması gereken kötü insanlar yok" (Tolstoy, 2005: 165, 166). Ayrıca devlet olmadan bizim gelişemeyeceğimiz tezi de yanlıştır. Çünkü, gelişen teknolojilerle, iletişim ve ulaşım olanaklarıyla insanlar her türden bilgiye, belgeye ulaşma ve kendilerini geliştirme olanağına sahiptirler ve günümüzün dünyasında devletler bunları teşvik eden yapılar olmaktan çok artık engelleyen kurumlar haline gelmişlerdir. Ve son olarak, diğer ulusların saldırı riski ile devleti meşrulaştırmak da yanlıştır. Çünkü, her devlet aynı iddiayla kendisini meşrûlaştırdığı için bu bir şiddet sarmalını üretmek durumundadır. Sonuç olarak, ileri sürülen tezler belli ölçülerde

haklılık payına sahip olsalar da bunlar devleti meşrûlaştırmak ve haklı kılmak için yetersizdirler ve nihayetinde devlet, dezavantajları avantajlarından fazla, dolayısıyla zararlı bir kurumdur. Ne var ki "bugüne dek bütün uluslar devlet biçimi altında gelişmiş olduğundan, insanlar sanki bu kesinlikle doğruluğu ispatlanmış bir şeymiş ve bu yüzden de ispatlanmaya ihtiyacı yokmuş gibi.. inanıyorlar" (Tolstoy, 2005: 160). Hükümetin kendi iyilikleri için olduğuna ve o olmadan yok olacaklarına inanıyorlar. "İnsanların hükümetsiz de yapabilecekleri düşüncesini ifade etmek ağza alınmayacak bir küfürdür, öyle ki kötü sonuçları da beraberinde getirecek olan bu küfür –her tür dehşeti bir araya getirdiği tahayyül edilen- anarşizm öğretisidir" (2005:160).

Ancak yine de devletler ve hükümetler mevcudiyetlerini ve güçlerini devam ettirmektedirler. Bunun nedeni ise, Tolstoy'a göre, onların gerekli ve faydalı olmaları değil, aksine, bilimin ve kilisenin de yardımıyla, uyruklarını, kurtulamayacakları bir şiddet çemberinin içine başarıyla dahil etmeyi becermiş olmalarıdır. Günümüz devletlerini "bir şiddet organizasyonu" olarak nitelendiren Tolstoy'a göre, "hükümetler ve yönetici sınıflar artık hukuka hatta görünüşteki bir hakkaniyete değil, ustalıkla düzenlenmiş bir organizasyona dayanırlar" (2005: 180). Bu organizasyon ise, bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olan dört yöntemden oluşmaktadır. *Yıldırma yöntemi* dediği ilkine göre devlet düzeni kutsal ve değişmez bir şeymiş gibi gösterilir ve her türlü değiştirme girişimi ağır bir şekilde cezalandırılır. Örneğin, "Rusya'da nihilistlere karşı, Amerika'da anarşistlere karşı, Fransa'da emperyalistlere karşı" uygulanan cezalar bu yöntemin klasik örnekleri arasındadır (2005: 178). İkincisi, Tolstoy'un *rüşvetçilik* dediği *vergilendirme yöntemi*dir. Bu yöntemle de emekçi halkın kazancı vergi adı altında elinden alınır ve bütün görevi, halkın üzerindeki devlet baskısını canlı tutmak olan ve de hükümetin emirlerine riayet ettiği ölçüde zenginleşen memurlara dağıtılır (2005: 178). Üçüncüsü ise, Tolstoy'un *hipnotize etkisi* dediği *beyin yıkama yöntemi*dir. Bu yönteme göre bütün iktidarlar, daha çocukluktan itibaren vatandaşlarının beynini belli uygulamalarla yıkarlar. Okullar ve devlet eliyle verilen eğitim bunun en klasik örneğidir. Eğitimle, hayata yeni başlayan çocukların zihnine, "insanlığın modern bilinciyle tamamen çelişki halindeki atalarının dünya görüşleri" ve "hükümet iktidarının dayandığı köhnemiş yaşam anlayışları" enjekte edilir. Tabi bunlara "batıl ve zalim bir yurtseverlik inancı ile iktidardaki otoritelere aynı şekilde itaat etme zorunluluğu" ve "batıl dini inançlar" da eklenir (2005. 179). Dördüncü yöntem ise, "yukarıda söz edilen üç yöntem aracılığıyla köleleştirilmiş ve alıklaştırılmış tüm bu insanlar arasından devletin zalimliklerinde ve kaba muamelelerinde kullanılmak üzere iradeden

yoksun belirli sayıda insan seçmek"tir. Yani *zorunlu askerlik hizmeti*. Zorunlu askerlik ve ordu, Tolstoy'un üzerinde ısrarla durduğu ve kaldırılması için özveriyle çalıştığı özel sorunlardan birisidir.

Askerlik ve ordu konusundaki çözümlemelerini bir süreliğine erteleyerek, önce onun "yapay ve ilkel" bir duygu olarak nitelediği ve şiddetle reddettiği yurtseverlik konusundaki görüşleri üzerinde durmalıyız. Çünkü, yurtseverlik, askerliği, şiddeti ve ölümü meşru kılan ya da gösteren bir paravandır. O, tarih boyunca insanlığın başına gelen felaketlerin en büyük sorumlusudur (Tolstoy, 2010: 31). Geniş halk kitlelerinin bilincine daha çocukluktan itibaren siyasal, dinsel ve eğitsel kurumlar aracılığıyla yerleştirilmektedir. Ona göre yurtseverlik, "yalnızca kendi halkı için olağanüstü refah arzusudur. Dolayısıyla, savaşı yok etmek için [önce] yurtseverliği yok etmek gerekmektedir." (2009a:60,61) Bunun için de ilkin onun kötü bir şey olduğuna inanmak gerekir. O kötüdür; çünkü insanda doğal olarak mevcut olan bencillik güdüsünün politik arenadaki gizlenmiş ve rafine olmuş halidir. Hatta o bencillikten de kötüdür; çünkü, bencillik insan doğasına ait doğal bir duygu iken, yurtseverlik doğal olmayan, insana sonradan aşılanan yapay bir duygudur.

Zaman zaman yurtseverliğin başka uluslara ve devletlere düşmanlık beslemeyen, sadece kendi ulusunun çıkarlarını önceleyen ve önemseyen bir duygu olarak olumlu yanlarından ve özelliklerinden söz edilmektedir. Bu türden bir yurtseverlik ona göre, saldırgan değil savunmacı bir yurtseverliktir. Ancak bu ilkinden de beter bir yurtseverliktir; çünkü, genellikle ezilen ulusların dillendirdiği bir yurtseverlik olduğu için, "en kindar ve en kapsamlısından bir zorbalık gerektirmektedir" (2009a: 61). Ayrıca o sadece İsa'nın ideal öğretileri ile değil, Hıristiyan toplumun en düşük ahlak kuralları ile de bağdaşmamaktadır (2009a: 63). Bu nedenle, şayet yurtseverlik iyi ve olumlu bir duygu ise, Hıristiyanlık boş bir hayalden başka bir şey değildir. Dolayısıyla (2009a: 64, 65),

> Eğer Hıristiyanlık gerçekten barışı sunuyor ve biz de barışı istiyorsak, barbarlık döneminin kalıntısı olan yurtseverlik, şimdi yaptığımız gibi uyandırılmamalı ve geliştirilmemeli, tam tersi, vaaz, ikna, aşağılama, alaya alma gibi araçlarla yok edilmelidir. Eğer Hıristiyanlık gerçekse ve barış içinde yaşamak istiyorsak, yalnızca ülkemizin gücüne acımamalı, onun zayıflamasına sevinmeli ve bunun için katkıda bulunmalıyız.

Bu şekilde, yurtseverlik adı altında dillendirilen bütün milliyetçi duygu ve söylemleri reddeden Tolstoy, benzer tavrını askerlik ve onun kurumsallaşmış şekli olan ordu konusunda da devam ettirir. Askerliği, "insan kasaplı-

ğı," orduyu da "katiller sürüsü" ve "profesyonel cellatlar" (2005: 188) olarak nitelendiren Tolstoy'a göre, askerlik şiddetin beslendiği en temel kaynaktır ve "devlet örgütlenmesinin sürdürülmesi için ihtiyaç duyulan şiddetin [de] en uç sınırıdır" (2005: 166). İtaatin mümkün olan en son sınırıdır, dolayısıyla da çağımız insanının içine düştüğü çelişkinin en bariz göstergesidir. Bu çelişki, insanların hem sevgiyi esas alan Hıristiyanlık yasasının bilincinde olmaları hem de askerlik hizmetinin zorunlu ve evrensel hale getirilmesi arasındaki karşıtlıkta yatmaktadır. Bir başka ifadeyle, "hem Hıristiyan hem de gladyatör olmakta yatmaktadır" (Tolstoy, 2005: 126) İlginçtir ki, devletler, dışarıdan gelecek tehdit ve tehlikelere karşı savunma amaçlı olarak ordunun gerekli olduğunu iddia ederler; ancak tarihsel olarak bakıldığında ordular çoğunlukla dış tehditlerden çok iç tehditlere yönelik olarak kullanılmışlardır. Onlar, "hükümetlere, her şeyden çok da baskı altında tutulan ve köle durumuna getirilmiş kendi yurttaşlarına karşı kullanılmak üzere gereklidir" (2005: 160). Yani, "ordular halkın ihtiyacından doğmadığı gibi ona doğrudan muhaliftir, yalnızca hükümetin ve yönetici sınıfın işine yararlar" (Tolstoy, 2005: 162). Ona göre, bir kişinin askere gitmesi, duvarları içe doğru eğilmiş evinin içine payandalar yerleştirerek evini sağlamlaştıran ama bunu yaparken de farkına varmadan evini bu payandalar nedeniyle oturulamaz hale getiren kimsenin durumuna benzemektedir. Yani askerlik sağladığı faydadan çok zarara neden olmaktadır. Şöyle ki, toplumsal yaşamın avantajları mülkiyetin ve emeğin güvence altına alınmasını ve yaşam koşullarının genel bir iyileştirilmesini mümkün kılmasından ibarettir. Ama, zorunlu askerlik tam da bütün bunları ortadan kaldırmaktadır (2005: 164).

Bundan dolayıdır ki, askerlik hizmeti sonlandırılmalı, ordular tamamen ortadan kaldırılmalıdır. Bu, hem devletler ve toplumlar arasındaki savaşı sona erdirmenin ve barışı tesis etmenin zorunlu bir koşuludur, hem de Tanrı'nın temel bir buyruğudur. Savaşmak, *Dağdaki Vaaz*'da ifade edilen, öfkelenmeyin, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyin ve öldürmeyin buyruklarının ihlalidir. Peki bir kimse devlet eliyle ve zoruyla askere çağrılırsa ve savaşa gönderilirse ne yapmalıdır? Tolstoy'un bu konudaki cevabı açık ve nettir: "İnsan iki efendiye birden hizmet edemez." İnsanlara boyun eğeceğine, onların çıkardığı yasalara itaat edeceğine söz veren bir Hıristiyan, "bir patronun hizmetine giren ama aynı zamanda yabancı patronların da emirlerini yerine getireceğine söz veren işçiye benzer" (Tolstoy, 2005: 196). Bir Hıristiyanın, insanların çıkardığı yasalara kayıtsız şartsız riayet edeceğine söz vermesi Tanrı'nın yasasının artık kendisi için hayatın biricik yasası olmadığını kabul ve itiraf etmesi anlamına gelir. Ancak, hakiki bir Hıristiyan

bunu yapamaz. Onun yapabileceği tek şey, devlet adına Tanrı'yı reddetmek yerine, Tanrı adına devleti reddetmektir. Kendi ifadeleriyle, "hükümetler halklarını ölüme gönderme hakkını kendilerinde buluyorlarsa, halkların da bazen hükümetleri ölüme gönderme hakkını kendilerinde görmelerinde şaşılacak bir yan" olmamalıdır (2005: 144). Peki ama bu nasıl ve ne zaman gerçekleşecektir?

III. Tolstoy ve Devletsiz Toplum Tasarımı: Evrensel ya da Tanrısal Yaşam

Aslında bunun nasıl ve ne zaman gerçekleşeceğinden önce, gerçekleşip gerçekleşmeyeceği yani gerçekleşmesinin olanağı üzerinde durmak gerekmektedir. İlginçtir ki Tolstoy, yaşadığı döneme hakim olan pozitivist bilim anlayışını –daha önce de gördüğümüz gibi- şiddetle eleştirmektedir. Ne var ki, tarih ve onun ilerlemesi konusunda, pozitivistler gibi düşünmektedir. Tek ama önemli bir farkla ki, pozitivist bilim adamları/felsefecileri insanlığın tarihsel yolculuğunun metafizikten fiziğe yani dinden bilime doğru olduğunu savlarken o bu yolculuğun, farklı bir şekilde, bireysellikten toplumsallığa, toplumsallıktan da dinselliğe doğru olduğunu ileri sürer. Ona göre, insanlık, i) bireysel ve hayvâni yaşam, ii) toplumsal ya da putperest yaşam ve iii) evrensel ya da Tanrısal yaşam şeklinde üç büyük aşamadan geçerek evrilmektedir. Birinci aşamayı karakterize eden kavram bireysellik, ikinci aşamayı karakterize eden kavram toplumsallık yani devletli yaşam üçüncü aşamayı karakterize edense tanrısallık, yani devletten bağımsız dinsel yaşamdır. Ona göre, "bütün insanlık tarihi, bireysel-hayvâni yaşam anlayışından toplumsal yaşam anlayışına, toplumsal yaşam anlayışından da tanrısal yaşam anlayışına aşamalı bir geçişten başka bir şey değildir" (2005: 88). Tolstoy'a göre, batı toplumları, Roma İmparatorluğu ve Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte, toplumsal yaşam aşamasından dinsel yaşam aşamasına geçmiş bulunmaktadır. Ne var ki, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte, "son iki bin yıllık tarihin tamamı, kitlelerin ahlâki gelişimi ile hükümetlerin yozlaşması arasındaki ilişkinin aşamalı değişiminden ibarettir" (2005: 157). Görüldüğü gibi, Tolstoy'a göre, dinsel yaşamın yani devletin değil de Tanrı'nın egemenliğinin bu dünyada tesisi hem tarihin işleyişinin ve kitlelerin ahlâki gelişimin doğal bir sonucudur ve hem de pratik bir gerekliliktir. Ancak bu pratikte nasıl gerçekleşecektir? Yani, insanlar tanrısal yaşam alanına ve aşamasına nasıl geçecekler, yeryüzünde Tanrı'nın krallığını nasıl tesis edeceklerdir?

Tolstoy'a göre, -Hıristiyanlığın sevgi yasası ve kötülüğe kötülükle direnmeme ilkesi gereğince- bunun zorla, zorbalıkla ya da şiddetle gerçekleştiril-

mesi doğru değildir, zaten mümkün de değildir. Ona göre bu değişim siyasal bir devrimle değil ancak bir ahlâki evrimle gerçekleşebilir. Yani rızayla ve iknâyla gerçekleşebilir. Çünkü şiddet daha büyük bir şiddet üretmekten başka bir işe yaramaz; bir toplumu dönüştürebilecek yegâne güç, sevgi ve iyiliktir. Bunlar da ancak somut örneklerle öğretilebilir (Christoyannopoulos, trhsiz:2; Woodcock, 2014: 239). Bu nokta, Tolstoy anarşizminin ayırt edici özelliğidir. O, şiddet içeren bir devletin bile şiddetle yıkılmasına karşı çıkarak anarşizmini bir "sivil itaatsizlik" formunda kurmaya çalışır. Ancak şiddete karşı çıkmak, onu kategorik olarak reddetmek mutlak bir pasifizm şeklinde de anlaşılmamalıdır. Evet ona göre devlet şiddetle ortadan kaldırılmamalıdır; ama devleti ortadan kaldırmak isteyen kişi de devletle her türlü işbirliğine son vermeli, askere gitme ve vergi verme de dâhil her türden kamusal hizmeti reddetmeli, kısacası devlete boyun eğmemelidir (Woodcock, 2014: 239). Bu, gerçek Hıristiyanlığın da bir gereğidir. Bu hususta, üzerinde ısrarla durduğu kavram seti de "Hıristiyanca bir yaşamı benimseme" ve "Hıristiyanca bir kamuoyu/bilinç oluşturma" ve bunlar üzerinden de "evrensel ve Tanrısal yaşam"a geçiştir. Ona göre, herkes hakiki Hıristiyanlığı öğrenmeli ve onu bir yaşam felsefesi olarak hayatında eyleme dönüştürmelidir. Ne var ki, bu, toplu halde, kitlesel olarak ve birden gerçekleştirilebilecek bir şey olmadığı gibi hâricî bir gücün zorlaması ve yönlendirmesiyle de oluşabilecek bir şey değildir. Bunun için bireyler, önce teker teker kendi yaşam biçimlerini Hıristiyanca bir yaşam tarzına dönüştürmelidir. Şöyle ki, insanlığın mevcut durumunu, içinde arıların bulunduğu bir kovana benzeten Tolstoy, nasıl ki arıların özgürlüğüne kavuşmaları için kovanı terk etmeleri gerekiyor ama bunu kitlesel olarak yapamıyorlarsa, aynı şekilde toplumsal ve devletli yaşamın ağına takılmış kimseler de bunu kitlesel olarak yapamazlar. Ona göre, "bir arının kanatlarını açıp uçması, bir ikincinin, bir üçüncünün, bir onuncunun, bir yüzüncünün onu izlemesi için yeterli olacaktır ve en sonunda bütün oğulun özgürce uçmasını sağlayacaktır, aynı şekilde bir tek insanın İsa'nın öğretisine göre yaşaması, bir ikincinin, bir üçüncünün, bir yüzüncüsünün o insanı örnek almasına ve toplumsal yaşamın çıkışsız gibi görünen bu kokuşmuş çemberinin kırılmasını sağlayacaktır" (2005: 197). Sonuçta değişim ve dönüşüm kişisel bazda ve ölçekte başlayacak ama sonrasında süreçle kitleselleşecektir.

Bu kitleselleşme sürecini ve beraberinde gerçekleşecek olan değişim ve dönüşümü mümkün kılacak en önemli şey de "kamuoyu"dur. Çünkü, "bireyleri ve toplumları harekete geçiren ve geçirmiş olan tek kuvvet bir halkın ya da tüm insanlığın görünmeyen, dokunulmayan bütün ahlâki kuvvetle-

rinin bileşeni olan kamuoyudur." (Tolstoy, 2005: 237) Örneğin, "orduların küçültülmesi, sonra da ortadan kaldırılması, ancak kamuoyunun korkudan ya da çıkarları için özgürlüklerini satan ve asker adı taşıyan katillerin safına katılanları kınamasıyla mümkün olabilir" (2005: 48). Kamuoyunun oluşması belki zaman alabilir, belli konularda bir kamusal bilincin oluşması onlarca, yüzlerce yıl sürebilir; ancak aynı zamanda bulaşıcı bir etkiye de sahiptir, geniş halk kitlelerini çok çabuk etkisi altına alır. Aynı, tuza doymuş bir sıvının birden kristalize olması gibi, oluşmuş vicdan sahibi bir kamuoyu da insanlığın yaşam tarzını birden köklü bir değişime tabi tutabilir (2005: 323). Şuna da işaret etmek gerekir ki, Tolstoy'a göre, kamuoyunun oluşumunda yasaların ve ceza-i müeyyidelerin de olumlu bir işlevi yoktur. Aksine, oluşan kamuoyu toplumların değer yargılarını da şekillendireceği gibi, zamanla suç ve ceza algılarını da değiştirecektir. Yani, Tolstoy'a göre, ne cezaların ağırlaştırılması ya da yumuşatılması ne polis kuvvetlerinin güçlendirilmesi suç sayısını artırmadığı gibi azaltmamıştır da. Suç sayısı ancak kamuoyunun yaşam tarzının değişimi-dönüşümü ile azalabilir (2005: 235). Aslında böyle bir Hıristiyan kamuoyunun oluşmaya başladığının işaretleri de, Tolstoy'a göre, yok değildir. Günümüzde devleti eleştiren, askerliği reddeden, şiddete karşı çıkan insanların sayısı eskisinden fazla olduğu gibi, sesleri de daha gür çıkmaktadır. Ona göre bugün gelişmekte olan Hıristiyan kamuoyu etkisini göstermeye başlamıştır. Devletler ve siyasal organizasyonlar bugün hâlâ ayakta olsalar ve mevcudiyetlerini devam ettirseler de, onların durumu, içerden kuruyan ama dışarından daha sert ve sağlam gözüken ağaçlara benzemektedir. Nasıl ki, kuruyan ağaç bir gün yıkılmaya mahkumsa, şiddete dayalı mevcut siyasal düzen de yok olmaya mecburdur (2005: 243).

Peki bu ne zaman gerçekleşecektir? Tolstoy'a göre bu sorunun aslında bir yanıtı yoktur. Hadd-i zâtında bu yanlış bir sorudur. Burada sorulması gereken bunun ne zaman gerçekleşeceği değil, bunun için bizlerin ne yapması gerektiğidir. Bunun için, "her birimizin yapması gereken şeye başlaması ve yapmaması gereken şeyi de bırakması" gerekmektedir. Yani, kişisel olarak Hıristiyan bir yaşam tarzını benimsemesi ve eyleme dönüştürmesi gerekmektedir. Sonuçta, bu dönüşüm zamana bağlı olarak ve şartları oluştuğunda kendiliğinden gerçekleşecektir. Tolstoy'un kullandığı analoji üzerinden söyleyecek olursak, sorun civcivlerin yumurtadan çıkacak kadar büyüyüp büyümediği sorunudur. Çözümünü de, yumurtanın içinde hareket edecek kadar yer bulamadıklarında civcivlerin kendileri bulacaklardır. Yani kabuğun içine sığamayacak kadar büyüdüklerinde gagalarıyla kabuğu kırarak yumurtadan çıkacak, özgürlüklerine kavuşacaklardır. "Aynı şekilde,

devlet düzenini yıkıp yerine yenisini koyma vaktinin gelip gelmediği sorusu insanların karşısında dikili durmaktadır. Eğer insan, bilincinin yükselmesi sayesinde, hükümetin kendisinden talep ettiklerini artık yerine getirmek istemiyorsa, onun tarafından kısıtlandığını hissediyorsa, aynı zamanda devletin desteğine de ihtiyacı yoksa, sorun devlete dayalı çözümleri başından atarak yumurtadan çıkmış civciv gibi devletten çıkmış insanların kendileri tarafından çözülecektir" (2005: 218).

Sonuç

Kendisini bir anarşist olarak tanımlamasa da, Tolstoy, makalenin genelinde de görüldüğü üzere, temel kabulleri ve amaçları açısından anarşist filozoflarla genel ve geniş bir mutâbakat halindedir. Devlete ve kurumlarına karşı takındığı negatif tavra baktığımızda onun anarşist bir düşünür olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta o, Christoyannopoulos'un nitelemesiyle, "nev-i şahsına münhasır" (trhsiz:1) bir anarşisttir. Onun nev-i şahsına münhasır bir anarşist olmasının temel nedeni de sanırız dinle anarşi arasında kendine özgü bir ilişki kurmayı denemesi, anarşizmini Hıristiyanlığın Ortodoks olmayan bir yorumunun üzerine dayandırmaya çalışması ve bu yorum üzerinden Bakır'ın bir makalesine de isim olmuş şekliyle "Tanrıyla barışık bir anarşi" (2017:101) denemesinde bulunmasıdır.

Tolstoy, anarşizmini temellendirirken, gördüğümüz kadarıyla Hıristiyanlığın ahlâki bir formunu kendisine referans edinmekte ve buradan hareketle anarşizmi ahlâki bir tavır olarak konumlandırmaktadır. Bu ahlâki tavrın özünü ve hareket noktasını ise ona göre *Dağdaki Vaaz*'da bulduğu "sevgi yasası" ve "direnmeme ilkesi" oluşturmaktadır. Ancak şunu kabul etmek gerekir ki, Tolstoy'un anarşizmi her ne kadar Hıristiyanlığın kendine özgü bir yorumunun ve bu yorumun gereği olan bir ahlakın sonucu gibi görünse de, onun anarşizmi de, dayandığı ahlak da ve hatta dinsel inanç öğretisi de özü itibariyle rasyoneldir. Bu yönüyle onun özellikle ahlak konusunda Kant'la –ayrıldıkları temel noktalara rağmen- belli hususlarda örtüştüğünü söylememiz mümkündür. Şöyle ki, ahlâki değer yargılarının içeriği ve temel niteliği gibi konularda her iki isim de evrenselci ve rasyonelci bir tavır takınsalar da, bu yargıların dinle olan ilişkisi konusunda farklılaşmakta gibidirler. Kant bu noktada ahlâki değer yargılarını dinsel inançlardan bağımsızlaştırmaya çalışırken, Tolstoy bu değer yargılarının temeline dinî inancı yerleştirmeye çalışmaktadır. Ancak bu noktada işaret edilmesi gereken bir diğer

husus da, özünde bir inançlar seti olan dini genel olarak metafizikten arınmış bir yaşam formuna dönüştürmesidir. Bu durumda elde kalan şeyin ne kadar din olduğu/olacağı tartışmaya açıktır. Ne var ki, bu husus makalemizin ilgi alanı dışında kaldığı için sadece söz konusu soruna işaret etmekle yetinelim ve değerlendirmemize kaldığımız yerden devam edelim.

Anarşizmini Hıristiyan ahlakına ve bunun üzerinden dinsel bir temele dayandıran Tolstoy, ardından devlete ve kurumlarına dinî/ahlâki gerekçelerle karşı çıkar; devleti ayakta tuttuğunu düşündüğü askerliği, vergi vermeyi, yurtseverliği şiddetle eleştirir ve devlet eliyle üretilmiş olan her türden kurum ve anlayışı kategorik olarak reddeder. Düşüncelerini mantıksal sonuçlarına ileterek anarşizmini mutlak bir devlet karşıtlığı şeklinde kurgulayan Tolstoy'a göre, insanlığın tarihsel gelişimi, nihayetinde, devleti ortadan kaldıracaktır; çünkü o zorunlu ya da gerekli olmadığı gibi, zararlı ve kötüdür de. Devletin ortadan kalkması gerektiği konusundaki kararının açık ve net olması gibi, bunun nasıl gerçekleşeceği konusundaki düşüncesi de açık ve nettir. Ona göre bu, siyasal bir devrimle değil ancak ahlâki bir evrimle gerçekleşmelidir/gerçekleşebilir. Devlet her ne kadar bir şiddet organizasyonu olsa da onun şiddetle ortadan kaldırılması yine de yanlıştır. Çünkü bu kötülüğe kötülükle karşılık vermek demektir ve bir Hıristiyanın davranış tarzı olamaz. İnsanlar Hıristiyanlığın savaş ve şiddet karşıtı özünü kavradıkça ve bunu bir yaşam tarzına dönüştürerek bilinçli bir kamuoyu oluşturdukça, işte bu kamuoyunun baskısı ile devlet dediğimiz siyasi organizasyon da zamanla ortadan kalkacaktır.

Her ne kadar devletin ortadan kalkması ve devletli yaşamın sonlanması konusundaki kararı açık ve net olsa da, bundan sonraki toplumsal yaşama ilişkin planlamalar yapmak ya da ütopyalar yaratmak konusunda Tolstoy biraz gönülsüz gibidir. Bu konuda çok açık ve net şeyler söylediğini iddia etmemiz mümkün değildir. Sadece, Tanrı'nın insanların zihnine ve ruhuna kendi yasasını yerleştirdiğini, devlet dediğimiz aygıt olmasa bile, bu yasa gereğince insanların kurallı ve mutlu bir yaşam sürebileceklerini düşünmektedir. Ayrıca, yine ona göre insanlara düşen görev yaşanmamış bir geleceği bütün detayları ile bilmek değildir; hayat bu yönüyle sürprizlere gebe olabilir ama bizim yapmamız gereken sürprizlere açık bu hayatı aklımızın ışığında ve vicdanımızın rehberliğinde yaşamaktır. Bu ışığı karartmaz, bu rehberi terk etmez isek gerek bireysel gerek toplumsal hayatımızı huzur ve mutluluk içerisinde sürdürebiliriz.

Felsefî düşüncelerini entelektüel dili ve edebi üslubuyla başarılı bir şekilde ifade eden ve anarşizmini bu yolla geniş halk kitlelerinin dikkatine sunan Tolstoy'un etkisi oldukça büyük olmuştur. Ölümünden sonra Rusya'da ve Avrupa'da *Tolstoycu Toplulukların* kurulduğu, Amerika'da Dorothy Day ve Ammon Hennacy'nin başını çektiği Hıristiyan anarşizmine büyük ölçüde ilham kaynağı olduğu dikkate alınacak olursa, etkisinin büyüklüğü kendiliğinden anlaşılabilir. Tolstoy üzerine çalışan birçok uzmanın üzerinde uzlaştığı temel nokta ise, onun en büyük dolaylı etkisinin Hindistan'da görüldüğü yönündedir. Özellikle, Hindistan'daki İngiliz emperyalizmine şiddete başvurmaksızın, sivil itaatsizliğin ve pasif direnişin eşsiz örnekleriyle son veren Mahatma Gandhi'yi bu konuda Henry David Thoreau'nun yanında Tolstoy'un etkilediği bilinen bir gerçektir.

Anarşizmini mutlak bir devlet karşıtlığı şeklinde kurgulasa ve görüşleri Asya'dan Avrupa'ya, Rusya'dan Amerika'ya kadar çok geniş bir alanda karşılık bulsa da, aslında onun anarşizm konusunda tutarlı bir düşünsel sistem kurduğunu söylememiz zordur. Daha önce de değindiğimiz gibi, devlete yönelik eleştirileri ve onun ortadan kaldırılması konusundaki tavrı açık ve net olmakla birlikte, yazılarında, bunun nasıl gerçekleşeceği ve sonrasında insanlığı nasıl bir toplumsal yaşamın/düzenin beklediği konusunda aynı açıklığı bulamamaktayız. Ancak, onun bir filozof kimliği ve hassasiyetiyle hareket etmek ve kendi içerisinde tutarlı bir felsefî sistem kurmak gibi bir derdinin olmadığını; aksine, devlete ve devlet eliyle uygulanan şiddete yönelik eleştirel düşüncelerini biraz da edebi bir dil ve üslupla geniş halk kitlelerine iletmek olduğunu dikkate aldığımızda bu konudaki eksikliği en azından mazur ve makul görülebilir. Her şeye rağmen, geride bıraktığımız yirminci yüzyılın devletler eliyle gerçekleştirilmiş iki büyük dünya savaşına sahne olduğu, bu yüzyılın "savaş yüzyılı", "şiddetin yüzyılı" gibi isimlerle anıldığı hatırlanacak olursa, Tolstoy'un savaşa, şiddete ve şiddetin kurumsallaşmış şekli olarak tanımladığı devlete yönelik eleştirilerinin günümüz dünyası için halen anlamlı ve önemli olduğunu, savaşsız ve şiddetsiz bir dünyanın tesisi için ufuk açıcı nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

Arvon, Henri (2014) *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın Süer, Ö. Aydın (2009), "Önsöz", *Savaş ve Askerlik Üzerine* içinde, Çev. Aydın Süer, Epos Yayınları,

Bakır, Kemal (2011) "Çağdaş Anarşizmin Antik Yunan Düşüncesindeki Kökleri: Kinikler ve Erken Stoacılar," *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, ed. Yavuz Kılıç, Yayma Hazırlayan Tuncay Saygın, Ankara: Doğu Batı Yayınları, [404-413].

Bakır, Kemal (2017) "Küresel Şiddete Karşı Evrensel Ahlak: Tolstoy ve Tanrı'yla Barışık Anarşi", *Doğu Batı*, Yıl 20, Sayı 81, [101-122].

Bakunin, M. (2000) *Tanrı ve Devlet*, Çev. Sinan Ergün, Ankara: Öteki Yayınevi.

Alexander, Boot (2009) *God and Man According to Tolstoy*, New York: Palgrave Macmillan.

Cantzen, Rolf (2000) *Daha Az devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük, Ekoloji, Anarşizm*, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cevizci, Ahmet (2007), *Felsefe*, Bursa: Sentez Yayınları.

Christoyannopoulos, Alexandre; Apps, Lara (2018) "Anarchism and Religion", *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*, ed. Nathan Jun, Boston: Koninklijke Brill NV.

Christoyannopoulos, Alexandre (trhsz) "Tolstoy the Peculiar Christian Anarchist", https://archive.org/details/TolstoyThePeculiarChristianAnarchist (11.10.2019).

Christoyannopoulos, Alexandre, Adams, Matthew S., "Anarchism and Religion: Mapping and Increasingly Fruitful Landscape", *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*, Stockholm: Stockholm University Press.

Crowder, George (1999) *Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in Politik Düşüncesi*, çev. Sinan Altıparmak, Ankara: Öteki Yayınları.

Degen, Hans Jürgen (1999) *Anarşizmin Bugünü*, Çev. Neşe Ozan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Keser, İnan (2003) "Anarşizm" mad., Felsefe Ansiklopedisi, C.1, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları.

Marshall, Peter (2003) *Anarşizmin Tarihi İmkansızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: İmge Yayınevi.

Heywood, Andrew (2010) *Siyasi İdeolojiler*, çev. A.K. Bayram ve dğrl., İstanbul: Adres Yayınları.

Tok, Nafiz, Koçal, Vedat (2013) "Anarşizm", *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler*, Ed. Bican Şahin ve Ömer Çaha, Ankara: Orion Kitabevi, [395-445].

Tolstoy, Lev Nikolayeviç (2005) *Tanrı'nın Egemenliği İçinizdedir*, Çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaos Yayınları.

Tolstoy, Lev Nikolayeviç (2006) *İnancım Neden İbarettir*, çev. Dominik Pamir, İstanbul: Eko Kitaplığı.

Tolstoy, Lev Nikolayeviç (2009a), "Yurtseverlik mi Barış mı?" *Savaş ve Askerlik Üzerine* içinde, Derl. ve Çev. Aydın Süer, Ankara: Epos Yayınları [57-68]

Tolstoy, Lev Nikolayeviç (2010), "Yurtseverlik ve Yönetim" *Yurtseverlik, Askerlik ve İtaatsizlik Üzerine* içinde, Çev. Ö. Aydın Süer, Ankara: Epos Yayınları, [29-56]

Tolstoy, Lev Nikolayeviç (2012) *Aşkın Yasası&Şiddetin Yasası*, çev. Pelin Arda, İstanbul: Dedalus Kitap.

Tolstoy, Lev Nikolayeviç (trhsiz) *Din Nedir?*çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: Furkan Basım Yayım &Organizasyon.

Walicki, Andrzej (2009), *Rus Düşünce Tarihi: Aydınlanma'dan Marksizme*, çev. Alâeddin Şenel, İstanbul: İletişim Yayınları.

Woodcock, George (20004) "Anarşizm" çev. Cengiz Çuhadar, Hakan Coşar, *Dini Araştırmalar*, C. 7, S. 20.

Woodcock, George, (2001) *Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker, İstanbul: Kaos Yayınları.

İSLAM ve ANARŞİZM

Cahit ASLAN*

(Emek, Akıl ve Vicdan ya da Ekmek, Allah ve Kur'an;
hangisini dillendirilirse dillendirilsin nihayetinde insan...)

Özet: Antik dönemden beri topluma, siyasete ve tarihe ilişkin çok çeşitli görüşler ortaya çıktı ve bu görüşler zaman içinde şekil alarak günümüze kadar geldi. Bunlardan biri de anarşizmdir. Diğer yandan sosyalizm gibi bazı görüşler açık bir şekilde uygulama olanağı buldu. Anarşizm gibi bazı görüşler ise en azından bir süre örtük bir biçimde de olsa uygulanmıştır. Makalede İslam konjonktürel olarak buna örnek gösterilmiştir.

Yeni bir inanç sistemi olduğu kadar toplumu, tarihi ve siyaseti yorumlayıp onu dönüştürme potansiyeli sebebiyle İslam anarşist fikir akımları içerisinde değerlendirildi.

Bu makalede ilk dönem Müslümanlara, peygamberleri Hz. Muhammed'e, epistemolojik ve ontolojik kaynakları olan Kuran'a metodik olarak bakıldı ve böylece İslam'ın anarşist görünümü ortaya çıkarıldı. Bunun için ilk önce anarşizm tartışmalarına değinildi ve oradan bir "anarşizm ideal tipi" oluşturulmaya çalışıldı. Bu ideal tip üzerinden İslam'ın kaynaklarında iz sürüldü ve oradan İslam'ın anarşist görünümü ortaya konuldu.

Anahtar kelimeler: Anarşizm, Anarşizmin İdeal Tipi, İslam, Kuran

ISLAM and ANARCHISM

Abstract: Since the ancient times, a wide variety of opinions about society, politics and history have emerged and these opinions have taken shape in time and have come to todays. One of them is anarchism. On the other hand, some views such as socialism had the opportunity to be applied explicitly. Some views, such as anarchism, have been implicitly implemented for at least for a while. In this article, Islam is shown conjecturally as an example.

Because of its potential to interpret and transform society, history and politics as well as a new belief system, Islam was evaluated within anarchist currents of thought.

In this article, the first period Muslims, their prophet Hz. Muhammad and the Qur'an, which are their epistemological and ontological resources was examined methodically, and thus an anarchist view of Islam was revealed. For this, firstly anarchism discussions were mentioned and an "ideal type of anarchism" was tried to be created from there. Through this ideal type, traces were made in the sources of Islam and from there anarchist aspect of Islam was revealed.

Key words: Anarchism, Ideal Type of Anarchism Islam, Quran

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı.

Giriş

İslam ve anarşizm kavramlarının bir araya getirilmesi spekülatif görünse de içerikleri irdelendiğinde rahatlıkla bir araya gelebildikleri görülecektir. Bunun için İslam'a ve anarşizme daha yakından bakmamız yeterlidir. Bu makalede de yapılmaya çalışılan budur.

Sosyal, ekonomik ve politik olarak 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında dünya tarihinin o güne kadar gördüğü en çalkantılı dönem yaşandı. O günlerde meydana gelen tartışmalar çeşitli şekiller alarak günümüze kadar gelmiştir. Bu tartışmalardan biri de anarşizmdir. Genel olarak anarşizm diyebileceğimiz fikirler de kendi aralarından farklılıklar taşımaktadır. Bu yüzden anarşizmin ne olduğu hakkında çok çeşitli anlayışlar var. Diğer yandan anarşizm Grek dönemiyle başlayıp sanayi devrimi ile beraber sosyal-siyasal düşünce tarihine dâhil olmuş olsa da onun "ideal tipi"[1] ile tarihe bakıldığında birçok anarşist hareketlerle karşılaşılacaktır. İşte bunlardan birinin de Hz. Muhammed'in ilk vahiyi açıklamasıyla başlayan ve 13 yıl süren Mekke devri ile 10 yıl süren Medine devrinin "Medine Anlaşması"nın imzalandığı döneme kadarki Müslümanların hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz o devrin Müslüman hareketinin lideri Hz. Muhammed ve hareketin üyeleri de "Sahabeler"dir. Onların eylemlerine rehberlik eden olgunun anarşizm açısından ele alıp değerlendirilmesini sağlayacak olan da Kuran ve sahih hadislerdir. Fakat İslam'ın anarşizm yönünü gösterebilmek için önce anarşizmin neliği tartışılıp onun ideal tipinin ortaya konulması gerekir.

"Anarşizm ideal tipi"ni oluşturmak çok da kolay bir şey olmasa gerek. Anarşizmin ne olduğuna, felsefi, toplumsal ve bir o kadar da politik yönünün neler olduğuna dair yapılan tartışmalardan bir anarşizm "ideal tip"ini çıkartmak spekülatif bir deneme olacaktır; ki bu makale de bu durumu onaylamaktadır. Ortaya anarşizme ilişkin bir ideal tip çıkartma zorluğunun en büyük nedenlerinden biri düşünürler arasındaki anarşizm algısı bakımından farklılıkların oldukça derin olması ve açıkça görünür anarşist bir toplumun net olarak inşa edilmemiş olmasıdır. Yine de mevcut kuramsal tartışmalardan hareketle anarşist fikirlerin kesiştiği bazı noktaları bulmak mümkündür. İşte bu kesişen noktalardan yola çıkarak anarşizm ideal tipi oluşturulabilir.

Örneğin modern anarşizmin kuramcılarının tamamının (Proudhon, Godwin, Bakunin, Kropotkin vd.) savlarına göre mevcut bütün otorite tipleri

[1] İdeal tip kavramı, sosyolog Weber tarafından bir araştırma yöntemi olarak kullanılmıştır. İdeal tip sadece en çok rastlanan özelliklerin bir ortalaması ya da harmanı değildir. İdeal tip nosyonu, anlama kavramına bağlıdır. İdeal tip ya tarihsel bir bütüne ya da olayların ardarda gelişine özgü anlaşılır ilişkilerin örgütlenmesidir (Aron, 1986: 500).

ve onların kurumsal düzeyde somutlaşmış biçimi olan devletin insan özgürlüğünün önündeki en büyük engeldir. Anarşistlere göre herhangi bir devirde ve hangi tür olursa olsun devlet eşitsizliğin oluşumu ve sürdürümünün bir aracıdır ve dolayısıyla insan özgürlüğüne yönelik bir tehdittir. Devlet de bunu toplumu yukarıdan aşağı doğru örgütleyerek gerçekleştirmektedir ve böylece mevcut eşitsizlikçi durumu pekiştirmektedir.

Kısaca asıl olan insan özgürlüğüdür. Bu özgürlüğün önündeki en büyük engel de mevcut hiyerarşik yapı ve bunu garanti altına alan ve hiyerarşinin sürdürümünü sağlayan devlettir. Vakti zamanında hiyerarşinin altında yer alan bireyler –ki özgürlüğü elinden alınmış olanlar- bir şekilde hiyerarşinin üstüne geldiğinde, yani devlet gücünü eline geçirdiğinde onun bütün olanaklarını kullanarak kendi egemenliğini kurmakta ve aynı devlet sayesinde kendi egemenliğini sürdürmektedir. Dolayısıyla mevcut bütün devletler özgürsüzleştirmenin aracı olmaktadır. Onun veya onun da içinde olduğu toplumsal örgütler –ki ilk başta devlet gelir- yıkılıp bertaraf edilmediği sürece insan özgürlüğü her zaman tehdit altında olacaktır. Bu durumu Moîse Hess, "Zorbalar sadece birbirinin yerine geçti ve tiranlık kaldı" sözüyle dile getirmiştir (Hess 1964: 18).

Yukarıdaki bu süreci anlamak için iki tür tarihten söz etmek gerekir: Biri özgürlüğümüzü üreten "özgürlüğün tarihi"; diğeri özgürsüzlüğümüzü üreten "özgürlüksüzlüğün tarihidir (Stein 2013). İnsan kolektif eylem yoluyla doğaya karşı özgürlüğünü elde ederken yine o kolektif eliyle yoluyla da özgürsüzlüğünü üretebilmektedir. Bunların başında da özel mülkiyet ile devlet ve onun temsil ettiği hiyerarşik yapı ve onun eşitsizlikçi düzeni gelir. Anarşizm için bütün mesele özgürsüzlüğümüzü üretenleri geriletip özgürlüğümüzü üretenleri geliştirmektir. Yani özgürlüğün tarihi yapılmalıdır. Aslında anarşizm açısmdan yapılması gereken çok basittir. Yukarıdan aşağıya örgütlenmesini kuran ve böylece egemenliği inşa eden devlet düzeni yok edilmeli onun yerine bireyin özgür iradesiyle katılımının sağlandığı aşağıdan yukarıya doğru bir örgütlenme hayata geçirilmelidir. Fakat bu sürece hiçbir devlet anlayışı dâhil edilmemelidir. Ancak bu şekilde de *"özgürlüğün tarihi"* inşa edilmiş olacaktır.

Bu makalenin teması açısından ironik bir şekilde söylemek gerekirse dinin ve tanrının otoriterliği ile anarşizmin özgürlükçülüğünün bağdaşıp bağdaşmayacağı da tartışmalıdır. Fakat bu makale İslam ile anarşist düşüncenin bağdaşabileceğini kabul etmektedir. Tolstoycu-Hıristiyan anarşizmi olduğu kadar İslamcı anarşizmin olabileceğini savunanlar da var. Örneğin Dilaver

Demirağ'ın "Anarşizm-Unutulmuş Olanı Hatırlamak" eseri. Demirağ, bir taraftan modernizmin eleştirisini yaparken diğer taraftan orijinal kaynaklara dönerek bir İslamcılıkla anarşizm arasında ortak bir damar buluyor. Hiç olmasa İslam'ın ilk dönemindeki Müslümanların mücadelesi eğer anarşist bir nitelik taşımasaydı başarılı olmayacaklardı. Aynı şekilde kendilerini "Müslüman Sosyalist" olarak tanıtan İhsan Eliaçık (2014, 2016, 2017) eserlerinde İslam'ın ortodoksit yönünden farklı bir türde okunabilme ihtimalini de göstermesi açısından önemlidir.

Bu makalede anarşizm ile İslam arasında olası bir bağın kurulması için önce anarşizm tartışıldı ve böylece onun "ideal tip"i oluşturuldu. İşte bu anarşizm ideal tipine dayalı olarak İslam'ın, en azından literatürden yola çıkarak ve bazen de Kuran ve hadislere referans yaparak ilk dönem Müslümanların anarşizm ile benzeşen yönleri hermeneutik bir okuma yaparak tartışıldı.

Anarşizm Üzerine Notlar

Anarşizm düşüncesinin merkezinde yer alan devlet gücünün sınırlanması gerektiği fikri eski çağlardaki Taoizm (M.Ö.604-?) ve Konfüçyüs'a (M.Ö.551-479) kadar götürülse (Çuhadar 2007: 75) de felsefi temelleri Kinikler ve erken dönem Stoacılar'a dayanır (Bakır 2011; İnam 2002; Marshall 2003). Onun saf haliyle bir toplumsal harekete dönüşmesini sağlayan süreç ise 19. yüzyılda gerçeklemiştir. Bu süre zarfında az çok anarşizme benzeyen fikirler ve hareketler vücut bulmuştur. Bu makalenin iddiasına göre erken dönem İslam anarşizme böyle bir yakınlık içindedir.

Sıklıkla terörizmle, şiddetle, karışıklıkla ve düzensizlikle eşanlamlı olarak kullanılan ve kuramsal anlamı, önemi konusunda şüpheleri bulunan anarşizm (Cantzen 2008: 35) hükümdarsız/lidersiz anlamına gelen Grekçe kökenli bir sözcük olup "arkhos" kelimesinden gelmektedir. Kısaca kavram, kurumsal otoriteden bağımsız yani devletin bütün şekillerine karşı biçimde ve tam kişisel ve toplumsal özgürlük içinde yaşayan insanları; böylece devletin yürürlükten kaldırılması gerektiğini belirten fikri tanımlamaktadır (Marshall 2003: 25; The Shorter Oxford English Dictionary 1950: 62). Bu yüzden "anarşizmin geleceğe dayalı ham hayaller yığını, mevcut uygarlığın tümünü yıkıma götüren bilinçsiz bir tepki olduğunu; bu anlamda anarşistin tek felsefesinin yıkıcılık, tek argümanın ise şiddet olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir" (Kropotkin 2009: 7). Aslından anarşizm yıkmadan önce yapmayı dile getirir ve bunu devlet ile toplum tahayyülleri üzerinden gerçekleştirir.

"Toplum" ve "Devlet" kavramlarının tekrar gözden geçirilmesi talebini dile getiren "anarşizm, bireyin kendi kendinde bir son olduğunu ve bütün sosyal, politik biçimlerin sadece onun tam, eksiksiz bir gelişme yetkinliğine varması amacıyla yaratılmış olduğunu bildiren ve kutsal saydığı hürriyet ilkesini en yüksek katına çıkararak öven Fransız Devrimi'nin bu iddialarının bir seraptan başka bir şey olmayan bir Burjuva egemenliği fikri olduğunun anlaşılmasıyla kendini göstermiştir" (Arvon 1966: 8). Aynı zamanda "siyasal bir tutum ya da inancı da ifade ederek" (Kuçuradi 2009: 91), belli bir politik ve sosyal çevrenin ürünü olduğu için de mücadele etmenin bir yolu olarak alternatifler içinde yerini almıştır. Bu haliyle "anarşizmin süreksiz, ama 19. yüzyıla kendi rengini veren bir hareket olduğu" (Arvon 1966: 13) söylenebilir.

Aslında 18. ve 19. yüzyıl fikri tartışmalarında devletin mi toplumu biçimlendirdiğine, yoksa toplumun mu devleti biçimlendirdiğine ilişkin bir ikilik hâkimdi. Aynı zamanda tarihin, toplumun mu yoksa devletin mi üzerinden gerçekleştiğine dair tartışmalar da vardı. Örneğin bu konuda Hegel "devlet"ci iken Marx "toplum"cuydu. Toplum-devlet karşıtlığında anarşizm de toplumdan yanadır. Örneğin Anarşizmin ilk fikir babası olan William Godwin'e göre (1756-1836) devlet, demokratik de olsa zorbalık devleti de olsa akla aykırıdır. Aklın zaferi her türlü kötü içgüdülere öylesine son verir ki devleti artık gereksiz kalır. Birbirimize olan ihtiyacımızdan dolayı toplum gereklidir. Bu yüzden toplum ihtiyaçlarımızdan devlet ise kötülüklerimizden doğmuştur (Arvon 1966: 25). Kısaca "toplum oluşur ama devletler yapılır" (Hayek 1997: 210) denilebilir.

Diğer yandan anarşisiler de tek tip değildir. Örneğin Bireye haklar vermek yerine sürekli ödevler yükleyen anarşizm (Godwin, Shelley ve Kropotkin gibi), veya tersi bir saike sahip anarşizm gibi. Yine bu tarihlerde "Bireyci Anarşizm" ve "Komünist Anarşizm" olmak üzere iki türlü anarşist fikir gelişmiştir. Birincisini Proudhon ve Stirner, ikincisini ise Bakunin ve Kropotkin temsil etmektedir. Fakat hepsinin ortak amacı 'bireysel iradenin özerkliğini sürdürmektir (Arvon 1966: 57-58). "Birinciler anarşizmi, Aydınlanma ve Fransız Devriminin gecikmiş bir ürünü olarak görürlerken ikincilerin temel iddiası biraz daha antropolojik yaklaşarak anarşizmin, ilkel şefsiz topluluklarda var olduğu iddiasındadırlar. Bu tezin en önemli örneklerinden birisi Kropotkin'in "Karşılıklı Yardımlaşma" adlı eseridir (Torun 2007: 14). Clastres (1991) bu anlayışı desteklercesine "devletsiz toplum"lardan bahsetmektedir. Clastres'e göre böyle bir toplum kuralsız ve kralsız; ihtiyaç kadar üretimin yapıldığı, kazananı ve kaybedeni olmadığı yarışsız bir toplumdur.

Sistematik anarşist fikirlerin tartışıldığı dönemin vahşi kapitalizm olduğunu ve onun ahlak anlayışı olan liberalizmin temel geçerli ahlak anlayışı olduğunu unutmamak gerekir.

Bu "liberalizm devrinde insan hayatının devlet ile burjuva toplumu arasındaki karşıtlığa uygun olarak birbirine aykırı çizgiler üstünde kurulmuş olduğu aksiyomundan hareket ederek, sonunda, vargı yelpazesini biraz daha açmakla sorunun ikinci bir çözümüne gelinebilir. Bunu yapmak için de karşıtlığı aşmak ve aykırı iki terimi uzlaştırmak yerine doğrudan doğruya devleti aradan çıkartmayı ve toplumu yeniden, devlet dışı ilkelere göre kurmayı tasarlamak yeterlidir. Anarşistlerin seçtiği çözüm işte budur" (Arvon 1966: 12). Bu yüzden "anarşistler, iktidar ve hükmetmenin toplum için gerekli olduğu fikrine karşı çıkarak, bunun yerine daha işbirlikçi, hiyerarşi karşıtı toplumsal formları, politik ve ekonomik örgütleri savunurlar" (Brown 1993). Bu yüzden tekrar anarşizmin mutlak yıkım, nihilizm veya politik terör olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hatta tam tersine anarşizm için "zorbalıkla ele geçirilmiş her toplumsal üstünlük, korkunç bir haksızlık ve haydutluktur" (Proudhon 1998: 57). Kısaca anarşizm tüm hiyerarşik kontrol biçimlerine karşıdır.

"Beşikten mezara kadar bütün davranışlarımıza 'devletin, hükümetin gücüne boyun eğme' ilkesi yön verdiğini" (Kropotkin 2009: 70) düşündükleri için anarşistler "şu an mevcut olan politik ve adli devletlerin fesih edilmesini ve bunların yerine özgür üreticilerin özgür birliklerinden oluşan özgür bir federasyonun geçmesini desteklerler. Ayrıca toplumun tüm örgütlenmesinin iktidardan, tahakkümden ve birilerinin diğerleri üzerinde sahip olduğu otoriteden kurtulmayı arzularlar (Graham, 2007: 191). Böyle aşağıdan yukarı doğru örgütlenmenin gerçekleştiği bir anarşist toplumda bireyler özgür iradeleriyle bir işbirliği içindedirler. İşte bunun olmasını hedefleyen harekettir anarşizm. Anarşistlerin bahsettiği "böyle bir toplumda kurumsal otoriteden bağımsız ve bireylerin birbirleriyle eşitler olarak özgürce bir hayat sürülür" (Marshall 2003: 25). Hatta "Proudhon' göre merkeziyetçilikten arınmış ve yurttaşların her an tepeden tırnağa denetleyebilecekleri kusursuz bir demokrasi olması koşuluyla "anarşinin", "hükümetle" ve "devletle" gayet güzel bağdaştırabilir" (Cantzen 2008: 39). İşte bu ayrıntı Hz. Muhammed'in "Medine Anlaşması" ile İslam'ın anarşist yönünün tipik örneğini anlatır (ki ileriki satırlarda bu durum açıklanacaktır).

19. yüzyılın rasyonalizminin bir taraftan liberalizme felsefi temel sağlarken diğer yandan onu eleştiren ve onu aşmak isteyen fikir akımlarına da

yol gösterici olduğunu biliyoruz. Örneğin Hobbes'in dediği gibi insanlığı evrimsel sürecinde onun "ben"cilik'i, özgeciliği geçmiş ve her insan diğeri için bir "kurt" olmuştur. İşte devlet de benciliğin (egoizm) zaferinin doğurduğu bu herkesin herkesle savaşı dolayısıyla tehdit altındaki bireysel hürriyetlere saygı gösterilmesini sağlamak için kurulmuştur (Hobbes 2004). Bu anlayış doğal olarak -belki de diyalektik olarak denilmeli- zıddını, anarşizmi de beraberinde getirmektedir. Örneğin Stiner'e göre devletin bir tek amacı vardır: Bireyi sınırlamak, alt ederek baskı altına almak; onu genel bir şeye bağımlı kılmaktır. Devlet, ancak birey her şey olmadığı sürece var olabilir. Devlet, kendi kendimi sınırlamanın, kendimi kısıtlamanın, kendi köleliğimin apaçık göstergesinden başka bir şey değildir. Bir devlet hiçbir zaman kendine amaç olarak bireyin özgür eylemini vermez, onun sürekli amacı, kendi öz kaderine bağlanan eylemdir (Steirner 2013). İşte böyle bir anarşist düşüncede "iktidar ve otoritenin bir eleştirisini" (Newman 2006: 74) apaçık görebiliriz. Bu yüzden Bakunin devlete niçin karşı geldiklerini şöyle dile getirir: "Nerede devlet varsa orada kaçınılmaz olarak tahakküm ve kölelik vardır. Açık ve kamufle edilmiş bir kötülüğe dayanmayan bir devlet düşünülemez" (Bakunin 2006: 235). Bu tür anarşist görüşlerin ortak yanı "Devlet'in reddi"dir (Elizbacher 1960).

İşte yukarıdaki bu tartışmaların ışığında kısaca anarşizm, '*insan özgürlüğünü ve iradesini merkeze alan ve bu özgürlüğü tehdit eden veya onun iradesini ele geçiren, gücün örgütlenmiş biçimi olan devleti ve hesaba çekilemeyen yöneticilerin varlığını ve her türlü hiyerarşik kontrol biçimini reddiyedir ve insanların özgür iradeleriyle toplumsal örgütlenmelere dahil olmasıdır*'. Anarşizmin mücadele ettiği olgunun ete kemiğe bürünmüş biçimi olarak karşımıza devlet çıkar. İşte devletin oluşumunu ve sürdürümünü sağlayan ve anarşizmin itiraz ettiği olgu devletin varlığından önce '*bireyin iradesinin gaspı ve özel mülkiyet*'tir. İşte bu nitelikler anarşizmin tözünde yer alır ve anarşizm ideal tipini meydana getirir.

Burada devletin tahakküm biçiminin -bu durumu çağımızda Althuser (2002) "Devletin İdeolojik Aygıtları" olarak tarif etmektedir- iki yönünü görmek lazım. Birincisi, açıkça ortada duran insan bedenine açıkça hükmeden, gerektiğinde ise onu hapse atan ve yok eden güç araçlarıdır. İkincisi ise zihinleri tahakküm altına almaktır. Bu öyle bir şekilde yapılır ki birey onu ta en başında olması gereken oymuş gibi kabul eder. İşte o zaman otorite kurulmuş demektir. İnsanların bedenlerini hapse atabilirsiniz ama fikirlerini değil; eğer fikirlerini de atmışsanız artık hegemonya kurulmuş demektir. İşte mev-

cut egemenlik ilişkilerini reddetmemenin birçok yolundan biri olarak anarşist mücadele hegemonyayı zihinlerde kırmakla başlar ve mevcut düzeni ve onun ideolojisini reddeder (Bkz.: Aslan, 2017).

Konumuz itibarıyla İslam'a baktığımız zaman, aslında anarşizm fikrinin bu doğuş sürecinin İslam'ın doğuş sürecinden pek farksız olmadığı görülecektir. Aralarındaki fark tarihselliğinden gelmez konjonktürel yönlerinden gelmektedir. Her ikisi de soyut hürriyet vaatleri yerine gerçek hürriyet kavramlarını dile getirir ve onu talep eder. Şimdi İslam'ın anarşist yönüne bakalım.

İslam'ın Anarşist Niteliği

Aslında anarşistler denilince akla onların tanrıtanımaz ve tanrı otoritesini reddetmeleri gelir. Oysa bu tamamen doğru değildir. Tanrıtanımazlık "anarşizm fikri"nin tözünde-ideal tipinde yer almaz. Örneğin Tolstoy gibi anarşist inançlı kişiler de söz konusudur. O gerçek bir Hristiyan'ın devlete karşı çıkması gerektiğini iddia eder. Öyle ki Tolstoy bir eserinde şöyle der: "Yönetmek güç kullanmak demektir ve güç kullanmak ise gücün kullanıldığı kişinin yapmaktan hoşlanmadığının ve de gücü kullananın kendisine yapılmasından da kesinlikle hoşlanmayacağının ona yapılmasıdır. Sonuç olarak yönetmek, bize yapılmasını istemediğimiz şeylerin başkalarına yapılması demektir; yani yanlış yapılmasıdır." (Tolstoy 2005: 242). Bu haliyle erken dönem Hıristiyanlık gibi ilk dönem Müslümanların da sosyalist ve devrimci olduğu söylenebilir (Erdem 2014). Ta en başında Hz. Muhammed'in dönemin ibadethanesinde bulunan tanrılara-putlara itirazından aslında teşvik edilen anarşist bir ruhu çıkarabiliriz. Zaten Ali Şeriati ve Seyyid Kutub'da karşılık bulan anti-kapitalizm, anti-emperyalist direniş ruhu, İslam'ın anarşist niteliğinin günümüz Müslümanlar üzerinden yürümüş biçimidir (Bkz. Eliaçık, 2016).

Burada kelime olarak İslâm ile Müslim arasındaki ilişkiye değinmekte yarar var ki söz konusu ilişki şu şekildedir: Mastar (isim fiil) olan İslâm, tevhit dininin adıdır ve teslim olan, barışa, esenliğe giren anlamına da gelmektedir. Müslim ise tevhit dinini uygulayan, onun kurallarına göre yaşayan insandır.[2] Dolayısıyla İslam'ı referans alan ilk dönem Müslümanların yaşam tarzına ve o yaşam tarzlarına yön veren söylemlerinin kaynağı olan vahiye, yani Kuran'a bakmak lazım.

Anarşist kurama göre "her kim ki, otoriteyi yadsır ve ona karşı savaşırsa o bir anarşisttir" (Woodcock 2001: 13). Bu konuda İslam'da ilk ve en çok dik-

[2] http://www.gazetevatan.com/suleyman-ates-323336-yazar-yazisi-isl-miyet-ve-muslumanlik/

kat çekici olay Hz. Muhammed'in, Mekke'de İslam'ı yaymaya başladıktan bir süre sonra Mekkeli müşrikler onunla başa çıkamayacağını anlayınca ona Kâbe'nin anahtarını teklif etmesiyle ilgili anlatılan olaydır (Lings 2006: 67-68). Böyle bir teklif karşısında peygamberin verdiği yanıt oldukça çarpıcıdır: *"Güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler, ben yine bu davamdan vazgeçmem"*. Yine İslam'ın ontolojisinin temeli sayılacak olan *"La ilaha illallah"* (Allah'tan başka ilah (erk sahibi) yoktur) ifadesi dünyevi her türlü otoriteyi reddeden bir ifadedir. Kuran'da ulul emre itaat, peygambere itaat onun vahiy ettiğine itaat olarak anlaşılmalıdır. Kaldı ki çoğu zaman sahabe bazen olaylar karşısında ikircikli kaldıkları zaman Hz. Peygambere yapacakları şeyin Allah'ın bir emri mi yoksa kişisel tercihi mi olduğu sorulmuştur. Örneğin Bedir gazvesinde Müslüman ordusunun konuşlanma biçimini savaşın niteliklerine uygun bulmayan henüz Müslüman olmuş ve iyi bir askeri stratejist olan Hubab ibni Münzir, Hz. Muhammed'e bu konuşlanma biçiminin Allah'ın bir emri mi yoksa kendisinin kişisel tasarrufu mu olduğunu sorar; ve Hubab peygamberin kişisel tercihi olduğunu öğrenince kendisi yeni bir strateji geliştirir ve peygamber de onun bu kararına uyar ve böylece savaşı kazanırlar (Eriş 2014).

"Anarşizm, verili düzene karşı çıkarak onu yıkmaya çabalayan ya da ondan kaçmayı amaçlayan bir öğreti olduğunu" (Feyerabend 2000: 23) düşünürsek *"Hâkimiyet Allah'ındır"* sözünü bir kez daha o günkü mevcut toplumda devlet otoritesinin reddedilmesinin bir sonucu olarak değerlendirebiliriz.

Anarşizmin antik felsefi kökenlerinden biri olan Kiniklere göre erdemli bir yaşam için en büyük kötülük olan haz ile mücadele edilmelidir. Çünkü haz insanı köleleştirir. En önemli şey özgürlüktür. Ki bu yalnızca dışsal bir etkiye değil aynı zamanda içsel arzu, istek ve tutkulara karşı da korunması gereken şeydir." (Arslan 2008: 163-164). İşte İslam'daki "büyük cihat" anlayışı buna tekabüldür; çünkü İslam aşırılığa karşı olup ifrat ve tefritten uzak durulmasını ister. Diğer yandan Anarşizm bireysel dinginliği, ruhsal huzur ve mutluluğu sağlamayı amaç edindiği düşünülürse, İslam'ın ruhsal teslimiyet ve huzur vaadi ile anarşizmin bu konuda örtüştüğü görülecektir. Burada mistik devrimci bir bilinç vardır ki bu durum ileriki tarihlerde mistik İslam olan tasavvufu-sufiliği meydana getirecektir. Kaldı ki "Stirner'in öğütlediği başkaldırma bir iç başkaldırmadır" (Avron 1966: 31). Nihayetinde anarşizm "bireysel dinginliği, ruhsal huzuru ve mutluluğu sağlamayı amaçlamaktadır" (Bakır 2011: 20). Bu bireysel dinginlik, ruhsal huzur ve mutluluk Allah'a teslim olmak şeklinde İslam'da karşılık bulur: *"Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın."* (Âl-i İmrân Suresi – 103).

Yukarıda anlatıldığı kadar artık "devlet ile toplum arasındaki ayrılma dolayısıyla Fransız İhtilalinin sonucunda ortaya çıkmış olan anarşizmin devleti reddettiğini ve toplumu, özerk bireysel irade temeli üstüne kurmaya çalıştığını" (Avron 1966: 107) söyleyebiliriz. Fakat Hz. Muhammed zamanında modern anlamda bir devlet yoktu, Mekke ve Medine'de bazı kabilelerin ittifakıyla kurulmuş bir otorite vardı. Bu yüzden Hz. Muhammed'in işi biraz daha kolaydı. Yine de özellikle Mekke'de olmak üzere Arap yarımadasında belli bir sosyal düzen, hiyerarşi ve egemenlik ilişkisi hâkimdi (Apak 2014: 48-63; Demirağ 2012). O dönem Hz. Muhammed (özel olarak Kuran[3]) kendinden önceki inanç, tutum ve davranışları ayırt etmek için "Cahilliyye" kavramını kullanmakla beraber İslam öncesi Arapların hayatları ve faaliyetleri incelendiğinde onların çevrelerinde yaşayan insanlardan akıl ve bilgi potansiyeli yönünde hiç de geri kalmadıklarını gösteren pek çok delil bulunmaktadır (Tülücü 1980: 279-281). Üstelik Allah'a ortak (şirk) koşanlar anlamında Müşriklerin de sahip olduğu belli bir dini düzen ve anlayışları vardı. İşte bu düzene karşı mücadele eden ruh, anarşisttir. Bu mücadele takva düzeyinde olduğu kadar sosyal ve siyasal düzeyde de devam etmiştir. İslam'ın kelamı Kuran'da Haşr Suresi'nin 7. ayetinde "servet ve mülkiyetin, sadece zenginler arasında paylaşılmaması, tabana eşit yayılması gerektiğini, Nahl Suresi 71. ayette ise zenginlerin servetlerini paylaşarak adil hale gelmesini söyler". Bakara Suresi'nin 219. ayetinde insanın ihtiyaç duyduğu şeyler dışında kendisinden bir şey tutmasının ve bulundurmasının açık bir sığası (kull'ul afv) ile haram kılar. Zekat, yani "fazla olanı vermek" manasına gelen bir kelimeyi "ibadet" kelimesinin geçtiği her ayette zikreder" (Erdem 2014: 19-20).

Toplumsal örgütlenme ve insan iradesi

Anarşizmde "insan, sonsuz çeşitlilikteki tüm ihtiyaçlarını tatmin için özgür gruplar ve federasyonlar yoluyla yönetsel işlevlerin asgariye indirildiği toplumun siyasi örgütlenme idealiyle eksiksiz özgürlüğüne ve inisiyatifine yeniden kavuşur" (Kropotkin 2009: 71). Bu olgu makalenin konusu açısından değerlendirilirse, İslam bireye düşünme davranma bakımdan özgür bir alan bıraktığı görülecektir. Örneğin ilk vahiyden itibaren Kuran insanı düşünmeye davet eder ve özgürce aklını kullanması için onu cesaretlendirir. Öyle ki birçoğu kalp ile akıl etmeyi imlemeyi içerse de "akletme" fiilinin kullanıldığı toplam ayet sayısı 49 kadardır. Bu ayetlerden 27 kadarı Mekke'de 22 kadarı da Medine'de nazil olmuştur.[4]

[3] Örneğin Al-i İmaran, 3/145; Maide, 5/50; Ahzap, 33/33; Fetih, 48/26

[4] Bkz.: Bakara Suresi / 13, 170, 171, 242, 269; Al-İ İmran Suresi / 7, 190; Maide Suresi / 58, 100; En'am Suresi / 32; Enfal Suresi / 22; Yunus Suresi / 16, 42, 100; Yusuf Suresi / 2; Ra'd Suresi / 4, 19; İbrahim Suresi / 52; Nahl Suresi / 12, 67; Hac Suresi / 46; Furkan Suresi / 44; Şuara Suresi / 28; Ankebut Suresi / 35, 43; Zümer Suresi / 18; Mü'min Suresi / 54; Zuhruf Suresi / 3; Casiye Suresi / 5; Mülk Suresi / 10.

"Anarşistler insanların bilinçli ve istekli dayanışmayla kardeşçe birleşmesini, herkesin mutluluğu için gönüllü birliktelikler kurulmasını; tüm insanların en yüksek mutluluk düzeyine, mümkün olan en üst düzeyde ahlaki ve tinsel gelişime ulaşması için gerekli olanakların herkese sağlanması amacı çerçevesinde toplumun kurtulmasını isterler" (Richards 1999: 17). Bu durum Kuran'da inananların güzel ve örnek özelliklerine dikkat çekilirken yapılacak işleri aralarındaki danışma ile karara bağladıkları vurgulanır:

"...İşlerini aralarında danışarak yaparlar. Kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden başkalarına da harcarlar." (Şura suresi 38).[5]

Yine Kuran'da Hz. Muhammed'e yapılacak işler ve alınacak kararlar konusunda insanlara danışması, onların görüşlerini alması ve ona göre kararlar vermesi söylenir:

> O zaman Allah'tan bir rahmet olarak onlara yumuşak davrandın! Şayet sen, kaba ve katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından ayrılıp giderlerdi. Öyleyse onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah kendisine dayanıp güvenenleri sever (Ali İmran suresi 159).[6]

Stiner'a göre toplum "Ben"e (ego) hizmet etmek yerine onu boyunduruğu altına alan donmuş, hareketsiz, uknumlu (hipostazlı) bir sosyal hayattan başka bir şey değildir. O halde toplumun aşkın niteliği çekip alınmalı ve bu gaspa son verilmeli... O halde "Toplum" "Ortaklık"a dönüştürülmelidir (Stiner 2006; Avron 1966: 32). İşte bu anlamda İslam'ın anarşist toplumsal modelinin somut, ete kemiğe bürünmüş hali "Medine Anlaşması"dır. İslam'ın ilk devrinde Medine'de Arap ve Yahudi kökenli kabileler müstakil bir şekilde kendi reisi tarafından yönetiliyordu. Hz. Muhammed önderliğinde bütün dinleri ve milletleri kapsayan bir sözleşme (adeta anayasa) hazırlanmasına karar verildi. Bütün tarafların mutabık kalacakları hukuki bir zemin hazırlandı. Bir "Medinelilik" anlayışıyla her bir bireyin hak ve sorumluluklarının tanımlandığı 47 başlık altında 52 madde düzenlendi. Bu "Medine Sözleşmesi"yle şehirde yaşayan farklı din ve ırk mensupları Medine vatandaşlığı temelinde bir araya getirmiştir (Apak 2014: 243-246). Aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşen bu örgütlenmenin hukuki tanıma göre de resen Hz. Muhammed, Medine Şehri'nin idarecisi oldu. "Medine'de bulunan toplulukları, bunların birbiriyle ve yabancılarla ilişkilerini, bu toplulukların idarî ve adlî yapılarını, fertlerin sahip olduğu din ve vicdan hürriyetini belirli esasla-

[5] Şura suresi vahyinin 4. yılında gerçekleşmesine karşın 38 ayet 5. Yılında dolaysıyla Mekke devrinde gelmiştir (Abdullahoğlu 2008)

[6] Ali İmran suresi 159. ayet hicretin 3. yılında, dolaysıyla Medine devrinde gelmiştir (Abdullahoğlu 2008).

ra bağlayan metin, şekil bakımından bugünkü anayasalardan bir hayli farklı olmakla birlikte muhtevası itibariyle anayasa mahiyetindedir. Anlaşmada Medine'de yaşayan dinî, siyasî ve etnik grupların iç işlerinde bağımsız, dış tehlikeler karşısında birlikte hareket etmelerini öngörmesi, şehirde siyasî birliği sağlaması, din ve vicdan hürriyetini, can, mal ve namus güvenliğini hukukî güvence altına alması gibi temel hükümleriyle taraflarca kabul edildi." (İslam Ansiklopedisi, Medine Vesikası maddesi, 2019). Bu durum Kuran'da şu şekilde dile getirilir:

> "Allah'ın üzerinizdeki nimetini düşünün. Hani siz birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O'nun bu nimeti sâyesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah, doğru yola eresiniz diye ayetlerini size böyle apaçık bildiriyor." (Âl-i İmrân, 103).[7]

"Peygamber'in Medine Sözleşmesi'nde otaya koyduğu sözleşme, adalet, ortak iyi, barış, savunma, güvenlik, çokkültürlülük, serbestlik ve özgürlük ile birliktelik, temek kurucu kavramlar olarak yerini almıştır" (Eliaçık, 217: 353). Fakat Medine'de ilerleyen zamanlarda şehrin ana grupları arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkınca Medine Anlaşmasının hükümleri bozulmuş ve antlaşma bertaraf olmuştur. Anlaşmayı bozanlar ve sonra anlaşmanın tarafları olanlar Yahudilerin başına gelenler ayrı bir tartışma konusu olmakla beraber Medine Anlaşması bertaraf edildikten ve özellikle "Hz. Muhammed'in ölümünden sonra otoriteyi ilahi emriler değil toplumsal (siyasal) ihtiyaçlar yönlendirdi" (Timur 2019: 73). Bu süre içinde "İslam'ın kardeşlik, merhamet ve adalet idealleri doğrultusunda Mekke'den Medine'ye doğru inkişaf seyri" (Eliaçık 2014: 239) sulandı ve böylece de İslam'ın anarşist niteliğinin unutulmaya başlandığını söylenebilir.

İnsan iradesi

Anarşizmin ideal tipinde insan iradesi temel değişkendir. İnsan irade sahibi bir yaratıktır ve dolayısıyla doğuştan özgür olduğu kabul edilir. İlk başlarda doğal sınırlanmışlıktan başka hiçbir sınırlayan yoktur. Eğer insan iradesinin bir sınırlanmışlığından bahsediliyorsa o doğal bir durum değildir. İşte doğal olmayan bu ortamda adaletsizlik başlar. İslam ve dolaysıyla Kuran da insan iradesini benimser ve birçok yerde de bunu dile getirir. Örneğin "insanların yaptıkları şeylerden sorumlu olduğu, iyi şeyler yaptıklarında mükâfat, kötü şeyler yaptıklarında ise ceza alacakları bildirilmektedir. Kuran'ın

[7] Ali İmran suresi 103. ayet hicretin 3. yılında, dolaysıyla Medine devrinde gelmiştir (Abdullahoğlu 2008).

insanları bu şekilde uyarması ve yaptıklarından sorumlu tutması, insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu göstermektedir" (Bkz.: Gündoğar 2010). Örneğin "Beled" suresinde şu ifadeler geçer: "*Ona iki göz, bir dil, iki dudak vermedik mi? Ve ona iki yolu göstermedik mi? Fakat o, sarp yolu göze alamadı.*" Özellikle kaderin anlaşılması ve insan iradesine ilahi bir müdahalenin olup olmadığı konusunda çokça tartışılmaktadır. Birçok yorum Allah'ın onların iradelerine müdahale etmediği yöndedir (Bkz.: Akın 2016). Rad suresi 31. ayet bu durumu net ortaya koymaktadır: "*Müminler hâlâ anlamadılar mı ki Allah dileseydi bütün insanları hidayete erdirirdi?*" İşte bu durum tam da anarşizmin arzusunu dile getirmektedir. Kaldı ki insanın özgür irade sahibi ve bundan dolayı yükümlü ve sorumlu olduğunu gösteren başka ayetler de vardır. Örneğin:

> *"Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim" (eş-Şems 91/7-8); "Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik, ister şükredici olsun, ister nankör" (el-İnsan 76/3); "Kim iyi bir iş yaparsa lehine, kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara asla zulmedici değildir" (Fussilet 41/46).*

Ayrıca "anarşizmin toplumsal adaletsizliğe karşı ahlaki bir isyan" (Richards 1999: 9) olduğunu da biliyoruz. Örneğin Kropotkin'e göre "anarşist, başkalarını kendi iradesine bağlayan; hiçbir egemenliği, hiçbir saltanatı, hiçbir kulluk ilişkisini tanımayan; hareketsizliğin, süredurumun hiçbir biçimini kabul etmeyen, bunlarının yerine kitabı, doğada ve hayatta olduğu gibi, bazen hızlı bazen yavaş, ilerlemeye dönük kaleme alan yazardır" (Kropotkin 1999: 76). İşte İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanların tavrı da bu yöndedir:

Döneminin Habeşistan krallığına sığınan bir grup muhacir Müslüman'ın asıl adı Ashame olan Habeşistan kralı Necaşi'nin önünde eğilmemelerine karşın kralın neden böyle bir şey yaptıklarını sorduğunda aldığı yanıt tipik bir anarşistçe karşılıktır: "*Biz peygamberimiz Hz. Muhammed önünde bile eğilmeyiz, nihayet o da bir insan ve kuldur; yalnızca Allah'ın önünde eğiliriz*" (Bkz.: Apak 2014: 203-212) derler.

İslam'ın kutsal kitabı kölelikle ilgili bazı yenilikler getirmekle beraber Arap toplumunda varlığını sürdürdüğü de bir gerçektir. Araplardaki sosyal dokunun bir parçası olarak varlığını sürdürmesi İslam'ın bu durumu kabul ettiği anlamına gelmez. Bu durum anarşist felsefe ile pek bağdaşmıyor görünse de "Müslümanların savaşta almış oldukları savaş esirlerinin, karşılıksız olarak veya kurtuluş fidyesi alınarak serbest bırakılabileceği"[8] gibi bir emir olguyu döneminin sosyal süreci açısından anlaşılır hale getirmektedir. Kaldı ki "Beled" suresindeki ifadeler Allah'ın dolayısıyla İslam'ın köleliğe

[8] Bkz.: Muhammed Suresi 4.

karşı net tavrını göstermektedir. Ayet şöyle der: *"Sarp yokuşun ne olduğunu sana bildiren nedir? Özgürlüğü zincirlenenin bağını çözmektir o*[9]*. Veya bir kıtlık gününde yakını olan bir yetimi yahut aç açık bir yoksulu doyurmaktır."* Yine "Hud" suresi 2. ayet: *"şöyle ki, Allah'tan başkasına kul olmayın! Ben size O'nun tarafından müjdelemek ve uyarmak için gönderilmiş bir peygamberim"*. Kuran'a göre peygamberlerin dahi köle edinme yetkisi yoktur. En büyük günahlardan biri Allah'ın dışında, yani yaratılmış bir şeye kulluk-köleliktir. Zümer suresi 29. ayet Allah, çelişen ortaklara sahip bir adam ile bir tek kişiye bağlı olan adamın örneğini verir. *"Bu ikisinin durumu hiç eşit olur mu? Övgü Allah'adır. Ancak çokları bilmez."* Burada Allah'a kul olanla yaratılmışlara kul olanları bir örnekle karşılaştırılıyor. Ve bu ikisinin aynı şey olmadığı belirtiliyor. Bu durumu destekleyen Kuran'da daha birçok ayet vardı. Örneğin: *"Din bilginlerini, din adamlarını ve Meryem oğlu Mesih'i Allah'tan sonra rabler (efendiler) edindiler. Oysa yalnız tek Tanrı'ya kulluk etmekle emredilmişlerdi. O'ndan başka tanrı yoktur. O, eş koştukları kimselerden de çok Yücedir."* [10] *"De ki: Kitaplılar! Bizimle sizin aranızda aynı olan bir ilkeye geliniz: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim ve O'na hiç bir şeyi ortak koşmayalım, birimiz diğerini Allah'tan sonra rabler edinmesin. Kabul etmezlerse, şahit olun, biz Müslümanlarız! Deyin."*[11] *"Allah'ın kendisine kitap, bilgi ve peygamberlik vermiş olduğu hiçbir kişinin kalkıp da insanlara: "Allah'a değil bana kul olun" diyebilme yetkisi yoktur. Ancak: "Kitabı öğretmekte ve ders alıp vermekte olmanız sebebiyle Allah yolunun erleri olunuz!" der."*[12]*Allah'tan başkasına kul olmayın! Ben size O'nun tarafından müjdelemek ve uyarmak için gönderilmiş bir peygamberim!"*[13] *Siz ve Allah'ın berisinden, kulluk/kölelik ettikleriniz, cehennem odunusunuz. Hepiniz oraya gireceksiniz.*[14]

İşte bu ilahi uyarılar neticesinde hiçbir Müslüman, İslam'ın bu ilk mücadele döneminde köle edinememiştir. Hatta adım adım cahiliye döneminden kalma köleler özgürleştirildiler. Ayetler kölelerin bir şekilde serbest bırakılmasını, çağı gelmişse ve kendisi de istiyorsa evlendirilmesini ve onlara maddi yardım yapılmasını emretmektedir. Örneğin "Maide" suresi 89. ayeti şöyle der: *"Allah rast gele ettiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutmaz. Ancak bile bile ettiklerinizden sizi sorumlu tutar. Yemininizi bozarsanız cezası, ailenize genellikle yedirdiğiniz yemeklerden on yoksulu doyurmak veya giydirmek veya bir köleyi salmaktır. Kim bulamazsa üç gün oruç tutmalı. Bu, bile bile ettiğiniz yeminlerinizin*

[9] Burada zincirlenenden kasıt kölelerdir (Bkz.: https://www.kuranvemeali.com/beled-suresi)
[10] Tevbe Suresi 31. ayet
[11] Ali İmran Suresi 64. ayet
[12] Ali İmran Suresi 79. ayet.
[13] Hud Suresi 2. ayet.
[14] Enbiya Suresi 98. ayet.

cezası. Yeminlerinizi tutun. Allah güzel karşılık veresiniz diye ayetlerini böyle açıklıyor." Yine "Muhammed" suresi 4. ayette "*Sonunda üstün geldiğinizde onları esir alın; onları ya karşılıksız veya fidye karşılığında salın. Savaş durumu kalkıncaya kadar bunu uygulayın.*" der.

Özel mülkiyet

Anarşizm tartışmalarının özününde bulunan en önemli kavramlardan biri de özel mülkiyettir. İslam'da da tanrıya yakın durmaktan kaynaklanan paylaşımcılık anlatılmaktadır. Proudhon'un ünlü sözü "*Mülkiyet hırsızlıktır*" (Proudhon 1998: 53) İslam'ın öğreti açısından "Kenz" ve "İnfak" kavramına karşılık gelir. Bu kavramlara biraz daha yakından bakıldığında mülkiyetin Allah'ın olduğu ve özel mülkiyetin kabul edilemez olduğu görülecektir. Daha doğrusu "İslam kişinin kendi gayreti ve çabasıyla yani emek sarf ederek özel mülk edinmesini doğal kabul etmekle beraber sınırsız mülk ve servet biriktirmeye karşıdır" (Demirağ 2012: 77). Bu durum Kuran'da açıkça dile getirilmiştir. Örneğin Bakara Suresi 219. ayet şöyle der: "*Ve sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: "İhtiyaçtan artakalanı.*"

Gerçi Proudhon özel mülkiyeti suçlamakla birlikte kolektif mülkiyete karşı da daha yumuşak değildir. Liberal rejimde güçlüler güçsüzleri; buna karşılık komünist rejim ise güçsüzler güçlüleri sömürürler. O halde, mülkiyet kaldırılmalı, yerine de toplumun akıllıca denetimiyle her türlü yolsuzluğun önleneceği bir çeşit nispi mülkiyet konulmalıdır. Mülkiyet, kullanarak yıpratma ve kötüye kullanma hakkını içerdiği ölçüde bir hırsızlıktır; buna karşılık da tasarruf etme hakkı bireyin gelişmesi bakımından bir gerekliliktir (Avron 1966: 39). Bu konu İslam açısından Maun suresi ilk veri sayılır. Vahyinin ikinci yılında gelmiş olan Maun suresi Kuran'ı Kerîm'in 107. suresidir. Ma'un Suresi yedi ayetten oluşmaktadır ve ilk üç ayeti İslam'ın anarşizmin özellikleriyle niteliğinin net bir şekilde paralellik gösterdiği Mekke döneminde, diğerleri Medine'de inmiştir. Ma'un kelimesi "yardımlaşma" anlamına gelir ve sure şöyledir: "*O dine yalan diyeni gördün mü? İşte yetimi itip kakan odur! Yoksulu doyurmaya teşvik etmez. Fakat yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, namazlarında yanılmaktadırlar. Onlar ki, gösteriş yaparlar. Ve yardımlığı sakınır.*" İşte burada eleştirilenlerin Mekkeli mülk sahipleri olduğu unutulmamalıdır.

İslam'da özel mülk tartışılmaz bile, burada tartışılan birinin diğerleri üzerinde egemenlik kuracak kadar mülk edinilmesi istenmemektedir. Zaten J. J. Rousseu'nun da itirazı bu yöndedir. O mevcut kötülüklerin kaynağını

özel mülkiyete bağlamakta fakat yapılacak bir toplum sözleşmesi ile özel mülkiyet tamamen ortadan kalkmamaktadır; sadece özel mülkiyet üzerinden bir egemenliğin kuruluşuna itiraz etmektedir (Rousseu 2008). İslam açısından da mülkiyetin bu şekliyle varlığı Allah'a karşı gelmek demektir. "İslam sınırlı mülkiyeti kabul eder ancak servetin adil hatta eşit dağılımını savunur" (Demirağ 2012: 77). Bunun için zekât olgusuyla sosyal yaşam düzenlemeye gidilir. Zekât ise artık hicretin ikinci yılında Medine'de farz kılınmıştır.[15] Kur'an-ı Kerim, iyiliğe erişmenin ve muttaki bir mümin olabilmenin en önemli şartlarından birinin zekât vermek olduğunu ifade eder.[16] Aynı zamanda zekât kurtuluşa eren müminlerin vasıflarından biri sayılmaktadır.[17] Bütün bunlara ilaveten zekât vermek, Allah'ın rahmetini celbeden hususlardandır.[18] Kısaca zekât, malı temizleyen ve manevi arınmaya vesile olan bir ibadettir.[19] Yine bir başka ayette bildirildiği üzere *"sadakalar/zekât malları Allah'tan bir farz olarak sadece şunlar içindir: Fakirler, düşkünler, sadakalarla ilgilenmeye memur edilenler, kalpleri yakınlaştırılıp ısındırılacak olanlar, özgürlüğünü yitirmiş olanlar, borçlular, Allah yolundakiler, yolda kalmış kişi."*dir.[20] Ayet ve hadislerde sıklıkla emredilen zekâtı vermemek müşriklerin vasfı olarak görülmüş ve Kuran'da bu durum yerilmiştir.[21] Tam tersine zekât özgürleşim aracı olarak görülmektedir: *"Yüzlerinizi doğu ve batı yönünde çevirmeniz zafer ve mutluluğa ermek değildir. Zafer ve mutluluğa ermek o kişinin hakkıdır ki.... Yetimlere, çaresizlere, yolda kalmışa, yoksullara, özgürlüğüne kavuşmak gayretinde olanlara malı seve seve verir... Bolluk ve bereket zamanı kadar, zorluk, sıkıntı ve şiddet zamanında da sabırlıdırlar. İşte bunlardır özüyle sözü bir olanlar. Ve işte bunlardır korunan takva sahipleri".*[22] Ayrıca Hz. Muhammed de hadislerinde zekâtın İslam'ın temel ibadetlerinden biri olduğunu bildirmiştir (Buhârî, Zekât, 1). 'Kenz' olarak adlandırılan bir kavramla da durum anlatılmış, adeta Allah'ın bununla savaş ettiği ilan edilmiştir (Erdem 2014). Mal-mülk istifleme anlamına gelen 'kenz' konusunda Kuran şu uyarıyı yapar:

> "Ey iman etmiş kişiler! Şüphesiz, hahamlardan, rahiplerden birçoğu kesinlikle insanların mallarını haksız yere yerler ve Allah yolundan saptırırlar. Ve altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayan kimseler, hemen onlara acıklı bir azabı müjdele!.. O gün, biriktirdikleri altın ve gümüşlerin üstü cehen-

[15] Bkz.: Bakara Suresi /43, 110; Hac Suresi 78; Nûr Suresi 56.
[16] Bkz.: Bakara Suresi 177.
[17] Bkz.: Mü'minûn Sures 1, 4.
[18] Bkz.: A'râf Suresi 156.
[19] Bkz.: Tevbe Suresi 103.
[20] Bkz.: tevbe Suresi 60
[21] Bkz.: Fussilet Suresi 6-7.
[22] Bkz.: Bakara Suresi 177.

nem ateşinde kızdırılacak da bunlarla alınları, yanları ve sırtları dağlanacak: "İşte bu kendi canınız için saklayıp biriktirdiğiniz şeydir. Haydi, şimdi tadın şu biriktirmiş olduğunuz şeyleri!"[23]

Zaten modern anlamda gelir vergisi, kurumlar vergisi, KDV gibi bir vergi anlayışı da yoktu. Zekât verme işi kişinin kendi gönül rızasıyla gerçekleşir ve zekât konusundaki bahsi geçen kişilere verilir. İslam'ın devr-i saadet dönemini olarak adlandırılan bu dönemde anarşist bir yaşam düzeni kurulmuş ve bir bürokratik düzen asla söz konusu olmamıştır.

Anarşistler "şefkat, sevgi ve insanlığa saygı duygusundan feyz alırlar ve kendi mutluluğunu olduğu kadar başkalarının mutluluğunu da isterler" (Richards 1999: 12). Bu olgu İslam açısından oldukça nettir. Örneğin Hz. Muhammed'in bu konudaki hadisi olduğu zikredilmektedir. İbn Ebi Şeybe, Kitabu'l-iman'da aktardığına göre: "Yanı başındaki komşusu açken tok olarak geceleyen kişi (olgun) mü'min değildir" (Çakan 2015). Komşu deyiminin kapsamı ile ilgili olarak Hz. Ali, çevrede "sesi işitilenlerin" komşu olduğu görüşündedir. Ayrıca, komşu tabiri, hiç bir ayırım yapılmadan, Müslüman-kâfir, âbid-fâsık, dost-düşman, yerli-misafir, iyi-kötü, yakın-uzak bütün komşuları içine alır (Buhari 2017: Tecrid-i Sarıh Tercümesi, XII, 130). Kuranda bu durum şöyle ifade edilir: "*Anaya, babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya ve maliki bulunduğunuz kimselere iyilik edin*"[24]; "*Bir de senden hayır olarak ne harcayacaklarını sorarlar. De ki: İhtiyacınızdan artanı harcayın...*".[25] Bu konuda şöyle bir kıssalar anlatılır:

Bir sahabe savaşta 'la ilahe illallah' dediği halde birisini öldürmüştü. Resulüllah (sa) buna kızdı ve onu azarladı. Sahabe, 'o bunu korkusundan söyledi' deyince Resulüllah 'kalbini yarıp baktın mı, sen kıyamette bunun hesabını nasıl vereceksin!' dedi ve öfkeli bir halde bunu o kadar çok tekrarladı ki sahabe, keşke şu ana kadar Müslüman olmamış olsaydım diye temennide bulundu. (Ebu Davud, Müslüm, sahih).

Halid; 'öyle namaz kılanlar var ki, dili başka kalbi başkadır' deyince Resulüllah: 'Ben insanların kalplerini deşmek, karınlarını yarmak için gönderilmedim' buyurdu. (Bezzar, Hasen)

Kısaca bu kıssalardan da çıkaracağımız şey İslam'ın anarşist tavrıdır.

[23] Bkz.: Tevbe Suresi 34, 35.
[24] Bkz.: Nisâ Suresi 34.
[25] Bkz.: Bakara Suresi 219.

Sonuç

Anarşizmin kavramsal tartışmaları neticesinde bir "anarşizmin ideal tipi" ortaya konması mümkündür. Çok farklı anarşist görüşlere rağmen hepsini ortak kılan ve hepsinin karşılaştığı bir ortak nokta olarak anarşizm için asıl olan "insan özgürlüğü ve iradesi" olup onu tehdit eden her türlü örgütlü gücün reddedilmesidir. Anarşizm buna yol açtığı düşünülen özel mülkiyetin reddi veya onun sınırlandırılmasının talebidir. Anarşizmin bu şekildeki tahayyüllüne göre İslam'ın ilk dönemlerindeki gelişmeler İslam'ın insan özgürlüğüne önem verdiği ve iradesini ona teslim ettiği yönündedir. Üstelik özel mülkiyet fonksiyonları açsından yerilmekte, özel mülkiyete bireyin emeği karşılığı elde ettiği mülke izin verilerek sınırlandırılmaktadır. Bunun dışında birikimi asla kabul etmemektedir. Adeta birikimi mülkiyet hırsızlığı olarak görmektedir. Bunun önünü kesmek için de insanların ihtiyaçlarından fazlasını dağıtmaları gerektiğini emrederek "kenz" ve "infak" kavramlarıyla olgu dile getirilmektedir.

İslam toplumlarında kölelik kurumunu varlığını sürdürse de Kuran köleliği tasvip etmemektedir ve hatta insanların eşit olduğunu kabul eder ve bunu söyler. Bu olguya paralel olarak Allah'tan başka ilah tanımayan İslam, onun dışındaki bütün otoriteyi reddeder ki anarşizmin tam da istediği budur. Fakat ölümüne dahi olsa Habeşistan kralının önünde eğilmeyen Müslümanlar kendi otoritelerini ve devletlerini kurduktan sonra erk sahibi olan herkesin önünde eğilmeye başladılar. Oysa hakka kul olanlar, kula kul olmazlar. Kısaca İslam'ın ahlak anlayışı ve öğretisi anarşizm ile birçok yönden örtüşmektedir.

İslami "çağrı" da anarşistçe bir nitelik olup insanlığın gerçek çıkarlarını korumak için egemenlere (müşriklere ilk zamanlar) karşı mücadele işlevi olarak yapılmıştır. Fakat günümüz Müslüman toplumlarını düşündüğümüz zaman daha sonra kurulacak otoritenin ve hegemonyanın meşrulaştırılmasının bir aracı haline geldiğini söyleyebiliriz. Böylece zamanın ve mekânın toplumsal koşullarına göre şekillenerek anarşist görünümünü, özgürleştirici özelliğini kaybetmiş özgürsüzlüğün bir savunucusu haline gelmiştir. Eğer gerçekten İslam'a çağrı yapılacaksa onun anarşist görünümüne yapılmalıdır. Yoksa herhangi bir egemenin ideolojik aygıtı olarak kullanılan İslam'a değil...

Kaynakça

Akın, Mehmet (2016). "Bakara Suresi 6-7. Ayetler Çerçevesinde İnsan İradesine İlahî Müdahalenin Sınırları". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 9 Sayı: 47. Sayfa.: 999-104.

Althusser, Louis (2002) "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları", (Çev.: Yusuf Alp ve Mahmut Özışık). İstanbul: İletişim Yayınları.

Apak, Adem (2014). "Ana Hatlarıyla İslam Tarihi1". İstanbul: Ensar Yayınları.

Aron, Raymond (1986). "Sosyolojik Düşüncenin Evreleri", (Çeviri: K. Amekdar). Ankara: İş Bankası Yayınları.

Arslan, Ahmet (2008). "İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a". İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arvon, Henri (1966). "Anarşizm Nedir?" (Çev.: Galip Üstün). İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Bakır, Kemal. (2011). "Çağdaş Anarşizmin Antik Yunan Düşüncesindeki Kökleri: Kinikler ve Erken Stoacılar", Eskiyeni dergisi, Cilt, Sayı 20, ss. 46 – 51.

Bakunin, Mihail. (2006). "Devlet ve Anarşi". (Çec.: Murat Uyurkulak. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Brown, Susan (1993). "The Politics of Individualizm". Montreal: Black Rose Books.

Buhari (2017). "Sahih-i Buhari / Tercüme ve Şerhi" (Çevirmen: Harun Yıldırım). İstanbul: Sağlam Yayınları.

Cantzen, Rolf (2008). "Daha Az Devlet Daha Çok Toplum". (Çev.: Veysel Ataman). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clastres, Pierre (1991). "Devlete Karşı Toplum". Çev.: M. Sert ve N. Demirtaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çakan, İsmail Lütfi (2015). "Hadislerle Gerçekler: İslam Öncelikli Bir Hayat İçin". M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Çuhadar, Cengiz. (2007). "Tarih1 Süreç İçerisinde Felsefi Bir Kavram Olarak Anarşizm". Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, Cilt: 10, s. 30, ss. 75-89.

Demirağ, Dilaver (2012). "Anarşizm, Unutulmuş Olanı Hatırlamak", İstanbul: Okur Kitaplığı.

Eliaçık, İhsan (2017). "Adalet Devleti: Ortak İyinin İktidarı". İstanbul: İnşa Yayınları.

Eliaçık, İhsan (2016). "Öteki İslam-3". İstanbul: İnşa Yayınları.

Eliaçık, İhsan (2014). "Demokratik Özgürlükçü İslam". İstanbul: Tekin Yayınevi.

Elizbacher, Paul. (1960). "Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy", James J. Martin (Editor). London: Wilder Publications.

Erdem, Eren (2014) "Devrimci Peygamber", İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Eriş, Mustafa (2014). "Savaşlarda Strateji Uzmanı; Hubab İbni Münzir". İstanbul: Altınoluk Dergisi- Ocak sayısı,

Feyerabend, Paul. (2000). "Anarşizm Üzerine Tezler", (Çev.: Ekrem Altınsöz). Ankara: Öteki Yayınevi.

Gündoğar, Hamdi (2010). "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşlslnda İnsanın İrade Özgürlüğü, Marife, yıl. 10, sayı. 3, kış 2010, s. 115-133.

Hess, Moses (1964). "The Philosophy of the Act", "Socialist Thought. A documentary History" içinde edited by Albert Fried and Ronald Sanders, Chicago: Aldine Publishing Company.

Hobbes, Thomas (2004). "Leviathan" (Çev.: Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İnam, Ahmet. (2002). "Khaoslu Anarşizm", Düşünen Siyaset, Sayı 11. Ankara: Lotus Yayınları.

Kropotkin, Piyotr Alekseyeviç, (2009). "Anarşi", (Çev.: Işık Ergüden). İstanbul: Kaos Yayınları.

Kropotkin, Pyotr Alekseyeviç. (1999). "Çağdaş Bilim ve Anarşi". (Çev.: Mazlum Beyhan), Ankara: Öteki Yayınevi.

Kropotkin, Pyotr Alekseyeviç. (2015). "Ekmeğin Fethi". (Çev.: Mazlum Beyhan). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kuçuradi, İonna (2009). "Çağın Olayları Arasında". Ankara: TFK Yayınları.

"Kur'an-ı Kerim" Türkçe Meali: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İstanbul: Ceren Yayınevi

Lings, Martin (2006). "Hz. Muhammed'in Hayatı". (Çv.: Naife Şişman). İstanbul: İnsan Yayınları.

Marshall, Peter (2003). "Anarşizmin Tarihi", (Çev. Yavuz Alagon). Ankara: İmge Kitapevi.

Newman, Saul (2006). "Bakunin'den Lacan'a". (Çev.: Kürşad Kızıltuğ). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Proudhon, Pierre Joseph. (1998). "Mülkiyet Nedir?". (Çev.: Vedat Gülşen Üretürk). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Richards, Vernon (1999). "Maletesta". (Çev.: Zühal Kiraz). İstanbul: Kaos Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques (2008). "Toplum Sözleşmesi", (Çev.: Ali Alper). İstanbul: Oda Yayınları.

Stirner, Max (2013). "Biricik ve Mülkiyeti". (Çev.: Selma Türkis Noyan). İstanbul: Kaos Yayınları.

Stirner, Max (2006). "The Ego And Its Own". David Leopold (Edited). Cambridge University Press.

The Shorter Oxford English Dictionary on Histarical Principles, Edit: C. T. Onions, Oxford at The Ciarendon Press, Third Edition Vol: 1, London, 1950, s.62.

Tolstoy, Lev Nikolayeviç (2005). "Tanrının Egemenliği İçimizdedir", (Çev.: Dominik Pamir). İstanbul: Kaos Yayınları.

Torun, Yıldırım (2007). "Klasik Anarşizm", Ankara: Savaş Yayınevi.

Tülücü, Süleyman (1980). "Cahilliyye Kelimsenin Mana ve Menşei". Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Dergisi, Sayı:4, ss. 279-281.

Woodcock, George (2001). "Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi", (Çev.: Alev Türker). İstanbul: Kaos Yayınları.

HINCIN ÖTESİNDE: NIETZSCHE'DEN ESİNLENEN ANARŞİST BİR BAKIŞ AÇISI

Buket Korkut Raptis*

Özet: Bu yazı, Nietzsche'nin anarşizme yöneltmiş olduğu eleştirilerin ışığında yeni bir anarşist bakış açısı geliştirmeyi amaçlamaktadır. Nietzsche anarşizmi üç farklı nedenle eleştirmektedir: Öncelikle anarşizmin hınç ya da köle ahlakı üzerine kurulu olduğunu düşündüğü için; ikinci olarak, anarşizmin insanın özü itibarı ile iyi olduğu varsayımına dayanmasından dolayı; son olarak, anarşizmin özlemini duyduğu her anlamda eşitlik görüşünü yanlış bulduğu için. İlginç olan, bütün bu eleştirilere rağmen, Nietzsche devlet kurumunu eleştirmekte ve her türlü yönetim biçiminin kötü olduğunu ileri sürmektedir. Bu iki temel görüş Nietzche'yi anarşizme yaklaştırmaktadır. Nietzsche ve anarşizm arasındaki ilişkiyi inceleyen iki farklı görüş ele alındıktan sonra Nietzsche'nin eleştirilerini aşabilecek yeni bir anarşist bakış açısı ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anarşizm; Nietzsche; Hınç Ahlakı; Politik Güç; Etik Güç

BEYOND RESENTMENT: AN ANARCHIST PERSPECTIVE INSPIRED BY NIETZSCHE

Abstract. This paper aims to develop a new anarchist perspective in view of Nietzsche's criticisms of anarchism. Nietzsche criticizes anarchism for three different reasons: Primarily, because he thinks that anarchism builds upon resentment or slave morality; secondly, due to the anarchist presupposition that human being is good in essence; finally, because he considers the anarchist view that human beings should be equal by all means to be wrong. Interestingly, despite all these criticisms, Nietzsche criticizes the state as an institution and claims that all kinds of government are bad. These two basic views bring Nietzsche close to anarchism. After considering two different views on the relation between Nietzsche and anarchism, a new anarchist perspective that can overcome Nietzsche's criticisms will be presented.

Key Words: Anarchism; Nietzsche; Morality of Resentment; Political Power; Ethical Power

Nietzsche'nin anarşizme yöneltmiş olduğu eleştirileri göz önüne alırsak ondan esinlenen anarşist bir bakış açısı nasıl mümkün olabilir? Aslında tam da bu değil midir yapılması gereken? Haklı eleştirilere göre bir görüşün

* MSKÜ, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

kendini yenilemesi ancak onun gelişip serpilmesini sağlayabilir çünkü. Bu yazımızda öncelikle Nietzsche'nin kendi dönemindeki anarşitlere yöneltmiş olduğu eleştirileri değerlendirip arkasından bu eleştirilerin kaynağındaki sorunları aşabilecek yeni bir ararşist kuram adına birkaç önderide bulunacağız. Yazımızın bu temel konusuna geçmeden önce anarşizmin nasıl tanımlanabileceğine bir bakmamız gerek.

Anarşizmin iki temel özelliği

Anarşizm adı altında öne sürülen kuramları aynı çatı altında toplamak zor da olsa, ortak olan en temel iki görüşü belirtmekte fayda var. Öncelikli olarak anarşizm insanı baskı altına alan her türlü yönetim gücüne karşı çıkar. Baskı altına almayan yönlendirici güce de karşı çıkıp çıkmaması gerektiği konusunu yazımızın sonunda ele alacağız. Şimdilik baskı altına alan yönetici güce karşı çıkmanın anarşizmin ayırdedici özeliklerinden biri olduğunu rahatça söyleyebiliriz. Bu ilk görüşün devamı niteliğinde anarşizmin ikinci özelliği ise onu Marxist görüşlerden ayıran yanıdır diyebiliriz. Bilindiği üzere Marxist görüşler devletin işçi sınıfı tarafından ele geçirilerek kominizme geçiş döneminde yönetim aracı olarak kullanılması gerektiğini öne sürerler. Anarşist bir bakış açısına göre devlet yönetimi kimin elinde olursa olsun baskıcı bir yapıya sahip olduğu için meşru değildir. Kaldı ki anarşistlere göre amaç aracı meşru kılmadığı gibi devletin temsil ettiği baskıcı yönetim gücü sonuç olarak hangi sınıf yönetici olursa olsun onu yozlaştıracaktır. Bu anlamda anarşizmin ikinci ayırt edici özelliği devletin (kim tarafından yönetiliyor olursa olsun) meşrulaştırılamayacağı konusundaki net tavrıdır. Buradan hareketle anarşistlerin öncelikli hedefi baskı altına alan yönetim gücünün en başta gelen temsilcisi devleti ortadan kaldırmak olmuştur.

Nietzsche'nin anarşizm eleştirisi

Nietzsche'nin anarşizme yönelttiği eleştiriler üç ana başlıkta ele alınabilir. Öncelikle, anarşizmin tepkisel bir hareket olmasından yola çıkarak Nietzsche anarşizmin köle ahlakı bakış açısına özgü hınç duygusundan beslendiğini savunur. İkinci olarak anarşizmin bir tür olarak insanın özünün iyi olduğunu varsaydığını ve bu görüşün doğru olmadığını düşünür. Son olarak, anarşistlerin gerçekleşmesini istedikleri, insanların her anlamda eşit olduğu bir dünya anlayışına karşı cıkar.

Hınç ahlakına karşı

Nietzsche'nin anarşistlere yöneltmiş olduğu en önemli eleştiriyi anlamak için onun iki ahlak anlayışı arasında yapmış olduğu ayrımı ele almamız gerek. Nietzsche'ye göre yeryüzüne egemen olmuş iki tip ahlak anlayışı vardır: efendi ahlakı ve köle ahlakı. Burada vurgulanması gereken "efendi" ve "köle" kavramlarının Nietzsche için sınıfsal bir ayrıma işaret etmeyişidir; bir diğer deyişle ezen ve ezilen insanlar arasında kurulan bir ayrım değildir bu. Efendi ahlakı bakış açısına sahip bir insan öncelikli olarak belli değerleri ve erdemleri öne süren ve bunları taşıyor olduğu için kendisine "iyi" sıfatını yakıştıran insandır. Efendi ahlakına göre "kötü," bu değer ve erdemlerden yoksun olana işaret etmektedir. Burada"iyi," "ruhça soylu" ve "yüksek" anlamına gelmekteyken, "kötü" ise "bayağı" ve "aşağı" anlamına gelir.

Köle ahlakı yaklaşımına baktığımızda artık "iyi" ve "kötü" ayrımı yerine "hayır" ve "şer" ayrımının kullanıldığını görürüz. Köle ahlakına sahip bir insan öncelikle düşman olarak gördüğü birine şeytani bir kötülük olan "şer" sıfatını yakıştırır ve kendisini ise düşmanın karşısında yer alıyor olduğu için "hayırlı" olarak tanımlar. Bu ayrımı yaparken köle ahlakına sahip insan belli başlı değerlere ve erdemlere gönderme yapmaz. Ayrıca Nietzsche'ye göre köle ahlakına sahip insan özünde mutsuz ve acı çeken bir insandır ve kendi mutsuzluğunun sebebini başkalarına özellikle de mutlu insanlara yükleme eğilimindedir. Bu anlamda tepkiseldir ve hınç doludur.[1]

Nietzsche Yahudi-Hristiyan-Modern Avrupa ahlak anlayışının köle ahlakı olduğunu düşünür; her ne kadar köle ahlakının kökenini Yahudiliğe dayandırsa da çileci ideal ile birlikte hınç insanın sürü insanına dönüşmesini Hristiyanlığa bağlar. Çileci rahip hınç insanının acısına bir anlam bulandır. Bu önemlidir çünkü insana ağır gelen acı çekmekten ziyade nedensiz bir acı çekmektir. Çileci rahip hınç insanına "acı çekme nedenin işlediğin günahlardır" diyerek onun hıncını bir başkası yerine kendisine yöneltmesini sağlar. Bu telkinle birlikte hınç insanı çileci rahibin güdümündeki sürü insanına dönüşür.

Buradan harketle anarşizm ve Hristiyanlık arasında kurduğu ilişkiyi Nietzsche şu şekilde açıklar:

> Hristiyan ve Anarşist: ikisi de decadent, ikisi de bozucu, zehirleyici, güdükleştirici, kan emici yoldan başka biçimde etkide bulunmak elinden gelmeyen, ikisi de, duran, büyüklükle ayakta duran, dayanıklılığı olan, yaşama gelecek vaadeden herşeye karşı ölümüne nefretin içgüdüsü. (*D* 58)

[1] Nietzsche'nin efendi ahlakı ve köle ahlakı arasındaki ayrıma ilişkin tartışması için bakınız *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, Birinci Çalışma ve *İyinin ve Kötünün Ötesinde* 9. Bölüm, 260

Nietzsche, Hristiyanlığın ve Anarşizmin ikisinin de köle ahlakı bakışına sahip olduğunu düşünür ve aradalarındaki tek farkı şu şekilde açıklar:

> Hristiyan ve Anarşist. - Bir anarşist, toplumun düşüşteki tabakalarının sözcüsü olarak, güzel bir öfkeyle "hukuk," "adalet," "eşit haklar" talep ediyorsa, aslında kültürsüzlüğünün baskısıyla yapıyordur bunu, kendisine acı çektiren şeyin ne olduğunu kavrayamayan - neyin yoksulu olduğunu: yaşamın... Bir neden-içgüdüsü etkindir onda: kendini kötü hissetmesinden birisi suçlu olmalıdır... Kişinin kendini kötü hissedişinin suçunu, başkalarına ya da kendi kendisine yüklemesinin - birincisini sosyalistler, ikincisini de örneğin Hristiyanlar yapıyor - aslında hiçbir farkı yoktur. (*PA* "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri" 34)

Hristiyan, çileci rahibin etkisi ile acı çekmesinden kendini sorumlu tutarken anarşist başkalarını suçlamaktadır. Ama ikisi de özünde aynı noktaya varmaktadır çünkü "bunların ortak, diyelim ki aynı zamanda rezil yanı, birisinin acı çekiyor oluşundan, herhangi bir kimsenin suçlu olması gerektiğidir." (*PA* "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri" 34)

Ahlaki özcülüğe karşı

Nietzsche'nin anarşistleri eleştirdiği bir başka konu ise "ahlaki özcülük" olarak adlandırabileceğimiz bir tür olarak insanın ortak bir ahlaki öze sahip olduğu inancıdır. Modern batı felsefesinde insanın doğa durumundayken, yani uygarlaşması öncesinde, nasıl bir varlık olduğu tasarımı onun özüne ilişkin bir görüşü ortaya atmak için kullanılmıştır. Bu ise iki uç kutuba indirgenmiş bir insan anlayışına yol açmıştır. Hobbes'un temsilcisi olduğu olumsuz bakış açısına göre insan doğa durumunda kötüyken, Rousseau'nun başını çektiği olumlu görüşe göre insan doğa durumunda iyidir. Bu ilginç yaklaşımın Antik Yunan filozoflarına ne kadar yabancı olduğunu vurgulamakta fayda var. Onların bakış açısına göre insan iyi ya da kötü olma olanağını içinde barındırabilen bir varlıktır ve bu yüzden bütün insanlar adına ortak bir ahlaki özden bahsedilemez. Kişinin iyi ya da kötü oluşu onun kısmen kendisine kısmen de yetiştirilme biçimine bağlıdır. İyi bir klasikçi olan Nietzsche'nin bu bakış açısının farkında olmadığını söyleyemeyiz. Kendisi de benzer bir görüşü savunmaktadır; bunu özellikle devrimcilere yöneltmiş olduğu eleştiride görebiliyoruz:

> Devrim öğretisinde bir kuruntu. - Güzel insanlığın en gururlu tapınağının derhal, neredeyse kendiliğinden yükselivereceği inancıyla, tüm düzenlerin yıkılmasını coşku ve belagetle isteyen politik ve sosyal hayalperestler vardır. Bu tehlikeli düşlerde hala insan doğasının mucizevi, başlangıçsal ama adeta üstü örtülmüş iyiliğine inanan ve bu örtmenin tüm suçunu topluma, devlete, eğitimdeki kültür kurumlarına yükleyen Rousseau'nun batıl inancının yankıları duyulur. (*İPİ* I 463)

Burada "tüm düzenlerin yıkılmasını" isteyen hayalperestler tam olarak kimlerdir? Marxistlerin geçiş döneminde işçi sınıfının yönetiminde bir devlet anlayışına karşı çıkıp radikal bir devrimin savunucusu olan anarşistlerin Nietzsche'nin gerçek hedefi olduğu açıktır. Geçiş dönemine gerek olmadan insanların kendi hallerinde karşılıklı dayanışma içinde yaşamaya başlayacaklarına dair inancın arkasında ise insanın özü itibarı ile iyi olduğu görüşü saklıdır. Nietzsche insanın bir tür olarak özünde iyi olduğu görüşüne karşı çıkarken insanın özünde kötü olduğunu savunan karşı kutuptaki görüşü savunmamaktır. Her iki yaklaşımın da indirgemeci olduğunu düşünen Nietzche'ye göre insanlar tam da "iyi" ve "kötü" olma bağlamında eşit değildirler. Bu yüzden de şimdi ele alacağımız üzere anarşistlerin her anlamda istedikleri eşitlik görüşüne de karşı çıkar.

Her anlamda istenen eşitliğe karşı

Nietzsche anarşistlerin her anlamda eşitlikçi bir toplum özlemini de yanlış bulur; eşitlik istencinin ardında intikam ruhunun yattığını düşünmektedir. Bunu en güzel "zehirli örümcek" benzetmesiyle dile getirir:

> Böyle, benzetmelerle konuşuyorum sizinle, siz ruhları sersemletenler, siz eşitlik vaaz edenlerle! Zehirli örümceklersiniz siz ve sinsi intikam düşkünleri!
>
> Ama sizin gizlendiğiniz yerleri açığa çıkartacağım; bu yüzden gülüyorum yüzünüze dorukların kahkahasıyla.
>
> Bu yüzden parçalıyorum ağlarınızı, öfkeniz sizi yalan mağaranızdan çıkartsın diye ve intikamınız "adalet" sözcüğünüzün arkasından çıkıp öne fırlasın diye.
>
> Çünkü insanın intikamdan kurtarılması: en yüce umuda giden köprüdür ve uzun fırtınalardan sonraki gökkuşağıdır benim için. (*BSZ* İkinci Bölüm "Zehirli Örümcekler Üzerine")

Nietzsche, eşitlik söyleminin asıl derdinin daha yüksek ve soylu ruha sahip olanlardan intikam almak olduğunu savunur. Sürü ahlakı yani köle ahlakının bir yansımasıdır bu söylem:

> Bugün, tersine, yalnızca sürü hayvanı Avrupa'da onurları kabul edip paylaşabilirken, "Hakların eşitliği", tümüyle kolayca yanlış yapma haklarının eşitliğine dönüşebilirken: Ortak kavgasını diyeceğim, tümüyle az bulunanın, yabancı olanın, ayrıcalıklının, daha yüksek ruhun daha yüksek görevin, daha yüksek sorumluluğun, yaratıcı güç bolluğunun, efendiliğin - bugün, büyüklük kavramı, soylu olmayı, kendisi olmayı istemeyi, farklı olabilmeyi, kendi başına olmayı, bağımsız yaşamayı gerektiriyor. Ve felsefeci, kendi idealindeki insan, erdemlerinin efendisi, istemesi aşırı zengin olan en büyük olacak: İşte tam buna büyüklük denecek: Bir bütün olabildiğince çok yanlı, geniş olabildiğince dolu olabilen." Ve soralım bir kez daha: Bugün - büyüklük olanaklı mı? (*İKÖ* Altıncı Bölüm 212)

Ayrıca, Nietzsche herkesin birbirine benzer kılındığı ve eşitlik kurgusunun hâkim olduğu toplumların çöküş döneminde oldularını dile getirir:

> "Eşitlik", "eşit haklar" kuramında yalnızca dile gelen, gerçekten bir ölçüde birbirine benzeme, aslında çöküşe aittir: insanla insan, zümreyle zümre arasındaki uçurum, tiplerin çoğulluğu, kendisi olma, kendini üste çıkarına istenci, mesafe pathosu dediğim şey, her güçlü çağın özgün yanıdır. Aşırı uçlar arasındaki enerji, açıklık günümüzde gitgide küçülüyor — aşırı uçlar da sonunda birbirlerine benzeyerek ortadan kalkıyor. (*PA* " Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri" 37)

Oysa Nietzsche'ye göre insanlar "ahlaki" bağlamda eşit değillerdir. Haksızlık tam da ahlaki olarak "yüksek" ve "aşağı" olanın eşit olduğunu iddia etmekte yatar. Kimdir bunu söyleyen? Hınç insanından başkası değildir. Bu nedenle de Nietzsche anarşist ile Hristiyan'ın köklerinin bir olduğunu düşünür:

"Haksızlık hiçbir zaman hak eşitsizliğinde yatmaz, «eşit» hak iddiasında yatar... Kötü nedir? Zaten söylemiştim bunu: zayıflıktan, kıskançlıktan, kinden doğan her şey. — Anarşist ile Hristiyan'ın kökenleri, birdir." (*D* 57).

Nietzsche'nin devlete karşı olan tutumu

Nietzsche'nin anarşizm eleştirisinden çıkarılacak sonuç, şayet anarşizmin en temel duruşu devlet karşıtlığı ise, Nietzsche'nin devleti savunduğu yönünde olabilir. Ama durum bunun tam tersidir. Nietzsche devleti bir canavara benzetir:

> Devlet tüm soğuk canavarların en soğuğudur. Soğuktur söylediği yalanlar da; ve şu yalan dökülür dudaklarından: "Ben, devlet, halkın ta kendisiyim."
>
> Yalandır bu! Yaratıcılardı halkları yaratanlar ve onların üzerlerine birer inanç ve sevgi astılar: böylece, hizmet ettiler yaşama.
>
> Birçokları için tuzaklar kuranlar ve bu tuzağı devlet diye adlandıranlar yok edicilerdir: bir kılıç ve yüzlerce hırs asarlar onların üzerine. (*BSZ* " Yeni Put Üzerine")

Ayrıca sanılanın aksine, Nietzsche'ye göre, devlet halkı temsil etmemektedir. Halk doğal bir toplumu temsil ettiği ölçüde devlete karşı bir duruş sergiler: "Nerede hâlâ halk varsa, orada anlaşılmaz devlet ve uğursuzluk gözüyle bakılır ona, törelere ve yasalara yönelik bir günah olarak nefret edilir ondan." (*BSZ* "Yeni Put Üzerine").

Bir halkın töresi tarafından belirlenmiş "iyi" ve "kötü" ayrımı devlet söz konusu olduğunda yerini yalana bırakır:

> Oysa devlet iyinin ve kötünün tüm dilleriyle yalan söyler; her söylediği de yalandır – ve her ne varsa elinde, onu çalarak elde etmiştir.
>
> Her şey sahtedir onda; çalmtı dişlerle ısırır o ısırgan. Sahtedir iç organları bile. İyi ve kötüye ilişkin dildeki karmaşa: devletin işareti olarak bu ipucunu veriyorum size. Sahiden, ölüm isteminin işaretidir bu! Ölümü vaaz edenlere göz kırpar, sahiden! (*BSZ* "Yeni Put Üzerine")

Nietzsche'ye göre devlet "iyi" ve "kötü" ayrımını tanımayan yalan uzerine kurulu bir tuzaktır ve devlet katında yer almak isteyenler ise mutluluğu iktidar sahibi olmak sanan "lüzumsuzlar" ve bu hırs ile birbirinin sırtına tırmanan "maymunlar"dır:

> Bakın şu lüzumsuzlara! Servet edinirler ve böylece daha da yoksullaşırlar. Güç ve gücün kaldıracını isterler, yani çok para sahibi olmayı isterler, – nasipsizler!
>
> Şu çevik maymunların tırmanışına bakın! Birbirlerinin sırtına tırmanırlar, böylece çamura ve derine batarlar.
>
> Tahta geçmek ister hepsi de: onların deliliğidir bu – sanki mutluluk tahtta otururmuş gibi! Genellikle çamur oturur tahtta – ve genellikle taht da çamurda. (*BSZ* "Yeni Put Üzerine")

Nietzsche'ye göre, sadece halk ve devlet arasında bir karşıtlık yoktur, aynı zamanda kültür ve devlet arasında da bir karşıtlık vardır. Bir kültür ancak bir halk tarafmdan yaratıldığı için bu doğal bir sonuçtur aslında. Devlet ve kültürün uzlaşabilirliğini de modern bir yanılsama olarak görür. Kültür bu bağlamda "antipolitiktir" Nietzsche için:

> Kültür ve devlet — bu konuda kendimizi aldatmayalım — birbirleriyle uzlaşmaz zıtlıktadırlar: "Kültür-devleti" modern bir düşünceden ibarettir. Biri diğerinin sırtından beslenir, biri diğerinin zararına genişler. Tüm büyük kültür dönemleri, siyasal çöküş dönemleridir: kültür anlamında büyük olan şeyler, politika dışıydılar, hatta antipolitiktiler. (*PA* "Almanlarda Eksik Olan Ne?" 4)

Kültür'ün "antipolitik" olması aynı zamanda onun politik çöküş ya da zayıflama dönemlerinde serpilip gelişmesi anlamına gelmektedir: "Tinin dirilişi. – Bir halk, politik hasta yatağında genellikle daha genç hisseder kendini ve yeniden bulur güç arayışı ve iddiası içinde yavaş yavaş yitirdiği tinini. Kültür, doruğunu politik olarak zayıflamış zamanlara borçludur." (*İPİ* I 465).

Politik gücün zirve yaptığı dönemlerde kültürün gelişememesinin sebebi ise devlet tarafından baskı altında tutuluyor oluşudur. Politik güç eğitim yoluyla insanları aynı seviyede ve sabit bir yaşamda tutma derdindedir çünkü. Nietzsche bunu Antik Yunan şehir devleti üzerinden açıklar:

> Eski Yunan Polis'i her örgütleyici politik güç gibi kültürün gelişmesi karşısında dışlayıcı ve kuşkuluydu; devasa temel dürtüsü, kültür için hemen hemen sadece felç edici ve engelleyici olduğunu gösteriyordu. Kültürün içinde hiçbir tari-

> hin, hiçbir oluşumun geçerli olmasını istemiyordu; devlet yasasıyla saptanan eğitim tüm kuşaklar için bağlayıcı olmalıydı ve bir aşamada sabit tutmalıydı. (*İPİ* I 474)

Bütün bunlardan Nietzsche'nin vardığı sonuç kültürün gelişmesi için "mümkün olduğunca az devlet" olması gerektiğidir. Tinsel gücün politik ve ekonomik olanla uğraşmasını bir israf olarak görür:

> Mümkün Olduğunca Az Devlet! — Bütün siyasi ve ekonomik olayların hiçbiri aslında en yetenekli kafaların uğraşmasına ve uğraşmak zorunda olmasına değmez. Gerçekte tinin bu tür kullanımı olağanüstü durumdan daha kötüdür...
>
> Ekonominin bu denli çok konuşulduğu çağımız bir savurgandır: En değerli şey olan tini israf ediyor. (*TK* 179)

Nietzsche, iktidarın kültürel yani tinsel olanın gelişmesini engellemesinin bir nedenini de insanı aptallaştırmasına bağlar. Bunu Almanya'nin kendi dönemindeki durumu üzerinden şu şekilde açıklar:

> Pahalıdır bedeli, iktidara gelmenin: iktidar aptallaştırır... Almanlar — düşünürlerin halkı denilmişti bir zamanlar onlara: düşünüyorlar mı bugün hâlâ? — Almanların canı sıkılıyor şimdi tinden, Almanlar güvenmiyorlar şimdi tine, politika yutuyor gerçekten tinsel şeyler için gereken tüm ciddiyetlerini, — (*PA* "Almanlarda Eksik Olan Ne?" 1)

İlginç bir şekilde Nietzsche'nin görüşlerinin anarşizmle olan benzerliği sadece devlete karşı oluşuyla sınırlı kalmaz. Nietzsche her türlü yönetim şeklinin aslında kötü olduğu düşüncesindedir: "Yönetmek. Kimileri yönetme işinden zevk aldıkları için yönetirler; kimileri yönetilmek istemedikleri için: Son belirtilen yönetim şekli, bu iki kötüden sadece en az kötü olanıdır." (*TK* 181).

Ayrıca, Nietzsche'ye göre, yasaklayan ve buyuran her güç bu güce zorunlu oldukları için tabi olanların karakterlerini kötüleştirip "kötü vicdan"ın onlarda yer etmesinde sebep olur:

> *Yasaklamanın* etkisi— Yasaklayan her güç; kendilerine bir şeylerin yasaklanmış olduğu insanlarda nasıl korku yaratacağını bilen her güç, "kötü vicdan" yaratır (bu, gizlilik, el altından hareket etme ve dikkat ihtiyacıyla birlikte bu arzuyu tatmin ederken tehlike bilinciyle kombine edilmiş bir şeye duyulan bir arzudur). Her yasaklama, bu yasaklamaya gönüllü olarak tabi olmayıp, zorunlu oldukları için tabi olanların karakterini kötüleştirir. (*Gİ* 738)

Nietzsche'nin özgürlük istencine tümden karşı olduğu gibi bir genel kanının aksine onun asıl derdi liberalizmin özgürlük söylemiyledir; çünkü böyle bir söyleme dayalı liberal kurumlar sonuç olarak insanları "sürü hayvanı"na dönüştürür:

> Benim Özgürlük Kavramım. — Bazen, bir şeyin değeri, onunla neye ulaşıldığına değil, onun için ne ödendiğine — bize neye mal olduğuna dayanır. Bir örnek vereyim. Liberal kurumlar, ulaşıldıkları andan itibaren, liberal olmaktan çıkarlar: daha sonra özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz. Etkilerinin ne olduğu çok iyi biliniyor: güç istencinin altını oyuyorlar, dağı ve vadiyi aynı seviyeye düzleyip, ahlak diye yüceltiyorlar bunu, küçük, korkak ve keyifli kılıyorlar — sürü hayvanıdır, onlarla her defasında zaferini kutlayan. Liberalizm: açıkçası sürü-hayvanı-yapma. (*PA* "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri" 38)

Nietzsche'nin öne sürdüğü özgürlük anlayışı sorumluluk alma istenci ile ilişkilidir: "Nedir ki özgürlük! Kendinden sorumlu olma istencine sahip olmak." (*PA* "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri" 38). Peki böyle özgürleşmiş insanın karşı koyduğu nedir? Şöyle açıklar Nietzsche:

> Özgürleşmiş insan, en az bir o kadar da, özgürleşmiş tin, esnafın, Hıristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların düşledikleri aşağılık refah türünü ayaklarıyla çiğner. Özgür insan savaşçıdır. — Neyle ölçülür özgürlük, bireylerde ve halklarda? Aşılması gereken direnişle, mal olduğu yukarıda kalma çabasıyla. En yüksek özgür insan tipini, sürekli en yüksek direnişin aşıldığı yerde aramak gerekir: tiranlıktan beş adım ötede, kölelik tehlikesinin hemen eşiğinde. (*PA* "Zamana Aykırı Birinin Göz Gezdirmeleri" 38)

Devlete karşı olan ve her türlü yönetim şeklinin kötü olduğunu savunan Nietzsche'nin gerçek hedefi nedir öyleyse? Şaşırtıcı olabilir ama Nietzsche ilişkileri ekonomik menfaatlerin belirlediği düzene bir "karşı hareketin" kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Nietzsche bunun ancak insanın kendisini değiştirmesi ile mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bunu açıklamak için kullandığı metafor ise "üst-insan"dır:

> İnsanın ve insanlığın tüketimi gittikçe daha ekonomik hale geldiğinden ve menfaatler ve hizmetler "makinesi" gittikçe daha karmaşık bir biçimde bütünleşmiş edildiğinden, bir karşı hareketin kaçınılmaz olduğunu gösterme ihtiyacı. Bunun insanlığın lüks bir fazlalığının gizlenmesi olarak tanımlıyorum: daha güçlü, ortalama insanınınkinden farklı koşullar altında meydana gelen ve kendini koruyan daha yüce bir türü gün ışığına çıkartmayı amaçlar. Bu tür için benim anlayışım, benim kullandığım metafor, bilindiği gibi, "insanüstü insan (overman)"dır. (*Gİ* 866)

Nietzsche'nin "üst-insan" metaforu oldukça yanlış anlaşılmıştır. En yanlış olan kanıya göre üst-insan gelecekte ortaya çıkıp insanlığı kurtaracak bir mesih gibi durmaktadır. Oysa Nietzsche başından beri ilerlemeci tarih anlayışına karşı çıkmıştır. Nietzsche'nin yazılarına baktığımızda önceki dönemde "dahi" ve son dönemde ise"üst-insan" olarak nitelendirilen kimselerin insanlığın en üst temsilcileri olduklarını görüyoruz. Bu anlamda aşağıdaki alıntının da desteklediği üzere "üst-insan" sadece gelecekte ortaya çıkabilecek insanları değil, geçmişte de olagelmiş özel insanları temsil eden bir metafordur:

> İnsanlık, bugün inanıldığı gibi, daha iyiye ya da daha güçlüye ya da daha yükseğe doğru bir gelişme göstermemektedir, «ilerleme», modern bir düşüncedir yalnızca, yani, yanlış bir düşünce. Bugünün Avrupalısı, değerlilik bakımından, Rönesans Avrupalısının fersah fersah altında kalır; ileriye doğru gelişme, herhangi bir zorunlukla, yükselme, yücelme, güçlenme değildir hiç de. Bir başka anlamda, yeryüzünün en farklı yerlerinde, en farklı kültürlerde tek tek durumlarda bir başarıya ulaşma hep görülür, bu başarıya ulaşanlar da sahiden bir yüksek tip oluştururlar: insanlık toplamma göre bir çeşit üstinsan... Böylesi şanslı, büyük basarı örnekleri hep olanaklı olmuştur, hep de olacak belki. Hatta bütün bir soy, bir kavim, bir halk, bazı durumlarda böylesi isabetler olarak ortaya çıkabilir. (*D* 4)

Bütün bunların ışığında Nietzsche'den esinlenen bir anarşizm tasarımı nasıl olabilir? Bu konuda öne sürülen iki kayda değer görüşü inceledikten sonra kendi görüşümüze geçeceğiz.

Nietzsche ve anarşizm ilişkisi üzerine

Nietzsche ve anarşizm üzerine burada ele alacağımız ilk yazı Andrew M. Koch'un "Diyonisosçu Politika" adlı makalesi.[2] Koch ilginç bir tez öne sürüyor; Nietzsche'nin anarşizm ile olan bağlantısı onun batının bilgi felsefesine (epistemolojisine) yöneltmiş olduğu eleştirilerden ortaya çıkar. Koch'un bununla ne demek istediğine geçmeden önce Nietzsche'nin anarşizm eleştirisinin kaynağını nasıl açıkladığına bakalım: "Nietzsche sosyalizm ve Hristiyanlıkla birlikte anarşizmi naif olduğu ve insanlar arasındaki doğal eşitsizliği gözardı ettiği için eleştirir." (Koch 2004, 49) Bir önceki bölümde yapmış olduğumuz incelemeler ışığında bunun doğru bir gözlem olmadığını söylememiz gerek. [3] İnsanlar arasındaki doğal eşitsizlikten ziyade Nietzsche'nin asıl derdi insanlar arasındaki erdemler bağlamında var olan farklılıklardır. Ona göre "ruhça yüksek" olanla "ruhça alçak" olan arasındaki ayrımı hiçe saymaktır haksızlığın asıl sebebi.

Koch Nietzsche'nin devlete karşı olan duruşunu da yanlış yorumlamaktadır:

> Ulus-devlet ve onun modern dönemdeki demokratik havasına olan eleştiriler ne güce karşı ne de gücün kullanımına karşı eleştirileri oluşturmaz. Nietsche'ye göre, güç kullanımı sadece stratejik olarak yararlı olmakla kalmaz aynı zamanda güç kullanma arzusu bütün yaşamın özsel ontolojik durumudur. (Koch 2004,50)

[2] Makaleden yapılan alıntılar Türkçe'ye benim tarafımdan çevrilmiştir.
[3] Doğal eşitsizlikten Koch neyi kastettiğini tam olarak açıklamıyor ama sanırım güzel ve çirkin olmak gibi insanın doğuştan gelen özellikleri olsa gerek.

Burada karşı çıkılması gereken iki konu söz konusu. İlk olarak, Nietzsche sadece modern ulus-devlete karşı değildir; o her türlü devlete karşı bir tavır sergiler. İkinci olarak Nietzsche için yönetim gücünü kullanmak her anlamda kötüdür. Güç kullanımının Nietzsche'nin felsefesinin odağını oluşturduğunu düşünen Koch'un bu yorumu Nietzsche'nin "güç istenci" kavramını yanlış anlamasından kaynaklıdır. Deleuze'ün de vurguladığı gibi Nietzsche için "güç istenci" insan için iktidarı ele geçirmek ve başkaları üzerinde güç uygulamak istenci değildir.[4] "Güç istenci"nin neyi temsil ettiği konusunu kendi görüşümüzü açıklarken yorumlayacağız.

Koch Nietzsche'nin anarşizmi eleştirme sebeplerini ve güç kullanımına ilişkin görüşlerini yanlış yorumladığı için Nietzsche ve anarşizm arasında politik bir benzerlik kurulamayacağını öne sürer. Yine de bir paralellik vardır Koch'a göre. Bunun kökenlerini Nietzsche'nin batı epistemolojisine olan karşı çıkışında bulur. Koch'a göre, Nietzsche'nin akıl yürütmesi şu şekildedir:

> İnsan türü hayatta kalma mücadelesine araç olması bakımından yanılsamalar üretir. Doğruluğun ölçütü biyolojik faydadır. Bu nedenle, a priori doğrular yoktur. "Olgular" yoktur, sadece yorumlar vardır. (Koch 2004, 53)

İyi bir Nietzsche öğrencisi bu yorumun Nietzsche'nin ölçütüyle söylersek ne kadar "sağlıksız" olduğunu rahatlıkla görecektir. Nietzsche'nin Darwincilere olan eleştirisi onların insanın yaşamdaki güç istencini sadece "hayatta kalma mücadelesine" ve "biyolojik faydaya" indirgemeleridir. Oysa insan kendini aşmak isteyen bir varlıktır. Ayrıca Nietzsche sadece ahlaki değerlendirmeler bağlamında "ahlaki olgular yoktur, olguların ahlaki değerlendirilmesi vardır" derken matematiksel doğruların bile a priori olmayıp birer yorumdan ibaret olduğunu söylememektedir. Kaldı ki bu değerlendirici önermelerin de doğru olamayacağı anlamına gelmemektedir; sadece onların doğru olma koşul ve nedenleri olgularınkinden farklıdır. Ama bunu burada ele almak konumuzun dışına çıkmak anlamına gelecek. Koch'nun asıl tezine geri dönecek olursak, nasıl olup da Nietzsche'nin bu epistemolojik görüşünden (bir an için doğru olduğunu varsayacak olursak) anarşizme vardığına bakmamız gerek:

> Anarşizm Nietzsche'nin felsefesinden bir politik reçete olarak değil de bütün sosyal ve politik varoluşun altında yatan koşuldan ortaya çıkmaktadır. Dünya anarşisttir, özel bir içerik ve anlamdan yoksundur. (Koch 2004,60)

Özetle Koch'a göre Nietzsche olgulara bağlı doğrular yoktur savını öne süremekte ve anarşizim de benzer bir biçimde dünyanın içerik ve anlamdan

[4] Deleuze'ün bu yorumu için bakınız *Nietzsche ve Felsefe*, Üçüncü Bölüm, 4. Kısım.

yoksun olduğu için doğrudan bahsedilemeyeceğini iddia etmektedir. Burada yine sıkıntılı bir yorum söz konusu. İnsan sormadan edemiyor: anarşizme atfedilen bu görüşün Bakunin, Proudhon ve Kropotkin'in ortaya atmış olduğu klasik anarşizmle nasıl bir ilişkisi olabilir? Klasik anarşism kuramını bir yana koyacak olsak bile, hangi anarşist anarşizmi "içerik ve anlamdan yoksun" olma durumu olarak tanımlar ki?

Koch'un makalesi oldukça ilginç olmakla birlikte malesef Nietzsche ve anarşizm arasındaki ilişkiyi "sağlıklı" bir biçimde yorumlamamaktadır.

Burada incelemek istediğimiz ikinci yazı bu konuda daha sağlam bir tez öne süren Saul Newman'ın "Anarşizm ve Hınç Politikası" adlı makalesidir.[5] Öncelikle Newman'ın yapmış olduğu anarşizm tanımı bizim yazımızın başında vermiş olduğumuz tanımla uyumludur: "Politik otoritenin eleştirisi - gücün baskıcı, sömürücü ve insanlık dışı olduğuna dair inanç - anarşizmin en önemli politik-etik duruşu olduğu söylenebilir." (Newman 2004, 109). Ayrıca, Newman da bizim gibi anarşizmin Marxizm'den farklı olarak devletin araç olarak kullanılmasına karşı çıktığını vurgular. Nietzsche ile anarşizmin devlet konusundaki görüşlerinin uyumlu olduğunu söylemesi de bizim yukarıda açıkladığımız üzere katıldığımız bir görüştür. Nietzsche'nin anarşizmi hınç güdüsüne sahip köle ahlakı bakış açısına sahip olmakla eleştirdiğini söylerken de Newman haklıdır. Buraya kadar Newman'ın bakış açısını paylaşsak da konu hınç politikasını anarşizmin nasıl aşabileceğine geldiğinde Newman'ın görüşüne katılmadığımızı baştan söylemekte fayda var.

Newman, anarşizmin insan doğası hakkında iyimser bir bakış açısından hareketle insanın özünün ahlaklı ve bunun tam aksine (politik) gücün ise ahlaksız olduğunu savunduğunu iler sürer. Bu kutupsal bakış açısının da genel olarak hıncın mantığını oluşturduğunu ve aşılması gerekenin de bu karşıtlık olduğunu düşünür. Sorun bunun nasıl olacağı sorunudur.

Klasik anarşist düşünürlerden Bakunin ve Kropotkin'in görüşlerine yer veren Newman, onların insanın doğasının iyi olduğunu düşünmelerine rağmen insanda yine de bir güç elde etme arzusu olduğunu kabul ettiklerini öne sürer. Bu Newman'a göre klasik anarşizm için içsel bir gerilim demektir çünkü: "Eğer insanlar güç arzusuna sahipse, o zaman gücü ortadan kaldırmak için yapılacak bir devrmin gücü ele geçirmeye dönüşmeyeceğinden nasıl emin olabiliriz?" (Newman 2004, 118). Newman'a göre, klasik anarşizm bir hınç politikasıdır çünkü gücün üstesinden gelmeyi amaçlar. Oysa Newman'a

[5] Makaleden yapılan alıntılar Türkçe'ye benim tarafımdan çevrilmiştir.

göre "Nietzsche bu güç arzusunun - güç istencinin - gerçekten de 'doğal' olduğunu savlardı" (Newman 2004, 118). Burada bizim katılmadığımız yine Nietzsche'nin "güç istenci" kavramının otorite kurucu gücü ele geçirme arzusu olarak yorumlanmasıdır. Buradan yola çıkarak hınç politikasını geride bırakmanın yöntemini şu şekilde özetler Newman:

> Nietzsche gücü dışlayıp yok sayma çabasının bir hınç biçimi olduğuna inanır. Öyleyse, anarşizm kendi kendini yok eden ve yaşamı reddeden olduğu gösterilmiş olan bu hıncın üstesinden nasıl gelebilir? Gücü reddetmek yerine onu olumlu bir şekilde onaylayarak - Nietzsche'nin deyişi ile güce 'evet diyerek'. Sadece, gücü onaylayıp, güçten ayrı bir 'doğal' dünyadan ziyade güçle aynı dünyadan geldiğimizi ve güç ilişkilerinden tamamen bağımsız olamayacağımızı kabul ederek biri güce karşı politik olarak uygun direniş stratejilerine dâhil olabilir. (Newman 2004, 119).

Ama tam da bu noktada Newman'm klasik anarşistlere yönelttiği sorunun bir benzerini kendisine yöneltebiliriz: "Otorite kurma anlamına gelen bu gücü olumlu anlamda onaylayan birinin direniş adı altında gücü ele geçirme stratejisi geliştirmediğinden nasıl emin olabiliriz?" En azından klasik anarşistler otoriter gücü olumlamadıkları için bundan kaçınmanın güç kullanımının kötü olduğunun bilinciyle mümkün olabileceğini iddia edebilirler. Newman Nietzsche'nin "güç istenci" kavramı ile neye işaret ettiğini sağlıklı yorumlayamadığı için önerisi bizi klasik anarşistlerden bir adım öteye taşımak yerine geriye götürmektedir; otoriter gücü olumlu anlamda onaylayan bir kurama ne derece anarşist bir görüştür denebilir? Bu en başta Newman'm kendi verdiği anarşizm tanımıyla da çelişmektedir.

Politik güç ve etik güç ayrımı

Güç kavramı fizikten sağlık bilimlerine kadar pek çok alanda kullanılır. Bizi bu yazımızda ilgilendiren, insan ilişkilerini göz önüne alırsak, bir kişinin eylem ya da söyleminin bir başkasının eylem ya da söylemine etki edebilme gücüdür. Bu anlamda kullanılan güç kavramını diğerlerinden ayırmak için adına "sosyal güç" demekte fayda var. Sosyal güce genellikle yüklenen olumsuz anlamın kaynağında gücün kötüye kullanılması yatmaktadır. Bu anlamda gücün istenilmemesi gerektiği düşünülür. Oysa soruyu tersten sorduğumuz zaman aslında gücün istenilmemesi gerektiğini söyleyemeyeceğimiz açığa çıkar: "Kim güçsüz olmayı ister?" Dürüst olan kimse bu soruya olumlu cevap veremeyecektir.

Nietzsche'nin "güç istenci" kavramı insanın toplumsal yaşamdaki rolü söz konusu olduğunda "sosyal güç istenci" kavramına işaret eder. Anarşizm bağlamında bizi ilgilendiren gücün biçimi sosyal olduğundan araştırmamızı bunun üzerinden yürüteceğiz. Yukarıda belirttiğimiz gibi kimse sosyal olarak güçsüz olmayı isteyemeyeğine göre sormamız gereken Nietzscheci soru şudur: "sosyal gücü isteyen tam olarak neyi ister?" Sosyal gücün toplumsal yaşamda uygulanagelen iki farklı biçimi olduğunu açığa çıkarırsak bu soruya cevap verebiliriz.

Sosyal yaşama baktığımızda iki tür etkileme gücü olduğunu görebiliyoruz. Bunlardan ilki ister fiziksel ister psikolojik olsun belli bir baskı yöntemi ile başkasına etki etme gücüdür. Diğeri ise baskı kurulmadan başkasının kendi isteği ile etkilendiği bir etki etme gücüdür. Anarşizmin karşı olduğu güç bahsettiğimiz ilk biçimdeki baskıcı güçtür. Bu sosyal güce "politik güç" adını vermemiz yerinde olur. Bunun gerekçesine gelecek olursak, "politika" etimolojik köken itibari ile bir şehir devletinin yönetimine işaret eder ve Max Weber'in çok bilindik tanımına göre devlet "fiziksel şiddet uygulama hakkını elinde tutması meşru olduğu düşünülen güç"tür. Bu klasik tanıma göre devlet baskı ile yönetme gücü uygulamaktadır. Anarşizmin hedefindeki sosyal güç tam da burada tanımladığımız şekliyle politik güçtür.

Sosyal güç edinmeyi isteyen herkes başkalarını baskı altında tutup etkilemeyi mi amaçlar? Bu doğru olmasa gerek. Baskı kurmadan da sosyal olarak etkin olmak mümkün müdür? Kendi sosyal ilişkilerimize baktığımızda bu sorunun cevabı basit olsa da gözden kaçmaktadır. Etik bağlamda bir insan güzel bir eylem ve söylemde bulunduğu zaman onu örnek alan insanları sosyal anlamda etkilemiş olmuyor mu? Elbette ki. Bu da başkalarını sosyal anlamda baskı kurmadan etkilemekden başka ne olabilir? Demek ki "sosyal güç" olarak adlandırdığımız ne olumlu ne de olumsuz bir anlama sahiptir; özünde sadece başkalarının eylem ve söylemini etkileme gücüdür. Bunu gerçekleştirmenin ise gördüğümüz gibi iki biçimi vardır: baskı kurarak ve baskı kurmayarak. İlkine "politik güç" adını vermiştik. İkincisi ise adı üzerinde "etik güç"tür. Peki, böylesi bir etik gücün varlığı neden şu ana kadar gözden kaçmıştır? Bu sorunun cevabına ait ipucunu Nietzsche *İyi ve Kötünün Ötesinde* adlı çalışmasının 260. bölümünde bize vermektedir: efendi ahlakı bakış açısına göre iyi olmak güçlü olmak anlamına gelirken, köle ahlakı bakış açısına göre iyi olmak zararsız ve alık olmak anlamını taşır. Köle ahlakının bakış açısından iyi olan insan zarar veremeyecek kadar alık olduğu için sosyal güce

sahip olmayan insandır. Görünen o ki Nietzsche çağımızda köle ahlakı bakış açısının hâkim olduğunu söylerken haklıdır; iyi olan insanın güçsüz olduğu kanısı yaygındır çünkü.

Nietzsche'nin "güç istenci" kavramını bu açıdan ele aldığımızda görüyoruz ki Nietzsche haklıdır; her insan bizim deyimimizle "sosyal güç" edinmeyi ister. Bu bölümün başında "sosyal gücü isteyen tam olarak neyi ister?" diye sormuştuk. Bu Nietzscheci soruyu şimdi cevaplayabiliriz. "Ahlaki özcülük" tezi, yani insanın özü itibari ile sahip olduğu tek tip bir ahlaki doğası olduğu görüşü doğru olmadığı için bu soruya da bütün insanlar adına tek tip bir cevap verilemeyeceği açıktır. Nietzsche'nin kilit kavramlarını kullanarak bu soruya verilecek yanıt bellidir: Efendi ahlakına sahip insan etik güç ile kendini aşmak ve başkalarına baskı kurmadan onları yönlendirmek isterken, köle ahlakına sahip insan özellikle psikolojik şiddet yoluyla baskı kurarak başkalarını yönetmeyi ister.

Anarşizm köle ahlakı bakışını aşacaksa bunu Newman'ın dediği gibi "politik gücü" olumlayarak degil "etik gücü" sahiplenerek yapabilir. Bir anarşist başkaları üzerinde baskı kurarak onları etkilemek yerine eylemi ve söylemi ile onlara örnek olabilirse şayet gerçek anlamda özlemini duyduğu dayanışmacı topluma giden yolu açmış olur.

Metin içerisinde kullanılan Nietzsche'ye ait kitapların kısaltmaları:

BSZ: *Böyle Söyledi Zerdüşt*

D: *Deccal*

Gİ: *Güç İstenci*

İKÖ: *İyinin ve Kötünün Ötesinde*

İPİ: *İnsanca Pek İnsanca*

PA: *Putların Alacakaranlığı*

TK: *Tan Kızıllığı*

Kaynakça

Deleuze, G. (2011). Nietzsche ve Felsefe. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Koch, A. M. (2004). "Dionysian Politics" in *I Am Not A Man, I Am Dynamite! Frederich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Ed. by J. Moore. New York: Autonomedia, pp. 49-63.

Moore, J. (ed.) (2004). *I Am Not A Man, I Am Dynamite! Frederich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. New York: Autonomedia.

Newman, S. (2004). "Anarchism and the Politics of Ressentiment" in *I Am Not A Man, I Am Dynamite! Frederich Nietzsche and the Anarchist Tradition*. Ed. by J. Moore. New York: Autonomedia, pp. 107-126.

Nietzsche, F. (2001). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2008). *Deccal*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki Yayınları.

Nietzsche, F. (2009). *İnsanca Pek İnsanca*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2010). *Güç İstenci*. Çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2011). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nietzsche, F. (2017). *Tan Kızıllığı*. Çev. Özden Saatçi Karadana. İstanbul: Say Yayınları.

Nietzsche, F. (2019). *Putların Alacakaranlığı*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

CAMUS'NÜN BAŞKALDIRISI NE KADAR ANARŞİSTTİR?

Ali Osman Gündoğan*

Özet: Bu makalede, Camus'nün başkaldırı felsefesinin anarşi felsefesi olup olmadığı tartışılacaktır. Anarşi felsefesi hakkında kısa değerlendirmeler yapıldıktan ve bir anarşi felsefesi düşüncesi ortaya konulduktan sonra Camus'nün saçmadan hareketle ulaştığı başkaldırı felsefesi ele alınacak, ikisi arasında ortaklık ve farklılıklar üzerinden bir tartışma yapılmaya çalışılacaktır. İddia edilecek olan şudur: Her anarşist tavır, hayır demekten ötürü bir başkaldırı tavrı gibi görünmekle birlikte her başkaldırı, anarşist bir tavır değildir.

Anahtar Kavramlar: Anarşizm, Saçma, Başkaldırı, Özgürlük, Camus

HOW MUCH ANARCHISTIC IS CAMUS'S PHILOSOPHY OF REVOLT?

Abstract: In this paper, it will be discussed whether the philosophy of revolt of Camus is a philsophy of anarchy or not. After a few evaluations and a general presentation of the idea of philosophy of anarchy, it will be talked over the philosophy of revolt, to which Camus reached by way of absurd. Finally we will discuss the divergences and convergences between anarchy and philsophy of revolt. Our main claim will be this: even though all anarchic attitudes, because of its utterance of "no", are attitudes of revolt, all attitudes of revolt aren't anarchic attitudes.

Key Words: Anarchism, Absurd, Revolt, Liberty, Camus

COMBİEN LA PHİLOSOPHİE DE REVOLTE DE CAMUS EST-ELLE ANARCHİSTE?

Résumé: Dans cet article, on va discuter s'il est possible de comprendre la philosophie de révolte de Camus comme une philosophie de l'anarchie ou non. Après quelques évaluations faites sur la philosophie de l'anarchie et une présentation générale de celle-ci, l'on va traiter la philosophie de la révolte, à laquelle Camus a atteint à partir de l'absurde. Enfin l'on va travailler à discuter sur des divergences et des convergences entre les deux. L'on va soutenir que, bien que toutes les attitudes anarchistes, grâce à "non", soient une attitude de révolte, toutes les attitudes de révolte ne sont pas anarchistes.

Les Mots-Clés: Anarchisme, Absurde, Révolte, Liberté, Camus

* MSKÜ, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Anarşizm, "Yunanca an ve arche'den; otoritenin yokluğu anlamında), toplumun yönetimsiz olarak tasarlandığı bir yaşam ve davranış teorisine ya da ilkesine verilen addır" (Kropotkin; 2001, 51). Bu tanımda arche, otorite anlamında ele alınmış ve otoriteyi yok sayan bir eylem ve düşünme biçimi, anarşizm olarak nitelendirilmiştir. Burada söz konusu edilen otorite, insan eliyle kurulmuş olan toplumsal otorite biçimlerine ve en önemlisi de devlete işaret eder ve otoritenin yok sayılmasının hedefi de, asıl olarak özgürlüğü; etik, politik, toplumsal ve hatta bazı yazarlarda dini özgürlüğü kurtarmaktır.

Arche, otorite olarak ele alınabileceği gibi, her şeyin kendisinden çıktığı ya da her şeyin (bütün varlığın, oluş ve değişmelerin) altında yatan, her şeyin kendisine dayandığı ve hatta bağlı olduğu bir ilke ve bir bir töz olarak da düşünüldüğünde anarşizm, insan eylem ve düşünmelerinin dayanması gereken bir ilkenin varlığını yadsıyan anlayışı da dile getirmektedir. Dikkat edilecek olursa anarşizm, çok yönlü çağrışımları ve imlemeleri olan bir kavram olarak politik, etik, dini, toplumsal ve hatta bilimsel görüşleri de etkileyebilmektedir. Sözgelimi Kropotkin, doğa bilimleri ile anarşizm arasında bağ kurar ve doğa bilimlerinin doğanın açıklanması konusunda anarşizmi desteklediğini savunur. Yine Paul Feyerabend, bir bilgi ve bilim anarşisti olarak anılır. Bir bakıma mutlak olanı bir kenara iten veya mutlaklaştırma fikrini dışlayan ve eleştiren, belirli bir kurumsal dogmayı yıkma teşebbüsü olarak da düşünülebilecek olan dini anlamda da bazı mistikler, anarşist olarak adlandırılabilmektedir.

Klasik anarşistler olarak adlandırılan Proudhon, Bakunin, Kropotkin gibi 19. Yüzyıl anarşistlerinin "merkezindeki tanımlayıcı argüman özgürlüğün dokunulmaz olduğu, Devlet'in özgürlüğü yok ettiği ve bu yüzden ortadan kaldırılması gerektiği ve özgürlükle karakterize edilmiş devletsiz bir toplumun gerçek bir olanak olduğudur" (Crowdwer; 1999, 13). Bu durumun, özgürlük bağlamında dinde Kilise'nin otoritesinden kurtuluş olarak da anlaşıldığı ve özellikle Tolstoy, Dostoyevski gibi yazarların da anarşist guruba dâhil edildiğini ifade edebiliriz. Dostoyevski'nin **Karamazov Kardeşler**'de, Büyük Engizatör bölümünde İsa ile Engizatör'ün (Kiliseyi temsil eden ve otoritenin sahibi olan) karşılaşması ve sonunda İsa'nın zindana gönderilmesi, önemli bir örnektir. Çünkü İsa otorite ve iktidar kurmamıştır, sırlardan bahsetmemiştir ve mucizeler göstermemiştir. Kilise, bütün bunları gerçekleştirdiği için iktidar ve otorite kurmuş, İsa'nın gelişi, bu iktidar ve otoriteyi tehdit edicidir. Tolstoy, birey olarak herkesin kendi yolunu bulması gerektiğine inanır. İnsanın yüreğine güvenir. Neyin iyi neyin kötü olduğuna başkaları-

mn sözleri ve düşünceleri karar veremez. Ona göre "her ruhun kendi yolu vardır, ayrı, bilinmedik; ancak onun derinliklerinde bulunur yol." (Rolland; 1993, 25). Onun için yol gösterici şey, insanın yüreği ve doğadır. Bunlara da Tanrı eşlik eder. Hatta Savaş ve barış eseri dikkate alınırsa, "gerçek önderler, yönetmeye çalışmayanlardır." (Rolland; 1993, 42). Savaş, hiç de istenilen bir şey de değildir. **Savaş ve Barış**'ta Napolyon'un taç giyme töreninde şöyle söylediği ifade edilir: "Bu tacı bana Tanrı verdi, ona el sürenin vay haline!" (Tolstoy; 1982, 51). Oysa anarşist, böyle bir düşüncenin oluşturduğu kutsallığa karşıdır.

Anarşizm ile düzensizlik, uyumsuzluk ve kaos halleri arasında bir ilişki düşünülmüştür hep. Hatta daha da ileri gidilerek anarşizm ile terörizm arasında yakınlık görülmüştür. Nitekim anarşi, anarşizm, anarşist gibi kavramlar kötü ünlerini bu tür benzerlik ve yakınlıklara borçludur. Bu, anarşizm ile şiddet arasında kurulan bir ilişkidir de. Hemen bütün anarşistlerin bu düşünceye karşı çıktıkları bellidir ve bilinmektedir. "Şiddet ile ilgili anarşist ün, büyük ölçüde 'eylemle propaganda' dönemi (1880'lerden 1910'lara kadar) süresince anarşizm adına yürütülen terörist faaliyetten gelir ama bu eğilim sadece bazı anarşistlerin görüşünü yansıtıyordu" (Crowder; 1999, 9). Anarşistlerin çoğu şiddeti redder ve "eğitim yoluyla gelişme ve kişisel ahlaki gelişim" için şiddetin yanlış olduğunu düşünürler. "Doğru anlaşılırsa anarşizm, toplumsal düzensizlikle özdeşleştirilmemelidir. Anarşistlerin hedefi anlamında anarşi, bir yönetenin veya hükumetin yokluğu anlamına gelir" ve anarşi kavramından "zorunlu bir hükûmeti olmayan düzenli bir toplum" anlaşılır (Crowder; 1999, 10). Burada hükûmet olmadan nasıl düzenli toplum olabilir sorusu, haklıdır. Çağdaş bilim ile anarşizm arasında ilişki kuran Kropotkin, "İnsan toplumlarının yaşamı da içinde olmak üzere tüm doğayı, doğada olup biten bütün olayları mekanik kavramaya dayalı bir dünya görüşü" olarak tanımlar anarşizmi (Kropotkin; 1999, 65). Kropotkin, toplumsal olan her şeye doğabilimsel bir temel arayışı içindedir ve tam anlamıyla bir bilimcidir. Çünkü o toplumu, "tıpkı adetler, gelenek-görenekler gibi özgürce oluşmuş karşılıklı anlaşma, rıza ilişkilerine dayalı canlı bir organizma olarak" görür (Kropotkin; 1999, 75). Nasıl ki doğada türler arasında yardımlaşma ve düzeni devam ettirmeye yönelik gönüllü bir dayanışma varsa (bunu bilim kanıtlamıştır) ve düzensizliğe meyleden bir eğilim yoksa, otoriteye ihtiyaç duymadan toplumlarda da aynı durum söz konusudur. Çünkü toplumda, sadece ilerleme vardır. Kropotkin böyle bir anlayışa dayalı herhangi bir toplumsal dönem olmadığının farkındadır ama toplumların akışı, hep anarşistlerin iddia ettikleri yöne doğrudur, diye düşünür.

Anarşistlerde özgürlük merkezi bir kavram olarak ele alındığı için otorite, özgürlük kaybına yol açar ve doğal gidişatı bozar. Özgürlüğün sınırlanması "insanın inisiyatif kaybına ve zihnin köleliğine yol açar. İnsanın eylemlerine kendi anlayışı rehberlik etmelidir; bu anlayış, kaçınılmaz olarak, insanın kendi benliği ile çevresinin etik anlayışları arasındaki serbest etki ve tepkinin izlerini taşır." Öyleyse insan, "entelektüel, sanatsal ve ahlaki" yeteneklerini "eksiksiz bir bireyselleşme" ile kazanabilir (Kropotkin; 2001, 52).

Paul Feyerabend'in anarşizmi, farklı bir yol üzerinde bulunur ve o, bir bilgi anarşisti olarak nitelendirilir. **Akla Veda, Yönteme Hayır** gibi kitaplarında bilimin ve aklın özgürleşmesine, bilim ve aklı egemenlik altına alan geleneksel yöntem ve teorilere karşı çıkar. Bu bakımdan onu hem klasik anarşizmden hem de çağdaş anarşizmden ayrı tutmak gerekir. Hatta Feyerabend'in anarşizmini Bakunin'e duyduğu küçük bir sempatiden, (çünkü anarşistler içerisinde sadece Bakunin'e atıf yaptığını ileri sürerek) değerlendiren bir görüş vardır. (Fayereband; 2000, 17). Feyerabend, kendi bilgi-kuramsal anarşizmini şüphecilikten ve siyasi anarşizmden ayırarak bilim ve akıl eleştirisine yönelmiştir. Çünkü ona göre gelinen aşamada, "bilimin sağlam kanıtlara sahip olmadığı ve pratik ifadelerinin, hiçbir zaman var olmamış şeyler hakkında iddialarda bulunan, çoğunlukla yanlış hipotezler olduğu ortaya çıkmıştır" (Feyerabend; 2000, 24). Bilim eleştirisi, onun daha çok tek bir bilimsel yöntemin varlığı iddiasına eleştiridir ve bilimsel yöntemin dışında kalan başka yöntemlerin varlığını kabul etmeyen görüşlere bir protestodur. Aynı şekilde aklın da tek otorite olarak kabul edilmesi anlayışının karşısındadır:

> "Bilimi neden kabul ediyorsunuz? Çünkü bilim hem teoride hem de pratikte başarılıdır. Şunu itiraf etmelisiniz ki, bu, Lakatos'un bilimsel araştırma programlarında yöntembilimin gerekli olduğunu savunmasıyla aynı şeydir. Efsanelerin başarısını açıklamak için bu kadar zaman harcamanın nedeni de budur. Eğer bilimin başarısı bilimsel yöntemin dikkate alınmasını sağlıyorsa, aynı şekilde efsanenin başarısı da efsane oluşumlarının yöntemini olumlu kılmalıdır" (Feyerabend; 2000, 107).

Onun bilim, akıl ve bilimsel yöntemin otorite olarak kabul edilmesi karşısında anarşist olduğunu görüyoruz. Dikkat edilecek olursa Feyerabend'in anarşizmi çoğu durumda diğer anarşistlerden ayrılmakta, hatta Kropotkin'in bilimci anarşizminin de karşısında yer almaktadır.

Kısaca ve özet olarak ele almaya çalıştığımız anarşizm ve kimi anarşistlerle ilgili ortaya konulan görüşlerde ortak olan bazı ilkeler bulmak mümkündür. Hepsinde ortak bir tavır alış vardır. Bu tavır alış onları asi, başkaldıran yapar. Çünkü hayır derler. Hayır demek, mutlak olarak ele alınabileceği gibi,

içinde evet barındıran bir mahiyete de sahip olabilir. Klasik anarşistlerde ve politik anarşistlerde hayır, hemen hemen doğal olmayan her şeyedir ve bunların başında da devlet gelir. Devlet, bir iktidar biçimidir ve otoriteyi temsil eder. Her türlü otorite biçimi ise özgürlüğün düşmanıdır ve özgürlüğü yok eder. Öyleyse hayır, özgürlüğü temsil eder ve belki de özgürlüğü yok edenin panzehiridir. Özgürlük bireysel olarak düşünülmektedir ve bireyin özgürlüğüdür. Bunun için anarşistler, bireyi önemserler, bireyin kendi gelişmesi için de onun özgürlüğünü şart koşarlar. Bir bakıma dünyaya, kendilerinin dünyası gözüyle baktıkları için toplumsal kurumlara bağlanma konusunda olumsuz düşünürler. Bütün anarşistler birer asidir, bir isyan hareketini temsil ederler. Mutlak olan diye bir kabulleri yoktur. Burada bir bakımdan belki de Stirner'i diğer anarşistlerden ayırmak gerekir. Çünkü Stirner, benlik ve bencilliği öne çıkaran ve bunları özgürlükten bile önemli ve öncelikli gören bir bireycidir. Toplumu da gerçekliği olmayan bir şey olarak görür. Hal böyle olunca Stirner, kendi dışına çıkamayan olarak kalır ve kendisine mahkûm olur. Ama diğer anarşistlerde durumun biraz farklı olduğunu görmek gerekir. Çünkü yardımlaşma, uyuma doğru kendiliğinden gidiş, ancak otorite olmadığında mümkün olarak görülür onların çoğunda. Stirner, bu düşüncelerin dışındadır. Stirner'de, kendi dışında her şeye hayır denilirken diğer anarşistlerde özgürlüğü kısıtlayan, sınırlayan her şeye hayır denir. İkisi arasında temel bir fark vardır. Çünkü Stirner kendi benliği ve benciliğini kendisine otorite olarak alır gibi görünmektedir.

Anarşistler, başkaldıran insanlardır. Bu bakımdan Camus ile ortak noktaları varmış gibi görünür. Oysa ikisi arasında bir sınır vardır. Başkaldırı ile anarşizm arasındaki sınırı, başkaldırının sınırı çizer. Bu bakımdan başkaldırı, anarşist olmak zorunda değildir.

Camus'nün başkaldırısının kaynakları ile anarşizmin başkaldırısının kaynakları arasında da benzerlikler bulunabilir. Belki özgürlük, bunun en güzel örneğidir. Buna rağmen Camus, başkaldırısını gerekçelendirmek için, "nasıl davranmalı?" sorusunu öncelikle ontolojik temelli kurmaya çalışır. Bu, hemen anlaşılabilir bir iddia değildir. Lakin onun saçma olarak nitelendirdiği durum, iki varlığın karşılaşmasının sonucunda ortaya çıkar ve durum, evrensel bir ontolojik kavrayışın sonucudur. Bu kavrayış, herkeste ortaya çıkmayabilir. İşte sorun, bu kavrayışa sahip olan aydınlanmış bir bilincin kendisine sorduğu, "nasıl davranmalı?" sorusunun cevabında gizlidir.

Sisifos Söyleni'nde sorunun ele alınış biçimiyle, **Başkaldıran İnsan**'da ele almış biçimi de farklıdır. Başkaldırı denildiğinde elbette **Başkaldıran**

İnsan akla gelir. Ama **Başkaldıran İnsan**, birden ortaya çıkmış da değildir. Tespit edilen ve bir hareket noktası oluşturan saçmanın dünyasında kalmak, Meursault gibi yaşamak ya da Don Juan, Fetihçi, Oyuncu ve Sanatçı gibi davranmak, hangi sorunumuzu çözecektir? Saçmanın oyun oynadığı varlıklar olmaktan öteye gidememek ya da saçmanın farkına varıp da "her yol aynı yere çıkar" demek arasında bir fark yoktur. Bunun için başkaldırı, bir sonuç gibi görünmektedir. Baştan hemen ifade edilmeli ki, bu başkaldırı da, bizi bir döngünün içine dâhil eder ve hareket noktası olanı yok edemez. Başkaldırının buna ne derece gücü yeter? Mutlak başkaldırı, mutlak hayır ve yadsıma, başka saçma olanlara neden olur. Camus, **Başkaldıran İnsan**'da bunların örneklerini verir. Çünkü onun başkaldırısı, çoğu anarşistlerde olduğu gibi bencil değildir, dayanışma ister ve bireyciliği desteklemez. Çünkü başka birisinin ezilişini görmekten doğan bir başkaldırı vardır ve bu, başka birisiyle özdeşleşmeyi gerektirir. Acının ortak hale gelmesidir bu. Bunun sonucu, dayanışmadır. Dayanışma, asıl başkaldırıyı da oluşturan kavramdır. "Başkaldırıyorum, öyleyse varız" (Camus; 1990, 19). Zira saçma aşamasında çekilen acı bireyseldir ve bireysel bir cevap verilir ama bu cevap, yetersizdir. Meursault'ın cevabı, bizi tatmin etmez. Hatta Meursault, cevap bile vermez ama sadece kayıtsız, yabancı ve hiçbir şey umurunda olmadan yaşar.

Başkaldırı, haklarının bilincine varmış olanda doğduğuna göre bu, politik özgürlük düşüncesini besler ve bu düşünce, insanın gelişmesinin de itici gücü olur. Bu bakımdan anarşistlerle yakınlık içindedir Camus. Ama özgürlük, anarşistlerin hepsinde ve her zaman aynı biçimde anlaşılan bir kavram da değildir. Anarşistlerle, Dostoyevski ve Tolstoy'u dışta bırakmak gerekirse, Tanrı'ya karşı ayaklanmak bakımında aralarında ortaklık bulunur ama Camus'nün başkaldırısında doğa ötesi ya da metafizik başkaldırı dediğimiz şey, Tanrı'nın zımnen de olsa bir kabulünü gerektirir. Ona göre başkaldırının evreni ile kutsalın evreni farklıdır. Başkaldırı, kutsalın dışında bir davranış kuralı aramaktır. Oysa kutsalın evreninde nasıl yaşanılacağına ait kurallar, yaşamaya başlanmadan önce verilmiştir.

Camus, başkaldırıyı iki başlık altında ele alır: Doğa ötesi başkaldırı ve Tarihsel başkaldırı. "Doğa ötesi başkaldırma insanın kendi koşulunun ve bütün evrenin karşısına dikilmesidir." (Camus; 1990, 23). İnsanın koşulu, ölümlü oluştur ve bu koşulu yaratan Tanrı, doğa ötesi başkaldırının hedefindedir. Bu anlayış bizi doğaya bağlar ve doğaya başkaldırıyı bir cinayet olarak görür. Stirner, Bakunin, Kropotkin, Proudhon gibi anarşistlerin hemen hepsinde bu yoksayıcılığı görürüz. Ve aynı zamanda insanın doğal bir

varlık oluşu ve onun kaynakları olan doğal oluştan koparılmaması gerektiği düşüncesine de rastlarız. Bundan dolayı Camus ile bu tür anarşistler, idealist felsefelere, kurgulara karşı dururlar. Mesela Bakunin, **Tanrı ve Devlet** adlı eserinde insanı, doğal ve maddi bir gelişmenin ürünü olarak görür ve geliştikçe köklerini yadsıdığını, böylece de Tanrı, din, insanlık, devlet gibi kurgulara saplandığını düşünür. İdealist felsefeler açısından Camus'nün de Bakunin'in de hedefinde Alman İdealizmi bulunur. Zamanla Tanrı ve din gibi kavramların cazibesini yitirmesi ve aşkınlığın kayboluşu ile birlikte kurgular yeni kutsalları sahneye davet eder. Toplum, insanlık, dünya cenneti gibi kutsallıklardır bunlar ve bunlar da anarşistlere göre yadsınması gereken kurgulardır. Tanrı'nın kulluğundan kurtulmuş olanı kölelik altında tutacak krallıklar ortaya çıkmıştır. Camus, bu krallıklara karşı olmakla birlikte bu noktada anarşistlerle arasına sınır çizer. Bu sınır çiziş, başkaldırının, hayır demenin sınırıdır. Çünkü yasasız olmak mümkün değildir. Hem Bakunin'i hem de Stirner'i, **Başkaldıran İnsan**'da eleştirir. Başkaldırının doğa ötesi ve tarihsel tarihini incelerken pek çok hayır diyen düşünce ve kişi üzerinde durur ve anarşistlerden Stirner ve Bakunin, ele aldığı iki önemli kişidir.

Camus, **Başkaldıran İnsan**'m *Salt Kesinleme* kısmında Stirner'i söz konusu eder. Dostoyevski'nin kahramanı İvan, Tanrı'yı yargılar. Onu yargılamaya başlamak, yok etmeye de başlamaktır. Nitekim Nietzsche, bu yok edişin mimarıdır. Aynı şeyi Sade'da da görürüz. Bütün bunlarla birlikte Stirner, "her türlü" Tanrı düşüncesini de yıkmak ister. "Her türlü" ifadesi, sadece Tanrı ile ilgili değildir; "Feurbach'ın İnsan'ı, Hegel'in Ruh'u ve ... Devlet'i" de içine alıyordu. Çünkü "ona göre, bütün bu putlar, aynı dar kafalılıkta, ölümsüz düşüncelere inanmadan doğmuştur" (Camus; 1990, 61). Hukuk, günah, Tanrı, devlet, insanlık onu hiç ilgilendirmez. Çünkü başta Tanrı olmak üzere, diğerleri de; evrensel tarih, İsa, sosyalizm, insan severlik "ben'in, daha doğrusu olduğum şeyin bir sapıtmasından başka bir şey değildir"(Camus; 1990, 61-62). İnsan severlik, insanlığa köle olmaktır. Oysa bu, "Tanrı'ya kulluk etmekten daha iyi bir şey değildir." (Camus; 1990, 62). Komünizm, yani kardeşlik, kardeşleri hafta içi köle yapan bir sistemdir. Geriye tek gerçek kalır: Ben, Ben'in Bencilliği, "Yıldızların gözler kamaştırıcı bencilliği" (Camus; 1990, 62). Stirner, Ben'i ve onu mutlak olarak ele almakla, bütün diğerlerine karşı mücadele aracını bulmuştur. Bu anlamda Stirner, ben'in dışında kalanların bencilliğine maruz kalmaktansa Topçu'nun Stirner'den aktardığına göre, "bu büyük bencillere hizmet etmektense, ben kendim Bencil olacağım" der (Topçu; 1995, 174). Çünkü ben de emsalsizdir. Bütün bunlar şunu gösterir: Stirner, ben'i ve benliği aşan her hareket, düşünce ve varlık ile

bağını kesmiştir. Camus, Stirner'in bu anarşizmine prim vermez. Çünkü bu anarşist başkaldırı, cinayete imkân ve izin verir. "İyilik nedir Stirner'e göre 'Yararlanabileceğim şey', Yasal olarak neyi yapabilirim? 'Yapabileceğim her şeyi'" (Camus; 1990, 63). Artık burada yasa, ölçü ve kural yoktur. Oysa başkaldırı, bir ölçüye bağlıdır. Camus'nün kitabında yaptığı da, öldürmeye izin veren başkaldırı örneklerini eleştirmektir. Onları ölçüsüzlükle suçlar.

Stirner'in bu anarşizmi, bir başkaldırı değildir ve bu açıdan bakıldığında da Camus, anarşist değildir. Çünkü bencilliği esas alan bir doktrin, dayanışmayı esas alan bir görüş ile bağdaşamaz. İki hayır tipi arasında esasta bir farklılık vardır. Böylece de Stirner, başkaldırının hareket noktasından uzaklaştığı gibi hedefi açısından da başkaldırının yalnızlığı, bencilliği yok eden dayanışmacı ruhundan uzaklaşır. Zira başkaldırı, bir değeri evetler ama Stirner'in anarşizminde benin benciliğinin mutlak evetlenmesinin ve dışında kalan her şeyin mutlak yadsınmasının dışında hiçbir şey yoktur ve bu evetleme de, yadsıma da bir değer üretmez.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Bakunin, insanı doğal varlık olarak ele alır ve o, doğanın bir parçasıdır. Doğadan uzaklaştıkça köklerinden de uzaklaşan insan, köklerine onu yabancılaştıran her şeyden vaz geçmelidir. Başta Tanrı gelir. Tanrı, İncilin Yehova'sı, "kıskanç, kibirli, en kana susamış, en despotik ve insanın saygınlık ve özgürlüğüne en düşman", "kimbilir hangi kaprisini tatmin etmek için" "bazı kölelere sahip olabilmek güdüsüyle Adem ve Havva'yı yarattı" (Bakunin; 2000, 10). Tanrı önünde insanların sürünmesini ortadan kaldırmak ve onu iki ayak üzerine kaldırmak için Şeytan, aslında özgürlük devreye girdi. Özgürlük, insanı insan kılan değerdir. Tanrı yerine zamanla köleliği devam ettiren krallıklar icat edildi. İnsanın insan olarak gelişmesini sağlayan şey, özgürlüğüdür ve bu, ancak isyan sayesinde mümkündür. Organik olarak ayakları üzerine kalkmak, düşünce olarak hayır demek. Böylece insan Bakunin'e göre, "isyan ve düşünce ile, kendine özgü tarihi ve gelişmeyi başlattı" (Bakunin; 2000, 13). Ona göre insanın hayvansallığı, düşünme ve eylem, insan olmanın temel koşullarını oluşturur. İlki, insanın toplumsal ve özel ekonomisine, ikincisi bilim yapmaya, üçüncüsü de özgürlüğe karşılık gelir (Bakunin; 2000, 13). İnsan bu üç koşulun ürünüdür. Bakunin'in ifade etmeye çalıştığı koşulları görmeyen Alman idealizmi, kurgular üretmiştir. Din, bir özlemin kurgusudur ve gerçekle ilgisi yoktur. O, "özgürlüğün evrensel ve gerçekten demokratik kilisesini ister" (Camus; 1990, 149). Özgürlüğün önündeki engellerden birisi de devlettir. Çünkü "en küçük, en zararsız devlet bile düşlerinde suçludur" (Camus; 1990, 149). Devlete kar-

şı devrim, devlete karşı amansız bir savaş, Bakunin'in parolasıdır. "Biricik kurtuluş yok etmektir. 'Yıkma tutkusu yaratıcı bir tutkudur'" (Camus; 1990, 149). Bu tutku yasa tanımaz. Bakunin'de, yasa tanımayan bir başkaldırı tutkusuna rastlıyoruz. Camus'nün başkaldırısı, bu tutkuyu ister mi?

Camus, yasasız yargılanmaktan şikâyet eder. Çünkü yasa yoksa yargılama da yoktur demek çok zordur. Yasa yoksa eşkıyalık vardır. Her türlü hükümet etme biçimine hayır demeye yönelmiş bir dünya, özgür bir dünya özlemi ne kadar özgürdür? Ya da yasasız bir dünya, özgür bir dünya mıdır? Camus de bunu sorar. Ve şöyle cevap verir: "Bunun yanıtı Bakunin'den istenseydi, bu yanıt, hiç de kuşkulu olmazdı." Ama durum böyle değildir ve devam eder Camus; "Her durumda, hem de en büyük açıkgörüşlülükle, baskıcı sosyalizme karşı çıkmış olmakla birlikte, çelişkiye aldırmadan, geleceğin toplumunu bir diktatörlük olarak tanımlar. Kendi eliyle yazdığı Uluslararası Kardeşlik Yasaları (1864-1867), daha o zamanda, bireyin koşulsuz olarak merkez kuruluna bağlanmasını ister" (Camus; 1990, 150). Bu düşüncelerin sonu, devrim, doğrusu hiç de özgürlükle sonuçlanmış değildir. Artık başkaldırı ortadan kalktığı gibi geriye kötü bir anarşizm kalır.

Camus, saçmayı yenmenin yolu olarak başkaldırıyı önerdi. Yalnızlık ve yabancılaşmanın yerine başkaldırının merkezi kavramı olan dayanışmayı seçti. Özgürlük, hedefindeydi ve kötülük sorunuyla birlikte özgürlük meselesini Tanrı'ya karşı kullandı. Ama bu özgürlük, bireyi azdıran bir özgürlük olarak düşünülmedi. Pek çok anarşistte karşılaşmadığımız bir ahlak, Camus tarafından yüceltildi. Çünkü Camus, bir değeri yadsımayı, başka bir değeri evetlemek adına yaptı. Bunun için onun dayanışmacı başkaldırısı, anarşistlerde rastlamadığımız bir hümanizmayı hedefledi.

Caligula, otoriter rejimleri eleştiren bir oyun. Orada benliğinin benciliğinde sınır tanımayan ve Tanrı'dan bile üstün olmayı isteyen Caligula, çoğu durumda anarşistlerin yıktıkları üzerine bina edildi. Tarihte örnekleri hiç de az değildir. Camus, toplum ve devlet konusunda yadsıyıcı değildir ama eleştiricidir. **Yabancı**'da, Fransa'nın Cezayir'deki adalet politikasını eleştirir. **Başkaldıran İnsan**'da Marksist Devrimin ve Alman Faşizminin yaptıklarını eleştirir. Çünkü onlar, başkaldırının hareket noktasına ve ölçü düşüncesine sadık kalmamışlardır. Başkaldırının hedefi, yaşatmaktır ama devrimler bunu, öldürmek üzerinden gerçekleştirmek isterler. "Herkes özgür olacak, ama bir süre köleliğe razı olun." "Adalet tam olarak gerçekleşecek, ama bir süre adaletsizlik gerekiyor." "Ebediyen cennet için bir süre cehenneme razı olun." Başkaldırı, bunları istemez. Öyleyse başkaldırı, anarşist olmadığı gibi

anarşizmin neden olabileceği olumsuzluklara da karşıdır. Çünkü hem Stirner örneğinde hem de Bakunin örneğinde gördük ki, anarşizm sonuç olarak öldürmeye imkân ve izin verecek sonuçlar üretir.

Camus'nün başkaldırısı ile anarşizmin isyanı, hareket noktalarında farklılık gösterirler. Camus, saçmadan hareket eder. Saçma meselesi, aynı zamanda anlam meselesidir. Saçmayı alt edecek olan da, başkaldırıdır. Anarşistlerde ise sorun, otorite sorunudur. Elbette tarihsel başkaldırmada Camus de bu sorunla uğraşır. Zira otorite sorunu, aynı zamanda özgürlük sorunudur. Ama Camus özgürlük sorununu aynı zamanda metafizik anlamda da değerlendirir. Gerçi kimi anarşistlerde de bu tür değerlendirmelere Tanrı bağlamında rastlarız. Belki de birleştikleri nokta, özgürlük kavramıdır. Ama anlam sorunu Camus için otorite sorunundan önemli gibi görünmektedir. Zira intihar ve adam öldürme yani cinayet meselesi, anlam sorununa verilen cevapla ilgilidir. Burada belki şu denilebilir: Anlam sorunu nihayetinde insanın eylemlerinin özgürlüğünü şu veya bu şekilde değiştirmez mi? Ve bu değiştirme işi, özgürlük sorununu etkilemez mi? Bu sorulara olumsuz cevap vermek mümkün değildir ama aynı zamanda bu cevaplar, özgürlüğün nasıl kullanılması gerektiğini de belirler. Anarşistlerde eksik kalan, özgürlüğün nasıl kullanılması gerektiği meselesidir.

Anlam sorunu, akıl ve bilim ile ilgili sonuçlar da doğurur Camus'de. "Dünyayı bana açıklıyorsunuz ve onu sınıflandırmasını bana öğretiyorsunuz. Dünyanın kanunlarını bana sayıyorsunuz ve ben de bilme tutkusuyla onların gerçek olduklarına inanıyorum. Dünyanın mekanizmasını ispatlıyorsunuz ve benim de umudum büyüyor. Sonunda bu karmaşık ve sihirli evrenin atoma, atomun da elektrona indirgendiğini söylüyorsunuz... ama siz bana elektronların bir çekirdek çevresinde döndükleri görünmez bir gezegenler sisteminden bahsediyorsunuz. Siz bana bu dünyayı bir imajla açıklıyorsunuz... Böylece, bana her şeyi öğretmesi gereken bu bilim varsayımda sona eriyor" (Camus; 1942, 35). Bilimle bu dünyayı kavramam artık mümkün olmaktan çıkıyor. "Akıl da kendi tarzında bu dünyanın saçma olduğunu söylüyor" (Camus; 1942, 36). Anarşistler içerisinde özellikle Kropotkin'in tam bir bilimci olduğunu biliyoruz ve hatta bilimin bulup doğruladıklarının anarşizmi desteklediğinin altına çizer. Camus, tam tersine dünyanın anlamına ilişkin olarak bilimden kesin bilgiler almanın imkânsızlığını ifade eder. Aklın da aciziyetini dile getirir. Çünkü irrasyonel olan bir durumun aklın kategorilerine girmesi imkânsızdır. Feyerabend, bir bilgi ve bilim anarşisti olarak aklın ve bilimin ve bilimin yönteminin mutlak olarak ele alınmasının

mümkün olmadığını dile getirmişti. Camus'nün tavrı onu elbette bir bilgi ve bilim anarşisti yapmaz ama bilimci bakış açısının karşısına koyar. Bu bakımdan sadece Feyerabend ile bir ilişki kurulabilir ama bu ilişki, ikisini aynı kategoride değerlendirmemize izin vermez. Feyerabend'in derdi, akıl ve bilimin birer otorite olmadığını ortaya koymak olduğu halde Camus'nün derdinin ise akıl ve bilimin anlam meselesinde gösterdikleri acziyeti ortaya koymaktır.

Sonuç olarak denilebilir ki; gerek anarşistler gerekse Camus, "hayır" diyen düşünürlerdir. Ancak bütün anarşistler "hayır"m konusunu farklı şekilde ele aldıkları gibi Camus'de de farklı bir hayır fiili söz konusudur. Hem hareket noktaları hem de yöneldikleri hedefler ve neden oldukları sonuçlar bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ayrıca bütün anarşistler arasında sadece özgürlük için otorite karşıtlığının dışında ortak bir tavır bulmak pek mümkün görünmemektedir. Camus'de de özgürlük önemli ve peşinden gidilen bir kavram olmakla birlikte Camus bu sorunu, kötülük ve Tanrı sorunu ile birlikte de ele almaktadır. Anarşistler, dayanışmacı toplum modelleri ile aralarına mesafe koydukları halde Camus, saçma sorununun çözümü ve başkaldırının bir biçimi olarak dayanışmayı önermektedir. Anarşistlerde birey önemlidir ve kendi ben'inin çerçevesinde yalnızlık sorun teşkil etmez ama Camus, yalnızlıktan kurtulmayı hedefleyen bir yönelim içerisindedir. Anarşistlerin mücadele alanları toplum, devlet, Tanrı gibi otoriteler olduğu ve her türlü siyasi otorite ve kurumsallaşma karşıtlığı olarak belirdiği halde Camus, politik olarak devrim düşüncesine karşı olmakla birlikte sendikalizmi savunmakta, sendikalizm ile de sosyalizm arasında bir yakınlık kurulmaktadır. Bunun nedeni, sendikacılıkta birey ile toplum arasında denge kurulmuş olması ve birey ve toplumun kendilerini mutlaklaştırmadan birbirlerini kabul edebilmeleridir. Anarşistler, bu dengeyi kurma teşebbüsü içinde değillerdir. Bu husus, Camus'de denge ve ölçünün önemli oluşuyla ifade edilebilir ama anarşistlerde denge ve ölçü, bir sorun teşkil etmemektedir. Çoğu anarşistte hümanizm, bir kurgu olarak düşünülür ve boş diye mesafe alınan bir kavramdır. Oysa Camus, niteliğe dayalı başkaldırma ahlakıyla bir hümanizmi hedeflemiştir, denilebilir. Camus'nün, Stirner, Bakunin gibi anarşistler eleştiriye tabi tutmasının en önemli nedenlerinden birisi de, bu hümanizmayı hedeflememeleri ve insanlık açısından olumsuz sonuçlara neden olmalarıdır. Öyle görülmektedir ki, Camus'nün hayır'ının anlam ve mahiyeti ile anarşistlerin hayır'ının anlam mahiyeti arasında derin ayrımlar bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Camus'nün hayır'ı bir başkaldırı olarak adlandırılırken, diğerlerinin hayır'ı anarşist olarak adlandırılmaktadır. Her hayır bir başkaldırı gibi düşünülse de, her başkaldırı anarşist değildir.

Kaynakça

A. Camus, Başkaldıran İnsan, çev., Tahsin Yücel, Ankara: V Yayınları, 1990.

A. Camus, Le Mythe de Sisiphe, Paris: Gallimard, 1942.

G. Crowder, Klasik Anarşizm, çev., Sinan Altıparmak, İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999.

M. Bakunin, Tanrı ve Devlet, çev., Sinan Ergün, İstanbul: 2000.

Nurettin Topçu, İsyan Ahlakı, çev., Mustafa Kök-Musa Doğan, İstanbul: Dergah Yayınları, 1995.

P. Feyerabend, Anarşizm Üzerine Tezler, çev., Ekrem Altmsöz, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2000.

P. Kropotkin, Anarşi, çev., Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları, 2001.

P. Kropotkin, Çağdaş Bilim ve Anarşi, çev., Mazlum Beyhan, İstanbul: Öteki Yayınevi, 1999.

R. Rolland, Tolstoy'un Yaşamı, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: YKY, 1995.

L. Tolstoy, Savaş ve Barış, çev., Atilla Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1992.

CAMUS'NÜN NIETZSCHE'Sİ
-NİHİLİZM, AHLAK ve İSYANIN ESTETİĞİ-

Sadık Erol ER

Özet: Nietzsche, Camus'nün kariyerinde önemli bir isimdir. Albert Camus'ye göre Friedrich Nietzsche dikkat çekici bir düşünür, özgürlük ve yaratıcılığa evet diyen şair-filozoftur. Öte yandan, Camus'nün Nietzsche alımlaması Fransız düşüncesindeki ilk ve özgün okumalardan biridir. Bu çalışmada, Camus'nün Nietzsche yorumu nihilizm, ahlak, saçma, isyan vb. çerçevede tartışılacak ve bu yoruma bazı itirazlar yapılacaktır.

Anahtar Kavramlar: Nihilizm, ahlak, isyan, absürd, yaşamın olumlanması, estetik.

CAMUS' NİETZSCHE

-NİHİLİSM, MORALİTY and THE AESTHETİCS OF REBELLİON-

Abstract: Nietzsche is an important name in Camus' career. According to Albert Camus Friedrich Nietzsche was a most remarkable thinker, a yes-sayer to freedom and creativity, the poet-philosopher. On the other hand, Camus' Nietzsche appropriate is one of the earliest and original readings in French thought. In this study, Camus' Nietzsche interpretation will be discussed within the frame of nihilism, moral, absurd, rebellion etc. and will be made to this interpretation some objections.

Key Words: Nihilism, morality, rebellion, absurd, affirmation of life, aesthetics.

Giriş

Albert Camus'nün "Nietzsche ve Nihilizm" makalesinin yakın bir okuması Nietzsche'nin fikirlerinden ne derecede etkilendiğini (ya da onu nasıl temellük ettiğini) ortaya koyar. Sadece bu makale de değil, başta *Başkaldıran İnsan, Defterler* (özellikle 2), *Denemeler, Sisifos Söyleni,* az da olsa *Tersi ve Yüzü* adlı eserlerinde doğrudan Nietzsche'ye yönelik atıfları üzerinden ortaya koyduğu felsefi mülahazalarına bakıldığında Camus'nün külliyatında Nietzsche ismi belirgin bir şekilde öne çıkar. Bu etkilenme sadece teorik yazılarıyla sınırlı değildir. *Yabancı, Düşüş, Caligula, Mutlu Ölüm* gibi tiyatro ve romanlarında da Nietzscheci esin görmek pek de şaşırtıcı değildir. William

Duvall'm vurguladığı gibi Camus için "Nietzsche, dikkat çekici bir düşünür, berraklık ve cesaret dolu bir insan, özgürlüğe ve yaratıcılığa evet diyen mükemmel bir şair-filozoftur; bu vesileyle Camus'nün metinleri Nietzsche'nin en önemli rehberlerinden biri olduğu gerçeğine tanıklık eder" (Duvall, 1999: 40). Bir başka önemli Camus yorumcusu olan Bianca Rosenthal ise *Defterler*'deki çeşitli alıntılardan ve *Sisifos Söyleni*'ndeki atıflardan, *Mutlu Ölüm* ve *Yabancı*'da Meursault ve Mersault'nun "anti-ahlakçılığı"ndan, değerleri yeniden değerlendirme girişiminden, *Caligula*'daki güç istencinin varlığına kadar Camus'nün düşüncesinde Nietzsche'nin varlığının oldukça açık olduğunun altını çizer. Zaten Nietzsche ile tanışması da oldukça erken bir dönemine denk gelmiştir. Nietzsche'yi ortaokulda okumaya başlar ve bu bağlılık, 1960'daki ölümcül araba kazası sırasında çantasında bulunan Nietzsche'nin *Şen Bilim*'inin bir kopyasının keşfedilmesiyle ölümüne kadar devam eder (Sharman, 2017: 195). Erken yazılarından geç dönem yazılarına kadar estetik, nihilizm, hayatın olumlanması ve isyan/başkaldırma meselesinde Nietzsche'yi tinsel bir öncü olarak değerlendiren Camus için o büyük bir kurtarıcıdır. Çünkü, Nietzsche modernliğin durumunu/çıkmazını teşhis eden yegâne kişidir; Tanrı'nın çağdaşlarının ruhlarında ölü olduğunu keşfeden Nietzsche, bu ölümün sonuçlarını ızdırap duymadan benimsemiş, daha sonraları ise insanın durumunun *saçma*lığıyla (nihilizmle) cesur bir şekilde yüzleşerek, dünya hakkında nihai kararlar veren aşkınlığın aşırılıklarını reddederek, mutlak ve kalıcı değerleri krize sokmuştur. Camus'ye göre, nihilizm ilk defa felsefi bir problem olarak onun düşüncesinde bilinçlenecekti, ancak bu bilinç umutsuzluğa yol açmayan, dahası yaşamın (toprağın/dünyanın) mutlak olarak olumlanmasına evet diyen içkin bir hatta konumlanmasıyla tahrik edici/meydan okuyucu bir kisveye bürünecekti. Çünkü Nietzsche Tanrı'nm ölümünün bıraktığı boşluğu yeni gerçekler/hakikatler ve ahlaklarla doldurmak için yapılan tüm girişimlere şiddetle saldırdı; örneğin, Hıristiyanlık gibi, modern sosyalizm de, sadece kulluk/kölelik, köle ahlakı ve yaşamın reddedilmesi, yani canlılık ve açıklığa karşı duran bir çilecilik teklif etti. Yaşama evet-diyen Nietzsche, hiçbir şeye inanmadan, Tanrı olmaksızın yaşanabileceğini, hareket edebileceğini ve yaratabileceğini memnuniyetle onayladı. Camus'nün Nietzsche düşüncesinde bulduğu heyecanın merkezi de başlangıçta burasıydı. Nietzsche, Camus'nün metinlerinde yaşayan bir isim ve onun kariyerinde belirleyici bir figür olarak var olagelse de bu birliktelik, bazen "ortak bir imza" stratejisiyle bazen de mesafe alışlarla ilerleyen inişli çıkışlı karmaşık bir görünüm arz eder. Bu bağlamda bu çalışmada sadece Camus'nün basit bir Nietzsche temellüğünü ortaya çıkarmak değil,

yukarıda zikrettiğimiz felsefi problemler karşısında ikilinin vermiş olduğu cevaplar üzerinden bir tartışma alanı yaratabilmek de amaçlanmıştır.

Nietzsche'nin çalışmaları ile Camus'nün çalışmaları arasında yakın bir ilişkinin olduğu yaygın bir kanıdır, oysa bu ilişkinin etik, estetik, epistemolojik, ontolojik hatta politik düzeyde nasıl yankılandığını ele alan çalışmalar yeterli değildir. Daha çok Camus'nün post-Nietzscheci bir göçükte çalışan bir figür olduğu, sanatın, özelde de edebiyatın bu ikiliyi birbirine yakınlaştıran güçlü bir ortak payda olduğu dillendirilir. Nitekim "şair-filozof" Nietzsche ile "sanatçı-filozof" Camus'ye yüklenen sıfatlar bunun açık bir göstergesidir. Gündoğan'ın aktardığı şekliyle Pierre de Boisdeffre'ye göre Camus "bir kuruşluk bile olsa, kendisini hiçbir zaman filozof hissetmemiştir" ya da Sartre'ın ifadesiyle Camus "*Sisifos Söyleni*'ndeki soğuk biçemle, denemelerinin konusuyla, Adler'in haklı olarak Nietzsche'nin öncüleri adını verdiği büyük Fransız Ahlakçıları geleneğinde yer almaktadır" (Gündoğan, 2018: 52). Nietzsche felsefesinin devreden mirasının bölüşümünde önemli bir isim olan Camus'nün Dostoyevski ile harmanlayarak oluşturduğu bu mirası, aslında kendi isyanının/başkaldırısının özünü oluşturur. Nietzsche'nin yaşama vurgulu "evet"i, eşit derecede insanı yaşamdan muaf kılan çileci hakikat yapılarına (idealist ya da materyalist) vurgulu "hayır"ı ile bağlantılıdır. Camus, Nietzsche'nin (idealist ya da materyalist) kurtuluş ya da teselli umudunu reddetmesinin yanı sıra nihilizme karşı vermiş olduğu mücadelenin hem içeriğini hem de biçimselliğini olabildiğince paylaşır. Nietzsche'nin aforizmaya yaslanan ve zengin bir ton barındıran çelişkili ve eğlenceli üslubuna hayran kalırken, bir yandan da onun dirimselciliğine, soyutlamayı reddederek somuta (yaşama/deneyime) kök salma arzusuna (burada Bergson ismi de zikredilmelidir –ileride değineceğiz), rasyonalizme dair eleştirilerine, hastalık ve bedene yönelik farkındalığına, istenci öne çıkarışına ve nihayetinde Yunanlılara olan ilgisine hayrandır. Öte yandan mit, sanat, yaratıcılık ve estetik hakkındaki düşüncelerinin yanı sıra uzun makalelerinde ortaya koymuş olduğu metodolojisiyle -kökenlere, temele, *saçma*ya, nihilizme ve isyana yönelik- Camus'nün Nietzscheci bir soybilim geliştirdiği görülür.

Camus'nün Estetik Anlayışında Nietzscheci İzler

Bir düşünür olarak Camus, Nietzsche'nin nihilizmi "bir yük olarak" kabul etmesini, onunla yüzleşmesini ve onun üstesinden gelme cesaretini ve azmini takdir etmenin ötesinde bunları kendi felsefi mahali için son derece uygun bir model olarak da değerlendirir. Herbert Lottman'ın belirttiği gibi

Camus'nün çalışma odasının Nietzsche ve Dostoyevski'nin portreleri ile süslü olması bu modeli yaşamına içkin kılması bakımından oldukça önemlidir. Nietzsche'nin nihilizmi bir değer ve kültür krizi olarak yorumlaması bir anlamda Camus'nün *saçma* ve isyan düşüncesinin çerçevesini oluşturacaktı. Kesinlik ve anlam arayışının katalizörü olan nihilizmin bu şekilde yorumlanışı (Camus açısından), modern insanın karşılaştığı sorunları yeniden tanımlama için aslında bir şans olarak görülebilir (Lottman, aktaran Illing, 2014: 8).

Camus'nün duyumcu yazılarının (daha çok ilk metinleri) merkezinde öncelikle estetik ve metafizik problemlerin olduğu görülür. Bu metinler, sonraki eserlerinin omurgasını oluşturan etik ve politik problemleri henüz yeterince ihtiva etmezler. Bu dönemde Camus neredeyse sadece Nietzsche ile ilgilenir ve çalışmalarının ana motifi de belirgin bir anlamı olmayan bir dünyadaki mutluluktur. Camus'nün Nietzscheci estetik ve metafizik üzerinden ele aldığı sorunlar *Mutlu Ölüm* ve *Caligula*'da yoğun bir şekilde tartışılır. Tartışmanın ana eksenine yön veren ise önemli iki Nietzscheci kavram olan "onaylama/evet" ve "yaratıcı olumlama"dır.

İlk yazılarında Camus, Nietzsche'nin Sokrates, tragedya ve akıl arasındaki ilişkiyle ilgili tutumunu benimsiyor gibi görünür. Daha çok Nietzsche'nin Dionysos ve Apollon ikiliği üzerinden ele aldığı Yunan tragedyası üzerine görüşlerindeki Sokrates, Euripides eleştirilerinin bir analizini yapar. Camus'nün 1932 yılında "Nietzsche ve Müzik" adlı makalesinin ağırlık merkezi de burasıdır. Nietzsche'nin estetik, müzik ve tragedya görüşü ve bu noktada geliştirdiği argümanların bir betimlemesi yapılır. Camus, sanatçının sadece tarafsız bir gerçeklik portresi vermesi gerektiğini savunan realist sanat anlayışı ile sanatçının sanat eseri aracılığıyla gerçekliğin kusurlarını düzeltmesi gerektiğini iddia eden idealist anlayışı reddeder. Camus için burada sanat, bütün acıların üstesinden gelebilecek, yaşadığımız dünyaya anlam kazandıracak baştan çıkarıcı bir "Rüya dünyasının" yaratılmasıdır. Yaratıcı bir fonksiyondur sanat; müzik ise bu açıdan, tüm farklı disiplinlerin en teselli edici olanıdır, çünkü herhangi bir akıl desteği olmaksızın güzelliğin düşünülebileceği, gerçekle hiçbir ilişkisi olmayan bir dünya yaratır. Bu analiz, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki sözlerinin bir yankılanmasını içerir. Müziğin büyük gücüne ve kalıcı etkisine inanan Nietzsche burada şunu söyler: "müziksiz bir hayat hata olurdu." Nietzsche'nin Dionysosçu müzik ontolojisinden bir hayli etkilendiği görülen Camus için ise müzik "kozmik bir estetik güç" olarak tanımlanabilir (Illing, 2014: 29, Camus, 1976).

Camus'nün Nietzsche'yle doğrudan ilgilendiği 1932 yılında bir başka makalesini daha görürüz: "Yüzyılın Felsefesi." Burada Camus, önde

gelen Fransız filozof Henri Bergson'u eleştirel bir şekilde incelemektedir. Camus'nün, deneyim ve sezginin savunucusu olan Bergson'a, Nietzsche gibi benzer nedenlerle başvurduğu görülür. Aslında Camus, Bergson'un felsefesini "dolaysız bilginin, sezginin savunması" olarak tanımlar. . . ve şunları ekler: "Bu fikirden daha çekici bir şey yok: zekayı tehlikeli olarak bir kenara bırakmak, bütün bir dolaysız bilgiyi ve saf duyum (sensation) sistemini temel almak... Felsefe, aslında, içinde bulunduğumuz yüzyılda dinin rolünü oynayabilmeyi beklemişti." Bergson kısmı üç nedenden dolayı dikkat çekicidir. Birincisi, Camus'nün rasyonalizm eleştirilerini içeren erken temelcilik karşıtlığını aydınlatır. Çünkü, henüz olgunlaşmamış olsa da, Camus'nün *saçması*, dünyayı rasyonalize etmeyi reddetmede zaten görülmektedir. İkincisi Nietzsche, Camus'nün Bergson'dan kurtulmasında önemli bir figürdür ve Nietzsche'nin Camus'nün felsefi dünya görüşünün parametrelerini nasıl şekillendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Üçüncüsü, Camus'nün Nietzsche'nin radikal şüpheciliğine olan kalıcı ilgisini netleştirmeye yardımcı olur. Bu metinle birlikte Camus'nün Nietzsche'ye yönelik erken ilgisi, daha büyük projeleri açısından son bir paralel noktaya işaret eder: trajik sanatın olumlu karakterinin benimsenmesi. Camus Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da ortaya koymuş olduğu bir inancın altını çizer: "İnsanlık en amansız, ama en zorunlu savaşları bir kez ardında bırakıp, acı çekmeksizin unuttuğu an, yaşama evet deyişin en yüksek sanatı, tragedya, yeni baştan doğacaktır (Nietzsche, 1999, 54). Nietzsche burada olumlama ile onaylamayı/eveti eşitler. Nietzsche idealizmi ve çeşitli tezahürlerini mahkûm ederken, aslında karşı çıktığı şey bunların sonuçlarıdır. Bunlar kasten, ıstırabın, süreksizliğin, akıldışılığın, ereksizliğin kaynaklarını inkâr ederler. Ancak teselli etmek için, yanılsamalarının kökenlerini gizlemeleri gerekir. Nietzsche için bu, geç modernitenin metafizik çatışmalarının çoğunu açıklamaktadır (Illing, 2014: 34-35). Burada Nietzsche'nin olumlama veya onaylamaya yaptığı vurgunun, *saçma* döneminden çok önce Camus'yü etkilediğini belirtmek istiyorum.

Nietzsche'nin estetizmi ile Camus'nün duyumculuğu arasındaki bağlantı, Camus'un 1935'teki Hristiyan metafiziği tezinde daha da belirgin hale gelir. Burada Camus, hem estetik hem de duyumcu gerekçelerle Gnostisizm'i reddeder. Örneğin Plotinus'u savunmasında Camus, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki Sokrates öncesi döneme övgüyü yineler. Gnostisizm'e gelince, Camus bunu yaşamı inkâr olarak görür ve bunun yerine "sanatçının bakış açısına" hayran kaldığı Plotinus ile ilgilenir. Burada yine Camus'nün sözleri Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'ndaki iddialarını anımsatmaktadır. Her durumda, Camus Gnostisizm'i reddeder, çünkü dünyayı yorumlama-

sında Nietzscheci etki gittikçe belirginleşmektedir. Zaten akıldan şüphe eden Camus, dünyayı büyük ölçüde estetik açıdan görüyor; gerçekten de, Gnostiklerin eleştirisi, Gnostisizm'in kendisinin dünyanın estetik (ve olumsuz) bir yargısı olduğu inancına dayanıyor. Böyle bir görüş, Nietzsche'nin Hıristiyanlığa itirazlarının çoğuyla tutarlıdır (ve aslında aynıdır) (Illing, 2014, 36, Camus, 2007: 67-68).

***

1937'de, tezini tamamladıktan sadece iki yıl sonra, Camus, Cezayir'deki Komünist Parti Kültür Merkezi'nde Akdeniz kültürünü savunduğu bir konferans verir. Konferans iki nedenden dolayı dikkat çekicidir. Birincisi, Akdeniz kültürünü öven Camus, Hıristiyanlığı Nietzscheci açıdan eleştirir. Başlangıçta Camus, Hıristiyanlığın başka bir dünya olduğunu, "öncelikle Yahudilik karakterine sahip, hareketli ama hermetik bir öğreti" olduğunu savunur. Ancak ona göre Hıristiyanlığın Akdeniz'e girdikten sonra doğası değişmiştir. "Hristiyanlığı içsel bir işkence dininden doğaya ve naif neşeye ve bir ilahiye dönüştüren bir Akdenizli, Assisi'li Francis" oldu (Camus, aktaran Illing, 2014: 36). Camus'nün Hıristiyanlığın yaşamı olumsuzladığı/yadsıdığı tasviri, o zaman okuduğunu bildiğimiz Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda yansıtılmıştır. Örneğin "Karşı Doğa Olarak Ahlak" bölümünde, Nietzsche'nin erken Hristiyanlığı "yaşama düşmanlığı" ve "duyusallığı yok etmesi" nedeniyle mahkum ettiğini biliyoruz. Camus'nün Hıristiyanlığın "içsel işkencesi" eleştirisi de Nietzsche'nin Hristiyan "intikamı/kini" açıklamasında önceden sunulmuştur. Konferansın dikkat çeken ikinci yönü Camus'nün Yunanlılar ve Romalılar hakkındaki görüşleridir. Camus, Roma takıntısını, deneyimin çok ihmal edildiğini söylediği "çocukça soyutlama ve akıl yürütme"yi mahkûm etmekle başlar. Öte yandan, Yunanlılar ise doğayı ve duyusal yaşamı daha çok takdir ediyorlardı. Bu nedenle, ona göre "Akdeniz kültüründen aldığımız şey", akıl yürütme ve soyutlamanın tadı değil, yaşamın bizatihi kendisidir - akarsular, selviler, renk buketleri. Bu, Vatikan'daki kopyalar, Dor Apollonları, Euripides değil, Aiskhylos'tur" (Camus, aktaran Illing, 2014: 37). Camus ayrıca, Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda yaptığı gibi, Euripides sonrası Antik Yunan'ın çöküşünden de yakınır. Her durumda, Camus'nün Yunan felsefesini savunmasının Nietzsche'ye çok benzediği görülür. Paralellikler hiçbir şekilde kesin olmamakla birlikte, Nietzsche Camus'nün erken duyumcu eğilimine fazlasıyla yön veren bir isimdir. Özellikle yaşamın olumlanması meselinin yoğun olduğu bir durumdur bu. Ve Camus, varoluşun trajik doğası üzerine yazarken de

Nietzsche'den etkilenir. Bu olumlama ethosu Camus'yü ilerleyen dönemlere kadar etkileyecektir. Gerçekten de Camus'nün Nietzsche'den etkilendiği en önemli buyruklardan biri -ileride derinlikli tartışacağımız için şimdilik değinmekle yetinelim- aşkın bir amaç eksikliğinde kişinin bu dünyadaki deneyiminin ne şekilde olacağıdır (Illing, 2014: 37-38).

Öte yandan Camus bir davet üzerine 1955'te Atina'da "Tragedyanın Geleceği" hakkında bir konuşma yapar; bu konuşma yine Nietzscheci estetiğin doğrudan ele alındığı bir içeriğe sahiptir. Aslında bu konuşma, "Nietzsche ve Müzik" adlı betimsel çalışmasının daha derinlikli bir analizidir. Burada Nietzsche'ye olan sadakatinin devam ettiği hatta daha da güçlendiği görülür. Camus "Tragedyanın Geleceği" hakkındaki konferansında tragedyanın tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu büyük değişimlerini inceler. İlk bölüm Antik Yunan'a aittir ve Aiskhylos ve Euripides'in iz bıraktığı dönem olarak adlandırılabilir (M.Ö 5 yy. ve 4. yy). İkinci dönem ise 17. yüzyılı kapsar. Camus bu dönem için İngiltere'deki Elizabeth tiyatrosunu, İspanya'da Altın Çağ ve Fransız tragedyalarını örnek verir. Camus, bu tarihsel değişim dönemlerinin, evrensel veya kozmik düzenin hâkim olduğu bir dönemden bireycilik ile artan bir endişeye geçiş ile karakterize olduğunu savunur. Ayrıca, Camus iki dönemde de ilahi ve kutsallık kavrayışıyla yoğurulmuş kozmik düşünce formlarından bireysel ve rasyonalist kavramlar tarafından esinlenmiş formlara bir geçiş olduğuna işaret eder. Bu nedenle, -paralel bir entelektüel tarihte- bu ilk dönemi, Sokrates öncesi düşünürlerden Sokrates'e ve ikinci dönemi Orta Çağ'm Hıristiyan dogmatizminden Kartezyen rasyonalizme geçiş ile karakterize etmek şaşırtıcı olmamalıdır. Camus'ye göre Descartes ve Sokrates trajik figürler değillerdir; daha ziyade belirli bir zamanın sonuna kendi izlerini bırakan kişilerdir. Nietzsche, Sokrates'i antik tragedyanın mezarını kazmakla suçladığı zaman Camus şöyle bir ekleme yapar: "Doğru bir noktaya değindiği kesinlikle ortada, ama aynı kapsamda şöyle söylemesi doğru olurdu: Descartes Rönesans'ta doğmuş olan trajik hareketin sonunu getirmiştir." Buna bağlı olarak Camus şöyle devam eder: "Her seferinde bireysel akıl için kazanılan zaferler 4. yy Yunanistan'ında ve 18. yy Avrupası'nda edebiyattaki trajedinin sonunu getirmiştir (Sefler, 1974: 417, Illing, 2014: 30, Camus, 1976: 142-143).

Yine bu konuşmada Camus, Euripides için şunları söyler: "Bireye ve psikolojiye odaklanarak trajik dengeyi bozdu. Dolayısıyla, tragedyanın çöküşünün, yani bir bireyci dramanın öncüsüdür" (Camus, aktaran Illing, 2014: 30). Camus daha sonra yukarıda ifade ettiğimiz gibi Descartes'ı Euripides'in

felsefi eşdeğeri olarak gösterir. Özellikle, Camus Descartes'ın tutkulu bir ritüelden "bireysel akıl"a geçişi teşvik ederek insanın deneyimle olan ilişkisini azalttığını savunur. Descartesçı Cogito'ya karşı direncini vurgulamak için Camus, trajik sanatta bir Rönesans'ın mümkün olabileceği konusunda ısrar eder (Lamb, 2011: 100., Illing, 2014, 30).

> On sekizinci yüzyıla ait bireyin akıl ve bilim tarafından ele geçirilebileceğini ve dönüştürebileceğini düşündüğü dünya aslında şekillenmişti, ama bu korkunç bir şeydi. Akılcı ve ölçüsüzdü aynı zamanda, o tarihin dünyasıdır. Ancak bu kibir derecesinde, tarih kaderin maskesini koymuştur. İnsan, tarihi fethedip edemeyeceğinden şüphe eder; tek yapabileceği onun içinde mücadele etmektir Camus, 1969: 306, Illing, 2014: 30).

Bu paralellikler, Camus'nün estetik anlayışını Nietzscheci zeminde geliştirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Aynı zamanda önemli bir Camus yorumcusu olan Germaine Bree, Yunanlılardan gelen tragedyanın temel doğası hakkında Camus'nün tamamen Nietzscheci bir perspektif sunduğunun altını çizer. Tragedya, eşit derecede güçlü, eşit derecede geçerli olan iki antagonistik güç arasındaki çatışmadan, insanın özgürlük ve yaşama iradesinin tutkulu iddiasından ve ilk önce sunması gereken indirgenemez doğal düzenden doğar. Bu güçler arasında gerçek bir nihai uzlaşma olamayacağından, insan kaçınılmaz olarak onun hükmüne yenilir. Ama trajedi bir vahiy içerir: trajik evrende insan, akılcı terimlerle anlaşılmaz bir kaderin kurbanıdır, ölümle mücadele etmeye başlar. Trajedinin sona erdiği ölüm saati, bu nedenle, kahraman ve izleyici için, gerçeğin saatidir (aktaran Illing, 2014: 31). Apollon-Dionysos muhalefetine oldukça aşina olan Camus iki tarafın da dengeye karşı geldiği durumda olacak şeyleri şöyle özetler:

> İlahi düzen sorgulanmaz, günah ve pişmanlık kabul edilirse trajedi yoktur... Öte yandan, kişiyi özgür bırakan her şey ve evrenin tümüyle insan yasalarına boyun eğmesini sağlayanlar, özellikle varoluşun gizeminin inkârı bir kez daha trajediyi yok eder. Ateist ya da rasyonalist trajedi eşit ölçüde imkânsızdır eğer hepsi gizemden ibaretse burada trajedi yoktur. Eğer hepsinin bir mantığı varsa aynı şey geçerlidir. Trajedi aydınlık ve karanlıktan doğmuş ve onların birbiriyle mücadelesinden yükselmiştir (Camus, 1970: 302-303).

Bu ifadeler Camus'nün, 1950'lerin Avrupa'sının yüzleşmesi gerektiği bir trajedi döneminden geçip geçmediği merakının bir sonucu olarak okunabilir. Benzer durum Yunan pratiğinin Hristiyan deformasyonu ile de gerçekleşmiştir. Camus burada Nietzsche'ye daha yakındır:

> İlkin ve en önemlisi çilecilik, bu dünyanın inkârıdır, oysa *ascesis* için bu dünya her şeydir. *Ascesis* çoktanrıcılığı, *mimesis* ve *physis*'i öngerektirir; çilecilik ise tek tanrıcılık *logos* ve *nomos*tur. Çilecilik, trajedinin limitleri içerisinde işleyen etik pratiğe karşıt olarak "tinsel bir deneyimdir" (Camus, aktaran Lamb, 2011: 98).

Camus konuşmanın ilerleyen kısımlarında Hristiyanlıkla yönetilen dönemin, trajedi duygusundan neden yoksun olduğunu açıklar. Burada Nietzsche'ye yapılan vurgu daha belirgindir: "Hristiyanlık bütün evreni insanı ve dünyayı kutsal bir düzen içerisine sokar. Bu yüzden dini öğreti ve dünya arasında herhangi bir denge yoktur" (Camus, aktaran Lamb, 2011: 101). Trajediyi yok eden bu denge eksikliği insana ve dünyaya üstünlük sağlayan kutsal öğretinin yakın olarak değerlendirilmesinin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle çok fazla (dışsal ve dogmatik) ölçünün bir sonucudur. Bu ayrıca Hristiyanlığın Ortaçağ'daki yükselişini, Sokrates'ten kaynaklanan bireysel rasyonalizm zaferinden uzak kutsalın bireyselliğin önüne geçtiği değişim zamanını açıklamaktadır. Daha önce vurguladığımız gibi bu Descartes'ın Cogito'su ile sonuçlanan bireyselliğe doğru sıçrayışa kapı aralayacaktır. Bu tarihteki değişimin diğer bir yüzünü, trajik gerginliğin bir kez daha yok edilişini, kutsal değerlerin insani nedenlere göre ayarlanmasını ve bireyselliğin kutsal emirlere galip gelişini ve onların karşısındaki yükselişini açıklamaktadır. Bu, dünyanın doğasının ve insanın kendi doğasının şekillendirdiği sınırları ihlal etmesinin sonucudur; yani genel bir ifadeyle insanın ölçüsüzlüğünün sonucu (Lamb, 2011: 101).

***

Camus estetiğinde yaşam temelsiz, plansızdır. Sanat, ona tasarım ve stil verir. Bu sadece ilk dönemlerine ait bir kavrayış değil, *saçma* ve isyanı/başkaldırıyı öne aldığı geç dönemlerinin de belirgin karakterini oluşturur. Yani, yaşamın temelsiz veya tasarımsız olduğu kavramı, Camus'nün felsefi araştırmalarının tümü hakkında bilgi verir. Hem *Sisifos Söyleni* hem de *Başkaldıran İnsan*'da, örneğin, bu Nietzscheci öncül önceden öngörülmüş ve Nietzsche'ye sık sık referans verilmiştir. Özellikle *Sisifos*'ta çileci ideale karşı eleştirilerini sıralarken, Camus, önemli bir çıkış yapar: felsefi intihar. Bu, bir düşüncenin kendini olumsuzladığı ve olumsuzluğunun içinde kendini aşma eğiliminde olduğu hareketi göstermenin uygun bir yoludur. Felsefi intihar, dünya ile asıl dengesini koruyamayan ya da kararlılık göstermeyen düşünürler tarafından gerçekleştirilir (Illing, 2014: 33). *Sisifos*'ta Camus; "aşmak/geçmek/ihlal" gibi başarısızlıkları ya da "sıçrama" dediği şeyi tanımlar. Bu sıçrama, *saçma*'nın gerçek doğası hakkında bizi biraz daha aydınlatabilir. Camus şöyle devam eder: "Bunun, bir denge dışında, hepsinden öte, kıyaslanabilir ya da kıyaslanamaz olmak bakımından değersiz olduğunu biliyoruz." Camus'nün makalesinde araştırdığı gibi bu tespit, çeşitli filozofların büyük sorunu olan *saçmayı* aşma sınırlarını ifade eder; "Chestov, tüm vurguyu terimlerden birine

yapar ve dengeyi bozar." "Kierkegaard ... dengeyi sürdürmez." Ve "Husserl ile birlikte aklın nihai olarak hiçbir surette sınırı kalmaz." (Camus, 1998: 54).

Estetik bir değer olarak isyanın/başkaldırının hangi düzeyde Nietzscheci yankılar taşıdığını değerlendirmeden önce Camus'nün bazı eserlerine eğilmek daha sağlıklı olacaktır. Çünkü, *Sisifos Söyleni* ve *Başkaldıran İnsan* kitabında işlenen pek çok felsefi motifi Camus erken eserlerinde zaten ele almıştı ancak buralardaki işleyiş biçimi ile bu iki kuramsal kitaba geçişin nasıl gerçekleştiğini görmek, bir bütünlük oluşturması bakımından da zorunludur. Zaten erken eserlerinde daha önce ifade ettiğimiz gibi "kabul" ve "olumlama" yine kilit kavramlar olsa da özellikle *Mutlu Ölüm*'de bunlara bir kavram daha eklenir, "ebedi dönüş."

Mutlu Ölüm

1971 yılına kadar yayınlanmamış olmasına rağmen, *Mutlu Ölüm* 1936 ve 1938 arasında yazılmıştır. Eser, Patrice adlı bir Fransız Cezayir kâtibinin yaşamı etrafında döner. Camus'nün ikinci romanı olan *Yabancı*'daki gibi, bu eser de mutluluk ve ölüm arasındaki bağlantıyı araştıran iki bölüme ayrılmıştır. Camus'nün *Mutlu Ölüm*'deki amacı bir tür aydınlanma (epiphany) yaşayan Patrice'nin ağzından şöyle anlatılır: "Şimdi yine zamanım olsaydı... Kendimi oluruna bırakmaktan başka bir şey yapmazdım. Bu durumda başıma gelen her şey, bir çakıl taşı üzerindeki yağmur gibi bir şey olurdu. Yağmur, taşı serinletir, ne güzel. Bir başka günse güneşten yanar taş. Mutluluğu tam olarak böyle bir şey gibi düşündüm" (Camus, 1991: 56-57).

Mutlu Ölüm'de Camus, kabul etme, olumlama, şimdinin önemi, ölüm, kader ve duyumsamacılık gibi konuları ele alır ve bu konular üzerinden Nietzsche ile bir bağ kurduğu söylenebilir. Özellikle metinde giderek artan bir Nietzscheci tonun olduğu hemen fark edilecektir. Özellikle Patrice'in geçirmiş olduğu dönüşümü karakterize etmek için kullanılan dil yoğun bir şekilde Nietzscheci bir dile evrilir (Illing, 2014, 51). Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Nietzsche'nin etkisi en çok romanın ikinci yarısında belirgindir. Örneğin, Patrice şunları beyan eder:

> Önceleri çok gençtim. Çevreye uyardım. Bugün nasıl davranacağımı, sevmeyi, acı çekmeyi anladım, gerçekte yaşamak budur, ama açık olunduğu ve yazgının, bir sevinç ve tutkular gökkuşağının biricik yansıması -bu herkes için böyledir- olarak kabul edildiği ölçüde yaşamaktır bu (Camus, 2019: 57).

Patrice'in, (Nietzscheci *amor fati*'yi anımsatan) yazgıyı olumlama konusundaki vurgusu örtük de olsa Nietzsche'ye bir ima gibidir. Patrice'in olumlaması basit bir onaylama değil, aksine yaşamın bütün olumsuzluğuna da

bir evettir. Benzer bir şekilde acı ve ıstırapları yücelten Nietzscheci bir içkinci onaylama hali olarak da okunabilir. Belki de Nietzsche'nin etkisinin en açık göstergesi, kızı Catherine ile sohbet ederken metnin sonuna doğru görülür (Illing, 2014, 52, Gaetani, 2012: 80). Konuşma mutluluk sorununa yaklaşır ve Catherine babasına mutlu olup olmadığını sorar. "Cevap veremedi" der Patrice:

> Benim için önemli olan mutluluğun belli bir niteliğidir. Mutluluğu ancak karşıtının desteklediği sürekli ve şiddetli bir karşılaştırma içinde tadabiliyorum. Ya mutluysam? Catherine! Şu beylik sözü bilirsin: 'Dünyaya yeniden gelseydim,' işte ben de yaşamıma bugün olduğu yerden başlamak isterdim: Doğallıkla bunun ne anlama geldiğini çıkaramıyorsun (Camus, 2019: 131).

Burada Nietzsche'ye yapılan referans apaçıktır. Özellikle, Patrice'in yanıtı *Şen Bilim*'deki ebedi dönüş doktrininin formüle edildiği Şeytan'ın önerisini yeniden ifade ediyor gibi görünür. Nietzsche'nin ne dediğini anımsayalım:

> Eğer bir şeytan gece gündüz seni izlese, en gizli düşüncelerine girip şöyle dese ne olurdu: Yaşamakta olduğun ve yaşamış olduğun bu yaşamı bir kez daha ve sayısız kez daha yaşamak zorundasın. Yeni bir şeyle karşılaşmayacaksın, tersine her şey aynı olacak. Her acı ve her sevinç, her düşünce ve iç çekiş, yaşantıda olan en büyük ve en küçük olaylar senin için yinelenmelidir. Tüm bunların aynı sırayı takip etmeleri gerekir. Varoluşun sonsuz kum saati sonsuz bir şekilde ve sen, tozların içindeki en küçük toz zerreciği, onunla birlikte döndürülmüş olacaksın. Dişlerini gıcırdatıp kendini yere atmayacak mısın? Seninle bu şekilde konuşan şeytanı lanetlemeyecek misin? Ya da ona şu şekilde yanıt vereceğin anı daha önce yaşadın mı? 'Sen Tanrı'sın ve ben daha önce bundan daha kutsal sözler işitmedim' (Nietzsche, 2003, 341)

Patrice (Camus), Nietzsche'nin ebedi dönüş doktrinini ima ettiği oldukça aşikardır. Dahası, son sözlerinde Patrice, Nietzscheci bir memnuniyet/hoşnutluk ifadesiyle dünyayı sakin bir şekilde olumlar ve onaylar. Burada Patrice'in dünyaya duyumcu yönelimi, açıkça dünyanın Nietzscheci kabulünü ve olumlamasını esinler:

> Mersault yattığı yerden bu sarsıntıyı ve bu armağanı aldı ve gözlerini, pırıl pırıl Tanrıların gülümseyişleriyle dolmuş, uçsuz bucaksız, kavisli denizin üzerine açtı. Yatağın üzerinde oturduğunu ve Lucienne'in yüzünün kendisininkinin çok yakınında olduğunu fark etti birden. İçinde, karnında başlayıp boğazına doğru usul usul yol alan çakıl taşı gibi bir şey yükseliyordu. Mersault, geçişlerden yararlanarak, gittikçe daha hızlı soluk alıyordu. İçindeki yükseliyordu sürekli. Lucienne'e baktı. Rahatça gülümsedi; bu gülümseme de içinden geliyordu. Kendini yatağına attı, içindeki usul yükselişi duydu. Lucienne'in dolgun dudaklarına ve onun ardındaki toprağın gülümseyişine baktı. Onlara aynı bakış ve aynı arzuyla bakıyordu. "Bir dakika, bir saniye sonra," diye düşündü. Yükselme durdu. Ve taşlar arasında bir taş olarak, yüreğinin sevinci içinde, devinimsiz dünyaların gerçekliğine dönüştü (Camus, 2019: 149).

Yine romanın ikinci kısmının üçüncü bölümünde Camus'nün dünyaya duyumcu yöneliminin zirveye ulaştığını görürüz. Daha çok "dünyanın karşısındaki ev" kısmı olarak bilinen burada Camus, tabiri caizse dünyayı iliklerine kadar duyumsar: "Güneşi hisset," diyor Patrice, kolunu Catherine'e uzatarak. Kız kolu yalıyor. "Evet, diyor sen de hisset" (Camus, 1991: 94). Bu sözler Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda dünyayı ima eden "bütünün dışında hiçbir şey yok" ifadesini anımsatır (Nietzsche, 2017: 42). Bu bağlamda eserde insandan ziyade dünyanın dirimseciliğine yapılan vurgu eşliğinde şimdinin yüceltilmesiyle ilgili pek çok izlek göze çarpar. Belki de bu eserin mottosu sayılabilecek bir söz bu izlekleri sarih bir şekilde özetleyecek niteliktedir: "İnsan insanın gücünü azaltır. Dünyaysa o gücü dipdiri bırakır" (Camus, 1991: 96). Yaşamı olumlayan (duyumsayan) insan ancak dünya ile birleşerek kozmik bir güce ulaşır. Bu güç dünyaya içkindir ve tekrarın ürettiği farka ancak böyle ulaşılır:

> Dünya her zaman ancak bir şey söyler: Önce hoşa gider, daha sonra bıktırır. Ama tekrarlar sayesinde başarıya ulaştığı bir an gelir ve direnmesinin ödülünü alır (Camus, 199: 107).

Yabancı

Yabancı (1942) genellikle Camus'nün *saçma*yı konu edinen en önemli ve bilindik çalışmasıdır. Bizim çalışmamız açısından ise *Yabancı*'nın üç kritik önemi mevcuttur. Birincisi, *Mutlu Ölüm*, *Yabancı*'nın habercisidir; bu nedenle birlikte incelenmelidirler. İkincisi, *Yabancı*, *Mutlu Ölüm*'den daha fazla erken duyumculuk izlerini taşır. Üçüncüsü *Yabancı*, *Düğün*'de (ilk denemelerinde) filizlendiğini gördüğümüz fikirleri hala araştıran bir zihin durumunu yansıtmaktadır. Buna ek olarak, yadsınamaz derecede *saçma* bir metin olmasına rağmen, *Yabancı* Camus'nün olgun dönemindeki *saçma* düşüncesini hala tam anlamıyla yansıtır görünmez. Thomas Hanna bunun nedenlerini şöyle özetler:

> Yabancının kahramanının (Meursault) sonraları kaleme aldığı *Sisifos Söyleni*'nde ortaya konulan ilkelere örnek olmadığını veya onları açıklamadığını söyleyebiliriz. Meursault'un *saçma* bir kahramanın ilgisizliğiyle/kayıtsızlığıyla yaşadığı, ancak *saçma* kahramanın bilincinden ve isyanından yoksun olduğu gerçeği, bize *Sisifos Söyleni*'nin felsefi netliğinin henüz burada mevcut olmadığını gösterir. *Yabancı*'nın kahramanı [Meursault], Patrice'ye diğer Camus karakterlerinden daha yakındır. Örneğin, Meursault *saçma* olanın bilincinde değildir; sadece yaşam*saçma*ymış gibi davranır; yani Meursault içgüdüsel aşamadadır. Bu biçimiyle o, *saçma* bir karakter olsa da, henüz *saçma* bir kahraman değildir. Bu nedenlerle, *Yabancı*, tematik olarak *Mutlu Ölüm*'e daha çok benzer (aktaran, Illing, 2014: 55).

Mutlu Ölüm gibi, *Yabancı* da mutluluğu *saçma* bir bağlamda araştırır; onun en önemli temaları duyumculuk ve şimdiye (ana) yapılan vurgudur. Hikâyenin merkezi karakteri Meursault, Camus'nün daha gizemli figürleri arasında yer alır. O *saçma* bir adam olsa da, aynı zamanda masumiyeti ve belirli bir yaşama sadakatini de içinde taşır. 1954'te *Yabancı*'yı uyarlayan bir radyo ve televizyon programcısına yazdığı mektupta Camus Meursault'u şöyle açıklar: "O, rüzgarda ya da güneşte sadece bir taş gibi var olur. . . Kitabı bu bakış açısıyla yorumluyorsanız, kitapta samimiyet için bir sevinç nidası ve aynı anda dünyevi zevk için ironik ve trajik bir övgü bulacaksınız" (Camus, aktaran Illing, 2014: 56). Yani Camus için Meursault duyumcu bir yaşam modelidir. Gerçekten de Meursault, hemen deneyime daldırılmasıyla orantılı olarak mutludur. Camus yorumcusu Robert Solomon'a göre *Yabancı* muazzam bir fenomenoloji kitabıdır. Meursault, yansımanın tuzaklarını göstermesi bakımından önemlidir. Meursault en çok fiziksel varoluşa uyum sağladığında mutlu olur. Güneş, kum, deniz, bunların hepsini yoğun bir şekilde hisseder. Diğer bir deyişle Meursault, tamamen bilincin yükünden kurtulmuştur. Onun şimdiye vurgu eğilimi böylece onun gücünün kaynağı olur (Illing, 2014: 57). Örneğin Meursault infazını beklerken, papaz öbür dünyayla ilgili görüşmelerde ısrar eder. Ölümle karşı karşıya olan Meursault, Tanrı'ya veya yok olma düşüncelerine tamamen kayıtsız kalır; bunun yerine, sadece duyumcu deneyimleri (ve anıları) düşünür. Tekrar yaşama arzusuyla dolu olduğu için papaz bu duruma şiddetli bir şekilde tepki gösterir. Meursault papazın deneyime olan ilgisizliğine isyan eder. Meursault, (aşkıncı ve hiyerarşik) öte dünya arzusu ve bilincine sahip olan papazın duruşuna anlam veremez:

> Avazım çıktığı kadar bağırmaya başladım, hakaret ettim, duasını istemediğimi, yok olmaktansa yanmanın daha iyi olduğunu söyledim. Cüppesinin yakasına yapışmıştım, içimin, sevinç ve öfkeyle karışık bütün taşkınlıklarını üzerine boşaltıyordum. Ne kadar da dediklerinden güvenli görünüyordu değil mi? Oysa onun güvendiği şeylerden hiçbiri bir kadın saçının bir tek teline bile değmezdi. Yaşadığından bile emin değildi, bir ölü gibi yaşıyordu çünkü. Bense ellerim bomboş bir adam olarak görünüyordum, ama kendimden emindim, her şeyden emindim, hem ondan çok daha emindim. Yaşadığımdan emindim ve gelmekte olan ölümden emindim. Evet, bundan başka bir şeyim yoktu benim (Camus, 2012: 109).

Daha önce de vurguladığımız gibi tematik olarak *Yabancı*, *Mutlu Ölüm*'e benzer ve oradaki "ebedi dönüş" ve "amor fati" doktrinini içeren görüşler burada da karşımıza çıkar. Mesela Meursault ölümünden hemen önce şunları söyler:

> Ne zamandır, ilk kez olarak, anacığımı düşündüm. Hayatının sonlarında niçin bir 'Nişanlı' edinmişti, niçin hayata yeniden başlıyormuş gibi oyunlara girişmişti, anlar gibi oluyordum. Orada, orada da birtakım ömürlerin sona erdiği bu İhtiyarlar Yurdunun çevresinde de akşamlar, hüzünlü bir savaş aralığı gibiydi. Anacığım, ölümün eşiğinde, kendini orada serbest ve her şeyi yeni baştan yaşamaya hazır hissetmiş olmalıydı. Kimsenin, kimseciklerin onun arkasından ağlamaya hakkı yoktu. Ben de her şeyi yeni baştan yaşamaya kendimi hazır hissettim. Sanki bu büyük öfke beni kötülüklerden arındırmış, umuttan kurtarmıştı, işaretler ve yıldızlarla yüklü olan bu gecede, kendimi ilk kez olarak, dünyanın tatlı kayıtsızlığına açıyordum (*A. g. e.*:110-111).

Ayrıca Solomon'un da belirttiği gibi ölümüne yakın Meursault, aşkın bir öte dünyanın imlediği bir yaşam düşüncesinden ziyade "tekrarlanan bir yaşam olarak ölüm sonrası" düşüncesinde huzur bulur. Meursault ayrıca onun ortak bir kader olduğunun farkına varır:

> Daha önce de, bu anda da haklı olan bendim ve her zaman da haklı olmuştum. Şöyle yaşamıştım, böyle yaşayabilirdim. Şunu yapmış, bunu yapmamıştım. Filan şeyi yapmadımsa, falan şeyi yapmıştım. Peki, sonra? Sanki bütün yaşamımda, kendimi haklı çıkarmak için bu dakikayı, şu şafak vaktini beklemiştim. Hiç, hiçbir şeyin önemi yoktu ve bunun niçin böyle olduğunu da biliyordum. O da biliyordu.... Başkalarının ölümü, bir ananın sevgisi ne umurumdaydı benim? Başkasının Tanrısından bana neydi? Başkalarının seçtiği, kabullendiği hayattan, yazgıdan bana neydi? Değil mi ki, bir tek yazgı, beni ve benimle birlikte, onun gibi bana "Kardeşim," diyen bir sürü ayrıcalıklıyı seçecekti! (A. g. e.: 109).

Hem *Mutlu Ölüm*'de hem de *Yabancı*'da neşe, kabul ile başlar. Patrice ve Meursault mutlu bir ölümle ölürlerse, bunun nedeni ölümü hayatın bir parçası olarak kabul etmeleridir. Burada yaşam ve ölüm "bir" olarak ortaya çıkar. Bu *saçma* figürler, yaşamı kaçınılmaz ve yaşamak için bir zorunluluk olarak gördükleri anda ölümle karşı karşıya kalırlar. Camus bu bilgeliği Nietzsche'den miras almıştır. 1942 Mart'ında defterine şöyle bir not yazar.

> "Ebedi dönüş", her şeyi yeniden oluşturmayı amaçlayan ya da insanlığın en yüksek dönemlerini yansıtan — önemli dönemlerin yinelenişi olarak düşünülürse daha iyi anlaşılır (Camus, 2003: 27).

Caligula

Camus, *Mutlu Ölüm*'ü yazdığı sırada bir yandan da Caligula üzerine çalışıyordu. Caligula, kız kardeşinin kaybından öfkeli olan bir imparatorun hikâyesidir. Oyun başladığında Caligula'nın kayıp olduğu bildirilir. Kız kardeşinin ölümünü duyduktan sonra üç gün boyunca yürüdüğünü öğreniriz. Döndüğünde, Caligula tanınmaz haldedir; ama bir gerçeği keşfetmiş gibi görünür, "insanlar ölmektedir ve mutlu değillerdir" (Camus, 1993, 13). Bu deklarasyon ile Caligula'mn *saçma*'yı kız kardeşinin ölümü yoluyla keş-

fettiği anlaşılıyor. Bu noktadan sonra Caligula terör başlatır ve trajikomedi yavaş yavaş gelişmeye başlar. Caligula'nın muhtemel *saçmalığa* tepkisi onu taklit etmektir; özellikle, dünyanın kayıtsızlığını yansıtmaya çalışmaktadır. "Dünyanın hiçbir önemi yok" ve "insanlara bu dünyanın hakikatini öğreteceğim" der (Camus, 1993: 13). Caligula'nın kararı, her şeyin, özellikle de insan değerlerinin nihai eşdeğerliğini ortaya çıkarma niyetini işaret ediyor. Bu nedenle onun eylemlerinin çoğu, sosyal yaşamın temellerini baltalamayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, mevcut soruşturma için, Camus'nün duyumcu isteklerini/arzularını en çok yansıttıklarından dolayı Caligula'yı çevreleyen karakterlere odaklanmak esastır. Caligula'nın daha ilginç yönlerinden biri *saçma*lık ve duyumsal yaşam arasında yarattığı gerilimdir. Kız kardeşinin ölümünden sonra Caligula *saçma* tarafından tüketilir ve tek arzusu başkalarının metafizik yanılsamalarını devre dışı bırakmaktır. Aynı zamanda Caligula'nın çevresindeki karakterlere de bakıldığında Camus'nün vermek istediği mesaj net bir şekilde anlaşılır. Caligula'nın metresi olan Caesonia, en katı anlamda duyumcu bir kişidir. Caligula'yı dünyanın zulmüne rağmen "düşünmeyi bırakmaya" ve sevmeye/aşka iter (Illing, 2014: 60): "Gökyüzünün gökyüzü olmasını veya yeni bir genç yüzün yaşlanmasını veya bir erkeğin kalbinin soğumasını engelleyemezsiniz" (Camus, 1993: 21). Sprintzen'in iddia ettiği gibi Caesonia, "beden ve aşk için konuşur. . . O an için, hemen." Caesonia, Nietzscheci anlamda aşkın ve oluş ve bozuluştan muaf bir aşk anlayışını benimsemez. Onun ortaya koymuş olduğu aşk tamamen bu dünya ile çerçevelenmiş içkin bir düzlemde yer alır. Bununla birlikte, Caesonia *saçma*'nın tamamen farkındadır da. "Yaşamın üzücü bir iş olduğunu" ve "iyi ve kötü, yüksek ve alçak, adalet ve adaletsizlik olduğunu" bilir. Caligula'ya yaptığı itiraz "bunların asla değişmeyeceğini" fark etmektir. Öte yandan başka bir karakter olan Scipio ise romantiktir. Scipio şiirsel eğilimi somutlaştırır; onun yaşam ve doğa sevgisi tutkularıyla canlanır. Caligula'yı, "yaraları daha ciddi bir şekilde iyileştiren" sanat ve doğada teselli bulmaya çağırır. Scipio'daki estetikçilik ve duyusallık birliği, bu iki öğretinin temel bölünmezliğinden söz eder. Gerçekten de, tüm duyumcu yazılarında, Camus, duyumculuğu estetikçiliğin bir sonucu olarak ele alır; bu, ona göre sanatçının duruşudur. Her durumda, Scipio sonuçta Caligula'nın *saçma* mantığı tarafından boğulmuş ve oyunun çoğunda arka plana çekilmiştir. Üçüncü ve son karakter Cherea'dır. Cherea, Caligula'nın sırdaşı ve düşmanıdır ve çoğu zaman Camus'nün konuştuğu ses gibi görünür. Cherea, normatif bir sistemin desteği olmadan hareket etmenin önemini vurgulayan bir hümanisttir (Illing, 2014: 60-61). Tek arzusu insanca yaşamaktır; bu nedenle, Caligula'nın

ortaya koyduğu metafizik sorunlara kayıtsızdır. Aynı zamanda mevcut değerleri yeniden değerleyen (*Pek İnsanca* değerler arzulayan) bir yaklaşıma da sahiptir Cherea. Bu vesileyle verili değerleri sorgular, hatta zaman zaman onlara karşı kayıtsızdır. Kayıtsızlığını açıklamak için Caligula tarafından sıkıştırıldığında, Cherea şöyle der:

> Çünkü yaşamayı, mutlu olmayı çok istiyorum. Bütün sonuçlarıyla *saçma*lığı bir yana iterek, ne biri ne de ötekisiz edilemez. Buna inanıyorum. Ben de ötekiler gibiyim. Kendimi özgür bilmek için, sevdiğim kadınların ölmesini diliyorum ara sıra. Aile ya da arkadaşlık yasalarının bana elde etmeyi yasakladığı kadınlara göz koyuyorum. Ussal olmak için de ya öldürmek ya da elde etmek zorunda kalacağım. Ama önemi olmadığı kanısındayım bu belirsiz düşüncelerin. Herkes onları gerçekleştirmek yolunda bu işe burnunu soksaydı ne yaşayabilir, ne de mutlu olabilirdik. Bir kez daha söylüyorum, işte önemli olan (Camus, 1993: 53).

Caligula'nın hayatı imkânsız kıldığına ikna olan Cherea, onu öldürmek için yapılan bir komploya katılır. Eylemleri, başkalarıyla dayanışma duygusu ile motive edilir. Cherea, hayatın anlamsız olduğunu kabul etse de insanın değerine de inanır. Her ne kadar açıkça duyumcu olmasa da, Cherea Camus'nün deneyime verdiği önemi yansıtmaktadır. Böylece fikirlerle veya metafizik problemlerle ilgilenmez; sadece mutluluğun imkansız olduğu insan düzenini savunur. Sagi'nin Nietzscheci bir perspektifle çizdiği Cherea anlatımı, onun tutumunu oldukça iyi özetlemektedir:

> Cherea'nın cevabı, ölçütün, yaşamı koruma ve mutluluğa erişme ihtiyacından kaynaklanan pratik akıl yürütmeye dayanmasıdır. Yüce bir fikir yoktur, normatif tercihleri haklı çıkarmak için aşkınlıktan referans alan hiçbir değere gerek yoktur; yaşam ve ihtiyaçları seçimlerimizi yönlendirir. Yabancılaşmış, *saçma* rasyonalelliğe karşı Cherea, istek ve ihtiyaçları somutlaştıran somut bir insan varoluşu sunar (Sagi, aktaran Illing, 2014: 62).

Kısacası *Caligula*'da değer problemi oldukça belirgindir. *Saçma*'nın mantığı en aşırı uçlara kadar sorgulanarak, *saçma*yla yüzleşmede bir bilinçlenme meydana gelir. Bir anlamda Nietzscheci jargonla konuşmak mümkünse *Caligula*, Camus külliyatında "aklın krizini sorgulayan" Nietzscheci bir metin olarak da okunabilir. Caligula'nın ortak teması tıpkı *Yabancı*'da olduğu gibi bireyin *saçma*yla yüzleşmesidir. Çünkü, Camus bu metinle daha çok nihilizme geçer. Ve burada verilmek istenen *saçma*nın farkındalığından kaynaklanan bir nihilizmdir.

Öte yandan Camus'nün daha felsefi gelişimi açısından *Caligula* iki nedenden dolayı önemlidir. Birincisi, bu çalışma Camus'nün duyumcu ve *saçma* dönemleri arasında yer alır ve bu da onu ideal bir geçiş metni yapar. İkincisi, Camus'nün *saçma* olanı politik açıdan sorunsallaştırdığı ilk çalışmadır. Camus *Caligula*'daki duyumculuğu inkâr etmez; bunun yerine *saçma*nın

politik etkilerine işaret eder. *Caligula*'da, *saçma* en nihai mantıksal sonucuna taşınır ve *saçma*nın politik tezahürü olan nihilizm, toplumsal düzeni altüst eder. Dolayısıyla sorun çok fazla duyumculuk değil, *saçma*dan kaynaklanan varoluşsal tehdittir. Ancak arzu edilen duyumcu yaşam, anlamlı bir insan topluluğundan ayrı olarak gelişemez. Sonuç olarak *Caligula* ile başlayan, Camus'nün duyumculuğu, *saçma* düşüncesiyle desteklenir (Illing, 2014: 63).

Bu noktada Camus'nün geç dönem *saçma* üzerine yazılarına dönmeden önce, bu ilk çalışmalarda Camus'nün Nietzsche ile diyalogunu özetlemek önemlidir. Başlangıçta Camus'nün duyumcu yazılarındaki endişeleri politik olmaktan ziyade metafizik ve estetiktir. Nietzsche'nin radikal estetiği düşünüldüğünde, Nietzsche'nin bu metinlerde bu kadar belirgin bir şekilde yer alması şaşırtıcı değildir Yaratıcı sorumluluğun ve dünyadaki somut eylemin önemini vurgulayan Nietzsche'nin, Camus'ye, belki de diğer modern düşünürlerden daha fazla hitap etmesi tesadüf değildir. Tekrar hatırlatmak gerekirse Camus, erken yazılarında özellikle temelde iki Nietzscheci soruna odaklanır: yanılgılar olmadan yaşamı nasıl onaylarız ve anlamın verilmediği bir dünyada anlamı nasıl yaratır ve olumlarız. Bu bağlamda Nietzsche'nin ortaya koymuş olduğu çözüm önerisi olan ebedi dönüş ve amor fati düşüncelerine Camus'nün fazlasıyla katıldığını gösterdik. *Mutlu Ölüm* ve *Yabancı*'da Camus'nün, anlam ve mutluluk olasılıklarını *saçma* bağlamında araştırdığını da vurguladık. Bu metinlerde, Nietzsche'nin doktrinleri Camus'ye olumlu bir vizyon ve şimdiyi ebedileştirmek için bir araç sağlar. Ancak *Caligula*'da Camus'nün Nietzsche ile olan ilişkisi değişiyor gibi görünmektedir. Önceleri, Camus'nün Nietzsche'nin fikirlerini geliştirmek açısından pek fazla bir şey yapmadığı ve Nietzsche'nin düşüncelerini kendi yazılarına aktararak olumladığı görülür ancak Caligula, Nietzsche'nin fikirlerini dolaylı olarak sorunsallaştırdığı ilk örnek olarak dikkate değerdir. Bu, özellikle yukarıda kısaca bahsettiğimiz Scipio karakterinde belirgindir. Scipio'nun Caligula'nın *saçma* mantığı karşısındaki sessizliği, Camus'nün isyan felsefesini önceden haber verir. Camus, *saçma* bir varoluşun ve duyumcu bir yaşamın uyumsuz olduğunu ya da duyumculuğun bir ortaklık talep ettiğini iddia etmese de, *saçma*nın güçlerine karşı kolektif ayaklanmanın gerekliliğine işaret eder. Yukarıda görüldüğü gibi Caligula *saçma*nın cisimleşmiş halidir. Benzer şekilde, Scipio estetik-duyumcu yaşamı temsil eder. Scipio'nun Caligula tarafından bunaltılması ve bu düzenin bir isyan eylemiyle korunması, duyumcu bir varoluş biçiminin sınırlarını (ve tehlikelerini) sembolize eder (Illing, 2014: 63-64, Arnold, 1973: 49-50).

Sisifos Söyleni'nden *Başkaldıran İnsan*'a: Değerlerin (Nietzscheci) Yeniden Değerlendirilmesi

Camus'nün *saçmayla* yüzleşmesi ve felsefi bir problem olarak nihilizm ile daha derinlikli ilgisi 1942'de *Sisifos Söyleni* ve *Yabancı*'nın yayınlanmasıyla birlikte başlar. Bu Camus'nün entelektüel yaşamında çok önemli bir noktadır, çünkü özellikle *Sisifos* ve sonradan yayınlanacak olan *Başkaldıran İnsan* ile Camus artık bu tezahürleri metafizik alandan ziyade politik minvalde ele alacaktır. Bu evrilme (yaşadığı çağın politik etkileri ve sonuçları göz önünde bulundurulduğunda) Camus felsefesinin içsel bir zorunluluğu olarak da okunabilir. Camus, *Combat* direniş gazetesi için yazdığı 1944 tarihli bir makalede bu tutumunu şöyle özetlemiştir:

> Bu yüzyılın gerçeğinin, trajedisi acı sonuna kadar araştırılmadıkça keşfedilemeyeceğine inanıyoruz. Eğer içinde yaşadığımız çağ nihilizmden etkileniyorsa, ihtiyacımız olan ahlakı keşfetmek için nihilizmi görmezden gelemeyiz. Her şey "olumsuzlama" veya "*saçma*" kelimeleriyle özetlenemez. Bunu biliyoruz. Ancak olumsuzluk ve *saçma* bir fikir/idea olarak gösterilmelidir çünkü neslimiz bunlarla karşılaşmıştır ve onlarla yaşamayı öğrenmeliyiz (Camus, aktaran Illing, 2014: 114).

Daha önce vurguladığımız gibi kariyerinin erken evrelerinde Camus nihilizm ve *saçma*ya (bireysel düzeyde) cevap aramıştır, oysa şimdi nihilizmin ve *saçma*nın hüküm sürdüğü bir çağda (ya da onlarla tanımlanan çağda) barışçıl ve anlamlı bir şekilde yaşamanın mümkün olup olmadığını merak etmektedir. Buradaki dönüşüm, kariyerinde epistemolojik bir kopuşa neden olmasa da belirgin bir ton farkına sebep olur. Elbette ki bu ton değişikliğinde Nietzsche alımlaması da etkilenecektir. Nietzsche'nin başlangıçta Camus için ilham olan yaşamı-olumlama olarak *saçma* ve nihilizm sorunsallaştırması artık hem metafizik hem de politik bir kriz haline dönüşmüş durumdadır. Bu krizin itici gücüne atıfta bulunan Phillip Rhein şunları söyler:

> Camus 1943'te tek ciddi felsefi sorunun intihar sorunu olduğunu söyleyebilirdi; ancak Hitler terörü, işgal, direniş ve Fransa'nın nihai kurtuluşu, Fransa'daki Komünist başarılar ve Soğuk Savaş olaylarıyla karşı karşıya kaldığında, *Sisifos*'un sunduğu Stoik rahatlığın çok az teselli ya da değer olduğunu keşfetti.1943 ve 1944 gibi erken bir tarihte, hala *saçma* teorisinin içinde kalmış olsa da, Camus. . . ilk yazılarındaki nihilizmi aşmanın bir yolunu arıyor (Rein, 1960: 80, Illing, 2014: 115)

Camus'nün felsefi ve politik tutumundaki bu değişim not defterlerinde ve *Sisifos*'ta açıkça görülmektedir. Bu metinlerde açıkça *saçma* bağlamında değer ve anlam arayan Camus'nün bu tutumu -özellikle yaşamın değersiz olup olmadığının soruşturulduğu- *Sisifos*'ta çok açıktır. Camus, yaşamın bireysel bir *saçma* insan için değere sahip olup olmadığını sorarak başlar.

Aslında *Sisifos*'un temel konusu şudur: yaşamın bir anlamı olup olmadığını merak etmek yerinde ve gerekli olduğu gibi intihar sorunuyla yüzleşmek de zorunludur. Camus, *saçma*yı inkar etmeden bireyin hayatını haklı çıkarmaya çalışır ve bu arayışta yine Nietzsche'den yoğun bir şekilde yararlanır (Illing, 2014: 115). Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda geçen uzun bir pasajından yaptığı alıntı şöyledir:

> Nietzsche, açıkça görülüyor ki gökte ve yeryüzünde başlıca işimiz uzun zaman ve aynı yönde *boyun eğmektir;* bunun sonunda örneğin erdem gibi, sanat, müzik, dans, us, düşünce gibi, uğrunda yaşam çabasına değen bir şey, değiştiren bir şey, incelmiş çılgın ya da tanrısal bir şey çıkar," diye yazdığı zaman, büyük bir ahlakın kuralını gösterir. Ama *saçma* insanın yolunu da gösterir (Camus, 1998, 70).

Nietzsche'nin etkili bir şekilde "*saçma* insanın yolunu gösterdiğini" düşünen Camus, bu alıntıyı yine Nietzsche felsefesinde kilit bir kavram olan "yaşamın olanakları" üzerinden ele alır. Burada Camus, Nietzsche'nin insanın yaratıcı olanaklarına yaptığı vurgudan bahseder; "sanat, müzik, dans, akıl" ve "zihin", potansiyel anlam kaynakları olarak listelenmiştir. Sanat, iki nedenden dolayı Camus'nün *saçma* düşüncesinin merkezinde yer alır. Birincisi, sadece sanat yoluyla *saçma* bir dünya anlamlı hale getirilebilir. İkincisi, sanat, gerçekliği dogmatik olarak azaltmadan veya şeylerin nihai bilgisine benzemeden yaşama estetik değer katar. Camus'nün sanatı kucaklaması da duyumculuktan *saçma*ya geçişinde önemli bir noktayı yansıtır. Birçok yönden, duyumculuk sanatçının duruşudur; yani, sanatçı dünyayı deneyim olarak tanımlamaz ve onu değiştirmez. Sanatçı deneyimsel gerçekleri anlatmak için sembolleri ve mitleri kullanır. Burada sanat *saçma*nın karşısında paha biçilmez bir anlam ve değer kaynağı haline gelir. Aslında *saçma*, duyumculuktan kurtarılmıştır. Belki de *Sisifos*'ta Camus ve Nietzsche arasındaki en önemli yakınlaşma, *saçma*nın epistemolojik çıkarımlarıyla ilgilidir. Bu, Camus'nün bilginin sınırlarını *saçma* terimlerle tasvir etme girişiminde görülebilir. Burada Camus'nün, Nietzsche'nin perspektifizmini önemli ölçüde kullandığı görülür. Nietzsche'nin perspektivizmi Camus'nün *saçma* düşüncesinin çoğunu aydınlatır. Gerçekten Camus'nün *saçma* üzerine yazdığı makale, Nietzsche'nin epistemolojisini bir çıkış noktası olarak görmektedir. (Illing, 2014: 115-116). Camus'nün *Sisifos*'ta "mantıkta olduğu gibi tinbilimde de hakikatler vardır, ama hakikat yoktur" iddiasını düşündüğümüzde bu vurgunun Nietzscheci olmadığını kim söyleyebilir?

Nihayetinde Camus, Nietzsche'nin anti-özcülüğünü benimser ve tüm bilgiyi yorum olarak görür. Bilim, felsefe, sanat, tüm bu faaliyetler dünyayı temsil ederler ancak onu kavrayamazlar. Camus ayrıca Nietzsche'nin meta-

for olarak hakikat kavrayışını da ödünç alır. Örneğin Camus, bilimin sınırlarını şöyle tanımlar:

> Bu dünyayı bana bir imgeyle açıklıyorsunuz. O zaman dönüp dolaşıp şiire geldiğinizi anlıyorum; hiçbir zaman bilemeyeceğim. Buna kızmaya zamanım mı var? Şimdiden kuram değiştirdiniz. Böylece bana her şeyi öğretmesi gereken bu bilim varsayımda sona eriyor, bu açıklık eğretilemeye gömülüyor, bu kararsızlık sanat yapıtında eriyip gidiyor. Bunca çabaya ne gerek vardı? Bu tepelerin hoş çizgileri, bu çarpıntılı yürek üzerinde akşamın eli çok daha fazlasını öğretiyor bana. Başladığım noktaya geldim. Anlıyorum, bilim yoluyla olguları kavrayıp sayabilirsem de dünyayı kavrayamam. Tüm engebelerini parmağımla izleyecek olsam, bundan fazlasını bilemezdim. Siz de tutmuş, kesin ama hiçbir şey öğretmeyen bir betimlemeyle bilgi vereceğini ileri süren, ama hiç mi hiç kesin olmayan varsayımlar arasında bir seçim yapmamı söylüyorsunuz. Kendi kendime de, dünyaya da yabancıyım, yardım umabileceğim tek şey de bir şeyi kesinlemeye yeltenir yeltenmez kendi kendini yadsıyan bir düşünce (Camus, 1998: 30).

Nietzsche de başta "Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk/Hakikat ve Yalan Üzerine" denemesi olmak üzere pek çok kitabında gerçeği metaforlara indirger. Buradaki çakışma, Camus ve Nietzsche'nin epistemolojik şüpheciliğinin ortak temelini vurguladığı için kayda değerdir. Ancak *Başkaldıran İnsan*'da Nietzsche'nin perspektivizminin Camus için politik olarak sorunlu hale geldiğini görürüz. Camus sonraları (öncelikle *Başkaldıran İnsan*'da) hem bireysel hem de kolektif düzeyde *saçma*ya verilen cevaplarla uğraşırken, Nietzsche'nin hakikatin perspektifsel doğasına ilişkin görüsü, Camus'nün modern mutlakçılık hakkındaki erken anlayışını açıklığa kavuşturmaya yardımcı olur; özellikle, Camus, ideolojileri, bu Nietzscheci güç istencinin maskelenmiş tezahürleri olarak görecektir.

Başkaldıran İnsan'daki Nietzsche etkisine geçmeden önce *Sisifos* üzerinden bir başka ilişkiye değinmek yerinde olacaktır: Yaşamı olumlamada mizahın ve kahkahanın/gülmenin rolü. Gerçekten de, yazılarının birçoğunda nihilizm sorunu ve intihar, cinayet, acı ve toplu ölüm sorunları ile ilgilenen Camus, her zaman ciddi bir görünüm arz etse de asla kinizme ya da umutsuzluğa savrulmadı ve isyanı nihilizme bir cevap olarak savundu. Şüphesiz yaşadığı dönem bunda ciddi derecede etkilidir. Bu sebeple -belki de Camus'nün fırtınalı arka planı, gerek bireysel yaşantısı gerekse de içinde bulunduğu çağın yıkıcılığına tanıklık- yazılarının neden bu kadar ciddi olma eğiliminde olduğunu ve karakterlerinin neden çok gülmediğini ve genellikle bir mizah duygusu göstermediğini açıklamaya yardımcı olur. Bu bağlam, aynı zamanda, Nietzsche'deki gibi, mizah ve kahkahanın, isyan gibi, nihilizme meşru bir cevap oluşturabileceğini hiç düşünmediğini akla getirebilir.

Oysa mizahın isyankâr olabileceği ve nihilizme karşı mücadelede bize yardımcı olabileceği düşüncesi Nietzsche'nin en fazla kullandığı yöntemlerden biridir (Gordon, 2015: 365). Şüphesiz daha önce ifade ettiğimiz gibi Tanrının ölümü ile birlikte doğan boşluğun (nihilizmin) nasıl aşılacağı fikrinin mimarı olan Nietzsche'nin nihilizm anlayışını benimseyen Camus için de nihilizm Tanrının ölümü ifadesinde yankılansa da Camus, mizahı, gülmeyi veya kahkahayı çok fazla kullanmayacaktır. Örneğin, *Defterler*'inde şöyle yazar:

> "Değerlerin yokolmasından hepimizin sorumlu olduğuna inanmıyor musunuz? Ve eğer, Nietzscheci düşünceden, nihilizmden ya da tarihsel gerçekçilikten gelen biz hepimiz, yanıldığımızı ve ahlaki değerler olduğunu ve bundan böyle bu değerleri oluşturmak ve yaymak için gerekeni yapacağımızı açıkça söylersek, bunun bir umudun başlangıcı olacağına inanmıyor musunuz?" (Camus, 2003: 159).

Bu pasajda, Camus Nietzsche'nin nihilizme olan cevabından memnun olmamasına rağmen, bu olgunun değerlerin yokluğuyla tanımlamasını gerçekten sorgulamaz. Aynı şekilde, hem Sisifos'un kayayı itmeye yönelik nafile girişimi hem de Meursault'nun *Yabancı*'daki karakteri (dünyanın kaderine kayıtsız olduğunu fark eden), Camus'nün Nietzsche'nin nihilizm kavramının, hiçbir amacı olmayan bir dünyadaki insanların durumunu karakterize ettiği görüşünü ödünç aldığını göstermektedir: Bize rehberlik edecek veya anlam ifade edecek aşkın değerlerin olmadığı bir dünya. Kısacası Camus, Nietzsche'nin, nihilizmin insanın varlığının anlamsızlık duygusu ile karakterize olduğu ve insanların *saçma* ile mücadelede kendilerini güçsüz hissettiği gerçeğini ifade ettiği iddiasını kabul eder. Camus, Nietzsche'nin nihilizm kavramını benimsemiş gibi görünse de, bu fenomene cevap vermenin en iyi yolu üzerinde Nietzsche'ye katılmaz. Nietzsche için, Batılı kavramların iflasına ve mantıksız ve çoğu zaman anlamsız bir dünya karşısında düşünme biçimlerine çözüm, yeni değerler yaratabilecek birkaç istisnai bireyin, "üstinsanın" elinde yatıyordu. Nietzsche, *İşte Böyle Dedi Zerdşüt*'ün "Üç Dönüşüm Üzerine" bölümünde, Nihilizmin üstesinden gelmek için Zerdüşt'ün bir deveden aslana ve son olarak çocuğa tüm dönüşüm sürecinden geçmesi gerektiğini belirtir. İlk dönüşümde, ruh, geleneğin tüm ağırlığını sırtında taşıyan bir yük canavarı olan bir deve haline gelir. İkincisinde, "kendisi için özgürlük ve görev karşısında bile söylenebilecek kutsal bir Hayır yaratmak için aslana" dönüşmek gereklidir. Üçüncüsünde ise "yeni bir başlangıç ve yaratma oyunu için kutsal bir Evet" demek için çocuğa dönüşür. (Nietzsche, 2007: 28-30). Bu bağlamda basitçe söylemek gerekirse, yaratıcı olma süreci, yeni değerlerle güçlü bir bağ kurar ve yaşamımıza anlam kazandırır. Gerçekten de, Nietzsche için değerlerimiz her zaman bizim için önemli olmayan değiş-

mez/sabit inanç ve dogmalar konusunda yozlaşma tehlikesi altındadır ve bu nedenle bunları yeniden değerlendirme eyleminde bulunmalıyız. Ona göre, yeniden değerlendirme, kelimenin tam anlamıyla değerli yeni şeyler yaratma eylemi, nihayetinde nihilizmin üstesinden gelmenin ve yaşamımıza anlam vermenin yoludur. Bunun aksine, ileride göstereceğimiz gibi Camus ise nihilizme en uygun ve soylu tepkinin isyan ve meydan okumaya dayanması gerektiğine inanıyordu (Gordon, 2015: 366).

Camus, *Sisifos*'ta Yunan tanrıları tarafından sürekli olarak bir kayayı bir dağın tepesine yuvarlamak için mahkûm edilen ölümlü Sisifos'un durumunu anlatır. Sisifos, tanrıların tüm cezaların en boşuna ve korkutucu olduğunu düşündüğü bu süreci (kayayı tepeye taşımayı) süresiz olarak tekrarlamak zorunda kalır. Camus, Sisifos'u *saçma* bir kahraman olarak düşünür ve şöyle yazar:

> Tutkularıyla olduğu kadar sıkıntısıyla da uyumsuzdur. Tanrıları hor görmesi, ölüme kin duyması, yaşam tutkusu, tüm varlığı hiçbir şeyi bitirmemeye yöneltiği bu anlatılmaz işkenceye malolur. Yeryüzünün tutkuları için ödenmesi gereken bedeldir bu (Camus,1998: 128.)

Camus, Sisifos gibi efsanelerin metafor olduğunda ve hayal gücünü canlandırmak için tasarlandığında ısrar eder. Bu durumda okuyucu, boşa harcanmış gibi görünen Sisifos'un emeği, teri ve ıstırabı ile özdeşleşmeye teşvik edilir. Yine de Camus için bu mit, modern toplumdaki sıradan işçilerin, her gün baskıcı koşullarda çalışan, aynı sıradan işleri açıkça belli bir amaç olmadan tekrarlayanların kötü durumuyla da ilgilidir. Ona göre, birçok işçinin kötü durumu ve çaresizliği, Sisifos'tan daha az *saçma* değildir. Buna rağmen, Camus'yü Sisifos hakkında en çok ilgilendiren şey, dağdan indiğinde fark edilen acımasız cezaya verdiği yanıttır:

> Böylesine taşlarla baş başa didinen bir yüz, taşın kendisidir şimdiden! Bu adamın ağır, ama eşit adımlarla sonunu göremeyeceği sıkıntıya doğru inişi gözlerimin önüne geliyor. Bu saat, bir soluk alışı andıran, tıpkı yıkımı gibi şaşmaz bir biçimde geri gelen bu saat, bilincin saatidir. Tepelerden ayrıldığı, yavaş yavaş tanrıların inlerine doğru gömüldüğü saniyelerinin her birinde, yazgısının üstündedir. Kayasından daha güçlüdür (Camus, 1998: 128).

Camus'nün vurgusu, Sisifos'un, kayayı almak için dağdan iniş esnasında cezasının acımasız ve *saçma* doğası hakkında oldukça bilinçli olduğu üzerinedir. Kayayı dağa yuvarlarken, Sisifos muazzam çaba ve disiplin içerisinde kendisini öylesine kaptırmıştır ki talihsizliği hakkında çok az şey düşünmüştür. Bununla birlikte, iniş sırasında, Sisifos kendi trajik kaderini düşünmekte ve hatta tepki vermekte özgürdür. Dahası, sadece bilinçli değil, aynı zamanda asi ve alaycıdır. Camus şöyle yazar: "Sisifos, tanrıların paryası, güçsüz ve

ayaklanmış Sisifos, düşkün durumunun tüm enginliğini bilir: inişi sırasmda bunu düşünür" (Camus, 1998:129) Camus, Sisifos'un dağdan inişine bazen keder ve bazen de neşeyle eşlik ettiğini düşünmesine rağmen, isyankâr tutumun her zaman mevcut olduğunu söyler. Üzüntü, Sisifos'un kendisinden önce olan görevin büyüklüğüyle birlikte özellikle başlangıçta vardır; sevinç daha sonra gelir, zalimce cezalandırılmasına rağmen, bu kendi kaderine nasıl cevap vereceğini seçebileceğini fark etmekten gelir. Camus, trajik bir kahraman olarak Sisifos'un isyankârlığı ve korkunç çıkmazına, kinizm ve umutsuzluğa kapılmadığı için saygı duyulması gerektiği konusunda ısrar eder. (Gordon, 2015: 369-370). Gerçekten de, Camus, Sisifos'u yukarıda açıklanan modern nihilizm biçimine nasıl yaklaşacağımıza ve cevap vereceğimize dair bir model olarak görmemiz gerektiğini savunmaktadır:

> Uyumsuz insan evet der, çabası hiç dinmeyecektir artık. Kişisel bir yazgı varsa, üstün alınyazısı yoktur, hiç değilse tek bir alınyazısı vardır, onu da kaçınılmaz bulur ve küçümser. Gerisine gelince, günlerini istediği gibi geçireceğini bilir (Camus, 1998: 130).

Bu nedenle, Sisifos, kaderi kaçınılmaz olsa da (aynı görevi sonsuza kadar tekrar etmek zorunda kalmak), hala kendi kaderinin efendisidir, çünkü ona nasıl tepki vereceğine karar verebilir. Sisifos'un bu tekrarı Nietzsche'nin oluşu ve yaşamı olumlamada kullandığı (daha önce vurguladığımız gibi *Mutlu Ölüm*'de ilk defa sorunsallaştırdığı) ebedi dönüş nosyonu anımsatır. Nietzsche için ebedi dönüş dünyanın bir oluş anına sürekli geri dönüşünü göstermek istemesinde yatar. Ebedi Dönüş, tüm zengin yaşam imkânları içinde şimdiki anın sentetik doğasını ifade eder. Çeşitliliğin ve onun yeniden üretiminin, farkın ve onun tekrarının bir açıklaması olarak hizmet veren bu ilke aslında "seçici bir ontolojik ilkedir (Er, 2012: 178). Tıpkı Sisifos'un her tekrarında açığa çıkan farkın ona kaderini olumlama ve isyan için ontolojik olanaklar sunması gibi. Zira Sisifos'un isyankârlığı, kaderini değersiz olarak görmeyi seçtiğinde ve kaderine itaat ederek değil, meydan okuma ve küçümseme ile karşılık verirken tezahür eder.

Sisifos'un yanı sıra, insanın varoluşunun *saçma* doğasına bir cevap olarak isyan, Camus'nün *Veba*'dan *Başkaldıran İnsan*'a kadar çeşitli eserlerinde yankılanır. *Başkaldıran İnsan*'ın "Nihilizmin Ötesinde " başlıklı bölümünde, Camus, isyanın nihilizme tercih edilen cevaplardan biri olduğunu açıkça ortaya koyar. Camus, "gereğinde tarihe karşı da ayaklanmasını bilenler ilerletir tarihi" diye yazar. Kitaptaki diğerlerinin yanı sıra bu bölüm, Camus'nün isyanı nihilizme en asil tepki olarak savunduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, onun istediği isyan, değerli bir amaca (özgürlük gibi) ulaşmaya

dayanan ayrıcalıklı bir isyandır ve gelişigüzel bir şiddet de içermemelidir. Aslında Camus, *Başkaldıran İnsan*'ın ilk sayfalarında, isyanı, kölelik, yalan, teröre karşı mücadele olarak tanımlar ve her türlü mücadelenin belirli meşru sınırlar dâhilinde işlemesi gerektiğinde ısrar eder (Gordon, 2015: 371). Camus bunu şu şekilde ifade eder:

> Başkaldırma doğru bir sınır istediğinin bilincine ne kadar varırsa, o kadar sarsılmaz olur. Başkaldırmış kişi, kendisi için belirli bir özgürlük ister kuşkusuz; ama, tutarlı bir kişiyse, başkasının varlığını ve özgürlüğünü yok etme hakkını hiçbir durumda istemez (Camus, 2015: 335).

Dahası, Camus için insan varoluşunun *saçma*lığına karşı çıkan isyan asla kinizm veya umutsuzlukla birleştirilmemelidir. Trajik kaderine rağmen Sisifos herhangi bir kinizm ya da umutsuzluk göstermez ve gerçekten de Camus'nün herhangi bir kahramanında bu tutumu bulamayız. Örneğin, *Veba*'da, ne Dr. Rieux ne de vebanın korkunç sonuçlarını yaşayan arkadaşı Tarrou bu tepkileri gösterir. Mümkün olduğunca fazla can kurtarma hususunda umutlu ve kararlıdırlar. *Yabancı*'da, "anlamsız bir şekilde" Arap kökenli bir adamı öldüren ve ölüme mahkûm edilen Meursault, sadece hapiste tutulduktan sonra mutlu olduğunu iddia eder (Gordon, 2015: 371). Romanın sonunda *saçma* kaderiyle karşılaştığında, yaklaşmakta olan ölümüne ilişkin Meursault'nun içinde bulunduğu durumu daha önce ifade etmiştik.

Nihilizme sahih ve içkin bir cevap oluşturabilecek olan gülme ve mizah konusuna yeniden dönecek olursak, Nietzsche'nin nihilizmin aşılması meselesinde mizah ve kahkaha/gülmeye oldukça değer verdiğini söylemiştik. Yaşamı olumlama ve içkin bir estetik ve etik değeri oluşturma adına ironi ve kahkaha/gülme onun yazılarında fazlasıyla mevcuttur. Örneğin *Güç İstenci*'nde şunu ifade eder:

> Belki insanların neden yalnız güldüklerini en iyi şekilde bilen benim: Yalnız kalan insan o kadar derinden acı çeker ki gülmeyi uydurmak *zorundadır*. Buna göre en mutsuz ve en melankolik hayvan, en neşeli olanıdır (Nietzsche, 2010: 82).

Nietzsche'nin vurgusunu yaptığı şey, mizah anlayışına sahip olan ve bu kapasiteye sahip olduğunun bilincinde olan tek varlık olduğumuzu söylemektir. Mizah anlayışı, sadece diğer insanlara, *saçma* durumlara ve tanık olduğumuz *saçma* olaylara değil, aynı zamanda kendimize de gülmemizi sağlar. Mizah, dünyayı ciddi, meydan okuyan ya da üzücü olmaktan ziyade eğlenceli ve komik bir bakış açısıyla görmemizi sağlar. Dahası, "Daha Yüce İnsan" bölümünde, Nietzsche kahkahanın en büyük günahımız olduğuna inananlarla alay eder ve kültürümüzün ve geleneğimizin ölü ağırlığına karşı mücadele etmek için gülen bir ruhun değerini vurgular:

> Daha ne kadar çok şey var olanaklı olan! O halde öğrenin kendinizi aşarak gülmeyi! Kaldırın yüreklerinizi, siz iyi dansçılar, yükseğe' daha yükseğe' ve iyi gülmeyi unutmayın! Gülenlerin bu tacı, gül çelenginden yapılma bu taç: sizlere, kardeşlerim, atıyorum bu tacı! Gülmeyi kutsamıştım; siz, daha yüce insanlar, *öğrenin* –gülmeyi! (Nietzsche, 2007:. 400).

Nietzsche için, melankolik öğretilerden ve çeşitli dinlerin kasvetli ahlakından kurtulmanın yolu, meydan okumaya değil, bir mizah ve kaygısızlık (lightheartedness) ruhuna dayanmaktır. Nietzsche, insanları gülmeye davet eder, insanlar gülmeyi öğrenmelidir. Kendimize gülmeyi ve başarısızlığı insani durumun ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmeyi öğretmemiz gerektiğini vurgular. Nietzsche, hayatımızı bu kadar külfetli ve kasvetli yapan şeylerin bir kısmının, ebeveynlerimizden, kültürümüzden veya dinden miras aldığımız çeşitli sözleşmelere eleştirel olmayan bağlılığımız olduğunu çoğu filozoftan daha iyi tanıdı. Kendimizi daha az ciddiye almak, bu sözleşmelerle daha az katı bir şekilde ilişki kurmamıza ve belki de kendimizi yeni değerler yaratma olasılığına açmamıza yardımcı olabilir (Gordon, 2015: 372).

"Saçma" adlı makalesinde Thomas Nagel, Nietzsche'nin, insan varlığına özgü *saçma*lığın, acı ya da küçümseme değil, mizahın nedeni olması gerektiği fikrini yansıtır. Nagel ilk önce insanların iddiaları veya özlemleri ile gerçeklikleri arasında bir tutarsızlığın olduğu günlük yaşamda, karşılaştıkları pek çok *saçma* durumların olduğunu kabul eder. Bu durumda insanlar genellikle özlemlerini yaşamın gerçeklikleri doğrultusunda hizalamaya çalışır. Çoğu insan bunda başarısız olur. Çünkü Nagel'e göre, yaşamımızın birçok yönü *saçma*dır ve mantıklı değildir bu sebeple *saçma*lık oldukça yaygın bir durumdur. Sorun ne yaşamlarımıza yaklaştığımız ciddiyetin ne de inançlarımızın ve sözleşmelerimizin keyfi olduğunun -çatışmaya başladığını fark etsek bile- gerçekte değişmediğidir. Felsefi (genel) bir *saçma*lık duygusu, yaşama olan ciddi yaklaşımımız ile varlığımızın çoğu zaman hem öngörülemeyen hem de anlamsız olduğu düşüncesi arasında temel bir çelişki olduğunun kabul edilmesinden gelir. Çoğu insan yaşamın bir anında kendi yaşamının *saçma* olduğunu hisseder, hatta bazıları bu duyguyu daha güçlü ve sürekli hisseder. Nagel, bu *saçma*lık duygusunun özellikle insani bir nitelik olduğunu iddia eder, çünkü sadece insanlar geri adım atma, eylemlerini eleştirel olarak değerlendirme ve bir durumun uyumsuzluğunu takdir etme kapasitesine sahiptirler. "Bir farenin yaşamı" diye yazar Nagel, "*saçma* değildir, çünkü fare sadece bir fare olduğunu görmesini sağlayacak yeterli öz-bilinç ve kendini aşma kapasitesinden yoksundur." Yeryüzündeki tüm hayvanlardan sadece insan, öz-bilinç ve öz-aşkınlık kapasitesine sahip olduğundan, hayatlarını

saçma olarak görebilir. Nagel'in açık bir şekilde yazdığı gibi, "*Saçma*, bizim için en insani şeylerden biridir: en gelişmiş ve ilginç özelliklerimizin bir tezahürüdür" (Nagel, aktaran Gordon, 2015: 372). Bu bağlamda isyankâr mizahın önemi, insanların gömülü inançları, gülünç uygulamaları ve yanlış varsayımları sorgulamasını sağlama yeteneğinde yatmaktadır. İsyankâr mizah, Nietzsche'nin metaforundaki aslanı andırır, yeni değerler yaratabilelim diye bizi geleneğin ağırlığından kurtarır. Elbette, isyankar mizaha maruz kalmak, insanların kendilerini yeni moda olmuş geleneklerden kurtarmaya zorlamaz, sadece yenilerini yaratmalarını sağlar. Nietzsche'nin metaforunun gösterdiği gibi, yeni değerlerin yaratıcısı olmak çok zor bir iştir, ilk önce geleneğin ağırlığını taşımayı, sonra geçmişi "yadsımayı" ve son olarak da çocuğun tutumunu benimsemeyi gerektiren bir girişimdir (Gordon,2015: 372). Buradaki yadsıma ile, geçmişle (etkin) unutmaya dayalı yeni bir hafıza yaratımını destekleyen bir ilişki kurulur, geçmişle seçici bir ilişkidir bu. Nietzsche mizah ve kahkahayı, nihilizme ve insanın varlığını karakterize eden *saçma*ya verilen sağlıklı bir tepki olarak görür ve aynı zamanda bunlar nihilizme karşı bir isyan formu oluşturabilirler. Örneğin Nietzsche *Zerdüşt*'ün önsözünde şöyle yazar:

> Bütün canlılar bugüne kadar hep kendilerinden öte bir şeyler yarattılar: sizlere gelince, insanı aşmak yerine, bu büyük meddin cezri olup hayvana geri dönmek midir istediğiniz? Maymun nedir insan için? Bir gülme ya da acı veren bir utanç. Ve işte insan da Üstinsan için bunun aynısı olmalıdır: bir gülme ya da acı veren bir utanç (Nietzsche, 2007: 12).

Bu pasajda, Nietzsche eş zamanlı olarak insanlarla alay ediyor ve onları mevcut varoluşlarını aşmaya ve dünyada daha yüksek bir varlık modu aramaya zorluyor gibi görünüyor. Yani, hem insanlığı eleştirmek hem de insanlara mevcut durumlarının ötesine geçebilsin diye değerlerini yeniden gözden geçirmeleri için ilham vermek adına mizahı kullanılıyor. Nietzsche'nin okurlarının eleştirel düşünmesini sağlamak için espriyi nasıl kullandığının bir başka güzel örneği *Güç İstenci*'nde geçer: "Felsefeci nihilist, olan her şeyin anlamsız ve boşuna olduğuna inanmaktadır ve anlamsız ile boşuna herhangi bir şey olmamasının iyi olacağına inanmaktadır" (Nietzsche, 2010: 44).

Sonuç olarak, Nietzsche pek çok eserinde mizahın isyankâr ve özgürleştirici işlevinden faydalanmaya çalışır ve nihilizmi aşmada ve bu dünyayı olumlamada önemli bir etkisinden söz eder. Camus ise Nietzsche'den farklı olarak, mizah ve kahkahanın isyankâr bir etki yaratabileceği gerçeğine vurgu yapmaz ve eserlerinde de fazla yer vermez. Kişisel tarihine ve burada yer alan yazılara dayanarak, Camus'nün nihilizm fenomeni ile mücadele ettiği-

ne ve insan varoluşunun *saçma*lığını zamanının en önemli felsefi problemi olarak gördüğüne hiç şüphe yok. Ancak, Camus isyanı oldukça önemsese de gülmeyi, ironiyi, mizahı dahası neşeyi içeren bir isyandan ziyade daha ciddi ve ağırbaşlı bir tepkiyi içeren bir isyanı öne çıkarır.

***

Başkaldıran İnsan'da ise Camus'nün her ne kadar Nietzsche'ye olan sadakatini görmüş olsak da bu ikili arasında ciddi kopuşlar yaşanır; dahası Camus Nietzsche ile arasına ciddi bir mesafe koyarak pozisyonunu değiştirmeye başlar. Camus, Nietzsche'yi eleştirmeye yönelik genel savının önemli bir bölümünü burada sunmuştur. Camus, (Nietzsche'nin) nerede olduğunu ve karşılaştırılabilir başlangıç noktalarına sahip olduklarını, ancak sonradan Nietzsche'nin bu başlangıç noktasından ayrılarak kendi düşünce sınırlarını aştığını gösterir. Diğer bir deyişle Camus, Nietzsche'yi alt etmesini, onun felsefesinin son evresinde felsefi bir şekilde intihar ettiğini öne sürerek temellendirir. Camus'nün Nietzsche eleştirisi, *Başkaldıran İnsan*'ın ikinci bölümü olan "Metafizik Başkaldırı"da açığa çıkar. Nietzsche pasajlarından önceki bölümlerde, Camus; Prometheus'tan Dostoyevski'ye kadar, *metafiziksel başkaldırının* nasıl ele alındığını üç açıdan gösterir: Tanrıya itaat eden insan, Tanrıya eşit insan ve sonuncusu Tanrıyı alt eden insan. Bu orta durum (İnsanın Tanrıya eşit olduğu) trajedinin doruk noktasını teşkil eder (Lamb, 2011: 104).

Camus'nün göstermeye çalıştığı şey, bu son yönün, nihayetinde insanın yeni bir tanrıya biat eden bir konuma nasıl geri döneceği ve böylece aynı süreci yeniden başlatacak olan başka bir kutsal düzeni yeniden yaratmaya yönelik hareketi nasıl tamamlayacağıdır. Önceki filozoflarda olduğundan farklı olarak başkaldırma, Nietzsche'de olumlayıcı değerler çıkarmaya yönelir. Bu değerler, insani olanı aşmaya girişen değerlerdir. İnsan, insan ve dünyaya bağlı kalarak bunu başarabilir (Gündoğan, 2018: 153). İşte bu noktada Camus, Nietzsche üzerine yaptığı araştırmanın yönünü Tanrıyı altetmiş insanın bireysel arkaplanı üzerine çevirir.

> İnsan, Tanrı'yı ahlaki açısından yargılamaya kalkar kalkmaz, onu kendi içinde öldürür. Ama bu durumda ahlakın temeli nedir? Adalet adına yadsınır Tanrı ama Tanrı düşüncesi olmayınca adalet düşüncesi anlaşılır mı? Uyumsuzluğa düşmez miyiz o zaman? Nietzsche doğrudan doğruya uyumsuzluğa el atar. Uyumsuzluğu daha iyi aşabilmek için son noktasına dek götürür onu: Ahlak ancak bundan sonra kurulabilir. Tanrı'nın yok edilmesi gereken son yüzüdür. O zaman Tanrı yok demektir artık, varlığımıza güvence sağlamaz; insan, var olmak için, "yapmaya" karar vermelidir (Camus, 2015: 82).

Burada, Camus Nietzsche'yle paylaştığı kendi başlangıç noktasını da tanımlar. Bu noktadan itibaren Camus, Nietzsche ile daha önce ismini zikrettiğimiz Descartes'ı kıyaslamaya devam eder. Ancak o, aynı zamanda birbirlerinden nerede ayrıldıklarını da gösterir. Ona göre Nietzsche'nin farkı şudur:

> Yöntemli kuşku yerine yöntemli yadsımayı uyguladı, nihilizmi hâlâ kendi kendinden gizleyen şeyleri, Tanrı'nın ölümünü gizleyen putları düzenli bir biçimde yıkmaya çalıştı. "Yeni bir tapınak yükseltmek için, bir tapınak yıkmak gerekir, yasa budur" (Camus, 2015: 86)

Böylece Camus, Nietzsche'nin pozisyonunda hızlı bir değişim, başlangıç noktasından bir sapma algılar. Camus'ye göre; "Nietzsche'nin felsefesi şüphesiz, isyan/başkaldırı etrafında döner. Daha önemlisi, isyan/başkaldırı olmak ile başlar. Ancak burada Nietzsche'nin pozisyon değişimi algılanıyor. Onunla birlikte isyan/başkaldırı, gerçek bir Tanrı olarak kabul edilen "Tanrı öldü" ile başlar; sonra, kaybolmuş Tanrı'nın yerini doldurarak aldatmayı amaçlayan her şeye karşı döner. Ancak burada Camus, Nietzsche'nin "pozisyon değişikliği"nde, kendisine -başkalarının yapmadığını kesinleştirmek adına- "koruyucu" rolünü benimseyen bir kayma olduğunu hisseder. (Lamb, 2011:105). Hıristiyan eleştirmenlerinin iddialarının aksine Camus'ye göre;

> Nietzsche'nin felsefesi başkaldırı sorunu çevresinde döner kuşkusuz. Tamamı tamamına, bir başkaldırı olmakla başlar. Ama Nietzsche'nin yaptığı yer değiştirme de sezilir. Başkaldırı kesinleşmiş bir gerçek saydığı "Tanrı öldü"den yola çıkar onda: O zaman, yalan yere, yok olmuş tanrısallığın yerini almaya çalışan ve belli bir yönü olmasa bile, tanrıların eritildiği tek pota olarak kalan bir dünyayı alçaltan her şeye karşı çıkar. Kimi Hıristiyan eleştirmenlerin düşündüğünün tersine, Nietzsche Tanrı'yı öldürmeyi tasarlamamıştır. Çağının ruhunda ölü bulmuştur onu (Camus, 2015: 88).

Camus'ye göre her ne kadar Nietzsche'nin düşüncesi "başkaldırı problemi etrafında dönüyor" gibi görünse de bu isyanın/başkaldırının içinde kendisinin olmadığı açıktır. Olay, o sahneye çıkmadan önce gerçekleşmiştir. Nietzsche ise bu olayın sadece sonuçları ile ilgilenir. Camus için burada, yani Nietzsche'nin "başkaldırının parçası olan insanların kontrol edilip yönlendirilmediği sürece bir yeniden uyanışa yol açmayacağı" şeklindeki çıkarımında uğursuz bir uyarı vardır. Camus'nün asıl endişesi Nietzsche'nin bu noktadaki düşüncesinin, kendi sınırlarını aşması ve çileci idealin konumunu üstlenme tehdidi taşımasıdır. Camuscü açıdan bir yorum geliştirmek mümkünse eğer Nietzsche dünyanın trajik doğasından kaçmaya çalışarak, bireyi herhangi bir metafiziksel şeyle değil de, perspektivizm ve natüralizm açısından yeniden tanımlamaya çalışır. Çileci idealden kurtulan, dünyanın trajik doğasından kaçmaya çalışan birey böylece dünyadaki yerine geri döner

(Lamb, 2011: 106). Ama, Camus şöyle devam edecektir: "Tanrı'dan ve ahlaki putlardan kurtulmuş olan bu dünyada, insan yalnız ve efendisizdir şimdi" (Camus, 2015: 88). İlerleyen sayfalarda Camus'nün sonraki tespiti daha ilginçtir. Camus burada mealen yasa üstündeki pozisyonunu koruyamayanın başka kural bulması gerektiğini ya da deliliğe sığınması gerektiğini söyler. Ona göre Nietzsche ikisini de başarmıştır hem de hızlıca ve peşpeşe:

> Nietzsche böyle bir özgürlüğün kolay olabileceğini söylememiştir hiçbir zaman (bu bakımdan da romantiklerden ayrılır). Bu yabanıl kurtuluş, yeni bir sıkıntının ve yeni bir mutluluğun acısını çektiklerini söylediği kimseler arasına sokar kendisini. Ama, daha başlangıçta: "Yazıklar olsun! Bana deliliği verin öyleyse... Yasanın üstünde olmadıktan sonra, cehennemliklerin en cehennemliğiyim demektir!" diye haykıran tek sıkıntıdır bu. Gerçekten de, yasanın üstünde kalamayan kişi ya başka bir yasa bulmalıdır ya çılgınlığı. Tanrı'ya da, ölümsüz yaşama da inanmamaya başladığı andan sonra, "yaşayan her şeyden, acıdan doğup yaşama acısını çekmeye adanmış herkesten" sorumlu olur insan. Düzeni ve yasayı bulmak kendisine, yalnız kendisine düşer (Camus, 2015: 91).

Peki bu durumda yeni yasayı kim keşfedecektir? Nietzsche'nin bu ilk adımı, Camus'nün *Sisifos*'ta ilk defa tasvir ettiği felsefi intihar modelini yakından takip etmektedir?. Daha önce kendisine hükmettiğini olumsuzlayarak, yeni ve mutlak bir doğanın kaynağını, bireyin şimdi kendisini bulduğu mutlak özgürlük içinde keşfeder. Bu bağlamda Nietzsche'nin perspektivizmi ve natüralizmi onun "amor fati" ya da "yazgını sev" görüşüne ve bu "yasa"nın altında, insanın boyun eğmesi gerektiği yeni bir yasaya yol açar (Lamb, 2011: 105). Ve dünya üzerindeki yaşamı karakterize eden kaçınılmaz oluş, akış ve değişim ihtiyacı, aynı zamanda Nietzsche'nin trajik dünya görüşünü geliştirmesine izin veren, içinde kaçışa izin olmayan yeni bir metafizik ilke taşır: "*Güç İstenci.*" Çünkü Camus'ye göre "özgürlük" hem "olası"nın, hem "olanaksız"ın tanımladığı bir dünyada bulunabilir ancak. "Yasa yoksa, özgürlük de yoktur" (Camus, 2015: 92, Lamb, 2011: 105-106). Devamında Nietzsche hakkında söylediği sözler daha çarpıcıdır:

> Üstün bir değerle yazgıya yön verilmiyorsa, rastlantı kralsa, karanlıklar içinde yürüyüştür söz konusu olan, körün korkunç özgürlüğüdür. Nietzsche en büyük kurtuluşun sonunda, en büyük bağımlılığı seçer. "Tanrı'nın ölümünü büyük bir vazgeçiş, kendi kendimize karşı sürekli bir yengi durumuna getirmezsek, bu yitirişin acısını çekeriz." Başka bir deyimle, başkaldırı Nietzsche ile çileciliğe varır (Camus, 2015: 92)

Burada, çileciliğin tüm biçimlerine, bireyi yadsımaya yönelik bir hareket eşlik eder. Daha önce altını çizdiğimiz gibi ilk olarak Descartes ile özgürleşen modern bireyi Nietzsche imha etmiştir: "Kendini gerçekleştirmenin sevinci, yok oluşunun sevincidir. Ama yalnız birey yok olur. İnsanın özvarlığını iste-

mek için giriştiği isyan/başkaldırı atılımı bireyin oluşa tümüyle boyun eğmesiyle silinir. *Amor fati* eskiden bir *odium fati* olanın yerini alır" (Camus, 2015: 94). Burada güç istenci, Yunan ideali ve çileci ideal arasındaki herhangi bir ayrımı çökertir. *Ahlakın Soykütüğü*'nde Nietzsche "güç istencinin bulunmadığı yer var mıdır" der (*Ahlakın Soykütüğü* Kısım 14). Bu, Nietzsche'nin, başlangıçta çileci idealin karşısına yerleştirdiği, Yunan ideali versiyonunun nihai anlayışındaki en belirgin olanıdır. Üstinsan'ın ilk görevi –burası çileci ideallerle çevrelenmiş olsa da – kendini aşmaktır. Başka bir ifadeyle Üstinsanın ilk görevi, kendini aşmak ve burada çileci bir kendine hâkim olmanın maskesini düşürebilmektir. Camus'nün Nietzsche eleştirilerinde gösterdiği gibi (tragedyayı da aşan) güç istenci ve onun (özgürlük zevkini aşan) *amor fati*'si, kendi içinde bir amaç olarak kendini aşmayı ve dünya ile sahih bir ilişki kurmayı olanaklı kılar. Burada, kendini çileci idealden uzaklaştırmaya çalıştığı stratejide, Nietzsche'nin üstinsanı, daha önce bir kere denediği çileci idealden sıçramayı bir kez daha dener; bu ise kendi meşruiyetinin sınırlarını aşması ve böylece çileciliğe düşmesi olarak tanımlanabilir (Lamb, 2011: 106). Camus bunu şöyle yorumlar:

> Bu dolambaçlı yoldan en sonunda insanın tanrılığı girer işin içine. İlkin Tanrı'yı yadsıyan başkaldırmış kişi, sonunda onun yerini almaya bakar. Ama Nietzsche'nin bildirisi başkaldıran adamın ancak her türlü başkaldırıdan, hatta bu dünyayı düzeltmek için tanrılar yaratan başkaldırıdan bile el çekerek Tanrı olabileceğidir (Camus, 2015: 95).

Camus'nün nihilizm merkezli çileci ideal eleştirisi ya da uyarıları kendi projelerini geçersiz kılmanın ötesinde onları güçlendirir. Camus buradan kendisine yeni bir ontolojik ve etik alan açmaya çalışır. Camus'nün düşüncesinin formu, *ascesis* ve çileciliğin herhangi bir tür ikili kavramlar veya bir dikotomi olmadığı anlayışına dayanır. Onlar birbirleriyle süreklilik halindedirler, öyle ki çileciliğin hataları *ascesis*'in doğasında -ve eğiliminde- varolan değişmez bir olanaktır. Çilecilik, dengesini koruyamayan ve kendi meşruiyetinin sınırlarını aşan bir kendine hâkim olmadan fazlası değildir. Camus'nün aslında *Başkaldıran İnsan*'daki Nietzsche eleştirisinin asıl amacı, bu tür sınırlara olan ihtiyacı vurgulamaktır. Nietzsche çalışması, bu sınırları belirler ve tüm bunların farkında olan Camus, bilinçli şekilde kendi projelerini, kendisini aşmasını sağlayacak şekilde yeniden ele alır. Daha önce sıklıkla vurguladığımız gibi Nietzsche'nin güç istencini önerdiği yerde Camus, güç istencine karşı isyanı/başkaldırıyı savunur. Nietzsche, "yazgını sev" derken, Camus "yazgına karşı mücadele et" der. Nietzsche, kör (blind) çileciliğin içine düşerken, Camus, çabalarını sağduyulu bir *ascesis*i korumaya doğru sürdürür (Lamb, 2011: 107).

Öte yandan Camus'nün Nietzsche'den uzaklaşması ya da ondan kurtulmaya çalışmasının politik içerimleri de mevcuttur. Camus'nün Nietzsche'si şüphesiz yaratıcılık ve özgürlük durumunu savunulamaz kılar ve bir nevi dünyayı tanrılaştırır. Bu anlamıyla Nietzscheci özgürlük "gerekliliğin bütünsel kabulü" olur ve yaratıcılık yalnızca var olan dünyanın yeniden doğuşu anlamına gelir. Camus aynı zamanda Nietzsche'nin istenç fikrini Marx'la birlikte güce bağlar ve iki düşünürün tarihsel açıdan dünyaya içkin bir otorite mantığıyla iş gördüğünü ima eder. Ona göre "Nietzsche'nin isyan/başkaldırı mantığı sınır tanımaz ... ve belirli bir anlamdan kötülüğün yüceltilmesiyle son bulur" ve bu biyolojik ve tarihsel bir Sezarcılıktır: "Nietzsche felsefesinin potasından geçtikten sonra, bir özgürlük çılgınlığı içinde, biyolojik ya da tarihsel Sezar'cılığa varır" (Camus, 2015: 101). Camus, bu dönüş ritminden, Nietzsche'nin gelecekte bir üstün insanın ortaya çıkmasını öngördüğünü savunmaktadır. Burada, Nietzsche yukarıda vurguladığımız gibi Marx ile birleşerek, tarihin, geleceğin ve bizi tarihin doruğuna taşıyacak öncü sınıfın önünde diz çökmemizi talep ediyor görünür. Dahası biyolojik ve tarihsel terörün Nietzsche'nin soyu olduğunu söyleyen Camus, Nietzsche, Mesih ruhlu bir Sezar aradıysa, onun nihilizminin mantığının buna izin verdiğini ima eder (Duvall, 1999: 45).

Camus'ye göre bu arayış ve Nietzsche'nin dünyayı olduğu gibi kabul etme tavrı, tarihselciliğe düşmek demektir. Bu bir anlamda Sezar'ın emrettiği şeyi kabul etmesi ve ona rıza göstermesi demektir. Bu mantık sınır tanımadığı için, Camus'nün Nietzsche'sinin isyanı, her şeye razı olduğu bir kölelik ve kölelik dünyasında kötülüğün yüceltilmesiyle sona erer. Camus'ye göre Nietzsche, isyanın ilk aşamasında evet'e eşlik eden "hayır-sözünü" unutur ve böyle yaparak Sezar'ın gelişini, hatta kehanetin yolunu hazırlamış olur. Tıpkı Nazilerin Nietzsche'yi kötüye kullanmasında haklılık payı olduğu gibi. Camus -her ne kadar Nietzsche'yi savunur bir şekilde Nazilerin elinde çektiği hor okunmadan (onu) kurtarmak istese de-, modern totalitarizm, Nazizm ve Stalinizmin suçunu Nietzsche'nin kucağına vererek bitirir. Ona göre Nietzsche onların yolunu ve kötüye kullanımlarını hazırlayarak bu eylemleri bizatihi kendisi meşrulaştırmıştı. Nietzsche bir kez tanrının hapishanesinden kaçtığında, ilk kaygısı tarihin ve sağduyunun hapishanesini inşa etmekti, böylece fethini kendine mal ettiği nihilizmin kamuflajı ve kutsamasına son dokunuşunu yapabilecekti (Duvall, 1999: 45-46).

> Bu bakımdan, nasyonal sosyalizm, yoksayıcılığın kudurmuş ve gösterişli bir sonucundan, geçici bir kalıtçıdan başka bir şey değildir. Nietzsche'yi Marx'la düzelterek, artık bütün evrene değil de yalnız tarihe evet demeyi seçenler de başka

> türlü mantıklı, başka türlü hırslı olacaklardır. Bu andan sonra, Nietzsche'nin acun önünde diz çöktürdüğü ayaklanmış adam tarih önünde diz çökecektir. Şaşılacak ne var bunda? Hiç değilse üstün insanlık kuramıyla Nietzsche, ondan önce de sınıfsız toplumuyla Marx, öteki dünyanın yerini "daha sonra"ya verir. Bu konuda, Nietzsche hem Helenlere, hem de öbür dünyanın yerini "hemen"e verdiğini düşündüğü İsa öğretisine ters düşüyordu. Nietzsche gibi Marx da "stratejik" biçimde düşünüyor, yine onun gibi, biçimsel erdemden tiksiniyordu. Her ikisinin de gerçeğin belli bir yanına bağlanışla sonuçlanan başkaldırıları "Marksizm-Leninizm"de eriyecek, Nietzsche'nin çok önceden sözünü ettiği şu "papazın, yetiştiricinin, hekimin yerini alacak olan" kast'ta cisimleşecektir. Fark, temel fark, Nietzsche'nin üstün insanı beklerken var olana, Marx'ınsa oluşana evet demeyi önermesidir. Marx'a göre, tarihe uymak için boyunduruk altına alınması gereken şeydir doğa, Nietzsche'ye göreyse, tarihi boyunduruk altına almak için uyulan şey (Camus, 2015: 101).

Elbette ki Camus'nün bu okumasında rahatsız edici bir yön bulunmaktadır. Bir düşünürü daha sonraki politik akımlar için sorumlu tutmak sağlıklı ve tutarlı bir söylem değildir. Nitekim Camus *Başkaldıran İnsan*'ın ilk sayfalarında Nietzsche'den aldığı sözü ıskalamış görünmektedir: "Benim düşmanlarım yıkmak isteyenlerdir, kendi kendilerini yaratmak isteyenler değil" (Camus, 2015: 18). Düşünceleri açık bir şekilde sosyal faşizm eleştirisi ihtiva eden Nietzsche'yi indirgemeci bir okumaya tabi tutmak ve buradan farklı politik içerikler devşirmek büyük yanılgıları da beraberinde getirecektir. Nitekim, Nietzsche'nin faşizme yönelik olarak söyledikleri ortadayken ve bunlar hala geçerliliğini koruyan belgeler iken, onu totaliter ve dekadans burjuvazinin sembolü olarak gören bir akımdan sorumlu tutmak büyük bir şüphe içerecektir.

Camus'nün (Nietzscheci) Son Sözü: *Düşüş*

Camus'nün ölmeden önce son eseri olan ve bir anlamda da dünyaya karşı son sözü olan *Düşüş* Nietzsche'nin fikirlerinin yoğun bir şekilde etkisinin hissedildiği bir metindir. Metin daha çok sürü veya köle değerleri, aktif ve reaktif güçler, güç istenci, hınç gibi kavramlar üzerine kurulmasından dolayı toplumun sıradanlığı ve bu sıradanlığın etik ve ontolojik halleri ele alınmıştır. Roman, Jean-Baptiste Clamence'in, Amsterdam'da Mexico City denilen bir bardaki konuşmasıyla başlar. Bar orta sınıf kumarhanelerin ortasında, para ve emperyalist genişlemenin baskın olduğu, herkesin başka herhangi bir yerde olmanın hayalini kurduğu, insanların sıkıcı günlük rutinlerinin üstesinden gazeteleri okuyarak ve fuhuş yaparak geldiği bir yerdir. Clemence ikinci bölümde fark ve soyluluk ile ilgili tanımlamalarını büyük ölçüde Nietzscheci açıdan yapmaya başlar:

> Gözün hala gördüğü, ışıkla yıkanan bir denizden beş yüz ya da altı yüz metre yükseklikteki doğal bir düzlük ise, en rahat soluk aldığım yerdi, hele insan denen o karıncaların üstünde yalnız başınaysam. Vaazların, dinsel söylevlerin, alev mucizelerinin ulaşılabilecek yüksekliklerde geçmesini kolayca anlıyordum ... Ceza görmeden yaşıyordum. Hiçbir yargılamaya uğramıyordum, mahkeme önünde değil, yukarıda bir yerlerde bulunuyordum, tıpkı eylemi yüceltmek ve ona anlamını vermek için bir araçla zaman zaman sahneye indirilen o tanrılar gibi (Camus,2015b: 23).

Bir anlamda Clamence Nietzsche'nin öncülüğünü takip ediyor gibi, kendi erdemlerinin tümünü soykütüksel olarak yapısöküme uğratır. Onun için "yaşamla [kendimiz] arasında aracı yoktur"; o "daima uyumlu"dur: "Bir bedeni olmak için yaratılmıştım ben. İşte bendeki bu uyum buradan geliyor" (Camus, 2015b: 25). Clamence, yaşamın birçok değerini reddeder, dini inancı da yoktur. Ne olduğuna dahası bazen ne olmadığına ilişkin olarak gerilimleri içerisinde fazlasıyla taşır: "Namuslu, ama silik bir ailenin çocuğuydum (babam subaydı), ama yine de bazı sabahlar, itiraf ederim ki, kendimi kral çocuğu ya da Musa'nın yanar çalısı gibi hissediyordum." (Camus, 2015b: 23). Ancak ilerleyen sayfalarda kendisini tarif ederken, dahası dünyayı yaşayış ve yorumlayış tarzını ifade ederken kullandığı sözler Nietzscheciliği fazlasıyla anımsatır:

> Her haz bir başka hazzı aratıyordu bana. Eğlentiden eğlentiye koşuyordum. Gecelerce dans ettiğim oluyordu, varlıkların ve yaşamın gittikçe delisi olarak. Kimi zaman, dansın, hafif alkolün, köpürüşümün, herkesi hoyratça bırakışımın beni hem yorgun, hem doygun bir coşku içine attığı o gecelerde geç vakit, yorgunluğun son noktasında ve bir saniyelik bir zaman içinde, varlıkların ve dünyanın gizemini sonunda anladığım duygusuna kapılıyordum. Ama ertesi gün yorgunluk yok oluyor, onunla birlikte gizem de uçup gidiyordu; yeniden atılıyordum ortaya. Böylece koşup duruyordum, her zaman dolu, ama hiçbir zaman doymamış biçimde, nerede duracağımı bilmeden, ta ki müziğin durduğu, ışıkların söndüğü güne, daha doğrusu geceye kadar. Mutlu olduğum eğlentiyse ... Ama, dostumuz maymuna seslenmeme izin verin (Camus, 2015b, 26).

Clamence'in bu konuşmalarını duyan bir kişi bu konuşmalarda şüphesiz Nietzsche'nin *İşte Böyle Dedi Zerdüşt* ve *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'den) bir şeyler bulacaktır. James Arnold, *Soykütüğü*'nün bir kopyasının Camus'nün kişisel kütüphanesinde olduğunu kaydeder ve yine Arnold'a göre *Defterler III*'teki alıntılar, -Camus'nün 1953'ün sonlarında ve 1954'ün başlarında- *Düşüş*'ün yazılmasından hemen önce bu kitabın Camus tarafından okuduğunu ima eder. Camus, istediği Nietzscheci formun içeriğini *Defterler*'de şöyle açıklar: "*Başkaldıran İnsan*'dan sonra. Sistemin agresif ve inatçı reddi. Bundan böyle aforizma." Bu bağlamda *Düşüş* kesinlikle bir aforizmalar dizisi olarak da okunabilir. Ama Camus burada sadece aforizma biçimin-

de yazmaktan daha fazla bir Nietzscheci esinle düşüncelerini dile getirir. Camus'nün, Clamence'in "düşüşü" nün doğasını tanımlamak ve aydınlatmak için Nietzsche'yi daha fazla kullandığını ve bunu yaparken Clamence'in söyleminin biçiminin aslında Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nün yapısına oldukça benzemeye başladığını görürüz (Duvall, 1995: 539).

Üçüncü bölümün başlarında Clamence, insanın egemenlik ihtiyacına vurgu yapar ve neredeyse bir slogan sunar: "Güç her şeyi keser atar" (Camus, 2015b: 36). Devamında köleliğin temel bir insani ilişki olarak kaçınılmaz olduğunu ancak bunu kabul etmek zorunda olmadığımızı belirtir. Köleleri özgürleştirmekle her şeyin mümkün olacağının altını çizen Camus'nün buradaki atıfı güncel bir politik imayı içerir. Burada örtük olarak Sartre'a ve Sovyetler Birliği'ndeki hapishane kamplarının ifşa edilmesi konusundaki anlaşmazlıklara bir gönderme olsa da, Camus'nün Nietzsche'nin iktidar ile hakikat arasındaki ilişkiyi analiz ettiği net bir biçimde görülür. Kendi tarihini anlattığı için daima geçmiş zamanı konuşan Clamence, kendisini özgür, üstün, eşiti olmayan olarak tanımlarken diğerlerinden daha akıllı, becerikli ve hassas, unutkan olduğunu da ekler ve böylelikle kendini güçlü olanın tarafına yerleştirir. Bu otoportre çarpıcı bir şekilde Nietzscheci soylu'yu andırır, belki de Nietzsche ve Zerdüşt'ün onu öngöreceği gibi bir "üstinsan" değil, en azından "Daha Yüce Bir İnsan"dır (Duvall, 1995: 540).

Öte yandan kabaca metnin tamamının üçte biri "düşüş"ün betimlenmesinden oluşur ve *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'nin İki Denemesi'ni yankılar (Birinci bölüm efendi ve köle değerleri arasmdaki farka -*Düşüş*'ün ilk bölümünde olduğu gibi odaklanır). Unutkanlık, bellek ve anımsama üzerine yürütülen bir tartışmada trafikte motosikletçi ile yaşamış olduğu anı üzerinden bir çözümleme, Nietzscheci anlamda gücü yükselten ve azaltan değerlerin ve özellikle hıncın işleyişinin (bu metin özelinde) Camus'de nasıl ele aldığını aydınlatabilir. Metnin bir yerinde kendisinden başka hiçbir şeyi anımsamayan Clamence, yavaş yavaş anımsamaya başladığını hatta belleğine kavuştuğunu söylerken anlattığı/anımsadığı ilk anısı, Nietzscheci güç ve hınç öğretisinin bir sahnesi gibidir. Trafikte motosiklet sürücüsü ile yaşadığı tartışma ve bu tartışmanın hınç duygusuna dönüşmesiyle gücün nasıl azaldığı hatta reaktifleştiği anlatılır. Nietzsche için güçsüz bir insanın intikamı, kölenin intikamı, asla tamamen alınamayan bir intikamdır. Hıristiyanların Tanrı'ya tamamen ödeyemedikleri borçları gibi. Oysa bu duygu soylu insanda ortaya çıktığında ani bir tepkiyle tüketilir, kişiyi zehirlemez. Kendisine karşı yapılanları belleğinde biriktirmez, bu anlamda düşmanını seven aslında odur!

(Nietzsche, 2011: 31-32). Hınç insanı, hıncını ahlakının kökenine koyan asla hakiki olamaz, şeytani olana düşmanlığından aldığı güç onu aynı zamanda bir tatminsizliğe mahkûm eder. Öte yandan Nietzsche, hıncı saldırganlıktan ayırır. Hınç saldıramayanlara, karşı koyamayanlara, direnemeyenlere, incelik maskesi altındaki suskunlara özgü olup zayıflıktan doğarken savaş, saldırı tutkusu adeta bir güç taşmasıdır ve hınçtan uzaktır (Nietzsche, 1997: 23-26). Yukarıda vurguladığımız gibi bu Deleuzecü açıdan, ilki aktif kuvvetlerde ifade bulan yadsıma gücü, ikincisi ise "olumlama gücünün varoluş biçimi olarak ortaya" çıkar (Erdem, 2016: 103). Aslında Camus metinde belli bir yaştan sonra insanın yaptıklarından tamamıyla sorumlu olduğunu ortaya koyarak etik bir tavır ortaya koymaya çalışır. Ancak bu tavır Nietzscheci açıdan reaktif değil aktif olmalıdır. Kölelikten soyluluğa bir sıçrayış ya da geçiştir. Metnin devamındaki kadınlar ile ilgili sözler bu söylediklerimizi destekler niteliktedir (bkz., Duvall, 1995: 541, Camus, 2015b, 40 vd.)

Clamence'in öne çıkardığı duygulardan birisi de bu bağlamda suçluluk duygusudur ve Nietzsche'nin *Soykütüğü*'nde "alacaklı-borçlu" üzerinden tarihsel bir şekilde yapmış olduğu analize sıklıkla müracaat edilir. Bir "kendilik" soruşturmasının yürütüldüğü metinde yaşamı ve kendini olumlama ve bu süreci ketleyen ağır çıkmazlar sıklıkla işlenir. Clamence ne zaman sahih bir kendilik soruşturmasında mesafe kat etse, sürekli suçluluğunu anımsatan olaylarla karşılaşır ve Nietzscheci anlamda ebedi bir "borçlu" konumuna düşer. Burada açığa çıkan pişmanlık, geçmişini değiştirme arzusunda yatar. Geçmişiyle sahih bir şekilde -ontolojik ve etik olarak- yüzleşememe Clamence'de aciz bir kızgınlığa veya kırgınlığa sebebiyet verir. İşte bu noktada Clamence soylu değil, sürü değerleri içerisinde sıkışıp kalır (Duvall, 2015: 544). Walter Kaufmann'a göre, Clamence'in güç istenci, aciz bir insanın arzusunu yansıtan reaktif bir duygu içerir:

> "Camus'nün son romanı, Düşüş, örneğin, son bir çözüm/çare olarak, hiçbir şekilde suçlu olduğunu kabul etmeyenlerden daha iyi olduğunu da katarak, değersiz ve suçlu olduklarındaki ısrarlarından bir üstünlük hissi elde eden zayıf güç istencinin hakiki/sahici bir hastalık geçmişidir" (Kaufmann, aktaran Duvall, 2015: 544).

Nietzscheci fikirlere atıfta bulunarak Clamence üzerine düşünmek, Camus'nün düşüncesinde onun modern zamanlar için nasıl bir kahraman olduğunu daha net görmemizi sağlar. Camus'nün kitap için özet olarak seçtiği Lermontov'dan yapılan alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Clamence "aslında bireysel bir portre değil, tüm kuşağımızın kötülüklerinin toplandığı bir figürdür." Clamence, Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'da gösterdiği gibi, yirminci

yüzyılın ortasındaki nihilizm, kinizm ve kölelik veya köleleştirmeye yol açan olaylarla nasıl mücadele ettiğinin bir temsilidir.

Düşüş, Camus'nün kendi içinde ahlaki tezler yazmaya dair (Nietzscheci) bir etik ve arzu duygusunun zirvesi olarak görülebilir. Nitekim bu duygulara paralel olarak *Defterler*'inde Camus o zamanlar tasarım aşamasında olan *Başkaldıran İnsan* kitabında bir bölümün başlığını "Biz Nietzscheciler" olarak seçmiştir. *Defterler*'de daha önceden politik bir toplantıda yaptığı konuşmadan alıntı yaparak bu bölümün ne içerebileceğine dair bir ipucu vermişti:

> "Değerlerin yok olmasından hepimizin sorumlu olduğuna inanmıyor musunuz? Ve eğer, Nietzscheci düşünceden, nihilizmden ya da tarihsel gerçekçilikten gelen biz hepimiz, yanıldığımızı ve ahlaki değerler olduğunu ve bundan böyle bu değerleri oluşturmak ve yaymak için gerekeni yapacağımızı açıkça söylersek, bunun bir umudun başlangıcı olacağına inanmıyor musunuz?" (Camus, 2003: 159)

Camus, Nietzscheci bağlamda bu dünyanın yalnızca bir bölümünü reddetmekle yaşanılabilir bir yer olabileceğini, isyanın bir evet ve hayır, onaylama ve karşı koyma arasındaki gerilime tutunma anlamına geldiğini düşünür. Nietzsche'nin bütüncül (topyekûn) olumlamasına inanmadı, iyinin ve kötünün ötesinde de kalamadı, daha çok insani dayanışma özelinde bir etik-politik tavrı benimsedi. *Düşüş*'ün çıktığı yıl Pierre Moniot'ya yazdıkları bu bağlamda ilginçtir: "Bizim yaratmaya, ayrıca bir gün başkalarına bizden daha iyi yaşamak adına yardım edecek olumlu değeri göstermeye ve onu somutlaştırmaya dair bir görevimiz var" (Camus, aktaran Duvall, 2015: 550). Bu pozisyonunu *Başkaldıran İnsan*'da daha önceden dile getirse de bu pasajlar, *Düşüş*'ü yazarken hala Nietzsche ayartmasıyla başa çıkmakta ve de kendini ondan özgür bırakmakta zorlandığını göstermesi bakımından önemlidir. *Düşüş*'ü yazdıktan sonra, 1957 Nobel Edebiyat Ödülü'nün kabul konuşmasında Nietzsche'yi sanatçı ve yaratıcı için bir model olarak yükseltiyor ve bunun üstüne Alman filozofun yerinin, sanatçıların/yaratıcıların hüküm sürdüğünü hayal eden bir gruba ait olduğunu söylüyordu. Yine 1959'da "hayatınızın bu döneminde ne yapmak istersiniz?" sorusuyla biten bir mülakatta Camus'nün cevabı fazlasıyla Nietzschecidir:

> 'Hayat veren ve yenileyen güçlerin aşırı bolluğu içinde, talihsizlikler bile güneşimsi bir ışıltıya sahip ve de kendi tesellilerini oluşturmaktalar.' Nietzsche'nin bu düşüncesi doğru ve bunu kendim de yaşadım. Tek istediğim bu bolluk ve gücün bana tekrar verilmesi, süreksiz olsa bile..." (Camus, aktaran Duvall, 2015: 550).

Sonuç

Camus için Nietzsche neredeyse kariyerinin tamamında özel bir isim olarak yer alır. Nietzsche'nin Batı metafiziğini karşısına alma cesaretinden oldukça etkilenen Camus, onun nihilizm ile yüzleşmesinden ve nihilizmi aşma girişiminden büyük oranda etkilendiği gibi istifade de eder. Özellikle duyumculuğu yansıttığı ilk metinlerinde deneyimin önceliğine yönelik vurgusu ve daha sonraki dönemlerde *saçma*yı aşma teşebbüsü ile aşkıncılığın reddi şüphesiz onu Nietzscheci mirasta özel bir yere koyar. İlk dönem eserlerinde Nietzsche'nin etkisi estetik ve varoluşsal düzlemde ele alınır. Nietzsche'nin "yaşam olanakları" üzerinden ele aldığı "yaratıcı olumlama, evet ve temelcilik" kavramları Camus için de bu dönemde oldukça önem arz eder. *Saçma* bir varoluşun koşullarını ihtiva eden bu kavramlar henüz politik bir düzlemde ele alınmaz. *Mutlu Ölüm, Yabancı, Caligula* bunlara önemli birer örnek teşkil eder. Özellikle *Sisifos* ve *Başkaldıran İnsan*'da Nietzsche'nin nihilizm ile olan ilişkisi daha derinden analiz edilir ve *saçma* düşüncesini aşmada bu analizlerden faydalanılır. *Düşüş*'te ise yine yoğun bir Nietzscheci esin görülür. Burada öne çıkan Nietzscheci temalar şöyle sıralanabilir: güç istenci, hınç, efendi ve köle ahlakı, sürü insanı vb. Aynı zamanda *Düşüş*, Nietzscheci bir aforizma metni olarak da okunabilir.

Nietzscheci miras içerisinde çalışan Camus'nün insan varoluşunun *saçma*lığına karşı çıkan isyanı bir umutsuzluk içermez. *Saçma*yı aşmada Nietzscheci felsefi bagajdan fazlasıyla istifade ederken, kariyerinin bütününde Nietzsche ismi diğer isimlerden daha fazla öne çıkar. Bu öne çıkma ya da Camus'nün Nietzsche ile olan diyaloğu çağdaş Fransız felsefesinde gerçekleşen en erken ve sahih diyaloglardan birine vesile olmuştur. Ayrıca bu diyalogun, Camus'nün kendi felsefesine bir alan açmanın ötesinde aynı zamanda Fransız felsefesindeki Nietzsche alımlamaları için de verimli bir tartışmaya ön ayak olduğu söylenilebilir.

Kaynakça

ARNOLD, James "Camus' Dionysian Hero: "Caligula" in 1938", South Atlantic Bulletin, Vol. 38, No. 4 (Nov., 1973).

CAMUS, Albert, *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, trans. Ronald D. Srigley University of Missouri Press, Columbia and London, 2007.

_____, *Youthful Writings*. Trans. Ellen Conroy. New York: Alfred A. Knopf., 1976.

_____, *Mutlu Ölüm*, çev. Ramis Dara, Can Yay., İst., 1991.

_____, *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yay., İst., 1998.

_____, *Caligula*, çev. Abdullah Rıza Ergüven, Berfin Yay., 1993.

_____, *Defterler 2*, Çev. Ümit Moral Latan, İthaki Yay., İst. 2003.

_____, *Yabancı*, Çev. Vedat Günyol, Can Yay., İst. 2012.

_____, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, Can Yay., İst., 2015.

_____, *Düşüş*, Çev. Hüseyin Demirhan, Can Yay., İst., 2015b.

ÇİFTÇİ, Erdem, "Nietzsche'nin Hınç Çözümlemesi ve Hümanist Psikoterapi", Beytulhikme An International Journal of Philosophy ISSN: 1303-8303 ½Volume 6 Issue 1 June 2016.

DUVALL, William E. "The Nietzsche Temptation In The Thought Of Albert Camus" History of European Ideas. Vol I I. pp. 955-962, 1989.

_____, "Camus' "Fall"—From Nietzsche", Historical Reflections / Réflexions Historiques, Vol. 21, No. 3, Nietzsche: Voices, Masks, and Histories (Fall 1995).

_____, "Discussion", *History of European Ideas*, 25:1-2, 39-53,

DOI: 10.1016/S0191-6599(99)00025-X.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Öteki Yay., İst., 2018

GORDON, Mordechai, "Camus, Nietzsche, and the Absurd: Rebellion and Scorn versus Humor and Laughter Article in Philosophy and Literature · October 2015 DOI: 10.1353/phl.2015.0045

ILLING, Sean Derek, *Between nihilism and transcendence : Albert Camus' dialogue with Nietzsche and Dostoevsky* (2014). *LSU Doctoral Dissertations*. 1393. https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations/1393.

LAMB, Matthew, "The Rebirth Of Tragedy Camus And Nietzsche", *Philosophy Today;* Feb 2011; 55, 1; ProQuest Research Library

NIETZSCHE, F. W., *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Yay., Bursa 2003.

_____, *İşte Böyle Dedi Zerdüşt*, Çev. Ahmet Cemal, Kabalcı Yay., İst., 2007.

_____, *Ecce Homo*, Çev. Can Alkor, Yky., İst., 1999.

_____, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yay., İst., 2010.

_____, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., İst., 2010

_____, *Ahlakın Soykütüğü*, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yay., İst., 2011.

_____, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüze, İş Bankası Yay., İst., 2017.

SEFLER, George, F, "The Existential vs. the Absurd: The Aesthetics of Nietzsche and Camus", The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 32, No. 3 (Spring, 1974).

SHARMAN, Joshua D, "Camus and Nietzschean Affirmation: Why Loeb is Wrong About Sisyphus", 10th Annual Camus Society Conference, Pedagogical University of Kraków, Poland, 2017.

GIOVANNI, Gaetani, "The Eternal Return of Sisyphus': Camus Interpreting Nietzsche", Journal of Camus Studies 2012.

REINER SCHURMANN: METAFİZİĞİN BİR SONU OLARAK ANARŞİ*

Sergio Villalobos-Ruminott

Çev. Erdem Baykal**

Ön Değerlendirmeler

Az sonra üç farklı şey yapmaya girişeceğim. 1) Reiner Schürmann'ın Batı felsefesi ile karşı karşıya gelirken meşgul olduğu temel çizgilerin kısa bir sunumu. 2) Schürmann'ın Heidegger'i nasıl okuduğu ile ilgili çok kısa bir tefsir ve bu okumanın bugün neden hala güncel göründüğü. 3) Bizim bu özel durumumuza bağlı bir soruşturma veya neden bugün bizim için Schürmann okumak belirleyici bir entelektüel girişim olabilir- ve her halükârda doğal görünen bu "biz" kimdir? Tabi ki Schürmann düşüncesinin karmaşıklığı ve zenginliği tek bir sunuma indirgenmemeli, çünkü söz konusu olan sadece tikel bir fikir veya bir fikirler, kavramlar, formülasyonlar, hipotezler sistemi değil, ama onun tikel müdahalesini mümkün ve hatta mantıksal kılmak için bütün bir felsefe geleneğinin bir okumasıdır. Schürmann okumak, onun vasıtasıyla batı felsefe geleneğini okumaktır ve bu geleneğe, onun tarihine ona (Schürmann) göre son noktayı koymaktır.

Şunu söyleyebilirim ki, şimdiden ilk probleme sahibiz: kararlı bir şekilde varlığın unutuluşu olarak batı felsefesi (ve bu bilfiil olmasa da şimdiden razı olduğumuz bir yorumdur), nasıl kendi "gerçekleşmesine" ulaşmıştır ve bu gerçekleşme nasıl bize varlık sorusunu çelişkili olmayan bir yolda tekrar sorma iznini verir? Üstelik, en radikal anında metafiziğin tarihi, aynı zamanda kendi tükenişi (ilkelerin bir solup gitmesi) de olan gerçekleşmesi vasıtasıyla nasıl kendisini varlığa açar? Başka sözlerle ifade edildiğinde, bu çok açık pa-

* Metin İngilizce'den çevrilmiştir. Bu metin 11-12 Ocak 2016 yılında Texas Üniversitesinde düzenlenen Reiner Schürmann üzerine düzenlenen konferansta sunulan konuşma metnidir. No Peace Beyond the Line On Infrapolitical An-Archy The Work of Reiner Schürmann University of Texas A&M January 11-12, 2016.

** Dr.

radoksun mantığı nedir ve mekanizmaları nelerdir? Acaba bu mekanizmalar akla ve onun stratejilerine, eleştirel pratiklerine, "öznelerine" mi aittir? En nihayetinde, şüphesiz sadece *teknoloji* olarak değil, ama modern düşünmenin çekirdeği olarak Kartezyen felsefenin ve öznelliğin kuruluşu olarak metafiziğin kendi sona ermesine techne içinde ve modern *techne olarak* ulaşması ne anlama gelir? Öyleyse, kendi planıma göre ilerlememe müsaade edin.

Reiner Schürmann istikrarlı bir düşünürdür. Temel kitaplarında cisimleşmiş olan makale serilerinden başka -veya eleştirel bir edisyonu bekleyenlerin dışında beş tane güncel kitaba itibar edebiliriz: anıları (*Les Origins* 1976); *Wondering Joy* (1978); *Heidegger. On Being and Acting. From Principles to Anarchy* (1982), ölümünden sonra yayımlanan *Broken Hegemonies* (1996), ve daha yakınlarda *On Heidegger's Being and Time* (2008) başlığı ile yayımlanan Heidegger'in *Sein und Zeit*'ı üzerine tamamlanmamış el yazmaları ve Simon Critchley'nin Schürmann'ın Heidegger'in temel eserini yorumlayışını "özetleme"[1] girişimi olan iki tamamlayıcı yazı.

Bu yüzden şurası bir gerecektir ki, onun çalışmalarında ana referans Martin Heidegger'dir. Ama Schürmann'ın konumunu, 20. yüzyılın en önemlilerinden biri olarak bile olsa bir "Heidegger uzmanına" indirgemek pek de adil olmayacaktır. Onun batı felsefesi ile bağlantısı Aristoteles'ten Aquinas'a, Meister Eckhart'tan Luther'e, Plotinus'tan Schelling'e, Alman İdealizminden Heidegger'e ve Nietzsche'den Foucault'ya, Derrida'ya ve Hannah Arendt'e doğru hareket eder. İlk yayımlarından *Broken Hegemonies*'e kadar, onun varlık tarihinin dönemsel bir düzenlenişi olarak özgün felsefe kavrayışında, felsefi bir dönemin anlamın alışılmış emirler veya hegemonik konfigürasyonlar olarak işlev gören bir dizi ilk ilke etrafında düzenlendiği, düşsel bir imlemle (Bir, Doğa, Bilinç) birleştirildiği yerde *derinleşme* ve *yayılma* çifte hareketinin farkına varırız. Bu tarihsel-aşkınsal imlemlerden daha önemli olan ise varlık tarihini, varlığın heterojenliğini bu imlemlerin kuvveti vasıtasıyla hermenötik ve normatif bir biçimde *mevcudiyete getiren* "tanıma mantığı"nın bir türüne indirgeyen anlamın hegemonik eklemlenmesinin ta kendisinin mekaniğidir. Schürmann için, imlemlerin kuvveti anlam verme yeteneğinden, dilerseniz, özel bir tarihsel gerçekliğe sebep göstermekten ibarettir; ama bu bahşetme aynı zamanda varlık çeşitliliğini -hatta onun radikal heterojenliğini- bu tür bir dönemi düzenleyen ekonominin temel ilkelerine *tercüme etmedir. Sebep ilkesinin kuvveti*, profesyonel felsefenin kuvveti işte budur. Ama burada, olanın tekilliğinin "bir vakanın" durumuna kurban edilişi, diğer bir deyişle tekil olanın şimdiden evrensel olanla kurucu bir ilişki sayesinde anlamlı olan

[1] Yazar burada "en-frame" ifadesini kullanıyor ve muhtemelen Heidegger'in "Gestell" kavramına gönderme yapıyor. (Çev. Notu)

tikele dönüşmesi olarak felsefenin trajik bileşeni de bulunur. Gerçekte, bu evrensel, bir dönemin hegemonik düzenini dile getiren mutat emirlerin evrenselleşme sürecinden başka bir şey değildir.

Bu anlamda, Schürmann'ın felsefi gelenek ile karşılaşması Heideggerci metafiziği yıkma göreviyle uyumludur. Bu yıkma böylece şu şekilde ilerler: ilk olarak, verili bir dönemselliği veya anı varlık tarihinde dile getiren ilkeleri, yani, varlığı (onun tekilliğini) bir anlam ve bilgi problemine (tikel ile evrensel arasındaki ilişkiye) indirgeyen ilkeleri tanımlamak. İkinci olarak bu ilkelerin bu çağa dilini veren üretici cihazlar olarak çalışma yolunu anlamak (bir bakıma, bu imlemler veya fantazmalar Schürmann'da Kant'taki kategoriler gibi işlev görürler[2]). Üçüncü olarak, profesyonel felsefi söylemlerin, duyusal deneyimi, dünyanın (olgunun ve düşüncenin) çeşitliliğini ilkeler tarafından *verilen* normatif biçimlenmelere *çevrilmesi (translation)* ve *intibakı* olarak işlev görme yolunun tanımlanması (filozof, ki Schürmann profesyonel felsefeciyi kasteder, ilkeleri gerçeğin akılsallığını, onun *okunabilirliğini* sağlayan imleyenler olarak öne çıkarır). Bu anlamda, profesyonel filozofun işi sadece ilkelerin hermenötik kuvvetinin iş birliği değil, ama aynı zamanda ve eleştirel olarak gerçekliğin bu ilkelere intibakıdır da. Heidegger'in metafiziği yıkması Schürmann'da, her zaman varlığın bir "anlama" "indirgenmesi" olan iktidarın bir "bağışı", iktidarın profesyonel pratiği olarak felsefenin çapraz sorguya çekilmesine dönüşür.

Buna uygun olarak, onun yıkma veya yapısökümü (*Abbau*, ki o bunu parçalara ayırmak yerine yapısöküm olarak çevirmeyi tercih eder), düşünme için yeni bir görevi ya da dilerseniz felsefe ile (*varlığın* konstellasyonu çevresinde *an-arşik* pratik bir aktivite olarak) düşünme arasındaki yeni bir gerilimi ima eder. Başka sözlerle ifade etmeye çalışırsak (ve Heidegger'in 1966 yılında yazdığı "Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi" başlıklı makaleyi aklımızda tutarsak), eğer düşünmenin görevi, "varlığın niçinsiz" bir şekilde *serbest bırakılması* amacına ulaşmak için ol-maklığın varlığını (being of be-ing) normatif olarak ele geçiren ilkesel ekonomilerin yapısökümü ise, bu düşünme ne varlığın tarihi ile veya tarihin anlamı ile ne de eleştirel bir sorumluluk ile veya "geleneğin" metinlerini bir kutsal kitap gibi okumak ile ilgilidir. Tam tersine, *düşünme varlığı düşünür* ve varlık bir şey (entity) değildir, ne de ilk yada en önemli imlenen, ama "dünya" (gerçi, Schürmann'ın yıkması

[2] Bununla birlikte, bunu, Kant için bu kategoriler noumena ile phenomena arasında "dolayım" oldukları, bilginin sentezini ürettikleri için sadece bir analoji olarak değerlendirmeliyiz. Schürmann'da imlemler gerçeğin kurucusu veya konfigürasyonudur, ama aşkınsal bir şematizme karşılık gelmezler, ki bu şimdiden Kant tarafından ileri sürülmüş öznel bir hipotezdir. Aynı şey, aralarında bazı benzerlikler olsa bile Yapısalcılığın ve Foucault'nun *epistemeleri* için de söylenmelidir. Schürmann bunların sürekli açılma ve kapanma arasındaki gerilim olarak varlığı değil ama özel bir varlık bölgesini imlediğini iddia eder.

bir varlık topolojisine yöneltir) ile karşılaşmamızın kendisini açan veya açığa çıkaran bir mevcudiyete getirmenin konstellasyonudur. Böylelikle, varlığın konstellasyonu olarak dünya saklı bir yapıya, nihai bir sebebe, gizli bir erekliliğe işaret etmez, ama onun *Dasein*'da an-arşik bulunuşa gelmesine işaret eder. Bu sebeple, düşünmenin görevi Dasein'ın varoluşsal durumlarını akılsal bir öznelliğin aşkınsal bir konumuna (bu çizgi Descartes'tan Hegel'e ve Kant'tan Husserl'e giden bir çizgidir) ulaştırmak için "açıklığa kavuşturma" değildir ve bu fenomenolojik *epoché* ile yıkıcı *epoché* arasındaki farktır. Schürmann'da *epoché* bir *an-archéye* açılır ve bu *an-arché* de ayrıt edici felsefi bir işlem olarak *pros heni* sekteye uğratır. Bu, elbette mümkündür, çünkü Schürmann, Heideggerci *epochéyi* Husserlci *epochénin* tersine çevrilmesi olarak okur, parantezin bir tersine çevrilmesi ki, ilk durumda doğal tavrın askıya alınması anlamına geliyordu. Bu tersine çevirme ile parantez şimdi felsefi öznelliği ve onun aşkınsal sezgisini askıya alır, dünyayı akılcı bilincin (başka bir dile çevirme ve intibak) *sonsuz görevlerinden* ve düşünmeyi *özneden* (aşkınsal bilinçten) özgürleştirir.

Bu anlamda, Schürmann, görevi diğerlerinin yanında felsefi bilginin tarihinin dönemsel ilkelere göre aydınlatılması olan profesyonel felsefenin sonlarında ikamet eder. Ama felsefenin sonlarında ikamet etmek aynı zamanda profesyonel görevi (aydınlatma) askıya almak, varlık tarihinin her yeni anının, özel bir uslüp (idiom) vasıtasıyla, kendi düşsel tersine çevirmesini ürettiğini anlamaktır. Gerçekte, bu sonda ikamet etmek aynı zamanda, yeni -çok modern- dile geçiş yapma ayartmasına, yeni bir kategoryal kurumsallaşmaya, bu geçiş İnsanlık adına (akıl, adalet, barış vb.) olsa bile direnmektir.

Bu sebeple, onun sorusu şudur: metafiziğin sonlarında ne yapılmalı? Bunun, ampirik bir fenomen olarak bir sonu garanti eden *naif* bir soru olarak anlaşılmaması gerekir. Metafiziğin sonu bir olgu değildir; tam tersine, o içinde, düşünmenin modern ilkelerini eklemleyen hegemonik düşünme düzeninin koptuğu, hatta daha iyisi yitip gittiği tarihsel momenttir. İlkelerin hermenötik ve normatif kuvvetinin bu tür bir tükenişi felsefi söylemin kendi anlamlı biçimlenişini *ad infinitum* tekrar üretme yeteneğini sekteye uğratır ve varlıkla yeni bir ilişki olarak *an-arşiye* açılır. Bu, varlığın öne-getirmesinin (pre-sencing) topolojik olarak düşünülmesinin Heidegger'in varoluşsal analitiğinin radikalleştirilmesine götürdüğü andır, yani, nihai yarı-nedenlere (ki bunların arasında eşdeğerlik ilkesi de vardır).[3]

[3] Bir başka deyişle bu, Schürmann'ın çalışmasında problematik olan ontolojik farkın tarihsel modülasyonudur. Burada önemli olan sadece ontolojik *an-arşinin* ontik statüsü mevzusu değildir, ama aynı zamanda ontiko-ontolojik mevzu ve varlığın ve onun birçok "dünyasal" tezahürünün birbirine ait oluşu sorunun tam olarak birlikte eklemlenmesidir de. Eğer bu *an-arşi* sadece ontolojik düzeyde okunmak zorundaysa, o zaman biz de ondan kopmak şartıyla da olsa tekrar ontolojik bir hiyerarşiyi devreye sokmalıyız. Ama, ilk felsefe olarak ontoloji yapısöküme uğradıysa (ki *destruktionun* görevi de buydu), öyleyse *anarşinin* ve politikanın tasdiki daha da fazla detaylandırılmalı. Buna,

Diğer yandan, bu anarşinin karmaşık statüsüne gönderme yapmadan önce, Schürmann'ın projesini, Heidegger'in yıkması, Nietzsche'nin soykütüğü veya Foucault'nun arkeolojisine indirgenemeyecek bir biçimde metafizikle fazlasıyla kendine has bir karşılaşma olarak anlamak önemli olacaktır. Bizzat Schürmann'ın kendisi Derrida'nm yapısökmünün Fransa ya da başka bir yerde aldığı genel desteğe karşı kendi direnişini açıkça belli eder ve elbette bu şimdiden, özellikle onların (Schürmann ve Derrida'nın) Heidegger ve Husserl'le farklı ilişkileri nedeniyle bir gün bir ölçüde gönderme yapmaya ihtiyaç duyduğumuz büyük bir problemdir. Bununla birlikte, ondan kısa bir alıntı yapmama izin verin:

> Hegemonik düşleri yıkmak için yorumlayıcı zar atışma güvenilemez, ne de gösterenlerin ve işaret etmelerin tesadüfi çarpışmaları tarafından bunun üretilmelerine izin verilebilir, ne de metinlere kıyılarından saldırmaya. Dümdüz doğruca amaca gitmek gerekir- bir metnin ve aynı zamanda bir dönemin yaslandığı tezlere, ki o tezler yasayıcı olarak deklare edildiği anda bükülü verir. (BH, 15)

Gösterenlerin esnekliği ile, köken-yazı (archi-writing) ve anlamın izinin tarihin gramatik olmayan düzenindeki metnin çok anlamlılığı ile oynayarak oyalanmak yerine, Schürmann düşünce tarihi olarak metafiziğin hegemon düzenlenişini neredeyse imkânsız gibi görünen yıkma görevini üstlenmeyi önerir. Ve tam da burada, bu hegemonik biçimlenmenin kendisinin şimdiden hangi noktaya kadar düşünmenin görevini tetikleyecek gerekli düşsel tohumlanmaya sahip olduğu konusunda meraklanılabilir. *Différance ve hegemonya* arasındaki, düşsel imlem ve (bulunuşun ölçülemez ve aşırı kalanı olarak) hayalet arasındaki farkı düşünmüyorum yalnızca, ama aynı zamanda metafiziğin hegemonik biçimlenmesini, metafiziğin gerçekleşmesi ile ilgili bir tarihsel-aşkınsal hipotezin doğrulanması *stratejisi* olarak modern ontolojik anarşi tarafından yerine getirilmiş *geriye dönüşlü bir projeksyon* (retro-projection) olarak okunmasının yolunu da düşünüyorum. Kesinlikle bayağı bir erekselcilik olmayan bu "gerçekleşme", bununla birlikte, kendisini özel bir okuma ekonomisi olarak dayatır; geleneğin daha doğrusu geleneğin metinlerinin özel bir okumasını yapmak, onlarda *anlamın ana eklemlenmesini* vurgulamak, ki bu bizim her metnin mevcut olmayan merkezinde ikamet eden heterojen anlamlandırma oyunu olarak adlandırabileceğimiz şey değildir. Bu heterojenlik anlamın ana düzenlenişini karmaşıklaştırır ve her zaman metin boyunca ve onun farklı yorumlarında işler halde olan karşı güçler ve direnişleri ön plana çıkartır. Bu direnişler metnin alışılagelmiş tanımlamalarını ve ilkelerini ne geleneğin sürekli haldeki zamansallığında, ne de profesyonel

Lefort-Castoriadis-Abensour'un *ilkel demokrasisi* ve Schürmann'da okunabilen an-arşik bir politika fikri arasındaki gerilimde şahit olunuyor. Ama bu aynı zamanda (hala yaşamın "verili" durumu ve iktidarın kendisini sunumu çevresinde eklemlenen) biopolitika ve infrapolitika arasındaki gerilimdir de.

felsefenin kıyılarında yer bulan, metinleri başka bağışlara, başka ekonomik olmayan ekonomilere (an-economic economy) açarak, filozofun anlam "bağışını" yoldan çıkarır, tahrif eder.[4]

Burada biraz durmama müsaade edin. Metafiziğin hegemonik eklemlenmesi aslında anarşinin post-hegemonik hali tarafından izin verilen bir okumadan başka bir şey olamaz. Ama, eğer metinler sadece onları eklemleyen ilkelerin ekonomisinden daha da fazlası ise, eğer metinler onları eklemleyen başat yorum yasalarına bir direniş gösteriyorlarsa, bu, o halde, post-hegemonyanın başka bir düşü, *différance*'ın hayaletini kontrol etmek, büyülemek, kovmak (exorcise) için formüle edilen bir hipotezden başka hiçbir şey olmadığını ima etmez mi?

Ben kesinlikle, felsefenin ucu açık bir yorum muharebesi, varlığın liderleri ve generallerini, caudilloları ve papazlarını ima eden bir muharebe olduğunu iddia etmiyorum, zira bu tam da Schürmann'ın, Heidegger vasıtasıyla uzaklaşmak istediği metafizik tarihidir. Ama sorguladığım şey tam da metafiziğin sona ermesi, gerçekleşmesi, onun zamansal statüsü ve hegemonya "sonrası" fikrini üreten "post-hegemonya" mefhumu arasındaki ilişkidir. Hatta, bu problemden çıkış yolunun an-arşi sorusu ve onun *techné* ile ilişkisinin sorun haline getirilmesinde yattığını söylemeye bile cüret edebilirim. Yaşamın (sadece teknolojik olarak değil) teknik olarak *alta alınmasının* olduğu yerde biz aynı zamanda onun ilkelerden ayrılmasını da bulmaya başlarız. Metafiziğin gerçekleşmesi olarak teknik zaten boyun eğmez bir anarşiyi içerir. Bununla birlikte, Schürmann geleneği okuduğu zaman, her zaman bir *çifte kayıt*, çifte okuma vardır; biri ilkelerin, metinler boyunca çalışma yoluna işaret eder, onlara olanak tanır, dil kazandırır; anarşi tarafından icra edilen diğer okuma ise her zaman *metinlerin çektiği acıyı*, ilkelerin metin ve düşünceleri kendi nizam ve yorumuna göre zorlaması ve büyülemesini okur. Eğer *destruktion*'un olumlu yanı onun olumsuz yanından her zaman için daha önemliyse, o halde Schürmann'ın *çifte kaydı*nda en dikkate değer olan husus metafiziğin hegemonik telaffuzu olarak işlev gören ana ekonominin eleştirisi değil, ama bu okumanın varlıkla metafiziksel olandan başka bir ilişkiyi (*sebepsiz bir varlık*) ima eden bir *Gelassenheit*'a bir *serenidad*'a doğru *serbest bırakılma*sıdır.

[4] Bu yapısökümün gelenekle ve onun metni ile kurduğu ilişkiyi tanımlayan şey değil midir? Yorumsal veya eleştirel bir okuma değildir, ne de metnin, her metinde, her okumada tekil bir ekonomik olmayan kuvvetler, direnişler, anlamlandırmalar ve karşı-anlamlandırmalar hep yer alacağından, temel ekonomiye göre anıtsal ve homojen hale geldiği bir okuma da değildir. Yapısöküm geleneğin ana okumasından farklılaştığı ve onu tehir ediyor gözüktüğü gibi aynı zamanda "disipliner" eleştiriden de (yapısökümün bizzat liturjik bir eleştiri pratiğine dönüşümünden) farklılaşır ve onu tehir eder. Bununla beraber, Schürmann'in metafiziğin temel ekonomisini eleştirisi ve yapısöküm aynı post-hegemonik (veya an-hegemonik) topolojide birbirine yakınlaşıyormuş gibi görünür, ki bu elbette bizim daha da büyük çapta keşfetmemiz gereken bir şeydir.

Açık olarak, inandırıcı bir çözüm göstermeksizin sadece problemi sundum, ama bunu bir amaçla yaptım. Çözüm yolu göstermek yerine, sadece, sözde geleneğin nasıl okunması gerektiğinin zaten Schürmann'ın eserlerinde can alıcı bir konu olduğunu göstermek istedim. Bu beni ikinci noktaya, onun Heidegger okumasına yönlendiriyor.

Elbette onun Heidegger'i tersten okuması tüm felsefi geleneği okuması ile tamamen tutarlıdır. Ama sadece tutarlı değil, onun faaliyetinin ayırıcı bir karakteristiğidir. Gerçekte, Schürmann okuması da aynı şekilde düzenlenebilir ve onun birden fazla meslektaşı da bu şekilde yapmışlardır. Bunun bir önemi yok: Benim için burada gerçekten önemli olan şey onun eserlerinin prizmatik bir okuması olarak adlandırdığım şeydir, bir okuma ki üç temel merkez veya daireden her yere yayılıyor. 1) Onun *Varlık ve Zaman*'ı okuması (*On Heidegger's Being and Time*). 2) Onun Heidegger'in *eserini* okuması (*Heidegger. On Being and Acting*). 3) Onun Batı metafiziğini *Heideggerci bir şekilde okuması* (*Wondering Joy, Broken Hegemonies*). İster onun çalışmalarında genelden özele gidin veya onun eserinde noktasal olandan en geniş menzile varmaya çalışın, bu daireler üst üste biner gibidir. Aynı anda, bu tür okumalara imkân veren kararlara da dikkat etmek gerekir, zira Schürmann ne bir yorumcu ne de bir felsefe tarihçisidir. Bu anlamda o, Aristoteles'ten Arendt'e gelenekle, çizgisel anlatıdan ve ilerleme fikrinden arındırılmış yeni bir ilişkiyi öne çıkartır. Zamanı iyi değerlendirmek adına, kendimi onun Heidegger okuması ile ilgili üç hususla sınırlayacağım. Ne olursa olsun, şu açıkça anlaşılmalıdır ki ne zaman Schürmann batı felsefe geleneğini soruştursa onu sadece tersten okumaz, aynı zamanda o tüm geleneği konvansiyonel veya "bayağı" zamansallık anlayışının askıya alındığı bir yere taşır. Heidegger'i bu şekilde okumak sanki, bir defa bu düşünme tekrar göründüğünde, düşünmenin olay dolu koşulları, profesyonel felsefe tarihinin normatif *nomo*sunun ötesindeymiş, metafiziğin zamanından başka bir zamandaymış gibi bağlantılarından koparılmış veya tekrar-harekete geçirilmiş gibi okumaktır.

Bu tekrar-harekete geçirme terimini bilinçli bir şekilde, Schürmann'ın aşkınsal bir fenomenolojiden ve dünyanın anlamının şifresini çözme yeterliliğine sahip akılcı bir öznellikten ısrarlı bir şekilde kopuşuna gönderme yapmak için kullandım. Bu onun ve Simon Critchley'nin Heidegger okuması arasındaki aşılamaz ayrımdır. Schürmann'a göre Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanması ile birlikte Edmund Husserl ile yollarını ayırdı ve onun *varoluşsal analitiği* Husserl'in fenomenoljisinin devamı olmaktan daha çok felsefenin radikal bir tekrar intibakıdır. Bu tekrar intibak ise, fenomenolojik soruşturmadan onun fundamental ontoloji dediği şeye ilerler – ki burada fundamental ilkelerin ekonomisini bulma anlamındadır yoksa klasik anlamda funda-

ment (zemin) değildir. Böylece, Schüramnn'ın Heidegger'in sonluluğunda vurguladığı şey (Descartes ve Kant'tan Husserl'e kadar) bu aşkınsal öznenin sonsuz görevlerinden ayrılmaktır, ki bu varlık mevzusundan varlığın anlamı (hakikati) ile ilgili mevzuya hareket etmeyi mümkün kılar; varlığın anlamı bundan böyle öznenin eleştirel yeteneklerinde yatmaz. Bu noktada, tarihsel bir kiplik tarafından kurulan bir ontoloji fikrini, aşkınsal sentezlere ve öznel işlemlere indirgenemeyen bir kiplik sunumunu devreye sokar. Belli ki, Schürmann *Varlık ve Zaman*'ı, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonraki dönüşüne ve radikal yeniden yapılanmasına vurgu yapması nedeniyle bu yolda okumaya muktedirdir.[5] Diğer bir deyişle, Schürmann bir şekilde 1920'lerde Husserl'in, Dilthey'ın, yeni-Kantçılığın ve tarihselciliğin Heidegger üzerindeki etkisinin önemini azaltıyor. (Burada Derrida'nın başlardaki Husserl okumasını bizim tartışmamız ile ilgisinden dolayı göz önünde bulundurma ihtiyacını da eklemek isterim).

Tüm bunlar sayesinde, *Varlık ve Zaman, Varlığın Şiiri* adına Heidegger'in daha sonra terk edeceği bir girişim, başarısız bir metafizikten kurtulma girişimi olarak görülmez. Tam tersine, bu kendine has okuma bu ufuk açıcı kitabın (*Varlık ve Zaman*'ın) durumunu evrim ve gelişim mantığı ile değil ama soruları daima Heidegger'in düşüncesnde mevcut olacak olan bir kitap olarak anlamayı mümkün kılar. Elbette, burada söz konusu olan Dasein'ın varoluşunun "anlamının" statüsüdür. Söz konusu olan, ister fenomenolojinin sonsuz görevinden veya alternatif olarak ister Dasein'ın varoluş koşullarını tanımlayan tarihsel durumlar ile karşılaşmasından gelsin, anlamın bizzat kendisi değil ama statüsüdür.

Bu anlamda, tüm metafizik geleneği varlığın radikal tarihselliğini varlığın tarihini sürekli olarak, dönemlere göre düzenleyen ilkelerden neşet eden normatif bir emre indirgeme girişimi olarak görülür. Bu, gerçekleşmesine modern çağda ulaşmış olabilecek zamansallığın süregiden bir uzaysallaşmasına dahil edilmiş bir tarihtir. Bu gerçekleşme de açıkçası bu anlama gelir, zira zamansallığın tam bir uzaysallaşması aynı zamanda metafiziği düzenleyen ana ekonominin kendisinin *yitip gitmiş* gibi göründüğü andır da. Metafiziğin gerçekleştiği dönem, dünyanın imgesi çağı, onun naif, analitik bir şekilde aşılması dönemi değildir ama dönemselliğin kendisinin bizzat radikal krize girdiği, teori ve pratik arasındaki garanti edilmiş ilişkinin şeytani şekilde ayrıldığı bir dönemdir. Esasında, ilkelerin şeytani krizi *an-arşidir* ve

[5] Ona göre, Heidegger'in dönüşünün (*die Kehre*) özel bir anla veya metinle bir bağlantısının olmadığını, ama onun Heidegger'in *eserini* (oeuvre) tersten okumasında 1930'ların ortasından hemen sonra her zaman vuku bulmuş görünen bir şey olduğunu söylemeye cüret edeceğim. Bu, başını William J. Richardson ve onun çığır açıcı kitabı *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*'un (1974) çektiği Amerika'da Heidegger'in ilk alımlanışına karşılık Schürmann'ın vurgusu ve karşıtlığını açıklar.

an-arşi de metafiziğin sonlarında başa gelen bir durum değildir, ama tüm varlık tarihinin başına gelen bir şey, onu mevcudiyete getiren şeydir. Elbette, bahsettiğimiz mevcudiyet doluluğu arzulayan hayali bir mevcudiyet değildir, ama (mevcudiyet metafiziğinin ötesinde) dünyanın, dünyanın varlığının nedensizce ve niçinsiz mevcudiyetidir. Aynı şekilde ele alındığında, bu şeytani kriz, bu *interregnum*, hiçbir şekilde ilkelerin yeni bir ekonomisine, hatta, modern "varlık"a göre hafifletilmiş, daha iyi bir şekilde tekrar biçimlenmiş bir hegemonyaya doğru götürmez; tam tersine, bu şeytani kriz varlık tarihini evrimleşen bir süreç olarak bir araya getiren geçişe dayalı mantığın salt askıya alınmasıdır.Tarihin şeytani durumu hiçbir tanrı ve kurtuluşun olmadığı radikal bir içkinliğin topolojisidir.

Bu, zaten iddia ettiğimiz gibi çok hassas bir momenttir, zira bu okumayla Schürmann ontolojik farkın tarihselleştirilmiş bir versiyonunu öneriyor; bir versiyon ki, an-arşinin ontolojik statüsü politik olanı anlamışa benzemiyor. Schürmann bilfiil politik an-arşiyi destekliyor mu? Metafiziğin sonunda *auto-nomos* emrin satüsü nedir? Sadece şunu söylememe izin verin; Schürmann tarafından Heidegger'den sonsuzca talep edilmiş olan şeyi, dünyadaki varlığı düzene sokan bir etiği sormakla ilgilenmiyorum. Benim ilgim daha çok bu ontiko-ontolojik anarşinin, bu ilkelerin yitip gidişinin, bu tarih felsefesinin tükenişinin kendisini politik soru ile normatif olmayan bir yolda ilişkiye sokmasıdır. Alberto Moreiras'ın post-hegemonik demokrasi dediği ve John Krummel'in Schürmann'ın anarşik ontolojisi ve Cornelius Castoriadis'in kurucu imgelemini karşılaştırarak değerlendirme yaptığı şeyi düşünmeye çalışıyorum. Burada sadece Aristoteles ile ilgili bağlantıyı ve Schürmann'ın *Metafizik* yerine *Fizik* üzerine yaptığı vurguyu da ekleyebilirim. Ama bunu daha fazla değerlendirme durumunda değilim, zira bu *nomos*un *otonomi* ve *heteronomi* ile ilişkisinin karşılaştırılmasını, egemenliğin çifte-açmazının sorunsallaştırılmasını gerektirir. Bir bakıma bu infrapolitik yapısökümün görevidir ya da en azından bu görevi bu yolda düşünmek beni cezbediyor.[6]

Konuşmamı bu *beni cezbeden görev* fikri ile sonlandırmak istiyorum. Bu cümledeki "cezbetme" ve "ben"in sorgulanması gerekir zira ne el altından yeni bir sonsuz görev daha öne sürmek istiyorum, ne de felsefeyle buna

[6] Bu çifte açmaz nedeniyle, egemenlik bir kerede tamamen kopabileceğimiz bir şey, bir kurumsal düzen ve hukuki bir söylem değildir. Egemenliğin askıya alınışı metodolojik bir işlemin, istemli bir eylemin, sonsuz eleştirinin uzun yoluna atılmış bir adımın sonucu değildir. Burada kesinlikle egemenliğin olgusal olarak askıya alınması, egemenliğin modern kurumlarının ve söylemlerinin bozulmasını sağlayan bir dünya düzenin biçimlenmesi emin olun ki söz konusudur, ama egemenliğin kendisi her zaman bu kurumlardan ve söylemlerden başka bir şeydir. *Egemenliğin olgusal askıya alınmasının askıya alınması* bizi, felsefe tarihi *yitip gittiğinde*, şimdiki zamanı zorunluluğun kategorik tersine çevrilmesi olarak bir olumsallık değil ama varlık ve zamanla, dünyayla, yeni bir ilişki olan radikal olumsallığa açtığında, teori ve pratik arasındaki ayrımdan sonra politikanın imkânını soruşturmanın koşulu olarak bu kendi çifte çıkmazında ikamet etmeye yönlendirir.

benzer bir başka sonsuz bir borç ilişkisini tekrar üretmek istiyorum. Bizim profesyonel alanımızda çoğunlukla bizi ilgilendiren daha çok nihai bir müdahale girişimdir. Reiner Schürmann'ın çalışmasını sorgulamamıza ne vesile oluyor ve bu sorgulamada söz konusu olan nedir? Zamanımı doldurduğum için birkaç noktayı maddeler haline sıralayacağım: Bu maddeler asla sonuç olarak okunmamalı, daha ziyade gelmekte olan bir çalışmanın çekingen ilk önermeleridir:

- Aklıma gelen ilk şey, birçok yönden onun düşüncesi ile hemfikir olunmayabilse de Schürmann'ın çalışmaya değer olmasıdır; şu nedenle ki onun çalışmalarının çalışma alanımızın, genel olarak İnsan Bilimlerinin, arşive dayalı, hegemonik ve metafizik biçimlenişini ve emeğin Üniversite'deki çağdaş bölünüşünü sorgulamamıza izin vermesidir.
- Burada ortaya koymak istediğim ikinci sorun bizim felsefeyle ilişkimizin ne olması gerektiğidir? Bir kere Schürmann profesyonel felsefeden ve insanlığın kamusal bir hizmetlisi olarak filozoftan yola çıkıyorsa, biz düşünce tarihiyle ve metafiziğin sonu ile, bir yıkma metafiziği olarak metafiziğin sonsuz yıkımını tekrar üretmeyecek bir yolda, nasıl yüzleşmeliyiz?
- Üçüncü sorun Schürmann ve Derrida'nın felsefe geleneğini okuması arasındaki gerilim ile bağlantılıdır. Bu son derece sorunsal ve ilgilenilmesi gereken bir şeydir. Hatta, buna, Schürmann ve Derrida tarafından açılan aynı problemler kümesine ait olarak Deleuze ve onun felsefeyle ilkesel, Heideggerci ve dönemsel (örneğin, onun tarihselciliği ve otorite olarak felsefeyi eleştirisi düşünülebilir) olmayan ilişkisi de eklenebilir. Doğrusu, Schürmann'ın bizzat kendisi *aletehia* ve *rizom* arasındaki ilişkiyi anarşinin olanağının koşulu olarak işaret eder.
- Sizinle paylaşmak istediğim son sorun tam da anarşi ve post-hegemonya ile ilişkili olarak politik bir düşünümün gerekliliğini detaylandırmaktır, bir düşünüm ki bu iki addan bizim genellikle anladığımızın ötesine geçmeli. Schürmann, zamanımızda onu savunmayı isteyecek olsak bile, asla yabancılaşamayacağımız ufkumuz olan en iyi yönetim biçimi olarak demokrasi üzerine, geçenlerde Jean-Luc Nancy'nın ifade ettiği gibi hala sorgulamaya ihtiyaç duyduğumuz *demokrasinin hakikati* üzerine, Heidegger'in kararsızlığına gönderme yapar. Bu bağlamda infrapolitik yıkma nedir? Şunu da göz önünde tutulmalıyız: Post-hegemonya, onunla ifade ettiğimiz şey, hegemonik olanın mantığının sınırları dahilinde kalan içsel bir devinim değildir tamamen, ama başka bir şey, güç ve istenç istencinin metafizik emrinden kopan bir girişimdir de.

University of Michigan

AGAMBEN'DE İKİ ANARŞİ ve MODAL ONTOLOJİ

Erdem Baykal*

Özet: Bu makalede temel iddiamız Agamben'in *Homo Sacer* eserini iki anarşi kavramı etrafında okumanın mümkün olduğudur. İlk anarşi, iktidarın anarşisidir ve ikinci anarşi de ilkinin etkisiz hale getirilmesidir. İlk anarşi varlığın varlık ve eylem olarak ikiye bölünmesiyle ortaya çıkar ve Hristiyan ilahiyatının bir yansıması olarak görülebilir. Bu ilahiyat tam da emrin anarşik karakteri nedeniyle bir anarşiye neden olur; emrin varlıkta hiçbir temeli yoktur. Bununla birlikte, Agamben'e göre bu bölünme Batı düşüncesinin merkezinde yer alır ve bu şizofreniye karşı tek çözüm modal bir ontoloji üzerine temellenen yaşam-biçimi düşüncesiyle bunu etkisiz hale getirmektir.

Anahtar Sözcükler: Anarşi, Yaşam-Biçimi, Kullanım, Kant, Emir, Modal Ontoloji, Aristoteles.

TWO ANARCHY IN AGAMBEN and MODAL ONTOLOGY

Abstract: In this paper our main claim is that it is possible to read the *Homo Sacer* of Agamben around two conception of anarchy. The first is the anarchy of power and the other is the desactivation of the first. The first anarchy derives from the division in being between being and action, which itself is the reflection of the Christian theology and causes to an anarchy because of anarchical carcharacter of command; there is no foundation of command in being. Nevertheless, according to Agamben, this separation is the center of Western thought and the only possible solution to this schizophrenia is to desactivate it through a form-of-life built on modal ontology. This last one is the opportunity of real anarchy.

Key Words: Anarchy, Form-of-Life, Usage, Kant, Command, Modal Ontology, Aristotle.

Giriş; İki Anarşi Üzerine

Agamben'in *Homo Sacer*'i -bir dizi kitaptan oluşan devasa külliyat- bir arkeoloji olarak sunar. Bu arkeoloji aslında tüm Batı düşüncesinin bir *an-archéden* itibaren düşünülebileceğini ve gerçek anarşinin de bunun kavranışı ile ortaya çıkabileceğini iddia eder. Bir bakıma gerçek bir anarşi arkeolojik bir çabanın ürünüdür. *Şeylerin İşareti*'nde Freud'un psikanalizine yapılan atıf bu

* Dr.

noktayı anlamamızı kolaylaştırabilir; arkeoloji bir tür psikanalizdir ve onun aracılığı ile "yaşanmamış ama bir şekilde şimdide kalmış, tam da bu nedenle teknik açıdan "geçmiş" diye tanımlanamayacak bir geçmişe erişmek söz konusudur" (Agamben, 2012b: 143-144). Yaşanmayan geçmiş, travma, kendisini şimdide sonsuzca tekrar ediyor ve ihtiyacımız olan bu *ebedi dönüşü* kırmak[1] veya daha Agambenvari bir ifadeyle makineyi etkisiz hale getirmektir.[2] Bir tür makine kırıcı hareketten ziyade makineyi işlevsiz kılma çabasındaki bir düşünür için arkeoloji tam da *arkéden*, başlangıç ve emirden azade bir yaşama, yaşam-biçimine gitme düşüncesini amaçlar.

Bu *arkeo*lojik çaba tam da Batı düşüncesinin kalbinde dilin, eylemin ve yönetimin anarşik karakterini gün ışığına çıkartır. Oğul, tam da Baba gibi anarşiktir, zira o da temelsiz ve başlangıca sahip değildir; skandal sayılabilecek bir ifadeyle, Hz. İsa, Tanrı gibi Anarşiktir (anarchos) (Agamben, 2019: 65). Diğer bir deyişle karşımızda temelsiz olan bir *ekonomi* vardır, iktidarın anarşisidir bu. Agamben tam da bu anarşiye, iktidarın anarşisine karşı gerçek bir anarşiyi çıkartır ve ikincisinin ancak ilkinin kavranışı ile mümkün olabileceğini söyler. "Burada eksiksiz bir şekilde inşa etme ve yıkma birbirine tekabül eder" (Agamben, 2019: 66). Bu yazıda, bu noktayı açacağız; *ekonomik ilahiyata* karşı, onun anarşisine karşı yaşam-biçimine dayalı bir anarşi düşüncesi... İşin özünde ise Agamben için, insanı sözde işinden kurtarmak, onu görevli olduğu emirden (arkhé) uzaklaştırmak ve onu *an-arşik* kılmak asıl hedeftir. Tüm hedeflerin yıkımında bir hiçlik kalır ve hiçlik de yaratımın kendisini ortaya çıkarır. Bu hiçlik, teolojik olarak düşünüldüğünde yaratımla iç içedir; tüm yaratımın kendisinden ortaya çıktığı Tanrıdır (üst-varlık), ki Tanrı var olanların hiçliğidir, sonsuzca yaratma gücüdür (Agamben, 2014a: 36). Agamben'in amacı bu gücü serbest bırakmaktır. Belirli bir makinenin, dizpozitifin dışında hiçliğin gücü ile karşılaşma çabası, emrin, istencin ve eylemin yerinden edilmesini gerektirir.

---

[1] Nietzsche ve ebedi dönüşe karşı "yapmamayı tercih ederim" diyen Melville karakteri Bartleby ortaya çıkar. Hatta Agamben'e göre Ebedi Dönüş ve onun öyle istemiştim ifadesi ateist bir *Theodike* olarak görülebilir; dünya olduğu haliyle gücün (dynamis) kendisi sanki yokmuş gibi kabul edilir. Gücü, yazma ve yazmama gücünü ortaya çıkarmak için tekrarın kendisine de direnilmelidir (Agamben, 2014a: 80).

[2] Peki bir makine nedir? Agamben makine derken aslında karşıt öğeleri ve bu öğelerin bağlantısını anlar. Öğelerin karşıtlığı ve birinin diğerinde temellendirilmesi makinanın temel özelliğidir. Tam olarak makine tanımı budur. Bunun için *EGS*'deki "The Oath and Language" dersine bakılabilir https://www.youtube.com/watch?v=fOg_qbZywPw . Diğer yandan bizim konumuz açısından en önemli kavram yaşam-biçimi olduğundan, burada bu kavramın kendisini etkisiz kılmaya çalıştığı makinenin Aristotelesçi olduğunu belirtmek gerekir; örneğin, Aristotees'te yaşam çeşitli anlamlara gelir ve bir tanesi de diğerlerinin temeli olur. Bir başka örnekte de yine varlık çok anlama gelir ve bir tanesi de asıl anlamıdır. Yaşam-biçimi kavramı tam da bu çok anlamlılıkta, yaşamın bölünmesine karşı bir yaşam düşüncesini ontolojik olarak temellendirme çabasıdır.

Yine de bu yaratım düşüncesi aynı zamanda esersizleştirme (désouevrement) düşüncesidir. Gücün ön plana geçişi onu asla bir edimde veya bir eserde tüketilemeyecek bir şey haline getirir. Gücün bu tükenmeyen varlığı veya asla bir eserde nesneleşemeyen potansiyeli onu direngen de kılar. Anarşi eğer emirden kurtulmaksa, işleme şekli de gücün asla bir görevde veya eserde tükenmeden kalmasını gerektirir. Modal ontoloji bunun temelidir.[3] Ve bu güç aynı zamanda yapmama gücüdür de; hem güç hem de güçsüzlüktür de. Gücün zorunlu olarak işler olmama hali, işler olmaya geçmeyebilme durumu tam da onun karşı çıkılan Aristotelesçi gelenekte içkin bir kurtuluş potansiyelini gösterir. Anarşik bir yaşam-biçimi tam da gücün bu yapısında gizlidir. Güç hem hiçbir eserde tükenmeyen bir güçtür (esersizlik), hem de zorunlu olarak işler olmaya, *energeia* haline geçmeye karşı da bir direniştir.

Özetlersek, bir tarafta *anarchos* olan bir temel (ekonomik ilahiyat), diğer tarafta ise anarşik bir yaşam-biçimi düşüncesi... Bunlar Agamben'in *Homo Sacer*'inin iki anarşi anlayışı tarafından kat edildiğini gösterir. Bir yandan Heideggerci ifadeyle kendi ortaya çıkışını gizleyen köken deşifre edilir (Agamben, 2012b: 125), an-arşik özü ortaya serilir, diğer yandan da an-arşi bir yaşam-biçiminde tekrar kendi gücüne bırakılıverilir. Bu şekilde yaşam kendi "böyle oluşunun" gücünde kurtuluşunu yaşar;

> Dünyayı ve hayatı yeniden kutsallaştırmaya çalışanlar, onun dünyevileşmesi yüzünden umutsuzluğa kapılanlar kadar günahkâr ve zalimdirler. Bu nedenle Protestan tanrıbilimi, dünyevî dünyayı net bir biçimde dahi dünyadan ayırırken hem haklı hem de haksızdır: Haklıdır, çünkü dünya düzeltilemez bir biçimde Tanrının vahyi yoluyla (dil yoluyla) dünyevi alana teslim edilmiştir; haksızdır çünkü, dünya dünyevi olduğu ölçüde kurtarılacaktır (Agamben, 2012a:120).

İlahi kurtuluş yerine kendi onarılamazlığı, düzeltilemezliği içindeki dünya tam da kurtuluşun yeri olacaktır. Bunun olanağı da anarşidir ve bu anarşi herhangi bir ödevi kabul etmediği için de nihilisttir. Bu açıdan Agamben'de *nihilist bir anarşiden* bahsetmek mümkündür.[4]

Burada kısaca bu "nihilist" sıfatına bakalım; Agamben'in Anarşi düşüncesinde Kant ahlakı ve onun temellendiği *kristolojinin* eleştirisi beraber ilerler. Kant'ın Agamben'deki yeri bu anlamda can alıcı bir konuma sahiptir. Kant, *varlık olarak varlık* üzerinden düşünen bir ontoloji ile emre dayanan ontoloji-

[3] Agamben düşüncesi bu anlamda, bir yanıyla ilahiyat üzerinden bir mücadeleyi ortaya koyar ve bu mücadele Tanrı'yı ve gücünü irade veya sözle sınırlama girişimine karşı verilir. Tanrının istençten kurtuluşu, yaratımı da özgür hale getirir. Gerçek bir an-arkhe ortaya çıkabilir. Yaratım ve Anarşi gizliden gizliye birbiriyle ilişki halindedir, üstelik ilahiyatçı bir elbiseyle bile bu böyledir.

[4] Gert-Jan Van Der Hayden çok iyi bir gözlemle, Agamben'de kinik etkiyi ele alır. Bizim iddia ettiğimiz nihilist Anarşi perspektifin yanında, Agamben'de Antik Kinik etkiyi ele almak çok aydınlatıcı olacaktır; yasa ve yaşam ayrımına dayanan toplumsal düzenden bu ikisinin ayrılmadığı, birebirine geçtiği bir yaşam-biçimi olarak kinik yaşam tam da iktidarın eleştirisidir (Hayden, 2020: 66).

nin iç içe geçmesinin tamamlanışıdır. Batı düşüncesi bu iki ontolojiden oluşur. Bir yanda bilim ve Felsefe, diğer yanda ise Din ve Büyü, bunların "olmalı" ifadesi; bir tarafta *olan*, bir tarafta da *olması gereken*... Kant işte bunun, bu çifte ontolojik makinenin en olgun halini ortaya koyar. Agamben'in deyişi ile metafiziğin yaşamasına izin verir, ama diğer taraftan da varlık ve tözün yerine emri ve yapılması gerekeni koyar (Agamben, 2013b: 122). Batıda metafizik ile ilahi ödev birbiriyle uyumlu hale gelir. Varlık, kendi içinde emrin dışsallığını ve baskısını hisseder, töz felsefesi (Aristoteles) yerini Emrin felsefesine (Kant) bırakır.

Kısacası, Agamben'in *Homo Sacer* külliyatı iki anarşi etrafında şekillenir ve biri arkeoloji ile kendi gizeminden arındırılır, diğeri de bu ilk anarşinin yerini alacak veya daha doğru bir ifadeyle onu dezaktive edecek, etkisiz kılacak bir yaşam-biçimi geliştirmeye çalışır.

Bu genel çerçeve düşünüldüğünde, yapmaya çalışacağım şey daha çok *Homo Sacer*'in belirli bölümlerine ağırlık vererek yaşam-biçimi sorunsalını modal ontoloji ile düşünmek olacak. Bu bize Agamben'in anarşi fikrini verecektir. Diğer yandan bu bize aynı zamanda *Homo Sacer*'in bir egemenlik düşüncesinin eleştirisi ile sınırlı kalmadığı ama arkasında ontolojik bir düşüncenin de bulunduğunu gösterecektir. Bu ontoloji ise temelde Heidegger düşüncesi ile etkileşim halinde olan, ama onun Aristotelesçi etkilerinden de uzaklaşmaya çalışan bir ontoloji olacaktır. Heidegger, Agamben'e göre, Aristotelesçi ontoloji düşüncesinin ufukları içinde hapsolup kalmıştır, ki bu nedenle *Dasein analitiği* yerini yaşam-biçimine bırakmalıdır. Genel itibariyle iki anarşi düşüncesi yanında, Heideggerci Dasein'a alternatif bir yaşam-biçimi düşüncesi ile karşı karşıya olduğumuzu vurgulamaya çalışacağım.

Ama bunun öncesinde ilk olarak *Homo Sacer I, Egemen İktidar ve Çıplak Yaşam*'dan daha çok *Homo Sacer II, 4, Hükümranlık ve Şan* üzerinden ilahi ekonomi üzerine durmaya çalışacağız. Agamben bu ikinci kitapta, kapitalizmin kurumları ve işleyişi ile aslında Hristiyan teolojisini somutlaştırdığını düşünür. Bir tarafta egemenlik vardır ve bu egemenlik kendisini ekonomik bir yapıda gösterir; siyasal ilahiyata, ilahi bir ekonomi denk gelir; şeylerin ve insanların yönetimi. Bu anlamda ikili bir yapı vardır; siyasal ilahiyat, egemenliğe, tek Tanrı'ya, hukuka gönderme yaparken ekonomik ilahiyat ise şeylerin ve insanların yönetimi ve evcil hale gelişini ve düzeni ele alır. Bir bakıma, Aristoteles'teki ekonomi ve siyaset ayrımına tekabül eder bu. Ama burada daha derinde Tanrı'nın birliği ile onun üçlü varoluşunu uzlaştırma çabası söz konusudur; nasıl olur da Bir olan Tanrı üçlü bir yapıya sahip olabilir? Bunun

cevabı şöyle özetlenebilir; evin sahibi ev işlerini paylaştırabilir... O halde, ontolojik birlik kendisini bir praxis teorisi ile bölünmüş halde bulur. Bunun anlamı şudur;

> Ontolojik planda Tanrı mefhumunu analiz edebiliriz, onun yüklemlerinin listesini yapabiliriz veya apofantik teolojideki gibi, varoluş ve özün birbirine tekabül ettiği saf varlığa ulaşmak için ona atfedilen tüm yüklemleri tek tek reddedebiliriz; bu ne onun dünya ile ilişkisini ne de onun insanlık tarihinin akışını nasıl yönetmek istediğine dair kararı değiştirecektir. (Agamben, 2008b: 93)

Kısacası, ilgimiz ilahi varlığın işlerini yapma tarzı ile ilgili olacak ve buradan da ilk anarşiye varacağız. Bunun dışında, irade ve emir kavramları da temel uğrak noktalarımız olacaktır.

Gizemli Ekonomi ve Anarşi

Agamben Kapitalizmi bir din olarak görür. Bu noktada Benjamin'i takip eder. aynı zamanda onda, Weber'in kapitalizmi Protestan ahlakının sekülerleşmesi olduğu görüşü daha ileri bir noktaya taşınır. Tam tamına dinsel bir fenomen olarak kapitalizmle karşı karşıya geliriz. Bu dinin üç yönü vardır; ilk olarak bir kült dinidir, öyle ki onda her şey sadece bir şeye referansla anlaşılır, ki bu paradır. İkinci olarak bu dinde bayram ve çalışma günleri ayrımı kaybolur ve emek bile aslında kültün kutlanmasıdır. Üçüncü olarak bu bir kurtuluş dini değildir. Kurtuluş yerine suçun bizzat kendisi üzerine kurulur kapitalist din; suç evrenselleştirilir. Bir rahatlama veya kefaret yerine bir suç sistemidir, suçun dolaşımıdır (Agamben, 2019 59).[5]

Bu tür bir din vurgusu, yani bir dogma etrafında şekillenmeyen ama bir performansa dayanan din anlayışı, aslında Agamben'in sadece kapitalizm için ön gördüğü bir din anlayışı değildir. Hristiyanlık da öyledir. Agamben için temelde Hristiyanlık *gizem dini* olarak düşünülmelidir. Gizem dini belirli bir ritüelin gerçekleşmesi üzerinden kurtuluşu sağlamaya yönelik bir dindir. Praxis dogmanın yerini alır (Agamben, 2013b: 32). Kurtuluşu getiren bizzat eylemin kendisidir. Bu nokta özellikle ön planda kalır; kilise ayini tanrısal eylemi tekrar eder, bu anlamda *liturjik* bir eylemdir, öyle ki onda Hz. İsa'nın praxisi ritüel halinde bir cemaat içinde kurtuluşu şimdiki zamanda sağlar (Agamben, 2013: 30). Eyleme dönük olma hali, liturjik hal, aslında Agamben'e göre hukuki karakteri ağar basan Yahudilik geleneğinin dışında olduğumuzu gösterir. Gizem dini temelde eski Yunan esinlidir, hatta bu pa-

[5] Kapitalizmin külte dayalı yapısını daha da güçlü kılan, onu daha da vurgulu hale getiren aslında para karşılığı altın rezervi uygulamasının da ortadan kalkmasıdır. Bu bir bakıma Tanrı'nın saflaşması olarak da görülebilir. 15 Ağustos 1971 ile birlikte paranın maddesizleşmesi sağlanır, inanç daha da saflaşır! (Agamben, 2019: 58)

gan etkiye karşı İskenderiyeli Clement "logos'un gizemini" pagan gizem ile karşıtlaştırır (Agamben, 2013b: 33). Hristiyan gizemi bir başka gizemdir, bir başka performansa dayanır.

İlk olarak, bu nokta bize Hristiyanlığın eski Yunan düşüncesi ve felsefesi ile ilişki içinde anlaşılabileceğini gösterir. Bu şekilde bir iç içe geçme aynı zamanda bu dinin ekonomisini, daha doğrusu ilahi ekonomisini dönüştürür. Bu dönüşüm de insani praxisin tekrar tanımlanmasını ve insanın bu praxis ile selamete erdirilmesini sağlar.

Tüm ekonomi tartışması eyleme, iradeye, emre dönüktür. Bu ise işler-halde-olmaya (energeia) verilen önceliği ortaya koyar. Ama Agamben, Hristiyanlık ile beraber, Aristotelsçi işler-halde-olma (energeia) düşüncesinin daha ileri bir safhaya vardığını iddia eder. Artık gücün bir şekilde işler hale gelmesi ile kavranılan bir varlık yerini harekât (operation) mefhumuna bırakır. Hıristiyan ontoloji için varlık yapılan, gerçekleştirilen bir şeydir, bir praxisin sonucudur (Opus, 2013b: 57). Bu şekilde, imanın gerçekleştirilmesi ile varlık özdeşleşir. İşte bu noktada eski Yunan felsefesinde göremeyeceğimiz bir kavrama ulaşırız; iradeye...

İrade tam da gücün sonsuzluğunun sınırlandırılması ve bu sınırlandırma ile evcil hale getirilmesini içeren kavramsal müdahaleyi ifade eder. Varlık yapabileceğinden ayrılır, bölünmeye uğrar; bu yasada dile gelir. Artık istediğimi değil yapmam gerekeni yaparım. Bir bakıma irade varlığın bölünmesi olarak, gücün emirle kontrol edilmesidir. "İrade emirdir", ki bu Nietzsche'ye ait ifadedir ve Agamben'e göre teolojik olarak da doğrudur.[6] Varlığın bu şekilde emir altına alınması ve ekonominin işleyişine uygun hale getirilmesi ile birlikte sadece bir irade düşüncesi ve ondan çıkacak modern bilen ve eyleyen öznenin nüveleri bulunmaz, ayrıca etkinlik merkezli bir dünya görüşü varlık ve eyleme arasındaki ayrımı belirsiz kılar (Agamben, 2013b: 63).[7] Varlık artık etkileri olan bir töz değil de etkilerinden ayrılmayan bir etkin olmaya (effectus) indirgenir. Artık, bir tözün bağımsızlığı yerine kendi etkilerinden ayrılmayan varlık söz konusudur ve işler-halde-olmak (energeia) sadece bir harekatın, bir işlemin sonucudur ve özne de bu sonuçta sadece aracı bir

[6] Tüm Hıristiyan teolojisi irade üzerine temellenir Agamben'e göre ve Nietzsche'nin "irade emirdir" sözü de bunu çok iyi özetler. Hatta modern insan da Kant'ta görüldüğü üzere kendi kendine emir veren özne olarak düşünülmelidir. Kendi varoluşu ile ilişkisi bir emir ilişkisidir. Bu konular için Agamben'in şu dersine bakılabilir; "Paul, Augistine and the Will". (https://www.youtube.com/watch?v=xMDAP0B2M3o)

[7] Aslında modern özne bilen özne olmadan önce eyleyen öznedir. Eylem, doğum tarihi olarak bilmeden daha yaşlıdır. Epistemoloji bu açıdan iradenin sınırları ile ilişkili olarak düşünülmelidir. Descartes bu noktada anlağa kıyasla iradenin sonsuz genişliğinden bahsederken bu önceliği arka planda zaten bulur.

nedendir (Aristoteles'in nedenlerine eklenen beşinci bir neden olarak aracı neden (instrumental cause) söz konusu olur). İş veya ekonomik düzen bu düzlemde, kurtuluşu ritüel bir bakış açısma uygun olarak düşünmüş olur. Eylem veya daha da açık bir ifadeyle etkinlik özneyi kendisine bağlar, onu kendi aracısı haline getirerek kurtuluşa yönlendirir. Hristiyan gizem dinin temel yönü bu açıdan bakılınca varlığı gücünden tamamen ayırmak, onu bir harekâtın içinde irade ile etkisiz kılmaktan oluşur.

Ama varlığın bu şekilde güçten düşürülmesi, yapabileceğinden ayrılması ve bir etkinlikte işlevsel hale gelişi onu emre itaat konusunda daha tutarlı kılar. Bu nokta önemlidir, zira iktidar sadece boyun eğme değildir Agamben için, tam tersine öncelikle emir vermedir. Burası önemlidir, öyle ki emir verebilir olmak hala boyun eğdirebilmek anlamına gelir (Agamben, 2013a: 21-22). Emrin iktidar için elzem oluşu ise aslında emirde, daha doğrusu emir kipinde eyleme çağıran pragmatik bir özelliğin oluşundan ileri gelir. Emir bir şey iletmez veya iletişim sağlamaya yönelik değildir çıplak bir *semantem* olarak emir dil ile dünya arasındaki ilişkiyi kurar. O, dünyayı belirten değil ama dil ile dünya arasındaki ilişkiyi kurandır (Agamben, 2013a: 38). Varlık bir etkinliğe indirgendiğinde emir de onun kurucu gücü olur ve çifte ontolojik bir makine ile karşılaşırız (machine double ou bipolaire). İlki Parmenides ile başlayan "olanın" ontolojisini, ikincisi de Hıristiyanlık ile git gide daha da fazla açığa çıkan "olması gerekenin" ontolojisini belirtir. Aslında, Agamben'e göre bu iki ontoloji Aristoteles'in *Yorum Üzerine* metninde söylem türleri arasında yaptığı ayrımda ortaya konmuştur; biri apofantiktir, doğru ve yanlış olan ile ilgili söylemi (logosu) belirtir. Var olanlara gönderme yapar. Oysa diğeri, örneğin büyü gibi söylemler doğru veya yanlışla ilgili değildir (Agamben, 2013a: 25)

Burada vurgulanması gereken, Aristotelesçi düşüncenin basitçe Hristiyanlık tarafından dönüşüme uğratılması değildir. Aristoteles'teki *energeia* ve *dynamis* ilişkisinde ilkinin ikincisine oranla ön plana geçişi ve gücün hem yapabilme hem de yapmaya bileme gücü olması, daha açık bir deyişle gücün aynı şeyin hem gücü ve hem de güçsüzlüğü olması nedeniyle gücün muğlak bırakılması, gücün daha açık bir kontrolünü gerektirir. İrade işte burada devreye girer. Özellikle stoacı düşünce sayesinde irade Hristiyan düşünceye dahil olur. Aristotelesçi düzlemin (energeianın dynamise önceliği ve dynamisin muğlaklığı) stoacı etkiyle dönüşümü söz konusudur. Bu dönüşüm de modern insanı eski Yunandakinden farklı kılar; Yunanlı bir güç insanı iken, modern insan irade insanıdır, isteyen öznedir (Agamben, 2013a: 53). Kant da tam olarak bunun en uç örneğidir.

Kant "Man muss wollen können" (İnsan isteyebilmek zorunda olmalıdır) ifadesiyle, isteyebilmek zorunda olan özneye, bu istemede kendi kendisine emir veren ahlak öznesine biçim verir. Aristoteles ile başlayan ve Hristiyanlık ile devam eden gücün zapturapt altına alınması Kantçı irade ile, kendi kendine emir verme ile modern öznede en olgun haline erişir (Agamben, 2013a: 58). Varlık harekâtın (operation) sonucu meydana gelir, onun etkisidir. Bu gücün düzenlenmesi, bir düzene eklemlenmesidir. Ama bu eklemlenme tam da onun yapabileceğinden ayrılması ile ulaşılan bir sonuçtur (Agamben, 2013a: 62). Doğal bir teolojiye, bir nevi sonsuza açılan Spinozacı Tanrıya, gücün doğal haline karşı bir sınırlama içerir bu; Tanrı'nın varlığı, ahlaki buyrukla sınırlandırılır. Sonsuz, gerçek gücünden kaotik ve kötü bir şeymişçesine ayrı tutulur. Bunun teolojik ifadesi şudur der Agamben; "Tanrı sadece yapmaya karar verdiği şeyi yapar" (Agamben, 2013a: 64).

Teolojik olarak dünyayı kendi sonsuzluğundan, sonsuz gücünden veya daha önce dile getirildiği gibi yaratımın hiçliğinin potansiyel gücünden ayırmak için icat edilen etkinlik fikri tam da modern öznede ikamet eder hale gelir. Modern özne teolojinin tamamlanışıdır ve bunu tamamlayan da Kant'tır. Ama Kant bunu yaparken sadece iradeyi ön plana çıkarmaz, bunun yanında ödev düşüncesini de öne sürer. Bunun kendisi elbette Kant tarafından hiçlikten var edilmemiştir. Bu noktada Agamben, geç skolastik dönem filozofu Francisco Suarez'in din tanımını örnek olarak verir. Din hem iradi olarak hem de alışkanlık ile yaratıcıya ibadet etmektir. İbadet bu anlamda saygıyı ve borcu ifade eder. Ama saygı gibi bir duygunun yanında asla kapanmayacak bir borç da söz konusudur. Kant'ta tam da buradaki "din" kelimesi yerine "erdem" geçer ve erdem de her zaman sonsuz bir borç ilişkisi içinde ödevi tamamlamaya yaklaşmak ama buna asla ulaşamamaktır. Diğer bir deyişle, irade, ödev ile ilişkiye sokulur ve özne asla kapanmayacak bir borç ile yükümlü kılınır.

Kilisede, Hz. İsa ve onun eyleminin liturjik olarak tekrarlanması gibi, Kant'ta da ödev, yasa ile ilişki halindedir. Hz. İsa aradan çekilir ve onun yerine kilisedeki rahibin yerini alan öznede, yasanın kendisi devreye girer. Bu yasa üzerinden özne kendi kendine emir verir ve bir ödevi gerçekleştirmeye çalışır. Saygı ve ödev varlığı *operatif* bir şey haline getirir. Varlık yapılması gerekendir (Agamben, 2013b: 112-113). İşte bu nokta tam da teolojik bir noktaya, bir din olarak Kapitalizm sorununa bağlanır. *Varlığın olan değil ama olması gereken bir şeye dönüşmesi* bir düzenek olarak bir tür anarşik düşünceye dayanır.

Varlık, olan, kendi doğasından itibaren zorunlu olarak meydana gelen değil ama olması gerekendir ve Aziz Thomas'nın da belirttiği gibi, Tanrı doğasının zorunluluğu ile değil ama *per arbitrium voluntatis* eylemde bulunur (Agamben, 2008b: 96). Bu anlamda Tanrı'da doğa ve irade ayrımı çok keskin bir şekilde ortaya çıkar. Tanrı'da irade ve doğa ayrımı aslında hem yaratılışı özgür kılmaya yöneliktir hem de her istemesinde Tanrı'nın özünün değişmesini engellemek amacını içerir.[8] Bu bize şunu gösterir; modern öznenin konumu çok da yeni değildir ve bu aslında Tanrının doğasının ortaya konmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bölünmüş, kendine emir veren özne, dolaysızca, kendi doğal zorunluluğu ile değil ama iradesiyle eylemde bulunan Tanrı düşüncesine dayanır. Bu konu, modern öznenin arkeolojisi Agamben'in ekonominin gizemi dediği şey ile, Tanrı'nın etkinliği ile doğrudan ilgilidir.[9]

Bu etkinlik de tam olarak bir ekonomidir ve modern yönetim mantığının epistemolojisini belirler Agamben'e göre (Agamben, 2008b: 219). Ama varlık ve praxis bölünmesine dayandığından anarşik bir yönü de vardır; ilahi ekonomi asla varlığa dayanmaz, varlıkta temeli yoktur ve bu nedenle anarşiktir, temelsiz ve başlangıcı olmayan bir şeydir, tıpkı Hz. İsa gibi. O Tanrıdadır, onunla aynı doğadadır ve bu yüzden temelsizdir. Bu sebeple Agamben'e göre "anarşiko-yönetimsel" bir makine ile karşı karşıyayız (Agamben, 2008b: 108); varlıkta bir temeli olmayan ve aynı zamanda varlığın praxisle ayrılmasına dayanan bir yönetim anlayışıdır.

Peki bu tuhaf yapının asıl kaynağı nedir? Mutlak egemen bir Tanrı ile teslis düşüncesinin bir arada ve uyumlu bir şekilde düşünülmesi gerekir. Hristiyan ekonomi tam da bunu sağlamaya dönük bir çabadır ve vardığı sonuç şudur;

> Bu Logos'u Babada temellendiren teze karşı, 1. Konstantin tarafından İznik'te toplanan konsüldeki piskoposlar açık bir şekilde anlaşmazlığın Oğulun doğrulmuş olup olmadığı ile ilgili olmadığını, ama yalnızca onun *archê*si ile ilgili olduğunu belirtirler." O (oğul) eğer bir archéye sahip olmuş olsa idi mutlak bir şekilde [pantote] var olmazdı". Oğul, Babayla birlikte "mutlak olarak ve anarşik bir şekilde sonsuzca hükmeder [pantote, anarchôs kai ateleutētôs] (Agamben, 2008b: 99).

[8] Bu konulardaki tartışmalar için Agamben'in EGS'deki "An Archeology of Will" seminerine bakılabilir. Burada ayrıca Agamben eski Yunanca "Boulesis" in genelde irade diye çevrildiğini ama Vernant'ın da dikkat çektiği gibi bu kelimenin aslında karar anlamına geldiğini de belirtir. Bunun dışında arzunun da karar verici olması düşünülemez, zira arzu, arzu edilen bir nesneyi varsayar, oysa irade tamamen özneye içsel bir şey ve egemen bir güç olarak vardır. (https://www.youtube.com/watch?v=R_8LMuRiQFg).

[9] Bir başka yerde, *Karman*'da Agamben, öznelliğin eylem ve eylemin ereği üzerinden tahkim edildiğini söyler. Özne o halde bilgi öznesi olarak değil ama pragmatik özne olarak doğmuştur; eylemi iradesi ile gerçekleştiren bir varlığın tayin edilmesi gerekir (Agamben, 2018: 77). Burada tüm mesele ilk olarak suçun kimin üzerine atılabileceğinin ortaya konmasıdır. Suçsuz yasa olmaz. O halde özne, irade sayesinde kurulur ve kuruluşu pragmatiktir. Ama bu pragmatik yön de ilk olarak hukuki ve ahlaki bir mesele ile ilişkilidir.

Diğer bir deyişle sorun Oğulun, Hz. İsa'nın mutlak olarak hükmedip etmediği ile ilgilidir. Ancak anarşik bir karaktere sahip bir yönetim sonsuz ve mutlak olur. Bu iktidarın anarşisidir. Bu ilk anarşidir. Bu anarşinin özelliği ise yine "Kralın hükmettiği, egemen olduğu ama yönetmediği" (Agamben, 2008b: 117) bir sistemi oluşturuyor olmasıdır. Ortada hükmeden var ama o asla yönetmiyor! Zira, yönetmenin paradigması Oğuldur ve bu nedenle Tanrı doğrudan yönetmez, sadece hükmeder. Her şekilde yönetim takdir-i ilahinin (providence) dışında kalıyor, zira Hristiyanlık için tek ve egemen Tanrı, Afrodisiaslı Alexandre'ın etkisiyle beraber pastoral değil ama dolaylı ve evrensel ilkelere dayanıyor ve Oğul aracılığı ile de yönetim gerçekleştiriliyor (Agamben, 2008b: 182). Bir yanda egemenlik, diğer yanda ise yönetimin olduğu bu model aynı zamanda istisna haline neden oluyor; baba-oğul, egemenlik-yasa kutupları sürekli bir dengesizliğe yol açıyor.

Daha açık olarak, bir yanda siyasal ilahiyat, bir yanda da ekonomik ilahiyat ortaya çıkıyor. Biri iktidarın birliğini ifade ederken, diğeri de yönetim tarafını, yürütme tarafını oluşturuyor. Öyleyse, ikili ve birbiriyle ilişkili ve selamete dayanan biyopolitik bir organizasyon ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu tam olarak Oğulun *anarchos* oluşunun gerekli oluşundan kaynaklanıyor. Oğulun bu temelsiz varlığı iki paradigmanın bir arada düşünülmesi gerektiği sonucuna götürüyor;

> tek Tanrı'da egemenliğin iktidarını temellendiren siyasal ilahiyat ve ona içkin-evcil ve kesin anlamı ile siyasal olmayan bir düzen olarak ekonomiyi ikame eden ekonomi fikri. İlk paradigmadan egemenliğin siyaset felsefesi ve modern teorisi türer; ikincisinden, toplumsal yaşamın tüm başka görünüşlerine yayılan aktüel ekonomi ve yönetim olan modern biopolitika ortaya çıkar.

Bu şekliyle ele alındığında, modern siyaset aslında varlıkta açılan bir yarık üzerine temellenir gibi görünür ve egemenlik ve yönetim arasında görünen bu yarık bir şekilde bütünlüklü hale de gelmelidir. İşte şan veya kutlama bunu sağlar. Tanrıların kutlanması ve alkışlanması gerekir ki bu bir bakıma ekonomi ve şanı bir araya getiriyor. Bunu modern toplumda medyanın sunduğu imgede görüyoruz Agamben'e göre. Tüm sistem sanki bir şekilde uzlaşıya (consensus) dayanıyormuş gibi bir görüntü oluşturulur; tüm yapı bu şekilde doksolojik bir birliğe, onun alkışlanmasına dayanıyor izlenimini neden olur (Agamben, 2008b: 376).

Siyasal yapının varlığının arkeolojisi bize ikili bir yapıyı gösterdi. Bu yapı tam da varlık ve praxisin birbirinden ayrıldığı ve emrin irade aracılığı ile modernitede kendi kendine emir veren özneye dönüştüğü bir sürece yol açtığı gibi, egemenlik ve yönetim arasındaki bölünme ile istisna haline ve ku-

rucu ve kurulan iktidar ayrımına da imkân tanıdı. Varlıktaki bölünme siyasal yapıdaki bölünmeye denk geldi. Tüm bunlara neden olan ise Tanrı'daki üçlü yapının (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) bir şekilde anlamlandırılması çabasıdır.

Bu üçlü yapı ile Tek Tanrı'nın bir arada düşünülmesi, Agamben'e göre bir tür şizofreni sergileyen dizpozitif oluşturur (Agamben, 2009: 10). Ama bu şizofreninin önemi bir özneleşme sürecini dayatıyor oluşundan kaynaklanır. Dispozitif, ki Agamben bunu teolojik anlamı ile ekonomi ile bağlantılı olarak düşünür, "sayesinde varlıkta hiçbir temeli olmayan saf bir yönetim etkinliğin gerçekleştirildiği şeyi" ifade eder. O halde, dizpozitif (ekonomi) kendi öznelerini üretmeyi ve bir özneleşme süreci başlatmayı ima eder (Agamben, 2009: 11). Dolayısıyla başka bir öznellik düşüncesi gerekli olacaktır. Gücün tekrar yorumlanışı beraberinde yeni bir öznellik biçimini, yaşam-biçimini ortaya çıkaracaktır. Yaşam biçimi ise *kullanım* üzerinden tanımlanacaktır.

Modal Ontoloji ve Yaşam-Biçimi

Agamben'in anarşist konumu gücün ontolojik statüsü ile ilgilidir.[10] Bir bakıma, gücün bu statüsü ile aydınlanmış olan Damaskios'un heyecanın tüm alanlara, etik, politik, estetik olsun yayılmasıdır;

> Damaskios bir an için elini kaldırıp düşüncelerini karaladığı levhaya baktı. Bir anda ruh üzerine bir kitaptaki, filozofun aklın potansiyelini boş bir yazı levhasıyla kıyasladığı o pasajı hatırladı. Bunu daha önce nasıl düşünememişti? Günlerdir beyhude bir çabayla yakalamaya çalıştığı; göz ucuyla bakılamaz olanın, kör edici halenin anlık görüntüsünün ışığında durmaksızın peşinde koştuğu tam da buydu işte. Düşüncenin ulaşabileceği en üst sınır-herhangi bir nitelikten ne derece azade olursa olsun- bir varlık, yer ya da şey değil: kendi mutlak potansiyeli, temsilin katıksız potansiyeliydi: yazı levhası! O zamana dek Bir olduğuna, düşüncenin mutlak Öteki'si olduğuna inandığı şey, düşüncenin malzemesinden, potansiyelinden ibaretti.

Damaskios'un bir tür aydınlanma ile yakaladığı tam da düşüncenin asla bir töze, bir şeye yönelik olmayıp özsel olarak gücül halinde olduğu gerçeğidir. Belirli bir esere, amaca yönelik olmayan bu içkin potansiyel düşünme gücünün asıl karakteristiğidir. Bu elbette anarşist bir perspektife zemin hazırlar ama onun niteliğini (nihlizmini) belirleyen şey yine Filozofun bir başka sözünde saklıdır. "Güçsüzlük, kuvvetsizlik (impuissance) ve imkânsızlık,

[10] Arché'ye karşı gerçek bir an-arşist tavrın aslında gücün ontolojisi üzerinden olabileceği Agamben için aşikâr görünüyor. Bu bölümde hedefimiz bunu ortaya koymak olacak. Ama burada akılda tutulması gereken başka bir şey ise, Agamben'e göre archénin yok edilmesine yönelik iki girişimin daha olduğu ve bu girişimlerin ikisinin birden başarısız olduğu gerçeğidir. Arché hem emir hem de kökendir. Bu iki girişimden her biri ya emri ya da kökeni yok edip diğerini ön plana çıkarır. Örneğin Schürmann emirsiz bir mevcudiyete gelişi düşünür ki bu onun *anarşist ilkesidir*. Buna karşılık ise Derrida kökeni yok eder ve geriye iz kalır. Ama emir yine de devam eder; yorumla! (Agamben, 2013a: 19)

tanımladığımız şekilde kuvvetin, gücün zıddı olan yoksunluktur öyle ki bir aynı özne ile ilgili olarak ve bir aynı bakımdan her kuvveye (güce), onun karşılığı olan bir kuvvetsizlik (güçsüzlük) tekabül eder" (Aristoteles, 1996: 395). Gücün bu özelliği aynı anda bir güçsüzlük olarak ortaya çıkışı, bir esersizlik (désouevrement) düşüncesidir. Agamben için insan işsizdir. Bu işsizlik de temelde ontolojik bir kökene sahiptir; gücün aynı zamanda esersizleştirici yönü ile insan asla bir eserle tanımlanamaz. Bir eser veya bir iş, *energeia* onun asıl varlığı olamaz. Bu yapmama gücü ile ilgili bir durumdur ve yapmama da asla yapabilmeden ayrı düşünülemez. Özünde, bir güce sahip olmak bir yetiye (Agamben faculté diyor) sahip olmaktır ve bir yetiye sahip olmak aynı zamanda onun eksikliğine de (steresis) sahip olmaktır (Agamben, 2015: 239). Öyleyse, yetiye sahip olmak basitçe onun bir esere dönüşmesi demek değildir. Tıpkı, Pier Paolo Pasolini'nin *Decameron* filminin son sahnesinde ressamın söylediği gibi; "onu hayal edip mutlu olacakken bir eser yaratmak niye".[11] Bu hayıflanma asla eserin yetersizliği ile ilgili değildir; eseri aşan bir potansiyelin farkında olmanın getirdiği bir iç çekiştir. İşsiz olmak bir bakıma asla bir eserde somutlaşamayack bir güce sahip olmaktır.

Bu noktada Agamben'in piyanist Glenn Gould üzerinden Aristotelesçi *dynamis* mefhumunu nasıl dönüştürdüğünü incelemek yararlı olacaktır;

> Hem güce hem güçsüzlüğe yetkin bir güç, en yücesidir. Eğer her güç hem olma hem olmama gücü ise, eyleme geçiş ancak kendi olmama gücünü eyleme taşıyarak (Aristoteles "kurtararak" demektedir) mümkün olur. Bunun anlamı şudur: eğer piyaniste zorunlu olarak ait olan çalma ve çalmama kudreti söz konusuysa, Glenn Gould, çalmadan edemeyebilen tek kişidir ve gücüllüğünü sadece eyleme değil aynı zamanda kendi kudretsizliğine de yönlendirerek, deyim yerindeyse, çalmamá gücüllüğüyle birlikte çalar. Kendi çalmama kudretini terk eden ve olumsuzlayan yetenek karşısında, ustalığın eylemde uygulamaya geçirdiği ve muhafaza ettiği şey çalma gücüllüğü değil (edim üzerinde olumlu gücüllüğün üstünlüğünü vurgulayan ironinin konumu budur), çalmama potansiyelidir (Agamben, 2012a: 53).

İroni, ustalığın her zaman yapmama gücü ile yapmasıdır. Asla bir eylemde tükenmeyen ama o eylem içinde bile derinleşen bir güç... Belki de bunu en iyi ifade eden Dante'dir; "sanat yeteneği olan sanatçının titreyen elleri vardır" (Agamben, 2019: 21). Elin kendisi doğrudan ve otomatik olarak bir şeyi yapıyorsa bu asla gücün derinliğini değil, onun yeterince derinleşmemiş olduğunu gösterir. Her güce yapmama gücü eklenir, her güç aynı

[11] Agamben'in eserde kendisini gerçekleştirmeye dayanan özne düşüncesinden fazlasıyla uzak olduğunu belirtmek gerekiyor. Tıpkı iyi bir simyacının simya vasıtasıyla kendisini dönüştürmesi ama aynı zamanda bunu meydana getiren gücü temaşa etmesi gibi... Elbette praxis bir aracıdır ama asla amaç değildir (Agamben, 2015b: 155-156).

anda bu güçle vardır; öyleyse güç, özellikle de sanatsal güç bu nedenle titrer. Doğal olarak Glenn Gould çalarken bile hala çalmayabiliyordur ve ustalık budur; ustalık aynı zamanda esersizleştirmenin de kökenidir. Gücün bu kendiyle edilgen ilişkisi içinde eylem ve tutku özdeşleşir, öyle ki ressamın hayıflanması tutkunun sona erişidir de aynı zamanda; "Kendi kendini düşünen gücüllükte eylem ve tutku özdeşleşir ve yazı tableti kendiliğinden yazar ya da daha doğrusu kendi edilgenliğini yazar" (Agamben, 2012a: 54).

Agamben'in nihilist anarşizmi gücün bu ontolojik statüsünü, onun esersizleştirici bir güç olarak verili oluşunu ifade eder. Bu nokta önemlidir zira Agamben'in ilk yayımlanmış eseri olan şiirde de dendiği gibi; "Nasıl olur da insan/ sokağın ortasında durup/ bu benim kaderim diyebilir?" (Durantaye, 2009: 4). Kaderin, amacın veya ödevin eleştirisi, onun etkisiz kılınması işte bu gücün etkisiyledir. Ama bu noktada sınırlı kalmaz Agamben. *Nikomakhos'a Etik*'deki soru üzerinden düşüncesini konumlandırır; "Mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede anlaşma var gibi görünüyor, ama bundan öte onun daha açık olarak ne olduğunun söylenmesi arzu ediliyor. Belki insanın işinin ne olduğunu kavrarsak, bu gerçekleşebilir" (Aristoteles, 1997:10). İnsanın temel amacı mutlu olmaktır ve bu amaca ulaşabilmesi için de insanın bir *ergon*un, işinin olması gerekir. Aristotelesçi akıl yürütme temel olarak bu noktada birleşiyor; kendine yeterli olan (autarkes) bir şeydir mutluluk zira yapılanların amacı odur. Ama bu amaç da ancak insanın işi kavranılınca daha açık bir şekilde ortaya konulabilir. İnsanın işi nedir? İnsan yoksa işsiz (argos) midir?[12]

Yukarıda Agamben'in gücün ontolojik statüsü ile ilgili görüşü üzerine söylediklerimiz temel alındığında insana ait bir iş düşüncesinin olmayacağını söyleyebiliriz. Politika bile Agamben'e göre insanın işinin olmaması ile açıklanabilir; işsiz oldukları ve dolayısı ile bir özleri olmadığı için insanlar politiktirler (Agamben, 2000: 140). Ama bu noktada Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te insanın işini aramaya çabalarken yaşamı böler; bitkilerle ortak bir yaşama sahibiz, ancak beslenme ve büyüme de insani mutluluk ile ilişki içinde düşünülemez. Geriye akla (logosa) uygun etkinlik kalıyor Aristoteles'e göre. Burada belirtilmesi gereken iki konu vardır. Bunlardan ilkinde yaşam bölünüyor, diğerinde ise bu bölmede logos ön plana çıkarılıyor ve diğerleri onun temeli oluyor. Agamben'e göre bu şekilde ilerleyerek, Aristoteles yaşamın

[12] Agamben'in eski Yunanca *argos* ve ondan türeyen *katargein* (tamamlamak) fiili arasında kurduğu ilişki çok dikkat çekici bir yakınlığa yönlendiriyor. *Argos* işsiz demek ama tamamlamak anlamına gelen Katargein ise etkisiz kılma, bir şeyi etkisiz hale getirme anlamı da taşır. İşsiz olma tam da etkisiz kılma ile yakınlaşıyor. Bu tam da Agamben'in istediği bir yakınlık olarak düşünülmelidir (Agamben, 2005: 95).

parçalara bölünmesini ve bu parçalardan birinin de politikanın nesnesi olmasının önünü açıyor. Tarihsel süreçte, özellikle 1. Dünya Savaşından sonra, iş fikrinin krize girmesiyle artık tek işi insanın çıplak yaşamı olan ulus devletler çağı ortaya çıkar (Agamben, 2007: 6). İlk olarak yaşam bölünür daha sonra bir tanesi ön plana çıkarılır ve insan etkinliği onun üzerinden tanımlanır. Ama sonrasında bu dışlananlar politikanın asıl ilgi alanı haline gelir! Bölünen yaşamın bu bölünmede dışlananları iktidarın işi haline gelirken, Agamben bir başka geleneğin altını çizer.

Bu gelenek Aristoteles'in İbni Rüşd yorumu ile ortaya çıkan ve Dante'nin *De Monarchia*'sı ile ilerleyen gelenektir. Aristoteles'te gücün statüsünü vurgulayan bir konumdur bu (Agamben, 2007: 7). Modern politikayı da bu noktadan itibaren başlatma niyetindedir Agamben;

> Bu nedenle modern felsefe temaşayı, *bios theoreticosu* (diğer bir deyişle "tek ve yalnız olanın kendisine sürgün oluşu"nu) ayrı ve yalnız bir etkinlik yapmış olan klasik düşünce ile değil, ama sadece İbni Rüşdcülük ile, yani, tüm insanlara ortak olan mümkün akıl düşüncesiyle ve özellikle de Dante *De Monarchia*'da bir *multitudo*nun özünde bu aynı düşünme gücüne ait olduğunu onayladığında başlar (Agamben, 2015: 292).

Genel olarak bakıldığında tüm mesele, gücün ön plana çıkarılışı ve onun bir çokluğa devredilişi ile birlik içinde ele alınır. Ama Agamben için bundan daha fazlası söz konusudur; multitudo politiktir çünkü ortak olan düşünce gücüne dayanır (Agamben, 2015: 294). Düşünme ise tikel yaşamları yaşam-biçimleri olarak inşa eder. Buna karşılık devlet ise yaşamı Aristotelesçi bölünmeye uygun olarak böler ve asıl nesnesi olarak çıplak hayatı baz alır. Oysa düşünme, yaşam-biçimi olarak nesnesi bölünmeyen yaşamdır, bedenin hareketlerine kadar iner, onunla birliktedir; "Aynı şekilde, düşüncenin gücü, bize göre ortak olan bir gücün tekil kullanımıdır" (Agamben, 2015: 295). Özetle, belirli bir işe yönelik olmamakla kalmayan ama aynı zamanda herkese ortak olan düşünce ile, daha doğrusu düşüncenin gücü ile iktidarın anarşisine karşı yaşam-biçiminin anarşisi çıkar.

Belirli bir gelenek üzerinden, düşüncenin bu ortaklığa açıldığı alan üzerinden ilerleme çabası aslında içkin bir ontolojik perspektif oluşturacaktır. Bu tür bir sonuca ulaşmak için de Agamben'e göre mülk edinici, sahiplenici (appropriant) özneden kurtulup kullanım odaklı bir düşünceye varmamız gerekir. Kullanımı ön plana çıkarma düşüncesi ise temelde özneyi yeni baştan oluşturmak içindir. Kullanımın temel meselesi asla mülk edinilmeyen ama yine de kullanılan bir şey ile karşı karşıya olduğumuz gerçeğidir. Ama bundan daha da önemli olan şey ise kullanımın kullananı ve kullanılanı aynı

planda dönüştürdüğü gerçeğidir. Etkinlik ve edilgenlik aynı öznede buluşur. Bu anlamda, kullanım tam da irade sahibi özneyi, onun gücü sınırlandıran ve mülk edinen yapısını paranteze alır, zira kullanılan, mülk edinilebilecek bir şey değildir; saf olarak özümsenemeyen bir şeydir. Fransiskenlerin hukuki bir tartışma içinde yoksulluğu savunmaları ve mülkiyeti reddetmelerine karşılık, Agamben kullanımın kendisini ontolojik bir düzlemde savunmaya girişir. Modal ontoloji sorunsalı da bununla ilgilidir; burada, kullanılan ama kullanımın doğası nedeniyle de sahiplenmeyen bir ilişki soruşturma konusudur. Fransiskenlerin hukuki bakış açısı bir bakıma ontolojik bir temel bulmuş olur. Örneğin dil kullandığımız ama sahip olmadığımız bir şeydir. Dilde düşünürüz ama asla onun üzerinden düşündüğümüz zaman son sözü söylemiş gibi hissetmeyiz. Temelde asla elde edilemeyen ama onunla kendimizin de dönüşüm geçirdiği şeyler söz konusudur. Yine bedenimiz böyle bir şeydir.[13] Beden asla tamamen öznenin denetiminde olmaz, onun kontrolünü aşar. En yakın olan ama birden en yabancı ve dayanılmaz şey haline gelen şeydir beden; açlık, tuvalet vb. (Agamben, 2015: 134).

"Kullanımın diğer özelliği ise onun esersizleştrici oluşudur" der Agamben; doğrudan güçle ilişkili olarak ve onu asla tüketmeyerek dynamis-energeia çiftini, dispozitifini etkisiz hale getirir. Kullanma, kullanılanın gücünü gösterir ve açıkçası bu nokta tam da onun esersizleştirici bir güç olarak ortaya çıkmasını sağlar. Örneğin şiir, dilin kullanımıdır ve dilin gücünü gösterir, onun asla bir eserde tamamlanmayacak olanaklarını sergiler (Agamben, 2015: 144). Varlığın potansiyel gücünün mülk edici öznenin sınırlandırmalarından, onun emrinden, *archés*inden azade hale gelişi, an-arché oluşu, gücün kullanımda açığa çıkan tükenmezliğini ve derinliğini sergilemesi sayesinde görünür hale gelir. Modal ontoloji işte bu nedenle kullanım ontolojisidir; "Modal ontolojide varlık kendisini kullanır, yani kendi modlarının etkileşiminde kendisini inşa eder, ifade eder ve sever" (Agamben, 2015: 235).

Spinoza'nm "Deus sive natura" ifadesinin başka bir açıdan tekrar yorumlamak Agamben'e varlığın modal olarak kavranışını ortaya koymasında yardımcı olur. Burada hep söylenegelen Tanrı=Doğa düşüncesinin pek de Spinoza'nın söylemek istediğini ifade etmediğini düşünür Agamben. Mod ile varlık arasındaki ilişki özdeşlik ve fark ilişkisi değildir; özdeşlik ve fark ilişkisinin ötesinde, mod varlığın doğrudan kendisidir. Tanrısal olan sürekli

[13] *Bedenlerin Kullanımı* kitabı, ki bu kitapla birlikte *Homo Sacer* külliyatı tamamına erer, aslında kölenin kullanılan bedenini ele aldığı noktadan itibaren mülk edinilemeyen ve parçalara ayrılmayan bir yaşamı hedefler. Kölenin bedeni bir mülktür ve kullanılır, oysa yaşam-biçimi kendi bedeninin ve başka bedenlerin mülk edinilmeden kullanılmasıdır. Temel sorun bunun ontolojik olarak ortaya konulmasıdır.

kendisini modlarında ifade eder (se modifier) (Agamben, 2015: 234). Öyleyse, "sive" bir bakıma *kendiyle ilişkiye* göndermede bulunur. İşte bu anlamda modal ontoloji özsel olarak bir kullanım düşüncesidir. Varlık modlarına önsel değildir onlarla vardır, kendisini modlarında ifade ederek var olur kendisini bu şekilde kurar. İlişkisel olma, kendine dönüşlü olma, kendi eyleminde kendinden etkilenme çok açık bir şekilde ön plana çıkar.

Varlığın bu modal kavranışmda, ayrıca ontolojinin neden bir etik olduğu sorusuna da cevap verilmiş olur; varlık kendi nasıllığıdır, gibi oluşudur, öyle ki varlık bir akıştır ve töz kendisini bu akışta modüle eder, bu akışı ritmik kılar (Agamben, 2015:244). Burada "kendini kullanma" ön plana çıkar; kendini kullanma olarak varlık kendi kendini kurma, inşa etmedir ama bunun dışında bir şey değildir.

Örneğin, Agamben, Heideggerci Dasein'm da modal ontolojik bir perspektif içerdiğini söyler. Ama onda eksik olan hala Aristotelesçi düzlemden çıkamamış oluşudur. Dasein elbette radikal olarak bir mod, kendi imknları ile varolan bir varlıktır (Agamben, 2015: 247). Kendini özümseme olarak olay (Er-eignis), insanın kendi insan öncesi varlığını insanlığa ulaştırma, insan olma sürecini gerçekleştirmeye vesile olur (Agamben, 2015: 251). Bu şekilde yaşam kendisini bölünmüş olarak bulur. Tıpkı Aristoteles'teki gibi bir bölünme ortaya çıkar. Yaşam tanımlanmaz, ama bölünür ve bir yandan da bir parça diğerlerinin temeli olur;

> Hayatın canlıyı cansızdan ayırdığını araştırmamızın hareket noktası olarak koyalım. Oysa "hayat" teriminin pek çok içeriği vardır ve bir süjenin yaşadığını söylememiz için, onda bu içeriklerden, örneğin, zekâ, duyumlama, yerel hareket ve dinginlik veya dahası beslenme hareketi, değişme ve büyüme gibi yetilerden, sadece birinin bulunması yeter (Aristoteles, 2000: 72).

Bitkisel yaşam, hayvansal yaşam ve akılsal yaşamın temelidir ve yaşam bu temelden itibaren düşünülür. Yine de tanımlanmadan kalır. Heidegger'de de insanlık görevi yine insana verilen bir şeydir; yaşam bir görev ile sınırlandırılır (Agamben, 2015: 264). Kısacası, Aristoteles'in bölme ve ilişkili kılma yönteminin bir devamı ile karşı karşıyayızdır. Biraz farklı olsa da özünde, "Dasein, sonuçta, kendi hayvanlığını askıya alan bir hayvandır ve bu askıya almayı da kendi insanlığının imkânı haline getirir. Yine de insan boştur" (Agamben, 2015: 261).

İmkanlar ile, gücün kendisini olanaklı olarak göstermesi sayesinde var olan Dasein için bu mümkün varlık olmak yine de hayvandan kopma vesilesiyle verilidir. Hayvanın çevresine içkin varlığından kurtularak, bununla birlikte sürekli ona düşme tehlikesi içinde kalarak... Agamben'in modal on-

tolojisi işte bu anlamda tam bir kullanım düşüncesini yaşamın bir yaşam-biçimi haline gelişinde bulur. Yaşamın bu şekilde kuruluşu, Aristotelesçi metafizik aygıtın içinde ele alınışı bir egemenlik problematiğini, çıplak yaşamı gündeme getirir. Hatta bu bölünme ve bu bölünmenin egemenlik vasıtasıyla politik bir meseleye dönüşmesinden kurtulmak için yaşamın kendi biçiminden ayrılmayan bir yaşam olarak ele alınması gerekir. Çıplak yaşam veya çok açık bir şekilde Hobbes'ta görüldüğü üzere doğal haldeki öldürülebilir ve zarar verilebilir yaşam sivil durumda bu sefer egemenin ellerine teslim edilir (Agamben, 2015: 289). Politik olarak yaşam öyleyse öldürülebilir bir yaşam olarak ele alınır ve politika da yaşamın temeline, zarar verilebilir çıplak yaşama dayanır. Aslında bu, istisna halinin dışarıda bırakarak içine aldığı (ex-capare) yaşamdır. Heidegger işte bu son sınırı aşamıyor. Dasein yine bölünme ile ilişkili olarak düşünülüyor. Yaşam-biçimi, bölünmeye ve bu bölünmenin getirdiği egemenlik paradigmasına karşı öne sürülür. *Dynamis*in Aristotelesçi bir şekilde *energeia*ya bağlı kılınmasını aşan Heidegger, bu sefer de yaşamın bu bölünmesine engel olmaz, egemenlik paradigması içinde kalır.

Egemenlik yaşama dair bir sorunsal, yaşamın politik bir konu haline getirilmesi ise, bu ancak yaşamın bölünmesinde ortaya çıkabilir; daha teknik terimlerle ifade edilirse, Agamben, *zoe*'nin, sadece yaşamın, belirli bir toplumsal veya örgütlü yaşamdan, *bios*'tan ayrı tutularak ele alınması ve bu bölünme ile yine politikanın içinde kalmasının karşısında, sadece kendi *zoe'si olan bir bios var mıdır?* sorusu ile hareket eder (Agamben, 2015: 312). Bu aslında daha önce İbni Rüşd üzerinden gördüğümüz bir şeydi; düşünme onda asla yaşama yabancı değil ama evrensel ve ortak olan bir gücün tekil kullanımı idi. Düşünce yaşamdan ayrılabilir değildi.

Bu tür bir yakınlığı düşünebilmek, düşünceyi yaşam*ın* düşüncesi yapmak için ise yaşamın bölünmeden kalması yanında onun çeşitli niteliklere sahip bir töz olduğu fikrinden veya alışkanlığından da kurtulmak gerekir. Kendi kendini gösteren, ifşa eden, *böyle oluşu* ona bir ek gibi değil ama doğrudan verilen bir yaşam olarak yaşam-biçimi bir yaşam tarzı oluverir (Agamben, 2015: 312). Bu tarz, kendi yaşamından ayrılmaz, bizzat odur. Bir başka deyişle, tözün nitelikleri ile ilişkisi yerine varlığın kendi tarzı ile teması devreye girer. Temas tam da boşluksuz bir ilişkidir. Ama ilkinin sahip olduğu asimetrik yapı yerine kendi kendiyle ilişki geçer. İlişki birinin diğerinin temeli olduğu bir yapı ortaya koyarken, Agamben temas mefhumu ile başka bir yere varmak ister; G. Colli'nin Aristoteles'te düşünme sorununu dokunma üzerinden ele alışını takip eder. Buna göre iki şey arasında hiçbir şey yok-

tur, sadece boşluk vardır ve bu boşluk veya hiçlik tam da iki şeyin, yaşam ve biçiminin, yaşam-biçimi olarak düşüncenin yaşam ile ilişkisini ifade eder (Agamben, 2015: 327).

Sonuç

Agamben'in *Homo Sacer* külliyatındaki hareketinin etkisiz kılma düşüncesi ile ilgili olduğunu belirtmiştik. Bu etkisiz hale getirme, esersizleştirme, yaşamın bölünmeden ve emirden kurtulması sayesinde mümkün olur. Ama burada duygusal bir etmen de vardır; memnuniyet... Kendi gücünü temaşa etmek, gücün tüm eserlerden sıyrılması ve kendiyle memnuniyet içinde kalmasıdır. Agamben'e göre bu, Spinozacı modal ontolojinin temel perspektifidir; memnuniyet tam da kendini temaşa ederken aynı zamanda eyleme gücünü de gözlemektir. Temaşa ise kullanımın paradigmasıdır; özne-nesne ilişkisi yoktur, zira temaşa eden kendisini nesnesinde kaybeder ama nesne de yoktur, zira nesne kendisidir. Kendiyle temas olarak temaşa o halde kullanımın paradigması olarak görülebilir (Agamben, 2015a: 105).

Diğer yandan, ontoloji varlığın modal olarak ele alınması ise bu etik bir varlık düşüncesidir, çünkü varlık sürekli olarak kendisini çeşitli tarzlarda ifade edecektir. Ama bu ontoloji aynı zamanda güce (dynamis) dayanır, onun kendisiyle memnuniyeti üzerine kurulur. Böylelikle hiçbir kurumsallaşma, hiçbir eser veya görev onun amacı olmaz. Ontoloji varlığın bu şekilde anarké olarak ortaya çıkmasını sağlar; emirden azade ve asla bir ilkeyi temel almayan kendiyle temas halindeki varlık...

Gücün kendisinden itibaren düşünülmesi, varlığı belirli sınırlara göre belirlemeyi de engeller. Bunu ortaya koymak için iyi bir örnek Agamben'in Leibniz'i Spinozacı bir tavırla ters çevirmesinde görülebilir. Buna göre mümkün olanın kendi varoluşunu istediği Leibnizci perspektif yerine, gücün kendi olanaklı varoluşunu talep etmesi geçer. İlki *monadolojik* bir tavırdır ve bir seçilim düşüncesi ile hesaplama içerir, oysa diğeri gücü kendi kendisiyle temaşasına bırakır (Agamben, 2015a: 241).

Aynı bakış açısını Agamben'in Lukretius üzerinden erek düşüncesini eleştirisinde de görebiliriz. Organın belirli bir amaç için olduğu (örneğin gözün görmek için var olduğu) fikrini takip ederek erekselci bir düşünceye varılmasını eleştirmek için Lükretius, ortaya çıkan organın kendi *kullanımını* da yaratacağını söyler. Burada amacın önceliği yerine kendi gelişimi içinde kendi kullanımını yaratan organ düşüncesi ön plana çıkar (Agamben, 2015a: 90). Leibnizin Spinozacı ters çevrilmesi üzerinden gücün kendi otonomisine varılma-

sı sağlanır. Buna ek olarak erek de ortadan kaldırılır ve onun yerine kullanım yerleştirilir. İktidarın anarşisi gücün kullanımı ile etkisiz hale getirilir.

Agamben'in *Homo Sacer* eseri Arkeolojik bir bakış açısı üzerinden hareket eder, tarihsel a priorilerin ortaya çıkışını ele almaya çalışır. Daha doğru ifadeye bu tarihsel a priori, Kantçı bir şekilde düşünüldüğünde bir tür oksimoron olarak görülse de emir (arkhé) ile ilişkilidir. Bu emir bir kökendir ve buna göre kökenin oluşumuna bakmak gerekir. Bu noktayı, Foucaultcu tarihsel a priori düşüncesini ise Agamben girdap üzerinden düşünür. Girdap tam da suyun belirli bir merkezde, belirli bir yönde sürekli dönüş hareketidir, bir ritmi vardır ve asla kendi oluşunu öncelemez (Agamben, 2015b: 71-72). Bu anlamda içkin bir tarihsel a priori olarak arkhé ile karşı karşıyayız ve bu emri de ancak gücün potansiyel varlığı ile etkisiz kılabiliriz.

Bu yönüyle aslında gücün bu şekilde ön plana çıkartılması Aristoteles'ten Kant'a kadarki felsefi geleneğin eleştirisi ve etkisiz hale getirilmesi ile ilgilidir. Vurgulamaya çalıştığımız şeyi tekrar edersek; gücü emir üzerinden bağlamak bu geleneğin içinde saklı gibi durur. Agamben, irade sorununa değinirken, aslında bunun kökeninin gücün muğlak karakteriyle, diğer bir deyişle hem yapma hem de yapmama gücü ile ilgili olduğunu özellikle belirtir. Aristoteles, bilime sahip olanın, bu örnekte gramercinin, onu istediği zaman gerçekleştirmeye yetenekli olduğu için gücül (bilkuvve) olduğunu söyler (Aristoteles, 2000: 95). Bir bakıma gücün eyleme geçmesi sorunu geri planda irade düşüncesinin oluşumuna etki eder. Kant bunu en son haddine ulaştırır; İsteyen, istemek zorunda olan özne... İşte bu noktada, Agamben *gelen felsefenin* sorununun emir ve iş merkezli (operative) düşünceden, onun ödev ve irade kavramlarından öteye gitmek olduğunu söyler (Agamben, 2013b: 129). Bu, bizim iktidarın anarşisine karşı gücün anarşisi dediğimiz şeydir. Tabi şunu da gözden kaçırmamak gerek; Agamben için gelmek, aniden ve beklenmedik bir şekilde çıkagelmek değildir; gelmek daha şimdiden geleceği yerde gizli bir şekilde konaklamayı ifade eder. Bu durumda devrimci bir alt üst oluşun yerine şeylerin ilişkilerinin değişimi geçer. Mesih gelmeden önce yasa dünyada etkisiz hale gelir. Gelmek bu anlamda sonun zamanının, tamamlanmanın (katargein) zamanının gelmesidir. Bir olay ve ona sadakat üzerinden ilerleyen özne düşüncesinin yerine (Badiou) arkeolojik düşüncenin etkisiz kılma düşüncesi geçer. Kurucu ve kurulan iktidar ayrımında temellenen egemenlik makinası, ayaklanma ve devrim perspektifinin kurucu iktidar olma çabası ile asla yok edilemez; yine yeni bir yasa fikri düşüncesi ortaya çıkacaktır ve bu kaçınılmazdır (Agamben, 2014b: 70). Gelmek bu anlamda zamansal bir gelmeyi, tamamlanmayı ifade eder. Gelen zaman da *kalan zamandır*, etkisiz kılmanın zamanıdır.

Kaynakça

Agamben, G. (2000). *Means Without End.* (Trans. Binetti&Casarino). Minneapolis: University of Minnesot a Pres

Agamben, G. (2005). *The Time That Remains.* (Trans. Dailey). California: Stanford University Press

Agamben, G. (2007). The Work of Man. Ed. Calarco& DeCaroli. *On Agamben, Sovereignty and Life.* 1-10. Stanford: Stanford Universty Press.

Agamben, G. (2008a). *Nesir Fikri.* (Çev. Fırat Genç). İstanbul: Metis Yayınları

Agamben, G. (2008b). *Le Regne et La Gloire.* (Trad. Gayraud&Ruef). Paris: Editions du Seuil.

Agamben, G. (2009). *What is an Apparatus?.* (Tran. Kishik& Pedatella). California: Stanford University Press.

Agamben, G. (2012a). *Gelmekte Olan Ortaklık.* (Çev. Betül Parlak). İstanbul: Monokl Yayınları.

Agamben, G. (2012b). *Şeylerin İşaret.* (Çev. Betül Parlak). İstanbul: Monokl Yayınları.

Agamben, G. (2013a). *Qu'est-ce que le commandement ?.* ((Trad. Gayraud). Paris: Rivages.

Agamben, G. (2013b). *Opus Dei.* (Trans. Adam Kotsko). California: Stanford University Press.

Agamben, G. (2014a). *Bartleby ou la création.* (Trad. Walter). Strasbourg: les éditions Circé,

Agamben, G (2014b). What is a destituent power?. *Society and Space.* 32. 65-74

Agamben, G. (2015a). *L'Usage des Corps, Homo Sacer IV, II.* (Trad. Gayraud). Paris: Editions du Seuil.

Agamben, G (2015b). *Feu et Récit.* (Tard. Rueff). Paris: Rivages.

Agamben, G. (2018). *Karman, A Brief Treatise on Action, Guilt, and Gesture.* (Trans. Kotsko). Stanford: Stanford University Press.

Agamben, G. (2019). *Creation and Anarchy.* (Trans. Adam Kotsko). California: Stanford University Press

Aristoteles. (1996). *Metafizik.* (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a Etik.* (Çev. Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.

Aristoteles. (2000). *Ruh Üzerine.* (Çev. Zeki Özcan). İstanbul: Alfa Yayınları.

Durantaye, Leland de la. (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction.* California: Stanford University Press.

Heiden, Gert-Jan van der. (2020). Exile, Use, and Form-of-Life: On the Conclusion of Agamben's

Homo Sacer series. *Theory, Culture & Society.* 37,2. 61-78.

POSTYAPISALCILIK ve ANARŞİZMİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ*

Andrew M. Koch

Çev. Muhammet Can KİBRİTOĞLU

Özet: Bu metin, anarşizmin savunucuları tarafından kullanılan iki farklı yöntemsel stratejiyi ortaya koymaktadır. Ontolojik yaklaşım olarak adlandırılanda, anarşizmin mantıkî gerekçesi insan doğasının belirli bir temsiline bağlıdır. "Varlık"ın nitelendirilmesi, birey ile sosyal yaşamın yapıları arasındaki ilişkiyi belirler. Alternatif yaklaşımda, "temsil"in epistemolojik durumuna karşı çıkılır, insan özneler sabit kimlikleri olmadan bırakılır. Sabit insan temsilinin imkanı olmayınca kurumsal gücün kullanılmasının altında yatan temeller karşı çıkılabilir olur. Bu epistemolojik tartışma Max Stirner'den postyapısalcılık olarak bilinen yirminci yüzyıl hareketine dek uzanır.

Giriş

Birey ve daha geniş topluluk arasındaki "uygun" ilişkiyi tanımlama problemi toplum kadar eskidir. Klasik ve Modern siyaset teorisi bu problemi geleneksel olarak insan doğası ve insanın özü kavramlarının betimleyici ve öngörücü formülasyonları temelinde ele almıştır. Bireyin saldırganlığı, açgözlülüğü ve rasyonalitesi ile ilgili sorular, dış kurumların gerekliliği ve şekline ilişkin tartışmaların altında yatan dinamikleri sağlamıştır.

Klasik ve modern dönemlerde, bireyin karakterinin nasıl "temsil" edileceği konusundaki fikir ayrılığı, çeşitli rakip siyasi formülasyonlarda doruğa ulaşmıştır. Eğer insanoğlu kendi hesabına çalışıyorsa ve saldırgansa, güçlü bir mücbir devlet gerekli hale gelir. Eğer birey sosyal beden tarafından biçimlendiriliyorsa toplum pratiği insan uğraşının özü ve erekselliği olacaktır. Eğer insanoğlu, saldırganlığını kontrol edebileceği bir yapı formüle edebileceği ölçüde rasyonelse, çatışmalar aracılık edilebilir (demektir.) "Otorite" gücün yerine ikame edilir ve katılım ile rıza müşterek kararların meşruiyetini sağlar.

* Makale şu kaynaktan çevrilmiştir: Koch, Andrew M. (1993) "Poststructuralism and Epistemological Basis of Anarchism" The Philosophy of the Social Sciences, 23: 3 [September 1993] pp. 327-351.

Bu genel çerçeve içinde klasik anarşizm metinleri de incelenebilir. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl anarşistlerinin devlete yönelik saldırıları insan doğasının bu rasyonel temsiline dayanıyordu. Akıl, merhamet ve bir arada yaşama bu anarşist görüş için özseldir. Mücbir bir kurum olarak devlet yalnızca bu insan doğası görüşüyle kökensel bir çatışma içinde değildir aynı zamanda yapısının sert monolititik karakteri bir aradalığm spontan karakterini ve insanın gerçek şefkatinin ifade edilmesini de engeller. Ve klasik anarşistlerin odakları farklı olsa ve reçeteleri değişse de, argümanlarının genel ontolojik karakteri birbirine benzer.

Bu makale, düşüncelerin kazıbilimi içinde, başka bir perspektifin kökenlerini ve evrimini keşfedecektir. Epistemolojik bir sorun olarak, birey ve kolektif arasındaki ilişki temelden farklı bir karaktere bürünür. Asıl soru artık "temsil" değil ama "geçerlilik" sorusudur. "Öz"ün ya da "doğa"nın ontolojik nitelendirmesi ne ölçüde haklı çıkarılabilir? Devlet pratiğinin altında yatan insan doğası temsilinin herhangi bir geçerliliği var mıdır?

Makale, 19. yüzyılda başlayan ve bugün Postyapısalcıların çalışmalarında devam eden Aydınlanma epistemolojisinin genel eleştirisinin, epistemolojik zeminde bir anarşizm savunmasının inşasına yardımcı olmak için nasıl yeniden ele alınabileceğini göstermeye çalışacaktır. Anarşizmin; Godwin, Kropotkin ve Proudhon'un çalışmalarında bulunan ontolojik gerekçesinin kısa bir özetinden sonra makalenin odağı episözettemolojik sorunlara kayacaktır. Önce Max Stirner'in "Biricik ve Mülkiyeti"'ndeki anarşizm savunusuyla gündeme gelen genel sorular incelenecektir. Sonra, Nietzsche'nin Aydınlanma epistemolojisi eleştirisi hakikat, bilgi ve yöntem hakkında ortaya koyduğu sorular için incelenecektir. Nihayet anarşizmin amaçlarına yönelik desteğin yeniden formüle edilmesine ilgilerinden dolayı Postyapısalcılık olarak bilinen Yirminci Yüzyıl hareketi tarafından ortaya koyulan epistemolojik sorular araştırılacaktır.

Makale, postyapısalcılığın devlete direnmede bir gerekçe kuramayacağı iddiasına meydan okumayla sonuçlanacaktır. Postyapısalcılık, devletle konuyla ilgili rakip bir ontoloji sunmak yerine onu destekleyen temel yapıları altüst ederek yüzleşir. Modernist epistemolojiyi ve evrenselci ontolojiyi reddetmekle, postyapısalcının argümanı, söylem üretimi için bir bağlam çokluğu öne sürer. Çoğulluğun tanınması, evrenselleri dayatabilecek direnişin temeli haline gelir. Siyasi söylemle, bu direniş devlete karşı yönlendirilir.

1. Anarşizmin Ontolojik Gerekçelendirmesi

Ontolojik anarşizm savunusunun merkezi özelliği "insan doğası" temsilidir. Anarşizmin en net detaylı ontolojik savunularından biri William Godwin'in "Politik Adalet Üzerine Bir Soruşturma" kitabında bulunabilir. Godwin'in argümanının özü, insan doğasının yetkinliğinin tasvirinde bulunur. İnsanoğlu mükemmelleşebilir, her biri bir nihai duruma ulaşabilir olduğu için değil ama her biri sürekli olarak gelişmeye kabil olduğu için. (Godwin, 1976, s. 144) İnsan doğasının mükemmelliği hakikat ve adalet arayışı ile ilişkilidir, ki böylece, aklın gücü tarafından üretilmiştir.

Godwin insan doğasının yapısıyla ilgili bir dizi önerme ileri sürer ve daha sonra bunlardan mantıksal çıkarımlarda bulunur. Godwin doğuştan akıl yeteneğine sahip olduklarından tüm insanlığın eşit olduğuna inanıyordu. (Godwin 1976, s. 231) Toplumda sorun, o halde, yönetilecek mükemmel kişiyi bulmak değil ama tüm bireylerin akli kapasitelerini yeterince geliştirmektir. Kendi aklî yeteneklerimize yeterli güveni kazandığımızda, kurallara ilişkin kabulümüz başkaları tarafından sarsılacaktır. Başkalarına güven, bizim kendi cehaletimizin yavrularıdır. (Godwin 1976, s. 247)

Bu kavşakta insan doğası, hükümet ve gücün nitelendirilmesi hakikatin transandantal bir kavramına bağlanmıştır. "Hakikat" ve "adalet" içinde sadece dünyanın kusurlu belirlenimlerinin olduğu soyut birer varoluşa sahiptirler. "Hakikat, kadir-i mutlaktır." (Godwin 1976, s. 143) Kötülük ve ahlaki zayıflık cehalet üzerine kuruludur. (Godwin 1976, s. 143) Hakikat sadece "cehalet"e değil, aynı zamanda sofistliğe karşı da galip gelecektir. (Godwin 1976, s. 140) Bu zaferin kazanılmasının temini için hakikatin nakledilmesi gereklidir. (Godwin 1976, s. 140) Kişinin mükemmelliği varlığının gerçekliğini ortaya çıkarıp onu başkalarına naklettikçe gerçekleşir. Eşitsizliğin temeli haline gelen hükümetler cehalet yüzünden var olurlar. Cehalet azaldıkça hükümetin temelleri de zayıflar. (Godwin 1976, s. 248)

Anarşizmin savunusu için aynı strateji Peter Kropotkin'in çalışmasında bulunmaktadır. Kropotkin, insanlık analizini evrensel hayvan doğası anlayışına dayandırır. Darwin'le zıtlık içinde, Kropotkin insanın hayatta kalmasının rekabet değil işbirliği ile güçlendirildiğini iddia etmiştir. Yaşayan bir çok hayvan türü, bir hayatta kalma aracı olarak karşılıkçılığı kullanmaktadır. Bu doğalcı gözlemden, Kropotkin, ayrıca insan türlerinin tarihinin de işbirliğine yönelik bir eğilim gösterdiğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte bu doğal durum modern çağda sosyal koşullarca köreltilmiştir. On altıncı yüzyıldan beri, merkezileşmiş ulus devletin ortaya çıkışı ve kapitalizmin ekonomik mantı-

ğıyla, insan türleri arasında "karşılıklı yardımlaşmayı" destekleyen kurumlar bir köşeye çekilmektedir. (Kropotkin 1987, s. 203, 208)

Kropotkin'e göre "ilerleme", karşılıklı yardımın doğal durumunu genişleten kurumlara göre ölçülür. (Kropotkin 1987, s. 180) Ancak modern kurumlar bireyi yozlaştırmaktadır. İnsanlığın hoşa gitmeyen kişisel özellikleri, bu özelliklere önayak olan kurumların elden çıkarılmasıyla ortadan kaldırılacaktır. (Kropotkin 1988, s. 83) Kropotkin, yasalar yönetici sınıflara hizmet ettiğinden, buna ulaşmanın kolay olmayacağını kabul etmektedir. (Kropotkin in Gould and Truitt, s. 450-451)

Pierre Joseph Proudhon, anarşizm için benzer bir ontolojik gerekçe sunmuştur. (Çalışmalarının) "Mülkiyet Nedir?" cildinde, Proudhon, mülkiyet fikrinin insanlık durumu için doğal olmadığını savunmuştur. (Proudhon 1966, s. 251) Mülkiyet sistemi, ancak zorla korunabilecek bir eşitsizliğe öncülük etmiştir. Bununla birlikte, Proudhon, devlet komünizmini de aynı ölçüde eleştirmiştir. Komünizm çeşitli bireysel yetenekleri baskılamaktadır. (Proudhon 1966, s. 261)

Bu sistemlerin ikisinden biri yerine, Proudhon, "özgürlük" dediği bir sosyal organizasyon biçimi önermiştir. Proudhon'a göre özgürlük, insanlığın toplumsal organizasyonda rasyonelce eyleyebilmeye kabil olduğu durumdur. (Proudhon 1966, s. 283) Özgürlük bilimsel müktesebatı politik sorunlara kazandırır. Politik gerçekler var ve akılcı bilimsel soruşturmayla anlaşılabilirdir. (Proudhon 1966, s. 276) Bir toplum aydınlandığı ölçüde, baskıcı devlet otoritesine duyulan ihtiyaç azalmaktadır. En nihayetinde, insanın aklî potansiyeli baskıcı devletin yerini alacaktır.

Bu yazar örneklemi elbette on dokuzuncu yüzyıl anarşistlerinin listesini tüketmemektedir. Bu, yine de, anarşizmin içinde tekrar eden birkaç temanın ortaya çıktığı özel bir yaklaşımının temsili bir örneğidir. İnsanoğlunun nitelendirilmesi yazarlar arasında az çok farklılık gösterse de, çağdaş düzenin eleştirisini sürdürmek için insan karakterinin tasvirine ilişkin ortak bir ilgiyi paylaşırlar. Bu yöntemin temsili niteliği birincil ilgi alanım olsa da, bu temsilin içeriğinin sayılan yazarlarda benzer olduğu da belirtilmelidir. İnsanoğlu aklî, bilişsel ve merhametli bir yaradılışta görülmektedir. Yozlaşma sosyal kurumlarda yer bulur ve insan doğasının özsel bir parçası değildir. Akıl insanlığı "gerçeğe" doğru götürdüğü için, rasyonel bireyler devlete olan gereksinimlerini kaybederler.

2. Epistemolojik Bir Anarşizm Savunusunun Kökenleri

Ontolojik bir anarşizm savunusu ile zıtlık içinde, anarşizmin epistemolojik temelli bir kuramı bireyin nitelendirilmesini meydana getiren süreçleri sorgular. Eğer herhangi bir temsilin geçerliliği sorgulanabilirse, bu temsili temele dayanan politik yapılar da şüpheli olmak zorundadır. Eğer siyasi düzence benimsenen hakikat iddialarının varlık-şartlarının şüpheli olduğu belirtiliyor ve devlet temsilinin üretildiği ve meşrulaştırıldığı temsillerin yorumlamaya, şüphe duymaya açık bir temele dayandığı veya "kurgu" olduğu gösteriliyorsa devletin otoritesi meşru bir biçimde sorgulanabilir.

Devletin epistemolojik temelli eleştirisinin ögelerinin izi Max Stirner ve Friedrich Nietzsche'nin on dokuzuncu yüzyıldaki çalışmalarına kadar sürülebilir. Modern dünyada aydınlanmacı bilgi anlayışına ve nihayetinde devlete yönelik benzer itirazlar postyapısalcıların yazılarında bulunabilir.

A. Temsile 19. Yüzyıl Saldırıları

1. Max Stirner

Max Stirner'in 1845 tarihli "Biricik ve Mülkiyeti" kitabı bir öznelcinin devletin gücü karşısındaki savunmasıdır. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın diğer anarşist düşüncesiyle ilişkisi içinde, çalışmanın eşsiz yanı, Striner'in egoizmini savunmak için geliştirdiği yöntemdir. Striner'in temel vazifesi alternatif bir insan doğası görüşü kurmak değil batı felsefi ve politik geleneğinde kullanılan düşünce sistemlerinin bir hataya dayandığını düşündürmektir. Hata şudur, önce insanlık için sabit bit fikir inşa edilir sonra da insan bu fikrin imgesinde inşa edilmeye çalışılır. Düşünceler ve kavramlar, kendilerinde, bizi köleleştirmeye çalışan zincirler haline gelir. Kendi kavramlarımızın mahkûmlarıyızdır. (Stirner 1973, s. 63)

Stirner, batı düşünce tarihinde "düşüncenin" ortaya çıkışını izlemektedir. Kadim insan dünyayla ilgiliydi ve dünya onun kendi hakikatiydi. Zihin bir silah, doğaya karşı bir araç olarak kullanılmaktaydı. (Stirner 1973, s. 17) Fakat dünya sonludur ve sürekli bir değişim halindedir. Bu yüzden hakikat kısacık bir andır. Bu modern insan için tedirgin edici bir durumdur.

Stirner modern çağdaki dönüşümü spiritüalizmin ortaya çıkışı ve sabit kavramların icadıyla tanımlamıştır. Modern çağın özellikle antik uygarlığın çöküşü ve Hıristiyanlığın yükselişi ile ortaya çıktığını iddia etmiştir. Modern çağın "idea" ve "kavram" mevhumlarıyla karakterize olduğunu öne sürümüyle Stirner, modern felsefenin spiritüalizmiyle Hıristiyan düşüncesinin

spiritüalizmi arasında doğal bir yakınlık olduğunu öne sürmüştür. İster spritüal ister seküler konularda olsun, ikisi de sabit düşüncenin aynı "aptallığını" taşımaktadır. (Stirner 1973, s. 44)

Stirner, bireyin biricikliğini genelleştirilmiş ve sabit "insan" kavramı yüzünden kaybettiğini iddia etmektedir. Bu özellikle siyaset alanında geçerlidir. Stirner liberal düşüncenin üç türü olarak gördüğü siyasal, toplumsal ve insancıl düşünceyi incelemiştir. Her biri nihayetinde insanların uyması gereken bir imgenin kurulmasına dayanır. Siyasal liberalizm ancak vatandaşlık fikrinin yaratılmasıyla mümkündür. Devlet imgesi içinde bireyi vatandaşa dönüştürür. (Stirner 1973, s. 107) Toplumsal liberalizm insanların mülkiyetlerini toplum adına çalar. (Stirner 1973, s. 117-118) Ancak incelikli kurnazlığı nedeniyle, insancıl liberalizm, en sinsisi olabilir. İnsancıl liberalizm, insanlığın biriciklini ortadan kaldırır ve gerçek yaşayan ben olan "insan"ı genelleştirilmiş "insan" kavramına dönüştürür. (Stirner 1973, s. 128) Birey, kavramda yiter. Esaret Tanrı, Kral veya ülke yerine insanlık adına sürmektedir. Stirner bu liberal formülasyonların üçünü de reddetmiş ve modern çağda kaybolmuş insan için bir yer aramıştır.

Stirner bir "insan özü" (Stirner 1973, s. 81) kavramı formüle edilmesi girişiminin karşısındadır, ancak onun alternatifi de tamamen başarılı sayılamaz. O problemin farkındadır ancak yeniden düzenleme için gereken dilsel araçlardan yoksundur. O bu yüzden çalışma boyunca çeşitli noktalarda kendi insan öznesi karakterizasyonuna sapar. Bu, işi bir bütün olarak tarihsel özne kavramını -karakterizasyonuna yönelik genel bir saldırı içinde bile- ortadan kaldıramayacak şekilde bırakır.

Çalışmanın önemi, metodolojik problemin yeniden biçimlendirmesindedir; Stirner'ın konumu, "temsil" e yönelik saldırının erken bir formülasyonudur. Bu bireyler karşısında silah olarak kullanılan kavramlar, ilkeler ve görüş açılarına yönelik kınamada yansır. (Stirner 1973, s. 63) Daha genelde, Stirner'in saldırısı, ontolojik kültürün evrensel bir kınanması niteliğindedir. "Varlık" kültürü ve bu "varlık"ın temsili en iyimser görüşle şüpheli en kötü ihtimalle tehlikeli olarak nitelendirilir. Diğerleriyle rekabet edecek bir insan doğası modeline odaklanmak yerine, Stirner, düşünceler ile üretildikleri bağlam arasındaki bağlantıyı göstermekle ilgilenmiştir. Bu yöntem, Nietzsche ve postyapısalcılar tarafından Soykütük olarak adlandırılacak yöntemle benzerlik göstermektedir.

2. Nietzsche, Soykütük ve Dil Problemi

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Friedrich Nietzsche, Aydınlanmacı bilgi görüşünün altında yatan ön varsayımları analiz etmek için bir dil meydana getirmiştir. Nietzsche, Kant'ın bilgimizi sınırlayan transandantal bir gerçeklik olduğu şeklindeki iddiasının geçerliğini reddetmiştir. Nietzsche kendinde şeyin transandantal dünyasının varlığını bu reddedişinde tüm aydınlanma girişiminin üzerinde kurulduğu temel hakkında bir şüphe uyandırmıştır. Bu iddianın büyüklüğü bu kadar aşırı vurgulanmış olamaz.

İster Platoncu form kavramına katılın ya da ister Kantçı kendinde şey kavramına bağlı olun veya dünya tarihinin toptan Hegelci erekbilimini savunun, Nietzsche için tüm bunlar kurgudan fazlası değildir. Bu düşünce sistemlerinin her biri, dünya olaylarının içinde "gerçek" nedensel dinamiğinin bulunduğu "gerçek" bir alt yapı (daha) olduğunu öne sürmektedir. Böylece, tarihte epistemoloji olarak geçen şey metafizik olandan biraz daha fazla olmuştur. (Nietzsche 1957) Bilim aynı zamanda gerçeği kanıtlanamayan varsayımlara da dayanmaktadır. (Nietzsche, "The Gay Science" (ç.n.: Şen Bilim) akt. Nietzsche 1968, s. 449-450) Nietzsche için dünya ne doğru ne de gerçektir, ama yaşamaktadır. (Deleuze 1983, s. 184)

Nietzsche bu kurguların insanlık tarihinde yararlı bir işlevi yerine getirdiğini reddetmeyecektir. Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine'sinin başlarmda Nietzsche, belirli bir ufuk oluşturmak için bilinebilir ve bilinemez, görünür ve görünmez olanı ayırt eden bir çizgi çizmenin "bilgi" ve "kültür" ün üretilmesine ve yeniden üretilmesine izin verdiğini ileri sürer. (Nietzsche 1957, s. 7) Kültürün metafiziği içinde, sahtelik ve kısıtlılık, sürekli değişen ufukların ürettiği entelektüel felç ile karşılaştırıldığında bir erdem olarak ortaya çıkar. (Nietzsche 1957, s. 8)

Bu noktada, "dışlama" fikri etrafında epistemolojik bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Bilginin üretimi için, özellikle tarih ve kültürde, kişi nesnelerinin evrenini sürekli kısıtlamalı, sistemi kapatmalıdır. Kişi, konuyla ilgili olanın etrafına bir sınır çizmelidir. Ancak bunu yapmak fenomeni ortaya çıktığı bağlamın dışına çıkaracaktır. Bu süreç hakikatin imkanını yadsımaktadır. O halde, tarih asla hakikati ihtiva etmez, o şimdiye benzeyecek şekilde dönüşmüş bir geçmiştir. (Nietzsche 1957, s. 15)

Kültürel ve tarihsel çözümleme kurguyu meydana getirir. Bu, önermede içerilen yarardan bağımsız, mantıksal olarak doğrudur. Çünkü geçmiş, sürekli olarak şimdiki zamana benzeyecek şekilde yeniden biçimlendirildi-

ği için tarihdışı bir evrenselin kavramı tümden saçmadır. Hakikatin tarihsel karakteri aynı zamanda ikinci bir yolla da pekiştirilmiştir. Hakikat ona sahip olanlardan başka bir yanda olmayacağı ve olamayacağı için ve onların varlıkları tarihsel varoluşlar olduklarından, hakikat tarihsel bir fenomendir. (Strong 1988, s. 44)

Evrensel hakikat reddedilirse entelektüel sorgulama sahası da dönüşecektir. Bilgi arayışı temsillerle tatmin olmayacaktır. Bundan böyle insanlık ya da doğayla ilgili "hakikat"i ilan etme imkanı yoktur. "Varlık", "hakikat" veya "gerçeklik" temsilleri birer kurgudan ibarettir. (Nietzsche 1967, s. 266)

Bu kabul edilirse geriye iki katlı bir entelektüel görev kalır. İlki, onun metafiziksel yanılsamalarını açığa vurmak için mevcut kültür yapıları maskesizleştirmektir. Bu Nietzsche'nin soykütük dediği şey aracılığıyla yapılır. İkinci görev bireye illüzyonlarından sıyrılmış bir yaşam kavramını geri kazandırmaktır. Bu da güç istenci ile anlatılmaktadır.

Bu fikirler açıkça ilişkilidir. Eğer, Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi güç istenci kısmen de olsa hakikat istenciyse ve eğer hakikat ideali doğru gerçeklikte yer almıyorsa, hakikat dil ortamında bulunmalıdır. Dil, dünyayı nitelendiren kavramları içerir. Soykütüksek yöntem, hangi gerçeklerin statülerini tarihin dilinde sunulan fayda işlevlerinden kazandıklarını gösteren süreci keşfetmektedir.

Nietzsche'nin soykütüksel keşfi, çağdaş dünyanın "gerçeklerinin" meydana gelmiş bulunma yolu ile ilgilidir. Özellikle, ahlakın meydana gelişi ilgi çekicidir. Tarihin bu noktasına dek, Nietzsche'nin iddiasına göre, değerlerin gerçek ederi çantada keklik gibi görünmüştür ama şimdi sorgulamaya konu edilmelidir. (Nietzsche 1956, s. 155) Ahlak değerlerinin eleştirisine zorunluyuz; değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı - ve bunun için, gelişip değiştikleri, orta ya çıktıkları koşulların ve ortamın bilgisi gerekli (sonuç, belirti, maske)... [1]

Değerlerin kökenine ve durumuna ilişkin soruşturma akla dil, bilgi ve postyapısalcı savların özsel bir bileşeni olacak güç arasındaki bağlantıyı getirir. Dil, dünyayla ilgili bir dizi kavramsallaştırmayı ifade etmektedir. Ve, dilde yer alan kavramları kullanarak ifade veren kişi nesnel olarak "doğru" bir ifade yapmıyor olduğundan, görünüş dünyası, konuşan ve dünyaya onun imajını verenlerin bir yaratımıdır. (Nietzsche "The Gay Science," (ç.n.: Şen Bilim) 58, II)

Böylelikle ahlaki pozisyonlar savunulduğunda Nietzsche "Konuşan kim?" diye sorar. "İyi" kavramının soykütüğünün keşfinde Nietzsche onun

doğuşunun soylulara sunduğu faydada olduğunu iddia etmiştir. (Nietzsche 1956, s. 160.) "İyi" kavramı, özünde asillerin eylemleriyle ilişki içinde olsa da, alt tabakalar tarafından benimsendiğinden, kavram aristokrasinin varlığıyla olan zorunlu bağlantısını kaybetmiştir. Yine de, "iyi" ile "asil" arasındaki ilişkinin izi, dilde yerleşik biçimde kalmıştır.

Ahlaki erdemin bu temsilinden doğan problem, insan doğasının "sabit" bir nitelendirmesini oluşturuyor olmasıdır. Bu, insan doğası ister iyi ister kötü olsun, böyledir. Aslında Nietzsche, "iyi" ve "kötü" nitelendirmelerinin birbirine bağlı olduğunu iddia eder ve hiçbir bilginin kullanımı aracılığıyla tamamen aktarılmadığını gösterir. Bununla birlikte, bu nitelendirmenin sonucu, bireylere uygulanabilecek sabit, tarihdışı bir ahlak anlayışıdır. Toplum iyiyi kötüden ayırt etme sürecine daldırılmış hale gelir ve sorumluluk devri bu nitelendirmelere dayandırılır.

İnsan doğasının ahlaki bir temsili imkanının reddiyle, Nietzsche, batı dünyasının politik deneyimine hakim olan süreci tartışmaya açar. Eğer ahlak hakikatten ziyade çıkarı kendisine temel alıyorsa, politik "hak" ve "adalet" iddialarının temelini oluşturan kurumlar da yok edilmiş olur. Devlet savlarının kendi doğuşları "adalet" dilini ortaya çıkaranların faydasınadır. Aynı yolla, ticari sınıfların ve kraliyet ailelerinin çıkarları da ulusalcılık kavramını meydana getirmiştir. (Nietzsche akt. Kaufmann 1968, s. 61.)

Eğer siyaset, transandantal zeminin noksanlığı yüzünden "hakikat" etrafında ve onun temsili onu tanımlayan kişinin çıkarlarını yansıttığı için "adalet" etrafında örgütlenemiyorsa siyaset gücün bir ifadesine indirgenmiş demektir. Devlet organize ahlaksızlıktır. (Nietzsche 1967, s. 382) Lüzumsuzluğun putatapıcılığını temsil eder. (Nietzsche akt. Kaufmann 1968, s. 162) Devletin ahlakı, sayılarının gücü ile eylemlerine meşruiyet sağlamayla, sürü içgüdüsüdür.

Mamafih, Nietzsche'nin bir anarşist olduğunu iddia etmek hala kolay değildir. Onun politik öğretisi, son tahlilde belki, anarşizmdense Aristotelesçi bir "doğal aristokrasi" yaklaşımına daha yakındır. Bununla birlikte, Nietzsche'nin anarşizmin epistemolojik savunusuna katkısı, abidevidir.

Soykütüksel girişimin gerçeklerin yaratımının yerini almasıyla, Nietzsche, mevcut tüm bilgilerin eleştirisi için bir yöntem önermiş oldu. Şu var ki Nietzsche'nin ana odağı batılı değerlerin doğuşu üzerindeydi. Nietzsche'nin Ahlak'ın Soykütüğü Üzerine'deki sorusu şuydu: İnsan, hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu (*ve onların kendi değerleri neydi?)* (Nietzsche 1956, s. 151)[1] Yirminci yüzyılda postyapısalcılar

Nietzsche'nin sorusunu daha etraflı bir bilgi eleştirişine doğru genişletmişlerdir. Hangi koşullar altında koşullu bir ifade gerçek haline gelmektedir?

3. Postyapısalcılık ve Aydınlanma Epistemolojisinin Eleştirisi

Postyapısalcılık hareketi, Nietzsche'den ve Dil Felsefesi'nden ilham alarak, geç yirminci yüzyılda aydınlanma epistemolojisine meydan okumayı sürdürmüştür. Postyapısalcı hareketin en kaydadeğer mensuplarından üçü olarak Jacques Derrida, Michael Foucault ve Jean-Francis Lyotard'ın çalışmalarında "sabit fikir" e dayalı bir epistemoloji olarak algıladıkları şeyle bir kopuşa işaret edilir. Bu yazarlar, ve diğer postyapısalcılar, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllara hakim olan insan söyleminin ontolojik karakterinden uzaklaşmayı ifade etmektedirler.

Aydınlanma epistemolojisi ile ilgili problemlerin analizinde postyapısalcı konumun ortak özellikleri açığa çıkmaktadır. Bilhassa Saussure ve Levi-Strauss'un yapısalcılığına tepkisinde, postyapısalcı kritik, "temsil" fikrinin etraflı bir eleştirisidir. "Temsiller"in durumunun sorgulanması ve sabit bir insan doğası anlayışının reddi ile bağlantısında, kitle politikasının altında yatan "büyük anlatılar" yadsınır.

Temsil'e yönelik saldırıyla sosyal ve tarihsel söylemde "öznellik" için her sabit içerikte örtük bir olumsuzlama vardır. Postyapısalcılar modern bireyciliğin ontolojik karakteri olarak gördükleri ve Ondokuzuncu ve Yirminci Yüzyıl liberal ideolojisinin temelini oluşturan şeyi reddederler. Onlar aynı zamanda yirminci yüzyıl marksizminin erekselci karakterini de reddetmektedirler.

Postyapısalcılar, hakikat ve bilginin basitçe dünyadaki nesneneler hakkındaki "gerçeklerin" lineer birikiminin bir sonucu olduğu fikrine karşı çıkmaktadırlar. Bilim, ekonomi, kültür ve siyaset; dil, kavramlar ve fikirler "hakikat" olarak kabul edilebilir olana ilişkin fikirler değiştikçe değişir. Böylece içsel tutarlı episteme çokluğunun tutarlı birliği olan bilgi kavramsallaştırması bilginin lineer görünümünün yerini almaktadır. Bu modern devletin kurucu dayanakları hakkında sorular gündeme getiren bir düşüncedir.

A. Temsil, Dil ve Hakikat

Postyapısalcıların temel ilgisi, modern ve postmodern bilgi anlayışı arasındaki ayrımadır. Bu tartışmanın merkezinde "temsil"in konumu yer almaktadır. Temsil, deneyimin daha sonra kurtarma ve kullanım için geri çağ-

rılabilir olduğu deneyim işaretlerine dönüştüğü bir süreci ifade etmektedir. Görünüşe (Klasik Episteme) veya işleve (Modern Episteme) göre sıralansa da epistemolojik sorun sürmektedir. Temsil epistemolojisi kapalı bir sistem gerektirmektedir. Bu, imlenen kimliklerin sabit kalabilmesinin tek yoludur. (Laclau akt. Ross 1988, s. 73.)

"Temsil"e yapılan saldırı, kapalı sistem fikrine yapılan bir saldırıdır. Sav, kapalı bir sistemin her zaman anlatmaya çalıştığı nesnede bulunan bir unsuru ihmal ettiği iddiasını merkeze almaktadır. Bundan başka, temsil fikri "işaret" in anlamını neredeyse anlamsız işaretler kullanarak bağlamının dışında sabitleyerek iletişim kurar. Buna ek olarak, temsil fikri "işaret" in anlamını bağlamının dışında sabitlemekte, işaretlerin kullanımı yoluyla iletişimi neredeyse anlamsız hale getirmektedir. (Derrida, 1982 s. 299-301.) Temsil'in postyapısalcı eleştirisi, kavram oluşturma sürecini dilin üretimi ve yeniden üretimi ile ilişkilendirmektedir. (Benhabib 1987, s. 106-109.) Temsil'e yönelik saldırı, işaretin anlamı asla net şekilde iletilemeyeceği için amaçlanan anlamın iletiminin her zaman engelleneceği şeklindeki vargıda sonuçlanır.

Postyapısalcılık, temsil fikri yerine, sözcenin çerçevesi olarak dilbilgisi modelini kullanmaktadır. (Foucault 1973, s. 237.) Dil paradigması bilinç paradigmasının yerini almaktadır. (Benhabib 1987, s. 110.) Bilgi formasyonu bağlamı için dil bilgisi modeline geçişin önemli birkaç özelliği vardır. İlk olarak, dilbilgisinin, mesajın içeriğinden bağımsız olarak söylemi düzenleyen kendi iç yasaları bulunmaktadır. Mesajın gerçek iddialarını düzenleyen kurallar, dil sisteminin kendisinin içindedir, ve dışsal bir doğrulama sisteminin kurulmasını gerektirmez. İkincisi, işaretlerin ve sembollerin doğrulanması dahili olarak gerçekleştiği için, çeşitli dilleri birbirine bağlayan bir meta dil olanağı yoktur. (Bu Lyotard'ın Postmodern Durum'daki savının odağıdır.) Üçüncüsü, her dil farklı sembolik göndergelere sahip olduğundan, ifadeler bağlama özgü olmalıdır. Bu, farklı dil sistemleri arasındaki iletişimi imkansız kılmasa bile zorlaştırır. Nihayet, mümkün dilbilgisel sistemlerin çokluğu ve iddialarının bağlama özgü niteliğiyle insanbiçimci dil sistemleri arasında uzlaştırılamaz bir gerilim bulunmak zorundadır.

Bu iddia postyapısalcıların konumunu Jürgen Habermas'ın eleştirel teorisinden açıkça tefrik etmektedir. Habermas, söylemi düzenleyen kuralların oluşturulmasında "özne merkezli" usavurmanın aşılmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. (Habermas 1990, s. 341.) Bu nedenle, kurumsallaşmış gücün etkisinden arınmış bir söylemin meydana geldiği "ideal konuşma" durumunu ortaya çıkarmak mümkündür. Fakat eğer postyapısalcılar hak-

lıysa böyle bir konuşma durumu ne üretirdi? Habermas inkar etse de, ideal konuşmanın çıktısı anlamlı olmasıysa, bir çeşit Kantçı evrenselciliği üstlenmek zorundadır. Bu, dilbilgisi sistemlerinin insanbiçimci doğasını ve işaretin bağlama özgü kullanımını reddetmektedir. Postyapısalcılar için ideal konuşma durumu, ne hakikat ne oydaşma ama birbirleriyle konuşan çarpık diller üretecektir.

Hakikatin üretiminin insanbiçimci dillerin üretimine bağlanmasında, postyapısalcı, sosyal pratik için araştırma yöntemi olarak Nietzscheci soykütük fikrini canlandırır. Nietzscheci "Konuşan kim?" sorusu söylem alanında, hakikat iddiasına yol açan koşulların soruşturmanın uygun odağı olduğunu öne sürmektedir. Konsantrasyon transandantal bir özne fikrine bağlı olmayan analize temel temin eder. (Foucault 1980 "Truth and Power") Asıl soru bir şeyin kendinde ne "olduğu" değildir. "Öz" fikrini destekleyecek bu türden bir meta dil yoktur. Soykütüksel analiz "bu-dur" ifadesini mümkün kılan bağlama odaklanır. Bu yöntemin hapishane çalışmasına uygulanmasını açıklarken Foucault, hapishane pratiğinin doğal olarak kabul edildiği "ahlaki teknoloji"yi anlamak için hapishane uygulamasını incelediğini belirtmiştir. (Foucault 1981, s. 4-5.) Dolayısıyla, kabul görmüş uygulama ile bu uygulamayı destekleyen "hakikatin" üretimi arasında doğrudan bir bağlantı vardır.

Postyapısalcılar için önemli sorular içinde dilin üretildiği, yeniden üretildiği ve onaylandığı varsayımlar ve karmaşık sosyal ilişkiler ile ilgilidir. Postsyapısalcı analizin görevi, bir dizi belitsel yapıyı bir diğeriyle değiştirmek değil ama çelişkilerin, varsayımların ve a priori (önermelerin) belirginliğe kavuşturulması için bilimsel, kültürel ve sosyal metinlerin bir "okumasını" sağlamaktır. (Aronowitz akt. Ross 1988, s. 55.) Sadece bu yolla dil, hakikatin üretimi ve zor kurumları arasındaki bağıntılar belirginleştirilebilir.

B. Epistemolojik Görelilik ve Gücün Eleştirisi

Postyapısalcı; söylemin epistemolojik durumu ile ilgilenmektedir, ancak açıkça belirttikleri gibi, konumları politik imalara haizdir. Epistemolojik eleştirilerinin politik yanı; içinde siyasi ifadelerin formüle edildiği bağlamın, kurumsal söylem için kurallar ve izlekler üreten kurumlarla ilişkilendirilmesidir. Foucault'nun belirttiği gibi, tüm iktidar kurumlarının söylem üretme ve yönlendirme düzeneği vardır. (Foucault 1980, s. 93) Bu söylem sadece o kurum için meşrulaştırıcı bir söylem üretmekle kalmaz, aynı zamanda kurumsal çerçeve içinde konuşma hakkını da denetler. (Foucault 1977, s. 214.) Politik-epistemolojik bağlantı, bu nedenle, bilgi üretimini güç üretimi ile bir-

leştirir. "Bilgi" olarak adlandırılan şeyin bu şekilde etiketlenmesi sürecini inceleyerek ve "bilgi" etiketinin, bilginin üretimi için belirli bir tarihsel bağlama bağlı olduğunu iddia ederek, postyapısalcılar Yirminci Yüzyılın egemen siyasi ideolojilerinin meşruiyetlerini dayandırdığı temelleri baltalamaya çalışırlar. Eylemin altında koordine edildiği kavramlar kurgu ise bu eylemlerin meşruiyeti de sorgulanmaya açıktır.

Politik çevrenin postyapısal analizi modernizme ontolojik bir odaklanmanın yerine epistemolojik bir odaklama koyar. İlgi "İnsan doğasının ne olduğu" sorusundan "insan doğası hakkında bu türden bir inanca nasıl geldiğimiz" sorusuna kayar. Bu epistemolojik odak politika anlayışını "gerçeğin" üretimi için insanbiçimci alanlar önerdiği için merkezsizleştirir. Diller bir episteme çokluğu içinde ortaya çıkar. Dillerin bir çokluğu politikanın merkezsizleşmesini gerektirir.

Eğer postyapısalcılık, modernist epistemolojinin evrensel iddialarına karşı koyar ve onları çoğulluk ve olumsallık kavramları ile değiştirirse, egemen ideolojinin içeriğine, bir "popüler gerçeği" bir başkasıyla değiştirmeden itiraz edebilir. (Ross 1988, s. ix.) Konuyla ilgili herhangi bir önsel yoksa politika hakkında hiçbir evrensel bulunamaz. Postyapısalcılar, insan söylemlerinin evrensellerden vazgeçmesi gerektiğini savunmaktadırlar. (Mouff akt. Ross s. 34.)

Eğer hakikat, içinde faaliyetleri yargılamak ve düzenlemek için kullanılan sınıflandırmaların, kavramların ve gerçeklerin bulunduğu bir dilin yapımıyla ilgiliyse keşfedilen değil ama üretilen bir şey demektir. Postyapısalcılar bilgi üretiminin koşullu değerin kapalı bir epistemolojik sistem içinde tekrarlandığı bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini iddia etmektedirler. Bu nedenle herhangi bir toplumdaki sosyal, ekonomik, bilimsel ve politik söylemler arasında bir bağlantı bulunmaktadır. Herhangi bir kültürde ve herhangi bir anda, bir teoride ifade edilen veya bir uygulamaya sessizce yatırılan tüm bilgilerin olasılık koşullarını tanımlayan her zaman sadece bir episteme vardır. (Foucault 1973, s. 168.). Her episteme tahakkümün farklı bir biçimini desteklemektedir. Herhangi bir belirli dönemde, bilginin üretildiği ve pekiştirildiği politik düzen korunur.

Postyapısalcılar, her düzeyde küreselleşme söyleminin tahakkümüne karşı çıkmaktadırlar. (Foucault 1980, s. 80, 83.) Derrida, Foucault ve Lyotard tarafından önerilen metodolojilerin tümü (sırayla yapısöküm, soykütük ve paraloji), dil ve "gerçeğin" üretimini bilginin koşullu ve göreceli karakterini daha doğru bir şekilde yansıtmak için merkezsizleştirmek üzere tasarlanmış-

tır. Toplum insanbiçimci dillerin bir çokluğunu içerir. Soykütüksel çözümleme, tarihin bu diller arasında süren bir mücadeleden ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. (Foucault 1980, s. 83.)

Bu noktada postyapısalcıların saldırısı büsbütün olumsuz bir karaktere bürünmektedir. Hakikatin imkanı yoktur, sadece mümkün hakikatler vardır. Politika için meşrulaştırıcı bir temel yoktur. Sadece kendi kendini kopyalayan iktidar kurumları aracılığıyla meşrulaştırıcı söylemin üretiminde, gücün etkili veya etkisiz olarak maskelenmiş olduğu güç mücadeleleri vardır. Mevcut siyasal düzen, evrenselciliğinde bağlama özgü ve desteklenmeyen bir temsil dilinden üretilir.

C. Postyapısalcılık, Devlet ve Anarşist Kuram

Postyapısalcıların anarşist "olduğu" savunulamazsa da postyapısalcıların konumunun çeşitli yönleri anarşizmin epistemolojik formülasyonu için özel bir öneme sahiptir. Sabit bir insan doğası veya herhangi bir "insan özü" üretme girişimi net bir şekilde reddedilmektedir. Meşruiyetin "süreçten" temellendirilebileceği fikri de şüphelidir. (örneğin bkz.: Derrida 1982, s. 304) Postyapısalcı konum, tarihsel kaçınılmazlık veya erekselcilik fikrini de bertaraf eder. Tarih bugünün geçmişe yansıtılmış söylemidir.

Genel olarak, postyapısalcılık, herhangi bir kurumsal otorite için meşruiyet iddialarının sistematik yapısökümüne yönelik araçlar sağlar. Eğer hakikat nasıl yaşadığımızı belirliyorsa; ve hakikat üretimi belirli bir epistemeye göre ve güç seçkinlere uygunsa; nasıl yaşayacağımız nihayetinde Platoncu veya Kantçı anlamda hakikat değil ama güç tarafından belirleniyor demektir. Siyasetin dayanağı olan mitlerin yerlerinden edilmesi, mevcut uygulamanın önyargılarını gösterir. Devletin hakikatin üzerinde temellenme olanağının ortadan kaldırılması toplumsal ilişkilerdeki mevcut güç yapılarını ortaya çıkarmaktadır.

Ancak, iktidar kurumlarıyla ilgili bu duruşa rağmen, Jürgen Habermas (Habermas akt. Foster 1983), Stephen White (White 1988, s. 190.), Stanley Aronowitz (Aronowitz akt Ross 1988, s. 48.), ve diğerleri otoriter değerlerin olasılığını inkar ederken, postyapısalcıların konumunun bireyin normatif bir savunmasını sağlama yeteneğinden yoksun olduğunu iddia eder. Postyapısalcıların iktidarın ortaya çıktığı tarihsel ve epistemolojik olasılıklara odaklanmasının tanımlayıcı açıklamalar sağlayabileceğini kabul ederken bu konumun mevcut iktidar ilişkileri ile ilgili bir seçim yapmak için yeterli olmadığını savunmaktadırlar. Jürgen Habermas bu nedenle postyapısalcılığı

modernizmin temellerine yeni muhafazakar bir saldırı olarak tanımlamaktadır. Postyapısalcılar, Habermas'm iddiasına göre, "adil" ve "haksız"ın ne olduğuna dair herhangi bir belirleme yapmaya kabil değillerdir.

Ne var ki Foucault ve diğer postyapısalcılara yönelik Habermas, White ve Aronowitz gibi eleştirmenlerin iddiaları modernizmin bir karakteri olan evrenselcilik ve ontolojiye dayanmaktadır. Postyapısalcılığın modernist eleştirmenleri, kendi iktidar eleştirilerini, daha sonra egemen ideoloji olarak gördükleri şeyle zıtlık içinde bir özne ontolojisi ile desteklemektedirler. "Adil" ve "haksız" gibi kavramların içeriği, modernist politikanın altında yatan ontolojik stratejiye bağlıdır. Foucault'nun, sosyal etkileşim çalışmasının, "adil" ve "haksız" temsillere yol açan güç yapılarını ortaya çıkarması gerektiğini öne sürdüğünü söylemek doğru olsa da Foucault'nun analizini, gerçek hedefin güç ve iktidara hizmet eden meşrulaştırıcı mekanizma olduğunu söyleyerek sonlandırdığı da aynı derecede doğrudur. (Foucault 1977, s. 211.)

Postyapısalcının stratejisinden ortaya çıkan politik soruşturma gücün epistemolojik eleştirisinden geriye ne kalacağıyla ilgilenmektedir. Savunulabilecek herhangi bir siyaset tarzı var mıdır? Anarşizmin ortaya çıkışının epistemolojik temelleri bu alanda bulunmaktadır.

4. Anarşizmin Epistemolojik Temelleri

Anarşist kuramın merkezi problemi, güç ve bilginin postyapısalcı eleştirisinin ışığı altında, anarşizmin temsili-olmayan bir temelinin kuruluşudur. Anarşizmin yeni bir teorisi içinde klasik anarşist literatürü içeren ontolojik varsayımları temel olarak alamaz. İnsan doğasının "yardımsever" veya "rasyonel" olarak nitelendirilmesi insanlığın "bencil" ve "irrasyonel" olduğu iddiasından daha büyük kesinlikle sürdürülür. Anarşizm kendi zeminini sabit yapıların dışında bulmalıdır.

Postyapısalcı kuram sonrasında anarşizm yeniden inşasında gidilebilecek üç yol vardır. Birincisi, bilginin koşullu doğasına odaklanır. Anarşi, alnacı olmadan, toplumun gerçek, empirik karakteridir. İkinci sav, doğrulanabilir episteme çokluğu göz önünde tutulursa, anarşizmin devlet karşısında mümkün tek normatif pozisyon olduğunu öne sürmektedir. Eğer altında normatif durumun doğrulanabilir olduğu bir durum yoksa anarşsit konumla temsil edilen çokluk saldırılamaz olur. Üçüncü olasılık siyasi bağlamın temsil kavramından ontolojik olmayan bir bireysellik anlayışı yönünde uzaklaştırılması gerektiğini savunmaktadır. İlk iki öneri özünde negatif karakterdedir. Üçüncüsü, postyapısalcı epistemolojinin genel çerçevesi içinde olumlu bir siyasi eleştirinin imkanı sunmaktadır.

A. "Anarşi"nin Empirik Savunusu

Hakikat için hiçbir temelin bulunmadığı savı bilme iddiasının kendi epistemesi üzerinde koşullu olduğu anlamına gelmektedir. Tüm ifadeler, söylemin içinde üretildiği bağlamı yansıtmalıdır. Söylem, dilin daralmalarına göre kavramsallaştırma sürecine aracılık etmektedir.

Deneyim, dil tarafından yeniden yakalanamaz. Söylem için kullanılan kapalı dilbilgisel ve semantik sistem, doğası gereği, deneyimin bazı ögelerini gözardı etmelidir. Deneyimi sınıflandırmak ya da yeniden kategorize etmek için yapılan tüm girişimler kurgular meydana getirmektedir. Yeniden yapılandırılmış bir deneyim, içine tarihsel ve kolektif zeminli bir bağlamda meydana getirilmiş biçimleri, kategorileri ve kavramları alır. Deneyim üzerinden yansıma, o halde, kendi kendisi üzerinde yansıyan tarihsel bağlamdır.

Eğer söylem hakim epistemeye göreliyse ve tüm hakikat iddiaları aynı kısıtlamalara tabiyse evrensel olarak geçerli, rasyonel veya normatif bir söylem formüle etme yeteneği imkansız olacaktır. Durum buysa, modernist epistemeler içinde devletin varlığını ve işleyişini rasyonelleştirmeye yarayan söylem, yalnızca bağlamını oluşturan kapalı ve kısıtlı varsayımlar ve kavramlar kümesi içinde geçerlidir. Söylemdeki anlamın bireyselleştirilmiş deneyime metaforik referansla üretildiği ve bu bireyselleştirilmiş metaforik referansların çoğul olduğu düşünüldüğünde, amaçlanan anlamın iletimi imkansızdır hale gelir. Bu epistemolojik çerçeve içerisinde, demokratik ya da başka türlü yapısal bir bağlamın uygulanması yoluyla siyasi söylemde oydaşma sağlanabileceği düşüncesi, lakırdıya indirgenmiştir. Birlikte ele alındığında, hem ontoloji hem de epistemolojinin göreliliği, çok sayıda dil sistemi ve amaçlanan anlamın iletiminin imkansızlığı, aldatma veya güç olmadan oydaşmaya varma potansiyeli imkansız hale gelir. Toplumun gerçek karakteri, devlet iktidarını meşrulaştırmak için kullanılan çeşitli kurgularla gerçekleşmesini engelleyen anarşi olarak ortaya çıkar. Toplumdan çıkmanın anarşist doğası, iktidarın yüzey ilişkisinin altındadır.

Aydınlanma epistemolojisinin postyapısalcı eleştirisi o halde devletin rasyonel ve normatif alnaçlarının yapısökümünü önermektedir. Devlet bir dizi güç ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Hakim ideolojiyi güçlendiren yanılsamalardan arınmış halde, güç, sosyal ve politik ilişkilerin gerçek bileşeni olarak ortaya çıkar. Kurumsal yapıyı destekleyen ideolojik gerekçelendirme olmaksızın sosyal ilişkiler doğal olarak anarşisttçedir. Anarşi toplumun hakiki, empirik karakteridir.

B. Anarşizmin Normatif Savunusu

Mümkün tutumların, kuralların ve reçetelerin insanbiçimci doğası gözönüne alındığında oydaşma mantıksal olarak olanaklı değildir. Oydaşma ancak toplumun bütünleyici bir anlayışı kullanılarak varılabilir olur. Ancak deneyimlerin, ilgilerin, dillerin ve epistemolojik bağlamların çokluğu göz önüne alındığında evrenselcilik yalnızca totaliter siyaset karakteri alabilir.

Eğer normların, değerlerin ve ahlakların geçerliliği hakikat ve adaletin transandantal kavramı yerine halk iradesinde bulunuyorsa baskın normlar hem ontolojik hem de epistemolojik olarak savunulamaz hale gelir. Normların, değerlerin ve ahlakın savunulması ontolojik gereklilik kılığına girmiş güç biçimini alır. Bu durum, demokratik uygulamanın "çoğunlukçu" biçimleriyle hafifletilemez.

Eğer bilgi, hakikatin inşası olarak, dışsal yolla doğrulanamazsa; epistemolojik ve ontolojik çokluk da politik gerçekliğin arka planıysa, anarşizm savunulabilir tek normatif konum haline gelmektedir. Anarşizm devletin neyîn kutsal neyin dindışı olduğunu tayin etme meşru hakkına sahip olduğu iddiasını reddetmektedir. Anarşizm içinde dışsal çoğunluğun optimal devletinin olabildiği durumu göstermektedir.

Anarşizmin normatif niteliği, savının olumsuz karakterinden gelmektedir. Eğer devletin eylemleri bireyin niteliği ile ilgili olumlu bir iddiayı temel alıyorsa ve bu nitelendirme nitelendirme fikrinin kendisi ile birlikte reddediliyorsa, devletin eylemleri kolektif kuvvetin eylemlerine indirgenir. Bu bakış açısı içinde ispat külfeti tersyüz edilmiştir. Gerekçelendirilmesi gereken şey devlete karşı direniş değil devletin birey karşısındaki olumlu eylemleri olur. Devlete muhalefet, devlet eylemlerinin temeli reddedildikten sonra geriye kalan tek normatif alanı doldurur.

C. Anarşizm ve Düşüngüsel Olmayan Bireyselcilik

Eğer postyapısalcılığın epistemolojik eleştirisi içinde anarşizm için olumlu bir temel kurulacaksa öznellik problemi konu edilmelidir. Tarihsel bir aktör olarak, "temsili özne" yeniden sunulmaksızın bir anarşizm kuramı oluşturmak mümkün müdür? Bunun, postyapısalcı epistemoloji içindeki bireye ilişkin ontolojik olmayan iddialar temelinde elde edilebilir olduğunu göstereceğim. Bu, tabii ki, öznel içeriğin ortadan kaldırılması gerektiği anlamına gelmektedir. Postyapısalcı hareket dil felsefesi doğrultusunda bir olasılık sunmaktadır.

Politik sav, siyasi ya da başka türden söylem için gerekli olan koşullar dizisi etrafında döner. Söylem metaforik bir niteliktedir. İşaretler ve simgeler gönderici ve alıcı arasında iletilir. Bu iki kutup söylem için zorunlu koşullardır. (Jean Baudrillard, söylemdeki her bir katılımcıyı tanımlamak için "yaşayan uydu" metaforunu kullanmıştır. (Baudrillard akt. Foster, 1983, s. 127.)) Postyapısalcıların dil sistemlerinin çokluğuna ve olumsallığına ilişkin savları göz önüne alındığında bu iddia bireyciliğin en radikal biçiminin epistemolojik temelli bir savunusunu sağlayabilir.

Postyapısalcılık, söylemin sosyal bir bileşeni bulunduğunu savunmaktadır. Söylem, hakikat iddiaları üretme sürecinde ifadelerin üretiminin altında yatan epistemenin, doğrulandığı ve pekiştirildiği bir bağlamda üretilir. Bilginin üretildiği bağlam, söylem için anlamsal sınırlar oluşturduğu kadar "bilgi" olarak nitelendirilen şeyin ölçüsüne de tesir eder. Hem epistemolojik ortam olarak hem de "bilgi bağlamı" ve içeriğin kaynağı olarak öznel deneyim için bir rol olduğu iddiası bilginin hem koşullu karakterini hem de her söylemsel kutup için benzersizliğini ortaya koymaktadır.

Eğer söylemsel ifadelerin bağlamı hem kültürel olarak spesifik hem de deneyimsel olarak biricikse anlamın üretimi için ikili bir problem ortaya çıkar. Kolektif düzeyde, her kültür, anlamların inşası için eşsiz bir metafor seti üretecektir. İşaret ve anlamların evrensel bir setini dayatmanın dilsel bir anlamı yoktur. Ek olarak, bireysel düzeyde, her algılanan organizmanın, ifadelerin üretileceği eşsiz bir deneyimsel bağlamı olduğu sonucuna varılmalıdır. Hiçbir kültürün metaforları deneyimin biricikliği ile söylemin gerektirdiği tektipleştirme arasındaki açığı kapatamaz.

Tarihsel çevre ve deneyimin her bir söylemsel kutba özgü bir duyu alanı olarak göreli doğası, yalnızca epistemolojik olarak sağlam evrenseller oluşturma yeteneğini değil, aynı zamanda rızaya dayalı siyasete yönelecek iddiasının yanlışlığını da gösterir, "zorunlu olarak" insani politik pratiğe yol açar. Postyapısalcılara, bu nedenle, Habermas tarafından tartışılan "ideal konuşma durumu" çoğunluğun çıkarının keşfedilmesi için bir koşul sağlayabilir, fakat zorunlu olarak çoğunlukçuluğu sınırlamaz.

Postyapısalcılara göre, politik söylem içinde mükemmel anlamı ifade etmenin olanaksızlığı uzlaşmacı politikalar yapmanın olanaksızlığını göstermektedir. Bu böyledir çünkü oydaşma siyasetinin temelini oluşturan betimleyici ve öngörücü ifadeler subjektivist iddialara indirgenebilir. Bu türden iddiaların hakiki değeri postyapısalcı eleştiri tarafından çözülmüştür. Oydaşma politikaları; iktidarın bir ifadesine, bir metafor dizisinin kendisini

söylemsel sisteme ve "hakikat" için onaylama koşullarını dayatma yeteneğine indirgenmiştir. Dillerin çokluğu ve duyusal deneyimin bireyselleştirilmiş doğası, her bir gösterici ve öngörücü ifadenin her bir bireye özgü olması gerektiğini göstermektedir.

İçinde söylemin meydana geldiği epistemolojik koşulların önerilmesiyle postyapısalcılar düşüngemeli ve ontolojik olmayan bir bireycilik talebi üretmişlerdir. Bu bireycilik, bireyin "biriciklik", "değer" veya "kıymet" için bir haklılandırma veya tanım bulmak amacıyla kendi üzerine geri dönmemesi anlamında düşüngemeli değildir. Kıymet, tanımsal bir içeriğe gereksinim duymaz. Bu, bireysel değer bazı normların veya belirli karakter özelliklerinin bir temsili mahiyetinde dahili olarak tanımlanmamış olduğundan böyledir. Bireyleşme söylem için gerekli koşullar tarafından dışarıdan dayatılır. Söylem, bir göndereni ve bir alıcıyı gerektirir. Her katılımcı, söylem sırasında, bu varolmanın eşsiz deneyimini yansıtır. Söylemin değeri farzolunması gereken her şeydir.

Her bir alıcı-gönderici arasındaki ortak biyolojik dizginin her iddiası söylem bağlamını sağlayan deneyimin benzersizliği ile azaltılır. Temsil problemi, bireyin tartışılmasındaki herhangi bir "öz" kavramının reddedilmesi ile önlenir. Her sav empiriktir, ontolojik değil. Bireyler ontolojik olarak ayrılmaktadırlar. Çünkü çevre sonsuz karmaşıklıkta olduğundan dönüşlü içeriğin teşkili sonsuz çoğulluktadır. Anarşizm savunulabilir tek politik duruştur çünkü söylemde bireyselleştirilmiş anlamdan kaynaklanan çoğulluğu savunur. Mantıksal uzam aracılığıyla bu çoğulluğu yaratan bireyler, doğası gereği totaliter evrensellik ya da uzlaşmacı çoğunlukçulukla uğraşan devlete karşı meşru iddialara sahiptir. Söylem için gerekli koşulları araştırarak ve bu söylemin doğasını inceleyerek postyapısalcılık, epistemolojik temelli bir anarşizm teorisini önerir.

Sonuç

On Dokuzuncu Yüzyıl'da "sabit idea" ve "yapının tiranlığı"na yönelen meydan okuma modernitenin epistemolojik karakteri hakkında sorular doğurmuştur. Yirminci Yüzyıl'da, Nietzsche, dilbilimsel kuram ve aestetik üzerine inşa edilen postyapısalcılık olarak bilinen felsefi hareket, modernist gelenek içinde yer alan evrenselcilik hakkında sorular ortaya atmıştır. Postyapısalcılara göre modernite, bireylerin düşünceye öncelik veren bir epistemolojiyi ve onun kalıntısını "kavram"ı kullanarak, anında ve kösnül olana boyun eğdirmiştir. Adı ister "formlar öğretisi" ister "kendinde-şeyler"

olsun, düşüncede transandantal bir "birlik" varsayımı, siyasi birlik fikri, bu epistemolojik doktrinin temeline dayandırılmaktadır.

Postyapısalcı bakış açısı, öznellik içeriğinin ifadelerin "gerçek" veya "gerçek dışı" olarak kabul edilebilirliğini belirleyen söylem üzerine göreli ve koşullu olduğu görüşü, modern ulus devletin üzerine inşa edildiği varsayımları sorgular. Bu görüşe göre devlet kendi öznellik tanımını insanlığa dayatmaya çalışır. Postyapısalcılar tarafından kullanılan yapısökümcü strateji, toplu politik eylemi mümkün kılan "öznellik" kategorisine meydan okuyarak her türlü kurumsal iktidar eleştirisini mümkün kılmaktadır.

Postyapısalcılık, Max Stirner'in On Dokuzuncu Yüzyıl'daki önesürümlerini açıklığa kavuşturmak için analitik araçlar sağlamışlardır. Stirner "benlik" kavramının kültür ve kurumsallaşmış güç arasında bir bağlantıyı temsil ettiğini savundu. Eğer benlik anlayışgücünü transandantal "gerçeğe" olan inançla doğrulayamazsa sosyal söylem metaforlardan, birleşik metafizik "izlerinden" ve güçten oluşursa benlik sadece "varlığı" doğrulayacak kendiliğe sahiptir. Sonuç itibarıyla, Stirner "ego" kavramına sarılır.

Stirner'in bu fikri ile Foucault'un "güç/bilgi" düşüncesi arasında bir paralellik bulunmaktaysa da bazı ayrımlar yapmak gereklidir. Postyapısalcılar herhangi bir benlik kavramının dilden bağımsız olabileceğini inkâr ederler. Postyapısalcılık'ın anarşist sonuçları, "öznellik" içeriğinin formüle edilebileceği olası dillerin çokluğuna olan inancından kaynaklanmaktadır. Bu dillerden herhangi birinin "üst-dil" olarak dayatılması, yabancı bir güç olarak ortaya çıkar ve söylemin çok metinli doğasına aykırıdır.

Stirner devletin iradesini, düşüncelerini ve kavramlarını bireysel bedene dayattığını iddia etmiştir. Kavramın tiranlığına karşı "deri"sini müdafaasında Stirner, duyumun varlığını devlet elinde objeleştirme sürecine karşı savunmaktadır. (Stirner 1973, s. 148.) Yine, cezaevlerinde ve zihinsel kurumlarda "bedenler"in kontrolü üzerine yaptığı çalışmada Stirner'ın iddialarına en yakın olan kişi Foucault'tur. Foucault, çalışmalarını "benlik teknolojileri" ile ilgili bir soruşturma olarak nitelendirdi. (Foucault akt. Dreyfus ve Rabinow, 1983, s. 229.) Bedeni kontrol etmek için kullanılan çeşitli nesneleştirme stratejileriyle ilgileniyordu. Foucault kurumlar tarafından dayatılan benlik teknolojileri hem koşullu hem de kurgul olduklarından onlara direnilmesi gerektiği sonucuna varmaktadır. (Foucault 1977, s. 211.)

Postyapısalcı modernizm eleştirisi, evrensel bir insan kimliği oluşturma projesini dinamitlemektedir. "İnsan doğası" üst-kavramının gıyabında insan öznelliğine ilişkin söylem, "gerçek" arayışından, yorumlar çokluğu tartışma-

sına geçmektedir. Bu değişim, insanoğlu hakkındaki söylemde bilimden aestetik'e bir hareket oluşturmaktadır.

Postyapısalcılığa saldırılarını tekil bir öznelliğin reddinin direniş etiği formülasyonunu imkansız kıldığı iddiasına dayandıranlar postyapısalcı argümanın odağını yanlış anlarlar. Direniş, çoğulluğun arkaplanına karşı formüle edilmiştir. Bu kültürel ve siyasi kurumların, bir tür öznellik biçimini diğerine karşı teşvik ettikleri için karşı çıktığı çoğulluktur. Gücün belirli bir tanımı hala ele geçmez olsa da postyapısalcılık bu nedenle bağımsızlık hareketlerini destekleyebilir. Bağımsızlık mücadelesi, kontrol ve manipülasyonun çıkarlarına hizmet eden semantik ve metaforik bir indirgemecilik sürecine politik direniş karakterindedir.

"İndirgemecilik" eylemi devletle sınırlı değildir, daha geniş bir kültürel bağlamda da olabilir. Postyapısalcılığın özgürleştirici potansiyeli, ABD'nin AIDS politikasının yapısökümcü okumasıyla kendi dilindeki homofobiyi ortaya çıkaran Paula Treichler'in çalışmasında çok açık bir şekilde gösterilmiştir. (Treichler 1987) Bu aynı zamanda postyapısalcılıkta ataerkilliğin entelektüel temellerini kaldırma potansiyelini gören Cixous, Irigaray ve Kristeva'nın feminizminde de ortaya koyulmuştur.

Sonuç olarak, postyapısalcılık anarşizmin iddialarını yeniden biçimlendirmek için yeni bir fırsat sunmaktadır. Siyasi baskının bilgi üretiminin ve kültürel temsilin daha büyük kültürel süreçleriyle nasıl bağlantılı olduğunu göstererek, postyapısalcılık bir muhalefet mantığı taşır. Biriciklik ve çeşitliliğin savunulmasıyla postyapısalcılık "varlık"ın toptan kavramsallaşmasının karşısında durur. Onun özgürleştirici potansiyeli baskının "rasyonel" görünmesini sağlayan tüm kavramların yapısökümünden kaynaklanır.

Ç.n. 1: Buradaki alıntı için bkz.: Nietzsche, F. (2004). Ahlakın Soykütüğü Üzerine. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.

Kaynakça

Apter, David E., James Joll, eds. 1971. *Anarchism Today*. Garden City: Doubleday.

Arac, Jonathan, ed. 1986. *Postmodernism and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Benhabib, Seyla. 1984. "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-Francois Lyotard." *New German Critique* 33:103-126.

Botwinick, Aryeh. 1990. *Skepticism and Political Participation*. Philadelphia: Temple University Press.

Bouchard, Donald F., ed. 1977. *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Ithaca: Cornell University Press.

Callinicos, Alex. 1985. "Postmodernism, Post-Structuralism, Post-Marxism?" *Theory, Culture, and Society* 2(3):85-101.

Deleuze, Gilles. 1983. *Nietzsche & Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Derrida, Jacques. 1978. *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1980. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1982. *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1982. "Sending: On Representation." *Social Research* 49:294-326.

Dews, Peter. 1984. "Power and Subjectivity in Foucault." *New Left Review* 144:72-95.

Dews, Peter. 1987. *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London: Verso.

Featherstone, Mike. 1988. "In Pursuit of the Postmodern: An Introduction." *Theory, Culture and Society* 5:195-215.

Foster, Hal, ed. 1983. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, WA: Bay Press.

Foster, Hal. 1985. *Recodings: Art, Spectacle, Cultural*

Politics. Port Townsend, Washington: Bay Press.

Foucault, Michel. 1971. "Orders of Discourse." *Social Science Information* 10(2):7-30.

Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1973. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, Random House.

Foucault, Michel. 1978. "About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th-Century Legal Psychiatry." *International Journal of Law and Psychiatry* 1:1-18.

Frank, Manfred. 1989. *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Miinnesota Press.

Gordon, Colin, ed. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977, Michel Foucault*. New York: Pantheon Books.

Gould, James A., and Willis H. Truitt. 1973. *Political Ideologies*. New York: Macmillan Publishing.

Hassan, Ihab. 1985. "The Culture of Postmodernism." *Theory, Culture and Society* 2(3):119-131.

Hoy, David. 1982. "Deciding Derrida." *London Review of Books* February-March.

Jameson, Fredric. 1984. "Postmodernism, or The Culture Logic of Late Capitalism." *New Left Review* 146:53-92.

Kaufmann, Walter, ed. 1968. *The Portable Nietzsche*. New York: Viking Press.

Kellner, Douglas. 1988. "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems." *Theory, Culture and Society* 5:239-69.

Kramnick, Isaac, ed. 1976. *William Godwin: Enquiry Concerning Political Justice*. Baltimore: Penguin Books.

Kropotkin, Peter. 1987. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. London: Freedom Press.

Love, Nancy S. 1986. *Marx, Nietzsche, and Modernity*. New York: Columbia University Press.

Lyotard, Jean-Francois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, Jean-Francios. 1988. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nietzsche, Friedrich. 1956. *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*. Garden City: Doubleday Anchor Books.

Nietzsche, Friedrich. 1957. *The Use and Abuse of History*. New York: Macmillan Publishing.

Nietzsche, Friedrich. 1973. *Beyond Good and Evil*. Baltimore: Penguin Books.

Perrot, Michelle. 1981. "Questions of Method: An Interview with Michel Foucault." *Ideology and Consciousness* 8:3-14.

Proudhon, Pierre J. 1966. *What is Property? An Enquiry into the Principle of Right and of Government*. New York: Howard Fertig.

Rabinow, Paul, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

Read, Herbert. 1939. *Poetry and Anarchism*. New York: Macmillan.

Richters, Annemiek. 1988. "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault." *Theory, Culture and Society* 5:611-643.

Ross, Andrew, ed. 1988. *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Roszak, Theodore. 1969. *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. Garden City: Doubleday.

Silverman, Hugh J. ed. 1988. *Philosophy and Non-Philosophy Since Merleau-Ponty*. New York: Routledge.

Skinner, Quentin, ed. 1985. *The Return of Grand Theory in The Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strong, Tracy B., ed. 1988. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press.

Treichler, Paula. 1987. "AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification." *Cultural Studies*. 1:3 263-305.

van Reijen, Willem, and Dick Veerman. 1988. "An Interview with Jean-Francois Lyotard." *Theory, Culture and Society* 5:277-309.

Veerman, Dick. 1988. "Introduction to Lyotard." *Theory, Culture and Society* 5:271-75.

Walter, Nicolas, Heiner Becker, eds. 1988. *Act for Yourselves: Articles from "Freedom" 1886-1907, Peter Kropotkin*. London: Freedom Press.

White, Stephen K. 1988. "Poststructuralism and Political Reflection." *Political Theory* 16(2):186-208.

Woodcock, George. 1962. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. New York: Meridian Books.

ANARŞİST EPİSTEMOLOJİ ve BİLİM: PAUL KARL FEYERABEND ve ŞÜPHENİN GARİP ÇEKİCİLİĞİ

Tuncay SAYGIN*

Özet: Bu metinde Feyerabend'in anarşist epistemoloji görüşü ele alınacaktır. Bir girişten sonra, görelicilik, bilgi ve bilime ilişkin temel savları sunulacak ardından bilimin politik boyutu işlenecektir. Bilim ve otorite arasındaki çözümlemelerine dayanarak onun düşüncesinin anarşist-dadaist karakteri ele alınacak ve bunun ne denli anarşizm olduğu değerlendirilecektir. Feyerabend'in düşüncesinin politik bir anarşizm olmadığı, sadece bir özgürlük savunusu olarak düşünülebileceği ve son olarak da onun tezlerinin bilimsel ve felsefi düşünceye şüpheci geleneğin getirdiği türden bir katkı sağladığı ileri sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: Feyerabend, anarşist epistemoloji, bilim ve iktidar, görelicilik.

ANARCHIST EPISTEMOLOGY and SCIENCE: PAUL KARL FEYERABEND and STRANGE ATTRACTION OF SUSPICION

Abstract: In this paper I will discuss Feyerabend's anarchist epistemology. After an introduction of his main thesis on relativity, knowledge, science and at the end political dimension of science will be discussed. Based on description of his analysis between science and authority we will discuss the anarchist-dadaist characther of his thought. It will be argued that Feyerabend's philosophy is not a political anarchism, but it can be accept a defense of freedom and a special contribution –like other skeptics– to the tradition of science and philosophy.

Key Concepts: Feyerabend, anarchist epistemology, science and power, relativism.

Giriş

Çağdaş pozitivist-bilimselci paradigmanın temel ilkelerine ciddi eleştiriler getiren Paul K. Feyerabend (1924-1994)'in hayat hikâyesini ve temel metinlerini okuduğumuzda coşkulu kişiliği hemen göze çarpar. Çoğu eserinde kışkırtıcı bir retorikle pozitivist bilimi ve rasyonalizmi mahkûm eden

* Doç. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
Email: tsaygin@adu.edu.tr

Feyerabend, okuyucusunu da bilime dair ciddi bir şüpheye sevk etmek noktasında oldukça başarılıdır. Başyapıtı olarak kabul gören *Yönteme Hayır*, bu coşku dolu üslubun iyi örneklerinin başında gelir. Burada, Feyerabend'in uslanmaz rasyonalizm karşıtlığı (Feyerabend, 2005: 133) ve bu eksende dadaist-anarşist bilim görüşleri ele alınacaktır. Bu amaçla ilk olarak onun bilim ve bilgi üzerine, takiben özgür bilim ile ilgili düşüncelerine bakılacak ve son olarak da bu tezlerin anarşist düşünce açısından bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Feyerabend, 1951'de tamamladığı doktora tezinde Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ı üzerine çalışmıştır ve bu çalışmasında Wittgenstein'ı eleştirerek felsefenin bir analiz etkinliği olduğu yönündeki iddiaya karşı çıkar. Bu çalışmadan hareketle yazılan ve 1956'da yayınlanan "Analiz Paradoksuna Dair Bir Not" başlıklı yazıda felsefenin aynı zamanda hem analitik hem de bilimsel olamayacağını savunur. 1957'de, Bristol Üniversitesinde verdiği konferansta pozitivizmden ciddi bir kopuşu gösteren ve kendi düşüncesinin temel taşlarından olan "teorileri test ederken kullanıldığı varsayılan ayrı ve tarafsız bir gözlem dilinin ya da günlük dilin –...– olmadığı" tezini geliştirir (Bağçe, 2009: 501). Bu düşünce, onun erken dönem metinlerinden başlayarak yaptığı en önemli teorik soruşturmalardan biri olan bilimin kökensel sorgulaması yönündeki tutumunun temel tezlerinden biri olacaktır. Zira, "Feyerabend kendisini bir erken Yunan düşüncesi yorumlayıcısı ve Batı rasyonalizminin kökenbilimcisi olarak sunar" (Heit & Oberheim, 2016: 7). Bu nedenle onun çalışmalarının önemli bir bölümünde tıpkı erken Yunan düşüncesinde olduğu üzere şüpheci ve sorgulayıcı bir tutum göze çarpar.

Bu şüpheci-eleştirel tutumun gelişmesinde, Wittgenstein ve Mill okumalarının yanı sıra; Avusturya Yüksekokul Derneği'nin Alpbach'taki toplantılarında dinlediği Felix Ehrenhaft ve Philipp Frank'ın da önemli etkileri olmuştur. "Ehrenhaft'tan kuram ile deney arasındaki ilişkinin fazlaca karmaşık olduğunu; Frank'tan da Copernicus'a karşı yöneltilmiş savların hiç de temelsiz olmadığını, deneyle ters düşmediğini;[1] Galileo'nun yolunun yordamının, çağcıl bir görüş açısından bakıldıkta "bilimsel olmadığını" öğrenir" (Güzel, 1996: 10).

[1] Philipp Frank Kopernik'e karşı çıkanların pozisyonunu şu şekilde açıklamaktadır: "Kopernik, Güneş merkezli sistemini geliştirdiğinde ona karşı çıkanlar yalnızca geleneksel teoloji ve felsefe yanlıları değildi; bilimde deneyciliğe şiddetle inanan yazarlar da ona karşı çıktır. Fransic Bacon Kopernik'in "kendi hesaplamalarının iyi olması uğruna doğaya her türlü kurmacayı hiç düşünmeden dahil edebilecek" bir insan olduğunu söyledi. Bu, Kopernik'in doğruluğun yalnızca bilimsel ölçütünü kullandığı ve felsefi ölçütü önemsemediği anlamına da gelir. Bacon, Kopernik'in sisteminin bir kurmaca olduğunu söyledi; yer merkezli sistemi ise bir hipotez veya kuram olarak görüyordu" (Frank, 2017: 65).

II. Dünya Savaşı'nda ağır yaralandıktan sonra döndüğü Viyana'da Victor Kraft'm[2] başkanlığını yürüttüğü tartışma grubuna üye olur ve bu tartışmalardan birisinde Wittgenstein'la tanışır. Doktorasını tamamladıktan sonra Wittgenstein'la çalışma konusunda anlaşmış olsa da Wittgenstein'ın kısa süre sonra ölmesi üzerine Karl Popper'la çalışmak üzere Londra'ya gider. Önceleri Popper'in tezlerini benimsemiş olsa da sonrasında Popper'ı güçlü şekilde eleştirecektir (Feyerabend, 2007: 11-12). Onun için eleştirel rasyonalizm, rasyonalist felsefelerin daha kötü bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. "Yaygın olan birçok felsefe vardır. Peki bunlar neden tehlikelidir? Çünkü mahkeme kabiliyetimizi aksatan öğeler taşırlar. İster eleştirel ister dogmatik olsun, akılcılık da bunlardan biridir. Eleştirel akılcılık daha da kötüdür: Sonuçlarının kendi içindeki tutarlılığı, ilkelerinin görünüşte makul olması, bireyi önyargılardan uzak tutan, bir yöntem vaat etmesi ve doğa bilimlerinin akılcılığa mal edilen başarıları, akılcılığa neredeyse insanüstü bir otorite kazandırmıştır" (Feyerabend, 2007: 12).

1958 yılında kaleme aldığı ve Aristotelian Society'nin *Proceedings*'inde yayınlanan "Deneyimin Gerçekçi Bir Yorumu İçin Bir Deneme" başlıklı ve bir anlamda doktora tezinin özeti niteliğindeki yazısında pozitivistlerin bilimsel anlayışını durağanlık tezi olarak adlandırarak buna karşı Tez I adını verdiği argümanını ortaya koyar. Tez I'e göre gözlem dili, gözlemlerimizi açıklamak üzere başvurduğumuz teorilerce belirlenir ve teoriler değiştikçe dil de değişir. Buna göre, teoriler gözlemlerden bağımsız olabilir ancak gözlemler teorilerden bağımsız olamazlar. Bu, bir anlamda teoriden bağımsız pratik yani deneyin olamayacağı anlamına gelecektir. Feyerabend'in bu dönemdeki temel iddiası "eğer gerçek bir ilerlemenin meydana gelmesi isteniyorsa, anlamın sabitliği tezinden vazgeçmeliyiz" şeklinde özetlenebilir (Bağçe, 2009: 501-502).

Tam da bu düşünce üzerine bina edilmiş müteakip savıyla Feyerabend "Açıklama, İndirgeme ve Emprisizm" başlıklı yazısında, teorilerin karşılaştırılamaz olduklarını ve birbirilerine indirgenmelerinin mümkün olmadığını; dolayısıyla da rasyonalistlerin iddia ettiği gibi bilimsel teorilerin içeriklerine

[2] Viyana Çevresinin kendi ifadesiyle ortodoks olmayan temsilcilerinden biri olan Victor Kraft (1880-1975), Karl Popper ve Paul Feyerabend'i etkileyen isimlerden birisidir. Kraft, doktorasını *Dos Problem der Aussenwelt* (*Dış Dünya Sorunu*) başlığıyla 1903'te tamamladıktan sonra Berlin'de Dilthey, Simmel ve Stumpf gibi dönemin önde gelen düşünürlerinden ve yanı sıra sanat tarihçiliğinin öncü kuramcılarından olan Heinrich Wölfflin'den de dersler alır. Matematik ve Fizik'in yanı sıra Coğrafya ve Tarih gibi oldukça farklı alanlarla da ilgilenen Kraft değerler sorununa özel bir ilgi göstermiştir. Öne çıkan metinleri, *Die Grundformen der wissenschaftlichen Methoden*, (*Bilimsel Metotların Temel Formları*), İkinci Dünya Savaşından sonra yayımlanan *Mathematik, Logik und Erfahrung* (Matematik, Mantık ve Deneyim) ve en bilinen eseri olan *Erkenntnislehre* (*Bilgi Teorisi*) olarak sayılabilir (Kraft, 1981: xii-xv).

bakarak en iyisini tercih etemenin olanaklı olamayacağını iddia eder (Bağçe, 2009: 502-503). "Yeni bir kuram ortaya koymak, dünyanın hem gözlenebilen hem de gözlenemeyen özelliklerine bakışta ortaya çıkacak bir değişmeyi ve buna karşılık gelen, kullanılan dilin 'temel' terimlerinin bile anlamlarında gerçekleşecek bir değişmeyi gerektirmektedir" (Feyerabend, 1996: 69). Feyerabend'in bu düşüncesinin iki gerekçesi vardır: İlk olarak, bilimsel kuramlar, yalnızca olguları sıralamak açısından işlev görmez, düşünüşümüze çok daha etkide bulunurlar. "Bilimsel kuramlar dünyaya bakma yollarıdır" ve bunlarla gerçeklik anlayışımız şekillenmektedir. Hatta daha ileriye götürüldüğünde, "'doğa' olarak kabul ettiğimiz şey, buna yüklenen tüm özelliklerin ilk kez bizim tarafımızdan bulunmuş olmaları ve sonra da çevremize bir düzen getirmek için kullanılıyor olmaları anlamında bizim kendi ürünümüzdür" (Feyerabend, 1996: 69). Ve ikincisi, "kuramların sınanabilir olmalarını ve sınamanın öngörülen sonucu üretmediği anda bunların terk edilmelerini istemektedir" (Feyerabend, 1996: 69). Feyerabend'e göre, bilimin giderek daha iyi kuramlar üretmesini sağlayan bu düşüncedir (Feyerabend, 1996: 69).

Feyerabend, karşısına yerleştiği, ortodoks yaklaşımın temelinde iki ilkenin bulunduğunu ileri sürer: Bunlar (A) "türetilebilirlik ilkesi"[3] ve (B) "anlam değişmezliği ilkesi"dir[4] (Feyerabend, 1996: 70). Bunların ikisi de hem çağdaş deneycilikte hem de bazı klasik felsefelerde karşımıza çıkmaktadır.

[3] Feyerabend'in sıklıkla türetilebilirlik ile kast ettiği şey indirgeme ilkesidir. Feyerabend'in ifade ettiği adıyla türetilebililiği yani indirgemeyi Ernest Nagel, şöyle tanımlamaktadır: "sözcüğün burada kullanıldığı anlamda, bir araştırma alanında saptanan bir kuramın ya da bir deneysel yasalar kümesinin her durumda olmasa da pek çok durumda bir başka alan için formüle edilmiş bir kuram yoluyla açıklanmasıdır. Kısalık uğruna, bir başka kurama indirgenen kuramlar ya da deneysel yasalar kümesine "ikincil bilim," ve indirgemenin ona uygulandığı ya da önerildiği kurama "birincil bilim" diyeceğiz" (Nagel, 2013: 343).

[4] Muhtemeldir ki Feyerabend anlam değişmezliği ile bir taraftan da Bertrand Russell'in dünyanın değişmezliği ilkesine gönderimde bulunmaktadır. Zira, Feyerabend'in anlamın değişmezliği diye ele aldığı ilke Russell'in dünyanın değişmezliği ilkesi temelinde ancak olanaklıdır. Russell değişmezliği "Tartışmamız gereken sorun doğanın tekdüzeliği[değişmezliği] denen şeye inanmak için bir sebep bulunup bulunmadığıdır. Doğanın tekdüzeliğine [değişmezliği] inanmak, olan ya da olacak olan her olayın, *hiçbir* istisnası *olmayan* bir genel yasanın bir örneği olduğuna inanmak demektir." (Russell, 2000: 59) şeklinde açıklarken tam da Feyerabend'in aradığı nitelikte, dünyanın değişmezliğine duyulan inanç üzerinde kurulmuş bulunan "anlam değişmezliği" inancının yol açtığı sorunlara örnek verircesine, hayvanlar üzerinden bir örnek vermektedir. Russell, hayvanlarda da dünyanın değişmezliği inancının bulunduğunu söyler ve devam eder: "Evcil hayvanlar genellikle, kendilerini besleyen kimseleri gördüklerinde besin beklerler. Bu oldukça ham tekdüzelik beklentilerinin yanıltıcı olabileceğini biliyoruz. Örneğin, bir tavuğu bütün yaşamı boyunca her gün besleyen bir insan, doğanın tekdüzeliği üzerine daha incelikli düşüncelerin tavuklar için daha yararlı olacağını göstererek onu keser. Bu tür beklentilerin yanıltıcılığına karşın bunlar yine de vardır. Sadece bir şeyin belli bir sayıda olmuş olması olgusu, hayvanlarda ve insanlarda, onun yeniden olmasını ummaya neden olur. Böylece içgüdülerimiz kesinlikle yarın güneşin doğacağına inanmamıza yol açar, fakat hiç beklemediği anda kesilen piliçten daha iyi durumda olmayabiliriz." (Russell, 2000: 59; Russell'in doğanın değişmezliğine yönelik düşüncesini gerekçelendirmeye girişirken bunu kendi argümanıyla ciddi bir şekilde zora soktuğu tespiti Donald Gilles'e aittir. Bkz. Gilles, D. (2018), *Yirminci Yüzyılda Bilim Felsefesi*, çev. Tuncel, M. İstanbul: Nobel Kitabevi)

Söz gelimi Feyerabend'e göre Platonculuğun temel varsayımları *epistemeler* şeklinde anahtar terimlere indirgenebilirken, bunlar değişmez varlıklara göndermede bulundukları için anlamları da değişmez. Benzer şekilde Descartes düşüncesinde de madde, uzay, devinim gibi anahtar terimlerin olduğu ve tüm açıklamalarda tanrı, zihin gibi terimlerin anlamlarının ise değişmez kabul edildiği görülür (Feyerabend, 1996: 70-71). Bu yaklaşım şeklinin dogmatik olduğunu ifade eden Feyerabend'e göre bir tutumun karşısında birden fazla kuramın olması "çok değişkenlik gösterecek ölçüm araçlarının yapılmasını özendirecektir. Sonuçlarm yorumlanması için *tek bir* yol olmayacaktır" Bunun yanı sıra, türetilebilirlik temelindeki indirgeyici tutum kuramcının olgulara uygunluk sorunlarıyla karşılaşmasını beraberinde getirecektir (Feyerabend, 1996: 114). Kısacası, *"düşünce birliği bir kiliseye ya da baskıcının ya da bir çeşit 'büyük adamın' gönüllü izleyicilerine uygun olsa bile, düşünce çeşitliliği bilimler, daha çok da felsefe için yöntembilgisel bir zorunluluktur."* (Feyerabend, 1996: 115).

Anlam değişmezliği ekseninde ise Feyerabend, gözlem ifadelerinin birden fazla yorumunun olması gerektiğini, aksi durumda güvenilir olamayacağın dile getirir. O halde özetle, ilerleme isteniyorsa anlamın değişmezliğinden vazgeçilmesi gerekir (Bağçe, 2009: 502-503). Terimlerin anlamlarının değişmezliğinin yerine, dizgenin herhangi bir yerinde ortaya çıkan değişimlere izin veren, daha özgürlükçü bir bakışın olması gerekir. Böylesi bir özgürlükçü tutum pek çok felsefi sorunla ilişkili tutumumuzu etkileyecek ve muhtemelen çözümlerini de kolaylaştıracaktır (Feyerabend, 1996: 135). Zira Feyerabend'e göre felsefe tarihindeki temel sorunlar indirgeyici tutumların eseridir. Ona göre böylesi tutumların alternatifi ise çoğulcu ve rölativist yaklaşımlar olabilir.

Görelicilik,[5] Bilgi ve Bilim

Feyerabend'in epistemolojisinde bir sabit nokta bulmak oldukça zor görünüyor. Pek çok metinde onun görelici bir yerden konuştuğunu ve bunu destekleyen örneklere başvurduğunu görebiliyoruz. Modern bilim tasavvurunun tek taraflı olduğunu ve farklılıkları yok saydığını, bunun da dünya-

[5] Relativism terimi için Türkçede uzlaşılmış bir karşılık olduğunu söylemek zor görünüyor. Eski Türkçede izafiyet ile karşılanmış olmakla birlikte günümüzde bu kelimenin muadili olarak görecilik, görelilik, görelicilik veya rölativizm şeklinde farklı kelimelere başvurulmaktadır. Metin boyunca başvurulan Türkçe çevirilerden *Akla Veda*'nın çevirmeni Ertuğrul Başer relativism'in karşılığı olarak görecilik kelimesini tercih etmiş. Söz konusu metinden alıntılamalarda veya metne referanslı yerlerde çevirmenin kullanımına riayet edilmiştir. Bunun dışındaki durumlarda genellikle relativism, görelicilik; relativist, görelici ve relative için ise göreli karşılığı tercih edilmiştir.

yı tekdüze bir hale getirdiğinden sıkça şikâyet eden Feyerabend terminolojisinde görelicilik temel kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yöntemsel dayatmacılık, aklı putlaştıran tutum, modern batı düşüncesinin ve batı biliminin tek taraflılığı, ilerlemeye duyulan tereddütsüz inanç vb. şekillerde andığı hâkim tutum Feyerabend için en nihayetinde birer körlüktür ve bu baskın tutumun alternatifi, özgürlükleri sınırlamayan, çoğulculuğa imkân tanıyan anlayışlardır.

Feyerabend, bilimi ele alırken, ticari ilkelere göre işleyen organizasyon, en yeni en saldırgan ve en dogmatik dinsel bir kurum, şeylerin doğasını araştırma faaliyeti, meşruiyetini kendinde bulan bir araştırma, bilgiye ulaşmak üzere insanoğlunun geliştirdiği birçok gelenekten biri vb tanım ve ifadelere başvurur (Saygılı, 2019: 191-192). Bunların önemli bir kısmında tek bir bakış açısıyla bilimin olamayacağı ve bilgi üretme pratiğinin de onunla sınırlı olmadığı ifade edilmektedir. Ona göre bilgi ve bilim açısından egemen olan paradigmanın belirleyiciliği siyasal düzlemdeki güç ilişkilerinin bir sonucu olup değiştirilmesi gereken bir işleyişe sahiptir.

Epistemolojisinden siyasal ve toplumsal tezlerine pek çok düşüncesini ana hatlarıyla gözden geçirerek dile getirdiği ve son yıllarında kaleme aldığı denemelerden oluşan *Akla Veda*'da bilgi-bilim hakkındaki tezleri de ana hatlarıyla görülebilmektedir. Tek tipleşmeyi ve aynılaşmaya karşı farklılığı ve çokluğu savunan bir pozisyona yerleşen Feyerabend bu eserdeki ilk metni olan "Görecilik Üzerine Notlar" başlıklı makale onun epistemolojini yansıttığı gibi anarşizme yakınlaşan yönlerini de bize göstermektedir. Ona göre görelicilik, insanların bilinmeyen ırk, kültür, âdetlerle, bakış açılarıyla karşılaştıklarında verdikleri farklı tepkilerden biridir. Oldukça uzun bir tarihe sahip olan görelicilik Grekler arasında bir öğreti şeklini almış, daha sonrasında Montaigne gibi Aydınlanma öncüllerine ve daha başka pek çok düşünüre ilham verdiği gibi Çin'den Afrika'ya pek çok farklı coğrafyada da görülebilen bir anlayıştır. Nihayetinde de "bugün entelektüel tiranlığa karşı bir silah ve bilimin kirli çamaşırlarını ortaya çıkarmada bir araç olarak oldukça revaçtadır" (Feyerabend, 2012: 29-30).[6]

[6] Çok kaba bir tanımla mutlak doğrunun olmadığını ve temelde her şeyin göreli olduğu anlamına gelen görelicilik, felsefe literatüründe farklı farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Feyerabend kavramı oldukça geniş bir anlamda kullanır ve bu husus onun bilgi görüşünü anlamak açısından da işleri zorlaştırmaktadır. Maria Baghramian *Relativism* başlıklı eserinde görelicilik tanımlarını belirli bir çerçevede toplamaya çalışırken göreliciliğin, genellikle negatif tanımlandığını ve a) evrensel olarak üzerinde uzlaşılabilir tezlere ve kavramlara b) bilişsel, etik ve estetik nesnel tezlerinin veya hakikat, iyilik ve güzellik gibi kavramların kişilerden bağımsız olabileceğine c) hakikat, iyilik ve güzellik hakkında zamansız ve sabit mutlakiyetine d) bir görüş veya alan hakkmdaki birci tutumlara karşı çıktığını belirtir. Görelicilikte yerel birliklerden söz edilebilir ancak evrensel birlik yoktur.

Ona göre bilim adamları için "bilimsel olmayan yöntem ve bakış açılarını incelemek, yararlı olabilir ve bir bütün olarak Batı uygarlığı ilkel halkların inanç, âdet, görenek ve kurumlarından çok şey öğrenebilir" (Feyerabend, 2012: 31). Batılı "teorik yaklaşım kibirlidir, dünyadan bihaberdir, sığdır, eksiktir ve namussuzcadır (Feyerabend, 2012: 36). Kibirlidir zira bu bilimsel anlayışın dışında kalanlar adam yerine konulmaz. Dünyadan bihaberdir zira, "ilerleme ve uygarlık müjdecileri kendi yapmadıkları şeyleri yıktılar, anlamadıklarını alaya aldılar. Hayatın devamının anahtarlarının yalnızca bu baylarda olduğunu varsaymak miyopluktur" (Feyerabend, 2012: 37). Bu tutum sığdır zira, tek bir yol bilmektedir ve tek sesle konuşmaktadır. Yine teorik tutum eksiktir, çünkü yürürlüğe koyma konusunda susar. Bunlara ek olarak ataları olan sömürgeciler gibi düşüncelerini iktidar yoluyla yürürlüğe sokmaktan da geri durmayacak şekilde namussuzdurlar (Feyerabend, 2012: 38).

Feyerabend'e göre bu tutumun çıkmazlarını fark eden bilim insanlarına göre araştırma özel grupların bir ayrıcalığı olmadığı gibi bilgi de insanlar için bir seçkinlik göstergesi değildir. Bilgi bir ihtiyaç olup insanların ihtiyaçlarını gidermelerini sağlayan faydalı ve yerel bir şeydir. "Ortodoks "bilim" tek ve yegâne bilgi haznesi değil, diğer kurumlar arasında bir kurumdur" (Feyerabend, 2012: 39).

Bilimin değeri ile ilgili hiçbir karar bilimsel değildir ve bunlar varoluşsal kararlardır. Dolayısıyla son söz bilimin kendi ürünlerine ait değildir (TV cihazları, atom bombaları, penisilin). Bunlar bizim ne tür bir hayat istediğimize göre iyi veya kötü olarak değerlendirilirler. Soyut bilgi üzerinden değerlendirildiğinde bilimci kültürün bazı üstünlükleri vardır ancak başka bazı alanlar vardır ki bunlar için bilim ve teknolojinin üstünlüğünden bahsedebilmek oldukça zordur. Diğer yaşam biçimleri karşısında bilimin seçilmesi bilimsel bir seçimden kaynaklanmaz. Sözgelimi doktorların rolündeki değişiklikler büyük ölçüde toplumsal gerekçelerden kaynaklanmıştır (Feyerabend, 2012: 42-44).

Görelici için herhangi bir kültür veya toplumun doğruları, evrensel kural veya inançlardan daha kabul edilebilirdir (Baghramian, 2004: 2). Susan Haack (1996), göreliciliğin tek bir tez olmadığını bir tezler kümesi olduğunu ifade ettikten ve bunların ortak noktasının ise bazı şeyleri bir şeylere göreceli kabul etmek olduğunu belirttikten sonra ana görelicilik türlerini şu şekilde sınıflamaktadır: "(1) Anlam (a) dile görelidir. (2) Referans (b) kavramsal şemalara görelidir. (3) Hakikat (c) teoriye görelidir. (4) Metafizik bağıntı (d) bilimsel paradigmaya görelidir. (5) Ontoloji (e) betime ve tasvir etme şekillerine görelidir. (6) Realite (f) kültüre görelidir. (7) Epistemolojik değer (g) topluluğa görelidir. 8) Ahlaki değerler (h) bireylere görelidir. (9) Estetik değerler (i) tarihsel periyotlara görelidir." Haack, tasnifini felsefe tarihindeki görelicilikleri kapsayabilece ve bunların çeşitli kombinasyonlarıyla da farklı yaklaşımları sınıflamayı sağlayabilecek şekilde yapmaya çalışır. Feyerabend onun tasnifine ve tanımlamasına göre anlamın teorilere göreliği savı ile (1)(c) şeklinde anlaşılabilir. Bu konu hk. Bkz. Baghramian, Maria and Carter, J. Adam, "Relativism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/relativism/; Baghramian, 2004 ve Haack, 1996.

Eskiden oldukça kabul edilemez ve hatta aptalca görünen düşüncelerin bugün bilginin vazgeçilmez parçası haline geldiğine dikkat çeken Feyerabend, bilim tarihinde öldüğü iddia edilen ama geri gelen çokça teorinin olduğunu belirtmektedir. Buradan hareketle özürlü veya bugün için kabul edilemez diye düşünülen bakış açılarını, gelecekte kullanılabileceğini göz önünde bulundurarak saklanmamızda fayda olduğunu dile getirmektedir. Burada John Stuart Mill'in çoğulculuk tezine yaslanan Feyerabend bilimde görüşlerin çoğulluğuna ihtiyaç olduğunu temellendirmeye girişir (Feyerabend, 2012: 44-46). Onun sözleriyle, "pratikte bilim kimi bilim adamı ve felsefecilerin koymaya çalıştığı sınırları sık sık çiğneyen özgür ve sınırsız bir araştırma olarak işler. ... Dışlayıcı olan bilim değil, bilimin bazı parçalarını ayırıp önyargı ve cehaletle dolduran ideolojidir" (Feyerabend, 2012: 48).

Feyerabend, bilimdeki bu kaba ve baskıcı tutumu bizimkinden farklı kültür ve uygarlıkların değişik ihtiyaçlara göre ortaya koyduğu olağanüstü bilgileri tüketen bir anlayış olarak değerlendirir. Açıklayıcılık gücü artan genel şemalara uymayan görüşleri bu şekilde yok etmek sürecinin akılsızca olmak dışında, ahlaksız ve hatta tiranca olduğuna vurguda bulunur (Feyerabend, 2012: 46-48). Onu anarşizme belki doğrudan yakınlaştıran en ciddi husus bilimin böylesi politik kullanımı hakkındaki tezleridir. Bu durumun ürettiği politik sonuçları değiştirmek üzere, batılı demokratik toplumlarda özgürlük ve demokrasinin bina edilmesi gerekir. "Bilim, neyin kabul edilip edilemeyeceği konusunda bir karar verme standardı olarak değil, diğer gelenekler arasında bir gelenek olarak muamele görmelidir" (Feyerabend, 2012: 51). Batılı değer ve ilkeler sınırlı tezlerdir ve sanıldığı kadar evrensel geçerlilikte değildir. "İnsanlık", "özgürlük" ve Batılı "haklar" düşüncesi gibi genel ideler belli tarihsel ortamlarda ortaya çıkmışlardır; farklı bir geçmişe sahip halklar için uygun olup olmadıkları yaşayarak, onların kültürleriyle yoğun temaslar kurarak kontrol edilmelidir..." (Feyerabend, 2012: 51). Bu nedenlerle "Demokratik toplumlar tüm geleneklere *eşit haklar* tanımalıdır, yalnızca eşit fırsatlar değil" (Feyerabend, 2012: 52).

Böylesi eşit hakların önündeki en büyük engellerden biri olarak bilgiye dair otoriter yaklaşımı işaret eden Feyerabend'e göre tarih içinde avcılar ve toplayıcılar ile başlayan insanlık tarihi boyunca çeşitli becerilerle donanan uzmanlar ortaya çıkmıştır. Böylece ortaya çıkan uzmanlık ve uzmanlaşma bilgisi beraberinde bir tartışmayı da getirmiştir. Bu hususta ilk tartışmayı sofistler ve Platon arasındaki tartışmaya dayandırabiliriz diyen Feyerabend'in özetlediği şekliyle burada iki ana tez olduğu görülür. Birinciye göre, uzman

belirli özel becerilere ve bilgilere sahiptir ve böylesi uzmanların bilgisi sorgulamaya açık değildir. İkinciye göre ise, uzmanlar her zaman için belirli bir alandaki örnekleri ele alırlar ve belirli bir sınırlılıkta değerlendirmeye gideceklerinden bazı çıkarlar ve inançlarla bize bilgi sağlayacaklardır. Buna göre birinci tez, bilgide uzmanlaşmayı ve uzman bilgisinin gerekliliğini savunurken; ikinci tez ise uzmanın kendi çıkarından veya bakışından hareketle bilgiyi ortaya koyacağını varsayarak uzmanlaşmaya karşı çıkar (Feyerabend, 2012: 68-71). Bu çıkmazm bir çözümü için Feyerabend, *demokratik görecilik*'ten söz eder. "Bir toplum için neyin doğru neyin yanlış, neyin yararlı neyin yararsız olduğu konusunda son söz özel gruplara değil o toplumun yurttaşlarına aittir" (Feyerabend, 2012: 75).

Bilimde mutlakiyetçi tutumun bir örneğini de Parmenidesçi iki "yol" ayırımında buluruz. Parmenides gündelik deneyime dayanan, "defalarca yaşanmış doğan, alışkanlığa dayalı", geleneksel yolları sanı, hakikat olmayanın yolu olarak ifade ederken; bunun karşısında gördüğü gelenekler üstü yolu ise soyut, değişmeyen mutlak olanın bilgisini bize veren yol olarak değerlendirir. Soyut nosyonlara dayanan ve nokta, çizgi, bölümlere ayırma vs. üzerinden gelişen argümanlara dayanan bu düşünüş, tikelin hususiyetlerine bulaşmayan hayal şatolarından biridir. Böylesi bir tutum anlamsızdır. Zira bir hekim somut şeyler söylemek zorundadır. İlk hekimlerden bazılarının dile getirdiği şekliyle burada "Varlıkla uğraşmıyoruz sütle, cerahatle sidikle uğraşıyoruz" (Feyerabend, 2012: 82-84). Böylesi bir mutlakıyetçi hakikat kavrayışının merkezi çoğunlukla matematikti. Ancak Feyerabend'e göre bugün artık "birçok matematiksel yaklaşım bulunuyor ve bunlar tek bir teori altından toplamak gibi bir eğilim de göstermiyorlar" Öklitçi olmayan geometrilerden, aritmetik çeşitlerine bugün matematik, diğer entelektüel disiplinlere göre kısıtları oldukça az olan çoğulcu bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır (Feyerabend, 2012: 88). Bu tarihsel gerçekliklerden hareketle Feyerabend, nesnel gerçeklik ve nesnel doğruluk düşüncesinin ancak sınırlı bir gelenek olduğunu ve bu türden bir tezin de tüm alanlarda değil ancak belirli alanlarda geçerli olabileceğine vurguda bulunur (Feyerabend, 2012: 89).

Bu doğrultudaki tezlerin ve düşüncelerin alternatifi olarak Feyerabend *epistemik görelicilik* tezini ortaya koyar. Epistemik görelicilik, geleneklerden bağımsız bir bakış açısı olamayacağını, geleneklere bağlı olmayan fikirlerin de insani varoluşa yabancı olduğunu savunur. Ona göre doğruluğuna inanılan her bir ifadenin tam karşıtının veya daha zayıf bir alternatifinin doğru olduğunu ortaya koyan argümanlar bulunabilir (Feyerabend, 2012: 89-90).

Feyerabend, göreliciliği, doğruyu bildiğini iddia edenlerin küstahça tavırlarının karşısındaki sağduyulu tutum olarak kabul eder ve bunun canlılar dünyasındaki "kendine göre bir var olma biçimi" geliştirme pratiğinde de görülebileceğini, bunun farkında olanların da bu çeşitlilikten mükemmel bir şekilde yararlandıklarını iddia eder (Feyerabend, 2012: 95). Feyerabend, bilim felsefesi geleneği içinden, özellikle Karl Popper ve Hilary Putnam'ın getirdiği eleştirilere de cevap vermeye çalışır. Popper'in göreliciliğin ne demek olduğunu anlamadığını, fikri ayrılıkların hepsinin ardında rasyonalist bir kafa gördüğünü, bu nedenle de rasyonalist tutumdan sapmaları ve kafa karışıklığına teslim olmaları ise sertçe eleştirdiğini belirtir. Putnam'm ise "hiçbir bakış açısı bir diğerinden daha doğru ya da doğrulanabilir değildir" türünden bir yaklaşımdan hareketle eleştiri getirdiğini ve bunun herhangi bir nedenle savunusunun yapılamayacağına vurgu yaptığını ifade eder. Feyerabend böyle olmak zorunda olmadığını, bir fikrin neden veya sebep olmaksızın da savunusunun yapılabileceğini belirtir (Feyerabend, 2012: 97-101).

Bilimin doğasına dair düşüncelerini açıkladığı ve en bilinen metinlerinden olan *Yönteme Hayır*'da Feyerabend, çıplak olguların olmadığını oysa modern bilim eğitiminin tarihi dışlayarak bilimi tekdüze kıldığını ileri sürer. Ona göre bilimsel çalışma alanları tarihten soyutlanıyor. Böylelikle bilime katkıda bulunanlar basitleştiriliyor ve tarihsel sürecin büyük parçası bu yollarla donduruluyor. Üretilen bilimsel faaliyetler durgun olgulara dönüştürülürken kişilerin düş güçleri, yaratıcılıkları hatta dilleri bile devre dışı bırakılmaktadır. Evet, böylesi mutlak kurallarla işleyen bir gelenek oluşturmak olanaklı, ancak başka yöntemleri eleyen ve dışlayan bir anlayışı ortaya koyan bu anlayışa Hayır demek gerekir. Hayır demek gerekir çünkü ilk olarak, dünya büyük bir bölümüyle bilinmeyen bir nesne ve eğer onu tanımak bilmek istiyorsak kendimizi metodolojik sınırların içinde hapsetmememiz gerekir; ikincisi, böylesi anlayışları öğreten eğitim kurumları ve bilimsel eğitim süreçleri "insana yakışır bir tutumla bağdaşır" değildir (Feyerabend, 1991: 21-23). "Bu eğitim, 'insanoğlunun her uzvuna önceden belirlenmiş katı ölçüler uygular', bilime ve bilim felsefesine egemen olan ussallık düşüncesinden kalkarak, 'insana benzemen' insanın doğasına aykırı bir insan yaratmayı amaçlar. Dolu dolu, yaşamaya değer bir hayat yönlendiren, özgürlüğü arttırıcı, bununla ilgili olarak doğanın ve insanın gizlerini keşfetme çabası, bütün evrensel ölçütleri, katı gelenekleri yadsımaya götürür bizi" (Feyerabend, 1991: 23).

Bilimde sağlam, değişmeyen ve mutlak anlamda bağlayıcı bir yöntem anlayışı büyük zorluklarla karşı karşıyadır. Zira "ne denli inandırıcı, ne denli

sağlam biçimde bilgi kuramında temellendirilmiş olursa olsun, bozulmamış bir tek kural yoktur. ... ilerleme için bunların zorunlu olduğunu anlıyoruz" (Feyerabend, 1991: 29). Ayrıca unutulmamalıdır ki, "bilim dokunulmaz değildir" (Feyerabend, 1999: 27). Dolayısıyla bilimin bitmeyen bir süreç olduğunu ve bunun her türlü katkıya açık olduğunu belirten Feyerabend dünyayı keşfetmek için düş dünyasına gerek duyduğumuzun altını çizer (Feyerabend, 1999: 34, 36, 38).

Özgür Bir Toplum ve Bilim

Feyerabend getirdiği eleştirilerde bilimin terk edilmesi gerektiğini savunmaz, aksine onun gerekli olduğunu ifade eder: "Zaten bilimsiz yapabileceğimizi de söylüyor değilim. Yapamayız. Bilimsel yasaların hem maddi anlamda –teknolojik ürünlerde– hem de manevi anlamda –temel kararların alınmasında öncülük etmesine izin verilen düşüncelerde– başköşede oturduğu bir çevrenin yaratılmasına katılmış ya da göz yummuş bizler, yani bilim adamları kadar Batı uygarlığının ortalama yurttaşları, bilimlerin hükümranlığı altındayız" (Feyerabend, 2012: 107). Onun ısrarla altını çizdiği husus, bilimin sorgulanamaz olmadığını göstermektir. "Bilim dokunulmaz değildir. Yalnızca varolması, ona hayranlık duyulması, sonuç verici olması gerçeği onu kusursuzluk ölçüsü haline getirmeye yetmez" (Feyerabend, 1999: 27). Nasıl bugün mevcut olan bilimsel düşünüş biçimi bir zamanlar insanlara aykırı ve kabul edilemez gelmişse bugün mevcut olan bilim de birilerince sorgulanabilir, tercih edilmeyebilir. Yani mevcut bilim mutlakıyet iddiasında olamaz. Böylesi bir tutum akılcı da değildir.

Feyerabend, akılcılık diye sunulan mutlakiyetçi idealizme ilişkin daha sağlıklı bir değerlendirme için *Özgür Bir Toplumda Bilim*'de akıl ile pratik arasındaki ilişkiyi değerlendirir. Basitleştirerek bu ikisi arasındaki ilişkiyi Feyerabend, şöyle ayırımlayarak değerlendirir: a) aklın pratiğe yol gösterdiğini savunan ve aklm otoritesini geleneklerden üstün gören *idealist* versiyon; b) aklın otoritesini de içeriğini de pratikten aldığını varsayan *natüralizm* (Feyerabend, 1999: 38). Hem idealizmin hem de natüralizmin kendine özgü zorlukları vardır. İdealizm, her şeyi idealite ile ele alırken bile eninde sonunda doğaya döner. Naturalizm ise yaygın ve başarılı bir pratiği seçtiği için doğru tarafta olmanın üstünlüğüne sahiptir. Oysa "pratiğin yozlaşabilir; ya da yanlış nedenlerden ötürü popülerleşebilir" bir tarafı vardır. Bunun en iyi örneği Modern tıptır. "Standartları bir pratiğe dayandırarak öylece bırakmak, o pratiğin eksikliklerinin sonsuza dek sürmesine neden olabilir"

(Feyerabend, 1999: 39). Feyerabend bu iki tutuma karşı bir alternatif olarak, akıl ve pratiğin etkileşimi tezini önerir, zira akıl pratiğe, pratik de akla indirgenemez (Feyerabend, 1999: 39-41).

Tarih içinde akıl ve pratik arasındaki ilişkinin farklı formları olduğuna dikkat çeken Feyerabend, bunları gelenekler olarak görür ve gelenekleri değerlendirirken çoğulcu, özgürlükçü bir tavır takınmayı önerir: Bu çoğulcu ve özgürlükçü değerlendirmesini maddeler halinde şu şekilde dile getirmektedir: i. "Gelenekler ne iyi ne de kötüdürler, yalnızca vardırlar" (Feyerabend, 1999: 42); ii. Karşılaştırma yapmak için kullanılan perspektifler, kişilerin kendisine nesnel görünmekle birlikte nihayetinde öznel olduklarından, bir gelenek yalnızca bir başka gelenek ile karşılaştırıldığında istenmeyen özellikler kazanır (Feyerabend, 1999: 42); iii. "Protagorasçı görelicilik *akla yatkındır*, çünkü geleneklerin ve değerlerin çoğulluğuna dikkat eder" (Feyerabend, 1999: 43); iv. Her gelenek kendine özgü yollarla taraftarlar kazanabilir (Feyerabend, 1999: 43); v. Elimizde kesinlikli bir yargı için karar aracı olmaya aday belirli bir yol ve araç olmadığından tarihsel bir süreç değerlendirilirken henüz kesinleşmemiş bir pratik kullanılır (Feyerabend, 1999: 43); vi. Bir konuda kollektif karar vermenin en az iki yolu vardır: taraflardan bazılarının ya da hepsinin kesinleşmiş geleneği benimsedikleri *yönlendirilmiş alışveriş* ve pragmatik bir felsefenin yönlendirici olduğu *açık alışveriş* (Feyerabend, 1999: 44); vii. "*Özgür bir toplum, bütün geleneklerin eşit haklara, eğitime ve öteki güç odaklarına ulaşma imkânları açısından eşitliğe sahip olduğu bir toplumdur*" (Feyerabend, 1999: 45); viii. "*Özgür bir toplum dayatılmayacak, tersine, belirli sorunları işbirliği ruhuyla çözen insanların sözü edilen koruyucu yapıları oluşturmalarıyla ortaya çıkacaktır*" (Feyerabend, 1999: 45-46); ix. Özgür bir toplumun yapısı açık tartışmalarla çözüme kavuşturulacaktır (Feyerabend, 1999: 46); x. "*Özgür bir toplum, bilimle toplumun birbirinden ayırılmasında ısrarcıdır*" (Feyerabend, 1999: 46).

Feyerabend, hem idealizm de hem natüralizm de bir geleneğin, düşünce tarzının diğeri üzerinde baskı kurabilmeye imkân bulabildiğini, bunun önüne geçecek bir etkileşimci düşünceye başvurmak gerektiğini ileri sürer. Etkileşimci görüş bir yandan pratiğin hegemonyasına teslim olmamış olan bir kılavuz, bir yandan da zenginleştirilmiş bir pratik varsayar ve bu yolla bir yaklaşımın diğerini baskılamasına engel olur (Feyerabend, 1999: 49).

Feyerabend, kendi bilimsel tutumunu ise kıyaslanamazlık ile dile getirir. Feyerabend'a göre gözlem dilleri gözlediğimiz şeyi açıklayan teoriler olarak yorumlarımızı belirler. Dolayısıyla teorilerimize göre yorumumuz şekillenir. Bu tür teoriler birbirine indirgenemezler ve kıyaslanamazlardır.

"Kıyaslanamazlık gerçekliğin belirli bir biçiminin hem çok dar olduğunu, hem de bilimsel pratikle çatıştığını gösterir" (Feyerabend, 1999: 94). Buna göre farklı bakış açılarına sahip uzmanlar gördüklerinin ne olduğu konusunda anlaşamayabilirler. Dolayısıyla bir kurama farklı bir perspektiften eleştiri getirilemez, bir önerme ya da terim anlamlarını ilgili kuramlar bağlamında kazandıklarından onların anlamları karşılaştırılamaz (Saygılı, 2019: 327).

Özgür bir toplumda bilimsel düşünce bir tahakküm aracı olmamalı ve meslekten bilim insanı olmayanlar da bilimsel süreçlere katılım gösterebilmelidirler. Sıradan insanlar arasında konuyla ilgili seçilmiş komiteler, evrim teorisi vb. teorilerin gerçekten biyologların anladığı şekliyle sağlam temellere sahip olup olmadığını, okullarda okutulmasının gerekip gerekmediğini incelemelidirler. Bu komiteler bir nükleer santralin güvenli olup olmadığına, modern tıp ile geleneksel tedavi şekillerini incelemeli ve bunlar arasındaki kıyaslamaları teşvik etmelidir. Böylesi komiteler bilim insanlarının, uzmanların hatalarını açığa çıkarabilirler (Feyerabend, 1999: 128-130). Zira "bilim, insan soyunun doğal zekâ keskinliğinin erişemeyeceği bir yer değildir. Bu zekâ keskinliğinin, şimdi uzmanların tekelinde bulunan bütün önemli toplumsal konularda kullanılmasını öneriyorum" (Feyerabend, 1999: 131-132).

Bugün mevcut olan bilimin alternatif görüşlerden güçlü olduğu tezine ilişkin iki neden öne sürülmektedir: İlkin, sonuca varmakta doğru yöntemi kullanır; ikinci olarak da bunun kusursuzluğunu kanıtlayan birçok sonuç vardır. Feyerabend'in değerlendirmesine göre bunların ilki zaten doğru değildir. Zira bilimsel yöntem diye bir şey yoktur. Bir araştırmanın, projenin yürütülmesini sağlayan tek bir usul ya da kurallar dizisi mevcut değildir ve evrensel bir yöntem fikri akli olmadığı gibi gerçekçi de değildir (Feyerabend, 1999: 131). İkinci nedene gelince: "Bilimin günümüzdeki egemenliği, sahip olduğu kıyaslamalı üstünlüğünden değil, yarışmanın onu kazandıracak biçimde düzenlenmiş olmasından ileri gelir" (Feyerabend, 1999: 136). Ona göre bilime rakip kabul edilen ideolojiler, inançlar ve pratikler kendilerine eşit rekabet şansı verilirse ancak rakip haline gelip bilimin eksikliklerini açığa çıkarabilirler (Feyerabend, 1999: 137).

Özgür bir toplumun oluşması adına Feyerabend bilimin toplumda tüm ideolojiler gibi bir ideoloji olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Bilimin ileri sürüldüğü gibi kusursuzluğu söz konusu değildir. Feyerabend, "Biz bilimin ne *yaptığını* biliyoruz, ama öteki geleneklerin bundan *çok daha iyisini* yapıp yapamayacağına ilişkin en ufak bir fikrimiz yok. Öyleyse, bunu anlamamız gerekir. Anlamak için özgür bir toplumun temel koşulunun her du-

rumda gerektirdiği şeyi yapmalı, bütün geleneklerin bir arada özgürce gelişmelerini sağlamalıyız" (Feyerabend, 1999: 141).

Özgür bir toplumda bilimin iktidar ile bağının koparılması gerektiğine ve diğer düşünceler arasında bir yer edinmesi gerektiğine vurgu yapan Feyerabend, temelde anarşizmin iktidara karşı kişi ve toplum özgürlüğü savlarına uyumlu bir düşünce tarzı sergiler. "Nasıl atalarımız bizi Tek Bir Din'in zincirlerinden kurtarmışlarsa, biz de toplumu, ideolojik olarak kemikleşmiş bilimden öyle kurtaralım!" (Feyerabend, 1997: 322). Anarşizme gerçekten yakınlaşan bu ton özellikle *Yönteme Hayır*'da daha detaylı bir şekilde açımlanır.

Anarşizm-Dadaizm

Anarşist düşüncenin Gandhisi olarak da anılan Peter Kropotkin bilimsel düşünüşe inanıyordu ve hatta iyimser diye tanımlanan yaklaşımının önemli ayaklarından biri bilimdi. *Ekmeğin Fethi*'nin Fransızca Baskısına yazdığı önsözde bilime duyduğu inancı şöyle dile getirir: "Antik uygarlığın tamamlanışına tanık oluyoruz. Gücün hukuku, iktidarın bin bir nazı, kaprisi, Yahudiliğin dehşet verici efsaneleri, acımasız Roma hukuku bizim için eski anlamlarını yitirdiler. Biz yeni bir inanç benimsiyoruz; bu inanç –ki bilimden başka bir şey değildir- gerçeği arayan herkesin inancı olduğu zaman cisimlenmeye başlayacaktır, çünkü tarihin temel yasasına göre, toplum her zaman kendi idealine göre oluşur" (Kropotkin, 1999: 29). Kropotkin'in bütün yerleşik iktidarlara karşı alternatif olarak gördüğü bilimin kendisi ne kadar özgürdür? Eğer yine onun dile getirdiği üzere "Bilim, hiç denecek kadar küçük bir azınlığın ayrıcalığı" (Kropotkin, 1999: 29) ise ve belirli sınırlara sahipse bizi özgürleştirmesi ne kadar olanaklıdır? Zira kendisi özgür olmayan bir etkinliğin bizi özgürleştirebileceği kuşkulu görünür. *Akla Veda*'da Bakunin'in "tüm rejimlerin en aristokratı en despotu, en kurnaz ve en seçkincisi olan bilimsel aklın iktidarı"nı önceden gördüğünü belirten Feyerabend bir bakıma tam tersi bir düşünceyi dile getirir ve bugün mevcut olan bilimin toplumu tutsak aldığını savunur ve söz konusu bilime alternatif bir tutum geliştirmeyi dener (Feyerabend, 2012: 11).

Feyerabend, *Yönteme Hayır*'da bizi "dolu dolu yaşamaya değer bir hayata yönlendiren, özgürlüğü arttırıcı, bununla ilgili olarak doğanın ve insanın gizlerini keşfetme çabası"nın bizi "bütün evrensel ölçütleri, katı gelenekleri" yadsımaya götüreceğini belirterek ve kendisini "meslekten anarşist" olarak andıktan sonra, düşüncesini ifade etmek üzere de Dadaizm terimine başvurmayı tercih edeceğini ekler (Feyerabend, 1991: 21, 26). Gerçekten

Feyerabend'in düşüncesi ne denli anarşist ve onun anarşizmle ilişkisini nasıl değerlendirebiliriz?

İlk olarak, Feyerabend'in politik anarşizm ile epistemolojik anarşizmi birbirinden ayırdığını ve politik anarşizme karşı çıkarken epistemolojik bir anarşizmi savunduğunu belirtmek gerekir (Feyerabend, 2007: 16, 23). Ona göre siyasi anarşistler aydınlanma ile birlikte inançtan insan aklına ve bilime yönelmişlerdir. Bilime duyulan inanç 17. ve 18. yüzyılda bir dereceye kadar haklı çıkmış olmakla beraber bir zaman sonra bilim diğer düşünce biçimlerini egemenlik altına almaya başlamış ve tiranlık sergilemeye başlamıştır. Bilime duyulan saygı ve çocukça bağlılık Althusser gibi "ilerici" solculardа bile görülmektedir. Oysa bilim artık felsefi bir gereklilik olmaktan çıkıp bir ticaret aracına dönüşmüş ve insanları, toplumu boyunduruk altına alan bir baskı aracına dönüşmüştür (ya da dönüşebilmektedir) (Feyerabend, 2007: 23, 24). Artık bu şekliyle bilim anarşistler için bir müteffik olmaktan çıkarak bir soruna dönüşmüştür. Bu durumda Feyerabend, anarşizmin politik duruşunu benimsemediği için kendi yaklaşımını epistemolojik anarşizm olarak adlandırarak şu şekilde açıklar: "Bilgi-kuramsal anarşizm, bu sorunu anarşizmin eski biçimlerinin dogmatik öğelerini soyutlayarak çözer. Bilgi-kuramsal anarşizm, hem şüphecilikten hem de siyasi anarşizmden farklıdır. Bir şüpheci, her görüşü ya aynı oranda iyi ya da aynı oranda kötü diye sınıflandırırken, ya da hiçbir şekilde buna benzer bir yargıya ulaşamazken bilgi-kuramsal anarşist en banal ya da en taşkın iddiayı savunmakta herhangi bir sakınca görmez. Siyasi anarşist, belirli bir yaşam biçimini ortadan kaldırmak isterken, bilgi-kuramsal anarşist aynı yaşam biçimini belki de savunmak ister, çünkü hiçbir kuruma ve ideolojiye daima sadık kalmadığı gibi, sonsuza kadar yüz de çevirmez" (Feyerabend, 2007: 25). Feyerabend, epistemolojik anarşizm ile kendi ürettiği bilime teslim olmayan ve bunu gerektiğinde tamamen geride bırakabilecek bir özgürlük tarzını dile getirmektedir. Bu doğrultuda genel normları, genel yasaları, doğruluk, adalet, dürüstlük ve akıl gibi kavramlarla ilgili genel düşünceleri reddeder (Feyerabend, 2007: 25). "Bilim bizim bir hükümdarımız değil, bir ürünümüzdür; o halde bilim, arzularımıza hükmeden zalim bir hükümdar değil, bize hizmet eden bir araç olmalıdır" (Feyerabend, 2007: 30). Bu şekliyle Feyerabend'ın özgürleştirici bir pratik olarak önerdiği epistemolojik anarşizm, anarşist düşünce geleneğinin temel savlarına yaslanmaktan ziyade bir çoğulcu söylem olarak görülmektedir. Kuşkusuz Feyerabend, "kuramların çoğaltılmasının bilime yararlı" olduğunu söylerken özgürlüğü destekleyen ve metodolojik baskıcılığa eleştiri getiren bir pozisyona yerleşir ancak burada önce çıkan temel ilkenin pratik

olduğu ya da insan eksenli bir fayda olduğu, dolayısıyla anarşizmin doğaya saygı gibi çok önemli bazı duyarlılıklarını göz ardı ettiği görülür.

İkinci olarak Feyerabend, *Yönteme Hayır*'da "Bilim ve toplumda yasayla düzenin ortadan kaldırılıp, kaosa sürükleneceğimiz endişesine kapılmaya gerek yok. İnsanın sinir sistemi bunun için iyi bir donanıma sahip" (Feyerabend, 1991: 24) diyerek şöyle bir dipnot verir: "... Bugün ve geçmişte giderek sayısı artan kişilerce uygulanan anarşizmi desteklemeye hazır değilim. İnsan hayatına önem vermiyor (kendi küçük gruplarının hayatı ve mutluluğu dışında), anladığım kadarıyla dinsel bir ciddiyetle iş görüyor. Bundan dolayı Dadaizm deyimini daha uygun buluyorum. Dadaist insan bir yana, bir sineği bile incitmez" (Feyerabend, 1991: 26). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Feyerabend anarşizmi, bir düzen karşıtlığı gibi sınırlı bir anlamla ele almakta ve de şiddete yaslanan bir anlayış biçimi olarak görmektedir. Oysa, anarşizm açısından sorun olarak görülen ve işaret edilen, "düzen" fikri veya düzenlerin her biri değil; devlet veya benzeri bir siyasi otoriteyi merkeze alarak örgütlenen ve bunun dışında bir toplumsal yaşam şeklinin olamayacağını dile getiren mevcut toplumsal düzenlerdir. Feyerabend'in anarşizm ile şiddeti özdeş gören yaklaşımı da birincisi kadar tartışmaya açık bir kavrayış şeklidir. Zira anarşizm, özünde bir şiddet hareketi ya da şiddet ile birlikte yol almaya koşullu bir politik anlayış biçimi değildir. Anarşistler arasında çokça tartışılan bir konu olmakla birlikte Woodcock'un yerinde ifadesiyle onların "şiddeti kabul ettikleri yerlerde, bunun nedeni büyük ölçüde Fransız, Amerikan ve son olarak İngiliz Devrimlerinden kaynaklanan geleneklere bağlılıklarıydı" (Woodcock, 2001: 20). Şiddeti devrimsel süreçlerde en fazla övgüler düzen Bakunin bile şiddet konusunda kuşku sahibidir: "İnsanların aptallığı nedeniyle kanlı devrimler sık sık gerekli olur; ama her zaman belâdırlar, korkunç bir belâ ve büyük bir felâkettirler; yalnızca kurbanlar açısından değil, adına gerçekleştikleri amacın saflığı ve mükemmelliği açısından da." (Woodcock, 2001: 20). Bu nedenle Feyerabend'in anarşist olmaktan ziyade, bilimsel metodolojide çoğulculuk için anarşizmin otorite karşıtlığını ve özgürlük vurgularını referans aldığı ifade edilebilir.

Sonuç

Feyerabend'in de altını çizdiği üzere ""İnsanlık", "özgürlük" ve Batılı "haklar" düşüncesi gibi genel ideler belli tarihsel ortamlarda ortaya çıkmışlardır; fakat bir geçmişe sahip halklar için uygun olup olmadıkları yaşayarak, onların kültürleriyle yoğun temaslar kurarak kontrol edilmelidir" ve yine "çoğulculuk, özgürlük ve demokrasi savunucularının kendi amentülerinin işaret ettiği bazı önemli sonuçları ihmal" (Feyerabend, 2012: 51) edebildikleri açıkça görülebilmektedir. Bilimin, bilginin tarihsel boyutunu göz önünde bulunduran düşünce şekli düşüncenin yerel yönlerine saygı duyar ve farklılıkları elememeye özen gösterir. Feyerabend'e göre "çağdaş kültür"ün ya da "dünya kültürünün bunalımı" ile kast edilen temelde Batı akademik ve sanatsal hayatının içinde bulunduğu ve dünyaya da yaymakta olduğu tekseslilikiktir. Bu kültür ve bakış açısı, inanılmaz bir hızla ve etkiyle yayılarak dünyayı tek biçimli hale getirmektedir. O, kendi alternatif düşüncesini dile getirirken özgürlükçü, demokratik, çoğulcu, alternatif dünya görüşlerine açık bir anlayıştan söz etmektedir. Bunun özellikle bilim açısından daha katkı sağlayıcı olduğunun altını çizer ve bilimin gelişmesinde hemen hemen her zaman aykırı görülenlerin iş gördüklerini vurgular. Kendisi bu tutumunu, bazen, görelilik, bazen anarşizm, bazen de bilime karşı toplumu savunmak gibi farklı şekillerde adlandırmaktadır.

"Bilim aslında anarşist bir çabadır" diyen Feyerabend tıpkı Proudhon'un "Anarşi düzendir" ifadesiyle ortaya koyduğu türden bir paradoksa yol açar. Feyerabend bilimin anarşist bir çaba olduğunu söylerken hem kendi düşüncesindeki hem de görelicilik içindeki önemli bir paradoksu açığa vurur. Eğer bilim göreceli ve buna dayalı olarak anarşist bir etkinlik, yani bir reddiye etkinliği ise bu ifadenin de kabulü oldukça zor bir hale gelecektir. Yani, "bütün tümel yargıların yanlış" olduğunu söylediğimiz bir önerme bir tümel önerme olarak kendi kendisini geçersiz kılacaktır. Öyleyse bu geçersiz önerme kendisini de geçersiz kıldığı için doğru olacaktır. Ve bu böylece uzar gider. Dolayısıyla kendimizi bu akıl yürütmede bir yalancı paradoksunun içinde buluruz. Bu anlayış en son basamakta politik bir anarşizmden ziyade bilimsel ve düşünsel özgürlük savunusu olarak okunabilir. Son değerlendirmede Feyerabend'in düşüncesi septiklerin ve görelicilerin düşünce tarihine getirdiği katkının ve zenginliğin bir devamı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Athaassopoulos, Constantine (1993), "Pyrrhonism and Paul Feyerabend: A Study of Ancient and Modern Scepticism", Boudouris, J. K.(ed.), *Hellenistic Philosophy* (Athens: International Center for Greek Culture and Philosophy and K.B.): 11-29.

Baghramian, Maria (2004), *Relativism*, New York: Routledge.

Baghramian, Maria and Carter, J. Adam, "Relativism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/relativism/; Baghramian, 2004 ve Haack, 1996.

Bağçe, Samet (2009), "Feyerabend, Paul, Karl", *Felsefe Ansiklopedisi 6*, Ed.Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Kitabevi, 492-507.

Crowder, George (1999), *Klasik Anarşizm*, çev. Sinan Altıparmak, İstanbul: Öteki Yayınevi.

Feyerabend, Paul K. (1991), *Yönteme Hayır*, çev. Ahmet İnam, Ankara: Ara Yayıncılık.

Feyerabend, Paul K. (1991), *Beyond Reason*, ed. G. Munévar, Dordrecht: Springer.

Feyerabend, P. K. (1996a), "Açıklama, İndirgeme ve Deneycilik" *Bir Bilgi Anarşisti Feyerabend*, der. C. Güzel, çev. H. Özel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 67-144.

Feyerabend, Paul K. (1999), *Özgür Bir Toplumda Bilim*, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Feyerabend, Paul K. (2007), *Anarşizm Üzerine Tezler*, çev. Ekrem Altınsöz, İstanbul: Öteki Yayınevi.

Feyerabend, Paul K. (2012), *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Feyerabend, Paul K. (2016), *Philosophy of Nature*, eds. by. Heit, H. & Oberheim, Cambridge: Polity Press.

Feyerabend, Paul K. (2017), *Bilimin Tiranlığı*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Feyerabend, Paul K. (2011), *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*, C. Güzel, L. Kavas, İstanbul: Metis Yayınları.

Frank, Philipp (2017), *Bilim Felsefesi*, çev. Dilek Kadıoğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Gilles, D. (2018), *Yirminci Yüzyılda Bilim Felsefesi*, çev. Melis Tuncel, İstanbul: Nobel Kitabevi.

Güzel, C. (1996), "Giriş: Bir Bilgi Anarşisti: Paul K. Feyerabend", *Bir Bilgi Anarşisti Feyerabend*, der. Cemal Güzel, çev. H. Özel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 9-32.

Haack, S. (1996), Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction. *Philosophical Perspectives,10*, 297-315. doi:10.2307/2216249.

Heit, H. & Oberheim, E. (2016), "An Introduction by Helmut Heit and Eric Oberheim" Paul K. Feyerabend, *Philosophy of Nature*, eds. by. Heit, H. & Oberheim, Cambridge: Polity Press, 6-28.

Kraft, Victor (auth.) (1981), *Series: Vienna Circle Collection 15*, eds. Henk L. Mulder, Netherlands: Springer.

Kropotkin, P. A. (1999), *Ekmeğin Fethi*, çev. Mazlum Beyhan, İstanbul: Öteki Yayınevi.

Marshall, Peter (2003), *Anarşizmin Tarihi İmkansızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan Ankara: İmge Kitabevi.

Nagel, E. (2013), *Bilimin Yapısı Bilimsel Araştırma Mantığında Problemler*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Russell, Bertrand (2000), *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Kitabevi.

Saygılı, Serdar (2019), *Paul Karl Feyerabend'in Bilim Felsefesi*, Konya: Çizgi Kitabevi.

Woodcock, George (2001), *Anarşizm*, çev. Alev Türker, İstanbul: Kaos Yayınları.

SANATIN ANARŞİST SÖYLEMİ: DADA

Sehran DİLMAÇ*

Özet: İnsanlığın var olduğu günden bugüne sanat, farklı değişim ve dönüşümler içinde sanatçı (yapıtı üreten)-sanat eseri (yapıt)-izleyici (sanatı/yapıtı kabul gören kişi) üçgeni içerisinde kendini bir yere eklemleme süreciyle ne olduğu sorgulanarak bir varlık kazanma-tanınma itkisi içinde olmuştur. Sistematik olarak sorulan "Ti esti kalon" Güzel nedir? sorusuyla başlayan sanat eserinin ne olduğuna ilişkin estetik anlamlandırma sürecinde sanat başlangıcında mimesis (taklit) olarak kabul edilmiştir. Sanat, gerçeğin taklidi ya da kendisi, kendisinin ötesindeki informal olarak var olan tinsel yönü, yüceyle ilişkisi, belirli idealler doğrultusunda yapılması, avangard (öncü) olarak belirlenen izmlerle de ifade edilmesiyle belli kırılma noktalarıyla yoluna devam etmiştir. Bu kırılma noktalarından en önemlisi hiç kuşkusuz ki anarşist sanat olarak da nitelendirebileceğimiz Dada'dır. Anarşizmi en genel şekliyle otorite/iktidar karşıtlığı olarak tanımlamak mümkündür. Bu otorite/iktidar karşıtlığı anarşizm ile sanata karşı tam bir muhalif duruş sergileyen dada düşüncesi aynı zeminde bulunmaktadır. Dadaizm'in anti-estetik kural tanımayan yanı anarşizmde sadece siyasal boyutlarda, Dadaizm'de ise toplumsal, kültürel, dilsel boyutlarıyla dikkat çeker. Bu çalışmada Anarşizm ile Dada'nın otorite karşıtlığı, kural tanımaz yanları arasındaki benzerlikleri ve Dada'nın neden anarşist sanat olarak ele alındığı konusundaki söylemlere örneklerle yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: sanat, anarşizm, dada

THE ANARCHIST EXPRESSION OF ART: DADA

Abstract: From the day of mankind's existence to the present, art has been questioned about the process of articulating itself within the triangle of the artist (the artwork) -the viewer (the person who accepts the artwork) in different changes and transformations and has been in winning / becoming known impulse. In the process of aesthetic interpretation of the work of art starting with the systematically asked question "Ti esti kalon" What is beautiful? the beginning of art was considered as mimesis (imitation). Art has continued with certain breaking points by imitating the truth or by being itself, with the informal aspect that exists beyond itself, its relationship with the supreme, its being done in line with certain ideals, and also expressed in the avant-garde isms. The most important of these breakpoints is undoubtedly Dada, which we can also define as anarchist art. It is

* Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sanat ve Tasarım Fakültesi Temel Sanat Eğitimi Bölümü, sehran.dilmac@ikcu.edu.tr

possible to define anarchism as the authority / power opposition in its most general form. This opposition of authority / power is on the same ground with the idea of dada, which exhibits a complete opposition to art and anarchism. The anti-aesthetic rule of Dadaism draws attention only in political dimensions in anarchism and in social, cultural and linguistic dimensions in Dadaism. In this study, examples of the discourses of Anarchism and Dada's opposition to authority, similarities between non-rule sides and why Dada is considered as anarchist art were presented.

Keywords: art, anarchism, dada

Giriş

Modernizm, 20.yüzyıldan itibaren çağı, sanat, düşünce, kültür ve sosyo-politik bağlamda belirleyen kuşatıcı ve belirleyici bir kategoridir (Tunalı, 2011:237). 20. yüzyılın başlarında sanatta da köklü bir değişim isteği baş göstermiştir (Tansuğ, 1999:240). Bundaki en etkili etken, aynı çağda filizlenen ve gelişen pozitif doğa bilimleri ve bunları yönlendiren akılcı anlayıştır (Tunalı, 2011:237). Ayrıca sanat alanında Rönesans'tan itibaren geçerli olan gelenekçiliğin artık yok olduğu sonucuna varılmıştır (Tansuğ,1999:240). Endüstriyel anlamda kapitalizmin yaygınlaşması, kentlerin iyice gelişip büyümesine sebep olmuş, yeni iletişim, ulaşım araçlarını getirmiş, böylelikle insanlığın yaşamına yeni kolaylıklarla beraber bu durumların hiç beklenmedik yan etkileri de beraberinde getirmiştir. Modern dönemi kapsayan 20. yüzyılın başındaki yeni keşiflerde gündelik hayatı ciddi biçimde etkilemiştir. Bu süreçte Karl Marx (1810-83) ve Friedrich Engels'in (1820-95) "Komünist Manifestosu" (1848) yayımlanmıştır. Sonrasında ise Marx'ın "Kapital"i (1867) yayımlanarak Endüstri Devrimi sonrasındaki modern toplumların ekonomik altyapılarına dönük gözlemleri ortaya sermiş, içerdiği öngörüleriyle de yeni düşüncelerin tetikleyici unsuru haline gelmiş, toplumsal hiyerarşilerin sorgulanmasını sağlamıştır (Antmen, 2010: 18). Friedrich Nietzsche de (1844-1900) Şen Bilim'de "Tanrı Öldü! Tanrı ölü olarak kalacak. Ve onu öldüren biziz. Biz canilerin en canileri olarak nasıl avunacağız? Dünyanın şimdiye kadar sahip olduğu en kutsal ve en güçlü şey, bizim bıçaklarımız altında kanını akıttı. Bizim ellerimizden bu kanı kim silecek? Hangi kutsal su bizi temizleyebilir? Ne gibi arınma törenleri, nasıl kutsal oyunlar yaratmamız gerekecek? Bu eylemin büyüklüğü bizim için biraz fazla değil mi? Bu eyleme layık olabilmemiz için bizim de birer tanrıya dönüşmemiz gerekmez mi" (Akt. Touraine, 1992: 126) bir yoksayıcı, kendisini de yok saymak pahasına, bütün değerleri yıkmaktan başka bir çaresi olmadığını ve değerlerin sonuna kadar sorgulanması ve yıkılması gerektiğinden bahsetmiştir.

Modern dönemle açığa çıkan aydınlanma düşüncesiyle bilimde, teknolojide ve endüstride köklü değişimler yaşanmıştır. Modern düşünce, toplumun teolojik yapısına, toplumsal çevresine, geleneklerine karşı durur, düşünme biçimlerini, değerler sistemini değiştirir. Bu rasyonel belirleyicilik, sadece düşünce anlayışlarında bilim ve felsefede değil, aynı zamanda özellikle sanat hayatında da egemen olmuş ve çağın sanatını belirlemede etkili olmuştur. Bu yeni sanat anlayışı, 1874'te Paris'te Impressionalistlerin (İzlenimciler) açmış oldukları sergiye yapılan olumsuz eleştirilere karşı Charles Baudelaire'in sergiyi savunurken söylediği "bu yapıtlar modern'dir" savıyla geçerlik kazanmıştır. Impressionizm, expressionizm, fütürizm ve kübizmle yola çıkan bu anlayışlar, figürsüz, soyut ve süprematizm ile minimalist bir yönde "anti sanat" a kadar ilerleme kaydetmiş ve modern sanat genel kavramı altında günümüz kültür endüstrisi içindeki yerini almıştır (Tunalı, 2011: 238).

Sanatın yıkıcı/başkaldırıcı yönüyle ilgili tutumlar 20. yüzyılın avangard/öncü hareketlerinde en yüksek noktaya çıkar. Sanat manifestoları dönemini başlatan, Gelecekçilik söylemleriyle kendini gösteren yıkıcı/kundakçı niteliğindeki Fütürizm manifestosu en etkili yıkıcı görüşleri taşır: "Artık mücadelenin dışında bir yerde güzellik yoktur. Saldırgan karakteri bulunmayan başyapıt olamaz... Savaşı, anarşistlerin yıkıcı hamlelerini saygıyla anmak, ... müzeleri ve kütüphaneleri yıkmak istiyoruz... Sanat şiddetten, zulüm ve adaletsizlikten başka bir şey olamaz" (Artun, 2015; Marinetti, 2010: 102). Ekspresyonistler (dışavurumcular) 1918 Alman Devrimi öncesinde yayınladıkları manifesto da şiddet ve yıkıcı unsurların olduğu çağrılardandır: "Uyanın! Uyanın! Sizi şiddetle dolu bir ayaklanmaya, alev alev bir ayaklanmaya çağırıyorum" Bu tarz şiddet çağrılarına diğer avangard-hareketlerde de rastlanır. Paul Virilio, avangard hareketlerin doğasını dehşetle yoğrulmuş olmakla ve 20. yüzyılın sanatı için temel olarak teröristtir ve terörize olmuştur sözcükleriyle açıklar. Virilio, Birinci Dünya Savaşı'nı göz önüne almadan Dada'yı anlayamazsınız demiştir (Artun, 2015: 199).

Nietzsche, yaratıcı olma kuralının yıkıcı olmakla başarılacağını, yeni bir yapının da yıkma eylemi sonucunda inşa edilebileceğini savunuyordu. Modenizmle başlayan sanatta yenileşme hareketleri Dada'da ayrı bir tutum kazanmıştır. Diğer modern sanat akımları kendinden önceki sanat anlayışlarına karşı bir tutum takınsalar da yine kendinden önceki sanat anlayışların üstüne bir şeyler katarak yollarına devam etmişlerdir. Dada da ise yeni bir sanatsal hamle için önceki var olanlardan feyz alınarak ya da üstüne bir şeyler konularak değil de karşı çıkılarak, baş kaldırılarak yapılması gerektiği sa-

vunulmuştur. Sanatta bu bakış açısı Dadaistlerle özdeşleştirilen anti-estetik tutumdur. Karşı olmak onlar için tanımamak, kuralsız olmak, estetik olanın reddidir. Gelenekselliği karşı çıkış, estetik olanın reddi, kural tanımamazlık, Dadaizmin anarşik nitelikte olduğunun göstergesidir.

Dadacı Düşüncenin Kökleri: Anarşizm

Genel anlamda özgürlüğü temel değer olarak gören Anarşizm, yoksunluk bildiren Yunanca –an önekiyle, otorite, güç kral vb. anlamlara gelen arkhe sözcüklerinin birleşiminden meydana gelmiştir. Anarşizm, temel değerlerin var olmasını ve bu değerlerle birlikte mutluluk, adalet, eşitlik gibi değerlerin olması gerektiğini savunan bir sistemdir. İnsanın doğasını sınırladığı, yapısını baskı kurmaya elverişli olduğu düşüncesiyle devlete, bütün değerlere zarar verdiğini düşündüğü için şiddetle karşı çıkar. Karşısmda durduğu devletin olmaması halinde toplumun her yönden daha da ileriye gideceğini benimseyen görüş, özgürce seçilmiş bir hayatla veya hayat tarzıyla uyuşmayan kurum ya da ahlaklara şiddetle karşı çıkarak, onları sıkı bir eleştiriye maruz bırakarak, iyi bir hayatın ancak sınırlayıcı, zorlayıcı yapılar olmadığı zaman mümkün olacağını savunur. Bu açıdan bakıldığında anarşizmin olumlu bir tutum sergilediği görülür. İnsan doğasının özü itibariyle iyi olduğunu ve insan yaşamında karşılaşılan kötülüklerin, temelde insan üzerindeki kontrolden ve politik baskıdan kaynaklandığını savunan bu bakış açısı; toplum içindeki politik kontrolün ve siyasi baskının ortadan kaldırılmasını isteyen, devletin insanın en büyük düşmanı olduğunu düşünen ve bireylerin ihtiyaçlarını gidermek ve ideallerini gerçekleştirmek için, kendilerini bir toplum içinde istedikleri biçimde düzenlemeleri gerektiğini ileri sürmektedir (Cevizci, 2002: 58-59). Dolayısıyla anarşi genel olarak negatif yönetilemezlik anlamında veya düzenin korunması için yönetimin gereksiz olduğundan pozitif yönetilmeme durumunu açıklamak için kullanılır (Woodcock, 1996: 14).

Tüm anarşistler otoriteyi yadsırlar ve ona karşıdırlar. Fakat otoriteyi yadsıyan ya da ona karşı savaşanı her zaman anarşist diye adlandırmak doğru olmaz. Tarihsel anlamda anarşizm içinde olduğu topluma karşı eleştiri getiren bir doktrindir, ideal anlamda olması beklenen topluma ilişkin bir görüştür. Anarşizm içinde düşünceyi de barındırmalıdır. Tarihsel olarak anarşizmin amacı toplumsal değişimdir; şiddetli ya da değil toplumsal isyan yöntemidir (Woodcock, 1996: 13).

Dadacılık aslında tam anlamıyla bir sanat akımı değil siyasi içerikli bir başkaldırıdır. İletisini sanatsal yöntemlerle yapması sanat kategorisi altında

yer almasına ve sanat tarihine yerleşmesine yol açmıştır (Yılmaz, 2006: 107). Çoğu sanat tarihçisi tarafından burjuva estetiğine inoklastik saldırı olarak adlandırılan Dada, 1. Dünya Savaşının patalojik travmasını gösteren anarşik nitelikli sanat hareketidir (Prager, 2013: 240). Dadacılık genellikle 1. Dünya Savaşının bir ürünü olarak kabul edilse de 19. yüzyıldan beri ortada dolaşan modern Batı kültürüne umut bağlamanın boş bir inanç olduğunu savunan anarşistler, komünistler, filozoflar, nihilistler ve bunlara meyilli sanatçıların ortaya koydukları tepki, tavır, ürünleri ve seslerinden oluşmaktaydı.

Zürih'in 1. Dünya savaşı öncesinde ve sonrasında, anarşist ve komünistlerin tercih ettikleri, faaliyetlerini sürdürebilecek özgürlükçü ortamı bulabildikleri bir yerdi. Dadaistlerin temel tutumu anarşi düşünürlerinden Stirner ve Bakunin'in öğretilerinden türemiştir (Béhar, 2009: 23). Rus Anarşisti Mihail Bakunin (1814-76), 1840'larda Zürih'te yaşamış, orada komünistlerden etkilenmiş ve yeraltı eylemlerine karışmıştır. Bakunin'i asıl etkileyen kişi kendisine düşünce tarihinde ilk kez anarşist diyen ve anarşist öğretilerin en önemli ismi olan Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) idi (Yılmaz, 2006: 107). Bakunin, Proudhon'un öğretileriyle 1842'de "yıkıp yok eden ölümsüz ruha güvenelim; çünkü o, tüm yaşamın sırrına erişilemeyen ve sonsuza dek süren kaynağıdır. Yıkma dürtüsü yaratıcı bir dürtüdür diyerek devlete, kiliseye, yerleşik ahlaka karşı bireysel özgürlükleri savunmuştur (Thomas, 2000: 324). Proudhon'u daha sonraki anarşistlerle, Bakunin ve Kropotkin'le ayrıca anarşi adını kullanmadan hükümet karşıtı sistemler geliştiren Godwin, Stirner ve Tolstoy gibi düşünürlerle birleştiren şey, Proudhon'un 1840'ta ortaya attığı düşüncedir. Bu düşünce, toplumun yapısında temel değişiklikleri yapan tüm biçimleri birleştiren ortak öğedir. Baskıcı devlet yönetiminin aksine toplumda bireylerin özgürce düşünce ve prensip sahibi olarak yer aldığı, hükümeti olmayan işbirliği şeklini benimsemeyi hedefleyen düşüncedir (Woodcock, 1996:17).

Aynı yıllarda, Karl Marx ile Friedrich Engels 1848'de yazdıkları *Komünist Manifesto*'yla kapitalizmi zorla devirerek, onun yerine üretim araçları üzerinde hiçbir özel mülkiyetin olmadığı ortaklaşmacı bir düzen peşinde olduklarını ilan etmişlerdi. Komünistler yıkıcılık, devrimcilik konularında anarşistlere benzer söylemlere sahiptiler. Ancak komünistler nihai hedefe ulaşmak için bir süre daha merkezi bir devlet statükosunun gerekli olduğuna inanırken anarşistler ise her türlü devlet iktidarına karşıydı (Yılmaz, 2006: 108). Anarşistlere göre kötülük yönetimin herhangi bir şeklinde değil, yönetim fikrinin kendisindedir, otorite ilkesinin kendisindedir (Kropotkin, 2005:

109). O tarihlerde Daumier, Courbet gibi gerçekçi sanatçılar bu düşüncelerden etkilenmişler, siyasal eylemlere karışmışlar sürgün ve hapis olmuşlardır. Yine aynı yıllarda siyasi hareketlerden ziyade, felsefi platformda bir yıkıcılık peşinde koşan, nihilist filozof Nietzsche'de sanatçıların sürekli bir yanılsama içinde olduklarını ve bu durumdan dolayı hakikat duygularının eksik olduğu görüşündeydi. Sanatın dünyayı olduğundan daha güzel göstermesi onun yaşamaya değer bir yer olmasını sağlıyordu. O sebeple kurtuluş için sanatçı olmak gerekiyordu. Nietzsche'nin bir diğer görüşü ise her türlü dinsel, ahlaksal, töresel, siyasal, sanatsal, felsefi değerlerin sonuna kadar sorgulanması, yıkılması ve yok edilmesiydi (Yılmaz, 2006: 108).

Özgürlük düşüncesinden kaynaklı anarşist düşünce insanın doğasının bozulmasına yönelik de bir tepkiydi. Marshall'a göre özgürlük, özgün düşünce, yaratıcılık için zorunludur ve doğal bir arzudur. Ayrıca hiçbir hayvan kafese girmekten hoşlanmaz ve bütün bilinçli varlıklar kendi arzularını özgürce tatmin etmekten hoşlanır. Anarşizm, doğada gördüğünü toplumsal hayatın içinde arar, toplumda özyönetim gerçekleşmesi için yapılan çağrı, doğanın kendini düzenleyişini ve örgütleyişini yansıtır (1991: 20).

20. Yüzyılın Başlarında Sanatta Dönüm Noktası: Dada

Dada ilk olarak, Zürih'te (İsviçre), dünyanın yeni paylaşımlar adına bölünmesinin gereksizliğini savunan ve bu anlam yoksunluğuna karşı uluslararası bir dayanışmaya soyunan sanatçıların birliktelik ruhuyla ortaya çıkmıştır (Antmen, 2010: 122-123). Zürih, Birinci Dünya Savaşında yoksulluğun, açlığın kol gezdiği, savaşın getirdiği ölüm, hiçlik, dehşet, kasvet, korku vb. duyguların, umutsuzluğun hüküm sürdüğü Avrupa'da aydın sığınmacı toplulukların, sürgünlerin, kaçak mültecilerin, Lenin'in, nihilist ve anarşistlerin sığındığı bir şehirdir (Tunalı, 2013: 206). Bu sanatçı, mülteci, aydın topluluğun başında Tristan Tzara geliyordu. Dada adında içinde Hugo Ball, Jean Arp gibi isimlerin bulunduğu küçük ve etkili hareket, gece yarısı toplantılar yaparak barlarda bir araya gelerek talep ettikleri zaman gibi her şeyi kapsayabilen, manipüle edilebilir, mantık karşıtı, muhalif sanat anlayışlarını hayata geçirmeye uğraşıyorlardı. Bu hareket sanat için bir son değildi. Yaşanılan zamanların gerçek algısı ve eleştirisi için bir fırsattı. Ephraim Jain'in sahibi olduğu bir kulüp olan Meierei, bu fikirlerin gerçeğe dönüşeceği yerdi. 5 Şubat 1916'da Jan'ın yardımıyla Cabaret Voltaire (Voltaire Kaberesi) ilk nefesini aldı (Loggia, 2016: 152). Bu gece kulübünde ünlü sanatçıların yanı sıra sıradan sanatçılarında eserleri vardı. Çeşit çeşit afiş , resim, müzik, entelektüel

söyleşilerin karışımından oluşan ortamda Dada'nın felsefesi güçlendirilmeye çalışılıyordu. Voltaire kabare'sinin mensupları insanı önemsemeyen, insani değerlerle alakası olmayan eşitsizlik ve sömürü üzerine kurulmuş kapitalist sistemin savaştan kaçamayacağı düşüncesindeydiler. Bu sebeple Dada gösterilerinin içeriği Batı uygarlığının toptan yadsınmasına kadar gitmiştir (Yılmaz, 2006: 101).



Görsel 1: Dada Bülteni, 1920



Görsel 2: Raoul Hausmann, The Art Critic, 1918, fotomontaj

Dadaizm'in anarşist ya da liberter olduğuna dair yaygın bir görüş vardır ve bu nedenle bireyin lehine olan bu hareket hiçbir sosyal kısıtlama olmaksızın özgürlük düşüncesinin salt savunucusudur (Behar, 2009: 21). Dadacılar'ın söylemlerindeki ve sanata yaklaşımlarındaki bu muhalif tavır, Birinci Dünya Savaşı'nı burjuva değerlerinin bir uzantısı, bir tür burjuva yolsuzluğu olarak görmelerinden dolayıdır. Çünkü bir zamanlar var olan onur, ülke, kardeşlik, özgürlük gibi kavramların insanlığın gereksinimlerine cevap verecek nitelikte olduklarını fakat bu kavramların içinin boşaldığı ve değerlerden geriye anlamsız kurallar silsilesi kaldığını düşünmektedirler. Dadacılar sanatı bu türden tepkilerin ortaya konduğu bir özgürlük alanı olarak kabul etmişler ve öncelikli hedefleri kuraldan çok kuralsızlıktır. Dada adının da ne anlama geldiğine baktığımızda oluşumun felsefesiyle doğrudan ilintili olduğu sezilmektedir. Çünkü Dada'nın ne anlama geldiği konusundaki veriler çelişkilidir. Dada birçok dilde birçok anlama gelmektedir. Kimileri Rumence "evet", Fransızca'da "oyuncak at" anlamına geldiğini kimileri de bir çocuğun çıkardığı ilk seslerden da...da... oluştuğunu ifade etse de kesin olarak neden ötürü bu adlandırmanın yapıldığı bilinmemektedir (Antmen, 2010: 122-123).

Bir rivayete göre ise torbaya bir takım sözcükler ya da heceler atılmış, sonra rastgele bir kutudan çekilmiş; art arda iki kez de "da" hecesi çıkınca "Dada" denmiş vb. (Yılmaz, 2006: 101). Tzara'ya göre adın neden çıktığı ve ne anlama geldiğinin herhangi bir önemi yoktu. Asıl önemli olan kullanıldığı tarihten itibaren ona yüklenen anlamdı. Bu anlam Batı uygarlığının anlamsızlığıydı: "Ailenin yadsınması durumuna gelmeye elverişli olan her tiksinti ürünü Dada'dır; (...) yaratıklar arasında güçsüzlerin dansı olan mantığın ortadan kaldırılması Dada'dır; her hiyerarşinin ve uşaklarımız tarafından, değerler için kurulan her toplumsal denklemin ortadan kaldırılması Dada'dır; her nesne, bütün nesneler, duygular ve karanlıklar, hortlaklar ve paralel çizgilerin kesin şoku savaşmak için araçtır; (...) belleğin ortadan kaldırılması Dada'dır; geleceğin ortadan kaldırılması Dada'dır; doğallığın dolaysız ürünü olan her tanrıdaki tartışmasız mutlak inanç Dada'dır" (Tzara, 1997: 317-318).

Dada Hareketi 20. yüzyıl avangardındaki yazınsal ve sanat ekollerinden, öncelikle ortaya çıkmasına (doğuşuna) neden olan koşullar bakımından ayrılır. Dada 1916'ya doğru, İsviçre ve Amerika'da aynı zamanda ve aralarında herhangi bir iletişim olmaksızın dünyaya yayılmıştır. Dada'nın dünya ölçeğine sıçraması çok önemli bir fenomendir. Çünkü Birinci Dünya Savaşı başlangıcında hala sanatlarının evrensel kabul edilen ölçülerde olması nedeniyle sanat ve yazının genel kavramlarma karşı tam manasıyla bir başkaldırı içinde bulunurlar. Dadacı devrim olgusu, bütün çağların ve bütün ülkelerin batılı yazınında gelmiş geçmiş nihilist protesto duygusunun ve özgürleştirici sanat hareketinin en katışıksız, en aşırı düşünce formunun temsilidir. Dada'ya kadar sanatın icrasma ilişkin olarak ayaklanmacı baskı, anarşist tutum yerine, yapıları itibariyle tutucu kabul edilen, toplumsal kurumların, tekdüze işleyişi dışına çıkamamış, sadece bireysel üretimler ya da sergilenen tavırlarla birlikte ortaya konmuştur. Dada düşüncesi Birinci Dünya Savaşından daha uzun bir süre önce altyapısı hazırlanmakla birlikte tetikleyici kuvvetini savaş olgusundan almıştır (Sanauillet, 2000: 303-304).

Dada düşüncesi, batılı kültürlerin her yönüne karşı durmaktadır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında gerçekleşen militarizme karşı duran nihilist bir protesto da denebilir (Keser, 2009: 86). Bu düşünce, savaş sebebiyle insanların en kötü ve korkunç olayları vatanseverlik göstergesi olarak kabul etmesi veya bütün bu olanları bilimde, teknolojide, sanatta, eğitimde, politikada ilerlemenin insanları yanıltan bir illüzyon olduğunun kanıtı olarak reddetmesi sonucunda ortaya çıkmasıdır (Lynton, 2015:

125). Dadaistlerin temel yaklaşımı bütün bu kabul gören sosyal değer yargılarının ve estetik düşüncelerin inkarıdır.

Dadaistler, genel olarak bilhassa artistik, edebi metotlar kullanmışlardır. Onların kendilerine özgü sergiledikleri performansları ve ilginç içerikleriyle manifestoları, kabul görmüş olan estetik yargıların toplum tarafından yeniden düşünülmesini ve sorgulanmasını sağlaması için alışılmışın dışında ve yıkıcı bir tutumla tasarlanmıştır (Keser, 2009: 86). Dadaizm ayrı görünen şeyleri birleştirmek ve yaratıcı bir çalışmanın ürünüymüş gibi sunarak farklı bir dil yaratmak istemiştir. Sanatsal ürünleri birbirine karıştırarak, edebiyat ve diğer sanatsal teknikleri ayrıştıran katı sınırları eritmiş; bu bağlamda manifesto, görsel ve şiirleriyle birlikte ses efektleriyle beraber verilen simultane şiirleri, kolajları, fotomontajları bir araya getirmiş, o zaman kadar sanata aykırı görünen malzemeleri kullanmış (demir teller, fotoğraflar, gazeteler, atık malzemeler, endüstriyel ürünler vs.) ve sınırsız bir düzenlemeyle çeşitli kompozisyonlar oluşturmuşlardır. Özellikle çalışmalara bilinçli bir değer atfetmeyi reddetmişlerdir (Farago, 2003: 245-247). Dada'da sanatsal herhangi bir teknik kaygı gütmeden ve estetik bir anlayışla ya da herhangi bir amaç için işler üretilmemiştir (Prager, 2013: 241). Sonuçta Dadaizm, biçimlere anlaşılabilir bütün boyutları dışında bir anlam vermeye çalışacaktır; mevcut olan bütün kültürel sistemlere kökten yabancı bir düşünce anlamı vermek isteyecektir. Dadaistlerin bunları yaparken var olan seçkici ve yazgıcı kültürden kurtulmak, zihin yapısını alt üst ederek sonluluğundan ve bu sonluluğun getirdiği aşağılamadan kurtarmak gibi bir isteğe sahip oldukları sezilmektedir. Çünkü, insanlığın düzenini değiştirmeye yönelik kaygılarıyla yerleşik bütün değer sistemlerinden kurtulmayı hedeflemişlerdir. Onların bu hedefleri ürettiklerinin/sanatlarının anarşist niteliğini vurgulamaktadır. Dadaizm, toplumsal anlamda geçerli olan bütün kuralları reddederek ve her türlü ahlaksal oluşumun kabul görmesini yadsımaktadır. Sanat anlamında, sanatçı kavramını kabul etmeyen ve sanat, sanatçı ve sanat eseri statülerine karşı çıkan Dadaizm, yaratmayı değil yok etmeyi istemiştir. Huzursuzluk ve başkaldırı bildiren hareketlerin bir devamı olan, çağdaş sanat devrimi içinde yaşanan temel ve kurucu dönemlerden biri olarak ortaya çıkan bir yapı bozum öğretisi olan Dadaizm, eski sanatsal düzenin varlığını kabul etmeyip, paradoksal bir biçimde kendine göre yeni bir sanatsal düzen getirmeyi hedeflemiştir (Farago, 2003: 245-247).

Sanatta Anarşizm: Dada'dan Örnekler

Kolaj ve asemblaj gibi geleneksel sanatlara ait olmayan yeni teknikleri fazlasıyla kullanan, ifadede rastlantısal (spontan) olmayı benimseyen, batı dışındaki kültürlerin ilkel (primitif) anlatımlarına sempati duyan Dadacılar'm en önemli yanı sanat ile yaşam arasındaki sınırları ortadan kaldırma düşüncesi ve bununla bağlantılı ortaya çıkan sanat karşıtı tavrıdır. Anarşist sanat olarak da nitelendirebileceğimiz sanat karşıtı tavır, radikal bir sanat karşıtlığıdır. Sanatı tam olarak politik anlamda bir duruşun başat sembolü olarak kullanan Fütüristler gibi sanatı köklü bir değişime uğratmak değil yıkıp yok etmek isteyen Dada'nın anarşist tutumu, içinde yaşanılan toplumsal, siyasal, her türlü olaydan dolayı özünde dünyanın gidişatma ilişkin derin bir baş kaldırının ifadesidir. Dada'nın sanat karşıtı tavrının en belirgin örnekleri anti-sanat terimi ilk defa kullanan Marcel Duchamp'ın (1887-1968) ürettiği hazır nesnelerdir (ready-made). Duchamp hazır nesne kullandığı ilk yapıtlarına 1913 yılında "Bisiklet Tekerleği"ni yaparak başlamış ardından "Şişelik" (1914) ve içinde bulunduğu yüzyılın en çok ses getiren ve eleştirilen "Çeşme" (1917) yapıtıyla birlikte diğer yapıtları gelmiştir (Bkz. Görsel 3-4). Sıradan bir yapıyı sanat yapıtı önermesiyle, nesneyi temsili anlamda bir kalıptan çıkaran bakış açısıyla sanat ile yaşam arasmdaki sınırları zorlar ve ürettiklerini bir tür kaygı nesnesine dönüştürür. Duchamp sanatın ne olduğuna ne olması gerektiğine ilişkin şimdiye kadar alışılagelmiş sunum, üretim, eleştiri ve değerlendirme kriterleriyle ilgili beklenti ve tutumları alaşağı ederek estetik beğeni ölçütlerinin ne doğrultuda geçerliği olduğunu, nasıl olması gerektiğini sorgulamış, sanatta sadece görsel hazzı reddetmiş, sanatı salt yetenek ve beceri olarak kabul etmeyerek onu düşünme eylemine çevirmiştir (Antmen, 2010: 124-125). Böylelikle görmeye karşı açtığı savaşta resmi reddetmiş, resim ve sanatı düpedüz yadsımıştır. Buna göre başlangıçta din, felsefe, ahlakla iç içe olan sanat gerçeği bütün boyutlarıyla yansıtamamakta, resmin salt göze hitap ettiği düşüncesi de uygarlığın bir kuruntusu sayılmaktadır. Çünkü hiçbir biyolojik gereksinmeye cevap vermeyen sanatın hayatı daha güzel ve anlamlı kıldığı yolundaki yaygın kanı geçerliliğini yitirmiştir. Sanata gerçekten ihtiyaç duyuluyorsa sanat ile yaşam arasmdaki nihai çizginin nihai feshinin sağlanması gerekmektedir (Ergüven, 2000:123).



Görsel 3: Marcel Duchamp, Bisiklet Tekerleği, 1913.



Görsel 4: Marcel Duchamp, Çeşme, 1917.

Duchamp'a göre sadece sanatçının elinden çıkan iş yapıt olarak değerlendirilmemelidir. Onun ready made'leri (hazır yapıt kavramı) modernizmin sahiplendiği yüksek sanat olgusunu eleştirmek, günlük hayat ile sanat arasındaki çizgiyi belirsizleştirmek üzerine kuruludur (Koşar, 2012: 199). Hazır bir nesneyi sahiplenme konusunda söylediği sözler ilgi çekicidir: "Çok açık seçik olarak ortaya koymak istediğim bir nokta var; diyeceğim ben bu ready-made'lerin seçimini ben kesinlikle estetik nitelikli herhangi bir büyük zevkin etkisiyle zorla benimsemedim. Bu seçim aynı andaki tam bir zevklilik ya da zevksizlik yokluğuyla... aslında tam bir uyuşukluk olgusuyla uygunluk içinde olan görsel bir kayıtsızlık tepkisi üstünde temellenmişti (...) Sonuç olarak, tıpkı bir sanatçının kullandığı boya tüplerinin mamul ve hazır olması gibi dünyadaki bütün tuvallerin de ready-mades aided olduğunu söylemek gerekir" (Duchamp, 1997: 322-323).

Duchamp'ın Bisiklet Tekerleği (1913), ready-made (hazır nesne) olan bisiklet tekerleği ve taburenin birleşiminden oluşmaktadır. Sanatçı, içsel ya da belli bir dürtüyle objeyi ele alıp ona herhangi bir anlam yükleyerek yaratıcılığını ve ustalığını kullanacağı yerde, rastgele objeleri seçme yoluna gitmiştir. Bu objenin sıradan ve seri yapım sonucu ortaya çıkan bir ürün olması ve böyle bir objenin tek orijinalliği, sanatçının ona sağladığı yeni statü ve bu değişmenin getirdiği anlam değişikliğidir. Duchamp'ın Çeşme'sinin (1917) üzerine atılmış "R. Mutt" imzası onun yapmış olduğu küçük bir eklemedir. Bu imzayla sıradan soğuk bir porselen parçasına belli bir özellik kazandırmıştır. (Lynton, 2015: 132). Duchamp'ın bu düşüncesiyle seri üretimin nesnesi olan bir şeyi imza ile sergilenebilir hale getirmek sadece sanat ile yaşam arasındaki sınır çizgisinin ortadan kalkması değil, tam anlamıyla özünde

yapmamanın belirleyici olduğu "yapmak"tır (Ergüven, 2000: 126). Duchamp daha da sınırları zorlayarak sanat eserinin hiçbir estetik anlamda çekiciliğinin olmaması gerektiğini savunmuştur. Ona göre sanatçı gelecek kuşakların kendisini takdir etme kaygısını taşımamalıdır, zevkli olmaya, iyi olmaya çalışmamalıdır, sadece var olmaya çalışmalıdır (Kuspit, 2010: 36). Geleneksel anlamda sanattan alınan haz noktasında bir sanat yapıtını benimsemek ya da reddetmek yerine, sergilenen (yapıt diye ortaya atılan) yapıtın sanat olup olmadığının sorgulanmasını sağlayan dada, sanatçının katkısını en alt düzeye indirgemiş; sanat seyircisini de her türlü kültür değerlerinin yok olması sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır (Lynton, 2015: 132). Dada'ya göre kendinden önceki kültürde sürüp giden egemen anlayışlara ilişkin bir sorgulama ya da yadsıma bulunmaz. Tüm kültürü alaşağı etmek isteyen dada, sanatı salt görsel hazzın ötesine, kavramsal alana götürür ve böylece Batı sanatının temel paradigması değişir (Kolektif, Göksel,2016:4).

Dadaist sanatçı Schwitters, değişik türden, yalnızca sayılardan, anlamsız biçimde bir araya getirilmiş sözcüklerden ve tek tek harflerden oluşan anlamsız şiirleriyle ve yıllarca süren bir çalışma sonucu insan seslerinin titizlikle notalarının çıkarılmasıyla Ursonate adını verdiği ilkel sonatını oluşturmuştur. Sanatçı anlamsızla özel anlamlı parçaların yan yana geldiği dergiye Merz adını vermişti (Lynton, 2015: 141). Sanatçı bu ismi kolaj çalışırken bir gazete başlığında gördüğü "Kommerzbank" sözcüğünün içinden almıştır. Dadacılar söz oyunlarından hoşlanıyordu. Merz sözcüğünün Fransızca merde (bok) sözcüğünü akla getirmesi ve Almanca sözcüğün saygınlığına karşıt bir durum yaratması Schwitters'in hoşuna gidiyordu. Bu sözcük başka söz oyunlarını da akla getiriyordu. Örneğin, Merz sözcüğünün sürüden ayrılmış koyun anlamına gelen Merzchaf'tan gelmesi Dadaistlerin aykırı duruşuna benzetilebilir (Yılmaz, 2006:141).



Görsel 5: Kurt Schwitters, Merzbau, Schwitters'in stüdyosundan görüntüler, Kurt Schwitters Arşivi, 1932-1933'te Hanover Sprengel Müzesi, adedi 18x24 cm fotoğraf.

Schwitters, belirli betimlemeler ve hızlı iletiler kaygısı yaşamadan atık/döküntü olarak da nitelendirebilen malzemelerle sanatın anlatım olanaklarını sınamıştır. Sanatçı, önce Hanover'deki evinde üç katında bulunan odalarda, daha sonra Norveç ve İngiltere'de daha sınırlı ölçüde Merz örnekleri oluşturdu (Bkz. Görsel 5). Alçı, tahta parçaları, ilgisini çeken her türlü malzemeyi rastgele birbirine yapıştırarak Merz'lerini kuruyordu. Anlamı olmayan geometrik atık parçalardan türeyen merz örüntüleri üslupsuz, sanatçının başına buyruk olarak kuralsız ürettiği işler olup anarşi kavramıyla örtüşebilecek Dadaist üretimlerdir.

Sonuç

Anarşizm ve Dadanın hareket noktaları var olan iktidar/otoriteye karşı bir eleştiri ve itiraz niteliğinde olmaları bakımından ortaktır. Her iki düşüncede de özgürlük en başat faktördür. Anarşizm, var olan iktidara karşı duruş bir başkaldırı niteliğinde salt özgürlük savunucusuyken, Dada da o zamana kadar var olan sanat ve sanat geleneğine karşı bir duruş ve başkaldırıdır. Bu şimdiye kadar ki sanat geleneğine karşı duruş politik anlamda batı uygarlığının insanlığın başına açtığı işlerden kaynaklıdır. Dada'nın kural tanımamazlık, kendinden önceki sanatları ve sanat geleneklerini reddetmesi, Anarşizmin merkez temelli bir iktidar biçimi olarak devlete ve onun temsil yetkisine karşı çıkma düşüncesiyle örtüşmektedir. Dadanın anarşist nitelikli bir sanat olmasının göstergesi, anlam içermeyen, yüce olana ideal olana öykünmeyen düzen karşıtı işlerin üretilmesiyle ilgilidir.

İçinde bulunduğu çağdaki sıkıntılardan dolayı doğan Dadaizm düşüncesi özcü ve temelci aklın eleştirisi bağlamında ele alındığında, yeni düşünme, bilme, anlama, yorumlama imkanlarına açılma ve düşünceyi belli bir şekle hapseden tahakküm altına alan paradigmalardan çıkabilme adına önemli bir noktadadır (sanat için sıfır noktası da diyebiliriz). Dadaizm bu bağlamda ele alındığında kaos, düzensizlik, ilkesizlik, zeminsizlik anlamında hem epistemik hem de politik anlamda olsun anarşizm fikrinin negatif çağrışımlarını bünyesinde barındırmasının nedeni açığa çıkmış görünmektedir. Dadaizmin kural tanımaz, rastlantısallıktan gelen doğaçlama yönü hesapsız-kitapsız tutumları kendinden önceki akademikleşmiş, gelenekselleşmiş kurallarla beraber modernin içindeki avangard (öncü) tutumları bile tanımamıştır. Böylelikle üretilen işlerdeki çokseslilik ve üslup tanımazlık sanatın başına buyruk, otorite tanımayan (anarşist) yönünü ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Antmen, A. (2010). *20. Yüzyıl Batı Sanatında Akımlar*, İstanbul: Sel Yayıncılık.

Artun, A. (2015). *Çağdaş Sanatın Örgütlenmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Béhar, H. (2009). Dada in Context, *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 5. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies.* p.17–30.

Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Duchamp, M. (1997). *Marcel Duchamp ve Ready Made*, Modernizmin Serüveni içinde (Ed. Enis Batur), ss. 322-323, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ergüven, M. (2000). *Marcel Duchamp*, Sanat Dünyamız içinde, ss.121-126, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Farago, F. (2003). *Sanat* (Çev. Özcan Doğan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Keser, N. (2009). *Sanat Sözlüğü*, Ankara: Ütopya Yayıncılık.

Kropotkin, P. (2005). *Anarşi Felsefesi-İdeali*, (Çev. Işık Ergüden), İstanbul: Kaos Yayınları.

Kolektif, (2016). *Dada Bir Armadillodur*, Derleyen: Halil Duranay, (Çev. Halil Duranay, Cemal Akyüz, Abidin Mahmut, Ege Berensel, Ulus Baker), Kocaeli: Kült Neşriyat.

Koşar, D. C. (2012). *Sahiplenmenin Dayanılmaz Hafifliği ve Duchamp*, Sanatın Günceli Güncelin Sanatı, Haz. Mehmet Yılmaz, Ankara: Ütopya Yayınevi.

Kuspit, D. (2010). *Sanatın Sonu*, (Çev. Yasemin Tezgiden), İstanbul: Metis Yayınları.

Loggia, R. (2016). The Legacy of Dadaism, *Studia Ubb Dramatica*, LXI, 1, p. 151 – 157.

Lynton, N. (2015). *Modern Sanatın Öyküsü*, (Çev. C. Çapan, S. Öziş), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Marinetti, T. (2010). *Fütürizm Manifestosu*, Sanat Manifestoları içinde, (Ed. Ali Artun), ss.102-105, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marshall, P. (1991). *Anarşizmin Tarihi*, (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: İmge Kitabevi.

Prager, P. (2013). Play and the Avant-Garde: Aren't We All a Little Dada?, *American Journal of Play, volume 5, number 2*, 239-256.

Sanouillet, M. (2000). *Dadacılığın Kökleri:Zürih ve New York*, (Çev. Turhan Ilgaz), Modernizmin Serüveni içinde (Ed. Enis Batur), ss. 303-316, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tansuğ, S. (1999). *Resim Sanatının Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Thomas, P. (2000). *Marx ve Anarşistler*, (Çev. D. Evci), Ankara: Ütopya Yayınevi.

Touraine, A. (1992). *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. H. Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tunalı, İ. (2011). *Estetik Beğeni*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Tunalı, İ. (2013). *Felsefenin Işığında Modern Resim*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Tzara, T. (1997). *Dada Hiçbir Anlama Gelmez*, Modernizmin Serüveni içinde (ed. Enis Batur), ss. 317-318, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Woodcock, G.(1996). *Anarşizm:Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Kaos Yayınları.

Yılmaz, M. (2006). *Modernizmden Postmodernizme Sanat*, Ankara: Ütopya Yaymevi.

PSİKANALİZİN SOSYAL İNŞASI

Ersun ÇIPLAK

Özet: Freud'a göre insanlığın önünde iki tehlike vardı: Bolşevizm ve anarşizm. Freud'un, yükselen Nazizmi değil de bu iki siyasi hareketin insanlığın geleceğini tehdit ettiğini düşünmesi gerçekten ilginçtir. Bununla birlikte, Freud'un yaşam hikayesi ve yaşadığı sosyal koşullar incelendiğinde, bunun anlaşılabilir nedenleri vardır. Bu çalışmada, Freud'un sosyal koşulları ile psikanaliz kavramları arasındaki ilişki Berger ve Luckman'ın meşrulaştırma ve gerçekliğin toplumsal inşası kavramları kullanılarak incelenmiştir. Sonuç olarak, Freud'un yaşadığı toplumun sınıf yapısı ile Metapsikolojide incelenen yapısal teorinin bileşenleri arasındaki benzerlikler ortaya çıkarılmıştır. Buna ek olarak, alt, orta ve üst sınıf ile id, ego ve süperego arasındaki güç ilişkileri incelenmiş ve aralarındaki benzerlikler tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Psikanaliz, gerçekliğin sosyal inşası, meşrulaştırma*

SOCIAL CONSTRUCTION OF PSYCHOANALYSIS

Abstract: According to Freud, there were two dangers to humanity: Bolshevism and anarchism. It is really interesting that Freud thinks that these two political movements, not rising Nazism, threaten the future of humanity. However, when Freud's life story and the social conditions he lived in are examined, there are understandable reasons for this. In this study, the relationship between Freud's social conditions and the concepts of psychoanalysis was examined using Berger and Luckman's concepts of legitimisation and social construction of reality. As a result, the similarities between the class structure of the society in which Freud lived and the components of the structural theory studied in Metapsychology were uncovered. In addition, it was examined power relations between both lower, middle and upper class and id, ego and superego, and discussed similarities between them.

Keywords: *Psychoanalysis, social construction of reality, legitimization*

Giriş

Ülkemizde Freud'un ahlaka mugayir olduğu iddia edilerek müfredattan çıkarılmaya çalışıldığı bir dönem yaşanıyor. Bunda kuşkusuz Türkiye'ye özgü koşulların payı büyük. Fakat bunun dünya genelinde yükselen postmodernizm dalgasıyla da ilişkisi var. Bilindiği gibi postmodernizm insanı anla-

maya ve açıklamaya yönelik büyük anlatılara karşı olduğu için sürekli dinler kadar marksizm ve psikanalizin de altını oymaya çalışmaktadır (Harvey, 2006; Lucy, 2003). Dolayısıyla meseleyi sadece toplum ahlakı ve cinselliğin insan hayatındaki öneminin abartılmasıyla açıklamak çok da uygun olmaz.

Kaldı ki Freud ne Voloşinov (2016) ne de Thomas Zsazs (2013) gibi isimlerin karikatürleştirmeye çalıştığı gibi bir bilim adamıdır. Bunu görmek için onun toplu eserlerine ve kişisel hayatına bakmak yeterli. Çalışmalarının hiçbirinde "sevişin" ya da "öldürün" gibi bir telkinde bulunmadığı halde sürekli onun cinselliği ululayan, ahlakı yerle bir etmeye çalışan, tabiri caizse, bir sapıkmış gibi değerlendirildiğine tanık olmak şaşırtıcı. Oysa Freud yer yer aristokrasi özentili ancak burjuva değerlerini benimseyen tek eşli bir püritendi. Irwin Yalom (2018) başta olmak üzere bazı isimler kendi yapıtlarının okunurluğunu artırmak için Freud ile baldızı Minna Bernays arasındaki ilişkiye yönelik söylentileri kullanmışlardır. Ancak böyle bir duruma onlarla aynı evde yaşayan Martha Freud'un farkettiği halde sessiz kaldığını düşünmek hiç akılcı değil ("Azgın teke Freud baldızıyla yatmış", 2016). Doğrusu böyle bir yakınlaşmanın gerçekliği hususunda örneğin Carl G. Jung ile Sabina Spielrein arasındaki ilişkideki gibi kesin bir kanıt olmadığının da altı çizilmeli (Lothane, 2016).

O halde nedir Freud'u ve psikanalizi böylesi tartışmaların merkezine çeken? Kuşkusuz bunda Freud'un *Grup Psikolojisi, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, *Bir Yanılsamanın Geleceği* (2016a), *Totem ve Tabu*, ve *Musa ve Tektanrıcılık* (2016b) başlıklı yapıtlarında bir büyük anlatı kurmaya çalışmasının, daha doğrusu kültürü tamamıyla odipus kompleksiyle açıklamasının payı büyük. Elbette odipus kompleksinin evrensel niteliğe sahip olup olmadığı tartışılabilir ama burada asıl dikkat çekici olan Freud'un ahlaka yönelik tutumu. Bahse konu yapıtlarda Freud, örneğin Freiedrich Nietzsche'nin (1990) yaptığının aksine, yani ahlakı yıkmak yerine, medeniyetin kurucu ilkesi olarak dürtü ve içgüdüleri bastırmayı öne çıkarmıştır. En iyi ihtimalle bu dürtü ve içgüdüler, savunma mekanizmaları aracılığıyla gerçeklik ilkesine göre çalışan benin (ego) ve bilincin yönetimine bırakılmalıdır ona göre. Hüküm kesin: *Kendine hakim ol! Öldürme!* Aşağıdaki alıntı bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> "Dış nedenlere dayalı içgüdüsel vazgeçişin sadece *hazsızlık* [hoşnutsuzluk] içermesine karşılık, süperegoya uyularak içsel nedenlerle yapıldığı zaman farklı bir ekonomik sonuç yaratır. Kaçınılmaz hoşnutsuzluk sonuçlarına ek olarak, egoya bir tür haz da verir, bu deyiş yerindeyse ikâme bir doyumdur. Ego kendini yücelmiş hisseder; sanki değerli bir başarıymış gibi içgüdüsel vazgeçişle gurur duyar" (Freud, 2016c, s. 393).

Muammayı görünür kılması bakımından alıntı kayda değer. Alıntıda öne sürülen yargı, konuyla ilgilenenlerin önüne şu soruyu koyuyor: Freud bize ne anlatmak istemiştir? Tabi ki bu soru ancak ve ancak belirli bir bağlamda yanıtlanabilir. Açıkçası bunun için, her ne kadar Didier Anzieu (2003), psikanalizin toplumsal koşullardan yola çıkarak açıklanmasına sakınımlı yaklaşsa da Freud'un yaşadığı dönemin toplumsal koşullarına ve bir meşrulaştırma biçimi olarak somut bir dönemin ürünü, inşa edilmiş bir sosyal gerçeklik olan psikanalize yakından bakmak şart. Peki, Freud'u ve onun düşüncesini, kısacası psikanalizi gerçekliğin sosyal inşası bağlamda ele almak, gerçekten de Anzieu'nin (2003) ifade ettiği gibi gereksiz ya da hatalı bir yaklaşım mıdır? Hiç değil... Buna yönelik unsurlar Freud'un ta kendisi tarafından, büyük ölçüde kasıtsız olarak dile getirildiğinden, bir fikir yürütebilmek, yine ortaya koyduğu yapıtlardan yola çıkarak mümkün olabilir. Başlangıç için bu aşamada *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'ne bakmakta yarar var. Freud, bu yapıtta insanlığın önünde iki tehlike olduğunu vurgulamıştır: Bolşevizm ve anarşizm (1994a, ss. 216, 217).

Nazizm değil de bolşevizm ve anarşizm... Nasıl olur da Freud gözünü yüksek tazminat hırsı bürüdüğü için yalnızca Avrupa'yı değil, neredeyse tüm Dünya'yı savaşa sürükleyen Prusya'dan geriye kalan Almanya'yı ayağa kaldırmak ve saf ırkın ihtiyaçları doğrultusunda Rusya'nın ilhakını savunan; bir yandan işçi sınıfına imtiyaz verecekmiş gibi görünerek Yahudi düşmanlığını körükleyen; diğer yandan büyük sermaye sahipleriyle işbirliği içinde sosyalistleri ve dezavantajlı kesimleri ezen Adolf Hitler'i (1994) değil de bolşevizmi ve anarşizmi insanlığa tehdit olarak görmüştür? Anlamlandırabilmek için *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'ni incelemeye devam edilmeli.

Bahse konu çalışmasmda Freud, sırf bir siyasi teorisyen olmadığını belirttiği için bazılarına tevazuyla öznel görüşünü ileri sürüyormuş gibi görünebilir (Freud, 1994b). Oysa tam da bu nedenle söyledikleri önemli. Zira Freud bir siyasi teorisyen olsaydı, başvuru kaynaklarına ve teoriye göre konuşarak uygun bir entelektüelleştirme yapabilirdi. Ancak kendi toplum modelinin sağlam bir şekilde açıklayamadığı bir konuda kapsayıcı bir fikir yürütmeye çalıştığı için beklenen entelektüelleştirmeyi yapmaktan fersah fersah uzaktır. Bu da doğal olarak onun sözlerinin kasıtsız işlevinin araştırılmasının boş bir çaba olmayacağının gösterir.

Olası bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için şimdiden şunu belirtmek lazım: Tabi ki Freud bir toplumbilimci, ideolog, siyasi önder, toplum mühendisi değildi. Bununla birlikte *marifet iltifata tabidir* sözüne hak verir

şekilde gösterdiği tevazuda tuhaflık olduğu da tartışılmaz. Freud, bu niteliğe sahip olmadığını gerçekten düşünseydi büyük ihtimalle *Totem ve Tabu* ve *Musa ve Tektanrıcılık* gibi yapıtları yazmazdı. Kaldı ki gerek *Histeri Üzerine Çalışmalar* ve *Rüyaların Yorumu* gibi erken gerekse *Metapsikoloji* gibi geç tarihli yapıtlarında bu reddinin abartılı bir tevazudan kaynaklandığını gösteren ifadelere rastlamak mümkün.

Kuramsal dayanak

Walter Benjamin, 20. yüzyılın başlarında "Tarih Kavramı Üzerine"de vurguladığı gibi bir 'geriye sıçrama' (Benjamin, 2001; Löwy, 2007) yaparak *Pasajlar* (1995) projesiyle tarihin yazıyla başladığı fikrine şerh düşmüştür. Benjamin'in bu noktada en önemli keşfi, bir yapıtın belirli bir dönemde üretilmiş yazı dışı farklı yapıtlarla da açıklanabileceğini göstermiş olmasıdır. Bu doğrultuda Paris pasajlarından yola çıkarak hem bir dönemin ruhunu anlamaya çalışmış hem Charles Baudelaire'in kişilik yapısı kadar eserlerini de çözümlemeye çalışmıştır. Benjamin'in bu çabasının ardından entelijansiya Baudelaire'in yalnızca uyuşturucu, arzu, aşk ve günah çerçevesinde okunamayacağını görmüştür. Benjamin'den sonra, bunun da ötesinde gerçekliğin sosyal olarak inşa edildiğine ve olumsal bir niteliğe sahip olduğuna yönelik görüşler dile getirilmiştir. Bunun öncüleri Peter L. Berger ve Thomas Luckman'dır (2008).

Psikanalizden söz açıldığında Benjamin çizgisinin ilerletilmesinden ibaret olan bu yaklaşımın, yani gerçekliğin sosyal inşası kavramının öne çıkması buna bağlanabilir. Aksi takdirde nasıl açıklanabilir psikanalizin Freud'un otoanaliziyle doğrulanması? Unutulmaması gerekir: Freud, teorisini vaka kayıtlarından önce otoanalizle doğrulamıştır. İşte bunun için Berger ve Luckman'ın *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (2008) başlıklı yapıtlarında detaylı bir şekilde incelenen bu konu, aslında gerek Ludwig Wittgenstein (1997) gerekse Richard Rorty (1995) tarafından ele alınan olumsallık kavramını yeniden gündeme getirmektedir. Ama böyle bir durumda asıl sorun nasıl ortaya konacak?

Berger ve Luckman'ın kuramsal yaklaşımında kilit rol oynayan kavramların belki de en önemlisi, *"kurumsal dünya, meşrûlaştırılmaya, yani 'açıklanabileceği' ve 'haklılaştırılabileceği' yollara gereksinim duyar"* ifadesiyle gönderme yapılan meşrulaştırma kavramıdır (Berger ve Luckman, 2008, s. 93). Bahse konu isimler meşrulaştırmanın işleyiş biçimini şu şekilde açıklamışlardır: *"Meşrûlaştırmalar binası, dilin üzerinde yükselir ve dili temel vasıtası olarak kullanır. Kurumsal düzene bu şekilde atfeddilen 'mantık', sosyal olarak erişilebilir bilgi*

stokunun bir parçası olur ve bizâtihî olduğu gibi kabûl edilir" (Berger ve Luckman, 2008, s. 96).

Bu kavramsallaştırmaya göre, düşünmenin tüm bileşenleri belli bir bağlamda ortaya çıkmakta; buna bağlı olarak da gerçeklik, belli bir zaman ve mekanda yaşayan bireyin zihinsel süreçleri tarafından basitten karmaşığa işlenerek kişisel hakikate dönüştürülmektedir. Bir toplumun üyesi olmaktan tutun da karmaşık bilimsel teorilere varana kadar hep böyledir. Düşünce ve düşüncenin üretildiği bağlam arasındaki ilişki esastır (Berger ve Luckman, 2008). Ancak bunun tespit edilebilmesi *"düşünce ile onun tarihsel koşulları arasındaki somut ilişkilerin mümkün olduğunca titiz bir biçimde araştırılmasın"*ı gerektirir (Berger ve Luckman, 2008, s. 8).

Meşrulaştırmadan Teoriye

Tarihsel olarak Birinci Dünya Savaşı'nın kırılmaya neden olduğu ülkelerden biri, bir yandan Johann Gottfried Herder, Immanuel Kant ve Johann Gottlieb Fichte'den itibaren milliyetçilik akımını yaratacak şekilde Alman kimliğini tanımlamakla karakterize olan romantizm ve bilime vurgu yapan aydınlanma doğrultusunda kimliğini kristalize etmeye çalışan Prusya ise, diğeri de Orta ve Doğu Avrupa'da tıpkı Devlet-i Aliyye gibi uluslaşmak için mücadele eden etnisiteleri baskılayarak varlığını sürdüren Avusturya Macaristan'dı (Strorer, 2015). Prusya'da Alman milliyetinin öne çıkarılarak diğer etnik kimliklerin asimilasyonunun, Avusturya Macaristan'da ise etnik kimlik ve ulus kavramının ötesinde bir vatandaş anlayışının yaygınlaştırılmaya çalışıldığı dikkati çekmekteydi. Bu noktada işi asıl karıştıran Habsburgların bu siyasetinden rahatsız olan Alman kökenli vatandaşların hareketliliğiydi (Michel, 2011).

Böylesi bir atmosferde düzenlenen bir suikast sonucunda Avusturya Macaristan'ın Sırbistan'a, Rusya'nın Avusturya Macaristan'a, Prusya'nın da astronomik kazanç elde etme arzusuyla Avusturya Macaristan'a destek verip Rusya ve Fransa'ya savaş açması ortalığı çokça karıştırdı. Sonuç, hem Prusya hem de Avusturya Macaristan açısından hezimet oldu. Saldırgan dış siyasetle sınırlarına kattığı ve zenginliğinin kaynağı olan topraklar işgal edilerek ya da çok uluslu denetime bırakılarak iktisadı çökertilen Prusya mini Almanya'ya, uluslaşma mücadelesi veren fazlalıklarından arındırılan Avusturya Macaristan da nüfusunun yaklaşık %90'ı Alman olan Avusturya devletine dönüştürülmüş, buna tazminat meselesi, ekonomik kriz, hiperenflasyon eklenmiş, en sonunda küresel ekonomik kriz çorbanın tuzu biberi oldu.

Hızla modernleşmeye çalışan her iki toplum da toprak reformu yapılamadığı için memnuniyetsiz alt sınıf; çıkarından başka bir şey düşünmeyen aristokrat zümre ve burjuva sınıfı; bir yandan sınıf atlamak isteyen öte yandan ekonomik kriz ve hiperenflasyonun öldürücü soluğunu ensesinde hisseden orta sınıf olmak üzere bileşenlerine ayrılmıştı (Michel, 2011; Storer, 2015). Bu dönemi inceleyen yazarların söz birliği ettiği bir husus var: Ekim Devrimi ve kaos (Michel, 2011; Storer, 2015). Gerek Habsburgların Avusturya Macaristan'ı gibi aristokrasinin gerekse de Prusya gibi burjuva-aristokrat koalisyonunun elinde oyuncak olan devlet mekanizmasıyla yönetilen bir toplumda savaşın sonunda zirve yapan toplumsal çalkantı ve birbirini izleyen grevler, toplumu kaosa sürükleyen ve devletin başarısına köstek olan olaylar olarak değerlendirilmiştir.

Yani içsel ve dışsal koşulların etkisiyle devletin kendini korumaktan aciz kalması sonucunda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin (SSCB) etkisinde hem aristokrasinin hem de burjuvazinin köküne kibrit suyu döken bir devrim, devrim olmasa bile anarşi ve kaos ihtimali ve bu nedenle yaşanan endişe, bahse konu devletler açısından başlıbaşına ürkütücü bir durumdu. Alt sınıfın kendini var kılma mücadelesi olarak grev, isyan ve ayaklanmalar, kısa süre önce çara karşı zafer ilan eden SSCB'nin bunları dünya devrimi adına desteklemesi, aristokrasi ve burjuvazinin kazanımları kaybetmemek için bu eylemleri bastırması, alt sınıfın isyanını önleyecek yardımlar için gereken bütçeyi denkleştirmek amacıyla üst sınıfın karından pay alınamayınca artan vergiler ve kamu refahına ayrılan paydan kesintiye gidilmesiyle rahatı kaçan orta sınıf, yaşananlar nedeniyle alt smıfı suçluyordu (Michel, 2011). En önemlisi de ekonomik krizin, ticaret, faiz ve parayı büyük oranda elinde tutan Yahudilerden kaynaklandığı düşüncesi, yabancı düşmanlığıyla birleşince işler iyice sarpa sardı. Geriye sadece faşistlerin, haklılıkları tartışılmasın diye düşmanı teke indirmeye yönelik komplo senaryosunun propagandasını yapması kalmıştı:

> "Halkı çeşitli düşmanların aynı safta olduklarına inandırma becerisi siyasal liderlere özgü bir yetenektir. Çünkü düşmanın çok ve çeşitli olduğu inancı, zayıf ve kuşkulu kafalar için kendi davalarından şüpheye düşmelerine sebep olur. halk, bir çok düşmanla mücadele halinde bulunması durumunda kendine şu soruyu sorar: 'Diğerlerinin hepsinin haksız, yalnız bizim hareket ve davranışımızın haklı olması mümkün müdür?' İşte bu soru sorulduğu zaman, taraftarların kuvveti felçli bir duruma girer. Bunun için, daima çeşitli ve sayıca çok olan düşmanı, kendi taraftarlarımıza tek bir düşmanla mücadele ediliyormuş şeklinde göstermek gerekir. Bu kendi halkımızın inancını kuvvetlendirir ve bu inanca saldıranlara karşı toplu hareket gücünü artırır" (Hitler, 1994, s. 123).

İşte bir yandan Avusturya Macaristan ve Prusya'daki üst sınıftan Yahudilerin öte yandan devrim ve kaosu destekleyen alt ve orta sınıftan Yahudilerin, devleti yöneten aristokrat-burjuva koalisyonunun yönlendirdiği faşist gruplar tarafından tek hedef haline getirilmesi böyle bir süreçte gerçekleşmiştir. Oysa Freud Habsburgların Avusturya-Macaristan'ında kaos olmadığı, ufukta devrim belirmediği sürece ufak tefek sorunlar yaşasa da sistemle barışıktı. Yani Avusturya Macaristan olduğu gibi, yani Habsburglar iktidarda kaldığı sürece koşullar nispeten uygundu. Bu, Freud'un *Rüyaların Yorumu*'nun *1. cildi*nde yer alan, Anzieu'nin (2003, s. 127) de değindiği bir anısından anlaşılabilir:

> "On-on iki yaşlarındayken, babam beni yürüyüşlerinde yanına almaya ve yaşadığımız dünyaya ilişkin görüşlerini bana anlatmaya başlamıştı. Bir keresinde bana şimdi işlerin onun zamanındakine kıyasla ne kadar iyi olduğunu göstermek için bir hikâye anlatmıştı. 'Gençken,' demişti, 'bir Cumartesi günü doğduğun bu yerin sokaklarında yürüyüşe çıkmıştım; iyi giyinmiştim, başımda kürklü yeni bir şapka vardı. Hıristiyan'ın biri yanıma gelip şapkamı çamura atarak 'Yahudi! kaldırımdan in!! diye bağırdı.' 'Peki sen ne yaptın?' diye sordum. 'Yola inip şapkamı aldım,' diye cevap verdi sessizce. Küçük çocuğun elini tutan bu büyük, güçlü adam için bunun kahramanca bir davranış olmadığını düşündüm. Bu durumu duygularıma daha iyi uyan başka bir durumla karşılaştırdım: Hannibal'ın babası Hamilcar Barca'nın ev altarının önünde oğluna Romalılardan intikam alma yemini ettirdiği sahne. O günden sonra Hannibal fantazilerime yer etmişti" (Freud, 2016d, s. 292).

Bu anının Freud'un meşrulaştırma biçiminin çözümlenmesinde belirleyici öneme sahip olduğu söylenebilir. Bastırma, yüceltme, karşıt tepki geliştirme ve özdeşleşmeyle birlikte odipal dönemin öne çıkan savunma mekanizmalarından biri olan idealleştirmenin baba Barca, oğul Hannibal dolayımında belirginleşmesi bu anının can alıcı noktasıdır. İdealleştirme çocuğun elde edemediği narsisistik nesneye sahip olan babayı gıpta etmesi veya kıskanmasıyla etkinleşen bir mekanizma (Chasseguet-Smirgel, 2005). Ancak, odipal dönemin yaklaşık üç yaş civarında yaşandığını ileri süren Freud (2016e), bu anıyı babasından dinlediğinde on, on iki yaşındadır ki bu da odipal dönemin çoktan geçildiğini göstermektedir. Buna bağlı olarak burada ancak geçmişte gerçekleşmiş bir idealleştirme sürecinin kendine yeni bir kostüm bulmasından söz edilebilir. Yani idealleştirme bu anıyla etkinleşmemiş, sadece ideali doğru kişinin temsil etmediği anlaşılmış ve Jacob Freud'un yerine Barca konmuştur. Bu durumda Freud kendini Hannibal'le özdeşleştirmiş oluyor.

Elbette buna bir de anıda yer alan şapkanın simgesel değeri eklenirse iş daha anlaşılır hale gelir. Şapka ve vatan, bir sembol olarak ancak ortak çağrışım alanından faydalanarak anlamlandırılabilir. İdeal olmayan bir baba

yerden aldığı şapkayı (dişil simge) tekrar takmıştır (Babil Sürgünü'nde de benzer bir durum yaşanmamış mıdır?) Elinden toprağı (dişil simge) alman Barca, Hannibal'e yemin ettirmiş ve onun yardımıyla egemenliğini tekrar kurmuştur. Her ikisinde de ideal figürlerin prestijleri aleyhine dışardan, yani evlatlarından medet umması söz konusudur. Sadece Barca bunu açıkça dile getirip Hannibal'e yemin ettirmiş; Freud ise babasının sözlerinden içsel zorunlulukla kendine emir çıkarmıştır. Dikkat: sonraları Freud, ideali için yemin eden başka birinin, siyonizmin kurucusu Theodor Herzl'in toplantıların müdavimi olacaktır.

Yakından bakıldığında birbirinin yerini alan ideal imgelerin ortaya koyduğu gerçeğin Freud'un toplumsal koşullarıyla uyumlu olduğu görülebilir. Freud, içinde yaşadığı kapitalist toplumun sunduğu sınıf atlama yanılsamasına kapılmaya müsaitti ve bu da çok para kazanıp kendisini daha uygun koşullara taşıma şansına sahip olduğunu düşünmesine neden oluyordu. Ancak kaos ve devrim, işleri neyin ne olacağı belli olmayan bir şekilde karıştırabileceği için böylesi bir yaşantının dengesi açısından muhtemel bir tehlikeydi. Daha önce de değinildiği gibi Habsburgların Avusturya Macaristan'mın mevcut koşulları, bir Yahudi için nispeten daha az risk içermekteydi. Psikanalizi bir meşrulaştırma biçimi olarak ele alırken Freud'un toplumsal koşullarıyla psikanalizin toplumsal göndermelerini ilişkilendirmenin yararı burada ortaya çıkmaktadır. Eğer Freud otoanalizinde incelediği rüyalarında sürekli Filip, İskender, Barca, Garibaldi ve Bismarck gibi ideal figürlerle uğraşmışsa, bu noktaya ayrı bir önem vermek gerekir (Anzieu, 2003; Freud, 2016d, 2016f). Daha *Rüyaların Yorumu*'nda (Freud, 2016d) Yusuf'tan bahsettiği anda Freud, bu konuya kafa yorduğunu belli etmiştir. Hepsinden önemlisi, rüya sembolizminde kral ve kraliçenin sürekli ebeveyn kısacası üstbenin; prens ve prensesin de kişinin kendisi ve benin göstergesi olmasıdır. Buna karşılık altbenin faaliyetleri bir düğmeyi iliklemek, köprüden geçmek ya da bir kuleye tırmanmak örneklerinde olduğu gibi neredeyse tamamıyla anonim ve sembolik düzeyde gündeme gelir.

Ancak daha öncesinde bazı önemli duraklar işaretlenmeli. Örneğin Freud'un gençlik dönemi yazılarında nevrozun, yani o zamana kadar toplumsal düzlemde anlamlandırılamamış tepkiler bütünü olan sapmanın anlamlandırılmasına sürekli nesnel, somut bir gerekçe bulmaya çalışması dikkat çekicidir. Bu gerekçeyi önce yetişkinden çocuğa yönelen bir cinsel saldırı, ardından yetişkinin cinsel saldırısına zemin hazırlayan çocuksu ayartma oluşturmaktadır (Freud ve Breuer, 2001). Oysa daha sonrasında bundan vaz

geçmiştir. Ardından da sürekli nevroza neden olan mekanizmayı anlamlandırmaya çalışmış ve nevrozu neredeyse hiçbir gerekçe, daha doğrusu travmatik deneyim olsa da olmasa da ortaya çıkan bir görüngü (fantezi) olarak ele almıştır. Ta ki *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* ve *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde (2000) Nietzssche'ye (1990) rağmen medeniyetin dürtü ve içgüdülerin bastırılmasıyla ortaya çıktığı fikrini açık bir şekilde savunmaya başlayıncaya dek.

Freud'un meşrulaştırmasının teoriye dönüştüğü ilk durak *Rüyaların Yorumu* (2016d, 2016f), son durak da ömrü daha fazlasına vefa etmediği için *Musa ve Tektanrıcılık*'tır (2016b). *Rüyaların Yorumu*'nun temel tezi 'arzu giderme'dir. Ayrıca, yer değiştirme ve yoğunlaştırma dolayımında ele alınan sansür ve detaylı incelemesi ancak *Metapsikoloji*'de tamamlanan bastırma, bu yapıtta belirleyici olan diğer kavramlardır. Şu da eklenmeli: Bastırma olmasa sansür ve sansüre bağlı olarak yer değiştirme, yoğunlaştırma da olmazdı. Dikkat edilirse *Rüyaların Yorumu*'nda kurallar gerçeklik, bilinç düzlemiyle (gerçeklik ilkesi); kuralsızlık, belirsizlik ve öngörülemezlik, daha doğrusu yoruma muhtaç olan (haz ilkesi) ise bilinçdışıyla ilişkilendirilmiştir. Bu noktada Freud'un Dugas'tan yaptığı alıntı çok çarpıcı: *"Rüya ruhsal, duygusal ve zihinsel bir anarşidir; bu, kendi başlarına kalan ve kontrolsüz veya amaçsız davranan işlevlerin bir oyunudur; rüyalarda ruh, ruhani bir robota dönüşür"* (2016 RY, s. 123). O halde rüyanın anarşi olarak tanımlanması neyi gösterir? Rüya, bilinçdışı muhtevanın sansür ve bastırmayı aşarak bilince çıkması, daha doğru bir ifadeyle istila etmesidir. Dolayısıyla bu alıntı, rüyaları anarşi olarak tanımlayan Freud'un,

> "Bu manifestonun yayınlanmasındaki esas neden rahatsızlığımızı göstermektir. Var olan (oldukça yanlış bir şekilde medeni olarak tanımlanan) toplumsal sistemi suçlamak için; ve aynı zamanda ne olduğumuzu ve ne istediğimizi söylemek için, devrimci özveri ve inancımızla, öfke çığlıklarımızın sermayenin yeni kölelerini ağır uykularının gevşekliğinden uyandıracağını söylemek için." (Chaco'nun Yoldaşları, 2007, s. 470).

gibi ifadeler içeren herhangi bir anarşist bildiriyi asla dikkate almayacağı gerçeğidir. Nitekim öyle de olmuştur. Çünkü bilinç, mantık, zeka, akıl önceliklidir:

> "Geleceğe ilişkin en iyi beklentimiz, zekanın –bilimsel ruhun, mantığın- zamanın akışı içinde insanın ruhsal [zihinsel] yaşamında bir diktatörlük kurmasıdır. Mantığın doğası, daha sonra insanın duygusal dürtülerine bunlarla belirlenen şeylere hakettikleri yeri vermekten kaçınmayacağını garantiler. Buna karşılık, bu mantık egemenliğinin uyguladığı genel zorlamanın, insanlar arasındaki en güçlü birleştirici bağ olduğu anlaşılacak ve daha başka birleşmelere yol açacaktır. Dinin düşünce yasağı gibi, böyle bir gelişmeye karşı koyan her şey, insanlığın geleceği için bir tehlikedir" (Freud, 1994b, s. 211).

Rüyaların anarşisi yerine bilincin diktatörlüğü... Şimdi burada Freud'un benin altbeni es geçerek yaşadığı hazsızlığı, üstbenden gördüğü ödül neticesinde yaşadığı gurur için göz ardı etmesine yönelik baştaki alıntının yanına bir başka alıntıyı eklemek gerekiyor:

> "Benin işlevsel önemi, devingenlik üzerinde kontrolün normal olarak ona düşmesinde ifade bulur. Onun idle ilişkisi, atın üstün gücünü dizginleyecek olan binici gibidir, ama bir farkla; binici bunu kendi gücüyle yapmaya çalışırken, ben ödünç alınmış güçlerle çalışır. Bu benzetme bizi biraz daha ileriye götürür. Tıpkı attan düşmek istemediği için başka çare kalmadığında atın onu kendi istediği yere götürmesine razı olan binici gibi, ben de idin isteklerini, kendi istekleriymişçesine eyleme geçirmeye gayret eder" (Freud, 2009, s. 86).

Bu alıntının özü şöyle: Ben, işler zora bindiğinde altbenin isteklerine geçici olarak izin vermekte, daha doğrusu tahammül etmektedir. Bu da benin şamar oğlanı olmanın ötesinde koşullara uygun ittifaklara eğilimli doğasını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla benin sürekli strateji belirleme ve taktikler oluşturmaya çalışması zorunludur. Çünkü elinde sadece gerçeklik ilkesi doğrultusunda koşulları değerlendirme ve ona göre davranma yeterliği vardır. Aslında bu, *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da yer alan şu ifadelerden de çıkarılabilirdi:

> "Her defasında dirençlerin üstesinden gelerek daha iç katmanlara doğru yolumuzu zorlarız; bu katmanlardan birinde birikmiş temaları ve içinden geçen iplikçikleri tanırız ve var olan araçlarımızla ve de elde ettiğimiz bilgiyle ne denli ileriye gidebileceğimizi deneriz; basmç tekniği aracılığıyla daha sonraki katmanların içeriği hakkında ön bilgi ediniriz; iplikçikleri bırakır ve tekrar ele alırız; onları düğüm noktalarına kadar izleriz; durmadan gözlemler yaparız ve bir anılar dosyasını her izlediğimizde sonunda yine de birleşen yan yollara yöneltiliriz. Bu yöntemle sonunda katmanlarla çalışmayı bırakıp doğrudan hastalandırıcı örgütlenmenin çekirdeğine giden ana yola gidebiliriz. Bununla savaşım kazanılır ama sonra ermez. Geri dönmemiz, diğer iplikleri ele almamız ve malzemeyi tüketmemiz gerekir. Ama şimdi hasta bize enerjik biçimde yardım eder. Direnci büyük ölçüde kırılmıştır" (Freud, 2001, s. 345).

Bu alıntı şunu gösteriyor: Freud sanki görünmez bir düşmanla karşı karşıya kalınca kendini benle eşitlemiş ve böylece çıkarımda bulunmuştur. Burada Freud, psişik yapıya dair bir açıklama yapmaktan çok tıpkı *Devlet ve İhtilal*'in (1989) Vladimir İlyiç Lenin'i gibi siyasal yapıyı çözümleyerek bir alt üst etme stratejisi belirliyor ve buna uygun taktikleri göstererek dinleyicilerini ikna etmeye çalışıyor gibidir. Bu neye yorulabilir? Jean Baudrillard'a göre, Karl Marks, burjuva sınıfının nasıl alt edileceğini anlatırken aynı zamanda kendini nasıl koruması gerektiğinin formülünü ürettiği için kapitalizmin en önemli filozofudur (Oluk, 2002). Bu açıdan Marks'ın bilimsel niteliğe kavuş-

turduğu düşünce sistemi kapitalizm açısından 'pharmakon'dur; yani, hem zehirdir hem de panzehir (Derrida, 2008). Aynısı Freud ve psikanaliz için de düşünülebilir.

Altben, ben ve üstben arasındaki ilişki Freud'u, Wilhelm Fliess'la yazıştığı gençlik döneminden başlayarak olgunluk dönemi eseri *Metapsikoloji*'ye kadar uğraştırmıştır (Anzieu, 2003). Özet olarak bu yeni teorik yapıda altben, içgüdüler ve haz ilkesine; ben, bilinç, savunma mekanizmaları ve gerçeklik ilkesine; üstben de din, yazılı ve yazılı olmayan kurallar, ideal ve vicdana gönderme yapmaktadır. İşte psikanalizin toplumsal inşa ve meşrulaştırma niteliği tam olarak bu teorik yapıda ortaya çıkmaktadır. Zira bu teorik yapının bileşenlerinin hareket tarzı ile toplumsal sınıfların hareket tarzı arasındaki benzerlikleri görmek zor değil. Örneğin yaşadığı yoksulluk nedeniyle hayatta kalma ve güvenlik ihtiyaçlarına odaklanan alt sınıfın altbenle özdeşleştirilmesi hiç de garip olmaz. Dolayısıyla alt sınıfın bu koşullar nedeniyle grev yapması, talepte bulunması, ayaklanarak kaos ve anarşi yaratması altbenin beni istilası olarak görülebilir. Benzer şekilde alt sınıfın böylesi hareketlerini kontrol etmek amacıyla aristokrat-burjuva koalisyonunun denetim mekanizmalarını (sansür) devreye sokması ve zor kullanması (bastırma) da üstbenin işleviyle uyumludur. Bu aşamada egemen sınıf vicdana, yasaya, geleneğe, dini hükümlere başvurur sürekli. Son olarak da ben bir yandan konumunu kaybetme korkusu diğer yandan sınıf atlama arzusu nedeniyle sürekli sıkışmışlık yaşar. Daha doğrusu, öznelliğin izin verdiği ölçüde, benliğin yapılanma prensibine ve gerçeklik ilkesine göre gerek benin gerekse orta sınıfın dengeyi bulmak, huzur için çıkarını gözetmek gibi bir amacı vardır. Bu nedenle suçlanmamak için zaman zaman taleplerini erteleyip yasanın onayını almaya çalışmasında şaşırtıcı bir yan yok. Aynı zamanda kontrolü kaybettiği zaman alt sınıfın taleplerine kulak kesilmesi ve kontrolü ona bırakmasına da sıklıkla rastlanmaktadır.

Freud'un tüm teorik çabası, altben ve benin tüm etkinliği üstbenin hüküm verme biçimini anlamaya yoğunlaşmıştır. Üstbeni tanımlarken, onun çocuğa verilen ilk emirlerle altbenden koptuğunu, bu nedenle de geçmişini asla unutmadığını vurgulaması dikkate değerdir (Freud, 2013). Ki bu da gösterse gösterse üstbenin ne pahasına ya da neleri ezerek bağımsız, beni bile takdir edecek bir güç haline geldiğini gösterir. Bunu anlaşılır kılmak için *Metapsikoloji*'ye bakmak yararlı olacaktır: Ben; içgüdü, arzu, haz ilkesi ve doyumla karakterize olan altbenden kopar; ancak bu savunma mekanizmalarının bilinçdışı etkinlik kazanması hariç üstbenin kopuşu kadar önemsenmez.

O da sadece gerçeklik ilkesine uyum sağlamak için. Bununla birlikte üstben, altbenden kopan bir yapısal unsur olması nedeniyle altbenin temel hareket tarzını, her ne kadar yüceltme mekanizmasında olduğu gibi süslenmiş olsa da tanır ve buna tepki verir. Benzer şekilde aristokrasi; devrimle, kaosla, isyanla, grevle, anarşiyle ortadan kaldırıldığında, imtiyazlarından arındırılan sınıfın elinde alt tabakanın hareket biçiminden başka bir şey kalmayacaktır ki bu seçkin açısından aşağılık bir varoluş tarzıdır. Korku ve kaygı uyandırıcıdır. Bu süreçte elde yalnızca şu kalır: Süreğen bir şekilde hissedilen mağrurluğun kaybedilmesi korkusu... Dolayısıyla üstbenin olduğu yerde endişe dinamosunun işlememesi mümkün değildir.

Freud gerek *Haz İlkesinin Ötesinde* (2009) ve *Metapsikoloji*'nin (2013, 2016) diğer bölümlerinde gerekse "Bir Paranoya (Paranoid Bunama) Olgusunun Özyaşamöyküsü Üzerine Ruhçözümsel Notlar"da (1996) paranoyayı tanımlarken yüceltme ve idealleştirmenin etkinleştiği anda, daha doğru bir ifadeyle sembolize edilmiş arzunun ensest ve yasak niteliğini hemen ayırt eden üstbenin beni darbelere maruz bırakmasına değinmiştir. Bu, bir yandan psişik yapıya yönelik bir çözümlemeyken diğer yandan da *Totem ve Tabu*, *Grup Psikolojisi* ve *Musa ve Tektanrıcılık*'ta ileri sürülen toplum ve medeniyeti anlamlandırma çabasıdır. Zira arkaik baba arzusunu derhal ve karşısında muhalefet dinlemez şekilde hakim kılmıştır. Bu açıdan arkaik toplumun, tıpkı Nietzsche'nin (2017) 'güç istenci'ne yönelik spekülasyonlarındaki gibi altbenin hakimiyetine uygun bir kast yapısına sahip olduğu düşünülebilir. Bu baba, daha sonrasındaysa evlatları tarafından katledilmiş, bunun üzerine babanın terekesini paylaşma arzusuna kapılan toplum kaosa sürüklenmiştir. Ardından, düzeni eskisi gibi tesis edemeyen kardeşler güçsüzlüklerini anlayarak pişman olmuşlardır. En sonunda yaşananların katledilen babanın laneti olduğunu düşünerek onu tanrı katına yükseltmiş ve böylece yeni toplumun temellerini atmışlardır. Burada aslında bir katmanın bir diğer katman üzerinde tahakküm kurma çabasının bir sonucu olan suçluluk duygusunun etkinliği kesindir.

Ama asıl önemlisi Freud'un bu açıklamalarının ikel toplumlar kadar, hatta onlardan daha çok Avrupa'nın devrimler çağında yaşananlara uygun olmasıdır. Örneğin Fransız İhtilali'ni lanetleyenler kralın giyotine gönderilmesinin tüm kaosun nedeni olduğunu ileri sürerek benzer bir argüman üretmişlerdir (Tanilli, 2007). Çünkü burjuvazi Fransız İhtilali öncesinde aristokrasi karşısında aşağılık bir konumdaydı. İngiltere'de ise buna benzer bir durum yaşanmamıştır. Ancak gerçekliği sahiplenip, statükoya yönelen burjuvazi, aristokrasiye karşı ittifak kurduğu işçi sınıfı ve küçük burjuvazinin

(orta sınıf) gün gelip kendini yıkacağından endişelenerek yeni bir ittifak yaratmış ve Rotschild'in lord ünvanı almasıyla bu ittifak perçinlenmiştir. Bu ittifakla seçkin sınıf kendisini yıkma tehdidi yönelten anarşi kaynağını tahakküm altına almıştır. Prusya'da da durum farklı değildir. Birinci Dünya Savaşı sonrası ilan edilen cumhuriyet kısa sürede bastırılsa da daha sonrasında iktidarı bırakan kralın yaşamasına izin verilmiştir (Storer, 2015). Aslında daha öncesinde Bismarck'ın krala kararname imzalatması ama onu yok etmemesi de buna bir örnek olarak gösterilebilir. Çünkü Alman romantizminin esin kaynağı Fransa'dır ve bütün Avrupa bundan çok ders çıkarmıştır.

Sonuç

Tüm bu süreç göstermektedir ki iki savaş arasında Avusturya ve Almanya'da toplumsal katmanlar arasında hareketlilik, sınıfsal çatışma, ittifaklar belirleyici bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla devleti yönetmek için aristokrasi ve burjuvazinin işbirliği ve prolateryanın isyanlarına karşı ortak hareket etme kararlılığı, anarşiyi önlemeye yönelik manevralar hep bir dengeyi gözetmektedir.

Dönemin Almanya ve Avusturyasının ezici koşullarında insanların açlık ve cinsellikten başka bir şey düşünemez hale gelmesinin elbette mantıksal nedenleri var. Ayrıca yönetim kadrosunun devleti yönetmek amacıyla kurduğu ittifaklarda da bir mantık söz konusu. Bu da kişiliğin katmanları arasındaki eşgüdüm fikrinin Freud'un aklını kurcalamasının hiç şaşırtıcı olmadığını gösteriyor.

İşte Freud'un meşrulaştırma biçimi olan psikanalizin anlaşılmasına tam da bu gerçeklik yardımcı olur. Bu anlamda tıpkı Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi gibi Freud'un psikanalizi de burjuva düşüncesinin ürünüdür. Dolayısıyla sorun, Freud, burjuva meşrulaştırmasının bir aktörü olarak görülmediği sürece açıklığa kavuşturulamayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, cinselliğe yaptığı vurgu nedeniyle Freud'un ahlakı yerle bir ederek toplumsal yapıyı tehlikeye attığı değil de toplumun nasıl bir arada tutulabileceğine yönelik öneriler verdiği söylenebilir. Hatta Freud, Foucaultcu anlamda söylenirse, özel hayatın denetim altına alınmasına ön ayak bile olmuştur (Foucault, 2014). Ama bu kesinlikle onun kuramının öneminden bir şey kaybettirmez; aksine, bir soyutlama olarak psikanalizin önemine vurgu yapar.

Mesele bu şekilde belirlenince şu noktanın göz önünde bulundurulması zorunluluk haline geliyor: Psikanaliz burjuvazinin devrimci döneminin değil de statükoyu korumaya, daha doğrusu kazanımlarını sağlama alma döneminin ürünüdür.

Kaynakça

Anzieu, D. (2003). *Freud'un Otoanalizi*. (Çev. N. Tura). İstanbul: Metis Yay.

Azgın teke Freud baldızıyla yatmış. (2006, 25 Aralık). *Sabah*. http://arsiv.sabah.com.tr/2006/12/25/dun101.html [19.02.2020]

Benjamin, W. (1995). *Pasajlar*. (Çev. A. Cemal). İstanbul: YKY.

Benjamin, W. (2001). *Son Bakışta Aşk*. (Çev. N. Gürbilek). İstanbul: Metis Yay.

Berger, P. L. & Luckman, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. (Çev. V. S. Öğütle). İstanbul: Paradigma Yay.

Chaco'nun Yoldaşları. (2007) "Anarşist manifesto". *Anarşizm*. (Ed. R. Graham). (Çev. N. Erdoğan – M. Erata). İstanbul: Versus Yay. 469-471.

Chasseguet-Smirgel. (2005). *Ben İdeali*. (Çev.). İstanbul: Metis Yay.

Derrida, J. (2008). *İsim Hariç*. (Çev. D. Eryar). İstanbul: Kabalcı Yay.

Freud, S. (1994a). *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*. (Çev. S. Budak). Ankara: Öteki Yay.

Freud, S. (1994b). *Psikanalize Giriş Dersleri*. (Çev. S. Budak). Ankara: Öteki Yay.

Freud, S. (1996). Bir Paranoya (Paranoid Bunama) Olgusunun Özyaşamöyküsü Üzerine Ruhçözümsel Notlar. *Olgu Öyküleri II* içinde. (Çev. A. Eğrilmez). İstanbul: Payel Yay.

Freud, S. (2001). "Histerinin ruh sağaltımı". Freud, S. & Breuer, J. *Histeri Üzerine Çalışmalar* içinde. (Çev. E. Kapkın). İstanbul: Payel Yay.

Freud, S. (2009). *Haz İlkesinin Ötesinde*. (Çev. A. Babaoğlu). İstanbul: Metis Yay.

Freud, S. (2016a). *Uygarlık, Din ve Toplum: Grup Psikolojisi, Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları, Diğer Çalışmalar*. (Çev. S. Budak). İstanbul: Öteki Yay.

Freud, S. (2016b). *Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Diğer Çalışmalar*. (Çev. S. Budak). İstanbul: Öteki Yay.

Freud, S. (2016c). "İçgüdüden vazgeçiş". *Dinin Kökenleri: Totem ve Tabu, Musa ve Tektanrıcılık, Diğer Çalışmalar* içinde. (Çev. S. Budak). İstanbul: Öteki Yay.

Freud, S. (2016d). *Rüyaların Yorumu 1*. (Çev. S. Budak). İstanbul: Öteki Yay.

Freud, S. (2016e). *Cinsellik Üzerine: Üç Deneme, Bekâret Tabusu, Kadın Cinselliği, Fetişizm ve Diğer Konular*. (Çev. S. Budak). İstanbul: Öteki Yay.

Freud, S. (2016e). *Rüyaların Yorumu 2*. (Çev. S. Budak). İstanbul: Öteki Yay.

Foucault, M.. (2014). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. (Çev. I. Ergüden – O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yay.

Harvey, D. (2006). *Postmodernliğin Durumu*. (Çev. S. Savran). İstanbul: Ayrıntı Yay.

Hitler, A. (1994). *Kavgam*. (Çev. M. Toker). İstanbul: Toker Yay.

Lenin, V. İ. (1989). *Devlet ve İhtilal*. (Çev. K. Somer). İstanbul: Bilim ve Sosyalizm Yay.

Lothane, Z. (2016). "Şefkatli sevgi ve aktarım: C. G. Jung ve Sabina Spielrein'ın yayımlanmamış mektupları". *Sabina Spielrein*. (Çev. İ. Dündar). İstanbul: Pinhan Yay.

Löwy, M. (2007). *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*. (Çev. U. U. Aydın). İstanbul: Versus Yay.

Lucy, N. (2003). *Postmodern Edebiyat Kuramı*. (Çev. A. Aksoy). İstanbul: Ayrıntı Yay.

Michel, H. (2011). *Faşizmler*. (Çev. F. Üstel). İstanbul: İletişim Yay.

Nietzsche, F. (1990). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Çev. A. İnam). İstanbul: Ara Yay.

Nietzsche, F. (2017). *Ahlakın Soykütüğü Üzerine.* (Çev. A. İnam). İstanbul: Say Yay.

Oluk, A. (2002). Baudrillard ve simülasyon kuramı üzerine. *Yom Sanat*, 7, 19-21.

Rorty, R. (1995). *Olumsallık, İroni ve Dayanışma.* (Çev. A. Türker – M. Küçük). İstanbul: Ayrıntı Yay.

Storer, C. (2015). *Weimar Cumhuriyeti'nin Kısa Tarihi.* (Çev. S. Özge). İstanbul: İletişim Yay.

Szasz, T. (2013). *Yalanlar Bilimi Psikiyatri.* (Çev. N. Küçük). İstanbul: Aylak Kitap.

Tanilli, S. (2007). *Fransız Devrimi'nden Portreler.* İstanbul: Alkım Yay.

Teber, S. (2013). *Bilimsel Bir Peri Masalı.* İstanbul: OkuyanUs Yay.

Wittgenstein, L. (1997). *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler.* (Çev. A. B. Güçlü). Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Voloşinov, V. N. (2016). *Freudculuk.* (Çev. C. Soydemir). Ankara: Doğu Batı Yay.

Yalom, I. W. (2018). *Divan.* (Çev. Ö. Arıkan). İstanbul: Ayrıntı Yay.

DELEUZE, DERRIDA ve ANARŞİZM

N. J. JUN

Çev. Sadık Erol ER[*]- Erdem BAYKAL[**]

Özet: Bu makalede, Deleuze'ün politik yazılarının ve Derrida'nın (1985 öncesi) yapısöküm üzerine erken külliyatının Todd May'in özellikle "postayapısalcı anarşizm" ile ilişkilendirdiği taktiksel yönelimi doğruladığını iddia edeceğim. Yapısökümcü felsefe, Deleuzecü felsefe'den daha az olmayan bir biçimde, kapanma, tuzağa düşürme ve yapıdan sakınmaya çalışır; olanakları önlemek yerine onları açmaya, akışları durdurmak yerine onları ve yaşamı üreten hareketleri özgürleştirmeye uğraşır. Bu kapsamda, haklı olarak anarşizm olarak adlandırılabilir- elbette on dokuzuncu yüzyılın ütopyacı anarşizmi değil belki ama postmodern politikanın temeli olan ve temeli olmaya devam edecek olan geçici ve ön koşul olan anarşizm.

I.

Proudhon'dan Paris Komününe anarşist hareketler, İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarına, Sovyet destekli Fransız Komünist Partisi'nin (FKP) zaferiyle neredeyse yok oluncaya kadar Fransız radikal politikalar tarihinde önemli bir yer işgal ettiler.[1] Bu durum, 1960'ların başlarıyla birlikte, "Yeni Sol" denilen teorinin artan etkisi, gençlik hareketlerinin yükselişi ve soldaki Sovyet destekli terörizme karşı büyüyen antagonizma sayesinde dramatik bir şekilde değişmeye başlamıştı. Uzun zaman sonra ilk defa, solcu entelektüeller Marksist-Leninist Ortodoksi için özür dilemekle yetinmeyip, onun yerine uygulanabilir alternatifler için uğraştılar.

Sürecin görünen sonucu elbette, sadece Komünist Parti'den bağımsız bir şekilde değil ama alenen ona karşı da yirminci yüzyılda gerçekleştirilen ilk anlamlı devrimci olayı işaret eden Fransa'daki 1968 Mayıs ayaklanmalarıydı.

---

[*] Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi., [**] Dr. Erdem Baykal, Metin İngilizce'den çevrilmiştir, N. J. JUN, "Deleuze, Derrida and Anarchism", Anarchist Studies.

[1] Erken Fransız anarşist hareketi üzerine kapsamlı bir çalışma için bkz. *Histoire du movement anarchiste en France (1880-1914)*, 2. baskı (Paris: Société universitaire d'éditions et de librairie, 1955); ve *Le Mouvement Anarchiste en France*, 1-2 Ciltler (Paris: Maspero, 1975). Ve ayrıca bkz. D. Berry, *History of the French Anarchist Movement, 1917-1945* (Westport, CT: Greenwood Press, 2002).

Rusya, Çin, Vietnam ve Küba'daki temel olarak bir öncü eşliğinde gerçekleşen devrimlere benzemeyen bir şekilde, Paris Baharı, büyük politik anlatılara karşı ortak bir şüphecilik besleyen merkezi ve hiyerarşik olmayan öğrenci ve işçi konfederasyonları tarafından görünüşte çoğunlukla kendiliğinden bir şekilde teşvik edildi. Bu konfederasyonun en önünde anarşist teori ve pratiği yeniden keşfetmeye çabalayan *Enragés* vardı.[2]

İspanya İç Savaşı sırasında FAI / CNT'DEN farklı olarak, Enragés, çeşitli siyasi inançları temsil eden şüpheli bir bireyler topluluğu olarak organize edilmiş bir fraksiyon değildi. Belirli bir anarşist harekete bağlı olmak anlamında veya belirli bir anarşist teoriyi desteklemek anlamında dar görüşlü ideolojik anarşistler değillerdi (örneğin anarko-sendikalizm gibi).[3] Tam tersine, *Enragés*'in ne Fransız Anarşist Federasyonu'yla[4] ne de diğer 1945 öncesi Avrupa anarşist hareketin kalıntılarıyla bağlantısı vardı.[5] Daniel Cohn-Bendit gibi bazıları, gerçekten de geleneksel anarşizmle ilgili örgütlerle daha yakından ilişkiliyken, birçoğu Situasyonist Enternasyonal, *Socialisme ou Barbarie* ve *Informations Correspondance Ouvrieres* gibi Marksist odaklı gruplara mensuptu.[6] Cohn-Bendit'nin yoldaşları hakkında söylediği gibi "Bazıları elbette Marx, belki Bakunin ve Althusser, Mao, Guevera, Lefebvre gibi modernleri okumuştu. Hemen hemen hareketin tüm militanları Sartre'ı okudu."[7] Başka etkiler de vardı:

> "Sovyet Toplumunun Troçkist eleştirisi... köylü kitleleri ile ittifak üzerine Mao Tse-tung ve modern toplumun baskıcı doğasını kanıtlamak söz konusu olunca Marcuse veya her şeyin tekrar inşa edilebilmesi için her şeyin yıkılması gerektiğini söylediğinde bu sonuncusu."[8]

[2] Öğrenci hareki içinde anarşizmin etkisi üzerine, bkz. K.J. Heinemann, *Put Your Body Against the Wheels: Student Revolt in the 1960s* (Chicago: Ivan R. Dees, 2001).

[3] Bakınız T. Nairn, 'Why it Happened,' içinde A. Quattrochi & T. Nairn, *The Beginning of the End: France, May 1968* (London: Panther Books, 1969).

[4] Bu, Fransız Anarşist Federasyonu'nun en bilinen üyelerinden bir tarafından, Maurice Joyeux tarafından *Le fait public* ile yapılan bir mülakatta doğrulanmıştır. 14 (Ocak 1970), s.40.

[5] Bazı akademisyenler, Proudhonculuk ve anarko-sendikalizm gibi erken hareketlerin örtük veya alttan alta gelen etkisine dikkat çekse bile. Bkz. örneğin, J. Julliard 'Syndicalisme revolutionnaire et revolution etudiante', *Esprit* 6-7 (Haziran-Temmuz 1968); G. Adam, 'Mai, ou les lecons de l'histoire ouvriere,' France- Forum 90-91 (Ekim-Kasım 1963); M. Rebericux, 'Tout ca n'empeche pas, Nicholas, que la Commune n'est pas morte,' *Politique aujourd'hui* 5 (Mayıs 1969); A. Kriegel, 'Le syndicalisme revolutionnaire et Proudhon,' içinde *L'actualite de Proudhon* (Brussels: l'Institut de Sociologie Libre de Bruxelles, 1967).

[6] Situasyonsit Enternasyonal, sanatları ayaklanmaların ruhunu fazlasıyla şekillendiren radikal sanatçıların bir kolektifiydi. Sitüasyonizmin iki temel metni, her ikisi de orijinal olarak 1967 yayımlanan, G. Debord, *The Society of the Spectacle* (Detroit: Black and Red, 1983) & R. Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life* (London: Left Bank Books, 1994). Sitüasyonistler ve Enragés hakkına daha fazlası için bkz. R.Viénet, *Enragés and Situationists in the Occupation Movement*, France, May '68 (New York & London: Autonomedia/Rebel Press, 1992).

[7] Qtd. içinde A. Hirsch, *The French New Left: An intellectual history from Sartre to Gorz* (Boston: South End Press, 1981), s. 143.

[8] D. Cohn-Bendit ile mülakat, içinde Magazine Litteraire 8 (Mayıs 1968).

Bu tür klasik anarşist teoriler ve hareketler, çoğu kişi için yalnızca bir ilham kaynağıydı ve bu kaynakların tümünde olduğu gibi, *Enragés* de onları mutlak olarak görmedi.[9]

Enragés, tüm anarşizm biçimlerine ortak olan merkezileşmeye, hiyerarşiye ve baskıcı güce karşı olmak gibi temel ilkeleri savunma anlamında daha birincil ve önemli anarşistlerdi..[10] Bununla birlikte, Mayıs 1968'i radikal siyaset tarihinde bu kadar belirleyici bir dönüm noktası yapan, bu ilkelerin pratikte tam olarak gerçekleştirilmesiydi.[11] Örneğin, bu ayaklanmalar boyunca devasa etkilerine rağmen *Enragés*, ne olursa olsun liderliği ele alıp anti-otoriteryan inançlarına ihanet etmeyi reddetti.[12] Dahası, onlar diğerleri tarafından sürekli olarak yapılan hareketin liderliğini sağlamlaştırma girişimlerine karşı çıktılar, böylece dışsal politik partiler tarafından onun sahiplenilmesini önlediler.[13] Nihayetinde, merkezi liderlik, Sorbonne Student Soviet ve Nantes Komünü gibi demokratik, kendi kendini yöneten konsüller ile ikame edildi.[14] Sonuç olarak, anarşistler tarafından kontrol edilen üniversiteler "neredeyse normal yaşam için gerekli her şey ile birlikte, kendilerince birer şehre dönüştüler."[15]

Bu tür başarıların kısa süreli olmasına, ayaklanmaların sadece altı hafta sonrasında bastırılmasına rağmen 1968 Mayıs olaylarının uzun erimli ve kalıcı etkileri oldu. Bundan başka, bu başarılar Stalinci FKP'nin Fransız solu[16] üzerindeki uzun süreli hâkimiyetinin sonunu getirdiği, 1970'ler ve 1980'lerde Alman ve İtalyan Otonom hareketlerinin kuruluşunu sağladığı gibi 1990'lardaki çeşitli küreselleşme karşıtı hareketler üzerinde derin etkiler bırakmış olabilir. Ayrıca, bunlar, şimdiki araştırma konumuz Gilles Deleuze ve Jacques Derrida'yı da içeren, bütünüyle yeni bir entelektüel kuşağı da radikalleştirdiler.

1960'ların başından itibaren radikal politik eylemlilik içinde yer almış olan uzun süreli dostu ve çalışma arkadaşı Felix Guattari'den farklı olarak

---

[9] Klasik anarşizmin bazı sitüasyonist eleştirileri için, bkz. Vienet, s.260-61.

[10] D. Guerin, 'Mai, une continuitie, un reaouveau,' içinde *Le Fait public* 6 (May 1969); J. Maitron, 'Anarchisme,' içinde *La mouvment social* 69 (Ekim- Aralık 1969).

[11] Mayıs 1968 ve etkisi üzerine daha fazlası için bkz. D. Caute, *Sixty-Eight: The Year of the Barricades* (London: Paladin, 1988); R. Fraser, et al., *1968: A Student Generation in Revolt* (London: Chatto & Windus, 1988).

[12] H. Hamon, *'68 – The rise and fall of a generation?'* içinde D.L. Hanley & A.P. Kerr, eds., *May'68* (London: The Macmillan Press, 1989), s. 20.

[13] Hamon, s. 17.

[14] J.E. Decker, 'Direct democracy and revolutionary organization in the 1968 French student-worker revolt,' içinde *Proc. of AMWSFH* 5 (1977), s. 406-414

[15] Decker, s. 407.

[16] Hamon, s. 17.

Gilles Deleuze 1968 sonrasına kadar politik olarak aktif hale gelmedi.[17] "Bu periyotla birlikte" diye yazar Paul Patton "Deleuze, Foucault ve diğerleri tarafından 1972'de kurulan *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP) gibi birçok grup ve davanın içinde yer aldı."[18] Bundan daha da önemlisi, Deleuze'ün daha önce kurgusal metafiziğe adanmışlığı, 1968'de karşılaştığı politik pratikleri anlamlandırma girişimi yaparken yerini politik felsefeye derin ilgiye bıraktı.[19] Dört yıl sonra 1972'de Deleuze ve Guattari, politik felsefe üzerine iki ciltlik çalışmanın ilki olan *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*'yi, yayımladılar. Bunu sekiz yıl sonra *Bin Yayla* izledi.[20]

1960'lardan ölümünün hemen öncesine kadar Derrida da politik eylemlere kendisini adayan bir isimdi ve bu, 1968 eylemleri ile ilgili kuruntularına rağmen böyleydi. Örneğin, 1980'ler boyunca ırkçılık'tan ölüm cezasına kadar birçok şeye karşı yorulmak bilmez bir biçimde kampanya yürüttü. Buna karşın, yine de Derrida'nın açıkça etik ve politik konular hakkında yazmaya başlaması 1990'ların ortasını bulmuştur.[21] Bu, çeşitli yazarların bu şekliyle yapısökümün menşei itibariyle apolitik veya radikal bir politik praxis babında işe yaramaz bir şey olduğu sonucuna varmalarına neden olmuştur.[22]

Yukarıdaki konuya geri döneceğiz. Bu arada Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Ödipus*'unun ortaya çıkışından çok da uzun süre geçmemişken Gayatry Spivak ve Michael Ryan'm, (Derrida, Deleuze ve Guattari'ninkileri içeren) postyapısalcı felsefe ile 1968'in *nouvel anarchisme*'i arasındaki bağlantılar ile ilgili çığır açıcı bir çalışma yayımladıklarına dikkat çekmek gerekir.[23] Bunu, yirmi yıl boyunca postyapısalcı politik felsefenin, "postanarşizm"[24], "post-

[17] P. Patton, *Deleuze and the Political* (New York: Routledge, 2000), s. 4; krş. G. Deleuze & F. Guattari, 'Deleuze et Guattari s'expliquent...,' *La Quinzaine Littéraire* 143:16-30 (Haziran 1972), p. 15; cf. A. Feenberg & J. Freedman, *When Poetry Ruled the Streets: The French May Events of 1968* (Albany: SUNY Press, 2001), s. xviii.

[18] Patton, s. 4.

[19] G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* [1972], Çev. R. Hurley, M. Seem, & H.R. Lame (New York: Viking Press, 1977). Guattari'nin bu ve bundan sonraki politik felsefe çalışmalarındaki etkisini hafife almamamız gerekse bile, şimdiki denemede açıklık ve kolaylık için sadece Deleuze'e gönderme yapacağım.

[20] G. Deleuze & F. Guattari, *A Thousand Plateaus* [1980], çev. B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

[21] Örneğin, bkz. *Spectres of Marx*, çev. P. Kamuf (London: Routledge, 1994); *Cosmopolitanism and Forgiveness* (London: Routledge, 2001).

[22] B. Foley, 'The Politics of Deconstruction,' *Genre* 17 (İlkbahar-Yaz 1984), s. 113-133.

[23] G. Spivak & M. Ryan, 'Anarchism Revisited: A New Philosophy,' *Diacritics* (Haziran 1978), s. 66-79.

[24] 23-25 arasında zikredilen çalışmalar dışında ayrıca aşağıdakilere bkz. e.g., R. Amster, 'Anarchism as Moral Theory: Praxis, Property, and the Postmodern,' *Anarchist Studies* 6:2 (Ekim 1998), s. 97-112; J. Carter & D. Morland, 'Anti-Capitalism: Are We All Anarchists Now?' içinde *Anti-capitalist Britain*, ed. J. Carter & D. Morland (Gretton, Cheltenham: New Clarion Press, 2004); J. Dempsey & J. Rowe (2004), 'Why Poststructuralism is a Live Wire for the Left,' *Radical Theory/Critical Praxis: Making a Difference Beyond the Academy?*, ed. D. Fuller & R. Kitchin (Praxis, 2004); D. Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004); A. Koch, 'Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism,' içinde *Philosophy of the Social Sciences* 23:3 (Eylül 1993), s. 327-351; S. Sheehan, Anarchism (London: Reaktion Books, 2003);

modern anarşizm"[25] ve "postyapısalcı anarşizm"[26] gibi çeşitli şekillerde gönderme yapılan yeni bir tarz anarşiyi[27] temsil ettiğini iddia eden bir dizi kitap ve makale takip etti.

Özellikle Todd May, Deleuze'ün ayrıntılı bir anarşist okumasını ileri sürdü -ki en azından bana göre fazlasıyla başarılı olanlarından biri sayılır. Bununla birlikte, aynı zamanda May, Deleuzecü anarşiyi, Deleuze'ün ondan önce Nietzsche ve Spinoza gibi sürekli olarak reddettiği bir kavram olan *normativite* üzerine kurmaya çalışarak çok kritik bir hata yapar. Bu yazının üçüncü ve dördüncü bölümlerinde iddia edeceğim gibi klasik anarşizm ile Deleuzecü anarşizm arasındaki dikkat çekici fark bu sonuncusunun normatif ve ona bağlı bir hareketten *etik* olana doğru dönüşü içermesidir. May'e göre, Deleuze'ün politik felsefesinin atalarına (öncülerine) karşı belirleyici bir üstünlük sağlayan kesinlikle bu dönüştür.

May ve onun meslektaşları garip bir şekilde Derrida konusunda sessiz kaldılar. Bu Derrida'nın politikası ile ilgili hiçbir şey yazılmadı demek değildir, ama (a) büyük çoğunluğu Derrida'nın sonraki "politik dönüşü"ne odaklanır ve (b) birkaç istisna dışında[28] bunların hiçbiri analizlerini anarşizm terimi üzerine tesis etmez. Bu makalenin beşinci bölümünde, Derrida'nın yapısöküm üzerine daha erken ve de önemli olan çalışmalarının genellikle gözden kaçırılan politik sonuçlarına değineceğim. Dahası, yapısökümün Deleuzecü anarşizm ile uyumlu fakat ondan farklı bir anarşist çerçeve sağladığını iddia edeceğim.

II.

Deleuze'ün erken dönemdeki çalışmalarının odak noktası metafizik ve felsefe tarihidir. Fark ve Tekrar gibi kitabının politik boyutu "apolitik" olarak adlandırılması zor olsa da, yetenekli yorumcuların sökümünü gerektirecek kadar muğlak ve anlaşılmaz bir eğilimdedir. Bu, politik vurgusu dışardan bakınca çok açık olan *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin iki cildi için doğru değildir. Bununla birlikte, Deleuze'ün tüm çalışmalarında olduğu gibi, K&Ş de bu genişlikte bir denemede hakkını veremeyeceğimiz kadar aşılması güç bir yoğunluğa sahiptir ve karmaşıktır. Bunun yerine biz kendimizi Deleuze'ün

[25] S. Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (Oxford: Lexington Books, 2001).
[26] L. Call, *Postmodern Anarchism* (Oxford: Lexington Books, 2002).
[27] T. May, 'Is Post-structuralist Political Theory Anarchist?' *Philosophy and Social Criticism*, 15:2 (1989), s. 167-182; *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1994).
[28] Bakınız örneğin, Spivak & Ryan. Ayrıca alttaki 67. nota bakınız.

anarşist boyutunu örneklendiren bu fikirlerin ve kavramların, bunların klasik anarşizmdeki ilgili fikir ve kavramlar ile benzerliklerine ve farklılıklarına da dikkat çekerek, kısa bir "tematik taslağı" ile sınırlandırıyoruz.

Anarşizm iktidara veya daha özel olarak "mücbir" veya "baskıcı" diyebileceğimiz "iktidara" muazzam önem verir. Deleuze, özellikle Foucault üzerine olan kitabında[29] iktidarı tartışsa da genel olarak kuvvetlerden bahsetme eğilimindedir – daha açık olarak, Nietzsche ile ilgili kitabında aktife karşı reaktif kuvvetler,[30] *Anti-Ödipus*'ta arzunun kuvvetlerine karşı sosyal kuvvetler gibi. (Bu denemenin amaçları doğrultusunda "kuvvet"i az ya da çok, en azında Foucaultcu anlamda "iktidar" ile eşanlamlı olarak değerlendireceğiz.[31]) Bununla birlikte İlk sorumuz, kuvvet nedir ve Deleuze'e göre nasıl işler olacaktır.

Bilinçli bir şekilde aforizma biçiminde yazılmış gibi görünen bir pasajda, Deleuze sadece arzu kuvvetleri ve sosyal arzuların varolduğunu iddia eder.[32] Deleuze, arzuya (kendi nesnesini baskılayan değil ama üreten anlamında) yaratıcı bir kuvvet ve sosyal olana da arzunun akışlarını "frenleyen, kanalize eden ve düzenleyen" kuvvet olarak bakma eğiliminde olsa da[33] kendilerine dışsal olan nesneleri farklı şekillerde etkileyen iki ayrı türde kuvvet olduğunu önermeyi amaçlamaz. Tam tersine, sadece kendisini çeşitli "asamblajlarda" gösteren tekil ve birleştirici olan bir kuvvet vardır.[34] Buna karşılık, bu asamblajların her biri kendi içinde hem arzuyu hem de bu arzuyu boyunduruğu altına almaya ve yok etmeye çalışan çeşitli "bürokratik veya faşist parçaları" içerir.[35] Bu kuvvetlerden hiçbiri önceden var olan bir nesne üzerinde eylemde bulunmaz veya çalışmaz; daha çok, var olan her şey bunları doğuran asamblajlara uygun olarak alternatif bir şekilde yaratılır ve/veya yok edilir.

May'in özet olarak dikkat çektiği gibi, "iktidar arzuyu yok etmez; daha çok o her arzu asamblajmda içerilir."[36] Var olan şeyler onlara içkin olan kuvvetler tarafından inşa edilir ("asamble edilir"); "somut sosyal alanlar" bu nedenle, zamanla yeğinlik olarak değişen kuvvetlerin karmaşık hareketle-

[29] G. Deleuze, *Foucault*, çev. S. Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).
[30] G. Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çev. H. Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983).
[31] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 71.
[32] *Anti-Oedipus*, s. 29.
[33] *Ibid.*, s. 33.
[34] *Anti-Oedipus*, s. 33.
[35] G. Deleuze & F. Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, çev. D. Polan (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), s. 60; krş. G. Deleuze & C. Parnet, *Dialogues*, çev. H. Tomlinson & B. Haberjam (New York: Columbia University Press, 1987), s. 133.
[36] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 71.

rinin ve bağlantılarının etkileridir.[37] Deleuze için, kuvvetler ilkesel olarak etkilerine göre ayrılırlar, ki bunlar da kendi adlarına yaşamın kendi seviyesinde, *yaşamı-olumlayan* veya *yaşamı-olumsuzlayan* olarak ayrılırlar.[38] Bir tür normativite üzerine inşa edilmiş "mücbir iktidardan" farklı olarak, yaşamı olumlayan/olumsuzlayan kavramlar en azından ilk bakışta, *saf bir şekilde betimleyicidir*; yani, bunlar kuvvetin gerçeği üretme yollarını betimler, başka bir şeyi değil.

Kuvvetin her yerde ve ontolojik olarak kurucu olan doğası göz önüne alındığında, kuvvetin basit bir şekilde "yokedilemeyeceğini" veya hatta "direnilemeyeceğini" söylemeye bile gerek yoktur. Göreceğimiz gibi, bu, baskıcı sosyal kuvvetlere karşı çıkılamaz anlamına gelmez. Yine de bu, (Spinoza için olduğu gibi) Deleuze için de direnişin olup olmadığı veya nasıl mümkün olduğu sorusunu değil, ama daha çok, ilk elde arzunun nasıl ve niçin kendini baskılamaya ve öncelikle kendini yok etmeye vardığı sorusunu ima eder.[39] Başka şeylerle birlikte bu, zaman içinde (kendi etkileri ile *karşılıklı olarak*) varlığa gelen çeşitli asamblajların analizini gerektirdiği kadar praxis seviyesinde alternatif asamblajların deneyimsel takibini de gerektirir.

Deleuze'e göre, baskıcı kuvvetler birleştirici bir kökenden değil ama çoklu bir konum içinden yayılırlar. Dahası, bu konumlar arasındaki karmaşık karşılıklı bağlantılar, tam olarak sosyal dünya dediğimiz şeye neden olur (ki bu onun iktidarın "ağaçsal" olana karşıt bir şekilde "rizomatik" olduğunu önerdiğinde ifade ettiği şeydir). Bu, iktidarın bazı konumlarda merkezileşmiş hale gelmediğini söylemek değildir; doğrusu, *Kapitalizm ve Şizofreni*'nin büyük bir bölümü, yerini, bunlar kendilerini özel politik ve ekonomik biçimlerde gösterdiğinden, bu tür merkezileşmelerin bir analizine bırakır. Bu analizin ifşa ettiği şey, kendilerini "kaçış çizgileri" boyunca "tekrar yerliyurtlu" yapmaya uğraşan arzu ve arzunun çeşitli kiplerini "üstkodlamaya" ve "yerliyurtlu" yapmaya uğraşan (örneğin) devlet-biçimi ile arasındaki sürekli çatışmadır. Benzer analizler hiç şüphesiz "kilise-biçimi", "cinsiyet-biçimi" ve merkezileşmiş iktidarının sayısız diğer konumu için de söylenebilir. Tüm bu durumlarda, yine de aynı kuvvet aynı anda hem kaçmaya hem de kendini tekrar fethetmeye uğraşır ve tam da bu gerilim görünüşte "devrimci" veya "özgürleştirici" hareketlere (örneğin Bolşevizme) ara sıra kendilerini totaliter rejimlere (örneğin Stalinist Rusya'ya) dönüştürmelerine izin verir.

---

[37] *Anti-Oedipus*, s. 135.
[38] G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, çev. M. Joughin (New York: Zone Books, 1990), s. 102, 218.
[39] *Anti-Oedipus*, s. xiii.

Klasik anarşizm önemli ölçüde Deleuze'ün iktidarın muhtelif ve rizomatik doğasına yaptığı vurguyu paylaşır.[40] Baskıcı iktidarı birleştirici bir yerle özdeşleştiren Marksizm'den ve diğer "stratejik" politik felsefelerden ayrı olarak, Deleuze ve onun anarşist öncülerinin "taktiksel" politik felsefeleri "(kendi) analizlerini... iktidarın iç içe geçen indirgenemez ve karşılıklı birbirine bağlı gerilimleri arasında karakterize edilen bir ortam içinde yaparlar."[41] David Wieck'in dikkat çektiği gibi, "anarşist eleştirinin merkezi odağı uygun bir şekilde hükümet (yani devlet) olsa da (klasik) anarşizm, devlet-karşıtlığından daha fazlasıdır."[42] "(Baskıcı) iktidarın olumsuzlanmasını ifade eden tüm umumi sosyal ve politik fikirler"[43] gibi anarşizm de "karanlık üçlüyü" -devlet, sermaye ve kiliseyi- içeren ama onlarla da sınırlı olmayan tüm mücbir otoriteleri reddeder.[44] Bu analiz daha sonra, Deleuze, Foucault ve Derrida gibi düşünürler tarafından, söylemsel pratikler seviyesindeki (eş deyişle, hakikat ve bilgi teorisinin üretimleri) iktidar ilişkilerine ve aynı zamanda arzunun ekonomisine kadar genişletildiler.

May'i -bana kalırsa haklı olarak- klasik anarşizm ve Deleuzecü felsefe arasmda güçlü bir yakınlık olduğu sonucunu çıkarmaya yönelten budur. Aynı zamanda, yine de *Postyapısalcı Anarşizmin Politik Felsefesi*'nin büyük bölümü bu ikisi arasındaki uzlaştırılmaz farka adanmıştır. Örneğin, May klasik anarşizmin Deleuze ve diğer postyapısalcı filozoflar tarafından sistemli bir şekilde paramparça edilen özcü bir insan doğası kavrayışına bağlı olduğunu iddia eder.[45] Bunun gibi, o, klasik anarşistlerin tüm iktidarları, iktidarın birçok kökenden doğmuş olduğunu kabul etseler dahi, baskıcı olarak değerlendirdiklerinde ısrar eder.[46] Biraz önce gördüğümüz gibi, bu tam olarak Deleuze'ün iktidar analizinin çürütmeye uğraştığı şeydir.

Daha önce meslektaşım Jesse Cohn tarafından ustaca değinildiği için, insan doğası ile ilgili suçlama hakkında konuşmayacağım.[47] Onun yerine,

[40] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 11, 47-66.
[41] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 11
[42] D. Weick, 'Anarchist Justice,' içinde H. Ehrlich, et al., eds., *Reinventing Anarchy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), s. 139.
[43] *Ibid;* krş. Kropotkin, s. 150.
[44] B. Morris, 'Anthropology and Anarchism,' içinde *Anarchy: A Journal of Desire Armed* 45, s. 35-41; krş. Rocker, s. 20; krş. Proudhon: "Çeşitli şekillerde birbiriyle bağlı olan kapitalizmin ekonomik fikri, hükümetin veya otoritenin politikası ve Kilisenin teolojik fikri üç ayrı fikirdir, gerçi bir tanesine saldırmak diğerlerine saldırmakla eşdeğerdir". (*What is Property: an inquiry into the principle of right and of government*, London, William Reeves, 1969, s. 43); krş. "İnsanın insan tarafından sömürülmesini ve zulmedilmesini yürürlükten kaldırmak " için mücadele eden anarşistler, aynı biçimde "özel mülkiyetin (eş deyişle kapitalizmin) ve hükümetin yürüklükten kaldırılması" için uğraşırlar diyen Malatesta (E. Malatesta, 'Towards Anarchism,' içinde Man!: *An Anthology of Anarchist Ideas, Essays, Poetry and Commentaries*, ed. M. Graham, London: Cienfuegos Press, 1974, s. 75).
[45] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 63-64.
[46] *Ibid.*, s. 61.
[47] J. Cohn & S. Wilbur: 'What's Wrong With Postanarchism?' *Theory & Practice* (Ağustos 31, 2003).

klasik anarşizm ile Deleuzecü anarşizm arasındaki *can alıcı* fark olarak gördüğüm şeye – yani, ilkinin normativiteye dayanması konusuna- dönmeden önce ikinci suçlamaya yönelik kısa bir cevap vereceğim. May'e göre, "İktidar anarşistler için baskılayıcı bir kuvvettir. Anarşistlerin kullandığı iktidar imgesi irtibat halinde oldukları eylemleri, olayları ve arzuları aşağı doğru baskılayan ağırlıktır- ki bu bazen yıkıcıdır."[48] Gerçekte, klasik anarşistler için iktidar (birçok klasik liberal için olduğu gibi) özünde ne "üreticidir" ne de "baskıcıdır." Başka türlü söylendiğinde, bu -biri "üretici" diğeri ise "baskıcı"- birbirini tamamlayan şekilde var olan iki tür iktidar var demek değildir.

Tam tersine, iktidarın görünüşleri *etkilerine* göre ayrılır. Bu etkiler de o halde, iktidara hem önsel hem de dışsal evrenselleştirilebilir normatif bir şema içinde göreli olarak haklılaştırılabilir olmalarına göre ayrılırlar. Baskıcı iktidar da sadece "yapma gücünün", en azından Deleuze'ünki gibi her şeyi kapsayan "kuvvet" ile özdeş olmasa da bir türüdür. Tek gerçek fark klasik paradigmada "baskıcı iktidarın" (Foucault'nun bioiktidar dediği) bedenlerin kuvvet zoruyla ve hatta şiddetle cebri iken Deleuze şemasında baskıcı kuvvetler ilkesel olarak arzuları boyunduruk altına almaya çalışırlar.[49] Burada klasik anarşistlerin kusuru daha çok tarihsel olarak kitlesel medyanın ve devlet kontrollü propagandanın çok güçlü kuvvetinin öncesinde var olmaları ile ilgilidir, basitçe cehaletlerinden dolayı değil. Bu kapsamda, May'in tüm iktidarın klasik anarşistlere göre baskıcı olduğu ve bunun onları Deleuze'den ayırt etmek için önemli bir yol olduğundaki ısrarı bir hayli yanıltıcıdır.

Eşit bir biçimde, May'in Deleuzecü anarşizmi, klasik anarşizmde "anti-otoriteryanizmin ilkesi" üzerine salt çeşitlemeler (örneğin, zulmedici iktidara karşı olunmalıdır ilkesi) olan bir çift normatif ilke üzerine inşa etme girişimi, Deleuze'ün yazılarının yüzeyinin altında üstü kapalı sezdirilse bile, yanıltıcıdır. Her ne kadar May Deleuze'ün yaşamı olumlayan düşünme ve eyleme yollarını "desteklediğini" işaret etse de -doğrusu- bu desteğin *normativite* terimlerine dönüştürülmesine hiç gerek yoktur. Bir sonraki ve en son kısımda May'in argümanını daha detaylı olarak keşfedeceğiz ve tam olarak nerede yanlış yaptığını belirlemeye çalışacağız. Bu şekilde hareket ederek, Deleuzecü anarşizmin, klasik anarşizmden farklarının örneğini çok daha iyi bir şekilde veren alternatif bir okumasını sunacağız.

[48] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 61.

[49] Tekrar edersek, bu, "baskıcı kuvvetlerin" bir şekilde arzulara dışsal olduğunu önermek değildir. Daha çok, Dleuze için "baskıcı kuvvetlerin" arzunun, kendi baskılanmasını arzuladığı kapsama gönderme yapar. Başka bir deyişle, baskı her zaman ve şimdiden arzu asamblajının bir parçasıdır (ya da öyle olma potansiyeline sahiptir).

III.

Postyapısalcı Anarşizmin Politik Felsefesi'nin en son bölümünde May sık sık tekrar edilen postyapısalcılığın bir tür ahlaki nihilizmi doğurduğu suçlamasını tekrar ele alır.[50] Bu tür bir suçlama, May'e göre, postyapısalcılarm "varoluşu aşkın değerlere gönderme" isteksizliğinin ürünüdür, ki bu hiç değilse Batı'daki egemen olan geleneksel ahlak felsefesinin stratejisidir.[51] Tuhaf biçimde, May, Deleuze'ün neden klasik "etiği" reddettiğini açıklamak için çok çaba sarf eder, ama yapabildiği, sadece, Deleuze'ün bazı başka sözlerinin dolaylı olarak bu ret ile çeliştiğini iddia etmektir. Şöyle der:

> [Deleuze] "her zaman aşkın değerlerin varlığından söz eden Ahlak'ın yerini aldığı" için, Spinoza'nın Etik'ine övgüler düzer. Nietzsche gibi Deleuze için de, dış standartlara dayanarak yaşamı değerlendirme tasarısı, yaşamın onaylanmasından daha çok yaşama karşı bir ihanettir. Alternatif olarak, Spinoza'nın teklif ettiği etik türü .... 'aşkın değerlere' başvurarak yaşamı karalamak yerine yaşamın sunduğu olanakları araştırır. Meseleye tümüyle Nietzscheci açıdan bakıldığında, dış standartlara gönderme yaparak bir yaşamı değerlendirme tasarısı, reaktif güçlerin aktif güçlere hükmetmesine izin veren bir tasarıdır; reaktif güçler, "aktif kuvveti, yapabileceği şeyden ayıran" güçlerdir.[52]

Yine de aynı anda, May Deleuze'ün "deneyimleme"ye yaptığı çok muğlak göndermenin ötesinde aktif kuvvetleri reaktif olanlardan ayırmak için belirli bir vasıta sağlamadığını iddia ediyor.[53] Bu tür bir vasıta, ona göre, Deleuzecü külliyatın kuytularında saklı "birbirine dolanmış ve çok da tartışmalı olmayan birkaç etik ilke" ortaya çıkarılarak keşfedilebilir.

May'in "temsil karşıtı ilke" olarak ifade ettiği bu tür bir ilk ilke, "başkalarını- ki bu ister onların kim oldukları, isterse de ne istedikleri olsun- kendinde temsil etmekten mümkün olduğunca kaçınılmalıdır ilkesidir.[54] İkincisi, "fark ilkesi" olarak isimlendirdiği, her şeyin eşit olduğu "alternatif pratiklerin" gelişmesine izin verilmesi ve hatta desteklenmesi gerektiğini savunan ilkedir.[55] Her iki durumda da May, Deleuze'ün (inter alia) zımni olarak bu ilkelerin altını çizen değerleri üstlendiğini kanıtlayan bol miktarda metne dayalı kanıt sağlar. Bu bakımdan onun analizinin, daha önceki "Gilles Deleuze'ün farklı düşünme ve eyleme yollarını desteklemesi onun düşüncesinin merkezi bir yönüdür" ifadesinden de açıkça anlaşıldığı gibi zekice olduğunu düşünü-

[50] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, s. 121-7.
[51] *Ibid.*, s. 127.
[52] May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, pp. 127., Bu çeviri eserin Türkçe basımından alınmıştır. Bkz., Todd May, Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, Çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yay, İst., 2000.
[53] *Ibid.*, s. 128.
[54] *Ibid.*, s. 130.
[55] *Ibid.*, s. 133.

yorum.[56] Onunla tartıştığım şey bu tür değerlerin kabulünün, zımnen veya başka türlü, *a fortiori* özgül normatif ilkelerin bir kabulü olduğu fikridir.

May'in bizzat kendisinin dikkat çektiği gibi, normativitenin tanımlayıcı karakteristikleri tam olarak soyutlama, evrensellik ve yaşama dışsallıktır, yani Deleuze'ün iktidar analizinde altını kazımak için uğraştığı her şeydir. Her ne kadar o Deleuze'ün evrenselleştirilebilir normları salık vermekteki isteksizliğinin yukarıda söz edilen taahhütle motive edilmiş olduğunu iddia etse de bu Deleuze'ün kendi içinde tutarsız olduğunu söylemeye varır; bu, May'in düşündüğü gibi ahlaki nihilizm suçlamasının genel bir affına götürmez. Eğer Deleuze'ün temsili hor gördüğü ve farkı olumladığı doğru ise -ki ben öyle olduğunu düşünüyorum- işler değerlerin çelişkiye düşme güçlüğü dışında temsil vasıtasıyla veya farkın yok edilmesiyle telaffuz edilmesi veya haklı kılınması mümkün değildir. May'in iddia etmek istediği tam da bunun karşıtıdır.

May, bir önceki kısımda kısaca dikkat çektiğimiz gibi, klasik anarşizmin normatif ilkeye bağlı olduğunu işaret etmekte haklıdır. Ancak, Deleuze'ün anarşizminin ayırt edici olması normativiteyi radikal olarak reddetmesi aracılığıyla kesinlik kazanır. Otorite karşıtlığını, post-Kantçı ahlak felsefesinin klişeleri ile uyumlu kılmak için daha da rafine hale getirme girişimi yerine, May daha çok, önerilmiş olan daha radikal alternatifi tanımalı ve kutlamalıdır. Bu alternatif, onun işaret ettiği gibi, tam da terimin Spinozacı anlamında bir etiğe dönüştür. Her şeyden önce, bu etik, Deleuzecü deneyimleme kavramının ve onunla bağlantılı Foucault'nun "kendiyle ilgi/kendine özen gösterme" gibi kavramların temelini oluşturur. Soru, elbette, bu tür bir etiğin neye yol açabileceğidir.

Şimdiden biliyoruz ki bu etik, somutluk, özgüllük ve yaşama içsel olması temelinde ahlaktan ayırt edilmelidir. "Akılsallık" gibi soyut kavramlarda temellenen evrensel davranış kodları koymaktan daha çok, etik, yaşamın yönlendirilebileceği pek çok yol ile ilgilidir. Bu kapsamda, etiğin normlar yerine değerler ile ilgili olduğuna dair geleneksel anlayış tamamen uygunsuzdur. Açıkçası değerler, doğal hukuk teorisi durumunda görüldüğü gibi, sıklıkla evrenselleştirilebilir ve aşkın kılınabilir. Değerin, tikel şeylere has tikel üstünlük (mükemmellik) standartlarının bir işlevi olduğuna inanan Grekler bile, bu standartların tüm insanlar için tek biçimli olduğuna inandılar. Deleuze'ün büyük iç görülerinden biri, yine de her insan varlığının tek ve karmaşıklaşmış çoklu kuvvetlerin ürünü olduğudur ki bu, -başka şeyler yanında- insan

[56] *Ibid.*, s. 134.

kişisi kadar birçok "üstünlük standartlarının" olduğu anlamına gelir. "Farkın" değeri ve "temsilin" değersizliği basitçe şu olgunun sonuçlarıdır; sadece Ben, deneyimleme süreci vasıtasıyla benim için üstünlüğün ne olduğunu keşfedebilirim -yani benim yaşamımda hangi şeyler değerlidir, neleri takip etmeliyim ve nelerden kaçınmalıyım vb. gibi. Sadece alternatif pratikleri takip ederek değerin mümkün çeşitlerini keşfetmeye başlayabilirim.

Deleuze'ün bireyler arasında herhangi bir "doğal" değer hiyerarşisi olduğu fikrini açıkça reddetmesi, onun anarşizmini temellendiren -ya da anarşizminin aslında zorunlu kıldığı- şeydir. *Kapitalizm ve Şizofreni*'de defaatle dikkat çektiği gibi, baskıcı asamblajların otoritesi, her zaman bazı insanların değerlerinin bir bakıma başkalarınınkinden daha ağır olması farz edilerek haklı kılınır ve tam da normativitenin işlevi evrenselleşebilirlik ve aşkınlık örtüsü altında bu varsayımın keyfi ve yapay doğasının üstünü kapatmaktır.

Bu nedenle, değerler yaratma süreci nerede ve nasıl ortaya çıkarsa çıksın baskı kuvvetlerine karşı *ebedi* bir devrimi gerekli kılar. O hiçbir *telosa* veya en son hedefe sahip değildir, çünkü, bu sistemi sık sık tekrar yerliyurtlu hale getiren ve üst kodlayan her kişisel değer inşa etme sisteminin kalbinde her zaman gizlenmiş bir mikrofaşizm vardır. Tekrar edersek, bu tür bir mikrofaşizm özgürlük arzusu üretiminde birazcık araçsaldır diyelim. Bu nedenle, otoriteye karşı *çıkmalıyız* ifadesi doğru değildir, ama daha çok eğer bir değer yaratmak istiyorsak buna *zorunluyuzdur*. Değer icadının her zaman geçici, deneysel ve olumsal olduğu olgusu neredeyse bunu takip etmeyi zorlaştıran bir nedendir. En nihayetinde, bir yaşam yolunu diğerinden ayırmak için nihai bir vasıta olmayabilir, ama tam da bizim bu vasıtayı sağlama alma yetersizliğimizdir ki sürekli olarak "anarşiyi" takip etmeyi gerektirir.

IV.

Şimdiye kadar, Deleuze ve Derrida'nın düşüncesinin evrimleştiği politik ve entelektüel ortamın kısa bir taslağını sağladım. Ardından, Deleuze'ün anarşist felsefeyi inanılmaz derecede yeni bir biçimde inşa edişinin bir analizini sundum. Her ikisi de iktidarın *ne* üretici *ne de* baskıcı olduğunu inkâr eder, onun yerine iktidarın bu iki kutup arasında karmaşık bir şekilde salınımına odaklanır ve iktidarın çoklu konumlardan doğduğunu iddia eder. Bu ikisi arasındaki hakiki fark, iddia ettiğim gibi, iktidarın işleyişi ile ilgili değildir, ama daha çok direnişin doğası ve haklı kılınması ile ilgilidir. Klasik anarşistler için, bu haklı kılma nihai ve ironik olarak otoriteryan bir yapıda ikamet eder -eş deyişle, normativite. Deleuze için, tersine, bu soyutlamanın tam ve bütünsel olarak reddinde ve değerin tikelleşmiş, kişiselleşmiş icadı-

nın olumlanmasmda ikamet eder. Tam da etik olana bu vurgu Deleuzecü anarşizmi atalarmınkinden hem ayrı hem de üstün kılar.

Derrida, daha önce ima ettiğimiz gibi, bir bakıma daha zor bir konudur. Bertrand Russell bir keresinde Spinoza'nın "büyük filozofların en soylusu ve en sevileni" olmasına rağmen, yine de "yaşamı boyunca ve ölümünden bir yüzyıl sonrasına kadar korkunç günahların adamı" olarak görüldüğüne dikkat çeker.[57] Benzer bir iddia, zamanımızda evrensel olarak en üretken ve en etkili filozoflardan biri olarak görülse de aynı zamanda en tartışmalısı olan Derrida hakkında da ileri sürülebilir. Bazıları tarafından saygı gösterilen ve bazı başkaları tarafından da hor görülen Derrida aynı anda hem öngörülü ve reaktif, derin ve sofistike, cesur ve nihilisttir.[58] Bu tür bir ün, her iki tarafta da Derrida'yı yaygın olarak tamamen yanlış anlama ve/veya onu kendi amaçları için manipüle etme eğilimi nedeniyle çifte olarak karmaşıktır. Örnek olarak, 1980'ler ve 90'lar boyunca edebi/eleştirel teorisyenlerden[59] analitik filozoflara,[60] muhafazakâr kültür savaşçılarına[61] kadar Derrida karşıtı polemiklerin sayısmı bir düşünün.

Mevcut denemenin ilgisi özellikle yapısökümü bilhassa apolitik[62], karşı devrimci[63] veya politik bir praxis[64] olarak işe yaramaz olmakla suçlayan po-

[57] B. Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1976), s. 569.

[58] Elbette, ironik olarak Derrida tam da bu tür karşıtlıkları aydınlatmak ve yıkmak için uğraşır. Bu kapsamda, bir düşünür olarak onun ünü yapısökümcü bir idiom olarak okunabilir.

[59] Jürgen Habermas bu çevrenin en önemli figürüdür. Bkz. örneğin *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. F. Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987) & *The Theory of Communicative Action*, Cilt. 1, çev. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984). Ayrıca bkz. M.H. Abrams, 'How to Do Things with Texts,' *Partisan Review* 44 (1979), s. 566-88; K. Appel, 'The a Priori of the Communication Community and the Foundations of Ethics: The Problem of a Rational Foundation of Ethics in the Scientific Age,' içinde *Towards a Transformation of Philosophy*, çev. G. Adey & D. Frisby (London: Routledge & Kegan Paul, 1980); W.J. Bate, 'The Crisis in English Studies,' Harvard *Magazine* 85:12 (1982), s. 46-53; M.J. Devaney, *Since at least Plato ... and other Postmodern Myths* (London: Macmillan Press, 1997); P. Dews, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: Verso, 1987); John Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989); E.D. Hirsch, *Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976); René Wellek, *The Attack on Literature and Other Essays* (Brighton: Harvester, 1981);

[60] Benim görüşüme göre, Derrida çok az sayıdaki analitik filozofu ciddi ve tarafsız yolda meşgul etmiştir. (Aynısı, bazı bilim adamları için de doğrudur, en önemlisi Alan Sokal'dır). Sonuç olarak, onların ona karşı olan düşmanlığı çoğunlukla örtülü ve eleştirel olmayan bir şekilde ifade edilmiştir (örneğin, yirmi kadar analitik filozof, Derrida 1992'de Cambridge'ten onursal doktora unvanı aldığında aktif olarak buna karşı çıkmışlardı). Bunun dikkat çekici bir istisnası, Derrida ile ünlü değiş tokuşu *Limited, Inc*'de kayıtlı olan John Searle'dür. (Northwestern University Press, 1988). Ayrıca, bkz D. Novitz, 'The Rage for Deconstruction,' *Monist* 69:1 (Ocak 1986), s. 54-76; 69(1):54 n22.

[61] Örneğin, bkz. D. D'Souza, Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus (New York: Free Press, 1991); R. Kimball, Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher Education (Harper & Row, 1990).

[62] T. Eagleton, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism* (London: NLB, 1981), s. 109.

[63] F. Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press), s. 186.

[64] G. Graff, *Literature Against Itself: Literary Ideas in Modem Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1979); krş. E. Said, 'Reflections on Recent American 'Left' Criticism,' *içinde The Question of Textuality Strategies of Reading in Contemporary American Criticism* (Bloomington: Indiana University Press, 1982), s. 24.

lemiklerledir. Bu tür polemiklerin yanıltıcı olduğu konusunda yalnız olmasam da[65] yapısökümün radikal çıkarımlarını savunabilecek olanların bunu anarşizm terimi ile sınırlandırmış olanları oldukça azdır.[66] İddia edeceğim gibi, Derrida'nın yapısökümü Marksizm ile "uzlaştırma" yetersizliği veya isteksizliği felsefi bir başarısızlığın[67] sonucu olmadığı gibi, stratejik politik felsefenin başarılı bir reddi de değildir. Statükoya ödün vermekten uzakta, bu reddiye bunun yerine yapısökümü, "post-Marksizm" ve giderek artan bir sıklıkla da "postyapısalcı anarşizm" olarak bilinen çeşitli teori ailelerinin içine yerleştirir.

Daha önce zikredilen polemikler, birlikte ele alındıklarında tipik olarak yapısökümcü teorinin temelini biçimlendiren bazı fikirler ve kavramlara karşı yönlendirilirler. Her ne kadar bu fikirlerin/kavramların anlamları temelde tüm Derrida külliyatı boyunca tutarlı olarak kalsa da Derrida bununla beraber bunları betimlemek için farklı türden terimleri benimser. (Örneğin, aşkınsal gösterilenin Derrida'ya özgü "temellendirici" kavramı "sözmerkezcilik", "fallusmerkezcilik" ve "mevcudiyet metafiziği" gibi çeşitli şekillerde betimlenir. Aynısı, *iz*, *metaphoricity*, *ek* ve diğer kavramlar için de doğrudur. Tüm bu terimlerin doyurucu bir tartışması bizi bu yazının kapsamının ötesine götüreceğinden, biz bunun yerine dikkatimizi bunları temellendiren temel kavramlara yönelteceğiz – özellikle Derrida'nın projesini anlamak için en can alıcı kavramlara.

Bu tür bir kavram karar verilemezliktir -yani dil sınırları içinde herhangi bir sabit/durağan/aşkın bir anlama ulaşmanın imkânsızlığı. Derrida bu kavramı Saussürcü lengüistiğin eleştirisi boyunca kısmen telaffuz eder. Daha geniş olarak düşünüldüğünde, Saussure'ün teorisi (kavramları gösteren fonetik sesler) kelimelerin, (kelimeler tarafından gösterilen fikirlerin) kavramların ve ("gerçek dünyada" hem fikirler hem de kelimeler tarafından gösterilen) göndergelerin farklılaşmasını içerir.[68] Saussure sık sık kelimeler ve onların temsil ettiği kavramlar arasındaki ilişkinin keyfi olduğunu savunan

[65] Örneğin, bkz. G. Spivak. 'Revolutions That As Yet Have No Model: Derrida's *Limited INC'*, *Diacritics*, 10 (Kış. 1980), pp. 46-49; M. Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation* (Baltimore: Johns Hopkins University. Press, 1982); S. Aronowitz, *The Crisis in Historical Materialism. Class. Politics and Culture in Marxist Theory* (South Hadley: J. F. Bergin, 1981); G. Hartman, 'Criticism, Indeterminacy, Irony,' içinde *Criticism in the Wilderness: The Study of Literature Today* (New Haven: Yale University Press, 1980), s. 270, 271-72.

[66] İki dikkat çekici istisna, 'Beyond Aestheticism: Derrida's Responsible Anarchy' içinde *Research in Phenomenology* 19 (1988), s. 59-73; ve Saul Newman, 'Derrida and the Deconstruction of Authority' içinde *Philosophy and Social Criticism* 27:3 (Mayıs 2001), s. 1-20.

[67] 1980'lerden Barbara Foley ve diğer eleştirmenlerin de birçok defa önerdiği gibi.

[68] Ferdinand de Saussure, 'Course in General Linguistics,' içinde *Literary Theory: An Anthology*, ed. J. Rivkin ve M. Ryan (Malden, MA: Blackwell, 1998), s.77-8.

ilk düşünür olarak görülür,[69] ama onun hakiki başarısı, keyfi bir kavrama uygunluktan daha çok, gerçekte kelimelerin anlamlarını başka kelimeler ile diferansiyel ilişkileri ile türettiklerine dair icadıdır.[70] Derrida bir adım daha atar ve gösterenlerin ardında bir kavram olmadığını iddia eder – diğer bir ifadeyle lengüistik farkların oyununun dışında "aşkın bir gösterenin" var olduğu mefhumu farazidir.

Differance yazısının ortalarında, Derrida namevcut (absent) ve mevcut (present) arasındaki ayrımı geliştirirken Saussure'ü kullanır: "Biz genellikle göstergenin, mevcut şeyin, şeyin kendisinin yerine konulduğunu söyleriz – "şey" burada hem anlam hem de gönderge için kullanılır. Göstergeler, mevcudu onun yokluğunda temsil ederler; onlar mevcut olanın yerini alırlar."[71] Böylelikle, gösterge, duyusal ve akılsal arasındaki bir tür aracıdır; biz gösterge *karşısında* algıya namevcut olsa bile mevcut olanın farkında olduğumuzu düşünürüz. Sorun, Derrida'nın söylediğine göre "gösterge ancak ertelediği mevcudiyet temelinde ve tekrar özümsemek niyeti ile ertelenmiş mevcudiyetten ötürü makuldür."[72] Çünkü biz mevcudiyeti göstergenin dolayımı vasıtasıyla olmanın dışında algılayamayız ve mevcudiyet artık daha fazla "varlığın mutlak olarak temel biçimi" olarak görülemez; daha çok, o yalnızca dilin bir etkisine dönüşür.[73]

Bir kelime, bu nedenle hiçbir zaman bir mevcudiyete tekabül etmez ve bu nedenle her zaman diğer kelimeler ile bir "oyun"un sonucudur.[74] Ve çünkü, tüm kelimeler zorunlu olarak bu oyun hali içinde tuzağa düşürülmüştür (ki Derrida bunu "difference" olarak isimlendirir). Bütün olarak dil sabit, durağan, belirlenimli – tek kelimeyle *aşkın* bir anlama sahip değildir; daha çok, différence "anlamlandırmanın alanı ve oyununu sonsuzca genişletir".[75] Dahası, mevcudiyetin dil dışında bir anlamının olması imkânsız ise ve eğer (lengüistik) anlam her zaman için bir oyun durumunda ise, bundan mevcudiyetin kendisinin belirlenimsiz olacağı çıkar – ki elbette bu tam da onun olamayacağı şeydir.[76] "Varlığın mutlak olarak temel biçimi" olmadığında, anlam yerinden edilmiş, parçalara ayrılmış, temelsiz ve güvenilmez olur.

---

[69] Saussure'den önce Platon bile bu ilişkinin farkında olduğundan bu yanlış bir atfetmedir. Bu nokta üzerine yapısalcı vurgu daha geniş bir argümanın parçasıdır ki buna göre dil, deneyim ve dünyayı yansıtmaz. Bkz. Alan Bass, '"Literature"/Literature,' içinde *Velocities of Change*, ed. Richard Macksey (Baltimore and London: Methuen, 1974).

[70] Saussure 81-88; krş. Ellis, s. 63-64.

[71] J. Derrida, 'Differance,' içinde *Literary Theory*, s. 390.

[72] *Ibid.*, s. 391.

[73] *Ibid.*, s. 397.

[74] J. Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), s. 289; *Of Grammatology*, çev. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, 1976), s. 50.

[75] *Writing and Difference*, s. 280.

[76] J. Derrida, *Positions*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 119-20.

Bu eleştirinin bir dolaysız sonucu da Batı düşüncesinin onun üzerine temellendiği ikili mantığın parçalanmasıdır. Bunun birçok nedeni var, ama bunlardan bir tanesi ikili mantığın farkı mutlak metafizik özdeşlikten (bunu mevcudiyet diye okuyun) türetmesidir, başka bir şey değil. (Örneğin, özdeşlik ilkesi: A = ~B, ~C, ~D ... değildir sadece, A=A'dır ve çelişmezlik ilkesi de: A, aynı anda ve aynı bakımdan ~A olamazdır). Biraz önce gördüğümüz gibi, yine de hiçbir şey fark oyunundan bağımsız olarak olduğu şey değildir; gösterenlerin "farka dayalı ağıyla" ilişkisine aşkın bir gösterilen yoktur.

Derrida "mevcudiyet metafiziğinin" bu genel eleştirisini çeşitli metinlerde telaffuz eder ve genişletir ve bunu çok sayıda ikili kavrama uygular. *Gramatoloji Üzerine*'de, Derrida, örneğin, yazının konuşmaya bir "ek" olduğu fikrine, bu öncekinin (ki namevcudiyetle işaretlidir) sonrakine (ki bu da mevcudiyetle işaretlidir) "vekalet etmesi" anlamında saldırır.[77] Başka bir yerde, hakikat ve yanlışlık,[78] mantıksal ve mantıksal olmayan[79] gibi konuları tartışır. Tüm bu tür tartışmalar, temellendirildikleri mantıksal-metafizik zemini sarsma düşüncesiyle ikili yapılardaki aporyaları (diğer bir deyişle, aşılamaz mantıksal çelişkileri) gün yüzüne çıkarma girişimidir.

Bu zeminin yerine Derrida "ek mantığı" dediği şeyi önerir. M. J. Devaney'nin işaret ettiği gibi:

> Bu "diğer" mantık felsefe tarihinde bastırıldı ve dışlandı. İkili mantığın dışlayıcı bir ayrım (ya... ya da) sınırları içinde işlediği yerde, Derrida'nın karar verilemez ek mantığı, klasik ikili düşünceye direnen ve onu bozan "hem... ve ..." mantığıdır.[80]

İkili mantık özdeşlik ilkesi (A=A) ve çelişmezlik ilkesi (~[A ? ~A]) gibi temel aksiyomlar üzerine inşa edilmişken, "karar verilemez" mantık hem A hem de değil-A'nın birlikteliğinden (conjunction) türer.[81] Derrida bu mantıkla ilgili birçok örnek sunar, ki bunlardan en dikkat çekicisi *pharmakondur* -bir madde ki hem zehir hem de ilaç (dolaysıyla, aynı anda hem A hem de ~A olan bir şey).[82] *Pharmakon* hem A hem de ~A olduğundan, o *mutlak* bir özdeşlik veya özsel bir anlama sahip değildir; bu nedenle, ikili mantık buna uygulanamaz.[83] (Aşağıda bununla ilgili aha fazla şey söyleyeceğim).

---

[77] *Of Grammatology*, s. 141-60.
[78] Bkz. örneğin, J. Derrida, *Aporias: Dying – Awaiting (One Another at) the 'Limits of Truth'*, çev. T. Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1993).
[79] Örneğin, bkz. J. Derrida, 'Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences,' içinde *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, ed. R. Macksey ve E. Donato (Baltimore: The John Hopkins Press, 1970), s. 247-72. (Writing and Difference'ta tekrar yayınlandı.)
[80] Devaney, s. 17.
[81] Devaney, s. 17.
[82] J. Derrida, 'Plato's Pharmacy' içinde *Dissemination*, çev. B. Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), s. 125.
[83] *Ibid.*, s. 99.

Yapısökümcü bu çerçeveye göre, bundan, eğer varsa, ne gibi politik çıkarımlarda bulunabiliriz? Burada ilk önce Derrida'nın kendi bazı sözlerini göz önünde bulundurmalıyız. Erken dönem "Yapı, Gösterge ve Oyun" adlı denemesinde Derrida kararlı bir şekilde, mevcudiyete yönelik taktiksel her türlü arzuyu geri çeviren bir konumu telaffuz eder ve yapısökümcü "oyunu hiçbir güvenlik olmadan" oynama ve tüm merkezlerin kaybı dışında başka hiçbir merkez belirlemeyen "göstergeler dünyasını" olumlama ifratında ısrar eder (bunu şu şekilde okumak gerekir: baskının birleştirici kökenlerine olduğu kadar önceden belirlenmiş özgürleştirici *teloi* ve ütopyalara da karşı).[84] Dahası "Différance"ta, şöyle iddia eder;

> Yapısökümün tarif edilişinde her şey stratejik ve maceralıdır. Stratejiktir, çünkü yazının alanının dışında hiçbir mevcut aşkın hakikat teolojik olarak bu alanın bütününe hükmedemez. Maceralıdır çünkü bu strateji, basit bir strateji, taktikleri bir en son hedefe, *telosa* veya bir egemen olma temasına, bir efendiliğe veya alanın nihayet tekrar özümsenmesine göre yönlendiren anlamında bir strateji değildir.[85]

Yapısökümün, stratejik ve macera dolu kavgasını ona karşı verdiği "düşman" sadece baskıcı iktidarın birleştirici kökeni değil ama daha çok, kararlı olarak ve çeşitli biçimlerde kendilerini çoklu baskı konumları içinde gösteren ikili karşıtlıklarla bütünleşmiş çokluklardır.[86] Dahası bunu, bu ikilikler nerede ortaya çıkarsa çıksın onları "tersine çevirerek", "yerini değiştirerek", "direnerek", "örgütlenişini bozarak" ve "ihlal ederek" yapar.[87]

İktidarın her zaman ve sadece etkileri vasıtasıyla bilinebileceğini düşünen Foucault gibi, organsız bedenlerin onlara bağlı arzu makinaları sayesinde bilindiğini düşünen Deleuze gibi, Derrida ikili karşıtlıkların her zaman ve sadece iktidar ilişkileri olarak görünüşleri vasıtasıyla bilindiklerinde ısrar eder. Başka bir deyişle, bu ikilikler, içinde kodlanmış oldukları politik stratejiler ve kurumlardan bağımsız olarak bilinemezler ve analiz edilemezler, asla salt lengüistik fenomen değildirler. Barbara Foley'nin dikkat çektiği gibi;

> Politik dışlama eylemi veya boyun eğdirme kendisini dilde (ve temsilde) doğal olarak bulunan bir özellikmiş gibi maskeler. Yapısöküm bu hegemonyaya, "üçüncü bir terim inşa ederek" veya "karşıtlıkları "feshederek" değil ama onların içsel çelişkilerini sunarak karşılık vermeye uğraşır.[88]

---

[84] 'Structure, Sign, and Play,' s. 264.

[85] 'Differance,' s. 7; krş.. 'Living On: Border Lines,' içinde *Deconstruction and Criticism* (New York Continuum Books, 1979), s. 104-5. Derrida'nın burada "stratejik" terimini kullanması Todd May'in "stratejik politik felsefe"siyle karıştırılmamalıdır. Bağlamsal olarak şurası açıktır ki, Derrida'nın yapısöküm betimlemesi May'in "taktiksel politik felsefesi" ile aynıdır.

[86] Derrida, *Positions*, s. 41-45.

[87] *Ibid.*

[88] Foley, s. 119-20.

Başka türlüsü diye düşünür Derrida, radikal politik praxisin yıkmaya uğraştığı yapıyı "tekrar canlandırma" riski taşır, ki bu tür teknikler salt başka bir otoriteyi diğerinin yerine ikame eder.[89] Derrida'ya göre, taktik politik praxis bunun yerine, tek hedefi "herhangi bir otoritenin dayandığı farz edilen epistemolojik zemini sarsmak"[90] olan bir "rahatsızlık tekniğidir."[91]

Foucault ve Deleuze ile birlikte, Derrida ikili karşıtlıkların onlar aracılığıyla iktidarın baskıcı birçok konumda göründüğü temel vasıtaların temsil ve farkın yok edilmesi olduğunda ısrar eder. Bu ikisi, gördüğümüz gibi, birbiriyle bağlantılıdır, çünkü, herhangi bir temsil eylemi tanım olarak başkasının özdeşliğini sabitleme, onu aynı olan konumuna düşürme girişimidir. Derrida'ya göre, yine de temsil özgün olarak, fark oyunlarına bir yapının empoze edilmesidir – yapılar ki, isimlendirme üzerine temellenen isimlendirme ve mantıksal çıkarsama içerirler.[92] Bu süreç, kaçınılmaz olarak, bazı göndergelere (isimlere), sanki bunlar orijinalmiş, düşüncenin kökeniymiş veya bizzat kendisiymiş gibi ayrıcalık tanınması, onların sanki "Varlığın merkezi biçim(leri) imiş gibi tanımlanması ve sanki dilde şeffaf olarak "mevcutmuş" gibi ve onun kurucusuymuş gibi farz etmeyi içerir.[93] Yapısökümün kanıtladığı şey temsil eyleminin her zaman ve şimdiden politik olan a priori bir metin haline getirme süreci vasıtasıyla her zaman ve şimdiden meydana getirilmiş olduğudur. Böylelikle, "mevcudiyet" sadece '(politik) bir belirlenim ve ... etkidir.'[94]

Baskıcı iktidar ilişkileri ile suç ortaklığı değil ama onları üretme rolüyle de damgalanmış olan sözmerkezcilik Derrida için *par excellence* bir tepkisel "ideolojidir". Derrida, yine de "devrimci söylemlerin" bile, onlar kendilerini -örneğin burjuvaziye karşı proletarya, baskıya karşı özgürlük gibi- sorunsal ikili karşıtlıklar yoluyla temsil ettiklerinden sözmerkezci olabileceklerine ve sıklıkla öyle olduklarına dikkat çekmekte itinalıdır. Dahası, nerede bu tür söylemler bir şeye karşı, tepkisel olarak (ve daha da ileri bir düzeyde olumsuzlayarak) etki etme gibi bir eğilim gösterse, karşı çıktıkları ikili bileşik ne olursa olsun, yapısöküm bunun yerine "différance" ile, kendisini baskıcı yapılara karşı tanılamaktan daha çok ikili yapıların durağan olmayan, aporetik doğasına dikkat çeker. Bu makul bir şeydir, zira her şeyden önce tüm yapılar bir anlamda baskıcıdır veya en azından sabit, durağan ve bütünleşmiş olduklarında baskı meydana getirme yeteneğindedirler.

[89] Lentricchia, s. 172.
[90] *Ibid.*
[91] Foley, s. 120.
[92] Foley, s. 121.
[93] Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 2-4, 16.
[94] *Ibid.*

Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, birçok kişi, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nden önceki çalışmalarında özgün bir politik içeriğin eksik olduğunu ve hatta politik söylemi somut politik durumdan sakınarak gizemli hale getirdiğini iddia eder. Her ne kadar şimdiye kadar baktığımız örnekler gerçekten de ziyadesiyle soyut olsalar da bu hikâyenin tamamı değildir. "The Ends of Man"de, örneğin, Derrida Batı'nın sözde Üçüncü Dünya'ya karşı emperyalist "etnolojik, ekonomik, politik (ve) askeri ilişkilerini" ikili karşıtlıkların stratejisi terimleriyle analiz etmeye girişir. Onun görüşüne göre, anti-emperyalizm ancak baskılanmış Üçüncü Dünya'nın "zemini" içinde ortaya çıkabilir; Üçüncü Dünya dışındaki radikallerin görevi, tersine "yapısökümcü tersine çevirme ve ihlal etme çifte eylemine bağlanmak"tır.[95] "Beyaz Mitoloji"nin bir yerinde şuna dikkat çeker:

> Metafizik – yani Batı'nın kültürünü tekrar bir araya getiren beyaz mitoloji: beyaz adam kendi mitolojisini, Hint-Avrupa mitolojisini, kendi logosunu, yani kendi idiomunun mitosunu düşüncenin evrensel biçimi olarak kabul etmek için onu hala Akıl olarak adlandırmayı dilemek zorunda... Beyaz mitoloji-metafizik onu üretmiş olan efsanevi sahneyi kendi içinde yok etti, bu sahne, yine de beyaz mürekkeple yazılmış, bir parşömeni örten görünmez bir tasarım, aktif ve coşkulu olarak kalır. [96]

Burada Derrida metafiziğin (ve metafiziğin altında yatan mekanizmaların, örneğin "aklın"), yüzeyin altında ırkçılığı ve sömürgeciliği ideolojik olarak haklı kılmak için nasıl işlediğini gösteriyor. Burada, insan sadece metafiziğin gizemli kılmaya ve saklamaya uğraştığı kuvvetlere karşı tutkulu bir karşıtlık sezebilir. (Bu Derrida'nın Cezayir Yahudisi bir Fransız olarak statüsü nedeniyle pek de şaşırtıcı değildir.)

Benzer örnekler hiç şüphesiz Derrida'nın 1994 öncesi külliyatında da bulunabilir, [97] ama bizim kendi amaçlarımız için Derrida'nın yapısökümünün somut politik durumdan ayrılmış salt akademik bir iş olmadığına dikkat çekmek yeterlidir. Tam tersine, Barbara Foley'nin dikkat çektiği gibi, "gelişmiş kapitalist toplumun kendisini meşru kıldığı ideolojik manevraları gösterme ve rahatsız etme kabiliyetine sahip epistemolojik bir pratiktir".[98] Hiç de sürpriz olmayan bir şekilde, Derrida (bilinçli ya da bilinçsiz, açık ya da ima yollu) yapısökümü onun radikal çıkarımlarından mahrum etmeye girişen

---

[95] Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 134-35.

[96] *Ibid.*, s. 213.

[97] Örneğin, Derrida *Spurs: Nietzsche's Styles*'ta "an-arşik" düşünce ve eylemi tartışır (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Ayrıca, bkz. patriarşinin kurumsallaşmasının bir analizini sunan 'Choreographies' (*Diacritics* 12:2, 1982, s. 66-76), ve politik meşruiyet kavramının sert bir eleştirisini sunan 'The Force of Law: The Mystical Foundation of Authority' (*Cardozo Law Review*, 11:5-6, 1990, s. 920-1045).

[98] Foley, s. 121.

bazı Amerikan öğrencilerine sık sık saldırmıştır – özellikle sözde "Yale-School" üyelerine."[99] Derrida'ya göre, tekrar edersek, yapısöküm, metafiziğin ikili karşıtlıklarını "tersine çevirerek", "yerinden ederek" ve "ihlal ederek" işleyen radikal bir praxistir.[100]

Daha önce gördüğümüz gibi, taktiksel politik felsefenin göze çarpan özellikleri – ki Todd May ile birlikte bir tür anarşizm olarak tanımlamıştık- dört katmanlıdır. İlk olarak, taktiksel politik felsefe özgürleştirici ve baskıcı iktidar yapıları arasmda herhangi bir tözsel ayrımı inkâr eder; iktidar hem özgürleşmeye veya hem de baskıcılığa yol açma kabiliyetine sahiptir ve bu karmaşık bir koşullar nizamına bağlıdır. İkinci olarak, taktiksel politik felsefe olduğu haliyle iktidarın (ister Derridacı fark oyunları isterse de Deleuzecü arzu akışları olarak anlaşılsın) politik kurtuluş için bir şekilde "yok edilebilir" olduğunu inkâr eder. Üçüncü olarak, taktiksel politik felsefe, Marksizm ve bazı feminizm biçimlerine karşı, baskıcı iktidarın tek bir kökenden neşet ettiğini inkâr eder. Bunun yerine, iktidarın çoklu bölgesel konumlardan doğduğunu ve bu konumlara göre de direniş sergilenmesi gerektiğini iddia eder. Dördüncü ve en son olarak, taktiksel politik felsefe, politik praxis için temel olma anlamında teleolojik veya ütopyacı söylemlerden kaçınır.

Soru elbette, Derrida'nm 1994 öncesi külliyatının bu şekilde anlaşılıp anlaşılamayacağıdır ve şimdiden bu şekilde anlaşılabileceğine dair yeteri kadar kanıt sağladığımızı düşünüyorum. Başlangıç olarak, Derrida birçok kez baskıcı ikili yapılar – ki bunlar keyfi olarak dayatılmış değildir (sık sık Derrida onlardan bu şekilde dayatılıyorlarmış gibi bahsetse de)- lengüistik oyunun bir *etkisi* olduğunda ısrar eder. Politik özgürleşme, Derrida'ya göre gerçekte bu yapıların yıkılışı ve çözülüşünün bir sonucudur, ama bu tür herhangi bir özgürleşme ilk elde baskıyı ortaya çıkaran aynı kuvvetler tarafından üretilir. Başka türlü söylendiğinde *différance* ara sıra ortaya çıkmasına izin verdiği aynı baskıcı ikili karşıtlıkları fesheder. Bu anlamda, Derrida arzunun her zaman kendisini çeşitli şekillerde gösteren hem devrimci hem de faşist eğilimler içerdiğini düşünen Deleuze ile benzeşir.

Bunun da ötesinde Derrida, Deleuzecü arzu gibi, *différance*'ın da dünyadaki bir şey olmadığından başka, onun dünyada şeylerin ortaya çıkmasını

[99] "Yale Okulu", edebiyat alanında, Yale Üniversitesinde özellikle erken (1985 öncesi) Derrida'nın yapısöküm üzerine yazılarından fazlaca etkilenmiş olan bir grup edebiyat eleştirmeni ve filozofa gönderme yapar. Grup Paul de Man, J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman and Harold Bloom gibi yazarları içeriyor. Bkz. H. Bloom, et al., eds., *Deconstruction and Criticism* (New York: Continuum, 1979). Ayrıca bkz. J. Arac, et al., eds., *The Yale Critics: Deconstruction in America* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

[100] Derrida, *Positions*, s. 41, 66.

sağlayan veya üreten bir "süreç" veya "olay" olduğunda ısrar eder. Bu kapsamda, o hem her yerde bulunur hem de kurucudur; başka bir şeyin lehine "uzaklaştırılamaz". Bu, yine de baskının kaçınılmaz olduğunu söylemek veya vuku bulduğunda ona karşı direnilemez demek değildir. Gerçi, bu konuda o hiç sarih olmasa da Derrida farkm ihlal edici, özgürleştirici işleminin bir anlamda pratik düzeyinde "kanalize edilebileceğini" düşünüyormuş gibi görünür -Deleuzecü terimlere, kaçış çizgileri boyunca yersizyurtsuzlaştırma veya kaçış olanaklıdır ve bu imkânın gerçekleşmesi zorunlu olarak salt bir şansın veya tesadüfün ürünü değildir.

Dahası, görmüş olduğumuz gibi, Derrida birçok defa ikili baskıcı karşıtlıkların tanımlanabilir ve mücadele edilebilir birleştirici bir *locus*tan (örneğin, kapitalizm, patriarşi vb. gibi) meydana çıktığını reddeder. "Mikrofaşizmlere" indirgenemeyecek hiçbir "makrofaşizm" yoktur; daha çok, baskıcı yapılar ancak mevcudiyeti örneklendirme, dil oyununa bir durağanlık dayatma girişimleri açısından tanımlanabilir ve bu ancak ve ancak çoklu konumlar içinde vuku bulabilir. Deleuze'de olduğu gibi, bu, yönelim açısından her zaman ve şimdiden bölgesel/yerel bir praxisi gerekli kılar; bir konumdaki baskıcı yapıların özgürleştirici yıkılışı hızlı bir şekilde bir başka konumda yeni yapının doğumunun ortaya çıkmasına izin verir. Böylelikle, politik praxis dinamik, akışkan ve ebedi olarak uyanık olmalıdır.

Son olarak, Derrida'nın politik felsefesi tutarlı bir biçimde bir praxis için temel olarak teleolojik veya ütopyacı söylemleri geri çevirir, ki bu tür söylemler kaçınılmaz olarak karşı çıkmayı hedefledikleri yapıları tekrar üretirler. *Marx'ın Hayaletleri* gibi sonraki çalışmaların temelinde yatan, (diğer çalışmalardan daha fazla) bu anlayıştır -özel olarak burada telaffuz edilen "gelmekte olan" (l'à-venir) kavramı çok önemlidir.[101] Derrida'ya göre, Deleuze ve Foucault için olduğu gibi, devrimde zorunlu olarak bir telos veya eschaton eksiktir ve bir anlamda ebedi olarak böyle olmalıdır. Adalet ve demokrasi yerine Derrida gelmekte olan adalet ve demokrasiyi vurgular. Özgürlük, bir özgür olmamaya karşı mücadelede içkin olan bir pratik veya bir süreç olsa bile bir hedef değildir. Anarşizm, ütopyacı "tarihin sonu"unda neticelenmeyen veya neticelenmesi gerekmeyen, ucu açık ve özgür-seyreden bir "özgürlük pratiği"ine bağlı olma olanağının koşulu olarak meydana gelir.

Tüm bunlar Derrida'nın erken yapısökümcü çalışmalarının anlamlı bir politik içerik – yönelim olarak kararlı şekilde anarşist- açığa çıkardığını söylemeye varır. Gerçekte benim yaptığım gibi, iddia edilebilir ki, onun sözde

[101] J. Derrida, *Spectres of Marx*, çev. P. Kamuf (London: Routledge, 1994).

"politik dönüş"ü boyunca ortaya çıkan eserleri, tüm kariyeri boyunca mevcut olan temalar üzerine yapılan değerlendirmeleri içerir. Ama Derrida'nın politik felsefesi bir normativite kavrayışına yol açıyor mu? Bu Deleuze durumunda gördüğümüz gibi önemli bir sorudur. Politik bir praxisi motive eden bazı zeminler olmadan, ilksel olarak özgürleştirici yapıları zulmedici yapılar lehine reddetmenin bir nedeni yoktur ve sık sık tekrar edilen ahlaki nihilizm suçlaması düşmüştür.

Bu soruyu cevaplayabilir hale gelmeden önce, Deleuze üzerine önceki kısımda göz ardı edilen bazı ayrımlar yapmak gerekecek. Modern felsefe, daha çok Kant ile bağlantılandırılan özgün bir normativite *tarzı* ile birleşmiş, normativiteye alışmıştır. Bu tarz normativite, ki ben bunu *nomolojik normativite* diye adlandırıyorum, akılsal ve evrenselleştirilebilir yasaları (siz "normlar" diye okuyun) insan davranışlarını yönetir (veya onun üzerinde hüküm sürebilir) diye kabul eder. Bu, Todd May'in, bence yanlışlıkla Deleuze'e atfettiği tarz normativitedir. Derrida'nın ayrı ama benzer nedenlerle bu normativite kavrayışını reddettiğini iddia edeceğim. İlk olarak, Derrida için sabit, zamansız ve tarihsiz bir insan akılsallığı kavrayışı yoktur. Bu tür bir kavrayış yapısökümün rahatsız ettiği salt bir sürü bütünleştirici ikili yapılardan biridir. Dahası, evrenselleştirilebilir nomolojik kavrayış, durağan ve kendine şeffaf olan bir (sık sık "Kartezyo-Kantçı özne olarak gönderme yapılan özne) özneyi zorunlu olarak varsayar, ki bu da sırası gelince mevcudiyet metafiziğinin kuvvetli bir biçimini varsayar. Derrida özel olarak bu tür öznelerin varolduğunu reddettiği gibi, onların bütününe mutlak ve kati surette uygulanan evrensel kategorileri de inkâr eder.

Aynı anda, yine de belki bizim *ontolojik normativite* diye terimleştirebileceğimiz *başka* bir normativite kavrayışı vardır. Bu normativite biçiminin en iyi örneği muhtemelen Levinas'ın sonsuz etik sorumluluk mefhumudur. Bu mefhuma göre, etik yükümlülük varlığı *önceler* ve böylece varlığın kipsel öznitelikleri vasıtasıyla tanımlanmaz; başka deyişle, bu, bir "yapabilirsin"i dikkate almayan bir "yapmalısın"dır.[102] Deleuze'e göre, elbette, etik ontolojiye içkindir ve böylece gerçeklik düzeyinde hangi ontolojik normativite olursa olsun gerçeklik ile eş-uzamlıdır. (Paul Patton ontolojik normativitenin Deleuze'e göre, "mutlak yersizyurtuslaşmaya" doğru bir güdüyü içerdiğini iddia eder, bir kavram ki, Spinoza'nın *conatus*'una benzer, ama ben bunu burada takip etmeyeceğim.)[103] Derrida'nın durumunda, yine de belirli bir ontoloji sağlanmamıştır, böylelikle, ontoloji ve etik arasındaki ilişkinin onun için ne olduğunu söylemek zordur.

[102] E. Levinas, *Ethics and Infinity*, trans. R. Cohen (Detroit: Duquesne University Press, 1985), s. 8-9.
[103] Bkz Patton, s. 9.

Yine de bu Derrida'da ontolojik normativite benzeri *bir şey* yok demek değildir. Benim başka bir yerde iddia ettiğim gibi, *différance*'ın işleminin kendisi bir tür normativite tarafından yönlendirildiği söylenebilir, şu anlamdaki, *différance* her zaman ve şimdiden onun çevresinde meydana gelen lengüistik ve kavramsal yapıları aşmalıdır. *Différance*'ın dil içinde bir süreç ve olay olduğu doğru olsa bile, dil (daha önce gördüğümüz gibi) praxis düzeyindedolayısıyla varlık düzeyinde- görünür. Dahası, dil ve dilin kendisini gösterdiği yapılar arasındaki ilişki içkin ve karşılıklıdır. Bu nedenle, *différance*'ın praxis alanı içinde olduğu gibi ve bu kapsamda ontolojik bir tür normativite olarak inşa edilebilir. *Différance*'ın, lengüistik ve kavramsal yapıları üreten ve parçalayan aynı işlemler, aynı zamanda, onlarda cisimleşen politik pratikler ve kurumları da üretir ve parçalar. Bu anlamda, *différance,* Aufhebung'u olmayan bir diyalektik gibi bir şeydir- herhangi bir kaderi olmayan bir tinin hareketi.

Bu, rahatlıkla kabul edebilirim ki aşağı yukarı, Derrida'nın *différance*'ı ontolojik bir kategori olarak görmeyi ısrarlı reddi nedeniyle sorgulanabilir bir şeydir. Bunu ucu açık bir hipotez olarak bırakacağım. Ama soru şu şekilde kalmaya devam eder; nomolojik bir normativite yerine, Derridacı anarşizmin pratik temeli neden müteşekkil olur? Üzücü bir şeydir ki, Derrida'nın erken yazılarında bu soruya bir cevap bulmak neredeyse imkânsızdır. *Marx'ın Hayaletleri*'nden önce Derrida, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* (2. ve 3. ciltler) ile veya Deleuze ve Guattari'nin *Kapitalizm ve Şizofreni* ile karşılaştırılabilir bir şey üretmedi, böylece kendi-kendi/kendi-başka ilişkileri, tartışıldıysa bile, bu nadiren olmuştur. Bu konuda Derrida'nın sonraki çalışmalarına bakılmalıdır, ama bu, bu yazının kapsamının ötesine düşer.[104]

Yine de dikkat çekmeye değer ki, sonraki çalışmaların etik çerçevesi Nietzsche ve Grek'lerden daha çok Levinas'a borçludur. Bu kapsamda, bu çalışmalar, "üstünlük" veya "kendiyle ilgi/kendine özen" gibi erdeme dair kavramlara hiçbir şekilde değil, ama yükümlülük, sorumluluk ve misafirperverlik gibi normatif kavramlara dayanır. (Bu elbette, Derrida'nın külliyatındaki bireysel öznenin muğlak sürekli olarak statüsü sebebiyledir. Özne olmanın ne demek olduğuna dair açık bir kavrayış yokluğunda, Derrida için, Deleuze'deki gibi bir "minör oluş" veya Foucault'daki gibi "kendiyle ilgi" gibi karşılaştırılabilir şeyler telaffuz etmek açıkçası zordur.

[104] Marx'ın Hayaletleri'ne ek olarak, örneğin, bkz. *The Gift of Death* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); *Of Hospitality* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000); ve *Rogues: Two Essays on Reason* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005).

Daha önce gördüğümüz gibi, Derrida, Deleuze gibi nomolojik normativiteyi erken çalışmalarında başından savar. Bu nedenle, Levinas-ilhamına sahip sonraki duruşunda da bunu koruduğuna inanmak için her nedene sahibiz. Ama bu, *Konukseverlik Üzerine* gibi çalışmalarm dosdoğru, metafizik olana önsel etiğin yerine ontolojik bir normativiteyi benimsediği anlamına gelmez. Aslında, "misafirperverlik" gibi kavramların normatif statüsü Derrida takipçileri arasmda hiddetli münakaşa konusu olarak kalır ama ben bunu burada tartışmayacağım.

Özetle, Derrida'nın yapısöküm üzerine külliyatı, May'in postyapısalcı anarşizm ile bağlantılandırdığı taktiksel yönelimi doğruluyor. Normativitenin bu külliyatta oynadığı rol bir şekilde Deleuze'den daha bulanık olsa da en azından daha sonraki analizler için bir temel sağlandı. Bu arada, Derrida'nın radikal özgürleşmenin bir filozofu olduğu konusunda kesinlikle hiçbir şüphe yoktur. Yapısökümcü felsefe, Deleuzecü felsefe gibi, kapanmadan, tuzaktan ve yapıdan sakınmaya uğraşır; olanakları engellemekten daha çok açmaya, yaşamı üreten akış ve hareketleri sekteye uğratmaktan daha çok özgürleştirmeye uğraşır. Bu kapsamda, haklı olarak bir anarşizm olarak adlandırılabilir – on dokuzuncu yüzyılın ütopyacı değil belki de ama postmodern politikanın temeli olan ve olmaya devam edecek olan geçici ve koşullu bir anarşizm.

Yazar, Sharif Gemie ve Anarchist Studies'in hakemlerine bu makalenin taslaklarına yaptıkları yardımsever eleştiriler ve öneriler için minnettardır.

MURRAY BOOKCHIN ve EKO-ANARŞİZM

Gül TURANLI*

Özet: Çevresel sorunlar ve toplumsal altüst oluşların kökenleri üzerine incelemelerde bulunan Murray Bookchin, doğal dünyanın tahakküm altına alınmasını geleneksel çevrecilerden farklı şekilde ele alır. Doğayı tahakküm altına alma nosyonunu, düzene koyan hiyerarşik bir sistemin dışavurumu olarak görür. Modern kapitalizmin rekabetçi ortamından kaynaklanan büyüme çalışmalarının giderek kirlenmeye ve biyosferin basitleştirilmesine doğru meylettiğini düşünür. Bundan dolayı serbest rekabet ve kapitalizmin ahlaki söylemlerinin yerine anti-hiyerarşik ve anti-kapitalist bir yönelim içerisine girerek anarşist ekolojik bir toplumdan bahseder. Ekolojik ihtiyaçlar üzerinden kâr ve sermaye büyümesine öncelik vermek yerine, büyüme meyilli ekonomilerin eko-teknolojilerini tahakküm kavramı üzerinden eleştirir. Anti-rasyonalist ve ahistorizm ışığında insan toplumsallığının ve özgürlüğünün gerçekleşmesi için toplumun yapısında tahakküm karşıtı radikal değişiklikler yapılması ihtiyacı üzerinde durur. Bu düşünce doğrultusunda insanın insan üzerindeki tahakkümüyle haklılaştırılan "doğanın tahakküm altına alınması" düşüncesini, toplumsal ekoloji, kentleşme, rasyonel bir toplum için geliştirilmiş teknolojiler ekseninde irdeler.

Anahtar Kelimeler: Tahakküm, Özgürlük, Ekoloji, Anarşizm, Toplum.

MURRAY BOOKCHIN and ECO-ANARCHISM

Abstract: Murray Bookchin, who studies environmental problems and the origins of social upheavals, deals with the domination of the natural world differently from traditional environmentalists. He sees the notion of domination of nature as an expression of a hierarchical system that puts it in order. He thinks that the growth efforts stemming from the competitive environment of modern capitalism are increasingly inclined towards pollution and simplification of the biosphere. Therefore, instead of free competition and the moral discourses of capitalism, he goes into an anti-hierarchical and anti-capitalist orientation and mentions an anarchist ecological society. Rather than prioritizing profit and capital growth through ecological needs, he criticizes the eco-technologies of growth economies through the concept of domination. He emphasizes the need to make anti-domination radical changes in the structure of society in order to realize human sociality and freedom in the light of anti-rationalist and ahistorism. In line with this idea, he scrutinizes the idea of "domination of nature", which is justified by the domination of man over man, in the context of technologies developed for social ecology, urbanization, and a rational society.

Keywords: Domination, Freedom, Ecology, Anarchism, Society.

* Dr. Öğr. Üyesi., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, guleren@atauni.edu.tr

Bir Düşünce ve Hareket Olarak Anarşizm-Eko-Anarşizm

Peter Marshall'm *Anarşizmin Tarihi*'nde aktardığı üzere, Joseph Conrad'ın *The Secret Agent* başlıklı romanında anarşist, gelecek kuşaklar için hükümetleri ve toplumu yıkmayı amaçlayan en kötü durumda tehlikeli bir hayalin peşindedir (Marshall, 2003: 13). Her türlü otorite karşıtlığı olarak nihilizm, kaos, itaatsizlik biçiminde anlaşılan anarşizm, Batı'nın felsefi ve politik düşüncesinde kabul görmemiştir. Anarşizm, iktidardakilerin düşüncelerini yansıtma eğiliminde olmadığı için, yönetimlerin kabul edeceği türden bir düşünce zaten değildir. Anarşizmin modern dünyaya bıraktığı en önemli miras, Godwin, Proudhon, Kropotkin'in yazılarında da görüleceği üzere, ahlaki ve doğal bir topluma dönme arzusudur. Zira devlet, toplumun düzensizliğinin nedeni olarak kabul edildiği için Locke'taki gibi bir otorite olmaksızın akla uygun şekilde yaşama fikri, doğal durumun bir göstergesidir. Kaotik bir kuralsızlık durumu olarak algılanılması bir kenara bırakılırsa, anarşizm aslında modern toplumun insanları maddi refah ve güvenlik yanılsaması karşılığında özgürlüklerinden vazgeçmeye sevk eden otoriteyi yerle bir eder. Kendi tarzında devrimci bir anlam üreterek, insanların kendilerini yönetecek kadar özgür olacakları günün iyimser bir ütopyasını kurar. Bu yönüyle tarihsel anarşist hareket "yirminci yüzyılın iki büyük devrimi, Rus ve İspanyol devrimleri sırasında en yüksek nokta"sına ulaştı (Marshall, 2003: 15). Mevcut otoriter sosyalist rejimlerde, modern dünyanın söylemlerinin aksine, komünler kurularak temel özgürlükler konusunda radikal adımlar atılmaya çalışıldı.

19. yüzyılda anarşist teori ve harekete ilk büyük katkı, siyasal hükümetin kaldırılmasını isteyen William Godwin'den gelir. Hegelci geleneği aşan Alman düşünür Max Stirner ise, devletin felsefi temellerine bireyci meydan okuyuşla Batı felsefesinin aşkın epistemolojisine, karşı bir duruş sergiler. Dışsal yönetimin ve devletin bütün formlarını reddeden Mihail Bakunin'de, toplumsal özgürlükten hareketle dayanışmaya dayalı yüksek bir özgürlük idealinden bahseder. Öyle ki anarşi terimine bilimsel bir yaklaşımla sistemli bir temel getiren Peter Kropotkin, diğer anarşistler gibi, toplumsal yaşamdaki daha ileri bir gelişme içinde yönetici erkin ellerinden kurtularak özgürleşmeyi merkeze koyar. Kuşkusuz, anarşist fikir ve hareketlerin kökenleri ve gelişimi günümüze kadar gelen eleştirel bir süreçtir. Bu süreçte Murray Bookchin'in başat otoriter iktidar figürü/figürleri tarafından ortadan kaldırılan özgürlüğün açığa çıkarılması hususunda eko-anarşizm felsefesi üzerinden ekolojik bir toplum ütopyası ortaya koyması kendisini diğer anarşistlerden

farklı bir yerde konumlanmasına sebebiyet verir. Yeşiller hareketinin öncülüğünde, merkeziyetçi ekonomik uygulamalara, kişisel ve siyasal iktidarı dağıtma arzusuyla anti-kapitalist ve anti-hiyerarşik bir tepki geliştirir. Zamanın tartışılan konularını toplumsal bağlam içerisinde ele alırken yeşil ya da ekolojik hareketlerin 1970'lerde ortaya koyduğu çözümleri, rekabetçi piyasa ekonomisini karşısına alarak değerlendirir.

Bookchin, çevresel sorunlar ve toplumsal altüst oluşların kökenleri üzerine yazmaya başladığı 1970'lerde, yerkürenin içinde barındırdığı tüm yaşam türlerinin geleceğine dair ilgisi, dünyaya duyduğu sorumluluk bilinciyle desteklenir. Bu sorumluluk bilincinin yeşermesinin nedeni, yerküredeki değişimlerden, toplumsal yapılanmada birbirimizle ve doğal dünyayla kurduğumuz ilişkilerin ekolojik olarak rayından çıkmasından kaynaklanır. Tehlikeli boyutlara varan iklim değişiklikleri, kıtlıklar, su kaynaklarının azalması, atıkların yarattığı çevre tahribatı, insan müdahalesiyle eko-sistemlerin basitleşerek çökmesi türünden yaşanan ekolojik sorunlar, ekolojik krizin en ciddi işaretleridir. Tanımlanan sorunlar çerçevesinde ekolojik krizin ardındaki düşünsel etkinlik, "insan varlıklarını istikrarlı kılmayı ve onları canlı varlık olarak oluşturan şeyin dışındaki bir düzene tabi kılmayı hedefleyen şemsiye ya da içsel protez" (Colson, 2011: 292) gibi Tanrı'nın ve devletin kuvvetini temellendiren, düzenin sürmesini garanti eden bir sorumluluk duygusu yerleştirir. Bu duygu beraberinde düzene koyan bir sistem olarak hiyerarşiyi getirir. Bookchin için kirlenme ve biyosferin basitleştirilmesi tek yönlü bir bakış açısıdır. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*'da açıkça serbest piyasa ve kapitalizm tarihin sonunu müjdeliyorken, geleneksel çevreci bir perspektiften bakmak yerine, doğal dünyanın tahakküm altına alınmasını hegomanik yapılanmayla ilişkilendirir. Bookchin doğal dünyanın tahakküm altına alınmasını, insanın insanı tahakküm altına almasının haklılaştırılması boyutunda ele alır (Bookchin, 1996a: 10).

Tahakküm altına alma, modern kapitalizmin rekabetçi toplum düzeninden doğar. Serbest piyasa ekonomisinin, kapitalist modern toplumun yaşam şartları üzerinde kurmuş olduğu hegamonik baskı, doğayı tahakküm altına alma nosyonunu düzene koyan bir sistem olma vasfıyla gerekçelendirilir. Bu durum aynı zamanda insanın doğayla ilişkisinin geldiği olumsuz yönün bir göstergesidir. Bookchin özellikle 1950'lerden sonra Avrupa-Amerika serbest teşebbüs kapitalizmi kadar Rusya'daki sosyalist devlet kapitalizminin de organik evrimi mahvettiğini düşünür. Ekolojik kriz, metropolitan alanları kuşatan birinci dünya ülkeleri için ahistorizm ışığında rasyonel kent gelişmesi-

nin ekolojik sistem üzerinde yarattığı baskının ve tahribatın adıdır. Büyüme meyilli ekonomilerde aynı zamanda insanın doğayla olan ilişkisinin geldiği olumsuz boyutun bir tanımlamasıdır da. Sadece soyut bir tanımlama olmaktan öte, radikal bir toplumsal yaşam eleştirisi fikrini canlandırmaktadır. Çünkü doğanın hem nesne hem de özne olduğu bu çerçeve, toplumsal alanın değişmesini ve dönüşmesini sağlayan toplumsal hareketlerin ve politikaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bookchin'in radikal toplum eleştirisiyle kastettiği şey, modern tarihteki radikal kavramıyla ilintilidir. Zamanın radikal politikaları denince akla gelen seçim sandıkları, bu sandıklar için yapılan reklam çalışmaları, politikacıların manipülatif konuşmaları, savaşçı söylemleri, tarihteki radikal politikaların bir özeti niteliğindedir. Çağdaş radikalizmin hedefleri seçmen yığınları yaratan yozlaştırıcı bir politikanın, daraltılan seçme özgürlüğü platformunun, toplumsal fikirleri en nihayetinde belirleme sürecini kapsamaktadır. Hatta sosyalizm bile tarihsel baskıcı ideolojilerin yöneten radikalizmlerinde meze olarak kullanılmışlardır. Hal böyleyken anti-teorik ve anti-entelektüel bir tutum içerisine girmek kaçınılmaz bir hal alır. Bookchin, ekoloji, feminizm ve cemaat denetiminin, yani son kuşaktan hareketlerin büyük oranda ekonomik mücadelelerin çok ötesine uzanan bir sorunlar silsilesine tekabül ettiğini düşünür. Ona göre yeni sorunlar yalnızca maddi ya da sömürü eksenli sorunlar değildir. Bu sorunlar çok daha geniş özgürlükçü bir nosyonla ve kurtuluşçu bir ahlaki duyarlılıkla yakından ilgilidir (Bookchin, 1996a: 20). Özellikle ekoloji, feminizm ve cemaat konuları etrafında şekillenen yeni politik girişimler ve hareketler özgürlük nosyonuna sıklıkla başvurmaktadır. Ancak söz konusu hareketler ve politikalar, temsiliyete dayalı yapılanmanın örmüş olduğu ağ içerisinde sıkışıp kalmış durumdadır.

Klasik çağdan itibaren epistemik anlamda temsil kavramı, mutlak, aşkın bir hakikatin göstergesi olarak karşımıza çıkmıştır. Mutlak hakikat fikri sadece epistemolojik bir alana sirayet etmekle kalmamıştır. Bilakis mutlak hakikat fikri, siyasal düşüncenin alanına sirayet eden epistemolojik ve teknik ilerlemenin karmaşık ilişkisine denk gelen kolektif amaçların örgütlenme kapasitelerinin varoluşsal arka planıdır. Siyaset felsefesi mevcut olanla olması gereken arasındaki varoluşsal uzamı, temsil kavramıyla ifade eder. "Özellikle Kıta Avrupası geleneğindeki siyaset felsefesi[nin], sürekli olarak bunalıma düşen bir proje" (May, 1994: 11) olması bu iki değişken uzam arasındaki çatışkıdan kaynaklanır. Akılcı hakikat fikri, iktidar tarafından kullanılır. Dolayısıyla iktidar varlığını ikame ettirirken yalnızca somut kurumlardan istifade etmez. Düşünce ve söylem yoluyla da kendi varlığını ikame ettirir. Bu

bağlamda işlerlik kazanan iktidar, her bireyin manevi ve bedensel yaşamına etki eden toplumsal kümeyi epistemolojik ve ontolojik olarak işgal eder. Bu iktidar anarşizmde betimlendiği üzere merkezi bir iktidar değildir. Daha çok merkezsizleşmiş, her yere yayılmış bir iktidardır. Öyle ki bu iktidar, doğal ve toplumsal dünyada sürmekte olan gelişme ve ilerlemelerde akıl vasıtasıyla sözde müdahalelerde bulunarak yaşadığımız ekolojik krize bir son verme vaadindedir. Ancak Bookchin, hiyerarşinin ve iktidar yapılanmalarının ortaya çıkışıyla birlikte çevre krizinin toplumsal nedenlerinden hareketle insanlığın doğaya hâkim olabileceği mitini yaratanın bizzat iktidar olduğu üzerine dikkatleri çekmeye çalışır. Dünyanın başlıca ekolojik bozukluklarının kökleri toplumsal bozukluklardan kaynaklanır. Toplumsal tahakküm sorununu çözmeden, insanlığın doğal dünyaya hâkim olabileceği ideolojisini dayanaksız kılmak mümkün değildir.

Toplumsal bir anarşist olarak Bookchin, *Toplumu Yeniden Kurmak* adlı kitabında ekolojik krizin kökenlerini ararken, modern toplumun bütünü için söz konusu olan kimlik probleminin ardındaki umutsuz bekleyişin gitmekte olduğu belirsizlikle işe başlar. İlk zamanlardan itibaren inanç ve umutların insanları tanımladığı, toplumsal olarak yaşamlarını anlamlandırdığı açıklık yerini (örneğin; Ortaçağdan inanç çağı Aydınlanmadan akıl çağı olarak söz edilmesi) modern toplumda bir belirsizliğe bırakmıştır. Teknolojinin ve bilimin insanlığı daha iyiye götüreceği inancı tam olarak hüsranla sonuçlanmıştır. Kitlesel silahlanma, savaşların patlak vermesi, özgürlük nosyonu adı altında devletlerin merkezileşmelerinin artması, halkın hegemonik güçler tarafından yaratılan baskı mekanizmalarıyla denetim altına alınması geleceğe dair olan ufku daha da belirsiz hala getirmiştir (Bookchin, 1999b: 32-33). Bu yönüyle ekolojik bir toplum ütopyasından hareket eden Bookchin, anti-kapitalist ve anti-hegamonik bir tepki olarak şekillenen Marksist bakış açısıyla geçmişten günümüze silüetini değiştirmiş olan doğa kavramı üzerine yönelir. Hatta bu konuda *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*'nin daha ilk satırlarında, Doğa nedir? İnsanlığın doğadaki yeri nedir? Toplumun doğal dünya ile ilişkisi nedir? türünden soruları sormaya başlar. Bir ekolojik çöküntü çağında bu sorulan soruları yanıtlamak gündelik yaşamlarımız açısından ve bizimle birlikte diğer yaşam biçimlerinin yüz yüze geleceği gelecek açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü Bookchin açısından sorulara verilecek tanımlamalar aynı zamanda doğal evrimi yaratıcı şekilde destekleyen etik standartları beraberinde getirir. İnsan toplumunun doğal evrimi yaratıcı şekilde desteklemesini ya da kendi de dahil olmak üzere bütün kompleks yaşam-biçimleri açısından gezegeni yaşanmaz hale getirmesini belirleyen etik standartların

oluşması gerekir (Bookchin, 1996b: 21-22). Bu standartlar esasında doğalcı bir toplum görüşüyle başlar. Anarşistler insanın doğal olarak toplumsal olduğuna inandıkları için tamamen insana içkin olan adalet ve ahlaki kavramlardan hareket ederler. Woodcock'un ünlü anarşist Proudhon'dan aktardığı üzere;

> Kolektif varoluşun ayrılmaz bir parçası olarak, insan, değerini hem kendisinde hem de ötekilerde hisseder ve böylelikle kalbinde kendisinden üstün bir ahlak ilkesini taşır. Bu ilke ona dışardan gelmez; onun içinde üretilir, ona içkindir. Onun özünü, toplumun özünü oluşturur. İnsan ruhunun gerçek biçimidir, ancak her gün toplumsal yaşamı doğuran ilişkiyle biçimlenen ve yetkinliğe yaklaşan bir biçimdir. Bir diğer deyişle, adalet, aşk gibi, güzellik, yararlılık, hakikat nosyonları gibi, tüm yetilerimiz ve yeteneklerimiz gibi, birim içimizde varolur (Woodcock, 1996: 27).

Dolayısıyla toplumun tüm üyelerinin karşılıklı ilişkileri, temsil fikrine dayalı bir otoriter tarafından değil; o toplumun üyeleri arasındaki özgürlüğe bağlı kalarak karşılıklı uzlaşı içerisinde oluşan ihtiyaçlara göre belirlenir. Anarşizmin en büyük temel izleği olan merkezileşmenin reddedilmesi ve esasında temsiliyetin reddedilmesi siyasal konumdaki temsiliyetlerin eleştirilmesine dayanır. Otorite ve diktatörlüğe yol açacak her türlü temsiliyet yok edilmelidir. Temsiliyetteki en önemli ilke erkin kendisinden sonra gelecek olan grup ya da bireye devredilmesidir. Bu durum belli bir kesimin diğerleri üzerinde kendi arzularını, isteklerini zorla, baskıyla uyguladıkları bir asimile etme sürecidir. Devlet temsiliyetin en temel organı olduğu için siyasal alan temsiliyetin kendisinde açımlandığı yerdir. Anarşistler açısından siyasal düzeydeki temsiliyet devletin nihai biçimi şeklinde karşımıza çıkar. Proudhon, temsiliyet biçimlerinden ötürü kişilerin herhangi bir siyasal örgütlenmeye dahi katılmayı reddetmeleri gerektiğini düşünür. Çünkü siyasal bir örgütlenmeye katılmak devletin elinde bir silah haline gelmek demektir. Siyasal örgütlenmeyi ortadan kaldırmak için gerçekleştirilecek olan devrimci eylem bile en nihayetinde güce başvurmadan başka bir şey değildir (Thomas, 1980: 175-178). Bookchin açısından tüm toplumsal problemleri açığa çıkaranda işte bu temsiliyete dayalı hegemonik zihniyettir.

> Bu bağlamda, toplumsal meseleyi, bütün toplumsal problemlerin kaynağını merkezi devletten tekelci şirketlere kadar hiyerarşi başlığı altında toplayan ve her tür hiyerarşiyi doğanın düşmanı olarak değerlendirerek insanlardan bu günaha, ahlaksızlığa karşı çıkmalarını isteyen Bookchin'in toplumsalcı ekolojik anarşizmi otoriter, tahakkümcü düşünceyi yıkarak toplumu ekolojik bir kavrayışla yeniden kurmayı hedefleyen sosyalist bir projedir (Bakır, 2010: 16).

Klasik Marksist düşüncenin hiyerarşik yapılanmayı her defasında ekonomik boyutlarla ilişkilendirdiği yerde Bookchin, tahakkümcü düşünceyi ekolojik bir yapılanmaya bağlayarak klasik anarşistlerin söylediklerinin artık

anarşizm olmadığını düşünür. Bu çerçevede Bookchin, *Kıtlık Sonrası Anarşizm*'de ve *Ekolojik Topluma Doğru*'da asıl anarşizmin yolunu çevrecilerin amaçlarına bağlar ve alternatif bir teknolojiyi savunur. Otoritenin hiyerarşik bağlantıları üzerinden Kropotkin'in anarşizme kazandırdığı devrimci boyuta ekolojik bir perspektif kazandırarak, modern bağlamda teknolojinin yaratmış olduğu maddi bolluk beklentisinin özgürlükle girdiği ilişkiyi görünür kılmaya çalışır. Kent ve kır yaşamının teknolojiyle uyumlulaştırılması, teknolojik ilerlemenin artık merkeziyetçi sanayiye bağımlı olmayan ve dolayısıyla ekonomik bir düzeyde daha özgür bir topluma götürecek dönüşümlere başlayabilecek bir toplumu olanaklı kılmak anlamına doğru evrildiğini diyalektik doğalcılık üzerinden izah eder (Woodcock, 1996: 524). Marks'a olan ilgisinden dolayı Hegelci diyalektikten fazlasıyla istifade eden Bookchin, politik sorunları toplumsal sorunlarla beraber ele alırken, çağdaş dönemin çoğulcu perspektifi üzerinden felsefe, bilim, antropoloji ve tarihin bir sentezini yapar. Özellikle teknolojinin doğayla ilişki kurmaya aracılık ettiği noktada, teknolojik değişimin özgürleştirici olanaklarının bir toplumun biçimlendirilmesinde oynadığı rolün düşünce ve kültür tarihindeki yerine vurgu yapar. Eleştirel toplumsal teori kısmında yer alırken iktisadi bolluk yaratmak için insanın doğaya hükmetme düşüncesini toplumun tahrip gücü olarak değerlendirir. Gerçekçi bir anarşist yaklaşımla ekolojinin tanımladığı doğa sorunlarını ütopyacı toplum idealiyle birleştirir.

Radikal bir sosyal ekoloji savunucusu olan Bookchin, solun hareketleri içinde çevreciliğin radikal versiyonunun geçirdiği oldukça kapsamlı metamorfozlarını günümüze aktarırken kendi etiğinin temelini kuran bir doğa felsefesi geliştirir. Toplumun tahrip gücü insanlık tarihinde eşi benzeri olmayan bir düzeye eriştiği için sistematik olarak dünyanın maddi temelleri üzerindeki yıkımını diyalektik bir doğa anlayışıyla eleştirir. Dünya üzerindeki tüm değişikliklerin bizi dünyaya karşı yükümlü kılması, dünyayı mekanik bir mekanizma olarak gören birliği reddetmemezi gerekli kılar. Bugün modern Devlet şekillerinin işleyişine bakıldığında kendi toplumu da dâhil her toplumda iktidar ilişkilerin sosyal topluluğun içine işleyerek, onu biçimlendirip, meydana getirdiği ve iktidar ilişkilerinin, hakiki söylemin bir birikimi, sirkülasyonu, işleyişi, imali olmadan yerleşip, çalışamayacağını ve ortaya çıkarılamayacağı düşüncesi doğayı mekanik bir yapı içerisine hapsetmiştir. Bu iktidar belirli bir hakikat ekonomisi aracılığıyla uygulanır. Bizler, iktidarın hakikat üretimine bağımlı hale geliriz ve iktidarı ancak hakikatin üretilmesi yoluyla kullanabiliriz. İktidar durmadan sorar, sorguya çeker, sürekli araştırır ve kaydeder; gerçeklik arayışını kurumsallaştırır; sonunda, zenginlik

üretmek zorunda olduğumuz için gerçeği üretiriz ve zenginlik üretmek için gerçeklik üretiriz. Öte yandan, gerçeğin emri altındayızdır, böylece gerçeklik yasaları koyar; kararı gerçek söylem verir. Gerçek söylem, iktidar faktörlerini taşır ve yürütür. Sonuç olarak, belirli iktidar güçlerine sahip olan gerçek söylemlere bağlı olarak, yasalara, iktidar düzeneklerine, hakikat faktörlerine ayrıca iktidar kodlarına ve gerçek söylemlerin gücüne bağlı olarak yargılanır, suçlanır, cezalandırılır, sınıflandırılır, zorlanırız ve belirli bir yaşam biçimine veya belirli bir ölüm biçimine mahkûm ediliriz. Neredeyse sistematik olarak bu güç, insanlar üzerinde kurmuş olduğu tahakküm aracını doğaya yansıtır.

> Hemen her bölgede hava ve akarsular kirletilmekte, toprak çoraklaştırılmakta ve aşındırılmakta, yabanıl yaşam tahrip edilmektedir. Kıyı bölgeleri hatta deniz dipleri yaygın kirlenmeden kurtarılamıyor. İnsan dâhil tüm canlı varlıkların yaşamını sürdürebilmek ve yenileyebilmek için bağlı olduğu karbon ve nitrojen çevrimleri gibi temel biyolojik çevrimler uzun dönemde daha da kötü sonuçlara yol açacak tersinmez bir yıkım noktasına getiriliyorlar. Birleşik Devletler'de ve tüm dünyada, nükleer reaktörlerin yerden mantar gibi bitmesi –eğer bu güçler engellenmezse 2000 yılında sayıları 1000'e ulaşacaktır- milyonlarca insanı olabilecek en kanserojen ve mutajen faktörlerin bazıları karşısında savunmasız bırakmaktadır (Bookchin, 1996a: 39-40).

Bu nedenle ekolojik bunalımın kökenlerine anarşizmin zorunluluğa dönüştüğü bir temelde bakmak durumundayız. Doğa sadece ihtiyaçların giderildiği organik evrimin bir dokusu değildir. Doğa aynı zamanda kendi düzenini içinde barındıran karmaşık bir bütündür. Hayatın karmaşıklığı ve çeşitliliğine bağlı olan insanın, doğanın karmaşık, etik bir anlam taşıyan organik bütünselliğe de saygı duyması gerekir. Bu çeşitlilik ve çoğulluk esasında insanlık ve doğanın evrimi için bir ön koşul niteliğindedir. Bu bakımdan anarşizmin ütopik idealleri, ekolojik topluma uygunluk sağlar. İnsanlıkla doğa arasındaki denge açısından yeni alternatifler yaratılmasına olanak tanır. Farkmdalık oluşturularak saf ve basit olan kapitalizmin yıkılması izleğinden ibaret olan solcu çevre çalışmalarını saptırarak burjuva gayreti olarak görülen ekolojik meselelere yöneltir.

Bookchin proleterya, burjuva gibi soyutlamaları kullanmak yerine toplumsal koşulların göz ardı edilen hedeflerine eğilir. Zira ekolojik bunalımın kökenleri sadece teknolojinin gelişimiyle sınırlı değildir. Makineler ve icat edilen teknik aletler, toplumsal koşulları göz ardı etmede kamuflaj için kullanılır. Bookchin, farklı teknolojileri ve bu teknolojilerin yaklaşımlarını tamamen devre dışı bırakmayı reddeder. Toplum ve doğal dünyanın bütünlüğünü, harmonisini sağlayacak yararlı olan teknolojileri artı değer olarak nitelendirir. Nitekim teknolojik gelişmeler ve dönüşümlerle elde edilen top-

lumsal özgürlüğün doğal çevrenin sınırlarına ne derece müdahale ettiği noktasında, ekolojik katlanılabilirlik sınırının aşılmasını şiddetle eleştirir. Ekolojik eylem hareketleri tarafmdan ortaya atılan ekolojik krizin bilançosu bu katlanılabilirlik sınırının çoktan aşıldığını gözler önüne sermektedir. Joel Kovel, ekolojik krizi tanımlarken 1970 ve 2000 yılları arasmdaki tahammül sınır aşımlarını şöyle belirtir: İnsan nüfusunun giderek artması; petrol tüketiminin günde 46 milyon varilden 73 milyon varile çıkması; doğal gaz miktarının 32 milyar metre küpten 91 milyar metre küpe fırlaması; kömür miktarının 2.2 milyar tondan 3.8 milyar tona ilerlemesi; motorlu taşıt sayısının her geçen gün katlanarak artması ve buna bağlı olarak ozon tabakasının delinmesi; kağıt sanayide kullanılan ağaç miktarının ikiye katlanarak yılda 200 milyon tona çıkması; bozulan doğal dengenin en büyük sonuçları arasında sayılan küresel ısınmanın ortalama ısının yaklaşık 1 °C yükseğinde seyretmesi; küresel ısınmanın etkisiyle Kuzey Kutbundaki buzulların erimeye başlaması; şehirleşmenin ve kirlenmenin gerçekleşmesiyle hava kalitesinin kaybolması (Kovel, 2005: 20-21).

Tüm bu iktisadi sömürü ve toplumsal baskıyla aşılmış olan doğanın katlanılabilirlik sınırı, hiyerarşik bir düzen yaratır. Bookchin'e göre Devlet sadece fiiliyatta hiyerarşik ve baskıcı bir düzen yaratmakla kalmaz, aynı zamanda baskıyı uygulayacağı zihniyeti söylemsel olarak da yaratır. Zihinlere kazınmış bir temsiliyet fikrinden hareketle toplumsal işleri kademeli olarak siyasallaştırır. (Marshall, 2003: 827). Bir denetim toplumu yaratılarak gerçekleştirilen kontrol mekanizmaları sadece ekonomiyi yönetmekle kalmaz, toplumsal hayatı tasniflendirir, sınıflandırır. Denetim toplumunda kapitalizm önüne çıkan ne engel varsa eklemlemeyle çalışan bir aksiyomatikle her şeyi kendi istediği şekilde evirir. Kapitalizm içindeki çelişkilerden beslenir. Devlet hem sınırlanmamış, kodlanmamış akışlara izin verir hem de bu sınırlanmamış ve kodlanmamış akışları kodlamaya çalışır. Nasıl tüketici toplum üretici karşıtlığı oluşumu olarak kapitalizmin ayrılmaz bir parçasıysa ekonomik durgunluklar da kapitalist ekonomi için bir o kadar önemli parçalardır. Kapitalizm bu sayede ücretleri düşürebilir ve kâr oranlarını arttırabilir. Önceden verilmiş bir bütünlük temelinde biçimlenen tepkisel ve göstergebilimsel olarak atanmış anlamların doğrultusunda kapitalist sistem, tüketim ihtiyaçları yaratmak aynı zamanda da üretimi kolaylaştırmak için her alana yayılmacı bir faaliyet gösterir. Kapitalist temsiliyet, kodların ve gösterenlerin akışlarını çözdüğü için evrensel, tarihsel söylemlerin sınırını oluşturur. Bu yüzden hegemonik güç kadar düşünce de suçludur. Evrensel bir Devlet kurmacası icat eden temsiliyetçi düşünce, akılcı ve ahlakçı bir otorite oluşturur.

Devlet yalnızca bir siyasal kurumlar ve pratikler dizisi değildir, aynı zamanda bir normlar, teknolojiler, söylemler, düşünme biçimleri ve dilsel yapılar çokluğundan oluşur. Bu yüzden toplumsal yönelimli ekolojik süreç, insanlığın maddi refahı ve hiyerarşinin rasyonel bir toplum yaratma girişimleri üzerindeki etkilerinden devrimsel nitelikte yıkmalı, toplumu yeniden inşa etmelidir. Yalnızca siyasal kurumlar ve pratikler dizisinin yarattığı otoriter sistemin değil, bunun yanında etkilemiş olduğu toplumsal yaşamla-doğal yaşam arasındaki kaybolan etkileşimin de düzeltilmesi şarttır. Tıpkı insan nüfusunun büyümesinin etkileri ve giderek sanayileşen bir dünyada vahşi yaşamın kaybedilmesinde olduğu gibi. Bookchin *Kentsiz Kentleşme*'de, ekonomik, politik ve toplumsal koşullar altında, "politika oyununun" yalnızca uluslararası, ulusal ya da yerel boyutta olmadığını, aile, okul ve iş yaşamına kadar sirayet ettiğini ifade eder. Özel yaşamı oluşturan aile, kadın-erkek ikilemi, sendikalar, dinsel cemaatler bireyin kendi kişisel gereksinimlerini karşılamak için yarattığı özel yaşam alanlarıdır. Devletin bu özel yaşam alanlarının içine girmesi, tüm farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışması ya da onu düzenlemeye çalışması bu olguyu değiştirmez. Zorunlu olarak insan hayatta kalmak için kendi varlığını korumaya girişir ve sistem uyarınca, koşullanmış bir şekilde beslenir, giyinir, vahşi ve kör olduğu iddia edilen doğaya karşı direnir (Bookchin, 1999a: 64-65). Çünkü doğa yapısı gereği akıllı ve bilinçlidir. Aristoteles'in görüşlerinden yola çıkan Bookchin, gerçekliğin organik ve inorganik düzeyde ortaya çıkan kademelerinde, insan gelişimine imkân tanıyacak bilinçli bir düzenleme olduğu kanaatindedir. Bu haliyle doğa, Hellenistik kültürdeki nous'tur. Bookchin'in ifadeleriyle "Aristoteles, nesnelerin varlığının büyüklük ve uyumluluk boyutunda ele alındığı, polis'in sınırlarının, bir insan topluluğunun 'gerçek doğası' tarafından belirlendiği bir çağdan seslenir bize" (Bookchin, 1999a: 69). Bu görüş aynı zamanda etik bir pragmatizmi içerir. Doğa kendinde potansiyelitesi olan ve bu potansiyeli öteki varlıklarla etkileşiminde açığa çıkarabilen bir akıldır. Burada nesnel bir etik söz konusudur. O halde doğa kör, dilsiz ya da pür vahşilik değildir; aksine kendi etikini ortaya çıkaran akılcı bir potansiyelitedir. Bu sayede insan özgürlüğünün temel dayanağını doğada bulmuş olur. 1880'lerde ekoloji kelimesini yaratan Ernst Haeckel'in ortaya attığı kavramı Bookchin yaratıcı bir biçimde dönüştürerek, kapitalist sistemin doğa üzerine yaratmış olduğu maddi ihtiyaçlar yığını karşılığını kabul etmez. Ekolojik bir kavrama vurgu yapacak biçimde doğayı Fichte'deki gibi bir istenç veya tasarım olarak açıklamaya çalışır. Doğanın denetleyicisi ya da doğanın fatihi zihniyetlerinden farklı olarak doğayı Hegelvari bir töz düşüncesinde derinleştirir.

Bookchin, Batı kültürü ve uygarlığının doğa ilişkisinde ağır basan bir zihniyeti yani doğayı salt bir kaynak ya da araç-gereç düzeyine indirgeyerek algılamak isteyen, olumsuz sonuçları büyük olan yine Batı metafiziğinde doğa ile insanın katı ve ödünsüz bir ayrımla birbirlerinden koparılmış olmasına dayanan zihniyeti ve bu eğilimin dayanağını töz ile tözün özelliklerinde göstermeye çalışır. Doğa ve insan birbirinden ayrılmıştır. Bu ayırma eğilimi, yeniçağın felsefesinde de varlığını sürdürmüş, sözgelimi Descartes, insanın önüne, bir tür makine olarak anladığı doğayı kullanma, ondan yararlanma görevini koymuştur. Descartes gibi Newton ile Galilei de doğanın matematiksel yasalara boyun eğdiğini düşünmüşler, insanın bu yasaları öğrene öğrene doğa üzerinde egemenliğini artıracağını varsaymışlardır. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğa bilimsel bilgilerin hayata uygulanmasıyla, insana hizmet etmekle yükümlü bu makine-doğa anlayışı da teknolojik bir niteliğe bürünür (Cantzen, 1994: 212). İnsanı doğanın denetleyicisi olarak gören zihniyetin yerine Marks ve Hegel'deki gibi, doğa gerecini kullanarak üreten bir tarihin oynadığı rol geçer. Ancak Bookchin Hegel'i sadece doğayı diyalektikleştirmek ve doğanın kendi içinde gizil bir bilinç ve öznellik taşıması yönünde kullanır. İşte insanın asıl bilincini meydana getiren de bu doğadır. Sonradan otorite tarafından salt kullanmaya ve yararlanmaya dönük bir anlayış içinde güç kazanan ve toplumun içinden çıktığı iddia edilen doğa anlayışı ise, bir zihin ürünüdür. Toplumsal ihtiyaçların ortaya çıkmasıyla giderek artan ve değişen istekler, ekolojiye olumsuz şekilde yansır. İnsani olmayan doğa ve toplum arasındaki eşitsizliği üreten aslında bu olumsuz eksende gelişen toplumsal ihtiyaçlardır.

Bookchin, 1964'te *Ekoloji ve Devrimci Düşünce* başlıklı makalesinde toplumsal ekoloji terimini kullandığında "insanlığın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği yolundaki temel kavrayış insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürüsünden kaynaklanır" (Bookchin, 1996a: 45) düşüncesinden hareketle, toplumun doğayla olan ilişkisini izah etmeye çalışır. Bu türden hegemonik kavrayışların modern kapitalist toplumda ataerkil yapılanma biçiminden erkeğin kadına uyguladığı despotik baskılara varıncaya kadar sömürme ve hâkimiyet altına alma fikrinden doğar. İnsanların giderek özgür bireyler olarak görülmek yerine birer nesne konumuna geçtikleri görülür. Bu nesneler toplumda sadece hiyerarşik olarak yükselebilmek ya da bir üst kademeye çıkabilmek için mülkiyete sahip olmaya çalışır. Doğada bu aşamada insanın sömürüsüne maruz kalmış daha doğrusu nesneleştirilmiş bir meta olarak görülür. Bir ahlaksızlık göstergesi içinde toplumsal sınıfları oluşturan insanlar birbirlerini denetlemeye başlar. Foucault'nun da ifade

ettiği üzere baskının bir bedene nasıl uygulandığı bu noktada iktidarın bir bedeni nasıl ve ne şekilde işleyip şekillendirdiğiyle ilgilidir. İktidar ilişkileri bedene doğrudan müdahale eder. Onu kuşatır, damgalar, eğitir, işkenceden geçirir. Beden burada salt yapılanlara boyun eğmesi üzerinden değil aynı zamanda yapılan bu baskılar karşısındaki kırılganlığıyla da tanımlanmaktadır (Butler, 2012: 275-288). Cezalandırma sistemleri bile bedenin içine hapsedilmiştir. Beden siyasetin alanına doğrudan dâhil edilir. Beden üzerinden bir takım stratejiler üretilir (Foucault, 1977). Bu çerçeveden bakıldığında Bookchin, *Marksizm ve Burjuva Sosyolojisi* başlıklı makalesinde özellikle Foucault gibi yapısalcılık sonrası akımın ve Deleuze gibi postmodernistlerin desteklediği anti-rasyonalizm ve ahistorisizm ışığında, Aydınlanma'nm eleştirisini yapar. Nitekim hiyerarşik toplumun dünya görüşü yerini artık modern teknolojinin üretkenliğine bırakmıştır. Üretkenlikle kastedilen şey, reklam kültürünün zorlaması sonucu oluşan müsriflik ya da ihtiyaçların insanlığın gelişimsel sürecinin yerini alması değildir. Toplumsal ilişkileri yürütmeye yarayacak toplumsal ihtiyaçların doğadan fütursuzca alınması ve herhangi bir zorlukla karşılaşmadan sağlanmasıdır. Esasında anarşist bir bakış açısından her ne kadar ekonomik hiyerarşik sınıflar ortadan kalksa bile, hegemonik zihniyet kendini kolay erişim imkânları yaratarak daha sonra bu imkânları başkasına satarak devam ettirir. Hiyerarşinin ortadan kaldırılması, kurumsal değişiklikler gerektirir. Ekolojik boyutta hiyerarşi ve doğa arasındaki sorgulama organik bir toplumu ortaya çıkarır. Bu sayede toplumsal ekoloji, organik toplum idealine devrimci ve politik bir yön kazandırır. Geleneksel Marksist yaklaşımların ekonomik ilişkilere dayalı yörüngesi ibresini aynı zamanda kültürel, etik, estetik, kişisel ve psikolojik sorgulamanın öznel alanına çevirir.

Temelde kültürel, etik, estetik, kişisel ve psikolojik sorgulamalar aslında dilsel bir mekanizma bulunmasına bile gerek duyulmadan toplumsal formasyonun doğal dünyayla iletişim şekilleridir. Öyle ki insanlık var olduğundan bu yana yaşamını tehdit edecek ekolojik bir dengesizlik söz konusuysa, ortada toplumsal yaşam ile doğal yaşam arasındaki eşitsizlikten kaynaklanan bir durum hasıldır. Bireysel iradeye verilen değerden uzaklaşan insanlık kaçınılmaz bir şekilde doğaya ve kendi özüne yabancılaşmıştır. Devlet, hükümet, hukuk, toplum, sınıflar gibi temel toplumsal kurumlarm ortaya çıkış sebepleri de kültürel etkenlerle ilişkili olarak toplumsal ekolojik süreçte doğaya karşı toplum savının bir uzantısıdır. Hâlbuki doğadaki tüm bitkilerin, hayvanların, renklerin, ölülerin ve canlıların evrensel düzenin sürdürülmesinde payı vardır. Her birey bu bütüne dâhil olmak durumundadır. Ancak Bookchin, toplumsal ekolojiyi, doğaya karşı toplum savından rahatsız olduğu için

değil, anarşist çerçevede proleterya sosyalizmindeki krizden ötürü geliştirir. Özgür bir toplumun tarihsel örneklerinden yola çıkarak organik toplumun, insanlar arasındaki işbirliği ortaya çıkararak hiyerarşik hiçbir yapılanmayı gerektirmediğini ifade eder. "Kabullenmek" kavramı üzerinden organik cemaatlerin birlik duygusunun doğal dünyayla olan ilişkiye yansıtıldığını görür. Tahakküm nosyonunun kendisi ekoloji tarafından sorgulanarak, doğa ve insanlığın doğal dünyayla ilişkisi hakkında geniş bir kavram skalası yaratılır. Bu sayede biyosferin dengesini ve bütünlüğünü kendinde amaç olarak gören bir ekoloji karşımıza çıkar. Nitekim bu ekoloji toplumsal mahiyettedir. Güçlü ve canlı bir evren nosyonunun parçası olan toplumsal ekoloji, başlı başına bir değer olmasından ötürü geliştirilmelidir (Bookchin, 1996a: 62). Hegelvari bir düşünce yapısıyla çeşitlilik içinde bir birlik düşüncesi, "kabullenmek" ve "iş birlik" kavramlarıyla işler hale getirilir. Anarşist bir çerçevede farklılık içinde birlik ve kendiliğindenlik hiyerarşik yapılanın gerekliliğini ortadan kaldırır. Bu toplum hiyerarşi ve hükmetme antropolojisinin ötesine geçen bireysel farklılıkları kabul eden ama aynı zamanda bütüne dahil olan ve kendiliğindenlik ilkelerini benimseyen bir ekoloji toplumudur. Ekoloji toplumu, atomdan küçük zerreciklerin ve evreni bir arada tutan kuvvetlerin ortaya çıkışına kadar farklılıkların uzun evrimsel bir gelişmesidir (Bookchin, 1994: 31, 318).

İşbirliği duygusu ilksel korku ve ürkme duygularını aşan ortak yaşama nosyonunda tarımsal toplumda öne çıkar. Bu toplumda insanlar doğa güçlerini yatıştırmak için ayinler yaparak ya da seramoniler düzenleyerek doğal dengenin bir parçası halini almışlardı. Doğanın döngüsüne etkin bir katılım sağlayarak doğanın ekosistemine özgü eko-cemaat oluşturmuşlardı Ancak öteki topraklarda yaşayan insanlarla aralarındaki hükmetme dürtüsü hiyerarşinin oluşmasına sebebiyet verdi. Doğa görüşünün erken dönem cemaatlerindeki ahenkle işleyen ilişkisi bir anda hegamonik bir yapıya bürünmeye başladı. Doğal dünyayla toplum arasındaki ilişki erkek merkezli güç isteği üzerine, birleşik organik cemaatler hiyerarşik ve sınıflı toplumlara parçalandılar. Nihayetinde doğal dünyayla olan bütünlük ve ahenk bozuldu. Hatta bu durum, kadınların erkeklere boyun eğişinin yansıması olan ataerkil aile yapısının ortaya çıkışı, toplumsal statülere dayalı hiyerarşilerin sistematik maddi sömürüsüne dayalı ekonomik sınıfların doğuşuyla sonuçlandı (Bookchin, 1996a: 65-66). Hiyerarşik baskı unsuru olan devlet aygıtının oluşumuyla birlikte bürokratik ve politik yönlü tahakküm unsurları bölme ve sınıflandırma yaparak insanın bedenini parçalara ayırdı. İnsanın hem zihnini hem de bedenini ele geçirerek doğayla olan harmonisini, insanın nesneleştiği bir manipülasyona dönüştürdü. İnsanın doğal dünyayla ilişkisinin aşınmasıyla

beraber aşkın bir hakikate sahip düzenlemelerle söylemler üretilerek doğaya karşı işbirliği tutumu biranda hükmetme mantığına büründü. Bu gelişmeler ışığında burjuva demokrasisi uzantısıyla birlikte liberal kapitalizm ortaya çıktı.

Tarihsel anlamında büyü ya da öl savıyla istikrara kavuşan kapitalizm, toplumun üretim için yönetildiği bir sömürü alanı yaratır. Doğal dünya, doğal kaynaklara dair bir sömürü alanına indirgenerek doğanın insan tahakkümüne sokulması nosyonunu devam ettirir. Bu sistemde sınıf bilincine sahip insan toplulukları yaratılır ki bunlar proleterya ve burjuva sınıflarıdır. Kapitalizm bu sınıflar aracılığıyla toplum üzerindeki hâkimiyetini daha da derinleştirir. Tahakküme dayalı adil olmayan bir dağıtım, toplu üretim mekanizmalarının, endüstriyel korporasyonların belirlediği metalaşma ve tekelleşmelerle toplumsal yaşamın en küçük birimlerine sirayet eder. Bookchin, Marksizm tarafından ayrıcalıklı kılınan proleterlerin bile kapitalizmin en kötü yönlerini benimseyen efendi taklitlerine dönüştüklerini belirtir. Çalışma etiği ve burjuva ahlakına olan bağlılıkları, hiyerarşiye olan bağlılıklarıyla perçinlenir (Newman, 2006: 66). Öyle ki bilinç olarak kendini kaybetmiş olan proleterya, çevresel koruma, toplumsal cinsiyet eşitliği, yoksullaştırılmış ülkelerden dış göç, etik eşitlik ve benzeri konulara karşı çıkmakta gericilerle işbirliği yapıyordu. Bu durum aynı zamanda Bookchin'e göre, insanların servet yaratmak için doğayı fethetmeye başlaması, proleter zihniyetin hiyerarşik düzen uğruna bozuluşu tarih sahnesinde örnek alınması gereken bir uygarlığa da işaret etmektedir: Grek uygarlığı. Özellikle Grek uygarlığının gelişimini insanlık için büyük bir adım olarak nitelendiren Bookchin, Helenik autarkia nosyonunu, zihin ile beden, ihtiyaçlar ile kaynaklar, birey ile toplum arasında denge bulmaya çalışan kavram olarak ifade eder (Marshall, 2003: 831). Marksistlerin hatta anarşistlerin metalaşma tarihi boyunca Greklerin sahip olduğu istikrarı ve dengeyi bulamadığını düşünür. Grek uygarlığından sonra dünya, daha çok metalaştırılarak teknolojik gelişmelerle, insanlığın maddi kıtlık alanından bolluk alanına geçişişini sağlayan evrelere bölünmüştür. Mevcut toplum belli bir sona bağlı olmadan gerçekleştirilen bölünmelerle, ekolojiyi kirleterek doğayı can çekişir bir hale getirmiştir. Kapitalizm, endüstri ve teknolojideki karmaşık gelişmişliğin ilerletici kuvveti olarak, sergilediği canlılık anti-ekolojiktir. Üretim için üretime dayanan bir toplumun sonuçta varacağı yer, "organik bütünlüğü teknoloji tarafından montaj hattının bir ucundan akan inorganik maddelere, kelimenin gerçek anlamında, klasik fiziğin metafizik önvarsayımlarını oluşturan basit maddeye indirgenen, tükenmiş bir doğal dünyadır" (Bookchin, 1996a: 71).

Bookchin karmaşık zengin biçemlere doğayı kurban etmek yerine, Marks'ın ekonomik zorunluluğunun başarısızlığından doğan toplumsal ekolojiyi, anarşist ve ekolojik düşüncenin sentezini gerçekleştirdiği noktada evrim sürecini tersine çevirmeye çalışır. Çünkü Hegelyen bir düşünce silsilesinin devamı mahiyetindeki tözün ve özelliklerinin yaşamdan ayrılamaz olduğu bir gerçeklik söz konusudur. Bookchin'in Henry Bergson'dan verdiği örnekte görüldüğü üzere,

> ..büyük entropiye ya da düzensizliğe doğru gittiği varsayılan bir kozmosta "entropi azaltıcı" bir etken olarak biyosfer anlayışı, varlığı için yaşama kozmik bir gerekçe sağlıyor gibi görünecektir. Yaşam biçimlerinin bu işleve sahip olabilecekleri düşüncesi, evrenin doğaüstü bir demiurgos tarafından, dışardan bir şekilde "tasarlandığını" ileri sürmek zorunda değildir... Bilim doğanın gerçekten olduğu şey olmalıdır; ve doğada yaşam (Bergsoncu terminolojiyi kullanırsak) termodinamiğin ikinci yasasına karşı hareket eden bir kuvvettir ya da "entropiyi azaltıcı" bir etkendir. Tözün giderek daha karmaşık biçimlere doğru özörgütlenmesi -işlevin bir ilişiği [correlate] olarak biçimin ve özörgütlenmenin bir ilişiği olarak işlevin önemi- istikrara ulaşmaya yönelik durmak bilmez etkinliği ima eder. Karmaşıklık kadar bu istikrar da tözün bir "hedefi"dir (Bookchin, 1994: 503).

Oysaki oluşturulan kanserli kentlerde, kanser hücreleri topraktan yayılır yayılmaya, karmaşık materyaller basit materyallere dönüşmeye başladı. Bahsedilen istikrar ve tözün özünden ayrılamaz karmaşık yapısı, sentetik çevre içerisinde eritilerek atmosferin bütünselliği bozulmuştur. Bu durum yalnızca kirlenmenin, kentsel bozulmanın, gıdalardaki zehirli katkı maddelerinin ve benzeri şeylerin etkileri yüzünden değildi. Nükleer serpinti sorunu, milyonlarca insanın sağlığını tehdit edecek çok sayıdaki ve büyük miktardaki kirletici maddeler, dünya iklimine verilen zararlar da bunlar arasındadır. Biran evvel, Marks'ın ekonomik zorunluluğunun yerine Bookchin, anarşizm ya da yok olma gibi kötü bir sonuçla karşılaşmamak adına, özgür ve ekolojik bir toplum yaratılması gerektiği düşüncesindedir.

Kapitalizmin doğal dünyayla uzlaşmaz bir karşıtlık içinde olduğunu gösterecek bir ekolojik zorunluluk, özgür bir toplumun örgütlenme biçimlerini doğanın dengesini yeniden sağlamaya çalışarak ortaya koyar. İnsanların çağlar öncesinden açmış olduğu zarar Helenik bir tarzda, kent ve kır, yöneten ve yönetilen, zihin ve beden arasında yaratılmış olan bölünmeler insan-ekoloji sentezinde uzlaştırılabilir. Bu sayede toplum kendi içindeki farklılıklardan bir birliğe, kendiliğindenliğe, uzlaşıya, hiyerarşi tanımayan anarşistik bir yapıya dayanan ekosistem oluşturacaktır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak; doğanın insanileştirilmesi ya da insanın doğallaşması gerçekleştirilecektir. Bookchin tam da burada ekolojiden toplumsal ve ahlaki anarşizme geçiş

yapar. Ekolojik doğadan ahlaki bir zorunluluk çıkararak olması gerekenin ne olduğu konusunda anarşist ütopik bir yaklaşım içerisine girer (Bkz. Bayoğlu, 2019). Bookchin, doğanın kendisinde bir etik bulmaya çalışmaz. Vahşi yaşama, vahşiliğe, organik gıdalara, ilkelciliğe, zanaat tipi üretim yöntemlerine, kent karşısında kırsallığa yapılan derin çevreci düşünüşü toplumsal ekolojiden ayırarak etik için gerekli olanı doğada arar. Hiyerarik olmayan anarşist bir çerçevede, işbirliği ve farklılıklara dayalı bir ahlak anlayışı ortaya koyar. Bookchin, etik için gerekli olan değerler ve idealler kaynağını ekotopya dediği ekolojik ve anarşist bir toplumda konumlandırarak katılım ve farklılaşmayı bir üst noktaya taşır. Prometeci görüşlerin rasyonel ve hiyerarşik bir ahlak ideolojisi haline dönüştüğü kapitalizmin kendisini doğa imgesinde açarak Horkheimer ve Adorno gibi nesnel aklı benimser. En basit şekliyle erkek-kadın arasında dayatılan Prometeci ahlaki ideolojileri, farklılıkları kapatan homojenlikleri, karmaşıklıkları basitleştiren yapıları, özgürlüğü engellenmemiş bir irade içinde incelemeye gayret gösterir. Hiçbir insanın topluma olan katkısına bakılarak yaşam araçları üzerinde hak sahibi olması sağlanamaz. Paul Radin'den hareketle Bookchin, yaşama hakkını vazgeçilmez minimum olarak adlandırır. "Gerçek özgürlük, aslında, eşit olmayanların eşitliğidir ki bu, güçleri ötekilerden daha az gelişmiş ya da yetersiz kalmışların yaşam hakkını inkâr etmez" (Bookchin, 1996a: 68). Gelişmiş ekonomilerden kabile sistemine dayalı daha az gelişmiş ekonomilere gelene kadar tüm insanlar hiyerarşik bir düzenden muaf bir biçimde ekolojik ve akılcı bir formda özgürdür. Zorunluluk alanı olarak kavranan özyönetimlerinin özgürlüğü insanın elindedir. Bağımlılık vardır ancak, nasıl ve niçin var olduğu tahakküm ile tamamlayıcılık arasındaki her türlü anlayışa bağlıdır. Hiyerarşik toplumda, bağımlılık boyun eğdirmeyi ve ötekinin benliğini inkâr etmeyi doğurur. Bilgi düzeyi, entelektüel, sanatsal, duygusal farklılıklar, karşılıklı bağımlılıkları besleyen çeşitlilikler kümesi itaate ve kumanda edilmeye zorlanır. Hiyerarşik yapılanmada fenomenlerin içsel olarak yaşanma biçimleri hem toplumsal dünyada hem de kişisel dünyada hiyerarşik örgütlenmelerle karşılık bulur. Bu durum fiziksel olduğu kadar içsel bir durumu da yansıtmaktadır. Bookchin'e göre, ekolojik ve anarşist özgürlükle birlikte entelektüel ve ruhsal dünyanın tatmini mümkün olacaktır. Çünkü ekoloji hiyerarşik bir kazanım değildir; aksine içgörüye dayalı bir kazanımdır. Böylelikle toplumlar, özgürleşmiş içgörüleriyle ekoteknolojiler geliştirerek bölüşüm ve herkesin yararlanma hakkını tamamlayan azaltılamaz temel asgari şartları sağlayabileceklerdir.

Sonuç

Bookchin, Marks ya da Bakunin'in nadiren ele aldığı özgürlüğün yeniden tanımlamasını verirken farklılıkları ve karşı-kültürü dikkate alan, basitleştirmeyen insanlığın gelecek ütopyasıyla ilgili olarak ekolojik-anarşist bir bakış açısı geliştirir. Benliğin özerkliği ve kendini gerçekleştirme hakkını, bedenin sınırlanmamış dışavurumunu yansıtan, insanlar arası ilişkilerin yabancılaşmadan, sınıflandırılmadan, tahakküm altına sokulmadan doğrudan kurulduğu, yaşam ve doğanın dengesi karşısında ekolojik bir toplum modeli sunar. Bu izlekler doğrultusunda kapitalizmin kendi kendisini ortadan kaldırmaya mahkûm edecek geçerli bir zorunluluk formüle etme gereğiyle uğraşır. Kapitalizmin temel savlarından olan "büyü veya öl" zorunluluğu tarafından üretilen krizin toplumu doğal dünyayla yıkıcı bir karşıtlığa itmesi durumunu sunarak aslında kapitalin, doğanın karmaşık evrimini tüm ekosistemlerde nasıl basitleştirmeye mecbur bıraktığını görünür kılar. Çünkü rekabetçi ilişkiler üzerine kurulu olan kapitalizm, toprağı asfalta dönüştürerek, su kanalları ya da kanalizasyon sistemleri yaparak atmosferi ve gezegeni yaşanır hale getirdiği iddiasıyla teknolojiyi kullanır ve dünyayı insan yaşamına uygun şekilde basitleştirir. Kısacası, kapitalizmin, meta-temelli bir ekonomi olması nedeniyle, karmaşık olanı basite indirgemeye ve gelişmiş yaşam biçimleriyle çevresel açıdan uyumsuz bir gezegene sebep olur. Dolayısıyla Bookchin açısından kapitalizmin büyümesi, biyolojik dünyanın karmaşasına ve insan yaşamının gelişimi ve insan toplumunun evrimiyle uyumlu olmayan bir doğa yaratır. Bu nedenle toplumsal ekolojinin, doğal dünya ile kapitalizm arasındaki karşıtlığı, ekoteknolojiler geliştirerek ortadan kaldırması gerekir. Dahası, toplumsal ekoloji, kapitalist ekonominin ötesinde insan toplumunun gelecek ideali için nesnel bir toplumsal güçler sistemi olarak teknik bir örgütlenme gerçekleştirmek durumundadır. Kentsel ve mekanistik kültüre dayanan, hiyerarşik, bürokratik bir şekilde planlanmış teknokratik ilerlemelerin doğada yarattığı infazı durdurmak zorundadır. Bunu yaparken Bookchin'in toplumsal ekolojiye yüklediği misyon makinaları, seri üretimi veya endüstriyel tarımı suçlu çıkarmak değildir. Teknolojinin, çevreyi sadece tahrip eden değil, aynı zamanda iyileştiren bir olgu olduğunu öne sürerek, insanla doğa arasındaki uyumun yeniden kurulması gerektiğini savunur. Teknolojiyi reddetmek yerine, özgürleştiren teknolojinin toplum-doğa uyumunu gerçekleştirmeye odaklanır. Ütopik bir yaklaşımla ekotopyasını oluştururken, ekonomik yaşamın tüm alanlarındaki kaliteli üretimi, insanlığı zahmetli çalışmanın boyunduruğundan ve teknokratik dünyadan özgürleştirmeye çalışır. Çünkü verili modern tekniklerin maddi sıkıntıları ve kıtlığı ortadan kaldırma tezi

olmaksızın işlevsel ve hiyerarşik kurumların varlığı ortadan kalkar. Piyasa ekonomisi bağlamı dahilinde yaratılan tahakküm nosyonu sorgulanabilir bir hale gelir. Ona göre ekoloji, doğa ve insanlığın doğal dünyayla ilişkisi hakkında geniş bir perspektifi yansıtmaktadır. Sadece çevre kirliği ya da doğal düzenin bozulmasının ötesinde, biyosferin dengesini ve bütünlüğünü kendinde amaç olarak görür. Çeşitlilik ne kadar canlı bir evrenin nosyonuysa o kadar doğanın bir parçasıdır da. Ekolojinin işaret ettiği yer ise istikrarsızlığa ve basitliğe sebep olan üretim için üretim mantığının toplumsal perspektiften değerlendirilmesidir. Toplumsal ekolojinin ekolojik zorunluluğu aynı zamanda rekabetçi bir toplum ile doğal dünya arasındaki karşıtlığı yüzeysel anlatacak tek taraflı bir bakış açısı değildir.

Doğal dünyada ve toplumda gerçekleşen bozulmayla birlikte Bookchin, kapitalizm ile doğa arasındaki karşıtlığı ortaya koyarken dünyada gerçekleştirilen tahripkâr dengesizlikleri ve bu dengesizliklerle birlikte bozulan birliği ekolojik bir toplumla kurtarmaya yönelir. Farklılık içindeki birliği Hegel'den aldığı düşünce doğrultusunda bir üst noktaya taşıyarak kendiliğindenlik ve tamamlayıcılık olarak ifade bulan bütünlüklü bir toplum-doğa ilişkisi geliştirir. Bu anarşist, anti-otoriteryan felsefe, diyalektik doğalcılığı kullanır. Tarih ve doğal evrimden çıkarak toplumsal evrime doğru yönelen insan gelişiminin aşamalarının sergilenmesini doğuran, eko-anarşist ama aynı zamanda ahlaki bir bakış ortaya çıkarır. Toplumsal ekoloji felsefesi, tahakküm mirasıyla iç içe geçmekle kalmayan aynı zamanda onunla karşılıklı etkileşim içinde olan bir özgürlük mirasının diyalektik açılımına odaklanır. Adalet ve eşitlik kavramlarından durmaksızın genişleyen bir özgürlük kavramına, kıtlıktan maddi bolluğun ötesine, Grek yurttaşlığından hiyerarşinin sınıfa evrimine olan süreci liberter ve nesnel bir akılcılıkla değerlendirir. Toplumsal ekoloji felsefesi bu yönüyle hem siyasete hem de etik alana sirayet eder. Köklü ve kendisini dayatan kuvvetlerin bir ürünü olarak ortaya çıkan, beden üzerindeki baskı mekanizmalarını kontrol altında tutacak ekotopyanın gerçekleştirilmesi artık zorunlu bir hal almıştır.

Kaynakça

Bakır, Kemal (2010), "Ekolojik Anarşizm ve Teknolojinin Ahlakiliği. Murray Bookchin", *Özne: Felsefe ve Günümüzün Sorunları*, Güz, 13. Kitap, (s. 13-22).

Bayoğlu, Filiz (2019), "İnsan Doğası ve Ahlakın Yapaylığı: Arıların Masalı", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık, Sayı: 63, ss. 619-625.

Bookchin, Murray (1996a), *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Abdullah Yılmaz).

Bookchin, Murray, (1999a), *Kentsiz Kentleşme Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Burak Özyalçın).

Bookchin, Murray, (1994), *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı Ve Çözülüşü*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Alev Türker).

Bookchin, Murray (1996b), *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi) (Çev. Rahmi G. Öğdül).

Bookchin, Murray (1999b), *Toplumu Yeniden Kurmak*, (İstanbul: Metis Yayınları) (Çev. Kaya Şahin).

Butler, Judith (2012), "Bedenler ve İktidar, Tekrar", (Ed. Şeyda Öztürk), *Cogito*, Michel Foucault özel sayısı, Sayı: 70-71, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları), s.275-288.

Cantzen, Rolf (1994), *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Veysel Atayman).

Colson, Daniel (2011), *Proudhon'dan Deleuze'e Anarşist Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Versus Kitap) (Çev. Işık Ergüden).

Foucault, Michel (1977), *Disipline & Punish: The Birth of the Prison*, (Trans. Alan Sheridan), Vintage Books, A Division of Random House, Inc. New York.

Kovel, Joel (2005), *Doğanın Düşmanı, Kapitalizmin Sonu mu? Dünyanın Sonu mu?* (İstanbul: Metis Yayıncılık) (Çev. Gürol Koca).

Marshall, Peter (2003), *Anarşizmin Tarihi İmkânsızı İstemek*,(Ankara: İmge Kitabevi) (Çev. Yavuz Alogan).

May, Todd (1994), *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Rahmi G. Öğdül).

Newman, Saul (2006), *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları) (Çev. Kürşad Kızıltuğ).

Thomas, Paul (1980), *Karl Marx and the Anarchists*, (London: Routledge &Kegan Paul).

Woodcock, George (1996), *Anarşizm: Bir Düşünce Ve Hareketin Tarihi*, (İstanbul: Kaos Yayınları) (Çev. Alev Türker).

KAPİTALİZM, ANARŞİZM ve TOPLUMSAL EKOLOJİ

Mehmet Ali ADIYAMAN

Özet: Bu çalışma genel olarak kapitalizme karşı bir meydan okuma olarak görülen anarşizme ve çeşitlerine -özellikle eko-anarşist bir yaklaşım olarak toplumsal ekolojiye- odaklanmaktadır. Ekolojik toplumsal anarşist yaklaşımına kısaca toplumsal ekoloji adını veren Murray Bookchin, bir anarşizm eleştirisi yaparak, daha doğrusu anarşizme karşı bir anarşizm savunusu yaparak, ekolojik toplumsal bir anarşizm ileri sürer. Ona göre bu toplumsal anarşizm, hiyerarşi ve tahakkümün her çeşidine karşı bir meydan okuma olduğu gibi, aynı zamanda rekabetçi kapitalist toplumsal sisteme ve bu sistemin işleyişine bir şekilde hizmet eden bazı anarşist yaklaşımlara -özellikle bireyci anarşist yaklaşımlara- karşı da bir meydan okumadır. Bu çalışma kısaca bu meydan okumaya değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Anarşizm, Kapitalizm, Murray Bookchin, Toplumsal Ekoloji, Toplumsal Anarşizm

CAPITALISM, ANARCHISM and SOCIAL ECOLOGY

Abstract: This paper focuses on anarchism and its varieties, in particular social ecology as an eco-anarchist approach, which is seen as a challenge to capitalism in general. Murray Bookchin, who briefly define his ecological social anarchist approach as social ecology, proposes an ecological social anarchism by making a critique of anarchism -more precisely by advocating an anarchism against anarchism. According to him, this social anarchism is not only a challenge to any form of hierarchy and domination, but also a challenge to the competitive capitalist social system and to some anarchist approaches, in particular individualistic anarchists, that somehow serve the functioning of this system. This study briefly discusses this challenge.

Key Words: Anarchism, Capitalism, Murray Bookchin, Social Ecology, Social Anarchism

Kapitalist Toplumsal Sistemin Yıkıcılığı

20. Yüzyılda yaşanan yıkıcı iki büyük savaştan sonra gelecek adına refahı vaadeden iyimser anlatılar veya ütopyalar yerini karamsar distopyalara bıraktı, daha doğrusu felaket tellallarına bıraktı. Bu çağın felaketler çağı olduğu veya olacağı, genel bir kanı olarak, son yarım yüzyıldır başta çevreciler olmak üzere çeşitli kesimlerce sıkı bir şekilde dillendirilmektedir. Özellikle

ekolojik ve çevresel sorunlarla ortaya çıkan ekolojik krizin -daha çok küresel ısınmaya bağlı olarak ortaya çıkan küresel iklim değişikliğinin- büyük felaketlerin habercisi olduğunu sıkça duymaktayız. Dahası böylesi bir gerçekle karşı karşıyayız. Bunun yanında günümüz dünyasında yerel ve küresel savaşlar, göçler, şiddet, yoksulluk, işsizlik, yabancılaşma gibi bireysel ve toplumsal sorunların artık kronik bir hal aldığına; insani arzuların, toplumsal ahlaki değerlerin, bilimsel ve dini bilgilerin artık metayla ölçüldüğüne; kısacası maddi karşılığı olmayan herhangi bir şeyin değerli ve anlamlı görülmediğine dair görüşler bazı sosyal bilimciler tarafından dillendirilmektedir. Örneğin Charles Taylor'a göre dünyanın büyüsü artık çözülmüştür; insan, artık o büyülü, kozmik dünyanın bir parçası değil, tam anlamıyla bireyselleşmiş, anlam kaybı yaşayan ve araçsal aklın hakimiyeti altına girmiştir (Taylor, 2001: 10). Dolayısıyla özne olarak insanın kaybı söz konusu olmuştur. Gerçekten de artık yaşamın, politikanın öznesi insan değil; iktidarlar, ulus aşırı şirketler, hegemonik emperyal güçler veya en genel anlamıyla artık ekonomik ve siyasal bir yapı olan kapitalist toplumsal sistemdir. Her geçen gün daha da güçlenen bu toplumsal sistem, doğal, insani ve toplumsal değerleri gözetmemekte, hemen hemen her şeyi kendi çıkarları uğruna araçsallaştırmaktadır. Bookchin'in tespitiyle "ya büyü ya yok ol" şiarında olan bu sistem, büyüme arzusu uğruna her yolu mübah saymaktadır. Bu nedenle bu sistem bütün yönleriyle *organik evrimi* parçalamakta, doğayı, insanı, kültürü, değerleri kısacası hemen hemen her şeyi metalaştırıp hiçleştirmektedir (Bookchin,1996a: 40).

Immanuel Wallerstain'in tanımlamasıyla tarihsel ve toplumsal olan bu sistem, artık iyice yıkıcı bir toplumsal yapıya, yani baskı, kargaşa, şiddet ve terör üreten bir yapıya, dönüşmüştür (Wallerstain, 2016: 15). Özellikle son birkaç yüzyılda gelişen teknolojiyle birlikte her yere iyice hakim olan bu sistem, yıkıcılığını gün geçtikçe daha belirgin bir şekilde göstermektedir. Yıkıcı bir yapıya dönüşen bu sistem neredeyse yaşamın tüm alanlarına sirayet etmiştir. Günümüzde hemen hemen yaşanan bütün sorunların kaynağında yer alan bu sistem her geçen gün bir girdap gibi önüne gelen maddi, manevi, kültürel ve ekonomik olan ne varsa içine alıp yutmakta veya kendi yörüngesine sokmaktadır. Bookchin'in de dediği gibi, "kapitalizm bizi girdabına almıştır –yalnızca maddi açıdan değil, kültürel açıdan da" (Bookchin, 2005: 74). Bu bağlamda Theodore John Kaczynski de *Sanayi Toplumu ve Geleceği* adlı radikal manifestosunda bazı önemli tespitlerde bulunmaktadır. Kaczynski, mevcut sistemin, nasıl giyineceğimize, nasıl spor yapacağımıza, nasıl sevişeceğimize ve çocuklarımızı nasıl eğiteceğimize kadar her şeye müdahil olduğunu;

bizi, önceki bütün toplumlardan daha fazla toplumsallaşmaya çalıştığını; bu "aşırı toplumsallaşma[nın]" sistemin, bireye yaptığı en büyük zulüm olduğunu; çünkü aşırı toplumsallaşmış bir insanın pasifize edildiğini, psikolojik bir tasma ile bağlandığını, dolayısıyla da çekingen ve güçsüz kılındığını ileri sürer (Kaczynski, 1996: 17-20). Aynı zamanda, sistemin, işleyebilmek için kendi ihtiyaçları uğruna insan davranışlarını sıkı sıkıya düzenlemek ve kontrol altına almak için pratik her türlü metoda başvurduğunu, bu sebeple neredeyse her konuda yasal düzenlemeler yaparak özgürlük alanını kısıtladığını, dolayısıyla insanları, insan doğasına aykırı bir biçimde davranmaya zorladığını belirtmektedir (Kaczynski, 1996: 31 ve 50-51). Kaczynski, manifestosunda, insanların artık kendileri için değil, tam da sistemin ihtiyaçları için -makul bir akıl, çokça itaat ve asgari bir çabaya göre- yaşadıklarını (çalıştıklarını) hatta insanların sistemin ihtiyaçlarına göre uydurulduğunu veya düzenlendiğini ileri sürer. Ona göre sistem görünürde bireyin hayatını pek çok yönden kolaylaştırsa da, yine de asıl anlamıyla insanın kendi kaderini kontrol etmekten yoksun bırakmaktadır (Kaczynski, 1996: 107). Bu nedenle çoğu kişide mutsuzluk, sıkıntı, endişe, yenilmişlik, depresyon, suçluluk, ahlaki çöküntü ve en önemlisi de amaçsızlık gibi psiko-sosyal sorunların eksik olmadığını belirtir (Kaczynski, 1996: 23-25). Son olarak Kaczynski, tüm bunlardan hareketle bu mevcut durumun modern insanın yaşamına -insan yapımı- bir tehdit olduğunu ileri sürer (Kaczynski, 1996: 32-33). Gerçekten de günümüzde yaşanılan durum tam da Kaczynski'nin işaret ettiği gibidir. Çünkü sistem, gerçekten de insanı bir amaç olmaktan çıkarıp bir şekilde araçsallaştırdığı gibi, çoğu insanı pasifleştirmiş, nihilizme, umutsuzluğa ve en önemlisi de amaçsızlığa sevk etmiştir.

Aslında bu durumla yetinmeyen bu toplumsal sistem ve onun bekçisi olan devlet mekanizması veya iktidarlar medya ve iletişim araçlarının üzerindeki denetimini daha da sıkılaştırarak kendi tahakkümcü ve otoriter yapısını sağlamlaştırmak adına muazzam algı operasyonlarına başvurarak gerçekliği altüst etmektedirler. Örneğin insanların mahrem alanına müdahale edecek kadar bazı otoriter yasaların çıkarılması için, kadınlara ve çocuklara yönelik taciz ve tecavüz olaylarını dahi manipülatif bir şekilde kullanabilmektedirler. Tıpkı Kaczynski'nin belirttiği gibi "çocukların taciz edilmesini" engellemek için yapılan programlar [bile] göze batan, anlamsız şiddeti önledikten sonra sistem adına insan davranışını kontrol etmeye yönelirler" (Kaczynski, 1996: 66). Aynı şekilde terör, şiddet ve gasp olayları bile, daha fazla denetim ve gözetim mekanizmaları için bir işlev olarak kullanmaktadırlar. Aynı şekilde, iktidarlar "kentsel dönüşüm" gibi bazı adlar altında

yoksul kesimleri merkezi yerlerden uzaklaştırarak rant alanlarını açmakta; temiz ve güçlü enerji reklamlarıyla nükleer sistemleri dayatmakta; kapitalist pazar döngüsünü ve tüketim alanını çevirebilmek için ise büyük çöp yığınlarına veya çevresel kirliliğe de sebep olan "bilinçli eskitme programlarına" (kaliteyi düşürme programları) başvurmaktadırlar. Dolayısıyla gerçekliğin iktidarlar tarafından tam anlamıyla tersyüz edildiği *post truth* (hakikat ötesi) zamanlardayız. Bu nedenle gündelik yaşamımızın neredeyse bütün sınırlarını belirleyen bu sistem ve onun parçası olan iktidarlar, her halükarda kötü gözükmektedirler. Çünkü insanın doğal gelişimini, kendini gerçekleştirme olanağını ve en önemlisi de özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadırlar.

Öte yandan her şeyin tersyüz edildiği bu zamanlarda bu sisteme karşıt olan kesimlerin önemli bir kısmı da -ilginçtir- bu sistemin yörüngesinden kaçamamıştır. Karşıt olmak bir yana adeta bu sistemin bir parçası haline gelip sisteme hizmet edecek bir noktaya bile gelmişlerdir. Bookchin'in de işaret ettiği gibi "kapitalizm insan olma halini çok daha akıldışı bir hale getirmekle kalmamış, bir zamanlar kendisine karşı çıkmış olan bilinci de belli ölçüde kendi yörüngesine sokmuştur" (Bookchin, 2013a: 72). Dolayısıyla, birazdan göreceğimiz gibi, bazı anarşist yaklaşımları bu minvalde okumak gerekir. Nitekim bu gerçekliğin farkında olan bazı yaklaşımlar ve kişiler bile bu sistemin dışına çıkmanın artık olanaksız olduğunu düşünmekte veya bu sistemin artık yıkılamaz göründüğünü kabul etmektedir. Nitekim bu konuda Slovaj Zizek, bir söyleşisinde, Avrupa Solu'nun sessiz sedasız kapitalizmin egemenliğini kabul ettiğini ileri sürer.

Kapitalist Sistemin Yıkıcılığına Karşı Bir Meydan Okuma: Anarşizm

Günümüzde "anarşi" kavramı; her ne kadar terör, şiddet, yıkım, kargaşa gibi bazı kavramlarla ilişkilendirilse de kavram Eski Yunanca'da efendilerin olmaması, üst-buyruk eksikliği, öndersizlik, ölçüsüzlük, başıboşluk, yasasızlık durumu anlamlarına gelen "anarchia" kavramından gelmektedir (Cantzen, 2000: 36). Anarşizm ise en bilinen anlamıyla, her türlü otoriteye karşı gelen yaklaşım demektir. Genel olarak toplumların yöneticiler olmadan da var olabileceğini savunan, bireysel özgürlük adına otoriter bir devlet yönetimini ve yasaları reddeden, bu bağlamda devleti, hükümeti, özel mülkiyeti, dini ve aileyi kısaca teşkilatlı bütün kurumları bir bela, kötülük ve sömürme aracı olarak gören ve bunların tamamen ortadan kaldırılmasını isteyen bir doktrindir veya siyasal bir felsefedir (Newman, 2014: 31; Yücel,

2009: 76-77). Peter Kropotkin'e göre anarşizm, doğa bilimlerinin indüktif-dedüktif metoduna dayanılarak elde edilmiş genellemeler ile insani kurumların değerlendirmesine ulaşma ve aynı zamanda insan toplumundaki her birim için mümkün olan en yüksek mutluluğu elde etme denemesidir. Tarihsel koşullar nedeniyle baskın olan devletin karşısında bireyin, otoritenin karşısında toplumun yanında yer almaktır (Kropotkin, 2003: 163). Aynı zamanda anarşizm, anarşinin anti tezi olarak (Ilgaz, 2002: 39), dünyaya belli bir anlam vermenin, belli bir biçimde görmenin ve bir yaşam biçiminin adıdır. Hatta bir bakış, tavır, tutum ve zihniyet demektir (İnam, 2002: 29-30). En genel şekliyle anarşizm, "insan varlığını özgürlüğüyle anlamlandırarak varoluşun gerçek şartını özgürlük olarak görür ve bu doğrultuda özgürlüğe gölge düşürmesi muhtemel her tür otorite, devlet ve hiyerarşiyi [reddeden bir yaklaşımdır]" (Bakır, 2010: 13). Bu sebeple anarşizm; varolan toplumsal düzenlerin, insanların mutluluğuna hizmet etmediğini, bütün düzenlerin insan doğasına aykırı olduğunu ileri sürer. Çünkü düzenin olduğu her yerde bir düzenleyen-düzenlenen, yani yöneten-yönetilen çelişkisi ve buna bağlı olarak ezen-ezilen, sömüren-sömürülen vb. zıtlıkların kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle düzenin kendisini hedef alır (Soykan, 2002: 12). Başka bir deyişle "anarşizm düzenin karşısında "kaos"u savunur -veya toplumun mutluluğunu kaosta görür- fakat kaos'u savunması, insanların birbirinin boğazına sarıldığı bir karmaşadan yana olması anlamına gelmez" (Soykan, 2002: 12). Çünkü anarşizme göre kaos demek, mutlak düzensizlik demek değildir, tersine kaos demek düzenin *kendiliğinden* kurulmasıdır (Soykan, 2002: 12).

Nihayetinde anarşizm, insanların kendiliğinden bir araya gelip hiçbir düzen baskısı olmadan bir arada yaşayabileceğine inanmaktadır. Onun için "anarşist siyaset felsefesi, özünde iyimser bir insan doğası anlayışına yani doğal bir insan özü nosyonuna ve bu özden doğan ahlak ve akılcılığa dayanır. Anarşizme göre eğer bireyler güzelce bir araya gelme yönünde doğal bir eğilim gösterebilirse o zaman onlara hakemlik edecek bir devletin varlığına gerek yoktur. Çünkü devlet, bu doğal toplumsal ilişkiler üzerinde gerçekten zarar verici bir etkiye sahiptir. Onun için anarşistlere göre, devlet hangi biçimi alırsa alsın a priori tahakkümdür" (Newman, 2014: 31, 34, 62 ve 88). Fakat eski klişenin zannettiği gibi her türlü otoriteyi de reddetmezler. Aksine, "doğa yasaları"nda somutlaşan otoriteye mutlak itaatlerini bildirirler (Newman, 2014: 79). Çünkü onlara göre insan bu yasalarca belirlenmiştir. Örneğin Bakunin, doğa yasalarının bizi sarmaladığına, şekillendirdiğine, fiziksel dünyayı belirlediğine inanır. Ona göre doğa yasaları insan varlığının

esasıdır ve bu yasalardan kaçış yoktur. Çünkü bu yasalar insana dışsal değil; tersine, insanı oluşturan yasalardır, insanın özüdür. Onun için insan bu yasaların kayıtsız, şartsız kölesidir. Fakat bu kölelik, insanın insana köleliği gibi bir kölelik biçimi değildir. Nitekim Bakunin gibi Kropotkin de, birazdan göreceğimiz gibi Bookchin de, doğal otoritenin -doğa yasalarının- insan varlığının dışında olmadığını, tabiatımızda var olduğunu, doğamızı, fiziksel, zihinsel ve ahlaki olarak tüm varlığımızı oluşturduğunu ifade eder (akt. Newman, 2014: 79-81). Dolayısıyla anarşizm, bilindiğinin aksine, doğa yasalarına özel bir önem atfetmekte ve bu yasaların egemenliğini kabul etmektedir.

Anarşizmin aynı zamanda bir ideali gösterdiğini, idealin anayurdunun ise ahlak ülkesi olduğunu belirten Soykan, idealin öteki adının ise ütopya olduğunu belirtmektedir (Soykan, 2002: 10-11). Anarşizmin ütopyasını, amacını veya idealini Kropotkin'in şu sözlerinde görmekteyiz: *"Her tür durumda başkalarına kendi iradesini dikte eden bir otorite değil, insanın insan üzerinde hükümdarlığı değil, hayatın katılaşması değil; tıpkı doğada söz konusu olduğu gibi kah hızlı, kah yavaşlatılmış durmak bilmez bir gelişim... Bunun da ötesinde herkes için hakların tam eşitliği..."* (Kropotkin, 2003: 87-88). Bu ütopyada en temel amaç özgürlük olsa da, görüldüğü gibi hakların tam eşitliğine de vurgu yapılmaktadır. Aslında Hatice Nur Erkızan'ın belirttiği gibi, "anarşizmde özgürlük en temel değerdir; adalet, eşitlik ve insan için önemli ve gerekli olan diğer değerler daha sonra gelir" (Erkızan, 2002: 58). Bookchin'e göre ise Anarşizm -daha doğrusu klasik anarşizm- en kaba haliyle şu dört temel politik ilkeyi veya ideali esas alır: "1. Merkezi olmayan yerel yönetimlerin bir konfederasyonu; 2. Devletçiliğe karşı dinmeyen bir muhalefet; 3. Doğrudan demokrasiye olan inanç; 4.Özgürlükçü komünist toplum görüşü" (Bookchin, 2005: 82-83). Dolayısıyla anarşizm, en başta özgürlüğe, doğa yasalarına, doğal gelişime, iyimser insan özüne, kendiliğindenliğe, hakların tam eşitliğine vurgu yapan bir yaklaşımdır. Bu nedenle anarşizmin, özgürlükçü özellikleriyle, insanı araçsallaştıran mevcut kapitalist toplumsal sistemin tahakkümcü, otoriter, sömürgeci yapısına karşı bir meydan okuma olduğu söylenebilir.

Anarşizme dair bu genel belirlemelerin yanında, anarşizmin kendi içerisinde birbirinden farklı bazı yaklaşımları barındırdığını da söylemek gerekir. Bu konuda öne çıkan anarşist yaklaşımlar, farklı kaynaklarda farklı şekillerde gruplandırılsa da, genelde şu şekilde gruplandırılabilir: Bireyci Anarşizm; Dayanışmacı Anarşizm; Kollektivizm; Anarşist Komünizm; Anarko-sendikalizm; Pasifist Anarşizm; İlkelci ve Mistik Anarşizm; Ekolojik

Anarşizm (Eko-Anarşizm). Bu yaklaşımların ortak noktaları yukarıda aktardığımız genel belirlenimler olsa da, bazı noktalarda -genelde yöntem, yaklaşım ve hareket noktaları gibi- birbirinden ayrışabilmektedirler. Örneğin Max Stirner'in savunduğu Bireyci Anarşizm, özgürlükçü felsefelere dayanarak kişinin mutlak özerkliğini savunurken, anarşizmin toplumsal temellerini göz ardı eder. Proudhon tarafından savunulan Dayanışmacı Anarşizm ise, devletin ve her tür siyasi örgütün, insan özgürlüğünü ortadan kaldırdığını savunmak bakımından diğer anarşist anlayışlarla hemfikir olurken, insan davranışındaki toplumsal öğelerin önemini vurgulamakta ve bu bağlamda bireyci anarşizmden ayrılmaktadır. Ayrıca siyasi eylem ve devrimci şiddete karşı çıkarak işçi örgütlerin etkinliği ve barışçı yayılımıyla gerçekleşecek toplumsal bir reformu önermektedir. Bakunin tarafından savunulan Kollektivizm ise, devletin yıkılması ve özgür toplumun kuruluşu sırasında, yöntem olarak ihtilalci şiddetin kullanılması gerektiğini savunarak diğer anarşist yaklaşımlardan ayrışmaktadır. Aynı zamanda üretim araçlarının ortaklaşa sahipliğine dayanan kolektivizm görüşünü geliştirmiş olan Bakunin, yıkma tutkusunun, aynı zamanda yaratıcı bir dürtü olduğunu belirterek var olan kurumların tümünü birden ortadan kaldıracak bir devrimi savunmuştur. Kropotkin tarafmdan geliştirilen Anarşist Komünizm de üretim araçlarının mülkiyetinde ortaklığın ötesinde tam bir paylaşımı savunmuş ve insanlığın evriminde rekabete oranla iş birliğinin (karşılıklı yardımlaşmanın) daha büyük bir rol oynadığını öne sürerek devletin yıkılmasından sonra merkezle hiçbir bağı olmayan yerel bir toplum modelini önermiş, insanın toplumu yaratmadığını, toplumun insanı yarattığını veya toplumun insandan önce geldiğini ileri sürmüştür. Anarko-Sendikalistler ise, devlet yıkılınca, başkaldırının temel organları olan sendikaları, özgür toplumun üzerinde yükseleceği temel birimler olarak görmüştür. Romancı Lev Tolstoy'da görülen Pasifist Anarşizm ise her türlü şiddeti reddederek devlete, hukuğa ve özel mülkiyete karşı çıkmış, daha çok ahlaki bir devrimin zorunluluğunu ileri sürmüştür (Cevizci, 2007: 102). İlkelci ve Mistik Anarşizm ise günümüz sorunlarının temel kaynağında teknolojik gelişmelerin olduğunu ileri sürerek, teknolojinin tahrip kapasitesinin yüksek olduğunu, bu nedenle teknolojinin insana ve doğaya yönelik büyük bir tehdit olduğu kanısındadır. Aynı zamanda teknolojik gelişmelerin hem iktidarlar ürettiği hem de iktidarların kitleleri tahakküm altına almak için teknolojiye başvurduğunu dolayısıyla özgürlüğün önünde bir engel veya özgürlüğü baskılayan bir araç olduğunu ileri sürerler. Bu nedenle mümkün mertebe teknolojik gelişmelerden uzak, hatta teknolojinin hepten

yaşantımızdan çıkarılmasını ve teknolojinin olmadığı ilkel dönemlere (masum zamanlara) dönmeyi talep etmektedirler. Bu görüşün savunucularının başında John Zerzan gibi düşünürler gelmektedir (Zerzan, 2004). Son olarak Eko-Anarşist yaklaşım ise, toplumun özgürlükçü, akılcı ve ekolojik bir temelde yeniden kurulmasını savunur. Ekolojik, özgürlükçü, doğalcı ve akılcı bir toplumun ancak ideal bir toplum olacağını savunan bu yaklaşım, anarşizmin ilkelerinin ekolojik düşüncenin ilkeleriyle son derece uyumlu olduğunu ileri sürerek ekoloji ile anarşizmi aynı potada birleştirmektedir. Bu yaklaşımın önemli savunucusu ise bu çalışmanın da konusu olan Amerikalı düşünür Murray Bookchin'dir. Bookchin, kendi devrimci, eko-anarşist görüşüne veya ekolojik toplumsal anarşizmine kısaca 'toplumsal ekoloji' adını vermektedir. Peter Marshall'a göre Bookchin, "toplumsal ekoloji" oluşturmak için geleneksel anarşist içgörüleri modern ekolojik düşünceyle birleştirmiş; çağdaş yeşil hareketi içinde güçlü bir liberter eğilimin gelişmesine katkıda bulunmuş ve özellikle anarşizme -tıpkı Kropotkin'in son yüzyılın bitiminde evrimci bir boyut kazandırması gibi- ekolojik bir perspektif kazandırmıştır (Marshall, 2003: 823 ve 835).

Bookchin'in Toplumsal Ekolojisi

Bookchin'e göre toplumsal ekoloji, her şeyden önce *toplumun doğayla olan ilişkisini* ele alarak, insanın doğal evrimi destekleyebileceğini, canlandırabileceğini, doğanın evrimine zengin bir katkıda bulunabileceğini iddia eden bir yaklaşımdır (Bookchin, 2013b: 41). Daha doğrusu "Toplumsal ekoloji, doğanın toplum içine doğru evreli, aşamalı ve birikimsel gelişimi üzerine eleştirel ve anlamlı bir ışık tutmaya çalışır." Çünkü toplumsal ekoloji, toplumsal ve kültürel olan her şeyin ekolojik olanın birikimsel türevleri olduğunu düşünmektedir. Daha da anlamlısı, *özgürlüğün ve öznelliğin* alanının da doğa olduğunu, doğal gelişimin gizil güç olarak en öz-bilinçli ve özdönüşümsel anlatımın da insanlık olduğunu ileri sürer. Daha açık bir ifadeyle toplumsal ekoloji, insanı, doğanın bir uzantısı olarak "doğanın öz-bilince varmış sesi" olarak görmektedir. Bu nedenle "tanımı gereği, toplumsal ekoloji toplumun ve insanlığın doğal özünü uyandırmak, genişletmek ve ona etik bir içerik katmak sorumluluğunu üstlenir" (Bookchin, 1996b: 105-106). Toplumsal ekoloji, tıpkı insanların doğaya ait olması gibi, doğanın da insanlığa ait olduğunu söyler, fakat boyun eğme ve egemenlik çevresinde yapılanmış bir ilişki yerine, doğa ile toplum arasında oldukça karşılıklı ve bütünleyici bir ilişkiyi

ifade eder. Ne toplum ne de doğa bir diğerinin içinde yok olur. Toplumsal ekoloji her birinin bütünselliğini yadsımadan, toplumsal olanı ekolojik olanla birleştirerek tözsel bir etiğe yol açan bir süreklilik içinde, her ikisinin de ayırt edici niteliklerini yeniden kazandırmaya çalışır (Bookchin, 1996b: 109). Nihayetinde toplumsal ekoloji, "yeni bir etik bakışın taşıdığı önemin farkında olarak, öncelikli olarak, *birinci doğayı* (biyolojik, organik doğa) hakimiyet altına alma gibi fikirlerin hem yapısal hem de öznel kaynaklarına inerek günümüz toplumunun doğal dünya üzerindeki ekolojik sömürüsünü sona erdirmeyi amaçlar." Bu nedenle bütün bir tahakküm sistemine (onun ekonomisine, tekniği kötüye kullanımına, idari aygıtına, siyasi hayatın itibarını zedelemesine, kültürel gelişmenin merkezi olan şehri yerle bir etmesine, tüm o ahlaki ikiyüzlülüklerine ve insan ruhunu kirletmesine) meydan okuyarak, kendilerini insanlığa dayatan ve insan dışı doğa ile insani doğa arasındaki ilişkiyi tanımlayan hiyerarşik ve sınıf temelli değer yargısı sistemlerini ortadan kaldırmayı amaçlar. Birbirini tamamlama üzerine bir etik geliştirir ve bu etik uyarınca insanlığın -doğal evrimin en bilinçli ürünü olma potansiyelini yerine getirerek- biyosferin bütünlüğünü daimi bir hale getirmede destekleyici bir rol oynamasını bekler. Toplumsal ekolojiye göre insanlığın bu evrimin gelişiminde yaratıcı bir görev alma şeklinde etik bir sorumluluğu vardır. Bu nedenle toplumsal ekoloji, bu birbirini tamamlama etiğinin insanları hem kendilerinin hem de insandışı dünyanın refahının sağlanmasında bilinçli, etik eyleyiciler haline getirecek somut toplumsal kurumlarda hayata geçirilmesi gerektiğini vurgular. Yaşam biçimlerinin çeşitlendirilmesi ve gezegenin ekolojik bir çizgide yeniden inşa edilme sürecinde aklın devreye sokulması ile evrimsel süreci zenginleştirmeyi amaçlar" (Bookchin, 2013a: 39-40). Aynı zamanda "toplumsal ekoloji, primitivizme, iktisadi durgunluğa ve yadsımaya değil, maddi hazza ve kolaylıklara güçlü bir vurgu yapar. Açlığa ve maddi yoksunluğa [ilişkin] bir ekoloji değil, bolluğa [ilişkin] bir ekolojidir. Ayrıca toplumsal ekoloji, kökeni bireysel[liklere] uzanan başıboş davranış biçimlerini değil, halk meclisleri tarafından demokratik yöntemle formüle edilen düzenlemeleri, planlamayı ve yönetim anlayışını gözetir" (Bookchin, 2015: 43-44).

Toplumsal ekoloji, her şeyden önce bir ekolojik krizle karşı karşıya olduğumuzu belirterek ekolojik kriz dahil günümüzün temel sorunlarının kökeninin toplumsal kaynaklı olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle toplumsal sorunlar çözülmeden, ekolojik kriz çözülemez görüşündedir. Önce toplumsal sorunlara bakmanın daha isabetli olacağını savunan toplumsal ekoloji,

ekolojik krizin kökeninin toplumsal yapının içerisinde kök salan *tahakküm ve hiyerarşinin* yani toplumsal baskının gelişiminde ve toplumsal bir yapıya dönüşen kapitalist sistemin dayattığı rekabetçilikte, 'büyü ya da yok ol' şiarında görmektedir. Başka bir deyişle yaşanan ekolojik sorunların hemen hemen hepsinin, anti ekolojik bir toplumdan kaynaklandığını ve bu sorunların kökenlerinin doğayı salt insanın üretim ve tüketimde kalacağı 'kaynaklar'dan oluşan bir yığın olarak gören bir dünya görüşünü besleyen hiyerarşik, sınıfsal ve rekabetçi kapitalist sistemde görür. Toplumsal ekolojiye göre bu toplumsal sistem [yani kapitalizm] özellikle yıkıcıdır. İnsanın insana tahakkümünü, insanın 'doğa'ya hakim olmaya mahkum olduğu bir ideolojiye dönüştürmüştür (Bookchin, 1994: 23). Bookchin'e göre "mevcut ekolojik bunalımın kökenini bulacaksak, tek başına teknik, demografi, büyüme ve marazi bolluğa bakmak yerine bakışlarımızı yalnızca burjuva, feodal ve eski toplumda ya da genel olarak sınıflı toplumlarda değil; bizzat uygarlığın şafağında, hiyerarşi ve tahakkümü doğuran insan toplumunun derinlerinde yatan kurumsal, ahlaki ve tinsel değişimlere çevirmemiz gerekir" (Bookchin, 2013b: 44). Onun için toplumsal ekoloji, ekolojik krizin nedenini, "insanın insan üzerindeki tarihsel tahakkümünün toplumdan dışa taşarak doğal dünyaya doğru genişlemesinde görür. Böylelikle 'insanın doğayı tahakküm altına aldığı temel kavrayışı' tersine çevirerek önce 'insanın insana tahakküm ettiğini' [sömürdüğünü] daha sonra bu tahakkümün doğaya taşındığını öne sürer (Bookchin, 1996a: 45).

Bookchin, özellikle *hiyerarşi* sözcüğüyle -dar bir tanımlamanın ötesinde- yalnızca sınıf ve devlet terimlerinin uygun bir şekilde ifade ettiği ekonomik ve politik sistemleri değil; kültürel, geleneksel ve psikolojik itaat ve komuta sistemlerini de kastettiğini vurgular (Bookchin, 1994: 33). Aynı zamanda hiyerarşi ve tahakkümün, 'sınıfsız' ya da 'devletsiz' bir toplumda da kolayca varlığını sürdürebilir olduğunu; fakat hiyerarşinin tarihsel olarak sınıflı topluma yol açtığını da belirtir (Bookchin, 1994: 82). Bookchin, hiyerarşinin bir toplumsal durum olmasının yanı sıra, bunun aynı zamanda bir bilinç durumuna da işaret ettiğini, kişisel ve toplumsal yaşantının her düzeyindeki olgulara yönelik bir duyarlılık olduğunu belirtmektedir (Bookchin, 1994: 82). Bookchin'e göre "hiyerarşinin ve tahakkümün yapısı hakkında net bir anlayışa sahip olmadıkça, toplumsal ve biyotik olanın birbiriyle nasıl etkileştiğini anlayamamakla kalmaz, *ilk doğaya* hakim olma düşüncesinin kökenlerinin insanın insana hakim olmasında yattığını anlayamayız ve en ciddi ekolojik sorunlarımızın toplumsal kökenine ilişkin var olan azıcık anlayışımızı da yi-

tiririz" (Bookchin, 1994: 43-44). Bookchin'e göre: "böylesi bir tahakküm toplumdan izole edilip yerine hakikaten eşitlikçi ve paylaşımcı bir toplum ikame edilene kadar, güçlü ideolojik, teknolojik ve sistemik güçler bütün biyosferi aşındırmak için mevcut toplum tarafından kullanılacaktır. Bundan dolayı, her zamankinden daha çok bugün, toplumdan, daha doğru bir ifadeyle günlük hayatlarımızdan -genç ve yaşlılar arasındaki, kadınlar ve erkekler arasındaki ilişkilerimizde, eğitim kurumları ve iş yerlerinde ve doğal dünyaya yönelik tavrımızda- tahakkümü söküp atacak bilinç ve eylemi geliştirmemiz [gerekir]" der (Bookchin, 2012: 83-84). Bunun için de Bookchin, Antropolog Dorothy Lee'nin dil çalışmalarını da dikkate alarak Wintu yerlilerini örnek olarak verir. Wintu dilinde 'elde etmek', 'almak' ve 'sahip olmak' gibi fiillerin olmadığını belirtir. Bunların yerine, örneğin bir anne çocuğuyla 'birlikte yürüyor', bir şef halkının 'yanında' duruyor, insanlar nesnelerle birlikte yaşıyorlar gibi ifadeleri kullandıklarını söyler. Yazı öncesi dönemde yaşayan bu organik kabilenin bütün yaşam biçimlerinin yanında dillerinin tahakküm dışı olması -yaş ve cinsiyet farkı dahil- birbirlerine ne kadar 'saygı' ve 'eşitlik' çerçevesinde bağlı olduklarını, bu temel özelliklerinin onların demokratik yapısından kaynaklandığını, mesela bu toplumda eşitliği kazanmaya gerek olmadığını, çünkü tek tek her birey için geçerli olan mutlak bir saygının hakim" olduğunu belirtir (akt.Bookchin, 2013b: 64).

Bookchin'in işaret ettiği haliyle hiyerarşi ve tahakküm, görünen yüzünün ötesinde daha karmaşık ve derin bir formu barındırmaktadır. Tarihsel olarak neredeyse psişeden, düşünceye, dile, maddi alana kadar hemem hemen her alana sirayet eden ve nihayetinde özgürlüğün önünde devasa bir engel olan toplumsal bir olgudur. Bu nedenle bu toplumsal olgu her halükarda kötü bir olgudur ve sirayet ettiği bütün alanlardan kaldırılması gerekir. Fakat Bookchin'e göre, hiyerarşi-tahakkümün bütün toplumsal alanlardan sökülüp atılması ve yerine ekolojik, özgürlükçü, akılcı bir toplumun kurulabilmesi için mevcut durumun akılcı bir çerçevede gözden geçirilmesi gerekir. Bunun yanında doğrudan eyleme, radikal devrimci örgütlenmeye, akılcılığa ve özellikle sistemi içeriden dönüştürecek veya alt edecek bir toplumsal devrime ihtiyaç vardır. Nitekim toplumsal devrime karşı duran, nihilist ve postmodern tavırlı, insansevmez, ilkelci, teknofobist gibi bazı yaklaşımları da teşhir etmek gerekir. Hatta devrimci gibi görünen ama gerçekte kapitalist toplumsal sisteme hizmet eden ve en çok da toplumsal devrimin içini boşaltıp modalaşmaya ve "yaşamtarzına" (lifestyle) indirgeyen veya bu gayrette olan bazı anarşist yaklaşımları da teşhir etmek gerekir. Çünkü toplumsal

devrimin önünde önemli bir engelin bu tarz yaklaşımlar olduğunu ileri süren Bookchin, bu yaklaşımlara yönelik bazı önemli eleştiriler getirmektedir.

Bookchin'in Yaşamtarzı Anarşistlere Yönelik Eleştirileri

Bookchin, yukarıda belirttiğimiz bazı anarşist yaklaşımlara -daha çok bireyci, mistik, ilkelci anarşistlere veya onun deyimiyle yaşamtarzı anarşistlere- yönelik birtakım eleştiriler getirmektedir. Bookchin, özellikle *Toplumsal Anarşizm mi? Yaşamtarzı Anarşizm mi?: Aşılamaz Uçurum* adlı çalışmasında bireyci anarşizmi felsefi ve teorik temelleriyle ele alarak önemli eleştirilere tabi tutar. Bookchin, son dönem bireyci veya yaşamtarzı anarşizmi üzerine yazılmış eserlerin benmerkezci vurgusunu koruduğunu ve varoluşçuluğa, yeniden işlenmiş durumculuğa, Budizme, Taoizme, anti-rasyonalizme ve ilkelciliğe yöneldiğini, dolayısıyla son yüzyıl içinde birden çok gerici ideolojiyi beslediğini belirtmektedir. Bookchin, yaşamtarzı anarşistlerin toplumsal özgürlük yerine daha çok kişisel serbestlik (liberty) ile örtüşen, Yunancada, kendi kendini idare edebilen bir egoyu çağrıştıran "bağımsızlık" (outonomia) anlamına gelen özerkliği tercih ettiklerini ileri sürer. Fakat bu tercihle birlikte, özgürlüğün, zengin toplumsal yan anlamlarını feda ettiklerini belirtmektedir (Bookchin, 2005: 24-25). Bu bağlamda, *"anarşizmin ana ilkesi özgürlük değil özerklik"* iddiasmda bulunan Paul Goodman'a ve*"bireye şekil veren grup değildir, aksine gruba şekil ve öz kazandıran bireylerdir. Grup, bireylerin bir toplamıdır, daha azı ya da fazlası değil; onun kendisine ait bir yaşamı ya da bilinci yoktur"* diyerek varoluşçu bireyciliği öne süren L. Susan Brown'a ve genel devrim yerine kişisel başkaldırı mesajı veren bireyci anarşizmin en önemli temsilcisi Max Stirner'e yönelik kapsamlı eleştiriler getirmektedir. Bookchin, bu bireyci anarşistlerin, anarşizmi, toplumsal özgürlüğün değil de kişisel özerkliğin felsefesi olarak -daha çok liberalizme dayanarak- yorumladıklarını ileri sürer (akt. Bookchin, 2005: 25-26). Bookchin, bu bireyci yaklaşımların adeta bireyi tarih dışı olarak ele aldığını, bireyi aşkın bir kategori olarak hafiflettiğini, bireyin kolektifle ilişkisine yaklaşımında, ahlaki aşkıncılık ile basitlikçi pozitivizm arasında gidip geldiğini, bireyin nasıl bir toplumsal gelişim ile oluştuğunu ve etkileşim içinde bulunduğunu gösteren zengin diyalektik ve tarihten yoksun olarak ele alındığını ileri sürer. Görüşlerinin çoğunda Brown'ın ve hatta bireycilerin çoğunun atomistik ve dar bir şekilde çözümlemeci, yorumlarındaysa soyut bir şekilde aşkıncı olduklarını ileri sürer (Bookchin, 2005: 31-32). Bookchin, bireyci, kişiselci veya yaşamtarzı anarşistlerin, ben-

liğin mutlaklığı yönündeki iddialarının -aksiyomatik "doğal haklar", "içkin değer" ya da daha sofistike bir düzeyde, bilenebilir tüm gerçekliği oluşturan sezgiyle kavranan aşkın Kantçı egoyla geçerli kılınan- tümüyle bağımsız birey efsanesine dayandığını ileri sürer. Bu geleneksel görüşler daha çok Max Stirner'in "ben" veya "ego"sunda da ortaya çıktığını belirtir. Bookchin'e göre, Stirnerci egoist, aslında, nesnel gerçekliğe, toplumsalın olgusallığına kişisel tatminin ötesine geçen tüm etik kriterlere ve ideallere veda eder. Bu dolayım eksikliği, Stirnerci egonun kendi otoritesini de sarsar. Benliğin toplumsal kökenlerini ve tarih içindeki oluşumunu da göz ardı eder" (Bookchin, 2005: 74). Bookchin, özellikle Brown'ın "bir toplumun bireylerin bir toplamı, ne daha azı ne de fazlasıdır" şeklindeki fikrinin, gerici bir bakışı temsil ettiğini, kolektivizmi ısrarla amansız bir toplumsal determinizm ile özdeşleştirmesiyle de varoluşsal olmayan soyut bir "birey" yarattığını ileri sürer. Brown'ın özelinde tüm bireycilerin iddia ettiğinin aksine, insanların doğuştan itibaren, yetişkinlikleri boyunca ve yaşlılığa dek içinde bulundukları bu zengin toplumsal ilişkiler ağı olmadan, "insanların bir toplamı", yani bir toplumun asla olmayacağını ileri sürer (Bookchin, 2005: 28-29). Bookchin'e göre, özgürlüğün elde edilmesi, biyolojik etmenlere, toplumsal etmenlere ve kısmen çevre ile insanın doğuştan varolan eğilimleri arasındaki etkileşime bağlıdır. Aynı zamanda birey olma halinin bir *ab novo* (biyolojik olarak kendiliğinden oluşan) olarak ortaya çıkmadığını belirten Bookchin, bireyin, tıpkı özgürlük düşüncesi gibi, onun da uzun bir toplumsal ve psikolojik tarihi olduğunu ileri sürer. Ayrıca "eğer bireysel "özerklik" bir "kollektiviteye" bağlılıktan üstünse, o zaman herhangi bir toplumsal kurumlaşmanın, karar almanın, hatta idari koordinasyonun bile bir temeli olamayacağını, hatta demokratik karar alma bile otorite olarak bir tarafa atılacağını belirtmektedir (Bookchin, 2005: 29-30).

Bookchin'in bir başka eleştirisi ise teknoloji karşıtlığına ilişkindir. Çünkü anarşistlerin önemli bir kısmı teknolojiye karşıt durduğu gibi teknolojiyi komple yaşamımızdan çıkartıp tarih öncesi ilkel dönemlere -onlara göre masum zamanlara- dönmemizi arzulamaktadırlar. Tarih öncesi dönemi mistik bir şekilde yücelten bu anarşistlerin başında John Zerzan gibi düşünürler gelmektedir. İlkelci anarşistler, teknoloji ve uygarlık karşıtı olarak tarih öncesinin farazi masumiyetine vurgu yapmaktadırlar. Bu nedenle şiddetli bir biçimde teknolojiyi azaltmamızı önererek, her türlü mantıkla, "taş çağına" -en azından Neolotik ya da Paleolitik çağlara- dönmemizi isterler (akt. Bookchin, 2005: 54). Bookchin'e göre Zerzan gibi anarşistlerin bu istekleri,

"insanlar ile insan olmayan doğa arasındaki oldukça karmaşık diyalektiği basitleştirmektedir. Dolayısıyla bu tarz bir istek indirgemeci ve basit bir yaklaşımdır. Çünkü "ilkel" ya da tarih öncesi halkların insan dışı doğaya "saygı gösterdiği" [ve masum oldukları] iddiası, en iyi olasılıkla yanıltıcıdır. Çünkü "tarih öncesi insanlar çevrelerine olabildiğince, kararlılıkla ve tamamiyle pragmatik bir çerçevede müdahale etmiş gibi görünmektedirler. Örneğin, Homo Erektus ve daha sonraki insan türleri ateşi bulur bulmaz, onu ormanları yakmak için; büyük olasılıkla av hayvanlarını, tepelerden indirmek ya da kolayca katledebilecekleri doğal ortamlara sürmek amacıyla kullanıma sokmuş gibi gözüküyorlar. Tarih öncesi insanların "yaşama karşı saygıları" böylece, yiyecek kaynaklarını kontrol etmek ve arttırmak yolundaki oldukça pragmatik bir çıkarı yansıtıyordu; hayvanlara, ormanlara ve dağlara duyulan sevgiyi değil" (Bookchin, 2005: 59-60). Aynı zamanda "Kendi topluluklarının, kabilelerinin ve klanlarının üyelerine karşı, tarih öncesindeki ve sonraki gıda arayıcı halklar, genelde yardımlaşmacı ve barışçıydılar ancak diğer toplulukların, kabile ve klanların üyelerine karşı genelde savaşçıydılar, hatta mallarına el koymak ve topraklarını kendilerine mal etmek çabalarıyla bazen soykırım bile yapıyorlardı" (Bookchin, 2005: 65). Hatta 18. ve 19. yüzyıllarda bile, Kuzey Amerika'nın geniş alanlarını ormansızlaştırmak, yerli halklarını fiilen yok etmek, toprağı deşmek için büyük teknolojiler değil; bildiğimiz basit baltalar, barutlu tüfekler ve sabanlar kullanılmıştır (Bookchin, 2005: 51) Dolayısıyla yazı öncesi insanların öyle ilkelcilerin iddia ettiği gibi doğaya saygılı ve masum oldukları söylenemez. Çünkü doğayla ilişkileri tamamen pragmatik bir nitelikteydi. Bu sebeple Bookchin'e göre, "kendilerine anarşist adını veren insanların; pek de gizleyemedikleri uyum sağlama ve pasiflik mesajlarıyla animalizme yaklaşan bir ilkelciliği savunmaları, yüzlerce yıllık devrimci ideal düşünce ve pratikleri karalamak, hatta insanlığın, dargörüşlülük, mistisizm ve batıl inançlardan kurtulma ve dünyayı değiştirme yolundaki anmaya değer çabalarına iftira atmak anlamına gelir. Hatta Bookchin, nasıl kapitalizm, doğal tarihi, daha basit, daha az farklılaşmış bir ideolojik ve zoolojik bir döneme taşıyıp parçalıyorsa; uygarlık karşıtı yaşamtarzı anarşizmi de, insan ruhunu ve onun tarihini, daha az gelişmiş, daha belirsiz, prelapseryen bir dünyaya (Cennetten kovulmadan önceki masum zamanlar) geri götürmekle adeta kapitalizme suç ortaklığı yaptığını ileri sürmektedir (Bookchin, 2005: 67). Dolayısıyla salt teknolojiye saldırmanın sorunlu olduğunu düşünen Bookchin, bu durumun gerçeği göz ardı eden bir tarafının olduğunu belirtmektedir. Öyle ki Bookchin, makinelerin veya teknolojinin

çeşitli şekillerde sömürüyü arttırdığı iddiasının kesinlikle doğru olmadığını, sömürünün kökenlerinin kesinlikle kapitalist sosyal ilişkilere dayandığını ileri sürer. Çünkü Ona göre "bugün "küçülme" makineler tarafından değil, makineleri emeğin yerine koymak için veya emeği daha fazla sömürmek için kullanan açgözlü burjuvalar tarafından ortaya çıkarılmaktadır." (Bookchin, 2005: 45-46). Bookchin'e göre "teknoloji ve uygarlığın içkin olarak insanlığı ezdiğini ileri sürmek, aslında ayrıcalıklı sömürenlerin sömürülenler üzerinde, hükümranlarınsa, kendilerine tabi olanların üzerinde kurduğu özgül toplumsal ilişkileri gizlemeye yarar ve bu tür bir gizleme, toplumsal alanda, kapitalist rekabetin günümüz krizlerini yaratmadaki nedensel rolünü örter" (Bookchin, 2005: 49-50). Bu nedenle kapitalist toplumsal ilişkileri -daha doğrusu tahakküm ve sömürü ilişkisini görmeden- salt teknolojiyi suçlamak veya karşı durmak doğru değildir.

Bookchin'in anarşistlere yönelik önemli başka bir eleştirisi de demokratik yönetimler dahil her türlü yönetimin bir şekilde baskıcı olduğu veya bireysel özgürlüğün önünde bir engel olduğu iddiasına yöneliktir. Dediğimiz gibi çoğu anarşist, demokratik yönetim dahil her türlü yönetimin bir şekilde baskıcı olduğunu dolayısıyla bireysel özgürlüğün önünde bir engel olduğunu düşünmektedir. Oysa Bookchin'e göre, "demokrasi, anarşizmin karşıtı değildir" (Bookchin, 2005: 82). Çünkü Bookchin, kolektif bir karar almak için akılcı, ifadeye dayalı veya doğrudan demokratik işlemleri "zorla kabul ettirici" ve "yönetici" olarak karalamanın, ancak çoğunluğun kararlarını hiçe sayan bir egemen egoya yaradığını ileri sürer. Özgür bir toplumun ancak demokratik bir toplum olacağını aksi takdirde böylesi bir toplumun hiç elde edilemeyeceğini belirten Bookchin, *Zorla kabul ettirme* ve *yönetme* gibi kötü anlam yüklenen ifadelerin büyük olasılıkla demokrasinin uygulanmasına değil, muhalifleri susturmaya yönelik ifadeler olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre anarşist bir toplumda -doğrudan özgürlükçü bir demokrasinin geliştiği bir toplumda- *kararlar* elbette ki *açık bir tartışmanın sonunda* alınması gerekir ve daha az oy alan azınlık -tek bir kişinin azınlığı bile olsa- alınan kararı değiştirmek üzere karşı fikirler sunmak için de her türlü şansa sahip olması gerekir. Çünkü ona göre *konsensüs* yoluyla karar alma, sürmekte olan anlaşmazlıkları engeller (Bookchin, 2005: 30-31). Dolayısıyla Bookchin demokrasiyi reddetmediği gibi, özgür bir toplumun gerçekleşmesinin olanağını da demokratik bir toplumun gerçekleşmesi şartına bağlamaktadır.

Son olarak Bookchin, bireyci anarşizmin yaşamtarzı meseleleri öne çıkararak toplumsal eylemi ve devrimci politikaları gölgede bıraktığını, daha çok kültürel muhalif davranışlarla kendisini ortaya koyduğunu, böylelikle yaşanabilir bir toplumsal alanla bağlantılarını kaybettiklerini, dolayısıyla bir inanç olarak en fazla cinsel özgürlük (serbest aşk) talepleriyle göze çarpan bohem bir yaşamtarzı olarak kaldığını ileri sürer. Öyle ki, ortaya çıkan Yuppie kuşağının "içedönüklüğü" ve birçok radikali etkileyen "narsizm", maceracılık, postmodernizmin akıl karşıtı eğilimlerine olan ilgi, teoriye karşı ilgisizlik, örgütlenme karşıtı bağlılık, günlük yaşama duyulan yoğun büyülenme gösterilebilir (Bookchin, 2005: 20-21). Aynı zamanda Bookchin, bireyci anarşistlerin akıl karşıtlığına kolayca kapıldıklarını, çünkü bu tip anarşistlerin, narsist olduğunu, kurumlara, kitle örgütlerine nefret duyduğunu, zaman zaman da hüküm süren toplumsal düzenden hoşnutsuz olanlar için de bir emniyet subabı vazifesi gördüğünü, hatta bu yaşamtarzı anarşistlerin, karşı çıktıklarını söyledikleri burjuva çevreden derin bir şekilde etkilendiklerini, bu nedenle burjuvazinin bu tür yaşam tarzı nutuklarından korkacak bir şeyinin olmadığını belirtmektedir (Bookchin, 2005: 44). Bookchin'e göre yaşamtarzı anarşistleri, ego'yu kolektifle; benliği toplumla; kişisel olanı komünal olanla karşı karşıya getirerek, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, toplumsal devrim yerine, ezilenlerin halk meclislerinde veya konfederasyonlarında kurumsallaşmış bir şekilde yetkilendirilmeleri talebini değil; muğlak ve kozmik bir iktidar eleştirisine dayanan Michael Foucault'un "kişisel isyan" yaklaşımını dile getirdiklerini ve toplumsal devrimin gerçek olasılığını, ya "olanaksız" ya da "hayali" görerek toplumsal anarşizmi temel anlamda bozmaya çalıştıklarını ileri sürer (Bookchin, 2005: 23). Dolayısıyla bu yaşamtarzı anarşistlerinin tavırlarının toplumsal bir devrimi gerçekleştirmesinden öte mevcut sistemin sürmesine yaradığını, hatta mevcut sistemin arzularına hizmet ettiğini, öyle ki kitleleri pasif ve manipüle ederek tam da sistemin istediği bireylerden oluştuğunu belirtmektedir. Bu nedenle bu yaklaşımlara karşı bir toplumsal anarşizm vurgusunun şart olduğunu belirtmektedir.

Bookchin'in Toplumsal Anarşizmi: Komünalizm

Toplumsal anarşizmin, devrimci özünden kopartıp bireyci bir yaşam tarzına indirgenip modalaştırmasına karşı çıkan Bookchin, bireyci anarşizme karşı anarko-komünist (komünalist) bir perspektifi ileri sürmektedir. Ona göre "anarşizm bugün, toplumsal bir hareket -eylemci olduğu kadar

programlı da olan toplumsal hareket- olarak; özgürlükçü komünist toplum yolundaki savaşa hazır düşüncesini, -endüstri toplumu gibi- isimlerle bulandırılmamış, açık bir kapitalizm eleştirisiyle birleştiren bir hareket olarak karakterini ve farkını en katı bir biçimde ortaya koyup korumalıdır. Geleneksel anarşizme ait dört temel ilkeyi, *1. Merkezi olmayan yerel yönetimlerin bir konfederasyonu, 2. Devletçiliğe karşı dinmeyen bir muhalefeti, 3. Doğrudan demokrasiye olan inancı, 4. Özgürlükçü komünist bir toplum görüşünü* onaylayan Bookchin, insanlara devrim için ayaklanmaları ve toplumun yeniden yapılanması için çağrıda bulunan bir toplumsal anarşizmi vurgular (Bookchin, 2005: 73). Aynı zamanda sol-özgürlükçü bir düşünce olarak toplumsal anarşizmin, toplumsal sorunlara akılcı ve gerçekçi çözümler önermesi gerekir. Bookchin'e göre anarşizm açıkça toplumcu ve kollektivist olmalı; bohem ve lümpen bir dünya içinde kaybolmaması ve slogandan slogana koşmaması gerekir. "Yani, toplumsal yaşamın önkoşullarından kaçınan, göçebe, uçucu bir ego yoluyla değil; örgütlenme ve karşılıklı sorumluluk yoluyla özgürlük arayan toplumsal bir anarşizm olmalıdır" (Bookchin, 2005: 75). Bookchin'e göre, "toplumsal anarşizm, Aydınlanma geleneğinin sınırları ve eksikliğini göz önüne almakla birlikte, aklı nasıl tanımladığına bağlı olarak, düşünen insan aklını, tutku, coşku, hayal gücü, oyun ve sanatı da hiçbir şekilde yadsımadan över. Ama bunları belirsiz kategorilere ayırmaktansa, günlük yaşamda birleştirmeye çalışır. Toplumsal anarşizm, deneyimin akılcılaştırmasına karşı çıktığı halde akılcılığa, "mega makineye" karşı çıktığı halde teknolojiye, sınıfsal egemenlik ve hiyerarşiye karşı çıktığı halde toplumsal kurumsallaşmaya; parlementarizm ve devlete karşı çıktığı halde, insanların, belediyelerin ya da komünlerin konfederal koordinasyonunu doğrudan demokrasiyle sağlamalarına dayanan gerçek bir politikaya bağlı kalır. Daha önceki devrimlerin geleneksel sloganıyla bu "komünlerin komünü", yerinde bir deyimle komünalizm olarak adlandırılabilir" (Bookchin, 2005: 80). Bu nedenle Bookchin açısından "toplumsal anarşizm, kamusal alanın çoğulcu idaresi olarak anarşizmin demokratik boyutunu tanımlar. Buna uygun olarak özerklikten çok özgürlüğe ulaşmaya çalışır. Bireyselliğin, ab novo, doğuştan "doğal haklar" ile donatılmış olarak ortaya çıkmadığını iddia ederek; kendi kendine yeten bir egemen olan psiko-kişisel Stirnerci, liberal ve bohem egoyla şiddetli bir biçimde çelişir. Bireyselliği, tarihsel ve toplumsal gelişimin sürekli değişen bir eseri olarak görür; ne biyolojik olarak taşlaştırılabilecek ne de dogmalarla sınırlandırılabilecek bir öz-oluşum sürecidir o." [Çünkü], "özerklik, özgürlük istemi, sempati ve adalet duygusu gibi en çok değer verilen kişisel nite-

likler, bireysel olduğu kadar toplumsal erdemlerdir. [Dolayısıyla] tümüyle gelişmiş birey, tümüyle gelişmiş bir toplumun sonucudur." (Bookchin, 2005: 80- 81). Bookchin'e göre eğer toplumsal anarşist bir hareket, dört ilkesini -yerel yönetimci konfederalizm, devletçiliğe muhalefet, doğrudan demokrasi ve bütünüyle özgürlükçü komünizm- yeni bir toplumsal alanda yaşanan bir uygulamaya dönüştüremezse; eğer bu ilkeler, törensel konuşma ve mitinglerde yapılan geçmiş mücadelelerin anılmasına benzeyerek zayıf düşerse; daha da kötüsü, eğer "özgürlükçü" vecd endüstrisi ve dinginci Asya Teizmleri tarafından çarpıtılırsa, o zaman anarşizmin toplumsalcı özü farklı bir isim altında yeniden yapılanmak zorunda kalacaktır" (Bookchin, 2005: 84). Bu nedenle toplumsal anarşizm gerçekçi, radikal ve akılcı olmalıdır.

Sonuç

Sonuç olarak kapitalist toplumsal sistem, yıkıcı yapısıyla, insan doğasına aykırıdır. Bu sistemin sürdürülemezliği her şeye rağmen vurgulanmalıdır. Bu sisteme alternatif olarak veya bir meydan okuma olarak anarşizm -daha çok toplumsal anarşizm- vurgulanmalıdır. Çünkü anarşizm kendi içerisinde bazı farklı yaklaşımları barındırdığından topyekün anarşizm vurgusu yapmanın doğru olamayacağını belirtmek gerekir. Bu nedenle bu çalışmanın da gösterdiği gibi, toplumsal anarşizmin, sadece yıkıcı kapitalist toplumsal sistemle ve bu sistemin bekçisi olan devlet mekanizmasıyla hatta iktidarlarla değil, bizzat anarşizmi devrimci özünden uzaklaştırıp yaşamtarzına indirgeyen bireyci, ilkelci, mistik ve pasifist gibi bazı anarşist yaklaşımlarla da mücadele etmesi gerekir. Çünkü bu anarşistler, muhtemelen bilinçsizce, hem kapitalist toplumsal sisteme hem de bu sistemin bekçisi olan otoriter tahakkümcü devlet mekanizmasına, iktidarlara hatta baskı, terör ve şiddetle özdeşleşen anarşiye bile bir şekilde hizmet etmektedir. Bu nedenle Bookchin'in işaret ettiği haliyle bu anarşist yaklaşımlar, sadece toplumsal anarşizmin devrimci özünü boşaltıp yaşamtarzına indirgemekle kalmamakta, aynı zamanda toplumsal bir devrimin önünü kesmekte veya kendi çaplarında engel olmaktadırlar. O halde bu çalışmanın sonsözü olarak, bu anarşist yaklaşımların reddedilip yerine Bookchin'in ekolojik, özgürlükçü, akılcı toplumsal anarşizmine vurgu yapılması gerektiğini ileri sürüyoruz. Çünkü böylesi bir vurgu, gelecek adına belki akılcı ve gerçekçi bir umut olabilir.

Kaynakça

BAKIR, Kemal, (2010), "Ekolojik Anarşizm ve Teknolojinin Ahlakiliği: Murray Bookchin"; *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi: Felsefe ve Günümüzün Sorunları*, edit. Mustafa Günay, Adana: Karahan Kitabevi, 13. Kitap-Güz 2010.

BOOKCHIN, Murray, (1994), *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BOOKCHIN, Murray, (1996a), *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BOOKCHIN, Murray, (1996b), *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*, çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

BOOKCHIN, Murray, (2005), *Toplumsal Anarşizm mi? Yaşamtarzı Anarşizm mi?: Aşılamaz Uçurum*, çev.Deniz Aytaş, İstanbul: Kaos Yayınları, 2. Baskı.

BOOKCHIN, Murray, (2012), "Ekolojik Kriz ve Toplumu Yeniden İnşa Etme İhtiyacı", *Dipnot Sosyal Bilim Dergisi*, çev. Aziz Adıgüzel, Sayı:8.

BOOKCHIN, Murray, (2013a), *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, çev. Fuat Dara Elhüseyni, İstanbul: Sümer Yayıncılık.

BOOKCHIN, Murray, (2013b), *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev. Kaya Şahin, İstanbul: Sümer Yayıncılık.

BOOKCHIN, Murray, (2015), *Geleceğin Devrimi: Halk Meclisleri ve Doğrudan Demokrasi*, der. Debbie Bookchin, Blair Taylor, çev. İbrahim Yıldız, Soner Torlak, İstanbul: Dipnot Yayınları.

CANTZEN, Rolf, (2000), Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm, çev. Veysel Atayman, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2. Baskı.

CEVİZCİ, Ahmet, (2005), Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

ERKIZAN, Hatice, Nur, (2002), "Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz"; *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, edit. Dursun Ayan, Ankara: Lotus Yayınları, Sayı: 11.

KACZYNSKI, Teodor, John, (UNABOMBER), (1996), *Sanayi Toplumu ve Geleceği: Manifesto*, çev. Kaos, İstanbul: Kaos Yayınları.

KROPOTKIN, Peter, (2003), *Anarşizm: Başlangıcı, İdeali ve Felsefesi*, çev. Elif Günçe, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

MARSHALL, Peter, (2003), *Anarşizmin Tarihi: İmkansızı İstemek*, çev. Yavuz Alogan, Ankara: İmge Kitabevi.

NEWMAN, Saul, (2014), *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşat Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SOYKAN, Ömer, Naci, (2002), "Özgürlük ve Sürekli Barış Yolunda Anarşizm"; *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, edit. Dursun Ayan, Ankara: Lotus Yayınları, Sayı: 11.

TAYLOR, Charles, (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı.

ILGAZ, Turhan, (2002), "Anarşizm Anarşinin Antitezidir"; *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, edit. Dursun Ayan, Ankara: Lotus Yayınları, Sayı: 11.

İNAM, Ahmet, (2002), "Khaoslu Anarşizm"; *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, edit. Dursun Ayan, Ankara: Lotus Yayınları, Sayı: 11.

YÜCEL, Nazlı, (2009), "Ekoloji-Anarşi Ekseninde Bookchin"; *Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 2. Niğde: Niğde Üniversitesi

WALLERSTEIN, Immanuel, (2016), *Tarihsel Kapitalizm ve Kapitalist Uygarlık*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayıncılık.

ZERZAN, John, (2004), *Gelecekteki İlkel*, çev. Cemal Atilla, İstanbul: Kaos Yayınları. 2. Baskı.

ALMANYA'DA ANARŞİST BİR ÖRGÜT: KIZIL ORDU FRAKSİYONU (RAF)

Oğuzhan EKİNCİ*

Özet: Federal Almanya Cumhuriyeti'nde 1970-1998 yılları arasında etkin olan sol tandanslı, sosyal devrimci ve anarşist bir terör örgütü olan Kızıl Ordu Fraksiyonu (Rote Armee Fraktion, RAF), kendisini anti-emperyalist, anti-kapitalist ve anti-faşist bir kent gerilla (Stadtguerilla) hareketi olarak nitelendirmekteydi. 1970 yılında Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Horst Mahler ve Ulrike Meinhof tarafından kurulan ve kendi içinde üç kuşağa ayrılan RAF, Fransa, İtalya ve Belçika'daki terör örgütleriyle işbirliği içerisindeydi. Uruguay'daki Tupamaros örgütü gibi Güney Amerika gerilla hareketlerini örnek alan RAF, zaman içinde Avrupa'nın en tanınmış kent gerilla örgütlerinden biri haline geldi. Cinayet, adam kaçırma, rehin alma, banka soyma gibi 200'den fazla silahlı eylem düzenleyen RAF'm faaliyetleri Alman Sonbaharı olarak da adlandırılan 1977 yılının sonbaharında doruğa ulaştı. Buna karşılık Alman devlet yetkilileri, RAF üyelerinin savunma haklarını kısıtlayarak, gözaltı koşullarını sıkılaştırarak ya da resmi makamların kovuşturma işlemlerini kolaylaştıran yasal düzenlemeleri devreye sokarak RAF terörizmi ile mücadele etmeye çalıştı. Aktif olduğu dönem içerisinde başta siyaset ve iş dünyasından olmak üzere 34 kişinin katili olan RAF, gerçekleştirdiği eylemler sırasında ve cezaevlerinde düzenlediği açlık grevleri sonucunda toplam 24 mensubunu kaybetti. Halkm ve yasal zeminde hareket etmeyi savunan sol kesimlerin eleştirileri, Sosyalizmin çöküşü, Almanya'nın birleşmesi ve hükümetin terörle mücadele yaklaşımındaki dönüşümler (Kinkel İnisiyatifi), RAF'ın çöküşüne ve nihayet 1998'de dağılmasına neden oldu. Bu çalışmada, Türkçe alan yazında Kızıl Ordu Fraksiyonu olarak bilinen RAF'ın anarşizm merkezli ideolojik kökenlerini, kuruluşu ve gelişimindeki tarihsel arka planını, aktif olduğu süreçteki eylemleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Anarşizm, Marksizm, Batı Almanya, 68 Kuşağı, Kızıl Ordu Fraksiyonu (RAF)

Abstract: The Red Army Fraction (Rote Armee Fraktion) was a left-sided, social revolutionary, anarchist terrorist organization that was active in the Federal Republic of Germany between 1970 and 1998. It described himself as an anti-imperialist, anti-capitalist and anti-fascist urban guerrilla (Stadtguerilla) movement. It was founded by Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Horst Mahler and Ulrike Meinhof in 1970. The RAF, which is divided

* Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

into three generations, was in cooperation with the terrorist organizations in France, Italy and Belgium. Similar to the Tupamaros organization in Uruguay, RAF, one of the most recognized urban guerrilla organizations in Europe, was responsible for more than 200 armed actions such as kidnapping, hostage taking, bank robbing. The actions of the RAF peaked in the autumn of 1977, also called the German Autumn. The governmentl officials tried to respond to RAF terrorism by restricting the defense rights of RAF members, tightening conditions of detention, or through legal regulations that facilitate the prosecution by officials. The collapse of socialism, German reunification, the transformation of Federal Germany's approach to counter-terrorism (Kinkel Initiative), and the criticism of the RAF by the left and those who advocated to act on the public and legal ground caused the collapse of the RAF and finally its dissolution in 1998. During its active period, RAF killed 34 people, primarily from the political and business world. A total of 24 RAF members were killed during these actions or hunger strikes in prisons. This study will examine the anarchism-centered ideological origins of the RAF, known as the Red Army Fraction in the Turkish literature, its historical background, its actions within the process.

Keywords: Anarchism, Marxism, West Germany, Protests of 1968, Red Army Fraction (RAF)

Giriş

"Üzgün olmaktansa öfkeli olmayı yeğlerim."

Ulrike Meinhof

RAF'ın ortaya çıkışı, 60'lı yıllardaki toplumsal mücadeleler daha doğrusu öğrenci hareketleri ile ilişkilendirilir. Şöyle ki Federal Almanya'nın kuruluşundan itibaren "kuşkucu kuşak" ile Nasyonal-sosyalizm döneminde hangi rolleri üstlenmiş olduğu belli olmayan ebeveynleri arasında keskin çatışmalar yaşanmaktaydı. Ebeveynlerinin Nazi dönemindeki tutum ve davranışlarını eleştiren bu kuşak, aynı zamanda 60'lı yıllardan itibaren Federal Almanya'da gelişen kapitalizmi, demokrasiyi ve burjuva yaşam biçimini sorguluyordu (Kraushaar, 2001a: 14-27). Bu yeni kuşak ile ebeveynleri arasındaki tartışmaları tetikleyen en önemli olay, 1963-1965 yılları arasında Frankfurt'ta görülen Auschwitz Davası oldu. Auschwitz-Birkenau Toplama Kampı'nda işlenen cinayetlerden sorumlu olduğu suçlamasıyla yargılanan 22 kişinin, mahkûm edildiği ve hatırlama kültürü açısından büyük bir önem taşıyan bu dava ile birlikte Batı Almanya halkı, Nazi geçmişiyle yüzleşmek zorunda kaldı. O zamana kadar yüksek rütbeli kişilerin ya da tanınmış politikacıların Nazi geçmişi pek sorun teşkil etmiyordu. Almanya'yı yeniden inşa eden ebeveynler, "gençlik günahı" olarak adlandırdıkları hataları geride bıraktıklarını umuyorken gençlerin büyük bir kısmı, eski kuşağa mensup Almanların tarihsel süreçten bir ders çıkarmadıklarını, demokrasiye ilgi duymadıklarını ve sadece söylem düzleminde demokrat olduklarını düşün-

mekteydi. Nazi geçmişiyle öne çıkan politikacıların bu dönemdeki tutum ve davranışları, ortaya çıkan bu çatışmayı daha da körüklemekteydi. 60'lı yıllara damgasını vuran bu çatışmaların merkezinde ise Federal Almanya'nın yeniden silahlandırılması ve devletin doğal afet, ayaklanma, savaş gibi kriz durumlarında uygun hareket edebileceği Acil Durum Yasaları'nın yürürlüğe sokulmak istenmesi yer almaktaydı.[1] Belli şartlar altında Alman ordusunun (Bundeswehr) devreye sokulabileceğini öngören ve medeni haklara yönelik birtakım değişiklikler içeren bu düzenlemeler, imzalandığı güne kadar kitlesel gösterilere neden olacaktı (Korte 2006: 207). Fakat bu tartışmalara gençlerden oluşan öğrenci hareketi değil, meclis dışı muhalefet (Die außerparlamentarische Opposition-APO) öncülük etmekteydi. 1966 yılının sonunda Alman meclisinin iki büyük partisi CDU ve SPD'nin koalisyon hükümeti kurmasıyla birlikte toplumsal tabanı güçlenen APO'nun muhalefet ettiği bu iki meseleye öğrencilerin katılımı tam olarak belirgin değildi (Spernol, 2008). Ancak bu durum, Vietnam Savaşı ve buna karşı yapılan protestolar ile birlikte değişecekti (Korte, 2006: 208). ABD'deki anti-ırkçı tutumları eleştiren Afro-Amerikan Sivil Haklar Hareketi (Civil Rights Movement) ve Vietnam Savaşı ile birlikte Batı Almanya'daki gençlerde ABD'ye ve onun dünya siyasetine karşı eleştirel bir tutum gelişti. Böylece Batı Avrupa'daki büyük şehirlerde okuyan öğrenciler, dünya siyasetini yakından takip etmeye ve ABD siyasetine karşı gösteriler düzenlemeye başladılar. Bu protesto hareketinin Batı Almanya'daki öncülüğünü ise RAF üzerinde önemli bir etkiye sahip olan Sosyalist Öğrenci Birliği (Sozialistische Deutsche Studentenbund-SDS) yapmaktaydı. Ancak öğrencilerin başını çektiği bu protestolar, yönetim tarafından dikkate alınmayarak şiddetli bir şekilde bastırılmaya çalışılıyordu. Batı Berlin'e resmi bir ziyaret için gelen İran Şahı Muhammed Rıza Pehlevi'ye karşı düzenlenen 2 Haziran 1967 tarihindeki gösteride öğrencilerden Benno Ohnesorg'un polis memuru Karl-Heinz Kurras tarafından vurularak öldürülmesi ve polisin bu olayı karartmaya çalışması, gerginliğin daha da artmasına neden oldu (Mager, 1967: 112). Bu gerginliği tırmandıran bir başka olay da öğrenci hareketinin en önemli temsilcilerinden olan Rudi Dutschke'nin 11 Nisan 1968 tarihinde silahlı saldırıya uğramasıydı. Nihayet şiddetli tartışmaların yaşandığı 1969 yılında APO ve SDS, kendi içinde onlarca farklı gruba ayrıldı ve politize olan bazı gençler, protesto hareketinin yenilgiye

[1] Federal Almanya Cumhuriyeti'nin kurulması ve bir anayasaya sahip olması, Batılı müttefik devletlerin tüm yetkilerini Alman hükümetine devrettikleri anlamına gelmiyordu. 1954'teki özel bir anlaşmaya göre işgalci üç Batılı devlet yani Fransa, İngiltere ve Amerika, bazı ayrıcalıklı haklara sahiptiler ve olası bir kriz durumunda Federal Almanya'nın iç işlerine karışabileceklerdi. 60'lı yılların başlarında tasarlanan Acil Durum Yasaları, Batılı müttefiklerin bu haklarını ortadan kaldırarak Federal Almanya'nın tam bir egemenliğe sahip olmasını amaçlamaktaydı.

uğradığını düşünerek ideallerini başka düzlemlerde; örneğin, Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne (SPD) ya da Sosyalist Büro gibi "yeni sol"a bağlı hareketlere katılarak gerçekleştirmeye karar verdiler. Protesto hareketindeki bu ayrışma, daha sonraki yıllarda Kızıl Ordu Fraksiyonu (RAF) gibi bazı militan grupların ortaya çıkmasına neden oldu.[2] Batı Avrupa'daki toplumların faşizan eğilimlere sahip olduklarını düşünen RAF, Nasyonal-sosyalist anlayışın devlet ve toplum düzleminde hala etkin olduğu gerekçesiyle Federal Almanya'daki sosyo-politik sisteme karşı çıkmaktaydı. Nitekim kendisini uluslararası anti-emperyalizmin bir parçası olarak gören RAF, "ABD emperyalizmine" karşı "silahlı mücadelenin" Federal Almanya'dan başlamak üzere Batı Avrupa'da da yürütülmesi gerektiğini savunuyordu (Varon 2004:1-5). Daha önce öğrenci hareketine katılmış olanlar, halkın bir kesimi ve Kızıl Yardım (Rote Hilfe) gibi yarı yasal örgütler, başlarda RAF'a sempati duymakta, hatta ona desteklemekteydi. Fakat RAF'ın ilerleyen yıllardaki radikal tutumu, bu toplumsal temeli kaybetmesine ve zamanla Federal Almanya'nın sosyo-politik gerçekliğinden uzaklaşarak gizli, militan ve izole bir örgüt olarak faaliyetlerini sürdürmesine neden oldu.

RAF ve Anarşizm

Eylemlerini meşrulaştırmak için teorik bir zemin inşa etmeye çalışan ve bu girişimde eklektik bir strateji izleyen RAF, anti-emperyalizm, anti-faşizm ve Vietnam-karşıtlığı gibi farklı ideolojik motivasyonlardan beslenmekteydi (Terhoeven, 2017: 123).[3] Uyarlanan ideolojiler arasında toplumsal değişimin temel dinamiği ve devrime olan inanç noktasında Marksizm, küçük bir öncü birliğin devrimi hızlandırabileceği noktasında Leninizm, politik gücü ele geçirmenin ancak silah zoruyla mümkün olabileceği noktasında Maoizm ve iktidarsız bir toplum ideali noktasında anarşizm yer almaktaydı. Fakat birçok aşırı sol örgüt gibi RAF'ın ideolojik leitmotifini belirleyen temel ideolojiler, anarşizm ve Marksizm oldu. Marksizm'e kıyasla sağlam bir sosyo-politik temele dayanmayan anarşizm de hükümdarların ve sınıfların olmadığı bir

[2] Birinci kuşak RAF, 2 Haziran Hareketi (Bewegung 2. Juni), Devrimci Hücreler (Revolutionäre Zellen) ya da Kızıl Zora (Rote Zora) gibi militan örgütler buna örnek gösterilebilir (rotaprint 25: 2006).

[3] Örneğin, Frankfurt Okulu'nun neo-Marksizmi ile yoğun bir şekilde uğraşan RAF üyeleri, sosyo-kültürel eleştirilerinin büyük bir kısmında buradan beslenmiş; yabancılaşma, kültürel devrim ve anti-Semitizm gibi yönleriyle ilgili teorik açıklamalarının birçoğunda Horkheimer ve Adorno'nun yazılarından etkilenmişti (Bakker Schut, 1987: 91, 136, 246). Buna karşın RAF üyeleri, Frankfurt Okulu'na ait eserleri okuduklarını nadiren belirtseler de bunlar, hep sert eleştirilerle birleştirilmişti. Örneğin, Ulrike Meinhof, Adorno'nun Minima Moralia'da burjuva toplumu hakkında gerçekleri yazdığını, ancak bunları proleter devrime ve sınıfsal bir bakış açısına referans göstermeden yaptığını belirtmişti. Zira Meinhof'a göre Adorno, "her şeyi belirli bir entelektüel hassasiyetle paramparça etmiştir" (Fetscher & Rohrmoser, 1981: 60; Peters, 1993: 128-130).

toplumsal düzeni idealize etmektedir. Bu ideal, sol tandanslı radikal örgütlerin nazarında modern demokrasinin tüm asgari koşullarıyla çatışkı halinde olduğundan dolayı anarşizmin sık sık şiddet ve terörizmle eşdeğer tutulmasında özel bir yere sahiptir. Esas itibariyle insanların "özgürce" ve "dayanışma içerisinde" bir arada yaşamasının ancak her tür hiyerarşinin ortadan kalkmasıyla mümkün olduğunu savunan anarşizm, olumlayan bir ödevler setine değil, olumsuzlayan bir tutumlar bütününe dayanmaktadır yani anarşizmde onaylamadan ziyade reddetme baskındır (Lang, 2018: 339-389). Bireysel özgürlüğe bağlılığı temel alan anarşizmde, "özerklik", "kendi kaderini tayin etme" ya da "kendi kendini idare etme" gibi vurgular önemli bir rol oynamaktadır. Bu ilkeler ışığında insanların başka insanlar üzerinde tahakküm mekanizmaları olmaksızın, kuralsız bir toplum düzeni inşa edilmelidir. Bu bağlamda bireysel özgürlükleri kısıtlayan her ideoloji, kurum ve düzen reddedilmelidir. Buna kilise, ordu, devlet gibi kurumlar ya da kapitalizm gibi ekonomik sistemler de dâhildir. Örneğin kapitalist ekonomik sistem, yoksullar ile zenginler arasındaki uçurumun açılmasına ve dolayısıyla zenginlerin yoksullar üzerinde üstünlük kurmasına neden olduğu için reddedilmelidir (Pfahl-Traughber, 2014: 55-56).

Anarşizm, temelde egemenliğin yani devlet erkinin ortadan kaldırılmasını amaçlamaktadır.[4] İnsanların kapitalist sistem tarafından sömürülmemesi, toplumsal sınıfların ortadan kalkması için mücadele verilmesi ve gerçekleştirilecek devrimden sonra devlet kurumunun ortadan kaldırılması, neredeyse tüm anarşist fraksiyonların asli amacıdır (Guerin 1971; Wittkop 1989). Bu amaç, sosyalist düşüncelerle de kısmen bağdaşmaktadır. Her türlü iktidar biçimini ve dolayısıyla devleti bir araç olarak reddeden anarşistlere göre yasaların bireyler tarafından kabulü, zorunlu bir eylemdir. Oysa insanın özgürlüğü ancak devletin ortadan kaldırılması ve kuralsız bir toplumun kurulmasıyla mümkün olacağından sadece otoriter rejimler değil, demokratik sistemler de reddedilir. Bu anlayış, sosyalist devlet modeli için de geçerlidir. Marksistler her ne kadar devleti, kapitalistlerin ekonomik çıkarlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan siyasi hâkimiyetin bir aracı olarak değerlendirseler de devletten ziyade kapitalizm ile savaşırlar. Burjuva devletine karşı olmalarına rağmen sosyalist bir devlet modelini kabul eder, devlet kurumunun gerekli olduğunu düşünürler. Çünkü Komünist Parti'yi iktidara taşıyacak başarılı bir devrimden sonra muhaliflere karşı koyabilmek için bir araç

[4] Devletin kendisiyle savaşmak, aynı zamanda devlet düşüncesine alternatifler geliştirmeyi de kapsamaktadır. Fakat alternatif öneriler, anarşizmin negatif ideolojisinde neredeyse belirsizdir (Stowasser, 1995: 22).

olarak devlete ihtiyaç duyarlar. Bu bağlamda sosyalist devletin, komünist bir topluma geçişte halkı eğitecek, sosyal kaynakları yeniden dağıtacak, kısacası toplumu idealize edilen düzene hazırlayacak birtakım ödev ve görevleri vardır. Bu geçiş süreci başarılı bir şekilde tamamlandıktan sonra ancak devlet kurumu ortadan kalkabilir (Pfahl-Traughber, 2014: 23-24).

Tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve "eylemli propaganda" anlayışı (Propaganda of the deed) nedeniyle anarşizm, şiddet ve terörizm ile ilişkilendirilegelmiştir (Garrison, 2004: 265). Zira 1880'den itibaren Avrupa ve Amerika'nın önemli devlet adamlarına düzenlenen saldırılar ve önde gelen anarşist düşünürlerin bu saldırılara karşı net bir duruş ortaya koymamaları[5], anarşizmin şiddet ve terör ile ilişkilendirilmesinde büyük rol oynamıştı. Örneğin, 1883'te Alman İmparatoru I. Wilhelm, 1892'de ABD'li sanayici Henry Clay Frick, 1894'te Fransa Cumhurbaşkanı Sadi Carnot, 1897'de İspanya Başbakanı Antonio Cánovas del Castillo, 1898'de Avusturya İmparatoriçesi Elisabeth (Sisi), 1900'de İtalya Kralı I. Umberto, 1901'de ABD Başkanı William McKinley, 1906'da İspanya Kralı XIII. Alfons, 1912'de İspanya Başbakanı José Canalejas Méndez, 1913'te Yunanistan Kralı I. Georg gibi devlet adamlarına karşı düzenlenen bir dizi suikast, bu algının yerleşmesinde etkili oldu. Kaldı ki bu eylemler, anarşistlerin bekledikleri gibi halkın yönetime karşı ayaklanmasına değil, aksine, halkın tepkisine ve birçok devletin anarşistlere yönelik baskılarını artırmasına neden oldu (Pfahl-Traughber 2014: 62-63). Bunun üzerine siyasal hayatta karşılık bulamayan anarşizm, pratik düzlemden teorik düzleme kayarak geriledi.

Anarşizmin, Gustav Landauer ve Erich Mühsam gibi anarşistlerin oluşumuna katkıda bulundukları Münih Sovyet Cumhuriyeti (Münchner Räterepublik, 1918-1919) dışında Almanya'da pek etkili olmadığı görülmektedir. Almanya'da en büyük etkiye sahip olan anarşist örgütlenme, Weimar Cumhuriyeti dönemindeki sendika hareketleri sırasında faaliyet gösteren anarko-sendikalistlerin kurduğu Serbest Çalışma Birliği'ydi (Freien Arbeiter-Union Deutschlands, FAUD). Parlamentarizm ve kapitalizmin ortadan kaldırılarak tahakkümsüz bir toplumun inşa edilmesi gibi klasik anarşist taleplere ek olarak ekonominin işçiler tarafından yönetilmesini hedefleyen bu

[5] Örneğin, Bakunin ve Kropotkin gibi düşünürler, düzenlenen suikastlara karşı olumlu ya da olumsuz bir tutum takınmamışlardı. Zira devlet adamlarına düzenlenen saldırıların kitleler üzerinde büyük bir etkisi olmamasma karşm, insanlığı özgürleştirmeye ve devleti yok etmeye hizmet etmesi bakımından şiddet kullanımının olumlu bir etkisi vardı. Fakat bu tür saldırıların işlevsel olmadığını kanıksayan Bakunin ve Kropotkin, zamanla bu tür faaliyetleri eleştirdiler. Bu saldırı dizisinden sonra anarşistler, her ne kadar kitlesel bir devrime odaklansalar da umdukları politik sonuçları elde edemedikleri için faaliyetlerinde azalmalar meydana geldi (Pfahl-Traughber 2014: 63).

birlik, Kapp Darbesi'nin bastırılmasında önemli bir rol oynadı (Ekinci, 2017: 165-188). Naziler, 1933 yılında iktidara gelmeden kısa bir süre önce dağılan birlik, yasadışı bir şekilde kendini yeniden örgütlemeye çalışsa da bunu başaramadı.

68 kuşağındaki bazı protestocuların ya da boş zaman devrimcilerinin iddialarına karşın anarşizmin Batı Almanya'da tekrar etkili olması RAF ile birlikte gerçekleşti. RAF'a göre Federal Almanya'daki sorunların birincil nedeni, emperyalizm ve kapitalizm ile ilgiliydi; tüm sosyo-politik ya da ekonomik gelişmeler, bu sistemin daha istikrarlı hale gelmesine hizmet etmekteydi. Fakat Almanya'daki koşullar, devrime elverişli olmadığından izlenecek en uygun strateji, Üçüncü Dünya Ülkelerindeki "kentsel gerilla" taktiğiyle devrimi hazırlayacak koşulların oluşmasını teşvik etmekti. Şiddet içeren eylemler sayesinde devlet, baskı araçlarını kullanmaya hatta şiddet uygulamaya tahrik edilecekti (Pfahl-Traughber, 2014: 156). Bu durum, sistemin faşist yüzünü ortaya çıkaracak ve bir zamanlar devlete entegre edilmiş olan halkın RAF'm tarafına geçmesini sağlayacaktı.

Halkı bilinçlendirmek için devrimci-öncü bir kadroyla devlete savaş açması, Üçüncü Dünya gerilla hareketlerinin eylem ideolojisini benimsemesi, anti-emperyalizmin ve küresel boyutlardaki tekelci kapitalizmin egemenliğine karşı mücadeleyi savunması, bu mücadelenin Federal Almanya'da yayılması için silahlı faaliyet göstermesi, böylece militanlık kültünün ortaya çıkmasını amaçlaması, düzenlediği kanlı eylemlerle bu amacına ulaşmak istemesi, bu yöntem ve stratejisinin sol cenah tarafından eleştirilmesi gibi faktörler, aşağıda tartışılacağı üzere sosyalist motivasyonla yola çıkan RAF'm Marksizm'den ziyade anarşizme daha yakın durduğunu göstermektedir (Fetscher & Rohrmoser 1981; Rabert, 1995: 144-169; Stowasser, 1995: 358). Nitekim bir avuç teröristin aidiyet duygusunu artıran bu düşünce ve eylemler bütünü, yaklaşık otuz yıl boyunca Federal Almanya'yı tehdit etmiştir.

RAF ve 68 Kuşağı

Almanya'daki sol tandanslı anarşizm, 68 kuşağı veya öğrenci hareketiyle birlikte başladı denilebilir. Zira silahlı eyleme geçen anarşistler, içerik ve sorumluluk açısından 68 kuşağı içinde yer almış kişi ve gruplardan oluşmaktaydı. Anarşist eylemlerde bulunan bu kişi ve grupların çoğu, protesto hareketinden gelmekte olup, sol cenahla ideolojik ve kişisel bağları vardı. Örneğin, Gudrun Ensslin, Jan Carl Raspe, Thorwald Proll veya Holger Meins gibi anarşistler, örgüte katılmadan önce öğrenci hareketlerinde aktif

rol almışlardı. Başlangıçta maceracı ve küçük çaplı bir suçlu olarak görülen Andreas Baader, sevgilisi Gudrun Ensslin tarafından "Sosyalist Alman Öğrenci Birliği"ne (SDS) dâhil edilmişti. Gazeteci Ulrike Meinhof, "Konkret Dergisi"ndeki makaleleriyle protesto hareketine büyük bir sempati duymaktaydı. Avukat Horst Mahler, RAF'a katılmadan önce 68 kuşağına mensup mahkûmları savunuyordu. Bu açıdan öğrenci hareketinin, dogmatik ve şiddet içeren azınlık gruplar için birtakım referans noktaları ortaya koyduğu ileri sürülmüştür. Siyasi tutumlardaki titizlik, mevcut sosyo-politik düzenin eleştirilmesi, tüm kötülüklerin mevcut sisteme atfedilmesi, yeni bir insan ve toplum modeline olan inanç, ütopik vizyonlara sahip olma ya da birtakım yüksek hedeflere ulaşma istenci, bu referans noktalarına örnek gösterilebilir. Ancak bunlar, 68 kuşağı ile RAF terörü arasında doğrusal bir denklemin var olduğunu kanıtlamaz. Çünkü RAF'm kurulduğu dönemde SDS şemsiyesi altında toplanmış yekpare bir öğrenci hareketi yoktu. Öğrenci hareketinin önde gelen isimlerinden Rudi Dutschke, 11 Nisan 1968 tarihinde saldırıya uğramış, sağlık sorunları nedeniyle siyasi çalışmalarına ara vermişti (Dutschke, 1996: 197-198). Hans-Jürgen Krahl'ın 13 Şubat 1970'te trafik kazasında hayatını kaybetmesiyle birlikte öğrenci hareketi, ikinci ideoloğunu da kaybetmişti (Langguth, 1983: 103-105). Liderlik pozisyona sahip olmayan Daniel Cohn-Bendit ise Frankfurt'taki "Sponti" hareketine katılmıştı (Stamer, 2001: 134-138). Bu gelişmeler, kriz ve çözülme evresindeki öğrenci hareketinde yer alan aktivistlerin farklı mecralara sürüklenmesine neden olmuştu.[6] Kaldı ki zayıf düşen SDS yönetimi, kendisini devrimci-öncü olarak gören ve devrimi zorlamanın bir aracı olarak şiddeti meşrulaştıran RAF'a karşı mesafeli bir tutum sergilemekteydi (Aust, 1997: 67). Fakat öğrenci hareketi içerisinde yer alan/almış olan herkes bu tutumu benimsemedi. Örneğin Daniel Cohn-Bendit, Frankfurt'taki mağaza kundaklama olayından sonra "manevi gücünden etkilendiği" Gudrun Ensslin'i cezaevinde ziyaret etmiştir (Sontheimer & Kallscheuer, 1987: 158). Ancak artan terör eylemleri ile birlikte RAF'a karşı var olan kısmi sempati, zamanla antipatiye dönüşecekti. RAF'm yayımladığı ilk bildirisinde (Agit 883), sol cenahtan gelen eleştirileri kınamasının nedeni, kendisine yönelik büyüyen bu antipatiydi. Bildiriye göre RAF, eylemlerini "entelektüel gevezelere, ödleklere, her şeyi daha iyi bilenlere" değil, yalnızca halk içindeki "devrimci kesimlere" açıklamak zorundaydı (ID-Verlag, 1997:

[6] Bir eylem biçimi olarak şiddetin kabul edilmesi, polis şiddetine karşı şiddet kullanma isteği, militan bir çatışmanın gerekli olduğu düşüncesi, Üçüncü Dünya Ülkelerindeki özgürlükçü gerilla hareketinin örnek alınması, bahsi geçen ayrışmanın temelinde yer alan tutumlardı. Bu tutumlar başlangıçta devrimci romantizm düzeyinde kalmış olsa da zamanla sol terörizme doğru evrilmiştir (Pfahl-Traughber, 2014: 153).

25). "Süper-Leninistler koleksiyonu" olan RAF'ı, Partici-Leninistler'den farklı kılan unsur, "ellerinde parti kitapları yerine silahların" olmasıydı. Oysa Marx, Engels, Lenin ve Mao'nun söylediklerini yanlış yorumlayan Partici-Leninistler, bunu birkaç cümleye indirgeyerek sol için bir eylem rehberi olarak sunmuşlardı (Rote Arme Fraktion, 1973: 218).

Harekete geçtikleri ve kavga verdikleri için kendilerini engellemeye çalışanlar arasında anti-kapitalist cenahtan bazı kimselerin de olduğuna işaret eden RAF, ortak bir geçmişi paylaştıkları bu kişileri eleştirerek kendileri ile bu kişiler arasındaki farkı netleştirmeye ve stratejisi ile ilgili olası tartışmaları başlamadan bitirmeye çalışmaktaydı (Hartung, 1987: 157). Örneğin, Nisan 1971'de yayımladığı "Kentsel Gerilla Konsepti" (Das Konzept Stadtguerilla) adlı ikinci bildirisinde RAF, öğrenci hareketinden doğduğunu, fakat ideolojik ve sosyo-ekonomik gerçekleri tam olarak kavrayamayan öğrenci hareketinin, Marksizm-Leninizmi entelijansiyanın bilincine yerleştirmesine rağmen buna uygun pratikler geliştiremediğini; buna karşılık kendilerinin mevcut sınıf mücadelesinde Marksizm-Leninizmi bir silah olarak yeniden yapılandırarak uluslararası düzlemdeki devrimci mücadeleyi metropollerde oluşturmaya çalıştığını iddia etmekteydi (Rote Armee Fraktion, 1973: 34-36). Bu bildirilerde RAF, "anti-emperyalist mücadelenin kahve partisinde gerçekleştiğini sanan zevzekler" ile hiçbir ilgilerinin olmadığını vurgulamaktaydı (Rote Armee Fraktion, 1973: 29). Mayıs 1971'de yayımladığı "Batı Avrupa'daki Silahlı Mücadele Hakkında" (Über den bewaffneten Kampf in Westeuropa) başlıklı bildirisinde ise "yeni solun yöntemlerini" eleştirerek "mücadelede yer almaya tam olarak karar veremeyen insanların söz söylemelerine izin vermenin" büyük bir hata olduğunu ifade etmekteydi. RAF'a göre "zevzekler, gösterişçiler ve müteredditler", "korkulu ya da kararsız tutumlarını gizlemek veya bunları haklı çıkarmak için silahlı mücadeleye ve somut hazırlıklara karşı daima yeni teoriler icat edeceklerdi" (Rote Armee Fraktion, 1973: 102, 107).

RAF'ın düzenlediği terör eylemlerini siyasi gerekçelerle haklı görmesi/göstermesi, sosyalistler ile olan bağlarını koparmasına neden oldu (Kailitz, 2007: 206). Nitekim RAF, 1972'deki Mayıs eylemlerinden sonra "yoldaşları" tarafından sert eleştirilere maruz kaldı. Haziran 1972'de "Sosyalist Büro" tarafından düzenlenen kongrede Oskar Negt, solun RAF ile dayanışma içinde olacağı ortak bir zeminin olmadığını ve RAF'ın attığı bombaların sola zarar verdiğini belirtti (Negt, 2001: 265). Bu kanlı eylemler, sadece RAF'ın izole olmasına değil, burjuva basını tarafından eleştirilen sola karşı yoğun bir baskının oluşmasına ve devletin güç kullanırken kendisini haklı göstermesine de

neden olmaktaydı (Linke Liste, 1988: 72). Siyaset ve ekonomi dünyasındaki önemli kişilere yönelik yapılan suikastlar, gelecekteki gerçek sınıf çatışmalarını baltalamakla birlikte "sosyalist güçleri susturmak" ve solun üstündeki baskıyı artırmak noktasında devletin elini güçlendirmekteydi (Linke Liste, 1988: 86; Kailitz, 2007: 206).

"Sosyalist Büro"ya mensup Joschka Fischer gibi öğrenci liderleri, terör eylemlerini eleştirdikleri RAF'm bir çeşit "umutsuzluk ve kör eylemcilik" arasında gidip geldiğini farklı düzlemlerde beyan etmekteydiler (Fischer, 2001: 20). Başsavcı Buback'm Nisan 1977'de öldürülmesi, "yeni sol" çevrelerinde şok etkisi yarattı. Özellikle "Sosyalist Büro", "Sosyalizm ve Terörizm" başlıklı açıklamasında, RAF'ın soğukkanlı cinayetlerinden sosyalistlerin korktuklarını ve bunları tepkiyle karşıladıklarını beyan etti. Bu tür suikastlar, varoluşunu ispatlamak için ölülere ihtiyaç duyan bir mücadelenin parçası olarak değerlendirildi. İnsan öldürmenin kimseyi sosyalist toplumun oluşmasına bir adım dahi yaklaştırmayacağını ve politik bir araç olarak cinayet işlemeyi reddettiğini açıklayan Sosyalist Büro'ya göre RAF, işlediği cinayetlerle solun imaj ve çabalarını mahvetmekteydi (Kailitz, 2007: 207). RAF terörünü yıllar önce reddetmiş olan Rudi Dutschke bile bu eylemlerden sonra RAF'ı daha açık sözlerle eleştirdi. Bu terör eylemleri, zaten çok dar olan toplumsal havayı daha da daralmakta, gerçek çelişkileri ve siyasal düzlemdeki sınıf mücadelesi için var olan imkânları ortadan kaldırmaktaydı. Bu tür eylemlerin keskin bir şekilde eleştirilmesi gerektiğini günlüklerinde de dile getiren Dutschke'ye göre "RAF aptallığı" (RAF-Dummheit) hatta "RAF boku" (RAF-Scheiße), "sınıf mücadelesini engellemeye hizmet etmekteydi" (Dutschke, 2003: 226-227).

Bu eleştirel tutum, RAF terörüne uzun süre sessiz kalan ve bundan ancak sorumlu tutulduklarında bahseden Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas için de geçerlidir. Yazılarında RAF'ın eylemleri ile ilgili açıkça yorum yapmaktan kaçınan Habermas, 1975'teki Stockholm eyleminden sonra Frankfurt Okulu'na mensup düşünürlerin bu terör eylemlerinin destekçileri olarak nitelendirilmelerine karşı çıkmıştır. Öğrenci hareketini, devrimin taşıyıcısı olarak görmeyen ve bizatihi içerisinde yer aldığı APO hareketinin eylem çizgisini Hannover kongresinde "sol faşizm" olarak adlandıran Habermas'ın sol cenahla ilişkisi zaten bozuktu (Habermas, 1969: 148). Öğrenci hareketinin başarısızlığına ve şiddet içermeyen direniş olanaklarına yönelen ve bu bağlamda "sivil itaatsizlik" kavramını geliştiren Habermas, RAF'm devrimci bir mücadele verdiğini reddederek terör eylemleri ile sol teoriler arasında bir

bağlantı kurmanın dahası ortaya koyduğu teorik çalışmalarının "kasti olmayan sonuçlarını" kendisine atfetmenin aptalca bir tutum olduğunu beyan etti (Kraushaar, 1998b: 811). Bir zamanlar değişim aracı olarak şiddeti onaylamış olan, fakat bunu uygulamaya koyan anarşistlerin eylemleri için sorumluluk almak istemeyen Marcuse, Habermas'tan daha net bir tavır sergilemiştir. Haziran 1972'deki bir röportajmda Marcuse, RAF'ın stratejisinin "somut" olarak yanlış olduğunu ve küçük grupların gerçekleştirdikleri terör eylemlerinin hiçbir zaman devrim meselesini geliştirmediğini ifade etti (Kraushaar, 1998b: 759). Benzer açıklamaları 1975 yılındaki bir başka röportajında dile getiren Marcuse, Marksist bir düşünür olarak kitlesel temeli olmayan küçük grupların terörizmini, devrim aracı olarak reddettiğini; öznel olarak devrimin çıkarma yönelik eylemler yaptığını iddia eden RAF'ın nesnel olarak karşı-devrimci bir işleve sahip olduğunu ve nitekim anarşistlerin düzenledikleri bu saldırıların kendisinin de içinde yer aldığı mücadeleyi aşağılara çektiğini bildirdi (Kraushaar, 1998b: 793; Linke Liste, 1988: 217).

RAF'ın Tarihsel Gelişim Süreci

Birinci Kuşak RAF

Öğrenci hareketi içerisinde şiddetin stratejik açıdan meşru olup olmadığıyla ilgili tartışmalar devam ederken Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Thorwald Proll ve Horst Sohnlein adındaki birkaç "tecrübesiz hobi anarşistin" 2 Nisan 1968 tarihinde Frankfurt'ta iki mağazayı kundaklamalarıyla Almanya'daki RAF terörizmi de başlamış oldu (Rabert, 1995: 116). Failler, çıkarıldıkları mahkemede bu eylemi toplumun tüketime yönelmesini, öğrencilerin sisteme entegre olmasını, ABD'nin Vietnam'da sürdürdüğü soykırım savaşını ve bu savaş karşısında insanların duyarsızlığını protesto etmek için düzenlediklerini açıkladılar (Aust, 1997: 74). Fakat kundakçıları savunan ünlü avukat Horst Mahler, davada başarılı olamadı ve eylemcilerin her biri üçer yıl hapis cezasına çarptırıldı. Temyiz süreci nedeniyle Haziran 1969'da serbest bırakılan eylemcilerden Ensseln ve Baader, devlet yetkililerine hitaben kaleme aldıkları af dilekçeleri Şubat 1970'te reddedildikten sonra İtalya'ya kaçtılarsa da avukatları Mahler'in telkinleri neticesinde kısa bir süre sonra Batı Almanya'ya geri döndüler ve terör eylemleri düzenlemek üzere bir örgüt kurmayı planladılar (Koenen, 2001: 365). Ancak 4 Nisan 1970 tarihinde Baader tutuklandı. Örgütün silahlı mücadeleye geçiş yapabilmesi için Baader'in serbest bırakılması gerekiyordu ki bunu da gazeteci Ulrike Meinhof'un yardımıyla gerçekleştirdiler. Yetiştirme yurtlarında büyümüş olan ço-

cukların sosyal yaşamıyla ilgili bir proje kapsamında Baader ile çalışan Meinhof, bir kütüphane personelinin yaralandığı eylemde rol alarak Baader'in kaçmasını sağladı. Eylemin yapıldığı 14 Mayıs 1970 tarihi, RAF'ın "kuruluş tarihi" olarak kabul edildi.[7] Gazetecilik kariyerini bu eylemle sonlandıran Meinhof, eylemde yer alan Ensslin, Mahler ve diğer arkadaşlarıyla birlikte yeraltına çekildi (Peters, 1991: 38). Baader'i kurtarma eyleminden kısa bir süre sonra RAF, "Agit 883" adlı sol cenaha yakın bir gazetede "Kızıl Orduyu İnşa Etme" başlıklı bir bildiri yayımladı ve mücadelesini şu sözlerle özetledi: "Sınıf mücadelesini yaymak. Proleteryayı organize etmek. Silahlı direnişe başlamak. Kızıl Ordu'yu inşa etmek!" (ID-Verlag, 1997: 27).

Bu olaydan kısa bir süre sonra Baader, Ensslin, Mahler ve Meinhof eşliğindeki yaklaşık 20 militan, Ürdün'deki el-Fetih eğitim kampına gittiler. Burada gruba kimin liderlik edeceği belli oldu; Mahler diskalifiye edilerek yönetimi Baader ve Ensslin devraldı (Aust, 1997: 124). Silahlı mücadeleyi başlatacakları Berlin'e dönen ve tahminlere göre çekirdek kadrosu 25 kişiden oluşan örgüte, Jan-Carl Raspe, Holger Meins, Brigitte Mohnhaupt, Petra Schelm, Susanne Albrecht gibi isimler dâhil oldu.

Berlin'e döndükten sonra silahlı mücadeleyi finanse etmek için 29 Eylül 1970 tarihinde eşzamanlı üç banka soygunu gerçekleştiren örgüt, Mahler'in 8 Ekim 1970'te tutuklanmasıyla en önemli teorisyenini kaybetti. "Yeni Trafik Kanunu" (Die neue Straßenverkehrsordnung) başlıklı yazısmda Batı Avrupa'daki silahlı mücadeleyle ilgili düşüncelerini paylaşan Mahler, kendisini çok sert bir şekilde eleştiren örgüt liderliği tarafından dışlandı (Rote Armee Fraktion, 1973: 49-111). Sonrasında örgütün pozisyonunu ve amaçlarını bildiren bir manifesto yazması için Ulrike Meinhof görevlendirildi. Bir arkadaşının kütüphanesinden Marx'tan Mao'ya uzanan birçok kitap ödünç alan Meinhof, örgütün teorik zeminini tasarladı (Krebs, 1989: 223).

Meinhof'un kaleme aldığı "Kentsel Gerilla Konsepti" başlıklı metinde ilk defa "Kızıl Ordu Fraksiyonu" adı kullanılmasıyla birlikte halk arasmda Baader-Meinhof Çetesi veya Baader-Meinhof Grubu olarak adlandırılan örgüt, bundan sonra bu adla anılmaya başlandı (Rote Armee Fraktion, 1973: 27-38). Federal Almanya'da anti-emperyalist mücadelenin başlatıldığını ilan eden bildiriye göre "Kent gerillası, [...] rakiplerini ortadan kaldırmak için sistemin kendisine hazır ettiği araçlarla sisteme karşı savaşım isteğiydi" (Rote

[7] 14 Mayıs 1970'te başlayan ve Baader, Ensslin, Meinhof gibi RAF liderliğinin tutuklandığı Haziran 1972'ye kadar geçen süreç, birinci kuşak olarak adlandırılmıştır. Bunu iki kuşak daha takip etmiştir. Kuşaklar arasında keskin sınırlar çizmeyen bu tasnif, daha çok RAF'ın gelişim sürecini kabaca ayırmaya yaramaktadır (Aust, 1985; Becker, 1978; Peters, 2004; Winkler, 2005).

Armee Fraktion, 1973: 41). Bildiri, Federal Almanya'ya hâkim olan "post ve para-faşist koşullar"a son vermek için devletin güç alanlarını tahrip etmenin, sistemin her yerde hazır ve nazır olduğu mitini kırmanın ve onun yaralanmazlığına darbe vurmanın amaçladığını ilan etmekteydi (Rote Armee Fraktion, 1973: 35, 42).

Eylemlerine mali kaynak temin etmek için gerçekleştirdiği banka soygunlarıyla adından söz ettiren ve 11 Mayıs 1972 tarihinde ilk kanlı eylemini yapan RAF, ABD Ordusu'nun Frankfurt am Main şehrindeki karargâhından sonra 12 Mayıs'ta Augsburg ve Bavyera polis merkezlerine, 15 Mayıs'ta Karlsruhe Federal yargıcı Wolfgang Buddenberg'e, 19 Mayıs'ta Springer yayınevinin Hamburg'daki binasına ve 24 Mayıs'ta ise Heidelberg'deki ABD karargâhına bir dizi saldırı düzenledi (Rabert, 1995: 123-124). Ülke genelinde yapılan kovuşturmalar esnasındaki çatışmalarda birkaç polis memuru ve terörist hayatını kaybetti. Federal Alman polisi, halktan gelen ihbarlar ışığında 1972 yılının Haziran ayının sonuna kadar başta Holger Meins, Andreas Baader, Jan-Carl Raspe, Gudrun Ensslin, Ulrike Meinhof olmak üzere örgütün birçok üyesini tutuklamayı başardı (Pfahl-Traughber, 2014: 155). Bu eylemleriyle 4 kişinin ölümüne ve 50'den fazla kişinin yaralanmasına neden olan RAF, bu saldırıları halk için düzenlediğini ifade ederek "Federal Cumhuriyet'te yaşayan insanlar, bombalı saldırıların kovuşturmasında ABD'de güvenlik güçlerini desteklemiyorlar, çünkü Amerikan emperyalizminin suçlarıyla ve buradaki egemen sınıfın bunu onaylanmasıyla hiçbir şekilde alakadar olmak istemiyorlar. Çünkü Auschwitz, Dresden ve Hamburg'u unutmadılar, çünkü onlar Vietnam'daki kitlesel katliamların bombaları haklı çıkardığını biliyorlar" açıklamasında bulundu (Rote Armee Fraktion, 1973: 147).

Tutuklanan anarşistlerin, birbirleriyle ve avukatlarıyla iletişim halinde olmaları ve avukatlarının ya da Rote Hilfe adlı örgüte mensup mahkûmların ilettikleri bilgilerin basın bültenlerinde paylaşılması, RAF'ın popülaritesini artırarak dışardaki sempatizanlarıyla iletişim kurmalarına imkân sağladı (Rabert, 1995: 123-124). Nitekim kısa bir süre sonra "Sosyalist Hastalar Topluluğu" (Sozialistischen Patientenkollektivs) ve "Siyasi Mahkûmlara Destek Komitesi"nin (Komitees zur Unterstützung der Politischen Gefangenen) eski üyelerinden oluşan ikinci bir RAF kuşağı ortaya çıktı (Pflieger, 2011: 47-238; Wunschik 1997).

Öte yandan Ulrike Meinhof ve Astrid Proll'ün Köln-Ossendorf Hapishanesi'ndeki tutukluluk koşulları, o dönemde tartışma konusu haline gelmiştir. Tek kişilik hücre cezasına çarptırılan mahkûmlar, işkence olarak adlandırıla-

bilecek bir uygulamaya tabi tutularak akustik açıdan tamamen izole edildiler (Schneider, 1987: 40). Yayınladıkları bildiride "emperyalizmin stratejisine karşı ortak direnişin tek imkânı" olarak açlık grevleri düzenlediklerini açıklayan mahkûmlar, ifadelerinde siyasi mahkûmların da diğer mahkûmlarla eşit muameleye tabi tutulmalarını ve maruz kaldıkları izolasyonun kaldırılmasını talep ettiler (Rote Armee Fraktion, 1973: 192). Yapılan açlık grevi sonuç verdi ve Meinhof, Ocak 1973'te başka bir yere nakledildi. Ancak 145 güne kadar uzayan üç açlık grevi daha yapan mahkûmlardan Holger Meins, 9 Kasım 1974'te hayatını kaybetti. Bu sırada, örgüt içinde birtakım gerilimler yaşanmış, Meinhof, örgütle aynı fikirde olmadığı ve hiçbir açlık grevine katılmadığı için Mahler'i şiddetle eleştirmiş ve nihayet artan tepkiler neticesinde Mahler, Eylül 1974'te resmi olarak RAF'tan çıkarılmıştı.[8]

İkinci Kuşak RAF

Her ne kadar Almanya'da devrimci bir süreci tetiklemeyi amaçlamış olsalar da ikinci kuşağın temel hedefi, örgütün kurucu üyelerinin yani birinci kuşağın serbest bırakmasını sağlamaktı. Bu amaç çerçevesinde ikinci kuşak, avukatları aracılığıyla direktiflerini ileten RAF liderliğinin talimatlarını uygulamaya çalıştılar. Müvekkillerinin ideolojik pozisyonlarını paylaşan örgüt avukatları, onları yasadışı biçimde desteklemekte ve RAF'a yeni üyelerin katılmasını organize etmekteydiler. Önde gelen avukatlardan biri de, 1975-1976 yılları arasında Roland Mayer ile birlikte örgütün yöneticilerinden kabul edilen Siegfried Haag'tı. 8 Şubat 1977 tarihinde serbest bırakılan ve hapishanede geçirdiği zaman zarfında Baader ile temas halinde olan Mohnhaupt, Haag'ın bu rolünü devralarak RAF'ı yönetmeye başlayacaktı (Kämpfer, 2012: 29-30; Pfahl-Traughber, 2014: 157).

Duruşma yaklaştıkça mahkûmlar, kendilerini kurtaracak eylemler yapmaları için dışarıdaki RAF üyelerine baskı yapmaktaydı. Bu baskılar üzerine açlık grevinde ölen Holger Meins'ın adının verildiği "Holger Meins Komandosu", 24 Nisan 1975 tarihinde Stockholm'deki Alman Büyükelçiliği'ni işgal ederek cezaevindeki 26 mahkûm ile değiştirilmek üzere orada bulunanları rehin aldı. İsveç polisini binaya baskın yapmaktan caydırmak için askeri ataşe Andreas von Mirbach'ı öldüren anarşistler, Federal hükümetin mahkûmların serbest bırakılmayacağını açıklamasından sonra büyükelçilikte çalışan memur Heinz Hillegaart'ı da infaz ettiler. İki RAF üyesinin kazayla kendilerini havaya uçurmalarının ardından bu kanlı eylem sona erdi ve 21 Mayıs 1975 tarihinde Stammheim Davaları başladı (Peters, 1993: 199-200).

[8] Mahler, 90'ların sonlarından itibaren fanatik bir sağcı haline geldi (Mahler, 2015).

Kurulduğu günden itibaren yaşanan örgüt içi tartışmalar, 1976 baharında Gudrun Ensslin ile Ulrike Meinhof arasında doruğa ulaştı. Meinhof, örgütün diğer üyelerinden sağlıklı bilgi alamadığından şikâyetçiyken; Ensslin de Meinhof'u "RAF'ın sırtındaki hançer" olarak nitelendirmekteydi (Aust 1997: 384). Bu tartışmalar devam ederken 9 Mayıs 1976 tarihinde Ulrike Meinhof, hücresinde ölü bulundu. Boynunda havludan yapılmış bir sicimle pencere ızgarasına asılmış halde bulunan Meinhof'un avukatlarının yapılan adli tıp incelemelerine katılmaları yasaklandı (Schneider, 1987: 87). Devletin görevlendirdiği doktorlar, yaptıkları otopside Meinhof'un asılarak öldüğünü ve ölümünde herhangi bir dışsal etkiye rastlanmadığını açıkladılar, fakat bu teşhisten şüphe duyanlar da oldu (Ditfurth, 2007: 441-442).

Meinhof'un şaibeli ölümünün intikamı almak için kurulan "Ulrike Meinhof Komandosu", 7 Nisan 1977 tarihinde Holger Meins, Siegfried Hausner ve Ulrike Meinhof'un ölümünden sorumlu olduğu gerekçesiyle Başsavcı Siegfried Buback'a suikast düzenledi. Anarşistler, Buback'ın Adalet Bakanlığı ile istihbarat servisi arasında koordinasyon merkezi olarak görev yaptığını, CIA ve NATO Güvenlik Komitesi ile yakın işbirliği içinde olduğunu ve Meinhof suikastını tertip ettiğini düşünmekteydiler (Schneider, 1987: 89). Düzenlenen saldırıda Buback, seyir halindeki aracına otomatik silahlarla açılan ateş sonucu öldürüldü. Bu olaydan iki hafta sonra Andreas Baader, Gudrun Ensslin ve Jan-Carl Raspe, ömür boyu hapis cezasına çarptırılarak diğer RAF üyelerinin bulunduğu Stammheim Hapishanesi'ne nakledildiler (Oesterle, 2003: 60).

"Alman Sonbaharı" olarak tarihe geçen 1977 yılının güz aylarında RAF, uçak kaçırma başta olmak üzere cinayetlere varan bir dizi eylem gerçekleştirerek adından söz ettirdi. İlk kuşak RAF üyelerinin serbest bırakılması için hükümetin üzerindeki baskıyı artırmayı hedefleyen bu eylemlerin başında, devlet ve ekonominin temsilcilerine yönelik gerçekleştirilen iki cinayet yer almaktaydı. Liderlerini özgür bıraktırabilmek için bankacı Jürgen Ponto'yu kaçırmaya karar veren anarşistler, Ponto'nun eylem sırasında yanlışlıkla öldürülmesiyle bir sonuca ulaşamadılar (Ahrens & Bähr, 2013: 207). Bu eylemi amatörce bulan örgüt liderliği, hapisten çıkamadıkları takdirde kaderlerini kendi ellerine alacaklarını bildirdiler ki bu açıklama, toplu şekilde intihar edecekleri anlamına gelmekteydi. Bu baskı, Baader ve Ensslin'in ikinci kuşak RAF üyeleri üzerinde ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğunu göstermesi bakımından da son derece önemlidir (Aust, 1997: 472-473).

RAF liderliği tarafından reddedilme ya da bunların intiharlarından sorumlu olma ikileminde kalan RAF üyeleri, hızlı bir şekilde hareket etmeliydiler. Bu baskılar üzerine harekete geçen "Siegfried Hausner Komandosu", 5 Eylül 1977'de İşverenler Birliği (Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, BDA) başkanı Hanns Martin Schleyer'i kaçırdı. Eylem sırasında Schleyer'in 4 korumasını öldüren anarşistler, Baader ve Ensslin de dâhil olmak üzere 11 RAF üyesinin serbest bırakılmasını talep ettiler (Pfahl-Traughber, 2014: 158). Kriz masası oluşturan Federal Hükümet ya Schleyer'in hayatını kurtarmak için teröristlerin taleplerini yerine getirecek ya da devlete şantaj yapılamayacağını göstermek için Schleyer'in hayatını riske edecekti. "Muhalefetsiz geçen 44 gün"ün ardından dönemin Şansölyesi Helmut Schmidt (SPD), mahkûmların serbest bırakılmamasma karar verdi (Hartung, 1987: 9). Bu kararın ardından 13 Ekim 1977'de Filistinli 4 terörist, pilotunu öldürdükleri Lufthansa Hava Yolları'na ait "Landshut" adlı uçağı İspanya'da kaçırarak hapishanedeki RAF üyelerinin serbest bırakılmasını talep etti. RAF'ın onayıyla gerçekleştirilen bu eylem, aynı zamanda örgütün derin çelişkisini de yansıtmaktaydı; zira RAF, özgürleştirmek iddiasında olduğu sivil halkı, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için kaçırmaktaydı. 18 Ekim 1977 tarihinde Somali hükümetinin onayıyla Sınır Koruma Grubu (GSG 9) adlı özel bir Alman komando birliği, Mogadişu'ya inen uçağa baskın düzenledi. Yolcuların zarar görmediği bu baskın sırasında 4 teröristten 3'ü etkisiz hale getirildi. Eylemin başarısız olduğu haberi medyada yer aldıktan sonra Baader, Ensslin ve Raspe, hapishaneye gizlice soktukları silahlarla intihar ettiler. RAF üyelerinden o gece sağ kalan tek kişi Irmgard Möller'di. Birçok bıçak yarasıyla kurtarılan Möller, hükümetin en başından beri RAF üyelerini intihara teşvik ettiğini, fakat hiçbir zaman intiharı düşünmediklerini ve vücudundaki yaraların başkaları tarafından oluşturulduğunu açıkladı.[9] RAF liderlerinin intihar ettiği haberi üzerine anarşistler, Hanns-Martin Schleyer'i 18 Ekim 1977 tarihinde infaz etti. Bu tabloya göre yıllarca liderlerini nasıl kurtaracaklarıyla ilgili planlar yapan ve birçok terör faaliyetlerinde bulunan İkinci kuşak RAF üyeleri, hiçbir sonuç elde edememişlerdi.[10]

[9] RAF üyelerinin o gece intihar edip etmedikleri, sol cenahta şiddetli tartışmalara neden oldu. Öyle ki RAF'a yakın çevreler, bu ölümleri şaibeli bulmayanları eleştirel düşünemeyen "gazete yoldaşları" hatta "kontra-domuz" olarak lanse etmekteydiler (Aust, 1997: 638, 649; Peters, 1991: 266-268).

[10] RAF'a yakın çevrelerin yaptıkları propagandalar ile Stammheim Hapishanesi "yurtiçinde ve özellikle yurtdışında tipik bir Alman imha makinesi" olarak gösterilmeye çalışıldı (Terhoeven, 2014: 252).

İkinci kuşak RAF'ın bu başarısızlığı, anarşistler için bir meşruiyet ve motivasyon krizine yol açtı. Bunun üzerine bazı anarşistler, 1978 sonbaharında Yemen'in Aden şehrindeki bir Filistin kampına giderek askeri eğitim aldılar. Burada yeni stratejiler geliştiren anarşistler, 1979 yılında Almanya'ya döndüler ve sonraki yıllarda yapacakları eylemleri finanse etmek için bir dizi banka soygunu gerçekleştirdiler. Bu bağlamdaki en önemli eylem, 25 Haziran 1979 tarihinde NATO'nun başkomutanı Alexander Haig'e yönelik başarısız suikast girişimidir. Bir köprünün altma 11 kilodan fazla patlayıcı yerleştirerek bunu radyo ekipmanı ile etkinleştiren, fakat başarısız olan eylemciler, örgüt içinde siyasi bir krize yol açarak birçok üyenin örgütten ayrılmasına ve bazılarının da Doğu Almanya'ya kaçmasına neden oldular. Ancak Federal Alman polisinin kovuşturmaları neticesinde 1982 yılında Christian Klar, Brigitte Mohnhaupt ve Adelheid Schulz gibi önde gelen anarşistler tutuklandı. Bu süre zarfında üye kaybı yaşayan RAF, bir başka anarşist örgüt olan "2 Haziran Hareketi" üyelerinin kendisine katılmasıyla yeniden güçlendi. Nitekim "Sigurd Debus Komandosu", 31 Ağustos 1981 tarihinde Ramstein'da bulunan ABD merkezine 14 kişinin yaralandığı bombalı bir saldırı düzenledi. 15 Eylül 1981 tarihinde ise "Gudrun Ensslin Komandosu" tarafından ABD'li General Frederick James Kroesen, bazuka saldırısı sonucunda öldürüldü. 10 yıl aradan sonra Mayıs 1982'de "Gerilla, Direniş ve Anti-Emperyalist Cephe" (Guerilla, Widerstand und antiimperialistische Front) adlı bir bildiri yayımlayan RAF üyeleri, NATO ve ABD'nin askeri tesislerine saldırıların devam edeceğini açıkladı (Gerilla, 1982). Federal Alman polisi, ertesi yıl iki ormancının ihbarı üzerine tesadüfen RAF'ın önemli bir karargâhını keşfetti. RAF'a ait birçok gizli plan ve lojistik bilgilerin ele geçirilmesini sağlayan bu keşif, önde gelen eylemcilerin yakalanmasına, Almanya'nın farklı yerlerindeki silah depolarının ele geçirilmesine ve birçok anarşistin örgütten ayrılmasına neden oldu. Bu gelişmeler ve 1984 yılının sonuna kadar hiçbir saldırının yapılmamış olması, RAF'ın artık sona erdiği şeklinde yorumlandı (Pfahl-Traughber 2014: 159-160).

Üçüncü Kuşak RAF

Bugüne kadar sadece birkaç üyesi bilinen üçüncü kuşak RAF'ın, Oberammergau'da bulunan NATO okuluna düzenlenen bombalı saldırı ile faaliyetlerine devam ettiği kamuoyuna ilan edildi (Pflieger, 2011: 239-274). Üçüncü kuşak RAF ile birlikte ekonominin önde gelen temsilcileri tekrar hedef

tahtası haline geldi. Bu bağlamda RAF'ın ilk kurbanı, 1 Şubat 1985 tarihinde evinin yatak odasında infaz edilen Alman Havacılık ve Uzay Sanayi Federal Birliği (Bundesverband der Deutschen Luft- und Raumfahrtindustrie, BDLI) ile Motor ve Türbin Birliği (Motoren- und Turbinen-Union, MTU) başkanı Ernst Zimmermann'dı (Peters, 2004: 605-608). Fransız anarşist örgüt "Action Directe" grubu ile işbirliği yapan RAF, 8 Ağustos 1985 tarihinde iki kişinin hayatını kaybettiği Rhein-Main-Hava Üssü'ne bombalı bir saldırı düzenledi. RAF üyeleri, hava üssüne girebilmek için askeri bir kimlik kartına ihtiyaç duymaktaydı. Bu sebeple Birgit Hogefeld'in cinsel ilişki vaadiyle bardan çıkardığı yirmi yaşındaki Edward Pimental adlı Amerikan askeri öldürülerek kimlik kartı ele geçirildi. Sıradan bir askerin gece yarısı bardan kaçırılıp öldürülmesi, RAF'a yakın çevrelerde de büyük tepkilere neden oldu (Peters, 2004: 613-614). Eleştiriler karşısında açıklama yapma gereği hisseden RAF, yapılan eylemi bir hata olarak nitelendirse de ölümle sonuçlanan eylemlerini sürdürmekten vazgeçmedi. Zira "Ingrid Schubert Komandosu", 9 Temmuz 1986 tarihinde Siemens yönetim kurulu Karl-Heinz Beckurts ve şoförünü Straßlach şehrinde ve 10 Ekim 1986 tarihinde de Dışişleri Bakanlığı'nda çalışan Gerold von Braunmühl'ü Bonn'da öldürdü. Örgütün, Maliye Bakanlığı'nda çalışan Hans Tietmeyer'e 20 Eylül 1988 tarihinde düzenlediği suikast girişimi ise başarısız oldu (Pfahl-Traughber, 2014: 160-162).

1989'daki siyasal dönüşüm ortamında bile saldırılarını sürdüren RAF'ın "Wolfgang Beer Komandosu", 30 Kasım 1989 tarihinde Homburg'da aracına bombalı bir saldırı düzenlediği Deutsche Bank Yönetim Kurulu sözcüsü Alfred Herrhausen'i öldürdü (Veiel, 2002: 10-13). 27 Temmuz 1990 tarihinde bu kez Federal İçişleri Bakanlığı sekreteri Hans Neusel'i öldürmeye teşebbüs eden anarşistler, başarılı olamadı ve Neusel eylemden yaralanarak kurtuldu. Son olarak Düsseldorf'ta Treuhandanstalt başkanı Detlev Karsten Rohwedder'e 1 Nisan 1991 tarihinde bir suikast düzenleyen "Ulrich Wessel Komandosu", önceki saldırılardan farklı olarak evinin çalışma odasında bulunan Rohwedder'i uzun menzilli bir silahla öldürdü. Örgütün bu eylemi, sadece örgütten ayrılanlar tarafından değil, mahkûm üyeler tarafından da mevcut siyasi durumda stratejik bir hata olarak değerlendirildi. Bu tepkilerin gerçek nedeni, örgüt mensuplarının ahlaki tutumu ya da mağdurlara acımaları değil, yapılan eylemlerin olumsuz sonuçlar doğurmasıydı (Straßner, 2003: 134). Bu gelişmelerin akabinde hapishanedeki üyelerinin serbest bırakılacağını uman RAF, 1992 yılının Nisan ayında yayımladığı bildirisinde (April Pa-

pier) devlet yetkililerine ateşkes teklifinde bulundu. Kaldı ki aynı yıl Adalet Bakanı Klaus Kinkel (FDP), şiddet sarmalına son vermek için bir barış girişimi başlatarak mahkemeleri, hükümlü teröristlerin askıya alman cezalarında esnek davranmaya ve cezası biten mahkûmları serbest bırakmaya teşvik etmişti. Ancak RAF mahkûmlarının derhal serbest bırakılmaması, örgütün yeni bir eylem gerçekleştirmesine neden oldu. 27 Mart 1993 tarihinde "Katarina Hammerschmidt Komandosu", Weiterstadt'ta yeni inşa edilen boş bir hapishane binasına bombalı saldırı düzenledi. Bu eylem ile RAF, hala güçlü olduğunu göstermek istiyordu. "Kinkel İnisiyatifi" (Kinkel-Initiative) olarak adlandırılan barış sürecinden iki yıl sonra yani 1994 yılında RAF mahkûmlarının bazıları serbest bırakılmaya başlandı (Pfahl-Traughber, 2014: 162). Ancak elde edilen yeni kanıtlara dayanarak bu mahkûmlar hakkında başka suçlamalar öne sürüldü. Bu gelişmelere rağmen yeni bir saldırı gerçekleştirmeyen RAF, 20 Nisan 1998 tarihinde Reuters haber ajansına yazdığı bir mektupla dağıldığını ilan etti. Mektupta, örgüte mensup üyeler anılırken düzenlenen eylemlerde hayatlarını kaybeden kurbanlara hiçbir şekilde yer verilmedi (Straßner, 2003: 256-257).

Sonuç ve Değerlendirme

1970-1998 yılları arasında aktif olan RAF'ın çekirdek kadrosu 50 ila 80 kişiden oluşmaktaydı. Alman polisine göre RAF'ın örgüt içi organizasyonu şu şekildeydi: En üstte 15 ila 30 kişilik dar bir çember yer almakta, saldırılar planlayıp yürüten bu kadroya "komando seviyesi" denilmekteydi. Onun altında RAF'ın komando seviyesi ile doğrudan irtibatlı olan, 20 ila 50 anarşistten oluşan ve bazı durumlarda bağımsız saldırılar düzenleyebilen "yasadışı militanlar" grubu; onun altında yaklaşık 200 kişiden oluşan, küçük maddi saldırılar gerçekleştiren "militan" RAF çevresi ve en altta siyasi mahkumlara destek olan, ajitasyon ve propaganda yapan yaklaşık 2000 kişilik "yasal" RAF çevresi yer almaktaydı (Backes, 1991: 76-78). Aktif olduğu dönem boyunca 517 kişi RAF üyesi olmaktan ve 914 kişi de RAF'ı desteklemekten mahkûm edildi (Pflieger, 2011: 298). RAF, düzenlediği saldırılar ve rehin alma olaylarında 33 kişinin ölümüne ve 200'den fazla kişinin de yaralanmasına neden oldu. 1979 yılında polis ile RAF arasında Zürih'te yaşanan çatışmada, orada bulunan Edith Kletzhändler adında 56 yaşındaki bir kadın öldürüldü. Onu öldüren merminin polise mi yoksa RAF'a mı ait olduğu tam olarak belirlenemediği için Kletzhändler, RAF'ın 34. kurbanı sayılmaktadır (Bundeszentrale

für politische Bildung, 2015; Peters, 2004: 30; Terhoeven, 2017: 7). RAF'ın ilk kurbanı 22 Ekim 1971 tarihindeki çatışmada öldürülen polis memuru Norbert Schmid; son kurbanı ise Wolfgang Grams'ı tutuklamak için polislerin 27 Haziran 1993 tarihinde Bad Kleinen'de düzenlediği operasyonda hayatını kaybeden GSG9 personeli Michael Newrzella'ydı. Çıkan çatışmalar esnasında olaylarla ilgisi olmayan 5 kişi (Kletzhändler hariç), polis tarafından yanlışlıkla vurularak hayatını kaybetti. Bu eylemler, aynı zamanda 27 RAF üyesinin ölümüne neden oldu. Bunlardan 12'si vurularak, 5'i eylem sırasındaki patlamalardan, 7'si intihar ederek, 1'i tümörden ve 2'si de trafik kazasından öldü (Sontheimer, 2006: 44-46). Christian Klar ve Brigitte Mohnhaupt da dâhil olmak üzere 26 RAF teröristi cinayetten, cinayete teşebbüsten, silahlı banka soygunundan yargılanarak ömür boyu hapis cezasma çarptırıldı. Bu kararlardan en sonuncusu 1998 yılında Birgit Hogefeld'e verildi. Gözaltında tutulan son RAF üyesi de Haziran 2011'de serbest bırakıldı (Brückner, 2001: VIII).

Gazeteci Butz Peters'ın hesaplamalarına göre en az 31 banka soygunundan yaklaşık olarak 7 milyon Mark (3,5 milyon Avro) ele geçiren RAF, ülkeye bugünkü değeriyle 250 milyon Avro civarında zarar verdi. Polis ve savcılık gibi resmi kurumların yaptığı kovuşturma/soruşturma işlemlerinde 11 milyon sayfadan fazla kâğıt harcandı. Yetkililer, soruşturma sırasında kimlik kartı, silah, mühimmat, harita, mektup, patlayıcı madde vb. bir milyondan fazla eşya ele geçirdi. Yaklaşık 180 araç gasp eden RAF üyelerinin, polisten saklanmak için kullandıkları 104'ten fazla hücre evi olduğu tespit edildi. Polise göre bu rakam, var olanın sadece yarısıydı. RAF'ın dağıldığını ilan ettiği 1998 yılından günümüze kadar 4 RAF üyesi ile ilgili hiçbir ize rastlanılmadı. RAF üyelerinden Daniela Klette, Ernst Volker Staub, Burkhard Garweg ve Friederike Krabbe hala aranmaktadır (Spiegel-Online, 2007).

Karin Wieland'a göre hedeflenen amaçlara hiçbir şekilde hizmet etmeyen RAF'ın eylemleri, temel olarak kendini ispata ve özgüven inşa etmeye yaramaktaydı (Wieland vd., 2005: 85). Siyaset bilimci Wolfgang Kraushaar'a göre ise düzenlediği eylemlerin Batı Almanya'daki siyasi ortamda nasıl algılandığını düşünmeyen RAF, bu algıya karşı kayıtsız kalmıştır (Kraushaar, 2001b: 230). Zira kendisini devrimci hareketin öncüsü olarak gören ve verdiği militan mücadeleye karşı çıkanların eleştirilerine değer vermeyen RAF, sol cenahın bu silahlı mücadeleye katılmamasından dolayı hayal kırıklığına uğradı. Nitekim bu durumu, "Kentsel gerilla konseptinin solun içindeki bir

kesim tarafından kolay ve yüzeysel bir şekilde kınanması, [...] onların düşünceleri ile bizim uygulamalarımız arasındaki uçurumun büyümesini kabul etmemize izin vermektedir." şeklinde açıklamıştır (Rote Armee Fraktion, 1973: 117). RAF, başlangıçta kendilerine sempati besleyen fakat sonradan kendilerini eleştiren bu çevreleri "hain" olarak tanımlamış ve bu eleştirilerin dikkate alınmayacağını kuruluşunun ilk yıllarında "Hainler, devrimin saflarından çıkarılmalı. Hainlere karşı hoşgörülü olmak, yeni ihanetler yaratır." sözleriyle açıkça belirtmiştir (Rote Armee Fraktion, 1973: 141). RAF'ın devrimci etkiyi artıracağı düşüncesiyle demokratik devletin baskıcı aygıtlarını ve "faşist" özünü açığa çıkarmayı amaçlayan terör eylemleri, medya, kamuoyu ve en önemlisi de yasal düzlemde hareket eden sol cenahta RAF'ın eleştirilmesine ve sonuç itibariyle izole edilmesine neden oldu (Lang, 2018: 364-365; Wunschik, 1997: 160-194).

Arkasında cevaplandırılmayı bekleyen birçok soruyla birlikte RAF, tarihe karışmıştır. Örgütün hedefindeki kişileri kimlerin belirlediği, İşverenler Sendikası başkanı Hanns-Martin Schleyer'i veya savcı Siegfried Buback'ı kimin vurduğu, üçüncü RAF kuşağının kuruluşunda kimlerin rol oynadığı, başta Doğu Almanya olmak üzere hangi devletlerin RAF örgütüyle ilişkisinin olduğu gibi onlarca soru cevabını bulmamıştır. Bu soruların açıklığa kavuşması büyük ölçüde eski RAF üyelerinin ifadelerine bağlıydı, fakat serbest bırakılan üyelerin çoğu suskun kalmayı tercih etti. Öte taraftan RAF'ın düzenlediği eylemler, sosyo-politik düzlemde önemli bazı sonuçlar da doğurdu. Alman Sonbaharı olarak bilinen 1977 yılının Eylül ve Ekim aylarında gerçekleştirilen saldırılar karşısında hükümet, birtakım yasal düzenlemelere gitmek durumunda kaldı. Tüm Alman vatandaşlarının kişisel hak ve özgürlüklerine müdahale olarak algılanmış olan bu yasalarm büyük bir kısmı, hala yürürlüktedir. Yirmi yıldan uzun süren ve onlarca insanın hayatına mal olan RAF'ın bu kanlı mücadelesi, devrimci bir azınlığın "kapitalist koşulların toplumda yayılmasını önleyemeyeceğini" ve sosyo-politik yapının silah zoruyla dizayn edilemeyeceğini bir kez daha kanıtlamıştır (Straßner, 2003: 134; Kailitz, 2007: 75).

Kaynakça

Ahrens, R., Bähr, J. (2013). *Jürgen Ponto. Bankier und Bürger. Eine Biografie.* München: C. H. Beck.

Aust, S. (1997). *Der Baader-Meinhof-Komplex.* Hamburg: Hoffmann u. Campe Verlag.

Bakker Schut, P. H. (1987). *Dokumente (Stammheim)/Das Info. Briefe der Gefangenen aus der RAF 1973–1977.* Amsterdam: Malik Verlag.

Backes, U. (1991). *Bleierne Jahre: Baader-Meinhof und danach.* Erlangen: Straube Verlag.

Becker, J. (1978). *Hitlers Kinder? Der Baader-Meinhof-Terrorismus.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Brückner, P. (2001). *Ulrike Marie Meinhof und die deutschen Verhältnisse.* Berlin: Wagenbach Verlag.

Bundeszentrale für politische Bildung (2015). Dossier: Die Geschichte der RAF. https://www.bpb.de/geschichte/deutsche-geschichte/geschichte-der-raf/49217/die-rote-armee-fraktion [E.T.15.01.2020]

Ditfurth, J. (2007). *Ulrike Meinhof. Die Biographie.* Berlin: Ullstein.

Dutschke, R. (2003). *Jeder hat sein Leben ganz zu leben. Die Tagebücher 1963-1979.* Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag.

Dutschke, Gretchen (1996). *Rudi Dutschke. Wir hatten ein barbarisches, schönes Leben. Eine Biographie.* Köln: Kiepenheuer und Witsch Verlag.

Ekinci, O. (2017). Kapp Darbesi: Sebepleri, Aktörleri ve Sonuçları. *Journal of Turkish Studies*, 12(16): 165-188.

Eine Bilanz des Terrors. *Spiegel-Online.* Hamburg 25. April 2007; https://www.spiegel.de/panorama/zeitgeschichte/raf-eine-bilanz-des-terrors-a-479483.html [E.T.15.01.2020]

Fetscher, I., Rohrmoser G. (1981). *Ideologien und Strategien. Analysen zum Terrorismus.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Garrison, A. H. (2004). Defining Terrorism: Philosopy of the Bomb, Propaganda by Deed and Change Through Fear and Violence. *Criminal Justice Studies*, 17(3), 259-279.

Guerilla, Widerstand und antiimperialistische Front, http://www.rafinfo.de/archiv/raf/raf-5-82.php. [E.T.15.01.2020]

Habermas, J. (1969). *Protestbewegung und Hochschulreform.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Hartung, K. (1987). *Der blinde Fleck. Die Linke, die RAF und der Staat.* Frankfurt am Main: Neue Kritik Schauer.

ID-Verlag (1997). *Rote Armee Fraktion. Texte und Materialien zur Geschichte der RAF.* Berlin: ID Verlag. https://socialhistoryportal.org/sites/default/files/raf/0019720501_9.pdf [E.T.15.01.2020]

Kailitz, S. (2007). *Von den Worten zu den Waffen? Frankfurter Schule, Studentenbewegung, RAF und die Gewaltfrage.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kämpfer, C. (2012). *Untergang der Roten Armee Fraktion: Zerfall und Auflösung der RAF (1992-1998).* Bremen: Europäischer Hochschulverlag.

Koenen, G. (2001). *Das rote Jahrzehnt: Unsere kleine deutsche Kulturrevolution 1967-1977.* Köln: Kiepenheuer & Witsch Verlag.

Korte, H. (2006). *Einführung in die Geschichte der Soziologie*. Berlin: VS Verlag für Sozialwissenshcaften.

Kraushaar, W. (Ed.) (1998a). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995. Band 1: Chronik*. Belin: Rogner & Bernhard Verlag.

Kraushaar, W. (Ed.) (1998b). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995. Band 2: Dokumente*. Belin: Rogner & Bernhard Verlag.

Kraushaar, W. (Ed.) (1998c). *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946-1995. Band 3: Aufsätze und Kommentare*. Belin: Rogner & Bernhard Verlag.

Kraushaar, W. (2001a). Denkmodelle der 68er-Bewegung. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 22-23, 14-27.

Kraushaar, W. (2001b). *Fischer in Frankfurt. Karriere eines Außenseiters*. Hamburg: Hamburger Edition.

Kraushaar, W., Reemtsma, J. P., Wieland, K. (2005). *Rudi Dutschke, Andreas Baader und die RAF*. Hamburg: Hamburger Edition.

Krebs, M. (1989). *Ulrike Meinhof. Ein Leben im Widerspruch*. Frankfurt am Main: Rowohlt Verlag.

Lang, J. P. (2018). Linksextremismus in der Bundesrepublik Deutschland. Eckhard Jesse, Tom Mannewitz (Ed.), *Handbuch Extremismusforschung* (339-389). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Langguth, G. (1983). *Protestbewegung. Entwicklung - Niedergang - Renaissance. Die Neue Linke seit 1968*. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.

Linke Liste Universität Frankfurt (Ed.) (1988). *Die Mythen knacken. Materialien wider ein Tabu*. Frankfurt am Main: Linke Liste an der Universität Frankfurt.

Mahler, H. (2015). *"Dabei fing alles ganz harmlos an"*. Bremen: Hanse-Buchwerkstatt.

Mager, F., Spinnarke, U. (1967). *Was wollen die Studenten?* Frankfurt am Main: Fischer-Verlag.

Negt, O. (2001). *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*. Gottingen: Steidl Verlag.

Oesterle, K. (2003). *Stammheim. Die Geschichte des Vollzugsbeamten Horst Bubeck*. Tubingen: Klöpfer & Meyer.

Peters, B. (1993). *RAF-Terrorismus in Deutschland*. München: Droemer Knaur Verlag.

Peters, B. (2004). *Tödlicher Irrtum. Die Geschichte der RAF*. Berlin: Argon Verlag.

Pfahl-Traughber, A. (2014). *Linksextremismus in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pflieger, K. (2011). *Die Rote Armee Fraktion-RAF*. Baden-Baden: Nomos Verlag.

Rabert, B. (1995). *Links- und Rechtsterrorismus in der Bundesrepublik Deutschland von 1970 bis heute*. Bonn: Bernard & Graefe Verlag.

rotaprint 25 (2006). *agit 883. Bewegung Revolte Untergrund in Westberlin 1969-1972*. Hamburg/Berlin: Assoziation A. Verlag.

Rote Arme Fraktion (1973). *Bewaffneter Kampf Texte der RAF. Auseinandersetzung und Kritik*. Graz: Verlag Rote Sonne.

Schneider, C. (1987). *Ausgewählte Dokumente der Zeitgeschichte: Bundesrepublik Deutschland (BRD)- Rote Armee Fraktion (RAF).* Köln: Verlagsgesellschaft Politische Berichte.

Sontheimer, M. (2006). Das letzte Kapitel. *Der Spiegel,* 38, 44-46. https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-48902687.html [E.T. 15.01.2020]

Sontheimer, M., Kallscheuer, O. (1987). *Einschüsse - Besichtigung eines Frontverlaufs. Zehn Jahre nach dem deutschen Herbst.* Berlin: Rotbuch Verlag.

Spernol, B. (2008). *Notstand der Demokratie. Der Protest gegen die Notstandsgesetze und die Frage der NS-Vergangenheit.* Essen: Klartext-Verlag.

Stamer, S. (2001). *Cohn-Bendit. Die Biografie.* Hamburg/Wien: Europa-Verlag.

Stowasser, H. (1995). *Freiheit pur. Die Idee der Anarchie, Geschichte und Zukunft.* Frankfurt am Main: Eichborn.

Straßner, A. (2003). *Die dritte Generation der Roten Armee Fraktion. Entstehung, Struktur, Funktionslogik und Zerfall einer terroristischen Organisation.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Terhoeven, P. (2014). *Deutscher Herbst in Europa. Der Linksterrorismus der siebziger Jahre als transnationales Phänomen.* München: De Gruyter Verlag.

Terhoeven, P. (2017). *Die Rote Armee Fraktion. Eine Geschichte terroristischer Gewalt.* München: C. H. Beck.

Varon, J. (2004). *Bringing the War Home: The Weather Underground, the Red Army Faction, and Revolutionary Violence in the Sixties and Seventies.* Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Veiel, A. (2002). *Black Box BRD. Alfred Herrhausen, die Deutsche Bank, die RAF und Wolfgang Grams.* Stuttgart/München: DVA.

Winkler, W. (2005). *Die Geschichte der RAF.* Berlin. Rowohlt Verlag.

Wirth, H.-J. (2001). *Hitlers Enkel - oder Kinder der Demokratie? Die 68er-Generation, die RAF und die Fischer-Debatte.* Frankfurt am Main: Psychosozial-Verlag.

Wunschik, T. (1997). *Baader-Meinhofs Kinder. Die Zweite Generation der RAF.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

TOPLUMSAL BİR FELSEFE ve OTORİTEYE KARŞI BİR TEPKİ OLARAK ANARŞİZMİN DOĞASI HAKKINDA BİR İNCELEME

Mücella CAN*

Özet: Bu makale, anarşizmin doğası üzerine bir incelemedir. Anarşizm, çok değişik şekillerde tarif edilmektedir. Olumsuz anlamda anarşizm, kuralın, hükümetin, devletin, otoritenin veya egemenliğin yokluğunu betimlemek için kullanılırken; daha az sıklıkla olumlu olarak gönüllüler birlikteliği, adem-i merkeziyetçilik, federalizm, özgürlük v.b. anlamlarında kullanılmıştır. Anarşizm, bir toplum kuramı, siyasal bir felsefe, davranış için etik bir rehber ve toplumsal değişim için bir stratejidir. Anarşizmin tanımlayıcı özelliği, devlete, devletin kurumları olan hükümet ve hukuka karşıtlığıdır. Anarşistler, baskı ya da zorlamanın olmadığı, özgür bireylerin gönüllü uzlaşmayla işlerini yürüttüğü devletsiz bir toplumu tercih ederler. Anarşistler, devletin otoritesinin mutlak ve sınırlandırılmamış olduğunu vurgulamaktadırlar. Devlet aynı zamanda sömürücüdür, kanun zoru ve cezalandırma tehdidiyle bireyleri vergi sistemleri yoluyla soyar. Anarşistler, devletin zenginlerle ve ayrıcalıklılarla birlikte hareket ederek zayıfları ve yoksulları baskı altına aldığını iddia ederler. Anarşistler devleti sadece kötü değil aynı zamanda gereksiz olarak kabul ederler. Anarşist muhalefetin temel hedefi devlet olsa da, baskıcı otoritenin tüm biçimlerine karşı aynı muhalefet uygulanır.

Anahtar Sözcükler: Anarşizm, hükümet, birey, devlet, law

A STUDY ON THE NATURE OF ANARCHİSM AS A SOCİAL PHİLOSOPHY and REACTİON TO AUTHORİTY

Abstract This article is a review of the nature of anarchism. Anarchism has been defined in numerous ways. Negatively, it has been defined as the rejection of rule, of government, of the state, of authority, of society, or of domination. Less frequently, it has been defined positively as a theory of voluntary association, of decentralization, of federalism, of freedom, and so on. Anarchism is a theory of society, a political philosophy, an ethical guide for behavior, and a strategy for social change. The defining feature of anrchism is its opposition to the state and the accompanying institutions of government and law. Anarchists have a preference for stateles society in which free individuals manage their affairs by

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
e-posta: mccan@atauni.edu.tr

voluntary agreement, without compulsion or coercion. Anarchists emphasize that the authority of the state is absolute and unlimited. The state is also exploitative in that it robs individuals of their property through a system of taxation, once again backed up by the force of law and the possibility of punishment. Anarchists often argue that the state acts in alliance with the wealthy and privileged, and therefore serves to oppress the poor and weak. Anarchists not only regard the state as evil, but also believe it to be unnecessary. Although the state has been the principal target of anarchist hostility, the same criticisms apply to any other form of compulsory authority.

Keywords: Anarchism, government, individual, state, yasa

Genel Olarak Anarşizm

Anarşi sözcüğü, otoriteye karşı ya da yöneticinin yokluğu anlamındaki Yunanca *anarkhia* kavramından gelmektedir. Anarşi, hükümetsiz toplum, anarşizm ise böyle bir toplumun gerçekleşmesini amaçlayan toplum felsefesi olarak betimlenmektedir. Birbirine aykırı denilecek derecede farklı açıklamaların yapıldığı anarşizme ilişkin betimlemeleri olumlu ve olumsuz olarak iki grupta değerlendirmek mümkündür. Olumsuz anlamda anarşizm, kuralın, hükümetin, devletin, otoritenin veya egemenliğin olmadığı bir düzeni betimlemek için kullanılırken; olumlu olarak gönüllüler birlikteliği, adem-i merkeziyetçilik, federalizm, özgürlük anlamlarını ifade etmektedir (McLaughlin, 2007: 26). Fransız Devrimi'nden sonra anarşizm kavramının eleştirel ve negatif biçimde uygar ve kurumsallaşmış düzenin yıkılmasına işaret ettiği görülmektedir. Kavrama zaman içerisinde aşağılayıcı birçok anlam yüklenmiş ve gündelik dilde kargaşa ve düzensizliği ifade edecek şekilde kullanılmıştır. 1840 yılında, kendini gururla paradoksların adamı ve bir çelişki provokatörü olarak tanımlayan münakaşacı bireyci P. J. Proudhon'un öncü bir liberter düşünür olarak kabul edilmesini sağlayan "Mülkiyet Nedir" adlı meşhur eserini yayınlayıp gönüllü olarak anarşist sıfatına sahip çıkıncaya kadar anarşizm kavramı aşağılayıcı bir anlamda kullanılmaya devam edilmiştir. Anarşizm kavramını siyasal ve toplumsal ideolojisini betimlemek için kullanan Proudhon, yöneticisi olmayan bir örgütlenmenin hem olanaklı hem de arzu edilebilir olduğunu iddia etmekte ve siyasal düşüncelerin evriminde anarşizmin, hem liberalizmin hem de sosyalizmin nihai bir yansıması olarak görülebileceğini ifade etmektedir (Ward, 2004: 1). Proudhon, toplumun işleyişini sağlayan gerçek yasaların otoriteyle herhangi bir ilişkisi olmadığını iddia eder. Ona göre bu yasalar yukarıdan dayatılmayıp toplumun kendi doğasından çıkmaktadırlar. Proudhon, bu yasaların özgürce ortaya çıkışını toplumsal çabanın hedefi olarak görmektedir (Woodcock, 1962:12).

Anarşizmi tanımlamak oldukça zordur çünkü anarşizm her şeyden önce tanımlanmanın, kategorize edilmenin karşısında durmaktadır. Bir başka anlatımla anarşizm, doğası gereği antidogmatik olduğu için onun tam bir tanımını yapmak yanıltıcı olur. Bu nedenle ünlü bilim felsefecisi Feyerabend kendisini bir anarşist olmanın ötesinde bir Dadaist olarak betimlemektedir. "Dada diyor, yalnızca programsız olmakla kalmadı. Bütün programlara karşıydı" (Feyerabend, 1991: 39). Dolayısıyla anarşizmin ne olduğuna değil ne olmadığına ilişkin birçok şey söylenebilir. Anarşizmin tutarlı bir ideoloji olmadığını hatta içindeki görüşlerin farklılığı olmasa bile, çok çeşitlilik göz önüne alındığı zaman, anarşizmin bir ideoloji olup olmadığının tartışılabilir olduğunu bile iddia edenler bulunmaktadır (Morland, 1997: 12). Örneğin, John P. Clark 'Anarşizm Nedir' adlı yazısında anarşizmi diğer toplum kuramlarından ayıran herhangi bir merkezi tanımlayıcı vasfının bulunmadığını iddia etmektedir (Clark, 1978: 4). Anarşizmin ne olmadığına dair şunlar da söylenebilir: Anarşizm, bomba, kargaşa veya kaos değildir. Anarşizm, soygun ve cinayet değildir. Anarşizm, herkesin herkese karşı savaşı değildir. Anarşizm, barbarlığa ya da insanın ilkel hali olarak kabul edilen duruma dönüş değildir. Anarşizm, bütün bunların tam tersidir (Kinna, 2005: 9). Anarşizm, öncelikle bir tavır, baskıya, toplumsal yaşama egemen olmak isteyen her tür otoriteye karşı duyulan bir tepkinin ifadesidir. J.S. Schapiro'ya göre, "Ondokuzuncu yüzyılın bütün radikal hareketleri içinde tepki ruhunu tam olarak gösteren anarşizmdir. Anarşizm, baş rakibi olan sosyalizmden öğreti, yöntem ve ruh bakımından ayrılmaktadır. Sosyalizm yoksulluğa karşı maddeci bir tepki iken.... Anarşizm her türlü otoriteye karşı idealist bir tepkiydi" (Schapiro, 1966: 90). Andrew Heywood'a göre "Anarşizmin tanımlayıcı özelliği, devlete, devletin kurumları olan hükümet ve hukuka karşıtlığıdır. Anarşistler, baskı ve zorlamanın olmadığı, bireylerin gönüllü olarak işlerini yürüttüğü devletsiz bir toplumu tercih ederler.

Anarşizmin İkili Karakteri

Anarşizmin ideolojik vasfını iki etmen bulanıklaştırır. İlk olarak anarşizm, açıklama ve çözümlemenin ötesinde ahlaki bir iddiadır. Dolayısıyla o, devlet sistemini çözümleyerek, baskı ve zorlamanın nasıl ortadan kaldırılabileceğini göstermektense doğası gereği özgürlüğe ve özerkliğe yönelen, kalben ahlaki varlıklar olan insanların bu özelliklerini harekete geçirmek için çaba gösterir. İkinci olarak anarşizm, devlete karşı çıkma noktasında aynı düşünen fakat temelde birbirine rakip iki ideoloji sosyalizm ve liberalizm

arasında bir ara noktadır ve bu iki ideolojiye göre tutarlılığı daha az olan bir toplumsal kuramdır. Bu nedenle anarşizm ikili bir karaktere sahiptir: Liberal bireyciliğe benzediği için ultra-liberalizmin veya aşırı sosyalist kolektivizme benzediği için ultra-sosyalizmin bir formu olarak yorumlanabilir. Değişik siyasal geleneklere mensup olan ve birbirlerinden farklı düşünen takipçileri olsa da anarşizm, ayrı bir akım, farklı bir tavır olarak kabul edilir. Anarşizm, liberalizm gibi bireyi göklere çıkarır; devleti gereksiz görür. Sosyalizm gibi özel mülkiyetin aleyhindedir. Anarşizmin eşitlik hakkındaki görüşleri demokratların görüşlerine benzer. Anarşistler, klasik muhafazakârlarla beraber sanayi toplumuna karşıdırlar. Anarşistlerin en çok önem verdikleri, bireyin her türlü baskıdan kurtulması ve özgürlüğe kavuşmasıdır ancak onlar, toplumsal organizmanın uyumuna da değer verirler. Kimi anarşistler, devrimci şiddetin gerekli olduğunu ifade ederler ama komünistlerden farklı olarak devrimin hiçbir organize partinin veya liderin işine yaramamasını savunurlar. İspanya, İtalya ve Rusya'da, şiddet siyasal yaşamın ayrılmaz bir parçası olması dolayısıyla, bu ülkelerde diğer farklı gruplar gibi anarşistler de isyancılığı ve şiddeti hemen hemen bir rutin olarak benimsemişlerdir. Ancak anarşist düşünce ve hareketin ileri gelenleri arasında, şiddet eylemi kahramanlarının sayısı oldukça azdır. Hatta anarşistlerin çoğunluğu şiddeti bir yanılgı ve karşı tepki olarak görürken, bir kısmı da ahlaki olarak kabul edilemez bulur (Heywood, 2003: 188). Anarşizm, çoğunlukla şiddetle birlikte anılıyor olmasına karşın, tarihsel olarak başka siyasal öğretilerden çok daha az şiddet kullanmış, daha çok, faşistlerle otoriter komünistlerin yürüyüş kolundan çıkarılan zayıf bir gençlik hareketi olarak görülmüştür. Anarşizmin şiddet üzerinde hiçbir tekeli yoktur; ulusçular, halkçılar ve monarşistlerle karşılaştırıldığı zaman daha barışçı bir harekettir (Marshall, 2008: IX). Anarşizm, ana düşünce olarak insanların devlet olmadan da âdil ve uyumlu bir düzen içinde yaşayabileceklerini, insanlar üzerinde bir devlet sisteminin kurulmasının onlara zarar verdiğini ve kötülük ettiğini savunan toplumsal felsefe ve siyasal akımdır. Anarşistler, devletin ortadan kalkması için önce ele geçirilmesi gerektiğini savunan Marksistlerden ve öteki sosyalistlerden temelde bu noktada ayrılırlar; kanun ve yönetimin ortadan kalkmasıyla, doğal, kendiliğinden bir düzenin oluşacağını savunurlar.

Anarşizm siyasal bir felsefe, davranış için etik bir rehber ve toplumsal değişim için bir stratejidir. Anarşizmin altında yatan felsefi temel, olumlu ve olumsuz bir ilkeden oluşur. Anarşistler, hükümet ve devlet gibi, her türlü kurumsallaşmış otoriteye ve bireylerin özgürlüğünü kontrol eden her şeye karşıdırlar. Devleti çökertmek ve siyasal otoritenin her türlü şeklini parçala-

yarak etkisiz hale getirmek anarşizmin hedefidir ancak bu hedefler olanaksız olmasa bile gerçekdışı olarak değerlendirilmektedir (Andrew Heywood, 2003: 189). Anarşizm, hukuk, mahkemeler, hapishaneler, ordu ve polis gücü gibi baskı araçlarına sahip olan devleti, toplumsal düzensizliğin çaresi değil temel nedeni olarak görmektedir. Hatta anarşist düşünürler, daha da ileri giderek, yöneticileri olmayan bir toplumun kaotik bir kuralsızlık durumuna düşmeyeceği, tam aksine, insan varoluşunun en arzulanabilir formunu üretebileceği gibi yadırgatıcı bir görüş oluşturmuşlardır.

Bir toplum felsefesi olan anarşizme ilişkin yapmış olduğumuz bu açıklamalardan sonra kim ya da kimlere anarşist denileceği konusundaki düşünceler daha da belirgin bir hale gelmektedir. Marshall, ünlü eserinde, dışsal yönetimin ve devletin her türlü şeklini reddeden, toplumun ve bireylerin yönetim ve devlet olmadan da işlevlerini yerine getirebileceğine inanan kişiyi anarşist olarak tanımlamaktadır. Ancak özgürlüğü yüksek bir değer olarak gören ve yönetimin yetkilerini asgari güvenlik ihtiyacıyla sınırlayan kişi yani liberter ile anarşisti birbirine karıştırmamak gerektiği konusuna da dikkat çekmektedir. Çoğu zaman bu iki terim birbiri yerine kullanılmış olmasına rağmen; yazar, bütün anarşistlerin liberter ama bazı liberterlerin anarşist olduğunu dile getirmektedir (Marshall, 2008: XIII).

Anarşizm, ondokuzuncu yüzyılda ansızın, birilerinin kendilerine anarşist demelerine bağlı olarak ortaya çıkmış bir hareket ya da bir toplumsal kuram değildir. Bir toplum felsefesi ve bir siyasal kuram olarak anarşizm, zengin, derin ve özgün düşünceler ve değerler yapısı olarak betimlenmektedir. Anarşizmin ne olduğuna hatta ne olmadığına ilişkin yapmış olduğumuz açıklamalara dikkat edildiği zaman, bu kuram açısından en önemli şeyin bireyin özgürlüğü olduğu görülecektir. Çünkü özgürlük, bireyin yaratıcılığı ve özgün düşüncelere sahip olması açısından zorunluluk arz etmektedir. Özgürlük, aynı zamanda bütün canlılar için doğal bir arzudur, çünkü hiçbir canlının kafese girmekten hoşlanmadığını canlılar dünyasına ilişkin deneyimler göstermektedir. Anarşizm, doğada gördüğünü toplumsal yaşamda arar; toplumda özyönetimin gerçekleşmesi için yapılan çağrı, doğanın kendini düzenleyişini ve örgütleyişini yansıtır.

Toplumsal Bir Felsefe ve Yaşam Biçimi Olarak Anarşizm

Anarşizm hem bir toplumsal felsefe hem de bir yaşam biçimidir. Mevcut kurumlara ve uygulamalara ilişkin çarpıcı bir çözümlemeyi temsil eder ve aynı zamanda bütün kurum ve kurallarıyla dönüştürülmüş bir toplum umudu sağlar. Özellikle, her türlü dışsal kısıtlamadan ve dayatılmış otorite tür-

lerinden özgür olumsuz varoluş anlamında, hem de tam bir uyum içinde varoluşu kutsayan olumlu özgür varoluş anlamında büyüleyici bir kişisel ve toplumsal özgürlük idealini savunur. Tarihsel bir hareket olarak gelecekteki başarısı ne olursa olsun anarşizm, insan deneyiminin temel bir parçası olarak kalacaktır. Çünkü özgürlük dürtüsü insanların en derin ihtiyaçlarından ve özgür bir toplum tasavvuru en eski rüyalarından biridir. Anarşist düşünce derinliğine incelendiği zaman, genellikle insan doğasına ilişkin belirli bir görüş, mevcut düzene yönelik bir eleştiri, özgür bir toplum tasavvuru ve bu topluma ulaşmak için belirli bir yöntemle karşılaşılmaktadır. İster bireyci ister toplumcu olsun bütün anarşistler dışarıdan kendilerine dayatılan her türlü otoritenin ve devletin meşruluğunu reddederler, topluma egemen olan veya olma arzusu taşıyan hiyerarşiyi ve hâkimiyeti mahkûm ederler. Bir anarşi durumu yani özgür ve eşit bireylerin gönüllü birliklerinden oluşan, merkezi olmayan ve kendi kendisini yöneten bir federasyon kurmaya çalışırlar. Anarşizmin nihai hedefi, bütün insanların kendi potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmelerine izin veren özgür bir toplum yaratmaktır.

İnsanlık tarihine baktığımız zaman hem düşünce de hem de eylemde saptanabilir bir eğilim olarak anarşizmin binlerce yıl öncesinden günümüze kadar geldiğini görmek mümkündür. Kropotkin'in bu konuda şöyle bir gözlemi bulunmaktadır: "Uygarlık tarihi boyunca, iki gelenek, birbirine karşıt olan iki eğilim arasında çatışma olmuştur: Roma ve Halk; emperyal ve federalist; otoriter ve liberter." (Kropotkin, 1969: 55) Anarşizm bu sonuncu geleneğin parçasıdır. Anarşizm, iktidar arayışındaki azınlıklar karşısında insanların kendi kendilerini yönetme arzusu duydukları yerlerde şekillenmeye başlamıştır. Anarşist duyarlılık, ilk kez Antik Çin'deki Taoistler arasında görülmüş ve o zamandan beri insanlar arasında var olmaya devam etmiştir. Ancak anarşizmin tutarlı bir ideoloji, Rönesans'ın zaman içerisinde gelişen bireyci anlamını Aydınlanma'nın toplumsal gelişme inancıyla birleştiren bir ideoloji olarak gelişmesi için feodalizmin çökmesi gerekmiştir. Modern şekliyle anarşizm, kısmen merkezi devletlerin ve ulusçuluğun yükselişine, kısmen de sanayileşme ve kapitalizme bir tepki olarak onsekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıkmıştır. Böylece anarşizm hem sermayeyi hem de devleti yıkmak gibi ikili bir meydan okuma özelliği kazanmıştır (Marshall, 2008: 4).

Ondokuzuncu yüzyılda büyük bir anarşist kuram akımı ve anarşist bir hareket ortaya çıkmıştır. Alman filozof Max Stirner, hem hükümeti hem de devleti kesin olarak reddeden uzlaşmasız bir bireycilik anlayışı ortaya koymuştur. Devletin tek tek her bireyden 'sadakat ve tapınma talep eden bir sabit

fikir' olduğunu ileri süren Stirner'e göre devlet, kişinin bireyselliğine ve çıkarlarına tamamen karşıdır (Can, 2019: 13). Devletin biricik amacı, daima 'bireyi sınırlamak, ehlileştirmek, tabi kılmak; onun şu ya da bu genelliğe boyun eğmesini sağlamaktır.'(Stirner, 1982: 277). 'Benim eylemlerime komuta etmek, nasıl davranmam gerektiğini söylemek ve bunu yönlendirecek bir yasa oluşturmak hiç kimsenin üstüne vazife değildir' diyen Stirner, insanın ancak devlet olmadığı zaman özgür olabileceğini ifade etmektedir (Stirner, 1982: 226). Hatta Stirner, ahlak denen fenomeni bile bir hayalet olarak görmekte ve toplumsal sorumluluklar şeklinde bir yükümlülükten de söz edilemeyeceğini dile getirmektedir (Macit, 2010: 39). Diğer taraftan kendisine bilinçli olarak anarşist diyen Pierre-Joseph Proudhon, doğal düzeni ancak yapay yönetimi olmayan bir toplumun gerçekleştirebileceğini savunmuştur. İnsanın eşitlikte adalet arayışı gibi toplum da anarşi de düzen arar diyen Proudhon, anarşiyi düzen, mülkiyeti de hırsızlık olarak nitelendirmiştir. Anarşi sözcüğünü yaygın ve karmaşık devrimci ayaklanma ve bunun arkasından gelecek olan istikrarlı bir toplumsal özgürlük ve dayanışma anlamında kullanan Michael Bakunin bu terimi halka mal etmiştir. Hatta Bakunin, Kropotkin'in yüzyılın ikinci yarısında bilimsel ilkelere dayalı sistemli bir toplumsal felsefe halinde geliştirdiği anarşizmi daha inandırıcı bir hale getirmeye çalışmıştır. Diğer taraftan şiddeti çağrıştıran bir terim olması dolayısıyla kendisine açıkça anarşist demeyen Tolstoy, devlet ve mülkiyete karşı Hristiyanlık inancı temelinde anarşist bir eleştiri getirmiştir. (Marshall, 2008: 5).

Anarşizm, pek çok farklı akımı içerisine alan geniş bir ırmak gibidir. Bir aile olarak kabul edilen anarşistleri bölen, insan doğası, strateji ve gelecekteki örgütlenmeyle ilgili farklı düşüncelerdir. Ana akım toplumsal anarşistlerden oluşmasına rağmen, kimi düşünürler tarafından 'sağın hippileri' (Can, 2005: 131) olarak nitelendirilen bireyci anarşistler de bu ırmak içerisinde önemli bir yer tutarlar. Anarşizm içerisinde barışçı düşünceleri savunan ve manevi anarşistler olarak kabul edilen Tolstoy ve Gandhi gibi birçok düşünür, şiddetle karşılaşılsa bile şiddet kullanmamak gerektiğini savunurlar. Bu düşünürler, şiddet aracılığıyla barışçı ve özgür bir toplum kurmanın imkânsız olduğunu ifade ederler. Barışçı anarşistlerin benimsedikleri taktikler, şiddet içermeyen doğrudan eylem, pasif direniş ve sivil itaatsizliktir. Ancak felsefi anarşizm, eylemden yana tavır koyan anarşistler tarafından genellikle küçümsenmektedir (Marshall, 2008: 7). Bütün anarşistler genel anlamda felsefidirler ama felsefi anarşist denilen kişiler, genel anlamda evrensel ilkelerin arayışı içinde herhangi bir pratik eyleme girişmeksizin anarşist sonuçlara varan düşünürlerdir.

Anarşizm de, örgütlenme yöntemi olarak federalizmi, ekonomik ilke olarak karşılıkçılığı ve hedef olarak anarşiyi savunan bir toplumsal hareket şeklinde ortaya çıkan ilk akım Proudhonizm ya da toplumcu anarşist akımdır. Bu akımın temel kabulü, toplumun devlet müdahalesi olmaksızın birbirleriyle özgürce sözleşmeler yapabilen bireyler tarafından oluşturulan bir örgütlenme olduğu inancıdır. Toplumcu anarşistler, devletin ortadan kaldırılması ve ekonominin ortak mülkiyet altında ve üretici derneklerinin denetiminde örgütlenmesi gerektiğine inanıyorlardı. Özel mülkiyeti sadece kişisel emeğin ürünüyle sınırlamak istiyorlar ancak toprağın ve diğer üretim araçlarının ortak mülkiyet altında olması gerektiğini iddia ediyorlardı. Diğer taraftan anarşizmin en uzlaşmasız şekli bireyci anarşizm, toplumu organik bir bütün olarak değil bağımsız ve otonom bireylerden oluşan bir topluluk olarak kabul etmektedir. Bireyci anarşistler, etik açıdan bireyciliği yüksek bir değer olarak kabul ederler ve bireyin topluluk içinde eriyip kaybolacağından korkarlar. Ekonomik açıdan her bireyin kendi emeğinin ürünlerini serbestçe tasarruf edebilmesini isterler. Bireyci anarşizm klasik liberalizme oldukça yakındır. Aslında bireyci anarşizm, hiçbir yönetim ya da devlet şekliyle uzlaşmayacak ölçüde liberal bir birey anlayışı geliştirmiştir. Her insanın kendi bedenini ve mülkünü kapsayan ihlal edilemez bir alana sahip olduğu düşünülür. İnsan, dünyada yaşayacaksa, kendi hür yargısına göre davranmak, değerleri için çalışmak ve emeğinin ürünlerini muhafaza etmek onun hakkıdır (Rand, 1992: 972). Bu özel alana yapılacak herhangi bir müdahale saldırı kabul edilir. Çeşitli baskı aygıtlarına sahip olan devlet en büyük saldırgandır. Aslmda bütün anarşistler başkaları tarafından egemenlik altına alınıp yönetilmek istemedikleri için bir anlamda bireycidirler. Farklı felsefi kabul, strateji ve toplumsal tavsiyelere rağmen, anarşistler devletsiz, egemen bir gücün olmadığı özgür bir toplum arayışında birleşmektedirler. Bu bağlamda Sébastien Faure anarşistlerin ortak özelliklerini, toplumsal örgütlenmelerdeki otorite ilkesinin olumsuzlanması ve bu ilke üzerine bina edilmiş kurum veya kuruluşlardan kaynaklanan tüm kısıtlamalardan nefret, olarak betimlemektedir (Woodcock, 1977: 62). David Wieck'e göre ise anarşizm, tüm iktidarın, egemenliğin, tahakkümün ve hiyerarşik bölünmenin olumsuzlanmasını ve bunların çözülmesi isteğini ifade eden genel toplumsal ve siyasal düşünce olarak anlaşılabilir ve de insanları doğa, akıl, tarih, tanrı temelinde egemenler ile sadece boyun eğenler olarak ikiye bölen tüm ikici kavramlarm reddedilmesini dile getirir (May, 2000: 79). Anarşizmin neliğine ve nasıl bir toplumsal felsefe olduğuna ilişkin yapmış olduğumuz açıklamalardan sonra, anarşizmin toplumsal ve siyasal anlamda neleri savunup nelere karşı çıktığı-

nı izah etmemiz, konumuzun anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Her şeyden önce anarşizmin nasıl bir toplumu savunduğunu ve buna ilaveten devlet ve yasaları hangi gerekçelere dayalı olarak eleştirdiğini açıklamaya çalışacağız. Kurumsallaşmış otoritenin her türünün zararlı ve gereksiz olduğunu iddia eden anarşistlerin özgürlük ve eşitlik konusundaki düşüncelerinin çözümlemesini ise ikinci bir alt başlıkta yapacağız.

Toplum, Devlet ve Yasalar

Anarşistler, toplumun amacının bireylerin tercihlerini genişletmek olduğuna inanırlar. Anarşist davanın üzerine kurulduğu temel aksiyom budur. Anarşizmin ideali, başkalarının seçtiklerine herhangi bir müdahale etmeksizin tüm bireylerin seçtikleri her şeyi yapabilecekleri bir toplumdur. Anarşistler, tüm insanların fedakâr ya da bilge, iyi veya mükemmel olduklarını içeren romantik saçmalıklara inanmazlar. Anarşistler, zorlayıcı, insanı doğal halinden uzaklaştıran bir takım kurumların olmadığı bir toplum özlemi içerisindedirler (Rooum, 1995: 5). İnsanlar toplumdan soyutlansa bile karar verme yeteneğine sahiptirler ama bulundukları çevre, insanların uygulanabilir kararlarını bile sınırlandırır. Toplum ne kadar organize olursa olsun, bireylere daha fazla fırsat verir ve anarşistler toplumun bunun için olduğunu düşünürler. Anarşistler, mümkün olduğunca verimli bir topluma yani mümkün olan en geniş bireysel seçime sahip bireylerin bulunduğu bir topluma ulaşmak için mücadele ederler. Tehditlerin kullanımıyla bir tarafın diğerine hükmettiği herhangi bir sosyal ilişki (açık ya da örtük; gerçek ya da aldatıcı) egemen tarafın seçimlerini kısıtlar. Ara sıra geçici baskı örnekleri kaçınılmaz olabilir fakat anarşistlerin görüşüne göre yerleşik kurumsallaşmış zorlayıcı ilişkiler hiçbir şekilde kaçınılmaz değildir. Onlar birer toplumsal felaket olduğu için herkesin onları ortadan kaldırmak için mücadele etmesi gerekir. Anarşizm, devletlere, ordulara, köleliğe, ücret sistemine, ev sahibi sistemine, hapishanelere, tekelci kapitalizme, oligopol kapitalizme; devlet kapitalizmi, bürokrasi, meritokrasi, teokrasi, devrimci hükümetler, ataerkillik, anaerkillik, monarşi, oligarşi v.b. her türlü zorlayıcı kurum ve kuruluşa karşıdır. Başka bir ifadeyle anarşizm, doğasında zorlayıcılık bulunan her türlü yönetim ve örgütlenmeyi reddetmektedir (Rooum, 1995: 8).

Anarşistler toplum ve devlet arasında temelde bir ayrım yaparlar. Bir gönüllü birlikler toplamı olarak gördükleri topluma değer verirken, baskıcı bir yasal düzen tasarımını sürdürmeyi amaçlayan bir yapı olarak devleti reddederler. (Barker, 1967: 3). Anarşistlere göre devlet, insanların toplum-

sal ve siyasal örgütlenmesinde yeni bir gelişmedir. İnsanlık tarihinin büyük bir bölümünde insanlar, yönetimi ve yasaları olmayan bir toplumda barışçı ve üretken bir tarzda örgütlenmişlerdir. Anarşistler açısından hiyerarşik bir düzenin olmadığı bir toplum, insanlığın ortak deneyiminin bütünleyici bir parçasıdır. Anarşistler, tarih içerisinde bu şekilde bir organik örgütlenmeye dayalı olan toplumlarda var olan işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma ilişkilerini modern anlamda bireysellik ve kişisel özerklikle birleştirmeğe çalışırlar. Aşırı bireyci olanları hariç anarşistler, toplumu insanlar için en iyisini sağlayan doğal durum olarak kabul ederler. Onlara göre toplum, en az düzeyde müdahale edildiği zaman en iyisini gerçekleştiren ve kendi kendisini düzenleyen bir oluşumdur. (Marshall 2008: 13).

Anarşistler, toplumda var olan dinsel ve siyasal kurumların genellikle akıldışı ve doğadışı olmaları nedeniyle düzenli bir toplumsal hayatı engellediğine inanırlar. Toplumcu anarşistler gönüllü işbirliğini daha da güçlü hale getirecek olan doğal dayanışmanın çok önemli olduğunu iddia ederler. Diğer taraftan bireyci anarşistler, akılcı özçıkar temelinde gönüllü sözleşmeler yoluyla işleri düzenlemenin mümkün olduğuna inanırlar.

Anarşizmin temel kabullerinden birine göre, doğa en iyi gelişimi kendi haline bırakıldığı zaman gösterir. Müdahaleci yöneticiler doğal uyumu ve dengeyi bozarlar. Ancak onlar, doğaya ters düştükleri, doğal enerji akışını engellemeye çalıştıkları zaman, toplum içinde sorunlar ortaya çıkar. Anarşistin, özgürlüğün, tek başına olmanın yararlarına olan güveninin temelinde bir tür kozmik iyimserlik bulunmaktadır. Doğal yasalar, insanların müdahalesine gerek olmaksızın, kendiliğinden düzeni sağlayacaktır. Doğayı dinamik bir süreç olarak düşünen anarşistler, ilerlemeyi gerçekleştirmek için en iyi yöntemin doğayı kendi gidişatına bırakmak olduğunu iddia ederler (Marshall, 2008: 15). Doğanın yararına duyulan bu güven ilk olarak eski Çin'de Taoistler arasında ortaya çıkmıştır. Hatta Antikçağ Yunan düşünürler grubu Stoacılar, insanların doğayla uyumlu halde yaşadıkları zaman her şeyin yolunda gideceğini ve toplumsal sorunların minimum seviyeye ineceğini ifade ederler. Çünkü Stoacılar açısından insanın kendi doğasına göre yaşamasıyla evrenin doğasma göre yaşaması aynı anlama gelmektedir (Arslan, 2010: 370).

Anarşist düşüncede ilkelci bir damar bulunmaktadır. Böyle bir geleneğe dayanan anarşistler, geçmişte yaşanmış daha mutlu bir yaşam biçiminden esinlenerek gelecekte yeni ve daha iyi bir yaşam biçimi umarak ilerici bir tutum içerisine girmişlerdir. Siyasal yönetimin "vahşi makinesi"nin ortadan kaldırılmasını şiddetle arzu eden, anarşist ilkeleri ilk kez dile getiren, ahlaki

ve toplumsal ilerleme imkânına duyduğu güveni hiçbir zaman kaybetmeyen William Godwin, bir ateist olarak, gerçeğin kavrayış üzerindeki gücünün mutlak olduğunu söyleyip, gerçeğin her şeye gücü yettiğine ve evrensel olduğuna inanıyordu (Crowder, 1999: 93). Düşünür, ömrünün sonuna doğru, bütün evreni ayakta tutan ve onda bulunan her şeyin bir uyum içerisinde işlemesini sağlayan gizemli ve yararlı bir güçten söz etmiştir. Proudhon da evrensel doğal yasaya inanıyor ve derin bir adalet duygusunun insana içkin olduğunu düşünüyordu. Aslında bütün anarşistler, devlet ve hükümetin yapay kısıtlamaları ve dayatılmış otoritenin baskısı olmadığı zaman insanlar arasında bir çıkarlar uyumunun oluşacağını düşünürler. İster bireyci isterse toplumcu düşünceleri savunsunlar anarşistler kendiliğinden bir düzenin var olduğuna inanırlar (Woodcock, 1962: 21-22). Bütün anarşistler, devletin ortadan kaldırılmasını ister ve toplumsal düzenin nihai olarak sağlanacağına inanırlarken, güvenlerini farklı öncüllere ve modellere dayandırırlar.

Anarşistler, topluma aşırı önem atfederek onu kutsarken, devletin toplumdan ayrı, yapay bir üstyapı olduğunu kabul ederler. Devlet bir baskı aracı ve toplumsal kötülüğün en önemli nedenlerinden biridir. Ekonomik eşitsizlik devletle birlikte ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyet ve sınıf ilişkileri, ancak toplum az sayıda kişi tarafından edinilen bir fazla üretebildiği zaman gelişmiştir. Zengin, şamanın ya da savaşçının desteğini kazandığı zaman, belirli bir bölgede yüksek otorite olma iddiasında bir kurum olarak devlet de oluşmaya başlamıştır. Özel mülkiyeti korumak için yasalar çıkarılmış, silahlı adamlardan oluşan özel bir grupla desteklenmiştir. Dolayısıyla devlet, anarşistlere göre, toplumsal çatışma temelinde kurulmuştur. Anarşistler, Max Weber'in belirli bir bölgede meşru fiziksel güç kullanımı tekeline sahip olma iddiasında bulunan bir yapı olarak devlet tanımını kabul etmekte hiçbir sakınca görmezler. Devlet, zor kullanma aracı olarak ordu ve polis gücünü elinde bulundurur ve bunu meşru bir güç olarak kullanır. Bir başka ifadeyle devlet, meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla insanın insan üzerinde egemenlik kurmasıdır (Arendt, 1997: 41). Anarşistler, devletin genellikle zenginler ve güçlüler tarafından denetlendiği ve yasaların her zaman egemen seçkinlerin çıkarlarına uygun düşecek şekilde yapıldığı konusunda sosyalistlerle aynı kanaati paylaşırlar.

Anarşistler, birçok konuda aynı düşünceleri paylaştıkları liberal ve sosyalistlerden devlet konusunda ayrılırlar. Liberaller, zorlayıcı bir yasal düzen olarak devletin, yurttaş ve insan haklarını korumak, serbest piyasa ekonomisinin egemen olduğu toplumdaki anlaşmazlık ve çatışmaları çözümlemek

için gerekli olduğunu savunurlar. Anarşistler, modern liberallerin savundukları en asgari düzeyde "gece bekçisi" devletin bile zengin ve güçlü insanlar tarafından denetleneceğini, onların çıkarlarını ve ayrıcalıklarını korumak için kullanılacağını savunurlar. Bireysel hakları koruduğu ne kadar iddia edilirse edilsin hükümet her zaman "egemen sınıfların elinde halk üzerindeki iktidarı sürdürmenin bir aracı" haline gelecektir. (Marshall, 2008: 22) Anarşistler, temsili demokrasinin, monarşi, aristokrasi veya despotizme tercih edilebilir olduğunu kabul etseler de, özünde baskıcı olduğunu düşünürler. Demokratik devlet kuramının temsil ve çoğunluk yönetimi şeklindeki her iki dayanağının da tutarsız olduğunu iddia ederler. Öncelikle, hiç kimse bir başkasını gerçekten temsil edemez ve bir başkasının yetkilerini devralmak mümkün değildir. İkinci olarak, çoğunluğun azınlığı yönetme hakkı, azınlığın çoğunluğu yönetme hakkından daha fazla değildir. Hatta Godwin'e göre, oy vererek doğru olanı bulmak, "akıl ve adalete yapılan ağır bir hakarettir." (Marshall, 1986: 114). Çoğunluğun kendi iradesini azınlığa dayatma hakkını reddeden anarşistlere göre, hak sayılarla değil akılla ilgilidir; adalet kafa sayısında değil insanların kalplerindeki özgürlükte bulunur. Yürekten itaat edeceğim tek bir iktidar, kendi aklımın kararı, kendi vicdanımın emridir diyordu Godwin. Anarşistler Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından neredeyse kutsal sayılan liberal toplumsal sözleşme kuramını da reddederler. Ancak bütün anarşistler bireyler arası sözleşmeler arasında aynı sözleşmeleri paylaşmazlar. Godwin, sözleşmelerin genellikle geçmişteki budalalığın gelecekteki bilgeliğe egemen kılınmasıyla sonuçlandığını düşündüğü için bütün sözleşme biçimlerini reddeder. Oysa Proudhon ve Kropotkin, sözleşmeleri devletsiz bir anarşist toplumda insanlar arasındaki sorunlara belli çözümler üretmek için yapılan gönüllü anlaşmalar olarak kabul ediyorlardı.

Anarşistler, çıkış noktaları itibariyle Marksistlerle birçok konuda aynı düşünüyorlardı: Devleti bir sömürü aracı olarak görüp eleştiriyor, nihai hedef olarak özgür ve eşit bir toplum idealini paylaşıyorlardı. Ancak anarşistler, devletin toplum içindeki rolü konusunda Marksistlerle anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Diğer taraftan, bazı anarşistler, liberaller gibi devleti aslında yasal bir kurum, yasaları da bu kurumun eylem biçimi olarak düşünmektedirler (Barker, 1967: 227). Yasal düzeni zorlayıcı bir şekilde sürdürmek için devlet tasarlanmıştır. Devletin başlıca organları olan yasama, yürütme ve yargı, yasaları oluşturmak, uygulamak ve yorumlamakla yükümlüdürler. Yasa, hükümet tarafından yapılan ve devlet tarafından uygulanan bir yönetim kuralıdır. Devletin yasaları uygulamak için kullandığı yöntemler zora ve baskıya dayalı yöntemlerdir. Yasa, gücünü devletin otoritesinden alır.

Devletin otoritesi ise polis copuna ya da askerin silahına dayanır. Devletin en baskıcı tarafı, yasalarda ortaya çıkar. Devletin bu en otoriter görünümü olan yasalar da anarşistler tarafından reddedilmektedir. Anarşist düşünürler içerisinde yasaları en sert biçimde eleştiren W. Godwin olmuştur: Öncelikle, değişmez aklı asıl yargıç kabul etmesi dolayısıyla Godwin, insanlar tarafından icat edilmiş olan yasaların gereksiz olduğunu ifade etmektedir. İnsanlar, evrensel adalet kurallarını aklın belirlediği şekilde ifade etmekten ve yorumlamaktan daha fazlasını yapamazlar (Godwin, 2013: 189). Diğer taraftan yasaların asıl zayıflığı, genel kural olarak bulundukları konumdan kaynaklanmaktadır. Birbirinin aynı olan iki eylemden söz edilemez ve yasalar, anlamsız biçimde, insan eylemlerinin pek çoğunu ortak bir ölçüye indirgemeye çalışır. Üçüncü olarak da yasal kurallar kaçınılmaz biçimde bu kuralları koyanların çıkarlarını koruyacak şekilde düzenlenir ve aslında üstün tiranların altta olanların rızasını ve ittifakını sayesinde satın aldıkları bir rüşvet anlaşmasını ifade ederler. En önemlisi, yasalar da tıpkı hükümet gibi insan zihnini belirli bir duruma sabitler ve onun doğal eğilimi olan süreksiz ilerlemeyi engeller. Godwin'e göre insan yaşadığı ortamın ürünü olduğu için yaptığı şeylerden kesin olarak sorumlu olduğu söylenemez. Bir katil işlediği suçtan dolayı elindeki silahtan daha fazla suçlanamaz. İnsanlar, içinde yaşadığı koşulların esiri oldukları için özgür iradeye sahip değildirler. İnsanın iradesi üzerinde çeşitli kurum ve kuruluşların baskısı vardır. Şiddeti doğal hakkıymış gibi elinde bulundurup kullanan devlet, insanın özgürlüğünü en aşırı düzeyde sınırlandıran ve hatta kimi zamanlarda ortadan kaldıran bir kurumdur. Godwin, tıpkı hükümet gibi yasaların da sadece zararlı olmakla kalmadığını aynı zamanda gereksiz olduğunu ifade eder. Kropotkin ise devletin içindeki bütün yasaların, her zaman ayrıcalıklı sınıfların çıkarları dikkate alınarak yapıldığını öne sürmektedir (Marshall, 2008: 30).

Anarşistler, hükümetin, yasaların ve mülkiyet eşitsizliğinin bulunmadığı bir toplumda yaşayan insanlar arasında çıkar uyumunun olacağını iddia ederler. Böylece herkesin sorumlu bir şekilde hareket edeceğini, bir daha hiçbir anlaşmazlık ya da çatışmanın olmayacağını düşünmezler. Godwin ve Kropotkin, yasaların gücü yerine kamuoyunun etkisini ve karşılıklı kınamayı tavsiye ederler. Her iki düşünür de insanların nasıl davranmaları gerektiği konusunda hükümet, devlet veya herhangi bir dışsal otoritenin değil bizzat kendilerinin karar vermeleri gerektiğini ifade ederler. Ayrıca toplum karşıtı bireylerin iyileştirilmeleri gereken hastalar olarak görüldükleri bir toplumda psikolojik manipülasyon, hapsedilmekten daha baskıcı ve zalimce olabilir. Psikiyatrinin, toplum içerisinde karşıt görüşlü insanları yeniden ıslah ede-

rek topluma kazandırabilmek için kullanılması otoriter toplumlarda kötü bir şöhret kazanmıştır. Stirner, bu sorunu açık bir şekilde şöyle ifade eder: "İyileştirici araçlar ya da iyileştirme sadece cezalandırmanın diğer yüzüdür, iyileştirme kuramı cezalandırma kuramına paralel olarak varolur; ikincisi bir eylemde doğruya karşı bir günah görüyorsa, birincisi onu kişinin kendisine karşı işlediği bir günah, kendi sağlığından bir sapma olarak kabul eder." (Stirner, 1982: 91) Sonuç olarak anarşistler suçlulara karşı akılcı ve dostça davranılması gerektiğini düşünür, onlara insan olmalarından dolayı saygı duyulmasını isterler.

Anarşistler, tıpkı Antik Yunan düşünürleri Stoacılar gibi her zaman kozmopolit ve enternasyonalist bir bakış açısına sahip olmuşlar ve kendilerini dünya yurttaşı olarak düşünmüşlerdir. Bu nedenle devleti kutsayan anlayışlara ve ulusçulara özgü sadakat duygularına karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla Godwin dar yurtseverlik yerine evrensel yardımseverliğin öğretilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Godwin gibi Tolstoy da yurtseverliği hükümetle ayrılmaz biçimde bağlantılı görerek, kesin bir şekilde kınamaktadır. Hükümeti destekleyen ve savaşı besleyen yurtseverliğin ham, zararlı, utanç verici, kötü bir duygu ve dahası ahlakdışı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre yurtseverlik, insanın kendisini vatanın oğlu ve kendi hükümetinin kölesi olarak görmesini sağlamakta ve onu kendi aklına, vicdanına ters düşen eylemlere yönlendirmektedir.

Özgürlük, Otorite ve Eşitlik

Toplumsal bir hareket ve buna bağlı siyasal bir kuram olarak aşırı bireycilikten komünizme kadar geniş bir yelpazede gelişmiş olsa bile, bütün anarşistlerin paylaştıkları belli düşünceler vardır. İçerisinde yaşanılan toplumsal ve siyasal yapıya yönelik eleştiri, özgür bir toplum ideali, ekonomik ve siyasal anlamda insanlar arasında adaletsizliğin olmaması ve baskıcı kurumları ortadan kaldırabilmek için verilen mücadeleler v.b. olgular bütün anarşistlerin paylaştıkları konulardır. Hepsinden önemlisi, ister bireyci ister toplumcu olsun bütün anarşistler, insanların daha özgür ve eşit yaşayacakları bir topluma ulaşmak için dışsal otoritenin bütün baskıcı biçimlerini reddederler. İnsanların mutlak özgürlüğünü, anarşistlerin yüksek ideali ve diğer düşüncelerinin temelinde yer alan merkezi bir görüş olarak kabul etmek mümkündür. Özgürlüğü değerlerin değeri ya da anarşizmi tek başına ifade edebilecek bir sözcük olarak kabul edip insanlığın hayatında ve ilerleyişinde sürekli ve zorunlu bir etken olarak görmek, anarşist düşüncenin temel dayanağıdır.

İnsan, mıknatısın kutbu ya da suyun seviye arayışı gibi özgürlüğü arar ve toplum, her üyesi gerçekten özgür olana kadar huzur bulamaz (Rexroth, 1974: 249). Anarşistler, insan özgürlüğünü kısıtlanmadan özgürlük şeklindeki olumsuz anlamda düşünürler ancak anarşistlerin büyük bir kısmı, özgürlüğü, kişinin dilediğini yapması ve bütün potansiyelini gerçekleştirmesi için özgür olması şeklindeki olumlu anlamda değerlendirmektedir. Anarşistler, belirli bir sınıfın değil, bütün insanlığın özgürlüğüyle ilgilenirler. Herkesin özgürlüğünü tek tek her bir insanın özgürlüğünün zorunlu koşulu olarak görürler. Bakunin'in ifade ettiği gibi "insan ancak eşit derecede özgür insanlar arasında gerçekten özgürdür" (Marshall, 2008: 36) Anarşistlerin başlıca kaygısı, dışsal siyasal otoriteden özgürlüktür. Bir başka anlatımla anarşistler, asıl anlamında özgürlüğü devletin egemenliğinden özgür olmakta görürler. Bu nedenle Locke'un yaptığı gibi devletin bireysel özgürlüğü korumak için gerekli olduğunu kabul etmezler. Çünkü özgürlüğün ancak devletsiz bir toplumda kazanılabileceğine inanırlar. Dolayısıyla geleneksel sosyalist özgürlükleri, yoksulluk ve güvensizlikten özgürlük, yanı sıra liberal ifade, düşünce, örgütlenme ve hareket özgürlüğü olarak benimserler. Ekonomik özgürlükten söz ettikleri zaman hem devletin ekonomiye müdahale etmemesi anlamında özgürlüğü hem de ekonomik zorluklardan sosyalist anlamda özgürlüğü kastederler.

Anarşistler, yalnızca kendileri için mutlak anlamda özgürlük isteyen ahlak dışı kişiler olarak düşünülmemelidirler. Örneğin Malatesta, insanın aklına eseni yapacak kadar özgür olma isteğinin anarşist olması için yeterli olmadığını ifade eder: "Sınırsız özgürlük isteği, insanlık sevgisi ve herkesin eşit özgürlükten yararlanmasını gerektiren bir isteğiyle dengelenmezse, ne kadar güçlü olursa olsun, kesinlikle anarşist olmayan, kısa süre içerisinde ancak sömürücü ve despota dönüşen isyancılar yaratabilir." (Malatesta, 1965: 24) Malatesta, insanların doğuştan uyumlu olmadıklarına ve toplum içinde bir arada yaşamalarının özgürlüğün sınırlanmasını gerektirdiğine, çünkü başkalarının arzularıyla uzlaşmayan arzularımızdan fedakârlık etmek zorunda olduğumuza inanıyordu. Kişinin istediğini yapma gücü olarak özgürlük istiyordu; fakat bunun başkalarının eşit özgürlüğüyle sınırlı olan, herkes için ve her şeyde özgürlük olması şartıyla. En aşırı bireyci anarşist olan Max Stirner bile ahlakı bütünüyle reddetmez ve aklın buyrukları doğrultusunda eylemde bulunan başka bencillerle gönüllü işbirliğinin gerekli olduğuna inanır. Anarşistler ister toplumsal isterse siyasal olsun dışarıdan dayatılan bağlayıcı ahlaki ilkeleri reddederken; belirli bir ahlaki formun siyasal otoriterin yerini almasını isterler. Kropotkin, insanın kendi içsel ahlaki duygusunun

kaynaklık ettiği ilkelerin, toplumu idare eden yasaların yerini alması gerektiğini öne sürer. Ancak bu durumun her bir insanın kendi ahlaki duygusunu temele almış olması itibariyle toplumsal anlamda bir kargaşaya neden olup olmayacağı sorunuyla karşılaşılabileceği iddia edilmektedir. Böyle bir iddiaya karşı anarşistler, kişinin kendisi için bir kural belirlemiş olması, siyasal anlamda dışarıdan kendisine dayatılmış olan kuralların durumunda olduğu gibi değildir, şeklinde bir savunma yaparlar. Çünkü ahlaki anlamda kişinin kendi koyduğu kurala kendisinin uyması zorlama ya da zorunluluk değil gönüllülük esasını içerir.

Anarşistler, mutlak anlamda bir özgürlüğü hedeflemiş olsalar da nihai anlamda mutlak özgürlüğü ideal olarak benimsediklerini söylemek zordur. Çünkü mutlak özgürlük düşüncesi, insanların yaşamlarını sınırlandıran toplumsal ve doğal koşullar dikkate alındığında gerçeğe yeterince uygunluk göstermemektedir. Yani tanımlanabilir sınırlar olmadan yapılacak bir özgürlük betimlemesi boş ve anlamsızdır. Anarşistler, özgürlüğü potansiyel anlamda bir özgürlük olarak düşündükleri için bu durumu bir keyif şeklinde yaşarlar. Yine de onlar, özgürlüğün sorumluluk gerektirmesi nedeniyle pek çok insanın özgürlükten korktuğunun da farkındadırlar. Anarşizme göre insanın özgürlük ihtiyacı yaratıcılığın ve ona bağlı olarak ortaya çıkan insani iç huzurun özünü oluşturur. Özgürlüğü insan hayatının temeline yerleştiren anarşistler otoriteyi reddederler. Hatta bütün anarşistlerin öncelikle otoritenin reddi konusunda birleştikleri söylenebilir (Runkle, 1972: 3). Ancak anarşizmin her çeşit otoritenin meşruluğunu reddettiği ve anarşistlerin yalnızca dayatılan otorite ya da otoriteryanizme karşı çıktıkları öne sürülmüştür. Birçok anarşist, pozitif hukukun yokluğunda, başkalarının davranışını etkileme aracı olarak kamuoyu baskısı veya toplumsal baskı biçiminde bir tür kınamanın etkili olacağı kanaatindedir. Bu türden bir kınama, insanları bir tehditle karşı karşıya bıraktığı için son derece otoriter olabilir. Godwin, kamu otoritesinin bulunmadığı bir toplumda genel denetimin, kamçı ve zincirden daha az dayanılabilir olmayan bir güç sağlayabileceğini iddia etmiştir. Bakunin de saygı duyabileceğimiz biricik büyük ve güçlü otoritenin kolektif ve kamusal ruh olduğunu iddia etmiştir. Godwin, üstün bilgiye sahip olan birine güven duymanın otoritenin en zararlı biçimi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü üstün ya da teknik bilgiye sahip olan bir insana duyulan saygı, bağımsız düşünceyi engeller ve bir bağımlılık ruhunu teşvik eder. (Marshall, 2008: 44)

Anarşistler için zorlama olmaksızın özgürce anlaşma ve gönüllü işbirliğine dayalı olarak gerçekleştirilen örgütlenme, otoritenin yegâne ilacıdır. Bu nedenle anarşistler, otoritenin belirli bir merkeze bağlı olmamasını ister-

ler. Otorite, iktidarın bir dışavurumudur ama onunla özdeş değildir. Kişinin kendi iradesini dayatma yeteneği olan iktidar, otoriteden farklıdır. Çünkü otorite komuta etme ve itaat ettirme hakkına sahip olduğunu iddia ettiği yerde, iktidar zor kullanarak ya da zor kullanma tehdidiyle itaate zorlama yeteneğidir. Devlet, toplumun geri kalan kısmından farklı olarak, iktidara sahip küçük bir seçkinler grubundan ibarettir. Bu nedenle anarşistler, siyasal iktidarın kısa dönemde merkezsizleştirilmesini ve uzun dönemde mümkün olduğu kadar dağıtılmasını isterler. Anarşistler başkaları üzerindeki iktidara karşı çıkarlarken, kendilerine uyguladıkları öz disiplin veya öz belirlenim şeklindeki iktidara her zaman karşı çıkmazlar. Onlara göre başkaları üzerinde iktidar kurma arzusu insanların ortak eğilimidir. Anarşistler, bireyin kendisi üzerinde bir iktidara sahip olma hakkını tanırlar ama son çözümlemede hiç kimsenin kendi iradesini başkalarına dayatmasının mümkün olmadığı veya bunun arzulanmadığı bir durumu tercih ederler. Bir anarşi durumunda insanlar, egemenliğin olmadığı, hiyerarşik olmayan bir toplumda eşit ortaklar olarak yaşayacaklardır. Anarşistler, liberallerin kanun önünde eşitlik olarak anladıkları eşitlik kavramının ötesine geçerler. Tıpkı sosyalistler gibi ekonomik ve toplumsal eşitliğe bağlıdırlar. Anarşist düşünürler, eşitlik konusunda birbirlerinden oldukça farklı düşünceleri savunmaktadırlar. Godwin, ortak bir doğaya sahip olan insanlığın cinsel ve ırksal eşitliğini kabul etmekte ancak insanlar arasında insan mutluluğunu artırması muhtemel olanlara tercihli davranılması gerektiğini savunmaktadır. Bütün insanların fiziksel ve toplumsal açıdan eşit olduğunu ve insanın ancak eşit derecede özgür insanlar arasında özgür olabileceğini ifade eden Bakunin, her kişinin özgürlüğü ancak herkesin eşit olması halinde gerçekleştirilebilir. İlkesel ve olgusal olarak eşitlik aracılığıyla gerçekleştirilen özgürlük, adalettir.

Sonuç

Anarşistlerin olmazsa olmazlarından birisi, devlete olan itirazlarıdır; devlete ve onun bütün kuruluşlarına karşıdırlar. Devletin varlığına karşı çıkan, insanların özgür ve eşit olarak yaşayabilmeleri için her türlü otoriteyi reddeden anarşistlerin ulaştıkları neticeleri ve konuya yönelik önerilerini eleştirel bir yaklaşımla şu şekilde değerlendirebiliriz: Siyasal düşünceler tarihinde, en tutarlı ve özenli devlet eleştirisini anarşistler yapmışlardır. Onlara göre devlet, adaletsizliği ve zulmü ortadan kaldırmamakta aksine bu durumları daha da ağırlaştırılmış bir hale getirmektedir. Toplumsal ve siyasal anlamda her türlü hastalığın temelinde devlet vardır. Savaşlara ve ulusal düş-

manlıklara sebep olduğu gibi yaratıcılığı ve bağımsızlığı ortadan kaldırmaya çalışan devlet, doğası gereği zararlı ve gereksizdir. Hükümetlerin, egemenliği elinde bulunduran insanların çıkarlarını korumak için dayattıkları yasalar da aynı oranda gereksiz ve zararlıdır. Toplumdan ayrı bir üstyapı kurumu olan devlet, bir baskı aracı ve toplumsal kötülüğün temel nedenlerinden biridir. İnsanın toplumsal ve siyasal örgütlenmesinde yeni bir gelişme olan devlet ve hükümetin yapay kısıtlamaları ve dayatılmış otoritenin baskısı, insanlar arasında çıkar çatışmalarının yaşanmasına sebep olur. Yapay kısıtlama ve baskıların olmadığı bir toplumda insanlar arasında çıkarları göz ardı etmeyen bir uyum bulunur. İnsanların barış ve güvenlik içerisinde uyumlu bir yaşamlarının olabilmesi için devletin olmaması gerekir. Farklı dünya görüşleri ve değişik siyasal sistemlere dayalı da olsa devleti bir tahakküm aracı olarak kabul eden anarşistler, baskıcı bir yasal düzen tasarımını sürdürmeyi amaçlayan devletin gayrimeşru olduğuna inanırlar. Anarşistlere göre otorite, hangi şekilde olursa olsun nihayetinde insanları zorlama özelliğini içerisinde barındırması nedeniyle güce dayanmakta ve açık veya şeffaf olmasına bakılmaksızın reddedilmelidir.

Devletin varlığı, insanların kendi hayatlarma ilişkin kararları kendilerinin vermelerine engel olmakta ve insanlar hakkında önemli kararları bir avuç azınlık almaktadır. İnsanların kendileri hakkındaki kararlarını kendilerinin özgür bir şekilde verebilmeleri için devlet olmamalıdır. Devletin varlığını sürdürmesi için gerekli olan hükümeti oluşturan insanlardan bazıları hatta yetkililer arasında en fedakâr olanlar bile kaçınılmaz olarak daha fazla güç kazanmaya çalışarak yolsuzluklara zemin hazırlamaktadırlar. Yolsuzluklarm olmadığı ve daha adaletli bir yapının oluşması için devletin değil, kendiliğinden bir düzenin olması gerekir. Ekonomik eşitsizlikler, özel mülkiyet ve sınıfsal ilişkiler devletle birlikte ortaya çıkmıştır. Yasalar, özel mülkiyeti korumak için çıkarılmış ve bu yasaları, dolayısıyla özel mülkiyeti güvenlik altına alabilmek için silahlı gruplar oluşturulmuştur. Devlet, her zaman zenginler ve gücü elinde bulunduranlar tarafından denetlenir. Yasalar, genellikle egemen azınlığın çıkarlarına uygun düşecek şekilde hazırlanır. Anarşistlerin devlete ve her türlü otoriteye ilişkin bu derece keskin eleştirilerine rağmen, herhangi bir baskı gücü ve toplumsal denetimin olmadığı bir toplum anlamında saf anarşi, tarihin hiçbir döneminde muhtemelen var olmamıştır. Devletin bulunmadığı toplumlar ve köy şeklindeki topluluklar bile toplumsal denetim araçları olarak onaylama ve onaylamama, her şeyin karşılıklı olması ve dışlama tehdidi gibi yaptırımlara başvurmuşlardır. Anarşistlerin devlete yönelik yaptıkları eleştiri, sadece toplum ve siyaset fel-

sefesinin önemli varsayımlarını sorgulamakla kalmamış, aynı zamanda Batı uygarlığının temelinde yer alan otoriter bir takım kabullerin kuşkulu bir hale gelmelerine de zemin hazırlamıştır. Anarşistlerin, devletin yerine tahakkümcü olmayan bir toplum koymak için gösterdikleri çaba ve girişimlerin başarılı olduğu söylenemez ama anarşistlerin devlete yönelik eleştirileri, siyasal, toplumsal ve ekonomik değişimleri amaçlayan düşünce ve eylemler için önemli çıkış noktaları olmuştur.

İnsanlar arası ilişkilerin organik bir şekilde düzenlenmesi, kuşkusuz modern anlamda yöneten yönetilen ilişkilerinin egemen olduğu hiyerarşik bir yapı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki, anarşistler, insanların özgür ve eşit olarak yaşadıkları bu tür toplumları, ütopyacı bir rüya değil, insanlığın ortak deneyiminin bütünleyici bir parçası olarak görürler. Bütün anarşistler, özgür bir toplum ideali, insanlar arasında ekonomik ve siyasal adaletsizliğin bulunmaması, baskıcı kurumlarm ortadan kaldırılabilmesi için verilen mücadeleler konusunda ortak kanaatlere sahiptirler. İster toplumcu ister bireyci olsun tüm anarşistler, insanların daha özgür ve eşit yaşayacakları bir topluma ulaşmak için dışsal otoritenin bütün baskıcı biçimlerini reddederler. Anarşistlerin en yüksek hedefi, insanların mutlak özgürlüğüdür. Anarşistler, insan özgürlüğünü negatif özgürlük bağlamında kısıtlanmalardan özgür olmak anlamında alırlar ancak özgürlüğü kişinin dilediğini yapması ve bütün potansiyelini gerçekleştirmesi için özgür olması şeklindeki pozitif anlamda değerlendiren anarşistlerin sayısı da az değildir. Tüm insanların özgürlüğünü tek tek her bir insanın özgürlüğünün koşulu olarak değerlendiren anarşistlerin kaygısı, siyasal otoriteden özgür olmaktır. Anarşistlerin düşündüğü özgürlük, hem siyasal anlamdaki kısıtlamalardan kurtulmak anlamında hem de bireylerin kendi gelişimlerini gerçekleştirmeleri anlamında varoluşsal bir etkinliği ifade etmektedir. Ancak mutlak anlamda düşünülen özgürlük, insanların özgürlüklerinin herhangi bir sınırının olmaması anlamında alınmamalıdır. Çünkü mutlak özgürlük düşüncesi, insanların yaşamlarını sınırlandıran toplumsal ve doğal koşullar dikkate alındığı zaman gerçeğe yeterince uygun düşmemekte; aksine gerçekleşmesi olanaklı olmayan bir hayal gibi görünmektedir. Anarşistler, özgürlük ile eşitlik arasında herhangi bir çelişki görmezler, bunların birbirini desteklediğine ve güçlendirdiğine inanırlar. Özgürlük ve eşitliğin belirli bir gruba ya da bir sınıfa ait bir şey olduğunu düşünmeyip bütün insanlığın sahip olması gereken değerler olduğunu söylerler.

Kaynakça

Arendt, Hannah **(1997)** Şiddet Üzerine, Çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları

Arslan, Ahmet **(2010)** İlkçağ Felsefesi Tarihi 4, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Barker, Ernest **(1967)** Principles of Social and Political Theory, Oxford, Oxford University Press

Can, Nevzat **(2019)** Siyaset Felsefesi, Ankara, Elis Yayınları

Can, Nevzat **(2005)** Özgür Birey Sınırlı Devlet, Ankara, Hece Yayınları

Clark, J.P. **(1978)** "What is Anarchism" in J.R. Pennock and J.W.Chapman (eds), Anarchism, NOMOS XIX, New York, New York University Press

Crowder, George **(1999)** Klasik Anarşizm, Çev. Sinan Altıparmak, Ankara, Öteki Yayınevi

Feyerabend, Paul K. **(1991)** Yönteme Hayır, Çev. Ahmet İnam, İstanbul, Ara Yayıncılık

Godwin, William **(2013)** An Enquiry Concerning Political Justice, Oxford, Oxford University Press

Heywood, Andrew **(2003)** Political Ideologies An Intruduction, London, Palgrave Macmillan

Kinna, Ruth **(2005)** Anarchism A Beginner's Guide, Oxford, Oneworld Publications

Kropotkin, Peter **(1969)** The State: Its Historic Role, Trans. Vernon Richards, Freedom Press

Macit, M. Hanifi **(2010)** Max Stirner Anarşist-Egoist-Nihilist, İstanbul, Etik Yaymları

McLaughlin, Paul **(2007)** Anarchism and Authority, Burlington, Ashgate Publishing Company

Malatesta, Errico **(1987)** Errico Malatesta: His Life and Ideas, (edit. Vernon Richards), Freedom Press

Marshall, Peter **(2008)** A History of Anarchism, London, Harper Perennial

Marshall, Peter **(1986)** The Anarchist Writings of William Godwin, Freedom Press,

May, Todd **(2000)** Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi, Çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul, Ayrıntı Yayınları

Morland, David **(1997)** Demanding The Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism, London and Washington, Cassel

Rand, Ayn **(1992)** Atlas Shrugged, New York: New American Library

Rooum, Donald **(1995)** Anarchism, An Introduction, Freedom Press

Rexroth, Kenneth **(1974)** Communalism: From its Origins to the Twentieth Century, New York, Seabury Press

Runkle, Gerald **(1972)** Anarchism Old and New, New York, Delta

Schapiro, J.S. **(1966)** Çağdaş Düşüncede Toplumsal Tepki, Çev. M.C. Köksal-M. Harmancı, İstanbul, Köprü Yayınları

Stirner, Max **(1982)** The Ego and Its Own, Trans. Steven T. Byington, Rebel Press

Ward, Colin **(2004)** Anarchism A Very Short Introduction, New York, Oxford University Press

Woodcock, George **(1962)** Anarchism : A History of Libertarian Ideas and Movements, Cleveland and New York, The World Publishing Company

Woodcock, George **(1977)** The Anarchist Reader, Sussex, Harvester Press Books,

KÜÇÜK İSKENDER ŞİİRİNDE ANARKO İZLEK ve MOTİFLER

Oktay Yivli*

Özet: Nihai hedef olarak bireyin özgürlüğünü esas alan anarşizm düşüncesinin felsefi temelinde Fransız rasyonalizmi ile Alman idealizminin bulunduğu kabul edilir. Anarşizmde güçlü devletin yerine toplum, toplumun yerine topluluk yeğlenir. Günah, ahlak gibi kavramlar sorgulanır ve özgürlük siyasallığın, toplumsallığın üstüne konur. Küçük İskender şiirinde (özellikle odağa alınan *Sarı Şey* şiir kitabında) anarşist öğretiden neşet eden ya da onunla akrabalık bağı bulunan düşünce, izlek ve motifler bulunmaktadır. Bunlar otoriter devletin sorunsallaştırılması, yücenin parodileştirilmesi, kutsalın ve dünyevi otoritenin tersyüz edilmesi, verili bilgi ve değerlerin sorgulanması, katılaşmış cinsiyet kabullerinin karşısına eşcinselliğin konulması ve her şeyden önemlisi bireyin özgür olduğu düşüncesidir. Otoriter devlet-birey diyalektiğinde önerilense doğası gereği yabancılaştıran devletin karşısında ötekileşmeyi önsel olarak kabul ederek farklı olmayı sürdürmektir. Bireyin bu konudaki aygıtlarından biri dünyevi otoriteyi gülünçleştirmek, parodileştirmektir. Aynı edim, verili olduğu için kutsal olana karşı da yinelenir. Tanrı ile melek kavramlarıyla kutsal anlatılar yapı bozumuna uğratılır. İskender şiiri kaba cinsellikle, "edepsizlik"le geleneksel toplumun ahlak yargılarını sarsar. Tüm bu girişimler, özgürlük ve ahlak bağlamında yeni bir toplumsal sözleşme isteminin göstergeleri olarak okunabilir.

Anahtar sözcükler: anarşizm, Küçük İskender, şiir, kutsalın parodisi, cinsiyetçilik

ANARCHO THEMES and MOTIFS IN KÜÇÜK İSKENDER'S POETRY

Abstract: French rationalism and German idealism are considered to be the philosophical basis of the idea of anarchism, based on the individual's freedom as the ultimate goal. In anarchism, instead of the strong state, society is preferred instead of society, the concepts of sin and morality are questioned and freedom is put on top of politics and sociality. There are thoughts, motives and motifs in Küçük İskender's poetry (as an example in the Sarı Şey poetry book) that announces anarchist teaching or has kinship with it. These are the problematization of the authoritarian state, the parodying of the supreme, the reversal of the sacred and worldly authority, the questioning of given information and values, the introduction of homosexuality against solidified gender acceptance, and above all,

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi, oktayyivli@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-4129-1193

the thought of the individual to be free. In the context of the authoritarian state, it is to continue to be different by accepting othering as a priori before the state that alienates by nature. One of the individual's weapons in this regard is to ridicule and parody worldly authority. The same action is repeated against the holy because it is given. Sacred narratives are deconstructed with concepts of God and angel. The poetry of İskender shook the moral judgments of traditional society with "vulgar" sexuality, "rudeness". All these initiatives can be read as indicators of a new social contract request on freedom and morality.

Keywords: anarchism, Küçük İskender, poetry, parody of the holy, sexism

Giriş

Makalemizin ön-varsayımı, Küçük İskender'in (Derman İskender Över) heteroseksüel bir cinsel kimliğe sahip olmadığı için kamusal olanla ve her türlü belirlenmiş düşünce ve ilkeyle kategorik olarak çatışmalı bir ilişki içinde olacağıdır. Kanımızca böylesi bir kişiliğin, ona yer açmakta isteksiz davranan kamu ve toplumsal düzenin yerleşik değerleriyle sorun yaşaması; bireysel özgürlüklerin önüne konan kamusal yasaklar ve kısıtlamalarla savaşım içinde olması apriori bir realitedir.

İlk kitabı *Gözlerim Sığmıyor Yüzüme* (1988)'den ölümüne kadar yirminin üstünde şiir kitabı çıkaran Küçük İskender'in (1964-2019) şiir evreni epeyce geniştir. Şiir kariyeri boyunca önceden denenmemiş olanı, öteki kimlikleri ve alt kültürü geneli yadırgatan bir dil ve imge düzeniyle anlatmıştır. İskender'in şiirini bireylik temelli bulan Halim Şafak'a (2019) göre bu bireylik, sokakta ve yeraltında kendini gerçekleştirir (birikimdergisi.com). Buradan kalkarak İskender'in şiirsel uzamını arka sokak olarak, orada görülenleri lümpen ve tüm bu figür ve edimlerden oluşan ortamı ise -egemen toplum tarafından kabul görmediği için- yeraltı olarak değerlendirmek gerekir. Çalışmamızda bu evrenden örnekçe olarak -tipik olduğu düşüncesiyle- 2010'da yayımlanan *Sarı Şey* adlı şiir kitabını seçtiğimiz için hipotezi bu inceleme nesnesi üstünde sınayacağız, yazı boyunca elde ettiğimiz tüm çıkarımlar da -genelleştirme hakkımızı saklı tutarak- yine aynı nesneyle sınırlı kalacaktır. Bununla birlikte aynı savı sağlamlaştırmak için yeri geldikçe *Erotika* (1998) ile *Periler Ölürken Özür Diler* (2012) kitaplarına da başvuracağız.

İskender şiirini anarşizm bağlamında tartışacağımıza göre ilkin seçmeci bir tutumla -inceleme nesnemizin gereksinimleriyle kendimizi sınırlandırarak- kimi kuramsal düşünce, tutum ve görüşleri vermek doğru olacaktır. Konu üstünde çalışan felsefecilerden Henri Arvon (2014) anarşizmi liberalizmin bir eseri olarak görür ve onun felsefi temelini rasyonalizm, idealizm ve Hristiyanlığın oluşturduğunu ileri sürer. Fransız rasyonalizmine göre öteki varlıklardan farklı olarak akıl yetisine sahip olduğu için insan "doğuştan bazı

dokunulmaz ve zaman aşımına uğramayan haklara sahiptir ve bu haklar her türlü siyasal örgütlenmeden öncedir." Anarşizmin Alman idealizmiyle de bağlantısı vardır: "Biricik Ben'in egemenliğini savunan ve Ben'in kurbanı olduğu bütün 'yabancılaştırmalar'a karşı isyana çağrı çıkaran anarşizm Hegelci felsefeden kaynaklanır." Anarşizmin gerisinde bireysel iradenin özerkliğini koruma kaygısı yatar, bu yüzden her çeşit otoriteye karşı çıkar. Anarşist bakış açısına göre ahlakın kaynağı üstün bir güç değil, insan doğasıdır. "Fransız Devrimi'nden kaynaklanan Devlet ile Toplum arasındaki ayrılığın ürünü olan anarşizm, Devlet'e karşı çıkar ve Toplum'u özerk bireysel irade temelinde kurmaya çalışır."

Yine Arvon (2014) üzerinden anarşizm kuramcılarının düşünce ve kavramlarına kuşbakışı baktığımızda William Godwin'in aklın egemenliğine ve bilgeliğine inandığını ve hiçbir iç-dış zorlama olmadan aklın özgürce kullanılabileceği bir toplumsal durum aradığını söyleyebiliriz. Devlet ve hukuk her durumda akla karşıdır. Toplum gereklidir ama devlete karşı konulmalıdır. Max Stirner'e göre devletin ereği; bireyi kısıtlamak, bastırmak ve kendine bağımlı kılmaktır. Toplum da bireyi baskıladığı için ona aşkın bir nitelik tanımamak gerekir. Bireye dışarıdan dayatıldığından günah kavramına karşı çıkar. Pierre-Joseph Proudhon'a göre otorite baskı demek olduğu için ne parti ne otorite olmalı, bunun yerine özyönetimci federalizm almalıdır. Düşünceleri komünist anarşizm içinde değerlendirilen Mihail Bakunin ise sürekli bir yıkımın gerekliliğinden söz eder. Ona göre "Tanrı varsa insan köledir oysa insan özgür olabilir ve olmalıdır: Dolayısıyla Tanrı yoktur." Ona göre önemli olan tek bireyin değil, bütün toplumun özgürlüğüdür.

Anarşizm Bağlamında Küçük İskender Şiiri

Anarşizm bağlamında Küçük İskender'in odağa alınan *Sarı Şey* (2010) kitabında karşılaştığımız düşünce ve motifler; devletin sorunsallaştırılması, kutsalın parodileştirilmesi ve tersyüz edilmesi, verili olanın sorgulanması, kapitalizm karşıtlığı, şiddet yanlısı anarşizm, cinsellik üstünden topluma başkaldırı, modern kent karikatürü, sınırsız özgürlük ve dünya vatandaşlığıdır. Yazımızın gövde kısmında bu izlek, motif ya da imgelerden yalnızca inceleme nesnesinde büyük semantik öbek oluşturanlar üstünde duracağız.

Anarşizm izleklerinden biri olan bireyin karşısında yer alan otoriter devletin sorunsallaştırılması Küçük İskender şiirinde özel ve ağırlıklı bir yer tutar. Özellikle bu izleğin geniş biçimde ele alındığı "Ucube" şiirinde bunu görmek mümkündür (2010: 9-10). Metinde kendini devletin karşısında bulan öznenin ötekileştirilmek, yabancılaştırılmak, farklılaştırılmak, dışlanmak istemlerinin hepsi elbette ironiktir. Bu bağlamda söz konusu edilen, otoriter

devletin kendine uymayan bireyleri ya herkese benzettiği ya da ötekileştirdiği gerçekliğidir. Şiirsel metne göre devletin baskı araçları asker, polis, bürokrasi, din ve faşizmdir. Otorite her türlü eylemi şiddetle ("cop sağanağıyla") bastırır. Otoriter toplum da eğitimin fiziksel şiddet yoluyla yapılabileceği kanısındadır. Bireyin güçlü devlet karşısında yapması gereken eylem asimilasyona direnmek, prototipleşmeye karşı çıkmaktır. Bu konuda izlenen devlet politikasının geri planındaysa ötekinden, farklıdan, yabancıdan ve dışarıdan duyulan korku yer almaktadır. Duygu aktarımına konu olan korku kamusal kültür yoluyla vatandaşlara bulaşır. Benzeşmektense ötekileştirmeyi peşinen kabul eden özne, donmaktan / katılaşmaktan kurtulacak ve akışkan olmayı sürdürecektir. Devlet heterojen olanı olumsuzlarken özne, devletin bu edimini olumlar. Böylece birey-otorite temelinde oluşan kutupsallık, iki farklı yöne hareket eden bir mekanizma gibi çalışmaya başlar. *Erotika* (1998)'da karşımıza çıkan "isyan, ihtilal, direnmek, Prometheus" gibi kavram ve simgeler de otoriteye karşıtlığın imleridir. Bu kavram alanının karşısındaysa "polisler, savcılar, asılsız ihbarlar ve iktidar" kavramları bulunur. Böylesi bir karşıtlık, Attilâ İlhan şiirinde görmeye alışık olduğumuz ve daha çok estetik erekle kullanılan gerilim atmosferinin oluşmasını da sağlar.

Küçük İskender'de rastladığımız bir başka anarşist tutum kutsalın parodileştirilmesi, tersyüz edilmesidir. Bu parodik tutum; Tanrı, melek, kutsal anlatı ve kutsal ögeleri kapsar. Bu şiirdeki ilk ve en önemli saldırı Tanrı kavramınadır. Kutsal bilgi, koşulsuz Tanrı'ya sığınmamız gerektiğini söylerken bu şiir "Sana titreme diyorum, / Hey Bana Bak Bebeğim Titreme! / Tanrı Mayındır Asla Tanrımayın Basma Üstüne!" (2010: 13) dizeleri aracılığıyla Mihail Bakunin'in düşüncelerini çağrıştırır şekilde Tanrı kavramını ve bilgisini tehlikeli bir alan olarak gösterir. Son dizenin ilk kısmında bu alanın tehlikeli olduğu uyarısında bulunulurken dizenin ikinci kısmında yapılan "Tanrımayın" anagramında iki terim birleştirilerek (kutsal ile tehlike) tek bir kavram yaratılarak iki terim özdeşleştirilir ve aynı metinde türetilen yeni fiille Tanrı'nın insan tarafından yaratıldığı ya da insanın Tanrılaşma arzusu taşıdığı -"Olsan olsan topu topu iki başlı yalnız bir tanrı olacaksın" dizesinde açıkça görüldüğü gibi (2010: 85)- ima edilir. Motivasyonunu aynı kaynaktan alan bir edimle *Periler Ölürken Özür Diler* (2012) kitabında "tanrının entarisi", "tanrının pabucu", "tanrının eli" gibi imgelerle antropomorfik bir Tanrı resmi çizilir (138). Böylece bütün teoloji tepetaklak olmakta, yaratan-yaratılan ilişkisi tersyüz edilmekte ya da Tanrı insansı bir fizyolojiyle sunulmaktadır.

Aynı çerçevede ikinci olarak kutsal kitapların melek imgesinin parodileştirildiğine tanık oluruz. Metal paralarla (kâğıt paraya gerek duyulmadan) melek satın alınması, bunun gündelik bir melek olması (bu noktada kapita-

lizme sataşma var); meleğin kanatlarının yolunmuş, gözlerinin oyulmuş, dilinin kopartılmış olmasıyla metin, parodi etiketini yeterince hak eder. Üstelik Tanrısı bilinmeyen meleklerden olduğundan hiçbir kutsal kitap bunlara yer vermez. İnsanlar gibi ölümlüdür ve bu kez insanlar onlara yardım elini uzatırlar (2010: 15). Akıp giden bir yığın ayrıntının ardından çözümleyici şekilde dönüp geriye baktığımızda kapitalizm bağlamında gündelik bir gereksinimin giderilmesi için satın alma edimine başvurulduğunu, metafizik kökenine inanılmadığı için melek imgesinin karikatürleştirildiğini ve melek-insan ilişkisinin tersyüz edilerek bu kutsal imgenin gülünçleştirildiğini fark ederiz.

İskender şiirinin öznesinin parodisinden kutsal anlatılar da kendini kurtaramaz. Âdem ile Havva, yasak elma ve Tuba ağacı bu kapsamda karşımıza çıkan teolojik figür ve ögelerdir. Özneden ilkin elma anlatısına bir itiraz yükselir: "Çürüyen elmanın her tarafı günah olsa ne yazar" tümcesi, Tanrı'nın ilk insan için yasakladığı elmayla bu yasağa uymadıkları için Âdem ile Havva'ya verilen ceza motifini itibarsızlaştırır (2010: 34). Günah gerçekleşmeden önce elma (onun simgelediği nesne) zaten çürümüştür ve daha önemlisi kendinden menkul bir değeri olduğu için İskender öznesi bu yasayı tanımamaktadır. Bu direniş, bireye dışarıdan dayatıldığı için günah kavramına karşı çıkan anarşist kuramcı Stirner'ı anımsatır. Buna, şiirlerin arasında bir çeşit epigraf gibi ortaya çıkan "adem, havva, şeytan yılan ve tanrı ve elma / ha ha / dikkatli bak, biri daha var çalıların arasında" dizelerini de eklemek gerekir (2010: 79). Bu metinde hem verili bilgiye kuşkuyla bakılır hem de -özne kendini ihbar ettiğine göre- her insanın bu topluduruma dâhil edilebileceği sezdirilir. Böylece kutsal metne yeni figürler eklemenin, bir bakıma metni yeni baştan yazmanın mümkün olduğu savı ileri sürülmüş olur.

Kutsalın altüst edilmesinin en tipik örneği "Şeytan diyor sök çıkart tersyüz et ve yeniden dik Tuba Ağacı'nı" dizesinde somutlaşır (2010: 44). Kutsal olan ve verili olan bütün değerlerin alaşağı edilmesi düşüncesi bu söylemin çekirdeğini oluşturur. Böylece bireyin özgürlüğünün önündeki tüm engeller kaldırılmış olacaktır. Bu noktada İskender şiirindeki bir başka edim, kutsalla dünyevi olanın eşitlenmesi, böylece verili düzeylerin ortadan kaldırılması girişimidir: "minareler / kilise kuleleri / ayyaş şişeleri" dizelerinde tam da bunun belirtilerini görürüz (2010: 50). İki farklı dinden seçilen ve kutsalı imleyen iki gösterge, dikey biçimlerinden ötürü içkiseverlerin üst üste koyduğu şişelerle aynı düzleme yerleştirilir. Bu kısa metinde örtük benzetmeyle kutsalın parodisi yapılırken kilise kulesini diken ile şişeyi dikenin eylemleri arasındaki fark da ortadan kaldırılır.

İskender şiiri nasıl kutsal bağlamda yer alan kavramları altüst ettiyse, içini boşaltıysa aynı edimi dünyevi bağlama uygulamaktan da kaçınmaz. Mihail Bahtin'in (2001) Orta Çağ halk eğlencesi / karnavalda saptadığı olay,

hiyerarşik düzeylerin tersine çevrilmesidir; buna göre soytarı kral ilan edilir. İşte "Bütün taçlar lazımlık olacak" (2010: 17) dizesi Bahtin'in kavramlaştırdığı anlamda karnavalesk bir motif içerir. Bu kısa metinde bir çeşit kutsallığı ve devlet otoritesini simgeleyen taç, gündelik bir gereksinimle birleştirilerek kirletilir. Kirletme ediminin güdüsünü, verili hiyerarşiden duyulan ve alt tabakadan yukarıya doğru yükselen anarşist öfke oluşturur. Aynı imgesel girişim alt kültürle üst kültür, üst sınıfla sınıfsız arasında kurulan ve sarsılmaz sanılan konumu da bozuma uğratır. "Bu gece tüm şehir yalnızca düşkünlerin olacak evet / Afişleyin, kırın, yakın -erozyon uzaydan da görülsün" (2010: 35) dizeleri bu diyalektiği örneklemektedir. Kent artık varsılların, otoritenin değil düşkünlerin olacaktır. Bu ters çevirmenin yanı sıra metinde yıkıcı anarşizmin izleklerinden biri olan şiddet varlığını açıkça duyurur. Zira göndermede bulunulan anarşist kuramın kimi kolları, bireyin özgürlüğü ve tasarlanan toplumsal düzen için şiddet eylemini meşrulaştırır (Özellikle Kropotkin'in anarşizm anlayışında şiddetin yeri vardır; Cantzen 1994: 82). Aynı çerçevede olmak üzere bir başka tersyüz etme, toplumun örnek olarak olumladığı tipin karşısına yerleştirilen bohem tiptir. Şiirde bohemlik toplumsalın karşısında yer alan bir gösterge olup biyolojik anlamda hayvansallık (doğasına uygun şekilde yaşama), narkoleptik (gündüz uykululuğu), zehirli oluş ve yıkıcılık nitelikleriyle donatılmıştır.

Küçük İskender şiirinde karşımıza çıkan özgürlük, kimileyin bir izlek düzeyine ulaşır, çoğu zaman da diğer izleklerin içinde alttan alta bir terim ya da bir kavramdan oluşan motif olarak kendini belli eder. Zira şimdiye kadar saptadığımız kimi düşünce ve kavramların zemininde özgürlüğün izdüşümü mevcuttur. Anarşizm içinde özgürlük kavramının önemli bir yeri vardır. Türkiye'deki anarşizm tarihi üstüne inceleme yapan Mehmet Ö. Alkan da (akt. Barış Soydan, 2013) bireyin hak ve özgürlükleri konusunda anarşizmin yaptığı ve yapacağı katkılar olduğuna inanır (37). İskender'e göre -bohemliğin bir belirtisi olarak- bir işi yarısındayken terk edebilmek (aylaklık); "delirmek" (sağduyuya uygun davranmamak, belirlenmiş ahlak kurallarına uymamak), içimizdeki çocuğu -Freud'un terminolojisiyle *id*- serbest bırakmak, otoriteye karşı savaşım içinde olmak ve üstelik bunu tüm dünya için istemek özgürlüktür. Bu noktada cılız söylenmiş olduğundan yorumsallığı devreye sokarak saptadığımız düşünce, bireyin her türlü eylemi yapmakta özgür olduğudur. Zira anarşizm bu anlayışı ilkesel olarak bünyesinde barındırmaktadır. Bu düşünceler özelinde "içgüdüler Ben'in bir parçasını oluştururlar" (akt. Arvon, 2014: 92) diyen anarşizm kuramcısı Stirner'ı anmamız yerinde olur. Çünkü "id" içgüdüleri temsil ettiğine göre onları serbest bırakmak demek, ben'in (egonun) kendini gerçekleştirmesi anlamına gelecektir. *Periler Ölürken Özür Diler* (2012) kitabındaki hapishanelerin, hayvanat bahçelerinin,

kampların ve tımarhanelerin boşaltılma önerisinin de özgürlük izleği çevresinde düşünülmesi gerekmektedir (144).

İskender şiirinde kaba cinsellik, homoseksüellik, aleni kentli fuhuş olgusunu bulmak bir tesadüf değildir. Küçük İskender'de saptadığımız otoriter devlet eleştirisi, verili bilginin sorgulanması, kutsalın tersyüz edilmesi yoluyla anarşizm bağlamı inşa edilmişse biyo-cinsel edimler ve göstergeler de genelgeçer ahlaka başkaldırı anlamına gelir. Zira eşcinsel hareketinin öncüleri de anarşizm düşüncesinden hareket etmişlerdir. Batur Özdinç'e göre eşcinsel hareket içindekileri anarşizme çeken özellik, "özgürlüklere daha çok yer vermesi", solun toplumsal kaygılarına karşılık anarşizmin "toplumsal kaygılar karşısında ödün verme[mesidir.]" (akt. Soydan, 2013: 371) Özellikle *Sarı Şey* (2010) kitabındaki "Eski Bir Reçeteyle Silinmiş Hastane Odası Spermleri" şiirinin üçüncü kısmında topsuz alandaki faul olarak görülen "porno", kadın cinselliğini ifade eden "kıllı göz", ilaçlı travestiler, harçlıkların anala jeton olarak atılması, kulamparaların gürültülü şekilde sevişenlere bağırması ile *Erotika* (1998) kitabındaki sıcak oğlan ağızları, önüne ilk çıkanla yatmak; *Periler Ölürken Özür Diler* (2012) kitabındaki uçan kuşun erkekliğini ağzına almak, seçilmemiş ruhun orospuluğu, narkoz nefesli oğlan gibi imge ve motiflere baktığımızda metinde betimlenen arka sokağın "edepsiz" olmak için fazlaca gayret gösterdiğini anlarız. Şiir bu bağlamda kendine bir "yeraltı" kozası örerken aynı zamanda sağduyuyu, ortodoks toplumu da olabildiğince rahatsız etmek ereğini de taşır.

Aynı bağlamda inceleme nesnesinin bütününe yayılmış olan öteki cinsel ögelere baktığımızda İskender şiirinin şişirilmiş ve fantastik imgelerle biyolojik anlamdaki -kültürel ve romantik olmayan- erotizmi geleneksel toplumun yüzüne haykırdığını görürüz. Elbette bu edim, yalnızca cinsel kimliği ifşa etmekten ibaret olmayıp aynı zamanda cinsellik üstünden toplumsala karşı yapılan anarşist bir kalkışma girişimidir. Şiirdeki her cinsel edimin videoya çekilmek istenmesi, orospuyla yatmak, ağzın yuvarlaklığının sevişilen erkeklere nişan yüzüğü olması, ucuz kadınlar meyhanesi gibi imgeler merkezin reddettiği, lümpenin ise yer tuttuğu kentin dış uzamlarını ve onların yaşantılarını cinsellik üstünden betimler (2010: 84). Cinsellik bu metinde alelade bir edim durumuna düşer ve önüne ilk çıkanla yatmak, askere alır gibi yatağa almak, tek gecelik sevgililik, âşığın satın alınması gibi nitelemelerle kaba cinsellik tanımlanır (2010: 91). Bu "ahlaksız" edim, tanım ve imgelere tatlı oğlanları, grup seksi, organlarına bayrak çekerek kadın bulmak için tanklarına binmiş olan erkekleri, kuyu olmayan çukurları, küvetin içindeki çarpışmayı (2010: 93, 103); *Erotika* (1998) kitabında sıkça kullanılan "orospu, piç, fırlama, kıç, regl, çük, dışkı" gibi argo söz dağarını da eklediğimizde yapılmak istenenin verili olanı ve toplumsalı yıkıma uğratmak olduğu anlaşılır.

Sonuç

Konu anarşizm olduğuna göre Küçük İskender şiirinde bireyi verili bir kutup olarak kabul etmek ve karşıt kutba da kuramsal çerçeveye uygun şekilde otoriter devleti, yerleşik ahlak kurallarını, dini-kutsalı, kapitalist kurumları, toplumu, verili olan her türlü bilgiyi koymak gerekir. Devlet ve toplumu, verili kutsal ya da kültürel bilgiyi elinin tersiyle bir yana iten öznenin bu güçlü kutupsallık karşısındaki motivasyonunu özgür olma düşüncesi besler. Farklı olandan korkan otorite, elinde bulundurduğu çeşitli araçlarla bireyi dönüştürmek, dönüştüremediğini ötekileştirmek yöntemini seçerken bu edime sahiden maruz kalan İskender şiirinin öznesi, akışkanlığını korumak ve kendi olmayı sürdürmek için bunu olumlar ve kullanır.

Şiirde kutsal ya da değil her türlü hiyerarşinin ve hazır bilginin parodileştirilmesinin, içinin boşaltılmasının sebebi, insan dünyasına tüm yüklerden arınmış bir bakışla bakmanın, dahası yeni bir dünyayı kurmanın olası olduğunu göstermektir. Dünyevi ve kutsal otoritenin belirleniminden kurtulmuş olan nesne ve onun bilgisi böylece insan tekini özgürleştirebilecektir.

Bu şiirin "yeraltı" ilişkilerini, biyolojik türden "kaba" cinselliği ve toplum tarafından onaylanmamış her türden cinsel kimliği ve edimi çıplak bir gerçeklik olarak ele almasının ardında, toplumsal düşüncede anarşi yaratıp farklı olanı tanıtma ve kabul ettirme çabası vardır. Bu girişim aynı zamanda özgürlük ve ahlak bağlamında yeni bir toplumsal sözleşme isteğinin göstergeleri olarak değerlendirilmelidir. Sosyolojik irdelemeyi bir yana bırakıp estetik düzeye döndüğümüzdeyse şu saptamayı yaparız: Küçük İskender, görmeye alışık olmadığımız biçimde şiiri üstünden -diğer yapıtları da dâhil- aşkın ve cinselliğin queer formunu Türk şiirine eklemlemiş bulunmaktadır.

Nihai olarak Küçük İskender şiirinin söylemiyle ilgili olarak altını çizmemiz gereken özellik, bu şiirin ilkin İkinci Yeni'de başlayan tematik krizi aynı yoğunlukta olmamakla birlikte benzer aygıtları kullanarak sürdürdüğüdür. Kaynakta bulunan çoğul izlek, sabote eden kavram grupları ve boş alanlar[1] bu şiirde de görülmekte, bu kullanımlar üstünden yaratılan belirsizlik şiirsel metni alımlamayı zorlaştırmaktadır.

[1] "İkinci Yeni Şiirinde Tematik Kriz" makalemizde ilgili şiirdeki alımlama sorununu çözmek için iki hipotez geliştirmiştik. Bunlardan ilki, şiirle doğrudan ilgili olmayan bir grup kavramın, belli doğrultuda ilerleyen izleğin önünü kesmesi; diğeriyse geleneksel şiirden farklı olarak aynı şiirde birden fazla izleğin bulunmasıydı. Bu kuramsal düşünüme -Ece Ayhan ve Sezai Karakoç şiirinde çokça görülen- boş alanlar varsayımını da eklemek gerekiyor. Buna göre tek bir hat üzerinden aynı doğrultuda ilerleyen izleğin önüne anlambilimsel boşluklar açılmakta, bu boşlukların okur tarafından doldurulması gerekmektedir (Bakınız: Oktay Yivli, "İkinci Yeni Şiirinde Tematik Kriz", s. 133-142).

Kaynakça

Arvon, Henri (2014). *Anarşizm* (çev. A. Kotil). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bahtin, Mihail (2001). "Gülmenin Tarihinde Rabelais". *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar* (der. Sibel Irzık). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cantzen, Rolf (1994). *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük, Ekoloji, Anarşizm* (çev. V. Atayman). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Küçük İskender (1998). *Erotika* (4. basım). İstanbul: Adam Yayıncılık.

Küçük İskender (2010). *Sarı Şey*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Küçük İskender (2012). *Periler Ölürken Özür Diler* (3. basım). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Soydan, Barış (2013). *Türkiye'de Anarşizm: Yüz Yıllık Gecikme*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Şanlıdağ, Halim Şafak (Ağustos 2019). https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9854/ kucuk-iskender-ve-siiri-hakkinda-kisa-bir-degini#.XjRtCWgzbIU [Erişim tarihi: 30.01.2020].

Yivli, Oktay (Nisan 2016). "İkinci Yeni Şiirinde Tematik Kriz". *Yeni Türk Edebiyatı*. 13: 133-142.

DİLDE BİR GELENEK KARŞITI OLARAK NURULLAH ATAÇ

Ali AKAR*

Özet: Nurullah Ataç, Cumhuriyet döneminde Türk dili tartışmalarında en önemli isimlerden biridir. O, tarih boyunca Türk dilinin sadeleştirme hareketlerinin en uç noktasında yer almış ve günümüzde kullandığımız *bilinç, birey, eleştiri, erek, gerçeküstü (sürrealizm), görece, ilke, izlenim (intiba), karşıt, kuram, nesnellik, nitelik, olay, öğreti (doktrin), özdek (madde), özgürlük, özne, öznel, sav (iddia), soyut, uygarlık (medeniyet), yapıt (eser), yargı (hüküm), yaşam (hayat), yöntem (method)*... gibi pek çok sözü ilk kullanan olmuş ve yaygmlaştırmıştır. Ataç'a göre insan, ancak kendi dilinin sözleriyle doğru ve gerçekçi düşünebilir. Ayrıca doğru düşünmek için dilimizdeki bütün yabancı kökenli bütün sözcüklerin herhangi bir ayrıma tabi tutulmadan atılarak onların yerlerine Türkçe köklerden türetilenler kullanılmalıdır. Ataç, bu tavrı nedeniyle karşıt düşüncede olanlar tarafından şiddetle eleştirilirken, görüşlerini benimseyenlerce alkışlanmıştır. Bu yönüyle, Ataç, Cumhuriyet dönemi dil tartışmalarının öznesi olmuştur denilebilir.

Ataç, felsefi ve ideolojik anlamda bir "anarşist" değildir, fakat onun, dilin sadeleştirilmesindeki hareket tarzı, yöntemi felsefi anarşizmle örtüşmektedir. Çünkü dildeki yerleşik kurallara karşı çıkması, düşüncelerinin doğruluğu konusunda mutlak dayatıcı olması, kendi düşüncelerine karşı çıkanları şiddetle reddetmesi, karşıt fikirleri alaya alması... gibi tavırları onu, doktriner olmasa da bu düşüncenin yöntemlerini kullanması bakımından bir "karşıt" olarak nitelemek mümkündür.

Anahtar Sözcükler: Türk dili-Dilde sadeleşme-Nurullah Ataç

"NURULLAH ATAÇ"AS A NAYSAYER IN LANGUAGE

Abstract: Nurullah Ataç is one of the important names in discussion of Turkish Language in the Republic Period. He takes part in extreme point of simplification movement of Turkish Language throughout the history. Many words which we use today like *bilinç* (consciousness), *birey* (individual), *eleştiri* (criticism), *erek* (goal), *gerçeküstü* (surrealism), *görece* (relative), *ilke* (principle), *izlenim* (impression), *karşıt* (opponent), *kuram* (hypothesis), *nesnellik* (objectivity), *nitelik* (quality), *olay* (event), *öğreti* (doctrine), *özdek* (matter), *özgürlük* (independence), *özne* (subject), *öznel* (subjective), *sav* (claim), *soyut* (abstract), *uy-*

* Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Muğla, TÜRKİYE. akar@mu.edu.tr

garlık (civilization), *yapıt* (composition), *yargı* (judgement), *yaşam* (life), *yöntem* (method) etc...became widespread by means of his articles. According to Ataç, man can only think with the words of his own language accurately and realistically. To think accurately, all borrowed words in our language must be throwed without seperation and instead of these words the words which created with Turkish stems must be used. While he is criticized heavily by opposites because of this thoughts, people who adopted his opinions applauded him. From this aspect, it can be said that Ataç became the subject of language discussions in the Republic Period.

Ataç is not an anarchist with regard of philosophic and ideological ways but his type and method of action in simplification of language is matched up with philosophical anarchism. Even if he is not doctrine, in respect to using the methods of this thought, it can be possible to describe him as a naysayer because he objects to main rules in language, insists on the trueness of his thoughts, refuses the deprecators of his thoughts heavily, makes fun of his adversatives etc...

Key Words: Turkish Language- Simplification in language- Nurullah Ataç

Giriş

Bu yazıda, Cumhuriyet döneminde dildeki yabancı kökenli sözcüklerin Türkçeleştirilmesinde önemli bir isim olan Nurullah Ataç'ın geleneksel dil anlayışına karşı tümelci karşıt tavrı ve görüşleri ele alınacaktır.

Anarşizm, en yalın anlamıyla felsefi, sosyolojik ve tarihi bir kavram olarak her türlü otoriteye karşı bireyin özgürlüğünü savunan ve onun ancak bu sayede kendi özünde var olan "iyilik"le doğru ve güzel olanı bulacağını savunan bir görüştür. Sözcük ve içerdiği anlam, yerleşik kurum ve kurallara karşıtlığından dolayı gündelik dilde "olumsuz" bir anlama bürünmüş; daha çok, kargaşa, karışıklık ve başıboşluk olarak anlaşılmıştır. Anarşizm, işte bu yüzden, içerdiği nominal çağrışımlar nedeniyle Türkçede anlam örselenmesine uğramıştır. Biz bu nedenle -ve biraz da yazımızın konusu olan Nurullah Ataç'm Türkçe terimler ve kavramları öncelemesinden dolayı- makalemizde *anarşizm* yerine -kavramı tam karşılamasa da- *karşıtlık, anarşist* yerine de *karşıt* sözcüklerini kullanacağız.

Niçin Nurullah Ataç? Ataç, Cumhuriyet döneminde çevirileri, günlükleri, denemeleri ve eleştiri yazılarında, dili, metinlerinin öznesi yapan bir aydın, bir polemik ustasıdır. Bu yönüyle dil ve kültür tartışmalarının tam odağında bulunmuş, düşüncelerini savunanların ve kendisine karşı çıkanların sık sık gönderme yaptıkları simge isim olmuştur. Nitekim 1950'den bugüne Ataç'ın adının geçmediği bir dil tartışması yok gibidir. Bu dönemde dil üzerinde yoğun tartışmalar yaşanmasının temel nedeni, yenileşme döneminin kültürel dönüşüm sancıları olduğu kadar, Ataç gibi dili seven, onu yeniden

kurgulamaya çalışan fakat bu işi, hiçbir sınır tanımadan yapan, üniversite hocalarını, büyük gazetelerin tanınmış köşe yazarlarını karşısına alan, sözünü sonuna kadar söyleyen, kendi deyimiyle "aşırı olmaktan kıvanç duyan" bir kültür adamının söz konusu tavırlarının da büyük payı vardır.

Dilde Değişim yahut Yel Değirmenleriyle Savaşlar

Tarih boyunca dilde meydana gelen bütün değişme ve gelişmeler, esasında bir karşıt kişi veya onların başlattığı karşıt düşüncelerden hareketle hayata geçirilmiştir. Çünkü diller, her ne kadar kendi içinde bir devinimle gelişiyor olsalar da farklı uygarlıklar ve kültürlerle karşılaştıklarında mutlaka bir "aydın müdahalesi"ni ihtiyaç duyarlar ve bu müdahalenin başarısıyla doğru orantılı olarak kendilerini yenilerler. Bu yönüyle diller, aslında ancak ve ancak geleneğin yenilenmesiyle yenilenirler, güncellenirler. Gelenek, dile, bazen kendi kabuğu içinde bir iç devinimle gelişme kazandırabilir. Fakat bu, dilin esaslı bir gelişimi için yeterli olmaz. Bu yüzden tarihteki bütün sosyal değişmelerde olduğu gibi dilde de mutlaka ve muhakkak düşünsel gelişmelere koşut olarak aydınların ya da düşünürlerin müdahalesi olmuştur.

Bu müdahale Batı'da dokuz yüzyıl önce başladı...

Batı dillerinin dönüşümünde söz konusu karşıt aydın müdahalesinin temsilcisi Dante Alighieri (1265-1321)dir. Dante, *İlahi Komedya*'yı, o zamana kadar Batılıların hiç aklına gelmeyen "anarşist" bir tavır takınmış; bin yıl boyunca kullanılan Latince gibi büyük, yerleşik din ve kültür dili yerine, Kuzey İtalya'nın bir "garip ve kaba" diyalekti olan Floransa diliyle yazmayı tercih etmiştir. *İlahi Komedya*'nın diline başta kilise olmak üzere bütün yerleşik kurumlar karşı çıkmışlar, kitabın içeriğinin ötesinde diline ve onun yazılma eyleminin temsil ettiği karşıt düşünceye esaslı biçimde tavır almışlardır. Bu tartışmalar birkaç yüzyıl devam etti, fakat Dante'nin açtığı karşıtlık tavrı, Avrupa'da binlerce yıl konuşulan ama yazılmayan ulusal dillerin Latinceye rağmen yazı dilleri olmasını sağladı ve bugünkü Avrupa dilleri yazı, bilim, kültür, hukuk ve daha da önemlisi devlet dili oldular.

Uzun bir sözlü dönemi olan Türk dilinin tarihindeki gelişme ve dönüşmelerin altında da aslında gelenek karşıtlığı vardır.

Bu konuda kısa bir bellek tazelemesi yapalım.

Orta zamanlarda (15-16. yy) Türk dilinin gelişme, değişme ve uygarlık dili olma yolunda dönüşümünü sağlayan Ali Şir Nevai, Çağatay Türkçesini kurarken, çağının yerleşik dil otoritelerine ve geleneklerine savaş açmıştır.

Nevai, Türk şairlerinin yüzde doksanının kendi anadilleriyle değil Fars diliyle şiir yazdıklarını, bu dili kullanmaktan çeşitli sebeplere sakındıklarını ileri sürer ve onlara, tıpkı Dante'nin yaptığı gibi kendi anadillerine dayalı bir edebiyat oluşturmayı teklif eder ve Türkçe metinler yazarak buna öncülük eder. O dönemin dil ve edebiyat otoriteleri Nevai'nin bu hareketini gelenek karşıtlığı olarak yorumlarlar ve başarısız olacağını düşünürler. Fakat Nevai daha hayattayken şiirleri bütün Türkçe konuşanlarca elden ele dolaşmaya başlar.

Türkçenin Anadolu'da kuruluşunda da böyle bir "karşıt" duruşlarla karşılaşırız. 13. yüzyılda Selçuklu Anadolu'sunda Farsça resmi dildi. Fermanlar bu dille kaleme alınır, şiirler, tezkireler, din ve bilim kitapları da ya Farsça ya da Arapça yazılırdı. İşte bu ortamda ortaya çıkan Aşık Paşa, "Türk diline kimsenin bakmadığını, Türklere kimsenin değer vermediği" söyleyerek Türk diliyle *Garipname* adlı büyük bir kitap yazar. İşte bu tavır, hemen hemen aynı yıllarda ömür sürdükleri (Dante: 1265-1321, Aşık Paşa: 1272-1333) çağdaşı Dante'nin Floransa dili için yaptığı karşıtlıkla aynıdır. Bu iki karşıt yazarı birleştiren diğer iki ortak nokta ise halk diliyle yazmaları ve düşünür olmalarıydı.

Aşık Paşa ve çağdaşları olan yazar ve aydınların ulusal dilden yana koydukları tavır bir süre sonra bütün Anadolu'da yaygın bir aksiyoner düşünce hâline gelecekti. Nitekim aynı yüzyılın sonunda kurulan Osmanlı devleti de Farsça yerine Türkçeyi resmi olarak kabul edecektir.

Türk Çağdaşlaşmasının Temel Taşlarından Biri: Türkçecilik

Türkiye'de çağdaşlaşma esasen 17. yüzyılda Osmanlı ordularının Avrupa orduları karşısında gerilemesinden sonra başlar. İmparatorluk yöneticileri ve aydınlar, gerilemenin nedenini, önceleri askeri yetersizlikleri düşünseler de daha sonraları bunun, aslında daha kapsamlı bir sorun olduğu ortaya çıkar ve Türk toplumunun her alanda yenileşmesi için Avrupa sistemi model alınmaya başlanır. Bunun sonucunda Tanzimat ilan edilir (1839). Osmanlı imparatorluğunun sosyal, siyasi, hukuki bir dönüşümü hedefleyen Tanzimat'ın yenileşme düşüncesi, siyasal ve hukuksal alanlardan daha çok kültür, dil ve edebiyatta görüldü. Batı tarzında ilk gazeteler çıktı, romanlar yazıldı, şiirlerin konusu ve şekli değişti, tiyatrolar kuruldu... İşte bu halka yöneliş hareketinin içinde dilde de yenileşme ve sadeleşme temel bir tartışma konusu oldu. Aydınlar, Osmanlı döneminde Arapça ve Farsça tamlamalar ve kelimelerle iyice boğulan Türkçeden kurtulup onun yerine halk[1] dilini bilim ve kültür dili yapmak istediler.

Tanzimat'la başlayan ve Meşrutiyet'le devam eden bu kültürel değişme sürecinde aydınların temel tartışma konularının başında dil geliyordu denilse abartılmış olmayız. Dönemin önde gelen aydınları Namık Kemal, Şinasi, Ahmed Cevdat Paşa, Ziya Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Ali Süavi... dilin sadeleştirilip Batıdaki gibi her alanda halkla bütünleşme, devletle milletin iletişiminin sağlanmasını ileri sürdüler. Sonraki yıllarda ilan edilen Meşrutiyet döneminde de aynı tartışmalar aydınlar arasında devam etmiştir. Osmanlı devleti, kendi içinde oluşan gelişme ve değişme dinamiklerine bağlı olarak dilde, edebiyatta hatta alfabede değişiklik yapmak üzere planlamalar yapmıştı.

Son elli yılını, ağır yıkımlar, büyük toprak kayıpları ve sancılı siyasal dönüşümlerle geçiren Osmanlı İmparatorluğu, dil ve kültürdeki yenileşme ve Batılılaşmayı sürekli erteleyerek, adeta Türkiye Cumhuriyeti'ne "sorunlu" ve "zorunlu" bir miras bırakmıştır.

Cumhuriyet'in ilk on yılı da İmparatorluktan devralınan işte bu yarım ve sakat kalmış modernleşme çabalarını tamir etmekle geçmiştir. İşte bu alanlardan biri de dil olmuştur. 1928'de Osmanlı döneminde planlanmış olan alfabe değişikliği yapılarak Latin esaslı yeni harfler kabul edilmiş, 1932'de Türk Dil Kurumu kurularak bu alandaki dil politikaları belirlenmiştir. Cumhuriyet döneminde, Osmanlı'daki dilde sadeleşme tartışmaları hız kesmeden devam etmiştir. Bu tartışmaları zaman zaman yönlendiren Atatürk, Türk Dil Kurumu'nu kurarak bu kurumun adeta bir Fransız Akademisi hüviyetinde dil ve kültür politikalarını oluşturmasını amaçlamıştır. Bir süre sonra dilde sadeleşme Kurumun resmi politikası hâline gelmiş ve Meşrutiyet dönemlerinde başlayan yabancı sözcüklerin dilde atılarak yerlerine Türkçe olanlar yahut Türkçe köklerden türetilenlerin ikame edilmesi yoluna gidilmiştir.

Bu arada, yine Meşrutiyet döneminde olduğu gibi sadeleştirmeye çeşitli sebeplerle karşı çıkanlarla sadeleştirme taraftarları arasında büyük tartışmalar yaşanmıştır. Bu dönemde sadeleştirmenin ve öztürkçeciliğin ateşli savunucusu olarak Nurullah Ataç'ı görmekteyiz.

Nurullah Ataç ve Gelenek Dilciliğine Karşıtlığı

Nurullah Ataç, 21 Ağustos 1898'de İstanbul'da doğmuş, İlkokuldan sonra Mekteb-i Sultanî'yi (Galatasaray Lisesi) bitirmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından az önce babası Ata Bey'in isteğiyle Cenevre'ye giden Ataç, burada Fransızcasını ilerletmiş ve tiyatroyla ilgilenmiştir. Sonraki yıllarda başlayacağı tiyatro eleştirmenliğinin temelleri bu yıllarda atılmıştır.

İstanbul'a döndükten sonra, Fransızca ve edebiyat öğretmeni olarak çeşitli liselerde görev yapmıştır. Sonraki yıllarda Millî Eğitim Bakanlığı ve Talim ve Terbiye Genel Müdürlüğü'nde tercümanlık yapmıştır. Bir süre Basın Yayın Umum Müdürlüğü'nde şube şefliği ve Cumhurbaşkanlığı'nda Fransızca çevirmenliği görevlerinde bulunmuştur. 1952 yılında emekli olan Ataç, bundan sonra Türk Dil Kurumu'nda Yayın Kolu Başkanlığı ve Türk Dili dergisi yönetmenliğini yapmıştır. 1959 yılında vefat etmiştir.

Yazı hayatına dünya klasikleri çevirmenliği ile başlayan Ataç, sonraki yıllarda edebiyat, tiyatro ve şiir eleştirileri yapmış, *Günce* adını verdiği günlüklerinde hayatın her alanına dair önemli denemeler yazmıştır. Fakat onu kültür gündemine taşıyan, eleştiri ve deneme yazılarında kendisinin türeterek kullandığı ve "tilcik" adını verdiği yeni sözcükler olmuştur. Ataç, bunlarla ilgili çeşitli tartışmalara ve polemiklere girmiş, yaşamının sonuna dek bu konudaki düşüncelerinden ödün vermemiştir.

Bugün kullandığımız yeni kelimelerin önemli bir bölümünü, ya ilk defa Ataç kullanmış, ya önermiş ya da bu sözler onun yazılarıyla yaygınlaştırmıştır. *anı, anlatı, araç, asalak, aşağılama, aşama, aşırılık, ayrıcalık, bağnaz, bellek, biçim, bilinç, birey, dayanışma, devrim, doğal, duyguculuk (sentimentalizm), eğilim, ekin (kültür), eleştiri, erdem, erek, etki, etken, etkilemek, evre, eylem, gerçeküstü (sürrealizm), gizemcilik (mistisizm), görece, görev, güdü, güldürü, içerik, ilerleme (terakki), ilke, istem, izlenim (intiba), kanı, karşıt, kavram, kişilik, konut, koşul, kuram, kurul, nesnel, nesnellik, nitelik, olay, olumlu, ödev, öğreti (doktrin), önermek, öykü, özdek (madde), özet, özgün, özgür, özgürlük, özlem, özne, öznel, sav (iddia), seçkin (aristokrat), sonuç, sorun, soyut, süre (müddet), tanım (tarif), tepki (aksülamel), toplum, toplum-bilim (sosyoloji), toplumculuk (sosyalizm), tutsak (esir), tümce (cümle), uğraş (meslek), uyak (kafiye), uygar (medeni), uygarlık (medeniyet), uygulama (tatbikat), uzman (mütehassıs), ürün (mahsul), yankı (akis), yapıt (eser), yargı (hüküm), yaşam (hayat), yetenek (kabiliyet), yetki (salahiyet), yöntem (metot), yükümlü (mecbur)* gibi sözcükler "Ataç'ın sözcükleri" olarak geçer (Çolpan, 1963). Bu yönüyle Ataç'ın tek başına dilde yaptığı özleştirmeci tutum, bir süre sonra onun simgesi hâline geldiği bu özleştirme hareketi, uzun süre devam edecek bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir.

Peki Ataç'ın dildeki gelenek karşıtlığının temel dinamikleri nelerdir? Onun hareket noktası dil mi yoksa düşünce miydi ya da yazılarında sık sık vurguladığı gibi bir uygarlık hamlesi miydi?

Dilciliğe Giden Süreç: Çeviri Deneyimleri

Yazı hayatına Fransızcadan yaptığı çevirilerle başlayan Nurullah Ataç, bir dil uzmanı değildi. Onu dil üzerinde düşünmeye ve yeni sözcükler üretmeye yönelten temel etken, çeviri faaliyetleri sırasında oluşan dil duyarlılığı olmuştur. Fransızcadaki bir sözü veya söz öbeğini Türkçede karşılama konusunda çeşitli güçlükler yaşadığından dolayı bu sırada dilin "iç"ine girmiştir. Çünkü çeviri, yalnızca sözcüklerin sözlükte karşılığını yerleştirmek değil, aynı zamanda dilin arkasında yatan kültür dünyasını da algılamak ve bunu çeviri metnine aktarmak demekti. İşte bu güçlükler onu Türkçenin olanakları üzerinde düşünmeye yöneltmiş ve bu deneyimleri, ona, yeni sözcükler üretmesine giden yolu açmıştır. "Herhangi bir dilden kitap, sadece bir cümle tercüme ederken Türkçenin eksikliklerini hepimiz duyduk, hepimiz de ya saçlarımızı yolup ya da yumruklarımızı ısırarak "Bu dilde söylenmez ki bu söz!..." dedik." (Ataç, 1998: 110). İşte bu noktada uzun süre bocalayan Ataç'ı bir ileri aşamada, her sözün Türk diliyle mutlaka ifade edilebileceğine dair güven duygusu oluşmaya başlamıştır. "Zamanla görgüm arttığı için midir nedir düşüncem de değişiyor. Türkçenin eksiklerinden çok kendi eksiklerimi duymağa başlıyorum. Artık, "Bu dilde söylenemez ki bu söz" yerine "Elbette vardır Türkçesi bu sözün, ama nedir? Ben bulamıyorum" deyip üzülüyordum." (Ataç, 1998a: 110).

Tercüme işi esasen teknik bir iştir. İki dil arasında söz ve söz gruplarının kaynak dilden hedef ile aktarılmasıdır. Fakat Ataç, tercüme işini o kadar basit görmez. Çünkü ona göre tercüme, bir dil çevirisi değil, dil aracılığıyla bir estetik ve sanatsal yaratma işidir (Ataç, 1998a: 113). Ataç'ın tercüme yazarlığından dilciliğe soyunmasının altında bu "yaratma" dürtüsünün güdülemesi yatmaktadır.

Yeni sözcükler türetme konusunda kendi uzmanlık alanı dışında olan bir işe cesaretle girişmesi ve bu konudaki eleştirilere aldırmadan işini yapması, hatta adının "deli"ye çıkmasına, "alık" olarak nitelendirilmesine rağmen bu yoldaki düşüncelerinden ödün vermemesi tam bir karşıt tavır ve hareket tarzı olarak karşımıza çıkar: "Dil işine sonradan giriştim. Daha önce başlasaydım, Dil Devriminin gerekli olduğunu daha önce anlayabilseydim ne iyi olurdu! Erken olsun geç olsun, giriştim dil işine. Gençler arasında bana uyanlar çok oldu. Yaşlılardan da var. Neden ötekilerden çok bana uyanlar oldu? Dil işine girişmem bir çıkar kaygısıyla değildir de onun için. Alıklar, benim şu buyurdu, bu buyurdu diye, şuna buna yaranmak için öz Türkçeye özendiğimi sanırlar. Oysaki ben, öz Türkçe için nice kazançları teptim, raha-

tımı kaçırdım, üzdüm kendimi, adımı deliye çıkarttım. Hepsi de ne dediklerini bilmez, kafalarına düşüncenin gölgesi bile girmemiş birer alıktır bana deli diyenler. Öz Türkçeye özenişim de duygularımın etkisiyle değildir..." (Ataç, 1954: 11).

Deneme Yazarlığı: Düşünürlüğe Giden Yol

Ataç, bir süre çevirmenlik yaptıktan sonra deneme ve günlük yazıları da yazmaya başlamıştır. Deneme, aslında edebiyat, sanat yazısı olmaktan çok bir düşünce yazısıydı. Bu türde hayatın birçok alanı üzerinde (bilim, sanat, edebiyat, dil, müzik, doğa, hayvanlar, para, yaşam, ölüm...) kalem oynatılıyor, düşünce üretiliyordu. İşte Ataç, denemelerinde, bu yazıların aynı zamanda öznesi olan "dil"i değiştirmeye, onu dönüştürmeye girişmiştir. Deneme, ona düşünmenin yolunu açarken, aynı zamanda dildeki sınırları zorlamayı ve yerleşik gramer kurallarına karşı savaş açmayı da öğretmiştir. Çünkü deneme, edebiyatta kural ve sınırların en az olduğu, kuralları varsa bile bunları yazarın kendisinin ihdas ettiği bir düşünce yazısı türüdür. Bu yönüyle ona aslında edebi bir tür bile denemez. Kişinin, kendi düşüncelerini okurlara "dayatması"dır, bu yüzden söz konusu yazılar birer "karşıt yazılar"dır denilse abartılmış olmaz. Birçok denemesinde görüşlerini açık olarak "sevmem", "inanmam", "öyle değil", "başkaları gibi düşünmüyorum" gibi ifadeler Ataç'ın yazılarında çokça rastlanan "sıradan" cümlelerdir. Bir gazete rastladığı eşanlamlı "saygı ve hürmet" sözcüklerinin bir arada kullanılmasından dolayı "Ben okumam o gazeteyi!" demiştir (Ataç 1998a: 50).

İşte Ataç bu yüzden, deneme yazılarında ideolojik olarak olmasa bile yöntem ve iş pratiği bakımından tam bir "karşıt"tır.

"Eski" Karşıtlığının Nedenleri, Yenilikçiliğin Gerekçeleri: Dil-Düşünce İlişkisi

Ataç'ın dilde yenilik arayışının altında çok çeşitli sebepler aranmış, onun bu yoldaki davranışları çözümlenirken aslında üzerinde hiç durulmamış konulardan biri de onun dil ve düşünce arasmdaki ilişkiye dair vurguları göz ardı edilmiştir. Oysa Ataç, yeni sözcükleri en çok "düşünce"yi tam olarak ifade edebilmeleri açısından önemli görmüştür. Dilin düşünceyle ilişkisini ta tercüme yıllarından beri bilen ve tercümeleri sırasında, Fransızca metinlerdeki "düşünce"yi Türkçe ifade etmedeki sorunları yaşayan biri olarak bu konu üzerinde yazılarında sık sık üzerinde durduğu konulardan biri olmuş-

tur. "Türkçe bir dilden güçsüz değildir: özenle, sevgiyle işlersek düşüncenin bütün inceliklerini söyleyebilir." (Ataç, 1998a: 156).

Dili, düşüncenin öznesi gören Ataç, sözcüğün de düşünceyi taşıyan temel gösterge olduğunun farkındadır. O bunları terminolojik olarak söylemez, fakat ileri sürdüğü fikirler bunu doğrular mahiyettedir. "bir kişinin tilciğe davranışı ile düşünceye davranışı başka olamaz ki..." (Ataç, 1998b: 61).

Ataç, dil ile düşünce arasındaki ilişkiyi, günübirlik bir sanat konusu olarak görmemiş, onu daha da ileri taşıyarak bir uygarlık konusu olarak değerlendirmiş ve bu bağlamda dili bir uygarlık aracı olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden, yeni Türk uygarlığının yeni bir dil üzerinden yapılanacağını savunur: "Dil, bir uygarlık olayıdır. Bir uygarlığın kurduğu dil, başka bir uygarlığın düşündüklerini söyleyemez, yetmez onu söylemeye. Bir ulus uygarlığını değiştirdi mi, dilini de değiştirmek zorundadır." Başka bir yazısında da "Dil ile uygarlık olayı, bir ekin olayıdır, bir uygarlığın, bir ekinin gözgüsüdür (aynasıdır)." (Ataç, 1998b: 67).

Ataç'ın dili, toplumsal dönüşümün bir aracı değerlendirmesi aynı zamanda yine ileri bir karşıt tavırdır.

Uygarlık "Yeni" Üzerinde Yükselir

Anarşizmin kavram olarak içerdiği anlamlardan biri de eski "kurulu" olan kurumların yenilenmesini, değiştirilmesini ya da tümden yok edilmesini öngörür. Ataç'ın Türkçeciliğinde de işte bu tavrı görmek mümkündür. O, eski dil taraftarlarını "Türkçecilik akışına katılmayanların suçu, hep kurulmuş diller üzerinde düşünmeleridir. Büğünkü Fransızcayı, Alamancayı, İngilizceyi ele alıyor, onların olgunluğunu vurguluyor" (Ataç, 1998a: 157). Ataç'a göre, bu büyük kültür ve uygarlık dillerini de 16. yüzyıldan sonra Latinceye karşı, o dillerin aydınları kurmuşlardır: "Şimdi sizin pek sevdiğiniz, pek kıvrak bulduğunuz Fransızca onların emeklerinden doğmuştur. Açın Du Bellay'ın *Defense et illustation de langue françeise* adlı betisini, Fıransız dilinin Latinceye göre güçsüz, kurak olduğunu söyliyenlerden yakınıyor, bir gün Fransızcanın gelişeceğini, Latinceyi geçeceğini bildiriyor. Siz onun bildirdiği güne yetişmişsiniz, önceden neler olmuş, orasını araştırmıyorsunuz. Fransızcanın başarabildiğini Türkçe neden başarmasın?" (Ataç, 1998a: 157)

Ataç'ın eski karşıtlığı, Batı taraftarlığı ile ilgili değildir. O, dilde yenileşmede "Batı"yi içerik olarak değil, yöntem olarak alır. Hayali kahramanı Keziban'la konuşurken şöyle diyor "O ne biçim söz Keziban? Dedim, sen de

alafırangalığa mı özeniyorsun? Mülakat *yapılmaz*; ne edilir, onu da bilmiyorum ya herhalde *yapılmaz*" (Ataç, 1998a: 135)

Ataç için eski sözlerin yerine yenilerini bulamamak bir ayıp, acı ve ıstıraptır. "Biliyorsun ki o hayalî sözüne bir karşılık bulamadığım için sinirleniyorum, içim kanıyor, sen de gelmiş, bir yaranın içinde bıçak çeviriyorsun..." (Ataç, 1998a: 136).

O, dildeki yenilenmeyi, parça olarak değil bütün olarak değerlendirir ve bunun tamamen gerçekleşmesini amaçlar. Nitekim bu konuyla ilgili olarak eski sözlerin bir bölümümün atılıp bir bölümünün yaşamayı sürdürmesini "yarım" bir iş olarak görür. Arapça Farsça sözcüklerin dilden atılıp onların eklerinden olan nispet i'si dilde kullanılmaya devam etmesini: "Nispet i'si tek başına bir şey değildir ki!... Arapça, Farsça sözlere yeniden dönebilsek onu da alalım, bir diyeceğim olmaz, onların bir parçasıdır, Arapça, Farsça sözlerle yazılan Türkçenin havasına giriverir. Ama Arapça, Farsça sözleri artık kullanmazken, birkaçına karşılık bulamadığımız için ses çıkarmazken, yalnız onlarla birleşen, Türkçe sözlere katılmayan bir eki saklayabilir miyiz?" (Ataç, 1998a: 136)

Ataç, yeni dili, "yeni" hayatın bir gerekliliği olarak görür. O eski "sözcük"lerin düşmanı değildir, onlarla tek tek sorunu yoktur. Konuya daha çok yenilik-eskilik çerçevesinden bakar ve eski dili, yenileşmesinin önünde birer engel olarak gördüğü için onun değiştirilmesini ister.

"Arapça, Farsça sözleri artık kullanmazken, birkaçına ancak karşılık bulamadığımız için ses çıkarmazken yalnız onlara birleşen Arapçanın, Farsçanın sevdiğim nice sözleri vardır; bizim eski şiirimizde ne güzeldir onlar! Fuzuli'yi, Baki'yi okurken pek sevdiğim o sözleri bugün kullanamıyorum; *hazan* sözü ne hoş ne güzeldir!" (Ataç, 1998a: 136). Yine eski dille bağlantılı olarak kültür bakımından Osmanlı karşıtı değil, Osmanlı dönemi "eski"yi temsil ettiği için ona karşıdır. Fransızcanın 16. yüzyıldan sonra Latinceden bağımsızlaşması sonucu yaşanılan "uluslaşma" sürecinin aslında bizde de olması gerektiği, bunun Osmanlı yenileşmesi olarak görülmesi gerektiği üzerinde durur. "Gücüme gidiyor Osmanlıca demek; severim o dili, bizimdir de onun için." (Ataç, 1998a: 157)

Ataç'ın "eski" karşıtlığı "dil"le sınırlıdır. O, eskinin bilimine, sanatına, şatafatına, zarafetine hayrandır, fakat bunların yeni dönemde yeni dille ifade edilmesini ister. Bununla ilgili olarak Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun eski bilim terimlerini eleştirdiği yazıda ona şöyle cevap verir: "... evet büğün güç söylüyoruz bu sözleri, Latin harfleriyle yazılmış bir yazıda görünce bir hortlak

görmüş gibi ürperiyoruz. Gene de bunlarla alay etmek doğru değildir bence, kullanmayalım onları, kullanamayız artık, gene de saygıyla anmamız gerekir. Onlar bir uygarlığın, bir bütünün ürünleridir de onun için. *Müsellesi mütesaviyüladla, müsellesi mütesaviyüssakayn* diyenler uzun uzun düşünmüşler, ele aldıkları biçime en uygun, onu en iyi anlatacak adı bulmaya çalışmışlar..." (Ataç 1998a: 267).

Yeni Sözler: Gösteriş mi Gereksinim mi?

Yenilik taraftarlarına karşı yapılan suçlamalardan biri de yaptıkları işin gösterişle ilgili olduğudur. Ataç da zaman zaman bu işi gösteriş için yaptığına dair suçlamalarla karşı karşıya gelmiştir. Bunun ilgili düşüncesin ise şöyle dile getirir: "Benim birtakım Arapça, Farsça sözlerden kaçınmamı sen gösteriş isteğinden mi geliyor sanıyorsun?". O bunu, bir gösteriş olarak değil, düşünce tutarlılığı olarak görür. O, eski sözcüklerin içinde bir bölümün kullanım yaygınlığı dolasıyla devam ettiği, fakat onların yanında kimi kelimelerin atıldığını ileri sürer. Bununla ilgili olarak da "*Nokta-i nazar*'a *bakım* de, *nazar-ı itibara almak* için *ele almak, düşünmek, onun üzerinde durmak* gibi az çok doğru karşılık bulmağa çalış, sonra da kalk, elini kolunu sallıya sallıya *manzara* de. Olur mu öyle şey? Hepsi birbirine bağlıdır onların: biri gitti mi, öteki de pek duramaz: tasını tarağını toplamağa baksın. *Hayalî*ye bir karşılık bulamadım, bulamadım ama *hayalî*yi kullanamam; yakışmaz benim yazımın içine". (Ataç, 1998a: 137) Ataç'm burada, "kullanmam" yerine "kullanamam" ifadesi, konuya içeriksel olarak değil, ilkesel olarak karşı çıktığını göstermektedir.

Türk dili tarihinde dil üzerinden en yoğun polemikler bu konuda Ataç ile "Yaşayan Türkçeciler" arasında olmuş, hatta bu konu dilin de ötesine geçerek ideolojik bir savaşa dönüşmüştür. Yaşayan Türkçeciler, Ataç'ın, dil uzmanı olmadığını, onun türettiği yeni sözleri, kuralsız ve gösterişe dayalı "uydurma" kelimeler olarak nitelemişlerdir. Hatta bunun aslında "uydurukça" adlı bir dil olduğunu ileri sürerek alay etmişlerdir. Ataç ise bu konuda tam bir karşıt tavırla asıl kendi dilinin yaşadığını, onların dilinin ise kitapların ölü dili olduğunu ileri sürmüştür. (Ataç, 1998c: 47)

Yazı Dilinde Sözcüküstü Devrim: Sokağın Sözdizimi

Dilbiliminde, "dil" ile "söz" ayrımı önemli bir ayrımdır. Dilde esas olanın *söz* olduğu, *söz*ün, konuşurların anlık dil etkinlikleri sonucu kendiliğinden oluştuğu, bu yüzden dilin, aslında *söz* olarak ortaya çıktığı görüşüne uygun olarak Ataç da dilin gerçek görünümünün "konuşma dili" olduğunu

savunur. "Benim gibi konuşma diliyle yazmaya özenenler günden güne çoğalıyor... Biz okur-yazarlar konuşma Türkçesini unutmuşuz, yitirmişiz de onun için başaramıyoruz. Biz de okula gittik çocukluğumuzda, bize de öğrettiler yazı dilini, kesin kuralları bellettiler, fiil hep sona gelmelidir dediler, biz de inandık... Sonra dinledik Pazar konuşmasını. Baktık ki kitaplardaki dilden daha açık, daha canlı, daha sıcak" (Ataç 1998a: 43). Ataç, bu yazının devamında söz dizimini de "yapma" bularak dilin söz dizimi dışında doğal bir akışı olduğunu, kendisinin bu doğal akışa uygun olarak söz diziminin dışına çıkmaya çalıştığını ifade eder. (Ataç 1998a: 44).

Ataç'a göre dilde kelimelerin büyüsü yok, anlamı vardır. O bu anlamı en çok da yabancı dillerden çeviri yaparken anlamıştı. Suat Baydur'un ölümü üzerine yazdığı günlük notunda onun için şöyle der: "Latinceyi, Yunancayı bildiği için dil duygusunu edinmişti. Kelimelerin birer büyüsü olmadığını, Türkçe karşılıklarının konabileceğini anlardı" (Ataç 1998a: 101)

Ataç Karşıtlığın Neresinde?

Nurullah Ataç'ın yukarıda sıraladığımız dildeki yenilik, karşıtlık düşünceleri ile bir düşünce akımı, ideoloji olan karşıtlık (anarşizm) arasında bağlantı kurulabilir mi? Anarşizm, geleneksel hâl e gelmiş kurumların/kurumlarm insan doğasını sınırladığı, bu sınırlanmayla özgürlüğün kısıtlandığını, özgür olmayan insanın doğruyu bulamayacağı ve mutlu olamayacağı noktasından hareket etmektedir. Felsefi bir akım olan anarşizmin, Ataç'm yaşadığı dönemde Türk düşünce hayatında etkili olduğunu sanmıyoruz. Kaldı ki anarşizm edebiyattan çok felsefe alanında etkili olmuştur. Ataç'ın tavrını bu yüzden ideolojik bir karşıtlık olarak görmek mümkün değildir. Onun dilde yapmaya çalıştığı iş, aslında karşıt bir tutumdur. Fakat bu yalnızca "tutum"-dur. Dilde yapmak istediği "başka dillerden alınan bütün sözlerin atılıp yerlerine Türkçe kökenlerinin ikame edilmesi" olarak özetlenecek bu hareket, yöntem ve bakış açısı olarak karşıt bir düşüncedir. Ama O, karşıt olduğu için yeni dili savunmamakta, yeni dili savunduğu için karşıttır.

Onun yeni dil ve uygarlık adına türettiği birçok sözcük dilde tutsa da birçoğu da halk tarafından kabul edilmemiş, dil tarihinin tozlu sayfalarında kaybolmuş gitmiştir.

Dil, kendi düzeni içinde değişen, dönüşen bir yapıya sahiptir. Fakat ulusların uygarlık değiştirme süreçlerinde aydınların, sanatçıların ve bürokratların dile müdahale ettiğini de sık sık görmekteyiz. Tarihte en fazla uygarlık değiştiren toplumlardan biri olan Türklerin dilleri de birçok dille karşılaşmış,

onlardan yeni sözler almış, onlara yeni sözler vermiştir. Ama 16. yüzyıldan sonra Türk dilini kuşatan Arapça ve Farsça sözcüklerin, dili iyice boğduğunu, Türkçenin içinden çıkılamaz hâle geldiğini en iyi dilbilimciler bilir. O dönemden başlayan ve Tanzimata kadar devam eden bu ağır, ağdalı, anlaşılmaz Türkçe, birtakım şairlerin elinde yalnızca şiir dili olarak araçsallaştırılmış, iletişim dili olmaktan koparılmıştır. İşte bu yüzden Osmanlının son yüz yılında dilde yenileşme bir kültür konusu olarak aydınların gündemini işgal etmiştir. Bu dönemde dil üzerinde kalem oynatanların bir bölümü Ataç gibi dilden toptan bir yenileşmeyi gerekli görmüşler, bir bölümü ise Ömer Seyfeddin'in "Yeni Lisan" makalesinde ileri sürdüğü orta yolu izlemişlerdir.

Ataç'a gelince, onun dilde yaptığı yenilik, eksikleri, kusurları, aşırılıkları olmasına rağmen dilini çok seven, bunu bir uygarlık aracı olarak geliştirmeye çalışan bir yazarın samimi hareketleri olarak değerlendirmek gerekir.

Sonuç

Türk dilinin sadeleşme tarihinde çok önemli bir yeri olan Nurullah Ataç, diyalektik bakımdan bir "karşıt" olmasa da bu süreçte dil olgusuna bakış açısı, bu alanda kullandığı yöntemler bakımından a priori olarak onu tam bir karşıt olarak değerlendirmek mümkündür. Evet Ataç'ın dilciliği, kuramsal olarak felsefi bir anarşizm değildir. Fakat, onun geleneksel dilcilik karşısındaki kendi deyimiyle "devrimci" tavrı, karşıt bilim anlayışıyla koşutluklar gösterir. Hiçbir bilimsel kurama bağlılığı ya da düşmanlığı olmayan karşıt bilim anlayışında akıl, duygu, alay, sevgi, aşırılık gibi bütün yollara başvurma normal kabul edilmiştir. Bu yüzden, Feyerabend, "herşey mümkündür" ya da "ne olsa gider" ilkesiyle hareket ettiği bilim anlayışı disipliner anlamda çoğulculuk öncelenmiştir. Bilimi "mutlak doğru" tek yol olmaktan çok, insanın çevreyle kendini uyumlulaştırmak için bulduğu birçok araçtan biri olarak kabul etmiştir. Olgular, kuramdan ayrı değildir ve olguların kuramlardaki seçenekler tarafınadn ortaya çıkarılabileceğini ileri sürer. (Cevizci, 1999: 52). Bu yönüyle Ataç'ın dilin değişmesi yolundaki tavırları a priori yöntemidir. Çünkü Ataç, dilin değişmesi yolundaki görüşleri diyalektik bir tavır değildir. O, karşıt bilim anlayışında çokça rastlanan "kuraldışılık" yöntemine başvurur. Bazen eski sözlerle alay eder, bazen yel değirmenlerine saldırır, bazen "kötü yeninin eski iyi'den" daha iyi olduğunu söyler.

Son cümle olarak söylemek gerekirse O, Türk dilinin sadeleşme tarihinde hiç kimsede ve hiçbir döneminde görülmeyen keskin, sert ve cesur tavrıyla öne çıkmıştır.

Kaynaklar

Ataç, (1998a), *Günlerin Getirdiği*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul

Ataç, (1998b) *Günce 1, 1953, 1954, 1955*, Can Yayınları, İstanbul

Ataç, (1998c) *Günce 2, 1956, 1957*, Can Yayınları, İstanbul

Ataç, Nurullah, (1954), *Diyelim*, Varlık Yayınları, İstanbul

Cevizci Ahmet, (1999), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul

Çolpan, Yılmaz, (1963), *Ataç'ın Sözcükleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

OĞUZ ATAY ve SAMUEL BECKETT ANLATILARINDA EYLEMİN OLANAKLARI

Özgür TABUROĞLU

Özet: Oğuz Atay ve Samuel Beckett eserlerinde, anlatı kişileri, klasik bir roman türünde olduğu gibi belirli eylemler icra etmez, bazı olaylara maruz kalırlar. Atay'da Beckett'e göre kahramanlar daha belirgin bir istenç ile davranırlar ama onlar da zamanla eylem iradelerinin çözülmesine tanık olurlar. Eylemlerini daha çok bir oyun gibi ve üstkurmacalar içinde icra eden bu kişiler, kendi iç dünyalarını kuramazlar. Aynı zamanda dışarıda da var olamazlar. Bu nedenle daha çok olayları izler, onlar arasında belirli planlar yapamazlar. Genelde ne içeride ne de dışarıda oldukları belli olmazlar. Ara yerlerde ve zamanlarda yaşam sürerler. Özellikle Beckett kişileri, iradesi çözülen bu kişilere karşılık, Atay'da bir yaşam hamlesi gösteren kahramanlar, çok geçmeden aynı eylem kudretini sürdüremezler. Çoğunlukla dış dünya ile iç dünyaları arasındaki uyumsuzluk bu güçsüzleşmeye neden olur. Beckett, roman türünün romantik denilebilecek, ifadeci ve iradeci anlatı geleneğinden tümüyle uzak olsa da, Atay, bilinç akışı içinden de olsa bu dünyayı korumaya çalışır. Ama sonuçta her ikisinin anlatıları da nihai bir çözülmenin, bedensel ve zihinsel zayıflamanın ve bununla uyumlu bir dünyanın tasvirini sunarlar.

Anahtar kelimeler: İrade, ifade, eylem, olay, romantizm, varoluş, yazı.

POSSIBILITIES OF ACTION IN OĞUZ ATAY and SAMUEL BECKETT'S NARRATIVES

Abstract: In the works of Oğuz Atay and Samuel Beckett's narratives, protagonists do not perform certain actions, as in a classic novel genre, they are exposed to some events. Especially in Atay, heroes behave with a more visible will, but over time they also witness the resolution of their will to action. These people, who perform their actions more like a game and in a metafiction, cannot establish their own inner worlds. They also cannot exist outside. Therefore, they mostly observe the events and cannot make certain plans among them. In general, it is not clear that whether they are inside or outside. They live in intermediate places and times. Often the mismatch between the outside world and the inner worlds causes their weakening. Even though Beckett is completely away from the novel, expressive and voluntary narrative tradition of the genre that can be called romantic, Atay tries to protect this world, in a stream of consciousness. But ultimately, the narratives of both present a depiction of a final dissolution, physical and mental weakening, and a world compatible with it.

Keywords: Willpower, expression, action, event, romantism, existence, writing.

Giriş

Samuel Beckett ve Oğuz Atay, birbiriyle karşılaştırılması zor yazarlar olsa da, özellikle anlatılarında eylem ve olaylarla ilişkilerine göre birbirine benzer yazılar ortaya koyarlar. Anlatı kişileri bazı eylemler icra yetisinden uzak, hayat bilgileri zayıf olduğundan, yaşamı idame etme konusunda beceriksizlik sergilerler. Ama Beckett'in kişileri bu duruma çoktan alışmış ve dış dünyaya karşı bir bağışıklık geliştirmiş görünürler. Dış dünyayla uyum sorunlarını çözmek için kendi iç dünyalarını yok etmiş gibi, ifadesiz gezinirler. Dışarıda veya iç dünyalarında herhangi bir koşulu değiştirmek istemezler. Böyle olunca varoluş çatışmalarını azaltabilirler. Diğer yandan Atay kişileri, hâlâ kendi içlerini ve dışlarını değiştirmek gibi bir arzu ile hareket ederler. Ama varoluşçu yazının temel izleklerinden birisi olarak, içerisi ve dışarısı arasındaki nispetsiz fark ve bağlantısızlık, onların zayıf düşmelerine ve muhtemelen ölümlerine neden olur. Onlar da Beckett evreninde yaşarlar ama bunu görmezden, bilmezden gelirler âdeta. Böyle olunca, daha trajik birer kahraman gibi ortaya çıkarlar.

Aşağıda Beckett ve Atay'ın yazılarında eylemin nasıl geri çekildiğini ve boşalan anlatı evrenini olayları, gayrişahsi hadisler ve durumların doldurduğunu anlatmaya çalışacağız.

Beckett'da Eylem ve Olay

Beckett, *Mercier ve Camier*'de, her iki bölüm sonunda, önceki bölümlerin özetini verir. Bu olayların bir olay örgüsü yaratacak gibi sıralanması önem sırasından ya da nitelik farklarından ileri gelmez. Bu olaylar, nicel bir dizi oluştururlar. Olayın bu dizi içinde yer tutması, ne büyük bir hikâyenin öncesi ve sonrasıyla, ne kişilerin ruh hâlleriyle ya da büyük hakikatlerin serimlenmesiyle ilgilidir. Bu şekilde olayları sıraya sokmak, çoğu zaman peş peşe olmalarından ileri gelir. Genel mantığı bilinmeyen bir varlığa maruz kalan kişilerin nedensiz meyillerinden kaynaklanır. Çünkü bu şekilde cereyan eden olayları kendi iradeleriyle, kararlı bir şekilde yön verecek eylemlere sahip değillerdir. Olay, bir polisi döverek öldürmekten, basit, kaynağı belirsiz bir sesin, ışığın duyumu arasında biçim değiştirebilir. Beckett, Mercier ve Camier'in polisi döverek öldürdükleri bölümün ardından gelen özet sayfasında, öncesi ve sonrasıyla bu cürmü şöyle bir olay dizisi içine yerleştirir: "Hortum ve lehim kaynak makinesi. / Rüzgâr. / Uğursuz sokak. / Polis. / Uçurum. 'Çiçekler vazoda'. / Rüzgâr. / Beynin içine vuruşlar." (Beckett, 2014b: 87).

Herhangi bir olayı nitelik olarak büyük ya da küçük gösteren, belirli bir hakikat rejimine kayıt olmuş olmanın sonucudur. Oysa Beckett kişileri hiçbir

yere düzenli şekilde kaydolmazlar. Bu yüzden herhangi bir olay dizisini, serisini kesintiye uğratacak bir fiil araya girmez. Çünkü bir romantik karakter gibi bu olay serisini kendilerine göre eğip bükmezler; olayların akışına önceden tasarlanmış şekilde dâhil olmaz, müdahale etmezler. Olayların failleri kendileri olsa da, sanki bir makineye, soyut bir tertibata tutulmuş gibi davranırlar. Muayyen nedensellik kaybolduğundan, çoğunlukla yapacaklarıyla ilgili bir işaret, belirti olmaz. Sonrasında da bu olaya ilişkin hayatlarında değişen bir şey olmaz. Örneğin Mercier ve Camier, polisi öldürdükten sonra, yine aynı abes sohbetlerine dönerler. Bu duyarsızlıkları, kişisel gelişim sözlüğündeki gibi bir "sosyopat" olmalarından ileri gelmez. Ama belirli bir cemiyet ve onun yasalarına tabii olmadıklarından, yaptıkları eylemi cürüm ya da etik olarak değerlendirmek olanaksızdır. Olay dizisi içindeki hadiselerin küçüklüğü büyüklüğü kadar, ifadenin türü de önem taşımaz. Yani hatıralar, duyular, düşler, izlenimlerin de olaylar gibi neden ileri geldiği önem taşımaz.

En basit olayı hayata geçirmek ya da bir ifade eylemine girişmek, Beckett kişilerinin "kuvvetini bitirmeye" yeter. Sadece belirli bir yüklemi sürdürmeye güçleri vardır; yürümek, saçma sohbetler yapmak, uykuya dalmadan uzanmak, izlemek, dinlemek. Bu şekilde yakalandıkları tertibatın telkinlerine de açık olurlar. Her an kendilerine bir hatıra, düş, duyu, bilgi, irade sunmaya açık büyük bir boşluğa kulak verirler. Roman türünün doğal öznesi romantik karakterin seçimleri, içerisine girdiği gizemli durumlar, bulmacalar, akıl yürütmeler, hamleler, bu eylemlerin gerçekleştiği yer ve zamanın dolu tasviri, eylemi bastıran olaylar altındaki ifadesiz kimselere yerini terk eder. Hatta olay yerinde çoğu zaman biteviye bir tekrar, kuşkulu küçük hadiseler olup biter. Bu yüzden kişilerin ve onları saran şeylerin adları dayanıksız olur. Adlar, sıfatlar ve fiiller, gerçekleşmesi beklenen olayların gölgesi altında silinirler. Olayların vuku bulması için onları tahrik edecek, romantik, trajik bir mizaç da drama dâhil olmayınca, her şey "damla damla, azar azar, yavaş yavaş" ortaya çıkar ve kaybolur. Bu sırada, olay ve eylem, özne ve nesne yer değiştirir. Belirli bir eylemin sahibini ve ona özel şahsiyeti niteleyen adlar da bu nedenle yersiz, kullanışsız olurlar.

Olay ve eylem arasındaki oransız bağlantı, duyum ve ifade arasında da vardır; "alınan ileti ile acınası yanıt arasındaki" nispetsiz oran, onların akıllarından ve başlarından geçenler konusunda kendilerine hâkim olmadıklarını kanıtlar. Oysa bir romantik kahraman, bu nitelikte olayların gerçekleşmesine fırsat vermeden eyleme geçer; kişisel gelişim kütüphanesinde proaktif denilen türden kimselerdir onlar. Diğer yandan Beckett kişileri, olaylara maruz kaldıklarında, reaktif bir mizaç ortaya koymazlar; olan bitene, olumlu ya da olumsuz cevapları olmaz. Malone'un geçmiş yaşamından hatırladığı Sapo

böyledir sözgelimi: "Durgunluğu ve suskunluğu tedirgin ediciydi. Okulda ya da evde çevresinde kıyametler kopsa bile, yerinde hiç kımıldamadan öylece ayakta dikilir, açık renkli ve bir martınınki kadar sabit gözlerini önüne dikerdi" (Beckett, 1997b: 199).

Yarattığı kişilerin bu hâllerini görmezden gelir gibi, Alain Badiou, birkaç sayfa içinde tashih etmek üzere Beckett için kestirmeden bir "varoluşçu" der (Badiou, 2016). Bunu da metinlerdeki absürtlükler, umutsuzluklar, yalnızlıklarla ilişkilendirir. Oysa bunları Beckett kişileri tam olarak tecrübe etmezler. Varoluşçu kahraman, romantik mizacın kalıntıları ile ne yapacağını bilemez. Üstelik onlardan daha rahat kendisini ifade edebileceği bir özgürlük alanında bunu duyar. Romantiklerden kalan bir istenç yükü ağır gelir ve iradesini neyi istemediğini anlamak ve keşfetmek için kullanır. Varoluşçu anlatı, bir bakıma Beckett'ın zeminini hazırlar. Varoluşçu kahramanlar, romantik hamlenin sorumluluğunu almazlar. Yavaşlar ve sessizleşirler. Bu hamlesizlik, onların iyi bir âşık, yurttaş veya fert olmasına engel olur. Sürekli kenara, dışarıya doğru hareket ederler. Meylettikleri trajik sınırda ruhen veya bedenen ölüme yakın dururlar. Oysa Beckett, bu varoluşçu kahramanın öldüğü yerde yazmaya başlar. Orada artık istenci körelmiş, çözülmüş, Beckett'ın Proust'ta bulduğu türden "bitkisel bir insan" hayat sürmeye başlar.

Beckett'ın işleri varolusçuluğun belli bir telaffuzuna benzetilecekse, Sartre ve Camus'nün temsil ettiğine değil de, Blanchot'nunkine biraz daha yakındır. Ama bu benzetmesinde Badiou da çok ısrar etmez ve kendisini tashih eder gibi, Beckett'ı yıllar sonra tekrar okuyunca onun yazılarını, "yüzüstü bırakılmış bir varoluş ya da umutsuz bir vazgeçiş hâlinde yaşanan karanlık ve bedensel bir yok oluş değildi" diye tarif eder (Badiou, 2016: 11). Ondaki absürt, abes unsurların tali olduğunu, bir tür Rabelais olmadığını da ekler. Ama onun verdiği dersi bu kez de "ölçülülük, kesinlik ve cesaret" gibi yine kuşkulu sıfatlarla tarif eder. Diğer yandan "anlamı yerinden ettiğini" yazar ki, Beckett'a emanet edilen ifade parçaları zaten anlam ve biçim yükünden kurtulmuştur. Ama onun eserlerinde iki ayrı dönemi saptarken haklı gibidir. İnsana daha çok benzeyen, romantik ve varoluşçu kalıntıları taşıyan Adlandırılamayan öncesi ve sonrası gibi iki ayrı dönemin varlığını belirler. Ama bu iki tipleme arasında da bir devamlılık vardır. İlk dönem roman kişileri ikincisini hazırlarlar. Molloy'a kadar, mevcut ifade yükünden kurtulma, romantik ırsiyeti bozma talimleri yapılır. Sonradan sadece anlamların ve biçimlerin son kırıntıları değil, dil araçları da kaybolur. Noktalama işaretleri kalkınca, şeyler arasındaki nitelik farklarını sınıflandırmak da zor olur. Badiou'nun bu döneme özgü saydığı "aşırı esneklik", bir serbestlik, keyfilik değil, tam tersine, zorunlu ve mutlak bir varlığa maruz kalan Beckett kişilerindeki ifadesizliğinin işaretidir.

Badiou, Beckett'ın tasarısını Descartes ve Husserl'in niyet ettikleriyle benzer sayarken biraz daha haklı görünür. O da, ruhun ve bedenin hazır imkânlarını, duyu ve ifade araçlarını paranteze alır, bir yargısızlığa (*epokhé*) doğru indirger. Ama bu sırada ortaya çıkan, ne bir "şüphe" ne de "görüngübilimsel indirgeme"dir tam olarak. Çünkü her iki düşünür için de geriye şüphe eden ve öznel olanı ayırt eden bir özne geriye kalır. Düşünür de bu özneyi takip eder, ondan başlayarak hakikati tekrar güvenceye alır. Beckett kişileri ise ara yerde bir nesne gibi dururlar. "Varlığın mekânında" sabırla beklerler. Bu iki düşünürün yapıtında olduğu gibi aklından değil başlarından geçenler, aynının eylemi değil de başkasının olayı önem kazanır. Bu indirgemenin muhitinde Beckett kişileri, "birincil, şüpheli olmayan, yok edilemez işlevleri" ile baş başa kalmazlar. Orada bir insanlık dramı hüküm sürmez; "bir deneyim protokolü" de cereyan etmez. Bu belirlemeler, yönelimleri, niyetleri, amaçları olan bir insan öznesini zımnen de olsa işaret eder.

Ama Beckett anlatılarında gezinen bu insan benzeri var olanın sadece bazı temel yüklemler icra ettiğini söylerken tümüyle haklı gibidir. Badiou'nun tasnifiyle üç şeyi düzenli yaparlar: "dinlenir", "var olur" ve "dil kullanırlar". Son dönemlerinde "eşlik etmek" dördüncü bir yüklem olarak eklenir. Bu indirgenmiş fiiller icra olurken, kımıldarlar yalnızca; hareketin belirsiz kaldığı bir hâlin içerisinde görünürler. Varoluş kanıtları giderek silinir. Eylemsiz kalmak, olaylar karşısında daha mütevazı durmak için, "sözcüklerin sızabildiği bir deliğe indirgenirler." Bu kadar varlığını küçülten için ölüm gecikir; yeni bir kımıltı, cılız anımsamalar ve arkası gelmeyen cümleler ölümü erteler. Ama "metnin böyle yavaşlamasıyla dağılışının hızlanması" koşut olur. Badiou'ya göre bu dönemde, "ötekiyle olma hâli" belirgin bir eylem olur. "Sürüngen bir öznenin" yavaşlığı, "hareket ve dinginlik" oranları ötekinin kendisine yetişmesine izin verir. Beckett kişisiyle beraber "Platon'un *Sofist*'te adlandırdığı en önemli beş türe çok yakınız. Varlık, Aynı, Hareket, Dinginlik ve Öteki" (Badiou, 2016: 26).

Burası özetle "varlığın mekânı" sayılabilir. Ama bir kenarda, "varlığın koyu griliğinden ayrı" başka bir dünyanın imkânı da ortaya çıkar: "Belirsiz bir uzaklıkta, renkli ve hissi bir başka evrenin var olduğu hipotezi söz konusudur" (Badiou, 2016: 62). "Karanlık ile ışık arasındaki mesafeyi" ölçmek mümkün olmadığından burasının yerini saptamak olanaksızdır. Ancak böyle "bir dünyanın yavaşça inşası" fark edilebilir. Badiou, bu mekânı belirleme çabasını "şiirsel" bulsa da, Beckett bazen bir düşünürden farksız şekilde, bu varlığın temaşa edildiği, nazar ettiği aralığa yerleşir. Buradan bakınca ilksel bir ışığın, sesin konumu ve şiddeti hakkında türlü varsayımlar ortaya koyar. Varlığın "konumlandığı" mekânın, Lao-Tzu gibi "alacakaranlık" olduğuna

karar verir. Varlık, kendi olaylarıyla burasını arada aydınlatır, ses verir. Burada anlam ve biçimin olmaması bir yana, karanlık ve aydınlık arasında da nitel bir fark kalmaz. Buraya düşen için nasıl beyin zihnin yerini aldıysa, nicel ses, ışık veya renk parçalarını ölçen bir duyu aracı da algının yerini alır. Badiou, "her şey sese indirgenir" dese de, ışık ve dokunuş da bu özel duyuların parçasıdır. Aydınlık ve karanlık arasındaki nitel sınırların ortadan kalkması gibi, "sözel curcuna" ile sessizlik de sürekli karışır. Çünkü gevezeliği ketum bir tavırdan ayırt etmek de hazır bir manaya gönderme yapmadan mümkün olmaz. Badiou, sesin aldığı hâlleri kusursuz dile getirir:

> Ses dermansız kalır, kekeler, tekrarlar ve hiçbir şey uyduramaz. Fakat bu verimsizlik hâli de, yorgun ve kesintili bir dilden ilksel bir sessizlik ortaya çıkması için yeterli değildir. (Badiou, 2016: 34).

Badiou, Beckett'ın anlatılarındaki "koyu gri" varlık mekânını, Descartes ve Husserl'in tasarıları ile beraber anlasa da, ilerleyen sayfalarda bu konuda da bir düzeltme yapar. Bu indirgemenin mekânında, "var olanın anlamı nedir?" gibi bir sorunun yerini, "Geleni nasıl adlandırmalı?" türünden bir başkası alır. Akıldan geçenin ilksel anlamını belirlemek değil de başa gelen olaya ad vermek daha öncelikli olur. Ama bu yer ve zamanda kendisini bekleyenin arzularına, beklentilerine, niyetlerine, eylemlerine "kayıtsız varlık" bir türlü gelmez. Bu yüzden Beckett anlatıları mutlu bir sona kavuşmadan son bulur. Bu son gelse, Molloy annesini bulacak, Malone ölecek, Adlandırılamayan sürdürdüğü şey her ne ise ona bir son verecek, Murphy karanlık zihni ile baş başa kalacak, Watt sonsuza kadar mahkûm olduğu döngüyü kıracaktır. Ama ortaya çıkmayan şeyi sabırla beklerler. Badiou, bu sebatkâr kimselere atfen, "düşünce öfkelenir ve yorgun düşer" derken yanılmış görünür. Oysa ad vermek, sıfat yakıştırmak istediği olayın belirtileri kendisinden ayırt edilemez. Anlaşılmaz sesler ve ışıklar böyledir. Badiou, büyük ve belirgin, anlamı ve adı olan bir olay tarifine sahip gibi, bu türden küçük ve arada kalmış hadiseleri tali sayar.

Eylemin kaybolduğu ve Beckett'ın yazdıklarıyla karıştırılabilecek bir başka anlatı türü olarak yeni roman da, öznesiz kalmış nesnelerle barışıktır. Romantik kahramanın ifade araçlarından, değer yargılarından, yeteneklerinden kurtulmuş, algılayan ve ölçen bir zihin, şeyler arasındaki duyulur farkları anlatır durur. Oysa Beckett kişisinin etrafını saran nesneler anlaşılmaktan uzaktır. Birçoğu fark da edilmez. Bu yüzden sade bir mekân tasviri, fauna ve bitki örtüsü vardır. Kendi içine kapanan bu kişiler, "nesne karabasanını" da görmezden gelir, şeyleri paranteze alırlar. Beckett romanları, modern anlatıların, yeni roman türünün de ötesine geçerek, olay örgüsünü aradan

çıkarır. Roman kişilerinin başına bazı niteliksiz görünen olaylardan başka bir şey gelmez. Çünkü onların olayların seyrini kesintiye uğratacak eylemleri yoktur. Bu yüzden sürekli bir yineleme, doğal bir çevrime öykünür gibi davranışlar, olayların gidişatına dâhil olmayan, onun ne öznesi ne de nesnesi olan bir kişinin hâlleri vuku bulur. Kararlı fiiller içinde olmasa da, olan biteni temaşa etmeleri, birer nesne, şey olmaktan kurtarır onları. Ama yinelemeye dayanan davranışları onlardaki bir makineyi ele verir veya özne olmaktan çıkarır. Bu yüzden ne nesneleşmeye yatkın bir tipleme ne de özne olabilen birer karakter niteliği kazanırlar. Bu ikisi arasında dalgalanan kişilerdir. Çoğu zaman görünmez bir başka varlığa, büyük öteki denilen ruhsal ve bedensel tertibata yakalanır, tutulur ve bu yüzden davranışlarında tutuk olurlar.

Beckett, sıklıkla ne olmadıklarını hatırlattığı bu kişiler için nadiren de olsa ne olduklarını söyler. Örneğin Watt için, "her şeye rağmen bir insandır" diye yazar (2012: 69). Ama Watt'ın zihninde böyle insanlığın duyumu, kendilik şuuru yoktur. Bu yüzden onun türünden olanlar kendilerine ne olduklarını sormazlar. Cemiyet içinde sebep oldukları uyumsuzlukları da bu yüzden pek dert etmezler. Sadece tuhaflıklarının sonuçlarına katlanırlar. Başlarına gelenler onlarda bir kıssadan hisse değeri kazanmaz, onları terbiye etmez. Örneğin şahsiyeti bir taştan farksız Watt'ın öğrenmeye direnç göstermesi, sürekli aynı olayların başına gelmesine neden olur. Yine de kendisine ve etrafındaki nesnelere türlü adlar yakıştırma çabasını sürdürür. Ama birçok başka meleke gibi, "canlı bir imgelemden" yoksun olması bunu zorlaştırır. En yakın olması beklenen kendi varlığı da erişilmez bir mesafeye çekilir. Bir taş, kutu ya da küpten farksız, ona dair bir yaşamöyküsü ile sulanmamış, boş gösteren şeklinde bir adı vardır. Bu ada eklenmiş bir benlik, hafıza, muhayyile olmadığında, özel isim olmaktan uzak bir cins ad olur. Watt böylece bir insan türünün üyesi olur; Molloy, Murphy, Malone, Adlandırılamayan, Pim, Vladimir veya Estragon gibi.

Beckett kişileri hep başka sıfatlara sahip kimselerle karıştırılırlar. Yazar da bu yanlış anlamayı göze alır ve her seferinde onların ne olmadıklarına dair bir düzeltme yapmaz. Ama hep bir istisna hâli içine düştüklerinden, kendilerine atfedilen bir mizacı taşıyamadıkları ortaya çıkar. Örneğin tümüyle *amnesia* ile malûl olmadıkları, arada bir şeyler hatırladıkları anlaşılır. Bazen belirli sıfatlara uygun davranışlar gösterirler. Buradan kayıtsız olmadıkları, öfke duyabildikleri fark edilir. Tümüyle ifadesiz değillerdir. Arada şaşırtıcı bir hikmet sergilerler. Bir tekrara yakalanmış olsalar da, bazen bu daireyi kıran bir eylem kendisini gösterir. Bu istisnai anlar, onlardaki başkalaşma vektörünün işaretidir. Bir türe ait, genetik bir mizacın hareket halinde olduğunu kanıtlasalar da, bunu inkâr ettikleri bir an mutlaka ortaya çıkar. Bu istisna,

onları bir karakter yapmaya yetmese de, tipleme olmaktan da kurtarır. Ne karakter ne de tipleme olmayıp, kişi olmalarını, tekrar edenin içerisindeki bu farka, istisnaya borçludurlar.

Beckett, kendi istisnai kişilerini anlatı mekânına önceden tasarlanmış bir kurmaca yardımıyla yerleştirme çabasına girmez. Okura bir şey anlatma, onun beklentisi dâhilinde dramatik yapıyı kurma mecburiyetinden uzak durur. Okurla özellikle romantik anlatı türünün alıştırdığı bir etkileşim içinde bulunmaz. Çok teşhirci (ama ifadeci olmadan) veya tam tersine ketum bir etkileşim arasında kararsız kalır. Ama onun tarafında ifşa veya sessizlik farklı bir "varoluşa" değer. Beckett kişileri, var olan ve olmayana dair kendi varlık anlayışı olan bir düşünür/edebiyatçının kendince düşünen ve duygulanan yaratıklarıdır. Bu varlık anlayışını takip eden olağan okur esasa ilişkin hiçbir şey söylemeden çok uzun diyaloglara peş peşe maruz kalır. Bu sırada yazarın orta yere bıraktığı kişilerin, bildikleri, hatırladıkları, düşlediklerini "sandıkları şeyleri" anlatmaya mecalleri yoktur. Yarım bir şeyler dile getirirler.

Bu yorgunluk, bir hikâye anlatma iradesini gösterememeleri, bir kimsenin başından değil de aklından geçenleri gerçek bir dramın parçası saymalarından ileri gelir. Baştan geçenlerin dünyasına ne kadar kulak vermek istemeseler de, bu dünyanın gevezeliği kendilerine ulaşır ve aklından geçenleri de anlatamaz olurlar. Örneğin Murphy, bu ortama maruz kalmamak için kendisini sandalyeye bağlar, gözlerini kapatıp karanlıkta, bu varlık anlayışına yakışan olayların kendisini duyurmasını bekler. Duymadan, eylemeden, ifade etmeden, son iradesini bu uğultulu dünyayı aradan çıkarmaya adar. Diğer Beckett kişileri gibi fırsat buldukça sırt üstü yatan *Hiç için Metinler*'deki isimsiz hikâye kişisi, muhtemel tüm dünyaların silinmesini nasıl temel arayışı yaptığını anlatır: "Benim insansız karanlığımda önemli olan düşünsel dinlence, tinsel uzanış, benliğin ve benlik dışı denen iğrenç aldatmacadan geride kalan tortunun, hatta kısacası dünyanın silinip gitmesiydi" (1999: 15). Ama bu sessiz, insansız, ifadesiz, karanlık dünyaya karışmak için, sözgelimi bir Beat kuşağı karakteri gibi esrimeye yardımcı destekler aramaz. Böylece Beckett kişilerinin olmadıkları şeyler arasına madde bağımlısı veya alkolikliği de ekleyebiliriz. *Hiç için Metinler*'in adsız kişilerinden birisi bu karanlığa nasıl karıştığını tarif eder:

> Yaratıcısının adını unuttuğum bir dizgeye uygun biçimde, sarhoş olmadan, esrikleşmeden, uyuşturucu da almadan, kişinin her şeye duyarsızlaştığı, hiçbir şey hissetmediği anlardan söz ederim. (1999: 18)

Ama baştan geçenlerin dünyasına karışmaya alışmış duyu organları, eylem uzuvları, bellek, muhayyile, zihin, böyle bir karanlıkla karşılaştığında çok beceriksiz kalır. Akıldan geçenler de derli toplu bir anlatıda, kurmacada

birleşemezler. Bu şekilde, Beckett kişisi, akıldan ve baştan geçenlerin iki ayrı dünyası arasında dalgalanır. Bu sırada küçük, önemsiz, niteliksiz var olanlara gözü takılır. Aklıyla değil de başıyla yaşayanların katlanamayacağı şeylerden rahatsız olmaz. Onları kendi dramının parçası yapar. Eylem kaybolup olaylar başladığında, özne nesneye dönüştüğünde, gündelik dünya çözülür ve farklı ışıklar, sesler serbest kalır. Bu küçük ve ara dünyadaki anlamsız, kimi zaman tiksindirici durumlara karşı dayanıklı Beckett kişileri, müesses dünyada ne kadar abes ve dayanıksız iseler, bu çözülen şeylerin mekânında o kadar rahat ederler. Beckett kişisinin bedeni de bu sızdıran, açık veren, çözülen ortamın kusursuz bir parçasıdır. Etrafına kötü kokular yayar, abes fiiller içine girer; geğirir, osurur, ishaldir, kabızdır, katatonik haller sergiler. *Hiç için Metinler*'in isimsiz kişilerinden birisi, ne durumda olduğunu, kusurunun hangi organdan kaynaklandığını pek ayırt etmez, kabızlığını ishaliyle karıştırır (1999: 15).

Tipik bir Beckett kişisi, kendi uzuvları gibi, insanlar ve nesneleri de ayırmaz; her ikisi ile benzer ilişkiler kurar. Daha doğrusu onlarla ilişki kurmaz, karşılaşır. Canlı veya cansız her türden var olana "takındığı bir tutum" vardır (2012: 7). Şeyler ya da insanlar ile mesafelerini doğru ayarlayamaz. Bu tutumdaki tereddüt nedeniyle, çok yakınlarına sokulduğu, mahremini ihlâl ettiği birisinden dayak yiyebilir, bir başkasının onlardaki gizemli mesafe ile aklı karışabilir ama birçoğu onun varlığına kayıtsız kalır. Bir eşyaya dahi nasıl yakınlık kuracağı belirsiz kalır. Kendisi de onlar arasında bir nesnedir. Watt'ı ilk kez gören Bay Hackett, karşındakinin "bir kadın mı, erkek mi yoksa örneğin bir sandık, bir halı ya da koyu renk bir kağıda sarılı, ortadan bir iple bağlı bir top katranlı bez olup olmadığından" emin olamaz. Onun bu tasvirini Bayan Nixon da bir ekleme yapar: "Lağım borusundan farkı yok. Kolları nerede?" (2012: 16, 17). Onu yuvarlak, top benzeri bir şeye benzeten Bay Hackett, yaşadığı belirsizliğe anlam veremez bir yandan da. Çünkü "olağanüstü hatta doğaötesi şeylerin bile kafasını karıştırmadığını" zannederek yaşamıştır bu zamana kadar. Beckett kişileri, karşılaştıkları insanların tepkilerinden anlaşıldığı gibi, zelil veya efsanelere konu kutsal varlıklar arasında hâl değiştirirler; çok yakın veya çok uzakta olurlar. Bu geniş aralıkta, Bektaşilerin diliyle ifade edersek, her şeyin "donuna girebilecek" bir boşluğa ve çokluğa sahip olurlar.

Hiçbir eşya basitçe Watt gibi kimselerin kullanımına verilmemiştir. Dünya o kadar etraflarında dönmez ki, herhangi bir şeyin kendi kullanımlarına sunulduğu fikrinden uzak yaşarlar. Genel olarak tutumlu olmaları, en basit şeyin bile böyle bir kıymet kazanmış olmasından ileri gelir; hiçbir şeyi sarf etmezler, tüketemezler. İhtiyaçlarını hemen gidermezler. Bu yüzden ceple-

rindeki bozuklukla uzun süre idare edebilirler. Şeyleri basitçe kullanım değerlerine indirgeyemezler. Bu nedenle insanların da parçası olduğu şeylerin dünyasıyla kararsız, sürçmeli, kesintili bağlantılar kurarlar. Bazen de şeylere çok yakın durup bir münasebetsizliğe sebep olurlar. Orada çoğu zaman bir şiddete maruz kalırlar ya da çok uzağa çekilir ve bir gizem konusu olurlar; herkesin ufku dışına çıkarlar, yaşamları söylence hâlini alır. Herkes onlar hakkında farklı bir özgeçmiş uydurur sözgelimi. Yazar ve hatta kendileri de bu salınımları yaşarlar. Bu yüzden olaylar bazen genelleşmiş münasebetsizlik, abeslik şeklini alabilir; tüm anlatı ne olduğu bir türlü anlaşılamayan ana fikirden uzaklaşır sürekli. Konuyla, olayla, kişilerle ilgisiz, eklenti gibi başka konular, hâller de drama dâhil olur. Yazıya eklenti gibi karışan parçalar esası yaratır.

Beckett metinlerini dolduran yanlış anlamalar, amaçsızlıklar, unutkanlıklar, mecalsizlikler, ne başından ne de aklından geçeni bilen yazarın ve kişilerin esas mevzuu olur. "Kendi olmaktan çıkmak", "kişiliğinden bir şeyler eksiltebilmek" gayretiyle, başından geçenleri silmek, aklından geçenlere köprüler kurmak için uğraşır dururlar. Anlatı kişisi, bu sırada çok az bir harçlıkla veya haline acıyanın verdikleriyle karnını doyurmak, hayatta kalmak zorundadır. Bu gereksinimler de onu çekiştirir; aklıyla başı arasında dalgalanmasına neden olur. Biraz atıştırıp, içip, bağırsaklarını boşaltıp tekrar karanlığına dönmeyi ister. Özellikle ilk dönem Beckett kişileri, dış dünyadan gelen kesintiler, onlara sorumluluklarını hatırlatan tembihler arasında kalırlar. Onu olağan bir hayata davet eden insanların sesleridir bunlar.

Ama daha içeriden ve derinden gelen bir başka ses, olayların karanlık dünyasına tekrar dönmelerini telkin eder. Her koşulda, dışarıdan içeriden bir tembih, telkin gibi sesler duyarlar. Onları harekete geçiren seçimler, kararlar değildir. Ama kendisini bu şekilde duyuran bu olaylar da bir türlü tamamına ermez. Sözgelimi Godot'nun gelişindeki gecikme, onu bekleyenlerin yarım eylemlerinden ileri gelir sanki. Onların en temel fiilleri bile tamamına erdirememelerinden araya giremez bir türlü. O beklenen büyük olay, küçük eylemlerin telaşı arasmda giremez sanki. Sahneyi dolduran kişiler, tüm tuhaflıkları onun geliş emareleri gibi değerlendirirler. Eli kulağında büyük olayın tekinsiz seslerini, işaretlerini okurlar. Godot'nun her varlığa bulaşan, genelleşen gelişi bir "umut" olarak kenarda bekler. Vladimir'in, "ertelenen umut... Şeyi perişan eder" (2017: 11) sözündeki üç noktanın boşluğunda, iki cümle arasmda ihmal edilmiş, unutulmuş, gelmeyen, gerçekleşmeyen olaydır. Zayıf eylemler ve olaylar, büyük olayın araya girmesine izin vermez bir türlü. Godot gibi eksikliği duyulan bir varlık, tüm kesintiler, aralıklar, tereddütler, yarım eylemler arasını dolduracak gibidir. Ama gelmemesi, kendi gelişine

engel olur; basitçe gelmediği için gelmeyen bir varlıktır. O da Beckett kişileri gibi ne yapmıyorsa onu yapmamaya devam eder. Estragon ve Vladimir sanki kemâle ermiş bir başka Beckett kişisini, sözgelimi Adlandırılamayan'ı bekliyor gibidirler. Her kimse bu varlık gelmediğinden, kimin onu ne zaman ve nerede beklediği de önemli olmaz. Bu bekleyişin ortasında mutlak bir değilleme içinde, gelmesi belirsiz bir kişi, herhangi yerler ve zamanlarda beklenir.

İkisinden daha nahif ve daha Beckett kişisi gibi olan Estragon, arada merakla sorar: "Burası olduğundan emin misin? (...) Bu akşam olduğundan emin misin?" (2017: 15, 17). Bu şekilde katlanarak çoğalan belirsizliklere, herhangi konuşmalar, başlayıp bitmeyen, ortasından başlayan cümleler eklenir. Sessizlikler de konuşmanın önemli bileşeni olur. Bu bekleyişi nelerle dolduracaklarını, nasıl oyalanacaklarını bilemezler. Bir yandan da ruhsal ve bedensel ifade imkânlarının kısıtlı olması, oyalanmalarına imkân vermez. Üstelik bu hantallıkları içinde kendilerine güvenleri de yoktur: "Hiçbir şey yapmayalım. Daha emniyetli olur" (Godot, 2017: 21). Gelmeyen bir varlığın, olayın gölgesi altında ne yapıyor, söyleniyor olmanın önemi de kalmaz. Gelmeyen varlık, yokluğuyla büyük bir mevcudiyet alanı yaratır. Onun noksanlığı, önemsiz görünen meseleler etrafında, uzun ve takıntılı bazı sohbetlerden başka bir ifade alanı bırakmaz geriye. Boş ve uzun bir retorik, imlasız, olaysız söyleme son bulmaz. Tek manâlı eylem, bu varlığın gölgesi altında beklemektir. Israrla gelmemesi, kendisini bekleyenlerde ruhsal ve bedensel zafiyetlere de neden olur. Onu beklerken kendilerine ihtimam gösteremezler; dinlenemez, daha iyi bir yaşam, huzurlu bir varoluş arayışına giremezler. Onu beklerken bir yaşam hamlesi göstermemeleri, yorgunluklarını, zayıflıklarını artırır. Muayyen hâl ve gidişi bozacak bu hamle olmadığında, olaylar ve basit eylemler tekrar eder durur. Arada cereyan eden cılız eylemler de münasebetsiz durumlara neden olur. Bu fiili sırtlayan fail olmayınca, aynı olay çevrimi hep başa döner; çemberi kıracak hamle, irade, ısrar olmayınca, kader gibi işleyen bir dram kendisini yineler durur: "Çevrim sona eriyordu. Al baştan" (1998: 41).

Ama bu hamlesiz duraklamalar, bekleyiş hâli sürdüğü için ölemezler de. Beklerken yapabilecekleri tek belirli eylem, vakit geçirmektir. Gelmesi umut edilenin gelmemesi olasılığı düşünülmez bile. Bu bekleyiş, onu bekleyenlerin donup kalmasına neden olur. O arada düşünmez, hayallere kapılmaz, kendilerini oyalayamazlar. Bellekleri de yardımcı olmaz; türlü hatıralarla bekledikleri yerde zaman geçiremezler. Bu bekleyiş daha derin bir unutkanlıkla veya zaten sınırlı olan melekelerin daha da körelmesiyle sonuçlanır. Estragon, anlatı boyunca çözmesini giymeye çalışır ama çoğu zaman başarısız olur. Tüm Beckett kişileri gibi o da bildiğiyle idare eder; öğrenmez, ders çıkarmaz, kıs-

sadan hisse almaz. Ama tüm bu beceriksiz hâllerine rağmen Vladimir ve Estragon, ne meczup, ne deli, ne ayyaş, ne evsizdir. Sadece gerçekleşmeyen bir olaya maruz kalmışlardır. Godot'nun beklenişine yakalanmış bu iki adamı nefes almak bile yorar bir süre sonra.

Beckett'ın, *Aşksız İlişkiler* adlı metni, az da olsa geleneksel roman yapısı içinde kalır; bazı eylem biçimlerine, etkin fiillere en azından karşılıklı konuşmalara rastlanabilir. Kişilerin metin boyunca sadakatle taşıdıkları adları, görece manalı diyalogları vardır. Bu metinde gezinen Belacqua, onun en fazla dışarı çıkmış anlatı kişisi sayılabilir. Dışarıda olduğu için de ölmeyi becerir; yaşam ve ölüm arasındaki sınırı ihlâl etmez. Kişiler, zaman ve mekânlar, "bir yapı içindeki dizilişleri" ile olağan bir roman örgüsüne benzer bir ortam yaratır. Ama Belacqua da zihinsel ve bedensel yetilerini anlatı boyunca kaybeder. Duyularını yitirdikçe karanlık bir zihne mahkûm olma hâli onda da bir meseledir. Ama aynı anda kaybolan hafıza ve muhayyile geride işlek bir zihin bırakmaz; takıntılı bir tekrar bu melekelerin yerini alır. Beden ve zihin beraberce zayıf düşer; her zaman birbirinin uzanımı, devamı olur. Bunu her ikisinin imkânlarının peş peşe aynı cümle içinde bazen karışık şekilde dile getirilmesinden anlarız. Her ikisinin muhtemel fiilleri ayırt edilmez.

Ama Beckett kişileri zihinlerini bedenlerinden ayırabileceklerine inanırlar. Sürekli zihinsel bir âleme kapanma arzusunu dillendirirler. Ama bedensiz bir zihin dünyasında hiçbir anlamlı düşünce cereyan etmez; soyutlama becerisi kaybolur. Düşünmenin de bedensel doğası bu sayede yeniden ortaya çıkar. Bedensel bir devinime yön verecek zihin ve zihinsel yükü taşıyacak beden irtibatının kaybolması, saçmalamaktan fazlasını yapamayan bir organ istifi bünye ve belki biraz da beyin bırakır geride. Ama bu beyin de sağ yarım küresini terk etmiş gibi, sadece basit hesaplar yapar. Geriye kalan, sadece sol yarım küreden oluşuyor gibidir. Işık düşmeyen bir zihinde geride kalan beyin, şeylerin nicel muhasebesini, olasılık hesaplarını veya eşyanın sayılmasından fazlasını yapamaz. Bu uzviyeti bir ağırlık gibi taşıyan roman kişisi, var olanlar arasındaki ilişkiler ve karşılaşmaları anlayamayan ve anlatamayan bir zihinle baş başa kalır. Bu zihne takılan olaylar arasındaki duygulanım sırası da bozulmuştur. *Aşksız İlişkiler*'de Belacqua, önünden geçen "renkli otobüslerin kaynaşması" arasında ezilerek can veren küçük kızı, bu izlenimlerin, renk oyunlarının bir devamı gibi anlatır. Sinema kuyruğunda bekleyen insanlar da bu olayı yerlerini kaybetmemek için sadece izlemekle yetinirler. Olaylar arasında büyük ya da küçük sırası olmaz; tüm olup bitenler, "neden ve sonucun büyük senfonisi" içerisinde ayrımsız ve ayrıcalıksız bir dizi içerisinde yerlerini alırlar.

Watt adlı roman sözgelimi, sayısız olasılık hesabı yanında, tümüyle bir yersizlik ve zamansızlık duyusu üzerinde temellenir. Watt ve onu anlatmaya çalışan yazar, bir yandan da aralıksız şekilde yerini arar, konum almaya çalışır. Arkası gelmeyen olasılık hesapları bunun bir işaretidir: "Birahaneye gitmişti ya da kiliseye ya da her ikisine birden gitmiş olabilirdi" (2012: 15). Bu şekilde "ya da" ile bağlanan alt cümleler, "ne de" bağlacından farksızdır. Hiçbir yerde olmamak ile her yerde olabilme ihtimali eşit olur. Negatif teolojik bir önermenin ayrıcalıklı bağlacı "ne de", her sözcüğü birbirine bağlar. Ama bir yandan da, beden ve zihinden bağımsız işleyen bir beyin "ya da" bağlacı ile ulanıp uzayan bir olasılık serisini sürdürür.

Beckett kişileri, iki sınır durum arasını bulamıyor gibi görünürler. Olaylara bazı eylemlerle cevap verememeleri, onlarda iki tür aşırılığa neden olur: Saf bedensel ve saf tinsel hâller arasında kalırlar. Sadece canlı olduklarını belli eden yüklemler, üşümek, acıkmak, susmak, gaz çıkarmak, dışkılarını yapmak, kımıldamak, acı çekmek bir yanda, saf zihinsel bir dünya arzusu, olasılık hesapları, soyut bir dünya görüsü diğer yandadır. Bazen bu iki yüklem çeşidini birkaç satır arayla icra ederler. Temel ve yalm olanlar ile soyut, karmaşık fiiller iç içe geçer. "Kafanın içi kadar karanlık" bir dünya ile beden yüzeyi, tamamen dışarısı arasında kısa zaman aralıklarıyla yer değiştirirler. Konuşmaları da bu ikisi arasında salınır. Işık ve ses oyunlarının ifadesi ile zelil eylemlerin tasviri peş peşe gelebilir. Çoğu zaman kendi ruhunu ve bedenini tanımayan, onlara güç geçiremeyen üçüncü birisinin özerk sesi araya girer. Beden ve ruh birbirinden ayrılıp sahipsiz kalınca, kendi başına konuşan bir üçüncü boşluğu tamamlar.

Ama bu sesin terkibi cümleler de bir süre sonra kendilerini silerler. "Neyse", "boşverin", "belki" gibi araya giren değillemeler, zorlukla ayakta duran ifadeyi yok eder tekrar. Ses ağızdan çıktığı anda yanlışlanır. Bu ses bir muhayyile, bellek veya duyum araçlarının desteğiyle telaffuz edilmediğinden, hafızasız temelsiz ve saçma bir sözdizimine dönüşür. "İyice yavaşlamış, neredeyse durmuş", bedensiz ve ruhsuz bir usun üretimi bu sesler, manalı ve şekilli söze ulaşamadan kaybolur. Beckett'ın dünyasını belki de en iyi yansıtan eseri, bir öykü kitabı olan *Hiç için Metinler*'de bu durum açıkça dile gelir: "Sözcükler de yavaş, iyice yavaş, özne yükleme ulaşamadan ölüyor, sözcükler de duruyor" (1999: 97). "Bellek sıfırlanınca", "biçare bir ışık" ve ses yayılımına hazırlıksız yakalanırlar. Beckett'a meta amaçlar atfetmek zor olsa da, Hristiyan kozmolojisinin temelindeki, beden, ruh ve zihin üçlemesini dağıtmış görünür. Bu dağınık kişilerin çıkardığı sesler de mesnetsiz olur doğal olarak. Eylemi son bulmuş kişi, bu üçünün de arkasındaki, bir türlü gerçekleşmeyen olayların kaynağı bir varlığa kulak verdikçe, sesler bedensiz ve ruhsuz yankılanır:

> Kimin konuştuğunun ne önemi var, biri kimin konuştuğunun ne önemi var dedi. (...) Bir öykü anlatılacak, biri bir öykü anlatmaya çabalayacak. (...) Tümceler de kalmadı, haydi alıklaşalım, tüm zamanların, tüm zaman kiplerinin alığı olalım. (...) Yalnızca sesler var. (...) Bir bedenim olmasını arzulayacağım, bir kafam olmasını arzulayacağım, birazcık kuvvet, birazcık da cesaret, şimdi koyuluyorum işe. (1999: 101)

Beckett kişileri, böyle ayağa kalkıp, bir istençle doğrulmak istediklerinde, organları, zihinleri kısmen devreye girer: "Gözler çalışmaya başlıyor" (hiç için, 1999: 116). Ama bu saklı kabiliyetler muayyen dünyaya karışmaya hazır olmadığından, hemen peşinden saçma eylemler gelir. Yanlış zamanda ve yerde yanlış fiiller ifa ederler. İradelerindeki çözülmeye dur dediklerinde, öncesine göre daha saçma bir görünüm kazanırlar. "Tüm gerekli olan şeyin bir parça kararlılık" olduğunu bilseler de, bu karara malzeme iradeye nasıl yön ve şekil vereceklerini bilemezler. "Varoluşumla şişip ayağa kalkayım" diyerek kendilerine gelir gibi olurlar ama ertesinde bu güç teksifini nasıl kullanacaklarını bilemezler. Bu girişimleri "içlerindeki büyük dinginliği" bozmaktan başka işe yaramaz. Anlama ve anlatma sorumluluğundan kurtulmuş olduklarından, bu yapay istenç boş cümlelerden, "karmakarışık gevezelikten" başka bir şeye dönüşmez. Yerli yerinde dil parçaları ortaya çıkmaz. Hep adlandırılamayan bir şeylere rastladıklarından herhangi bir sohbete katılamazlar. İçinde böyle adı olmayan sözcüklerin kaynaştığı sesler kurallı ve manalı bir cümleye eklenemez. Oysa böyle bir kişinin kendi dinginliği içinde kalmasına müsaade etseler, "tek bir sese indirgenmiş gürültünün" içinde huzur içinde yaşayıp gidecekken, başka bir dünyanın sakini gibi saçma bir mizansen içerisine çekilirler. Eylemleri de kurduğu cümleler gibi tutuk, basit deviniler şeklindedir. Ama böyle öldü ölecek hâlde iken telaffuz edilen ifade parçalarından geriye cılız bir canlılık kalır. Yaşam belirtileri zayıfladıkça, daha da yavaşlar, sessizleşir: "Her yıl daha alçak sesle konuşuyorum. (...) Her yıl daha da yavaş" (1999: 124). Ama yaşamak hep cılız da olsa bir ifadeyle koşut bir eylem olur. Susmak, soluksuz kalmadıkça mümkün olmaz. Romantik mirasın kalıcı bir hastalığı gibi, geveleyerek de olsa konuşmaya devam ederler.

Romantik, olayların insafına terk edilmiş olmaya razı olmaz. Beckett, Proust'un yazısındaki "iflah olmaz romantik" tarafı dile getirir. Böyle yazdığında, zekâ yerine duygularla metnini örer. Klasik metinlerdeki gibi, simgelere, dile, duyduğuna, ifade araçlarma güvenle temsil etmek yerine, "kendi olan" varlıkların arkasına, olabildiği kadar hazırlıksız, içeriksiz ve biçimsiz bir dille düşer. Basit nedenselliği terk eder (2016: 71). Duyulan ve anlaşılan bir dünya ile anlatılan arasındaki boşluğu, aralığı derişik bir yazıyla doldurmaya çalışır. Bu ara yere düşmemek için duygularını bir yazı hamlesi için

kullanır. Bir yandan da bu aralık kendisine musallat olur; "ara bölgede kalan, orta ölçekli uyarımlara" kulak verir. İzlenimleri yüzeyden değil de derinlerden gelenin "radyografik betimlemesi" ile ilgilenir. Bu sırada biçim oyunlarına tanık olur: "Ne söylendiğinden çok, nasıl söylendiğiyle ilgilidir" (2016: 72). Ama Beckett her ikisine de odaklanmaz. Bu ikisinin de başarısız, yersiz ve yetersiz olduğu bir aralığı anlatmanın nasıl mümkün olmadığını işaret eder. İnandırıcı bir anlatımın tek yolu, orada olmayanı işaret etmek, saymak, hep başka yerde ve zamanda olduğunu söylemektir. Yazar da onlarla aynı yüzeyde, etrafını "seyreder"; anladığı, inandığı, duyduğu herhangi bir hakikati temsil etmeden, "açıklamaksızın sunar". Bu sunumda, biçim ve içerik karşılıklı birbirini yaratır, biri diğerinin nedeni olur.

Atay'da Yazı Eylemi

Atay anlatılarındaki yazı eyleminin malzemesi kelimelerdir. Her fiil önce kelimelere dökülür, yazılı uzamda provası yapılır. Önce düşünülen, muhayyilede sınanan muhtemel yüklemler çoğu zaman kâğıt üzerinde kalır. Dış dünyada bir "devini" gibi tecrübe edildiğinde, abes bir eylem olduğu ortaya çıkar; failin cesareti kırılır. Bir oyun içinde, yazı eyleminde icra edilerek bırakılmasının daha güvenli olduğu fark edilir. Ama bu sırada kenarları ortaya çıkan fiil, önceden kimsenin ifa etmediği şüphesini yaratır. Cemiyetin desteğini bulmayan bu türden eylemlere karışmak romantik bir iradeyi, cesareti gereksinir. İçeride inşa edilen bir eylembilim kararlı şekilde sahip çıkılmadığında kâğıt yüzeyi dışına çıkamaz. *Eylembilim*'de Server Gözbudak böyle bir girişim içine girer. Bu girişimi sırasında, kendi eylemini savunmanın her zaman trajik bir tecrübeyi göze almakla mümkün olduğunu anlar.

Yazdıkça kendi eylembilimlerini inşa eden Atay kişileri, bu sırada dışarı çıkma hazırlığı içine girerler. Önceden nazari bir davranış idmanı yapsalar da, bir yandan da kendi ürettikleri dışarısıyla içerisinin farkını her yeni satırda daha da açar, içeridekinin dışarı çıkmasını neredeyse imkânsız kılarlar. Çünkü kâğıda dökülen icra edecek nitelikte bir özne yoktur. Bu nedenle dışarı çıkmaları onlar için tehlikelidir. Hüsamettin Albay, Hikmet'in arkasından, "İnsan düz balkondan nasıl kayıp düşer?" diye sorar. Belki de dışarı çıktığı anlardan birisinde tahmin edemediği ölçüde genişlemiş bir boşluğa, yarığa düşmüş olduğu şüphesini yaratır. Atay günlüğünde de bu sahneyi böyle belirsiz bırakma, "bir piyesle karışık ve oyun ile gerçeğin karıştığı" "tarih ve trajedinin" birleştiği bir atmosferde" verme niyetini dile getirir (2014: 46). Hikmet'in ölümü, "kötü oynanmış" bir oyunun sonucu gibi anlatılmalıdır; bir kararın ya da kazanın değil. Böyle "belli belirsiz" oynamak tehlikeli-

dir. Atay günlüğünde, oyun ve gerçeğin sınırına çekilmiş balkon demirinin ayırdığı gerçeğin tarafına düşen Hikmet'in başına gelenin belirsiz kalması gerektiğini yazar: "Kalbi sıkışır, balkona hava almaya çıkar ya da atlar. Bu da belli olmaz. Olayda orada mıdır? Belli değil" (2014: 66). Hikmet'in aklından geçenlerden başka bir bakış açısı olmadığından, okur da "kendinden geçerek yaşayan" bir adamın kendini anlatmasındakı sınırlara mahkûm olur. Beckett, nasıl ki Watt'ın hikâyesini onun kendisine anlattığı kadarını yazar, Atay da roman kişilerinin zihinleri dışına bir yere kurulmak istemez. Atay kişisi, kendine ait bir içerisi yarattıkça dışarıda yaşamayı o kadar unutur; hayat bilgisi kaybolur. Bir Beckett kişisi gibi içeri ve dışarısını ayrımsız saymadığından, bu ikisi arasındaki farkı, varoluşçu yabancılaşmasını derinleştirir durur. Bu derinlik arttıkça beklenen romantik hamle zamanı geldiğinde trajik sınıra dayanmış olur. Sözgelimi Coşkun oyunlarına başladığı anda ölür.

Atay'ın en Beckett kişisi gibi görünen kahramanı Beyaz Mantolu Adam'dır muhtemelen. Öncelikle adsız olmasından bu benzerliğe hak kazanır. Kısa hikâyede, adamın ne olmadığını tarif eder bize; dilenci, akıl hastası, evsiz olmadığını anlarız sözgelimi. İradesi güçlü olsa da, ifadesizdir. Konuşmadığı gibi, sorulara da cevap vermez. Bir varoluş krizinin son aşamasında ölümüne doğru yol alan bir karakterdir sanki. İfadesizliğiyle birleşen kararlılığı onu daha çok bir varoluşçu gibi gösterse de, edilgen hâlleri bir Beckett kişisinin temel mizacına uygundur. Varoluşçu ve Beckett kişisi arasındaki sınırda durur. Ama keskin istememe istenci bir varoluşçu tavrın belirtisidir. Zaten bu sayede ölmeyi becerir. Sürdürmekte olduğu her ne ise onda ısrar etmez. Atay, Beckett dünyasına en fazla bu isimsiz adam sayesinde yaklaşır. Diğerleri, sözgelimi Hikmet, bir oyundan diğerine atlayarak ölümü erteler. Atay, günlüğüne not düştüğü sıralarda henüz taslak hâlindeki roman kişisi Hikmet için şöyle yazar:

> Bitiremiyor belki yaşantılarını; sonuna kadar yaşayamıyor. Belki de değil. Belki de yaşamayı sonunda kadar sürekli izlemenin, bitirmenin, bir çeşit ölmek olduğunu hissediyor. Yarım yaşantılar sürdürerek, bütün ölümlerden kaçıyor. (2014: 56)

Atay'ın kişileri farklı olsalar da, Beckett'in yarattığı atmosfere yakın başka tarafları bulunabilir. Özellikle tabiat tasvirleri Beckett anlatılarında olduğu gibi kaybolur. Romantik bir imgelemden uzak şekilde, kişilerin iç dünyaları ile dışarısı arasındaki geçitlerin olmadığı bir yaşam içerisinde tabiatın duyumu zorlaşır. *Korkuyu Beklerken*'deki isimsiz kişi, "bir çorbanın dahi kokusunu alamamaktan" yakınır. Tabiatı o da yazıya döküldükçe tecrübe eder. Bir yazı ya da düşünce içinden yansımayan tabiat yersiz bir manzaradır. Yazıya karışmadıkça hafıza da işlemez. Hafıza, yazdıkça sadece tazelen-

mez, yeniden yaratılır. Hazır belleklere güven olmaz: "Üç çeşit hafıza vardır. Göz hafızası, kulak hafızası, el hafızası. Bunlardan en iyisi el hafızası, yani yazarak öğrenmektir" (2015: 82). Göz ve kulak ezberden anımsıyormuş gibi, hafıza, elin görünür eylemine cevaben ortaya çıkar. Ama yazı bu hafızayı inşa ettikçe bir taraftan da siler. Yazarak düşünen kişi, bir zaman sonra "her şeyi birbirine karıştırmaya" başlar. Kaybolan tabiat duyusunu içerideki eşya dolayımlar. Bir romantik tecrübede gibi içeriyle dışarısı aynı anda açılmaz. Eşya tabiat parçalarını karartır. Birbirini yansılamayan eşya ve tabiat karşılıklı sevimsizleşir, "kasvetli" bir hâl alır. Dış dünya, Beckett'in doğa tasvirleri gibi ikonkırıcı bir sadelik edinir. Düşünen ve yazan kişi için tabiatın duyumu mümkün olmaz:

> Tabiatta payıma çok az şey kalmıştı. Ömrümü eşya ile geçiriyordum. Eşyayı da sevmiyorum galiba. (...) Ne tabiatı ne insanları ne de olup bitenleri sevmemiştim. (...) Bir ağacı, kuşu filan seyrederken değil, düşünürken sevmiştim. (...) Belki bir duvarın dibinde küçük bir yeşilliği, kurumuş bir diken yığınını, başka bir ışık altında görünce severim. (2015: 63, 65, 67).

Kişiler, zihinlerinde dönüp duran türlü fikirler, izlenimler arasında dış manzarayla bağlantı kurmaya fırsat bulamazlar. Aile, meslek hayatı, ülkenin hâlleri, siyasal durumlar veya söylemler, küçük burjuva dünyasının türlü buyrukları nasıl onları bir yere kapatıyorsa, kendi zihinleri de bir köşeye sıkışmalarına neden olur. Ama diğerlerinde farklı olarak, genelde yazı dünyasında icra edilen oyunlar, bu kapalı yerin aralanmasına yardımcı olur. Her şeyin bir yere kapatılmalarına hizmet ettiği bu kişilerin dar odalarını esnetebilecek eylemin, eylembilimin muhtemel sahası yazı dünyasıdır. Tutunamayan türüne ait kimsenin yazısı bu nedenle bir oyun gibi ortaya çıkar. Gündelik dünyanın dar odalarını genişleten eylemleri yazı yaratır. Yazı hem bir hamle tasarısı, eylemin bir ifadesi olurken hem de eylemi kendisine mal ederek onu ortaya çıkmadan satırlara hapsedebilir.

Yazı, Atay'ın kendisi kadar, anlatı kişilerinin de hem derdi hem de devasıdır. Yazı, acele bir terkiple, "ivedicilikle" davranana, fazla düşünmeden harekete geçene engel olur. Ama satırları peş peşe sıralamak da bir emek, zahmetli bir fiil olduğundan, başka eylemlerin başlamadan son bulmasına neden olabilir. "Eylemin kuramı" veya yordamı olarak "eylembilim", eylemin yerine geçebilir. "Olayların akışına kapılanlarla", satırlara sabırla gömülenler arasında ara bir tür yok gibidir. Yazı dünyası, ülkenin her alanda yarattığı kasveti dağıtmaya yardımcı olsa da, eylemi bir zihinsel oyun sahasına da kapatabilir. Buna karşı Atay kişisi, böyle sıkışık bir âlemi yeni, ironik bazı anlatılarla tekrar kendisine anlatmaya çalışır. Selim, Ziya Gökalp ya da Hegel'in yaşamöyküsünü yeniden yazar sözgelimi. İronik olsalar da sinik

anlatılar değildir bunlar. Milliyetçi, Kemalist, Marksist veya alelâde gündelik nitelikte kapalı ve büyük anlatıları yeniden yazıya dökme çabasıdır. Yazı eylemiyle, kendi oyuncul dünyasında, tüm kasvetli hikâyeleri içeriden yeniden dile getirerek kendi adına geçersiz kılar. Ama yazarlarken, hayat da bir kenarda, onlara kayıtsız devam eder. Çocuklar büyür serpilir, dost meclisleri kurulur bozulur, devlet dairelerine girilir çıkılır. Yine da yazı eylemi içerisinden vicdanı sızlatan "ilkesiz" bir hayata karşı korunmaya, kapanmaya gayret ederler. Bu oyun alanındakiyle, dışarıda başka şeylerin cereyan ettiği zamanın ilerleyiş yasası farklıdır:

> Sana hiç sezdirmeden bir köşede büyüyüp duruyorlar. Sonra bir de bakıyorsun ki olgunlaşıvermiş. Nasıl böyle güzelleşti diye şaşırıyorsun. Gene köşede bucakta kim bilir neler yetişiyor biz konuşurken. (2018)

Böyle birisi, yazı eylemiyle kendisine bir sığınak yaratırken, bir yandan da "toplumla" arasındaki yarığı derinleştirir. Üzerine yığılmış "bilgi süprüntülerini" dağıtmak isterken, onların inşa ettiği bir hayata karşı da bağışıklığını yitirir. Toplumsal bilgiyi taşıyan her türden "çulsuz"la arasında kapatılamayacak bir mesafe ortaya çıkar. Bu mesafe arttıkça, anlatı kişileri de trajik kenarlara doğru ilerleyerek, ölüme daha yakın durmaya başlarlar. Oyunlarla oyalanırken talihleri değişmeden kalır. Çulsuz toplum insanı ile arasındaki yarığa yerleşen yazı eylemi, oyun, ironi, kimi zaman sinizm veya alay, onu daha da yalnızlaştırmanın yanında ölüm ihtimalini de artırır. Metinlerle, "betiklerle" uğraşıp dururlar ama her geçen gün metabolizmalarının zayıfladığını fark edemezler. Oyun, yazı eylemi ironi gibi görünenin yan ürünü betikler, bir Beckett kişisi gibi azla yetinmeyi pek bilmeyen çoğu orta sınıftan bu kişilerin zayıf düşmesine sebep olur. Üstelik toplum insanına bu mesafelerine rağmen, yalnızlıktan korkarlar, cesaretlerini erkenden yitirirler; hamlelerinin teksifini iyi ayarlayamaz ve romantik koşularında erkenden yorgun düşerler, solukları kesilir. Bu betikler, metinler, yazı eylemleriyle başka dünyaları yaratmaya zamanları ve iradeleri yetişmez.

İrade kaybı, Beckett kişilerinin mustarip oldukları gibi, bedenine söz dinletemeyen bir zihnin varlığından ileri gelir. "Sahibinin" sözünü dinlemeyen beden, daha küçük parçalara ayrılmaya başlar. Hikmet, bu ayrışmanın başlangıç emarelerini Albay'a anlatır. "Büyük hayaller kuran" bir kafaya karşılık "beceriksiz organlara sahip" olmak gibi iki talihsiz durumla baş etme çabası onda baş ağrılarına neden olur. Baş ve başaltı arasındaki bu oransızlık, sonunda uzuvların "bağımsızlıklarını kazanmalarına" sebep olur (2017: 337). Beden parçaları kopmuş bir kafa, artık kendi içine daha da mahkûm olur. Beckett kişileri bu eksilmeyle birlikte güçsüzleşerek, eylem yetilerini kaybettiklerinde, varlığın olaylarına açık bir hâle gelirler. Bu durum Atay kişilerinde

ise ölümün yaklaşmasına dair bir işaret gibi ortaya çıkar. Organlar, genişlemek isteyen bir ruhun arzularıyla, istemeleriyle artık uğraşamazlar.

Kafada yaratılan çok sayıda Selimler, Turgutlar, Hikmetlerin farazi tasavvurlarının oyuncağı olmak istemezler. Bu çoğulluk içinde herhangi bir Hikmet başa geçemez sözgelimi. Sürekli saltanat oyunlarıyla başka Hikmetler birkaç saat arayla egemen olur tekrar indirilirler. Hepsinin huyu, beklentisi ayrı Hikmetlere organlar nasıl davranacaklarını bilemezler. Organ yetmezlikleri baş göstermeye başlar. Saltanat oyunları sürekli yeni hamlelerle başka biçimler alır ve yeni Hikmetlere yer açılır. Herhangi bir organ, bedensel drama içerisinde nasıl davranacağını bilemez; kendi işlevini kusursuz icra edemez. Belli bir ilke vaz' eden tüm oyunlardan uzak duran Hikmetgillerin ruhları, bedenlerine rahat vermezler. Muayyen bir akla sahip özneler veya "Descartes'ın kurallarına göre yaşamak isteyenler ayıklanmalıdır" (2017: 352). Bu durumda organ zafiyetleri, hayal iflasları da kaçınılmaz olur. Ama bunu kabul etmek istemeyen Atay kişileri, böyle bir iflası, gerçeğin hayale, rüyaya sığma zorluğu gibi anlatırlar: "Rüyalarımızı gerçekleştirmeye çalışmamalıyız. Gerçekleri rüya yapmalıyız" (2017: 352). Tabiatı, dış dünyayı oyunlar marifetiyle yeniden kurmalı, oyun alanlarını tasvirler ve ruh tahlilleriyle derinleştirmelidir. Atay'm bu girişimi, sözgelimi Yaşar Kemal'in dünyasının ters çevrilmiş hâli gibi anlaşılabilir. Kemal'in İnce Memed'i ile Selimgiller birbirlerinin alter egoları gibidir.

Atay, böyle içi olmayan adamları, "bu topraklarda" her zaman hükmünü duyurmuş ve ikonkırıcı denilebilecek bir kültürle ilişkilendirir. Dış manzaranın yanında iç dünyaların da tenha olması biraz bundandır. İkonları ve putları kıran bir kültürde, insanın içi yerine dış şekiller ve kurallar önem kazanır (2014: 90). Bu sebeple, içeri ve dışarıyı aynı anda duyup ifade eden romantik duruş peyda olmaz. Geleneksel olarak, yazarın, şairin veya resim yapanın, insanın içini dile getirmesi, tasvir etmesi ayıp gibidir. Sadece insanların değil, olayların da içine girmek böyle bir sakınca taşır. Örneğin vakanüvis türünden bir tarihçi, olayların dış yüzünü verip ortadan kaybolur. Kutsal varlıkların neden olduğu olayları tasvir ve tefsir etmekten geri durmaya çalışır. Eylemin sahibi, cümlenin öznesi de çoğunlukla anonim bir varlık gibi ve çoğul kipte ifadesini bulur. Bu yüzden "ben" türünden bir iyelik kaybolur: "Şiirde divancılar 'biz' diye seslenirler" (2014: 92). İçi olmayan dışarısı, kendisini takıntılı şekilde kapatır.

Atay, bu metafiziğin coğrafyasını, ne Doğu ne de Batı diye ayırt eder. Burası, "Orta Doğu'dur, Kenar Batı'dır". Muhtemelen Tanpınar'ın "Müslüman Şark" diye kenarlarını çizdiği toprak parçasıyla aynı yerdir. Buradakiler, iç

dünyasında olup biteni, tecrübelerini, içeride tesadüf ettiklerini dışarıdakilerle pek paylaşmazlar. Örneğin haricî fikriyat biçimleri, içerisi diye bir başka âlem olmadığını düşündüklerinden, batını olanlarsa içerisi mahrem olduğu için dışarıdakilere açmazlar. "Ne ruhun ölümsüzlüğü ne de dünyanın gürültüsünün" duyulabildiği bu yerde, dış dünyaya karşı korku besleyen, "kapalı sistem yaratıkları" yaşam sürerler. Usta çırağına bile bilgisini anlatmaz. Çırak, "taklit ederek" onun marifetine varmaya çalışır. Kenar Batı'ya ait bu kapalı tertibatın temel felsefesi, "bireyin yok oluşunu" mümkün kılmaktır. İçerisi olmayan insanların dünyası içinde bir geleneğe yaslanmayan, hazırlıksız bir yazar olarak Atay, tenha bir dünya ile karşılaşır. Kendi zamanına kadar çok az yazarın, şairin, sanatkârın temas ettiği bir boşluğu kat etmeye çalışır.

Kenar Batı'nın sakinleri, korkudan içeri kapanmaya ihtiyaç duyarlar. Ama önce dışarıda türlü kargaşalar yaratmaları gerekir. Örneğin Osmanlı idaresinde savaşçı bir hamle gibi görünen "fütuhat" yoluyla kendi dışarısını karıştırıp sonra kale arkasına, sur içine çekilirler. Bu savaş töresi, Atay için savaşçı bir eylem değil, bir tür aczi ifade eder. Önce girişkenlik gösterip sonra korkuyla içeri kapanmak, Spinoza gibi söylenirse, "ruhsal dalgalanmalar"dan beklenti içine giren egemenlerin cesaretsiz fiilleridir. Bu nedenle romantik eserlerdeki veya tragedyalardaki doğrudan savaşçı eylemlerden farklıdır. Sadece Osmanlı değil, tüm iktidarlar bunu yaparlar. Amacı sur içine tüm uyrukları kapatıp, bir "korku kültürü" yaymaktır. Yarı aydınlar da benzeri bir fütuhatı "kavram kargaşası" yaratarak uygularlar; esaslı kavramlar üzerine kimse eğilmesin diye. Ya da şiiri belli kalıplar içerisine kapayarak onu güvenli sözcük oyunlarına dönüştüren şairler, resmi muayyen çizgi ve renk oyunları gibi icra eden ressamlar gibi. Dışarıda kargaşa yaratıp sur içine kapanan bir kalabalığı, bir arada sükûn içinde tutmak için, muhayyileyi ayaklandıran duyum ve ifade biçimlerinden uzak durmalıdır. *Oyunlarla Yaşayanlar*'da Coşkun, bu ikon kırıcı müdahaleyi dile getirir: "Şiirden anlamı kaldırdılar önce, sonra müzikte melodi kalmadı, arkasından resimde figür kalmadı" (2014: 140). İçeride huzur içinde durmak için, muhayyel olan araya karışmamalıdır. Oysa Coşkun, oyunlarında "romantik dönemi temsil ettiği" düşüncesiyle, aklından ve başından geçenleri sınırsızca anlamak ve anlatmak ve bu sayede "seyircinin merhametini uyandırmak" ister. "Tanrıların çizdiği bir kaderin" kenar çizgilerini vermeyi arzular. Hayatı boyu "küçük şeyler" yaşamış bir adam olarak, "her şeyin büyük olduğu" görkemli bir manzaraya göz diker.

Kalabalık hâlinde sur içine kapanmak, aynı zamanda "halk korkusu"ndan, uyrukların ruhunu dalgalandırarak, onları sürekli bir korku halinde bırakma çabasından ileri gelir. Kapatmak, halkı kendisiyle beraber aynı tah-

kimat ardında, Tutunamayan'ları ise sur dışında bırakan bir idarenin temel uygulamasıdır. Bu durumda Selimgiller de çaresiz kendilerine ait bir içerisi, barınakları sayabilecekleri kovuklar yaratırlar. Ama sur içindeki dalgalanmadan, resmi tarihten, ideolojilerden, alışkanlıklardan, korkulardan da bu sayede uzak kalırlar. Sur dışında biraz kendi hâllerine ve dolayısıyla ölüme terk edilmiş gibi olurlar. En azından "başları öne eğik", suçlu gibi dolaşmazlar. Diğer yandan Kenar Batı'da, halk insanı gibi, hükümdar da, şehzadeler de ölüm korkusuyla yaşarlar. Korkuyu beklemek, farklı şekillerde de olsa genelleşir; "suçluluk hissi", hınç ve acz duygusundan kaynaklanan bir saldırganlıkla beraber (2014: 96). Böyle bir korku yerleştikten sonra kimsenin cezalandırılması gerekmez artık. Sadece "oyunu fark edenler" böyle bir müsamahadan muaf tutulurlar. Böyleleri, halk ile dayanışma içine giren "sahici aydın" niteliği edinirler; diğerleri yarı aydındır. Atay, *Türkiye'nin Ruhu*'nda biraz bu dramı, birey olmuş ve olmamışların "destansı" anlatısını vermeyi ister. Bir aydın ile halk insanının yaratıcı karşılaşmasını dile getirmeyi umar belki de; "halkı içinde duysa" da, "fazlalıkları" da olan bir adamın başından geçenleri.

Atay, Türkiye'nin bu saklı ruhunu ararken, aynı paragrafta eski yazı öğrenmekten ve gecekondu araştırması yapmaktan söz eder. Bir hanedanın yazısı ve sarayla, yazısız, yoksul bir halkın gecekonduları arasında mekân ve zaman alâkaları kurmak ister muhtemelen. Bu sayede "Fatih de sıradan bir adam gibi anlatılır" iken, Yeniçeri Hasan "destansı bir üslup" içinden dile gelebilir. Frantz Fanon'a gönderme yapar; onun küçük insandaki destansı ihlâli dile getirme ısrarına; ya da Dostoyevski'nin "yeraltı proletaryası" dediği insan sınıfına (2014: 243, 244). "Olgunlaşmamış bir millet olan Ruslar" ile Türkler, "saflıklarından" gelen eylem becerileri ile benzeşirler. Bu amaçla *Türkiye'nin Ruhu*'nda, "fakirliğin kültürüne" eğilmeyi umar. Orada "saflığını yitirmemiş" bir milletin saklı olduğunu düşünür: "Beni ilgilendiren Türk insanının yabancı etkilerle en az bozulmuş birimlerini inceleyebilmek" (2014: 254). Oradan "sefaletin renkliliğini" çekip çıkartmayı umut eder.

Atay, *Türkiye'nin Ruhu* içinde belirli bir zaman ve yerde kapalı kalmış ve bu yüzden birbirine benzeyen ama bir o kadar da ayrılıkları olan insan türlerini ayırt etmek ister gibidir. Bu kapalı yerde, dışarıdakileri, başkasını içeri almasalar da, "kendi içlerinde bile bir anakronizm yaşayan" toplulukları anlatmayı denemek ister. Günlüğünde, *Oyunlarla Yaşayanlar*'a dair notları bu uzun vadeli arzusuna ışık tutar. Bu yazıya dökülmemiş dramda, Tutunamayan, halk insanı ve yarı aydın gibi üç ayrı insan sınıfının karşılaşacağı tahmin edilebilir. Tüm anlatılarında belli bir seviyede böyle yapsa da, yazılmamış eserinde bunu bilimsel yollardan yapmayı umar belki de. Antropoloji, folklor, etnolojiden destek almak ister gibidir. Ama böyle bir bilim, *Tutunamayan-*

lar'daki gibi, "sahte bir bilimsellik" olmamalıdır. Diğer eserleriyle pek ilgisi olmayan, bir başkası yazmış gibi görünen Mustafa İnan'ın romanı ona bu konuda bir ipucu sunmuş gibidir.

Türkiye'nin Ruhu'nda, "Batıya benzemeyen" ve bu nedenle "aklın dışına çıkan", "başka türden insanların" zihniyet tarihini vermek ister belki de. Sabri Ülgener'in eserlerinde ayırdığı sınıfları ve zihniyet yapılarını bir araya getirmek ister gibidir. "Henüz toprağa yerleşmemiş (...) kafasında geçmiş, şimdi ve gelecek henüz ayrılmamış (...) çeşitli dönemleri bir arada yaşayan (...) tesadüfi olan, rasyonel olmayan, keyfi unsurların çok" olduğu, "sıcak" bir topluluğu anlatmak ister (günlük: 100). "Canlı bir halkın", "kolektif kahraman" gibi var olduğu bir anlatı ortaya çıkarmak ister sanki; "sıçrama gösterdiği ender zamanlarda başarısızlığa uğrayan". Her durumda, "aydın olma özentisinden" uzak duran ama "olduğu gibi olmaktan memnun olmayan" bir halktaki ferdiyeti anlatmak ister gibidir.

Selim, Hikmet veya diğerleri, kendi iç dünyalarına fazla odaklandıklarından böyle bir halkı ve onun içinde gezindiği tabiatı göremezler; Yaşar Kemal'in metinlerinde içerisinin fazla görünmemesi gibi. Atay ve Kemal'e ait bu iki dünyanın kahramanları, romantiklerin birleştirdiği iki yamaçtan birinde gezinir, diğer taraftan uzak dururlar. Beckett kişileri gibi, ikisinin birleştiği ara yerlere de fazla girmezler. Atay kişilerinin iyi birer romantik (ve dolayısıyla trajik) olmadıkları, ruh hâllerinin tabiat olaylarını görmeye mani olmasından anlaşılabilir. İçerideki bir derinleşmeyi dışarıya yansıtmaz, doğa olaylarına tercüme edemezler: "Bir türlü öğrenemedik şu tabiatı" (2015: 91). Ruh ve tabiat iklimleri arasında bir karşılaşma olmaz:

> Sonbahar gelmiş demek. Bu mevsimlerle nasıl ilgilenir insanlar? İçinin mevsimlerine de hiç uymaz şu tabiat. Onun için tabiat çocuğu olmadım, olamadım. Mevsimlere uyamadım. Duyduğum belirsiz bazı sıkıntılardan, mevsimlerin değişmekte olduğunu sezer. O sırada kafamı bir şeylere takmamışsam tabii. (2017: 396)

Dışarısıyla zamandaş olamamak, biraz da hızlı işleyen, aceleci bir yazı makinesinden ileri gelir. Satırların peş peşe sıralanması yoluyla yaratılan süre, güncel zamanı geride bırakır. Hikmet, Sevgi ile evliliklerinin ilk aylarında yavaşlamak ister. Onun sakinliği ümit verir kendisine. Çocuklarını iki yıl karnında tutsun ister. Günlerini "yorgun yaşamak" arzusunu dile getirir. Ama bu yavaşlık hayatın gerisinde kalmalarına sebep olur. Hayatın ilerisinde ya da gerisinde kalmak isterler her türlü. Çünkü iki türlü de bir masalın, rüyanın hızını veya yavaşlığını taşırlar; muayyen bir yaşamın hareket ve sükûn oranlarından uzak dururlar. Ama yavaş bir hayat içinde mevsimlerin değiştiğini fark edebilirler en azından.

Hikmetgillerde, bedenden kopmuş uzuvlarını unutan bir zihnin aceleci hareketlerine tanık oluruz. Diğer beden parçaları, Bataille'ın başsız bedenlerden kurulu tasavvur ettiği *Acéphale* tarikatındakiler gibi, herkesi kendi hayallerine kapatmak isteyen bir kafanın hükmü dışına çıkarlar. Kafasını yitirmiş uzuvlar, hareket imkânlarını yitirince, daha aşırı hayaller, daha aceleci bir yazı eylemi içerisine karışırlar. Oyunun içerisi ve dışarısı arasındaki ayrım belirginleşir. Oyunun dışında kalanlar çirkinleşirler. Hikmet için Sevgi oyun dışında kaldıkça, dolayısıyla yaşam belirtileri çekildikçe, kusurlarını daha açık belli eder. Kaybolan ruhu geride çirkin beden parçaları bırakır: "Karımın kolları çirkinmiş" (2017: 356). Gerçeğin tarafında kalanlar, köhne varlıklar olarak renklerini, ışıklarını, seslerini yitirirler. Sonuna gelmiş bir dünyanın zombileri gibi soluklaşırlar. Bu durumda Beckett kişileri nasıl konuşmayı sürdürürlerse içeride kalan kafa da yazmaya devam eder: "Dünyanın sonu geldi. Yazalım Albayım. Başka çaremiz yok" (2017: 359). Yazmak, dünya kurmak için kökensel, temel bir yüklem olur. Dışarısı kaybolunca, içerisini şenlikli tutmak için bu yazı son bulmamalıdır.

Hikmet veya Selim öyle bir dünyanın sahibidir ki, yaşadıklarını yazınca, anlattıkça ifade edebilirler. Bu yüzden yazıları aceleci olur. Sürekli bir sızıyı dillendirmek üzere titreşen bir elin eylemidir; her ne kadar toplum, devlet, aile, iş hayatı bu yazıyı kesmek istese de. Bu yazı sürdükçe daha fazla dışarıdan kopar, içeri girer. Üstelik yazdıklarını beğenmezler. Aklından geçenleri yazmaya cesaretleri yoktur. Yazıya geçenler, "kalıpsız" bir adamın sızılarının belirtisi olur. "Biçimsiz bir şeyin" vicdani titreşimleri, salınımlarıdır. Yazı eylemi, içerisi ve dışarısı arasındaki salınımlar arasında biçim bulur. Bir varoluşçu gibi, arada dışarı çıkmak zorunda olduğunu bilen ama bunu nasıl yapacağını bilemeyen birinin tereddütleri ile biçim bulur. Bir romantik gibi içeride ve dışarıda olabilen değil, kafasını her uzattığında tekrar içeri sokan içedönük bir mizacın üretimidir. Bu sırada dışarısı bir rüya, hayal, oyun kılığında soyutlanır aşina kılınır. İçerideki bâtını yazı eylemi ve dışarıdaki harici olaylar, düşünce ve hareketler arasındaki gerilimde askıda kalırlar. Selim veya Hikmet, "düşünceden harekete geçmek" konusunda hep bir müşkül içindedir; "düşünceler onu bırakınca delirtici bir şaşkınlığa, gerçeğe alışmakta" güçlük çekerler (2017: 313). Gerçekle rüya arasında bölünürler; birinden diğerine geçiş yaptıklarında kendilerini kaybeder gibi olurlar. Bu aralık yerde "Hikmetler" türer. Sonra da bu Hikmetleri ayırmak, yan yana iken birbirine zarar vermesinler diye bir başka Hikmet onlar arasındaki adaleti sağlar; "hareketlerini uzaktan izler" (2017: 314). Düşünceler, olaylar, oyunlar, eylemler de bu sırada ayırt edilir. Ama farklı mizaçlar karışarak karmaşayı katlar, kendilerini ve etrafındakileri "hayalinin oyuncağı" yapmaya devam ederler.

Atay, anlatılarında çoğalttığı bu adamların bir yandan da, Beckett kişilerinin dağınıklığından uzak olmalarını ister. Ama içeride ve dışarıda var olmayı bilen bir romantik gibi davranamamaları bunu zorlaştırır. "Nerde eski romantiklik?" (2015: 91). *Korkuyu Beklerken*'deki isimsiz adam, kendisine mektup gönderdiğini düşündüğü "gizli mezhep" beklediği gibi çıkmayınca, romantik muhayyilenin gizem beklentisi boş çıkınca bunları söyler. Biraz da ülkenin genel iklimi buna neden olur. Bir romantik gibi kararlı olmak, kötülüğünde bile ısrar etmek mümkün olmaz. "Yabancı kökenli" gizli mezhep de romantik kötücül tavrını sürdüremez: "Bu ülkede her şey çığırından çıkıyordu; her şey çözülüp, gevşeyip, dağılıp gidiyordu" (2015: 92). Atay kişisi de bu çözülmeden payını alır. İsimsiz adam sözgelimi, korkuyu beklediği evden kurtulursa artık uyumlu olma arzusunu dillendirir:

> Tabiatı seveceğim, insanları seveceğim, yurduma yararlı olmaya çalışacağım, hiç bir düzene karşı çıkmayacağım. Herkese güleryüz göstereceğim, evleneceğim, çocuk yetiştireceğim, onların altını değiştireceğim. (2015: 79)

Romantik bir hamleyi bazen böyle muayyen, klasik ruh hâlleri izler; Alman romantikleri eğer sonunda ölmüyorlarsa, dine, bilime geri dönmeleri gibi. Varlığı romantik ya da varoluşçu olarak sürdürme kararı, birbirinden çok ayrı olsalar da, ya bir klasik ya da Beckett kişisi olmakla mümkündür. Her ikisi de başka şekillerde ölüme dirençlidir. Oysa romantik veya varoluşçu mizaç, güvenli hareket ve sükûn oranları içerisinde kalamaz. Onlardaki olumlu ya da olumsuz irade, her an kenarlara doğru yol almalarına neden olur. Ancak mevcut irade çözülür, romantik hamle erkenden tükenirse bir çeşit güvenlik arayışı yüzünü gösterir çoğunlukla: "Varlığımı sürdürecektim. (...) Korkuyu beklemek, korkuyu beklemek gereksizdi" (2015: 80).

Ama yazı eylemi sürdükçe güvende olmak mümkün değildir. Nasıl ki haritada işaretlenmiş hudutlar bir ülkenin kenarlarını çiziyorsa, yazı eylemi de böyle çizgilerin dile gelmesini sağlar; tehlikeli oyunlar yaratır. Önce kenarları ortaya çıkan bir âlemin sonradan içi dolar. Öncelikle, bir Beckett anlatısında gibi eşyaları sayarak içerisi doldurulur. Atay, bazen bir dil makinesine tutulmuş gibi yazar; eşyayı sayar, bilincin türlü hâllerini kat eder, hatıraları bile sayar, sıraya sokar. Birbirine ulanan, biri diğerini çağrıştıran eşya dizileri içinden maziye gidip gelir. Selim, Hikmet, Server veya Coşkun, sıklıkla bu makineye yakalanırlar. Dışarıdan bir kesinti gelmediğinde kendilerini kurtaramazlar. Böyle devam ettiklerinde uzun bir eşya listesi ortaya çıkar. Boş bir evi doldurmak için gerekli nesnelerin listesi gibidir dile gelen.

"Eşya denizi" böyle kestirmeden yaratıldığında, onlar arasına içerinin sakinleri yerleşmeye başlayabilir artık. Bu özneler ve nesneler karmaşası arasında mahiyeti, niteliği sonradan anlaşılacak bir oyun sahneye konur. Oy-

nandıkça, yazıldıkça şekil alan edimsel bir oyundur. Queer bir tahayyül içinden tanımlanırsa, "performatif" denilebilecek bir oynamada, oyun, dekor ve kadro birlikte yaratılır. Bu şekilde terkibe varmaya aday sahneyi bazı ilişkiler doldurmaya başlar. Özellikle de gündelik dünyada cesaret edilmeyen türden olanlar; zinalar, aldatmalar, intikamlar, türlü cüretli gösteriler. Sözgelimi Hikmet, bu sahnede Sevgi'nin tüm arkadaşlarıyla yatar.

Eşya listeleri gibi, hayat bilgisini de içeriden kurmak gerekir. Ama bu yolda hazırlanacak, kaleme alınacak çok eser vardır. İçerisi dışarısını ikame edebilsin diye ansiklopediler lazımdır: "Yüzlerce ciltlik bir eser, uçsuz bucaksız bir kitap dizisi. Her şehirde, belirli merkezlerde bir bina, bu kitaplara ayrılmış sadece. O zaman kimse delirmezdi. Bir hareketi mi unuttun, ne kadar basit olursa olsun kitabın bir yerinde var. Pijama: Pijama altı, pijama çıkarma, pijama katlama, pijama üstü" (2017: 324). En basit fiiller, bilgiler için bile başvurulacak yazılı bir eser, antropolojik zafiyetleri nedeniyle hiçbir alışkanlık geliştiremeyen, hazır isim, sıfat, fiilleri aklında tutamayan bir insan türü için hafıza görevi yapar; "hayat kadar büyük bir boşluğu" doldurmaya aday bir yapıttır bu. Böylece "eşya kör bir inatla karşı koyamaz bana. Bütün inatları önceden tespit edilmiştir" (2017: 325). Bu ansiklopedi, Borges'in dünya kadar geniş ve ayrıntılı haritası gibi resimlidir; örneğin giysileri katlamanın incelikleri gösterilir. Hayat Ansiklopedisi sayesinde, "Hikmetlere artık ne Sevgiler ne de Bilgeler kabahat bulamazlar" (2017: 325). Önce düşünülüp, yazılıp, sonra hayata geçmesi gereken bilgilerle dolu bu eser arada durduğunda, düşünce ve eylemler, hayal ve gerçek arasında uyum ortaya çıkar. İçerideki böylece çekinmeden dışarı çıkabilir.

Yazmak yüklemi, her zaman diğer eylemlere göre daha eskidir. Yazarak yaratılan bir hayat bilgisi ve onun içini dolduran adlar, sıfatlar gibi, diğer yüklemler de yazı eylemince dolayımlanır, yaratılır. Tüm davranışlar önce yazılı şekillerde prova edilir ve sonra hayata geçirilir âdeta. Bu kadar temel bir yüklem, var olanların iki farklı türe ayrılmasına sebep olur: Yazanlar ve yazmayanlar. Yazmak, romantik bir yüklem olur; en hamleli fiil niteliği edinir. *Bir Mektup* hikâyesindeki isimsiz kişinin yazdıkları gibi, hiçbir zaman tashihe gereksinim duymaz. Yazılanın doğru ya da yanlışlığını denetlemeye uygun doğrular ve yanlışlar henüz ortaya çıkmamıştır çünkü: "Bu mektubu hiç silmeden ve düzeltmeden sonuna kadar götüreceğim" (2015: 100).

Yazı-merkezli bir dünyada, kelimeler, kökensel kıymet edinir. Ağızdan çıkan söz gibi, satırlar kaleme döküldüklerinde bir diğeriyle karşılaştırılamaz olur. Yanlış yazmak olanaksız gibidir bu durumda. Hikâyedeki mektubun sahibi doğal olarak isimsizdir. Çünkü yazıya döktükçe bir isme kavuşması

beklenir. Ama bu kökensel yazı bir yandan da kendisini sildiğinden, beklenen ad bir türlü yüzeye çıkmaz. Tinsel bir akış olan satırlar, noktalamaya da ihtiyaç duymaz. Çünkü kelimelerin eklemlenmesine dair bir yasa da henüz icat edilmemiştir. İsimsiz mektubun yazarı, "anlamsız noktalama işaretlerine sığınmamalıyım" der. Yine bir başka hikâye kişisi, *Ne evet ne Hayır*'da şöyle söyler: "Bazı yerlerde virgül koymak gerektiğini hissediyorum, fakat nedense bunu yapmak elimden gelmiyor" (2015: 106, 126). Yazma *mania*'sını ikincil hiçbir eklenti kesintiye uğratmamalıdır.

Dolayısıyla yazmak kurucu bir eylem olur. "İkincil yazı" denilebilecek bir başka yazıyı da böyle temel, kesintisiz, hatasız "birincil yazı" temellendirir. İkincil yazının dünyasında, adlar, sıfatlar, fiiller cesaretle kullanılır. Soğuk bir mevzuat dili yanında, bir çeşit sıfat iptilası, bildiklerini peş peşe sıralayan malumatfuruş bir yazma tutkusu de ortaya çıkabilir. Oysa kökensel yazı, öğretmez, bilgi vermez, var olanı işaretlemez, temsil etmez, keşfetmez, sadece icat eder. Her var olanın üzerine yerleştiği izleri yaratır. İkincil yazı ise, birincil olanı düzelterek, tashih ederek, yanlışlayarak, eksilterek, diğer yazılara ekleyerek ilerler. Böyle bir yazı ayırır, farkları işaretler, tasnif eder. Birincil yazıyı parçalarına ayırır, noktalamasını düzeltir, özne yüklem uyumunu tutarlı hale getirir. İkincil yazı, birincil olanı içerideki *mania*'dan kurtarıp, onun dışarıda kullanılabilir olmasını sağlar. Kültürün, toplumun, bilincin kullanışlı satırlarına dönüştürür; kökensel dolayımları karartır. Atay ve onun yazmakla meseleleri bitmeyen kişileri, bu iki yazı türü arasında kararsız kalırlar.

Ne evet ne Hayır hikâyesinde, kendi dertlerini anlatan, itiraf eden Güzin Abla'ya yazılmış gibi, duygularını doğrudan noktasız virgülsüz kâğıda dökenlerin mektuplarını tashih eden bir adamın aklından geçenler anlatılır. Bu mektuplar daha çok "üçüncül yazı"lardır. Metni düzelten isimsiz kişi, parantez içlerinde ikincil bir yazı konumundan sinik bir bakış atar bu yazılara. Birincil yazı, ikincil bir metin olabilmesi için dilbilgisi ile tanışır; bu müdahale sayesinde biçimli ve anlamlı bir metin olur. Oysa üçüncül yazı, bu kurallı yazıyı tekrar dilbilgisinden kurtarıp, onu gündelik duygu akışlarının, dolaysız sözün dünyasına katar. Bu metinlerin yazarları, bazı halk adamlarıdır; yazının imkânlarını yaratan birincil yazı eyleminin sahiplerinden yazdıklarını gasp eden ve metinleri düzelten yazı memurlarından kalan son parçalarla idare edenlerdir.

Atay onları da dert edinir. Esas sorunun ikincil yazı dünyasının sakinleri bürokratlar, yarı aydınlar olduğunu düşünür. Onlar birincil yazı dünyasında gezinen, özgüvenden yoksun, Tutunamayan türünden varlıkları ve cehaletlerinden sorumlu oldukları saf bir halkı baskı altında tutarlar. Bürokrasi sözgelimi, bu ikisini ayırmak, yazıyı kendine mal etmek üzere işler âdeta.

Hikâyedeki tashih görevlisi de üçüncül yazıyı yayıma hazır hale getirirken böyle bir konuma yerleşir. Halkın yazısına sinik bir mesafeden karışır. Onların duyguları ve fikirlerindeki aksaklıkları hemen yakalar: "Bozuk ifadeli", "gerekli kelimeleri bulamayan" bu adam ve kadınların yazdıklarını dilin ikincil yasalarına doğru çekmek ister.

Birincil ya da üçüncül, bu gibi hissi dünyaların sahipleri doğru yazmayı öğrenmedikçe bedbaht hayatlar sürmeye devam edeceklerdir. Halk adamı, "yurdum insanı" görsellerinde olduğu gibi, okuduğu gibi yazdığı bir kapalı dünyanın dışına çıkamaz. Kuralsız yazıları nedeniyle dışarıda kolayca barınamaz, iş bulamaz, kendilerine merhamet edilmedikçe var olamazlar; sürekli azarlanıp, kendi dünyalarına kapanmaları tembihlenir. Kuralsız birincil ve üçüncül yazının sahipleri, bir maluliyet işareti sunar, aklen dengesiz görünürler. Yazılarında bir çeşit *mania*, "kendini yüksek ve denetlenemeyen heyecan biçiminde ortaya koyan akıl düzensizliği" (2015: 124) mutlaka görünür olur. Onlar, arzusu, duygusu ile yazısı arasında güvenli mesafe bırakmayan kişilerdir. Bu nedenle aklın yörüngesinden çıkıp, duygulara esir olmaya meyillilerdir; romantizme yakın dururlar. Kendileriyle satırlarını bir yapmak isterler: "Satırları bitmek tükenmez aralıksız bir sel gibi akıyor" (2015: 132). Mesleği "satırları düzeltmek" olan adam ise yaşam ve yazılar arasında eleştirel ve hatta alaycı bir mesafe bırakır. Oysa yazısı gibi yaşayanlar için yazı ve hayat bağdaşık olur.

Birincil yazı düzeyinde tutarsızlıklar içerisine düşmek mümkün değildir. Kendi doğrusunu yanlışını yaratarak ifadesini bulan böyle yazılar, her türlü hayat bilgisinden, tarihi hadiseler yerini bulmadan önce yazılmış gibidir. Bu şekilde söylenmiş yazı, yazılmış sözler içinden anakronik bir anlatı ortaya koymak da olanaksızdır. Hayattan daha eski olan bu yazı, önden giderek kendi olaylarını önceden yaratır. Ama ikincil yazının memurları, her var olanı temellendiren bu yazının kıymetini bilmezler; birincil nitelikte yazıcıları bastırıp kapatırlar. Onlarsa kendi kaydettikleri verimli satırlar üzerinde şekil alan, muhteva kazanan bir yaşamm içinde yabancı gibi gezinirler. Oysa "kırık" da olsa sürdükleri yaşamdan ayrı olmayan yazılı yapıtları, her durumda tamamlanmış sayılmalıdır. Çünkü yapıtları, yazı eylemi sürdükçe inşa edilir. Bu nedenle, Selim, Hikmet, Server veya Coşkun'un oyunlarını tamamlayamadan öldükleri söylenemez. Aynı şekilde Atay için de yapıtını eksik bırakmış denilemez. Yazıldıkça şekil alan bir yapıtm, eksik, yarım gibi nitelenmesine imkân veren bir ölçüt veya onları dışarıdan ve uzaktan yargılayacak klasik bir terkip yoktur. Onların yapıtlarını eksik bıraktığını söylemek, modern bir edebiyat eserini neden bir girişi, gelişmesi ve sonucu yok diye noksan saymaya benzer.

Atay, birincil ve üçüncül dünyaların sakinlerini, ikincilere uğramadan buluşturmanın imkânları üzerine düşünür. Bilime yer yer ironik bir başvuru bunun bir parçası olabilir. Ayrıca, "Batı dünyasından bütünüyle farklı bir görüşü anlatmayı bilmem nasıl becermeli?" diye sorar. Yarı aydınlar, yan yana yaşayan bu iki saf ve mağdur insan topluluğu arasında birçok başka dolayımın yanında, Batı dünyasını da yerleştirirler. Bu durumda Batılı bir aklı aradan çıkarıp, belki de "irrational" dolambaçlara yönelmek gerekebilir. Atay'ın yazı eylemi ve hep dilindeki oyunlar, bunun bir arayışı gibidir. "Çocuk kalmış", ilgisini belirli bir meselede toplayamayan, "yarım yamalaklığı" artık mizacı olmuş bir milleti anlatmak için, "düşüncenin fark etmediği bir 'humour'a" da bu sırada başvurulabilir. Olan biteni hâlâ "mucizelere bağlı" şekilde yorumlayan bu kalabalıkla aynı zamanda mitler yaratarak konuşmak gerekir (2014: 24). "Batılının gülmesine" aldırmadan, "küçük burjuva" sapaklardan ve ondan çok ayrı olmayan "klişeleşmiş heyecanlardan", "duygusallıktan" uzak durarak, bu yere ve zamana ait bir "trajediyi" dile getirmelidir. Yani romantizmi, Tanpınar'ın da hep söylediği gibi, "hissîliğe" yüz vermeden tecrübe etmelidir. Bir tarafta ferdi diğer yandaysa son derece muayyen hâller içindeki bir başka insanlık türünü aynı satırlarda anlatmaya çaba göstermelidir. Bu dramın içine, çocuk kalmış, abes davranışlar içindeki, kararsız ama saf fertleri anlamaya imkân veren bir "psikoloji katmak" da zorunludur.

Atay, hem "sempati duyulan" hem de "öfkeyle tepinmeye" neden olan bu iki insan tiplemesini Hikmet'te birleştirmeye çalışır. Ama romanın ilerleyişi bunun imkânsızlığından başka bir sonuca varmaz gibi görünür. Hikmet, Selim'deki durgunluğu kısmen aşan, "daha canlı ve entrikalı" olsa da, onun da hareketlerini önceleyen bir yazgı (ve yazı) hep kendisinden önce gideceği yere ulaşır. Yazı ve yaşam yine buluşamadan kalır. Bir varoluşçu olmanın gereği, eylemi kaderinden önce gelen kişi olmayı beceremez. Bu nedenle varoluşçu kişilerin bedbaht ruh hâlleri kendini çok geçmeden gösterir. Çünkü eylemiyle, romantik bir yönelimle kaderini aşma arzusunu ortaya koyamaz.

Atay'ın satırlarında bazen birincil ve ikincil yazıcılar peş peşe ortaya çıkarlar. Romantik bir hamle ve iştahla yazılan bir satır, hemen ikincil bir başka satır tarafından tashih edilir; romantizm zaman kaybetmeden klasizme dönüşür. İlkindeki *mania*, mantık hataları, dil sorunları toparlanır. Bu iki yazıcı, bazen bir parantez tarafından ayrılır; bazen bir nokta. Kimi zaman ilkinin sözünü bitirmeden araya giren ikincil yazıcı, tashihçi ya da tercüman türünden bir memur, üç nokta koymak zorunda bırakır öncekini. İkinci, birincinin sözünün tamamlanmasına izin vermez; hamlesinin tükenmesine bekleyemez. Yazısını, dışarının yasasına, muayyen ruh ve duygu hallerine aceleyle tercüme eder.

Sonradan bu tercüme, üçüncül bir başka yazıya dönüşür. Bu sayede sözgelimi Nurhayat Hanım'ın yazısız gibi görünen ve gündelik hayatına ait yönergeler söze dökülür. Bazen, *Tahta At* hikâyesinde olduğu gibi, üçüncül sözlü dünyanın sakinleri de dertlerini yazıya dökmek zorunda kalırlar. Nurhayat'ın Hikmet'ten askerdeki oğluna mektup yazmasını istemesi bu sözlü kayıp yazının birincil bir başka yazıya dönüşmesine neden olur. Hikmet'in arzuhalcilik eylemi, orada iki yazı arasındaki derin mesafeyi ama benzer bir mağduriyeti ele verir. Oysa hikâyedeki arzuhalci üçüncül yazıyı ikincil yönetmeliklerin ve yasanın diline tercüme eder. Arzuhalci de sözlü dünyanın bir başka sakini gibidir. Yazısı sözünden farksızdır: "Tuzcuların Tuğrul Bey söyledi, arzuhalci topal Emin de olduğu gibi kaydetti –sayısız imlâ ve daktilo hatalarının dışında" (2015: 154). İkincil yazı dünyasının memurları kendisine ulaşmak isteyenlerin kurallı bir şekilde yazmalarını bekler. İçinden geldiği gibi yazan ve konuşanlar, dışarıdaki dünyanın sahipleri nazarında Tutunamayan ya da halk adamı olarak kalır, mutena yurttaşlar olamazlar bir türlü. Yurttaşlık öyle zor bir konum olur ki, işi devletin dilinde yazmak olan arzuhalci bile zorlanır. Devletle kuralı şekilde konuşmanın yolu olan dilekçeler her zaman yanlış yazılmış sayılır. *Tahta At* hikâyesindeki diğer Atay kişilerine benzeyen Tuğrul'un sürekli arzuhalci topal Emin ile dolaşması, ikincil yazının "hayatı çirkinleştiren" memurlarına dönük bir dayanışma gibidir.

Sonuç

Oğuz Atay ve Samuel Beckett eserlerinde, anlatı kişileri, klasik bir roman türünde olduğu gibi belirli eylemler icra etmez, bazı olaylara maruz kalırlar. Atay'da Beckett'e göre kahramanlar daha belirgin bir istenç ile davranırlar ama onlar da zamanla eylem iradelerinin çözülmesine tanık olurlar. Eylemlerini daha çok bir oyun gibi ve üstkurmacalar içinde icra eden bu kişiler, kendi iç dünyalarını kuramazlar. Aynı zamanda dışarıda da var olamazlar. Bu nedenle daha çok olayları izler, onlar arasında belirli planlar yapamazlar. Genelde ne içeride ne de dışarıda oldukları belli olmazlar. Ara yerlerde ve zamanlarda yaşam sürerler. Özellikle Beckett kişileri, iradesi çözülen bu kişilere karşılık, Atay'da bir yaşam hamlesi gösteren kahramanlar, çok geçmeden aynı eylem kudretini sürdüremezler. Çoğunlukla dış dünya ile iç dünyaları arasındaki uyumsuzluk bu güçsüzleşmeye neden olur. Beckett, roman türünün romantik denilebilecek, ifadeci ve iradeci anlatı geleneğinden tümüyle uzak olsa da, Atay, bilinç akışı içinden de olsa bu dünyayı korumaya çalışır. Ama sonuçta her ikisinin anlatıları da nihai bir çözülmenin, bedensel ve zihinsel zayıflamanın ve bununla uyumlu bir dünyanın tasvirini sunarlar.

Kaynakça

Atay, Oğuz (2012). *Bir Bilim Adamının Romanı*, İletişim: İstanbul.

Atay, Oğuz (2013). *Eylembilim*, İletişim: İstanbul.

Atay, Oğuz (2014). *Günlük*, İletişim: İstanbul.

Atay, Oğuz (2015). *Korkuyu Beklerken*, İletişim: İstanbul.

Atay, Oğuz (2016). *Oyunlarla Yaşayanlar*, İletişim: İstanbul.

Atay, Oğuz (2017). *Tehlikeli Oyunlar*, İletişim: İstanbul.

Atay, Oğuz (2018). *Tutunamayanlar*, İletişim: İstanbul.

Badiou, Alain (2016). Beckett: Tükenmeyen Arzu, çev. Zeynep Turan, Sel: İstanbul.

Beckett, Samuel (2014a). *Acaba Nasıl?*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (1997a). *Adlandırılamayan*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (1998). *Aşksız İlişkiler*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (1990). *Eşlik*, Çev. Seniha akar, Düzlem: İstanbul.

Beckett, Samuel (2017). *Godot'yu Beklerken*, çev. Uğur Ün ve Tarık Günersel, Kabalcı: İstanbul.

Beckett, Samuel (1999). *Hiç için Metinler*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (1997b). *Malone Ölüyor*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (2014b). *Mercier ve Camier*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (1997c). *Molloy*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (1997d). *Murphy*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (2016). *Proust*, çev. Orhan Koçak, Metis: İstanbul.

Beckett, Samuel (2012). *Watt*, çev. Uğur Ün, Ayrıntı: İstanbul.

Beckett, Samuel (2018). "Ben bilmemeyle, güçsüzlükle çalışırım", çev. Selvin Yaltır, *Oggito*, 24 Temmuz 2018.

GEORG LUKÁCS'IN "ORTODOKS MARXİZM" SAVUNUSU YA DA DİYALEKTİK METODA BAĞLILIK

Engin Delice

Özet: "Ortodoks Marksizm" ifadesi, Karl Marx'ın ölümünden sonra ortaya çıkmış ve II. Enternasyonaldeki Marxist düşüncenin neredeyse resmi adlandırması olmuştur. Marxist düşüncenin tarihi içinde "ortodoks Marksizm" ifadesinin gelişimi, hem teorik yaklaşımların ayrımlarını, hem de politik bölünmeleri ifade ediyor görünmektedir. Bu mantık, felsefi çok yönlülüğün dinamik akışı olarak gelişmesi gerekirken, politik bir kamplaşmaya ve oradan inkara dönüşmüştür. Gelişmeler teoride yıpranmaya yol açarken, bilinçli olarak yürütülen *karşıtlaştırıcı manipülasyonlar* da teorinin politik pratiğinde güvensizliğe yol açmış görünmektedir. Ancak asıl dikkat çeken şey, "ortodoks" ifadesinin suçlayıcı anlamdaki kullanımının Marxist söylemin taraftarları içinden de destek bulmuş olmasıdır. Bu türden suçlamalar, "ortodoks Marxzim", "Batı Marxizmi" ayrımına yol açmıştır. Teori bağlamında bu bölünme meşru mudur? Bu "kamp" hayaleti, felsefi dayanaklardan daha çok, politik referanslardan beslenmiş görünmektedir. Bugün bu politik referansların ortadan kalktığı dikkate alındığında, "ortodoks" adlandırması geçerliliğini sürdürecek midir? Bu nedenle, "ortodoks Marxizm" konusunda -kavramın gerekliliğine, içeriğine, katkısına- yeniden bakan kuşatıcı bir yaklaşıma gereksinim vardır. Kapsamlı bir soruşturma başlatmak için, Lukács'ın "ortodoks Marxizm nedir?" makalesi bize ne söyleyebilir? Marxist felsefe geleneği içindeki farklı isimlerin ve eğilimlerin teorik birikiminin bütününü sahiplenme, kuşatıcı bir bakış için fırsat sağlayabilir. Farklı yaklaşımların bir birini değilleyerek gelişen sarmalı içinde Lukács'ın "yöntem"e, özellikle de diyalektiğe bağlılık vurgusu, "ortodoks Marxizm" ifadesi için en çelişkisiz yaklaşım olarak temele alınabilir ve işlenebilir. Böylece metodolojik bağlamdaki "diyalektik" ve "tarihsel materyalist" bir kavrayış, eğilimler ne olursa olsun, Marxist felsefedeki kutuplaşmayı dışlar.

Anahtar sözcükler: Georg Lukacs, Marx, ortodoks Marxizm, yöntem, diyalektik, tarihsel materyalizm

GEORG LUKÁCS' "ORTHODOX MARXISM" DEFENCE OR "METHOD PROBLEM"

Abstract: The expression "Orthodox Marxism" emerged after the death of Karl Marx and became the almost official naming of Marxist thought in the II. International. The development of the expression of "orthodox Marxism" in the history of Marxist thought seems to express both the distinctions of theoretical approaches and political divisions. While

this logic should evolve as the dynamic flow of philosophical versatility, it has turned into a political camp and a denial from there. While developments have led to wearing out in theory, consciously done opposing manipulations seem to have caused distrust in the political practice of the theory. However, it is noteworthy that the accusing use of the phrase "orthodox" has found support among the supporters of Marxist discourse. Such accusations led to the distinction of "orthodox Marxism" and "Western Marxism". Is this division legitimate in the context of theory? This "camp" ghost seems to be fed by political references rather than philosophical grounds. Considering that these political references have disappeared today, will the designation "orthodox" remain valid? Therefore, there is a need for an encompassing approach to "orthodox Marxism" - considering the necessity, content, contribution of the concept. *In order to launch on an extensive investigation, what can the article "What is orthodox Marxism?" by* Lukács *tell us?* Embracing the full theoretical background of different names and trends within the Marxist tradition of philosophy can provide an opportunity for an encompassing approach. Within the spiral of different approaches that develop by negating each other, Lukács' emphasis on commitment to "method", especially dialectics, can be grounded and processed as the most uncontradictory approach to the expression "orthodox Marxism". Thus, a "dialectical" and "historical materialist" conception in the methodological context will exclude the polarization in Marxist philosophy, regardless of trends.

Key words: Georg Lukács, Marx, orthodox Marxism, method, dialectic, historical materialism

Georg Lukács'ın *History and Class Consciousness Studies in Marxist Dialectics* (1971 [1923]) (Marksist Diyalektikte Tarih ve Sınıf Bilinci Çalışmaları[1] ya da yaygın adıyla *Tarih ve Sınıf Bilinci*) başlıklı derlemesi, "Batı Marxizmi" denilen bir yaklaşım için önemli bir kaynakça olarak kabul edilir.[2] Oysa Lukács, Batı Marxizminin kendi karşıtı olarak belirlediği "ortodoks Marxizm" denilen taraftan seslenir (gerçekte bu da Lukács'ın Hegelci köklere dönmek istemesi ile sorunlu bir ilişki oluştururs a da). Bununla birlikte "ortodoks Marxist" olarak adlandırılan Sovyet Marxistleri (en azından Lenin sonrası resmi söylem taraftarları) ise Lukács'ı, "idealist" olmakla suçlayacak kadar,[3] oldukça sert eleştirirler. Böylece Lukács adı çevresinde üç söylem biçimi birbiriyle tartışmalı durmaktadır: Lukács'ın söyledikleri ile Lukács'ın söyledikleri üzerine söylenen iki karşıt Marxist yaklaşım.

[1] György Lukács (1923). *Geschichte Und Klassenbewusstsein Studien Über Marxistische Dialektik*. Berlin: Malik-Verlag.

[2] Bkz. Karl Korsch, *Marxism And Philosophy*, 2008 [1923]:101-102, 118. Bu etkide Korsch'un adı da anılmalıdır. "Marksist kamp içerisinde, Georg Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* ile Karl Korsch'un *Marksizm ve Felsefe* adlı çalışmaları, 1920'lerin başlarında Marksizmin felsefi boyutunun tekrar geri kazanılmasında en etkili ve teşvik edici unsurlardı." (M. Jay, *Diyalektik İmgelem*, 2014:94).

[3] Grigory Zinoviev, III. Enternasyonal'in Beşinci Kongresi'nde (Haziran 1924) yaptığı açılış konuşmasında, "parti bürokratının sesi" ile Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* kitabını idealist eğilimleri nedeniyle kınar (A. Arato ve P. Breines 1979: 180).

Marxist felsefe içinde, bu türden *karşıtlaşarak bölünme*nin kar-zarar bilançosu çıkartılabilir mi, bilmiyorum. Ama "ortodoks"[4] ifadesini olumsuz bir nitelik olarak işleyen çevrelerin, bu bölünmeyi bilinçli olarak *karşıtlaştırıcı manipülasyonlar* ile derinleştirme çabalarının Marxist felsefeye zarar verici yönde geliştiğini varsaymak olanaklıdır. Sovyetler Birliği'nin "dağılması" ile *karşıtlaştırıcı eğilim*in zayıfladığı varsayılsa da, "ortodoks Marxizm" konusundaki kimi suçlayıcı-eleştirel tutumlar (örneğin Frankfurt Okulu –özellikle de onların "birinci dönem" sonrası denilen süreç-) Marxizm içinde taraf bulmayı sürdürmektedir. Bu açıdan bakıldığında, genel olarak "ortodoks Marxizm" konusunda –kavramın gerekliliğine, içeriğine, katkısına- yeniden bakan kuşatıcı bir yaklaşıma gereksinim vardır. "Gereksinim" bizi, ilk olarak, kavramın ve problemin kaynaklarına yeniden yönelmeyi; kaynaklardan itibaren tartışmayı bir ödev olarak yüklemektedir. Bu yaklaşım açısından, bütün bu "kamplaşma" ve eleştiri sarmalının momentleri içinde Lukács'ın "ortodoks Marxizm" makalesi bize ne söyleyebilir?

Soru, gerçekte bugün "ortodoks Marxizm"in ne anlama geldiğini –ya da bir "kamp" hayaletinin varlığının sürüp sürmediğini- sorma yönünde geliştirilebilir. Bu soru burada yanıtlanmayacaksa da, yine de bir olanağa işaret edilebilir: Yüzyılın ilk yarısında, teorinin "ortodoks olan" ya da "olmayan" türündeki "kamplaşma"larının *mantığı*, yüzyılın ikinci yarısında zayıflamış gibi görünmektedir; çünkü *karşıtlaşarak bölünme*nin mantığı, felsefi dayanaklardan çok politik referanslardan beslenmiş görünmektedir. Bu mantık, felsefi çok yönlülüğün dinamik akışı olarak gelişmesi gerekirken, politik bir kamplaşmaya ve oradan inkara dönüşmüş; sonunda, teoride yıpranmaya, bilinçli olarak yürütülen *karşıtlaştırıcı manipülasyonlar* da teorinin politik pratiğinde güvensizliğe yol açmış görünmektedir.

"Ortodoks Marxizm" ifadesinin kısa tarihi

"Ortodoks Marxizm" ifadesi için taraftar ya da karşıt birçok tanıtım cümlesi aktarılabilir. Örneğin alt yapı-üst yapı ayrımında, *ekonomik determinizm* teorisi, "ortodoks Marxizm"i tanıtmak için neredeyse moda haline gelmiş bir açıklamadır. Buna göre "ortodoks Marxizm", maddi (üretim güçlerindeki, teknolojideki) gelişmeyi toplumsal ilişkilerin yapısındaki değişimin temel belirleyeni olarak almaktadır. Üretim ilişkilerinin üretici güçlerin gelişmesi ile çelişkili konuma gelmesiyle, bu sürecin toplumsal devrime evrilmesi zo-

[4] Grekçe *orthódoksos* ifadesinin anlamlarından birisi, "doğru öğretiye uygun"dur. Grekçe *orthós* (düz, doğru) ile *dóksa* (görüş, öğreti) sözcüklerinin bileşimi ile oluşturulmuştur. Bu açıdan "ortodoks" ifadesi, öğretiye bağlılığa vurguda bulunur.

runludur. Toplumsal değişimin bu temel dinamiği, yeni ekonomik sistemlerin (kültürel ve politik üst yapının) ortaya çıkmasını sağlar.[5] "Marxist metodolojinin bilim olduğu savı", "diyalektik yasaların varlığı", "kapitalizmin krizi", "emperyalizm", "sınıf mücadelesi", "kapitalizmin devrim ile aşılacağı", "öncü parti" gibi kavramlar çevresinde gelişen açıklamalar da "ortodoks Marxizm"in simgesel nitelikleri olarak belirlenmiştir. Tarihsel materyalist kavrayışın ekonomik ve teknolojik determinizme indirgenmesi ya da öyle algılanması, çoğunlukla "ortodooks Marxizm"in negatif propagandasının malzemesine dönüştürülmüştür.[6] Bu propagandanın en önemli ismi Karl Popper, Marx'm teorisine yönelik eleştirilerini yaparken, onun teorisinin bir "ekonomik determinizm" ve "kehanet" teorisi olduğunu temellendirmek için çabalar.[7]

"Ortodoks" ifadesinin *eleştiri* ya da *savunu* amaçlı kullanılmasını belirleyen, teori ve onun sonuçlarına bağlanma biçimidir. "Ortodoks Marksizm" ifadesi, Karl Marx'ın ölümünden sonra oluşan, 1890 sonlarından I. Dünya Savaşı'na kadar süren II. Enternasyonaldeki Marxist düşüncenin neredeyse resmi adlandırması olmuştur. Buradaki tartışmalar açısından bakıldığında "ortodoks" sözcüğü, yöntem ve teori konusuna olan bağlılıktaki ısrarı temsil eder; çünkü II. Enternasyonal tartışmaları sürecinde Alman Sosyal Demokrat Parti içinde ortaya çıkan reformist eğilimler karşısında, tarihsel materyalist devrimci kavrayışın korunması gereksinimi ortaya çıkmıştır.

Bu eğilime karşın, karşıt söylemin taraftarları, özellikle de burjuva entelektüelleri, "ortodoks Marxist" ifadesini teoriye olan bağlılığı küçümseyen bir eleştiri için kullanırlar. Lukács, "ortodosk Marxizm nedir?" sorusunu proleter çevrenin tartıştığını, ama entelektüeller arasında ortodoks Marxizme bağlanmanın "ironik küçümseme" ile karşılanmasının moda olduğuna dair gözlemini aktarır.[8]

Bu açıdan bakıldığında "ortodoks" sözcüğü, suçlayıcı bir söylem olarak, ilkin Marx ve Engels'e yöneltilmiş görünmektedir. *Fictitious Splits in the International*'de (Enternasyonal İçinde Hayali Bölünmeler) (5 Mart 1872) aktarılanlardan anlaşılıyor ki, I. Enternasyonalin tartışmalarında Marx ve

[5] "Ortodoks Marxizm"in maddi gelişim anlayışı için bkz. John Rees (1998). *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*.

[6] Bu negatife indireme konusunda en popüler isim Karl Popper'dır. Popper, 1945'de yazdığı *The Open Society and Its Enemies* (Açık Toplum ve Düşmanları) başlıklı kitabının "Marx'ın Yöntemi ve Marx'ın Kehaneti" başlıklı bölümlerinde Marx'ın ve Engels'in "doğmatik"liği ya da "ortodoks"luğu konusunda yeteri malzeme sunar. Ayrıca bkz. Bölüm 17, Dipnot 30.

[7] Bkz. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 18. Bölüm; özelikle de I, II, IV.

[8] Lukács, "What is Orthodox Marxism?", 1971:1.

Engels "orthodox doctrine" taraftarı olmakla suçlanmıştır.[9] Bununla birlikte "ortodoks Marxizm" söylemi, açıkça Engels'in *Doğanın Diyalektiği* (1872-1882) ve *Sosyalizm: Ütopik ve Bilimsel* (1880) gibi eserlerindeki yaklaşım biçimi ile doğrudan ilişkilidir.[10] Doğa, tarih, toplum, sınıf mücadelesi, sosyalizm gibi olgularının analizinde; felsefi kavrayış olarak "materyalizm", yöntem olarak "diyalektik" ve epistemoloji olarak "bilimsellik" vurgusu, Marxist felsefenin algısını önemli oranda belirlemiştir. Buna ek olarak Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda (1888) materyalizmi öne çıkartması (doğanın ontolojik önceliği ve insanın her şeyi ile sonradan gelişi),[11] materyalist dünya anlayışının bilginin bütün koşullarına uygulanması[12] ortodoksluğun içeriğini açıkça belirlemiştir. Elbette Engels'in bu yaklaşımı Marxist çevrenin de eleştiri konusu olmuştur. Örneğin Lukács, Engels ile bu konuda polemiğe girerek "Engels'in kendisine karşı ortodoks Marksizmi savunmak"tan söz ettiğini ileri sürer.[13]

Marx ve Engels, tarihsel materyalist kavrayışın bütün kategorileri ile birlikte diyalektik metot konusundaki açıklamaları "ortodoks"luğun, yani *öğretiye bağlılığın* ne demek olduğunu belirler. Bununla birlikte, Engels'in diyalektiği bir sistem haline getirme çabası, II. Enternasyonal düşünürlerinin temel ilgisine dönüşür. Bu dönüştürme süreci, "ortodoks Marxizm"in *ilk görünümü*nü oluşturur; ki, "diyalektik materyalizm" bu görünümün simgesel ifadesidir.

"Marx ya da Engels 'diyalektik materyalizm' ifadesini kullanmamış olsalar da, Engels'in çalışmalarında beliren 'diyalektik materyalizm'in kavramlaştırma ve içeriklendirme işini, onu takip eden birinci kuşak yapar. Engels'in 'diyalektik' ve 'materyalizm' kavram çiftini ilişkili kullanması ve bunların bilimsel bir metot olarak işletilebilirliği düşüncesi, özellikle de Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Georgii Plehanov gibi İkinci Enternasyonal teorisyenleri ile Sovyet Marksistlerinin felsefi bakış açısı üzerinde etkili olur."[14] Özellikle de Georgi Plekhanov ve Karl Kautsky, "diyalektik materyalizm" konusundaki belirlemeleri "ortodoks Marxzim"e yöntem konusunda katkı sağlamışlardır. "Dietzgen'in 1887'ye kadar olan yazılarında terimi kullanmış olsa da, Marxsist literatür –özellikle de sözlükler-, "diyalektik materyalizm" ifadesini bir terim olarak ilk kullananın Georgi Plehanov olduğu yönünde

[9] Marx& Engels, *Fictitious Splits in the International*, 2010:108.
[10] Jack Mendelson, *On Engels' Metaphysical Dialectics: A Foundation of Orthodox 'Marxism'*, 1979:65 vd.
[11] Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, 2010:364.
[12] Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, 2010:383.
[13] Lukács, *History and Class Consciousness Studies in Marxist Dialectics*, "Önsöz", s.xlii.
[14] Engin Delice, *Marx'ın Materyalist Tarih Kavrayışı ya da Tarih Ontolojisi*, 2018:34.

bir kabule sahiptir. Plehanov'un *For the Sixtieth Anniversary of Hegel's Death* (Hegel'in Ölümünün Altmışıncı Yılı İçin) (1891)[15] başlıklı çalışmasında "diyalektik metot" ve "diyalektik materyalizm" ifadeleri yer alır."[16] Özellikle de Plehanov ile özdeşleşmiş "diyalektik materyalizm", "ortodoks Marxizm" için bir "marka ifade" olmuştur. Kautsky, "diyalektik materyalizm" ifadesini,[17] Marx ve Engels'in Hegel'in diyalektiğin karşısındaki konumlarını; onların Hegel'in diyalektiğindeki ideolojik yanı atıp materyalist zeminde onu yeniden inşa etmelerini, belirtmek için kullanır. V.İ. Lenin, *Materyalizm ve Empirio-Kritisizm* (1908)'de[18] "diyalektik materyalizm" çözümlemesini materyalist bir ontolojiden daha çok, epistemolojiye odaklanarak yaparak, "ortodoks Marxizm"in metodolojini tam olarak ne olduğunu belirler. Buna göre "Marksizm felsefesi materyalizmdir", "esas başarısı diyalektiktir", doğa bilimleri "Marx'ın diyalektik materyalizmini kesinlikle doğrulamıştır."[19] II. Enternasyonal, açıkça felsefeden daha fazla, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden itibaren dillendirdiği "bilim"; özellikle de Engels'in *Anti-Dühring*'inin etkisindeki "bilim" anlayışına dayanarak, bir "bilimsellik söylemi"ne öncelik verir. Böylece II. Enternasyonal'in kuramsal birikimindeki "bilim" kavramına öncelik verme biçimi, Marxist felsefenin pozitivizm ve hatta (Kautsky'nin Darwin'den esinlendiği evrimciliği ile birlikte) mekanik bir determinizm ile ilişkilendirilmesine olanak sağlamıştır.

Bu açıdan "ortodoks Marxizm" ifadesindeki "ortodoks" sözcüğü, açıkça Marxist yaklaşımlardaki tarihsel materyalist teoriye ve diyalektik materyalist yönteme; bunların işlevsellik tarzına ve doğa bilimleri niteliğine göndermede bulunur. Bu açıdan bakıldığında, "ortodoks Marxizm"in bu ilk görünümü, kendisini "bilimsel sosyalizm"in varisi olarak görenlerin, Engels'in çözümlemelerine bağlı olarak Marx'ın düşüncelerini sistemleştirme, sadeleştirme ve onu problemlere uygulama amacını içerir. Marx sonrası sosyalist kuşak, özellikle de II. Enternasyonale bağlı olanlar, "ortodoks" ifadesini açıkça sahiplenirler. Söylemin asıl kaynağında yer alan Kautsky, kendisinin "ortodoks" olduğunu belirterek ifadeyi yaygınlaştırır; Plekhanov kavramı içeriklendirir ve katkıları ile Lenin'i etkiler. Böylece "ortodoks Marxizm"in ilk görünümündeki temel savunucuları, ağırlıklı olarak Kautsky, Bebel, Plekhanov ve Labriola'dır.

[15] Plekhanov, *For the Sixtieth Anniversary of Hegel's Death*. 1974, ss.421-426.
[16] Engin Delice, 2018:36. ("Diyalektik materyalizm" adlandırmasının kısa bir tarihçesi için bkz. E. Delice, *Marx'ın Materyalist Tarih Kavrayışı ya da Tarih Ontolojisi*, ss.29-38).
[17] Karl Kautsky, *Frederick Engels His Life, His Work and His Writings*, 1899:5.
[18] Lenin, *Materialism and the Empirico-Criticism*. 1977:40 vd.
[19] Lenin, *Marksizmin Üç Kaynağı*, 2013:69-70.

"Diyalektik materyalizm" ifadesi, II. Enternasyonal düşünürlerini bir araya getiriyormuş gibi görünse de, gerçekte "revizyonizm" ve "anti-revizyonizm" ya da "ortodoks Marxizm" adları altında bir kopma süreci işlemektedir. II. Enternasyonal içinde yaşanan tartışmalar, "ortodoks Marxizm" kavram ve düşüncesinin oluşumuna neden olur.

1890'lardan itibaren II. Enternasyonal sürecinde Eduard Bernstein, Marx'ın temel düşüncelerini gözden geçirme iddiası ile "revizyonizm" olarak adlandırılan bir yaklaşımı geliştirir. Onun iddiasına göre; kapitalizmin gelişmesi, demokrasinin yayılması, parlamenter reformlar ile kademeli olarak sosyalizme geçilebilir. Bu yaklaşım biçimi, Marxist ortodoksisinin bütün temel argümanlarının dönüştürülmesi anlamına gelir. Kapitalist sınıf çatışmaları teorisi yerine, kapitalizmin kendi çelişkilerini aşarak daha rasyonel bir büyüme sergileyebileceği varsayımını dile getirir. Buna bağlı olarak da devrimci stratejiler yerine reformist bir stratejinin benimsenmesi gerektiğini ileri sürer. Karl Kautsky ve Rosa Luxemburg, Bernstein revizyonizmini reddederek teoriye bağlı kalma adına "ortodoks Marxizm" savunusunu yaparlar. Karl Korsch'a göre, I. Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar Kautsky, Otto Bauer, V.I. Lenin, revizyonist değerlendirmelerden ayrı durmak için kendilerini "ortodoks Marksist" olarak görmektedirler. "Renner, Kautsky ve Lenin -sadece Marksistler olarak değil, aynı zamanda Ortodoks Marksistler olarak kabul edilmişlerdi."[20]

II. Enternasyonal tartışmaları süreci, Bernstein'ın temsilcisi olduğu revizyonizmi ve ona karşı bir Kautsky ve Luxemburg'un temsil ettiği anti-revizyonizm olarak da "ortodoks Marxizm"i ortaya çıkartmışsa da; "ortodoks Marxizm" algısı, taraftarları arasında da derin ayrılıklara neden olmuştur. Engels'in ölümünden sonra "ortodoks Marxizm"in temel ölçütü olan Karl Kautsky ("Marxizmin Papası"), revizyonizmin sözcüsü olan Eduard Bernstein'ın reformist yaklaşımlarına karşı çıkarken,[21] devrimin zorunluluk tarzı konusunda Lenin'in çözümlemelerine (ya da Bolşevizm'e) de karşı çıkar. Ancak Kautsky'nin artan sınıf çatışmaları aracılığıyla proletaryanın birliğinin oluşacağı varsayımı; sınıf mücadelesi teorisini çelişkilerin sertleşmesini beklemeye indirgeyen bir "ortodoks Marxizm" algısına yol açtığı gibi, neredeyse Bernstein'ın revizyonizminin bir başka versiyonuna dönüşür. Bununla birlikte, Lenin ile teorik ayrımları olsa da, temelde onun pratiğini onaylayan

[20] Karl Korsch, *Marxism and Philosophy*, 2008:53-54.
[21] Karl Kautsky, "The Revisionist Controversy", 1983 [1899]:15-31.

Rosa Luxemburg, "kendiliğindencilik"[22] gibi bir öznelliği devrim programına katarak, "ortodoks Marxizm"in görünümünde yeni bir cephe açar.[23]

Böylece Antonio Labriola, Karl Kautsky, Georgi Plekhanov, August Bebel gibi öncü isimlerle başlayan "ortodoks Marxizm"; Otto Bauer, Rudolf Hilferding, V.I. Lenin, Leon Trotsky ve Rosa Luxemburg gibi isimlerle giderek daha açık bir içerik kazanır. Bütün ayrımlara rağmen –ki bu ayrımların her biri teoriyi zenginleştirici değerlendirmeler ve uygulama deneyimleri olarak görmelidir-, (1) "ortodoks Marxizm"in bu birinci dönemindeki düşünürlerin hepsi de klasik metinleri ve bu metinlerdeki teorik yaklaşımları temel ölçüt olarak almaktadırlar.

I. Dünya Savaşı başladığında, sosyal demokrat çevrenin ulusal çıkarları merkeze alarak devrimci eğilimleri terk etmeleri, kendi ülkelerinin iktidarlarıyla ve burjuva çevreleriyle ortak davranmaları, II. Enternasyonalin dağılmasını getirir. Lenin ve Luxemburg gibi "ortodoks Marxistler" II. Enternasyonalden kopar. Gelişmeler, aynı zamanda ortodoks Marxist resmi örgütlü söylemin de dağılması anlamına da gelir. Öyle ki, bu süreçte (Rusya'da devrim için zamanın gelip gelmediği tartışması ile) Kautsky ve Lenin arası açılır. Kautsky'nin Rusya'nın sınıfsal bir devrim için kapitalist birikiminin olmadığı tezine itiraz eden Bolşevik yaklaşım (ya da Lenin), 1917 Ekim Devrimi ile Rusya'nın kendi Marxist çözümlemesini ilan etmiş olurken; "ortodoks Marxizm" de Lenin ve Troçki öncülüğünde yeni bir merkez edinir.

Bu yeni süreç açısından bakıldığında, Komintern söylemi (III. Enternasyonal), "ortodoks Marxizm"in *ikinci momenti* ya da dönemidir.[24] Bu ikinci moment de kendi içinde farklı kavramsallaştırmalar ve uygulamalar ile evrilir. İkinci momentin ilk evresi (2.1) Lenin ile temsil edilir. Lenin'in "ortodoks Marxizm" türü "komünist" ve "anti-revizyonist" olmakla öne çıkar. Ayrılıklar olsa da, Lenin ve coğrafya olarak Batıda yer alan –daha sonra "Batı Marxizmi" diye anılan- Marxistler arasındaki ayrım, bir *kopma* değil, *karşıt-*

[22] Luxemburg, *The Mass Strike*, 2008:147-8.

[23] Revizyonist ve anti-revizyonist (Leninist öncü parti devrimciliğine) yaklaşımlara aynı tarzda karşı olan (Birleşik Krallık'ta, "ortodoks Büyük Britanya Sosyalist Partisi'nin liderliği tarafından" sürdürülen eğilim. M.C. Howard ve J.E. King, "State Capitalism in the Soviet Union", 2001) "impossibilist ortodoksi"; iktidarın politika oluştururken "sınıf çıkarları"nı yansıtabileceği varsayımına dayanan "Instrumental Marxism" (kuramın önemli destekçisi Ralph Milliband ve onunla tartışmaya giren N. Poulantzas'ın "araççılık" tartışması için. *Kapitalist Devlet Sorunu*, 1990:134, 166) gibi yaklaşımlar, klasik Marxizmden hareketle alternatif söylemler geliştirerek, "ortodoks Marxizm"de yeni görünümlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

[24] "Ortodoks Marksizm 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve yirminci yüzyılın ortalarına kadar devam eden Avrupa işçi sınıfı hareketine dayandı"; 1919'daki bölünme, ikinci kurumsal ifadesini ortaya çıkartır. "Troçkizm ve Sol komünizm" aynı derecede ortodoksturlar; "bu nedenle bu geleneğin sol varyantları olarak düşünülmeleri gerekir. Mike Rooke. *"Marxism is Dead! Long Live Marxism!"*. https://libcom.org/library/marxism-dead-long-live-marxism-mike-rooke

*lıklarla derinleşme*dir.[25] Bununla birlikte Lenin sonrası Marxizmin parti söylemine dönüşmesi, (2.2) "ortodoks Marxizm"in gelişimin ikinci evresini oluşturur. "Ortodoks Marxizm"e karşı eleştirilerin malzemesi de bu dönemde ortaya çıkar. 1920'lerde "Batı Felsefesi" kadrosunda sayılan Lukacs, Korsch ya da Gramsci tarafından Engels'in varsaydığı gibi bir doğa diyalektiğine karşı yazılar yazılırken, Sovyetler Birliğinde Engels'in diyalektiği "bilim" kavramı için daha radikal bir ölçüte dönüştürülür.

"Diyalektik materyalizm" ve "tarihsel materyalizm" terimlerinin "ortodoks Marxizm" için temel ölçüt olarak tanınması, "ortodoks Marxizm"in bu Sovyetik aşaması ile doğrudan ilişkilidir. Özellikle 1920'lerde "diyalektik materyalizm" konusunda yoğun yürütülen tartışmalar (özellikle de Abram Deborin'in "diyalektik" –özellikle de onun Engels'ten hareketle makinistler ile olan tartışmalar[26]-, Nikolay Bukharin'in "materyalizm"[27] yanlısı tartışmaları) belirleyicidir. Ancak bütün bu kuramsal tartışmalar, Stalin döneminde, "Diamat" (Sovyetler Birliğinde Stalin döneminde "diyalektik" ve "materyalizm"in simgesel kısaltması) ile ifade edilen resmi söyleme dönüşür. "Batı Marxizmi" denilen söylem biçimi ile "ortodoks Marxizm" arasındaki bir ayrım aranacaksa, bu ayrım karşıtlaşarak bölünmenin bütün tarihinde değil, sadece "ortodoks Marxizm"in ikinci görünümündeki gelişmenin bu ikinci aşamasına aranmalıdır. Leninizm, Troçkizm, Stalinizm, Marksizm-Leninizm gibi anlayışların doğrudan "ortodoks Marxizm" olarak adlandırılması, neredeyse gelişmenin bu aşamasındaki söylem ve uygulama biçimleri ile ilişkilidir.

Bununla birlikte 1920'lerden itibaren, Stalinist ortodoks anlayışının determinizmine karşı kullanabilecek "yeni teorik ilham kaynakları"nın ortaya çıkmaya başlamasıyla, "ortodoks Marxizm"e karşı eleştirel eğilimler çeşitlenmeye başlar.[28] Özellikle de genç Marx'ın yayınlanmış yeni eserlerinin ortaya çıkması ile birlikte Lukács, Korsch, Gramsci ve ortodoks Troçkist geleneğinin çeviri metinleri,[29] yeni teorik görünümlere yol açar. 1930 sonları dönemde "Diamat" yeni Marxist çalışmalara yer açmaya başlar. Bu yeni eğilim "hü-

[25] Örneğin Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni 1923'de ya da Korsch *Marxizm ve Felsefe*'yi yayınladıklarında, Komünist Partisi üyesidir.

[26] Renee Ahlberg, "The forgotten Philosopher: Abraham Deborin", 1962:131 vd.

[27] *Historical Materialism: A System of Sociology* (1921, 3. Bölüm: "Dialectical Materialism". www.marxists.org/archive/bukharin

[28] "Hep karşıtı olduğum Rus Proleter Yazarlar Topluluğu'nun dağılmasıyla da (1932), ben ve başka birçok kişi için geniş bir perspektif açılmıştı: Sosyalist edebiyatın, Marksist edebiyat kuramının ve eleştirinin, herhangi bir bürokratik engele çarpmadan atılım yapabilmesi olanağı doğmuştu." (Lukács, "Marx'a Yolum'a Ek" [1957] ss.113-114)

[29] John Rees, *The Algebra of Revolution*, 1998:286.

manist" ("Marxist hümanizm") olarak değerlendirilerek Diamat'ın insanı ve toplumu doğa bilimi ilkelerine göre açıklayan gerçeklik teorisi ile ayrımları daha da sertleştirilerek ifade edilir. Genç Marx'ın keşfedilen metinlerini okuduğu için Lukács[30] (ve Korsch), bu tartışma sürecinin başında yer alırdır. Bu çalışmalar, tekil bir bilim gibi hareket eden doktrin yerine, daha esnek ve çoğulcu değerlendirmeler niteliğindedir.

Lukács ve Korsch'un yazıları, o güne kadar keşfedilmemiş Marx'ın ilk felsefi yazıları, "diyalektik materyalizm" iddiası yerine, daha çok yeni felsefi eğilimlerin (örneğin Marx'ı Hegel'e daha fazla bağlama isteğinin) önünü açar.[31] Frankfurt Okulu'nun Marxizmi kültür çalışmalarına yönelten eğilimleri; özellikle de Max Weber sosyolojisi ile ilişkilendirilen Marxist toplumbilim çalışmaları; Eric From gibi psikanalist yaklaşımların Marxizm ile ilişkilendirilme denemeleri "ortodoks Marxist" söylemden uzaklaşma olduğu kadar, burjuva entelektüel çevrelerinin etkilerine açık hale getirir. Özellikle de ikinci savaş sonrası Yeni Sol tartışmaları kadar, (Feminizm, Otonomizm, Marxist Hümanizm, Analitik Marxizm, Eleştirel Gerçekçilik gibi) kimi yeni toplumsal hareketler ve yaklaşımlar sadece "ortodoks Marxizm"den değil, neredeyse genel olarak Marx'ın ve birinci kuşak Marxistlerin çözümleme ve öngörülerinden kopmuş görünmektedirler. Gerçekte bu "kopma" görünümü, 1917'den sonra oluşan "Batı Marxizm"[32] söylemine dayanarak gelişen tutum ve yaklaşımlar ile bağlantılı görünmektedir. "Ortodoks Marxizm" kendisini revizyonist eğilimlerden ayırmak için çabalarken, bu ayrımların ne zaman ve nasıl "ortodoks Marxizmi"-"Batı Marxizmi" ayrımına dönüştüğü; aynı zamanda, bu ayrımın geçerli olup olmadığı sorusu (Batı Marxizmi –örneğin Frankfurt Okulu-, revizyonizmin bir türevi ya da "ortodoks Marxizm"in kendi anti-tezi olup olmadığı) yanıtlanmalıdır.

---

[30] Lukács, 1930'da Moskova'ya geldiğinde, David Riazanov ile birlikte Marx-Engels Enstitüsü'nde çalışmaya başlar. Burada Marx'ın ilk dönem metinleri ile karşılaşır.

[31] "1929-30 yıllarındaki felsefe tartışmaları, bende, Hegel-Marx, Feuerbach-Marx, Marx-Lenin arasındaki bağıntıları açıklayabileceğimiz ve bu bağıntıları Plehanov'un ortodoksluğundan kurtarabileceğimiz, felsefe araştırmasına yeni ufuklar açabileceğimiz umudunu yaratmıştı." (Lukács, "Marx'a Yolum'a Ek" [1957] s.113)

[32] Buradaki metnin sınırlarını ve amacını aşacağı için "Batı Marxizmi"nin ne olduğuna ilişkin bir tartışma yapılmayacaktır. Ancak *Reconstructing Marxism*'deki şu dipnotun açıklamaları yararlı görünmektedir: "'Batı Marksizmi' terimini Merleau-Ponty tarafından tanıtılan ve Perry Anderson tarafından daha güncel hale getirilen anlamda kullanıyoruz. Bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, trans. Joseph Bien (Evanston, IL.: Northwestern University Press, 1973), ss. 30-58; ve Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: NLB, 1976). Kabaca, terimi Georg Lukacs, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel teorisyenleri' (Adorno, Horkheimer, Marcuse ve diğerleri), varoluşçu Marksistler (Sartre, Merleau-Ponty), yapısalcı Marksistler (Althusser, Balibar), vb. Siyasi olarak, Batı Marxizmi, Sovyetler Birliği ve Batı Avrupa Komünist partilerinin resmi Marxizmine -bazı durumlarda, yalnızca dolaylı olarak- karşı çıktı. Felsefi olarak, Batı Marksizmi, 'kıta' felsefî akımları (her şeyden önce neo-Hegelianism) ile çeşitli yönlerden şekillenir ve programatik olarak Marksist felsefenin büyük yeniden inşasına odaklanma eğilimindedir." (E.O. Wright vd. *Reconstructing Marxism*, 1992:3, "Marxism: Crisis or Renewal?", Dipnot 3).

Lukács'ın "ortodoks Marxizm" savunusu

Lukács, *History and Class Consciousness Studies in Marxist Dialectics* (1971 [1923]) (Tarih ve Sınıf Bilinci: Marxist Diyalektikte Çalışmalar)[33] başlıklı kitapta "sınıf bilinci", "proletarya", "şeyleşme" gibi konularındaki teorik yaklaşımlarıyla olduğu kadar, eleştiri tarzı ile de "Neo-Marxism" anlayışına köklü teorik katkılar yapar. Ancak burada öne çıkartılacak olan, Lukács'ın, "ortodoks Marxizm" ve "diyalektik yöntem" konusuna ilişkin yaptığı özel belirlemeler ve katkılarıdır. Lukács, "What is Orthodox Marxism?" (1919) başlıklı denemesinde, "ortodoks Marxizm"in ne olduğunu açıklar. Yaptığı belirlemelerde, "ortodoks Marxizm" tanım ve açıklamasını, onun merkezinde yer alan *diyalektik yöntem* teorisi üzerinde inşa eder. Burada Lukács'ın dile getirdikleri, "ortodoks Marxizm" hakkındaki yapılmış ilk ve en içerikli belirlemeler olarak görünmektedir. Ancak Lukács, buradaki açıklama ve belirlemeleri asla metodu "düzeltmek"[34] amacıyla dile getirmediğini bildirir.

Lukács, *History and Class Consciousness*'ın (Tarih ve Sınıf Bilinci'nin) "Önsöz"ünde (1923), "Denemeler"inin amacını "Marx'ın yönteminin özünü anlamak ve doğru şekilde uygulamak" olarak bildirir. Lukács'ın "doğru uygulamak" ile söz konusu ettiği "yöntem"dir ve bu yöntem de "diyalektik"tir. Böylece Lukács'ın "ortodoks Marxizm" ifadesi yönteme ve klasik Marxizmin normatif yönlerine atıfta bulunur.

Bu varsayım, Lukács'ın "ortodoks Marxizm" ile ilişkisinin ne olduğunu en yalın şekilde gösterir. Lukács'ın "ortodoksluk" ile ifade ettiği, *yönteme bağlılık*tır. Lukács, "Marx'ın öğretilerine, onlardan uzaklaşmak, onları iyileştirmek veya düzeltmek için bir girişimde bulunmadan bağlıyız", der. Ona göre "Marx'ın teorisini *Marx'ın anladığı gibi* açıklamadır."[35] Lukács, Marx'ın "yöntem ve sistemini tam olarak onları bulduğumuz gibi almak" taraftarıdır.[36] Bu bir "ortodoksluk"tur. Lukács için bu ortodoksluğun "temel öncülü": "Marx'ın teorisinde ve yönteminde, toplumu ve tarihi anlamak için gerçek yöntemin sonunda keşfedildiği inancıdır." Ona göre "devrim deneyimi", "ortodoks (yani Komünist) Marxizmin bütün temel yönlerini" doğrulamıştır.[37]

[33] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923). Berlin: Malik-Verlag.
[34] *History and Class Consciousness* Önsöz, xlii.
[35] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xliii.
[36] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xlv.
[37] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xliii

Bununla birlikte Lukács, "Marxist yöntem"in ihmal edilmiş olduğunu; bu ihmalin de diyalektiğin kavranmasını olanaksızlaştırdığı eleştirisinden hareket eder. Bu yöntem, pratik-politik niteliğinden dolayı yaşamın sorunları karşısında bir tutum almaya zorlamaktadır. "Yaşam sorunu"nu konu edinmek, yöntemin konusunun ne olduğunu da belirlemek demektir. Bu nedenledir ki, "mevcudun bilgisi" (knowledge of the present), Marxist yöntemin çözmek için yöneldiği temel konusudur. Lukács, "diyalektik yöntem problemini", "yaşam problemi olarak tartışma(k)" gerektiğini varsayar, ancak pratik uygulama örnekleri yerine "metodoloji konusuna öncelik ver(ir)."[38]

Lukács, metodoloji tartışmasında Marx'ı Hegel'e götürür. Lukács, Engels ve Plekhanov tarafından oluşturulan "Marx-yorumları geleneklerine" dönmeyi savunsa da[39], yöntem konusunda kaynağa, Hegel'e gidilmeden olmayacağını varsayar. "Bu yöntemin kurucusu Hegel" ve Marx'ın Hegel ile ilişkisi dikkate alınmadan "somut tarihsel diyalektik" ele alınamaz. "Marx'ın "Hegel'in 'bir köpek ölüsü' gibi incelenemeyeceği" uyarısı[40] Marxistler tarafından dikkate alınmamıştır.[41] Lukács, "Hegel 'ölü köpek' olarak değerlendirilmemelidir" der ve ekler: onun "sistemin tarihsel biçiminde 'ölü' mimarisi" yıkılıp, düşüncenin ilgili modern tarafının işlenebileceğini varsayar.[42] Bu nedenle "Hegel yöntemine özgü kategorilerin tarihsel materyalizm için hayati önem kazandığı noktaları" göstermeye çalışır.[43] Lukács'a göre *Kapital*'in önsözünde Marx'm Hegel ile olan ilişkisinden söz ettiği pasajın önemi Marxistler tarafından küçümsenmiştir; oysa "*merkezi öneme sahip ve sürekli kullanımdaki kategorilerin doğrudan* Hegel'in *Mantık*'ından kaynaklandığını fark etmediler." Lukács'ın da aktardığı gibi[44]; Marx, Dietzgen'e "Diyalektiğin gerçek yasaları, mistik bir biçimde de olsa Hegel'de zaten bulunmaktadır. İhtiyaç duyulan şey onları bu formdan çıkarmaktır", diye yazar.[45] Lukács, bu metinde, böyle bir diyalektik taslağı oluşturmayı amaçlamazsa da, bu yöndeki bir tartışmanın başlamasına, sorunları yöntem açısından ele alınmasma katkı sağlamayı[46] ve "Marxist yöntemden haberdar etmeyi"[47] amaçlamaktadır.

---

[38] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xliii.
[39] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xlv.
[40] Lukács'ın atıfta bulunduğu Marx'ın "dead dog" uyarısı, *Capital I*'de yer alır ("Afterword to the Second German Edition").
[41] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xliii.
[42] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xlv.
[43] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xlvii.
[44] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xlv.
[45] Marx'm Joseph Dietzgen'e olasılıkla 9 Mayıs 1868'de yazdığı mektup (tarih, Dietzgen'in Marx'a yazdığı 20 Mayıs 1968 tarihli yanıttan hareketle oluşturulmuştur), mevcut değildir. Mektupta Marx'ın yazdığı söz konusu cümleler, Dietzgen'in *Der Volksstaat* gazetesinde (9 Ocak 1876, sayı 3) basılan "Sozialdemokratische Philosophie" adlı makalesinden aktardıklarıdır. Mektup için bkz. Karl Marx (2010). "Marx to Joseph Dietzgen", s.31.
[46] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xlv.
[47] *History and Class Consciousness*, Önsöz, xliii.

Buna göre "Önsöz" (1923), Lukács "Ortodoks Marxizm Nedir?" (1919) sorusuna verdiği yanıta -diyalektik yönteme- olan bağlılığını yineler. Ancak Lukács bu belirlemeyi yaparken, Marx'ın diyalektik yönteminin Hegel ile olan bağını vurgulayan bir okuma yaptığını da bildirir.

Lukács, "Marksizmin özü"nü hangi tezlerin oluşturduğu konusunda da bir anlaşmazlık olduğunu gözler. Lukács, "Ortodoks Marxizm Nedir" (1919) başlıklı makalesinde kendi yöntem varsayımlarını sosyal demokratların ekonomik determinizmi ile karşılaştırarak tartışırken, hem Ortodoks Marxizmin değişmez içeriğinin ne olduğunu temellendirir, hem de Marxizmi toplumun gelişiminin nesnel yasalarına dayalı bir bilim olarak temellendirir.

"Ortodoks Marxizm Nedir?" sorusunu, Marxizmi bilimsel kılanın ne olduğunu göstererek yanıtlar. Lukács'a göre Marxizmin en ayırt edici niteliği temel dayanağı olan *"yöntem"*dir; onun bütün temel savları çürütülse bile, temel yanı olan yöntem onun varolmasını olanaklı kılacaktır. Bu nedenle Lukács, ortodoks Marxizmin temel açıklamasını *yönteme*, yani Marx'ın diyalektiğine metodolojik bir bağlılık olarak yapar. Varsayalım ki, der Lukács; Marx'ın bütün söyleminin yanlış olduğu kanıtlansın. Böyle bir durumda ortodoks Marxist, yanlışlığı gösteren bulguları açıkça kabullenebilir ve hatta Marx'ın tezlerinden vazgeçebilir. Çünkü Lukács'a göre, bir ortodoks Marxistin bağlanma tarzı söyleme değil, tersine, söylemi oluşturan yöntemedir; bağlanma eleştirel bir yaklaşım tarzı olarak işlemektedir. "Ortodoks Marksizm, Marx'ın soruşturmasının sonuçlarının eleştirel olarak kabul edilmemesi anlamına gelmez. Bu ya da şu teze 'inanma' ya da 'kutsal' kitabının yorumu değildir. Aksine, [Marksizm konusundaki] ortodoksluk yalnızca yönteme göndermede bulunur. Diyalektik materyalizmin gerçeğe giden yol olduğu ve yöntemlerinin yalnızca kurucuları tarafından belirlenen çizgiler boyunca geliştirilebileceği, genişletilebileceği ve derinleştirilebileceği bilimsel kanaattir."[48] Bu bağlamda Lukács, *Marksizmi, Marx'ın ekonomik teorisinin varsayımı çevresindeki herhangi bir kabule ısrarla dayanarak akıl yürütme yerine, Marx'ın diyalektik teorisine metot açısından bağlı kalmak* olarak tanımlar.

Lukács'ın söz konusu ettiği yöntem, "Materyalist diyalektik"tir ve onun kavradığı diyalektiğin doğası "devrimci bir diyalektiktir." Buradaki "devrimci" nitelik, teorinin kitleleri kavrayış tarzının anlaşılması için önemlidir. Teorinin "kitleleri kavrama"sı denilen şeyi, teorinin "nesnesiyle olan ilişkisinden" çıkartılır. Teori "kitlelerin, bilinç ile eylemi arasında gerçek ve zorunlu bir bağ kurma(lıdır)." Bilinç gerçeklik ile bir ilişki kurabildiğinde, teori ile praksis'in birliği olanaklı olmaktadır. Bunun gerçekleşmesi için, "bilincin

[48] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:1.

ortaya çıkması", tarihin ona uygun ilerlemesi gerekmektedir. Teorinin işlevi bu adımı olanaklı kılmaktır. Sınıf kendini tarihsel durumda anladığında; bu anlamanın toplumu bütün olarak bildiğinde ve sınıfın hem özne hem de bilgi nesnesi olduğunda, teori-pratik birliği (yani, teorinin devrimci işlevi) olanaklı olur.[49] Bu durum "proletaryanın tarihe girişi"dir.

Teorinin işlevi açıklamak, "yani diyalektik yöntemi anlamaktır." Lukács'a göre Marx'ın diyalektiğini tahrip eden kişi Engels'tir. Engels, diyalektiği doğayı kapsayacak kadar genişletmiş olması, tarihe özgü öznellik gibi, bilinç gibi kavramları belirsizleştirmektedir. Lukács, burada Engels'e özne-nesne ilişkisinin tarihselliğini dillendirmemekle eleştirir.[50] "Engels'in *Anti-Dühring*'deki argümanları teorinin içeriğini belirlemiştir. Ancak Engels, diyalektiğe hak ettiği değeri gösterse de, "*tarihsel süreç içerisinde özne ile nesne arasındaki diyalektik ilişki*" olan en canlı etkileşimden söz etmemektedir. Lukács'a göre diyalektiğin "'akışkan' kavramlar"ına ('fluid' concepts) yer verilmiş olsa da, "devrimci" yönün, yani "*gerçekliği değiştirmek*" diyalektiğin asıl niteliğidir.[51]

Lukács'a göre Marx ve Engels'in diyalektik konusunda söyledikleri oldukça açıktır. Engels diyalektiği dış dünyanın ve insanın düşüncesinin "genel hareket yasalarının bilimi"ne indirger.[52] Marx kategorilerin var olma biçimlerini, kendi koşullarından kaynaklı olduğunu vurgular.[53] Lukács'a göre diyalektik yöntemin bu niteliği görmezden gelinirse, diyalektik "Marksizm adına gerçeklere şiddet uygulayan boş bir yapı" olarak görünecektir.[54]

Bu bağlamda diyalektik gerçek ve onun varolma biçimini, bilginin merkezine koymaktadır. Lukács'a göre her bilgi gerçekten hareket eder, ama sorun şudur: Hangi "yöntem bağlamında" bilginin gerçek ile ilgili kabul edileceğidir. Empirisist, gerçeklerin bilginin "bir sistem çerçevesinde gerçek haline geldiğini" inkar eder; istatiksel sayılarla gerçeği yakalayacağını varsayar. Oysa "basit 'gerçekler'in sayılması" bile bir yorumdur. Böylece "gerçekler bir teori, bir yöntem" aracılığı ile anlaşılmakta ve "yaşam bağlamlarından çıkarılıp bir teoriye" yerleştirilmektedirler. Doğa bilimlerine başvurarak "bilginin bu ideal modelini" oluşturduklarını iddia etmektedirler. Lukács'a göre bu türden düşünen bir yöntemin akla uygun görünmesi, "kapitalizmin bu tür görüşleri teşvik eden bir sosyal yapıyı üretme eğiliminde" olmasından kay-

[49] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:2

[50] Engels'in Marx'ı yanlış anlamış olmakla suçlayan en etkili düşünür Lukács olmakla birlikte, ilk kişi değildir. Bu konuda özellikle Croce ve Sorel adları daha öncedir.

[51] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:3

[52] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:4.

[53] Lukács'ın göndermeleri: Engels, *Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*; Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*.

[54] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:4

naklıdır. Bu türden "üretilen sosyal yanılsamayı" yıkmak ve gerideki gerçeği görmek için diyalektiğe gereksinimiz vardır.[55] Geride olanın, örtük olanın görülmesi, diyalektik yöntemin temel ilgisidir; ama buradan metodun görünüşleri dışarıda bıraktığı anlaşılmamalıdır.

Tarihsel pozitivist eğilimler, fenomenlerin algılanma, işleme tarzının kapitalizmin doğasmdan kaynaklandığını kabul etmezler. Oysa "ekonomik formların fetişistik karakteri, tüm insan ilişkilerinin şeyleştirilmesi (reification [Verdinglichung]), üretim sürecini, doğrudan üreticilerin insan potansiyellerine ve yeteneklerine bakılmaksızın soyut, rasyonel bir analize tabi tutan iş bölümünün sürekli genişlemesi ve uzaması, bütün bunlar toplum fenomenini ve onların algılanma (perceived [Apperzeption]) biçimini değiştirir." Bu şekilde, "yalıtılmış" olgular disiplinleri (ekonomi, hukuk vb.) ortaya çıkartır. Lukács, "bu yalıtılmış, tecrit edici gerçeklere ve kısmi sistemlere rağmen diyalektik, bütünün somut birliği konusunda ısrar etmektedir", der. Bu açıdan bu yalıtılmışlık görüntüsü -"yanılsamalar"-, bilimselliğin keyfi bir yapı olduğu izlenimi vermektedir. Lukács'a göre "bu görünüşe göre bilimsel yöntemin bilimsel olmayan doğası, dayandığı *gerçeklerin tarihsel karakterini* göremediği ve dikkate almadığı için oluşur." Bu yanlışın kaynağı, istatistiklere dayanan "ekonomik teorinin, daima gerçek gelişmelerin gerisinde kalmasıdır."[56]

Lukács'ın söz konusu ettiği "gerçek", tarihseldir, bu yönüyle de dolayımlıdır. "Gerçeklere doğru ilerlemek için", onların tarihsel koşullarını algılamak ve onları dolayımsız veri olmadığını görmek gerekmektedir; bunun için de "kendilerini tarihsel ve diyalektik bir incelemeye tabi tutmaları gerekir."[57] Bu açıdan bakıldığında gerçekler, göründüğü biçimiyle değil, onun içyapısı ile birlikte kavranmasını gerektirir. Marx'ın söylediği gibi "gerçekler anlaşılacaksa", "gerçek varlık" ile onun "iç çekirdeği" arasındaki ayrım açıkça anlaşılmalıdır." Bu ayrım (gerçek varlık ile onun içsel-rasyonel yapısı), bilimsel çalışmanın ilk öncülüdür; Marx'ın ifadesi ile bu öncül, "nesnelerin dış görünüşleri onların özleriyle çakışırsa gereksiz olacaktır."[58]

Lukács, diyalektik bir kavrayışta öz-form ayrımını detaylandırır: Fenomenler formdan ayırmalı; formu çekirdeğine bağlayan karmaşık düzen keşfedilmelidir. "Görünen formu", "iç çekirdeğin" göründüğü form olarak almalıdır. Böylece "gerçeklerin tarihsel karakteri", "kapitalist toplum"un koşullarına göre dönüşmesi zorunlu olduğu anlaşılacaktır. Lukács, yönteme

[55] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:5.
[56] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:6.
[57] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:7.
[58] Lukács'ın göndermede bulunduğu Marx'm *Kapital III*'deki "dış görünüş ve şeylerin özü doğrudan çakışırsa bilim gereksiz olurdu", ifadesidir (K. Marx, "Capital III", *Collected Works*. Vol. 23. Lawrence & Wishart. 2010. s.804.)

dayanan uslamlamanın aynı anda iki işlemi birden yapması gerektiğini bildirir: Bir yandan fenomenleri verildikleri biçimlerden sıyırmak, ara-halkalar bulmak gerekir –bu yapılırken de, fenomenin kendi özündeki çekirdek ile ilişkisinin kurabilmesi ve fenomenin de bu özün içinde kavranabilmesi gerekir-; diğer taraftan, fenomenin belirmesindeki karakterin, özgül görüntünün içindeki çekirdeğin büründüğü biçim olup olmadığı anlaşılmalıdır. Bunun yapılmasının gerekliliği: fenomenleri, onları oluşturan tarihsel özden ayrı düşünmemek içindir.

Fenomenlerin bilgisini gerçeklik bilgisi haline getirmenin koşulu, onların ancak tarihsel sürecin parçası ve bütün içinde kavranması ile olanaklıdır. "Sadece bu bağlamda toplumsal yaşamın yalıtılmış gerçeklerini tarihsel sürecin bir parçası olarak gören ve onları bir *bütün*de birleştiren, olguların bilgisini *gerçekliğin* bilgisi haline gelmesini umabilir."[59] Bu kavrayış biçimi, "gerçekliği anlayabilmenin ve yeniden üretebilmenin tek yöntemi"dir. Bu varsayıma dayanarak Lukács, "somut bütünlük"ün, "gerçeği yöneten kategori" olduğunu ileri sürer. Bu nedenle Lukács, diyalektiği ontolojik bir bağın içinde iş yapan bir yöntem olarak tasarlar. Bu görüşün doğruluğunu "gerçek, maddi alt tabaka", "yani, üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasındaki içsel antagonizmalar ile kapitalist toplumda" açıkça göründüğünü varsayar.[60] Bu nedenledir ki, diyalektik yöntem reddedilmesi tarihi bilinemez hale getirir. Çünkü "tarih bileşik bir süreç"tir ve "ancak tarihi *birleşik bir süreç* olarak kavrama girişimleri için" diyalektik yöntem gereklidir. Tarihi tikel ve bütünsel açıdan tanımlamak, "tikel ve evrensel tarih" ayrımı değil, "yöntem, yaklaşım" sorunudur. Konu ne olursa olsun, tarih bileşik bir süreçtir. Böylece Lukács, "diyalektik bütünlük" kavramını merkeze yerleştirmiş olmaktadır. Tekil olay, bütünsel sürecin parçasıdır.[61]

Bu açıdan bakıldığında "bütünlük kategorisi" farklı ögeleri tek bir forma, özdeşliğe indirgemek demek değildir.[62] Çünkü "tüm toplumsal fenomenlerin nesnel biçimleri, onların aralıksız diyalektik etkileşimleri boyunca sürekli olarak değişir." Nesneler, ancak işlevlerini gerçekleştirdikleri bütünlükte kavranıldığında anlaşılabilir. "Bu yüzden sadece diyalektik bir bütünlük anlayışı *gerçeği toplumsal bir süreç* olarak anlamamızı sağlayabilir." Çünkü kapitalizmin ürettiği fetişistik formlar, dolaysız kavramlar, yasalar "nesneler arasındaki gerçek ilişkileri örter." Bu örtünün kaldırılması ancak diyalektik yöntemle olanaklıdır. Bu örtü kaldırıldığında "tarihsel bilgi" (his-

[59] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:9.
[60] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:10.
[61] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:12
[62] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:12.

torical knowledge) olanaklı olur. Olgunun nesnel doğası, tarihsel niteliği ve toplumun bütünlüğündeki gerçeği, kapitalist toplumun "fetişistik yanılsamaları" tarafından üstü örtüldüğü için,[63] fenomeni özde ve bütün ile ilişkisi içinde gören diyalektik gerçeğin bilgisine ulaşır.

Lukács'a göre bütünlükleri parçalayan, onları yalm olgulara bölen "bilim", temelde kapitalist toplumun davranış özelliğini gösterir; bilimin bu tutumu "şeyleşme" ifadesidir. Bununla birlikte tarihsel materyalizm bütünleştirici bir tutum sergilemektedir.

Parça-bütün ilişkisi, bütün toplumsal fenomenlerin gelişimine içkindir. "Parçalar ve bütün arasındaki diyalektik ilişkiler" toplumsal gerçeklik kategorisinden uzak değildir. Toplumsal gelişmenin aşamalarındaki ekonomik kategoriler, insanlar arasında ilişkide bilince dönüşür kavramsallaştırılır. Bu nedenle Lukács, "toplumunun hareketinin iç mantığı"nı ilişkilerinden doğan güçlerin ürünü olarak anlar. "Böylece ekonomik kategoriler çift anlamda dinamik ve diyalektik hale gelir." Böylece Lukács'a göre ekonomik ilişkiler, tarihsel bilginin maddi dayanağı olmaktadır. Ekonomik kategoriler toplumun evriminde herhangi bir tarihi dönemin bilgisini sağladığı gibi, toplumsal evrim sürecini de görmeyi sağlamaktadır.[64] Bu nedenledir ki, Lukács'a göre Marksist bakış açısını burjuva düşüncesinden ayıran, tarihe ilişkin açıklamanın ekonomik dinamiklere, ekonomik nedenlerin önceliğine dayanmış olması değildir. Lukács, *The Marxism of Rosa Luxemburg* (1921) başlıklı denemesinin giriş cümlesinde "Marksizm ile burjuva düşüncesi arasındaki belirleyici farkı oluşturan tarihsel açıklamadaki ekonomik nedenlerin önceliği değil, bütünlük bakış açısıdır"[65], diyerek düşüncesini ileri taşır. Lukács'a göre "bütünlük kategorisi", yani "bütünün parçalar üstündeki üstünlüğü", Marx'ın Hegel'den alıp dönüştürdüğü yöntemin temelidir. [66]

Bununla birlikte Lukács, ekonomik kategorilerin işleyişinin mantığının, Hegel ve Marx'ı birbirinden ayırdığını varsayar. "Hegel, tarihin gerçek itici güçlerine nüfuz edemedi."[67] Lukács'a göre Hegel "somut bütünlüğün anlamını ilk keşfeden kişi olmasına rağmen", maddeyi "belirlenmiş", "koşullanmış" olarak sınırladı. Oysa "Gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimi son uğrakta tarihin belirleyici faktörü" olduğu gerçeğini gördükleri için Marx ve Engels her türlü mitoloji ile hesaplaşırlar.

Lukács, "diyalektik materyalizmin öncülü" olarak Marx'ın simgesel ifadesini[68] alır: "Varoluşlarını belirleyen insanların bilinci değil, aksine bilinçle-

[63] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:14
[64] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:15.
[65] Lukács, *The Marxism of Rosa Luxemburg*, 1971:27.
[66] Lukács, *The Marxism of Rosa Luxemburg*, 1971:27.
[67] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:17.
[68] Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*. "Önsöz"

rini belirleyen toplumsal varoluşlarıdır."[69] "Dolayısıyla, tarihsel materyalizm yönteminin esası, proletaryanın "pratik ve eleştirel" faaliyetinden ayrılamaz: her ikisi de aynı toplumsal evrim sürecinin bir yönüdür/momentidir."[70] Tarihsel materyalizmin metodolojik özü, "dolayısıyla, diyalektik yöntemle sağlanan gerçeklik bilgisi de proletaryanın sınıf bakış açısından ayrılamaz." "Çünkü Marksist yöntem, diyalektik materyalist gerçeklik bilgisi, yalnızca bir sınıf açısından, proletaryanın mücadelesinin bakış açısından ortaya çıkabilir." Proletarya toplumsal gerçekliğin bilinçli öznesidir; Ancak bu "'özne', sürecin bağımsız bir izleyicisi değildir"; aktif ve pasif ya da hem öznesi hem de nesnesi olarak sürecin içindedir. "Bu bakış açısını terk etmek, tarihsel materyalizmden uzaklaşmaktır." Tarihsel materyalizm, proletaryanın yaşam ilkesinden doğar. Gerçekliğin "bütünselliği"; toplam gerçeklik bilgisinin bu açıdan ele alınması demektir."[71]

Lukács, ortodoks Marxizmi, aynı zamanda açık bilinçlilik ve eleştirel bir tutum olarak niteler. Yaşam ilişkileri, bilinci gerçeklerden uzaklaştırabilir, Revizyonizmin çıkmazına saplanabilir.[72] Bu nedenle Lukács'a göre, "ortodoks Marksizm'in görevi", revizyonizme, ütopyacılığa ve burjuva ideolojinin sinsi etkilerine karşı sürekli "yenilenen bir mücadele" içinde olmalıdır. "Marksist ortodoksluk geleneklerin koruyucusu değildir, o doğrudan şimdinin görevleri ile tarihsel sürecin bütünlüğü arasındaki ilişkiyi ilan eden ebediyen uyanık bir kahindir."[73]

Sonuç için notlar

Bugünden geçmişe bakıldığında, *karşıtlaşarak bölünme*nin mantığı teoride pratik bir kopma olarak değil, uygulamanın kazanımları aracılığıyla da, kavramsal bir olumsuzlama ve aşma olarak belirlenmiş olması gerekirdi. Ancak, nerdeyse her eleştiri ve yaklaşım, teori çevrelerinde bir "kamplaşma", farklı manipülasyonların etkisiyle de bir kopma olarak işlenmiş görünmektedir. Bununla birlikte, bu bağlamda olup biten her şey, dönemin politik pratiğin koşulları bağlamında anlaşılabilecek bir süreç olarak sınırlandırılmalıdır. Ayrışma görünümü veren her bir eleştiri ve yaklaşım biçimi, gerçekte, teorinin uygulama sürecine ilişkin antinomileri çözmek için bir tutum almadır –ve bu açıdan da ileri bir adım olarak olumludur; ancak sorun olan şey, yaklaşım biçimlerinin teoriyi aşarak, onun yerini almak istemesinde ortaya

[69] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:18.
[70] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:20.
[71] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:21.
[72] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:23.
[73] Lukács, "What is Orthodox Marxism?",1971:24.

çıkmaktadır. Teori için gerçek felaket, "Batı" ya da "ortodoks" ön adlarının bir felsefe yapma biçimi olarak Marxist felsefenin önüne alınmasından kaynaklanmaktadır. Oysa Marx'ın ya da Engels'in metinlerinde, onların felsefe yapma biçimleri eleştiriye açık olduğu kadar kutsallaştırılamaya da kapalıdır. Her şeyden önce, Marxist felsefenin kendi metodoloji, bunların olabilmesi için hiçbir olanak taşımamaktadır.

Bununla birlikte, hiçbir söylem ve yaklaşım biçiminin yerinden etmeye kalkışmadığı (gerçekte ise bunun yapılamayacağı) mutlak nitelik, teorinin diyalektik metoda dayalı bir uslamlama biçimine sahip olmasıdır. Diyalektik metot, teorinin "rasyonel çekirdeği"dir.[74] Marxist felsefenin bütün argümanları sarsılsa bile, bu gelişme sadece diyalektik kavrayışı doğrular. Daha da önemlisi, diyalektik, varlık alanının yeniden çözümlenmesinin yapılmasını ve teorinin yeniden inşa edilmesini bir ödev olarak yükler. Öyleyse Marxist düşüncenin gelişimi boyunca ortaya çıkan karşıtlaşarak bölünmeleri yıkımın bir koşulu olarak değil, pratiğin çeşitliliği karşısında yaklaşım çokluğu olarak görmelidir. Bu yaklaşım birinci adım olarak kabul edildiğinde, ikinci adım diyalektik mantığın kurallarını işleterek bütünün yeniden kurulmasına yönelimdir.

Bugün "kamplaşma"ya yol açtığı varsayılabilecek söz konusu politik motivasyonların yokluğu, Marxist felsefe geleneği içindeki farklı isimlerin ve eğilimlerin teorik birikiminin bütününü sahiplenme ve onlara bugün daha kuşatıcı bakabilme fırsatı sağlayabilir. Farklı yaklaşımların bir birini değilleyerek gelişen sarmalı içinde Lukács'ın "yöntem", özellikle de diyalektiğe bağlılık vurgusu, "ortodoks Marxizm" ifadesi için en çelişkisiz yaklaşım olarak temele alınabilir ve *işlenebilir*. Metodun diyalektik, kavrayış biçiminin tarihsel materyalist olduğu varsayıldığında, Marxizm içinde her yaklaşım doğal olarak zaten "ortodoks"tur. Marxizm içinde görece farklı yaklaşımların olduğu görünümüne yol açan ise, sadece Klasik Metinlere –Marx ve Engels'in temel eserlerindeki *açıklamalara*- bağlanma biçim ya da dereceleridir. Bağlanma biçimindeki ayrımlar, pratiği konu edinme tarzlarındaki ayrımlar olarak görünmektedir.

Örneğin Antonio Gramsci *The Revolution Against Capital* (*Kapital'e Karşı Devrim* [1917])[75] başlıklı yazısında Ekim Devrimini, "Karl Marx'm *Kapital*'ine karşı bir devrim" olarak yorumlarken, eleştirdiği Marx'ın tarihsel materyalizm bağlamındaki kimi açıklamalarıdır. Ona göre "tarihsel materyalizmin yasaları değiştirilmez değildir." Öyleyse Gramsci, "Kapital" ile tarihsel ma-

[74] Marx diyalektiği nitelerken, Hegel'in mistikleştirdiği ama tersine çevrilmesi gereken işleyişin "içindeki rasyonel çekirdek" (Marx, *Capital I*, Almanca İkinci Baskısına Önsöz) ifadesini kullanır.
[75] Gramsci, *The revolution against Capital*. 1988, s.34.

teryalist kavrayışı simgeleştirir ve "devrimin koşulları"na ilişkin standartlaştırmaya ilişkin bir eleştiri geliştirir. Bu eleştirinin ana teması: insan istencinin, doğa yasaları haline dönüştürülmüş teoriyi aştığıdır. Ama Gramsci bu yaklaşımı geliştirirken de tarihsel materyalist kavrayışın geçerliliğinden kuşku duyarak onu reddetmediği gibi Marxist teoriye olan bağlılığından da vazgeçmemektedir. Bu nedenle onun eleştirisi bir kopma değil, bir katkıdır. Bununla birlikte, eleştirilerin eleştirisi aracılığıyla eleştirinin sağlaması yapıldığı için, eleştirinin geçerliliği ve yaklaşımın teoriye katkısı denetlenebilmektedir. Althusser *Reading Capital* (Kapital'i Okumak [1968]) başlıklı çalışmasında bu denetlemeyi yapar. Althusser, Gramsci'nin *Kapital'e Karşı Devrim* makalesini, II. Enternasyonal okumasına karşı bir "protesto" ve "dünyanın dönüştürülmesi" için bir çağrı olarak görür. Bununla birlikte, Althusser'e göre "*Kapital'e Karşı Devrim*" makalesinde "Gramsci, iki tarihsel disiplin oluşturmasına rağmen, tarih teorisini ve diyalektik materyalizmi sadece tarihsel materyalizm içinde çakıştırma eğilimindedir."[76] Althusser, Gramsci'nin eleştirinin içeriğini ve teoriye olan katkısının yönünü belirlerken, aynı zamanda Marx'ın "tarihsel materyalizmi"ni, "tarihin bilimsel kuramı" olarak tanımlayan kendi yaklaşımını da dile getirme olanağını hazırlamaktadır. Böylece eleştiri ve pratikte *karşıtlaşarak bölünme*, eleştirinin eleştirisi aracılığıyla yeniden yapılanmanın bir olanağına dönüşmektedir. Eleştiri ve eleştirinin eleştirisi, bütün kutsallaştırmaları ortadan kaldırırken, teoriye ilişkin dönük düşünme ile çelişkilerin aşılmasının olanağına ulaşılmaktadır. Sorun teori içinde ortaya çıkan karşıtlaşmalar değil; bütüne çıkan süreçte, karşıtlaşmaların diyalektik bağlamda birer ara moment olduğunu unutmaktır.

Bu açıdan değerlendirildiğinde, "ortodoks Marxizm" ifadesi; teoriyi sistemleştirme adına basit ilkelere indirgemeye, bilimselleştirme adına mutlaklaştırmaya, devrimcileştirme adına diyalektik kavrayıştan uzaklaştırmaya başvurmadan güncellenmeli; ileri sürülmüş *eleştiri ve önerilerin geçerliliklerinin yeniden değerlendirilmesi ve geliştirilebilecek yönlerinin ayıklanması koşuluyla, "kamp" hayaletinden kurtulmalıdır*. "Batı" ya da "ortodoks" bağlamındaki tartışmaların odağında olmayanlar, artık kendilerine ait olmayan gölgeler ile gezinmeyi bırakmalı, teorinin birikimini *miras olarak alıp aşmalı*dırlar. Gelişimin *diyalektik moment*leri tekilleştirip ayrıştırmaya değil, bütünleştirip aşmaya dayanır.

[76] Althusser, *Reading Capital*, s.129-130

Kaynakça

Andrew Arato, Paul Breines (1979). *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*. New York: The Seabury Press.

Engin Delice (2018). "Marx'm Materyalist Tarih Kavrayışı ya da Tarih Ontolojisi". *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, 28.Kitap, Bahar 2018. Konya: Çizgi Kitabevi.

Erik Olin Wright, Andrew Levine, Elliott Sober (1992) *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*. London: Verso.

Frederick Engels (2010 [1888]). "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy". *Marx & Engels Collected Works* (çev. Progress Publishers) Volume 26. London: Lawrence & Wishart.

Georg Lukács (1971 [1919]). "What is Orthodox Marxism?". *History and Class Consciousness Studies in Marxist Dialectics*. (çev. R. Livingstone) Cambridge: Mit Press.

Georg Lukács (1971 [1921]). "*The Marxism of Rosa Luxemburg*". *History and Class Consciousness Studies in Marxist Dialectics*. (çev. R. Livingstone) Cambridge: Mit Press.

Georg Lukács (1971 [1923]). "Preface". *History and Class Consciousness Studies in Marxist Dialectics*. (çev. R. Livingstone) Cambridge: Mit Press.

Georg Lukács (1971). *History and Class Consciousness Studies in Marxist Dialectics* (trns. R. Livinstone). Cambridge: The Mit Press.

Georg Lukács (2004), "Marx'a Yolum'a Ek" [1957] *Marksist İmgelem* (çev. V. Atayman, M. Göbenli). İstanbul: Yeni Hayat Yayınları.

Antonio Gramsci (1988 [1917]). The revolution against Capital, *Selections From Political Writings (1910-1920)*, (J. Mathews, çev.) London. Lawrence And Wishart.

Howard, M.C. and King, J.E. (2001) "State Capitalism in the Soviet Union". *Journal History of Economics Review*. 2001. Cilt. 34. Sayı 1. ss.110-126. Online yayımı: 31 May 2016. http://www.hetsa.org.au/pdf/34-A-08.pdf:

Jack Mendelson (1979). "On Engels' Metaphysical Dialectics: A Foundation of Orthodox 'Marxism'". *Dialectical Anthropology*. Cilt 4. Sayı 1.

John Rees, (1998). *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*. London: Routledge.

Karl Kautsky (1899), *Frederick Engels His Life, His Work and His Writings* (çev. M. V. Simons). Chicago: Charles H. Kerr & Company.

Karl Kautsky (1983 [1899]), "The Revisionist Controversy", *Karl Kautsky: Selected Political Writings* (çev. P. Goode). London: Macmillan Press.

Karl Korsch (2008 [1923]). *Marxism And Philosophy*. (çev. F. Halliday). New York: Monthly Review Press Classics.

Karl Marx (2010 [1868]). "Marx to Joseph Dietzgen", *Collected Works*. Vol. 43. "Letters 1868-70". Lawrence & Wishart.

Karl Marx & Frederick Engels (2010 [1872]). "Fictitious Splits in the International". *Collected Works*. Vol. 23. Lawrence & Wishart.

Karl Marx (2010 [1873]). "Afterword to the Second German Edition". "Capital I", *Collected Works*. Vol. 23. Lawrence & Wishart.

Lois Althusser, Etienne Balibar (1970 [1968]). *Reading Capital*. (çev. B. Brewster). London:NLB.

Martin Jay (2014). *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu'nun Tarihi ve Çalışmaları* (çev. S. Doğan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Plekhanov, G.V. (1974a). "For the Sxtieth Anniversary of Hegel's Death". (V. Yeryomin, çev.). *Selected Philosophical Works. Vol.1*. Moscow. Progress Publishers.

Popper, K. R. (1947 [1945]). *The open society and its enemies, Volume II, The High Tide Of Prophecy Hegel, Marx, and the aftermath*. London: Routladge.

Ralph Miliband, Nicos Poulantzas, Ernesto Laclau (1990). *Kapitalist Devlet Sorunu* (çev. Y. Berkman). İstanbul: İletişim Yayınları.

Renee Ahlberg (1962) "The forgotten Philosopher: Abraham Deborin". *Revisionism: Essays in the History of Marxist Ideas* (ed. Leopold Labedz) New York: Praeger.

Rosa Luxemburg (2008 [1906]), *The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions* (edit. Helen Scott). Chicago: Haymarket Books.

V.I. Lenin (1977 [1908]). "Materialism and Empirio-Criticism". (çev. A. Fineberg) *Lenin Collected Works. Vol.14*. Moscow: Progress Publishers.

V.I. Lenin (2013 [1923]). *Marksizmin Üç Kaynağı ve Üç Ögesi* (çev. V. Erdoğdu) Ankara: Sol Yayınları.

TÜRKÇEDE STOA FELSEFESİ LİTERATÜRÜ

Mehmet ÖNAL*

Sedat ÇAPKIN**

Özet: Epiktetos, Seneca ve Marcus Aurelius gibi Roma Dönemi Stoa filozoflarının ve ayrıca Stoacılara bazen taraf olan, bazen de karşı çıkan Cicero gibi yazarların hemen hemen tüm eserleri Türkçeye çevrilmiş durumdadır. Bu çevirilerin 2000'li yıllardan sonra, ağırlıklı olarak, doğrudan Grekçe ve Latinceden yapılmış olması bu felsefeye karşı ilginin arttığının bir göstergesidir. Tespit ettiğimiz kadarıyla, Stoa ve Stoacı filozoflara ilişkin olarak, Türkçede 60 civarında çeviri ve orijinal kitap yazılmış, akademik dergilerde 87 makale yayımlanmış, felsefi içerikli 32 adet mastır ve doktora tezi yapılmıştır. Bu rakamlar açıkça göstermektedir ki Türkiye'deki felsefe çevrelerinde, Stoa ahlak felsefesine yönelik olarak ciddi bir eğilim oluşmuştur. Kanaatimizce, bu artan ilgi ve eğilimin altında yatan en önemli sebep Stoa felsefesinin doğuşundaki evrenselleşme ile çağdaş dünyamızda yaşanan küreselleşme arasındaki paralelliktir. Çünkü her iki tarihsel periyotta da bireyler evrensel güç odakları karşısında yapayalnız kalmış ve kişisel kurtuluş yolları aramaya koyulmuşlardır.

Ayrıca günlük gazete ve dergilerde çıkan yazılar ile roman türü edebi eserlere baktığımızda da Stoa felsefesi ve filozoflarına popüler sahada ilginin arttığını anlıyoruz. Her ne kadar bu popüler yazıların çoğu Stoa ve Stoacı filozoflar başlığını taşımasa da yukarıda ifade edilen Stoacı felsefi literatürün parça parça yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün bunlar bize Stoa felsefesine olan ilginin hem akademik hem de popüler sahada yüksek oranda artarak devam ettiğini göstermektedir. Elinizde tuttuğunuz bu makale Türkçedeki Stoa felsefe literatürünü ve ona olan ilginin artma sebeplerini incelemektedir. Bunun için önce Helenistik-Roma Felsefi Dönemi ve bu dönemin bir ürünü olan Stoa felsefesi ana hatlarıyla tanıtılacak, daha sonra, Türkçede Stoa Literatürü başlığı altında, konu ile direk ilgili olan kitap, tez ve makale çalışmaları sıralanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Stoa Felsefesi, Stoa Literatürü, Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius, Cicero, Kıbrıslı Zenon.

* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Battalgazi, MALATYA, onal. mehmet@inonu.edu.tr

** İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, Battalgazi, MALATYA, sdtcapkin@gmail.com

THE STOIC PHILOSOPHY LITERATURE IN TURKISH

Abstract: Almost all the works of Roman Period Stoic philosophers such as Epictetus, Seneca and Marcus Aurelius, and also authors such as Cicero, who are sometimes parties to and sometimes opposed to the Stoics, have been translated into Turkish. The fact that these translations are made directly from Greek and Latin after the 2000s is an indication that the interest towards this philosophy has increased. As far as we can see, about Stoa and Stoic philosophers, around 60 translations and original books have been written in Turkish, 87 articles have been published in academic journals, and 32 master's and doctoral theses have been done with philosophical content. These figures clearly show that the philosophy circles in Turkey, has formed a strong tendency towards the Stoic moral philosophy. In our opinion, the most important reason underlying this increasing interest and trend is the parallelism between the universalization of the birth of the Stoic philosophy and the globalization in our contemporary world. Because in both historical periods, individuals were left alone against the universal power centres and set out to look for personal ways of salvation.

In addition, when we look at the articles published in daily newspapers and magazines, and novel literary works, we understand that the interest in the philosophy of Stoic and its philosophers has increased in the popular field. Although most of these popular writings do not bear the title of Stoic philosophy and philosophers, they appear as fragmentary reflections of the Stoic philosophy literature mentioned above. All this shows us that the interest in the philosophy of Stoic continues to increase significantly in both academic and popular fields. This article, which you hold in your hand, examines the Stoic philosophy literature in Turkish and the reason for the increased interest in it. For this, first the period of Hellenistic-Roman Philosophy and Stoic philosophy, which is a product of this philosophy, will be introduced and then, under the heading of Stoic Literature in Turkish, books, articles and thesis that are directly related to the subject will be listed.

Key Words: Stoic Philosophy, Stoic Literature, Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius, Cicero, Zeno of Citium.

I. Helenistik Roma Felsefesi

Stoacılık ve Epikürosçuluk başta olmak üzere Helenistik-Roma döneminde doğan ahlak felsefeleri Antik Yunan'dan farklı ve yeni bir dünyanın kurulmaya başlandığının işaretiydi. Fakat bu yeni düşünce ve kültür dünyası Antik Yunan'dan tamamen bir kopuşu da göstermiyordu. Nitekim bu çalışmaya konu olan Stoa felsefesi Sokrates (MÖ. 469-399) ve Sofistlerin oluşturduğu ilk aydınlanma döneminden sonra yeniden öne çıkan ikinci bir insan felsefesini ve fizik anlayışları da doğa filozoflarından özellikle Herakleitos'un varlık anlayışını sürdürüyordu. Stoacıların karşıtı olan Epikürcüler de sofist hazcılar ile materyalist Demokritos'un uzantısı görünümündeydi. Bu yüzden bu dönem felsefeleri, bazı farklılıklar taşımasına rağmen, Helenistik-Roma Dönemi Antik Yunan felsefenin bir uzantısı olarak görülmüş ve felsefe tarihi kitaplarında haklı olarak onun içinde yer almıştır. Burada yeni olan

insan hayatının anlam ve amacı neredeyse felsefenin tek konusu olarak ele alınmasıdır diyebiliriz. Her ne kadar Helenistik dönemde, felsefe çalışmaları sırasıyla Mantık, Fizik ve Ahlak olmak üzere üç ana dala ayrılsa da zamanla bunlar arasında ahlak daha çok önem kazanmış ve felsefe de pratik bir düşünce etkinliğine dönüşmüştür.

Felsefe tarihçilerinin yapmış oldukları *Helen felsefesi* ve *Helenistik felsefe*[1] ayrımı konunun anlaşılması açısından önemlidir. Bunlardan birincisi "Yunan Felsefesi" anlamına gelirken ikincisi "Yunanımsı Felsefe" demektir. "Yunanımsı" tabiri Antik Yunan'dan güçlü izler taşıyan, ondan etkilenen ama onda olandan farklı unsurlar da içeren anlamına gelmektedir. İleride, ağırlıklı olarak Doğu'da ve özellikle Akdeniz etrafındaki kültür ortamında doğup gelişecek olan bütün hareket ve yaşam tarzları bu yeni gelişmeden ciddi bir şekilde etkilenecektir. Nitekim Hıristiyanlık da yine bu Helenistik kültürün birçok unsurunu alarak ilerleyecektir. Böylece Batı Anadolu kıyıları ile Ege adalarında Antik Yunan düşüncesi olarak başlayan felsefe geleneği, Aristoteles'ten sonra, Helenizm, Roma ve Hıristiyanlık felsefeleri şeklinde sürüp gidecektir.[2] Hatta İslamiyet'in bu coğrafya ve kültür ortamında yayıldığı düşünülür ise Helenistik felsefelerin Müslüman felsefecileri de şu ya da bu oranda etkilediğini söylemek hiç de yadırganan bir husus olarak değerlendirilmemiştir. Bu yüzden Helenistik dönem ve bu dönemde doğan felsefeler bu çağın ve coğrafyanın arka plan özellikleri dikkate alınarak incelenmek durumundadır.

Helenistik Dönem kendi içinde ikiye ayrılır: Birincisi, bağımsız Yunan site devletlerinin sona erdiği MÖ. 322 – MS. 30 yıllarını kapsayan ve Büyük İskender ile generalleri tarafından kurulan devletler dönemi; ikincisi ise bu bitişle başlayıp, MS. 3. yüzyıl sonunda Hıristiyanlığın Roma'nın resmi dini olarak kabul edilmesi ve Hıristiyan felsefesinin başlaması ile sona erecek olan Roma Devleti dönemidir. Felsefe tarihlerinde bu iki dönemin felsefesi bazen *"Helenistik Felsefe"* ve *"Roma Felsefesi"* olarak iki ayrı alt başlık altında işlenmekte ise de çoğunlukla *"Helenistik-Roma Felsefesi"* adıyla bu dönem tek tek değil de yekpare bir dönemmiş gibi de ele alınmaktadır. Kısacası, pek çok felsefe tarihi kitabı bu uzun dönemin iç içe geçmiş tarih ve kültürünü ayrı ayrı değil de *"Helenistik Roma Felsefesi"* veya *"Helenistik-Roma Felsefesi"* (sadece "-" ile ayırarak) başlığı altında birlikte incelemektedir. Bunun en önemli

[1] Hellenizm terimi aslında 19. Yüzyılda Alman tarihçi Droysen tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. Hans Joachim, Störig, (2013), *Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. (Nülifer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları, s.178.

[2] Cevizci, Ahmet (2014), *Felsefe Tarihi-1 İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, s. 466.

sebebi, bu dönemdeki felsefe okullarının sadece Helenistik devletler dönemi ile sınırlı olmayıp Roma devletinin hüküm sürdüğü dönemde de varlıklarını devam ettirmeleridir. Helenistik Felsefe Dönemi'nin tümünde hâkimiyetini sürdüren felsefe okullarmdan birisi de bu çalışmaya konu olan Stoa felsefesidir. İşte bu yüzden bu iki dönemin *Helenistik-Roma Felsefesi* adıyla birlikte işlenmesi Stoa felsefesinin anlaşılmasına da önemli katkılar sunacaktır.

Büyük İskender'in doğu seferleri sonrasında Doğu ve Batının ilk kez onun Makedon Krallığı çatısı altında tek bir devlet haline gelmiş, Antik Yunan felsefesi ile doğu hayat tarzı ve inanç sistemleri kaynaşarak Helenistik düşünce geleneği oluşmuştur. Her ne kadar bu bütünlük İskender'in ölümünden sonra merkezi devlet çatısının çökmesi ve generallerinin yönetiminde imparatorluk coğrafyasının parçalanarak idare edilen bölgesel devletlere dönüşmesiyle sonuçlanmışsa da, Roma devleti kurulana kadar bu Helenistik kültür ve düşüncesi imparatorluğun her bir parçasında şu ya da bu oranda etkisini sürdürmüştür. Daha sonra, ağırlıklı olarak bahsi geçen bu bölgesel devletlerin enkazı üzerine kurulan Roma Devleti'nin güçlü örgütlenmesi de doğu ve batı kültür bloklarını bir arada tutmayı uzunca bir süre devam ettirmiştir. Bu da devletlerin kurulup yıkılmasına rağmen kültürel (*cultural continuity*) sürekliliğin devam ettiğini göstermektedir. Stoa felsefesinin doğup geliştiği bu Helenistik Çağ'da Yunan felsefesinin doğu düşünce ve inançlarıyla kaynaşarak bir senteze ulaştığı ana Helenistik merkezler, Akdeniz sahillerinde kurulan İskenderiye kentleri ve Roma çevresidir. Bu kentlerin başında, Mısır'da kurulan, büyük bir kütüphane, müze ve bilim külliyesine sahip olan İskenderiye gelmektedir. Onu daha sonra Rodos, Bergama, Tarsus, Roma, Antakya ve İstanbul gibi merkezi kentler takip etmiştir.[3] Stoa bu coğrafyanın tümünde hâkimiyetini sürdüren ve hemen hemen her bölgeden temsilcileri olan tek felsefe okulu olmuştu. Mesela, Brun'un ifade ettiği gibi, Zenon (336 -264), o zamanki Fenikeli sömürgecilere ait Kıbrıs adasının Kition şehrinde doğdu; Eski Stoanın diğer iki büyük adı Anadolu'dan geliyordu, çünkü Kleanthes Truva'da, Khrysippos ise Kilikya'da doğmuştu.[4]

Bu yenidünyada ister istemez Antik Yunan'da olmayan bazı gelişmeler yaşanmış ve hem Doğu hem de Batı medeniyetlerinin renk ve çizgilerinin birlikte işlendiği bir kültür, düşünce ve felsefe atmosferi doğmuştu. Bunda Helen, Makedon ve Doğu kökenli insanların evlenmesi sonucunda oluşan sosyal kültürel atmosfer[5] ile aynı yönetim tarzı ve devleti çatısı altında ya-

[3] Gökberk, Macit (1990), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 93.
[4] Brun, Jean (2018), *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları, s.14.
[5] Aslan, Murat (2001), "Helenistik Döneme Damgasını Vuran Yaratıcı Felsefe Sistemleri: Epikürosçuluk ve Stoacılık I, *Arkeoloji ve Sanat*, Sayı 100, (19-28), s.19.

şamaktan doğan siyasal birliğin de çok önemli etkisi olduğu muhakkaktır. Bu gelişmelere etki eden bir diğer faktör de Yunancanm bu dönemin resmi dili olarak kabul edilmesi ve bilimsel ve felsefi çalışmaların bu dille yapılmış olmasıydı.

Helenistik dönemde, Yunancanm resmi dil olarak kabul edilmesi, bilimsel ve felsefi çalışmaların bu dille yapılmış olması, tarih boyunca toplumsal bütünlüğün sağlanmasında çok etkili olan inanç birliği yanında dil birliğinin de ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Bu dönemde Yunanlılar Makedonya ve Roma karşısında bağımsızlıklarını kaybetmiş olsalar da o zamanki uygar dünyanın hocası konumuna yükselmek şerefine erişmişlerdir.[6]

Bu siyasi ve kültürel birlik aynı zamanda bir ekonomik birlik ve ulus devleti aşan evrensellik fikrini de beraberinde getirmiştir. Nitekim bu dönemde ortaya çıkan okullar ve bu okullarda üretilen fikirlerin yayıldığı coğrafya Antik Yunan'dakinin aksine, sadece bir kent veya bölgeyle sınırlı olmayıp İskender'in Doğu seferleri sonucu birbirleriyle kaynaşmış Doğu ve Batı'nın kültür ve düşünce coğrafyalarının bütünüdür. Helenizm, sadece doğulu unsurların Yunanlılaşmasını ya da Yunan kültürünün Doğululaşmasını değil, çift yönlü bir etkileşimi ifade ediyordu.[7]

Kısaca söylemek gerekirse, Batı Anadolu kıyılarında ve Ege adalarında doğup İtalya ve Sicilya yoluyla Atina'ya ulaşan felsefe, Büyük İskender'in seferleriyle bu kez tersinden bir yolculukla Yunan karasından Anadolu yarımadasına, oradan da Akdeniz kentlerine, hatta bazı Uzakdoğu ülkelerine kadar uzanan bir serüvenin hikâyesidir. Böylece insanlık tarihinde belki de ilk kez, Doğu ile Batı bu kadar etkili ve sahici bir kaynaşma ile gerçek anlamda bir bütünleşme yaşamaktaydı. Aynı topraklar Roma ve Osmanlı imparatorlukları sayesinde son bir kez daha bütünlük yaşayacak, ama Osmanlı'nın yıkılması ile birlikte bu coğrafi ve kültürel bütünlük tamamen gücünü kaybedecektir.

Olayın inanç boyutuna baktığımızda, Helenistik Dönem'e gelindiğinde Antik Yunanda din, mitoloji ve inanç sistemleri gerek felsefenin etkisiyle gerekse farklı ve yeni inanç sistemlerinin varlığının anlaşılmasıyla eski önem ve değerlerini yitirmiş, ama bunların yerine de henüz alternatif inanç sistemleri önerilememişti. Bu süreçte, Yahudilik milli bir din olduğundan, Yunan mitolojisi ise felsefenin taarruzuyla yıkılıp dağıldığından, Hıristiyanlık ve

[6] Gökberk, Macit (1990), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 91, 93.

[7] Berk, Fatih Mehmet (2018), "Erken Dönem Hıristiyanlıkta Stoacılık ve Aziz Paul", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (27-46), s 28.

Müslümanlık gibi büyük tevhit dinleri ise henüz tarih sahnesinde yerini almadığından, Helenistik Roma Felsefesi döneminde doğan ahlâk okulları başta Stoa olmak üzere aynı zamanda dinin işlevini de üstlenmiş bulunuyordu.[8] Bu sebepten, Helenistik Roma döneminde birey olarak insanların tutunacakları tek dal kişisel kurtuluş reçeteleri öneren ahlâk felsefeleri ve bunlara bağlı mutluluk öğretileri olmuştur. İşte dönemin bu özelliğinden dolayı felsefe artık teorik çalışmalardan çok pratik hayat bilgeliğine önem veren, bir nevi insan felsefesine ve ahlâk öğretilerine dönüşmüş ve Hıristiyanlık Roma'da resmi olarak tanınıp yayılana kadar aydınların din ihtiyacını da bu ahlâk öğretileri karşılamıştır.[9]

Bu dönemde, daha önceden mevcut olan Platon'un kurduğu Akademi (*Akademia*) ve Aristoteles'in kurduğu Lise (*Lykion*) yanında yeni olarak, Epikürosçuluk, Stoacılık, Septisizm ve bir nevi Aristotelesçilik ile Platonculuğun sentezi olan dini karakterde Yeni Platonculuk ekolleri çağın başat felsefe okulları olarak düşünce tarihindeki yerlerini almışlardı.[10] Bu yeni çığırlar arasında özellikle ilk üçü, Epikürosçuluk, Stoacılık ve Septisizm, hayatın amacını ve mutluluk yollarını arayan ve ağırlıklı olarak ahlâk konusuna eğilen düşünce sistemleri ve öğretileri geliştirmişlerdi. Bu dönemde ilk kez Yunanlılara özgü olmayan insan ve etik anlayışlarıyla da karşılaşmaya başlıyoruz.[11]

Helenistik Dönem'in sonuna doğru bu coğrafyaya hâkim olan Romalılar hayata daha pragmatist yaklaştıkları için daha çok hukuk, politika ve askeri strateji gibi pratik hususlarda öne çıkmışlar ama edebiyat, bilim, sanat ve eğitim konularında Yunanlılara bağımlı kalmışlardı. Bu yüzden, bu dönem felsefe okullarına hâkim olan ahlak öğretileri daha çok teorik boyutuyla Antik Yunan'dan, pratik hayat bilgeliği ve inanç sistemleri açısından ise Doğu tecrübesi ve bilgeliğinden besleniyordu. Bu çalışmanın konusu olan Stoacıların her birinin farklı coğrafyalarda yetişmiş olması da bununla ilişkili olsa gerektir.

Helenistik-Roma Dönemi dünyasını yeni kılan en önemli husus onun evrensellik fikriydi. Globalleşme ile birlikte günümüz insanlarının yaşamakta olduğu sarsıntıya benzer bir sarsıntı geçiren o zamanki bireyler devletin resmi uygulamaları dışında kendilerine yol gösterecek otorite ve kurumlardan mahrum kalmışlardı. Çünkü bireylerin daha önce kendilerine destek olan yerel kurumları yıkılmış ya da güçlerini kaybetmiş olduklarından bir

[8] Önal, Mehmet (2015), *Epiktetos'un Mutluluk Öğretisi*, Malatya: Bilsam Yayınları, s. 21.
[9] Gökberk, Macit (1990), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 93.
[10] Cevizci, Ahmet (2014), *Felsefe Tarihi-1 İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, s. 468.
[11] Störig, Hans Joachim (2013),*Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. (Nülifer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları, s.179.

sosyal bunalım yaşıyorlardı.[12] Bu durum, insanları hayatın anlamını ve mutluluğu elde etme yollarını bulmak için bireysel kurtuluş reçeteleri aramaya yöneltmişti. Bu sebepten, bu dönem filozof ve düşünürleri öncelikle ahlâk felsefelerine ve mutluluk öğretilerine yönelmişlerdi. Onların en önemli motivasyonlarından biri daha çok pratik hayata ilişkin olarak, bilgece bir yaşam nasıl olmalıdır sorusuna cevap aramaktı. İşte Stoa felsefesi böylesi bir coğrafya ve kültür ortamında doğup gelişmiştir. Bu dönemde aynı zamanda ilimler yavaş yavaş kendi bağımsızlıklarını kazanma yolunda ilerlediği için bilge ve filozof tipinin yanında bir de bilim adamı, bilgin ve düşünür tipi ortaya çıkmıştır.

Bu dönemin başat ahlak okulları olan Stoacı, Epikürcü ve Septik ahlak felsefelerinin vardığı nihaî sonuç, mutluluğa yalnızca bilgelerin yaşadığı gönül huzuru ile ulaşılacağı yönündeydi. Ancak bu gönül huzurunun nasıl sağlanacağı ya da mutluluğun pratikte nasıl kazanılacağı konusunda bu üç felsefe okulundan her biri farklı yollar önermekteydi. Kısaca söylersek, Epikürcüler mutluluğu acıdan kaçınma ve hazda, Stoacılar doğaya ve akla uygun yaşamada, Septikler ise bir yargıda bulunmama ve her şeye kayıtsız kalmada bulacaklardı.[13] Şimdi bu çalışmaya konu olan Stoa felsefesini daha yakından tanımaya çalışalım.

II. Stoa Felsefesi

Epikürcülük'ten sonra kurulan en etkili Helenistik dönem okullarından biri olan ve MÖ. 300 ile MS. 200 yılları arasında varlığını sürdüren Stoa felsefesinin kurucusu ileriki yaşlarında Atina'ya yerleşecek olan Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-265)'dur. Zenon'un felsefeyi Mantık, Fizik ve Ahlak olarak üçe ayıran ilk filozof olduğu kabul edilmektedir. O, okulunu Atina'da renkli sütunlu bir salonda ders vererek kurduğu için onun felsefesine Sütunlu Galeri Felsefesi anlamına gelen Stoa Felsefesi denmiştir.[14] İslam felsefesinde el-Felsefetü'r-Revâkiyye adıyla tanınan Stoacıların materyalist ve aynı zamanda panteist oldukları bilinmektedir. Onlara göre Tanrı evrene içkin olmakla birlikte cisimler dünyasını meydana getiren asıl kaynaktır.[15] Kısacası, Tanrı ve tabiatı tam olarak aynı şey olarak görmese de tabiatta bulunan her varlıkta

[12] Russell, Berrand (1948), *History of Western Philosophy*, Grand Allen and Unwill Ltd.: London, s. 246-48.
[13] Önal, Mehmet (2015), *Epiktetos'un Mutluluk Öğretisi*, Malatya: Bilsam Yayınları, s. 22.
[14] Störig, Hans Joachim (2013),*Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. (Nülifer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları, s.180.
[15] Kaya, Mahmut (2008), "Revâkiyyun", TDV İslam Ansiklopedisi, 35. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 25.

tanrısal bir soluk bulunduğunu kabul eden Stoa filozoflarının bu anlayışı onların sadece pratik bir ahlakçı olmayıp metafizik görüşlere de sahip olan birer ahlak felsefecisi olduklarını gösterir. Bu Eski Stoa filozoflarından diğer ikisi ise Stoacı felsefeye dinsel bir nitelik kazandıran Kleanthes (MÖ. 330-231)[16] ile Mantık ilmini öne çıkararak insanın özgürlüğünün mümkün olduğunu ve Tanrının kötülüğün sebebi olmayacağı tezini savunan Tarsuslu Khyrisippos (MÖ. 280-207)'dur.[17]

Zenon'a göre, her varlıkta Tanrı bir ilke olarak yer alır ki bu insanda akıl, hayvanda can, bitkide büyüme ve cansız cisimde güç olarak tezahür eder.[18] Zenon aynı zamanda, ölçülü davranan ve azla yetinen hayat tarzı ile etkili ve samimi bir yaşam rehberi olarak da öne çıkmıştır. Zenon'un kurduğu bu yeni felsefenin kökleri Antisthenes'in (MÖ. 444–365) kurduğu Sokratesçi Kynizm okuluna ve bu okulun en önemli temsilcisi olan Sinoplu Diogenes'in (MÖ. 404-323) fikirlerine dayanır. Zenon'un ayrıca Herakleitos'tan ateş kavramını alıp işlediği ve Atina'da Kynik pratiğinin o zamanki en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Krates'in yaşam tarzını takip ettiği de bilinmektedir.[19] Stoacıların Kynikler üzerinden dolaylı olarak kendilerini Sokrates ile ilişkilendirdiklerini, bu okula mensup filozofların en çok başvurduğu referanslardan birinin Sokrates olmasından ve kendisinden her daim saygıyla bahsetmelerinden anlıyoruz. Ancak, Stoanın bu ilk dönemini temsil eden filozofların Kyniklerin aşırılıklarını törpüleyerek yumuşattığı ve Sokrates'in "bilgi erdemdir" görüşüne bağlı kalarak bilgiye ayrı bir önem atfettiği görülmektedir. Onlara göre insanın istek, arzu ve nefretinin nesnesi olabilecek, hayat, ölüm, sağlık, hastalık, haz ve acı gibi hususların kendi başına iyi ve kötü olması mümkün değildir. Bunlara kayıtsız kalarak, doğaya ve akla uygun yaşamak olarak tanımlanan erdeme sahip olmak bu ahlak felsefesinin odak düşüncesini oluşturmaktadır.[20]

Burada adı geçen Eski Stoa düşünürlerinden bize intikal eden kitap bütünlüğünde bir eser mevcut değildir. Brun'un belirttiği gibi Cicero (MÖ. 106-43), Plutarkhos (MS. 46-120), Afrodisaslı İskender (MS. 2. ve 3. yüzyıl), Sextus Empiricus (MS. 3. yüzyıl) gibi geç dönem Stoa karşıtlarının ve Diogenes Laertios (MS. 3. yüzyıl) ve Stobe (MS. 5.yüzyıl) gibi bazı derleyicilerin Stoa

[16] Erkızan, Hatice Nur (2018), "*Kleanthes (M.Ö. 331/330-232/231)*", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/ Stoa Felsefesi, Sayı 29 (87-89), s.87.
[17] Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Günay (2018), "*İlk Stoa Döneminde Tarsuslu Bir Filozof: Khrysippos*", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (91-95).
[18] Gökberk, Macit (1990), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, s.104.
[19] Störig, Hans Joachim (2013), *Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. (Nülifer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları, s. 181.
[20] Cevizci, Ahmet (2014), *Felsefe Tarihi-1 İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, s. 510.

felsefesinin bu erken dönem ürünleri hakkında yazdıkları ile sınırlı bir literatüre sahibiz.[21] Bu yüzden bu döneme ait bilgilerimiz eleştiri amaçlı ya da derleme formunda olan parça parça bilgilerden oluştuğu için bu dönem Stoa felsefesini bütünlüklü ve kendi içinde tutarlı olarak ortaya koymak imkânsız olmasa da çok zordur.

Zenon tarafından ortaya konan bu İlk Stoa'dan sonra MÖ. 2. ve 1. yüzyılda uzlaşmacı bir tavırla ortaya çıkan Orta Stoa yaşanmıştır ki bu dönemde iki önemli filozofun adı zikredilmektedir. Bunlardan birincisi Panaitios (MÖ. 185-110), ikincisi ise onun öğrencisi olan Poseidonios (MÖ. 135-51)'dur. Bu yüzyılların genel özelliği olan ve hemen hemen bu çağdaki bütün düşünce ekollerini etkileyen senteze ulaşma çabası, Orta Stoa öğretisinde de karşımıza çıkar. Bu yüzden, bu dönem Stoa anlayışının bu iki önemli temsilcisi Aristoteles ile Platon'un görüşlerini Stoa'nın kurucusu Kıbrıslı Zenon'un görüşleri ile uzlaştırmaya çalışmışlar ve ister istemez Zenon'un kurduğu İlk Stoa'nın sıkı ahlak öğretisinden bir hayli uzaklaşmışlardı.[22] Ancak bu iki Orta Stoa temsilcisinin Roma'da elçilik yapmaları hasebiyle Stoacı düşünceyi Roma İmparatorluğu'na taşıdıklarını ve Scipio Aemilianus, Cicero ve Galianus gibi yazarlar aracılığı ile Roma'nın eksikliğini hissettiği evrenselci insanlığa dayanak buldukları anlaşılmaktadır.[23]

Stoa felsefesinin en son ortaya çıkan dönemi ise Son Stoa adıyla meşhur olan MS. 1. yüzyıldaki atılımıdır. Epiktetos'un da içinde bulunduğu Son Stoa, Orta Stoa'nın uzlaşmacı tavrına bir tepki olarak, okulun kurucusu Kıbrıslı Zenon'un sert ahlâk görüşlerine yeniden dönecek ve onu canlandırmaya çalışacaktır. Roma döneminde yaşadıkları ve görüşleri ile özellikle Romalı aydınlar arasında çok sevildikleri için bu Son Stoa aynı zamanda felsefe tarihlerinde Roma Stoası ya da Yeni Stoa adıyla da anılmaktadır. Roma Stoası'nın üç tipik temsilcisi vardır. Bunlardan birisi, Roma sosyete ve bürokrasi çevresinde büyük bir üne sahip olan düşünür ve yazar Seneca (ö. MS. 65), diğeri Roma kralı olan Marcus Aurelius (MS. 121-180) ve bir diğeri ise kölelikten azat edildikten sonra ünlenen Epiktetos (MS. 50-135)'tur. Birbirinden farklı sosyal statülerde olan bu üç büyük filozofun ortak özelliği, başta Sokrates, Sinoplu Diogenes ve Kıbrıslı Zenon olmak üzere Antik Yunan ve ilk dönem Stao felsefesine uyarak ahlâkı felsefenin odak konusu ve asıl amacı yapmaları ve insanın kendisini irade sahibi, özgür ve bağımsız bir kişi olarak yetiştirmesini önermiş olmalarıdır.

[21] Brun, Jean (2018), *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 7.
[22] Gökberk, Macit (1990), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi: İstanbul, s. 115-116.
[23] Brun, Jean (2018), *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 21.

Roma Stoası'nı temsil eden bu üç filozofun ortaya koyduğu ilkelerin nihai amacı hem insanlara çok güçlü bir irade kazandırmak hem de onlara mutlu bir hayat sunmaktı. Bugün sahip olduğumuz Stoa felsefesi literatürü daha çok bu dönem filozoflarından kalan eserlerden oluştuğu için, Türkçede oluşan Stoa literatürü de ağırlıklı olarak Roma Stoası'na mensup filozofların felsefesinden yapılan çevirilerden oluşmaktadır. Bu arada, kendisi Stoa felsefesine mensup olmasa da onu eleştirerek ya da zaman zaman onaylayarak yazdığı eserlerden dolayı Romalı yazar ve düşünür Cicero'nun külliyatı da dolaylı olarak Stoa literatürü arasında zikredilebilmektedir. Kaldı ki 5 yüzyıldan fazla bir süre devam eden ve çok farklı coğrafya ve kültür atmosferlerinde yetişmiş olan Stoa düşünürlerinin Erken, Orta ve Geç dönemde oluşan felsefeleri için bağlayıcı ve ortak yönlerini ortaya koymak, açıktır ki çok ciddi çalışma ve analizler gerektirmektedir.

Stoa felsefesi Hristiyan ve İslam felsefesi içinde de ta baştan beri etkili olmuştur. Bunda Stoa felsefesinin din ile barışık olmasının ve güçlü bir Tanrı inancını temsil etmesinin büyük rolü olduğu muhakkaktır. MS. 2. yüzyılda, Grek Felsefesi ile Hristiyanlık arasında yakın temasın kurulduğu bu dönem, Helenistik Roma felsefesinin henüz güçlü ve yaygın olduğu bir dönemdi. İncillerin Grekçe yazılması ve kiliselerde vaazların Grekçe verilmesi de Hıristiyanların bu Stoacı etkiye açık olduklarını göstermektedir. MS. 4. yüzyıla gelindiğinde yavaş yavaş Hristiyanlık Romalılaşacak ve Roma da Hristiyanlaşacaktır.[24] Störig *Dünya Felsefe Tarihi* adlı eserinde, Reform, Rönesans ve Hümanizm hareketleri ile birlikte Stoacılığa olan ilginin de arttığını; Erasmus, Luther, Zwingli ve Montaigne gibi filozof ve düşünürlerin Seneca'dan yararlandıklarını belirtmiştir. Hatta onun aktardığına göre 16. ve 17. yüzyılda, başını Justus Liptius (1547-1606)'un çektiği Yeni Stoacı akımın mensupları Hristiyanlıkla Stoa ahlak felsefesinin bağdaşabileceğini ispat etmeye çalışmışlardır. 17. yüzyıldan sonra Spinoza, Kant, Schiller, Goethe ve Heinrich von Kleist de Stoacı düşünceden yararlanmışlardır.[25]

MS. 7. ve 8. yüzyılda aynı Helenistik coğrafya üzerinde yayılan İslam kültür ve medeniyetinin oluşturduğu atmosferde yetişen müslim ve gayrimüslim filozofların da Stoa felsefesinden şu ya da bu oranda etkilendiğini söyleyebiliriz. Çapak'ın belirttiği gibi, Farabi, Yahya b. Adiy ve Cassas gibi İslam coğrafyasında yetişmiş olan alimler mantık, ahlak ve hukuk konula-

[24] Berk, Fatih Mehmet (2018), "Erken Dönem Hıristiyanlıkta Stoacılık ve Aziz Paul", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (27-46), s 29.

[25] Störig, Hans Joachim (2013), *Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. (Nülifer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları, s. 185.

rında Stoa felsefesinden istifade etmişlerdir.[26] Müslüman âlimlerin ve filozofların sahip oldukları "şükür" kavramı ve "Tanrıdan gelene katlanma" bilinci; onların, bu konuları felsefi bir tutarlılıkla işleyen Stoacı felsefeye olumlu bakmalarına vesile olmuş gözüküyor. Ayrıca İslam tek tanrı inancını ifade eden tevhit anlayışı da bu ilgi ve etkilenmenin bir sebebi olarak anlaşılabilir. Çünkü Stoacılara göre Tanrı dünyanın düzen içinde türeyişini gerçekleştiren sanatçı bir ateşten soluk, ussal, akıllı bir yaşayan olarak tanımlanmıştır.[27] Nitekim Jean Brun'un bildirdiğine göre Diogenes Laertios Stoacıların kurucusu Kıbrıslı Zenon'u her sözcüğünü tartarak kullanan ve kişiliği bir peygamberi akla getiren biri olarak tanımlamaktadır.[28] Epiktetos ve Marcus Aurelius başta olmak üzere pek çok Stoacı filozof ya da öğretmen takipçi de böylesi bir dil ve karakterde karşımıza çıkmışlardır. Bu ve benzeri görüşlerinden dolayı Müslüman filozofların Stoa felsefesini kendilerine daha yakın bulduklarına dair yeterince açıklama bulunmaktadır.

Macit Fahri *İslam Felsefesi Tarihi* adlı kitabında İhvan-ı Safa filozoflarının insanı küçük âlem (*microcosm*) olarak tanımlamalarının arkasında Stoacılardan bir yansıma olduğunu ve ayrıca İslam felsefesinde öne çıkan Platon ve Aristoteles'in erdem anlayışlarının Yeni Platonculuk ve Stoacılık süzgecinden geçerek Müslümanlara intikal ettiğini vurgulamıştır.[29] Bir diğer İslam felsefesi tarihçisi olan Mehmet Bayraktar'a göre, İslam Kelamcıları başta olmak üzere, el-Kindi, Ebu Bekir er-Razi, İbn Miskeveyh ve Ebu Süleymen es-Sicistani gibi Müslüman filozof ve düşünürler genel olarak ahlaki görüşlerinde, özel olarak da kader anlayışı ve ölüm korkusunu yenme hususunda, Stoacı filozoflardan etkilenmişlerdir.[30] Bunlar arasında özellikle İbn Miskeveyh'in, Lokman Hekim, Hermes ve Sinoplu Diogenes gibi tanınmış Doğulu ve Batılı ahlakçıların öğütlerinden de istifade ettiği[31] bilinmektedir. Ayrıca Mustafa Çağrıcı, Kindi'nin *Üzüntüden Kurtulma Yolları* adıyla Türkçeye kazandırdığı *Def'u'l-Ahzan* isimli eserinin "Hakkında Bilimsel İnceleme" başlıklı giriş yazısında iki hususta Kindi'nin Stoa felsefesinden yararlandığının açık olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi, Stoacı duygusuzluk (*apathie*) öğretisi, ikincisi ise Roma Stoası'na mensup Epiktetos'un

[26] Çapak, İbrahim (2015), "Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi", Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 2, (7-29), s. 219.
[27] Brun, Jean (2018), *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 67.
[28] Brun, Jean (2018), *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 17.
[29] Fahri, Macit (1992) İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Kasım Turan), İstanbul: İklim Yayınları, 159, 173.
[30] Bayraktar, Mehmet (1997), İslam Felsefesine Giriş, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 56, 57.
[31] Fahri, Macit (1992), İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Kasım Turan), İstanbul: İklim Yayınları, s. 34.

Düşünceler ve Konuşmalar (*Ditribai-Enkheridion*) adlı eserinde geçen gemi yolculuğu[32] alegorisidir.[33]

Kısacası, Helenistik dönemin genel karakterine uygun olarak Stoa felsefesinde de insan ön plana çıkmıştır. Nitekim Stoa felsefesi ile birlikte ilk kez felsefe tam anlamıyla bir insan felsefesine dönüşecek ve bu insan evrensel insanı, dünya yurttaşlığını temsil edecekti. Bu yüzden olsa gerek, diğer Helenistik dönem filozofları gibi Stoa filozofları da genellikle ahlak felsefeleri için ihtiyaç duydukları metafiziği fizikle temellendirmek için kendileri üretmek yerine onu ağırlıklı olarak Pre-Sokratik doğa filozoflarından alıp kullanmayı tercih etmişlerdir.[34]

Böylece, Yunan felsefesi ile Doğu düşünce ve inançları, Akdeniz etrafına dizilmiş İskenderiye adı verilen kentlerde oluşan düşünce ve kültür merkezlerinde sentezlenerek, din, felsefe ve bilimin kaynaştığı yeni bir düşünce geleneği oluşturmuştur. Bu kaynaşmada, Yunan felsefesinin gücü yanında Doğu'nun, akla dayalı katı rasyonalist tutum yerine hayatın farklı boyutlarını ve bilgi türlerini içine alan bütüncül bilgelik anlayışının çok büyük bir payı olduğu unutulmamalıdır.

III. Türkçe'de Stoa Felsefesi

Felsefe tarihleri, Felsefe ansiklopedileri ve sözlüklerinde yer alan "Helenistik Felsefe Dönemi" ya da "Stoa Felsefesi" başlıkları altında yazılanlar hariç tutulur ise Türkiye'de 2000'li yıllara kadar felsefe literatüründe Stoa felsefesi konusunda bağımsız çalışmaların çok sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda 1930'lardan sonra yapılan tek tük çalışmalar Epiktetos, Seneca ve Aurelius gibi Roma Stoası'na mensup filozoflardan yapılan birkaç çeviri, tez

[32] Epiktetos'un dünya ve ahiret hayatını anlatmak, ölümü hesaba katmak için kullandığı gemi yolculuğu benzetmesi onun Tanrı, ahlak ve ahiret anlayışını özetleyen çok etkileyici bir metafordur. Şöyle der: "Bir deniz yolculuğunda olduğunu düşün. Gemi kıyıya demir atmış olsun ve sen de su almak için sahile gönderilmiş ol. Yolda önüne çıkan istiridyeleri ve kır yemişlerini toplayabilirsin; fakat gözün hep gemide olmalı ve kaptan el edip çağırabilir endişesiyle, gözünü gemiden ayırmamalısın. Eğer gemiye bir koyun gibi, ayaklarından tutularak karga tulumba fırlatılmak istemiyorsan, kaptan sana el edip "gel" diye çağırdığında, hemen topladığın tüm şeyleri olduğu yere dökmelisin. Bu durum hayatta da böyledir. Eğer yemişlerin veya istiridyelerin yerine nasibine bir kadın veya bir çocuk düşmüş ise bunların da sana engel olmaması gerekir. Eğer kaptan (Tanrı) çağırırsa, her şeyi bırakıp arkana bile bakmadan gemiye koşmalısın. Ve şayet yaşlı isen, hiçbir zaman gemiden uzağa kaybolma, zira çağrı (ölüm) gelirse geride işlerin yarım kalmamış olur." Mehmet Önal (2018), *"Epiktetos'ta Ölüm ve Sonrası"*, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (107-116), s. 130. Ayrıca bkz. Esra Çağrı Mutlu (2018), *"Epictetus on Death"* Gaziantep University Journal of Social Sciences, 17 (4), (1262-1269).

[33] Kindi, Yakub b. İshak (2015), Üzüntüden Kurtulma Yolları, (çev. Mustafa Çağrıcı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 26.

[34] Cevizci, Ahmet (2014), *Felsefe Tarihi-1 İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, s. 469.

çalışması ve derlemeyle sınırlıdır. Stoa felsefesine katkı sağlayan akademik anlamda yapılan ilk çalışma ise Fatma Paksüt'ün 1971 yılında yayımlanan, *Seneca'da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı* adlı doktora tezi olarak görülmektedir. Bu tez çalışmasının girişinde Fatma Paksüt, Seneca üzerine çalışma fikrini hocası Samim Sinanoğlu'na açtığında onun da kendisine, böylesi bir çalışmanın filozofun ve felsefesinin memleketimizde tanınmasına yardım edebileceğini söyleyerek kendisini bu konuda çalışmaya teşvik ettiğini belirtmiştir. Bu eserden sonra gerçekten de Seneca ülkemizde çok sevilen bir filozof haline gelmiş ve akademik çevrelerde Stoa felsefesine ilgi artmıştır. Bu arada, 1942 yılında, o zamanki MEB yayınlarının Antik Yunan Klasikleri serisinde çıkan, bir diğer Roma Dönemi Stoa filozofu Epiktetos'un *Düşünceler ve Sohbetler* adlı çevirisi de en az Seneca kadar felsefe ve edebiyat çevrelerinde etkili olmuştur.

Stoa felsefesine ilginin ancak 2000'li yıllardan sonra ciddi oranda arttığı ve derinlik kazandığı bilinmektedir. Bunun en bariz göstergesi de bu tarihten sonra doğrudan Grekçeden yapılan çevirilerin yoğunluğudur. Bunlardan başka, Stoa felsefesine ilişkin bazı bilimsel toplantıların yapıldığını ve dergi özel sayılarının çıkarıldığını da görüyoruz. Mesela UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Felsefe İhtisas Komitesi, Türkiye Felsefe Kurumu ve Pamukkale Üniversitesi işbirliğiyle 2-3 Kasım 2012 tarihinde Denizli'de düzenlenen "Hierapolis/ Pamukkale'de Felsefeye Yolculuk" başlıklı bilimsel toplantı bunlardan biridir. Bu toplantıda sunulan 12 bildiri metini daha sonra Türkiye Felsefe Kurumu tarafından *"Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos"* adıyla H. Haluk Erdem ve Mustafa Günay editörlüğünde kitaplaştırılmıştır.[35] Ayrıca Betül Çotuksöken editörlüğünde Çizgi Kitabevi'nin çıkardığı Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları Dergisi'nin 29. kitabının 18 makaleden oluşan bir Stoa felsefesi dosyası olarak yayınlanmış olması da Stoa felsefe literatürüne ciddi bir katkı sağlamıştır. Bu derginin bahse konu olan sayısında Selda Kiraz'ın *"Stoa Felsefesi ile ilgili Tez, Makale ve Kitap Çalışmaları"* adlı çalışması da bizim aşağıda sunduğumuz literatür için istifade ettiğimiz bir ön çalışma olmuştur. Şimdi Türkiye'de Cumhuriyet döneminin başından bugüne kadar (1920-2020 arası) geçen 100 yıllık sürede oluşmuş ve bizim ulaşabildiğimiz Stoa literatürünü, kitaplar, tezler, makale ve bildiriler olmak üzere 3 alt başlık altında sıralayalım.

[35] Erdem, H. Haluk ve Mustafa Günay (ed.), (2014), ***Hierapolisli Bir Filozof: Epiktetos,*** Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

A. KİTAPLAR

1. Akdemir, Müslüm (2016), ***İnsan Felsefesi-Epiktetos ve Marcus Aurelius Örneği***, İstanbul: Sentez Yayıncılık.
2. Aslan, Ahmet (2008), ***İlkçağ Felsefe Tarihi 4, Helenistik Dönem Felsefesi; Epikurosçular, Stoacılar, Septikler***, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
3. Aurelius, Marcus (1932), ***Kendime.*** (Loisel, Gustav'dan çev. Semiha Cemal), İstanbul: Devlet Matbaası.
4. Aurelius, Marcus (2014), ***Düşünceler*** (çev. Şadan Karadeniz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
5. Aurelius, Marcus (2016), ***Hayat Çok Kısa Mutlu Olmayı İhmal Etme***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Zeplin Kitap.
6. Aurelius, Marcus (2017), ***Kendime Düşünceler*** (çev. Ceyda Eskin), İstanbul: Oda Yayınları.
7. Aurelius, Marcus (2019), ***Yıldızların Örtüsü Yoktur*** (**Düşüncelerden Seçmeler**), (çev. Şadan Karadeniz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
8. Brun, Jean (2018), ***Stoa Felsefesi***, (çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları.
9. Ciceo (2018), ***Yaşlı Cato Veya Yaşlılık Üzerine***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
10. Cicero (2013), ***Yükümlülükler Üzerine***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
11. Cicero (2015), ***Bir Özgürlük Düşmanına Saldırı***, (çev. F. Gül Özaktürk), İstanbul: Kafka Yayınevi.
12. Cicero (2017), ***Her Şey Bitmek İçin Başlar***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Aylak Adam Yayıncılık.
13. Cicero (2018), ***Devlet Üzerine***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: İthaki Yayınları.
14. Cicero (2018), ***Yaşlanmayı Bilmek***, (çev. Berna Günen), İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
15. Cicero (2019), ***Dostluk Üzerine***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
16. Cicero (2019), ***Yasalar Üzerine***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
17. Cicero Marcus Tullius (2003), ***Pompeus'un Yetkisi Hakkında***, (çev. Ü. Fato Telatar), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

18. Cicero, Marcus Tullius (1997), ***Şair Archias Savunması***, (çev. Bedia Demiriş- Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
19. Cicero, Marcus Tullius (2006), ***Tanrıların Doğası***, (Çev. F. Gül Özaktürk-Fato Telatar), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
20. Cicero, Marcus Tullius (2011), ***Dostluk ve Yaşlılık***, (çev. Hacı Berat), İstanbul: Arya Yayıncılık.
21. Cicero, Marcus Tullius (2014), ***Ölüme Övgü***, (çev. Cana Aksoy), İstanbul: Sel Yayıncılık.
22. Cicero, Marcus Tullius (2015), ***Dostluk ve Yaşlılık***, (çev. Ramazan Akpınar), İstanbul: Siayah Beyaz Kitap Yayınları.
23. Cicero, Marcus Tullius (2016), ***Stoacıların Paradoksları***, (çev. Serap Gür Kalaycıoğulları-Ceyda Üstünel Keyinci), İstanbul: İmge Kitabevi.
24. Copleston, Frederick (2009), ***Felsefe Tarihi Helenistik Felsefe*** (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları.
25. Çağlar, Ahmet Faruk (2019), ***Yaşamın Amacı Olarak Yaşamak (İnsan Davranışlarını Belirleyen Birincil Güdüye Dair)***, İstanbul: Ketebe Yayınları.
26. Çapak, İbrahim (2006), ***Stoa Mantığı ve Farabi Etkisi***, İstanbul: Araştırma Yayınları.
27. Demirer, Temel (2018), **"Epiktetos'un Dersleri"** ***Kaç İnsanı Yaşadım (Cengiz Gündoğdu'nun 75. Yaşına Armağan)*** içinde, Eskişehir: İnsancıl Yayınları, (s. 6-10 arası).
28. Epiktetos (1954), ***Düşünceler ve Sohbetler*** (çev. Burhan Toprak), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
29. Epiktetos (1989), ***Düşünceler ve Sohbetler***, (çev. Burhan Toprak), İstanbul: MEB Yayınları.
30. Epiktetos (2007), ***Düşünceler ve Sohbetler***, (çev. Cemal Süer), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
31. Epiktetos (2009), ***Düşünceler ve Sohbetler*** (çev. Burhan Toprak), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
32. Epiktetos (2009), ***Kılavuz Kitap***, (çev. Birdal Akar), İstanbul: Şule Yayınları.
33. Epiktetos (2012), ***İçsel Huzur İyi Yaşamanın Kapısını Açar***, İstanbul: Expres Basımevi.
34. Epiktetos (2013), ***Kılavuz Kitap***, (çev. Salih Adem), İstanbul: Şule Yayınları.

35. Epiktetos (2013), ***Söylevler***, (çev. Birdal Akar), Ankara: Divan kitap.
36. Epiktetos (2017), ***Düşünceler ve Sohbetler***, (çev. Cemal Süer), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
37. Epiktetos (2019), ***Enkheiridion***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
38. Epiktetos (2019), ***Söylevler***, (Çev. Yahya Kurtkaya), İstanbul: Şule Yayınları.
39. Erdem, H. Haluk ve Mustafa Günay (ed.) (2014), ***Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos***, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
40. Gür Kalaycıoğlu, Serap (2017), ***Marcus Tullius Cicero: Caelius Savunması***, İstanbul: Onikilevha Yayıncılık.
41. Laertius, Diogenes (2015), ***Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri***, (çev. Candan Şentuna), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
42. Önal, Mehmet (2015), ***Epiktetos'un Mutluluk Öğretisi, Nasıl Mutlu Olabilirim?*** Malatya: Bilsam Yayınları.
43. Paksüt, Fatma (1971), ***Seneca'da Ahlak Görüşü- Zevk Anlayışı***, Ankara: Ulusal Basımevi.
44. Paksüt, Fatma (1980), ***"Seneca'nın Tuttuğu Işıkta Platon ve Sonrası***, Ankara: Ayyıldız Matbaası.
45. Plutarkhos (2017), ***Demosthenes- Cicero- Paralel Hayatlar-***, (çev. İo Çokona), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
46. Seneca (1947), ***Seçme Epigramlar ve İmparator Calaudius'un Kabaklaşması*** (çev. Samim Sinanoğlu), Ankara: MEB Yayınları.
47. Seneca (1992), ***Ahlaki Mektuplar***, (çev. Türkan Uzel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
48. Seneca (2010), ***Teselliler***, (çev. Kenan Sarıalioğlu), İstanbul: Kırmızı Yayınları.
49. Seneca (2014), ***De Providentia- Tanrısal Öngörü***, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Alfa Yayınları.
50. Seneca (2014), ***Doğa Araştırmaları***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Jaguar Kitap.
51. Seneca (2014), ***Hoşgörü Üzerin***, (çev. Bedia Demiriş), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
52. Seneca (2014), ***Ruh Dinginliği Üzerine***, (çev. Bedia Demiriş), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
53. Seneca (2015), ***Törel Mektuplar***, (çev. Münevver Özgen), İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları.

54. Seneca (2017), ***Bilgeliğin Sarsılmazlığı***, (çev. Elif Burcu Özkan), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
55. Seneca (2018), ***Yaşamın Kısalığı Üzerine***, (çev. Cemal Bilge Özşar), İstanbul: Biblos Kitabevi Yayınları.
56. Seneca (2019), ***Bilgeliğin Sarsılmazlığı üzerine- İnziva Üzerine***, (Çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
57. Seneca (2019), ***İşsizliğe Övgü***, (çev. Berna Günen), İstanbul: Kırmızı Kedi Yaymevi.
58. Seneca (2019), ***Medea***, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayımları.
59. Seneca (2019), ***Mutlu Yaşam Üzerine- Yaşamın Kısalığı Üzerine***, (çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
60. Seneca (2019), ***Phaedra***, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

B. TEZLER

Acar, Yusuf (2015), *Cicer'nun Ahlak Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Abamüslim Akdemir).

1. Akabik, Ceyda Altıntop (2019), ***"Stoa Geleneğinin Determinist Çizgisinde Seneca'nın Özgürlük Anlayışı"***, Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Abdulkadir Çüçen).
2. Akoğlu, Sabriye, (2006) ***Cicero'da Tanrı, İnanç ve Yazgı Özgür İstenç'te Assensio'nun Yeri***, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eskiçağ Dilleri Ve Kültürleri (Latin Dili Ve Edebiyatı) Anabilim Dalı, (Tez Danışmanı: Filiz Öktem).
3. Aslanbaş, Merve (2010), ***Marcus Tullius Cicero'nun Düşüncesinde Yaşlılık Kavramının İncelenmesi***, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Ayşe Canatan).
4. Atayurt, Fahri Ulus (2001), ***Stoacılık'ta Pathos Teorisi***, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Chryssi Sidiropoulou; Stephen Voss).
5. Avar, Aynur (2019), ***Son Dönem Stoa Felsefesinde Ölüm***, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Hürşad Sinan Özbek).

6. Ayan, Durukan (2019), ***Stoacılardan Alexander Wendt'e Dünya Devleti Düşüncesi***, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şaban Halis Çalış).
7. Baksen, Ertürk, ***Son Dönem Stoa Felsefesinde Ahlak***, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Danışman: Nurten Gökalp).
8. Çağlar, Ahmet Faruk (2015), ***Stoacı Oikeiosis Öğretisi***, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: İhsan Fazlıoğlu).
9. Çağlar, Ahmet Faruk (2019), ***Yaşamın Amacı Olarak Yaşam İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan "Birincil Güdü"ye Dair Bir Araştırma***, Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: İhsan Fazlıoğlu).
10. Çevik, Cengiz (2010), ***Seneca'nın Naturales Quaestiones (Doğa Araştırmaları) Adlı Eserinde Doğa ve Ahlak Anlayışı***, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Tez Danışmanı: Çiğdem Dürüşken).
11. Doğan, Selahattin (2016), ***Marcus Aurelius'un Felsefesi***, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Deniz Sosyal).
12. Erçelik, Pelin (Atayman) (2008), ***Cicero'da Doğal Hukuk Anlayışı***, Yüksek lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Çiğdem Dürüşken).
13. Ersoy, Akın (1998), ***Batı Anadolu Hellenistik Dönem Stoaları Işığında Metropolis Stoası***, Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ersin Doğer).
14. Erturan, Yusuf Perçin (2010), ***Smyrna Agorası, Batı Stoa Restitüsyon Önerisi***, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Akın Ersoy).
15. Günay, Mustafa (1994), ***Seneca'nın İnayet Üzerine Adlı Eserinin İncelenmesi***, Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Ahmet Arslan).
16. Işıldak, Meral (1996), ***Seneca'nın Ahlak Felsefesinin ve Ruh Dinginliği Adlı Eserinin İncelenmesi***, yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Abdullah Arslan).
17. İznik, Erkan (2006), ***Roma İmparatorluğu Döneminde Frigya Epiktetos Merkezlerinde (Dorylaeum, Nacolea, Midaeum, Aezani) Sosyopolitik, Sosyoekonomik ve Sosyokültürel Yapı***, Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Ömer Çapar).

18. Kahveci, Hülya (2015), ***Epiktetos, Sokrates ve Stoa'da Erdemli Yaşam ve Mutluluk***, Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Şeref Halil Turan),
19. Kara, Aysun (2017), ***Seneca'nın Epistulae Moreles'inde Fatum, Providentia ve Fortuna Kavramlarının Çözümlemesi***, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Çiğdem Menzilcioğlu).
20. Kavlakoğlu, Melike (2005), ***Phrygia Epiktetos Kentlerinden Dorylaıon – Dorylaeum Antik Kenti***, Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Taciser Sivas).
21. Kaya, Yasemin (2014), ***Mutluluk Öğretisi Bağlamında Stoa Felsefesi***, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Mehmet Önal).
22. Keyinci, Ceyda (2017), ***Marcus Tullius Cicero'nun Felsefi Yapıtlarında Kullandığı Akıl Yürütme Teknikleri***, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Ü. Fafo Telatar).
23. Kılıç, Nuran (2008), ***Marcus Aurelius'un Ahlak ve Siayaset Felsefesine Bir Bakış***, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Uğur Köksal Odabaş).
24. Molacı, Melike (2018), ***Güncel Bir İmkân Olarak Stoa Ontolojisi***, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Nazile Kalaycı).
25. Özcangiller, İhsan Berk (2009), ***Seneca'nın De Ira Adlı Eserinde Öfke ve Akıl***, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Bedia Demiriş).
26. Selen, Evren (2014), ***Seneca'nın Hercules Furens Adlı Eseri***, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Ümit Fato Telatar).
27. Sururi, Ayten (2005) ***Stoacı Seneca'da Kendini Sevme Ve Kendini Kandırma***, Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Halil Turan).
28. Turan, Elif (2018), ***David Hume'un Ahlak Anlayışını Stoacı Okuma Olanağı***, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Erdal Cengiz).
29. Turan, Müslüm (1989), ***Tarihsel Süreç İçinde Stoa Felsefesi***, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Niyazi Öktem)

30. Yaman, Sevda Bağış (2019), ***Geç Dönem Stoa Felsefesinde Kötülük Problemi,*** Yüksek Lisans Tezi, Van yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Esra Çağrı Mutlu).

31. Yırcalı, Gökçe (2017), ***Stoacılıkta Yazgı ve Ahlaki Sorumluluk,*** Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Tez Danışmanı: Stephen Voss).

C. MAKALE ve BİLDİRİLER

1. Ağaoğlu, Mustafa (2018), ***"Stoa Felsefesinde Fizik ve Etik: Mutluluğun yolu olarak Stoacı Erdem"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı29, (77-86).

2. Akalın, Kürşat Haldun (2015), ***"Stoa Felsefesinde Tanrının Doğası ve İnsanın Uyumu"***, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüşü Dergisi, 30, (91-112).

3. Akalm, Kürşat Haldun (2016), ***"Hristiyanlığın Kaynağı ve Karşıtı Olarak Stoa Felsefesi"*** Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 32, (63-86).

4. Akar, Birdal, (2014) ***"Epiktetos ve Proairesis"***, *Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos* içinde, H. Haluk Erdem- Mustafa Günay (ed.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, (149-158)

5. Akgün, Mehmet (2014), ***"Epiktetos"***, *Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos* içinde. H. Haluk Erdem- Mustafa Günay (ed.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, (75-110).

6. Aslan, Murat (2001), ***"Helenistik Döneme Damgasını Vuran Yaratıcı Felsefe Sistemleri: Epikurosçuluk ve Stoacılık I"***, Arkeolojik ve Sanat Dergisi, Yıl: 23, Sayı 100, (19-28).

7. Aslan, Murat (2001), ***"Helenistik Döneme Damgasını Vuran Yaratıcı Felsefe Sistemleri: Epikurosçuluk ve Stoacılık II"***, Arkeolojik ve Sanat Dergisi, Yıl:23 Sayı 101-102, (37-40).

8. Atak, Ahmet Seyit (2004), ***"Stoa Felsefesinin İnsan Kavramına ve Haklarına Yüklendiği Değerler"***, Sosyal Bilgiler Araştırma Dergisi, Sayı 4, (243- 248).

9. Avcı, Mahmut (2018), ***"M.T. Cicero Düşüncesinde Erdemin İşlevi"*** Akev Akademi Dergisi, Yıl: 22, Sayı 74, (205-216).

10. Avcı, Mahmut (2019), ***"Seneca Etiğinde Bilgi, Erdem ve Mutluluk İlişkisi"*** Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölüm Dergisi, Sayı 10, (67-76).

11. Bakır, Kemal (2009), ***"Roma'da Felsefe, Stoa Ahlakı, Kölelik ve İmparatorluk: Epiktetos ve Marcus Aurelius"***, Doğu Batı Düşünce Dergisi, Yıl: 11,Sayı 50, (67-86).
12. Bakış, Rıza (2015), ***"Epiktetosun Stoik Ontolojisinde İrade ve Özgürlüğe Yer Açma Çabası"*** Turkish Studies, Cilt:10, Sayı 10, (167-180).
13. Berk, Fatih Mehmet (2018), ***"Erken Dönem Hıristiyanlıkta Stoacılık ve Aziz Paul"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (27-46).
14. Çapak, İbrahim (2009), ***"Aristoteller, Stoacılar ve İbn-i Rüşd'ün Kıyasa Bakışı"***, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 19, (47-68).
15. Çapak, İbrahim (2015), ***"Kıbrıslı Zenon ve Stoa Okulu"***, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 1, (9-20).
16. Çapak, İbrahim (2015), ***"Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi"***, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 2, (7-29).
17. Çapak, İbrahim (2015), ***"Stoa Mantığı"***, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi içinde, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), Celal Türer ve Hakan Olgun (cilt ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, (357-371).
18. Çelikkol, Suat (2019/1), ***"Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme"*** Bilimname 37, (1225-1245); (https://doi.org/10.28949/bilimname.522162)
19. Çevik, C. Cengiz (2008), ***"Cicero, De Finibus III'te 'Latincede Terminoloji' Üzerine Bir İnceleme"*** Felsefe Arkivi, Sayı 33, (43-86).
20. Çevik, C. Cengiz (2016), ***"Sean Mcconell ile Cicero'nun Mektuplarında Felsefe Yaşamı Üzerine Bir Söyleşi"***, Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları, Sayı 29, (357-361).
21. Çevik, C. Cengiz (2018), ***"Seneca'ya Göre Filozofun Avama ve Aktif Politikaya Karşı İdeal Tutumu"***, Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı, Cilt:4 (71-87).
22. Çevik, C. Cengiz (2018), ***"Stoacılık Açısından Seneca'nın 'Büyük' İskender Betimlemeleri"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (117-131).
23. Çevik, Cengiz (2016), ***"Kronolojik Olarak Türkçede Cicero Bibliyografyası"***, Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları Çağdaş Bilgi Tartışmaları Özel Sayısı Sayı 32, (205-212).

24. Çiçek, Hasan (2017), ***Dostluğa Övgü: Cicero Ve Mevlana***, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Türk Kültür Dünyası Özel Sayısı, (324-331).
25. Çoraklı, Eyüp (2016), ***Kendime Düşünceler yahut Ölüm Üzerine Tefekkürler***, Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları, Çağdaş Bilgi Tartışmaları Özel Sayısı, Sayı 32, 93-103).
26. Demir, Barışcan **(2019)**, ***Aristoteles'in Büyük Rakibi Zenon ve Dynamis'le Gelen Zafer***, Felsefi Düşün, Sayı 13, (75-97).
27. Doğan, Tan (2018), ***"Stoa (Şiir)"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/ Stoa Felsefesi, Sayı 29, s.11.
28. Durgun, Fatih ve M. Burak Özdemir (2011), ***"Antikitenin Öğretileri: Yeni Çağ Avrupa Düşüncesinde Yeni Stoacılık"***, İnsan ve Toplum Dergisi, Cilt:1, Sayı 1, (25-44).
29. Dürüşken, Çiğdem (1991), ***"Stoa Mantığı"***, Felsefe Arkivi, İÜEF Yayınları, Sayı 28, (287-308).
30. Elmalı, Osman (2015), ***"Helenistik Felsefe ve Roma Felsefesi,/Ahlak Felsefesi: Stoacılık"***, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni Antikçağ Yunan ve Ortaçağ Düşüncesi içinde, Bayram Ali Çetinkaya (ed.), Celal Türer ve Hakan Olgun (cilt ed.), İstanbul: İnsan Yayınları, (333-355).
31. Epiktetos (2018), ***"Enkheiridion, 1-23 Epiktetos"***, (çev. C. Cengiz Çevikiz) Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (19-25).
32. Ercan, Cemile Akyıldız ve Dursun Balkaya, (2018), ***Eurıpides, Seneca ve Christa Wolf'un Eserlerinde Medea İmgesi***, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 60, (1-11).
33. Erdem, H. Haluk (2014), ***"Türkiye'de Epiktetos ve Stoa Felsefesi"*** *Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos* içinde. H. Haluk Erdem- Mustafa Günay (ed.), Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, (159-160).
34. Erkızan, Hatice Nur (2018), ***"Kleanthes (M.Ö. 331/330-232/231)"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (87-89).
35. Fendoğlu, Hasan Tahsin (1993), ***"Roma İmparatorluğu'nun Devlet Felsefesi ve Osmanlı Devleti (Stoacı Seneca ve Önceki Kamu Hukukumuz Açısından Kritiği)"***, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Sayı 6, (181-206).
36. Gençcan, Hasan (2018), ***"'Zeus'a Övgüleme' Ya Da Canlı Varoluş Olarak Sympan Üzerine Bir Çözümleme"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/ Stoa Felsefesi, Sayı 29, (169-184).
37. Günay, Mustafa (2014), ***"Epiktetos'un İnsan Anlayışı"***, *Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos* içinde. H. Haluk Erdem ve Mustafa Günay (ed.), Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara.

38. Günay, Mustafa (2018), ***"İlk Stoa Döneminde Tarsuslu Bir Filozof: Khrysippos"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (91-95).

39. Günay, Mustafa (2018), ***"İnayet Düşüncesinin Tarihsel Sürüveni: Herakleitos'tan Seneca'ya"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (133-148).

40. Gürbüz, Celal (2018), ***"Antik Stoa'da Kader ve İrade Özgürlüğü Sorunu"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (65-76).

41. İmamoğlu, Tuncay (2005), ***"Seneca ve Kötülük"***, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 9, Sayı 24, (83-94).

42. İplikçioğlu, Bülent (2009), ***"Antik Roma ve Mirası"***, Doğu Batı Dergisi Romalılar II, Sayı 50, (67-86).

43. Kaplan, Tezcan (2018), ***Rousseau'nun Düşünce Dünyasında Stoa Felsefesinin İzleri,*** ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Cilt:1, Sayı 11, (135-163).

44. Keyinci, Ceyda Üstünel (2014), ***Cıcero'nun Logikē ve Dıalektıkē Terimlerini Latinceye Çeviri Yöntemi,*** Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 54, 1, (345-366).

45. Kıllıoğlu, İsmail (1985), ***"Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık I"***, İlim ve Sanat Dergisi, Cilt 1, Sayı 3.

46. Kıllıoğlu, İsmail (1985), ***"Hukuk Felsefesi Açısından Stoacılık II"***, İlim ve Sanat Dergisi, Cilt 1, Sayı 4.

47. Kiraz, Selda (2018), ***"Stoa Felsefesi ile ilgili Tez, Makale ve Kitap Çalışmaları"*** Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (185-188).

48. Korkmaz, Ömer (2002),***"Tarihsel Süreç İçerisinde Evrensellik Düşüncesi"***, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 4, Sayı 3, (154-197).

49. Kuçuradi, İonna (2014), ***"Anadoluda Felsefeye Yolculuk: Hierapolisli Epiktetos"***, Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos içinde. H. Haluk Erdem ve Mustafa Günay (ed.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

50. Molacı, Melike (2018), ***"Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Khora"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (47-63).

51. Molacı, Melike (2018), ***"Stoacı Neden Türleri"***, Beytülhikme,8 (2), (821-839).

52. Molacı, Melike (2019), ***Herakleitos'un Ethos'u: Marcus Aurelius'un Daimon'u,*** Felsefi Düşün Akademik Dergisi, Sayı 13, (229-254).

53. Mutlu, Esra Çağrı (2018), "Epiktetos'ta Ölüm Üzerine", Gaziantep University Journal of Social Sciences, 17 (4), (1262-1269) (İng.).

54. Öktem, Niyazi (1974), "***Stoisizm***", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, C. XL, Sayı, 1-4, (589-621).

55. Önal, Mehmet (2005), "***Menderes Vadisi Bilgelerinden Hierapolis (Pamukkale)'li Epiktetos'un Mutluluk Öğretisi***", Aydın Kültür Sanat Dergisi, Sayı 4 (27-29).

56. Önal, Mehmet (2007), "***Epiktetos***", Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 5, Ankara: Ebabil Yayınları, (522-530).

57. Önal, Mehmet (2018), "***Epiktetos'ta Ölüm ve Sonrası***", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (107-116).

58. Önkal, Güncel (2018), "***Doğadan Çevreye: Stoa Felsefesini Günümüzde Yeniden Düşünmek***", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (159-168).

59. Özcangiller, İhsan Berk (2019), "***Stoacı Ruh Öğretisi Bağlamında Duygu ve Akıl İlişkisi***", Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları, Sayı 39, (189-212).

60. Özdemir, İlyas (2015), ***Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bacce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı Bilge***, Posseible Düşünme Dergisi, Sayı 7, (21-32).

61. Özdemir, M. Burak ve Fatih Durgun (2011), "***Antikitenin Öğrettikleri: Yeni Çağ Avrupa Düşüncesinde Yeni Stoacılık***", İnsan & Toplum Dergisi, Cilt 1, Sayı 1, (25-44).

62. Özdemir, Ümmü Nur, (2019), ***Geçmişte Günümüze Cicero İle Yaşlılık***, Sosyoloji Dergisi, Sayı 40, (281-290).

63. Özkan, Cengiz İskender (2018), "***Seneca'nın Stoacı Ontolojisi Bağlamında Kötülük Sorununun Nedenselliği***", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (149-158).

64. Özkan, Elif Burcu (2014), "***Stoa Ahlakında ve Seneca'da Özgürlük Anlayışı***", Eskiçağ Yazıları 6, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Yayınları, (s. 225-270).

65. Özkan, Elif Burcu (2014). "***Seneca'nın Tanrı Anlayışı***", *In Memoriam* içinde, Filiz Öktem, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, (203-218).

66. Öztürk, Fatih (2018), "***Geç Dönem Stoacılarının Etik Anlayışı ile Kant'ın Deontolojisinin Karşılaştırması***", İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi (INIJOSS), Cilt 7, Sayı 2, (17-24).

67. Öztürk, Fatih, Sadık Çalışkan ve Musa Özdemir (2017), "***Geç Dönem Stoa Felsefesinde Yaşam Sanatı Olarak Etik Anlayışı***", İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi, Cilt 3, Sayı 2, (31-39).

68. Patabanoğlu, Fatma Zehra (2015), ***"Seneca ve Kindi'nin İnsan ve Ahlak Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma"***, Felsefe Dünyası, Sayı 62, (174-207).

69. Pattabanoğlu, Fatma Zehra (2015), ***"Seneca'da Felsefe ve Ölüm"*** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı 22, (137-158).

70. Pattabanoğlu, Fatma Zehra (Güz 2015), ***"İslam Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi"***, Akev Akademi Dergisi, Yıl:19, Sayı 64, (73-90).

71. Pehlivan, Meriç (2018), ***"Toplumsal Etik Yozlaşması Sorununa Stoa Etiği Yoluyla Çözüm Arayışları"***, Akademia Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 1, Sayı 3, (21-31).

72. Sarı, Mehmet Ali (2014), ***"Bilgelik Yolunda Bir Filozof: Epiktetos"***, Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos içinde. H. Haluk Erdem ve Mustafa Günay (ed.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, (11- 128).

73. Shibles, Warren (2017), ***"Epiküros'ta ve Stoa Felsefesinde Ölüm Düşüncesi"***, (çev. Ali Han Babuççu), Yaşam ve Ölüm Felsefesi içinde, A. Kadir Çüçen (ed), Ankara: Sentez Yayınları, (117-134).

74. Timuçin, Afşar (2015), ***Seneca'nın Stoa'daki Yeri: Seneca'ya Stoa'cı diyebilir miyiz?*** Bilim ve Gelecek Dergisi, Sayı 134.

75. Timuçin, Afşar (2018), ***"Stoa Ahlakı"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (13-17).

76. Timuçin, Ali (2018), ***"Birey Toplum Diyalektiğinde Epiktetos"***, Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (97-106).

77. Timuçin, Ali (2019), ***Herakleitos'un Stoa Felsefesine Etkisi,*** Felsefi Düşün Akademik Dergisi, Sayı 13, (279-295).

78. Topakkaya, Arslan (2009), ***"Stoa Etiğinin Temel Kavramları"***, Felsefe Dünyası, Sayı 49, (56-69).

79. Topakkaya, Arslan (2013), ***"Ontolojik Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Stoa ve Hristiyan Doğal Hukuk Öğretileri"***, Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, Yıl 4, Sayı 15, (56-69).

80. Topuz, Muhammet (2012), ***"Toplumsal Paradigmanın Felsefi Düşünüşe Etkisi: Stoa ve Kant Örneği"***, Beytulhikme Dergisi, Cilt 1, Sayı 2, (87-99).

81. Turan, Halil (2014), ***"Epiktetos'un Bilgeliği"*** Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos içinde. H. Haluk Erdem ve Mustafa Günay (ed.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, (67-73).

82. Türkmen, Sevinç (2019), ***"Seneca'nın Erdemlik ve Bilgelik Anlayışının Ekolojik Etiğe Katkısı"***, Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Cilt 18, Sayı 1, (257-275).

83. Yazıcı, Aslı (2001), ***"Epiktetos'çu Eğitimde Erdemli İnsan"***, Felsefe Dünyası, Cilt:1, Sayı 1/34, (61-68).

84. Yazıcı, Aslı ve Sedat Yazıcı (2018), ***"Stoacı Duygu Kuramının Ontolojik ve Epistemik Temelleri"*** Posseible Düşünme Dergisi, Sayı 14, (7-17),

85. Yazıcı, Sedat (1999), ***"Epiktetos'un Ahlak Felsefesinde Akılcılık ve Doğacılık"***, Felsefe Dünyası, Cilt 1, Sayı 29, (101-109).

86. Yıldız, Hayrettin (2014), ***"Doğal Hukuk Bahçesinde Stoacılık"***, Hukuk ve Adalet Eleştirel Hukuk Dergisi, Cilt 6, Sayı 15, (55-79).

87. Yıldız, Yakup (2019), ***"Epiktetos'un Özgürlük ve İrade Felsefes"i***, Beytulhikme, 9 (4), (1123-1138).

IV. Sonuç

Türkiye'de özellikle 1970'lerde başlayan ve 2000'li yıllarda ivme kazanan Stoa felsefesine yönelik araştırmaların bugün hatırı sayılır bir literatüre dönüştüğü yukarıdaki sınıflamada kendini göstermektedir. Araştırmamıza göre tesadüf olarak yorumlanamayacak olan bu ilginin doğuşu ve gelişmesinde dört önemli faktör etkili olmuş gözüküyor. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Büyük İskender'in Doğu seferleriyle başlayan ve Doğu ve Batı kültür, düşünce ve inançlarının kaynaşmasından oluşan dünya yurttaşlığı fikrinin bir benzerinin 2000'li yıllarda yaşanan küreselleşme ile paralellik arz etmesidir. Nasıl ki Helenistik-Roma Döneminde Doğu ve Batı'da var olan küçük site devletleri ve ulus devletler Büyük İskender'in kurduğu Makedonya İmparatorluğu içinde eriyip kaybolmuş ise, benzer bir durum 2000'li yıllarda küreselleşmeyle birlikte günümüz dünyasında yaşanmaya başlamıştır. Her iki durumda da evrensel olan güçler karşısında yerel ve ulusal hayat tarzlarını temsil eden kültür ve düşünce kalıpları çözülüp kaybolmuş ya da senteze uğramıştır. Böylece, küresel güç odakları karşısında bireyin yaşadığı yalnızlık hissi ve çaresizlik onları kişisel kurtuluş yolları aramaya ve nasıl mutlu olabilirim sorusuna cevap bulmaya yöneltmiştir. İşte bu yeni durum, Helenistik Roma Dönemi düşünür ve filozoflarının yaşadığına benzer bir duygu durumunu hatırlattığı için çağdaş insanı bu tecrübeyi daha önce yaşamış olan Stoa felsefesine yöneltmiş gözükmektedir.

2. Günümüz felsefecilerin Stoa felsefesine yöneliminin bir sebebi de Stoa filozoflarının felsefeyi pratik hayatla ilişkilendirmeleri ve onu günlük hayatta yaşanan problemlerle uğraşan bir ahlak felsefesi haline dönüştürmüş olmalarıdır. Böylece, felsefeyi sadece bir kısım entelektüelin tartıştığı, çetin metafizik problemler ve teknik kavramlarla yapılan bir kuramsal zihin etkinliği olmaktan kurtarmışlardır. Bu tavır, günümüzde felsefeye yönelen meraklı kesimin ve felsefe öğrencileri ile akademisyenlerin ciddi olarak dikkatini çekmiş olmalı.
3. Küreselleşme çağında yaşanan Stoa felsefesine yönelimin diğer bir sebebi de geçtiğimiz yüzyıla hükmeden ideolojilerin gücünün zayıflaması ve yavaş yavaş ortadan kalkmaya yüz tutmasıdır. Nitekim liberalizmin ve gelişmiş iletişim teknolojilerinin etkisiyle günümüzde bireyler kitlesel hareketler yerine bireysel düşünme ve yaşama tarzlarına yönelmeye başlamıştır ki bu durum, hem dünya yurttaşlığını hem de bireysel bağımsızlığı savunan Stoa felsefesine yönelimi hızlandırmış gözükmektedir.
4. Küreselleşmenin yoğun olarak hissedildiği 2000'li yıllarda bir grup felsefecinin Stoa felsefesine yönelişinin altında yatan bir diğer sebep ise çok daha özel bir yönelimin ürünü olarak yorumlanabilir. Bu, bize göre hem dünya ölçeğinde hem de Türkiye'de ateist tavra ve materyalist felsefeye karşı olan muhafazakâr ve dindar felsefecilerin eğilimlerinin bir yansıması olarak okunabilir. Bu felsefeciler, kendilerine daha yakın bulduklarını ve din ve ahlakla daha barışık gördükleri bir felsefe olarak Stoa filozoflarına yönelmişler ve onda dini bir ton ve dindar ahlakını çağrıştıran bir söylem zenginliği bulmuşlardır.

İşte bu ve benzeri sebeplerle Türkiye'deki felsefe çevrelerinde Stoa felsefesine yönelim artmış ve bu konuda görece de olsa Türkçe Stoa literatürü oluşmuş gözükmektedir. Fakat bu literatürün bu makalenin giriş ve sonuç kısmında sunulandan daha farklı okumalara ve değerlendirmelere imkân verdiğini de kabul etmek gerekir. Mesela İngilizce üzerinden bir Stoa felsefesi literatürü incelemesi veya sınıf bilinci ile yapılan bir okuma araştırmacıyı farklı bir sonuca götürebilir. Bunun yanında, materyalist ve ateist bir bakış açısıyla aynı Stoa literatürü daha farklı bir yorum ve değerlendirmeye tabi tutulabilir.

Kaynakça

Aslan, Murat (2001), "Helenistik Döneme Damgasını Vuran Yaratıcı Felsefe Sistemleri: Epikürosçuluk ve Stoacılık I, *Arkeoloji ve Sanat*, Sayı 100, (19-28).

Bayraktar, Mehmet (1997), İslam Felsefesine Giriş, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Berk, Fatih Mehmet (2018), "Erken Dönem Hıristiyanlıkta Stoacılık ve Aziz Paul", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (27-46).

Brun, Jean (2018), *Stoa Felsefesi*, (çev. Medar Atıcı), İstanbul: İletişim Yayınları

Cevizci, Ahmet (2014), *Felsefe Tarihi-1 İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.

Çapak, İbrahim (2015), "Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi", Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, Yıl 1, Cilt 1, Sayı 2, (7-29).

Erdem, H. Haluk ve Mustafa Günay (ed.), (2014), *Hierapolisli Bir Filozof Epiktetos* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Erkızan, Hatice Nur (2018), "*Kleanthes (M.Ö. 331/330-232/231)*", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (87-89).

Fahri, Macit (1992), İslam Felsefesi Tarihi, (çev. Kasım Turan), İstanbul: İklim Yayınları.

Gökberk, Macit (1990), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Günay, Mustafa (2018), "*İlk Stoa Döneminde Tarsuslu Bir Filozof: Khrysippos*", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (91-95).

Kaya, Mahmut (2008), "Revâkiyyun", TDV İslam Ansiklopedisi, 35. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kindi, Yakub b. İshak (2015), Üzüntüden Kurtulma Yolları, (çev. Mustafa Çağrıcı), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kiraz, Selda (2018), "*Stoa Felsefesi ile ilgili Tez, Makale ve Kitap Çalışmaları*" Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (185-188).

Kiraz, Selda (2018), "*Stoa Felsefesi ile ilgili Tez, Makale ve Kitap Çalışmaları*" Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/Stoa Felsefesi, Sayı 29, (185-188).

Mutlu, Esra Çağrı (2018), "*Epiktetos'ta Ölüm Üzerine*", Gaziantep University Journal of Social Sciences, 17 (4), (1262-1269) (İng.).

Önal, Mehmet (2007), "*Epiktetos*", Felsefe Ansiklopedisi, Cilt 5, Ankara: Ebabil Yayınları, (522-530).

Önal, Mehmet (2015), Epiktetos'un Mutluluk Öğretisi, Malatya: Bilsam.

Önal, Mehmet (2018), "*Epiktetos'ta Ölüm ve Sonrası*", Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları/ Stoa Felsefesi, Sayı 29, (107-116).

Russell, Berrand (1948), *History of Western Philosophy*, London: Grand Allen and Unwill Ltd.

Störig, Hans Joachim (2013), *Vedalardan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. (Nülifer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları.

Kitap İnceleme/Book Review
Nihilizmin Son Peygamberi: Albert Caraco ve Kıyamet Çağı

Zahid B. Özhanlı

20. Yüzyılın en büyük düşünce Peygamberlerinden Albert Caraco İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Berlin, Viyana, Prag şehirlerinde de kısa süre bulunan Albert Caraco, Yaklaşan Nazi tehlikesi sırasında Uruguay'a yerleşerek oranın vatandaşı olarak bir müddet hayatını orada idame ettirir. Paris'e geri döndükten sonra ölümüne kadar burada yaşar. Paris'e dönüşü 1946 yılında gerçekleşen Caraco, Nazilerin ardında bıraktığı dehşet sonrası dönemi için şu cümleyi kullanır: *"1946-1948 yılları arasında kendi kendime doğdum, sonra dünyaya gözlerimi açtım ve o anda öldüm."* Yaşamının fiziksel anlamda son bulduğu noktaysa 1971 yılında intihar etmesiyle gerçekleşir.

Düşünceleriyle, Schopenhauer, Nietzsche ve Cioran'la çok fazla mukayese edilen Caraco'nun nihilizmini *"Kaos'un Kutsal Kitabı"*nın her bir satırında görmemiz mümkündür. Nietzsche'nin çekiçle darmadağın ettiği Avrupa Felsefesinin kayıtsızlığı ve çürümüşlüğüne büyük bir darbe yine Nietzsche'nin izinden giden Caraco'yla devam eder. Cioran'la mukayese edildiğinde, Cioran'ın pesimist yanıyla birçok benzerliği bulunsa da yer yer Cioran'ı ve hatta Schopenhauer'u aştığı görülür. Ancak ne yazık ki bu büyük yazar - İngilizce dahil olmak üzere- Fransa'nın dışına pek fazla çıka/rıl/mamıştır.

Literatürümüzde 2 kitabı bulunan Caraco maalesef bizde de çok fazla duyulmamış, görülmemiş bir isimdir. Literatürümüze kazandırılan kitapları: *Kaos'un Kutsal Kitabı* ve *Post- Mortem*'dir. *Post-Mortem*, annesinin ölümünden etkilenerek ardında bıraktığı bir eserken, *Kaos'un Kutsal Kitabı* yaşamın bulantısından, decadance'ından ortaya çıkmış olan Nihilizmin en can acıtan yönlerini yüzümüze çarpan kitabıdır. Ve bu yazıyı şekillendirecek olan kitap yine *"Kaos'un Kutsal Kitabı"* olacaktır. Baktığımız zaman Caraco için Kaos'un

ve Ölüm'ün asıl hakikat olduğunu söylememiz çok da yersiz olmaz. Ve bu iki kitap da bu iki başlık ekseninde boş sayfaları doldurur.

Kaos'un Kutsal Kitabı, ölümün yüceltildiğini her satırında damarlarımızda hissettirir. Daha ilk cümlesinden itibaren ürkütür ve titretir:

"Ölüme doğru gidiyoruz, tıpkı okun hedefe doğru gitmesi gibi, asla ıskalamayacağımız da kesin, ölümbizim tek kesinliğimiz, tek gerçeğimiz, öleceğimizi daima biliyoruz, herhangi bir zamanda, herhangi biryerde, biçiminin bir önemi yok."

Baktığımız zaman yukarıdaki ifade hakkında bir yanılgısı, şüphesi olan var mıdır? Kıyametimizin habercisidir Caraco ve o hedefe doğru sürekli ilerleriz. Şuanda da çok yakınındayız. Herkesin insan olarak değil istatistiksel olarak öldüğü, kırıldığı günlerdeyiz. Ve bizler bu zamana kadar yalnız kalamadığımız için, ölümün bu kadar yakında olması hepimizde birer korku yaratmıştır. Yalnız kalmadık ve kalmadığımız için hiçbir zaman ölümü tahayyül edemedik. Caraco bu durumu şöyle ifade etmiştir: *"Yalnızlık, ölümün okullarından biridir, çoğunluk asla bu okula giremez."* Bir çoğumuz o okulun içine adımımızı dahi atmayı başaramamışızdır. Çünkü yalnızlık, tek olan kötüdür bizim için.

Bizden öncekiler de bizimle birlikte olanlar da hiç birimize güzel bir dünya ve ebedi bir barış bırakmamıştır. Sürekli bir savaş, sürekli bir salgınla baş başa bırakılmış ve bizi korkutan yalnızlıklarımızla yüz yüze getirilmişizdir. İçinde bulunduğumuz günlerde de kendimizin ve yakınlarımızın ölüm tehdidi altında olduğunu görmekteyiz. Ölmesek bile korkular her gelen ölüm haberiyle birlikte bizleri de öldürüyor ve öldürmeye devam edecek. Dünya'yı düşünmek için bir felakete gerçekten ihtiyaç var mıdır? Her yüzyıl bir felaket yaşayıp bundan ders çıkarmayarak "harabelerin ortasında" çözümler mi aramalıyız?

"Karanlıklar içinde, hep birlikte geriye dönülmez biçimde yuvarlanacağız ve gölgeler kuyusu kabul edecek bizi, bizi ve saçma tanrılarımızı, bizi ve dini değerlerimizi, bizi ve gülünç türlerimizi."

Ölüm dışında bizi kabul edecek bir mahal bulamıyoruz. Dünya'yı her yerinden sardık ve yuvarlanmaya devam ediyoruz; binalar yapıyor, medyanın yalanları karşısında kendimizi kandırıyoruz. Caraco medyanın bu yalanlarını kitabında şöyle özetler: *"Günün birinde kutupların suyunu içeceğiz, buzullar ihtiyaçlarımızı karşılayacak; günün birinde elimizi attığımız her şey leziz yiyeceklere dönüşecek; günün birinde atıklar, okyanusların dibindeki kırık çizgilerine yığıldıktan sonra toprağın derinlerine gömülecekler; günün birinde yaşamak için çalışmak zorunda kalmayacağız ve vaktimizi eğlenerek geçireceğiz; günün birinde gezegenleri birbiri ardına kolonileştireceğiz."*

Ona göre sefaletten kendimizi kurtaramayacağımızı bilmekte ve sürünerek, bunu istemekte, arzulamaktayız. Bu halde olmamızın, yitik kitleleri

oluşturmamızın temel nedeni yine kapitalizmle kendini göstermektedir. Aydınların bizi yüzyıllardır uyarmalarının ama seslerini duyuramamalarının nedeni "ahlaki ve ticari" çıkar güden kapitalizm ve efendilerinin bir ürünüdür. Bu düzen yani 'ölüm' düzeninin, en sağlam destekleyicileri, papazlar ve tüccarlar olarak yorumlanır *Kaos'un Kutsal Kitabı*nda. Kendi çıkarlarımızdan vazgeçtiğimizde aslında onların bizim çıkarlarımız olmadığı bize dikte edilir ve sisteme ikna oluruz. *"Böylece"* der Caraco *"hepimiz bir şey yaptığımızı sanıyoruz ve birbirimizle yarışırcasına kanıyoruz... bu atmosferde birinci görevimiz aptallık sanki... bizler çocuk kaldık ve aile varlığını sürdürdükçe de çocuk kalacağız."*

Peki bu sistemi nasıl durduracağız? Caraco'ya göre sistemi durdurabilmemiz için, yapabileceğimiz en önemli şey, sefalet çeken yitik kitleyi durdurmaktır. Aile mefhumunu ortadan kaldırmak ve aile kurumunu aşmaktır. Kalabalığı yok etmeye çabalamalı ve bunun için bir felakete ihtiyaç duymamalıyız. Eğer sefalet yığınları, kitleler üretmeye devam ederse, gelecek nesiller bunun bedelini tarihin her döneminde olduğu gibi ağır bir şekilde ödemeye devam edecektir. Eğer insanlık bu durumu durduramazsa, oluşturduğumuz bütün şehirlerimiz sonlarımızı hazırlayacak, büyük bir deprem, önlenemez bir salgın, binleri yok edecektir... En belirgin görünen örneklerde, binaları gökyüzüne doğru yükselterek doğa üzerinde ne kadar hiyerarşimizi yükseltmeye çabalasak da doğa bize cevabını her fırsatta vermektedir ve vermeye devam edecektir.

Yediğimiz, içtiğimiz, eylediğimiz, projelerimiz, planlarımız hepsi bir şeyin sonunu göstermekte: Ölüm. Ve insanlık olarak dünyanın baş belasıyız. Artık kendimize yetemiyoruz, hayvanları, doğayı her şeyi talan etmeye yeminli olarak dünyaya gelmiş gibiyiz. Sürekli saldırı halindeyiz önümüze çıkan her şeye saldırmaktayız. Nesnesi olmayan/belirsiz Nekrofili'ler miyiz?

"İnsan İçin İnsana Rağmen"

Caraco, çözümün yitik kitlelerin yok olmasıyla mümkün olabileceği konusundaki ısrarını *Kaos'un Kutsal Kitabı*'nın sonuna kadar devam ettirir. Ona göre insanlığın ve dünyanın temizlenip düzene girebilmesi için, "insan için insana rağmen" parolasına boyun eğmemiz gerekir ve insanın yok olması insan için en kurtarıcı çözüm olacaktır. Evrende ve dünyada bir Kaos hakimse eğer bunun karşısına da Kaos konulmalıdır. Yeryüzünde çok kalabalık hale geldiğimizi ve kendimize bir yaşam alanı bırakmadığımızı, büyük bir temizlik vaktinin geldiğini Caraco henüz 20. yüzyıl ortalarında ifade eder. Kitleleri yok etme fikri nedeniyle Caraco bazıları tarafından *"gayri insani"* olarak yargılanacağı ve suçlanacağını kabul ederek, kurtuluşun büyük bir yıkımla olacağını tekrarlar. Ve bu düşüncelerini *"Anarşizm ve Nihilizm"* temeline dayandırır. Günümüz insanı her ne kadar *"anarşizm"* ve *"nihilizm"* i

kabul etmekten kaçmsa da elimizde kalan hakikatin bu iki düşünce dışında bir şey olmadığını ifade eder. Bu düşüncelerinden, elbette "din", "erklik" ve "milliyetçilik" de nasibini alır.

"Erkliğin, inşasının temelinde cinayet vardır." Caraco'ya göre *"erkeğin bizi götürdüğü ve asla dönülmeyecek kabustan bizi dişilik kurtaracaktır. Çünkü erkek ölümün eşidir ve ölüm erkeğin yoluna yordamına eşlik eder."*

Paleolitik dönemde kadının efendi olduğu o zamana geri dönebilseydik barış olurdu ve ölümün beslendiği nihilizm olmazdı ama erkek felaketle kendini var ettiği için her dönem felakete maruz kalmaktayız ve Caraco'nun sorusu tekrar aklımıza gelmekte *"bu bedeli biz daha ne kadar ödeyeceğiz?"*

Milliyetçilik fikrine geldiğimiz zaman Caraco, milliyetçi düşüncenin *'evrensel bir hastalık'* olduğunu ifade eder. Bu hastalığın da yegane çözümü bu fikre kapılan çılgınların ölümüyle mümkündür. Milliyetçilik ona göre geleceğin tarihçileri tarafından şöyle yazılacaktır: *"çok kalabalıklaşmış, hayvan topluluklarını ele geçirmiş olana benzer bir çılgınlık."* Milliyetçilik, fikirlere, iddialara ve anılara el koyarak kendini ifade eder ve kendinin *"son elli yüzyılın tek mirasçısı"* olduğunu söyler. Bu yüzdendir ki bütün ülkelerin tarihi, kendisini sürekli olumlamalarının ve dünyanın tek efendisi olarak 'kendi ulusunu' görmesi hastalığının bir sonucudur.

Genel olarak toparlamaya çabalarsak, Albert Caraco, Avrupa'nın en trajik buhranlarından birini yaşamış ve yaşamının sonuna kadar yıkımın getirdiği nihilizmle yüzleşme cesaretine sahip olmuştur. Ona göre yıkımın tek onarım biçimi yine yıkım olacaktır. Ama sadece yıkım değil 'dişil'likte bu dünyayı ve bu tarihi onaracak olandır. Tarihin zindanından bizi çıkaracak, zincirimizi kırmamıza yardım edecek olan en önemli unsurlarm başında "kadın" gelecektir ve kadın bizi *"tarihin ipoteğinden kurtaracaktır."*

Yegane kurtuluş, dünyanın yaşanabilir bir alan olabilmesi için dişil bir yönetimi önerirken aynı zamanda insan kıyımıyla mümkün olacağını, *"ölümün ve kaosun rahipleri olmamız"* gerektiğini ancak bu şekilde sistemden kurtulacağımızı ifade eder. *"Var olan kötülüğün misliyle artması ve daha fazla çoğalma umudu olanların yaşamamasıyla"* mümkün bir yaşam süreceğimizi belirtir. *"Çoğalma umudu olan bireylerin yaşamasının bir hak değil tam tersine bir suistimal"* olduğunu ifade eder. Dünyayı onarmak ancak ve ancak dünyayı yok etmekle mümkündür. Bir hastalık geldiyse eğer bunu önlemeye çalışmamak gerekir ve bu felaketlerin her biri insanlığın iyi hale gelebilmesi içindir. Ne kadar çok ölüm olursa o kadar iyi bir dünya kurulacaktır."

Kaynakça

Caraco, Albert.*Kaos'un Kutsal Kitabı.* çev., Işık Ergüden. İstanbul: SEL Yayıncılık, 2016

Kitap İnceleme/Book Review
"FELSEFİ OKUMA ve YAZMA" ÜZERİNE

Merve ÇAKIR KAYTANCI



Kitapta kapak resmi olarak İtalyan ressam Antonio Allegri da Correggio'nun "Portrait of a Man with a Book" adlı eserinin kullanıldığı görülmektedir. Kitabın genel muhtevasına uyumu ve felsefe alanına yaptığı çağrışım ile uygun bir tercih olduğu söylenebilir.

İncelenen Eserin Künye Bilgisi:

Dombaycı, M. A., Bayraktar, O. & Doğru, S. G. (2020). Felsefi Okuma ve Yazma. Ankara: Çizgi Kitabevi.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan "Felsefi Okuma ve Yazma" adlı eser Mehmet Ali Dombaycı, Olcay Bayraktar ve S. Gülay Doğru tarafından kaleme alınmıştır. Bu inceleme yazısı da eserin yazılış amacını, önemini, içeriğini, dil ve üslup boyutlarını değerlendirme amacı gütmektedir. Eserin genel itibariyle Türkiye'de felsefe eğitimi ve öğretimi alanındaki önemli bir açığı kapatacağı ve felsefe ile ilgilenen herkes için bir başvuru kaynağı olacağı görülmektedir. Bu anlamda ülkemizde bu konuda telif eser olmadığı, varolan eserlerin de çeviri eserler olduğu görülmektedir. Dünyada ve ülkemizde felsefe eğitiminin ve öğretiminin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği konusunda süregelen tartışmalardan çıkan sonuca bakıldığında artık bu eğitim ve öğretimin öğrenciye yalnızca felsefe tarihini aktarmak üzerine değil de aynı zamanda ve özellikle ona felsefi tavır kazandırmak üzerine olduğu söylenebilir. Bu açıdan eser ülkemizde değişen lise felsefe öğretim programına uyum

sağlamaya çalışan felsefe öğretmenleri açısından da ders akışlarını düzenlemek maksadıyla kullanabilecekleri bir içeriğe sahiptir. Fakat kitabın yazılış amacının doğrudan bu fayda sağlayıcılığı üzerine kurulmadığının da altını çizmek gerekir. Dombaycı kitabın yazılmasındaki en temel nedeni insanın anlama ve öğrenme çabası olarak belirtmektedir. İnsanın insanı anlamak ve dil, düşünme ile bilginin özelliklerini öğrenmek arzusu içinde olan bir varlık olması onun kendine ve çevresine yapacağı en kıymetli katkılardan biri olacaktır.

İnsan için gelişimin çok boyutlu bir yönü vardır ve insan yalnızca formüle edilmiş bilgileri kurallarına uygun çözecek bir varlık olmaktan ibaret değildir. Bilgiyi edinmeden önce bilginin ne olduğunu, dil üzerine konuşmaya başlamadan önce dilin ne olduğunu ve dünyaya gelişinde kendiyle birlikte getirdiği düşünmenin ne olduğunu kavradığımda idraki artacak ve olayları ele alış biçimi değişecektir. İnsanda anlama, yorumlama, anlatma, çözümleme, seçme gibi becerilerin gelişmiş olması elzemdir. Çünkü günümüzde insan, daha fazla bilgi ve anlayış ile muhatap olmakta ve bunlar arasından uygun olanları seçme mecburiyetinde kalmaktadır. Burada uygun olanı nasıl ve neye göre seçeceği bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Kitapta da okumanın ya da yazmanın nesnesi olan metnin "felsefe için" ve "felsefeyle" uygun olma durumunun açığa çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Aslında yapılmaya çalışılanın bireyde felsefi anlamayı harekete geçirmek olduğu söylenebilir. Felsefi okuma da yazma da gelişigüzel yapılacak faaliyetler değildir ve bunları yaparken üzerinde durulması gereken hususlar nelerdir sorusunun cevabı kitabın tamamında verilmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken de metot oluşturmaktan çok bakış açısı geliştirmeye yönelik bir tavır içinde olunduğu söylenebilir.

Kitap "Felsefi Okuma" ve "Felsefi Yazma" şeklinde iki ana bölümden oluşmakta ve ana bölümler kendi içlerinde alt bölümlere ayrılmaktadır. Felsefi okuma bölümünün alt bölümlerinden ilki olan "Giriş" bölümünde okuma etkinliği, bir okuma modeli geliştirmenin zorlukları ve günümüzde disipliner okumanın önemi ele almırken, sonraki alt bölüm olan "Edebiyat Kuramları ve Okuma Önerileri"nde okuma etkinliği, bu etkinliğin üç temel unsuru olan metin, yazar ve okur açısından ele alınmıştır. Okumada bu üç unsurun her birinin merkeze alındığı yaklaşımlar üzerinde ayrı ayrı durulmuştur. Okumada *metni* ön plana alan bakış açılarının analiz edildiği bölümde anlatım nesnellik, göstergebilim, temel anlam, yan anlam, ardışıklık ve dönüşüm kavramları çerçevesinde gerçekleşirken; *yazar*ın ön planda olduğu

görüşlere değinilen bölümde anlatım romantizm, ortam kuramı, niyetselcilik(intentionalist) ve otoritenin niyeti üzerine kuruludur. *Okur* ile ilgili bölümde ise alımlama, hermenötik, yorum dinamiği, ortam, anlama, kendini tanıma, okur varsayımı ve dönüşüm gibi kavram ve yaklaşımlar üzerinde durulmaktadır. "Felsefi Okuma" bölümünün üçüncü alt başlığı olan "Felsefi Metnin Özellikleri ve Felsefi Okuma"da kitabın en önemli kısmı olan felsefiliğe geçiş yapılmış, ilk olarak felsefi metnin çok boyutlu yapısı göz önüne alınarak edebi türlere ilişkin kuramların felsefi okuma modeli için temel olup olamayacağı tartışılmaya çalışılmıştır. Bu yolun felsefi metnin özgün muhtevasının da aydınlatılması amacına yönelik olduğu söylenebilir. Bu bölümde daha çok "felsefi metin", "felsefileştirilmiş metin" "metinde felsefi unsurlar", "metne felsefeyle bakma" ve "felsefi metne bakma" arasmdaki ayrımlar üzerinde durulurken, metnin felsefi bir bakış açısıyla okunmasının nasıl gerçekleştirileceğine dair bilgilerde yer almaktadır. "Felsefi Okuma"nın son alt bölümü olan "Felsefi Okuma Önerisi"nde okuyucunun felsefi bir metne yaklaşırken dikkat etmesi gereken unsurlar üzerinde durulmuştur.

Kitabın ikinci ana bölümü olan "Felsefi Yazma" dört alt bölümden meydana gelmektedir. "Giriş" bölümünde felsefe açısından yazmanın önemi üzerinde durulurken, ikinci bölüm olan "Yazmak Nasıl Bir Eylemdir?" bölümünde yazmak, okumak, düşünmek ve konuşmak arasındaki bağa değinilmektedir. Burada dikkat çeken başlıklardan biri "Sokrates Neden Yazmadı? Platon Neden Yazdı?"dır. Bu Sokrates ve Platon açısından yazma ve konuşma arasındaki farkının dinamizm bakımından ele alındığı bölümdür. Felsefi yazmanın diğer alt bölümü olan yazma eyleminin eğitimle ilişkilendirildiği "Öğrencinin Neden Yazması Gerekir?" bölümünde felsefi yazmanın ne olduğu açıklanmış ve öğrencinin okur, tartışmacı, dinleyici ve yazar olarak özellikleri ele alınmıştır. Bu kısmın dördüncü bölümü ise "Felsefi Deneme Yazma Önerisi" olarak adlandırılmış ve deneme ve denemenin özelliklerinin ne olduğu, felsefi deneme yazmanın nasıl gerçekleştirileceği, denemede üslubun nasıl olması gerektiği ve yazılanların sorumluluğunun alınmasının önemi ile yazma eyleminin taksonomisi üzerinden bir anlatım gerçekleştirilmektedir.

Eser insanın ya okuyan ya da yazan bir varlık olmasının değil hem okuyan hem de yazan bir varlık olmasının önemli olduğunun altını çizmektedir. Yazmak ve okumak dengeli olarak gerçekleştirildiğinde kişinin zihinsel enerjisinin doğru kullanımı gerçekleşir. Okumak bir kovayı suyla doldurur gibi zihni değerli şeylerle doldurmaya benzetilirse yazmak da ancak o suyla çiçekler yetiştirmeye benzetilebilir.

Yazarlar, kitap felsefe kitabı kategorisinde olmasına rağmen okuyucuyu yoracak düzeyde felsefi terminoloji kullanmamaya özen göstermiş, açık ve anlaşılır bir dil kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu açıklık anlatımı yavanlaştırmamakta aksine zenginleştirmektedir. Yine salt akademik bir üslup kullanımından kaçınıldığı da görülmektedir. Bu tercihler göz önünde bulundurulduğunda kitabın yalnız felsefeyle uğraşan kişileri değil, felsefeyle ilgili bilgisi olmayan kişileri de okuyucu olarak hedef aldığı söylenebilir. Kitabın okuyucu kitlesi bakımından hedefini geniş tutması ve buna uygun bir bakış açısıyla yazılması felsefe alanının bilinirliğini sağlamak açısından önemli bir adımdır.

Sonuç olarak yazarların kitabı kaleme alırken daha önceki çalışmaları ile paralel bir tutum içerisinde oldukları görülmektedir. Akademik alanda özellikle felsefe eğitimi-öğretimi, felsefenin anlaşılması ve ülkemizde iade-i itibarının gerçekleştirilmesi üzerine yoğunlaşmış olan bu çabalar kendilerinin akademik birikimleri ve doğru bakış açıları ile bu eseri ortaya çıkarmıştır. Eser toplumun tüm kesimlerinin ilgisine hitap eden, felsefi okuma ve yazma alanını her yönüyle derinlemesine analiz eden bir yapıdadır. Akademik çevrelere felsefi okuma ve yazma alanı ile ilgili derli toplu bir bakış açısı sunarken, felsefeye yeni başlayan ya da felsefi okuma alışkanlığı kazanmak isteyipte züccaciye dükkanına giren bir fil pozisyonuna düşmekten imtina edenlere, nereden başlayacağını bilmeyenlere yol göstermesi bakımından bir rehber niteliğindedir.

Ayrıca eser günümüz insanının en temel problemlerinin başında gelen ve bireye kazandırılması gereken "bilgiyi seçme", "bilgi okur-yazarlığı", "bilgiyi düzenleme ve dönüştürme", "bilgiyi nasıl kullanacağını bilme", "bilginin kaynağı ve değeri ile nasıl elde edilebileceğine karar verme" becerilerinin üzerinde önemle durmaktadır. Kitapta buna ilişkin devamlı bir vurgu olmasa da bu önsözde ele alınmış ve kitabın tamamında kendini gösteren bir yaklaşımdır. Bir metni nasıl okuyacağının ya da nasıl yazacağının farkında olan bir birey aslında bilgiyi neye göre ele alması gerektiğinin farkmdalığını da kazanmış bir bireydir. Özetle yazarlar "Felsefi Okuma ve Yazma" adlı çalışmalarında felsefi alanın gelişmesi, okumada bilginin uygun yollarla elde edilmesi ve yazmada felsefi tavra özen gösterilmesi ile ilgili bir hassasiyetin neticesini okurlarına sunmuşlardır.

Özne 31. Kitap-Güz 2019: Nietzsche Sayısı Düzeltmeleri

BATI MEDENİYETİ TARİHİ'NİN BİR ALEGORİ OLARAK DÖRT İNSAN TİPİ ÜZERİNDEN OKUNMASI: FRIEDRICH NIETZSCHE DÜŞÜNCESİ'NDE SÜRÜ İNSANI, SON İNSAN, HÜR İNSAN ve ÜST İNSAN [707-736], Öğretim Görevlisi Mehmet MENGÜ, Balıkesir Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi.

Yazarı tarafından yapılan düzeltmeyle, 31. sayıda s. 731'de yer alan şemanın doğrusu şu şekilde olacaktır:



Yayın İlkeleri

1. ÖZNE bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup yılda iki kez (*Bahar ve Güz*) yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
2. ÖZNE akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir.
3. ÖZNE çeviri makalelere de yer verir. Çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır.
4. Dergiye gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. Yazıların 11 punto ve tek aralıklı olarak, 10 word sayfasını aşmaması gerekir.
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir.
6. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları ÖZNE dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

Author Guidelines

1. ÖZNE is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published two times annually, in *Spring and Autumn*. The official languages of the journal are Turkish and English.
2. ÖZNE also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.
3. ÖZNE also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.
4. All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain key words in Turkish and English. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style. Articles must be written in monospaced 11 font points and 10 Word pages at the most.
5. Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees.
6. Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper. All rights of the published

"Ben şu yasayı dikkate alarak ülkemizde henüz uğraşılmamış, deşilmemiş, duyulmamış bir alanı karıştırmaya ve karıştırdıklarımı, arayıp bulduklarımı toplumun önüne koymaya aczimle beraber teşebbüs ettim. (...)

Bütün gayretlerimle açık Türkçe yazmaya savaştığım yazılarım, öncelikle: Mûsîkînin ruha yani merkezi sinir sistemine ve çevresine olan etkilerinden ve bu etkinin kesin sonucu olarak çeşitli hastalıklardaki başarılarından, mûsîkînin, kavimlerin ve milletlerin çeşitli unsurlarına üye kişilerde yarattığı etki ve duygulanım farkından ve onların hangi mûsîkî aletleri ve perdelerden duygulandıklarından; ırk ve cinse göre değişimlerden; mûsîkînin acayipliklerinden ve garipliklerinden; hemen ülkemizde ilgisiz bir bakışla korunan ve henüz mükemmel bir eser değil, hakkında bir makale bile yazılmamış olan sâzende ve hânendenin sıhhatlerinden yani mûsîkîşinâsların hafıza gücünden; onların ahlak ve felsefeye faydalı hizmetlerinden bahsedilecektir..."



1910

Müzik Felsefesi

Felsefe-i Mûsîkî

Zîgârdelâkîzâde Sâlih Nâbî

Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayan*
Cengiz Kotan

Osmanlı Felsefe Çalışmaları* dizisindeki tüm yayınlar **çevriyazı ve **sadeleştirme** kalıbında hazırlanmaktadır.

ÖZNE
Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları

32. Kitap

ANARŞİZM

Anarşizmin Tarihsel ve Düşünsel Kökleri: Herakleitos, Kinikler ve Erken Stoacılık | Hüseyin Aydoğdu
Anarkhia: Antikitede Kazandığı Anlamlar ve Boyutlar | Der., Çev. Hasan Gençcan
Kinizm: Anarkhia mı Antiarkhia mı? | Abrim Gürgen
William Godwin: İnsan Doğasından Anarşizme | Bahtinur Möngü
Max Stirner: Hakikat, Anarşi ve Eğitim | Kemal Bakır
Topçu Stirner'e Karşı | Hakan Poyraz - Erdal Yıldız
Pierre-Joseph Proudhon ve Anarşizmin İki Biçimi | Soner Kavuncuoğlu
P.-J. Proudhon Hakkında | Karl Marx
Kropotkin Anarşizmi Üzerine Bir Yeniden Okuma Girişimi | Armağan Öztürk
Anarşist Coğrafya'nın Temelleri ve Elisee Reclus | Fahri Danış
Bakunin ve Kropotkin Bağlamında Klasik Anarşizmde Bilim | Recep Akgün
Klasik Anarşizmde Devlet Eleştirisinin Temelleri | M. Ahmet Tüzen
Anarşizm ve Marksizm'in Kurucularında Devlet Sorunu | Enes Kılıç
Kronik Arkeloji: "9. Yüzyıl Müslüman Anarşistlerin" Yapıbozumu | Hulusi Ertuğrul Umudum
Lev Tolstoy'da Sevgi Yasası, Sivil İtaatsizlik ve Anarşizm | Ferhat Akdemir
İslam ve Anarşizm | Cahit Aslan
Hıncın Ötesinde: Nietzsche'den Esinlenen Anarşist bir Bakış Açısı | Buket Korkut Raptis
Camus'nün Başkaldırısı Ne Kadar Anarşisttir? | Ali Osman Gündoğan
Camus'nün Nietzsche'si -Nihilizm, Ahlak ve İsyanın Estetiği- | Sadık Erol Er
Reiner Schürmann: Metafiziğin Bir Sonu Olarak Anarşi | Sergio Villalobos-Ruminott
Agamben'de Modal Ontoloji ve İki Anarşi | Erdem Baykal
Postyapısalcılık ve Anarşizmin Epistemolojik Temelleri | Andrew M. Koch
Anarşist Epistemoloji ve Bilim: Paul Kari Feyerabend ve Şüphenin Garip Çekiciliği | Tuncay Saygın
Sanatın Anarşist Söylemi: Dada | Sehran Dilmaç
Psikanalizin Sosyal İnşası | Ersun Çıplak
Deleuze, Derrida ve Anarşizm | N. J. Jun
Murray Bookchin ve Eko-Anarşizm | Gül Turanlı
Kapitalizm, Anarşizm ve Toplumsal Ekoloji | Mehmet Ali Adıyaman
Almanya'da Anarşist Bir Örgüt: Kızıl Ordu Fraksiyonu (RAF) | Oğuzhan Ekinci
Toplumsal Bir Felsefe ve Otoriteye Karşı Bir Tepki Olarak Anarşizmin Doğası Hakkında Bir İnceleme | Mücella Can
Küçük İskender Şiirinde Anarko İzlek ve Motifler | Oktay Yivli
Dilde Bir Gelenek Karşıtı Olarak Nurullah Ataç | Ali Akar

Dosya Dışı
Oğuz Atay ve Samuel Beckett Anlatılarında Eylemin Olanakları | Özgür Taburoğlu
Georg Lukács'ın "Ortodoks Marxizm" Savunusu ya da Diyalektik Metoda Bağlılık | Engin Delice
Türkçede Stoa Felsefesi Literatürü | Mehmet Önal

Kitap İnceleme
Nihilizmin Son Peygamberi: Albert Caraco ve Kıyamet Çağı | Zahid B. Özhanlı
"Felsefi Okuma ve Yazma" Üzerine | Merve Çakır Kaytancı

ÇİZGİ KİTABEVİ
Sahibiata Mh. Mimar Muzaffer Cd. No:41/1 Meram | Konya (0332) 353 62 65-66
Alemdar Mah. Çatalçeşme Sk. No: 42/2 Cağaloğlu | İstanbul (0212) 514 82 93
www.cizgikitabevi.com • /cizgikitabevi