BİREYCİLİĞİN MESELESİ

PHILIPPE CORCUFF

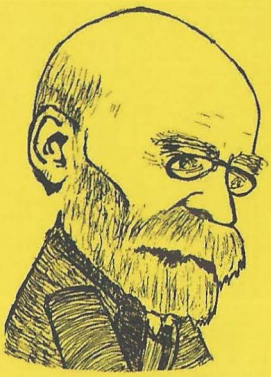
Türkçe Söyleyen
Aziz Ufuk Kılıç

PHILIPPE CORCUFF

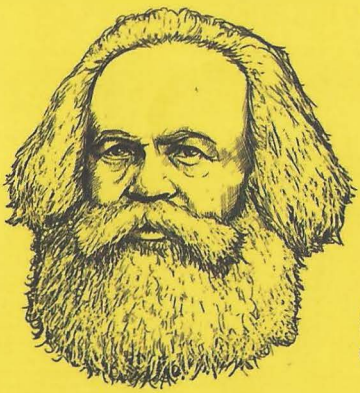
BİREYCİLİĞİN MESELESİ



STIRNER



DURKHEIM



MARX



PROUDHON

HERETİK

La Question individualiste de Philippe Corcuff
©Le Bord de L'eau éditions

Heretik Yayınları: 28 – Siyaset Dizisi: 1
ISBN: 978-605-83762-1-2
©2015 Heretik Basın Yayın

Tüm hakları saklıdır. Yayıncı izni olmadan kısmen de olsa fotokopi, film, vb. elektronik ve mekanik yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: 2016, Ankara

Yayına Hazırlayan: Eren Kırmızıaltın
Türkçe Söyleyen: Aziz Ufuk Kılıç
Redaksiyon: Berkay Çetin
Dizgi: İsmet Erdoğan
Kapak: Ali İmren

Heretik Basın Yayın Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Kültür Mahallesi, Yüksel Caddesi, 41/2, Kızılay, Çankaya, Ankara
Tel: +90 (312) 418 52 00 • Faks: +90 (312) 418 50 00
İnternet Sitesi: www.heretik.com.tr
E-mail: heretikyayin@gmail.com
Twitter: twitter.com/heretikyayin
Facebook: facebook.com/heretikyayin

Tarcan Matbaacılık Yayın San.
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15. İskitler-Ankara
Tel: 0312 384 34 35

Philippe Corcuff

Bireyciliğin Meselesi

La Question individualiste

Türkçe Söyleyen

Aziz Ufuk Kılıç



İçindekiler

Önsöz 7

Giriş: Sorunlar Düğümü Olarak Bireycilik Meselesi 11

Bireyciliğin Meselesi Karşısında Üç Klasik: Marx, Stirner, Durkheim 19

Proudhon: Mülkiyet ve Bireysellik 45

Özgürlükçü Sosyal Demokrasi İçin Sosyolojik Kaynaklar: Durkheim, Castel, Michels, Bourdieu 57

Sonuç: 21. Yüzyıl İçin Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek 67

Kaynakça 71

ÖNSÖZ

Bin Ali ATTAC'a Karşı
Sadri Khiari'ye
Philippe Corcuff,
Attac Fransa Bilimsel Heyet Üyesi

Tunus'ta Bin Ali'nin askerî ve polisiye diktatörlüğü hüküm sürüyor, hem de çoğu zaman sağ ve sol Fransız otoritelerinin alçakça suç ortağı olduğu bir diktatörlük. Bunu 27 Ekim 2002'de keyfî biçimde sınır dışı edildiğimde doğrudan Tunus'ta gözlemledim. Bu kitabın birinci bölümünün ilk versiyonu 24 Ekim 2002 Perşembe günü "Tunus'ta toplumsal değişimler" hakkındaki uluslararası bir kolokyumda sunulmuştu. Bildirimin başlığı "Bireyciliğin meselesi karşısında üç antropoloji: Stirner, Marx, Durkheim"dı.

Olanları hatırlatayım: Lyon Siyasal Araştırmalar Enstitüsünde (Université de Lyon 2) *maître de conférences*[1]* olarak, Tunis Beşerî Bilimler Yüksek Enstitüsü tarafından 22-25 Ekim 2002'de düzenlenen bu sosyoloji kolokyumuna resmî olarak davet edildim. 21 Ekim 2002 Pazartesi günü

1 Türkçe Söyleyen Notu [T.S.N.]: Ders vermeye yetkili öğretim üyesi.

ilk üç saatlik dersimi yaptım ve 22 Salı'dan 24 Perşembe'ye kolokyumla ilgili bilimsel yükümlülüklerimi yerine getirdim. ATTAC Fransa'nın ve daha özelde birçok yıldır Avrupa-Akdeniz arasında bir başka diyaloğun zemininde seferber olmuş bulunan Attac Rhone'nun üyesi olarak, Tunus'ta insan haklarının vahim durumundan ve liberal küreselleşmenin baskısıyla gelişen sefaletten bihaber değildim. Birçok Batılı üniversite üyesinin yaptığı gibi kolokyum süresince konukseverliğin sunduğu hazlara dalamazdım.

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

Grevimizi öngörülene uygun olarak 25 Ekim 2002 Cuma günü Sadri Khiari'nin Tunis'teki evinde başlattık. Ev sivil polis güçlerinin devamlı gözetimi altındaydı. Telefon konuşmaları dinleniyor, bağlantı kesiliyordu. Tunus iktidarı diyalog başlatmaktansa Tunuslu bağımsız derneklerin, Tunus üniversitelerinin ve Tunus'a gelen Fransız üniversite üyelerinin gözünü korkutmak için kuvvet kullanmaya karar verdi. Ve 27 Ekim Pazar sabahı sivil giyimli polisler Sadri Khiari'nin evine zorla girerek beni tutukladılar ve sonra

hiçbir açıklama yapmadan ve tamamen keyfî bir biçimde sınır dışı ettiler. Az sonra gelen polisler Sadri Khiari'yi de tutuklayıp gün sonunda serbest bıraktılar.

Sadri Khiari dolaşım özgürlüğünü hemen yeniden kazanamadıysa da, eylemimiz Tunus'ta ve Fransa'da askerî rejime sonunda geri adım attıran bir hareketlenme süreci başlattı. Kasım ayında "13. Madde" adı altında, özellikle Sadri Khiari vakasına odaklanan, dolaşım özgürlüğünü savunan bir komite doğdu. Ben internet üzerinde Fransa'da ve Fransızca konuşan coğrafyada Tunus İçişleri Bakanı'na yönelik belli bir yankı bulan bir eylem başlattım. 2003 Ocak ayı başında Sadri Khiari'ye tezini savunmak üzere Fransa'ya gitme izni verildi. 19 Mart 2003'te Saint-Denis Paris VII Üniversitesinde "Marx ve Devlet, Bonapartizm Mefhumu" üzerine tezini savundu. Tezini "çok saygıdeğer, jürinin tebrikleriyle birlikte" mansiyonuyla aldı. Bu küçücük ilerleme bize uyanıklık görevimizi unutturmamalı: Tunus cezaevleri hâlâ siyasal mahkûmlarla dolu, RAID Attac Tunus ve başka demokratik kuruluşlar hâlâ yasallaşmış değiller ve siyasal ve entelektüel çoğulculuk sürekli ayaklar altında.

Bu kitap, siyasal cesaret ve enternasyonalist ruhun, sanatçı duyarlılığıyla, entelektüel açıklıkla ve (kendisi için de) yıkıcı mizah anlayışıyla birleştiği çoksesli varlık Sadri Khiari'ye adanmıştır.

Dijon, 24 Mart 2003

GİRİŞ: SORUNLAR YUMAĞI OLARAK BİREYCİLİK MESELESİ

"Bireyciliğin meselesi"nden niçin söz ediyoruz? Bu yeni bir şey mi? Şu açık ki Batı'da, kimileri tarafından modernite adı verilen, Rönesans döneminde doğduğu ve Aydınlanma yüzyılında yayıldığı sıklıkla kabul edilen şeyin gelişimiyle birlikte, "birey" figürünün ağırlığı artmıştır. Bu hareket içinde hem davranışlar hem de (toplumsal pratikler daha çok bireyleşmiş olduğundan) temsiller (*représentations*), birey birimine değer kazandırarak zemin kaymasına uğramıştır. *Bireyler Toplumu* (1991) çalışmasında sosyolog Norbert Elias, Batı düşüncesinde (başkalarına ve dışsallığa karşı olarak) kendilik bilincinin ve içselliğin ortaya çıkışını, özellikle anlamlı bir uğrak olan Descartes'ın (1596-1650) felsefesiyle ve meşhur "düşünüyorum, öyleyse varım"ıyla birlikte incelemeye başladı. Birey, özerklik talepleriyle birlikte, çoğu zaman eski kolektif normlara, cemaatin kısıtlamalarına, *biz*'in zorbalıklarına karşı kuruldu. Aydınlanma felsefesi, Ernst Cassirer'in belirttiği gibi, "her alanda âdetler, gelenek ve otoriteye karşı" mücadeleyi sistemleş-

tirdi (*La Philosophie des Lumières*, 1990, s. 305). Bireysel akıl, bireysel haklar ve yurttaşlık mefhumları, hem bu mücadelenin silahları olmuş hem de silahlarını bu mücadeleden almışlardır. Ama bireyselleşme süreci 1960'lı yıllardan bu yana özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde daha da hızlanmış görünüyor. Richard Sennett (1979) ve Christopher Lasch (2000) gibi Amerikalı eleştirel sosyologlar şunu gözlemliyorlar: *Ben*, en azından Batılı ülkelerin belli kesimlerinde, narsistik taşkınlıklara kaynaklık eden kutsallaştırılmış bir nesneye dönüşmüş durumdadır. *Biz*'in eski zorbalıklarının üstüne *ben*'in yeni zorbalıkları gelir. Semptomatik nitelikte bir örnek: Zazie gibi popüler bir kadın şarkıcı *Psychologies Magazine*'in kapak sayfasında "Kendim olduğum için gururluyum"[2] diyebiliyor ve bu, kamu vicdanında hiçbir sorun yaratmıyor. Jean-Claude Kaufmann *ben*'in bu zaferinin "doğal" ya da bireysel olmadığını, "tikel iradelerden değil, toplumsal bir süreçten kaynaklandığını" hatırlatır (*Ego – Pour une sociologie de l'individu*, s. 77). Ve paradoksal görünen şu hükmü ekler: "Bundan böyle soyut ben, katıksız kurgu da olsa, gerçekliğin inşasının kalbindedir." (a.g.y., s. 91). Bir yandan toplumsal iplerle dokunmuş varlıklarız –yalıtılmış monadlar değiliz– ve bireyselleşme kolektif mantıkların itmesiyle gerçekleşir; diğer yandan gitgide daha çok bireyselleşmiş varlıklarız, birer "birey"iz.

"Karşıtlıklar Dünyası" Olarak Bireycilik

Ama "bireyciliğin meselesi"nden ya da (tekil olarak) "bireycilik"ten söz etmekle, birbiriyle eşleşmeyen öğeleri tekbiçimli bir damga altında birbirine karıştırmış olmuyor muyuz? Michel Foucault'nun ihtiyat salık veren sözlerine kulak vermemiz gerektiği muhakkak: "Farklı dönemlerde-

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

ki çok çeşitli fenomenleri açıklamak için ortaya atılan şu 'bireycilik'le ilgili olarak daha genel bir soru sormak uygun olacaktır. Sık sık bu tür bir kategori altında büsbütün farklı gerçekler birbirine karıştırılıyor. Aslında üç şeyi ayırt etmek gerekir: bireye tekilliği içinde yüklenen değerle ve ait olduğu ya da ilgili olduğu kurumlara nazaran ne derece bağımsızlık tanındığıyla belirlenen bireyci tutum; özel yaşamın değerli kabul edilmesi, yani ailesel ilişkilere, ev içi etkinliklere ve mirasla ilgili (*patrimoniaux*) çıkarlar alanına verilen önem; son olarak, kendilikle ilişkilerin yoğunluğu, yani kişinin kendini dönüştürmek, düzeltmek, arındırmak, kurtuluşunu sağlamak amacıyla kendisini bilgi nesnesi ve eylem sahası olarak almaya çağrıldığı ilişki biçimleri. Bu tutumların her biri arasında bağlar olabilir kuşkusuz [...] Ama bu bağlar ne değişmezdir ne de zorunlu." (*Histoire de la sexualité*, c.3: *Le souci de soi*, s. 59). Böylelikle Foucault "bireycilik" terimi altında sık sık karıştırılan türdeş olmayan üç figürü birbirinden ayırt eder: kişisel özerklik, özel yaşamın önemi ve kendilik kaygısı. Foucault'nun ardından başka yazarlar da, örneğin Charles Taylor (1998) gibi modern Batı kimliğinin bileşik (*composite*) niteliğine ya da Paul Ricoeur gibi (1990) bireysel kimliğin tanımlarının çeşitliliğine ya da Danilo Martucelli (2002) gibi bireyleşmenin boyutlarının çoğulluğuna vurgu yaptılar.

Tüm toplumsal grupların bundan aynı yoğunlukla ve aynı biçimde etkilenmediğini sosyoloji de gösterir. Örneğin Pierre Bourdieu 1970'li yılların Fransız toplumunda narsisizm kültürünün ilerlemesinde yeni orta tabakaların rolüne işaret etti; "yeni küçük burjuvazi" ve "yeni burjuvazi", "ödevden haz ödevine" geçmelerini sağlayan "yeni bir yaşam tarzı dayatması"nda birleşiyorlardı (*La Distinction*, s. 422-431). Luc Boltanski ve Eve Chiapello (1999), 1990'lı yılların yeni kapitalizminde bireysel özerklik, arzu ve hare-

ketlilik temalarının şirket yönetimindeki kullanımını çözümlediler. Bireyselleşmenin tarihsel süreci türdeş değildir ve süreksizlikler içerir. Örneğin Alain Ehrenberg (1998) çağdaş bireycilikte, bugün bu ikisi birlikte yaşamakta olan, biri "bireysel kimlik" (1960-1970'in "kendi olma" buyruğu) üzerine, diğeriyse "bireysel eylem" (1980'lerin performans kültü) üzerine odaklı olan, yeterince farklılaşmış iki aşama belirledi.

Jean-Claude Passeron'un hatırlattığı gibi (*Revue européenne des sciences sociales*), sosyolojik kavramlar yalnızca *benzeşimli* (*analogique*) kurgulardır, yani göz önüne alınan fenomenlerdeki benzemezlikleri ortadan kaldırmaksızın benzerlikleri genel bir terim altında toplarlar. Yanılgı, bu fenomenlerin özdeş olduğunun ileri sürüldüğünü sanmaktır.

Bireycilik için de aynı şey söz konusudur -ister tarihsel bireyselleşme hareketi olsun, ister belli bir zamanda "birey" figürünün durumu söz konusu olsun-. Bireycilikten söz etmek yalnızca geçici olarak bir küre içinde toplanan dönemlerin ve gerçekliklerin çoğulluğunu, hatta ayrışıklığını ezmeyen benzeşimli bir iz belirleme çalışması (*repérage*) yapmaktır. Max Weber'in Batı'nın tarihinin çözümlemesinde "ussallık" ve "ussallaştırma" için söylediği şeyi "bireycilik" ve "bireyselleşme" için söyleyebiliriz: "Ussallık koskoca bir karşıtlıklar dünyasını içinde barındıran tarihsel bir kavramdır." (*L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, s. 80). Marx'ın tarihin işleyişine ilişkin çözümlemesinde olduğu gibi, bizim de, çatışkılar ve çelişkilerden oluşan bir gerçeklik içinde, eğilimlerin ve karşı eğilimlerin oyununu saptayabilmemiz gerekir[3]. Bu, bizi, Amerikalı sosyolog

3 Marx'taki eğilimler ve karşı eğilimlerin oyunu hakkında, sosyo-ekonomik süreçlerin türdeş ve belirlenimci bir vizyonundan kopmuş, ilgi uyandırıcı bir yaklaşım için bkz. Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, Méridiens Klincksieck, (1992, s. 206-215).

Aaron Cicourel'in izinde, toplumsal ve bilimsel hayatta kullanılan "mikro-olayları makro-yapılara dönüştüren" enformasyon işleme kipleri olan "özetler"den (*summaries*) söz etme yönünde teşvik edebilirdi (*Notes on the Integration of Micro and Macro-Levels of Analysis*, s. 67). Ama kavramlar, çeşitli verileri ekonomik ve sentetik bir tarzda taşıyan özetler olarak, gerçeğin karmaşıklıklarının çözümlemesini tümüyle kaplamamalı ve bu çoklu gerçekle karıştırılmamalıdırlar. Dolayısıyla bu kitapta bireycilik mefhumu her şeyi dümdüz eden bir açıklama ya da mucizevi bir çözüm işlevi görmeyecektir (örneğin "Bireycilik başlıca açıklayıcı etmendir..." gibi bilimsel formüller ya da "Bireycilik yüzünden..." gibi amiyane ifadelerdeki gibi). Bireycilik açıklayıcı olduğu kadar açıklanması da gereken bir sorunlar düğümüdür.

Sosyolojiden Siyaset Felsefesine Bireyciliğin Meselesi

"Toplumsal mesele", 19. yüzyılda, doğmakta olan sanayi toplumunun bağrında, toplumun iç-bağıyla (*cohésion*) ilgili sıkıntıların, toplumu kat eden eşitsizlikler ile çatışkıların sorunsallaştırılması olarak ortaya çıktı. Ama bu tür bir *sorunsallaştırma*yı nasıl nitelemeliyiz? Robert Castel tam da "toplumsal mesele"den hareketle bu niteleme işine girişir: "Sorunsallaştırmadan anladığım, verili bir anda ortaya çıkmış olan, [...] birçok kere bunalımlardan geçerek ve yeni verileri dâhil ederek yeniden formüle edilmiş [...] ve bugün hâlâ canlı olan bütünlüklü bir sorunlar demetinin varlığıdır." (*Les métamorphoses de la question sociale – Une Chronique du salariat*, s. 17). Buna komşu bir anlamda, Batı modernitesinin bağrında Charles Taylor'un (1998) felsefi izlerini sürdüğü "bireycilik meselesi"nden söz edilebilir. Bu bireycilik meselesi, Marx ile Durkheim arasında, 19. yüzyılın ortasından 20. yüzyılın başına, toplum bilimleri

yerleşikleşmeye başladıkları andan bu yana sosyolojik sorgulamaların ve soruşturmaların konusu oldu. Sosyolojinin "kurucuları" "toplum meselesi" ve "bireycilik meselesi" ile aynı zamanda karşı karşıya kaldılar. Gelecek kuşaklar, kurucuların ikinciden ziyade birinciye olan ilgilerini benimsedi. Koşut olarak (ve hatta bazen, örneğin Marx'ta ya da ondan az sonra Durkheim'ın yeğeni ve Fransız antropolojisinin "baba"sı sosyalist militan Marcel Mauss'ta olduğu gibi yakın etkileşim içinde gelişen[4]) sosyalist hareket ise, her ne kadar Proudhon ve Marx gibi yazarlar hem çözümlemelerinde hem de alternatif toplum projelerinde bireyselliğe daha geniş bir yer tanımış olsalar da, özellikle "toplum meselesi"nin çözümünü benimsedi. Anarşist gelenekse, bireysellik sorununa daha duyarlı oldu ve onu ekonomik liberalizmin yaptığı gibi piyasa ölçüsüne (*mesure marchande*) indirgemedi ama o da tarihsel olarak işçi hareketi içinde çoğu zaman bizzat Marx'ın bireyciliğinden oldukça uzak bir "Marksist" etiketin altına yerleşmiş "kolektivist" akımların altında kaldı.

Bu kitap "bireycilik meselesi" konusunda Marx ve Durkheim gibi toplum bilimleri klasiklerinin önerdiği çözümlemelere geri dönerek öncelikle sosyolojik bir katkıda bulunmak istiyor. Birinci ve en önemli bölümün hedefi bu olacak. Bu dönüş bize ilk olarak bireycilik etrafındaki güncel sosyolojik tartışmalara alışılmadık bir açıdan yaklaşabilmemizi sağlayacak. Ama bu klasikler bilimsel bilgileri etik ve siyasal sezgilerle birleştirdikleri için, biz de "bireycilik meselesi"nin sosyolojisi ile bu meselenin siyasal çözümü arasındaki geçişleri, angajmanı olan bir siyaset felsefesi

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

üzerinden açımlayarak yolculuğu uzatacağız.[5] "Cumhuriyetçilik-Demokratlık sorunu"nu, "toplum meselesi"ni ve "bireycilik meselesi"ni (ve ayrıca "feminizm meselesi" ya da "ekolojizm meselesi" gibi zamanın başka meydan okumalarını da) birbirine bağlayan, özgürleşme bahsinin 21. yüzyılda yeniden ileri sürülmesi olarak tasarlanmış bu siyaset felsefesine geçici olarak "özgürlükçü (*libertaire*) sosyal demokrasi" adını verdim. Bu varsayımsal özgürlükçü sosyal demokrasinin bazı yönleri ikinci ve üçüncü bölümlerde, özellikle hâlâ iyi tanınmayan bir figür olan Proudhon üzerinden açımlanacak. Bu düşünümler, bireycilik, bireysellik ve özgürlükçü sosyal demokrasi projesiyle ilgili olarak önceki iki kitabımda -*Camdan Toplum* (2002) ve *Başka Türlü Bourdieu* (2003)- geliştirilmiş düşünümlerin devamıdır.

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

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

BİREYCİLİĞİN MESELESİ KARŞISINDA ÜÇ KLASİK: MARX, STIRNER, DURKHEIM

Ortaya çıktığı 19. yüzyıldan beri sosyolojinin karşı karşıya kaldığı en önemli toplumsal değişimlerden biri, "toplumsal mesele"yle birlikte bireyselleşmedir. Davranışların bireyselleşmesi Batı'da (Rönesans'ta başladığı ve Aydınlanma yüzyılında geliştiği genel olarak kabul edilen) modernitenin kalbinde belirir ve de çeşitli mantıklar içinde cisimleşir: bir "iç mahkeme"nin (*for intérieur*: vicdan) tortulaşması, ön yargılara karşı bireysel akla başvuru, bireysel hakların gelişmesi, *biz*'e karşı *ben*'in değer kazanması, vb. Bu bireyselleşmenin toplumsal-tarihsel doğuşunu Norbert Elias özellikle *Bireyler Toplumu* (1991) olmak üzere çeşitli çalışmalarında taslak hâlinde ortaya koydu. Charles Taylor *Ben'in Kaynakları*'nda (1998) bireyselleşmeye ilişkin felsefi kavrayışların anıtsal bir soy kütüğünü önerdi. Her iki durumda da, yani hem filozofa hem de sosyoloğa göre, bireyselleşme süreçleri toplumsal ve tarihsel olarak anlaşılmalıdır.

Toplumsal olarak anlaşılmalıdır çünkü söz konusu olan

yalıtık bireylerin etkinlikleri değil, aralarındaki ilişkilerin dinamikleridir. Örneğin Elias, birey kavramının kendi aralarında bağımlı (*interdépendant*) insanlara tekil kipte göndermede bulunduğunu, toplum kavramınınsa kendi aralarında bağımlı insanlara çoğul kipte göndermede bulunduğunu" belirtir (*Qu'est-ce que la sociologie?*, s. 150). Taylor'a gelince, o da toplumsal çerçevelerden bütünüyle kopuk "yükümlülükten kurtulmuş özne imgesi"ne karşı kendi "konumlanmış özgürlük antropolojisini" ortaya koyar (*Les Sources du moi – La formation de l'identité moderne*, s. 641-642). Bu durumda şu görünür paradoksu kabul etmek gerekir: Toplumlarımızda kolektif eğilimlerden gitgide daha çok bireyselleşmiş bireyler doğmaktadır. Bu fenomenler aynı zamanda *tarihsel*dirler çünkü her çağda var olmazlar ve uğraktan uğrağa değişirler, dolayısıyla tarih çalışmasının konusudurlar.

Bireyselleşme ve bireysellik çifte meselesi, "toplum meselesi"ne koşut olarak, toplum bilimlerinin öncülerinden Karl Marx ve Emile Durkheim'ı da epeyce uğraştırdı. Gerçi onlar çoğu zaman esas olarak kolektif olanla ilgilenmiş ve kolektif olan adına konuşmuş olarak tanınırlar. Ama hiç de öyle olmadıklarını, bireyin modern serüvenlerinin onların dikkatini özellikle çekmiş olduğunu göreceğiz. Toplum bilimlerinin bu iki tanınmış ismine daha az bilinen ve tam anlamıyla sosyolojinin öncüsü sayılamayacak bir başka isim ekleyeceğim: *Biricik ve Mülkiyeti*'nin yazarı Max Stirner (ilk yayımlanışı 1844). Bireyci anarşistlerden bazıları bugün bile onda özgürlükçü bireyciliğin en radikal figürlerinden birini bulmaktalar. Bizeyse tam da bugünün bazı "post-modern" sosyolojilerini önceliyor gibi görünen bireyci konumlarının sınır-niteliği dolayısıyla sosyolojik açıdan ilginç geliyor. Dahası, Marx ve Engels kendi bakış açılarını açıklığa kavuşturmak için *Alman İdeolojisi*'nde

(1845-1846) onunla uzun uzun kavga ederler. Bu bakımdan Marx-Engels/Stirner tartışmasını yeniden ele almak, çağdaş bireyciliğin narsisizm yönündeki yeni gelişimlerinin ışığında verimli olabilir.

Günümüzde bireyselleşme yalnızca Batı'yı etkilemeyip farklı kültürel ve dinsel bağlamlarda çeşitli figürlerle dünyanın dört bir yanında ortaya çıkmaktadır. Bugün "dünyasallaşma" ya da "küreselleşme" denilen şey, tam da bileşik yapılı kültürel katmanları "birey" ve "cemaatler"le ilgili kavrayışlarına bağlı olarak tepki vermeye götürmektedir. Bu bireyselleşme Batı'da da toplum bilimleri alanındaki kimileri tarafından "çağdaş narsisizm" olarak tematize edilen yeni gelişimler olarak görüldü. Kimi sosyologlar *kavrayıcı* bir mantık içinde bireyselleşmenin olumlu yönlerini inceliyorlar (Anthony Giddens, François Dubet, Jean-Claude Kaufmann ve François de Singly), kimileri daha *eleştirel* bir doğrultuda patolojilerini (Richard Sennett, Christopher Lasch ve Alain Ehrenberg). *Kavrayıcı* sosyologlar bireyselleşmenin özellikle kazanımlarını görüyorlar (eski *biz* zorbalıklarına karşı bireylerin gündelik yaşamdaki manevra alanının genişlemesi); eleştirel sosyologlar kendi'nin kendi üstündeki yeni olumsuz baskı formlarını çözümlüyorlar (*ben* zorbalıkları)[6]. Bu çağdaş bireyciliğin dinamikleri has duyunun (*sens propre*) çatlamasıyla, "post-modernite" denilen şeyle, yani modernitenin bazı temel kategorileri ("insanlık", "akıl", "ilerleme" vb.) hakkında denetimsiz bir kuşku yayarak modernitenin özyıkımcı bir uzanımı olarak açığa çıkan görecilik ve narsisizm itilimiyle ilişkilendiriliyor.[7]

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

7 Modernite/"post-modernite" gerilimi ve "süzülmüş Aydınlanma" denilen başka bir patika açma olanağı *La société de verre*'in (2002-b) başlıca dokusunu oluşturur.

Benim bu bölümde şematik ve sentetik bir taslağını çıkaracağım iddiamsa şu: Stirner, Marx ve Durkheim gibi klasiklere dönüş, bireycilikle ilgili tartışmalı konuları hem bireysel bileşenleriyle (olanın ya da olmuş olanın çözümlemesi) hem de etik-siyasal boyutlarıyla (ahlaki ve siyasal bir bakış açısından en arzu edilebilir olanla ilgili sezgiler) aydınlatabilir.

Epistemolojik Bir Sorun

"Antropoloji" nosyonunu, bu üç yazarın düşünümlerinin analitik boyutları (bugün bireyciliğin sosyolojik bilgisine kattıkları) ile etik-siyasal boyutları (saptadıkları bireycilik hakkındaki ahlaksal ve siyasal değer yargıları) arasında köprü olarak kullanacağım. "Antropoloji"yi modern anlamda toplum bilimlerinin bir dalı olarak değil, daha klasik felsefi bir anlamda, (Kant'taki gibi) insanlık durumunun özelliklerinin *a priori* bir kavrayışı olarak, yani toplum bilimlerinin bilimsel aletlerini en çok örtük biçimde besleyen insanlık durumuyla ilgili *a priori* kavrayışlar olarak anlayacağım.[8] Şu var ki Stirner, Marx ve Durkheim'ın çağında, bilgilerin uzmanlaşması süreci henüz başlarındayken, çözümlemenin antropolojik dikişleri bugünküne göre daha gözle görülür durumdadır. Sosyologlar, sosyolojik aletlerin bilimsel kesinliğini artırmak gibi meşru bir hedefle, Max Weber'le birlikte anılan "aksiyolojik tarafsızlık" (toplum bilimlerinin değer yargıları bakımından tarafsızlığı) ilkesini -yazık ki çoğu zaman basitleştirici bir biçimde- bayrakları yaptılar.[9] Bu, kesinlik bakımından kimi gayet gerçek

8 Örneğin *Bourdieu autrement*'ın 5. bölümünde ben Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinde işleyen felsefi antropolojileri açımlama çalışması yaptım (Corcuff, 2003, s. 89-126).

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

kazanımlar sağladı ama aynı zamanda sosyoloji disiplinini dünyayla ilgili bakış açılarını besleyen normatif öğelere karşı belli bir körleşmeye itti. (Bilimsel yöntemin bütünü ya da özü bile olmayan ama yine de sosyolojik bakışın önyapılanmasında belli bir yeri olan) bu öğeleri yadsımak ya da "nihai" bir "hakiki" bilimle bunlardan bütünlük kurtulmayı hayal etmektense, etkilerini daha iyi kavramak ve böylelikle kullanılan sosyolojik kavramların geçerlilik alanının sınırlarını daha iyi belirlemek için bu öğelere ilişkin sosyolojik bir düşünümsellik (*réflexivité*) geliştirmek yeğdir. Muğlaklığın, bileşik olanın, katışıklığın, kırılgan ve geçici olanın, iş üstündeki toplum biliminin yönteminin parçası olduğunu, mutlaklık ve katıksızlık hayallerinin ise ondan uzaklaştığını kabul edelim.

Bireyci Bir Marx?

Marx'ı (1818-1883) çözümleyen metinlerin bazılarını, onlara güncel tartışmalarda işlevsel bir nitelik verecek şekilde okumak için, belki de önce gözlüklerimizi silmeye ve çoğu zaman görüşümüzü bulandıran "Marksist" okumaların kalın tabakasını ortadan kaldırmaya çalışmalıyız. Böylece sayısız "Marksist"in "kolektivist" okumalarına karşı kısmen "bireyci" bir Marx keşfedebiliriz. Bu alanda bize öncü olan, farklı kuramsal kaynaklar kullanan, "Marksist" olmayan üç yazar var: 1) fenomenolojik felsefe sorunsalı içerisinde iki ciltlik *Marx*'ıyla (1976) Michel Henry; 2) Hindistan'ın kastlar sistemine ayırdığı etnolojik çalışmalarını (*Homo Hierarchicus*, 1967) Batı modernliğinin (Marx'ınkilerin de aralarında bulunduğu) fikirleri hakkında karşılaştırmalı bir araştırma aracılığıyla *Homo Aequalis*'iyle (1977) devam ettiren antropolog Louis Dumont[10] ve 3) "analitik Mark-

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

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

Tartışılacak Öncüler: Henry, Dumont, Elster

Michel Henry kitabına kışkırtmayla başlar: "Marksizm Marx'la ilgili yanlış yorumların toplamıdır." (*Marx*, c. 1, s. 9). Ama bu kışkırtma, Henry'nin giriştiği okumayı, yani Marx'ın (gençliğinden olgunluğuna kadar) belli başlı metinlerinin yeniden okunmasını kesinlikten yoksun kılmaz. Tersine kesinlik yönünde uyarıcıdır; polemiği zekânın uyaranı değil solgun yedeği olarak kullanan pek çok güncel vasat polemikçinin bundan ders alması gerekir. Henry, Marx'ın eserinin bütününü -hem felsefi yazılar hem de ekonomik çalışmalar- kat eden bir ontolojiyi (bir varlık kavrayışını) saptar: *bir radikal öznellik ve yaşam ontolojisi.* Buna göre Marx için başlangıçta (özellikle yaşayan emek figürü üzerinden) yaşam vardır; bu yaşam tekil ve karşılaştırılamazdır çünkü tikel neşe ve acılardan oluşur. Yani kategorizasyon değil, fışkırma olan bir yaşam. Buna göre siyasal iktisadın taşıdığı temel yabancılaşma (hem kapitalizmin hem de "kolektivist" denilen başka türden toplumların siyasal iktisadı), yaşayan emeklerin karşılaştırılabilir kılınması ve tek bir ölçüye indirgenmesidir. *Kapital*'in altbaşlığını bu anlamda anlamak gerekir: *siyasal iktisadın eleştirisi.* Böylelikle tekilliği inkâr edilmiş öznellikler tahakküm altına girerler. Henry şöyle yazar: "Bireysel ilişkilerin ekonomik ilişkiler olarak şeyleşmesi, bu sonuncuların özerkleşmesi,

yaşayan öznellikte onu en derininden etkileyen bir değişim meydana getirir." (a.g.y., c. 2, s. 79). Bu durumda her bir öznelliğin olanaklarının çoğulluğu güdük kalır: Ekonomik indirgeme "söz, aşk vb. somut edimlerde ifade bulan yaşayan ilişkilerin çeşitliliğinin yerine tekdüze, genel ve soyut bir ilişki koyar" (a.g.y. c. 2, s. 99).

Ancak Henry, Marx okumalarında alışıldık biçimde unutulan olan bu bileşene -bireysel öznellik- odaklanarak değneği diğer yöne büker ve Marx'ta çoğu zaman bireysellik anlayışıyla ilişkili olarak bulunan bir başka çizgiyi unutur: toplumsal ilişkiler. Eserinin sayısız pasajında Marx yalnızca öznellikten çok *öznelerarasılık* (*intersubjectivité*) düşüncesine bağlı görünür. Marx'ta öznelerarasılık toplumsal ilişkilere yeniden dâhil edilmiş, toplumsal ilişkiler içerisinde ve toplumsal ilişkiler tarafından (yüz yüze etkileşimlerden kurumlara ve daha küresel toplumsal yapılara kadar) işlenen bir öznelliktir. Örneğin *Feuerbach Üzerine Tezler*'in (1845) altıncısında durum budur: "İnsanın özü yalıtık bireye içsel soyut bir şey değildir. Gerçekliği içinde insanın özü, toplumsal ilişkilerin bütünüdür." (Marx, *Oeuvres III*, 1982, s. 1032).

Louis Dumont'un Hint uygarlığı ile Batı modernitesi arasında yaptığı karşılaştırma (özellikle Hindistan'daki kastlar sistemini karakterize eden) bütüncülük ile (modern toplumlarımıza gönderen) bireycilik ikilisine dayanır. Bu kategoriler en baştan tanımlanır: "Toplumların çoğu ilk olarak düzene, yani her öğenin bütün içindeki yeriyle uyumlu olmasına değer verirler -yani bir bütün olarak topluma, değerlerle ilgili bu genel doğrultuya 'bütüncülük' adını veriyorum- [...] Diğer toplumlar -hiçbiri değilse de bizimki- ise, ilk olarak bireysel insana değer verir: Bizim gözümüzde her insan tüm insanlığın cisimleşmiş hâli gibidir

ve böylelikle tüm başka insanlara eşittir ve özgürdür. Buna da 'bireycilik' adını veriyorum" (*Homo aequalis – Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, s. 12). Dumont'a göre Marx'ın metinleri "başat olarak bireyci bir bakışı ifade ya da ima eder" (a.g.y., s. 141). Bütüncü bakış açısı ise ikincil olarak devreye girer. Dumont, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ni (1845-1846) şöyle özetler: "İdeal toplum yalnızca özgür bireylerin yan yana gelmesidir; kısaca, sınıfların ve bireyi aşan tüm mercilerin (Devlet) ortadan kaldırılması sayesinde gerçekleşmiş hâliyle, Fransız Devrimi'nin bireyci kuramıdır." (a.g.y., s. 172). Dumont'un böylelikle Marx'ın çizgilerinden biri olan "katıksız bireyci" çizgiyi iyi kavradığına kuşku yoktur (a.g.y., s. 174). Ama başka çizgilere de hak ettiği önemi vermez. Örneğin, *Kapital*'in birinci kitabının ilk basımının (1867) önsözünde Marx'ın yazdığı, benzerleri de bulunabilecek şu cümlede net biçimde ortada duran bütüncü çizgi: "Burada *kişiler*, yalnızca *ekonomik kategorilerin kişileşmesi* oldukları, *çıkarların ve belirlenmiş sınıf ilişkilerinin taşıyıcıları* oldukları ölçüde söz konusudur." (*Oeuvres I*, 1965-a, s. 550). Yalnızca bu da değil, aynı zamanda bireyi "toplumsal varlık" olarak nitelemek suretiyle bütüncülük ile bireycilik arasındaki karşıtlığın zeminini kaydırmayı deneyen çizgi (Marx, *Oeuvres II*, 1968, s. 82). Bu yol *1844 Elyazmaları*'nda açıklıkla ortaya konulmuştur: "Toplum insan olarak insanı nasıl yaratıyorsa, onun tarafından aynen öyle yaratılır." (a.g.y., s. 81). Dumont bu üçüncü çizgiyi anlamakta ve ona bir yer vermekte özellikle zorlanır: "Marx bizim bireycilik ve bütüncülük arasında yaptığımız ayrımı tanımaz, ikisini özdeşleştirdiğini iddia eder" diye yazar (a.g.y., s. 159). Ama burada Dumont'un Marx'taki yeniliği görmesini engelleyen, kendi başlangıç kategorilerinin katılığına gereğinden fazla tutsak olması değil midir? Dumont'dan hareketle Dumont'a karşı, Marx'ın

metninin asıl anlamını yakalama iddiasından kurtularak, daha çoğulcu bir okuma deneyelim. Buna göre, Marx'ta hem "katıksız bireyci" bir çizgi, hem bütüncü bir çizgi, hem de sosyolojik-bireyci bir çizgi ("toplumsal varlık" sorunsalı) vardır ama birincisi diğerlerine net olarak baskın değildir. Bu perspektifte üçüncü çizgi birey sorununu sosyolojik olarak yeniden sorunsallaştırmak için daha bile özgün ve güncel görünmektedir.

Jon Elster toplum bilimlerinde özgül bir duruşa göndermede bulunur: "yöntembilimsel bireycilik", yani "tüm toplumsal fenomenlerin -yapıları ve değişimleri- ilke olarak yalnızca nitelikleri, hedefleri, inançları ve eylemleriyle birlikte bireyleri içerecek bir tarzda açıklanabileceği öğretisi" (*Karl Marx – Une interprétation analytique*, s. 19). Bu "yöntembilimsel bireyciliğin" karşısında, "açıklayıcılık sırasında bireylerden önce gelen birey-üstü varlıkların varlığını koyutlayan" "yöntembilimsel kolektivizm" vardır (s. 21). Elster, Marx'ta, yöntembilimsel bireycilik ve yöntembilimsel kolektivizm arasında kararsızlıklar ve ikircikliliklar bulur. Ama "toplaşık ya da global fenomenlerin, oluşumlarına katkıda bulunan bireysel eylemlerden hareketle nedensel olarak açıklanması" (s. 18) onun gözünde daha ilginçtir, hatta "Marx'ın toplum bilimlerine özgül katkısıdır" (a.g.y.). Ve ona göre toplumsal ve tarihsel çözümleme düzleminde "Marx'ın ve ardından Marksistlerin sayısız başarısızlıklarının" başlıca kaynaklarından biri, Marx'ın bireyciliğinin katıksız olmaması, yöntembilimsel kolektivizmle karışmış olmasıdır. Elster, Marx'ın önerdiği kapitalizm çözümlemelerindeki bileşenleri incelikle aydınlatır ama onun yöntembilimsel çerçevesi toplum bilimlerinde duruş çokluğuna yer bırakmayan fazla tekçi bir çerçevedir. Ve fazla atomistik (yalnızca bireysel atomlara başvuru yapan) sosyolojik açıklama anlayışıyla kolektif varlıkları (kurumlar, toplumsal ya

da kültürel yapılar) düşünmek için gerekli donanıma sahip değildir. Dahası, "bireyler" ile "toplum" arasındaki ilişkileri düşünmenin Marx'ta daha şimdiden belirmeye başlamış olan (ne katı biçimde bireyci ne de katı biçimde kolektivist) bir başka yolunu unutur ki bu da Peter Berger'den Norbert Elias'a ve Pierre Bourdieu'ye kadar, bireylerin ve toplumun birlikte-üretimi şemasıyla çağdaş sosyolojiye damgasını vurmuş olan *konstrüktivist* sorunsaldır (bireyler bireyleri üreten toplumu üretirler).[11]

Henry, Dumont ve Elster'in Marksolojik çalışmaları alanındaki bu kısa yolculuğun sonunda onlara borcumu kabul ediyor ama şu iki değişikliğe de davetiye çıkarıyorum: 1) Marx'ın eserini ve başka entelektüel eserleri daha çoğulcu ve daha az tutarlı bir tarzda yorumlamak, Michel Foucault'nun yöntembilimsel öğütlerinin izinde pürüzlerine ve çelişkilerine daha duyarlı olmak (*L'Archéologie du savoir* ve "Qu'est-ce qu'un auteur?") ve 2) bu çoğulcu çerçevede, hem (Henry, Dumont ve Elster'in ayrıcalık verdiği) öznelci-bireyci çizgiden hem de ("Marksist" geleneklerin daha çok çağrı yaptığı) bütüncü-kolektivist çizgiden bakışımızı ayırmak ve Marx'ta dolaysız olarak *öznelerarası* olan ve *toplumsal-tarihsel ilişkiler dokusu içinde yer alan* bir bireysellik yaklaşımına yönelmek.

Marx'a Doğru Dönüş

Kapitalizme yönelik eleştirilerinin bir kısmını bireyselliğin -ama toplumsal ve tarihsel bir bireysellik- gelişimi perspektifiyle besleyen Marx, bu yönüyle aydınlanmanın ve 18. yüzyılın siyasal liberalizminin mirasını üstlenir. Bu, özellikle "gençlik" yapıtları denilen *1844 Elyazmaları*, *Feuerbach Üzerine Tezler* (1845) ve *Alman İdeolojisi* (Engels'le

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

birlikte, 1845-46) için ama bir o kadar da *Kapital*'in birinci kitabı (1867) ve *Gotha Programının Eleştirisi* (1875) için geçerlidir.

İnsanın piyasa evreninde "yabancılaşması" ve "ufalanması", *1844 Elyazmaları*'nda bir "bütün insan" (*l'homme total*) antropolojisi adına, yani sonsuz potansiyelin gelişebileceği ideal bir insanlık vizyonu adına sorgulanır. Marx'ın kapitalist yabancılaşmadan kurtarmak istediği, tam da bireyselliktir: "Dünyayla arasındaki insani ilişkilerin her biri: görmek, duymak, hissetmek, tatmak, dokunmak, düşünmek, temaşa etmek, arzulamak, eylemde bulunmak, sevmek, kısaca, bireyselliğinin tüm edimleri." (*Oeuvres II*, 1968, s. 82-83). Acaba burada, Marx'ta, kişilik eksenli klasik anlayışlardan oldukça uzak duran pratik bir duyumsallık felsefesini fark etmiyor muyuz? Marx "insanın kişiselliğini her yerde inkâr ederek" "insanların tek düzeye indirilmesi"ni teşvik eden -ve ardından Marksist geleneğin "kolektivist" ve eşitlikçi bir anlamda "komünizm" dediği şeye şaşkınlık verircesine benzeyen- "amiyane komünizm" dediği şeyi (a.g.y., s. 77) işte böylesi bir duyumsal bireysellik adına eleştirir. "Haset" ve "açgözlülüğe" dayanan bu "amiyane komünizm" Marx'ın savunduğu bireysel tekillik komünizminin antitezidir. Zira bu "amiyane komünizm", bireysel tekilliklerin birbirlerine indirgenemezlikeri ve ortak ölçüsüzlükleri içinde gelişiminin koşullarını yaratmak yerine, "her şeyi aynı düzeye indirmeye" çalışır. Hem kapitalizmin hem de var olan "komünizm"in bireysel tekillik adına özgürlükçü eleştirisinin[12] nüvesi burada değil midir?

Elbette, sosyolog Pierre-Michel Menger bu "bireylerin kendilerini -ister hayran olmak isterse de haset etmek

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

için- diğerleriyle karşılaştırmaktan özellikle kaçınmalarını gerektiren bu farklılaşmamış bireyciliği" "Marx'ın felsefi antropolojisinin bir zayıflığı" olarak göstermekte haklıdır; "çünkü bu farkların ortaya çıkmasını ve ardından çabucak herkesin bir başkasının aynı derecede iyi ya da aynı derecede gönüllü yapmayacağı şeyi yaparak kendine kâr çıkaracağı karşılaştırmalı avantajlara dayalı mübadele ve alışveriş durumlarının ortaya çıkmasına neden olurdu" (*Portrait de l'artiste en travailleur – Métamorphoses du capitalisme*, s. 16). Marx'ın antropolojik kırılganlığı, tekilliklerin, gerilimleri, çatışmaları ve rekabeti ortadan kaldıracak şekilde dernekleşmesine (*association*) dair safiyane (*idyllique*) vizyonunda yatar. Ama bu eleştiriyle Marx'ın bütün antropolojik katkısı yara almış olur mu? Ben öyle düşünmüyorum. Bu felsefi antropolojide direnen bir çekirdek var: Michel Henry'nin "bireysel yaşamın tek bir etkinlikle, tek bir gereksinimin karşılanmasıyla sınırlanmasının tutkuyla reddedilmesi" olarak nitelediği şey (*Marx*, 1. Cilt, s. 274). İnsan, potansiyelleri gereği, tek bir ölçünün -ister piyasanın olsun, ister devlet-bürokrasinin, ister başka bir şeyin- eylemleri üzerindeki hegemonyasından kurtulabilmeli ve yeteneklerinin değerlendirileceği farklı alanlar (ekonomi ama aynı zamanda politika, sanat, eğitim, aile, gönüllü işler, aşk vb.) bulabilmelidir. Bu çerçevede bireyler, her değer kazanma sahnesinde, kapasitelerinin ölçüsü ve arzularının meşruluğu ekseninde karşıtlaşabilecek ve dolayısıyla farklı açılardan karşılaştırılabilecek ama değer kazanma mekânlarından birine indirgenemedikleri ve yeni olanaklara açık oldukları ölçüde bireysel tekillikler olarak ortak-ölçüsüz kalacaklardır[13].

13 Bireysel yetilerin değerlendirildiği sahnelerinin çoğul oluşu, Amerikalı filozof Michael Walzer'in çoğulcu adalet kuramında yankı bulur: Walzer "adalet alanları"nın çeşitliliğini gözetir (ya da kendine has kurallarla işleyen mal dağılımı alanları: aile, iş, sosyal güvence, eğitim, boş zaman; siyasal

Marx'ta öznellik ve bireysellik, monadist, öznelci ya da atomist olmak zorunda değildir. Marx öznellik ve bireyselliği çoğu zaman toplumsal ve tarihsel olarak kurulmuş olarak alımlar. Hatta *1844 Elyazmaları*'nda Durkheim'ın bütüncülüğünden kendini en baştan ayırarak ve konstrüktivist yaklaşımları önceleyerek şunu yazar: "Her şeyden önce 'toplum'un kendisini bireyin karşısındaki bir soyutlama gibi sabitlemekten kaçınılmalıdır. Birey, toplumsal bir varlıktır." (a.g.y., s. 82). Burada Marx'ı ilgilendiren ne bireylerden bağımsız varlık olarak toplumdur, ne de yalıtık bireyler; onu ilgilendiren toplumsal ilişkilerin düğümü olarak bireydir. O hâlde, 20. yüzyıl sosyolojisinde Pierre Bourdieu'nün *habitus*[14*] mefhumuyla daha sistematik bir biçim bulacak olan bireysel tekilliğe ilişkin sosyolojik bir yaklaşım taslak hâlinde belirmektedir: kolektif ilişkilere karşıt değil, kolektif ilişkilerden örülü olan ve fakat kendini başka bireysel kümelere indirgenemeyen bir küme olarak ortaya koyan bir bireysel tekillik[15].

Marx'ın olgunluk yazılarında da bunlara yakın bireyci ifadeler bulunmaktadır. *Kapital*'in birinci kitabında Marx, kapitalizmin kapitalist fabrikaya özgü iş bölümü içinde

iktidar ya da piyasa; bkz. Walzer, 1997 ve Corcuff, 2000, s. 94-96). İnsani olanakların sonsuza açılması Emmanuel Levinas'ın ahlak felsefesiyle karşılaşır: Levinas'ta başkasının tekil yüzü benim totalize edici kavrayışlarımdan daima kaçar (özellikle bkz. Levinas, 1990; Levinas'ın bireysel tekilliği hesaba katan bir siyasal felsefeye katkıları için bkz. Corcuff, 2000, s. 99-101 ve Corcuff, 2002-b, s. 231-242). Bu iki yazar bana aşağıda 2. ve 3. bölümlerde taslağı çıkarılan özgürlükçü sosyal demokrasi figürü için önemli görünüyor.

14 T.S.N.: Bu kavramın tanımı için hemen aşağıdaki nota bakınız.

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

kötü muamele ettiği bireyi "sınırlı" ve "eksikli" olarak betimler (*Oeuvres I*, 1965-a, kesim 4, bölüm 14, s. 890). Buradan hiç de "kolektivist" olmayan bir saptamaya varır: Kapitalizm bireysel potansiyellerin gerilemesi pahasına kolektif araçların büyümesini sağlayan fantastik bir makinadır. "Manüfaktür tipi üretimde, toplumsal üretim güçleri olarak kolektif işçinin ve dolayısıyla sermayenin zenginleşmesinin koşulu, bireysel üretici güçler olarak işçinin yoksullaşmasıdır." der (a.g.y., s 905). *The People's Paper*'ın yıl dönümü için 14 Nisan 1856'da yaptığı bir konuşmada Marx yine buna yakın bir şey söylemişti: "Âdeta tekniğin her zaferi bireyin mağlubiyetiyle ödenmektedir. İnsanlık doğaya hâkim oldukça birey benzerlerinin ya da kendi alçaklığının tahakkümüne uğramaktadır."[16] Bu durumda böyle bir anti-kapitalist eleştiriye gönderme ufku sağlayan etik-siyasal perspektif "insanın bütünsel gelişimi" perspektifidir (*Kapital* 1. kitap, 1965-1, kesim 4, bölüm 15, s. 998). Bunu mümkün kılan, "özgürce dernekleşmiş (*associés*), bilinçli biçimde eylemde bulunan ve kendi toplumsal hareketlerine hâkim insanlar"dır (a.g.y., kesim 1, bölüm 1, s. 614).

Gotha Programının Eleştirisi'nde de ilginç patikalar bulunmaktadır: Burada "komünist toplumun ilk evresi" henüz hâlâ "burjuvazinin bir sınırlılığının" tutsağı olarak sunulur (1965-b, s. 1419) zira "eşitlik, emeğin ortak ölçü işlevi görmesinden ibarettir" (a.g.y.). Bu, etkinliklerin piyasa ölçüsünün tahakkümü altında olmasına göre daha az fenadır. Ama yine de fenadır. Bu nedenle, "komünist toplumun daha ileri evresinde", ortak ölçüsü olmayan ortak ölçüsü olana, bireysel tekillik sayılabilir eşitliğe üstün gelir; slogan "Herkesten gücünün yettiği kadar, herkese gereksindiği kadar!" olur (a.g.y., s. 1420). Marx'a göre tastamam "komünist" olan bu vargı noktası, bireysel tekilliklerin saltanatı

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

olarak, bireysel yeti ve arzuların derneksel (*associatif*) bir çerçevede gelişmesi olarak görünür. Bunun kolektif ölçütlerin bireysel arzuların üzerindeki zorunlu tahakkümüyle ya da çoğu zaman "komünizm"le özdeşleştirilen eşitlikçiliğin (Stalinci-totaliter olmayan varyantlarında bile) katılıklarıyla -ki Marx bunlar ile insani pratiklerin kadir-i mutlak ölçüsü olarak metanın hegemonik hedefleri arasında bir akrabalık olduğunun bilincindeydi- pek ilgisi yoktur.

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

- analitik-bilimsel düzlemde: söz konusu olan (yöntembilimsel bireycilikten farklı) *sosyolojik ve ilişkisel bir bireyciliktir*; burada toplumsal ilişkiler birincil gerçeklikler olarak ortaya çıkar ve hem bireyler (toplumsal ilişkilerin bireyleşmesi olarak anlaşılacak biçimde) hem de kolektif varlıklar ("toplumsal ilişkinin" billurlaşması olarak "toplum", "Devlet", "sermaye" ya da "sınıflar") ikincil gerçeklikler olarak işler;

- etik-siyasal düzlemde: (monadik ya da narsistik bireyciliklerden farklı) *derneksel* bir bireycilik* söz konusudur; buna göre amaç bireysel tekilliklerin gerçekleşmesi, araçsa bireylerin özgür dernekleşmesidir; dolayısıyla derneksel-kolektif çerçeve bireysel gerçekleşmenin zorunlu bir koşulu olarak işler.

Stirner'in Narsistik Felsefesi

Her ne kadar anarşist kuramcıların önemli bir kısmı gibi işçi ve sosyalist geleneklerine dâhil edilemese de, Max Stirner (1806-1856) bugün anarşist düşüncenin bir klasiği kabul edilmektedir. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde (1845-46) kendi bakış açılarını sabitlemek için (ironiyle "Aziz Max" olarak adlandırdıkları) Stirner'le kavga edeceklerdir. Başlıca yapıtı olan *Biricik ve Mülkiyeti*'nde (ilk ya-

yını 1844; Fransızca edisyon 1972) Stirner bireysel "ben"i hem çözümleme düzleminde hem de etik-siyasal boyutta ilk ilke olarak en ileriye götüren düşünürlerden biridir. Hatta burada çağdaş toplumlarımızdaki bir eğilime belli noktalarda karşılık düşen narsistik bir felsefenin geliştirilmiş olduğu görülür; bu eğilim, Aydınlanma felsefesinde ve bazı sosyalizmlerde daha önce sabitlenmiş kolektif kerteriz noktalarının (Cumhuriyetçi kamu yararı [*bien commun*] ve özgeci etik; toplumsal adalet hedefi ve sınıf savaşı) bulandırılmasına katılması bakımından kimi zaman "postmodern" olarak adlandırılır. "Benim için Ben'in üstünde hiçbir şey yok!" der Stirner (*L'Unique et sa propriété*, 1972, s. 81). "Ben" hem "başlangıç noktası, hem merkez, hem de amaç olarak" alınır. Bu "ben" Marx'taki gibi tekildir ve ortak ölçüsüzdür: "Oysa ben, kendi payıma, kendimi tikel bir şey olarak değil, biricik bir şey olarak görüyorum [...] aslında karşılaştırılamaz ve biriciğim." (a.g.y., s. 195). Ama Marx'takinin tersine buradaki ben toplumsuzlaşmış bir "ben"dir. Tüm toplumsal ilişkilere nazaran önceliğini ve mutlak gücünü olumlayan bir "ben": "Dolayısıyla fark Bana verili olan duygular ile Bende yalnızca tetiklenen duygular arasındadır. Bana özgü olanlar egoisttirler çünkü bana aşılanmamıştırlar." (a.g.y., s. 132). Stirner'e göre toplumsallaşma yapaydır, Ben ondan önce ve üstündür. Dolayısıyla hem etik-siyasal perspektifler düzeyinde hem de analiz düzeyinde "egoizm"e sahip çıkar. Onun çeşitli "toplumlar"a alternatifi, "egoistler derneği"dir ("Feuerbach, Szeliga, Hess'e Cevap", 1845, a.g.y., s. 422); burada egoizm Majestelerinin derneğini ezer ("Partinin Benim için hiçbir zorlayıcı yanı yoktur. Ben ona saygı duymam: Benim hoşuma gitmediği andan itibaren onun düşmanı olurum.", a.g.y., s. 281).

Bu görüşler başlıca bileşenleriyle sosyolojik gelene-

ğin tersine giden narsistik bir antropolojiden beslenirler. Stirner'in yalıtık, kendine yeter ve zaman dışı bireyinin karşısına Marx ve Engels (*Oeuvres III*, 1982) tarihsel -"üretici güçlerinin ve gereksinimlerinin evriminde tanımlı bir evreye varmış" bireyler (s. 1319)- ve toplumsal -"güncel toplumsal koşullara bağlı oldukları biçimiyle bireyler arası ilişkiler" (s. 1318) içinde yer alan- bireyler koyar. Stirner'in narsisizminin zayıflığı bireysel tekilliği toplumsal ilişkilerin ve tarihsel koordinatların ağı içinde düşünememesindedir. Stirner şunu ortaya atar: "Ancak Siz tekil olduğunuz zamandır ki başkaları ile aranızda Siz ne olduğunuz temelinde ilişkileriniz olabilir." (*L'Unique et sa propriété*, s. 191). Böylelikle bireyler arası ilişkilere önsel olduğu (ama onlar tarafından biçimlendirilmiş olduğu değil) düşünülen birey, toplumsal ilişkilerden bütünüyle vazgeçebilir. Stirner'in antropolojisinin Batılı toplumların güncel bir eğilimini oluşturan "post-modern" kültüre özgü narsistik patlamayı öncelediği varsayımında bulunulabilir. İtalyan yazar Claudio Magris tam da bu "Nietzsche'den ve Dionyssos'tan esinli, bireysel öznenin düşüşünü ve birliğinin merkezden kaçarak dağılışını, kişisel kimliğin anlık ve seçik olmayan arzuların biçimsiz magmasında çözülüşünü, değerlerin gereksinimler lehine ortadan kalkmasını, bulanık ve belirsiz beden kültünü vaaz eden, neşe içinde sersemlemiş ve kafası karışık" kültürel mizacı bir çırpıda resmeder (*Utopie et désenchentement*, s. 204). Zira, paradoksal bir biçimde, Stirner'in Ben'e övgüsünün yollarından biri Ben'in çözülmesine çıkabilir. Charles Taylor'a göre -ve Batı modernitesinin biçimlendirilmesine katkıda bulunduğu bireysel kimliğin üzerine çöken "post-modern" söylemlerin en tedirgin edici tehditlerinden biri de budur- "kişisel gerçekleşmemiz bazı gerçekliklerin beni aşan bir öneme sahip olmalarını, gerçekleşmesi bizim için anlam taşıyan ve dolayısıyla ger-

çekleşmiş yaşamın gereksinimi olan anlamı sağlayabilecek olan belli bazı yararların ve gerekçelerin olduğunu varsayar." (*Les Sources du moi – La formation de l'identité moderne*, s. 633). Bu nedenle Kanadalı filozof şunu ekler: "Toptan ve tamamen tutarlı bir öznelcilik boşluğa meyleder: Kişisel gerçekleşmeden başka hiçbir şeyin önemli olmadığı bir dünyada hiçbir gerçekleşmenin değeri olmayacaktır." (a.g.y.). Eğer benin sabırsızlıkları ve itkileri tek pusula ise birey tam anlamıyla "pusulayı kaybetme" tehlikesi altındadır. Ya da en azından, Marx ve Engels'in Stirner'e karşı söyleyecekleri gibi, kendi toplumsal bilinçdışının itilimleri arasında bocalama tehlikesi altında: "Haz felsefesi, hazda ayrıcalık sahibi toplumsal çevrelerin espri dolu dilinden başka bir şey olmamıştır asla." (Marx ve Engels, *Oeuvres III*, 1982, s. 1305). İşte burada bireysel tekilliklerin yön bulması bakımından kolektif kerteriz noktalarının önemi yeniden karşımıza çıkıyor. Stirner bu kolektif kerterizleri zorlayıcı değil geçici olduklarında bile inkâr eder, zira egosunu titreten kolektif olmalarıdır: "*Benim altımdaki* tüm hakikatler benim için değerlidir ama Kendime kural kabul etmeye mecbur olduğum Benim *üstümde* bir hakikati kabul etmiyorum." (*L'Unique et sa propriété*, s. 386).

Stirner'in katkısı öncelikle olumsuzdur: Günümüzde "post-modernite"nin izlediği güzergâhlarda gitgide daha çok saptığı bir çıkmazı entelektüel olarak inşa eder ve böylelikle istemese de bu çıkmazı bize işaret eder. Ama onun sistematik narsisizminden çıkarılacak daha olumlu dersler de vardır. Felsefi antropolojisi bazı olumlu yönler gösterir. En başta, bireysel tekillik ile "toplum"un ortak ölçüleri arasında bulunan ve Marx ve Engels'te fazlaca safiyane bir "dernekleşme" (*association*) vizyonu içinde erir görünen gerilimi koruması, onun güçlü yanıdır. Elias'ın sosyolojisine göre, "bireyler" ve "toplum" gerçekten de toplumsal ilişki-

lerin iki hâliyse bu, toplumsal ilişkilerin iki farklı billurlaşmasıdır ve çelişkileri ve kavgaları nüve olarak taşır. İkincisi, Marx ve Engels'le karşılaştırıldığında, Stirner her bireyin sonsuza, yani zihin tarafından tamamen bütünleştirilemeyene açılışına daha duyarlı görünür: "Ben, dile getirilemez olan" der hatta (1972, s. 387), zira "Ben'i hiçbir kavram ifade etmez, benim varlığım olarak verilen hiçbir şey Ben'i tüketmez" (a.g.y., s. 397). Totalize eden kategorileştirmelerden sıyrılma kapasitesi, öznelerarasılığın yollarını izleyerek Stirner'in narsisizminden çıkacak olan Emmanuel Levinas tarafından başkası'na atfedilecektir. Başkalarının sonsuzluğu ile bu ilişkiyi Levinas *Zaman ve Başka*'da (1. Basım 1948) bir okşama fenomenolojisi üzerinden tematize etmeye başlamıştı: düzensiz yoklamaları içinde "kendini ele vermeyen bir şey"e rastlayan, "bizim olan ve biz olabilen bir şey değil, daima erişilemez, daima gelecek, daima başka, bir başka şey"le karşılaşan okşama (yeni basım 1989, s. 82).

Durkheim ve İki Bireycilik

Her ne kadar (sosyolojik bir bütüncülükle) "toplum" denilen varlığa analitik bir öncelik tanısa da, Emile Durkheim'ın (1858-1917) etik-siyasal perspektifi kendini sık sık bireyci olarak ortaya koyar. Şöyle ki, Durkheim bir yandan bütünün (toplum) parçaları (bireyler) açıklamayı olanaklı kıldığı bir bilimsel duruşu sık sık yineler. Örneğin 1893'te yayımlanmış doktora tezi *Toplumsal İşbölümüne Dair*'de şunları söyler: "bilinç hâllerimizin büyük çoğunluğu yalıtılmış varlıklarda ortaya çıkmaz, başka biçimde gruplaşmış varlıklarda ise bambaşka biçimde ortaya çıkardı. Dolayısıyla bilinç hâllerimiz genel olarak insanın psikolojik doğasından değil, bir kere ortaklaşmış (*associés*) insanların birbirlerini karşılıklı biçimde etkileme tarzlarından türerler [...] Burada parçaların biçimi pekâlâ bütünün biçimi tara-

fından belirlenir." (a.g.y., s. 342). Ama diğer yandan değerler düzleminde bireyciliğin bazı kazanımlarını savunmak durumunda kalır. Bu bireyci çizgi sosyoloji klasiği olmuş yapıtlarından (örneğin *İntihar*, 1897) daha spesifik müdahalelerine kadar birçok farklı metinde izlenebilmektedir.

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

Dinsel Hayatın Temel Formları'ndan (1912) yola çıkan bir genelleme olan 1914 tarihli (yeniden basım 1970-b) makalesi "İnsan Doğası ve Toplumsal Koşullar İkiliği"nde, iki bireycilik arasındaki bu gerilimi her bir kişiye aktarır. Buna göre her insanda bir toplumsallaşmış kısım ("toplumun uzantısı") ve bir de "tamamen bireysel" ("kökleri organizmamızda olan", "bireysel yapımızdan türeyen") kısım vardır (a.g.y.). Bu ikilik "egoist eğilimler" ve "makul" (*raisonnable*) etkinlik arasındaki gerilimde ifade bulur. Durkheim'a göre bu gerilim asla ortadan kaldırılamayacak, hatta giderek artacaktır: "Tersine, insanın tedirginliği artma yönünde görünüyor." (a.g.y., s. 323).

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

ve dolayısıyla anomi taşıyan "gereksinimler"le karakterize olur (a.g.y., 273). Durkheim'ın anomi nosyonu normların, yasaların, kuralların yokluğuna ve daha geniş bir biçimde ahlaksal kerterizlerin bulanıklaşmasına gönderimde bulunur. Şöyle yazar: "Giderilemeyen bir susuzluk bitmek bilmez bir işkencedir." (s. 274). O hâlde, egoist bireycilikten farklı olan, onun gönlündeki ahlaksal bireyciliğin gelişimini kolaylaştıracak olan, "toplum" denilen ahlaksal güçtür. "Toplum" arzuların sonsuzluğuna sınırlar koyar: *Toplumsal İşbölümüne Dair*'de (1998, s. 401) Durkheim "bireysel egoizmi ılımlılaştırabilecek tek güç gruptur" der. Bu yapıtta Marx'ın tersine tam da bireyselleşme süreci adına iş bölümünü ve uzmanlaşmayı savunur: "Bireysel kişilik uzmanlaşmanın ilerlemesinden zarar göremez, aksine iş bölümüyle birlikte gelişir." (a.g.y., s. 339). Neden? Çünkü "bir kişi olmak, özerk bir eylem kaynağı olmaktır. İnsan ancak içinde ona ve yalnızca ona ait olan, onu birey kılan bir şey olduğu ölçüde bu niteliği edinebilir" (a.g.y.). İş bölümü süreci, insanı eski kökensel cemaatlerin himayesinden koparırarak ve onu özgül yetkinliklerle donatarak, bireyselleşme yürüyüşüne destek olur. Durkheim bireyselleştirici uzmanlaşma ile toplumsallaştırıcı karşılıklı-bağımlılıkların dengesi içinde ilerleyen "tam olmayan insan"ı Marx'ın "bütün insan" idealine tercih ettiğini itiraf eder.

Durkheim'da ilgiye en değer olan, iki bireycilik arasına koyduğu, bireyin kendi içindeki bir gerilime gönderen gerilimdir. Aynı zamanda bireysel arzuların sınırsız karmaşasının zorunlu olarak olumlu olana (Marx'ın "bütün insan" antropolojisindeki gibi mutluluk, serpilme, neşe) açılmayıp, bireysel acıya ve kolektif düzensizliklere de neden olabildiğini anımsatmasıdır.

Karşılaştırmalı Bakış

Bu bölümü sonlandırırken, kısaca gözden geçirdiğim farklı bakış açılarının avantajlarını (bilimsel, etik-siyasal ve antropolojik bileşenleriyle) özetlemekte yarar var gibi görünüyor.

Her biri kendi tarzında olmak üzere Marx ve Stirner çeşitli kolektif ölçüleme prosedürlerinin neden olduğu indirgemeye karşı her türlü bireysellikte var olan tekilliğe vurgu yaparlar. Onlara göre bireysellik asla genel eşdeğerliklerin bireysellikteki tutaklarına (para, siyasal iktidar, mesleki yetkinlik vb.) indirgenemez. Tam anlamıyla *ortak ölçüsüz* bir şey barındırır. Bu, Marx'ta ana hattıyla kapitalizme ve etkinliklerin piyasayla ölçülmesine yöneltilmiş bir eleştiriyi, Stirner'de ise özellikle Devlet'i hedefleyen bir eleştiriyi besler. Stirner, daha sonra egolojik değil öznelerarası bir zeminde Levinas'ın yapacağı gibi, bu tekillikte zihnimizin totalize edici kategorizasyonlarından sıyrılan şeyi alımlamaya daha açıktır.

Durkheim bireysel arzuların sınırsız karakterinin yalnızca olumlu potansiyellere, kişinin serpilmesine ve kolektivitenin zenginleşmesine değil, aynı zamanda hem birey hem de toplum için tehlikelere ve rahatsızlıklara kaynaklık ettiğini gösterir.

Marx bireysel öznelliğin öznelerarası niteliğini ortaya koyar, bireysel tekilliği yeni bir biçimde düşünmek için bir taslak çıkarır: kolektif deneyimlerin bireyleşmesi olarak. Bu perspektifte birey bir *kolektif tekil* gibi bir şey olacaktır; bu patikayı özellikle Pierre Bourdieu *habitus* nosyonuyla geliştirecektir.

Her biri farklı bir yönde olmak üzere Stirner ve Durkheim, bireysel arzular ile toplumsal çerçeveler arasında

birtakım gerilimlerin zorunlu olarak bulunmasına açıklık getirir; bunlar bizzat kişileri kateden ve bireysel tekilliklerin dernekleşmesine (*association*) ilişkin safiyane vizyonuyla Marx'ın iyi algılayamadığı gerilimlerdir.

Nihayet Stirner "post-modern" denilen kültürün içinde işleyen narsistik eğilimleri bize önceden sezdirir. Durkheim Batılı modern bireyciliğin "egoist" eğilimlerine karşı eleştirel bir keskin göz geliştirir. Bu durumda her ikisi de (Stirner olumsuz, Durkheim olumlu olarak) bireyci aşırılıkları dizginlemek için ait olduğumuz kolektivitelerin verdiği kolektif kerterizlerin önemine vurgu yaparlar. Bu kolektif (özellikle ahlaksal) kerterizler Durkheim'a göre başarıya ulaşmış bir bireyleşmenin güvencesidir -her ne kadar kötümser antropolojisi onu eski biz zorbalıkları ile yeni ben zorbalıkları arasındaki istikrarsız ve güvensiz dengeyi, yani kötünün iyisini aramaya yöneltmiş olsa da-.

Bugünün meselesi bu üç yazarda karşıtlaşır gibi görünen bu farklı boyutları, birbirini tamamlar hâle getiren bir sorunsalda birleştirmek olabilir. Ama bu bölümde bu zor işe girişmem söz konusu değil. Ben sorunu ifadelendirmeye çalışmakla yetindim.

Antropolojik, Etik ve Bilimsel

Göz gezdirdiğimiz yazarların iyi gösterdikleri bir şey var, o da sosyolojik bakış açılarının özellikle örtük antropolojilerden -terimin felsefi anlamını kastediyoruz- beslenmiş olduklarıdır. Bu antropolojik yakıtlar sosyolojik bilginin temelde bilimsel olan mantığını geçersiz kılmaz ama sosyolojik bakışı her defasında farklı yönlere doğru uyarır. Aynı zamanda, bu antropolojik *a priori*'ler etik-siyasal sezgilerle, yani en makbul ahlaksal ve siyasal değerlere dair örtük yargılarla birlikte çeşitli örgüler oluştururlar. Bir kez daha söyleyelim: Bu, toplumsal çözümlemenin bilim olma ama-

cını geçersiz kılmaz ama sosyolojik projektörleri belli bir biçimde çerçevelemeye katkıda bulunur. Belki de aslında sosyologların bilimciliği reddederek daha kırılgan bir toplum bilimi görüşünü benimsemeleri ve aletlerinden arındırılamayan normatif bileşenleri kabul etmeleri gerekirdi. Her şeyden önce, sosyolojik bir düşünümsellik mantığı içinde, bilimsel olarak üretilen sözcelerin geçerlilik alanının çevresini daha iyi belirlemek için. Ve ardından, sosyolojik sorgulamalarımızı besleyen antropolojik varsayımların ve etik-siyasal sezgilerin yelpazesini genişletmek için.

Böyle bir duruş, sosyoloji alanında bireycilik etrafında dönen çağdaş tartışmalara yeni bir ışık tutabilir. Zira güncel birey figürlerine ilişkin *eleştirel* mantıklar da (Sennett, Lasch, Ehrenberg vb.), *kavrayıcı* yaklaşımlar gibi (Giddens, Dubet, Kaufmann, de Singly vb.), bazı antropolojik *a priori*'lerde (insanlığın hâline dair kimi iyimser kimi kötümser antropolojiler) ve bazı etik-siyasal sezgilerde (birtakım değerlerden ziyade başka birtakım değerleri değerli bulan sezgiler) kökleniyor değil mi? Ben şunu varsaymaktan yanayım: Çağdaş bireyciliğin olumsuz yanlarını (eleştirel) ya da olumlu olanaklarını (kavrayıcı) ön plana çıkarmak, aslında sosyolojik bakışı peşinen yapılandırmaya katkıda bulunan antropolojik ve aksiyolojik değerlendirmelerle ilişkilidir. Bu nedenle, bireyciliğin muğlaklıklarına dair Charles Taylor'un izinden giderek katkıda bulunmak, sosyoloji alet kutusundaki antropolojik ve etik kaynakları çoğaltma gereksinimine yol açacaktır.

Şimdi bu kuramsal çalışmayı, bizimki gibi bireyci bir toplumda somut olarak açındıkları biçimiyle kimlik ve öznellik figürlerini konu alan bir araştırmayla sınamak gerekiyor. Toplum bilimlerindeki kavramsal ince ayarların belli bir anda ampirik zeminle karşılaşması şarttır. Zira bunlar

(Marx'ın ve Engels'in diyecekleri *gibi*) asla "fikirlerin saf göğü"nde birer yolculuk değil, gözlemlenebilir gerçekliklere ilişkin bilginin araçlarıdır. Bu, daha sonraki bir kitabın konusu olacaktır.

PROUDHON: MÜLKİYET VE BİREYSELLİK

Siyasal liberalizm geleneğinde bireysellik ve mülkiyet klasik olarak ilintilendirilmiştir.[17] Bu, özellikle *Sivil Hükümet Üzerine İki İnceleme*'siyle (1690) Locke (1632-1704) için geçerlidir. *İkinci İnceleme*'de (yeni basım 1992), "kişiliğinin ve zilyetliklerinin (*possessions*) mutlak efendisi olan" insan "özgür" olarak sunulur (bölüm IX, § 123, s. 236). Toplumsal ittifakın (*pacte social*) amacı tam da "[insanların] hayatlarını, özgürlüklerini ve eşyalarını -genel bir adla *mülkleri* dediğim şeyleri- karşılıklı olarak korumak için birleşerek bir gövde meydana getirmek"tir (a.g.y., s. 237). Demek ki Locke'ta siyasal sözleşme çerçevesinde bireysel özerklik "mülklerin" (çoğul) korunmasına bağlıdır.

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

Ve eşyaların mülkiyeti, dar anlamda ekonomik olmayan, "*kendi kişiliği üzerindeki mülkiyet hakkı ile kendi eşyası üzerindeki mülkiyet hakkını*" birbirine bağlayan (a.g.y., bölüm XV, 173, s. 273) daha geniş bir mülkiyet[18] kavramının bileşenlerinden yalnızca biridir. Eşyanın mülkiyeti ile kişisel özgürlük birbirine massedilmemiştir ama birinci ikincinin dayanaklarından birini oluşturur. Sosyolog Robert Castel'e göre özel mülkiyet tarihsel olarak modern bireyselliğin "taşıyıcıları"ndan biri olarak ortaya çıkmış ve bireye geleneksel toplumun bağımlılıklarının dışına çıkma olanağı vermiştir (Castel ve Haroche, 2001, s. 12-16).[19] Marx ise çok daha erken bir vakitte özel mülkiyeti "bütün insan"ın çoklu olanaklarının yalnızca "sahip olma duyusu" lehine yabancılaştırılmasının aracı olarak görmüştür (*1848 Elyazmaları*, *Oeuvres II*, 1968, s. 83). Bu bakış açısına göre "özel mülkiyetin ilgası insani nitelik ve duyuların tümünün özgürleşmesidir" (a.g.y.). Bu Locke/Marx ikilemi karşısında daha net görebilmek için ne yapmalı? Proudhon'un (1809-1865) eseri bu konuda çok faydalı olabilir.

İşte Proudhon'un iki önemli metnindeki farklılıklara ve hatta çelişkilere bunun için geri dönmek istiyorum[20]: birincisi, 1840'ta, Proudhon otuz bir yaşındayken yayımlanmış olan, meşhur "mülkiyet hırsızlıktır"ı dile getirdiği *Mülkiyet Nedir?*; ikincisi, Proudhon'un ölüm yılı olan 1865'te ölümünden sonra yayımlanmış olan, her yana yayılan bir

18 Burada Locke'un "mal-mülk" (*propriétés*) meflhumuyla ilgili olarak Louis Dumont'un ekonomik olanın hegemonik hedeflerini yaymaaracı kılan fazla ekonomist yorumundan kopmalıyız (Dumont, 1977, s. 68-82).

19 Castel'in daha sonra gösterdiği gibi, siyasal ve toplumsal hakların gelşimi, bireysel bağımsızlığa ve kendiliğin mülkiyetine yalnızca özel mülkiyetin ayrıcalıklılarının değil, daha fazla bireyin erişmesi için bir başka "dayanak" tipi sağlayacaktır.

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

Devlet tehlikesine karşı mülkiyeti belli bir biçimde savunduğu *Mülkiyet Kuramı*. Hannah Arendt *Modern İnsanın Durumu*'nda bir pasajda mülkiyet eleştirisi ile mülkiyet savunusu arasındaki gerilimin höristik[21*] niteliğine değinmişti (1983, s. 108). Bana öyle geliyor ki bu, Philippe Chanial'in *Adalet, Armağan ve Dernek*'te belli bir Fransız sosyalist geleneğinin "bireycilik" ve "bütüncülük" arasındaki "melez karakteri" olarak adlandırdığı şeyin de tam kalbindedir (s. 148-49 ve 151). Bana göre bu melezleşmenin iki boyutu var: birincisi, 20. yüzyılda komünist özgürleşme hedefinden türetilmiş totaliter deneyimlerin ışığında özel bir yoğunluk kazanan siyasal çoğulculuk sorunu; ikincisi, bireysel ile kolektif, *ben* ile *biz* arasındaki ilişkiler -ki bunlar çağdaş bireycilik çerçevesinde özel bir tını taşımaktadır-.

Hem totaliterlik olgusunun hem de bireycilik olgusunun güncelliğine vurgu yapmaktaki amacım, Proudhon okumamı şimdiki zamanda çıpalandırmaktır. Dolayısıyla bir tarihçi ya da bir sosyoloğun yapacağı gibi Proudhon'un metinlerini kendi dönemlerinde yeniden yerlerine koymaya çalışmayıp, bir siyaset filozofu olarak çağdaş siyasal tartışmalar için faydalı kaynaklar çıkarmaya çalışacağım.[22] Proudhon'un metinlerini çağımıza belli bir biçimde dâhil edecek ve bundan hareketle onlar arasında bir ayıklama yapacağım. Öyleyse bu *şimdiki zamanın hermenoetiği*, bir biçimde Proudhon'un fikirlerini bugünün meseleleri karşısında yeniden canlandıracak. Bu nedenle Proudhon'un önermeleri üzerinde harfi harfine durmayıp, mülkiyet te-

21 T.S.N.: Bilimlerde keşif ve yeniliği önde tutan tüm araştırma araç ve yordamları.

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

masını yeniden sorunsallaştırılma yolunda ilerlemek için gerilimlerden, duraksamalardan ve güçlüklerden daha çok esin alacağım. Ama şu durumda yapmam gereken, şimdiki zamana ilişkin sorularımı cephaneme katmış hâlde Proudhon'un iki kitabına dönmeden önce en baştan netleştirmek. Bu bölümde, Proudhon uzmanlarına beceriksizce gelebilecek bir keşif taslağı sunacağım yalnızca.

Özgürlükçü Sosyal Demokrasi ve Mülkiyet

Kabataslak olarak şunu söyleyebiliriz ki, sol, tarihsel olarak iki özgürleşme siyasetini cisme büründürmüştür. 18. yüzyılda cumhuriyetçi özgürleşme siyaseti; siyasal eşitlik, yurttaşlık, insan hakları ve halk egemenliği nosyonlarıyla birlikte doğdu. 19. yüzyıldaysa, onun eleştirel çizgisinde ve dolayısıyla sınırları dâhilinde (geniş anlamda) sosyalist özgürleşme siyaseti, toplum meselesini de bünyesine katarak ortaya çıktı. Bir üçüncü özgürleşme siyasetinin icadının da belki bugün söz konusu olduğu varsayımında bulunacağım: cumhuriyetçi ve sosyalist gelenekleri kaynak alan ama yeni meydan okumalar karşısında yenilikler de yapan yeni bir özgürleşme siyaseti. Bu meydan okumalardan burada yalnızca ikisine değineceğim: birincisi totaliter deneyimlerden sonra çoğulculuk, ikincisi bireyselleşme. Bu iki meydan okuma kısmen ilintilidir. Birincisi kuşkusuz yenilenmiş bir cumhuriyetçi ve sosyalist çerçevede hâlâ incelenebilir ama ikincisi bana ("siyasal eşitlik = toplumsal eşitlik" denkleminden öteye gidilmeyecekse) hem cumhuriyetçi hem de sosyalist olanakları aşıyor gibi görünüyor. Sözünü ettiğim icada ön ayak olmaya daha yakın olan, kanımca, çoğulluk ve bireysellik çifte sorununu çoğu zaman daha iyi ele almış olan özgürlükçü akımlar.[23] Bu nedenle bu üçüncü özgür-

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

leşme siyasetini kastederek geçici olarak "özgürlükçü sosyal demokrasi"den bahsediyorum.[24]

Ama bu çerçevede mülkiyet nasıl ele alınmalı?[25] Sosyalist gelenek sık sık "toplumsal temellük"ten (*appropriation sociale*) bahseder. Bu toplumsal temellük çoğu zaman otoriter sonuçları olan bir devletleştirme (*étatisation*) biçiminde -refah devletinin sosyal demokrat bürokratizasyonu durumunda *soft*, totaliter komünizmlerde *hard* olmak üzere- uygulandı. Burada ilk büyük zorlukla karşılaşıyoruz: çoğulculuk. Bu ve benzeri zorluklarla yüzleşmek için geniş anlamda cumhuriyetçi geleneği az çok beslemiş olan siyasal liberalizmin bazı esinlerinde kaynak bulunabilir. Bu, özellikle Montesquieu'nün öne çıkardığı erklerin çoğulluğu ve karşılıklı sınırlandırılmaları perspektifi için geçerlidir ki, Montesquieu "erkin kötüye kullanılamaması için, şeylerin düzenlenme biçimi sayesinde erkin erki durdurması gerekir" buyurur (*Yasaların Ruhuna Dair*, 1979, XI. Kitap, IV. Bölüm, s. 293). Toplumsal temellük, mülkiyeti değiştirerek öncelikle iktidar ilişkisini (tahakküm edenler/tahakküm edilenler ilişkisi) değiştirmeyi hedefler; siyasal çoğulculuk ise bir karşı-erkler mantığına açılır. Bu ikisi uzlaştırılabilir mi?

Karşımıza ikinci bir zorluk çıkıyor: bireyselleşme. Ko-

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

24 Bu "özgürlükçü sosyal demokrasi"nin Thomas More, Rosa Luxembourg, subkomandante Marcos, John Rawls ve Emmanuel Levinas gibi yazarlar üzerinden keşfi için *La société de verre*'in üçüncü bölümüne bakınız (Corcuff, 2002-1, s. 203- 151).

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

lektif dayanışmaları bozmadan bireysel özerklik nasıl genişletilebilir, bireysel tekilliklerin gelişimi kolektif bir çerçevede nasıl desteklenebilir? 1980'li yılların liberal karşı-devriminin bize söylediğine göre, bir yandan kolektif refaha izin verip diğer yandan bireyselliği öne çıkaran yegâne işlevsel çerçeve piyasa ve özel mülkiyettir. Ekonomik liberalizmin doğurduğu eşitsizliklerin sosyalist eleştirisiyse bu "kolektif refah"a yönelik bir kuşkuculuk olarak ortaya çıkıyor. Ekonomik liberalizmin özgürlükçü bir eleştirisi, piyasa ölçüsünün hegemonyası altında ezilen bireyselliğin hangi duvarlara tosladığını gün ışığına çıkarabilir. Biz bundan mülkiyetle ilgili hangi sonuçları çıkarmalıyız?

Aynı zamanda (ve belki bilhassa) pratik nitelikli olan, yani deneylerle belirlenecek bir soruna sahici "çözüm"ler bulmayı ummasak da, sorunun entelektüel ifadesinde biraz daha ileri gitmek bakımından Proudhon bize yardım edebilir.

Proudhon'un Mülkiyet Eleştirisi

Mülkiyet Nedir? genelde mülkiyete ve özelde kapitalist mülkiyete dair radikal bir eleştiri ileri sürer. Proudhon bunu (istismara ya da "şey*de* olan hakka" dayanan, 1997-a, s. 56) "mülkiyet" ile (kullanıma ya da "şey*e* olan hakka" dayanan, a.g.y.) "zilyet"i karşı karşıya koyarak yapar.

Proudhon'un gözünde mülkiyete (hırsızlığa) karşı meşru olan tek bir şey vardır, o da "işçinin ücretini aldıktan sonra bile ürettiği şey üzerinde doğal bir hakkının saklı kalmasını" isteyen (a.g.y., 113) ilkeye yaslanan zilyettir. Proudhon'a göre kim olursa olsun hiçbir bireyin "*kendi yaratmadığı ve doğanın ona bedavadan verdiği* bu zenginliği" temellük etmeye hakkı yoktur (a.g.y., s. 93). Bu durumda "insanın insan tarafından sömürülmesi"nin başlıca temellerinden biri kapitalist mülkiyettir (a.g.y., 117). Öyleyse

burada Proudhon'u harekete geçiren, iktidarın (tahakküm edenler/edilenler arası ilişkilerin) radikal olarak değişmesi hedefidir.

Proudhon'un eleştirisi aynı zamanda üretimin toplumsal niteliğinin iş bölümü üzerinden çözümlemesine yaslanan, öncelikli olarak kolektif bir perspektiften beslenir. Oysa mülkiyetin mahrum edici (*privatif*) mantığı Proudhon'un geri dönmeyi önerdiği bu toplumsal niteliği ortadan kaldırır. Bu yönde Proudhon iki ilke ortaya koyar: 1) "Tüm üretim zorunlu olarak kolektif olduğuna göre, işçi, ürünlerden ve kazançlardan emeği oranında pay alma hakkına sahiptir." (a.g.y., s. 118); 2) "Her birikmiş sermaye toplumsal mülkiyet olduğuna göre, kimse onun inhisari mülkiyetini edinemez." (a.g.y.). Proudhon özel mülkiyetin Marksist eleştirisini beslemeye katkıda bulunacaktır ve bazen olumlu bazen daha eleştirel bir perspektif içinde olmak üzere *1844 Elyazmaları*'nda birçok kere alıntılanmıştır.

Ancak Proudhon bireyi inkâr eden "cemaat"ten daha şimdiden sakınır. Zira ona göre "cemaat" de mülkiyet gibi -ama farklı bir biçimde- zorbalıktır. "Cemaat, özünde, yetilerimizin özgürce uygulanmasına, en soylu eğilimlerimize, en içten duygularımıza karşıdır." (1997-a, s. 233-234). "Bilincin özerkliğine tecavüz eder." (a.g.y., s. 234). Dolayısıyla, Proudhon'a göre "ilga edilmiş mülkiyet" "cemaat"e açılmamalıdır. Bu durumda Proudhon "Hegelyen" esinli bir formül önerir: cemaat "tez", mülkiyet de "antitez" olduğuna göre, "yeni bir toplum formu" "sentez" olacaktır (a.g.y., s. 231 ve s. 248). Bu sentez cemaatte ve mülkiyette iyi olanı alacaktır (kolektif çerçeve kaygısı ve bireysellik kaygısı): "Cemaat *eşitlik* ve *yasa* arar: aklın özerkliğinden ve kişisel liyakat duygusundan doğmuş olan mülkiyet ise, her şeyden çok *bağımsızlık* ve *orantılılık* ister" (a.g.y., s.

248). İşte bu çerçevede "özgür dernekleşme (*association*) içerisinde" (a.g.y., 252) "bireysel *zilyet* toplumsal hayatın koşuludur" (a.g.y., 251). Görünen o ki bu ilk kitapta Proudhon'un vurgusu, kesin olmamakla birlikte, erklerin çoğulluğuna karşı iktidar ilişkisinin değişmesine ve bireysel olana karşı kolektif olana ayrıcalık tanıma yönündedir.

Proudhon'un Mülkiyet Savunusu

Mülkiyet Kuramı'nda Proudhon epistemolojik çerçevesini değiştirir zira belli bir süreden beri Hegel diyalektiğine gönderme yapmayı bırakmıştır, dolayısıyla mülkiyeti ele alışına bazı süreksizlikler dâhil olmuştur.

Demek ki entelektüel aletlerinin değişmesi mülkiyet konusundaki fikirlerinde de bazı değişimlere kaynaklık etmiştir. 1840'ın Hegelci sentez perspektifinin[26] yerine 1865'in indirgenemez gerilimler arasındaki denge düşüncesi gelmiştir ("sentez ilkesi yerine *denge* ilkesinin gelmesi" dediği şey, *Théorie de la propriété*, s. 52). 1858 tarihli kitabı *Devrim'de ve Kilise'de Adalete Dair*'den başlattığı bu felsefi yolculuğu şöyle açıklar: "O zamana kadar Hegel'le birlikte antinominin iki terimi *tez* ile *antitez*in daha üstün bir terimde, *sentez*de çözülmesi gerektiğine inanmıştım. O zamandan sonraysa bir elektrik pilinin kutupları birbirini nasıl yok etmiyorsa antinomik terimlerin de çözülmediğini, yok edilemez olmakla kalmayıp hareketin, hayatın, ilerlemenin üretici nedeni olduklarını, sorunun bunların kaynaşmasını -ki bu ölüm olurdu- değil, toplum-

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

ların gelişimine göre değişen daima istikrarsız dengesini bulmak olduğunu fark ettim." (*Théorie de la propriété*, s. 52). "Dengeleme" teması (a.g.y., özellikle s. 206 ve s. 237) daha üstün olduğu varsayılan bir sentezde birleşmenin yerine gelir. Proudhon Marx'tan daha ziyade, çok daha sonra Merleau-Ponty'nin *Diyalektiğin Serüvenleri*'yle (1955) "Marksizm"den çıkışına esin kaynağı olacak olan bir düşünce olan çelişkilerin sonsuz oyunu düşüncesinde kendini bulur. Ayrıca onda Montesquieu'nün siyasal liberalizminden bir şeyler de vardır ve Proudhon "erklerin ayrılığı ve dengesi kuramı"ndan yana olduğunu birçok kere ifade eder (*Théorie de la propriété*, özellikle s. 72, s. 181, s. 208, s. 216 ve s. 239). Adaletin kendisi "kuvvetler arasındaki denge" olarak yeniden tanımlanır. Proudhon'un sentezsiz gerilim ve denge diyalektiği kuşkusuz mülkiyet üzerine bir düşünümden ibaret değildir ve daha geniş bir kapsama sahiptir. Belki bize, dünya meseleleri hakkında global bir vizyonu ve çelişkileri ve çatışkıları konu alan bir düşünüşü terk etmeksizin, bütünü kavrama iddiasında olan bir başka Hegelien-Marksist kategori olan "toplam-bütünü" (*totalité*) devre dışı bırakmakta yardım edebilir.[27] Bu yeni entelektüel şemadan esinlenen Proudhon, mülkiyet hakkındaki önceki çözümlemelerini inkâr etmez -mülkiyet yine adaletsizdir- ama bu çözümlemeleri olumsuz olanın sonsuz çelişkiler oyunu içinde olumlu bir işlev bulduğu daha geniş bir çerçevenin içine sokar. Proudhon'a göre mülkiyetin hâlâ tanrısal, doğal ya da ekonomik bir meşruiyeti yoktur ama siyasal bir işlevi vardır. Yani? "Kamusal güce karşı-ağırlık olmak, Devlet'i dengelemek, bu yolla bireysel özgürlüğe güvence olmak: Öyleyse siyasal sistemde mülkiyetin başlıca rolü bu olacaktır." (a.g.y., s. 139). Zira Bir'in Çok üzerindeki tehdidi ola-

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

rak Devlet -Proudhon burada bir başka tarihsel bağlamda Arendt'in totalitarizm çözümlemeleriyle bazı benzerlikler gösterir[28]-, birleştirici ve tekbiçimleştirici "sentez" tehlikesi olarak Devlet, karşı-ağırlığın yokluğunda, bireysel özerkliği indirgeme eğiliminde olabilir. Proudhon şöyle söyler: "Devlet'in gücü bir yoğunlaştırma gücüdür; ona fırsat verirseniz, kısa zamanda tüm bireysellik ortadan kalkar, kolektivite içinde soğurulur." (*Théorie de la propriété*, s. 144). "Hükümetçilik" (*gouvernementalisme*) ve "tüm formlarıyla komünizme" karşıtlığı buradan gelir (a.g.y., s. 242). Proudhon'un zihninde, devlet tehlikesi karşısında çoğulculuk ve bireysellik sorunu sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Öyleyse Proudhon "zilyet" temasını bırakarak mülkiyet temasına geri döner (a.g.y., s. 205). Bu, Devlet'ten gelen bir güvenceler sistemi sayesinde kapitalist yoğunlaşmadan uzak duran küçük mülkiyettir (a.g.y., özellikle s. 189 ve 194). Bütün bunlar "liberal, federatif, merkezsizleştirici, cumhuriyetçi, eşitlikçi" bir çerçevede gerçekleşmek üzere (a.g.y., s. 208). Tıpkı mülkiyete karşı cemaate/ortaklığa dönüşü dar anlamda önermediği -ama mülkiyet-hırsızlık tehlikesi karşısında kolektif olana küçük bir avantaj verdiği- *Mülkiyet Nedir?*'deki gibi, bu son metinde her ne kadar devlet tehlikesine karşı mülkiyete küçük bir avantaj verse de tam olarak Devlet'e karşı mülkiyeti seçmez. Bu sefer -ama yine kesin değil şartlı olarak- erklerin çoğulluğunu iktidar ilişkisinin değişmesine, bireysel olanı da kolektif olana göre ayrıcalıklı tutar.

---

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

Proudhon'dan Özgürlükçü Sosyal Demokrasiye

Bu parkurun sonunda çağdaş sorgulamalarımıza "çözüm" bulmuş değiliz elbette; ama sorunsal sahamızı daha iyi işaretlemiş durumdayız. Özgürlükçü bir sosyal demokrasi perspektifinde toplumsal temellük meselesi, iktidar ilişkisinin değişmesi ile kolektif ve bireysel çerçeveler olarak erklerin dengesini bir arada tutmaya çabalamalıdır. Bu, özellikle, kapitalist temellükü bozan ama Devlet lehine bireyselliği çiğnemeyen mülkiyet formüllerinin çoğulluğunun bir arada barınmasını tasarlamayı gerektirir: küçük bireysel mülkiyet, kooperatif ve assosiatif mülkiyet, yerel kolektivitelerin kamusal mülkiyeti, işçilerin ve kullanıcıların kontrolünde kamulaştırmalar (*nationalisation*), Avrupa kamu hizmetleri, uluslararası aranjmanlar, derneksel olan ile kamusal olanı karıştıran formüller vb. Çeşitli mülkiyet statülerinin gerilim hattı üzerine dizilmesi, bireyselliği koruyan post-kapitalist bir çerçevede çoğulcu bir alet kutusu oluşturacaktır. Burada hayal gücü kaçınılmaz bir ihtiyaçtır.

ÖZGÜRLÜKÇÜ SOSYAL DEMOKRASİ İÇİN SOSYOLOJİK KAYNAKLAR: DURKHEIM, CASTEL, MICHELS, BOURDIEU

Bu bölüm anarşist ve özgürlükçü çevreleri "özgürlükçü sosyal demokrasi"[29] üzerine çelişkili bir tartışmaya davet etmek istiyor. Bu bölümde birtakım sosyolojik kaynakların siyaset felsefesini nasıl besleyebileceği ortaya konulacak.

"Özgürlükçü Sosyal Demokrasi" ?

Daha önce de söylediğim gibi, "özgürlükçü sosyal demokrasi" varsayımı dönemin meselelerinin tarihsel bir çözümlemesiyle ilişki içinde anlam kazanmakta. Kabataslak söylersek, sol iki büyük özgürleşme siyaseti tanıdı: birincisi 18. yüzyılda siyasal eşitlik, yurttaşlık ve halk egemenliği nosyonlarıyla birlikte doğan cumhuriyetçi özgürleşme siyaseti; ikincisi, onun eleştirel uzantısı olarak, toplum mese-

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

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

Bana öyle geliyor ki anarşist gelenek, doğrudan doğruya toplum meselesinin benimsenmesinden türemeyen iki meseleyle daha çok doğrudan yüzleşmesi bakımından sosyalist özgürleşmenin dışına taşar: kurumların otoriter eğiliminin eleştirisi ve kolektif dernekleşmede (*association*) bireysel özerkliğin öne çıkarılması. Bu çifte sorun, hem Stalin'in totalitarizminin bireysellikleri ezmesi, hem de artık bireyci olmuş olan Batılı toplumlarda -Norbert Elias'ın *Bireyler Toplumu* (1991) adını verdiği şey- *biz* ile *ben* arasındaki ilişkilerin derinlemesine dönüşümü nedeniyle, şu 21. yüzyılın başında özellikle önem kazanmıştır. Bu nedenle, bana göre, üçüncü bir özgürleşme siyasetinin ortaya çıkışında özgürlükçü düşünceye düşen önemli bir rol var.

"Özgürlükçü sosyal demokrat" ifadesi öncelikle terminolojik bir seçim: (cumhuriyetçi özgürleşmeden miras alınan) demokrasi meselesi için "demokrat", toplum meselesi için "sosyal", ayrıca kurumların eleştirisi ve bireysel özgürlük için "özgürlükçü". Bu seçimin stratejik bir bileşeni de var: Avrupa sosyal demokrasisinin 1980'li yılların liberal karşı-devriminin şokuyla geniş çaplı olarak sosyal-liberalizme dönüştüğü şu uğrakta, sosyal demokrasiyle sık sık ilintilendirilen kamu hizmetleri, refah devleti gibi terimlere yeniden değer kazandırmak bana önemli görünüyor.[30]

30 Avrupa Sosyal Demokrasisinin krizi çerçevesinde, neo-laborist başbakan Tony Blair'in "üçüncü yol"unun ilk kuramcılarından olan Britanyalı sosyolog Anthony Giddens'ın savunduğu sosyal-liberalizmle eleştirel bir tartışma

"Sosyal demokrasi = ihanet" diye düşünenler buna "provokasyon" diyebilirler. Ama şimdiki zamanın meselelerini daha az ön yargıyla ele almak için, goşist retoriğin güvenli kıyılarını terk etmek gerekiyor. "Sosyalizm" ve "komünizm" gibi, "sosyal demokrasi" sözcüğünün de karmaşık bir tarihi, farklı kullanımları var. Benim gönderme yaptığım sosyal demokrasi -Jean Jaurès'in cumhuriyetçi sosyalizmi, Rosa Luxembourg'un demokratik ve devrimci sosyalizmi ya da Otto Bauer'in Avusturyalı Marksizmi gibi figürleriyle- "ihanet" rengini taşımıyor. Ama gerçeklikle ve tarihle yüzleşmenin bize hazırladığı tuzaklara dair bir duyusu var. Dünyanın karmaşıklığının kirine (bulaşır korkusuyla) asla elini değdirmeyen "devrimci" kimliklerin saflığından uzakta, toplumsal dönüşümün zorluklarına ve çelişkilerine, hatta trajik olasılıklarına dair bir sezgisi var. Bu nedenle el altından anlaşmaktan kaçınsa da ödün vermeye dair bir duyusu da var.

Bu kısa bölümde varsayımsal bir "özgürlükçü sosyal demokrasi" projesine ışık tutan sosyolojik katkılara (sosyoloji geleneğinde Emile Durkheim ve Roberto Michels; çağdaş sosyolojide Robert Castel ve Pierre Bourdieu) vurgu yapacağım. Burada seferber edilen yazarlar "Marksist" değiller çünkü benim entelektüel alet kutum da epeyce bir zamandır "Marksist" değil. Marx'ın yanında başka entelektüel gelenekler de kutuya dâhil. Eğer 1) "son kerte" gibi kimi "Marksist" kolaycılıkları (esasen ekonomik anlamda anlaşılan "sermaye"nin toplumsal ilişkilerin bütünü üzerinde oynadığı rol[31]) terk ederek Fransız toplumu gibi bir toplumsal oluşum içinde (ya da dünyada) zulüm biçimlerinin çoklu-

için, bkz. *La société de verre* (Corcuff, 2002-b, 242-251).

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

ğunu ve karmaşık biçimde iç içe geçmişliğini düşünmek ve 2) özgürleşme kiplerinin çoğulluğunu (yalnızca anti-kapitalist değil, feminist, ekolojist, homoseksüel, siyasal, kültürel vb. özgürleşme) düşünmek istiyorsak, bu bana yenilikçi gibi görünüyor. Ama çoğulluk teması da zaten özgürlükçü düşüncenin kazanımlarından biri değil mi?

Refah Devletinin İkili Boyutu (Durkheim ve Castel)

Devletin anarşist eleştirisi devlet kurumlarında işleyen otoriter ve hiyerarşik süreçlere vurgu yapmakta haklıydı. Bunu çoğu zaman "Marksistler"den daha iyi yaptı çünkü ekonomizm eğilimine (yine o meşhur "son kerte"!) onlar kadar yatkın değildi. Bu, onu "Devlet iktidarının ele geçirilmesi"nin tehlikeleri -özellikle de Bolşevik otoritarizmi[32] ve ardından Stalin totalitarizmi- konusunda çok daha berrak fikirli kıldı. Ama aynı zamanda, devletin anarşist eleştirisi devleti şeytanlaştırma eğilimiyle fazla tek yanlı görünüyor. Burada tarihçi Marc Ferro'nun şu yazdıklarının ardından gideceğim: "Böylelikle gözlemliyoruz ki kurum, toplumların başlangıcından beri, hem zorunlu olduğuna hükmedildiği için rıza gören ve arzulanan toplumsal pratiklerden oluşan bir sistem, hem de yabancılaşma ve kısıtlama olarak hissedilen pratiklerden oluşan bir bütündür." (*Des soviets au communisme bureaucratique*, s. 12). Özgürlükçü eleştiri, kurumların (örneğin fazlaca türdeşleştirici bir biçimde "Devlet" adı verilen şey) bireyler (Ferro'nun göz önüne aldığı ikinci yön) üzerindeki tahakkümünü iyi kavrar ama olumlu boyutlarına (Ferro'nun göz önüne aldığı ilk yön) duyarsız görünür.

Fransız sosyolojisinin kurucularından biri olan Émile

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

Durkheim kurumun bu olumlu boyutuna değer verdi. *Sosyoloji Dersleri*'nde (1898-1900 dersleri, yeni basım 1997) Devleti ve bireysel özerkliği (burada yolları kesişen liberaller ve özgürlükçüler gibi) karşı karşıya koymak yerine aralarındaki ilişkiyi açığa çıkartır. Örneğin şöyle der: "Şu var ki, Devlet kendi başına bireyin hasmı (*antagoniste*) değildir. Bireycilik Devlet sayesinde mümkündür [...]. Çocuğu ataerkil bağımlılıktan, ev içi zorbalıktan kurtaran, yurttaşı feodal ve daha sonra cemaatsel gruplardan, işçiyi ve patronu şirketin zorbalığından kurtaran odur." (a.g.y., s. 99). Öyleyse Durkheim devlet kurumlarının yalnızca baskıcı değil (ama bu da Durkheim'ın iyi göremediği bir boyuttur) aynı zamanda koruyucu olduklarını, bu kurumlarda kayda geçmiş bir dizi hak ve kuralla bireysel özerkliğin güvence altına alındığını öne sürüyor. Bugün liberal karşı-devrimin etkileriyle birlikte (deregülasyon, esneklik vb.) bu yan daha da görünür durumdadır.

Robert Castel tam da Durkheim'ın çözümlemelerinin izinde kapitalizmin neo-liberal dalgasının getirdiği "mensubiyet yitimi" (*désaffiliation*) süreçlerini *Toplum Meselesinin Dönüşümleri*'nde (1995) inceledi. Kitapta "ücretlilerin yıkımı" evsizlerden işsizliğe ve güvencesizleştirmenin (*précarisation*) değişik formlarına, oradan şirketlerin esneklik politikalarından etkilenen bireylere giden bir istikrarsızlaştırma *continuum*'u içinde ele alınıyor. Buna göre söz konusu olan, "öznelerin varoluşunu yapılandıran nesnel çerçevelerden bir tür bağsızlaştırma"dır (a.g.y., 468). Ücretli statüsü çalışanların sırtına kapitalist sömürünün ağırlığını yıkar ama aynı zamanda, neo-liberalizmin tehdidi altında görüldüğü gibi, bireyleri koruma işlevi de vardır.

Özel Mülkiyet, Toplumsal Mülkiyet, Kendinin Mülkiyeti'nde (Claudine Haroche'la söyleşiler, 2001)

Castel, bireyin özerk biçimde var olmak için kolektif "dayanak"lara (devlet güvenceleri, hukuksal kurallar, ücretli statüsü, sosyal güvenlik vb.) gereksinimi olmuş olduğu üzerinde durarak bu ilk incelemeyi devam ettirir. Refah devletinin ikili boyutu neo-liberal saldırılara maruz kaldığı sırada daha iyi görünüyor: Elbette kapitalist sömürünün daimîliğini sağlayan bürokratik formdur ama aynı zamanda ekonomik olarak en yoksun durumdaki bireyler için korumadır. İşte Castel burada, bir Durkheimcı olarak, bakışımıza yön verir: "Henüz sosyal güvenlik sistemleri yokken, Sosyal Devlet ya da Sosyal Güvenlik denen şey yokken olumlu bir biçimde birey olabilmek, örneğin yaşlılıkta olduğu gibi çalışamaz hâle geldiğinde kendini çaresiz bulmamak için, belli sayıda maddi değere sahip olmak gerekiyordu." (a.g.y., s. 33-34).

Sosyolojik çözümleme burada sosyal demokrat ve özgürlükçü bir patikaya işaret ediyor: kurumların koruyucu işlevi (sosyal demokrasi) ve kurumsal tahakkümün özgürlükçü eleştirisinin çifte gerekliliği. Bu perspektifte özgürlükçü düşünce, kurumları (devlet kurumları ya da başka kurumlar) şeytanlaştırmaya değil ama onlara daima yenilenen sürekli ve tükenmeyen bir eleştiri yöneltmeye çalışır. Bu özgürlükçü esin, ekonomik liberalizmden ayrılır çünkü onun savunduğu ve teşvik ettiği çoğul bireysellik insani etkinliklerin piyasa ölçüsünün hegemonyasına indirgenmeyi reddeder.

Siyasal Temsilin İkili Boyutu (Michels ve Bourdieu)

Siyasal temsilin sosyolojik eleştirisine eğilirsek yukarıdaki düşüncelerle kimi benzerlikler buluruz. Alman sosyolog Roberto Michels siyasetin profesyonelleşmesini ilk çözümleyenlerden biri olan Max Weber'in öğrencisiydi. Klasik kitabı *Siyasal Partiler – Demokrasilerin Oligarşik Eğilimle-*

ri Üzerine Deneme'yi (yeni basım 1971) yayımladığı 1911 yılında anarko-sendikalist çevrelerin sempatizanıydı (daha sonra İtalyan faşizmine yaklaştı). Kitabı esasen ilk kitle partisi olan Alman Sosyal Demokrat Partisinin çözümlemesidir. Michels örgütlerdeki iş bölümü ve görevlerdeki teknik uzmanlaşma süreci içinde yöneticilerin "özel menfaati"nin nasıl ortaya çıktığını ve bu durumda temsil edenlerin temsil edilenlerden nasıl özerkleştiğini gösterir. Ama ulaştığı sonuç bütünüyle kötümser değildir, anarko-sendikalist arkadaşlarının yaptığı gibi siyasal partileri mahkûm etmez. Zira temsilî demokrasinin oligarşik eğilimini karşıdan dengeleyen başka bir eğilim vardır: "Genel olarak demokrasiye, özel olarak işçi hareketine has olan özellik, bireysel eleştiriye ve denetime yönelik entelektüel yatkınlığı güçlendirmesi ve uyarmasıdır." (a.g.y., s. 30). Öyleyse modern tarih bu iki eğilim arasında "muhtemelen hiçbir zaman son bulmayacak olan" bir mücadele olacaktır.

Siyasal temsilin ikircikliğiyle ilgili bu patikayı Pierre Bourdieu takip etti. Siyasal alanı toplumlarımızı oluşturan özerk toplumsal "alan"lardan biri olarak çözümledi. Siyasal alanda tahakküm edenler/edilenler ayrım çizgisi profesyoneller ve sade vatandaşlar (*profanes*) biçimini alır. Dolayısıyla siyasal alan has anlamıyla siyasal (ekonomik sömürüye indirgenemeyen) bir tahakküm tarafından yapılandırılmıştır: sade vatandaşların profesyonellere nazaran "mülksüzleşmesi"ne neden olan, temsil edenlerin temsil edilenler üzerindeki tahakkümü. Bourdieu aynı zamanda (en küçük militan etkinlikte, dernek ya da sendika etkinliğinde bile nüve hâlinde bulunan, bir sözcü işlevi içeren) siyasal temsil mekanizmalarının ikili karakterini de saptadı. Şöyle yazar: "Bireylerin (üstelik çaresizlikleriyle doğru orantılı olarak) ancak bir sözcü lehine mülksüzleşmek suretiyle grup olarak, yani konuşmaya, kendini duyurmaya ve

dinletmeye gücü yeten bir güç olarak kendilerini kurabiliyor (ya da kurulabiliyor) olmaları, siyasetin bünyesine ait bir antinomidir." (*La Délégation et le fétichisme politique*, s. 260-261). Bourdieu bize iki şey söylemektedir. Birincisi: Belli bir grup (işçilerden tutun AIDS hastalarına), arzularının kamusal alanda kale alındığını görmek için, sözcüye muhtaçtır. Ama ikincisi: Bu sözcülerin varlığı, temsil edenlerin temsil edilenlere tahakküm etmesi (sırf sözcüsü olduklarının adına konuşarak bile olsa) riskini taşır. Öyleyse Bourdieu temsilî demokrasi/doğrudan demokrasi gerilimini ve siyasal temsil/temsilî kurumların özgürlükçü eleştirisinin olumlu katkılarını benimser.

İster Michels'de olsun ister Bourdieu'de, hem temsil hem de temsilin özgürlükçü eleştirisi zorunlu olduğuna göre, bakışımız bir kez daha sosyal demokrat ve özgürlükçü bir perspektife yönelmiş durumdadır. Temsil ideal bir doğrudan demokrasi modeli lehine inkâr edilmez ama radikal eleştiriyle daimî olarak dürtülür. Bu yapılanma, temsil kurumları, katılım formları ve doğrudan demokrasi arasında yeni bir denge önerir.

Önerdiğim bu hızlı sosyolojik güzergâhla özgürlükçü sosyal demokrasi sorunsalının sunumu yapılmış oluyor. Bu sorun "fikirlerin saf göğündeki" salt entelektüel bir sorunsal değildir. Yeni gündelik davranışlarda ve güncel toplumsal hareketlerde de dayanakları vardır. Öncelikle gündelik pratikler: François de Singly, çok düşündürücü biçimde *Ortak Hayatta Bireycilik* altbaşlığını taşıyan *Birlikte Özgür*'de çok uyarıcı bir sosyolojik çizgiyi açındırır. Çağdaş çiftlerin ve ailelerin gündelik hayatından bir dizi sahnede (aynı mekânda yaşama, müziğin ve televizyonun çift tarafından programlanması, telefonun ortak idaresi ya da evlilik hayatı dışındaki maceralar), *ben* ile *biz* arasındaki

denge içinde, kişisel özerkliğin ve yakınlarla müzakerenin yeni mekânlarını gözlemler. Bu çerçeve içinde "yalnız" birey dediği şey ile "birlikte" birey dediği şey arasında yepyeni ödünler ve gerilimler ortaya çıkar. Burada, en gündelik deneyimlerde, bir siyasallaşma için ve özellikle özgürlükçü bir sosyal demokrasi için ilginç bazı unsurları potansiyel hâlde bulabiliriz, değil mi? Toplumsal hareketlere gelince, 1995 kışından beri, bir yandan kolektif güvencelerin (emeklilikler, sosyal güvenlik, ücretli statüsü vb.) savunulmasına yönelik olup diğer yandan delegasyon prosedürlerine güvensizliği de (Act Up, Barınma Hakkı, ATTAC ya da yeni sendika hareketleri [SUD[33*]] gibi derneklerin* örgütlenme biçiminde) eyleme geçiren bir dizi toplumsal mücadeleye tanık olmadık mı?[34] Kurumlara yönelik, onların ikili işlevlerini (koruma/yabancılaştırma) örtük olarak kabul eden bu ikircikli tutum, şimdiye kadar tek bir proje içinde nadiren dile getirildi. Öyleyse henüz üzerinde yürünmemiş ve kışkırtıcı bir yolu tartışılması için ortaya atıyorum.

33 T.S.N.: "Solidaires, unitaires, démocratiques", Fransa'da sendikalar federasyonu.

34 1990-2000 yıllarının yeni toplumsal hareketleri (örneğin küreselleşme-karşıtı hareket, daha doğru ifadeyle *alternatif-küreselleşme* hareketi) ve geleneksel siyasete nazaran açığa vurdukları zemin değişikliği üzerine, özellikle bkz. Lilian Mathieu (1999), Laurent Thévenot (1999), Christophe Aguiton (2001) ve Isabelle Sommier (2001).

SONUÇ: 21. YÜZYIL İÇİN ÖZGÜRLEŞMEYİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Meksika'da Zapatista hareketi, Fransa'da 1995 kışında yaşanan toplumsal hareket ve daha geniş bir bağlamda *alternatif-küreselleşme*nin (*alter-mondialisation*) uluslararası ölçekte güçlenmesinden beri, hâlihazırdaki tahakkümlere karşı bireysel ve kolektif özerkliğin ele geçirilmesi olarak özgürleşme meselesi yeniden gündemde. Elbette henüz el yordamıyla yürür hâlde, neye "karşı" olduğu neden "yana" olduğuna göre çok daha belirgin. Ama piyasa hegemonyası karşısındaki çoklu dirençler ütopyaya yeniden bağlanmak için daha şimdiden birer tutamak oluşturuyor.

Ama bu arada, bugün yeniden sözünü etmeye başladığımız özgürleşme ile 18. yüzyılın Aydınlanmacılarının ya da 19. ve 20. yüzyılın sosyalistlerinin kafasındaki özgürleşme aynı mıdır? Yoksa geçmişteki özgürleştirici geleneklerin çoğu unutulmuş deneyimlerinden hareketle 21. yüzyılın meselelerine uyarlanmış yeni bir özgürleşme siyasetinin ortaya çıkmasını mı sağlamak gerekir? Zor bir soru, yanı-

tı tahminlere ve rastlantılara bağlı. Kimileri cumhuriyetçi özgürleşme özlemi içinde (siyasal eşitlik, yurttaşlık, halk egemenliği vb.), "egemenlikçiler"in yaptığı gibi ulus çerçevesini fetişleştiriyor. Kimileriyse, Stalinizmin dehşetinden ve sosyal demokratların yerleşik düzene verdikleri ödünlerden sıtkı sıyrılmış hâlde, sosyalist özgürleşmenin *revival*'ını[35*] hedefliyor. Daha başkaları, Jean-Claude Michéa gibi (*Adam Smith Çıkmazı*), cumhuriyetçi siyasetten ve Aydınlanma'dan kopmuş bir "kökensel işçi sosyalizmi"ne dönmeyi öneriyor. Nihayet, benim de dâhil olduğum başkaları, hem cumhuriyetçi ve sosyalist hem de post-cumhuriyetçi ve post-sosyalist yeni bir özgürleşme siyasetini bahse açıyor. Yani cumhuriyetçi ve sosyalist kaynaklarla imal edilmiş ama bu kaynakların dışında bireycilik, feminizm, ekoloji gibi başka meseleleri de yaratıcı bir biçimde ele alması gereken bir siyaset. Bu kapsamlı sorgulamalar solda (sosyalistler, komünistler, yeşiller, Marksist ve özgürlükçü uç sol) kullanımda olan "yazılımlar"ın derinlemesine yeniden sınanmasını ve güncel toplumsal hareketlerle ilişki içinde gerekçeli yüzleşmeler gerektirir. Ama yazık ki geleneksel olarak solda bulunan partilerin çoğunluğu has anlamıyla entelektüel araştırma ve tartışma zeminini büyük ölçüde terk etti. Dahası, Avrupa sosyalizm ailesinin büyük kısmı özgürleşme kıyılarını ve dolayısıyla sosyalist ve sosyal-demokrat gelenek içindeki yerini sosyal-liberal ve teknokratik pratiklerde boğularak terk etti. Sendikalar ve denekler* ise, mücadelenin aciliyeti dolayısıyla çoğu zaman kafalarını kaldırarak orta ve uzun vadeli ufuklara bakamıyor. Bunlardan entelektüel etkinlikle bağları en sıkı olanlar (örneğin Attac ve Copernic Vakfı) düşünümlerini özellikle karşı-keşif (*contre-expertise*) ve (kısa erimi uzun erime bağlayan) programatik tarafında geliştirmekte.

35 T.S.N.: Orijinalde İng.: "canlanma, yeniden revaç bulma"

Toplumlarımızdaki dönüşümlere ve kalıcılıklara dair yapılabilen çözümlemeler ve güncel toplumsal talepler ve deneylerle ilişkisi içinde siyasetin geleceği konusundaki tartışmalarsa, örgütlerin ve büyük medyanın berisinde, henüz filizlenmekte olan, daha sınırlı başka bir mekânda gerçekleşmekte. Son yıllarda bu alanda, çeşitli entelektüel kaynaklar ve kişisel güzergâhlardan hareketle çeşitli hatta çelişkili yönelimleri keşfe çıkan birkaç faydalı kitap var. Bunların (hepsini değil) bazılarını sayalım: André Gorz'un *Kapitalizm, Sosyalizm, Ekoloji*'si (1991), Danien Bensaid'in *Melankolik Bahis*'i (1997), Bruno Latour'un *Doğa Siyasetleri* (1999), Alain Lipietz'in *Siyasal Ekoloji Nedir?*'i (1999), Claudio Magris'in *Ütopya ve Büyü Bozumu* (1999), Michael Hardt ve Toni Negri'nin *İmparatorluk*'u (2000), Miguel Benayasag ve Diego Sztulwark'ın *Karşı-iktidara Dair*'i (2000), Alain Acardo'nun *Gönülsüz Kulluk Üzerine*'si (2001), Philippe Chanial'in *Adalet, Armağan ve Dernek*'i, Daniel Colson'un *Proudhon'dan Deleuze'e Küçük Felsefi Anarşizm Sözlüğü* (2001), Yves Salesse'in *Reformlar ve Devrimler: Solun Solu İçin Öneriler*'i (2001), Jean Claude Micléa'nın *Adam Smith Çıkmazı* (2002) ve Camille de Toledo'nun *Sosyetik, Sevimli Punk– Zorda Kalmış Bir Genç Adamın İtirafları* (2002).

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

Camdan Toplum ve bugün *Bireycilliğin Meselesi* ile ben de, acelesi olan siyaset adamlarını, zapçı gazetecileri ve yorgun entelektüelleri pek ilgilendirmeyen, oluşum aşamasındaki bu galaksiye dâhil olmayı diliyorum.

Bu galaksi içinde toplum bilimleri tarafında üretilen

bilgiler ile siyaset felsefesinin arayışları arasında, özellikle *ben* ve *biz*, bireysellik ve dayanışma, kişisel tekillik ve kolektif kerteriz noktaları arasındaki ilişkiler çerçevesinde geçişleri savunuyorum. Yeni, radikal ve pragmatik sol, neoliberalizmi yalnızca (eski "kolektivizm" gibi) dağılmış kolektif dayanışmalar adına değil, aynı zamanda özgürlükçü ve Marxçıl bir esinle, etkinliklerin piyasayla ölçülmesinin meydana getirdiği tahakküm altında ezilen bireysel tekillik adına da eleştirebilmelidir. Yeni sol bireyci bir toplumda toplumsal dönüşümleri yalnızca kolektif hareketlenmelerden bekleyemez, her bireyin kendi üzerinde çalışmasını da sağlamalıdır. "Post-modern" kültürün narsistik aşırılıkları karşısında, her bireyin nasıl başkalarıyla ilişkilerinden oluştuğunu, dünyada yönünü belirlemek için kolektif olarak imal edilmiş pusulalara (onlara karşı durduğunda bile) ne borçlu olduğunu, kurumlardan aldığı ve özgürlük marjlarını destekleyen güvenceleri hatırlatmalı ki, bireyselliğimizin kolektif malzemeleri daha da çok üstlenilebilsin. Bunlar yalnızca birkaç patika. Tartışma daha yeni başlıyor.

KAYNAKÇA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Durkheim Emile, *Leçons de sociologie* (1989-1900 dersleri), 1997, Paris, PUF.

Durkheim Emile, *De la division du travail social* (1. basım, 1893), 1998, Paris, PUF.

Durkheim Emile, *Le suicide* (1. basım 1897), 1999, Paris, PUF.

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

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

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

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

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

Foucault Michel, *L'Archéologie du savoir*, 1969, Paris, Gallimard.

Foucault Michel, *Histoire de la sexualité*, 3. cilt: *Le Souci de soi*, 1984, Paris, Gallimard.

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

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

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

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

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

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

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

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

Levinas Emmanuel, *Le Temps et l'autre* (1. basım 1948), 1989, Paris, PUF.

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

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

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

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

Marx Karl, *Le Capital*, 1. kitap (1867), *Oeuvres I* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1965-a, Paris, Gallimard.

Marx Karl, *Critique du programme de Gotha* (1875), *Oeuvres I* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1965-b, Paris, Gallimard.

Marx Karl, *Manuscrits de 1844*, *Oeuvres II* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1968, Paris, Gallimard.

Marx Karl, *Theses sur Feuerbach* (1845), *Oeuvres III* içinde, Maximilien Rubel edisyonu, 1982, Paris, Gallimard.

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

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

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

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

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

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

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

Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1. basım 1748), 1979, Paris, Flammarion.

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

Hardt Michael ve Negri Antonio, *Empire*, Fr. çev., 2000, Paris, Exils.

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

Proudhon Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété?* (1. basım 1849), 1997-a, Antony, Editions TOPS.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Klincksieck.

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

Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1. basım 1904-1905), Fr. çev., 1985, Paris, Plon.

PHILIPPE CORCUFF

15 Nisan 1960 Oran, Cezayir doğumlu.
Institut d'Etudes Politiques de Lyon, Université de Lyon II'de Siyaset Bilimi dalında Maître de Conférences.
Charlie Hebdo'da yazar.
ATTAC Fransa Bilimsel Heyet Üyesi.
ContreTemps Dergisi Yazı İşleri Üyesi (Editions Textuel, Paris)
Mart 2003'ten beri Dijon'da yaşıyor.

Araştırma etkinlikleri

-Önce Luc Boltanski, sonra Laurent Thévenot (1992-2001) ve daha sonra (2002'den beri) Elisabeth Claverie tarafından yönetilen Groupe de Sociologie Politique et Morale araştırma programında iş birliği (GSPM, EHESS, URA CNRS)

-Lyon IEP'de Paul Bacot, sonra (1992'den beri) Louis Marie tarafından yönetilen, daha sonra Paul Bacot'nun yönetimi altında Centre de Recherche, d'Information et d'Etudes Politologiques – Centre de Politologie de Lyon olarak değişen Centre d'Etude et de Recherche üyesi (CERIEP, Université de Lyon II)

-CERLIS içinde (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux, ESA 8070 CNRS, Université de Paris V) François de Singly tarafından yönetilen, iki kanattan oluşan "Figures de l'identité, subjectivité et espace public dans les sociétés individualistes contemporaines" üzerine bir araştırma programında CNRS delegeliği ("Identités et subjectivité dans l'individualisme contemporain – Etude de contenu et de réception du feuilleton télévisé américain *Ally McBeal*" ve "Intimité et Politique – Analyse de la correspondance (1891-1919) de Rosa Luxembourg").

Siyasal, sendikal, derneksel etkinlikler

- 1976 Eylül: Gironde Sosyalist Gençlik Hareketine katılım.
- 1977-1992: Sosyalist Parti üyesi (CERES, daha sonra Socialisme et République).
- 1983-1989: Floirac (33) Belediye Danışmanı.
- 1992-1994: Yurttaşlar Hareketi Üyesi
- 1994-1997: Yeşiller üyesi.
- 1995-1997: Maurice Merleau-Ponty toplumsal ve siyasal düşünümler klübü başkanı
- 1996'dan beri: SUD Eğitim sendikası üyesi.
- Aralık 2000-Ağustos 2002: Ulusal Eğitim Bakanlığının CTPU'nda (Comité Technique Paritaire, Universiteli statüsünde kadrolu ya da stajyer öğretim elemanları) SUD Eğitim seçildi
- Ocak 1998: Lyon İşsizler Hareketine katılım.
- İlkbahar 1998 ve İlkbahar 1999: Lyon'da "çifte ceza"ya karşı açlık grevi yapanlarla dayanışma.
- 1999'dan beri: Devrimci Komünist Birlik üyesi.

BİREYCİLİĞİN MESELESİ

PHILIPPE CORCUFF

Corcuff elinizdeki kitapta, bireyci düşüncenin, tam da toplum düşüncesinin öncüleri dönemindeki kaynaklarına gidiyor. Esasen "kolektif adına konuşur" olarak bilinen Marx ve Durkheim'in yanı sıra anarşist kuramın önemli temsilcilerinden ikisini, Stirner ve Prodhon'u da inceliyor ve "artık bireycileşmiş" olan (güncel) toplumlarda birey olgusunun çözümlemesini sosyologlara bırakarak "özgürlükçü sosyal demokrasi" adını verdiği bir konumdan hareketle siyasal bir okuma yapmaya çalışıyor. Bir yandan siyasal temsilin özgürlükçü eleştirisini, ekonomik liberalizmin eleştirisini yaparken öte yandan alternatif küreselleşme hareketlerini kucaklayarak güncel sorunları odağına alan bir özgürleşme girişimine kuramsal katkı yapıyor. Bir bakıma, 21. yüzyılın toplumsal mücadelelerinin "bireyci" açıdan değil ama "bireyciliğin meselesi" (ya da meseleleri) açısından bakıldığında bütüncülleştiğini gösteriyor.

THG
989459
EHY
2016
THG 989459 EHY

ISBN: 978-605837621 2
9 786058 376212

HERETİK