



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

PIERRE-JOSEPH PROUDHON'UN SİYASET FELSEFESİ

(YÜKSEK LİSANS)

Berkay DEMİRAY

BURSA-2017



T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

PIERRE-JOSEPH PROUDHON'UN SİYASET FELSEFESİ

(YÜKSEK LİSANS)

Berkay DEMİRAY

Danışman:

Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP

BURSA-2017

T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi..... Anabilim/Ana sanat Dalı,
Siyaset ve Sosyal Bilimler..... Bilim Dalı'nda 701415003
numaralı Berkay..... Demiray.....'nın hazırladığı
"Pierre-Joseph Proudhon'un Siyaset Felsefesi....."
konulu Yüksek Lisans..... (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 26/09/2017 günü 15:00-16:00 saatleri
arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
.....başarılı.....(başarılı/başarısız) olduğunaoybirliği.....(oybirliği/oy
çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı Doç. Dr. Derda KÜŞÜKALP

Üniversitesi Uludağ Üniversitesi



Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY

Üniversitesi Uludağ Üniversitesi




Üye

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi

Doç. Dr. Benjamin BEZCİ
...../...../20.....
Sakarya Üniversitesi





SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: / /

Tez Başlığı / Konusu: PIERRE-JOSEPH PROUDHON'UN SİYASET FELSEFESİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin, 14/08/2017 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 9 'dür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Berkay DEMİRAY
Öğrenci No: 701415003
Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Statüsü: Y.Lisans Doktora

B

Danışman
(Adı, Soyad, Tarih)

Doç. Dr. Derya Küşçübay

* Turnitin programına Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Pierre-Joseph Proudhon’un Siyaset Felsefesi” Başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

26/09/2017

İmza

Adı Soyadı: Berkay DEMİRAY

Öğrenci No: 701415003

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Berkay DEMİRAY
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Bilim Dalı : Siyaset ve Sosyal Bilimler
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı :
Mezuniyet Tarihi :/...../20.....
Tez Danışman(lar)ı : Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP

PIERRE-JOSEPH PROUDHON'UN SİYASET FELSEFESİ

Pierre-Joseph Proudhon'un Siyaset Felsefesi başlıklı bu tez, üç bölümden oluşmaktadır. Tezdeki temel sorunlar; kendini anarşist olarak ilan etmiş “ilk” düşünür olan Pierre-Joseph Proudhon'u (1809-1865) tanıtmak, anarşist felsefeye bıraktığı mirasa odaklanmak ve kendisini anarşist olarak ilan etsin veya etmesin, bir şekilde Proudhon'un düşüncelerinden etkilenmiş olan isimler ile kıyaslamaktır.

Proudhon, düzen ile anarşinin yan yana gelebileceğini düşünmüştür. Bu yüzden dönemindeki iktisadi, politik ve toplumsal olaylara odaklanmış ve “adalet yasalarını keşfetmek adına” çeşitli çözüm önerilerinde bulunmuştur. Bu önerileri dile getirirken kullandığı yöntem ise; birbiriyle çatışan unsurları dengelemektir.

Bu bağlamda, tezin sonuç kısmında, Proudhon'un özgün yöntemi kullanılarak onun nasıl daha farklı bir şekilde anlaşılacağı ve anarşist felsefeye neler katmış olabileceği tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Anarşizm, Özgürlük, Kendiliğindenlik, Denge, Adalet, Karşılıklılık, Federasyon

ABSTRACT

Name and Surname : Berkay DEMİRAY
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Political Science and Public Administration
Branch : Politics and Social Sciences
Degree Awarded : Master
Page Number :
Degree Date :/...../20.....
Supervisor(s) : Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP

POLITICAL PHILOSOPHY OF PIERRE-JOSEPH PROUDHON

This thesis, titled Political Philosophy of Pierre-Joseph Proudhon, consists of three parts. Basic problems in the thesis; to introduce Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), the “first” thinker who declared himself an anarchist, to focus on the legacy he left to anarchist philosophy and to compare him with the names that are somehow influenced by his thoughts, whether or not declared themselves an anarchist.

Proudhon thought that order and anarchy could come side by side. For this reason, he focused on the economic, political and social events of his time and offered various solutions for “exploring the laws of justice”. The method he used when expressing these solutions is; to balance conflicting elements.

Within this context, in the conclusion part of the thesis, it has been discussed that, how Proudhon could be understood differently using his original method and what may have contributed to anarchist philosophy.

Keywords

Anarchism, Freedom, Spontaneity, Equilibrium, Justice, Mutualism, Federation

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın oluşmasında desteğini esirgemeyen, her aşamasında gerek önerileri gerekse de uyarıları ile büyük bir sabırla çalışmaya katkı yapan saygıdeğer hocam Doç. Dr. Derda Küçükalp'e ve ilk günden itibaren büyük bir tecessüs ile yanımda duran aziz dostlarım Ahmed Burak Çağlar'a ve Can Öztaylan'a minnet ve şükranlarımı iletmeyi bir borç olarak biliyorum.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK ANARŞİZM

1.KLASİK ANARŞİST DÜŞÜNCEDE TEMEL KAVRAMLAR.....	4
1.1.ÖZGÜRLÜK.....	5
1.2. KENDİLİĞİNDENLİK.....	13
1.3. OTORİTE.....	19
2. KLASİK ANARŞİST DÜŞÜNÜRLER.....	26
2.1. WILLIAM GODWIN.....	27
2.2. BAKUNİN VE KROPOTKİN.....	31
2.3. MAX STİRNER.....	43
2.4. PROUDHON'UN YAŞAMI VE FELSEFESİNE DAİR İPUÇLARI.....	46

İKİNCİ BÖLÜM

PROUDHON'UN ANARŞİST FELSEFESİ

1. DENGİ VE ADALET.....	55
2. KARŞILIKÇILIK (MUTUALİZM).....	73
3. TARİMSAL-ENDÜSTRİYEL FEDERASYON.....	81
4. DİN, AİLE, KADIN-ERKEK EŞİTLİĞİ VE SAVAŞ KAVRAMLARINA DAİR GÖRÜŞLER.....	95

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PROUDHON'UN DAHİL EDİLDİĞİ DÜŞÜNCE AKIMLARI

1. SOL VE SAĞ PROUDHONCULUK.....	104
1.1. ANARKO-SENDİKALİZM VE PROUDHON.....	104
1.2. LİBERTER GELENEK VE PROUDHON.....	114
2. ÜTOPIK SOSYALİZM VE PROUDHON.....	123
SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER.....	143
KAYNAKÇA.....	155

GİRİŞ

Kökleri 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesine kadar götürülebilen klasik anarşizm, savunduğu değerler bakımından üzerinde tam bir uzlaşmanın sağlanamadığı ve içerisinde birçok farklı düşünce ve eğilimler barındıran bir felsefedir. 19. yüzyıldaki politik, toplumsal ve ekonomik süreçlerden beslenen karmaşık bir tarihe sahiptir ve kendisini farklı zamanlarda, ülkelerde ve kültürlerde farklı kılıklarla yeniden ortaya çıkarabilmiştir. Kendisini anarşist olarak tanımlayan düşünürler arasında görüş farklılıkları olsa da, onların esas olarak odaklandıkları nokta aynıdır; özgürlük arzusu. Bu özgürlük arzusunun içine bazı kavramlar katıldığında, (bağımlı hale getirilmemek, baskı altına alınmamak gibi) kendisine benzeyen diğer tüm siyasal akımlar gibi, değerlerin kökten sorgulanmaya başlandığı bir düşünce sistemi haline gelmiştir. Her ne kadar bu düşünce sisteminin, doktriner olmasa da, başta modern devlet olmak üzere bütün toplumsal, ekonomik ve politik kurumları reddetme düşüncesi, anarşizmin ortak değerler etrafında bütünleşmesini sağlamıştır.

Klasik anarşizm, amacını belirledikten sonra, araç olarak; devletin şiddetli bir devrim yoluyla yıkılması yöntemini de, bilinçlerdeki yenilenme ile devletin gereksizliğinin kanıtlanmaya çalışılması yöntemini de kullanmıştır. Bu durum bizim, hem filozofların görüş farklılıklarını anlamamızı, hem dönemsel olarak en etkin veya en sönük hatta yok olmuş gözüküttüğü zamanları, hem filozofların şiddet mefhumuna yönelik bakışlarını ve hem de anarşizmin salt bir kaos ve yıkım hareketi olduğu şeklindeki görüşleri birlikte ele almamızı gerekli hale getirir. Yine de anarşistlerdeki tema ortaktır; Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi ile başlayan ve özgürlük rüzgarlarının verdiği umutla çıkılan yolun, kendisini giderek burjuva iktidarının merkezileşmesi, ulusal orduların kurulması, bilimsel, teknolojik ve sınai gelişmelerle birlikte halkın sınıf ayrılıklarına dayanacak şekilde çalışmaya mecbur bırakılması gibi sebepler yüzünden despotizme duyulan bir nefrete bırakması. Bu nefret, kendisini bir disiplin olarak inşa etmektense, her duruma ve her koşula uyum sağlayacak biçimde bireysel iradenin özerkliğini savunmayı ve buna zarar veren tüm egemenlik biçimlerini bir şekilde yıkmayı hedeflemiştir. Bu muhalif duruş, toplumun kendi kendini örgütleyebileceği “alttan üste” doğru, adem-i merkezîyetçi bir sistemin savunulmasını beraberinde getirmiştir. Klasik anarşistler açısından genel kabul gören özgürleştirici

fikirler böylece oluşmasına rağmen, ahlak ve özgürlük gibi “büyük harflerle” yazılan mefhumların içinin nasıl doldurulacağı ve böyle değerlere ulaşmak yolunda nasıl yöntemlere başvurulacağı konularında birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda çalışmada cevaplanması umulan asıl sorular; kendisini anarşist olarak tanımlayan “ilk” düşünür olan Pierre-Joseph Proudhon’un (1809-1865), klasik anarşist düşünce içinde durduğu yerin neresi olduğu, “ilk” olması bakımından bu felsefeye bir miras bırakıp bırakmadığı ve kendi teorizasyonunun daha farklı bir bakış açısıyla nasıl anlaşılabilirliği. Bu soruları cevaplamaya çalışırken; hem anarşizmin zihinlerde yarattığı olumsuz izlenimi gidermek amacıyla teorinin içine katmaya çalıştığı özgün düşünceleri ele alınmış hem de dönemindeki (19. yüzyıl) diğer anarşistler ile kıyaslanmıştır. Ayrıca kendisinden sonra gelen ve kendisini anarşist olarak tanımlasın veya tanımlamasın bir şekilde Proudhon’dan etkilenmiş olan düşünürlerin görüşleriyle de kıyaslanmış, benzer ve farklı olan noktalar tartışılmış ve nihayetinde, sonuç kısmında, yukarıda yazdığımız üç soru cevaplanmaya çalışılmıştır.

Çalışmada izlenen sıra şu şekildedir; birinci bölümde, genel olarak klasik anarşizmin ne olduğu konusu irdelenmiş olup, okurun, sistematik olmayan bu felsefe hakkında genel bilgi sahibi olması amaçlanmıştır. Onun; özgürlük, devlette ve dinde cisimleştiğini düşündüğü otoritenin doğası, entelektüel ve ahlaki gelişim, anti-dogmatizm, kendiliğinden örgütlenme, karşılıklı yardımlaşma, işbirliğinin, dayanışmanın ve gönüllülüğün imkanı, doğal hak, doğrudan denetim ve şiddet kullanımı gibi değişik ama birbiriyle ilintili konuları ele alış tarzı sergilenmeye çalışılmıştır. Ayrıca köklerini borçlu olduğu Aydınlanma düşüncesi ve Manici mantığın yanı sıra Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes ve Ludwig Feuerbach gibi isimlerden nasıl faydalandığı ve onları hangi açılardan eleştirdiği de ele alınmıştır. Devamında 19. yüzyıl anarşist düşünürlerinin savundukları fikirler üzerine odaklanılarak, anarşizm hakkında genel bilgi verme amacı devam ettirilmiştir.

İkinci bölümde Proudhon’un siyaset felsefesi derinlemesine incelenmiştir. Buradaki amaç, 1840’tan beri kendisini anarşist olarak niteleyen ve bu bakımdan ilk olan Proudhon’u, kendi çabasıyla içlerini doldurmaya çalıştığı; hak, birey, toplum, kolektif akıl ve bilinç, özgürlük, eşitlik, insan doğası, adalet, denge, çelişki, zilyetlik, karşılıklık, federasyon, devlet, din, aile, kadın-erkek ilişkileri, savaş ve örgütlü emek

mücadelesi gibi kavramlar üzerinden tanıtmak ve onun ideal anarşist düzenini anlamaya çalışmaktır. Bununla bağlantılı olarak, Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği topraklarda doğan ve ölümüne kadar da devrimin “tamamlanamamışlığı”nı savunan Proudhon'un, devrimi neden bu şekilde ele aldığı irdelenmiş ve düşüncesinin temelinde yer alan “sefalet” olgusunu, yukarıda bahsettiğimiz konu başlıkları ile nasıl aşmaya çalıştığı ele alınmıştır.

Onun çözüm olarak sunduğu fikirler bazen “çelişkili” ve bazen de “kendi kendini yetiştirmiş bir adamın düşüncelerindeki zenginlik” olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden üçüncü bölümde ise; kendisini ister sağ kanat ister sol kanat ideolojide konumlandırırsın, bir şekilde teorisinin içine Proudhoncu öğeleri katmış veya Proudhonculukla tartışmış çeşitli siyaset felsefecilerinin, hangi açılardan ve hangi kavramlar üzerinden Proudhon'u ele aldıkları anlatılmıştır. Bu düşünürler arasında; Karl Marx, Gustav Landauer, Noam Chomsky, Philippe Corcuff ve Rudolf Rocker gibi isimler öne çıkmaktadır. Ancak kanaatimizce içlerinde en önemli isim Karl Marx'tır. Çünkü; onun, Proudhon'la olan birebir tartışmalarından hareketle bir ütopyik sosyalizm/bilimsel sosyalizm ayrımına gidilmiş ve “küçük burjuva sosyalisti”nin ne olduğu anlatılmıştır.

Sonuç kısmında ise, yukarıda yazılı olduğu gibi, Proudhon'un klasik anarşist düşünce içinde nerede durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.. Bunun için de kendisinde göremediğimiz/cevabı olmayan, çelişkili olan ve anarşist felsefeye faydası dokunabilecek pozitif olan yönler birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Bir yandan da, üçüncü bölümde ele alınan, kendisine yakıştırılan “küçük burjuva sosyalisti” tabirinin pozitif ve negatif yönlerini ve Proudhonculukla arasında gerçekten bir bağlantı olup olmadığı tartışılmıştır. Böylece Proudhon'un düşüncelerinin özüne, kendi yöntemini kullanarak, yaklaşılmaya çalışılmış ve onu daha farklı bir şekilde nasıl anlayabileceğimiz ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK ANARŞİZM

1. Klasik Anarşist Düşüncede Temel Kavramlar

Klasik anarşizm, Batı'daki birçok siyasal akım gibi, tüm geleneksel değerlerin altüst olduğu ve herşeyin yeniden değerlendirilmeye çalışıldığı 19. yüzyıl Avrupası'nın şartları içinde doğmuştur. Her ne kadar doktriner bir felsefi akım olmasa da, insan özgürlüğünü kısıtladığına ve baskı altına aldığına inanılan, başta modern devlet aygıtı olmak üzere, her tür toplumsal kurumu reddetme ve insan özgürlüğünü savunma temelinde birleşen çeşitli düşünürlerin fikirleri toplamı olarak anılmıştır.¹

Tarihçilerin, anarşizmin sadece fiil yoluyla propaganda suçlarını dikkate aldıklarını ve diğer yanlarıyla ise anarşizmi ihmal edilebilir nitelikte gördüklerini vurgulayan Arvon'a göre, anarşizm belirli bir siyasal ve toplumsal çerçeve içerisine girmeye pek yatkın değildir. Düşüncelerinin devamında ise, anarşizmin kendiliğinden bir kuşağın yarattığı mucize sonucunda, 19. yüzyıl sonunun skandallarla çürümüş toprağında biten ve aynı hızla da sona eren veya ortadan kaybolan bir tür zehirli mantar olduğunun sanıldığını ancak, hiçbir şeyin gerçeğe bu kadar aykırı olamayacağını yazmıştır.² Bu düşünceler çerçevesinde anarşizmin, yüzyılın genel devriminin içinde olduğunu savunabiliriz.

Etimolojik açıdan ele alındığında eski Grekçe “an” öneki ile “arche” sözcüğünün bileşiminden türeyen anarşizmde, “an” öneki birşeyin yokluğunu ifade ederken, “arche” teriminden gelen “archos” yöneten, hükmeden gibi anlamlara gelmektedir. Buna bağlı olarak da “anarchos” ve “anarchia” sözcükleri, hükümetin olmaması durumunu tanımlamaktadır.³ Benzer biçimde, anarşi sözcüğünün Yunanca otorite karşıtı ya da yönetici eksikliği (yöneticinin yokluğu) anlamına gelen “anarkhia”dan geldiğini belirttikten sonra Ward, Pierre-Joseph Proudhon'un kendi politik ve toplumsal ideolojisini betimlemek için benimsediği anarşizmin, 1840 yılından

¹ Ümit Aktaş, *Anarşizm*, 2. B., İstanbul, Metamorfoz Yayıncılık, 2012, s. 7.

² Henri Arvon, *Anarşizm*, (çev. Ahmet Kotil), 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 15.

³ Berkant Gülsoy, *Anarşizm Düşüncesinin Şiddet Hareketleri ve Kamu Düzeni Üzerindeki Etkisi*, Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2009, s. 6.

beri aşağılayıcı bir anlamda kullanıldığını savunmuştur.⁴ Proudhon ve genel olarak anarşistler, yönetimin olmadığı bir örgütlenmenin olanaklı ve istenilen birşey olduğunu savunmuşlardır. Politik görüşlerin geçirdiği evrimle, anarşizm hem liberalizmin hem de sosyalizmin nihai hedefi olarak görülebilir ve anarşist düşünce içerisinde farklı görüşler de, bu iki akımdan birine yaptığı vurgu ile ilişkilendirilebilir.⁵ Dolayısıyla, Ward'ın görüşlerini Arvon'un görüşleri ile birleştirecek olursak; anarşizm 19. yüzyılın siyasi, toplumsal ve ekonomik atmosferinde ortaya çıktığı şekliyle hem liberalizm ve sosyalizmden etkilenmiş hem de her iki düşünce akımını etkilemiştir. Ayrıca bu bölümün genel bakış açısı içerisinde, anarşizmin kendi değerleri olduğu ve bir anda parlayıp aynı hızla sönen bir ideoloji olmadığı anlaşılabilir. Anarşist bakış açısıyla katkı yapılan değerler arasında; özgürlük, ahlaklı öz-yönetim, kendiliğindenlik, otoriteye olan bakış sayılabilir. Ayrıca anarşizm içerisindeki görüş farklılıklarını anlayabilmek adına, bireyci ve toplumcu anarşizm ayırımına da değinmek gerekir.

1.1. Özgürlük

Klasik anarşist düşüncenin özgürlüğü ele alış şekli, Aydınlanma felsefesi (hümanist düşünce) ile yakından ilişkilidir. Ahmet Çiğdem'e göre Aydınlanma, 18. yüzyıl temelli felsefi bir hareket olup, toplumsal ve siyasal sonuçları bakımından son derece önemlidir. Hareketin amacı; insanları, kötü ve köleleştirici olduğu düşünülen önyargı ve hurafelerden kurtarmak⁶ ve iyi ve özgürleştirici olduğu kabul edilen aklın düzenine sokmaktır. Her türlü felsefi ve toplumsal proje akla dayalı olmak zorunda olduğundan, aynı zamanda "Akıl Çağı" olarak da adlandırılır.⁷

Carl Becker'a göre Aydınlanma düşünürleri, Ortaçağ'dan alınan mirası sekülerleştirmişlerdir. Buna göre, Hıristiyan düşüncesindeki "yaratılmış evren" kavramı reddedilmiş ancak kendi kendine işleyen bir makina olarak evren ve doğa kavramlarına karşı çıkılmamış ve hatta bu makina, topluma ve insanlar arası ilişkilere de taşınmıştır.⁸ İlerleyen sayfalarda daha da önem kazanacak bir çıkarıma göre; Aydınlanma düşünürleri, Kilise ve İncil'in otoritesine karşı çıkıp bunların yerine tabiatın ve aklın

⁴ Colin Ward, *Anarşizm*, (çev. Hakan Gür), 2. B., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014, s. 9.

⁵ Ward, *Anarşizm*, a.g.e., s. 9.

⁶ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 9. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 13.

⁷ Çiğdem, a.g.e., s. 14.

⁸ Çiğdem, a.g.e., s. 18.

otoritesini koyduklarından, aslında otorite karşıtı bir söylem geliştirmemişlerdir.⁹ Bahsedilen “akıl” kavramı, tüm toplumsal özneler için geçerli, gerçek ve evrensel bir öz taşıymaktaydı. Dolayısıyla bünyesinde bir otorite barındırmaktaydı. Aydınlanma düşüncesinde “akıl” dışında başka bir kritik kelime ise “eleştirme” idi. Bu anlamda eleştirel akıl; kendisine miras kalan vahiy, gelenek ve otorite üçlüsünde temellenen herşeyi sorgulamak anlamına gelmekteydi.¹⁰

Aydınlanma ile ilgili genel bir yorum olarak Fransız Aydınlanması ele alınabilir. Buna göre akıl; insanları bütün sorunlardan kurtaracak ve onları sonsuz barışa, ütopyik bir yönetime ve eksiksiz bir topluma götürecektir olan şeydi. Dönemin filozoflarına göre, akıl vasıtasıyla tabiatı ve toplumu yöneten yasalara ulaşılabilir, insan ilişkilerinin doğal niteliğini ortaya çıkarabilir ve böylece insan türünün ilerleyişi için gerekli olan şartları yaratabilirdik. Onlara göre akıl, tüm özel ve genel amaçlara varmayı sağlayan ve tüm bireylerde bulunan bir yetiydi.¹¹

Böylece Aydınlanma düşüncesi için bir başka önemli kavram olarak “ilerleme fikri”ni görmekteyiz. Örneğin Condorcet ilerleme fikrini; insan zihninin tarihsel süreç içindeki işleyişine, hürriyet ölçütüne ve seküler bir karaktere bağlamış ve bu fikrin geri döndürülemezliğini ısrarla vurgulamıştır.¹² İlerlemenin kaçınılmazlığı fikri, o dönemki teknolojik gelişmelerle yakından ilgili olup, insanlara daha mutlu, ahlaki ve “medeni” bir hayat vaatmekteydi. Böylece, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, kötü olarak görülen şeyler ortadan kalkacak¹³ ve “iyi” olan şeyler sonsuza kadar devam edecekti. İlerlemenin tarihi bilginin tarihi ile özdeşdir ve öz olarak pek fazla değişmeyen tabiatın, deney ve gözlem yoluyla elde edilmiş bilgisine riayet edilirse, insan türünün kusursuzlaşması işten bile değildir.¹⁴ Bilgiye işlevsellik yükleyen Aydınlanma düşünürleri bu bilgiyi, tarihin önceki dönemlerinde rastlanan tahakküm biçimlerinden insanlığı kurtarmaya muktedir olarak görmekteydiler.¹⁵ Klasik anarşist felsefe ve Proudhon, bilginin bu özgürleştirici vasfını (Aydınlanmacı görüş) kabul etmiş, akıl,

⁹ Çiğdem, a.g.e., s. 19.

¹⁰ Çiğdem, a.g.e., s. 20.

¹¹ Çiğdem, a.g.e., s. 37.

¹² Çiğdem, a.g.e., s. 43.

¹³ Çiğdem, a.g.e., s. 45.

¹⁴ Çiğdem, a.g.e., s. 46.

¹⁵ Çiğdem, a.g.e., s. 59.

eleştiri ve ilerleme kavramlarını benimsemiş ve tabiatın ve insan doğasının bilgisine eleştirel akıl yoluyla ulaşılabilirse, özgür olacağımızı savunmuştur.

Özgürlük mefhumuna dair Aydınlanma geleneğinden bu şekilde etkilenen anarşizm için bir başka mesele negatif özgürlük/pozitif özgürlük tartışmasıdır. Genelde klasik anarşistler için bireyin özgürlüğünün başta gelen bir ideal olduğunu ancak bunun ne çeşit bir özgürlük olduğunun ve buna neden bu kadar değer verildiğinin nadiren sorgulandığını belirten Crowder, negatif ve pozitif özgürlük arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir.¹⁶ Kitabında yer verdiği Isaiah Berlin'e göre özgürlük, fiili ya da potansiyel arzuların gerçekleştirilmesinin önündeki engellerin yokluğu olarak negatif, hakiki özün iradesi ile uyum içerisinde bir öz-yönetimin savunulması bakımından da pozitiftir. Buna göre negatif özgürlükte, eylem üzerinde sınırlamalar yoktur. Yani birey, arzularını gerçekleştirmek hususunda toplum tarafından engellenmezse negatif anlamda özgürdür. Öte yandan pozitif özgürlük, insan kişiliğindeki gerçek (veya otantik) öze yaptığı vurgu sebebiyle birçok farklı tanımları olan ve kişinin kendini özdeşleştirdiği eylemi üzerindeki sınırlamaların olmaması anlamına gelen özgürlük tanımıdır.¹⁷

Klasik anarşizm ve klasik liberalizm, genellikle negatif özgürlük düşüncesi ile özdeşleştirilir. Buna göre, devlete karşı oluşturulan bireysel bir dokunulmazlık alanı fikri her iki düşünce için de uygundur. Ancak bu görüş, anarşist düzenin içerisinde insanın her istediğini yapması olarak anlaşılabilir ki bu yanlış bir düşüncedir. Çünkü anarşizmin bir toplumsal düzen açıklaması vardır ve kişinin istediğini yapması meselesi tam da, anarşizmin düzensizlikle aynı anlama geldiğini savunanlar için önemli bir argüman olur. Dolayısıyla da, anarşizmin ahlaksal bir kaygı gütmeyeceği şeklinde yanlış bir izlenime sebebiyet verebilir. Crowder'e göre, anarşist düşünce negatif değil, pozitiftir.¹⁸ Buna göre anarşistler; kişiliğin bireyi en temelden tanımlayan tarafıyla (otantik/sahici öz) uyum içerisinde davranma özgürlüğü ile ilgilenirler ve otantik kelimesine iki anlam yüklerler. Birincisi, kişinin gerçekten kendisine ait eylemlerde ve yargılarda bulunmasına imkan veren eleştirel akıl veya "rasyonalite", ikincisi ise erdemlilik olarak da ifade edilebilecek ve kişinin eylemlerini ahlak kuralları ile uyum içerisinde yönettiği "ahlaklı öz". Bu kavramlar birleştiği vakit, insanın akıl yoluyla

¹⁶ George Crowder, *Klasik Anarşizm*, (çev. Sinan Altıparmak), Ankara, Öteki Yayınevi, 1999, s. 16.

¹⁷ Crowder, a.g.e., s. 17.

¹⁸ Crowder, a.g.e., s. 20.

eriştiği ahlak kurallarına dürüst bir şekilde uyması ve bu uymanın da aslında bir kısıtlandırılmayı gerektirmediği sonuçlarına varırız. Crowder'ın deyişiiyle, bu özgürlük biçimine “ahlaklı öz-yönetim” denir.¹⁹ Böylece anarşist pozitif özgürlük anlayışı; ahlak yasalarını keşfetmemiz ve bunlara dürüst şekilde uymamız için aklın bize emir vermesi anlamına gelir. Anarşistler böyle bir temel oturtuktan sonra, ahlak kurallarının bireyin ya da toplumun uydurduğu şeyler olmadığını da belirtmişler ve şeylerin doğasına içkin ve nesnel olarak geçerli bir ahlak yasası olduğunu savunmuşlardır.

Temel olarak, anarşizmin özgürlüğü ele alış şekli budur. Şu ana kadarki noktalar; anarşizmin Aydınlanmacı-hümanist düşünceden etkilendiği hatta uç bir ideoloji olarak ondan türediği ve pozitif özgürlüğü savunduğudur. Buna göre anarşistler, özgürlükten söz ederken, deneysel ve yoruma açık bir özgürleşmeyi değil, kısmen aklın onayladığı etik kararlar tarafından oluşturulan mükemmelleşmiş bir özün özgürleşmesinden bahsederler. Onlara göre özgür olmak, kişinin doğasını gerçekleştirme ve tamamen rasyonel ve dolayısıyla ahlaklı olması demektir. İnsan, tanrısal olana en yakın ya da insani olmayandan en uzaklaşmış olduğu zaman veyahut da sırf hayvan olan yanının esaretinden kurtulduğu zaman özgür olmuş demektir ve asıl potansiyelini gerçekleştirebilir. Böylece anarşistlerin, özgürlüğü, insan doğasını mükemmelleştirmeye eşitlediklerini söyleyebiliriz.²⁰

Mükemmelleşme olgusunu ele alırken, Rousseau ile anarşistler arasındaki ilişkiye de değinmek gerekir. Rousseau, insan doğasının iyi olduğunu çünkü yaratıcının elinden çıkan herşeyin iyi olduğunu fakat insanın herşeyi dönüştürmek istemesinden dolayı zamanla doğasının da farklılaştığını düşünmüştür. Ona göre mutluluk, insan doğasının iyi anlaşılmasıyla gerçekleşebilir çünkü o en iyi kılavuzdur.²¹ İnsan doğasının farklılaşmasına örnek olarak da, bireylerin sürekli daha fazlasını istemesi olduğunu düşünmüştür. Ona göre insanlar, sahip olduklarının kıymetini bilmektense daha fazlasını talep edip mutsuz olurlar. Doğa durumundaki birey ise, tersine, sadece sahip

¹⁹ Crowder, a.g.e., s. 21.

²⁰ Crowder, a.g.e., s. 24.

²¹ Gökhan Uğur, *Anarşist Dergilerde Değişen Söylem: Erken 20. Yüzyıl ve 21. Yüzyıl Anarşist Dergileri Arasında Karşılaştırmalı Söylem Analizi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2009, s. 12.

olduklarını arzu eder. Dolayısıyla mutluluk, her arzu edilen şeyin elde edilmesiyle değil, yaşam için ihtiyacımız olanlara sahip olduktan sonra bunlardan zevk almayla doğar.²²

Rousseau, toplumsal yaşama geçilmesiyle ve ilimlerin ve sanatların gelişmesiyle birlikte insan doğasının değişmeye ve ruhunun bozulmaya başladığını savunmuştur. İnsanların gerçek ihtiyaçları ile sahte ihtiyaçlarını ayırt edememeleri, kıskançlık ve kendini beğenmişlik buna örnektir.²³ Bu noktada sanki Rousseau'nun anarşist bir düzen imasında bulunduğunu düşünsek bile, vardığı nokta çok farklıdır. O, anarşistlere benzer şekilde, ilk durumda insanların barışçıl bir toplumda yaşadıklarını ve eşit bir hayat paylaştıklarını ancak zamanla bu “doğal durum”dan koparak gücün, statünün ve zenginliğin eşitsiz biçimde dağıldığı bir duruma yani sivil/medeni topluma evrildiklerini savunmuştur.²⁴ Ancak toplumsal yaşamdan tekrar doğa durumuna geçmek mümkün değildir ve ancak ideal bir toplum kurularak yozlaştırıcı toplumsal yaşamın etkisini kırmak mümkündür. Rousseau'nun ideal toplumunda birey, kendini toplumun anonim bir parçası olarak tanımlar.²⁵

Anarşistlerden ayrıldığı bir diğer nokta, insan doğasının temelinde özgürlük görmesine rağmen devlet ile özgürlük arasında bağ kurmasıdır; devlet, özgürlüğün gerçekleşmesidir. Yani devlet olmaksızın özgürlük gerçek değildir. Devletin onaylanması demek, özgür iradeye sahip bireyin onaylanması demektir.²⁶ Bireyin özgürlüğü ise, genel irade kavramı ile ilişkilidir. Tüm bireylere eşit haklar tanınması ve böylece medeniyetin yarattığı kötülüklerin gerilemesi²⁷ anlamına gelen genel irade, ortak yarar ile uyum içerisinde olan sosyal dayanışmayı düzenleyen ve aynı zamanda bireylerin eylemlerine yön veren iradedir. Yani genel iradeye uygun olarak davranan bireyler, genel irade aynı zamanda kendi bireysel iradeleri de olduğundan, kendi iradelerine uygun davranmış olurlar.²⁸ Rousseau'ya göre, bireylerin genel iradeye boyun eğerek özgür kalmaya devam etmeleri ve ortak yararı arzu etmeleri “yurttaşlık” kavramıyla açıklanır.

²² Uğur, a.g.e., s. 13.

²³ Uğur, a.g.e., s. 19.

²⁴ Çiğdem, a.g.e., s. 47.

²⁵ Uğur, a.g.e., s. 20.

²⁶ Uğur, a.g.e., s. 20.

²⁷ Çiğdem, a.g.e., s. 47.

²⁸ Uğur, a.g.e., s. 21.

Yukarıdaki açıklamalardan çıkarılacak sonuca göre, Rousseau'daki toplumsal sözleşme öncelikle genel iradeye dayanarak kurulur. Genel irade, bireysel iradeye göre daha baskın olsa da, bu durum özgürlüğe zarar vermez. Çünkü özgürlük, kendimiz için yaptığımız yasalara baş eğmemiz ve genel iradeyi yansıtan kanunlarca yönetilen cumhuriyete bağımlı olmamız demektir. Üstelik toplumsal sözleşme, doğanın insanlar arasına koyduğu maddi eşitsizlik yerine manevi ve yasal bir eşitlik getirir. Güç ve zeka bakımından eşit olmayan insanları hukuk karşısında eşit kılar. Bu ideal durumun gerçekleşmesi için kişinin kendisini topluma adanması gerekir. Bu durum toplum için de geçerli olduğundan, karşılıklı bir bağımlılık durumu söz konusudur.²⁹ Onun için mesele, bireyin kendi varoluşunu yadsımayacak bir toplumsal düzenin yaratılmasıydı. Tasarladığı şey ise, bireyin kendisini hür bir şekilde ifade edebileceği bir cemaattir.³⁰ Böylece amaç; kurulu (medeni) düzenin değişmesi gerektiği, ki bu noktada Rousseau bir anlamda devrimci hareketlerin de fitilini ateşlemiştir, ama bir yandan da artık geçmişte kalan “doğal duruma” geri dönemeyeceğimiz fikrinin kabul edilmesiydi.

Rousseaucu görüşe farklı bir bakış ise Arvon'dan gelmiştir. 1789 tarihli İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi ile evrensel akla katılan ve özgürlüğe hakkı olan birey; bir yandan mutluluğu genel mutluluk ile bulmasını sağlayan toplumsal içgüdü (özgecilik), bir yandan da onu benzerleriyle karşı karşıya getiren kendini koruma içgüdü (bencillik) arasında kalmıştır ve bencillik zafer kazanmıştır. Bencillik, herkesin herkesle mücadele ettiği bir ortam yaratmış ve tehdit altında olan bireysel özgürlüklere saygı duyulmasını sağlamak amacıyla da devlet kurulmuştur.³¹ Devletin varlık nedeninin ve yetkilerinin ne olduğu sorusu ile devam eden Arvon, Toplumsal Sözleşme'nin ve bireysel özgürlüklerinin savunulmasını cevap olarak göstermiş ve devletin bu rolü yerine getirebilmesi için de, kendisine belli ölçüde zorlama yetkisinin verildiğini söylemiştir.³² Ancak devletin bu temeli hem çok sınırlı hem de çok kırılgandır. Özgürlük hakkı zamanla değişmeyen birşey dahi olsa, sözleşme mantığı geçici, koşullara bağlı ve değiştirilebilir bir bağdır. Birey karşılığını alamadığı bir haktan çekilmekte özgürdür. Ayrıca haksız bir sözleşmeye karşı çıkmak birey açısından kutsal bir görevdir çünkü insanın görevi, kendi bireysel gelişmesini engelleyen şeylere karşı

²⁹ Uğur, a.g.e., s. 24.

³⁰ Çiğdem, a.g.e., s. 49.

³¹ Arvon, a.g.e., s. 24.

³² Arvon, a.g.e., s. 24.

mücadele etmektir. Destekleyici şekilde, sözleşmesinde aleyhine maddeler olan bir yurttaşın, lehinde maddeler olan bir yurttaş karşısında kötü bir konuma düşeceğini ve bireyin bunu fark ettiği zaman kendi aleyhinde olan sözleşmeden cayma hakkının olduğunu savunan Fichte de, Toplumsal Sözleşme hakkındaki çekincelerini belirtmiştir.³³ Bahsettiğimiz Fichte, insanlığın bir gün kendi gelişimini engelleyen tüm kurumlar gibi, devleti de ortadan kaldıracağını ama bunun toplumun değil, onun “politik yönünün” yok olması anlamına geleceğini savunmuştur.³⁴

Dolayısıyla rasyonalist bireycilikten kaynaklanan Toplumsal Sözleşme kavramının zorunlu olarak değiştirilebilirlik fikrini içerdiğinin tamamen farkında olan Rousseau, Toplumsal Sözleşme’nin genel ve kesin bir değerinin olması için sözleşmenin bir kurgu olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir. Arvon’un yorumuna göre; Toplumsal Sözleşme fikrinde devlet nosyonu, mantıksal olarak devletin tümüyle çözülmesi ile sonuçlanır ve geriye kalan tek şey, tamamen bireylerin kendi iradeleri ile oluşan, kaybolan ve yeniden oluşan serbest birleşme (sözleşme) nosyonudur. Dolayısıyla rasyonalist bireycilik, haberi olmadan bağrında anarşizmi taşır.³⁵

Rousseau’nun anarşistler üzerindeki etkisine sebep olan şey, ironik bir biçimde anarşistlerin en çok nefret ettikleri şeyler olan Toplum Sözleşmesi ve Eşitlik Üzerine Söylev’dir. Anarşistlerin Toplum Sözleşmesi’nden nefret etmelerinin sebebi, yukarıda da bahsedildiği üzere, bu çalışmayı Devlet’in ve toplum sözleşmesi geleneğinin haklı çıkarılması olarak görmeleri ve üstelik çalışmanın da anarşistlerin çok sevdiği özgürlük söylemi ile ifade edilmiş olmasıdır. Toplum Sözleşmesi modelinin, özgürlük karşıtı argümanın dolambaçlı bir şekilde ifade edilmesinden başka bir şey olmadığını düşünen anarşistler sonuç olarak, meşru hükmeden teorisini reddetmelerine karşın, başlangıç noktası olan ahlaklı öz-yönetimin kişisel dokunulmazlığına itiraz etmezler.³⁶

Özetlersek; Rousseau’ya göre genel irade veya toplumsal sözleşme, bireysel iradelerin gönüllü şekilde bir araya gelmesiyle oluşan bir güçtür ve ideal devleti doğurur. Bu güce yani devlete olan ihtiyacımızın sebebi ise, giderek modernleşen ve karmaşıklaşan hayat ile birlikte, insan doğasının eski iyiliğinin bozulması ve bunun

³³ Arvon, a.g.e., s. 25.

³⁴ Necip Alsan, *Eylem ve Düşünce Açısından 19. Yüzyıl*, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2012, s. 42.

³⁵ Arvon, a.g.e., s. 25.

³⁶ Crowder, a.g.e., s. 33.

yerini kişisel hırs, para tutkusu vs. gibi özelliklerin almasıdır. Rousseau için çare; ilerleme ve doğamızdaki bozulma yüzünden devletin olmadığı bir duruma geri dönemeyeceğimize göre, toplumsal sözleşmeye dayanarak ideal devleti kurmak ve ona belirli bir güç ile düzenleyicilik yetkisi tanıyarak özgürleşmektir. Buradan bir soru türemiştir; bu sözleşme yenilenebiliyor, güncellenebiliyor veya askıya alınabiliyor mu? Verilecek cevaba göre bir çatallanma oluşmaktadır. Cevap hayır ise, bireysel irade ve özgürlük kaygısı ile çıkılan bu yolun, çoğunluğun despotizmine gideceği ve Rousseau'nun savunduğunun aksine, genel iradenin aynı zamanda bireysel irade olmaktan çıkacağı şeklinde eleştiriler ile karşılaşılır. Cevap evet ise, o zaman da anarşistlere göre devlete gerek olmadığı şeklinde bir savunu ile karşılaşırız. Çünkü düzenleyici bir güce gerek kalmadan, bireyler kendi iradeleriyle aralarında sözleşmeler yapabiliyor demektir ki bu, anarşistlerin aşağıda incelediğimiz kendiliğindenlik modeline dayanmaktadır.

Anarşizmin özgürlüğe bakışı ile ilgili bir başka kaynak olarak da Emma Goldman'dan bahsedilebilir. Goldman, anarşizmi insan yapımı yasalarla kısıtlanmamış özgürlük üzerine kurulu bir toplumsal düzen felsefesi³⁷ olarak tanıttıktan sonra, insana kendi bilincini getiren yegane felsefe olduğunu, Tanrı, devlet ve toplumun var olmadığını, vaatlerinin boş olduğunu çünkü bunların sadece insanın itaatiyle gerçekleştirilebileceğini savunmuştur.³⁸ Dolayısıyla Goldman'ın bakış açısından özgürlük derken, anarşizmin insan bilincine yaptığı vurguyu ve kurumlar tarafından bu bilince verilen zararın giderilmesine çalışıldığını anlamaktayız. Yukarıda bahsettiğimiz “kusursuz kişilik” kavramına denk olan “bilinçli insan” ancak kendi çalışma koşullarını ve hatta çalışıp çalışmamayı seçmekte özgür olduğu bir toplumda ortaya çıkabilir. Çalışma koşullarındaki özgürlük, kişinin çalışmayı bir keyif ve uyum haline getirmesi anlamına gelir. Bu konuda bütün anarşistlerin aynı fikirde olduğu söylenebilir.

Son olarak Kropotkin'e göre anarşistler, doğal imkansızlıklardan ve saygı duyulması gereken komşularının ihtiyaçlarından başka sınır olmaksızın, hoşuna giden herşeyi yapma ve ihtiyaçlarını karşılama hakkını, imkanını ve özgürlüğünü isterler. Özgürlüğün, ister seçilmiş olsun ister dayatılmış, ister monarşist ister cumhuriyetçi

³⁷ Emma Goldman, *Anarşizm Neyi Savunur?*, (çev. Derya Kömürcü), 2. B., İstanbul, Agora Kitaplığı, 2013, s. 14.

³⁸ Goldman, a.g.e., s. 16.

olsun hiçbir iktidarın varlığıyla bağdaşmadığına inanan anarşistlerin gözünde kötülük, yönetimin herhangi bir biçiminde değil, yönetim fikrinin ve otorite ilkesinin kendisindedir. İnsan ilişkilerinde sürekli olarak gözden geçirilen ve feshedilebilen özgür sözleşmenin, idari ve yasal vesayetin yerine geçmesini savunan anarşistler, halka yönetimden vazgeçmeyi öğretmek isterler.³⁹ Yönetimden vazgeçebilmenin ve sürekli gözden geçirilen sözleşmeler yapmanın anlamını ise, “kendiliğindenlik” kavramında bulmaktayız.

1.2. Kendiliğindenlik

Anarşistlerin savunduğu kavramlar olan rasyonel ve ahlaki mükemmelleşmenin siyasal ve toplumsal anlamdaki yansıması da kendiliğindenlik veya gönüllü ve özgür örgütlenmedir. Crowder’ın da dikkat çektiği üzere, ahlak yasasına dayalı nasıl bir yönetim (örgütlenme) olacağı konusunda anarşistlerin birbirinden farklı açıklamaları vardır. Ortak noktaları; toplumun doğal olarak iyi oluşu, aklın hırsları denetlemesi ve kendine yeterlilik fikirleridir. Ayrıca insan doğasındaki duygudaşlık ve kardeşliğin geliştirilmesi konularında da ortak hassasiyete sahiptirler.⁴⁰ Crowder’a göre, bu şekilde tasarlanan bir ahlaklı öz-yönetim modelinin kavramsal sorunlar içerdiğine dair bir eleştiri geldiğinde, şöyle bir karşı çıkış mümkündür; aklımız bizi her zaman doğru davranmaya yöneltmeyebilir, yani rasyonel ve ahlaksal öğeler birbirinden kopabilir. Buna verilecek yanıt, otantiklik nosyonuna doğru ağırlığı vermektir. Anarşistler, özgür olduğum sürece, “ben” tarafından inandırıcı bulunan nedenlerin beni tözel ahlaki zorunluluklardan asla uzaklaştırmayacağını savunur. Çünkü “rasyonel ben”, deneyimsel öz değil, kısmen doğru eylem kararı tarafından oluşturulmuş biçimde tasarlanan otantik özdür. Böylece klasik anarşist özgürlüğün, aklın ve ahlaksal iradenin birbirinin içinde kaynaştığı veya uyum içerisinde olduğu otantik bir özün özgürlüğü olduğunu anlarız. Akıl da, otantik olduğu sürece, bizi ister istemez doğru eyleme yöneltir.⁴¹

Doğru eylem olarak kendiliğinden örgütlenme ile ilgili bakış açısını anlamak için Kropotkin’in görüşlerine bakmak aydınlatıcı olabilir. Kropotkin’in öncelikle

³⁹ Pyotr Kropotkin, *Anarşi: Felsefesi – İdeali*, (çev. Işık Ergüden), 5. B., İstanbul, Kaos Yayınları, 2015, s. 109.

⁴⁰ Crowder, a.g.e., s. 21.

⁴¹ Crowder, a.g.e., s. 22.

belirttiği şey, insanın başlangıçtan itibaren toplum halinde yaşadığı ve buna rağmen devletin, hala çok yeni olan bir toplumsal yaşam biçimi olduğudur. Makedonya ve Roma imparatorlukları olmadan önce, Yunan ve Roma yüzyıllarca var olmuştur ve modern Avrupalılar için de devletlerin tarihi ancak 16. Yüzyıl'a uzanır. Özgür komünlerin yenilgisi de ancak o dönemde tamamlanmıştır ve devlet ve kapitalist otorite arasındaki karşılıklı güven yine o dönemde oluşmuştur. Dolayısıyla, günümüzde devletin gasp ettiği tüm işlevlere sahip olan ve belli bir otoriteden güç almayan yerel bağımsızlık, birliktelik ve örgütlenme fikirlerine yani federasyon fikrine öldürücü darbe 16. Yüzyıl'da indirilmiştir.⁴²

Kropotkin'e göre anarşist bir toplumda uyum; itaat ya da (insan yapımı) yasa yoluyla değil, hem üretim ve tüketim amacıyla hem de uygar insanın sonsuz çeşitlilikteki ihtiyaç ve özlemlerini tatmin amacıyla, özgürce oluşturulmuş ve bir toprak parçasına veya mesleğe bağlı gruplar arasındaki özgür antlaşma ile sağlanır. Böyle bir toplumda gönüllü birlikler üretim, tüketim, mübadele, iletişim, sağlık, eğitim, toprak savunması gibi mümkün olan her amacı gerçekleştirmeye çalıştıkları için ve diğer taraftan da bilimsel, sanatsal ve edebi alanlarda giderek artan ihtiyaçların tatmini için yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası ve geçici veya "az çok" kalıcı sonsuz çeşitlilikte federasyondan oluşan iç içe geçmiş bir ağı temsil ettikleri için devletin tüm işlevlerini üstlenirler. Üstelik, böyle bir toplumun uyumu, değişmeyen hiçbir şeyin olmamasına yani çok sayıda güç ve etki arasındaki dengenin sürekli değişen bir biçimde yeniden düzenlenmesine bağlıdır. Devletin olmayışı da, bu sürekli değişen güçlerden herhangi birinin özel bir koruma altına alınmasını engelleyeceğinden sistemi tamamlayıcı etkiye sahip olacaktır.⁴³ Kropotkin'e göre, eğer hedeflenen buysa ve toplum da bu ilkeler temelinde örgütlenmişse, insanın eylemlerine kendi anlayışı rehberlik eder ve bu anlayış, insanın kendi benliği ile çevresinin etik anlayışı arasındaki serbest etki ve tepkinin izlenimini taşır. Dolayısıyla genel olarak klasik anarşist düşünürlerin kafasındaki gönüllü örgütlenmeye dayalı model; insanın, aşırı çalışmanın ya da çoğunluğun zihinsel ataletinin engeline takılmadan tüm entelektüel, ahlaki ve sanatsal yeteneklerini kazanabilmesini amaçlamaktadır. İnsanın eksiksiz bireyselleşebilmesi ancak bu şekilde mümkündür. Mevcut "bireycilik" sistemi koşullarında ve/ya "halk

⁴² Kropotkin, a.g.e., s. 30.

⁴³ Kropotkin, a.g.e., s. 51.

devleti” olarak bilinen herhangi bir devlet sosyalizmi koşullarında bu mümkün değildir.⁴⁴

Kropotkin’in düşüncelerini özgün kılan diğer bir nokta, yukarıda bahsettiğimiz şekliyle, devlet oluşmadan önceki yerel örgütlenmelerin günümüzde de varlıklarını devam ettirdikleri ve bu örgütlerin merkezi devletin ve kilisenin eylemlerinin yerine gönüllülerin özgür eylemini koymaya çalıştıklarıdır. Kropotkin’e göre merkezi devletin yapacağı işlerin gönüllü birlikler tarafından yapılması, toplumun güçlü eğilimlerinin, gizil güçlerinin açığa çıkarılmasıdır ve bu görüş, klasik anarşist düşünceye uygundur. Ona göre emekçilerin çıkaracakları isyanın tarihinin bir önemi yoktur ve asıl sorulması gereken soru, karşılıklı dayanışma toplulukları kurulduktan sonra devletin yeniden kurulup kurulmayacağıdır. Kropotkin bu toplulukların, yaşam için gerekli ihtiyaçları sağlayacağından emindir ve basitten karmaşığa doğru giden bu yolda, halkın bu yüzyılın (19. Yüzyıl) genel eğiliminde ilerleyip, otoriteyi yeniden kurmaya çalışmayacağına inanmıştır.⁴⁵

Benzer bir düşünce de Max Beer’den gelmiştir. Anarşizmin kökeninin tespit edilmesinin oldukça güç olduğunu ancak mesele insanın özgürlüğüne hanel getirmek olduğunda, baskılara karşı oldukça duyarlı bir hareket olduğunu belirten Beer’e göre, anarşizmin kaynaklarından birisi Doğal Hukuk teorisidir. Bu teoriye göre, özel mülkiyet üzerine kurulmuş yurttaşlık kuruluşları protesto edilir ve demokratik eşitlik ile ilkel komünizm çağrısı ölküleştirilir. Dolayısıyla dünün doğal toplum düzenine dönme veya günün düzenini değiştirme isteği olarak karşımıza çıkar. Yeniçağ, özellikleri bakımından, toprağın kolektif mülkiyetinin son kalıntılarının da ortadan kaldırılması ve doğa dışına sapmayı, ilkel yalınlıktan uzaklaşmayı ve çok sayıda lükse dalmanın getirdiği bir kurallar ve dış sınırlamalar görünümünü vermiştir. Oysa uygarlık öncesinde yasa, devlet ve dış baskı yoktu. Dolayısıyla uygarlık öncesinde doğal tanrısal yasa (Tanrı’nın kendisine çizmiş olduğu yoldan ilerleyen yasa) geçerliydi. Sonradan gelen kuşaklar ise, açgözlülük, hoşnutsuzluk ve iç çatışmalar ile birlikte devleti yarattı ancak mevcut mutsuzluğa bu da bir çare olamadı. Öyleyse anarşistlere göre tek çare, doğal kuruluşlara yönelmek ve doğa ile uyum içinde yaşamaktır. Beer, Stoacılar’dan beri

⁴⁴ Kropotkin, a.g.e., s. 52.

⁴⁵ Kropotkin, a.g.e., s. 32.

anarşistlerin uluslararası birlikten yana çıkan anarşist-komünistler olduklarını belirtmiştir.⁴⁶

Bu sebeplere dayanarak klasik anarşizmin ortaya çıkışındaki en önemli nedenlerden birinin, insanoğlunun Doğa Toplumu halinden kopuşuna ve uygarlaşma sürecine karşı duyulan tepkiler olduğu söylenebilir. Tarih, insanın yozlaşmasının tarihidir ve her toplumsal dönüşüm, bir açıdan doğal toplumun aşılması olduğu kadar yeniden inşasının da tarihidir. Dolayısıyla anarşizm de bu tür dönüşümleri tepki ile karşılar ve giderek rasyonelleşen devletin, despotlaşan toplumun ve kısır döngüye dönüştürülen üretim-tüketim ilişkilerinin kıskacından ve baskılarından ferdi kurtarmak ister ve bu isteklerini doğal toplumda temellendirerek ütöpik bir toplum varsayımını bu temeller üzerine kurar.⁴⁷

Bakunin'e göre ise, birey ile toplum arasındaki evrensel dayanışmaya asla ulaşamayacağı iddia edilmektedir çünkü iddia sahiplerine göre, bu ikisi arasındaki zıt çıkarlar birbiriyle asla bağdaşamaz durumdadır. Bakunin'in bu iddialara cevabı ise, eğer bu çıkarlar bugüne kadar karşılıklı bir uyuma kavuşamamışlarsa bunun nedeni, devletin çoğunluğun çıkarlarını ayrıcalıklı bir azınlığın çıkarlarına feda etmesindedir.⁴⁸ Klasik anarşist düşünürler birey ile toplum arasında olan ancak devletin engellediğine inandıkları uyumun içindeki "mücadele etme" olgusunu göz ardı etmemişlerdir çünkü mücadele, doğanın kendisinde vardır. Eğer doğal düzen mümkünse, bunun tek nedeni evrenin, üstün bir irade tarafından dayatılan bir sistem doğrultusunda yönetilmemiş olmasıdır. Bakunin'e göre doğal yasalar herhangi bir otorite tarafından oluşturulmamıştır. İnsan aklı yasaları keşfetmiş ve onları tek bir sistemde toplamıştır. Ancak doğanın kendisi bu yasalardan habersizdir. Çünkü doğa bilinçsiz hareket eder ve kendiliğinden ortaya çıkarak durmadan kendini tekrarlayan olguların belirsizliğini ve çeşitliliğini içinde taşır. Evrensel düzen varlığını bu şekilde devam ettirir.⁴⁹

Bahsettiğimiz kendiliğinden düzen savunusu ve devletin buna verdiği zarar hususundaki çağdaş yorumlar, James Scott ve Colin Ward'da mevcuttur. Öncelikle Scott'a göre popüler hareketlerin tarihine, devrimlere, politikaya ve devlete anarşist bir

⁴⁶ Aktaş a.g.e., s. 35.

⁴⁷ Aktaş, a.g.e., s. 37.

⁴⁸ Kıvanç Kardeşler, *Anarşizm: Bir Sosyoloji & Felsefe Kuramı*, Ankara, Yason Yayınları, 2015, s. 37.

⁴⁹ Kardeşler, a.g.e., s. 39.

gözle baktığımızda ortaya çıkan şey, neredeyse diğer açılardan bakılınca belirsiz olan bazı olayların içyüzünü görebileceğimizdir. Hatta anarşist prensipler, anarşizmi hayatlarında hiç duymamış insanların isteklerinde ve politik hareketlerinde aktif vaziyettedir. Bu vaziyet, Proudhon'un anarşizmi ilk kullandığı zaman aklında olan ortaklık durumudur yani hiyerarşi ya da kanun olmadan yapılan işbirliğidir. Bir diğeri de, sosyal örgütlenmeye eşlik eden karışıklık ve doğaçlamaya karşı anarşist tolerans ile doğal işbirliği ve mütakabiliyete güvendir.⁵⁰

Bilinen anarşizm tanımının örgütlenmenin tersi olarak anlaşılabilceğini ancak gerçekte anarşinin devletin ve otoritenin yokluğu altında örgütlenme olduğunu belirten Ward, zenginlerin fakirleri dışlayarak toplumsal serveti kontrol altında tutmasını sağlayanın devletler olduğunu söylemiştir. Ayrıca insanların ömürlerinin büyük bir bölümünü, hoşlarına gittiğinden ya da işleri üzerinde kontrolleri olduğundan değil de, tek geçinme yolu bu olduğundan başkaları için çalışarak geçinmesini sağlayan da otorite ilkesidir.⁵¹ Ward'ın savunusuna göre, devletin gücü en mutlak diktatörlükte bile hükmedilenlerin kabulüne dayanır. İnsanların yönetilmeye rıza göstermelerinin sebebi, kendilerine hükmedenlerle aynı değerleri paylaşmalarındır. Tıpkı yönetenler gibi, yönetilenler de otorite, hiyerarşi ve güç ilkelerine inanır ve hatta yönetici elitlerin farklı etiketleri arasında seçim yapabildiklerinde (temsili demokrasinin uygulandığı coğrafyalarda) kendilerini ayrıcalıklı hissederler. Yine de, Scott'ın da dikkat çektiği üzere, sıradan yaşamlarında gönüllü ortaklıklar ve karşılıklı yardım ile toplumun devamlılığını sağlarlar. İşte anarşistler de, insanların bir araya gelme yönündeki eğilimlerinden toplumsal ve politik felsefe çıkarırlar. Böylece sözcük, toplumun kendisini devlet olmadan örgütleyebilmesinin arzu edilir olduğu yolundaki düşünceye verilen ad olur.⁵²

Ward'a göre açık olan husus; mevcut politik partileri destekleyerek, onlara katılarak veya onları içeriden değiştirmeyi umarak işe başlayamayacağımızdır. Anarşistlerin görevi, gücü ele geçirmek değil, onu aşındırmak ve devletin elinden almaktır. Devlet bürokrasisi ve merkezileşme, otokrasi ve kapitalist hakimiyet, sosyalizmle uzlaşmazdır. Sosyalizm daha komünalist olmalı ve dolaylı demokrasiye

⁵⁰ James C. Scott, *Anarşizm: Otonomi, İtibar, Anamlı İş ve Oyun Üzerine Altı Kolay Parça*, (çev. Barış Taneri), İstanbul, Altıkırkbeş Yayın, 2014, s. 10.

⁵¹ Colin Ward, *Eylemde Anarşi*, (çev. H. Deniz Güneri), İstanbul, Kaos Yayınları, 2000, s. 19.

⁵² Ward, *Eylemde Anarşi*, a.g.e., s. 19.

daha az bağımlı hale gelmelidir. Daha doğru bir deyişle, piramitler yerine networks (ağlar) kurmalıdır. Devlet, özel veya kamusal şirketler, ordu, polis, kilise ve üniversite gibi kurumlar piramitler halinde örgütlenip, üstte küçük bir karar alma organı oluştururken, anarşizm katmanlar üzerindeki etiketlerin değişmesini talep etmeyip (seçimli demokrasiye katılmayıp), bir zamanlar “kendileri için karar verilen” geniş insan kitlelerinin yukarı doğru tırmanmasını ister. Anarşizm, kendi kararlarını veren ve kendi kaderlerini kontrol eden bireyler ve gruplar ister.⁵³ Bu düşünceler, klasik anarşistlerin savunduğu şeyler olan aşağıdan yukarı doğru ve basitten karmaşığa doğru örgütlenme modelleri ile paralellik gösterir. Dolayısıyla anarşistlerin kendiliğindenlik tahayyüllerindeki doğrudan eylem modeli, bizi, temsili demokrasiyi reddettiklerine ve toplumsal ağlar arasındaki bağılıktan kaynaklanan özerklik ve desantralizasyon fikirlerine götürür.

Anarşizmin kendiliğindenliğe olan bakış açısını biraz daha derinleştirmek adına siyasal devrim-toplumsal devrim farkına da odaklanmak gerekir. Bakunin’in belirttiği üzere, siyasal bir devrimin taban tabana zıttı olan toplumsal bir devrimde kitlelerin kendiliğinden eylemi hemen hemen herşeyken, bireylerin eylemleri hemen hemen hiçbirşeydir. Bireylerin yapabilecekleri tek şey, halkın içgüdüsüne karşılık gelen fikirleri anlaşılır bir dille anlatmak ve kitlelerin devrimci örgütlenmesine katkıda bulunmaktır. Gerisini ise halk kendisi yapacaktır. Bundan başka herhangi bir yöntem kendiliğindenliğe zarar verebileceği gibi herhangi bir siyasi diktatörlüğe ve devletle birlikte anılan eşitsizliklerin ve baskıların yeniden ortaya çıkmasına, dolayısıyla da halk kitlelerinin siyasi, toplumsal ve iktisadi köleliğinin yeni baştan oluşmasına sebep olabilir.⁵⁴

Anarşizmin yukarıda bahsettiğimiz ahlakçılığının izlerini burada da görmekteyiz. Çünkü merkezi devletin yerine federalizmi öneren anarşist proje, insanların toplum içinde adil biçimde yaşayabileceklerine ve insan doğasının iyi olduğuna inanmaktadır. Siyasete dahil olmak ise, insan doğasındaki iyiliği kirletir ve/ya bozar. Dolayısıyla anarşizme göre ahlaki olarak yanlış olan şey, politik olarak da yanlıştır ve her insani ilişki öncelikle politik değil, ahlaki niteliklere sahip olmalıdır.⁵⁵

⁵³ Ward, *Eylemde Anarşi*, a.g.e., s. 29.

⁵⁴ Kardeşler, a.g.e., s. 62.

⁵⁵ Kardeşler, a.g.e., s. 161.

Anarşizmin hiyerarşik bir yönetime karşı önermiş olduğu örgütlenme tipinin doğal sonucu, işte bu siyaset ve (temsili) demokrasiye karşı oluşturm.

Sonuç olarak, anarşistlerin kendiliğinden örgütlenme ile ilgili bakış açısı şu şekilde özetlenebilir:

“Alırım ve veririm; insan yaşamı böyledir. Sırası geldiğinde, herkes yönetir ve yönetilir. Sabit veya kalıcı bir otorite yoktur; karşılıklı, geçici ve her şeyden öte de, gönüllü otorite ve boyun eğmenin sürekli değişimi vardır.”⁵⁶

Özetlersek; rasyonel ve ahlaki mükemmelleşmenin, “ideal örgütlenme biçimi” olarak ifadesi kendiliğindenliktir. İnsan özünün iyi olduğu inancından dolayı, doğamızda saklı olan ahlak yasaları dışında herhangi bir yerden direktif almadan, kendi kendine yetebilmek ve diğer insanlarla kardeşçe bağlar kurabilmek olarak anlaşılabilir. Buna kısaca “doğal düzen” diyebiliriz. Kendiliğindenlik tabirinin içini doldururken anarşistlerce çok kullanılmış bazı kelimelere rastlarız. Bunlar arasında; toplumsal düzenin akılcı ve ahlak ilkelerine göre gerçekleşebileceğine yönelik inanç, durağan ve hiyerarşik olmayan ilişkilere yönelik vurgu, siyasal hesaplaşmalardan arınmışlık, örgütlü işçi hareketini zorunlu bir faktör olarak görmemek (veya halk temelli olmak) ve özerkliği ve adem-i merkeziyetçiliği savunmak gibi kavramlar sayılabilir. Proudhon’un kendiliğinden örgütlenme modeli ise, niteliklerini kendisinin belirlediği federasyon tipi bir örgütlenme içinde karşımıza çıkan “karşılıklılık” olup, bir sonraki bölümde ele alınmıştır.

1.3. Otorite

Şu ana kadarki noktalar; anarşizmin özgürlüğü tasavvur ediş şeklinin pozitif, akılcı ve ahlaklı bir özgürlük olduğu ve özgür, eşit, rasyonel ve ahlaklı bireylerden oluşan bir toplumsal örgütlenmenin yollarını aradığıdır. Bunu da kendiliğindenlik, geçicilik ve karşılıklılık gibi kavramlarla açıklamaya çalıştık. Yani teorik anlamdaki özgürlük tasavvuru ile onun pratik yansıması olan kendiliğindenlik ve geçicilik olguları birleşerek otoriteye karşı çıkarlar. Peki bu örgütlenme biçiminde devlet neden olmamalıdır/reddedilir? İşte bu başlık altında inceleyeceğimiz mesele budur ve yukarıdaki iki bölümden bağımsız düşünülmemelidir.

⁵⁶ Ward, *Eylemde Anarşi*, a.g.e., s. 47.

Devletin reddi meselesi hem Aydınlanma düşüncesinden alınan miras hem de “Manici mantık”la ilgilidir. Saul Newman’a göre anarşizmdeki “iktidardan tümüyle kurtulma” düşüncesi, insanlık ile iktidar arasında özsel bir bölünme/karşıtlık olduğunu öne süren Manici mantığa dayanır. Buna göre insanlık, devlet iktidarı tarafından ezilir ancak kirletilemez. Çünkü insanın özneliği, akılcı ve etik olan “doğa yasaları” dünyasında ortaya çıkarken devlet, iktidarın “yapay” dünyasında konumlanmıştır. İnsan ve iktidar birbirine karşıt dünyalara aittir.⁵⁷ Şüphesiz, karşı çıktığı iktidar tarafından bozulmamış bir öznellik düşüncesi, anarşizm gibi radikal bir siyasal teori için gereklidir. Bir “kirlenmemiş kalkış noktası olarak öz” olmasaydı, her türlü direniş imkanı ortadan kalkardı çünkü her yere iktidar tarafından el atılmış ve her yer kirletilmişse, devrim nereden gelebilirdi ki?⁵⁸ Bu özcü anlayış, anarşizmin Aydınlanmacı-hümanist düşünceden aldığı bir kavramdır. Newman’ın deyişiyle özcülük:

“... yüzeydeki farklılıkların altında gerçek bir kimliğin ya da karakterin yattığı düşüncesidir. Bu özsel kimliğin, ona dışsal güçlerce örtüldüğü ve bastırıldığı iddia edilir. Örneğin anarşizm, bireyin doğal bir ahlâk ve akılcılıkla tanımlanan özsel kimliğinin, devletin ve dinin iktidarı tarafından örtüldüğünü ve bozulduğunu iddia eder. Bu argümana göre bu kurumlar bir kez yıkıldığında insanın özü serpilip gelişecektir.”⁵⁹

İnsanın özünün serpileceği nokta, bahsettiğimiz “kirlenmemiş nokta”dır. Aslında anarşistler her türlü otorite biçimini reddetmezler. Doğa yasalarında (kirlenmeyen yasalar da denebilir) somutlaşan otoriteye mutlak bir itaat söz konusudur. Bu yasalar, insanı ve fiziksel dünyayı belirler. Bununla birlikte, bu durum bir “kölelik” de değildir çünkü “doğa yasaları” insanın özünü teşkil eder ve dolayısıyla dışarıdan dayatılan şeyler değildir.⁶⁰ İşte bu, özcülük nosyonudur ve klasik anarşizmdeki en temel noktalardan birisidir. İktidarın yapay dünyasına ait olan devlete karşı devrimi doğuracak olan şey ise, tam da bu insanda doğuştan var olan ahlak ve akıldır. Anarşist teori, siyasal otoritenin yerini doğal yasaların, devletin yerini de insanın ve toplumun alacağını söyler.⁶¹

⁵⁷ Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, (çev. Kürşad Kızıltuğ), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 27.

⁵⁸ Newman, a.g.e., s. 28.

⁵⁹ Newman, a.g.e., s. 40.

⁶⁰ Newman, a.g.e., s. 75.

⁶¹ Newman, a.g.e., s. 77.

Dolayısıyla siyasal kültürde (özellikle 19. yüzyılda) kendine yer bulan Manici mantık, iktidarın esas yeri ve direnişin esas yeri olmak üzere, kökten farklı iki gerçekliğin mücadelesine dayanır. Bunun anarşizmdeki karşılığı; iktidarın yerine karşılık, özsel insan öznesinin direniş yeridir.⁶²

Anarşizmin otoriteyi ele alış şekli, “özünde iyi ve uyumlu” insan doğası anlayışına dayanır. Buna “uyum modeli” dersek, öyleyse “çatışma modeli” temelli toplumsal sözleşmelere karşı çıkar.⁶³ Örneğin siyasal düşünce tarihinin en temel eserlerinden Leviathan’ın yazarı olan Thomas Hobbes, “Toplumsal Sözleşme” kavramını bireylerin, iradelerini, kendisine karşı gelinemeyecek kadar güçlü başka bir iradeye teslim etmeleri şeklinde açıklamış ve bunu yaparken de İncil’de adı geçen Leviathan’ı kullanmıştır.⁶⁴ Doğal durumda, insanlar arasında hiçbir ortak bağın olmadığından ve kaynaklar için kesintisiz bir savaş durumundan bahseden Hobbes, toplumu bir eksiklikle (toplumsal zemin/otorite eksikliği) tanımlamıştır.⁶⁵

İnsanın sonu gelmez bir iktidar arzusuna sahip olduğunu belirten Hobbes, bu arzunun sadece ölüm anında son bulduğunu ve bununla birlikte, kişi kendi gücünü pekiştirme gayreti içindeyken diğer kişiler de aynı gayret içinde olacaklarından, sonuçta rekabetçi bir ortam doğduğunu savunmuştur. Kısaca formül şöyledir; her insan eşit doğar, eşitlik güvensizliği doğurur ve güvensizlikten de savaş doğar.⁶⁶ Doğal durum içinde arzularımız adına başkalarının hayatlarını dahi almaya hakkımız olduğundan aslında adaletsizlikten söz edilemez. Dolayısıyla doğal durumda doğru/yanlış ve adil/adil olmayan gibi kavramlara yer olmadığı gibi, kanun koyucu güç de yoktur. Öyleyse kanun da yoktur.⁶⁷

Hobbes’a göre insanların doğası gereği kötü olması, bu durumdan memnun oldukları anlamına gelmez. Bireyler günlük hayatlarında barış ve huzur edinebilmek adına bir takım antlaşmalar yaparlar ve böylece hayatları bir düzene girer. İşte egemenin yaratılması, bu içinden çıkılmaz gibi görünen duruma bir çözüm amacıyla geliştirilmiştir. Kişinin, başkasının kendisine saldırmayacağından emin olması için

⁶² Newman, a.g.e., s. 91.

⁶³ Newman, a.g.e., s. 83.

⁶⁴ Uğur, a.g.e., s. 2.

⁶⁵ Newman, a.g.e., s. 83.

⁶⁶ Uğur, a.g.e., s. 4.

⁶⁷ Uğur, a.g.e., s. 5.

siyasi erke sahip olan bir egemen gereklidir. Dolayısıyla devletin bizlere sağladığı en büyük kazanım, insanların karşılıklı haklarının gözetilmesi ve güvende olmak için birbirlerini öldürmek zorunda kalmamalarıdır. Sivil toplumda bir düzenden bahsedebilmek için devlet gereklidir. Doğal durumda ister istemez var olan ve “arzu edilmeyen” kaostan kurtulabilmenin yolu, bir şekilde düzenin sağlanmasıdır.⁶⁸

Anarşistlerin bu düşünceye itiraz etmeleri kaçınılmazdır. Temel noktaları şudur; eğer doğal durumda bireyler ilkel bir yabancı hayat sürüyorlarsa, bir araya gelip de toplumsal sözleşme oluşturma ihtiyacına birden nasıl sahip olabiliyorlar? Çünkü o ana kadar toplumda hiçbir ortak bağ ve öz olmadığı söylenmektedir. Anarşistler böyle “akılcı” ve oybirliği ile oluşmuş bir anlaşmanın hiç olmadığını ve devletin seçkin sınıflar tarafından yukarıdan dayatıldığını savunurlar. Kropotkin’e göre, toplumun tek bir sözleşmesi vardır. O da doğayla olan sözleşmedir.⁶⁹

Yukarıda, anarşistlerin Rousseau’dan hem ilham aldıklarını hem de onu sert biçimde eleştirdiklerini görmüştük. Rousseau, insanın ahlaklı bir varlık olarak potansiyelinin farkına vardığı ilkel toplumdaki, modernitenin ortaya çıkışı ile bu mutluluğun bozulduğu zamanlara doğru kuramsal bir evrim tablosu çizmişti. Vahşi insan basit arzularını tatmin edebilirken, modernite ile birlikte gelişmiş tarımın mümkün kıldığı bolluk birikimi, sadece diğerlerinin yardımıyla tatmin edilecek karmaşık istekler yaratmıştır. Bunu elde edemediği zamanlarda ise insan, hileye ve güce başvurmuştur.⁷⁰ İlkel topluluğun bireyleri, kendi otantik ve ahlaklı doğaları tarafından yönetildikleri için özgürken, uygar insan bağımlıdır ve bu bağımlılığın da iki ögesi vardır. Bunlar, üretimde diğerlerinin yardımına ve yönetimine güvenmektir. Diğerlerine güvenme durumu ise, insanın sadece ahlak yasası tarafından yönetilmesini engeller ve onu diğerlerinin keyfiyetine/merhametine bırakır. Dolayısıyla bu çağın en karakteristik özelliği ekonomik alandaki bağımlılıktır. Ekonomik alandaki birikme, zenginlik eşitsizliğine ve rakip sınıfların oluşmasına yol açar ve sınıflar, artan karmaşıklıktaki arzularını tatmin etmek için diğerlerinin yardımını veya itaatini sağlamak yoluna gider. Böyle bir durumda zenginler de fakirler de özgür değildir çünkü aralarındaki ilişki ahlaklı olmaktan çok, arzu ve ihtiyaçların karşılanması ilişkisidir ve sonuçta bundan

⁶⁸ Uğur, a.g.e., s. 6.

⁶⁹ Newman, a.g.e., s. 84.

⁷⁰ Crowder, a.g.e., s. 35.

şiddet doğar. Rousseau'nun vardığı sonuç; hükümetin zenginler tarafından görünüşte şiddete çare olarak ve herkesin menfaati için kurulduğu ancak gerçekte kendi mülkiyetlerini korumak için yaratıldığı yönündedir. Dolayısıyla devlet, zenginin menfaatine hizmet etmektedir. Devletin kurulması ile de otantikliğin bozulması, mutsuzluk ve özgürlüksüzlük kalıcı olarak yerleşir. Anarşistlerin bu görüşlerden ilham alması doğaldır çünkü ilkel toplum tanımlamasında, aynı anda hem erdemlilik ve özgürlük hem de hükümeteşsiz bir toplum görüşü ve dolayısıyla da ahlaklı öz-yönetim mevcuttur.⁷¹

Kropotkin'e göre, insan ya da hayvan topluluğunda belli bir ahlaki düzeyin nasıl sağlanacağı ile ilgili bir soru sorulduğunda toplum karşıtı davranışların bastırılması, ahlaki eğitim ve karşılıklı yardımlaşma uygulaması olarak üç şey fark edilir. Buna göre, iktisadi alanın zorlayıcılığı bizi sanayi zindanına sürüklemiştir ve siyaset alanı devlete yol açmıştır yani tüm ilişkilerinde merkezi otoriteye bağlı olsun diye ulusun tüm bağları imha edilmiştir. Bu zorlayıcı rejim mevcut iktisadi, siyasi ve toplumsal sistemin kötülüklerini yaratmış ve toplumun ahlaki düzeyini yükseltme konusunda da acz içinde kalmıştır. Otoritenin yaptığı şey, "suçluların cezalandırılması" yoluyla toplumu ahlaklı kılmaktır ancak bu durum, yeni suçlar biriktirmekten başka bir işe yaramamaktadır⁷²

Bakunin ise, modern devletin özü ve hedefleri itibariyle ister istemez askeri bir devlet olduğunu ve askeri devletin de saldırgan olduğunu savunmuştur. Çünkü bir yerde güç varsa kesinlikle sergilenmeli ya da faaliyete geçirilmelidir. Dolayısıyla modern devlet, mutlak surette büyük ve güçlü olmalıdır.⁷³ Hobbes'un, yukarıda bahsettiğimiz insan tasavvuruna karşı olan bir anarşistin, ele aldığı şekliyle günümüz modern devletine karşı olması işten bile değildir. Her daim büyüme arzusu ile hegemonik bir yapı kuran devlete ve yasalara, metafiziğe, teolojiye, orduya, polis kuvvetine sarılan egemenler ile, devrimci bir tutkuya sarılmış, doğruluk, eşitlik, kardeşlik, adalet gibi ilkelerle donanmış proletarya arasında bir uzlaşmanın mümkün olmadığını belirten Bakunin, kendine has üslubu ile iki ihtimalin olduğunu söyler; ya burjuvazi Tanrı'nın ilahi buyrukları ve bilimin akılcı önerileri doğrultusunda emekçileri sömürmeye devam edecek (tabi ki devletin diktatörlük biçimindeki restorasyonu yoluyla) ya da işçiler bu

⁷¹ Crowder, a.g.e., s. 36.

⁷² Kropotkin, a.g.e., s. 39.

⁷³ Mihail Bakunin, *Devlet ve Anarşi*, (çev. Murat Uyrkulak), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006, s.

boyunduruğu üzerlerinden atacaklar ve burjuvaziyi yıkıp geçeceklerdir. Dolayısıyla da devrim zaferle sonuçlanacak ve devlet egemenliğine dayanan sistem bütünüyle yok edilecektir.⁷⁴

Otoriteyi sorgulayan Bakunin, Feuerbach'ı taklit eder. Hatta Newman'a göre anarşizm, Feuerbach'ın insanın Tanrı'nın yerini almasına dair hayalinden etkilenen radikal bir hümanist felsefedir.⁷⁵ Feuerbach'a göre, insanların kutsal olarak adlandırdıkları şey aslında onların fantezilerinin bir ürünü olup psikolojik bir sapmadır. Kutsal olan insanı yaratmamış, aksine insan kutsal olanı yaratmıştır ve insan, Tanrı'da aslında kendi varlığına tapınmaktadır. Ona göre, insan kutsal olanda kendi varlığına tapındığı ve insanlık sevgisinin insanlığın dışına uzanmaması gerektiği için, bu varlığın altında sarılı olduğu mistik örtüyü parçalamalıyız.⁷⁶

Feuerbach, insanlık tarihinin dönüm noktasının, tek Tanrı kavramının aslında insanın bizzat kendisi olduğunun bilincine varacağı an olacağını savunmuştur. Bakunin de buna uygun olarak Tanrı varsa insanın köle olduğunu oysa insanın özgür olması gerektiğini ve dolayısıyla da Tanrı'nın olmadığını söylemiştir. Devlet de dinden kaynaklandığına göre ve yeryüzünde Tanrı'nın temsilcileri olmak bakımından Tanrısal bir iktidara sahip olanlar da aynı eleştiriye uğrar. Ona göre devlet, mutlak ve kesin birşey değildir, toplumun geçici bir durumudur. Yabancılaşmaya içkin olan bütün kötülükleri içinde barındıran devlet, yönetilenleri köleleştirir. Hatta iyiliğe hizmet etse dahi, bunu emir yoluyla yapacağından yine özgürlüğü talep edenlerce eleştirilir. Ayrıca devlet, yöneticilerin maneviyatını kırar ve yöneticiler değişmez bir düzeni savunmak durumunda kalırlar ve yaratıcı cesaret ile iyiliği yitirirler. Çünkü ayrıcalıklı insan, ruhunu yitirmiş insandır ve bu durum uluslar, sınıflar ve şirketler için geçerli olduğu gibi bireyler için de geçerli olan toplumsal bir yasadır.⁷⁷

Bir Aydınlanma filozofu olan Feuerbach'tan bahsetmişken şunu da hatırlatmakta fayda vardır. Özgürlük kısmında, Aydınlanma filozoflarının insanda mükemmelleşebilme potansiyeli gördüğünden bahsetmiştik. Paul Thomas'a göre bu dil, filozofun tek başına devrimci olması için yeterli değildir. Ancak "zemini temizlemeye"

⁷⁴ Bakunin, a.g.e., s. 25.

⁷⁵ Newman, a.g.e., s. 33.

⁷⁶ Georgi Valentinovich Plekhanov, *Anarşizm ve Sosyalizm*, (çev. Gaye Topuz), Ankara, Alter Yayıncılık, 2015, s. 25.

⁷⁷ Arvon, a.g.e., s. 60.

ve insanların potansiyelini engelleyen kurumların ortadan kaldırılmasına yönelik vurguları, anarşistler arasında şaşırtıcı biçimlere bürünmüştür.⁷⁸ Böylece otoritenin radikal eleştirisine kapı açacak fikrîsel temel (devletin tümünden yıkılması) anarşistlerce bulunmuştur. Aydınlanma filozofu, bütün siyasal ve dinsel kurumların akıldışı, eski ve doğa-dışı olduğunu ayrıca kendi kendini idare edecek bir toplumun evrensel mutluluğunu engellediğini vurgulamıştır.⁷⁹ Bu anlamda anarşizmin, özgürlük anlayışında olduğu gibi, otorite eleştirisinin de temellerini Aydınlanmacı-hümanist düşüncede bulmaktayız.

Emma Goldman'da da, anarşist felsefenin otoriteye dair eleştirilerini destekleyici görüşler mevcuttur. İnsan aklını zincire vuran din ve insan ihtiyaçlarını bastıran mülkiyet veya şeylerin tekelleşmesi gibi, devlet de, dikte etme yoluyla insan ruhunu köleleştirir. Yönetimin tanrısal hakka veya çoğunluğun egemenliğine dayanması da birşeyi değiştirmez. Amaç, öncelikle bireye boyun eğdirmektir ve dayanağı da adaletsizliktir. Hata yapmayan bir krala özgü kibirle yönetimler; yargılar, mahkum eder, cezalandırır ve nihayetinde bireysel özgürlüğü ortadan kaldırır.⁸⁰ Devletin, amaçlarına ulaşmak için kullandığı yozlaştırıcı ve baskıcı yöntemler yüzünden halkın ona karşı diremediğini belirten Goldman, Bakunin'den de örnek vermiştir. Bakunin, kendi değerini yükseltmek amacıyla toplumsal ilişkileri yok ettiği, aslında bizzat hayatın kendisini kısıtladığı ve hatta bütünüyle yadsıdığı ve bireysel özgürlüklerin yok edilmesi veya küçük azınlıkların özgürlüğünden feragat etmesi demek olduğu için devleti reddeder. Siyasi özgürlüğün sunağı olan devlet, tıpkı dini sunak gibi insanları kurban etmek için muhafaza edilir.⁸¹

Goldman, mülkiyet ile ilgili olarak da diğer anarşistlerle benzer görüşleri paylaşır. Goldman'a göre, şeyler üzerine hakimiyet kurarak başkalarının bu şeyleri kullanmasına izin vermemek demek olan mülkiyet, emeğin üretkenliğindeki muazzam ve talebi kat kat aşan artış ile ilgilidir. Milyonlarca insan başkaları için servetler yığarken, kendilerinin etten ve kemikten birer makine halinde olmalarını talep eden şey özel mülkiyettir. Dolayısıyla mülkiyet oldukça toplumsal refah olamayacaktır ve dünyanın daha kötüye gitmesinin de esas sebepleri şunlardır; insanın emeğini satmak

⁷⁸ Paul Thomas, *Marx ve Anarşistler*, (çev. Devrim Evcı), Ankara, Ütopya Yayınevi, 2000, s. 22.

⁷⁹ Thomas, a.g.e., s. 20.

⁸⁰ Goldman, a.g.e., s. 20.

⁸¹ Goldman, a.g.e., s. 21.

zorunda olması ve emeğini satan insanın isteklerinin, efendisinin isteklerinden sonra gelmesi.⁸² Böyle bir düzende hükümet, örgütlü otorite veya devlet ise, yalnızca mülkiyeti ve tekeli korumakla sorumludur. Çünkü hükümet kendi gerekliliğini ancak bu şekilde kanıtlar ve bunu da kanuni düzenlemeler, kararnameler ve anayasal hükümler yoluyla yapar. Ancak Goldman'a göre bu kurallar, ne bir insanı zaten yapabileceği bir şey için özel olarak teşvik etmiş ne de onu alıkoymuştur.⁸³ Goldman'a göre, insanın düşündüğü ve yaptığı iyi ve güzel olan ne varsa, hükümetler sayesinde değil, hükümetlere rağmen vardır.⁸⁴

Özetlersek; Manici mantıkla uyumlu olarak, anarşistlere göre devlet, iktidarın yapay dünyasına aittir, öz olarak bozuktur ve kendisine dahil olanları yani siyasetin alanına girenleri de yozlaştırmakta ve onların içlerinde saklı olan potansiyellerini bastırarak kendisine muhtaç hale getirmektedir. İnsan ise, iktidarın doğal dünyasına yani doğa yasalarına tabidir. Dolayısıyla aralarında kökten bir farklılık vardır. Anarşizm için bozulmamış öze mutlak itaat söz konusu olduğundan, bu bozulmamış öze yönelik, devletin uyguladığı bastırıcı eylemlere karşı da tepki göstermek gerekmektedir. Bastırıcı eylemler sadece devletle sınırlı değildir. “Doğal olmayan otorite”ye yönelik başka örnekler; din, parlamento, kapitalist üretim tarzı ve onun yarattığı sınıfsal ayrıcalıklar, mülkiyet gibi kavramlardır.

2. Klasik Anarşist Düşünürler

Bu kısım, klasik anarşist düşünürlere ayrılmıştır. Ancak içlerinde; kendisini anarşist olarak tanımlamasa da, Aydınlanmacı-hümanist değerleri paylaştığı için başkalarınınca “öncül” olarak kabul edilen, otoriteye karşı çıkarken anarşist ideolojinin kendisinin de aslında otorite tuzağına düştüğünü ve sonuçta yanlış yönlere saptığını gösteren düşünürler de vardır. Ayrıca bu başlık altında incelenmeyen ve bir tür “Hıristiyan anarşizmi”ni de savunan Tolstoy’u da unutmamak gerekir. Bu durum, konu hakkında çalışan kimselerin, söz konusu anarşizm olduğunda birbirinden farklı olan kaynaklardan beslendiklerini göstermektedir.

⁸² Goldman, a.g.e., s. 43.

⁸³ Goldman, a.g.e., s. 44.

⁸⁴ Goldman, a.g.e., s. 45.

2.1. William Godwin

1756'da Wisbeach'de (İngiltere), Kilise ile anlaşmazlığa düşmüş bir Protestan papazının oğlu olarak doğan ve başlarda vaizlik için yetiştirilen Godwin'in, kendi entelektüel gelişiminin hareket noktası, ahlak kurallarına uyması koşuluyla herkesin serbestçe karar vermesi yani herkesin kendi kişisel inancını tayin etme hakkına sahip olmasını savunması olarak gösterilebilir.⁸⁵

Godwin'in en önemli eseri Enquiry Concerning Political Justice'tır (Siyasal Adalet İle İlgili Bir İnceleme) ve Fransız Devrimi'nin ilkelerinin anarşizme götürebileceğini göstermeye çalışması bakımından kanıtlar sunar. Arvon'a göre, Godwin'in bulunduğu bu kanıtlarda, onun bir İngiliz ve rasyonalist olmasının da etkisi vardır. İngiliz olması etkilidir çünkü Fransa'da cereyan eden olayların sadece ideolojik tarafını kavrar ve devrimin sarsıntılarına karşı da korumadadır. Rasyonalist olması etkilidir çünkü kendisi adeta sarsılmaz bir mantık hapisanesindedir ve bu durum onu bireysel akılla ilgili olmayan herşeye karşı kayıtsız yapar. Kendi öğretisinin temeli "insan rasyonel bir varlıktır" anlayışıdır ve aklın mutlak egemenliğine inanmıştır. Dolayısıyla Godwin için asıl mesele, mükemmel aklın gelişmesine engel olan iç ve dış engellerin kaldırılmasını savunmak olur.⁸⁶ Rasyonalist olan Godwin'e göre bilimin amacı insanların entelektüel ve ahlaki mutluluğudur. Bedensel, zihinsel ve ahlaki olarak eşit olan insanlar mükemmelleşme yeteneğine sahiptir ancak politik kurumlar mükemmelleşmeyi engellemektedir. Ayrıca Godwin, Rousseau'nun çok önem verdiği kendimizi koruma, sevmeye ve merhamet gibi duyguların doğuştan gelen özellikler olmadığını ve bu dünyaya iyi veya kötü ahlakla gelmediğimizi savunmuştur. Godwin'e göre, eğer ilkeler doğuştan gelseydi fikirler de doğuştan gelirdi ancak insan kendisiyle birlikte, önceden belirlenmiş görüşleri getirmez. Bilgilerimizin asıl kaynağı algılarımızdır ve algılarımızın sonuçları da ahlaki karakterimizdir. Kendi yaşamlarımızdaki tecrübelerimizle iyinin ve kötünün ne olduğunu öğreniriz ve bundan dolayı daha önceden belirlenmiş iyi ve kötü bulunmamaktadır. Dolayısıyla iyi ve kötü

⁸⁵ Arvon, a.g.e., s. 31.

⁸⁶ Arvon, a.g.e., s. 34.

ahlak, insanlık tarihini oluşturan olaylarda aranmalıdır ve insan davranışı uygun olmayan eğilimlerden arındırılırsa kötü ahlak da dünyadan silinebilir.⁸⁷

Kötü ahlakın ortadan kaldırılması meselesi çok yavaş ve umutsuz olabilir ancak insan umudunu hiçbir zaman yitirmez ve kendi türünün çıkarlarını düşünen bir kişi de bu çabaya mutlaka girişecektir. Ayrıca hiçbir kurumun, doğrunun ne olduğunu belirtmesine gerek yoktur.⁸⁸ Dolayısıyla kişi, doğruya (ahlaka) akılla ulaşabilir ve her ne kadar olumsuz anlamlar taşıdığını düşündüğü için kendisini anarşist olarak nitelendirmese de, Kropotkin'in "anarşizmin siyasi ve ekonomik kavramlarını formüle eden ilk kişi" olarak tanımladığı Godwin, modern anarşist teorinin öncüsü konumundadır.⁸⁹

Crowder'a göre, Godwin hakkındaki tartışmalar genellikle onun bir faydacı olduğu yönündeydi ve bu yorum kesinlikle dayanaksız değildi. Enquiry Concerning Political Justice'ta (kısaca Politik Adalet) haz olarak gösterilen mutluluğun tek gerçek olduğunu gösteren bir çok pasaj vardır.⁹⁰ Ancak son yıllardaki tartışmalar gösterdi ki, bu faydacı dilin altında aslında örtük imalar şeklinde etik bir sistem vardır. Buna göre Godwin'in en çok önem verdiği şey mutluluk ya da fayda değil, Protestan özgür vicdan kavramının bir yorumu olan kişisel yargıdır. Onun olgun toplumsal ve politik düşüncesinin birçok argümanında dinsel metinlerin seküler yorumuyla karşılaşılır.⁹¹ Godwin'deki "kişisel yargı", onun hükümete karşı çıkma ve deneysel bilim yoluyla ilerlemeye yönelik düşüncelerinin anahtarıdır. Öncelikle Godwin'in kişisel yargı fikri ahlaklı bir öz-yönetim yorumudur ve özgürlük, faydadan çok mükemmellik üzerine kuruludur. Ayrıca Godwin, ahlak yasasının bilgisine inanıyordu ve deneysel ahlaki ilerlemeye de güvenle bakıyordu.⁹²

Özgürlük kelimesini toplumsal ve politik bağlamda nadiren kullanan Godwin, bunun yerine iki benzer ifadeyi sıklıkla kullanmıştır; karar alanı ve kişisel yargı. Karar alanı, bireyin yargıda bulunma yetisine sahip olması ve diğer insanlar tarafından engellenmeden dilediğini yapabilmesi anlamında negatif bir özgürlük kavramını

⁸⁷ Uğur, a.g.e., s. 34.

⁸⁸ Uğur, a.g.e., s. 35.

⁸⁹ Crowder, a.g.e., s. 54.

⁹⁰ Crowder, a.g.e., s. 56.

⁹¹ Crowder, a.g.e., s. 57.

⁹² Crowder, a.g.e., s. 60.

bünyesinde taşır. Godwin, özgürlüğün negatif biçimini ise iki argüman ile savunur; birincisi faydacı noktayı vurgulamasıdır. Buna göre, insan hata yapabilir nitelikte olduğundan komşusunun işlerine karışması yanlış olabilir ve bu durum da, insan mutluluğunu sekteye uğratabilir. İkinci ve daha önemli argüman ise şudur; insan hatasız bilgiye sahip olsa dahi, kendi düşüncesini başkasına empoze ederse bundan iyilik değil kötülük doğar. Buradaki kötülük, diğerinin (komşunun) kendi kişisel yargısını kullanmasını engellemektir. Böylece Godwin'in düşüncesinde karar alanının öneminin, kişisel yargının değerine dayandığını görürüz. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen negatif karar alanı, içinde kişisel yargının kendi enerjisini ve kararlılığını daha değerli bir özgürlük durumu yaratmak için kullanacağı alanı sağlar.⁹³

Godwin'in salt negatif alan üzerine inşa ettiği kişisel yargısı, doğal ve ahlaklı bağımsızlık arasında yaptığı ayrım da doğrulanır. Godwin'e göre doğal bağımsızlıkta kavrayışa sunulan nedenler dışında bütün sınırlamalardan özgürleşme söz konusudur ki bu, zihnin sağlığı için çok önemlidir. Ahlaksal bağımsızlık ise tersine ahlaki görevlerin sınırlarını onaylamayı reddetmeyi içerir ve bu reddediş de nihayetinde insanın aklının prensiplerine karşı sorumlu olmadan dilediği gibi davranabilme arzusundan kaynaklanır. Godwin'e göre özgür olmak, aklın prensipleri veya "kavrayış" tarafından yönetilmektir. Dahası, rasyonel olmak ister istemez erdemli olmaktır ve Godwin, aklın mükemmelleşmesinin başka bir sonuç doğurabileceği ihtimalini görmez. Dolayısıyla özgürlük, insan aklının ahlaksal doğruyu keşfe doğru yönelmesidir. Bu anlamda ise pozitif özgürlüktür. Kişinin gerçek özünü oluşturan şey, rasyonel olan ve doğruyu isteyen parçasıdır, hırslı parçası değil. Nihayetinde Godwin'in aradığı şey, kişisel yargı fikri ile temsil edilen özgürlük türüdür. O halde ahlaklı öz-yönetimdir.⁹⁴

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi, insan aklına çok güvenen ve bu aklın insanı mutlaka iyiye yönlendireceğini düşünen Godwin'e göre, aklın bu kadar üstün oluşu devlete olan ihtiyacımızı da ortadan kaldırır. Devletten arındırılan bir toplumda gereksiz mal ve hizmet üretimi de olmayacağından, bireyler çok fazla çalışmak zorunda kalmayacak ve çalışmak, zamanla zevk için yapılan bir eyleme dönüşecektir. Godwin'in önerdiği bu toplumsal dönüşüm için ise, şiddete başvurmak gerekli değildir. Aklın gücünü sık sık vurgulayan Godwin, inanan insanların diğerlerine bu üstünlüğü

⁹³ Crowder, a.g.e., s. 61.

⁹⁴ Crowder, a.g.e., s. 62.

açıklamalarını yeterli görmektedir. Godwin'e göre, merkezileşmiş devletin ortadan kaldırılmasından sonra yerel idareler görevi devralacak ve tüm halk yönetimde söz sahibi olacaktır. Metnin bütününden çıkarılabilecek sonuca göre; başkaları adına karar almak ve bu kararları uygulamak akla ve adalete yapılmış bir hakaret olduğundan, parlamenter rejim ve meclise de karşı çıkılmalıdır.⁹⁵

Godwin'e göre devlet ya güce dayanır, ki bu mutlak adalete meydan okumadır, ya Tanrısal hukuka dayanır ki bu durum da Tanrı'nın onayladığı hükümetler ile onaylamadığı hükümetleri birbirinden ayırt etmediğimiz sürece kabul edilemezdir ya da son olarak, bir sözleşmenin ürünüdür. Ancak bu durumda da devletin manevi özerkliğinden vazgeçilemeyeceği için ve kişisel yargımızın değiştirilmezliği dikkate alındığında, her türlü sözleşmenin geçersiz olduğu sonucuna varırız. Dolayısıyla devlet despotik veya demokratik olsun, akla karşıdır. Godwin'e göre, hükümet olduğu zaman, kendi yargımızdan ve bilincimizden feragat etmiş oluruz.⁹⁶

Godwin, hukuku da aklın düşmanı olarak görmüştür çünkü ona göre hukuk, atalarımızın bilgeliğine değil, tutku ve korkularına dayanır. Hukuka mutlak bir güç verilirse baskıcı olur. Dolayısıyla hukukun hükümlerliliği aklın serbestçe gelişmesine uygun düşmez. Aynı nedenlerle Godwin, özel mülkiyeti de reddetmiştir. Çünkü bir taraftan günlük ekmek kavgası derdinde olanlar ve bu yüzden de, varlıklarının en değerli parçası olan akıllarını kullanacak zamana ve güce sahip olmayan yoksullar, diğer taraftan da mallarının fazlalığından dolayı zihinsel uğraşlar yerine kendilerini bayağı zevklere kaptıran zenginler vardır. Sorumlu ise, mülkiyetin dağılım biçimi veya özel mülkiyet sistemidir.⁹⁷

Dolayısıyla Godwin, devletin yerine akılcı bireyciliği ve fedakarlığı ikame etmeye çalışmıştır. Ona göre toplum ihtiyaçlardan, devlet ise kötülüklerden doğar ancak toplum yekpare bir bütünlük teşkil etmemeli, tersine toplumlardan oluşmalıdır. Çünkü ılımlılığın ve hakkaniyetin gerçekleşebileceği toplum, ancak dar ve sınırlı bir toplumsal çerçevede mümkündür. Godwin, bu tip bir toplumun denetlenmesi için de, gerektiği zamanlarda toplanacak ulusal meclisler öngörmüştür. Godwin'de gördüğümüz iyimserliğin dayandığı nokta, aklın gelişiminin her türlü kötülüğün gelişimini

⁹⁵ Uğur, a.g.e., s. 35.

⁹⁶ Arvon, a.g.e., s. 35.

⁹⁷ Arvon, a.g.e., s. 35.

engelleyeceği inancıdır. Dolayısıyla yukarıda da bahsettiğimiz şekilde, onun felsefesinde “ihtilalci şiddet” onaylanmaz. Eğitim ve aydınlatma yoluyla halk, özel mülkiyetin olmadığı ve devletsiz bir topluma geçebilecektir.⁹⁸ Sonuç olarak Aktaş’a göre, Godwin’in düşüncelerinin temelinde genel olarak, anarşizmin de başlıca eleştiri konusu olan modern toplumun yarattığı ıstıraplar vardır. Bunlar özellikle toplumun, burjuvazi ve kapitalizmin egemenliği sonucunda çözülmesi ve geleneksel dengesinden uzaklaştığı gibi yeni ve insanca bir denge oluşturmaması sonucu oluşan sorunlarını kapsar.⁹⁹ Aşağıda ele aldığımız üzere; akla güven, ahlak yasalarını keşfetme zorunluluğu, şiddetsizlik, çalışmaktan keyif alma gibi konularda Godwin ile Proudhon’un düşünceleri paralellikler gösterse de, bazı konularda uyuşmamaktadırlar.

2.2. Bakunin ve Kropotkin

Klasik anarşist düşünürler içerisinde inceleyeceğimiz diğer isimler Bakunin ve Kropotkin’dir. Crowder’a göre, Mihail Bakunin (1814-1876) ve Peter Kropotkin’in (1842-1921), belli yönlerden çok zıt figürler olmalarına rağmen, birbirine benzeyen tarafları vardır. Kendi anarşist teorilerini oluşturmakta kullandıkları yollar farklı olsa da, başlangıçta ikisi de Rusya soylular sınıfının, sonradan bundan soğumuş çocukları olarak bilinirler. Bakunin gençliğinde Alman romantizmine ve idealizmine bağlı kalsa da, özellikle 1840’larda Paris’te kaldığı ve olgunluk dönemini kapsayan sürede materyalizm ve sosyalizmi benimsemiştir.¹⁰⁰

Diğer taraftan Kropotkin; bilim adamı, insan ve hayvan doğalarının gözlemlenmesi yoluyla sistematik bir anarşizm teorisi geliştirmeye çalışmış bir coğrafyacı, anarşist hareketin ilk tarihçisi ve sözcüsü olarak betimlenebilir. Kropotkin, hiçbir zaman Bakunin ile karşılaşmadıysa da, kendini Bakuninist olarak tanımlayan gruplarla birlikte olmuştur.¹⁰¹ Woodcock’a göre Bakunin ile Kropotkin’in hiç karşılaşmamış olmalarının iyi tarafı, geldikleri ortamların ve inançların benzer olmalarına rağmen, karakter ve başarı olarak çok farklı olmalarıdır. Bakunin gibi, devrimin kaçınılmazlığına ve istenirliğine ömrü boyunca inanan Kropotkin, hiçbir

⁹⁸ Aktaş, a.g.e., s. 106.

⁹⁹ Aktaş, a.g.e., s. 106.

¹⁰⁰ Crowder, a.g.e., s. 149.

¹⁰¹ Crowder, a.g.e., s. 150.

zaman Bakunin gibi pratik bir devrimci olmadı, tek bir barikatta çarpışmadı, romantik komplolar yerine açık tartışma platformlarını tercih etti ve şiddetin gerekliliğini kabul etmekle birlikte mizaç olarak kullanımına karşıydı.¹⁰²

Anarşizmin farklı yönlerini temsil etseler ve karakter olarak farklı olsalar da, Bakunin ve Kropotkin’de, kardeşçe bir dünya ve hükümetin yıkılması fikirleri ortaktır. Woodcock’a göre bu iki düşünürün görüşlerini çelişkili olmaktan çok, birbirini tamamlayan görüşler olarak değerlendirmeliyiz. Ona göre anarşizmin tarihsel koşullarındaki değişimi yansıtan bu görüşlerde, hareketin gizli örgütlerin ve küçük ayaklanmaların alacakaranlığından yeni yeni çıktığı Bakunin’in son döneminden, Eski ve Yeni Dünya’daki hemen hemen her ülkeye yayıldığı ve bir süreliğine Latin dünyasındaki en etkili işçi hareketi haline geldiği Kropotkin’in dönemine kadarki sürede bir tamamlayıcılık vardır.¹⁰³

Bu bağlamda ele alacağımız ilk kişi Bakunin’dir. Üretken ama tutarsız Bakunin, mizacı gereği yaşadığı anın esinlerine ve yazmaktan çok konuşmaya meyilliydi. Örneğin onun:

“Dünyayı ne bir teori, ne basmakalıp bir sistem, ne de bugüne kadar yazılmış bir kitap kurtaracak. Hiçbir sisteme bağlı değilim, gerçek bir arayışçıyım ben.”¹⁰⁴

sözleri, mizacını anlamamız için ipucu vermektedir. Bir başka yerde de devrimi “düşünceden çok içgüdü” olarak tanımlayan Bakunin, kendi inancını sistemli biçimde ifade etmeye nadiren kalkışmış ve daha da nadiren başladığı işi bitirmiştir.¹⁰⁵

Bakunin’e göre devlet tarafından bağışlanan özgürlük, ayrıcalıklı bir azınlığın halkın büyük bir kesimini köleliğe mahkum ettiği bir aldatmacadır. Ayrıca Bakunin özgürlük derken, Rousseau okulun ve diğer tüm burjuva liberal okullarının temsil ettiği ve ona göre göklere çıkarılan bireyci, egoist ve sahte özgürlüğü de kastetmemektedir. Çünkü bu tip bir özgürlük; her insanın hakkını devlet tarafından sınırlandırılan haklara indirgeyeceği için aslında bireyin haklarını sıfıra indirecektir. Onun kastettiği özgürlük

¹⁰² George Woodcock, *Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, (çev. Alev Türker), 6. B., İstanbul, Kaos Yayınları, 2014, s. 190.

¹⁰³ Woodcock, a.g.e., s. 192.

¹⁰⁴ Edward Hallett Carr, *Michael Bakunin*, (çev. Pelin Siral), İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 188.

¹⁰⁵ Carr, a.g.e., s. 188.

ise, herkesin iç dünyasında saklı duran ve tüm maddi, entelektüel ve ahlaki yeteneklerin tam gelişimini kapsayan özgürlüktür ve dolayısıyla, anarşist düşünceye uygun olarak, bireysel doğamızın yasaları dışında hiçbir yasayı kabul etmeyen bir özgürlüktür. Bireysel doğamızdaki yasalar, herhangi bir dışsal yasa koyucu tarafından dayatılmadığı için sonuç olarak, özgürlük üstünde hiçbir kısıtlama oluşmaz. Üstelik başka birinin özgürlüğü bireyin özgürlüğünü sınırlandırmadığı gibi, aslında onaylayarak daha da genişletir. Sonuçta eşitlik ve dayanışma ile iç içe geçen bir özgürlük oluşur. Bakunin'e göre bu özgürlük durumu, tüm kiliselerin ve devletlerin yıkıntıları üzerine, insanlığın evrensel dayanışmasını esas alacak yeni bir dünyayı inşa edecek olan özgürlüktür.¹⁰⁶

Bahsettiğimiz özgürlük anlayışına Crowder da destek vermiştir. Ona göre Bakunin'in esas ilgisi, ahlaklı öz-yönetim olarak özgürlüktür. Bu anlayış, özgürlük düşüncesinin, insanın toplum içindeki deneyiminin gerçeklerine özellikle duyarlı olmasına dayanır çünkü insanı ahlaklı bir varlığa dönüştüren böylesi bir özgürlüğü mümkün kılan şey toplumsal deneyimdir. Dolayısıyla Bakunin, çevremizde daha fazla insan özgürse ve onların özgürlüğü bizimkinden daha büyükse, bizim özgürlüğümüzün de artacağını savunmuştur.¹⁰⁷ Ekonomik ve toplumsal eşitlik savunucusu olan Bakunin, eşitlik olmaksızın ulusların refahının, bireylerin özgürlüğünün ve onurunun yalandan başka birşey olmayacağını savunmuştur. Dolayısıyla, özgürlüğü insanlığın ilk koşulu sayan Bakunin, dünya çapındaki eşitliğin sağlanması için de emeğin kendiliğinden örgütlenmesini, özgürce örgütlenmiş üretici birliklerinin ortak mülkiyetini ve ataerkil devletin yerini alacak olan komün federasyonlarını savunmuştur.¹⁰⁸ Öyleyse bu savunu, bizi Bakunin'in kafasındaki toplumsal sistem olan kolektivistliğe götürür.

Kolektivist bakış açısına göre toplumlar, üretimin, ancak devletin ortadan kaldırılması ve üretim araçlarının işçi birliklerinin ortak sahipliği ilkesine dayanması yoluyla tekrar oluşturulması esasına dayanan sosyal bir devrim ile mümkün olur. O dönem Bakunin'e göre devrim, negatif bir anlam taşımaktaydı ancak ileride pozitif anlam taşımaya başlayacaktı. Bu yüzden de yıkımın (devrimin) aynı zamanda yaratıcı bir güç olduğunu savunmuştur.¹⁰⁹ Bakunin'e göre, Fransız Devrimi'nin ilan ettiği büyük ilkelerin etkisi ile tüm medeni dünyadaki kitleler, ahyonuyla kendilerini uyuşturan

¹⁰⁶ Kardeşler, a.g.e., s. 26.

¹⁰⁷ Crowder, a.g.e., s. 163.

¹⁰⁸ Kardeşler, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁹ Uğur, a.g.e., s. 62.

Hıristiyanlığın getirdiği esarettten yavaş yavaş uyanmış ve eşitlik, özgürlük ve insan haklarının olup olmadığını sormaya başlamışlardır.¹¹⁰ Bu soru ortaya atıldıktan sonra ise, sezgilerinin ve içgüdülerinin rehberliği altındaki insanların gerçek kurtuluşlarının ilk şartının, iktisadi durumlarındaki köklü değişiklikler olduğunu anladıklarını savunmuştur. Dolayısıyla da günlük geçimlerini sağlamak insanlar için öncelikli konu olmuştur çünkü Aristo'nun da belirttiği üzere, insanın düşünmesi ve kendisini özgür hissetmesi için günlük yaşamın maddi dertlerinden kurtulmuş olması gereklidir. Bakunin'e göre insanların aklına gelen ikinci mesele ise, boş vaktin insan olmanın vazgeçilmez bir şartı olduğudur. Günlük geçim ve boş vakit konuları ise, toplumun kökten değiştirilmesinden başka herhangi bir yolla elde edilemez ve bu da devrimin neden sosyalizmi doğurduğunu açıklamaktadır.¹¹¹

Bakunin, sosyalizmin adalet olduğunu söyler ve adalet derken de; her insanın vicdanına dayanan ve bilincinde bulunan ve kısaca "hakkaniyet" olarak da ifade edilebilen adaletten bahsetmiştir.¹¹² Bakunin'in talep ettiği şey, evrensel adalet ilkesinden yola çıkarak, Fransız Devrimi'nin büyük ilkesinin yeniden ilan edilmesidir; her insanın, insanlığını bütün yönleriyle geliştirecek maddi ve manevi olanaklara sahip olması. Bakunin tam da bu ilkeden yola çıkarak kolektivizmi geliştirmiştir; toplumun, her bireyin hayata atıldığında sahip olduğu çeşitli melekeleri geliştirmesi ve bu melekelerden işlerinde de faydalanmasını sağlaması için, herkesin yaklaşık olarak eşit olanaklara sahip olmasını sağlayacak şekilde örgütlenmesi. Bakunin'e göre böyle bir toplumsal örgütlenmede hiç kimsenin emeği sömürülmeyecek ve her bireyin yalnızca kolektif emek tarafından üretilen toplumsal refahı, bu refahın yaratılmasına "doğrudan doğruya katkıda bulunduğu ölçüde" yararlanması sağlanacaktır.¹¹³

Devletin yapması gereken yegane şeyin mümkün olan en kısa zamanda miras hukukunu lağvetmek olduğunu savunan Bakunin, başka bir deyişle, devletin kendisini feshetmesini ve adalet ilkelerine göre ve özgürce örgütlenmiş bir topluma dönüşmesi gerektiğini ifade etmiştir. Miras hakkının lağvedilmesi savunusunun gerekçesi ise, var olduğu müddetçe bireylerin doğal eşitsizliğinden değil, sınıflar arasındaki yapay eşitsizlikten kaynaklanan ve miras yoluyla aktarılan iktisadi eşitsizliğin devam etmesi

¹¹⁰ Kardeşler, a.g.e., s. 55.

¹¹¹ Kardeşler, a.g.e., s. 56.

¹¹² Kardeşler, a.g.e., s. 57.

¹¹³ Kardeşler, a.g.e., s. 57.

tehlikesidir. Yapılması gereken şey; vefat etmiş insanların mülklerinin, çocukların yetiştirilmesi ve eğitimi için kurulacak toplumsal bir fona aktarılmasıdır. Diğer türlü miras hakkı, tüm siyasi ve toplumsal eşitsizliklerin devam etmesinin kaynağı olmayı sürdürecektir.¹¹⁴ Bakunin, tüm halkın mülkiyetinin, yalnızca onu elleriyle yaratanlara ait olduğunu savunmuştur.¹¹⁵

Bakunin'in hayali tarım ve fabrika işçileri derneklerinden, komünlerden, bölgelerden ve ulusların özgür birliğinden oluşacak bir örgütlenmenin tamamıdır.¹¹⁶ Ününü kuramcılığından ziyade eylemci kişiliğine borçlu olan Bakunin, diğer anarşistlerden daha fazla sosyalizme yakındır. Üretim araçlarının, toprağın, çalışma araçlarının ve sermayenin ortak mülkiyette kalmasını savunsa da, tüketim araçlarının özel mülkiyette kalmasına itiraz etmemiştir. Ayrıca otoriteden yoksunluğu ve bireysel özgürlüğü ön plana çıkarmıştır. Aşağıdan yukarıya doğru olan toplumsal örgütlenme modelinin gerekçesi de budur.¹¹⁷

İnceleyeceğimiz diğer bir düşünür ise Kropotkin'dir. Kropotkin, klasik anarşist düşünceye uygun olarak, herkesin yalnızca kendi iradesiyle kendini yönettiği toplum idealinde; iktisadi, siyasi ve ahlaki yanı sıra anarşizmin, bugünkü üretimimizin yüksek düzeydeki toplumsal karakteri dolayısıyla modern toplumlara dayatılan komünizmin de gerekliliğine dayanarak, ancak günümüzde ortaya çıkmakta olduğunu savunmuştur.¹¹⁸ Bu ideali savunurken kendi özgün düşüncelerini de oluşturmayı ihmal etmemiş ve nihayetinde komünist-anarşizm anlayışı ortaya çıkarmıştır.

Kropotkin'in:

*"... bu satırların yazarı da yıllardır şu fikirleri geliştirmeye çabalamaktadır: Doğa bilimlerinin modern felsefesiyle Anarşizm arasında var olan yakın, mantıksal bağı göstermek; şimdi toplumda görünür olan ve gelecekteki evrimine işaret eden eğilimlerin incelenmesi yoluyla Anarşizmi bilimsel bir temele oturtmak; ve Anarşist etiğin temellerini saptamak."*¹¹⁹

şeklindeki düşüncesiyle Kropotkin, kendi anarşist dünya görüşünü oluştururken, bunun içi boş bir ütopya olmamasına özen göstermiştir. Ona göre anarşist, devletin ve tüm

¹¹⁴ Kardeşler, a.g.e., s. 58.

¹¹⁵ Kardeşler, a.g.e., s. 59.

¹¹⁶ Kardeşler, a.g.e., s. 61.

¹¹⁷ Aktaş, a.g.e., s. 145.

¹¹⁸ Kropotkin, a.g.e., s. 18.

¹¹⁹ Kropotkin, a.g.e., s. 65.

organlarının ortadan kaldırılmasını talep ettiğinde, gerçekte olmadığı kadar mükemmel insanlardan oluşan bir toplum hayal etmemektedir. Onun tek isteği, bu tür kurumların insanları gerçekte olduklarından daha kötü kılmamasıdır.¹²⁰ Bu yüzden, Bakunin'in "yıkma dürtüsü aynı zamanda yaratıcı bir dürtüdür" sözüne benzer olarak ve bunun içini doldurabilmek amacıyla, yıkmanın yeterli olmadığını, inşa etmeyi de bilmek gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre halkın, bugüne kadar kendi yaptığı devrimlerin tümünde aldatılmış olmasının sebebi, üzerinde yeterince düşünmemesi ve yıktıktan sonra, yeniden inşa etme görevini, gerçekleştirmek istediği şeye dair az çok net bir kavrayışa sahip olan ve otoriteyi kendi yararına yeniden tesis eden burjuvaziye bırakmış olmasıdır.

Bu nedenle anarşi, otoriteyi her cephesiyle yok etmeye çalıştığında, yasaların yürürlükten kaldırılmasını ve yasaları dayatmaya yarayan mekanizmaların yıkılmasını talep ettiğinde ve hiyerarşik örgütlenmeyi reddedip özgür anlaşmayı savunduğunda, aynı zamanda toplumsal geleneklerin değerli çekirdeğini (yaratıcılığını) korumaya ve genişletmeye çalışır çünkü bu çekirdek yoksa hiçbir insan ya da hayvan topluluğu varlığını sürdüremez. Anarşinin ayırt edici yönü, bu toplumcu geleneklerin sürdürülmesini birkaç kişinin otoritesinden değil, herkesin devamlı eyleminden talep etmesidir. Kropotkin, komünist kurum ve gelenekleri, topluma yalnızca iktisadi güçlüklerin çözümü olarak değil, insanları birbiriyle ilişkiye geçiren, birisinin çıkarını herkesin çıkarı yapan ve onları bölmek yerine birleştiren ilişkileri kendi aralarında kurarak, toplumcu gelenekleri sürdürmek ve geliştirmek için uygulanabilecek bir sistem olarak sunmuştur.¹²¹

Kropotkin'e göre özel mülkiyet, komünist-anarşizmde ortak mülkiyet haline getirilecektir çünkü tüm insanlar eşit olduğundan, insanlığın ihtiyacı olan herşey de eşit olarak bölüştürülmelidir. Yeryüzünde üretimde bulunan birisinin, (toplumsal refaha) sağladığı faydayı tespit etmek de mümkün olmadığından insanların ürettiği bütün mallar ortak paylaşılmalıdır. Dolayısıyla kapitalist sistemin kaldırılması gereklidir. Hukukun yerini de insanların yaptığı özgür anlaşmalar almalıdır. Doğası gereği devletin varlığı

¹²⁰ Kropotkin, a.g.e., s. 34.

¹²¹ Kropotkin, a.g.e., s. 38.

eşitsizliğe sebep olacağından, onun yerine gönüllülerden oluşan ve en karmaşık sistemlerde dahi uygulanabilecek bir işbirliği sistemi getirilmelidir.¹²²

Bu işbirliği sisteminde veya komünist-anarşist toplumda örgütlenme, yasama topluluklarına (parlamento, belediye meclisi veya komün meclisi) emanet edilmemelidir. Herkesin eseri olacak olan bu örgütlenme, kitlenin yaratıcı dehasının ürünü olmalıdır. Bir otorite atmosferi içine sokulursa boğulacak olan bu örgütlenmede, binlerce ortak iş için herkes arasında kalıcı bir ilişki yaratılmalıdır. “Lüks, eğlence, inceleme ve yararlanma gibi ihtiyaçların tatmin edilmesi için, binlerce topluluk ağıyla donatılmak” gibi bir hedefe sahip olan bu toplum tipinde uluslararasılaşmak, zorunlu bir kavram olarak karşımıza çıkar. Böylece, komünizmin yaratacağı toplumcu gelenekler tüm baskıcı aygıtlardan daha etkili bir güç olurlar. Dolayısıyla kilise ve devletin topluma dayatma görevini üstlendikleri “adil anlaşma ruhu”nu, Kropotkin, komünist-anarşist toplumdan talep etmektedir. Öyleyse Kropotkin’in bakış açısından, anarşizmin ve komünizmin birbirinin zorunlu tamamlayıcıları olduğunu söylemek yanlış olmaz.¹²³

Kropotkin açısından diğer önemli meseleler de “çekici çalışma” ve çalışma saatleridir. Ona göre kapitalist dünyada insanların çoğunun işlerini zevksiz bulmalarına ve ondan kaçmak istediklerine şüphe olmamasına rağmen, bu durum insanın doğal olarak aylak olduğu anlamına gelmez. Tersine insanlar meşgul olmayı tercih ederler ve özgürce ve hoş koşullar altında yapılan işten de tatmin olurlar. İşçilerin bugün yaşadıkları sıkıntıların temelinde ise işbölümü ve kötü fabrika koşulları vardır. Halbuki bunun yerine hoş ve sağlıklı ortamlar kurulabilirse ve üretici kişinin, kendi işinin yararlı olduğu duygusunu veren çeşitli işlerde çalışması mümkün olursa çalışmanın çekiciliği, insana genel refah için çalışan özgür biri olduğu duygusunu vereceği için arttırılabilir. Bu haliyle çalışmanın çekiciliği meselesi, muhtemelen Kropotkin’in Proudhon’dan etkilendiği ve geliştirmeye çalıştığı bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır çünkü Proudhon’un ideal anarşist düzeninde de aynı noktalara rastlamaktayız. Buna 2. bölümde değindik.

Kropotkin, herkesin depolardan istediğini alabildiği komünist-anarşist bir dünyada, insanları çalışmaya teşvik edecek hiçbir şey olmadığı tezini savunanlara cevap verdiğini düşünmüştür. Ona göre en iyi teşvik, eksiklik tehdidi değil, yararlı başarı

¹²² Uğur, a.g.e., s. 70.

¹²³ Kropotkin, a.g.e., s. 42.

bilincidir.¹²⁴ Burada, Woodcock'ın da dikkat çektiği üzere, insanın doğal toplumsal sorumluluk eğilimine (kendiliğindenlik) yönelik tipik anarşist güven görülmektedir. Klasik anarşist düşünceye uygun olarak, devletin tersine toplum doğal bir olgu olduğundan ve dolayısıyla tüm yapay kısıtlamalar kaldırıldığı zaman, insanlardan toplumsal bir şekilde hareket etmeleri beklenir çünkü bu, doğalarına uygun birşeydir. Bu arada Kropotkin'in bazı asosyal bireylerin özgür bir toplumda çalışmanın sunacağı keyiflere direnebileceğini istemeye istemeye kabul ettiğini ve bu durumda toplumun da bu kişilere karşı “manevi baskı” uygulamaya hakkı olduğunu belirtelim.¹²⁵ Manevi baskıdan kastın ne olduğu çok açık olmamakla birlikte, en azından son çare olarak kişiyi bulunduğu toplumdan tecrit etmek olarak anlaşılabilir.

Kropotkin'in, kapitalist sistemde, büyük çoğunluğu bürokrasi ve askeri harcamalar için gerçekleştirilen lüks tüketim olmazsa ve yukarıdaki “çekici çalışma” ile ilgili olarak, işçiler enerjilerini gerekli üretime yoğunlaştırırlarsa dünyada herkese yetecek kadar bolluk olacağını vurgulaması ve günde birkaç saat çalışarak bunların elde edileceğini savunması, çalışma saatleri meselesini oluşturur. Eşitsiz kapitalist üretim anlayışında işçiler çok fazla çalıştırılıp çok az ücretlendirilirken ve hayatın güzelliklerinin tadını çıkarması için gerekli boş zamanı yokken,¹²⁶ komünist-anarşist sistemde şehir, yarım gün ya da beş saat çalışma karşılığında, her bir sakinine, günümüzde yalnızca orta sınıfın erişebildiği konfora denk düşen ölçülerde konut, beslenme ve giysi güvencesi verir.¹²⁷ Üstelik insanlar günün diğer yarısında eğitim, edebi, bilimsel ve sanatsal faaliyetlere yönelik her tür özgür birliğe katılabilirler. Kropotkin bu önerisini kanıtlamak amacıyla hem el hem de zeka emeği ile iç içe geçmiş olan tarımın ve sanayi çalışmasının imkanlarını gözlemlemiş ve insanın evriminin belli başlı faktörlerini aydınlatmak amacıyla “karşılıklı yardımlaşma”nın kurucu ve halkçı etkilerini ve tarihte oynadığı rolü analiz etmiştir.¹²⁸

Kropotkin'in türler arasında karşılıklı yardımlaşmanın olduğuna dair fikri hem anarşizmi ütopyalardan ayırıp ona bilimsel bir temel kazandırması hem de Darwin'in evrim teorisine verdiği bir yanıt olması bakımından önemlidir. Kendi anarşizm

¹²⁴ Woodcock, a.g.e., s. 212.

¹²⁵ Woodcock, a.g.e., s. 212.

¹²⁶ Uğur, a.g.e, s. 70.

¹²⁷ Kropotkin, a.g.e., s. 66.

¹²⁸ Kropotkin, a.g.e., s. 66.

anlayışına bilimsel bir çerçeve kazandırmak isteyen Kropotkin, Aydınlanma dönemi boyunca bilimde kaydedilen gelişmelerin, insanlığın dünyayı algılamasında yol açtığı farklılıklara dikkat çekmiştir. Buna göre insan, sosyal yaşamda karşılaştığı karşılıklı yardımlaşmanın bir örneğine kendi vücudunda da tanık olmuştur. Örneğin bir mikrop saldırısında, “gözle görülemeyecek kadar küçük hayvancıklar” saldırıya karşı gelir ve en modern ordulardan bile daha sağlam şekilde “arkadaşlarına” yardım etmek amacıyla harekete geçer. İnsan vücudu incelendiğinde de her bireyin organlardan, her organın hücrelerden ve her hücrenin de küçük sonsuzlardan oluştuğu bir evren karşımıza çıkar.¹²⁹ Ayrıca en küçük parçadan, bütünü oluşturan organlara kadar hiçbir elemenda merkezilik yoktur ve her birinin kendine özgü hayatları vardır. Dolayısıyla Kropotkin’e göre, anarşi doğada zaten vardır ve doğal olmayan şey ise sosyal hayatımızdaki merkezileşmiş otoritelerdir. Ona göre insan vücudu da dahil olmak üzere doğa incelendiği zaman, her bir parça kendi yaşamını bir üst otoriteden bağımsız olarak yaşasa da, bu durum bütünün işleyişinde bir uyumsuzluk ortaya çıkarmamaktadır ve doğadaki herşey neden-sonuç ilişkisi içerisinde devam etmektedir. Doğadaki uyum denen şey, “öncesiz” ve “sonsuz” hareketlerin çarpışmalarının o anda meydana gelen şekilden ibarettir¹³⁰ (bu noktada, klasik anarşist düşünceye uygun olarak; devletin, sermayeyi elinde bulunduran azınlıkların, dinin ve kapitalist sistemin daha doğrusu “tekel” olmak isteyen herşeyin bu doğal uyumu ve çoğulluğu bozduğunu belirtmekte fayda vardır).

Böylece Kropotkin, yaptığı gözlemler sonucu hayatın kavga üzerine değil karşılıklı yardımlaşma üzerine temellendiğini göstermiştir ve Darwin’in Karşılıklı Mücadele Yasası, Karşılıklı Yardımlaşma Yasası’na dönüşmüştür. Kendi kitaplarında Kropotkin, yukarıdaki örneğe benzer şekilde, hayvan ve insan toplumlarında yer alan dayanışma ve yardımlaşmalara dair birçok örnekler vermiştir. Temeline çatışmayı değil dayanışmayı koyan Kropotkin, evrim kuramını benimsemiş ve anarşizme bilimsel bir temel kazandırmıştır.¹³¹ Yardımlaşma duygusunu ahlaki bir duygu olarak ele alan Kropotkin, bunun, başkaları üzerinde egemenlik kurmak şeklindeki bencil istekten çok daha etkili olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla, tarihsel sürecin kökeninde çatışma değil işbirliğinin yattığını savunarak, Hobbes’un yaklaşımını da çürütmüştür. Bu işbirliğinin

¹²⁹ Uğur, a.g.e., s. 71.

¹³⁰ Uğur, a.g.e., s. 72.

¹³¹ Aktaş, a.g.e., s. 147.

ortaya çıkacağı en uygun model ise merkezi devletler değil, apolitik ve adem-i merkeziyetçi toplumsal modellerdir.¹³²

Yukarıda Kropotkin'in, çok açık olmasa da ve iyimserlik şeklindeki mizacının bir yansıması olarak da olsa, toplum dışı davranışlara karşı halkın manevi baskı uygulamaya hakkı olduğunu belirtmiştik. Bu meseleyi bahsettiğimiz karşılıklı yardımlaşma olgusu ile birleştirdiğimizde ortaya çıkan tablo şudur; Kropotkin'e göre toplum, kendi bağrında işlenen toplum karşıtı fiillerden sorumludur ve ceza, hapisane veya cellat bu tür fiillerin sayısını azaltamaz. Öyleyse toplumun yeniden örgütlenmesinden başka yol yoktur.¹³³ İşte bu örgütlenme modeli, doğada zaten var olan ancak 16. yüzyılla birlikte devletlerin ve kapitalizmin ortaya çıkması ile zarar gören karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma modelidir.

Bundan başka Bakunin'den farklı olarak Kropotkin'e göre, devrim ortalığı kasıp kavuran kanlı bir eylem olmayacaktır. Ona göre ayaklanma, isyan eden kişilerin ne yaptıklarının farkında olduğu ve devrimden sonra da herhangi bir erk organının kurulmasına izin vermeyen somut bir olay olarak ele alınmalıdır. Ayrıca Bakuninci düşüncedeki, her işçinin üretilen maldaki payının kendi üretkenliğine göre belirlendiği kolektivist üretim tarzı yerine Kropotkin, üretkenliğine bakılmaksızın herkesin ihtiyacı olan şeyi tüketebileceği bir sistem (komünist-anarşizm) öngörmüştür.¹³⁴ Kropotkin'e göre, kolektivizm olarak adlandırılan anlayış bazı sorunlar doğurmaktadır ve kolektivizm, komünizm kelimesinden duyulan korkudan dolayı Enternasyonel sırasında ortaya çıkmıştır. Ona göre kolektivizmde, kamunun bütün üretim araçlarına sahip olması ve her toplumun kendisine en uygun olan ücret yöntemini yiyecek ve içecek hariç kabul etmesi söz konusudur.¹³⁵ Devamında, bireyin üretim esnasında harcadığı saatler hesaplanarak, ona bir bono verildiğini ve bu bono sayesinde bireylerin pazarda, yine üretim saatine göre fiyatı belirlenmiş olan, ihtiyacı olan diğer ürünlerden alabilmesi anlayışına dayandığını belirtir.¹³⁶

Crowder, anarşizmin bazen endüstri öncesi ideolojisi olarak betimlendiğini belirtmiştir. Ancak hem Bakunin hem de Kropotkin, modern bir politik teorinin

¹³² Aktaş, a.g.e., s. 148.

¹³³ Kropotkin, a.g.e., s. 103.

¹³⁴ Uğur, a.g.e., s. 68.

¹³⁵ Uğur, a.g.e., s. 68.

¹³⁶ Uğur, a.g.e., s. 69.

sanayileşmenin gerçekleriyle yüzleşmesi gerektiğinin farkındaydılar ve üretimin yoğun bir toplumsal işbirliği sistemi gerektirdiğinin kanıtlarını da vermeye çalışmışlardır. Örneğin Kropotkin, üretimin her dalının birbirine düğümlenmiş olduğunu belirttikten sonra sanayi ve teknolojiadaki ilerleme ile birlikte, kimseye ezici ve alçaltıcı zor işleri yüklemeyen herkes için refahın sağlanacağını vaat etmiştir.¹³⁷ Dolayısıyla bu, anarşistlere özgürlüğün yeni bir anlamı olasılığını sunar; doğadan özgürlük. Bakunin, insanın ona karşı mücadele etme gücünün olmadığı içsel doğa ile yaşamını sürdürmek için mücadele etmek zorunda olduğu dışsal doğa (fiziksel süreçler, nesnelere ve varlıklar) arasında ayırım yapmıştır. İnsan, içsel doğayı yöneten yasaları anlayarak ikincisi üzerinde, kısmen de olsa, üstünlük kurabilir. İnsanların temel maddesel isteklerini tatmin etmek için harcadıkları zaman ve enerji azalır ise özgürlüklerinin artacağını savunan Bakunin, artan zamanın ve kaynakların insan potansiyelinin geliştirilmesi için kullanılabilmesini ve böylece daha bütünlüklü bir özgürlüğe doğru ilk adım olan ahlaklı öz-yönetime doğru gidileceğini iddia etmiştir.¹³⁸

Bu tip karşılıklı bağımlılık yorumunun ortaya çıkışına katkıda bulunan diğer bir gelişme de, bağımlılığın sadece endüstriyel toplumun sonucu olmadığı aynı zamanda köklerinin de insan hayatının derinliklerinde olduğuna dair kanıtlar sunan tarihsel, biyolojik ve antropolojik çalışmaların 19. yüzyıldaki yükselişleridir. Bakunin'e göre insan özgür doğmaz, uzun bir tarihsel gerçekler dizisinin yarattığı belirli bir toplumsal çevrenin ürünü olarak engeller içinde doğar ve toplumsal bağımlılık, insanlığın herhangi bir gelişiminden önce gelir. Dolayısıyla bir karıncanın karınca yuvasına ya da bir arının arı kovanına doğması gibi insan da, toplumun içine doğar. Bakunin'in bu biyolojik iddiası, Kropotkin'in politik düşüncesinin de merkezidir.¹³⁹ Kropotkin'e göre insan, türler arasındaki karşılıklı yardımlaşmayı içgüdüsel olarak uygulamak bakımından diğer toplumsal hayvanlardan farklı değildir. Dolayısıyla insan saldırgan rekabetçilikten çok, karşılıklı yardımlaşma eğilimiyle evrimsel ilerlemesini gerçekleştirebilmiştir. Modern endüstri de, karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği ihtiyacının açık bir örneğinden başka bir şey değildir.

¹³⁷ Crowder, a.g.e., s. 172.

¹³⁸ Crowder, a.g.e., s. 173.

¹³⁹ Crowder, a.g.e., s. 173.

Bakunin ve Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma olgusuna dair düşüncelerindeki benzer noktalara rağmen, kendi toplumsal örgütlenme modellerindeki farklılıklardan bahsetmiştik. Son olarak, her iki düşünürün kafalarındaki modellerin kavramsallaştırılmasıyla yetineceğiz. Woodcock'ın da dikkat çektiği üzere, Bakunin, "herkesten imkanlarına/yeteneklerine göre, herkese emeğine/eylemlerine göre" anlayışını benimserken, Kropotkin, "herkesten imkanlarına/yeteneklerine göre, herkese ihtiyaçlarına göre" anlayışını benimsemiştir.¹⁴⁰ Dolayısıyla, komünist anarşistler ile sosyalistler arasındaki farka ulaşmış oluruz. Komünist anarşistler de sosyalistler gibi, kapitalistlerin mallarına el koyarak, üretim araçlarını toplumun emrine vermek isterler. Komünist anarşistlerde farklı olan şey ise emeğin teşkilatlanmasıdır.¹⁴¹ Buna göre sosyalistler kolektivist iken, anarşistler komünisttir. "Kanunlaştırılmış" bir komünizm olan kolektivismde herkesin yeri bellidir ve çalışmak zorunludur. Yukarıdaki slogana uygun olarak insanlar, yaptıkları işe göre yer, içer, giyinir ve barınak sağlarlar. Meriç'in de vurguladığı gibi, sosyalist düzende herkese talimat verecek sanayi onbaşılarına ihtiyaç vardır.¹⁴²

Meriç, sosyalizm ile komünizmden ne anlaşıldığını yazmaya girişmiştir. Ona göre, zaman zaman aynı anlamda kullanılan, zaman zaman ise ayrı anlamlar yüklenen sosyalizm ile komünizm arasındaki farklar kesin olarak belirlenmemiştir. Kullanının mizacına, hitap edilen kitleye ve dönemin şartlarına göre değişim göstermiştir.¹⁴³ Yalnız, sanayi devriminden sonraki dönem için sosyalizm, daha eski çağlar söz konusu olduğunda ise daha çok komünizm teriminin kullanıldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Meriç, Batı'nın insan ve toplumla ilgili kelimelerinin hala sisli olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁴ Bizim ilgilendiğimiz şey ise, Proudhon'un Bakunin ve Kropotkin'den farklı düşündüğüdür. Proudhon'un ikinci bölümde değindiğimiz "karşılıklık" sistemi, ne kolektivisttir ne de komünist-anarşisttir. Ne şiddetli bir devrime dayalıdır ne de topluma dair fazlasıyla iyimser bir tavır takınır.

¹⁴⁰ Woodcock, a.g.e., s. 170.

¹⁴¹ Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 25. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 172.

¹⁴² Meriç, *Mağaradakiler*, a.g.e., s. 173.

¹⁴³ Meriç, *Mağaradakiler*, a.g.e., s. 210.

¹⁴⁴ Meriç, *Mağaradakiler*, a.g.e., s. 211.

2.3. Max Stirner

Newman'a göre, asıl adı Johann Caspar Schmidt (1806-1856) olan Max Stirner için yapılabilecek olası yorumlardan birisi, devleti ve siyasal otoriteyi reddetmesi bakımından anarşist olduğudur. Stirner'e göre devlet, bireyin üstündedir ve kendi değerini ifade etmesinin önündeki engeldir. Dolayısıyla anarşizme uygun bir anti-otoriter görüş sergilemiş ve siyasal iktidarın baskıcı doğasını açığa çıkartmak istemiştir. Ayrıca ahlaki baskı yoluyla, bireyin kendisini devlete bağımlı hissetmesinin nedenlerini de incelemeye çalışmıştır.¹⁴⁵

“Biricik ve Kendisi” adlı kitabında Stirner, fikirlerin kendisinin nasıl bir tahakküm biçimi haline geldiklerini göstermiştir. Ne var ki bu, klasik anarşist düşüncenin pek de irdelemediği birşeydi. O, iktidarın bize nasıl hükmettiğini açıklamaya çalışırken bir yandan da neden kendi irademizle “hükmedilişimize” katıldığımız sorusuyla ilgilenmiştir. Buradan türettiği bir başka soru; iktidara karşı eylemde bulunurken, onun yerine bir başkasını koymayacağımızdan nasıl emin olabiliriz sorusuydu. Ona göre anarşizm gibi hümanist (özcü) bir felsefe aslında iktidarı sürekli olarak yeniden üretmekteydi.¹⁴⁶

Stirner'e göre özsel bir insan doğası yoktur, o kendisini inşa eder. Özler aşıldığı vakit “birey” bulunacaktır. Bu, “yaratıcı hiçlik/biriciklik” dediği şeyin temelidir. İnsanda özsel niteliklerden ziyade tanımlanamayan bir hiçlik mevcuttur ve özlerle sınırlandırılmamış olan birey, eğer isterse bu hiçlikten bir şeyler yaratabilir.¹⁴⁷ Kimliğin temelinde var olan bu boşluk/hiçlik savunusu, Stirner'in insan/insanlık/insani öz (bunlar onun için aynı anlama gelir) kavramlarını reddetmesine ve bunların yerine bireyi koymasını sağlamıştır.

Stirner için birey; farklı olma, hümanist insan özü kavramından uzak kalma ve kendini yaratma hakkına sahip olan kişidir. Dinsel bir ideal olan “insan”, bireyselliğin önünde duran ideolojik bir inşadır.¹⁴⁸ Hümanist bir ideoloji olan insan kavramı yerine, gayri-insani kavramını ortaya atar Stirner. Gayri-insani; “insan”ın karşısındadır, bireydir, egoisttir. Devlet, toplum ve insanlık, gayri-insaninin efendisi değildirler.

¹⁴⁵ Newman, a.g.e., s. 100.

¹⁴⁶ Newman, a.g.e., s. 99.

¹⁴⁷ Newman, a.g.e., s. 107.

¹⁴⁸ Newman, a.g.e., s. 109.

Stirner'in hayat verdiği bu direniş figürü, özsel insan öznesi fikrini ihlal eder.¹⁴⁹ Özsel insan öznesi fikri, ahlaki bir beyandır ve bahsettiğimiz gibi, bireyi sakatlayıcıdır. Stirner buradan yola çıkmış ve ahlaki beyanların arkasındaki örtük tahakkümü açığa çıkarmıştır. Ona göre birey, egemen ahlak kurallarına uymaya zorlanır. Bu, devletin zorlaması kadar kötü olan bir şeydir. Bilindiği üzere anarşizm de, yapay iktidardan bağımsız olan ahlaki bir otoriteye bel bağlar.¹⁵⁰ Stirner'in, anarşizmin temelindeki insan özü ve ahlaka dair eleştirileri, akılcılık kavramına da uygulanabilir.

Yukarıda sorduğu soruyla ilgili olarak, Stirner'e göre, öncelikle devletin üstesinden "fikir" olarak gelinmelidir. Bahsettiği şey; otoriteye duyulan arzu sebebiyle devletin iktidarının kalıcılığıdır. Ona göre halk, tahakkümü arzuladığı için tahakküm altına alınır. Diğer anarşist düşünürlerin farketmediği ya da görmezden geldiği, gerçeklikte olduğu kadar kafalarımızda ve kalplerimizde de olan devletçilik Stirner tarafından fark edilmiştir. Dolayısıyla ona göre, devletin ortadan kalkması için öncelikle içselleştirilmiş otoriteden kurtulmak gerekir.¹⁵¹ Bir ideoloji kurarken kendisine başvuru ahlak, öz, akıl gibi kavramlar, potansiyel olarak pusuya yatmış otoriteler/devletler olarak göze çarpmaktadır.

Newman'a göre Stirner, klasik anarşizm düşüncesinin içine hapsedilecek biri değildir. Çünkü anarşizmin en temel dayanakları olan insan özü ve toplumsal öz kavramlarını reddetmiştir ve öze dayalı ahlaki söylemlerden, bizi iktidar tuzağına tekrar tekrar düşürdüğü için sakınmıştır.¹⁵²

Woodcock'a göre, kendilik mücadelesi verdikten, içimizdeki devlet arzusunu yendikten ve nihayetinde devleti ortadan kaldırdıktan sonra egoist bir dünya kurmak için ortam hazırdır. Ancak bu noktada Stirner, anarşistlerin aşağıladığı kuvvet, iktidar, güç gibi sözcüklere başvurmuş ve bunu "hak" kavramının karşısına koymuştur. Çünkü egoist bireyin hak talep etmeye ihtiyacı yoktur ve hiçbir hakkı da tanınması gerekmez. Bu birey, kuvvetle alabileceğini kuvvetle alır. Ancak biricik olmanın getirdiği iktidar, bir katliam dünyası anlamına da gelmez. Kendi biricikliğini savunan ve egoizmini

¹⁴⁹ Newman, a.g.e., s. 111.

¹⁵⁰ Newman, a.g.e., s. 115.

¹⁵¹ Newman, a.g.e., s. 118.

¹⁵² Newman, a.g.e., s. 102.

gerçek kılan bireyin, ihtiyacından fazlasını alması gerekmez çünkü başkaları üzerinde hakimiyet kurmanın kendi bağımsızlığına zarar vereceğini bilir.¹⁵³

Toplumsal yaşamın doğal halimiz olduğunu savunsa da, bu durum, Stirner'in gözünde toplumun bağışlanmaya mazhar olacağı anlamına gelmez. Ona göre toplum, "ben"e hizmet etmek yerine onu baskı altında tutan donuk, hareketsiz ve tıkanmış sosyal bir yaşamdır. Toplumsal görevler vermek topluma düşmez, ondan bizim ihtiyaçlarımızı tatmin etmesini istememiz gerekir. Bu anlamda, toplumun bir "dernek" haline dönüştürülmesi savunusu yapılır. Dernek "ben" için ve benimle varken, toplum "ben"i malı gibi görür ve bensiz varlığını sürdürür. Kısacası Stirner için toplum kutsaldır, dernek ise "ben"in malıdır; toplum "ben"i tüketirken derneği ben tüketirim, demiştir.¹⁵⁴

Bahsettiğimiz dernek, "Egoistler Birliği"dir. Bu birliğin ayrıntılarına fazla değinmeyen Stirner, egoist bireyin diğer egoist bireylerle özgürce birleşip ayrılabilceğini söylemiştir. Devlete ve insana olduğu gibi topluma da karşı olan Stirner'in önerdiği bu birlik fikri, ilişkilerini kendi avantajları için kullanan egoistlerin özgürce bir araya gelmeleri olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁵

Stirner, emeğin örgütlenmesine de karşı çıkmamıştır. Ona göre emeğin örgütlenmesi, insanın yaşamın salt maddi gereklerine, kendi deyimiyle "insani" olan işlere daha az zaman ayırmasına olanak sağlar. Birlik ise, bireyi bu insani işlerden kurtarır ve sadece kendisine bağlı olan sanatsal ve edebi işlerle uğraşmasını sağlar. Böylece bireysellik her türlü kolektif denetimin dışında kalır.¹⁵⁶ Birliğin, bireyin özgürlüğünü güvence altına alıp almadığı sorusuna ise Stirner, "belli bir noktaya kadar" diye yanıtlamıştır. Ona göre insan, en azından bedeninin koyduğu sınırlamalardan ötürü özgür olamaz. Birliğin avantajı, hep kurgusal olmuş olan özgürlüğün ele geçirilmesi değil, bireyselliğin korunmasıdır.¹⁵⁷ Dernek sözleşme temelli olduğundan, egemen birey geçici süreliğine bazı haklarından vazgeçer.¹⁵⁸ Stirner'in görüşlerinin bu çalışma açısından önemi; Proudhon'un aksine özsel bir insan doğasının olmadığını savunması

¹⁵³ Woodcock, a.g.e., s. 108.

¹⁵⁴ Arvon, a.g.e., s. 44.

¹⁵⁵ Woodcock, a.g.e., s. 109.

¹⁵⁶ Arvon, a.g.e., s. 82.

¹⁵⁷ Arvon, a.g.e., s. 83.

¹⁵⁸ Arvon, a.g.e., s. 84.

ancak aşağıda göreceğimiz gibi, fikirlerin kendisinin tahakküm şekli haline gelebileceği ve bireyin otorite arzusu içinde olduğu şeklindeki görüşlerin Proudhon ile benzerlikler taşıdığıdır.

Bu başlık altında klasik anarşist düşüncenin analizi için kullanılan bireyci anarşizm- toplumcu anarşizm ayrımına da değinmek faydalı olacaktır. Ward'a göre, konu bireyselci anarşizm olduğunda birkaç gelenekten söz edilebilir. Max Stirner'in bilinçli egoizminden başka, 19. yüzyılda Amerika'da ortaya çıkan ve kendi otonomluğumuzu koruyup ortak avantajlar için başka insanlarla örgütlenmeye giderken herkesin iyiliğine çalıştığımız görüşünü savunan, kapitalizme güvenmemeleri ve ortaklaşa davranışı vurgulamaları açısından serbest pazar liberallerinden ayrılan düşünürler sayılabilir.¹⁵⁹ Arvon'a göre, bireyci anarşizmin temsilcileri özellikle Proudhon ve Stirner (Arvon, Stirner'in bireyci anarşistten ziyade, anarşist bireyci olarak görüldüğünü de eklemiştir. Çünkü Stirner, iktidar yokluğundan çok "ben"in savunulmasını vurguluyordu) olarak gösterilebilir.¹⁶⁰ Toplumcu akımın temsilcileri olarak ise Bakunin ve Kropotkin gösterilebilir. Arvon, bireyci anarşizm ile toplumcu anarşizm arasındaki ayrımın yumuşatılmış bir biçimde; bireyci anarşizmin özel mülkiyeti koruduğu, toplumcu anarşizmin ise ortak mülkiyeti savunduğu şeklinde açıklanabileceğini belirtmiştir.¹⁶¹

2.4. Proudhon'un Yaşamı ve Felsefesine Dair İpuçları

İlk anarşist yazarlardan ve erken sosyalist teorisyenlerden biri olarak görülen Pierre-Joseph Proudhon¹⁶², 1809 yılında Fransa'nın Besançon şehrinde doğmuş ve çocukluğu, Napolyon Savaşları'nın sonunda Doğu Fransa'yı kırıp geçiren yoksulluk içinde geçmiştir.¹⁶³ Babası kâh bir fiçici, kâh bir bira fabrikasında işletmeciydi. Annesi ise hizmetçiydi. Babası iş hayatında başarılı olamayınca, daha çocuk yaşta fakir olmanın sonuçlarını ilk elden deneyimleyen Proudhon, diplomasını alamadan eğitimini sonlandırmak zorunda kalmıştır. Yine de hayatının geri kalanında çalışmalarına devam

¹⁵⁹ Ward, *Anarşizm*, a.g.e., s. 11.

¹⁶⁰ Arvon, a.g.e., s. 71.

¹⁶¹ Arvon, a.g.e., s. 72.

¹⁶² Stewart Edwards (Ed.), *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, (çev. Elizabeth Fraser), New York, The Anchor Books, 1969, s. 13.

¹⁶³ Woodcock, a.g.e., s. 116.

etmiş ve sistematik bir şekilde olmasa da kendi kendini yetiştirmiştir. Çalıştığı alanlar arasında; tarih, ekonomi-politik, teoloji, dil bilim, İbranice ve Latince sayılabilir.¹⁶⁴

İleride yazacağı kitaplarda, fakirlik içinde geçen yıllarını güçlü çizgilerle anlatmayı ihmal etmeyen ve daha gençliğinde işçi sınıfına sadık kalacağına ve onu içinde bulunduğu şartlardan kurtarmak için tüm gayretini sarf edeceğine yemin eden Proudhon'a göre, yoksulluk insanı alçaltıp değersizleştirirken aynı zamanda yavaş yavaş kendine layık hale getirir.¹⁶⁵ “Gerçek sosyal organizasyonu” aramaya koyulan Proudhon, yıllar sonra, dikkatini meşgul eden merkezi problemlere yönelik çözüm önerisinin adını “sosyal bilim/toplumun bilimi” olarak koymuştur.¹⁶⁶

Eğitimini tamamlayamayan Proudhon, okuldan ayrıldıktan sonra matbaacı olmaya karar vermiş ve böylece anarşizmin en kararlı yandaşlarının içinde yetiştiği zanaatkarların arasına girmiştir.¹⁶⁷ 18 yaşında doğduğu kentte basımevi yöneticisi olmasına rağmen kısa bir süre sonra bu işini yitirmiştir. Bir yandan matbaa ile uğraşırken diğer yandan yayımlanan ilk eserini yazdı ki bu eser, Besançon Akademisi'nin üç yılda bir ümit vaat eden genç bir aydına verdiği Suard ödülüne layık görülmesini sağlamıştır (Umumi Gramer Hakkında Bir Deneme-1837).¹⁶⁸ Proudhon, eserini yoksul hemcinslerine ithaf etmiş ve bundan böyle hayatının geri kalanına hakim olacak duyguları da dile getirmiştir.

Aldığı ödül sayesinde Paris'e giden ve Paris işçilerinin memnuniyetsizliğini gözlemleyen Proudhon, kafasında belli belirsiz biçimlenmeye başlayan düşünceleri formüle etmeye girişmiştir. Bu arada, Besançon Akademisi Pazar Ayini üzerine bir deneme yarışması açmış ve Proudhon, “Pazar Ayinine Dair”de (1839), huzurlu bir kır yaşamının pastoral betimlemesini sunmuştur. Ancak denemenin asıl fikri, Proudhon'un bu geleneğin kurucusu olan Musa'yı, dini lider olmasının yanında toplumsal reformun babası olarak kabul etmesiydi. Peygamberin öğretilerini inceleyen Proudhon, “Çalmamalısın”ı “Kendin için bir yana birşey ayırmamalısın” olarak yorumlamış ve

¹⁶⁴ Aaron Noland, “Pierre-Joseph Proudhon: Socialist as Social Scientist”, *American Journal of Economics & Sociology*, Vol. XXVI, No. 3, 1967, s. 314.

¹⁶⁵ Murat Sarıca, “Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C. XXX, S. 3-4, İstanbul, 1964, s. 591.

¹⁶⁶ Noland, “Pierre-Joseph Proudhon: Socialist as Social Scientist”, a.g.m., s. 315.

¹⁶⁷ Woodcock, a.g.e., s. 116.

¹⁶⁸ Woodcock, a.g.e., s. 117.

açık açık mülkiyet kurumuna saldırmıştır.¹⁶⁹ Ona göre toplumun amacı, koşulların eşit olmasını sağlamaktır ve bu yüzden mülkiyetin “yanlış Tanrıların sonuncusu” olduğunu savunmuştur. Yazısına, mülk sahiplerinin kendilerini savunmaları gerektiğini haykıracağı hayali bir diyalog ile son vermiş ve böylece yaşamı boyunca savunacağı toplumsal tutumu geliştirmiştir; eşitlikçilik, biriktirilmiş mülkiyetin kötü olduğu inancı ve doğal, içkin bir adalet duygusu.¹⁷⁰ Örnek olarak:

“Cemiyet içinde doğan insanların birbiriyle olan münasebetlerini inceleyen mutlak, kesin, insanın tabiatına ve melekelerine, bu melekelerin birbiriyle olan münasebetlerine dayanan bir cemiyet ilmi olmak gerekir. Bu ilmi icat etmek değil, keşfetmek lazım(...) dünyaya gelen insan ne gasıptır ne de yabancı bir cisim(...) o da müşterek sofraya oturur. Cemiyet onu kabul veya reddetmekte hür değildir, çalışma ve yaşama hakkı herkesindir... Nice insan çalışma ve yaşama hakkından mahrum, bu hakkın onlara verilmesi lâzım. Bu bir ihsan değil, bir iadedir”¹⁷¹

Parçadan da anlaşılabilceği üzere, ona göre hak; kişinin kendi kendini yönetmesidir ki bunun Proudhoncu anlamı çalışmak, üretmek ve ürettiği şeyi pazarda özgürce takas etmektir. Ayrıca dışsal bir dayatma olmadan diğer insanlarla dayanışma içine girebilmektir. Elbette ki, kişinin kendi kendini yönetebilmesi için ideal bir toplumsal düzende yaşaması gerekir ancak mevcut durum, içinde bazı olumsuzluklar taşımaktadır. Ona göre, bunlardan en önemlisi mülkiyettir. Mülkiyet; Proudhon’u üne kavuşturan, yanlış anlaşılmasına sebep olan ve içinde 19. yüzyılın en önemli politik sloganlarından biri haline gelen “mülkiyet hırsızlıktır!”ın geçtiği, 1840 tarihli kitabı *Mülkiyet Nedir?*’in konusudur. Ancak, salt mülkiyet eleştirisinden ziyade keskin bir “adalet” arayışı ile yüklü olan bu kitapta Proudhon, mülkiyeti geçersiz kıldığını düşünmüştür. (Detaylı anlatım 2. bölümde).

Diğer anahtar kavramı ise “adalet”tir. Godwin “akıl” ve Stirner de “bireyin biricikliği” üzerinde dururken, Proudhon adalet kelimesinin üzerinde çok fazla durmuştur çünkü bu kavram, özü itibarıyla, her şeyin temelindedir. Klasik anarşizmdeki keşfedilmeyi bekleyen ahlak yasalarının Proudhoncu adı olan adaleti, 2. bölüm boyunca ele aldığımız kavramlar üzerinden tanıtmaya çalıştık. Ona göre bizler, adaletin yasalarına akıl aracılığıyla varırız. Dolayısıyla ona göre aklın tanımı; adalet yasalarını keşfetmemizi sağlayan, bizleri ilerletip medenileştiren ve ideal anarşist düzene vardırın

¹⁶⁹ Woodcock, a.g.e., s. 118.

¹⁷⁰ Woodcock, a.g.e., s. 119.

¹⁷¹ Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, C. II, 4. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 413.

araç olmasıdır. Bu ideal anarşist düzen ise; bireylerin kendi kendilerini yönettiği ve ahlaklı şekilde takas işlemleri yaptıkları düzendir. Bu düzeni sağlıklı bir şekilde işletecek olan kavramları ise 2. bölüm boyunca tanımlamaya çalıştık.

1840, aynı zamanda Proudhon'un kendisini anarşist olarak ilan ettiği yıldır. Kendi konumunu belirledikten sonra devletin rolü üzerinde duran Proudhon'a göre devlet; kapitalist sistemin en büyük destekçisi olan, bireylerin özgürce çalışıp kendi emeklerinin sahibi olabilmelerine ve bunları kendi aralarında serbest şekilde mübadele etmelerine izin vermeyen ve güç birikmesi ile siyasal temsilciliğin olduğu yani bireylerin kendilerini serbestçe ifade etmelerini engelleyen bir kurumdur. Ayrıca bireylerin akıllarını kullanmalarını engeller ve kendi kendilerini yönetecekleri yasaları keşfedemeyeceklerine inandırarak kendisine muhtaç hale getirir.

Solari'ye göre, Proudhon'un teorizasyonu açık değildir ve çelişkilidir. Çünkü konuları kendine has diyalektik ve polemikçi anlayışından hareketle analiz etmiştir. Bu yüzden de çeşitli konuları, pratiğe geçirilebilecek belirgin bir sistem kurmadan bırakmıştır. Onun diyalektiğinde, yukarıda bahsettiğimiz mülkiyet gibi konular sıklıkla konu edilmiş ve onun “düşmanca” üslubundan nasibini almıştır. Bu yüzden eserlerinde sert saldırılara sıkça rastlarız. Bu saldırılar, bazı özel kurumların mevcut sosyal sistemdeki rollerine ve biçimlerine yöneliktir. Nihayetinde, onun diyalektik gelişiminde önerdiği “sentez”, adalet temellidir.¹⁷²

Polemikçi tarza dayanan Proudhon, öngördüğü toplumsal gelişim vizyonundaki “dönüşüm anlayışı” ile hem anarşizme yöneltilen ütopya suçlamalarına hem de mutlakiyetçi bakış açısına karşı alternatif ve rasyonel bir anarşizm inşa etmeye çalışmıştır. Ona göre insan doğası, evrenin bir parçasıdır ve “evren çatışmalardan, uyumsuzluklardan ve çelişkilerden oluştuğu için” insan da bu çatışma ve çelişmelerin eseridir. Dolayısıyla toplumsal gelişim için, bireylerin birbirleriyle çatışan fikirlerinden doğan, uzlaşmaya dayalı açık uçlu bir dönüşüm esastır. Fikirlerin çatışması ve bireyler arası tartışmalar sonucu ortaya çıkan kolektif muhakeme ve bilinç, yaşamın her alanındaki mutlakiyetçiliği yok eder ve insanı kendi sosyal kurumlarının yaratıcısı ve bireyler arası ilişkileri düzenleyen kanunların uygulayıcısı yapar. Anarşist teorinin de kendi gelişimini hiç bitirmemek adına açık uçlu olmak zorunda olduğunu savunan

¹⁷² Stefano Solari, “The “Practical Reason” of Reformers: Proudhon vs. Institutionalism”, *Journal Of Economic Issues*, Vol. XLVI, No. 1, 2012, s. 235.

Proudhon, bu ilkeyi yazdığı kitaplarda hayata geçirmiş ve birbiriyle çatışan fikirlerden yeni fikirlere ulaşmayı hedeflemiştir. Ancak bu durum, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Proudhon'un çelişkilerle dolu bir düşünürmüş gibi algılanmasına yol açmıştır.¹⁷³ Aslında onun amacı, bünyesinde hukuku ya da en azından ahlaki barındıran anarşist bir düzendir ve metodolojisi de derin bir şekilde insan eylemlerinin özgür kılınması fikrinden etkilenmiştir.¹⁷⁴ Ancak bunu ifade ediş şekli yüzünden toplumun çeşitli kesimlerinden aldığı eleştiriler hayatı boyunca eksik olmamıştır.

Yine de bu ifade ediş şeklinden yola çıkarak, yukarıda yazdığımız birey, toplum, ahlak ve özgürlük kavramlarından ne anladığını açıklayabiliriz. Proudhon'a göre birey; üretici, rasyonel ve vicdanlı kişidir. Bu özelliklerini ise, "kapitalist sistemin kendi içindeki çelişkileri anlamış" olmasından alır. Çünkü kapitalist sistem içerisindeki birey, sürekli baskı altında olduğundan ve yanlış ekonomik ilişkiler geliştirdiğinden potansiyelini gerçekleştiremez ve kendisindeki olumlu özellikleri anlayamaz. Toplum ise, bu üretici, rasyonel ve vicdanlı bireylerin toplamıdır. Ancak bu "toplam", nicelikten ziyade niteliği ifade eder çünkü niteliklerden birisi olan rasyonel kişi; ahlak yasalarını keşfetmeye çalışan kişidir. Vicdanlı kişi ise; kendini topluma borçlu hisseden ve emeğini, başkaları ile eşit şartlarda takas etmeyi arzulayan kişidir. Ayrıca birey kendi kendini yönetebilen, bunu yaparken de karşısındaki bireyin çıkarına saygı duyup aralarında uzlaşma/denge arayan ve bunun için devletin koyduğu kurallara göre hareket etmesi gerekmeyen kişidir. Özgürlük ise, Proudhon için amaç olup tanımı, klasik anarşizme benzer şekilde; kişinin, aklın emrettiği ahlak kurallarına göre yaşayarak kendini mükemmelleştirmesi ve kendi kendini yönetecek hale gelmesidir.

Solari'ye benzer şekilde Noland'ın da dikkat çektiği gibi, Proudhon'un çalışmalarına yönelik olarak; bitmek bilmeyen, kafa karıştırıcı, çelişkilerle dolu, hiçbir anlamda mantıklı gelmeyen ve akademik bir çaba ile araştırılmayan şeyler olduğu şeklinde eleştiriler mevcuttur. Çalışmalarını ciddi bir biçimde eleştirmeyi reddedenler olduğu gibi, deli saçması olarak değerlendiren ve halkı eğlendiren uydurma şeyler olduğunu ileri sürenler de vardır.¹⁷⁵ Sunduğumuz anahtar kavramların dışında; "savaş" mefhumunu ele alış şekliyle, "kadın-erkek eşitliği"ne yaklaşımıyla, kendi döneminde

¹⁷³ Uğur, a.g.e., 48.

¹⁷⁴ Solari, a.g.m., s. 234.

¹⁷⁵ Aaron Noland, "Proudhon's Sociology Of War", *American Journal Of Economics & Sociology*, Vol. XXIX, No. 3, 1970, s. 291.

çok popüler olan “evrensel oy hakkı”nı tartışmaya açmasıyla, tüm klasik anarşistlerin etkisinde kaldığı Aydınlanmacı-hümanist bakış açısından “din”i eleştirme biçimiyle ve tüm bunları yaparken konudan konuya atlaması, bütünlüğü kaybetmesi ve eserinde bir görüşü savunurken, aynı eserin sonunda başka bir görüşü savunarak bitirmesiyle de, kendisiyle ilgili eleştirileri haklı çıkartırcasına üretmiştir. Ancak bir yandan da Proudhon, toplumun yaratılması ve yeni enerji biçimlerinin ortaya çıkması meselesini ele alırken; kolektif güç, kolektif akıl ve kolektif bilinç¹⁷⁶ gibi kavramları da ele almış ve Karl Marx’ı da bu açıdan beslemiştir.

Proudhon için yapılan yorumlardan birisi de onun bireyci mi yoksa toplumcu anarşist mi olduğu yönündedir. Aktaş’a göre Proudhon toplumdur çünkü kendi amacını düzen içinde özgürlük ve bütünlük içinde bağımsızlık olan toplumsal bir eşitlik durumu bulmak olarak tanımlamıştır.¹⁷⁷ Stirner ile kıyaslandığındaysa, Proudhon’da saplantılı bir biçimde toplumsal düzeni sağlamaya yönelik çaba vardır. Çünkü ona göre, insan toplum için tasarlanmıştır ve toplum, bireysel hedeflerin insan tarafından anlaşılması için gerekli en temel unsurdur. Klasik anarşist düşünceye uygun olarak Proudhon’da birey daima asıl hedeftir ancak toplum denildiği zaman da her insanın sahip olduğu kişiliğe kendi işlevini kazandıran bir yapı anlaşılmalıdır. Ona göre bireyler yalnız başına yaşayamaz çünkü doğada yalnız değildir ve var olan herşey toplumsal ilişkiler çerçevesinde gerçekleşir. Dolayısıyla toplumsal herşey, evrensel düzenin de bir parçasıdır.¹⁷⁸

Woodcock meseleye biraz daha farklı yaklaşmıştır. Ona göre, Stirner gibi bir bireyci bile, düşüncesinin vardığı son noktada bir düşünce sistemi oluşturduğu iddialarına öfkelenen, herhangi bir parti ya da grubu görüşlerini desteklemeye teşvik etmekten şiddetle kaçınan, düşüncesindeki çelişkileri canlılığının bir kanıtı olarak gururla sunan ve kendi kendini eğitmiş birisi olan Proudhon kadar yalnız değildi.¹⁷⁹ Ancak Proudhon’un düşüncesindeki sosyolojik eğilim, onu Stirner’den ayırır. Woodcock, Proudhon’u toplumsal bir bireyci olarak görmemiz gerektiğini söylemiştir.¹⁸⁰ Stirner için birey herşey ve toplum da bireyin düşmanı iken, Proudhon’a

¹⁷⁶ Noland, “Pierre-Joseph Proudhon: Socialist as Social Scientist”, a.g.m., s. 319.

¹⁷⁷ Aktaş, a.g.e., s. 116.

¹⁷⁸ Uğur, a.g.e., s. 50.

¹⁷⁹ Woodcock, a.g.e., s. 112.

¹⁸⁰ Woodcock, a.g.e., s. 113.

göre birey, çabalarımızın başlangıç noktası ve nihai hedefidir ancak toplum, içinde her insanın kendi kişiliğinin işlevini bulduğu yerdir. Bireylerin tek başlarına yaşayamayacaklarını ve doğada yalnız bir varlık olmadığını savunan Proudhon, tüm insanların uygun ilişkiler içinde var olduklarını ve dolayısıyla toplum ve onun aileye kadar uzanan tüm gerçek organlarının da doğal ve evrensel düzenin parçaları olduğunu vurgulamıştır.¹⁸¹ Proudhon'un asıl dikkat çektiği mesele, birey ile toplum arasındaki ilişkinin nazik bir dengede olduğu ve toplumun, bireysel farklılıkların eritildiği ve tekbiçimlilik içinde birleştirildiği yekpare bir bütün haline getirilmemesidir. Ona göre toplum, yukarıda bahsettiğimiz nitelikteki bireylerin bir araya gelerek yarattığı daha farklı bir karakterdeki kolektif güç bakımından kendi karakterini kazanır.¹⁸²

Proudhon, bütün insanların eşitliği ve kardeşliğinden dolayı aynı adalet ilkesine bağlı olduklarını ve bireylerin sayısı kadar da farklı toplum bulunduğu için bizlere düşen görevleri yerine getirmemiz gerektiğini savunmuştur. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere, birey ile toplum arasındaki ilişki yadsınamayacağından; toplumların, bireysel özelliklerin üzerine çökmesini engelleyecek bir örgütlenmeye ihtiyaç vardır. Proudhon'un modeli, bireylerin haklarını ve eşitlik ilkesini gözetken ve çalışmaya dayalı olan bir örgütlenmedir.¹⁸³ Bu modelin ismi, karşılıklık olarak da çevirebileceğimiz "mutualizm"dir. Karşılıklık kavramı açısından önemli bir husus ise, yukarıda bahsettiğimiz eşitlik kavramının içinin doldurulmasıdır. Ona göre eşitlik; bireylerin kendi emeklerini kontrol edebilmeleri ve emeklerinin tam karşılığını alabilmeleridir. Dolayısıyla ona göre eşitlik, iktisadi bir kavramdır ve çalışma boyunca da açıklamaya çalıştığımız gibi, kişinin özgürce çalışarak ve ürettiği değeri özgürce takas ederek, kendisini tatmin edecek karşılığı alabilmesidir. Ona göre, bu uğurda mücadele vermek adalete uygundur.

Proudhon 1843 yılında Lyon şehrine geldiğinde, tekstil işçileri arasındaki en büyük grup olan ve 1831 ve 1834 ayaklanmalarına katılmış asilerin önderliğindeki "Karşılıklılar" ile tanıştı ve en sıkı bağlarını bu gruba kurdu. Sebebi, grubun tamamen kol işçilerinden oluşması, içine orta sınıf entelektüellerinin karışmamış olması ve Proudhon'un kendisini en yoksul sınıf ile özdeşleştirme arzusuna hitap etmesiydi. Bir

¹⁸¹ Woodcock, a.g.e., s. 113.

¹⁸² Woodcock, a.g.e., s. 114.

¹⁸³ Uğur, a.g.e., s. 51.

diğer çok önemli nokta ise, sonraları otoriter sosyalistlerin (Marx) benimseyecekleri politik evrim vurgusunun tersine Karşılıklılar, Proudhon'un "ekonomik değişimin önceliği"ni vurgulamak görüşünü paylaşıyorlardı.¹⁸⁴ Onun toplumsal görüşünün hareket noktaları; üstün bir iktidarın kendisine tabi olanlara karşı ancak baskıcı bir rol oynayabileceğine inandığından, bireyleri bu üstün iktidarın vesayetinden kurtarmak istemesi ve nesnelerin normalde aralarında kurulabilecek olan ilişkileri bozan ve çarpıtan zorbalıktan kurtarmaya çalışmasıdır.¹⁸⁵ İlişkilerdeki çarpıklığı farketikten sonra Proudhon, "Halk Bankası"ı kurmuştur. Ancak bu banka çeşitli sebeplerden dolayı kısa ömürlü olur. Buna 2. bölümde değindik.

Proudhon'a göre 1789 Devrimi'ni yapanlar sadece politik değişikliklerle ilgilenmişlerdi ve ekonomik değişiklikleri dikkate almamışlardı. Dolayısıyla o, devrimi henüz tamamlanmamış bir kavram olarak ele almıştır ki bu, onun özgün yerini anlamak için bilinmesi gereken anahtar kavramlardan birisidir. Çünkü ona göre, henüz tamamlanmamış da olsa, adalet/ahlak yasaları ile ilgili ilk kazanımlarımız Fransız Devrimi'ne dayanmakta olup,¹⁸⁶ düşüncelerinin meyvesi olarak sunabileceğimiz adem-i merkeziyetçilik, işçilerin doğrudan denetimi, karşılıklılık ve federasyon gibi kavramlar devrime yaptıkları atıfla anlam kazanırlar. Nihayetinde, Fransız Devrimi'nin ruhuna uygun olduğunu düşündüğü kendi ekonomik örgütlenmesini kurarken, bir yandan da, ütopyacılıktan uzak durmaya çalışan Proudhon, Woodcock'a göre esasında sendikalist tutumu öngörmüştür çünkü bahsettiği birliklerin en büyük görevi, hükümet düşüncesinin karşısına sözleşme düşüncesini koymaktır. Proudhon'un öngördüğü yeni ekonomik düzenin politik düzenden farkı; sözleşme ilkesinin genelleşmesi ve toplumun, özgür bireyler arasındaki gönüllü anlaşmalar ağına dönüştürülmesidir.¹⁸⁷

Diğer taraftan, Bakunin ve Kropotkin'in anarşizmi Proudhon'unun geliştirilmesidir. Onların devlet eleştirileri, Proudhon ve Godwin'de de bulunan aynı Rousseaucu argüman modeli ile şekillendirilirken, diğer yönlerden de 19. yüzyıldaki politik, düşünsel ve toplumsal konulara yönelik Proudhon'un kavrayışını benimsemişlerdir. Bu benimsemeden de, dayanışmacı ilişkiler ağına dayanan toplum

¹⁸⁴ Woodcock, a.g.e., s. 123.

¹⁸⁵ Arvon, a.g.e., s. 84.

¹⁸⁶ Pierre-Joseph Proudhon, *Aşk ve Evlilik*, (çev. Buket Şahin), İstanbul, Öteki Yayınevi, 2017, s.

51.

¹⁸⁷ Woodcock, a.g.e., s. 140.

modeli ve bu hedefe bilimin ve devrimin birleşmesi yoluyla ulaşılması gerektiği inancı doğmuştur.¹⁸⁸

Son olarak, arzulanabilir toplumun nasıl hayal edilebileceği konusu karşımıza çıkar. Godwin ve Proudhon'daki anarşist dünya modeli; hemcinslerine saygıyı, doğanın ahlak yasası ile uyumlu ve güçlü bir öz-yönetim sahibi olmayı ve eşitliği öngörür.¹⁸⁹ Bu toplumun en iyi ifadesi, bir başka anahtar kavram olarak, atölyelerdir. Özellikle kendisini anarşist olarak tanımladıktan sonra atölyenin üretici gücünü ve adalete giden yoldaki etkisini sıkça dile getiren Proudhon'un, yine kendi küçük burjuva köklerinden ilham aldığı söylenebilir. Bunun da detaylarını 3. bölümde ve sonuç kısmında görmekteyiz.

Adaletin, Proudhon'un anarşist teorisinin belkemiği olduğundan bahsetmiştik. Mutlaka buna göre okumamız gereken diğer bazı kavramlar; özgürlük, eşitlik, denge, dayanışma, kardeşlik, uyum, ahlaklılık, çalışmak ve değerlerin orantısallığıdır. Bahsedilen kavramların detaylı anlatımı ise, 2. bölümün konusudur.

¹⁸⁸ Crowder, a.g.e., s. 150.

¹⁸⁹ Crowder, a.g.e., s. 171.

İKİNCİ BÖLÜM

PROUDHON'UN ANARŞİST FELSEFESİ

1. Adalet ve Denge

“İnsanlar basit fikirlerden hoşlanırlar ve bunda da haklıdırlar. Ne yazık ki, aradıkları basitlik yalnızca basit şeylerde vardır; dünya, toplum ve insan, çözülemez sorunlar, zıt ilkeler ve çatışan kuvvetlerden oluşmaktadır. Organizma karmaşıklık demektir ve çeşitlilik de tezat, zıtlık ve bağımsızlık demektir.”¹⁹⁰

-P.J. Proudhon

“Adalet, toplumu yöneten en parlak yıldızdır, politik dünyanın etrafında döndüğü gökkutbudur, tüm anlaşmaların ilkesi ve düzenleyicisidir. İnsanlar arasında, doğruluk adına olmayan, adalete başvurulmasını gerektirmeyen hiçbir şey yoktur.”¹⁹¹

- P.J. Proudhon

Proudhon'un adalet konusunu ele alış tarzı karmaşıktır ancak yine de adaletin, ilk bölümde ele aldığımız ve klasik anarşistlerin özgür olmak için akıl yoluyla keşfedeceklerine inandıkları ahlak yasalarının, Proudhoncu adı olduğunu söyleyebiliriz. Adaleti keşfetme zorunluluğumuzun kaynağı, Fransız Devrimi'ni “ruhuna uygun şekilde tamamlamak” ve nihayetinde özgürleşmek iken, bu bölüm boyunca bahsettiğimiz denge, zilyetlik, karşılıklılık, federasyon, din, aile, kadın-erkek ilişkileri ve savaş gibi kavramların hepsi, adaleti keşfetme amacıyla Proudhon tarafından ele alınmış ve kavramlar, adaleti keşfetmeye katkı yaptığı ölçüde anlamını kazanmıştır. Ona göre adaletin kökleri, bireyin doğasında var olan ahlaksal bir güçtür ve uygun koşullar altında, toplumda (adaletten) bir doğal güçler dengesi doğar.¹⁹² Bahsedilen uygun koşullardan birincisi, adaletin doğuşunu engelleyen devlet gibi unsurların kaldırılması, ikincisi ise bunların kaldırılma tarzıdır. Buna göre, şiddete dayalı ve devrimci bir tarz olmayacak, ahlaki araçlar talep edilecektir.¹⁹³ Dolayısıyla şiddet kullanımının, adalet yasalarının keşfi yolunda yeri yoktur. Ahlaki araçlar talep etme, bireyin bilinçlenmesi

¹⁹⁰ Ward, *Eylemde Anarşi*, a.g.e., s. 52.

¹⁹¹ Woodcock, a.g.e., s. 115.

¹⁹² Thomas, a.g.e., s. 209.

¹⁹³ Thomas, a.g.e., s. 209.

ile olabilir. Bilinç, bireyin doğru/yanlış anlayışı, iyi niyeti ve kapitalizm, asalaklık ve politika tarafından aşındırılmamış olması ile ilgilidir. Proudhon'un devlet, kilise, bankalar, sermaye ve diğer "dışsal" denetim aygıtlarına soğuk bakmasının nedeni, bunların toplumdaki özsaygı ve karşılıklılığı yadsıması ve ayrıca özsaygı ve karşılıklılıktan beslenmeleridir.¹⁹⁴

Bilinçlenmenin ifadeleri olarak özsaygı ve karşılıklılığa dayanan bir adalet düşüncesine büyük önem veren Proudhon, bu değerleri yıpratın kurumların gereksiz ve eskimiş görünmelerini sağlamaya çalışmıştır. Bu konuda ise avantaj işçilerdedir çünkü onlar çalışma eyleminde buldukları için hem kolektif yaşamı hem de eşsiz, asli ve organik bireyi temsil ederler.¹⁹⁵ "Ahlaklılık" olarak tanımlanabilecek bu durum, bireyin en iyi yanlarının olgunlaşmasıdır. Bunlar; özsaygı, dürüstlük, doğruluk ve bireysel sorumluluktur. Ancak kapitalistler ve mülk sahipleri bunları asla sergileyemezler. Bu özellikleri sergileyebilenler sadece işçilerdir. Proudhon buradan bir çıkarımda bulunmuş ve çalışmanın ahlaki niteliğe sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bunu yapmasındaki amaç; emeğin değerine ve ferahlatıcı görevine dikkat çekmektir.¹⁹⁶ Adaleti keşfetmeye yönelik belli bir adım olarak, emeğin potansiyel değerinin ortaya çıkması ancak belli bir örgütlenme modeli ile olabilir.

Bu emek örgütlenmesinin detaylarını ise, Proudhon'un ekonomik sistemin kendi içindeki çelişkilerini göstermeye çalıştığı ve içerisinden bir "sefalet kanunu" türettiği Sefaletin Felsefesi adlı eserinde bulmaktayız. Solari'ye göre kitabı yazmaktaki amacı, devrimin sonunda hayata geçirilebilecek adil bir topluma erişmek ve bu olurken de, baskı ve zorlamanın her biçiminden kaçınmaktır. En büyük düşmanımızın ütopyacılık olduğunu yazan Proudhon, kurulacak yeni sosyo-ekonomik kurumların inşasında bilginin rolünün farkındaydı. Bu mantığa uygun olarak, eşitliğe ve adalete dayalı bir epistemoloji geliştirmiştir. Ona göre devlet, daha iyi bir ekonomiye ulaşmanın aracı olamayacağından Marx ve dönemin diğer sosyalistleri ile çatışmış ve çözüm olarak "yatay/hiyerarşik olmayan" bir ilişkiler sistemi önermiştir.¹⁹⁷

Sefaletin Felsefesi kitabında polemikçi tarz, ilerlemeye olan inanç, özgün bir diyalektik ve okuyucunun kafasını karıştırma niyeti görülür. Yine de bir düşünce yapısı

¹⁹⁴ Thomas, a.g.e., s. 210.

¹⁹⁵ Thomas, a.g.e., s. 211.

¹⁹⁶ Thomas, a.g.e., s. 205.

¹⁹⁷ Solari, a.g.m., s. 229.

mevcuttur ve bu, “sosyal bilim” adı altında felsefi ve bilimsel pozisyonların bir karışımı üzerine kurulmuştur. Bu karışıma materyalist olmayan bir ahlak da dahil olmuştur. Adalet ise, tüm bu teorizasyonun merkezindedir ve duygusal bağlamda vicdan kökenli olup, insanın yüceliği prensibi ile bağlantılıdır.¹⁹⁸

Proudhon kitabına iktisat bilimini tahlil ederek başlamıştır. Bunu yaparken de insanları kandırdığını iddia ettiği siyasal iktisatçıları ve sosyalistleri eleştirmekten de geri durmamıştır. Kendi gerçek liderlerini İncil, Adam Smith ve Hegel olarak tanımlayan Proudhon¹⁹⁹, eskimiş bir mülkiyet yasası ve tutarsız teoriler bütününden başka birşey olmadığını iddia ettiği siyasal iktisadın uygulanamaz ve çelişik olduğunu ve bize iktisat biliminin ancak ilk kesitini sunabileceğini savunmuştur. Daha sonra “gelenek” olarak adlandırdığı siyasal iktisatın karşısına “ütopya” olarak adlandırdığı sosyalizmi koymuştur.²⁰⁰

Ona göre siyasal iktisat, servetin üretimi ve dağılımı olguları üzerine yani emeğin ve mübadelenin en genel ve en sahici biçimleri üzerine yapılmış gözlemler derlemesi olup, ekonomistlerin olgular tarif ederek, araz ve ilişkileri saptayarak, zorunlu bir karakter belirleyip ve buna “yasa” diyerek yapıp ettiklerine denen şeydir. Buna göre siyasal iktisat kendisini fiilen ve hukuken meşru kabul eder çünkü incelediği olgular sabit, kendiliğinden ve evrenseldir ve bu yüzden de bilimsel olduğu iddiasındadır. Sosyalizm ise toplumun mevcut yapısının ve dolayısıyla önceki tüm kurumların anormal olduğunu savunur. Uygarlığın sahte, çelişik ve uygunsuz olduğunu ve bu yüzden de baskıyla, sefaletle ve suçla sonuçlandığını “kanıtlar” ve kurumların yeniden oluşturulması için çabalar.²⁰¹

Fakat Proudhon’un dikkat çektiği şey şudur; eğer siyasal iktisat yanlışsa (sosyalistlerin iddia ettikleri gibi) hukuk ilmi de yanlıştır çünkü hukuk ilmi siyasal iktisattan aldığı güçle seninki/benimki ayırımına dayanır. Böylece, aslında kamusal ve uluslararası hukuk teorileri ve temsili yönetimlerin tümü yanlıştır. Çünkü bunlar bireysel sahiplenme ve iradelerin mutlak hükümlerine dayalıdır. Sosyalizm

¹⁹⁸ Solari, a.g.m., s. 229.

¹⁹⁹ Crowder, a.g.e., s. 98.

²⁰⁰ Pierre-Joseph Proudhon, *İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul, Kaos Yayınları, 2012, s. 39.

²⁰¹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 40.

bu iddiaları kabul eder ve siyasal iktisadın, hırsızlık ve sefaletin örgütlenmesinden başka birşey olmadığını savunur.²⁰²

Ona göre siyasal iktisat ile sosyalizmin hedefi aynıdır; insanlar arasında özgürlüğü, düzeni ve refahı tesis etmek. Dolayısıyla her iki tarafın karşılaştığı güçlükler de aynıdır ve kitapta (*Sefaletin Felsefesi*) yapılması gereken şey, her iki tarafın önerdiği yöntemleri inceleyerek hem siyasal iktisadın hem de sosyalizmin değerini saptamaktır. Bu şekilde mutlak ve kesin sonuçlara varacağı kanısında olan Proudhon,²⁰³ adalet yasalarının keşfi adına bu adımın atılması gerektiğini savunmuştur.

Çözüm ise bellidir. Modern uygarlığın hakikati, karşıtlardan birinin dışlanmasında değil, her ikisinin uzlaşmasında bulunur. Mücadele içindeki karşıt güçler, olumlu ve olumsuz yanlarıyla beraber analiz edilerek büyük bir geçiş ortamı hazırlanabilir.²⁰⁴ Bu büyük geçişin adı ise “sosyal bilim”dir ve Proudhon, kendinden önceki düşünürlerin bu fikri bir anlayışına gördüklerini ancak artık bu yüzyılda sosyal bilim üzerine düşünüp, bu bilimi tüm haşmetiyle gerçekleştirmemiz gerektiğini savunur.²⁰⁵

Bahsedilen uzlaşmanın ise içinin doldurulması gerekir. Buna göre, yazın hayatındaki ilk eserlerden beri diyalektikten bahseder Proudhon ama Meriç’in de dikkat çektiği üzere, yöntemi Hegel’inkinden farklıdır hatta onun tam tersidir. Buna göre;

1. Hegel, toplumu ve tarihi bir tanrı-bilim haline getirmişken, Proudhon bir tanrı tanımazdır.²⁰⁶ Ona göre toplum, kendi tarihini insanca bir emekle yaratan Promete*’dir.

2. Hegel özel mülkiyetten yana olmasına rağmen Proudhon, özel mülkiyetin bütün yolsuzlukların kaynağı olduğunu ve bu yüzden yok edilmesi gerektiğini savunmuştur.

3. Hegel devleti tanımladığından Proudhon devlete karşıdır. Öncelikle sosyal bir devrim yoluyla devletin ortadan kalkacağını ve ardından da endüstriyel demokrasiye

²⁰² Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 41.

²⁰³ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 45.

²⁰⁴ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 44.

²⁰⁵ Edwards, a.g.e., s. 56.

²⁰⁶ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 413.

* Prometheus. İnsan faaliyetlerinin sembolü olan Prometheus gökten ateşi çalar, sanatları icat eder ve geleceği bilir. Proudhon, toplumu Prometheus olarak adlandırır. Adaletin nesnel ve insani bir çabayla keşfedilecek birşey olduğunu vurgulamak için Prometheus tabirini kullanmıştır. (Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 78).

dayanan bağımsız bir iktisadi toplumda (devletin) hüviyetinin değişeceğini savunur ve ekler; “hükümet, anarşi”dir.

4. Bilindiği gibi Hegel’de tezle antitez, sentez içinde erir. Oysa Proudhon için bir sentez söz konusu değildir. Ona göre tezle antitez ancak bir dengeye varabilir ve bir denge, başka dengelerle karşılaşarak yeni dengelere yol açabilir. Kendisinin verdiği bir örneğe bakacak olursak, nasıl ki bir elektrik pilinin pozitif ve negatif kutupları birbirlerini yok etmezlerse, tezle antitez de birbirinin içinde erimezler. Mesele onları kaynaştırmak değil, aralarında daima değişen bir denge kurmaktır. Proudhon’a göre Hegel’in formülü yanlıştır, üç terim yoktur, iki terim vardır. Antinomi (çatışkı) ya sallantıda kalır ya da dengeye elverişli bir antagonizma meydana getirir ancak çözümlenemez.²⁰⁷ Dolayısıyla, adaletin keşfi yolunda Proudhon’un başvurduğu yöntem dengedir.

Dolayısıyla Proudhon, Hegel’in diyalektiğinin karşısına kendi diyalektiğini çıkarmıştır. Meriç’in de belirttiği üzere bu diyalektik, çeşitliliği bütün ayrıntılarıyla yakalamak isteyen bir metottur. Bu anlamda Proudhon diyalektiği sürekli tazelenen bir tecrübeye ve farklı yorumlar kabul eden bir çokyönlülüğe doğru açılır. Sefaletin Felsefesi adlı kitabında da, iktisadi hayatta kendini gösteren antinomilere bu denge metodunu uygulamaya çalışmıştır.²⁰⁸

Solari de, Proudhoncu metodolojide denge mefhumunun önemine değinmiştir. Buna göre Proudhoncu adalet, ekonomik veya politik bir gücün üretimiyle oluşmaz. Tersine, adalet gücü kontrol etmelidir. Bu noktada herkesin görevi, adalete bir “güçler dengesi” sağlamaktır. Bunun yapılabilmesi için de, kişilerde haklara dair bir “duygu birliği” olmalıdır. Ekonomik ve sosyal güçlerin dengeleyici gücü olan bu duygudaşlığa yüklenen başka anlamlar; bireyler arası ilişkileri zedeleyen her türlü egemenlik biçimini reddetmek, çünkü aksi durumda adalet olumsuzlanır, ve sosyal düzenin devamlı evrimleşeceğine olan inançla ve karşılıklı verilen garantiler temelli olarak, bireyler arasında özgürce gelişen alışverişler sistemini savunmak (bunun adı karşılıkçılıktır. Bir sonraki alt başlıkta ele alınmıştır). İhtilafların olduğu bir çevrede oluşan bu düzen böylece, basitçe rıza temellidir ve bireylerin çatışan çıkarlarının dengelenmesi çabasını

²⁰⁷ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 414.

²⁰⁸ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 415.

ifade eder.²⁰⁹ Dolayısıyla Solari'ye göre Proudhon, toplumsal hayatı karşılıklı akitten ibaret birşey olarak görür ve tetkik eder.²¹⁰

Crowder da, hem Proudhon'un diyalektiğini hem de onunla doğrudan alakalı olan adalet kavramını ele almıştır. Buna göre, işe fiziksel dünya ile başlayan Proudhon, herşeyin akış halinde olduğunu ve bu sürekli değişimin, birbirine karşıt güçlerin ilişkisi sonucu gerçekleştiğini gözlemlemiştir. Ancak evren düzenlidir ve onun aralıksız değişimi, değişmez bir yasa tarafından yönetilir. Bu Tanrısal değil, doğanın kendisinde içkin olan birşeydir.²¹¹ Tıpkı fiziksel dünyada olduğu gibi, toplum da, onları oluşturan zıt güçlerin karşılıklı etkileşimi yoluyla sürekli değişir ve bu değişimler, dinamik bir dengenin korunmasını emreden, dışarıdan empoze edilmeyen bir yasa tarafından yönetilir. İşte insan toplumundaki bu yasa "adalet"tir. Crowder'a göre; eşitlik, denge ve ahenk gibi kelimelerle eş anlamlı olan adalet sayesinde, evrenin ve insanın yasasını birleşmiş halde buluruz. Proudhon'a göre, evrendeki denge kuralları gibi, toplumdaki ekonomik güçlerin ve bireysel hırsla ilgili bileşenlerin en doğru durumu da dengedir.²¹² Dolayısıyla denge, evrenin ve insanın yasasıdır ve bu iki alan arasındaki tek fark, birincisinde denge ihlal edilemezken, ikincisinde edilebilmektedir ve ona göre, içinde yaşadığımız toplumda dengenin eksik olması, hem insanın kendi içindeki hem de kişiler arası ilişkilerdeki dengenin kötü olmasına sebep olur.²¹³

Öyleyse Sefaletin Felsefesi kitabını ve sefalet kanununu, Proudhon'un yöntemine ve yöntemi yöneten adalet yasalarına göre okumamız gerekir. Noland'a göre sefalet aslında olumlu bir anlam taşır. Proudhon'a göre mantık bize der ki; hayatlarımızı sefalet kanunu yoluyla uyum içerisinde kalıba dökelim, gayretli şekilde çalışalım ve adalete varmak adına kendi arzularımızı ikincilleştirelim (karşılıklı rıza, duygudaşlık ve ahlaklılığın bir başka ifadesi). Bu kanun yoluyla insanlık, hayvanlığın üstüne çıkar, özgürleşir ve duygularının ustası olur. Dolayısıyla sefalet kanunundan, doğamızın ve sosyal hayatımızın kanunu türer. Bu kanun da bizi ekonomik adalete ve karşılıklılığa götürür ve böylece sosyal uyum oluşur.²¹⁴ Eğer bu kanuna uyulmazsa uluslar arasında uyumsuzluklar doğar ve insanlık, içsel varlığını çökerten ve ahlakını bozan savaşa

²⁰⁹ Solari, a.g.m., s. 231.

²¹⁰ Solari, a.g.m., s. 232.

²¹¹ Crowder, a.g.e., s. 105.

²¹² Crowder, a.g.e., s. 106.

²¹³ Crowder, a.g.e., s. 108.

²¹⁴ Noland, Proudhon's Sociology of War, a.g.m., s. 301.

doğru yönelir. Bu da bir anlamda başa dönmektir.²¹⁵ Bu bakımdan, sefalet kanunu/felsefesi içinde iki anlam barındırır; bir yandan kendi potansiyel ahlaklılığımız bir yandan da kapitalist sistemin ve merkeziyetçi yönetimlerin yarattığı kötü durum.

Sefaletin Felsefesi'nde, birbirine zıt güçlerin mücadelesinin iktisat alanındaki ifadeleri olan sosyalizm ve siyasal iktisat ile karşılaşırız. Her ikisi de bilimsellik iddiasında oldukları için Proudhoncu dengenin yani sosyal bilimin ne olabileceğine dair çıkarımlar yapmak gereklidir. Buna göre sosyal bilim; toplumun ne olduğunun (siyasal iktisatçıların savundukları) ya da ne olabileceğinin (sosyalistlerin arzuladıkları) değil, toplumun tüm yaşamı boyunca yani ardışık tezahürleri içinde ne olduğunun sistematik bilgisidir. Yani sosyal bilim, insan düzenini belli bir zaman diliminde değil, tüm ilkeleri ve tüm varlığı içinde saptamak zorundadır. Siyasal iktisat, basitten karmaşığa doğru giden insanlığın gelişiminde, toplumsal bilimi oluşturan parçalardan ancak birisi olabilir. Kuracağımız denge ise, siyasal iktisadı da ortadan kaldırmadan, sosyalizmin şartlarını yerine getirecektir.²¹⁶

Sosyal bilime giden yolda, adalet yasalarına da uygun bir denge rneği olarak, "değerlerin orantısallığı yasası" gösterilebilir. Bu yasa, ürünlerin değerlerinin sürekli değiştiğini kabul eder. Ancak mesele, değerlerin değişirliğinin bir yasaya tabi olduğunu görmek ve bu yasayı bulmaktır. Dolayısıyla aranan şey; her ürün için geçerli olacak standart bir değer saptamak değil, ürünleri toplumsal zenginlik içinde birbiriyle orantılandırın yasayı bulmaktır.²¹⁷ Bu yasadaki en önemli unsur, emeğin örgütlenmesi meselesidir. Meriç'in de vurguladığı gibi Proudhon'a göre iktisat, gerçek emek ilmidir ve insan çalışan bir hayvan olduğundan dolayı ilerleme de, emeğin (dengeli) rgtlenmesine bağlıdır. Her ekonomik değerin kaynağı olan emeğin ölçüsü, üretim için gereken "zaman"dır. Emek, Proudhon'a göre, toplumların ekonomisini şekillendirir, devrimlerde rol oynar, siyasal rejimleri tayin eder. Kısacası, sosyal gelişmelerin çeşitli aşamasını tayin eden ana düşüncedir. Toplumun i ve dış organizmasıdır.²¹⁸

Proudhon, emek-zaman teorisi dışında, bu yasa ile ilgili başka bir kural/işleyiş sunmamıştır. Bunun yerine, değerlerin orantısallığı yasasına neden ihtiyacımız olduğunu anlatmaya çalışmıştır ve bu yüzden, hangi iktisadi kavramlar arasında denge

²¹⁵ Noland, Proudhon's Sociology of War, a.g.m., s. 302.

²¹⁶ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 46.

²¹⁷ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 76.

²¹⁸ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 387.

kurulacağını ipuçlarını okuyucuya vermek ile yetinmiştir. Örneğin, kâr ve ücretler ilişkisini ele almıştır. Ona göre kâr, girişimcinin tüm masraflarını ödedikten sonra elinde kalan şeydir ancak işçinin ücreti, ona verilebilenin asgarisi yani bilinemez bir miktardır. Ayrıca girişimcinin pazara sürdüğü metanın fiyatının, elde edebileceği azami miktar yani yine bilinemez bir miktar olduğunu belirtmiştir. Siyasal iktisatta meta ile emeğin değerinin “ölçülebilir” olduğunu ancak “saptanmasının” yasak olduğunu savunan Proudhon, bunun nedeninin, siyasal iktisatçıların değer saptanmasının kesin olmayan (keyfi) bir işlem olarak görmelerinden kaynaklandığını söylemiştir.²¹⁹ Kâr-ücret ilişkisini, değerlerin orantısallığı yasası adına, mutlak anlamda ele almamız gerektiğini savunmuştur. Ücret ve satış fiyatını belirleyen bir iç ya da dış yasanın olmasını, aksi durumda ücret ve fiyat hiç durmadan değiştiği ve dalgalandığı için, değeri değiştiren nedenlerin bilinemeyeceğini belirtmiştir²²⁰ ve böylece bahsettiğimiz gibi kâr-ücret ilişkisinin çelişik doğasını saptamakla yetinmiştir.

Bir başka örnek olarak da, kullanım değeri-değişim değeri ilişkisini incelemiştir. Buna göre, doğal veya endüstriyel tüm ürünlerde, insanın geçimine hizmet etme kapasitesi olan kullanım değeri (fayda) ve karşılıklı olarak alınıp verilme kapasitesi olarak da değişim değeri (fiyat) bulunur. Ona göre bunlar aynı şeylerdir ve sadece ikinci durum, birincisine bir ikâme fikri ekler.²²¹ Proudhon, ekonomistlerin de bunu söylediklerini ancak değer çelişik doğasını dile getirmediklerini belirtmiştir. Buna göre çelişki, kullanım değeri artarken değişim değerinin düşmesidir; bir meta ne kadar bolsa, mübadelede o kadar değer kaybeder.²²² Demek ki buradan, üretim (kullanım değeri) artarken, değer (değişim değerinin) düşmesi, kullanım değeri ve değişim değerinin ters oranlı ama birbirleri için gerekli oldukları sonucu çıkar. Ona göre, bu çelişkinin nedeni saptanamaz. Hiçbir zeka ya da irade oluşan bu çelişkiyi engelleyemez. Dolayısıyla o çelişkinin zorunluluğunu saptadıktan sonra,²²³ değerlerin orantısallığı yasasının keşfi için, denge arayışına yönelmemiz gerektiğini savunmuştur.

Bu arayış sırasında Proudhon, siyasal iktisat ile sosyalizmin yetersizliğinden bahsetmeyi ihmal etmemiştir. Ona göre sosyalistler, yasal düzenlemeler yoluyla

²¹⁹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 53.

²²⁰ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 54.

²²¹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 64.

²²² Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 65.

²²³ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 68.

çelişkiyi halledebileceklerini düşünürken ekonomistler her türlü reform önerisini reddederler. Onun yapmaya çalıştığı şey, kaçınılmaz karşıtlığı görmek yoluyla, yani değerlerin salınımindaki değişirliği kabul etmek yoluyla, bahsettiğimiz orantı yasasını bulmaktır. Ona göre, toplumdaki adalet ancak bu olabilir.

Kullanım değeri ile değişim değerini dengeleyecek/uzlaştıracak olan şey ise, mübadeledeki tek kural olan arz ve taleptir.²²⁴ Ancak arz ve talep de birbirleriyle çelişen olgular olduklarından dolayı, şeylerin gerçek fiyatının tespit edilmesi için dengelenmelidirler.²²⁵ Şeylerin gerçek fiyatı mübadele içindeyken anlaşılabilirliğinden dolayı, sosyal bilim de bu mübadele yasasını “işgücünde” kavrayabilir. Üreticiden üreticiye nicelik ve nitelik olarak değişen işgücü, değişken ama kesin bir orantısallık yasasını belirleyen yegane faktördür.²²⁶ İşgücü meselesi; bizi yeniden emeğe verilen özcü/ahlaklılaştırıcı değere ve emek-zaman teorisine vardırır.

Kitapta tartıştığı isimlerden olan iktisatçı J.B. Say’e göre, bir mala değer biçmek aynı zamanda başka bir mal ile değerlendirilebilir olmak anlamına gelmektedir. Proudhon’un yorumuna göre ise, şeylerin değerini bilmenin yani saptamanın tek bir biçimi vardır ve bu saptama da şeylerin kendi aralarındaki kıyaslama ile yapıldığından, birşeyin diğerinden daha az veya daha fazla değerli olduğunu ilan edecek bir ilke, ortak bir karakter vardır.²²⁷ Say’e göre, şeylerin değeri tahmin edilebilir ama ölçülemez yani değişmez ve bilinen bir nitelik ile karşılaştırılmaz çünkü böyle birşey yoktur. Yapılacak tek şey, şeyleri karşılaştırıp onlara değer biçmekten ibarettir. Ancak Proudhon itiraz etmiştir. Ona göre karşılaştırmak, değer biçmek ve tahmin etmek aynı şeydir yani ölçmektir. Her ölçme eğer karşılaştırma iyi yapılmışsa doğru bir ilişkiye işaret eder ve sonuç olarak mesele bir ölçü standardı bulmak değil, karşılaştırma noktasını saptamaktır.²²⁸

Şeylerin karşılaştırma noktası anlamındaki değerlerin orantısallığı yasasını siyasal iktisatçılara ve sosyalistlere karşı savunan Proudhon, bu yasanın adalet ve dengeye uygun olduğunu ispatlamak için iktisadi kavramlar üzerinden tartışmaya devam etmiştir. Hatırlanacağı üzere adalet, nesnel ve kesin olarak kavranabilir birşeydi,

²²⁴ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 73.

²²⁵ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 74.

²²⁶ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 77.

²²⁷ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 86.

²²⁸ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 87.

tamamen insaniydi ve deneyim yoluyla yavaş yavaş ortaya çıkacak kendi bilgi nesnesi vardı. Ayrıca toplumsal ilişkilerde hergün kendisini kusursuzlaştırmaktaydı.²²⁹ Ancak Proudhon'a göre, insanın kendi şahsına hürmet hissinden doğan ve egoizmin zıddı olan²³⁰ adalet fikri, tüm insanların kafasına yerleşmemiştir. Öyleyse tüm fikirlerimizin, ilerlememizin, ahlaklılığımızın ve yukarıda da bahsettiğimiz “değerlerin orantısallığı yasası”nın kaynağı olan adaletin keşfedilmesi için Proudhon, mücadele edeceği güçleri belirlemiş ve iktisadi evreleri/olguları tahlil etmeye girişmiştir.

Proudhon kapitalizmi, tüm mülkiyet sistemlerinin en adaletsiz olanını yarattığı gerekçesiyle suçlamıştır. Bu sistem üretici ile mülk sahibi arasında ters orantılı bir bölüşüme sebep olur ve faiz, rant, kira gibi haksız kazanç yollarıyla toplumun en geniş kesimi olan emekçi ve üretici güçleri ezer. Devlet de bu aşamada devreye girer ve ezilen kitlelere karşı egemenlerin yanında yer alarak onların çıkarlarını korur. Kapitalist sistemde ortaya çıkan üretim fazlasının çoğu kapitaliste, azı ise işçiye gittiği için, işçinin hayat standartı düşer. Bu yüzden zamanının çoğunu çalışmaya ayıran işçi; kendisini kültürel olarak geliştiremez, yönetim üzerinde herhangi bir etkinlik oluşturamaz, kapitalistler tarafından yönlendirilir ve bu aldatmaca sürüp gider.²³¹

Proudhon, siyasal iktisatçıların bu “adaletsiz” durumu değişmez bir yasa olarak kabul ettiklerini ve sosyalistlerin ise “işçinin bilinçlilik durumlarını dikkate almadan” devrim savunusu yaptıklarını iddia etmiştir. Özgün yönteminden hareketle Proudhon, siyasal iktisatçıların ve sosyalistlerin yapamadıklarını iddia ettiği şeyi yapmaya girişmiş ve ekonomik evrelerin analizi yoluyla mülkiyet sorununa çözüm yolları aramıştır. Bu evreler, sosyo-ekonomik düzen içerisinde birbirine sıkı sıkıya bağlıdır kendi içlerinde hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır ve Proudhon, olumlu yönlerin baskın çıkacağı şekilde bir denge arayışına girmiştir. Bu arayış da nihayetinde bizleri, adalet yasalarına uygun ekonomik sisteme götürecektir.

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki Proudhon, siyasal iktisadın çelişik hipotezlerini ve onun sefaletin örgütlenmesinden başka birşey olmadığını ifşa etmesinin aynı zamanda bir eşitlik örgütlenmesini de zımnen içerdiğini kabul etmiştir. Dolayısıyla

²²⁹ Crowder, a.g.e., s. 102.

²³⁰ Aktaş, a.g.e, s. 114.

²³¹ Aktaş, a.g.e., s. 115.

çelişkiler, aynı zamanda bir bileşimin de habercisidir. Öyleyse ona göre çelişkileri ortaya sererek, işbirliğinin temellerini de atmış oluruz.²³²

Bunlardan ilki işbölümüdür. Tıpkı diğer evrelerdeki gibi, yokluğunda hiçbir ilerlemenin, zenginliğin ve eşitliğin olamayacağı işbölümü emeği bölerek işçiyi aşağı bir konuma indirger, zekayı gereksiz ve eşitliği ise imkansız kılar.²³³ İşbölümünün zekayı gereksiz kılmasından kasıt, emekçinin hayatı boyunca aynı işi yapması, bunda ustalaşsa ve toplumsal servete değer katsa bile başka işlerle uğraşamaz oluşu ve sonunda yozlaşarak hayvanlığa geri dönmesidir. Dolayısıyla işbölümü hem iyilik yaratır (servet) hem de kötülük (yozlaşma). Proudhon çare olarak emeğin yeniden oluşturulması gerektiğinden bahsetse de bunun detaylarını vermemiştir ve sonunda hiçbir politik reformun, hiçbir çabanın ve eğitimin işçiyi kurtaramayacağını yazmakla yetinmiştir. Ayrıca sosyalistlerin refah artışı ve/ya eğitim verilmesi şeklindeki çözüm önerilerinin işe yaramazlığından da bahsetmiştir. İşçinin kârdan hisse alması olarak da yorumlanabilecek refah (ücret) artışı, hem işçinin yaşamı için gerekli olan ürünlerin fiyatlarını yükselteceğinden hem de eğitimsiz oluşları ile bağlantılı olarak ve işçinin ahlaki zayıflığından dolayı, alacağı fazla parayı da ahlaksızca savuracağını savunmuştur. İşçiye eğitim verilmesi ise ayrı bir tartışma konusudur. Buna göre zaten işbölümü yüzünden ahlaki ve entelektüel anlamda atalet içinde olan işçinin kendi durumunu düzeltecek arzuyu yeterince hissetmediğini savunan Proudhon ayrıca eğitilmiş işçilerin pis işlerde çalışmak istemeyeceğini veya pis işlerde kimlerin çalışacağı sorununun doğacağını da belirtmiştir. Öyleyse eğitim yoluyla refaha erişmek de, refah yoluyla eğitime kavuşmak da çelişik şeylerdir. Ana fikir, işbölümü yüzünden makineleşmiş insanın ne eğitimi ne de refahı kaldırabileceğidir.²³⁴

İkinci evre olarak makineleri ele alır Proudhon. Makinelerin, endüstriye, işbölümü yasasına karşıt olarak ve bu yasanın tehlikeye attığı “denge”yi yeniden kurmak için²³⁵ girdiğini savunmuş ve devam etmiştir; makineler işbölümünün antitezidir. Çünkü işbölümünün ayırmış olduğu çeşitli emek parçacıklarını bir araya getirir ve nihayetinde bir ilerleme ve genel refahta bir artış görülür.²³⁶ Bunlar makinenin

²³² Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 103.

²³³ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 105.

²³⁴ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 121.

²³⁵ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 124.

²³⁶ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 127.

“iyi” yönleridir. Ancak elbette Proudhon analizini bu şekilde bitirmemiş ve makinelerin kendi içinde barındırdığı çelişkileri açıklamaya çalışmıştır. İşçinin zahmetini ve işgücü kullanım süresini azaltan makineler, mekanik işlem sürekli iş gücünün yerine ikâme edilmeye çalışıldığından dolayı, emekçileri üretimden tasfiye etmeye yönelik sürekli bir eğilim de ortaya çıkarır yani bir kısım el emeği işsiz kalır.²³⁷

Üçüncü ve dördüncü evreler sırasıyla, birbirinin antitezi olan, rekabet ve tekeldir. Proudhon’a göre rekabet, işbölümü kadar temeldir, işbölümündeki ve tüm parçalardaki özgürlüktür.²³⁸ Rekabeti olumlu yarışma ve çalışmanın çekici hale gelmesi için olmazsa olmaz bir evre olarak gören Proudhon, değer oluşumu için de yine rekabete görev yükler. Eğer bir ürün tek bir imalatçı tarafından üretilirse, o ürünün değeri sır olarak kalır, der. Değer sır olarak kaldığında (veya üreticiye keyfi bir imtiyaz verdiğinde), çalışanın ücreti de bilinemez. Dolayısıyla ücret garantisi ancak rekabet sonucu keşfedilebilir.²³⁹ Rekabetin kötü yanı ise haksızlık ve adaletsizlik olarak ortaya çıkar. Buna göre, ürünlerin maliyet fiyatlarını yüksek göstererek pahalılığa yol açar ve dolayısıyla emekçinin elinde olanı da alır. Ayrıca kamunun vicdanını yozlaştırması ve güvensizliğe neden olması gibi sonuçları vardır.²⁴⁰ Proudhon’un vardığı çözüm; rekabetin vazgeçilmez ve kolektif faaliyetin ifadesi olduğu²⁴¹, bize gereken şeyin bir ücret teorisi ve rekabet örgütlenmesi olduğu ve istikrarlı bir rekabetin adil sonuçlar verebileceğidir.²⁴²

Solari’ye göre Proudhon’un rekabeti ele alış şekli, onun kendi içinde kötü olmadığı şeklindedir. Rekabet ancak diğer ekonomik evrelerle birleşince tehlikeli hale gelir ve özgürlüğü öldürür. Özgür mübadeleyi imkansız kılar çünkü taraflar arasında eşitlik durumu yoktur.²⁴³

Rekabetin karşıtı olarak ele alabileceğimiz evre ise tekeldir. Sırf bu özelliğiyle bile tek el, çalışmanın evrelerinde olmazsa olmaz bir yere sahiptir. Bununla birlikte tekelin doğada ve insanda var olduğunu belirten Proudhon, tekeli, bireyleşmemizin dışsal bir olgusu olarak öne çıkarmıştır; tıpkı bedenimizdeki ve zekamızdaki her şeyin

²³⁷ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 134.

²³⁸ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 147.

²³⁹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 149.

²⁴⁰ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 154.

²⁴¹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 159.

²⁴² Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 161.

²⁴³ Solari, a.g.m., s. 236.

özgün olması ve çalışmamızın özel bir karakterle meydana gelmesi gibi. Bu noktada Proudhon, hayvanlarla insanlar arasındaki farkı örnek göstererek bazı sonuçlara ulaşmıştır. Ona göre, arılar ve karıncalar gibi toplu halde yaşayan hayvanlar otomatizmle donanmıştır ve onlardaki ruh ve içgüdü kolektiftir. Bu yüzden de hayvanlar arasında imtiyaz ve tekele yer olamaz.²⁴⁴ Fakat insanlık çoğulluk içinde bireyselleşir ve bu yüzden de kaçınılmaz olarak tekeldir ve toplumsal sorun tekellerin nasıl yıkılacağını değil, nasıl uzlaştırılacağını bilmekten ibarettir.²⁴⁵ Ancak diğer tüm evrelerde olduğu gibi, tekel de kendi içinde çelişki barındırır çünkü bu sistemde üretici emeğinin karşılığını alamaz. Sebebi, üretim araçlarının sahibi olamamasıdır. Böylece söz; mülkiyet sistemine, ücret konusuna, kolektif akıl ve kolektif güce ve oradan da ideal düzen olarak “anarşi”ye gelir.

Proudhon, tüm sosyal kurumların temeli olarak gördüğü mülkiyeti, yol açtığı sonuçları bakımından eleştirmiştir. Bu eleştiriye anlamak okuyucu için zor olabilir çünkü diyalektik anlayışı yüzünden mülkiyeti aynı anda hem hırsızlık hem de özgürlük olarak* tarif etmiştir. Böylesi bir tetkik ilk olarak mülkiyetin geleneksel doğasının vurgulanmasına ve ikinci olarak da mülkiyeti toplumun vicdanına teslim etmeye yol açmıştır.²⁴⁶

Kendi içinde kötü olmayan mülkiyeti kötü yapan şey, dağıtım ilişkileridir. Başka bir deyişle, işçi sınıfı ve aile kurumu ile olan kötü ilişkileridir. Proudhon tarafından mülkiyet, “Mülkiyet Nedir?” adlı eserde insanın insan üzerindeki egemenliğinin bir aracı olarak kullanıldığı için negatif anlamda (hırsızlık), sonraki kitaplarında ise, devletin veya başka organizasyonların baskısına karşı pozitif anlamda (özgürlük) ele alınmıştır. Mevcut sistemde mülkiyet negatif anlamdadır ve bunu düzeltmek için küçük girişimci, Proudhon tarafından idealize edilmiştir.²⁴⁷

Küçük girişimcinin idealize edilmesi, Proudhoncu diyalektiğin bir sonucu olup, toplumsal gerçekliklerle ilgili bir başka yönü de sahip olduğu kolektif güçtür. Kolektif

²⁴⁴ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 172.

²⁴⁵ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 173.

* Proudhon bu iki slogan arasında hiçbir çelişki görmez. Birinci slogan, mülkiyet hakkını sömüren ve bu hakkı devlet yoluyla sürdüren toprak sahibi ve kapitalistle ilişkilidir. İkinci slogan ise; bir eve, işlediği toprağa ve mesleğinin parçası olan aletler üzerinde hakka sahip olmayı içeren köylü ya da zanaatkar aile ile ilişkilidir. (Ward, *Anarşizm*, a.g.e., ss. 12-13).

²⁴⁶ Solari, a.g.m., s. 235.

²⁴⁷ Solari, a.g.m., s. 235.

güçler, bireysel güçlere indirgenemeyen ama onların toplamı da olmayan şeylerdir ve bir araya gelen emekler kat kat büyük kuvvetler doğururlar. Bu kuvvetleri yaratıcı ve verimli bir hale ise kolektif akıl ile getirebiliriz.²⁴⁸ Ancak kolektif akıl, kolektif güçlerden ayrıldığı zaman yıkıcı bir hayal olur ve dolayısıyla toplumsal gerçekliğin dokusunu, bu kolektif kuvvetler ile kolektif akıl arasındaki sürekli kavga oluşturur. Bunlar arasındaki diyalektik, “emek” ile gerçekleşir ve yukarıda bahsettiğimiz Prometheus miti, emeği yani yaratıcı işi sembolize eder. Ancak eğer iş, istenerek yapılmıyorsa insanın köleleşmesine yol açar. Yani iş, devlet veya mülk sahibi tarafından emrediliyorsa bir faciadır. Bu tezatın hafifletilmesi mümkündür ve çözüm işçinin kendi kendisini yönetmesidir. Bu sını demokrasinin temelidir.²⁴⁹

Kolektif akıl ve güç kavramlarını mülkiyeti eleştirmek için kullanan Proudhon, ücret konusunu da ele almıştır. Marx’ın artı-değer kavramı ile benzer temaların olduğu bu meseleye göre, tek tek çalışan işçiler ile bir arada çalışan işçilerin yaptıkları iş aynı değildir. Örnek olarak, bir taşı dikmek için 200 işçi bir gün çalışır ve taşı yerine diker ancak bir işçinin bu anıtı 200 günde dikmesi mümkün değildir. Öyleyse bireysel güç ile kolektif güç farklıdır ve sermayedar bireysel gücün ücretini ödese de kolektif gücün karşılığını ödemez²⁵⁰ ve kolektif gücün üretimini kendisine saklayarak nihayetinde adaletsiz bir durum oluşturur.

Proudhon’un önerisi şudur; işçi ürettiği malın üzerinde, ücretini aldıktan sonra bile doğal bir mülkiyet hakkına sahip olsun. Desteklemek için de Comte’a başvurmuştur. Örneğin, işçiler araziye temizlemekle görevlendirildiklerinde toprağın değerini artıracaklar ve onu daha kıymetli bir hale getireceklerdir. Toprağa kattıkları değer, yevmiye ile ödenir ancak bu bedel yeterli değildir. Çünkü işçilerin emeği bir değer yaratmıştır ve bu değer, onların mülkiyetindedir ancak bu mülk, ne satılmış ne de mübadele edilmiştir.²⁵¹ İşçinin aldığı ücret sadece günlük yorgunluğunun karşılığıdır ve bu ücrette satış bedeli yoktur. Proudhon’a göre, işçinin payına cahillik, kapitalistin payına ise dolandırıcılık düşer.²⁵²

²⁴⁸ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 415.

²⁴⁹ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 416.

²⁵⁰ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 383.

²⁵¹ Pierre-Joseph Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, (çev. Devrim Çetinkasap), 4. B., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 114.

²⁵² Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 115.

Buradaki adaletsizliği gidermek için üç yol vardır; ya çalışan, ücretlerin üstüne bir de ürettiği şeyden pay alacak ya patron çalışana ürettiği hizmetlerin bir dengini sunacak, ki kapitalist binlerce çalışanın işine koşamayacağı için bu imkansızdır, ya da çalışanlarına sürekli istihdam sözü verecek ki bunun da imkansızlığı ortadadır. Öyleyse geriye ilk seçenek kalmaktadır; mülkün paylaşılması.²⁵³ Ancak ona göre, mülkün paylaşılması eşitlik demek olacağından aslında insanlık eşitliğe sürekli yaklaşmaktadır (bu nokta önemlidir çünkü Proudhon'a göre adaletin yasaları gereği bizler zaten eşitliğe doğru yaklaşmaktayızdır. Bu, hem Sefaletin Felsefesi'ndeki hem de Mülkiyet Nedir?'deki ortak noktalardan birisidir) ve bundan da şu sonuçlar çıkmaktadır;

1. İşçinin ücreti mülk sahibinin aleyhinedir.

2. Her üretim kolektif olduğundan, işçi hem çalıştığı nispette ürünü hem de ürünün sağladığı faydayı paylaşma hakkına sahiptir.

3. Birikmiş sermaye kamusal mülkiyettir ve hiç kimse onun tek başına sahibi olamaz.²⁵⁴

Woodcock'ın da dikkat çektiği gibi, sabırsız bir okuyucunun kitabı yanlış değerlendirmesine sebep olacak “mülkiyet hırsızlıktır!” kışkırtmasının²⁵⁵ içeri kitabının devamında doldurmaya gayret eden Proudhon, mülkiyet hakkının medeni bir hak olduğunun, ihrazdan* doğduğunun ve yasa tarafından da onaylandığının öğretildiğini ancak onun ne emekle ne ihrazla ne de yasa ile ilgisinin olduğunu ve aslen haksız olduğunu ileri sürerek devam etmiştir.²⁵⁶ Ayrıca mülkiyet, yukarıda bahsettiğimiz sahip olma biçimleriyle (doğal hukuk, ihraz veya dini anlamda izin verilmesi) olduğu kadar üretimde de toplumdışıdır. Ona göre mülk sahipleri ahlaki olarak zayıftır ve onların ürettikleri şeyler hatalı ve hilelidir.²⁵⁷ Proudhon en başından, mülk sahibinin, kendinden küçük olanı zorlamak için gücünü kötüye kullanacağını kabul etmiştir.²⁵⁸

Bu yüzden öncelikle, dağıtım ilişkilerindeki yozlaşmış durumdan dolayı, mülkiyeti doğal hukuk olarak gören anlayışlara saldırmıştır. Buna göre, mülkiyeti yasal

²⁵³ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 119.

²⁵⁴ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 121.

²⁵⁵ Woodcock, a.g.e., s. 119.

*Elde etme, erişme. Toprağın, elde eden (işgal eden) ilk kişiye ait olması.

²⁵⁶ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 15.

²⁵⁷ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 300.

²⁵⁸ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 301.

sınırlar dahilinde bir şeyi tasarruf ve “keyfi” tasarruf hakkı olarak tanımlayan Roma hukukuna karşı çıkmıştır. Çünkü bu hakka göre, mülk sahibi eğer isterse ürününü çürümeye terk eder, tarlasına tuz serper veya bostanını parka çevirebilir. Bunları da keyfi tasarruf içinde yer alan şeyler²⁵⁹ olarak görür. Hukukçuların dediği gibi mal edinme, insan yazgısının gerçekleşmesi ve endüstrisinin uygulanabilmesi için gerekli ise bundan çıkarılabilecek tek sonuç, mal edinmenin herkes için gerekli olduğudur. Öyleyse mülkiyetin eşit, hareketli, artmaya ve eksilmeye elverişli olması gerekir ancak bu durum mülkiyetin inkâr edilmesidir de. Dolayısıyla aslında çelişiktir.²⁶⁰

Mülkiyetin adaletsizliği getirdiği meselesini Crowder da ele almıştır. Ona göre bu adaletsizlik bahsettiğimiz gibi Roma yasasından gelir ve malları hem kullanma hem de suistimal etme haklarını ima eder. Proudhon da işte buradaki suistimal etme hakkına karşı çıkararak bazı sonuçlara varmıştır. Godwin; bireyin mallar üzerindeki hakkının sadece genel mutluluk için kullanılması ve malların “vekili” olma yetkisini tanımıştı. Proudhon da buna benzer olarak yararlanma (zilyetlik) hakkını öne çıkarmıştır ve bu, mal sahipliğini içermemektedir. Bu hakka sahip olan insan, ona emanet edilen şeyden sorumludur. Onu genel fayda için kullanır, korur ve geliştirilmesine yönelik hareket eder.²⁶¹

Mülkiyet hakkını savunanların bir başka dayanak noktası ise ihraz hakkıdır. İhraz veya “önce ihraz edenin hakkı”, kişinin bir toprak parçasını ihraz etmesi ve aksi ispatlanmadığı sürece de oranın maliki olduğunu iddia etmesidir.²⁶² Ona göre kadim milletlerin mülkiyet tarihi sadece bir merak konusu olarak incelenebilir ancak kesinlikle mülkiyet hakkına cevaz vermez. İnsanlar tıpkı gök cisimlerinin hareketleri konusunda yanılabilirler gibi toplum yapısı ve adaletin tatbiki gibi konularda da yanılabilirler. Örneğin Nil ve Ganj nehir kıyılarındaki toprakların eskiden kan ve mevki asaletine göre dağıtılmaları veya Yunanlılar ve Romalıların mülkiyeti tanrıların himayesinde görmeleri bizim için delil olabilir mi diye sormuştur. Çeşitli biçimlere giren imtiyaz, adaleti mazur gösteremez diye de devam etmiştir.²⁶³ Öyleyse ona göre, bir insanın kendinde yetki görmesi, mülkiyet lehine delil teşkil edemez, dinlerin mülkiyeti

²⁵⁹ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 45.

²⁶⁰ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 278.

²⁶¹ Crowder, a.g.e., s. 111.

²⁶² Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 57.

²⁶³ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 82.

onaylayan kararları da hükümsüzdür çünkü kilise zaten ezelden beri hükümdarın hizmetinde olmuştur, mülkiyetin toplumsal bir faydası da olamaz çünkü insanlar zilyetlikte eşitlik ile mülkiyeti birbirinden ayıramayacak durumdadırlar. Bize asıl faydayı sağlayan zilyetlikte eşitlikdir.²⁶⁴

Bunun dışında, mülkiyeti emek ile meşrulaştırmaya çalışanlar da vardır ancak Proudhon'a göre onlar da, tıpkı ihrazdaki gibi, emeğin de zorunlu olarak servet eşitliğine sebebiyet verdiğini dolayısıyla bu sistemin de kendi içinde çelişik olduğunun farkında değillerdir. Ona göre ekonomistler, mülkiyetin kökeninin emek olduğunu söylerler. Dolayısıyla kişinin çalışarak yaşamasına, kendi tasarruflarına ve sermayesine özgürce sahip olmasına göndermede bulunurlar ancak eğer çalışma, mülkiyetin kuralı ise, çalışmayanın mülkiyetinin (ya da çalışmadığı halde mülkünden belli bir gelir elde etmesinin) nasıl haklı çıkarılacağını sormuştur.²⁶⁵

Ona göre, emekçi ürettiği mahsule sahip olabilir ve bunda da bir sorun yoktur ancak bu, toprağın mülkiyetine de sahip olma hakkı kesinlikle vermez ki bu zaten bahsettiğimiz zilyettir. Dolayısıyla zilyetliğin mülkiyete dönüşmesi için emekten farklı birşey gerekir. Diğer durumda kişinin, emekçi olmaktan çıktığı anda zilyetliğinin sona ermesi gerekirdi. Yasaya bağlı olarak mülkiyete izin veren görüşler, ihraz ilkesi ile alakalıdır çünkü sözgelimi bir çiftçi üretmeyi bıraktığı andan itibaren halen mülk sahibi olmaya devam ediyorsa bu durum, hukukun ihrazdan aldığı ilhamla mülkiyeti yasalaştırmasıdır.²⁶⁶

Dolayısıyla mülkiyet, Meriç'in de dikkat çektiği gibi, ne doğuştan gelen bir hakka, ne işgal hakkına (ihraz) ne de emeğe dayandırılabilir. Emekle meşrulaştıramayız çünkü bahsettiğimiz gibi her emek, kolektif bir gücün eseri olduğundan, mülkiyeti yok eder. Emeğe dönüşen her kabiliyet, birikmiş bir sermaye ve kolektif bir mülkiyettir ve kabiliyetler arası eşitsizlik yüzünden, ücretler ve servetler arasında da eşitsizlik yaratmak hırsızlıktır. Öyleyse üreticinin ürettiği her ürün toplum tarafından ipotek altına alınmıştır ve üretici de topluma ölünceye kadar borçludur.²⁶⁷ Proudhon da bunu şu şekilde anlatmıştır; bir defa bize işbölümü kavramını hatırlatmıştır. Buna göre, sadece ürettiğini tüketen ve kimseye ihtiyacı olmadığını düşünen bir kişi kendisini

²⁶⁴ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 83.

²⁶⁵ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 278.

²⁶⁶ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 110.

²⁶⁷ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 383.

kandırmaktadır. Basit bir örnek olarak da, bir çifçinin günlük hayattaki faaliyetlerinde duvarcı, marangoz, terzi veya kasap, bakkal ve nalbant ile ilişkisini hatırlatmıştır. Öyleyse bir bireyin üretimi diğer bireylerin üretimlerini de varsayar ve yalıtılmışlık söz konusu değildir. Ona göre, meslekler arasında böylesine bir genel ortaklığın var oluşu, üreticinin elinden çıkan her ürünün de, toplum tarafından peşinen ipotek altına alındığının işaretidir. Hatta üreticinin bizzat ürettiği ürün üzerindeki hakkı bile tam değildir; paydası, bütün bir toplumu oluşturan birey sayısı olan bir bölmeyle bulunabilecek bir hissedir.²⁶⁸

Son olarak, zilyetliği komünizmden ayırmak gerekir. Proudhon'a göre mülkiyetin ortak olması hiç de sosyal olduğu anlamına gelmez ve komünizm, devletin ve polis gücünün yüceltilmesinden başka birşey değildir. Hatta komünizm, liberal iktisatın bütün tezatlarının başka bir açıdan yeniden tekrarlanmasıdır. Merkeziyetçi kolektivizm; sanayide, ticarete, düşüncede, sosyal ve özel hayatta kısacası her yerde diktatörlüktür.²⁶⁹ Komünizm herkes için iktisadi eşitlik ve mecburi iş demektir ve bu açıdan ideal toplum ancak baskı yoluyla kurulabilir. Bu yüzden de Proudhon, komünizmi kesinlikle reddeder.²⁷⁰ Ona göre komünistler mülkiyete saldırırlar çünkü aslında mülkiyetin, hizmetlerin karşılıklılığı yoluyla kötüye kullanılmaktan nasıl çıkarılacağını bilmezler.²⁷¹ Yani Proudhon, söz konusu mülkiyet olduğunda Bakunin veya Kropotkin gibi düşünmemiştir. Bulduğu çözüm (zilyetlik), onu diğer iki düşünürden de ayırır.

Meriç'e göre, ilmi sosyalizm tabiri ilk kez Mülkiyet Nedir?'de geçmiş olmasına rağmen, Marx'inkinden farklıdır. Proudhon'un ilmi sosyalizmi, merkeziyetçiliği savunan bütün doktrinlere karşıdır çünkü bunlar mülkiyetin ve devletin devamlılığı esasına dayanır. Ona göre ise, mülkiyet ve devlet dünyanın kuruluşundan beri yıkılış halindedir. Gerek komünizm, gerek reformcu sosyalizm gerekse de iktisadi liberalizm sorunların kendiliğinden çözüleceği bir toplum peşindedir ancak onların yaptıkları sadece çelişki üzerine çelişki üretmektir ve bu durumda yeni denge arayışlarına girmek de zorunluluktur.²⁷² Meriç'e göre, Proudhon Marx'tan daha devrimcidir çünkü

²⁶⁸ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 146.

²⁶⁹ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 422.

²⁷⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, a.g.e., s. 172.

²⁷¹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 291.

²⁷² Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 423.

Proudhon, proletaryanın yaratıcı girişimlerine daha çok değer verir. Ancak Marx'tan daha az gerçekçidir çünkü burjuva sınıflarının zaaflarını fazla büyütür ve devrimin yakınlığına olan inancı da bundandır.²⁷³

Bundan başka Kropotkin'e göre, Proudhon mülkiyetin bir soygunculuk olduğunu kanıtladıktan sonra, hiçbir hükmetme biçimini benimsemediğini ve anarşist olduğunu ilan etmiştir. Ona göre, insanın adaleti eşitlikte aramasına benzer şekilde, toplum da düzeni anarşide aramaktadır.²⁷⁴ Zilyetlik, anarşist düzenin bir ifadesi olup, insanileşmiş mülkiyettir.²⁷⁵

Böylece onun zilyetlik tanımını, “zilyetlikte eşitlik” ve üreticilik üzerinden anlamış bulunmaktayız. Ancak söz konusu, teorinin belkemiği olan adalet kavramı olduğunda Proudhon, açık bir tanım sunmamıştır. Özetlersek, kitaplarından ve yorumculardan çıkarabildiğimiz ve kavrama yaklaşabilen bazı özellikleri; kapitalizm ve komünizmin dengelenmesi ve bu dengenin de değerlerin orantısallığı yasası üzerinden yapılması gerektiği, adaletin kafalarda henüz oluşmasa da doğamızda var olduğunu bildiğimiz, herkesin üretici ve zilyet sahibi ve karşılıklı çıkarları uzlaştırabilecek bilince sahip olduğu, dolayısıyla ahlaklı ve rasyonel olduğu bir sistem içinde yaşayabildiğidir. Örneğin, yukarıda yazdığımız gibi, kapitalizmin ve devletçi sosyalizmin kendi içlerindeki çelişkileri göstermek, adalet yasasına uygundur. Ya da bireyin kendi kendini yönetmesi gerektiğini söylemek ve şiddete başvurmayıp alternatif yaşam biçimlerini atölyelerde yaratmaya çalışmak da adalet uygundur. Anlamını yorumlayarak çıkarabildiğimiz böylesi bir adalet anlayışı, durağan tanımlardan uzaktır. Ondaki ahlaklılık, özgürlük, eşitlik, üreticilik, zilyetlik ve dinamik dengeli sözleşme yapabilme kapasitesi ile oluşturulmuş ekonomik sistem tahlili, kendi ifadesini karşılıklılık sisteminde bulur.

2. Karşılıklılık (Mutualizm)

Proudhon'un düşüncelerinin meyvesi; değerlerin orantısallığı yasasının uygulanabileceği ve kapitalizm ile komünizmin dengesi olarak tanımlayabileceğimiz

²⁷³ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 424.

²⁷⁴ Pierre-Joseph Proudhon, *Makaleler*, (çev. M. Tüzel), İstanbul, Birey Yayınları, 1992, s. 12.

²⁷⁵ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 384.

karşılıklıya dayalı düzendir. Bu düzenin ipuçlarını yine Sefaletin Felsefesi kitabındaki ticaret dengesi, kredi ve ortaklık (komünizm) kısımlarında bulmaktayız.

Buna göre, serbest ticaretin gerekliliği ile ilgili olarak Proudhon, tüm yasaklayıcı sistemlere karşıdır ve ticaret özgürlüğünün iktisadi bir zorunluluk olduğunu kanıtlamaya girişmiştir. Ancak serbest ticaret sermaye birikimine, tekellerin sağlamlaştırılmasına ve sefaletin sürmesine de neden olur. Çözüm olarak da ticaret dengesini ortaya atmıştır.²⁷⁶ Ona göre insanlık ilerlemektedir ve uluslararası ticaret de, bizim mükemmelliğimizin olmazsa olmaz şartıdır. Hiçbir ulusun insan soyundan dışlanmaması için ticaret mümkün olduğunca özgür olmalı ve bu sayede de tüm kolektif faaliyetler birbirine bağlanmalı ve tüm yerkürenin bir atölye olduğu dönemin gelişi hızlanmalıdır.²⁷⁷ Ona göre ticaret, hem zenginliği hem de servetlerde eşitsizliği yaratır, hem bolluk hem de yoksulluk onun vasıtasıyla gelişir. Ticaret gerekli olduğu kadar, tüccar uluslar için yeni bir baskı ve soygunculuk halini de alır.²⁷⁸

Proudhon'a göre, değeri yaratan emektir ve dolayısıyla mübadele edilmesi gereken şey de emektir.²⁷⁹ Ona göre, siyasal iktisatçılar özel mülkiyeti savundukça mübadele yasası da imkansız bir hale gelir ve tüm ülkelerin üreticileri arasında rızaya dayalı "işbirliği" ve "dayanışma" olmadıkça yani doğal bir ortaklık ve sadece çalışma ürünlerinde mübadele olmadıkça, dış ticaret, işbölümü ve ücretlilik gibi iktisadi olgular kölelik ve bağımlılığı yeniden üretmekten başka birşey yapmayacaktır. Çalışma, çalışma ile mübadele edilmediği sürece bu böyle devam eder.²⁸⁰ Dolayısıyla ticari denge teorisi de, hem ticari özgürlüğü hem de eşit koşullarda rekabet etme ilkesini dayatarak emeği korur. Bu "denge", ne eksiksiz bir özgürlük ne de mutlak yasaklama yaratacak etkilere sahiptir. Daha doğrusu, her ikisinin de sakıncalarını ortadan kaldırmaya yöneliktir.²⁸¹ Ticari denge (ticari karşılıklılık) yoluyla, insanlar arasında fiili bir dayanışma yaratılmış olur, emekçiler doğadan eşit ölçüde yararlanmış olurlar. Çalışma araçlarının işbirliği içinde kullanılması ile masraflar herkes arasında paylaşılır. Elbette ki, halklar arasındaki çalışmanın ve refahın koşullarını eşitleyecek olan bu sentezleyici

²⁷⁶ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 247.

²⁷⁷ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 248.

²⁷⁸ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 250.

²⁷⁹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 253.

²⁸⁰ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 254.

²⁸¹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 257.

fikir, her yerde antagonist elemanları ile birlikte var olur.²⁸² Yani Proudhon'a göre kendi başına bırakıldığı zaman hem servet hem de sefalet yaratan ticaret serbestisi, emeğin emekle takas edildiği "ahlaklı" bir sisteme doğru evrilebilirse, kendi dengesini bulabileceğini savunmuştur.

Bunun için, tamamlayıcı bir etken olarak kredi olgusunu ele almıştır. Krediyi ortaya çıkaran şey para olduğu için, Proudhon para meselesine eğilmiştir. Buna göre altın ve gümüş, evrensel mübadele aracı olarak kullanıldığından, her üretim ve her tüketim buna bağlıdır. Emeğin tüm ürünleri de parayla aynı mübadele değerine sahip olsaydı, tüm emekçiler parayı elinde bulunduranlar ile aynı haklara sahip olurdu.²⁸³ Ancak Proudhon, insanın keşfedeceği adalet yoluyla paranın yok edileceğini ve sadece bu sayede, değerlerin genel oluşumunun sağlanabileceğini savunmuştur. Ona göre para, ticarete geçerli tek meta olduğunda, insanın putudur. Bu açıdan kredinin de sefalet artışına neden olduğu söylenebilir.²⁸⁴ Paranın yani mutlak olanın son putunun ortadan kaldırılması, gelecekteki devrimin en önemli eylemidir.²⁸⁵

Ona göre kredi, her zaman için verdiğiinden fazlasını ister yoksa zaten kredi olmaktan çıkar. Dolayısıyla, emeğin sermaye tarafından sömürülmesine bir kez daha tanık olmuş oluruz.²⁸⁶ Toplum kredi yoluyla ikiye bölünür; sürekli kredi verenler ve kredi alanlar. Ancak devlet içinde bu işlem tek ve merkezi iken, toplum içinde kredi, sayısız borç alanlar ve kapitalistler olarak yansımıştır. Proudhon'a göre bunun sonucu da, bitip tükenmek bilmeyen iflaslardır.²⁸⁷ Öyleyse Proudhon'a göre, ticaretin henüz dengelenmediği mevcut sistemde kredi, toplumsal etkileri bakımından yozlaştırıcıdır ve bunun da dengesinin bulunması şarttır.

Karşılıklılığın ipuçlarını verirken, bir sonraki evre olarak, ortaklık fikrini savunan komünistlere saldırmıştır. Proudhon'a göre komünistler, hiçbir şeyi bölüşürmezler; karneye bağlarlar.²⁸⁸ Bunun anlamı ona göre, iyi düzenlenmiş bir ortaklıkta tüm ürün türleri için tüketim ihtiyaçlarını ve üretim sınırlarını bilmek gerektiğidir. İşte değerlerin orantısallığı da bu yüzden vardır. Her üretici ve devlet

²⁸² Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 258.

²⁸³ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 264.

²⁸⁴ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 265.

²⁸⁵ Proudhon, *Makaleler*, a.g.e., s. 58.

²⁸⁶ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 271.

²⁸⁷ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 272.

²⁸⁸ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 328.

birliği, ihtiyaçları oranında hesaplanmış malzemeyi diğer üreticilerden almalıdır. Bunun için atölyeleri, şehirleri ve meslek birliklerini işaret eden Proudhon, ticarete uygun dinamik bir dengeyi sağlamanın gerekliliğine vurgu yapmıştır.²⁸⁹ Bu dinamik denge, adalet fikrine uygun olarak eşitlikçi olmalıdır. Bu dinamik dengeli eşitlik, “karşılıkçılık”tır ve içinde; hükümetin çözülmesi, mülkiyetin eşitlenmesi ve kredi özgürlüğü gibi kavramlar bulunur.²⁹⁰

Proudhon’un, diğer klasik anarşistler gibi, 18. yüzyılın akılcı akımı ile aynı çizgide olduğuna ve insan davranışını belirleyen kanunları keşfetmek gerektiği şeklindeki savunusuna değinmiştik. Bugüne kadar neden mükemmel olamadığımızın cevabı ise emekle ilgilidir. Ona göre çalışmak eğitimi ve çalışmanın dinamiklerini keşfetmek suretiyle insan kendisini mükemmel hale getirebilirdi. İşte bunun yolu, insanın kendi emeğinin ürünlerini, eşit miktarda emek harcanmış başka ürünlerle takas etmesinden geçer.²⁹¹ En küçük bir entelektüel çalışma bile, değer bakımından diğerleriyle eşittir. Özgür emek mübadelesi, temel endüstriyel anlaşmadır ve böylece insanlık yavaşça geleceğin özgür dünyasına doğru ilerleyebilir.²⁹² Proudhon’a göre bu mübadele biçimi en iyi halini karşılıkçılık sisteminde alabilir.

Karşılıkçılık veya mübadele yasası, tüm çelişkilerimizin genel formülüdür. İşbölümü, makineler, rekabet, tekel gibi olguları kendi ilkesindeki güçle, ilerleme ve adalet koşullarına uygun hale getiren bu yasadır.²⁹³ Tüketim için ödünç vermek olup, kolektif varlığın bakış açısından mülkiyet ve ortaklığın (komünizm) sentezidir²⁹⁴ daha doğrusu dengesidir.

Proudhon’a göre, insan akli yanlış biçimlendiği zaman devlete yönelir. Doğru biçimlenme durumunda ise, şeylerin gerçekliği ile uyum içerisinde olan ve gözlem ile elde edilen bilgi sistemi ortaya çıkar ve otorite reddedilir. Siyaset bilimi mülkiyet savunucularının da komünistlerin de toplumsal problemlere hatalı çözümler bulduklarını gösterir. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz üzere, ikisinin de hatası aslında birbirini tamamlayan şeylerdir. Mülkiyet öz-yönetimi yüceltirken ahlaki içerik vermez,

²⁸⁹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 329.

²⁹⁰ Woodcock, a.g.e., s. 128.

²⁹¹ Lois Spear, “Pierre Joseph Proudhon And The Myth Of Universal Suffrage”, *Canadian Journal Of History*, Vol. X, 1975, s. 301.

²⁹² Spear, a.g.m., s. 302.

²⁹³ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 365.

²⁹⁴ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 366.

komünizm ise ahlak yasası peşindeyken bunu zorlamaya çalışarak öz-yönetimi yok eder. Orta yol olarak belirlediği şey karşılıklılık sistemidir.²⁹⁵ Ona göre doğru toplum, karşılıklı saygının olduğu toplumdur ve bu, yukarıda bahsettiğimiz haliyle “denge” ile de uyumludur.²⁹⁶ İnsan kendisini ahlak yasası ile uyumlu şekilde yönetebileceğinden dolayı, karşılıklı saygı da beraberinde özgürlük dengesini getirir. Bu özgür toplum devletsiz olacağından, Proudhon, devrimin kolektifleştirilmesi ve endüstrinin yükselişi ile beraber toplanma noktası olarak birey ya da aileyi değil atölyeyi almıştır.²⁹⁷ Yani karşılıklılığın yaşayabileceği yer, kendisini hem kapitalizmden hem de komünizmden soyutlamış atölyedir. Bu endüstriyel toplum, para eleştirisi ile birlikte düşünüldüğünde, bir takas düşüncesini de beraberinde getirir. Takas üzerine kurulu bir toplumda başlangıç olarak istekler azaltılmalıdır. Ayrıca herkesin pazarlık edecek kendi çalışması ile ürettiği bir şeyi olmalıdır ki bu da mülkiyete karşı sahip olma (zilyetlik) ile uyumludur. Ahlaklı öz-yönetim sahibi olmak için kişi, başkasının tek taraflı yardımına muhtaç olmamalıdır.²⁹⁸

Ancak Crowder’ın da dikkat çektiği gibi, herkesin pazarlık edecek birşeyi olsa bile, pazarlık sürecinin kendisi adaletli olmalıdır. İşte bu yüzden takas ilişkisi kilit bir önem taşır ve Proudhon tipi bir sözleşme karşımıza çıkar. Sözleşme, hükümetçi düşünceden kurtulmayı, baskıcı sonuçlar üretme potansiyeli olan burjuva anlaşması olmamayı, iki taraflılığını ve eşit takası kabul etmelidir. Bu sözleşmeden doğan toplumda hizmete hizmet, özgürlüğe özgürlük ve değere değer vardır. Ayrıca gruplar tarafından özgürce kabul edilmelidir.²⁹⁹ Crowder’a göre karşılıklılık, adalet yasasına zorlamasız bir itaati içerdiğinden ahlaklı öz-yönetim olarak ele alınabilir. Karşılıklı kişi, kendinin efendisi olan, girişkenlik ile hareket eden ama aynı zamanda ürünleri için “adil ödeme”yi alacağını bilen kişidir. Dolayısıyla özgür insan yasası, keyfi iradeden farklı olarak (adaletin gerektirdiği) zorunlulukları yerine getirme yasasıdır.³⁰⁰

Yukarıda da ele aldığımız şekliyle eşit değerde takas düşüncesi, zenginliği üreten tek şeyin emek olduğundan hareketle, ürünlerin karşılığının toplumda aynı emeğe mâl olan ürün ile değişmesi esasına dayanır. Ürünün takas değeri de, ona

²⁹⁵ Crowder, a.g.e., s. 130.

²⁹⁶ Crowder, a.g.e., s. 130.

²⁹⁷ Crowder, a.g.e., s. 131.

²⁹⁸ Crowder, a.g.e., s. 132.

²⁹⁹ Crowder, a.g.e., s. 133.

³⁰⁰ Crowder, a.g.e., s. 134.

harcanan çalışma saati üzerinden hesaplanır.³⁰¹ Crowder'ın dikkat çektiği gibi, Proudhon'un değerin belirlenmesinde emek-zaman teorisini kullanmasındaki amacı, ahlaksal olarak üstün bir hareket modeli sunmak istemesidir. Crowder adil fiyat düşüncesinin, tefeciliğe karşı Ortaçağ bilginlerine, Kilise Babaları'na ve hatta Aristoteles'e kadar geri gittiğine dikkat çekmiş ve dolayısıyla Proudhon'un eski bir geleneğinden içinden konuştuğunu ve kafasındaki toplum yapısı için radikal bir programın gerekli olduğunu düşünmüştür.³⁰²

Thomas'a göre Proudhon'un tuhaf karşılıklılık sözleşmesi, devlete ilişkin toplumsal sözleşme kuramları tarihine bir dipnot olarak yazılabilir çünkü tarafları eşit ölçüde birbirine bağlayan karşılıklı yükümlülüklerin uygulanması devleti değil, onun ortadan kaybolması sonucunu doğurur. İki taraf arasındaki basit bir sözleşme, genel olarak insan ilişkilerinin bir paradigması kılınırsa hem gayri meşru olan mülkiyet hem de politika ilişkileri ortadan kalkar. Özgür ve eşit insanlar, serbest ve eşit değerdeki malları karşılıklılık ilkesine göre mübadele ettiklerinde ve devlet ya da tekel buna müdahale etmediği sürece, toplumda bir çıkar dengesi sağlanmış olurdu. Dolayısıyla Proudhon'un tüm programı anarşinin ve düzenin birleşmesi arayışıdır.³⁰³ Öyleyse karşılıklılık, ilk bölümde ele aldığımız kendiliğindenlik mefhumuna yaslanan bir sistemdir.

Bu noktada bir başka önemli nokta da, siyasi devrimin tamamlanamamışlığıdır. Karşılıklılık ilkesini ele alan Cantzen, Proudhon'un Fransız Devrimi içinde yer alan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik değerlerini takdir ettiğini ancak bunlara ekonomik adalet yoluyla bir temel sağlanmasının zorunluluğunu savunduğuna dikkat çekmiştir. Proudhon ancak ekonomik tutsaklık ve eşitsizlik aşıldıktan sonra devrimin taleplerinin eksiksiz olarak yerine getirileceğini savunmuştur.³⁰⁴

Proudhon, karşılıklılığın hayata geçmesi adına, "Halk Bankası"nı kurmuştur. Bu banka; çalışan sınıfların ekonomik durumlarını geliştirmek, ortak çıkarlara hizmet etmek ve işbirliği yapan bir banka olmak gibi amaçlarla kurulmuştur.³⁰⁵

³⁰¹ Crowder, a.g.e., s. 135.

³⁰² Crowder, a.g.e., s. 136.

³⁰³ Thomas, a.g.e., s. 218.

³⁰⁴ Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, (çev. Veysel Atayman), 3. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s. 131.

³⁰⁵ Solari, a.g.m., s. 236.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, kredinin vahim sonuçları vardır, pahalıdır ve sermayesi olanlara verilmektedir. Halk Bankası da, kredinin bedava olması düşüncesinden yola çıkarak kurulmuştur. Bu banka sayesinde herkes çalışma araçlarından faydalanacak ve devlet de bu işe karışmayacaktır. Bu maksatla 1849 Şubat’ında bankayı kurar ancak banka uzun ömürlü olmaz çünkü o dönem yazdığı bazı makaleler yüzünden hapis ve para cezalarına çarptırılır.³⁰⁶ Altının egemenliğine son vermeyi ve paranın yerine ürünlerin değiş tokuşunu öngören bu banka sadece birkaç ay yaşayabilir.³⁰⁷

Detaylarına baktığımız zaman, üreticinin harcadığı iş saati üzerinden ürünlerine değer belirlenmesi uygulanmaya çalışıldı ve bu, “çalışma bonoları”nda somutlaştırıldı. Halk bankası tarafından karşılığı ödenen bu çeklerle, Proudhon’un hayalindeki mübadele de denendi. Ancak küçük çapta yürütülen bu denemeler başarısız oldu. Kropotkin’e göre bunun sebebi, dışarıda mevcut sistem yüzünden işgüçlerini ve bağımsızlıklarını satmak zorunda olan milyonlarca insanın varoluşuydu.³⁰⁸

Onun halk bankasında; iki iş saatinin ürünü olan A malının miktarına, gene aynı iş süresinin ürünü olan B malı karşılık gelir. Bankalar, tutacakları “çalışma süresi” kayıtları ile, ayrıca da iş saati miktarına göre mübadele yapacak olan “meta evleri” yoluyla işlevlerini yerine getirirler.³⁰⁹ Bu sayede hem tüketicilerin, tüccarların kazançlarını ceplerinden ödemek zorunda kalmaması hem de “iş saati” anlayışı yoluyla, az miktarda harç karşılığında kredi verilmesi öngörülmekteydi. Proudhon da halk bankasının işleyebilmesi ve kapitalist ekonomi ile rekabet edebilmek için mümkün olduğunca çok sayıda işçinin kapitalist sistemden ayrılması ve karşılıklı faizsiz kredi sağlanmasının gerekliliğinin farkındaydı³¹⁰ ancak anlattığımız sebeplerden dolayı banka projesi başarısız oldu.

Ona göre insanlar, otoriter ekonomik ilişkilerden ve ezici borç yükünden bir kez kurtuldular mı artık salt bencil amaçları peşinde koşmayacaklardı.³¹¹ Bunun yerini “kolektif akıl” alacaktı. Kredi yoluyla bireylerin ahlaki doğuşu gerçekleştirilebilirdi ve

³⁰⁶ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 392.

³⁰⁷ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 395.

³⁰⁸ Proudhon, *Makaleler*, a.g.e., s. 14.

³⁰⁹ Cantzen, a.g.e., s. 132.

³¹⁰ Cantzen, a.g.e., s. 133.

³¹¹ Thomas, a.g.e., s. 217.

toplumu aşağıdan yukarıya doğru reforme etmeyi mümkün kılabilirdi. Ancak böylesi bir reform ancak ve ancak bireylerin ahlaki yenilenmelerine bağlıydı. Diğer türlü sözleşme ve kredi bir işe yaramazdı.³¹²

Böylece onun karşılıklılık tanımı; hem kapitalist hem de komünist (daha doğrusu otoriter sosyalist demek gerekir ancak Proudhon bu şekilde kullandığından dolayı biz de onun gibi alıyoruz) devlete alternatif teşkil edeceğinden dolayı onu ortadan kaldıracak olan ekonomik bir sistem olarak karşımıza çıkar. Bu sistem; hem özel mülkiyeti savunan sistemlerin yani kapitalizmin hem de mülkiyeti ortadan kaldıran komünizmin dengesidir. Dengenin, kavramların iyi yönlerinin alınmasıyla oluşturulduğunu biliyoruz. Buna göre, özel mülkiyete dayalı sistemlerde özgür ticaret ve serbest girişimcilik, kavramın iyi yönleri olarak ortaya çıkarlar. Komünist sistemde ise koşullarda eşitlik ve ahlaki bağlılıklar ön plana çıkar. Proudhon bu iki iyi yönü almış ve aralarında denge kurarak, karşılıklı sisteme varmıştır. Sistem, bahsettiğimiz gibi, birbirlerinin ürünlerine talip olan üretici bireylerin yaptıkları sonsuz sayıda (dinamik) takas sözleşmelerine dayanır. Bu eşitlik; takasın ahlaklı olmasına dayanmaktadır. Bunun için de üreticilere öncelikle (atölyelerde) ahlaki eğitim verilmesi gerekmektedir. Verilecek ahlaki eğitim sayesinde şiddet kullanımına gerek kalmadan, Fransız Devrimi'nin "asıl" mirası da gerçek kılınabilecektir. Bir bireyin diğer bir bireye saygı duyması yani kişisel özgürlüklerin dengelenebilmesi için ise gerekli bir şart vardır; herkesin zilyet sahibi olması. Böylece dışsal veya manici mantığa göre söylersek "yapay" bir dayatma olmadan, özgüvenli şekilde ve başkasının iyi niyetine muhtaç halde olmadan kişi, kendi kendini yönetip üretim yapabileceği bir "alana" sahip olur. Böylesi bir tabloda ahlaklı ve üretici birey ile bunların toplamından oluşmuş ve kolektif güç ile kolektif akıl sahibi toplum özgür olabilir. Proudhon'a göre böyle bir sistem moderndir yani günümüz karmaşık sanayi tipi örgütlenmelerine de uygundur. Öyleyse karşılıklı sistemin, içerisinde barındırdığı değerler sebebiyle, hem adalet yasasına hem de denge yöntemine uygun olduğu şeklinde bir yorumda bulunabiliriz.

Proudhon, karşılıklılık sistemi ve Halk Bankası yoluyla sadece ekonomik bir dönüşüm amaçlamamıştı. Bu dönüşümler toplumun bütün alanlarını kapsamalıydı. Dolayısıyla karşılıklılık sisteminin yaşayabilmesi için, merkezî olmayan ve kendi

³¹² Thomas, a.g.e., s. 218.

kendini organize eden bölgeler üstü işbirliği anlayışının da yerleşmesi gerekliydi.³¹³ Proudhon'un özerklik, örgütlülük, dayanışma ve bölgeler üstü işbirliğinden anladığı şey ise federalizmdi.

3. Tarımsal-Endüstriyel Federasyon

Federasyon, tıpkı karşılıklılık örneğinde olduğu gibi bir denge örneği olarak karşımıza çıkar. Özelliğini ise, adalete uygun bir ekonomik sistemin yaşayabileceği yegane örgütlenme biçimi olmasından alır. Federasyonu anlamak için tetikleyici bazı kavramlara bakmak gerekir. Bunlar arasında; 1789 Fransız Devrimi ve devrimin sonuçları, otorite ve özgürlük arasında gidip gelen ve mevcut rejimlerin yetersiz kaldığı dünyaya “denge” olabilecek bir alternatif, siyasetin ahlaksızlaştırıcılığı ve halkın cahilliği, siyasal şiddetin olmadığı kademe kademe dönüşüm ihtiyacı, orta sınıfın kurtarıcı olarak ön plana çıkması, “evrensel oy hakkı”nın tartışmalı doğası ve Rousseau'nun toplumsal sözleşmesine verilecek cevap sayılabilir. Buna göre öncelikle Fransız Devrimi'ni, hazırlayan sebeplerini ve Proudhon'un üzerinde bıraktığı etkiyi konuşmak gerekir. Fahir Armaoğlu'na göre, Fransız Devrimi'ni hazırlayan sebepler üç kısımda toplanabilir; sosyal, fikrî ve ekonomik sebepler.³¹⁴

Sosyal sebeplere baktığımız zaman, ortaya üç sınıfa ayrılmış bir Fransız toplumu çıkar; asiller, ruhbanlar ve halk sınıfı (Tiers Etats). Bu sınıfların üstünde de, ülkeyi otoriter şekilde yöneten kral XVI. Louis vardı.

Avrupa, Ortaçağ'da feodalitenin yıkılıp merkezi krallıkların kuruluşuna tanıklık etmesine rağmen, Fransa'da geniş topraklara sahip asiller sınıfının ayrıcalıkları yoluyla feodalite devam etmekteydi. Birçok vergiden muaf olan asiller, topraklarında köylüleri çalıştırırlar ve köylülerin de topraklardan yeterince faydalanmalarına izin vermezlerdi.³¹⁵ Aynı şekilde ruhban sınıfı da geniş topraklara sahipti ve vergi ödemiordu.

³¹³ Cantzen, a.g.e., s. 136.

³¹⁴ Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1789-1914*, 14. B., İstanbul, Timaş Yayınları, 2014, s. 53.

³¹⁵ Armaoğlu, a.g.e., s. 53.

Halka geldiğimiz zaman ise karşımıza bankacılar, tüccarlar, sanayiciler gibi zenginlerin meydana getirdiği büyük burjuvazi ile memur, doktor ve avukat gibi küçük burjuvazi ve köylüler çıkmaktaydı. Ayrıcalıklar bakımından aralarında bir fark yoktu çünkü hepsi haklardan mahrumdu ve bütün vergileri yüklenmişlerdi. Dolayısıyla Armaoğlu'na göre, eşitsizlik ve ayrıcalıkların olduğu Fransız toplumunun yapısı ihtilâli kolaylaştıran bir faktör olmuştur.³¹⁶

Fikrî sebeplere baktığımızda ise karşımıza, 18. yüzyıl boyunca yaşamış ve siyasi liberalizmin öncülüğünü yapmış ama devrimi görememiş birçok filozof çıkar. Bunlar arasında Montesquieu, Rousseau, Diderot ve Voltaire gibi isimleri görürüz. Armaoğlu'na göre bu isimlerin hiçbirisinin aklından ihtilâl geçmemesine rağmen, mevcut düzenin adil olmadığı ve daha iyi bir toplum düzeninin mümkün olduğu şeklindeki fikirleri ilham kaynağı olmuştur. Bu isimleri özellikle küçük burjuvazinin okuduğu önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkar.³¹⁷ Proudhon da bu gruptadır.

Ekonomik sebeplere baktığımız zaman ise karşımıza, Fransa'daki ekonomik durum ile sosyal yapının çelişki arz ettiği bir yapı çıkıyordu. Üretim artışı ile beraber tüccar ve sanayicinin zenginleştiği Fransa'da bir kapitalist sınıf oluşmasına rağmen, mevcut sınıflar sistemi nedeniyle zenginler kuvvetleri oranında siyasal hayata katılamıyordu. Daha doğrusu katılmalarına izin yoktu. Bu anormal durum, devrimin itici gücünü oluşturmuştur.³¹⁸

Proudhon'a göre, tarihteki en önemli olay Fransız Devrimi idi. Devrim; mutlak monarşileri ve feodalizmin son kalıntılarını da süpürüp atmıştı ve “daima ilerleyen insanlığa rehberlik eden kutsal prensipler olarak” özgürlüğü, eşitliği ve kardeşliği ilan etmişti. Fakat Proudhon'a göre tamamlanmış gibi görünen devrim aslında sadece saf bir “olumsuzlama” idi ve 19. yüzyılı işgal edecek olan şey, büyük devrim olmalıydı. Yani Fransız Devrimi hem yıkıp hem de yeniden inşa etmeliydi. Ancak ona göre devrim, birincisini başarmış ve ikincisini tamamen unutmuştu. Öyleyse devrimin temel görevi tamamlanmalıydı; toplumda düzeni inşa etmek ve özgürlük, eşitlik ve kardeşlik vaatleriyle birlikte toplumsal yapıda aksayan her bir parçayı tamamlamak.³¹⁹

³¹⁶ Armaoğlu, a.g.e., s. 54.

³¹⁷ Armaoğlu, a.g.e., s. 55.

³¹⁸ Armaoğlu, a.g.e., s. 55.

³¹⁹ Noland, “Pierre-Joseph Proudhon: Socialist as Social Scientist”, a.g.m., s. 315.

Dolayısıyla 19. yüzyılın görevi belliydi; toplumsal hayatta doğal düzeni tesis etmek. Onun döneminde çözüm önerileri bolluğu vardı ve öne çıkan isimler arasında Saint-Simoncular, Fourierciler, Louis Blanc ve Etienne Cabet gibi isimler sayılabilir. Ele aldıkları reform programlarıyla öne çıkan bu yorumcular, adalete yönelik farkındalığı artırmayı ve durağan bir sosyal düzeni amaçlıyorlardı. Ancak Proudhon'a göre bu programlardan hiçbirisi görevini yerine getirmeye uygun ve toplumun gerçek doğasının bilimsel şekilde anlaşılması için dayanak noktası değildi.³²⁰ Buraya kadarki noktada federasyon, hem Fransız Devrimi'ni tamamlaması hem de durağan bir toplumsal yapı öngörmemesi bakımından öne çıkmaktadır

Onun federasyona giden yolunu anlamak için bakmamız gereken bir diğer nokta da “denge” arayışıdır.

Proudhon'a göre, siyasi düzen iki karşıt ilkeye dayanır; otorite ve özgürlük. Bu iki ilke birbirine ayrılmamacasına bağlı, insanlık ırkı kadar eski, birbirine indirgenemez ve sürekli mücadele halinde olan bir çift şeklindedir. Birini ortadan kaldırdığımızda, diğerinin de anlamı kalmaz. Boyun eğen bir özgürlük olmazsa otorite, ona baskı yapan bir otorite olmazsa da özgürlük anlamsızdır.³²¹ Proudhon buradan şu sonucu çıkarır; en otoriter toplumlarda bile özgürlüğe yer vardır ve aynı şekilde en özgür toplumlarda da bir parça da olsa otorite vardır. Hiçbir siyasi ilke bundan kaçamaz ve bu iki ilke birlikte var olmayı ve birbirine muhalefet etmeyi sürdürürler. Dolayısıyla Proudhon'un kafasındaki federasyon fikri, otoritenin özgürlükle dengelenmesidir. Bu tıpkı monarşi, aristokrasi ve demokraside işlediği gibi işler.³²² Bu rejimler ve federasyon arasında ortak bir nokta bulmak, Proudhon'u bir sınıflandırma yapmaya itmiştir ve nihayetinde insanlığın ister istemez birisini tercih etmek zorunda kaldığı iki rejimin türediği sonucuna varmıştır; otoriter ve özgürlükçü rejim. Buna göre “otoriter rejim” kendi içinde şöyle ayrılır;

1. Herkesin bir kişi tarafından idare edildiği yönetim şekline krallık (monarşi) veya aristokrasi denir.

³²⁰ Noland, “Pierre-Joseph Proudhon: Socialist as Social Scientist”, a.g.m., s. 316.

³²¹ Pierre-Joseph Proudhon, *Federasyon İlkesi*, (çev. Merve Özsalan), İstanbul, Öteki Yayınevi, 2014, s. 24.

³²² Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 25.

2. Herkesin herkes tarafından idare edildiği şekil ise panarşi veya komünizm denir.

Bunlardaki ortak nokta ise, iktidarın bölünemez olduğu anlayışıdır.³²³

“Özgürlükçü rejim”de ise;

1. Herkesin her bir birey tarafından idare edildiği yönetim şekline demokrasi denir.

2. Her bireyin kendi kendini idare ettiği yönetim şekline ise anarşi veyahut self-government (öz yönetim) denir.

Bu iki yönetim şeklinin ortak noktası ise, iktidarın bölünürlüğü anlayışıdır.³²⁴

Ona göre, aynı rejimin iki farklı türü olan monarşi ve komünizmde bir ahlak sistemi vardır ancak ana fikirlerindeki sadeliği koruyamamışlardır. Ataerkilliğe dayanan kökleri, mutlakiyet ve kutsal hak gibi halk üzerinde etki yaratan iddiaları vardır ancak aynı zamanda asla bir araya gelemeyecek mahiyettedirler. Demokrasiyi ele alış tarzı ise, Rousseau’ya yani “antlaşma”ya dayanır. Buna göre devlet, aklın bir üretimi olarak tarih sahnesine çıkmıştır.³²⁵ Demokraside devlet özgür katılım ile gerçekleşmiştir ve tüm vatandaşlar ve hatta dışarıdan gelen yabancılar sözleşmeyi imzalamış kabul edilir. Bu demokratik biçimiyle devlet, monarşik ve komünist devletin karşısında durur.³²⁶

Ve anarşi... “Anarşik iktidar” tabirinin saçma olduğunu kabul eden Proudhon, bu ifadeyi yeniden ele alarak şu sonuca varmıştır; bu sistemde yani ideal anarşist örgütlenmede siyasal işlevler endüstriyel işlevlere indirgenecek, sosyal düzen ticari işlemler ve değiş tokuşların bir sonucu olarak oluşacak ve böylece herkes kendini hükümdar olarak tanımlayabilecektir. Ancak Proudhon, pratikte ne demokrasinin ne de anarşinin bu ideal düzen fikrini iyi örgütleyemediklerini kabul etmiştir.³²⁷ Bunun sebepleri olarak da; siyasetin kendisine ve halkın “yetersizliğine” saldırmıştır.

Proudhon’a göre kusursuz demokrasi diye birşey yoktur ve hiçbir demokrat tamamen tek erklik (monarşi) yanlılığından arınmış olduğunu iddia edemez. Aynı şekilde hiçbir monarşi yanlısı da demokrat fikirlerden muaf olamaz. Demokrasi,

³²³ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 27.

³²⁴ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 28.

³²⁵ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 29.

³²⁶ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 30.

³²⁷ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 31.

merkeziyetçi fikirleri kendinden uzaklaştıramadığına göre, her iki görüş birbirini aforoz edemez demektir. Demokrasi, kendisini monarşi fikrinden tam anlamıyla soyutlayamayacağına göre, toplumların da yalnızca kendi isteklerine göre bir rejim seçmeleri imkansızdır. Öyleyse siyaset dediğimiz şeyin ne olduğunu sormuştur Proudhon ve cevap olarak da entrika ve hainliği işaret etmiştir. Ona göre, siyasetteki bu bulanıklık ve ahlaksızlık durumu, devletin de kendi felsefesini aslında hiç oluşturamadığının işaretidir. Devlet zaten kendi “ölümünü” içinde taşımaktadır.³²⁸

Ona göre demokrasi; halkı kandırmak adına kendisini liberal, cumhuriyetçi ve sosyalist olarak ortaya koymuştur ve Fransız Devrimi'nin meşhur özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganlarını asla anlamamıştır ve sahiplendiği tek slogan “birlik”tir. Birlik kelimesinden ne anladığını da açıklamıştır Proudhon ve özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerine aslında hiçbir birikime sahip olmama ama sözde herşeyi bilme olarak tanımlamıştır. Birlik ile beraber siyaset de basit bir makineye indirgenmiştir.³²⁹ Siyaset ve birlik birleşerek “siyasi birlik” sloganını oluştururlar ve bu savunuya göre hareket eden politikacılar, bireysel özgürlüğü yadsıyıp despotizmden başka birşey sergilemezler. Demokrasiyi, yukarıda bahsettiğimiz diğer rejimler ile kıyaslayan Proudhon'a göre; cumhuriyet ve eşitlikten bahseden kişi kuvvetler ayrılığında bahsederken, demokrasiyi savunan kişi üniterliği, merkeziyetçiliği, iktidarın bölünmezliğini ve nihayetinde diktatörlüğü savunur.³³⁰ Sosyalizmden bahseden kişi ticaret serbestisinden, karşılıklı krediden, servetlerin dengeli oluşundan bahsederken, demokrasiyi savunan kişi komünizmden bahseder. Kısaca, özgürlükten ve cumhuriyetten bahseden kişi aslında federasyondan bahseder.³³¹ Dolayısıyla Proudhon'a göre cumhuriyet; özgürlüktür, hukuktur ve federasyondur ancak demokrasi, otorite ve siyasi birliktir.³³²

Siyaseti kötü bir bağımlılık ve bir kirlenme olarak gören Proudhon'un motivasyonunu inceleyen Thomas, onun, işçilerin bir sınıf haline gelebilmesi için burjuva demokrasısından çekilmeleri ve bu demokrasinin de her türlü ayartmalarından kendilerini korumaları gerektiği savunusuna dikkat çekmiştir. Çalışma boyunca da

³²⁸ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 44.

³²⁹ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 130.

³³⁰ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 131.

³³¹ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 132.

³³² Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 254.

belirttiğimiz gibi Proudhon, işçi hareketinin ekonomik ve toplumsal olmasını ve politikadan arınması gerektiğini savunmuştur. Bu şekilde eylem ölçek olarak sınırlanmış da olsa, en azından kirlenmemiş ve saflığını korumuş olarak kalacaktır.³³³ Klasik anarşizmin fikirsel kaynaklarından olan manici mantık, bu noktada kendisini bir kez daha göstermektedir.

Proudhon'un siyasal eylem karşıtlığı 1789 ve 1848 devrimleri ile doğrudan bağlantılıdır. Özellikle 1848 devriminde yer alan sol görüştekileri “devrimi satanlar” olarak yaftalaması bize siyaseti neden ahlaksızlaştırıcı olarak gördüğüne dair ipuçları vermektedir. Thomas'a göre, Proudhon'un bu politikacıları hedef yapmasının iki nedeni vardı. Birincisi, bunların şiddeti desteklemeye hazır kimseler olmasıydı. İkincisi ise, bu politikacıların sinsi idealleri olduğunu iddia etmesiydi.³³⁴ Yine Proudhon'a göre devrimci şiddet, güçsüzleri kurtarma iddiasındayken, yarattığı yanlısamalar yüzünden tahammülsüzlük ve ümitsizlikle kışkırtılmış kitlelerin desteğini alır³³⁵ ve bu kitleler de hayatlarını ortaya koyarlar. Devrimci hareket başarısızlığa uğradığında ise, bunu hayatları ile ödeyecek olanlar da işte bu kitlelerdir. Devrim başarılı olursa, bu sefer de tüm siyasal hareketler kurulan yeni rejimin etrafında toplanarak kitleleri köleleştirmeye başlar.³³⁶ Bu noktada da, onun devrimci eylem karşıtlığı ve politikaya dair nefreti açık şekilde görülmektedir. Öyleyse ona göre federasyona giden yol, ne şiddetten ne de politik düzenlemelerden geçebilirdi.

Ona göre üreticiler yalnızca kendi çabalarıyla yani ekonomik ve toplumsal eylemleriyle kurtulabilirler. Devlet, kendi varlık alanında yani siyasal alanda kolayca yenilgiye uğratılamaz. Hatta ona göre devlet alanında savaşmak, üstünlüğü devlete vermek demektir. Dolayısıyla yapılması gereken şey, devlete hiçbir şey borçlu olmayan “özerk işçi örgütlenmeleri”nin yapacakları eylemler ile siyasal alanın altını oymalarıdır.³³⁷

1848 devrimi sırasında Proudhon basım-yayın işleri ile uğraşmıştı ancak devrim, Proudhon'a bir başka görev daha vermişti; milletvekilliği. Proudhon'un bu macerasının altında yatan sebep, serbest mübadeleler için bazı önlemler teklif etmekte ki bunlardan

³³³ Thomas, a.g.e., s. 268.

³³⁴ Thomas, a.g.e., s. 269.

³³⁵ Thomas, a.g.e., s. 269.

³³⁶ Thomas, a.g.e., s. 270.

³³⁷ Thomas, a.g.e., s. 203.

en önemlisi Halk Bankası için bir miktar resmi destek sağlamak umuduydu. Banka hemen işe koyulup, çalışan kesimin emeğinin tam değerine karşılık gelen değişim senetlerini tedavüle sokmalıydı.³³⁸ Bu niyet başarısızlıkla sonuçlandı. Nihayetinde vekillik deneyimi Proudhon’u düş kırıklığına uğrattı ve politik yöntemlere duyduğu güvensizliği de perçinledi. Woodcock’a göre bu deneyim ile birlikte, anarşist geleneğin içinde yer alan anti-parlamentarizmin gelişmesini de sağlamıştır.³³⁹

Dolayısıyla Proudhon’un siyasal eylem karşıtlığı iki noktada buluşur;

1. Siyasal eylemde bulunmak, klasik anarşist geleneğe de uygun olarak, devletin “alanına” girmektir ve hareketin yozlaşması tehditini içinde barındırır.

2. Otorite ve özgürlük arasındaki indirgenemezlik ve yok edilemezlikten doğan, hiçbir siyasal hareketin kendi saflığını ve ahlaklılığını muhafaza edemeyeceği ve siyasal eylemde bulunmanın pratikte savunulan sınıfa veya görüşe ihanetle sonuçlanacağıdır.

Yönetim biçimlerini ele alırken siyasete ve bu alanda faaliyetlerde bulunanlara bu şekilde yüklenen Proudhon, halkın kendisine saldırmaktan da geri durmamıştır. Ona göre; cehaleti, ilkeği, ihtiyaçlarındaki şiddeti ve arzularındaki sabırsızlığı nedeniyle halk, otoriteye boyun eğer. Ona göre halkın aradığı şey, sözüne güvenebileceği ve kendisini onun çıkarlarına bağlayabileceği bir liderdir.³⁴⁰

Yüzü hep geriye dönük olan halk, kendi haline bırakıldığı müddetçe hiçbir zaman fikir oluşturamaz. Halk siyaset olarak yalnızca entrikayı, yönetim olarak gücü, adalet olarak kovuşturmayı ve özgürlük olarak yarın yıkacakları putları bugün dikmeyi anlar.³⁴¹ Kendisini devasa ve gizemli bir varlık olarak gören halk, ne kadar dev hissederse o oranda ayrılma, bölünme ve azınlıklardan dehşete kapılır. Ona göre halkın ideali birlik, aynılık ve tekelleşmedir.³⁴²

Bu noktada, orta sınıfa yönelme ve genel oy hakkını eleştirme konularına girmeden önce, Proudhon’un kitlelere karşı olan tutumuna daha yakından bakmak gerekir. Spear’a göre, 1848 devrimi sırasında Paris’teki kalabalığı ayaklandıran liderlere yönelik şiddetli suçlamalarda bulunsa da, Proudhon elitist değildi. Tersine, kitlelere

³³⁸ Spear, a.g.m., s. 305.

³³⁹ Woodcock, a.g.e., s. 132.

³⁴⁰ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 50.

³⁴¹ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 52.

³⁴² Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 90.

yönelik sağlam bir inancı vardı. Ona göre problem; döneç ve biçimsiz bir kitlenin, kendi iradesinin hakkını nasıl vereceğiydi. Ayrıca bazı kesimler, insanların iradelerinin temsilcisi olduklarını iddia edebilir ve göz boyayarak seçmenleri ikna edebilirdi. Mesele, Rousseau'ya ve onun "genel irade" fikrine geri dönmektir.³⁴³ Buna aşağıda değindik.

Halkın/kitlelerin yarattığı olumsuz ve karışık çağrışım ve kendi teorisindeki "saflığa" büyük anlamlar yüklemesi sebebiyle Proudhon, orta sınıfa yönelme politikası izlemiştir. Buna göre, eskiden burjuvazi dediği ama artık bu ismi taşımayan orta sınıf, proletarya olmaya doğru gitmektedir. Orta sınıfın gelenek ve ilkelerine bağlı olduğunu düşünmüştür ve eğer orta sınıf kendinin hakimi olursa ve kendi politikasına uygun bir anayasa inşa ederse olumlu sonuçlarla karşılabileceğimizi iddia etmiştir.³⁴⁴ Meriç de Proudhon'un burjuvaziye çatarken, yalnızca proletaryaya değil orta sınıfa da dayandığına dikkat çekmiştir. Orta sınıf zenginliğe de sefalete de yabancıdır ve hem adalet hem de eşitlik duygularına sadıktır. Orta sınıfa dahil olanlar çiftçiler, zanaatkarlar, tüccar ve aydınlardır. Proudhon'un kafasındaki şablona göre, proletarya orta sınıf ile birleşerek sosyal devrimi tamamlamalıdır.³⁴⁵ Dolayısıyla bir "orta sınıf idealleştirmesi" yaptığını anladığımız Proudhon, "evrensel oy hakkı" sloganına da saldırır ancak bu noktadaki görüşleri berrak değildir.

Spear'a göre Proudhon, 19. yüzyılda popüler hale gelmiş olan genel oy hakkı fikrinin temel zayıflıklarını keşfetmeye çalışmıştı. Ona göre bu fikir kafa karıştırıcı ve çelişkiliydi. Bu hakkın savunucuları; yeterince bilgilendirilmiş insanların kapasitesine, devletin çıkarına olan kararlar alabileceklerine ve kendi çıkarlarını yansıtan liderler seçebileceklerine inanıyorlardı. İnsanların duygularına seslenmenin yolu; periyodik olarak toplumun erkeklerini (20. yüzyılda kadınlarını da), liderlerini seçmek üzere seçim sandıklarına göndermektir. 1848 devrimi patlak verdiğinde, genel oy hakkı ile demokratik idarenin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğuna dair hatırı sayılır destek vardı ve bu desteği verenler de, Rousseau okumuş kimselerdi.³⁴⁶

³⁴³ Spear, a.g.m., s. 297.

³⁴⁴ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 12.

³⁴⁵ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 394.

³⁴⁶ Spear, a.g.m., s. 295.

Onun bu hakka muhalefet etme sebepleri; işçi sınıfına mensup oluşu ve oy verme işleminin yakın vadeli kötü etkilerini görmesiydi³⁴⁷ yani işçi sınıfı lehine herhangi bir sonucu olmayacağını düşünmesiydi. Başka bir sebep de, bu hakkın gerçekten etkili bir öz-yönetime gitmeyi yavaşlatmasıydı.³⁴⁸ O, ne halkın ne de halktan ilham alan devlet adamlarının doğru yönetimin formülüne sahip olduklarını ve böyle bir ortamdaki evrensel oy hakkının da bölünmezlik temelinde düzenleneceğini savunmuştur. Bölünmemiş bir oylamadan da ortaya tek bir akıl gibi yasama yapan bir meclis çıkar.³⁴⁹ Dolayısıyla da ortaya yerellik ruhunu dikkate almayan bir hükümet çıkar.

Proudhon'a göre, oy verme yoluyla halktan ekonomik bir soruna politik bir çözüm önerisinde bulunmasını istemek, eski otoriter geleneğin içerisinde davranmaya devam etmek ve sadece kralın otoritesinin yerine çoğunluğun otoritesini koymak demektir. Ekonomik temelli olan krizi dindirecek şey, insanların eğitilmesidir çünkü bilimsiz bir hükümdarlık kabul edilemez. Devamında insanların kendileri için iyi olan şeyleri kabul etmeye zorlanmaları gerektiğini savunan Proudhon, düşük seviyeli sınıflara verilen servetin ve özgürlüğün sonuçlarını görmüştür. Ona göre alınması gereken ilk tedbir, ücretlerin düşürülmesiydi³⁵⁰ (bu noktada, eğitimsiz işçinin alacağı fazla parayı ahlaksızca savuracağı şeklindeki görüşlerini hatırlayalım). Proudhon, 1848 Devrimi'nin yıkıcı etkilerini, ekonomik çöküşü ve yeni cumhuriyetin alabora oluşunu da öngörmüştü.³⁵¹

Spear'a göre Proudhon'un saldırdığı şey; evrensel oy hakkından ziyade aslında eğitimsiz seçmenlerin diğer emekçi gruplarla dayanışma içine girme duygusundan yoksun olmalarıydı.³⁵² Ona göre bu hak, özgür biçimde organize edilmedikçe asla tamamen yönetimi temsil edemezdi. Ayrıca insanlar cahil çoğunluğun namusluluğu veya bir ırkın diğerlerinden üstün olması gibi mitlerden uzak durmalı ve ekonomik refahın, diğer ulusların refahına bağlı olduğunu unutmamalıydı.³⁵³

³⁴⁷ Spear, a.g.m., s. 296.

³⁴⁸ Spear, a.g.m., s. 297.

³⁴⁹ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 91.

³⁵⁰ Spear, a.g.m., s. 299.

³⁵¹ Spear, a.g.m., s. 300.

³⁵² Spear, a.g.m., s. 305.

³⁵³ Spear, a.g.m., s. 306.

Rousseau'ya karşı sevgi ve nefret arasında gidip gelen görüşleri ise şu şekilde özetlenebilir; Proudhon, Fransa'yı kuşatan kötülüğe sebep oldukları gerekçesiyle, Rousseau genel irade ve oy hakkı öğretilerini kınamıştı. Ancak Spear'ın da belirttiği gibi, Proudhon'un tüm çalışmalarını okuduğumuzda aslında Rousseau'nun temel konseptlerini kabul ettiğini ve aslında onun felsefesini damıtarak kitlelerin kendi çıkarlarını bilebilmelerini ve bunları ikna edici şekilde ifade edebilmelerini ummuştu ki bu ilk bölümde bahsettiğimiz gibi, klasik anarşistlerin görüşleri ile paraleldir. Yine de gelişmemiş kitlelerin kolektif bir iradeye erişip erişemeyecekleri meselesi, Proudhon'u her zaman meşgul etmişti. Rousseau'nun insanlığa hizmetlerini kabul eden ancak felsefesinin kırık dökük olduğunu ve yenilenmesi gerektiğini vurgulayan Proudhon, anarşizmi felsefesine dahil ederek, ortak çıkarlara sahip olan bireylerin, "merkezsizleştirilmiş" gruplar içerisinde organize edilmesi gerektiğini savundu.³⁵⁴ Bu da bizi federasyon fikrine götürmektedir.

Tüm bu eleştiri noktalarını tespit ettikten sonra, sorunu toplumun aklına ve vicdanına uygun düzenli, tarafsız ve sabit bir sisteme ulaşıp ulaşılamayacağı³⁵⁵ şeklinde gören Proudhon için çözüm veya "denge"; federasyondur. Proudhon'a göre federasyon, toplumun mutlak ihtiyaç duyduğu adalet, düzen ve süreklilik koşullarını bir araya toplar. Hakikat tek ve biricik olduğundan, halkların zihinsel bir çaba sonucu elde edebilecekleri tek doğru sistem federalizmdir.³⁵⁶ Ona göre federasyon da dahil olmak üzere bütün siyasal yapılar, yukarıda da bahsettiğimiz üzere otorite ve özgürlüğün dengelenmesi esasına göre oluşurlar³⁵⁷ ancak Proudhon, federasyonu yukarıda bahsettiğimiz sınıflandırmaya dahil etmemiştir. Çünkü yukarıdaki sistemlerde adalet kimi zaman tatmin edilemediğinden kişisel ihtiraslar ve ödenmemiş haklar gibi olumsuz durumlar ve parti bölünmeleri ve çözümsüz gibi görünen görüş ayrılıkları oluşur. Halbuki federatif hükümet teorisi ona göre nihai çözümdür.³⁵⁸

Ona göre nasıl ki reform, dini düzlemde vicdan özgürlüğünün imana baskın geldiği anı temsil ediyorsa, Fransız devrimi de politik düzlemde özgürlüğün, otoritenin

³⁵⁴ Spear, a.g.m., s. 297.

³⁵⁵ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 58.

³⁵⁶ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 23.

³⁵⁷ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 25.

³⁵⁸ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 26.

önüne geçtiği anı temsil eder.³⁵⁹ Ona göre federasyon, Fransız devriminin ilk planıydı ancak hem halk kopyacıydı hem de dönemin politikacıları tarafından kayda değer hiçbir federasyon örneği sunulmuyordu.³⁶⁰

Proudhon, politik sözleşme olan federasyonu savunarak anarşizme yönelik olumsuz önyargıları da ortadan kaldırmaya çalışmıştır.³⁶¹ Ona göre hükümetin yerini endüstriyel teşkilat, siyasi merkezîyetçiliğin yerini iktisadi merkezîyetçilik, kanunların yerini sözleşme ve siyasi güçlerin yerini ekonomik güçler almalıdır.³⁶² Zihnindeki sözleşme düşüncesine göre, yurttaşların her an denetleme yapabilecekleri kusursuz bir demokrasi “devletini” savunmuştur. Dolayısıyla ona göre anarşi, hükümet ve devlet ile bağdaştırılabilir. Anarşiye yapıcı, kurucu ve düzenleyici anlamlar katmak isteyen Proudhon, merkezîyetçiliğin yerine federalist yapıyı önermiştir ve sadece çok gerekli kurumlara izin veren sınırlı bir yapıyı öngörmüştür.³⁶³ Bu konuya Meriç de dikkat çekmiştir. Ona göre Proudhon, devletler hukukunun savunucusu olup, daha çok küçük devletlerin haklarının büyük devletlere karşı korunması yoluyla, merkezi iktidarın başka merkezlere dağılmasını ve nihayetinde küçük devletlerden oluşacak konfederasyonların gelişmesini savunmuştur.³⁶⁴

Proudhon, Rousseaucu toplumsal sözleşmede vatandaşın kendini birliğe adanmasını ve böylece taraflara bağımsızlık alanı kalmamasını görmüştü. Federasyon ise; konfedere devletlerin toprak bütünlüğünü ve bireylerin özgürlüğünü garantiler, sözleşmenin taraflarından olan herhangi bir otoritenin diğerlerinden daha baskın olmasına izin vermez.³⁶⁵ Dolayısıyla ona göre konfederasyon, tam olarak devlet anlamına gelmez. Çünkü karşılıklı garantilerin verilmesi ile birleşen egemen ve bağımsız bir devletler topluluğudur. Federal anayasa ise, bu birleşik devletlerin karşılıklı hak ve yükümlülüklerini içerir. Federal otorite ise, hizmetlerin ortak yürütülmesi için, devletlerin oluşturduğu bir teşkilattır.³⁶⁶

³⁵⁹ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 60.

³⁶⁰ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 114.

³⁶¹ Cantzen, a.g.e., s. 39.

³⁶² Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 393.

³⁶³ Cantzen, a.g.e., s. 40.

³⁶⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 409

³⁶⁵ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 66.

³⁶⁶ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 67.

Ona göre federalizmde hukuk egemendir ve merkezi iktidarın yerine hukuk geçer ve mahalli topluluklar merkezi iktidarı kısıtlar. Mahalli topluluk vurgusu, Proudhon’u birleşik bir konfederasyon fikrinden de vazgeçirmiştir. Ona göre Avrupa, olsa olsa bir konfederasyonlar konfederasyonu olabilir. Bu sistemin başarıya ulaşması da ancak kapitalist sınıfın tasfiyesi ve ekonominin de “tarımsal-endüstriyel federasyon” şeklinde örgütlenmesi ile mümkün olabilir. Bahsettiğimiz federasyon tipi hem karşılıklılığın hem işbölümünün hem de dayanışmanın uygulanması demektir.³⁶⁷ Aslında federasyon siyasal alandaki bir yenilenme iken, tarımsal-endüstriyel federasyon, tamamlayıcı olarak ve ekonomik düzlemde yapılacak bir dizi reform sonucu gerçekleşecek şeydir.³⁶⁸ Tarımsal-endüstriyel federasyonda üretim araçlarının mülkiyeti hem topluma hem her bölgeye hem üreticiler grubuna hem de tek tek işçilere aittir. Dolayısıyla işletmelerdeki patron ve devlet hakimiyetine son verilmesi esasına dayanır ve kontrolü işçilere vererek onları ortak mülk sahibi yapar. Gelecekteki toplumu bu şekilde öngören Proudhon, toplumun bir tarafına devleti diğer tarafına da federasyon tipi mülkiyeti koyarak “denge”yi sağlamış olur. Bahsettiğimiz tarımsal-endüstriyel federasyonun temelinde, Proudhon’un hayatı boyunca geliştirmeye çalıştığı sosyal, insanî, hukukun ve adaletin kontrolünde olan ve bütün suistimallerden arınmış mülkiyet tipi vardır.³⁶⁹ Öyleyse Proudhon, devleti bir sosyolog bakışıyla incelemiş ve adaletin olduğu, endüstriyel demokrasi ilkelerine uygun, kendi kendini yöneten ve bağımsız bir planlı ekonomi uygulayan bir devlete karşı çıkmamıştır.³⁷⁰

Bu meseleye Cantzen de dikkat çekmiştir. Ona göre Proudhon, federal yapılı toplumları anarşi olarak adlandırırsa da, siyasal birimler için devlet tanımını kullanmaktan çekinmemiştir. Bu tip bir devlet icra yetkisini asgari düzeyde uygular. Ulusal bankaları, kredi kurumlarını, eğitim kurumlarını, demiryollarını kurduktan sonra elini ayağını çeker. Dolayısıyla diğer anarşistlerin aksine, devletçi kurumları, federal bir sistem çerçevesinde, anarşi ideali ile bağdaştırılabilir.³⁷¹ Proudhon anarşiyi; egemenliğin bölüştürülmesi, siyasal baskının ve merkeziyetçi devletin olmaması, serbest

³⁶⁷ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 425.

³⁶⁸ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 104.

³⁶⁹ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 426.

³⁷⁰ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 420.

³⁷¹ Cantzen, a.g.e., s. 104.

inisiyatiflerle bireylerin ve toplumun kendi kendini yönetmesi ve örgütlenmesi olarak algılamıştır.³⁷²

Ekonomik alandaki karşılıklılığın, siyasi alandaki karşılığı olan federalizm, temsili organlara ihtiyaç duymadan çalışabilmeli ve daha önceden sözleşme aracılığı ile saptandığı şekliyle, merkezi güçlerin imtiyazlarını feshedilebilir kılmalıdır. Onun için temel ilke, toplumun olabildiğince fazla kararı merkezi olmayan yoldan alabilmesidir.³⁷³ Gerçekten de Proudhon'un mübadele bankası kurmasındaki amaca baktığımızda, karşımıza, ekonomik bir dönüşüm ile beraber toplumun tüm alanlarını kapsayan bir dönüştürme etkinliği çıkar. Aslında mübadele bankaları merkezîyetçi olmayan, kendi kendini organize eden ve özerk işbirliklerinin hazırlık safhasıdır.³⁷⁴

Cantzen'a göre Proudhon'un derdi, devletin devrimci yoldan yıkılması değildir. O, çok çeşitli ve gruplar arası ilişkilere dayanan, devlete alternatif teşkil ederek onun merkezîyetçiliğini özgürlük lehine bozan adem-i merkezîyetçi bir toplumun "ağır ağır" inşa edilmesini savunmuştur.³⁷⁵ Buna göre ulusun yerini bölgelerin coğrafi konfederasyonu alacak ve Avrupa'daki en küçük ilin bile çıkarlarının karşılıklı anlaşma ve sözleşme ile korunduğu bir konfederasyonlar konfederasyonu olacaktır.³⁷⁶ Üniter yapıları devletlere karşı olan Proudhon, o dönem gündemde olan İtalya'nın milli birliği ve İsviçre'nin statüsü ile de ilgilenmişti ve bunlar hakkındaki düşünceleri federasyona dair fikirlerini etkilemişti. Buna göre, 18. yüzyıl sonlarında coğrafi bir kavramdan ibaret olan İtalya'da on dört tane devlet vardı.³⁷⁷ Proudhon'a göre İtalya'nın siyasi birliği hakkında konuşmak, aslında onun coğrafyasına ve tarihine atıfta bulunmaktır. Buna göre İtalya, federasyon için yaratılmıştır ve merkezîleşme projesine karşı direnmelidir. O, İtalyan halkının çeşitliliği ve gelenekleri ile³⁷⁸ ve hatta tarihi ile ezelden beridir federal olduğunu iddia etmiştir. Ona göre İtalyan ulusu federasyondan doğar ve kendisini de federasyon ile güvence altına alır.^{379*}

³⁷² Cantzen, a.g.e., s. 105.

³⁷³ Cantzen, a.g.e., s. 103.

³⁷⁴ Cantzen, a.g.e., s. 136.

³⁷⁵ Cantzen, a.g.e., s. 105.

³⁷⁶ Woodcock, a.g.e., s. 147.

³⁷⁷ Armaoğlu, a.g.e., s. 32.

³⁷⁸ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 143.

³⁷⁹ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 144.

* Bu hususta önemli bir nokta ise, Proudhon'un dış ilişkilere dair görüşleri ile Fransa'nın ulusal çıkarları arasında bağlantı olduğu görüşüdür. Buna göre Proudhon, birliğini sağlamış ve giderek güçlenen bir İtalya'nın, Avrupa'daki başlıca Katolik güç olan Fransa'nın rolünü sonlandıracağına inanıyordu.

İsviçre ise, birbirine benzer birimlerden oluşmuş bir konfederasyondur ve kantonların sınırlarını belirleyen şey, etnik ve dilbilimsel ayrımlardır. Bu konfederasyonda, gelişmişliği ile birliğin dengesini bozabilecek egemen bir kanton yoktur.³⁸⁰ Proudhon'a göre, bir saldırı karşısında kendilerini savunmakta yeterli olan İsviçreliler, fetih hareketinde ise son derece güçsüzdür. Çünkü konfederasyon, komşu bir devletin pakta kendi isteğiyle dahil olması dışında her türlü genişlemeyi kendisine yasak etmiştir. Dolayısıyla federasyon karşılıklı savunma ve ortak yarar ile sınırlıdır ve bununla birlikte devletlerin her birinin toprak bütünlüğünü, egemenliğini, anayasasını ve vatandaşların özgürlüğünü garanti eder.³⁸¹ Ona göre işin tüm sırrı, ülkeyi, kendi kendini idare eden eyaletlere bölmek ve birbirlerinin güvencesi olmalarını sağlamaktır.³⁸²

Kiliseyi ise ayrıca ele alır Proudhon. Ona göre, kilisenin federasyon içinde bir yeri vardır ve nasıl ki siyaset ile ekonomi arasında net bir ayırım çizilemiyorsa, devlet ile din arasında da çizilemez. Her zaman ruhani olan dünyevi olanın içine sızacak, dünyevi olan ise ruhani olanın üstüne çıkacaktır.³⁸³ Elbette şunu vurgulamak gerekir ki, federasyon bölünme ve çoğulluk olduğundan temel ilkesi hukuktur ve bu, kilisenin koyduğu hukuk değildir. Federasyon, insanlar arasında geçerli olabilecek en yüksek otorite olup, tüm dinlerden ve tüm dinlerin kaçınılmaz olarak destekledikleri birlik anlayışlarından üstündür.³⁸⁴ Aslında Proudhon, kilisenin insanlar üzerindeki özel etkisini kabul etmiştir. Onun çekindiği şey, toplumun azgınlık, hurafe ve fanatizmde birleşirse tehlike arz edeceğidir. Dolayısıyla federasyonun siyasi yapısından ziyade fikinsel yapısına dikkat çeken Proudhon, çareyi kiliselerin, çeşitli cemiyetlerin, tarikatların bölünmesi olarak belirlemiştir. O hem inançsızlıktan delirmiş kitlelerden hem de hurafelerin sarhoşluğuna kapılıp gitmiş bir toplumdaki endişe etmiştir.³⁸⁵

Bugüne kadar parçalanma olarak anlaşılan federalizmin kendi çağında siyasal bir sistem olarak algılanmaya başladığını savunan Proudhon'a göre; konfederasyonu oluşturan ve devlet olarak adlandırılan gruplar, kendi kendilerini idare eden

Jaures'e göre, Fransa'nın sınırlarında vuku bulacak olan ulusal oluşumlara karşı, engelleme çabası içinde olan Proudhon "komple" bir Fransız'dır (Edwards, a.g.e., s. 29).

³⁸⁰ Ward, *Eylemde Anarşi*, a.g.e., s. 65.

³⁸¹ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 83.

³⁸² Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 99.

³⁸³ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 154.

³⁸⁴ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 159.

³⁸⁵ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 161.

yönetimlerdir. Bu gruplar, karşılıklı güvencelere dayalı bir sözleşme ile birleşirler. Yönetim kuvvetler ayrılığı prensibine göre düzenlenir ve yasalar önündeki eşitlik temel önem taşır. Bu şekilde oluşmuş bir federasyon yukarıda bahsettiğimiz özgürlük ve otorite arasındaki denge sorununu mutlaka çözer. Adaleti, istikrarı ve barışı güvence altına alır.³⁸⁶

Ona göre, işçi sınıfının ihtiyaçlarına cevap veren de yine sadece federasyondur. Federasyon; vergi, kredi ve mülkiyete dair sorunları çözer, karşılıklı olan, adem-i merkeziyetçiliğe dayanan ve maddelerde değişiklik yapmaya izin veren sözleşme anlayışına dayandığı için de tekelleşmenin zıttıdır.³⁸⁷

Sonuç olarak Proudhon'a göre, şimdiye dek karşılıklılık olarak isimlendirilen sözleşme, siyasetin alanına tercüme edildiği zaman federalizm adını alır. O, bütün politik ve ekonomik devrimlerin, bu basit “eşanlılık” ile özetlenebileceğini savunmuştur.³⁸⁸ Adalet yasaları açısından önemi ise; Fransız Devrimi'ni tamamlamasıyla, otoriter ve özgürlükçü yönetimleri dengelemesiyle, merkeziyetçi yönetimlere alternatif teşkil edebilmesiyle, şiddet kullanımını gerektirmemesiyle, dengeli takas sözleşmelerinin yapılabilmesiyle, yegane yer oluşuyla, siyasetin aşama aşama ekonomi alanının içinde erimesini sağlamasıyla, küçük burjuvanın yaşayabileceği en iyi sistem oluşu ve işçi sınıfının da zamanla kendi kendini eğitebileceği imkanları sunmasıyla, siyasal temsilciliği ve evrensel oy hakkını gereksiz kılarak bireylerin kendi kendilerini yönetmelerine imkan vermesiyle tarımsal-endüstriyel federasyonun, adalet yasasına uygun olduğunu söyleyebiliriz.

4. Din, Aile, Kadın-Erkek Eşitliği ve Savaş Kavramlarına Dair Görüşler

Proudhon'un dine olan bakışına dair ipuçlarını, Sefaletin Felsefesi kitabında bulmaktayız. Buna göre din ve dinin toplumu şekillendirmesine dair fikirler ile tartışan Proudhon, farklı söylemlere dikkat çekmiş ve Tanrı düşüncesine muhalefet etmiştir. Ona göre teistler de ateistler de aynı ölçüde dogmatik düşüncelere sahiptiler ve

³⁸⁶ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 311.

³⁸⁷ Proudhon, *Federasyon İlkesi*, a.g.e., s. 313.

³⁸⁸ Edwards, a.g.e., s. 111.

Proudhon, dogmanın karşısında durmaya özen göstermiştir. Woodcock'ın da belirttiği gibi, Proudhon ateist değildir ya da kendisini öyle tanımlamaktan uzak durmuştur. Ona göre bir Tanrı düşüncesi vardır ve yapılması gereken şey de ona karşı çıkmaktır. Dolayısıyla Proudhon Tanrı düşüncesini yadsımamıştır, o bu düşüncenin muhalifidir.³⁸⁹

Proudhon'a göre Antikçağ düşünürleri, dünyada var olan kötülüğün suçunu insan doğasına yüklemeleri yönünden ayrılırlar. Bu düşünürler, kendi kurumlarını mükemmel kabul ederler ve kötülüğün nedenini dinlerde ve geleneklerde değil, insan doğasının doğuştan gelen kötülük eğiliminde ararlar.³⁹⁰

Modern filozoflar ise bunun tersini söylerler ancak söyledikleri şey en az yukarıdaki görüş kadar dogmatiktir; toplumun bozuk oluşu. Bu akımın en önemli temsilcisi olan Rousseau, insanın doğuştan iyi olduğunu ancak toplumun kurumlarının onu bozduğunu savunur. Dolayısıyla Proudhon'a göre tartışma, Antikçağ düşünürlerinin birey olarak insanı, modern düşünürlerin ise kolektif insanı suçlamaları ile düğümlenir. Sosyalizm de Rousseau'yu örnek alır ve nihayetinde, bozuk toplumun ürünleri oldukları için, demokrasi, tekel, mülkiyet, polis, vergi, ticaret ve para reddedilir. Halbuki yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Proudhon'a göre bunlar toplumu toplum yapan şeylerdi ve reddetmekle kurtulabileceğimiz şeyler de değildi.³⁹¹ Elbette Proudhon da mevcut toplumsal yapıdan memnun değildi ve ona göre, kendisi ile bu akımın savunucularını birbirinden ayıran şey; Rousseau'nun ve sosyalistlerin kendi eserlerini sonuna kadar götürememeleri ve kötülüğün sorumlusu olarak Tanrı'yı göstermemeleriydi.³⁹²

Proudhon insan doğasındaki bireyselleşmeyi kabul eder ve adaleti keşfetmek için, diğer iktisadi evrelerde de çözüm olarak sunduğu gibi, eğitimi ve ilerlemeyi ön plana çıkarır. Çünkü onun amacı çalışmayı bir düzene bağlamak, eğitimi teşvik etmek ve böylece merhameti mümkün kılmaktır.³⁹³ Çalışma ve eğitim yoluyla merhametin mümkün kılınmasını, “Tanrı'nın sevgisine ihtiyaç duymadan insani bir çabanın uygulanması” olarak anlarsak Proudhon'un dine dair görüşleri netlik kazanmış olur. Ona göre gökyüzündeki ya da yeryüzündeki hiçbir şey, insanın yardımına gelmeyecektir. Öyleyse insanın ilk görevi, doğasında saklı olan adaleti açığa çıkartmak

³⁸⁹ Woodcock, a.g.e., s. 129.

³⁹⁰ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 216.

³⁹¹ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 217.

³⁹² Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 218.

³⁹³ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 230.

için, Tanrı fikrini ruhundan kovmaktır.³⁹⁴ O, merhametine muhtaç olunan ve kendisinden gelecek herşeyin sorgusuz kabul edildiği bir Tanrı düşüncesinin karşıtıdır.

Proudhon iddiasını güçlendirmek için inananların Tanrı tasvirine başvurmuş ve Tanrı'nın, insanın ayırt edici özellikleri olan analiz, öngörü ve ilerleme yasalarına göre düşünmediğini, hatta geriletici bir halde olduğunu savunmuştur. Ona göre Tanrı uygarlık, serbestlik ve insanlık karşıtıdır.³⁹⁵ Kendine yabancılaşmış insan; dinde Tanrı'ya, politikada devlete ve ekonomide mülkiyete teslim olmuş insandır.³⁹⁶ Nihayetinde Tanrı'ya verilen sonsuzluk ve evrensellik ile ilgili sıfatlara da karşı çıkan Proudhon, insanlığın ilerleme yasasını hatırlatır; karşıtlık ve çarpışma. Dolayısıyla sonsuz Tanrı'nın karşısına insanı koymuş ve bizlerin ilerlemesi için sonsuzluğa değil, dengeye odaklanmamız gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre sonsuzluk, insan ile ilgili olmayan birşeydir.³⁹⁷ Kendi kuvvetlerinin dengesini bulamayan insan, kendi dışına çıkarak uyumu sonsuzlukta arar. Kendisiyle barışamayan insan, Tanrı'nın önünde diz çöker ve yakarır.³⁹⁸

Başka bir kitabında ise Proudhon, hakkaniyet, adalet ve toplum gibi olguların ancak bazı türlerin bireyleri arasında var olabileceğini savunmuştur. Buna göre bunlar, insan ile Tanrı arasındaki ilişkilerde olamaz.³⁹⁹ Ona göre "Tanrı'yı ima edecek şekilde olan" adillik, bağışlayıcılık ve merhamet gibi sıfatlar dilimizden çıkartılmalıdır. Çünkü yukarıdaki cümle ile bağlantılı olarak, Tanrı ancak başka bir Tanrı'ya karşı adaletli olabilir. Ancak Tanrı tek olduğu ve ortağı olmadığı için, Tanrısal iyilik ve hakkaniyet toplumu bağlamaz. Devamında Proudhon, Tanrı'nın birşey üretmediği sürece bizden de birşey alamayacağını, bize benzemediği sürece onu sevemeyeceğimizi ve yanıldığımızı ispatlamadığı sürece de sözlerini dinlemeyeceğimizi savunmuştur. Ona göre insanla iletişime geçmek isteyen Tanrı, önce insana dönüşmeliydi.⁴⁰⁰ Krallar da kendilerini Tanrı'nın iradesinin icracıları olarak tanıttıklarına göre, bizler gibi çalışmadıkları, üretmedikleri, işbirliği yapmadıkları sürece sevgi ve itaat bekleyemezler, demiştir.⁴⁰¹

³⁹⁴ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 232.

³⁹⁵ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 234.

³⁹⁶ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 236.

³⁹⁷ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 239.

³⁹⁸ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 213.

³⁹⁹ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 236.

⁴⁰⁰ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 237.

⁴⁰¹ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 238.

Proudhon'un dine olan bakışını inceleyenlerden birisi de Crowder'dır. Ona göre, hem devletin seküler kanadını destekleyen hem de kendi içinde bir otorite kaynağı olan dine karşı mücadele, dinsel inancın kendisi ile yüzleşmek biçiminde genişletilmiştir. Proudhon'un gençlik yıllarındaki kişisel deneyimlerine dikkat çeken Crowder, onun Napolyon sonrası Bourbon monarşisinin eski gücünü geri kazanmak için kilise ile yaptığı ittifaka tanıklık ettiğine dikkat çekmiştir. O dönem kiliseyi savunanlar, rejimi de savunan insanlar haline gelmiştir ve dinin başlıca görevinin, mevcut toplumsal yapının durağanlığını korumak olduğunu savunmuşlardır.⁴⁰² Bundan sonra Proudhon, Fransa genelinde misyoner heyetleri aracılığıyla bir dindarlık ve kralcılık "salgını" olduğundan bahsetmiş ve misyonerlerin hem rejime meşruiyet sağlama çabalarından hem de insanların mevcut acıları yerine yapay acılar üretmelerinden şikayet etmiştir. Crowder'a göre, Proudhon açısından buraya kadarki nokta papazlık karşıtlığıdır, Hıristiyanlık ya da din karşıtlığı değil.⁴⁰³

Ancak Proudhon giderek dinin kendisinin reddedilmesi gerektiğini savunmaya başlamıştır. Crowder'a göre bunun sebebi de Proudhon'un 1844'te keşfettiği Feuerbach'tır. Feuerbach, teizmin nesnel bir temeli olmadığını ve bir idealler serisinin hayal ürünü bir varlığa yansıtıldığını ve bu hayal ürünü varlığa, kendisini yaratanlar tarafından tapınıldığını iddia etmiştir ve Proudhon da bunu kabul etmiştir. Ancak ateizmden ayırdığı ve "anti-teizm" olarak nitelendirdiği bir kavrama yönelik iddialar ile devam etmiştir. Ona göre Tanrı'nın nesnel bir varoluşu olmasa da, Tanrı fikri gereklidir. Tanrı bir anti-idealdir ve insan ideallerini ortaya çıkartmak için gereklidir. Nihayetinde Tanrı'nın doğamıza aykırı olduğunu savunan Proudhon, onun "kötü" olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre nesnel olarak varolan şey, insani çaba ile keşfedilecek olan, ahlak ve adalettir.⁴⁰⁴

Proudhon'a göre Tanrı, yüzleşilmesi ve direnilmesi gereken kötü bir yanılsamadır. Bu düşüncesinin gerekçelerini ise ahlaklı öz-yönetim nosyonunda bulabiliriz. Buna göre, insanın gerçek özgürlüğü ahlak yasasına itaattir⁴⁰⁵ ancak insanın

⁴⁰² Crowder, a.g.e., s. 114.

⁴⁰³ Crowder, a.g.e., s. 115.

⁴⁰⁴ Crowder, a.g.e., s. 117.

⁴⁰⁵ Crowder, a.g.e., s. 118.

kendisi bunu istemelidir. Dışarıdan empoze etmek kabul edilemez. Tanrı'dan bile olsa, dışarıdan gelen bir erdem insan özgürlüğü ile bağdaşmaz.⁴⁰⁶

Sonuç olarak Tanrı düşüncesi insanlığın antitezidir ve özyönetimini iddia eden insan, dolaylı olarak Tanrı düşüncesini de zihninden çıkarmalıdır. Ancak kişinin kendi vicdanına itaat etmesi, inanan için Tanrı'ya itaat etmek ile aynı şey olduğundan, Crowder Proudhon'un argümanının hala teizmin inkarı olduğuna ancak dinsel inancın inkarı olmadığına dikkat çekmiştir.⁴⁰⁷ Proudhon'un çıkış yolu, vicdana itaatin "insan aklı" temelli birşey olduğu gerçeğidir. Dolayısıyla onun bahsettiği şey, vahiy veya mistisizm değil, rasyonalitedir. İnsan aklı, bu ahlak yasasını kendi gücüyle haklı çıkarır. Rasyonel açıklama, iman ile yer değiştirir.⁴⁰⁸ Öyleyse onun dine olan yaklaşımı; dinin ve Tanrı fikrinin, kendilerini yok kabul etmektense, kendilerine sürekli muhalefet etmemiz için gerekli olduğudur. Bu gereklilik, Tanrısal olanın karşısına insani olan adalet yasasını koyabilmemiz bakımından adalete uygundur. İnsani olan şey; içerisinde Tanrısal iyilik ve merhamet barındırmayacak şekilde çalışmak, üretmek, mübadele etmek ve ekonomik eşitliğin yollarını aramaktan geçmektedir.

Proudhon'un kadın-erkek eşitliğine, aileye ve evliliğe dair düşüncelerine baktığımız zaman ise, karşımıza ilginç bir tablo çıkar. Proudhon'a göre, erkekler kendi aralarında kadınlar da kendi aralarında eşittir ancak kadın ve erkek eşit değildir. Aile ise, içinde disiplin ve otoriteyi barındırır. Aileye çok önem veren Proudhon'a göre, ahlakı ve adaleti sadece akılla kavramamız mümkün değildir ve duygularımız da devreye girmelidir. Bu duyguların en iyi ifadesi ise ailedir.

Evliliklerde iki ayrı "ben", kendi mutlaklarından vazgeçerek, farklı ama birbirlerini tamamlayan karakterleri sayesinde orjinal bir yapı oluşturur.⁴⁰⁹ Ona göre evlilikte birbirine eşit olmayan heterojen unsurlar biraraya gelir ve erkekle kadın arasında bir ast-üst ilişkisi söz konusu olur. Erkek, kadından kuvvetli ve zekidir. Kadın ise doğası gereği erkeğe itaat etmelidir. Kadın-erkek eşitliğini savunanlara karşı örf ve adetleri öne çıkarmıştır ve kadın için "ya fahişedir ya da ev kadını", demiştir. Bu tarifte herhangi bir aşağılama görmeyen Proudhon, kadının yazgısını aile ve evlilik dışında düşünmemiştir. O, ev işlerini yüklenmiş bir kadını, atölyenin yönetimini üstlenmiş bir

⁴⁰⁶ Crowder, a.g.e., s. 119.

⁴⁰⁷ Crowder, a.g.e., s. 120.

⁴⁰⁸ Crowder, a.g.e., s. 121.

⁴⁰⁹ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 402.

erkekten daha aşağıda görmemiştir. Erkek ve kadın, çalışmanın iki oluşturu kuralı olup, bu bölümün başından beri bahsettiğimiz ekonomik evrelerin çözümsüz ikiliğinin adeta cisimleşmiş halleridir. Evliliklerde kadının tasarruf edip erkeğin üretmesine dair düşünce buradan kaynaklanır.⁴¹⁰

Aslında Proudhon, kadına sevgi, seziş ve şefkat, erkeğe ise zeka, kuvvet ve adalet vasıflarını yükleyerek yine bir “denge” arayışına girmiştir. Ona göre erkek ve kadın bir araya geldiklerinde ancak adalet açığa çıkabilir.⁴¹¹ Dolayısıyla Proudhon’a göre evlilik, iki heterojen elementin yani gücün (erkek) ve zerafetin (kadın) birleşmesi olup, “eşit iki taraf arasında yapılan” karşılıklı sözleşmesinden farklıdır.⁴¹²

Ancak Proudhon’a göre aile içi disiplin ile sosyal disiplin bağdaşmaz. Yoksa aile içi kuralları topluma da uygulamak gerekirdi. Aile model alınırda toplumsal hayatta despotluğa kayma olur. Toplum için örnek olacak doğal bir grup varsa, o yukarıda da bahsettiğimiz gibi atölyedir.⁴¹³ Bu düşünceler aslında federasyon ile ilgili bölümde yazılanları hatırlatmaktadır. Proudhon’a göre, ailede otorite toplumda ise atölyenin örnek alınmasıyla özgürlük ön plana çıkmaktadır. Yani yeniden özgürlük ve otoritenin canlı ve şuurdu birer kuvvet olduğuna varmış bulunmaktayız. İnsanlık ne özgürlükten vazgeçebilir ne de otoriteden. Bahsettiğimiz üzere, denge için otoriteye ve özgürlüğe ihtiyacımız vardır.⁴¹⁴

Ona göre, kadın ve erkek arasında aşk ve tutku olabilir ancak bunlar tam anlamıyla bir toplum oluşturmaya yetmez. Kadın ve erkek arasındaki eşitliğin onaylanması bir yana, kadınların mümkünse toplumun dışında tutulmasına bile eğilimli olduğunu belirtmiştir. Evlilik mevzuatının baştan yazılması gerektiğini savunmuştur.⁴¹⁵ Son olarak Proudhon, kadının yeniden eğitime tabi tutulacağını ve bazı hakikatlerin öğretileceğini söylemiştir. Ona göre evdeki düzeni ve temizliği sağlayan zevkli, edepli ve lüksten uzak kadın, sanatçıdır. Kendisini takılarla süsleyen kadın ise görgüsüzdür ve beğeniden yoksundur. Kadın sanatçı olduğundan ev işleri ona ayrılmıştır. O vaktini

⁴¹⁰ Proudhon, *Sefaletin Felsefesi*, a.g.e., s. 287.

⁴¹¹ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 403.

⁴¹² Edwards, a.g.e., s. 254.

⁴¹³ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 404.

⁴¹⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 405.

⁴¹⁵ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, a.g.e., s. 237.

suluboya vs. yaparak geçirmemelidir.⁴¹⁶ Kadın-erkek ilişkilerinin bu açıdan ele alınması, Proudhon'a göre adalete uygundur. Çünkü oluşacak ailenin ayırt edici yönü, sırasıyla özgürlük ile otoritenin, akıl ile duygularımızın dengelendiği alan olmasıdır. Böylece bizi adalet yasasına götürecek yollardan birisini daha çizmiş olur. Örneğin, otorite ve özgürlüğün dengelenmesiyle ortaya çıkan ve siyasal alanı düzenleyen şey, federasyondur. Aile ise, toplumsal hayatta birbirimize nasıl davranacağımızı bize söyleyen adalet yasasını açığa çıkartmaktadır.

Savaşa dair görüşlerini anlamak için ise Aaron Noland aydınlatıcı olabilir. 1861 yılında basılan Savaş ve Barış adlı eserinde Proudhon, savaş sosyolojisi konusunu ele almıştır. Esere yönelik basından ve okuyucu kitlesinden gelen tepkiler şüpheli, hayretle karşılanan ve hakaret içerikliydiler. Ancak Proudhon zaten ilk eserlerinden beri kamuyu şok etmenin yollarını aramıştı. Tıpkı “mülkiyet hırsızlıktır” ve “Tanrı kötüdür” derkenki gibi.⁴¹⁷ Ona göre “savaş dinini” temelden ele alarak incelemek gerekir. Eğer bu yapılmazsa insanlık savaş durumunda olmakla kalmayıp, savaş tarafından güdülecektir de.⁴¹⁸

Proudhon'un yaklaşımı, döneminin diğer sosyalistleri ile tezat oluşturur. Onlara göre savaş; çirkin, tiksindirici ve kaynak israfı iken, Proudhon bu görüşün ötesine gitmeye çalışmış ve savaşı, toplumsal hayat ve medeniyet tarihi için vazgeçilmez ve pozitif önemde görmüştür. Ona göre, insanlığın doğasında olan savaş, ahlaki yaşamımızın en yüce fenomeni ve bilincimizin en dürüst ifadesidir.⁴¹⁹ Toplum teorileri ve tarihsel değişimler adına önemli bir fenomen olan savaş, medeniyetin belirli gelişim aşamalarında, toplumsal güçlerin kendini tekrar eden ifade biçimidir.⁴²⁰

Savaş; insanlığın ilk çağlarında medeniyetin itici gücü, ilkel grupların ilk eğitimci, toplumları organize eden güç ve devletlerin kurucusuydu. Ancak geliştirici ve yaratıcı faaliyetlerini kabul etmekle birlikte Proudhon, savaşın olumsuz yönlerinin de

⁴¹⁶ Pierre-Joseph Proudhon, *Sanatın Prensipleri*, (çev. Senem Örnek), İstanbul, Öteki Yayınevi, 2016, s. 293.

⁴¹⁷ Noland, Proudhon's Sociology Of War, a.g.m., s. 291.

⁴¹⁸ Pierre-Joseph Proudhon, “Savaş ve Barış”, (çev. Cüneyt Akalın), *Cogito*, 2. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 89.

⁴¹⁹ Noland, Proudhon's Sociology Of War, a.g.m., s. 290.

⁴²⁰ Noland, Proudhon's Sociology Of War, a.g.m., s. 292.

farkındaydı. Ona göre savaşın tarihte oynadığı bu medenileştirme gücü 19. yüzyılda bitmişti ve yerine negatif ve yetersiz yönleri gelerek, varoluşu imkansız hale gelmişti.⁴²¹

Ona göre savaşı imkansız hale getiren olay ise, Fransız Devrimi'dir. Devrim, insanlığın amaca giden yolunu resmi olarak açmıştı. Bu amaç, ekonomik ve sosyal meselelerin politikanın üstüne çıkması ve adaletin keşfedilmesi olarak tanımlanabilecek ilâhi bir görevdi. Dolayısıyla ekonomi günümüzde en önemli sorun olup, politika da aslında politik-ekonomidir. Buna bağlı olarak da, toplumsal sorunlar artık savaş dışı yöntemlerle çözülmeliydi.⁴²²

19. yüzyıl itibariyle; savaş yoluyla kendini ifade etme ve medeniyet kurmanın yerini, çalışmak ve endüstriye ağırlık vermek almıştır. Bu da aslında Proudhon'un verdiği isimle, "sefaletin kanunu"dur. İnsan çalışma yoluyla tüketme ve yok etmenin yerine üretmeyi, yaratmayı ve organize etmeyi koymuş ve böylece çalışmaktan türeyen ahlak kanunlarına erişmiştir.⁴²³ Bu, bir kez daha Aydınlanmacı-hümanist düşüncenin Proudhon'un ağzından ifade edilmiş biçimidir.

Ona göre, çatışan fikirler geçmişte olduğu gibi gelecekte de insanlık tarihindeki yerini alacaktır. Savaşın rolü ise, bu çatışmaların kendilerini ifade etme yöntemlerinden sadece birisidir ve politik kurumlar, ekonomik kurumlar içinde sönmüldüğünde sona erecektir. Yeni ekonomik düzenin adı anarşist-sosyalizmdir ve domine ettiği yer savaş alanı değil, ekonomi alanı olacaktır. Daha doğru bir ifadeyle; atölyeler yeni savaş alanları olacak ve işçiler de yeni savaşçılar olacaktır.⁴²⁴ Unutmamak gerekir ki Proudhon'a göre doğa, insanı sadece çalışkan ve uyumlu yaratmış olsaydı ve ona hiç savaşçı özellikler vermeseydi, insanlık ilk günden itibaren yazgısı belirli bir hayvan topluluğu olarak yaşayacaktı ve hiçbir devrimciliği ve "değer" birikimi de olmayacaktı.⁴²⁵ Böylece 19. yüzyıl itibariyle savaş; adalete uygun bir kavram olarak karşımıza çıkar. Çünkü artık çalışmak, üretmek ve endüstriyellemek anlamlarına gelmiş ve yeni savaşçılar da işçiler olmuştur. Adalet yasasını keşfetmemiz için çalışma yoluyla ahlaklaşmamız gerektiğini bildiğimize göre, çalışma anlamına gelen savaş, adalet yasasını keşfetmemiz için uygun bir terim haline gelir.

⁴²¹ Noland, Proudhon's Sociology Of War, a.g.m., s. 298.

⁴²² Noland, Proudhon's Sociology Of War, a.g.m., s. 303.

⁴²³ Noland, Proudhon's Sociology Of War, a.g.m., s. 300.

⁴²⁴ Noland, Proudhon's Sociology Of War, a.g.m., s. 304.

⁴²⁵ Proudhon, a.g.m., s. 91.

Proudhon'un düşüncelerine dair bir özet, Thomas'ın kitabında mevcuttur. Buna göre Proudhon'daki ana fikir, toplumun çalışma için örgütlenmesidir. Yoksa savaş ve politika için değil.⁴²⁶ Ona göre sadece çalışma, (mülkiyetin getirdiği) asalaklığı engelleyip, insanın kendi kendisini idame ettirebileceği ahlaki bir düzeni mümkün kılabilirdi. Proudhon bunun için, sermayenin ve iktidarın birikmesini ve tekelleşmeyi en büyük tehlikeler olarak görmüştür ve bu yoğunlaşmaların önüne geçilmediği müddetçe, bunların kendi kendilerini besleyeceklerini düşünmüştür. Ona göre, bu sürecin dışına ancak "politika dışı" araçlarla geçilebilirdi ve toplumsal düzen ancak "emek" ilkesine göre kurulabilirdi. Bu yüzden atölyeler ve atölyelerin getireceği insanlar arası yüz yüze ilişkiler kilit önemdeydi. Çünkü bu ilişkiler, ahlaki yenilenmeyi ve "karşılıklılığı" sağlayacaktı. Karşılıklı temel ise federalizmin temeli olacaktı. Bunun sonucunda da özgür ve merkezilikten uzak olan inisiyatif, toplumsal ve ahlaki birliğin hem koşulu hem de sonucu olacaktı. Proudhon'un zihnindeki bu yapı, hem Fransız ulusuna hem de uluslararası ilişkilere uygun düşecekti.⁴²⁷

⁴²⁶ Thomas, a.g.e., s. 203.

⁴²⁷ Thomas, a.g.e., s. 204.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PROUDHON'UN DAHİL EDİLDİĞİ DÜŞÜNCE AKIMLARI

1. Sol ve Sağ Proudhonculuk

Meriç'e göre Proudhonculuk, tıpkı Hegel'de olduğu gibi, sol ve sağ Proudhoncular olarak ayrılmıştır.⁴²⁸ Biz de bu bölümde sol Proudhonculuğu, anarşist felsefenin ve Proudhon'un sendika hareketleri üzerindeki, sağ Proudhonculuğu ise liberteryenizm üzerindeki etkileri bakımından ele aldık. Sınıflandırmayı ise sol kanadın daha eşitlikçi ve toplumcu olması, sağ kanadın ise daha özgürlükçü ve bireyci olması üzerinden yaptık.

1.1. Anarko-Sendikalizm ve Proudhon

“Devrim ilahi ya da insani hiçbir gücün karşısında duramayacağı ve tam da karşılaştığı dirençle gelişen bir güçtür... Bastırdığımız ölçüde sıçrar ve eylemi karşı konulmaz hale gelir; dolayısıyla bir düşüncenin zaferi açısından başlangıçtan itibaren rahatsız edilmesi, tedirgin edilmesi, ezilmesi ile engellenmeden büyümesi ve gelişmesi arasında fark yoktur. Ne duaların ne de tehditlerin harekete geçiremediği Nemesis gibi devrim de, kasvetli ve önceden belirlenmiş ayak sesleriyle, dostlarının serdiği ve taraftarlarının kanyla sulanan çiçekler üzerinde, düşmanlarının bedenlerine basarak ilerler.”⁴²⁹

“Proudhon, ihtilâlin ne korkunç bir sarsıntı olduğunu anlatırken şairleşir: “İhtilâl de kadim Nemesis gibi, hayranlarının fırlattığı çiçek demetlerini çiğneyerek (...) ilerler”. Başka bir yerde de şöyle der: “ Hırsız gibi gelir ihtilâller, yaklaştıklarını sezersiniz belki ama, nasıl ve ne zaman patlayacaklarını kestiremezsiniz”.

Görüyoruz ki anarşizm de ihtilâlin cihanşümul bir tarifini veremiyor. Hep müphemler ülkesindeyiz.”⁴³⁰

Bu başlığın konusu; sendikal hareketlerin anarşist kolu olan anarko-sendikalizmin ayırt edici değerleri ile Proudhonculuğun ne ölçüde uyduğu. Başlık içerisinde; Proudhon'un yaşadığı dönemde sendika faaliyetlerini nasıl değerlendirdiği

⁴²⁸ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 378.

⁴²⁹ Woodcock, a.g.e., s. 139.

⁴³⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, a.g.e, ss. 115-116.

ve anarko-sendikalizmin Proudhon'un düşüncelerinden ne ölçüde faydalandığı, geliştirilmiş bir hali olup olmadığı gibi soruların cevapları aranmıştır.

Öncelikle anarko-sendikalizmin tanımından ve tarihçesinden bahsetmek önem taşır. Bu bağlamda da öne çıkan ilk isim Rudolf Rocker'dır (1873-1958). Ona göre anarşizm; kendiliğindenlik, çoğulculuk ve toplumun yeniden inşası gibi değerleri ön plana çıkartması, devlet ile toplum arasında temel bir zıtlığın olduğuna inanması, kapitalizme karşı gelişen muhalefete en geniş biçimde destek vermeyi benimsemesi ve toplumun, iş sürecini kolektif biçimde kontrol etmesine ve dönüştürmesine odaklanması bakımlarından sendikalist hareketlere benzemektedir. Ancak anarko-sendikalizm, işçilerin kapitalist sanayinin kontrolünü ele geçirmesi ile ilgilenmez.⁴³¹ Tersine, mevcut sanayi üretimine tümünden karşı gelinmesi anlamını kazanır (Chomsky'nin de vurguladığı gibi bu, toplumun sanayi öncesi duruma geri dönmesini savunmak değil tersine sanayi ve teknolojiye ilerlemenin geniş bir özyönetim imkanını yarattığını düşünmektir)⁴³² ve kapitalizmin yıkılması ve toplumun kendi kendini yönetmesi kavramları üzerinde temellenir. Anarko-sendikalizmin bu tanımı, işçilerin ekonomik ve toplumsal güçlerini, devletin ve egemen sınıfın finansal ve askeri kuvvetinin karşısında konumlandırır. Dolayısıyla da klasik anarşist tanıma ve Proudhonculuğa uygun olarak işçiler ile toplum arasındaki mesafeyi kapatmaya da çalışır.⁴³³

Rocker'a göre; tüm ekonomik, politik ve toplumsal baskı kurumlarının ortadan kaldırılmasından taraf olan anarşistler, bunun yerine üretici güçlerin özgür işbirliğini ve ortak ekonomik ve toplumsal çıkarlarla birbirine bağlı olan ve işlerini karşılıklılık temelinde serbest bağlantılar yoluyla halleden toplulukların federasyonunu talep ederler.⁴³⁴ Ancak ona göre mevcut durumda insanlar, sanayinin kendi içinde bir amaç olmadığını ve sadece insanların geçimini garantilemesi ve daha yüksek bir entelektüel kültürün nimetlerini sunması için bir araç olması gerektiğini unutmaktadırlar. Mevcut durumu suçlamaya devam eden Rocker, tekellerin ekonomik diktatörlüğü ile totaliter devletin politik diktatörlüğünü aynı kefeye koymuş ve ikisinin amacının da, toplumsal

⁴³¹ Rudolf Rocker, *Anarko-Sendikalizm*, (çev. H. Deniz Güneri), İstanbul, Kaos Yayınları, 2000, s. 10.

⁴³² Noam Chomsky, *Anarşizm Üzerine*, (çev. Tamer Tosun), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2013, s. 152.

⁴³³ Rocker, a.g.e., s. 11.

⁴³⁴ Rocker, a.g.e., s. 13.

yaşamın sayısız ifadesinin makinenin mekanik temposuna indirgenmesi olduğunu savunmuştur.⁴³⁵

Çağdaş sanayi proleteryasından bahsederken Rocker, onu, bir zamanlar daha tatmin edici yaşam koşullarına sahip olan küçük zanaatkardan ayırmıştır. Küçük zanaatkar, çıraklık ve kalfalık dönemini doldurduktan sonra, günümüzdeki makineleşmenin aksine, büyük sermayelere ihtiyaç duymadan kendi kendisinin efendisi olabiliyorken ve kendi yaratıcı etkinliğini ve iş tatminini sağlayabiliyorken, proleterin durumu bundan oldukça farklıdır.⁴³⁶ Ayrıca küçük zanaatkar ekonomik krizlere karşı daha korunaklıydı çünkü kapitalizm hala sanayinin zanaat aşamasına bağımlıydı ve talep, arzdan daha önemliydi. Rocker'a göre tüm bunlar, makineye dayalı üretim yaygınlaştıktan sonra değişti çünkü sanayi ürünlerinin arzı, talebi geride bıraktı ve bu durum şehirdeki proletaryayı dönem dönem çalışmaktan ve dolayısıyla gelir elde etmekten mahrum bıraktı. Böyle bir ortamda proletarya açısından ustalık-çıraklık ilişkisinin yani insani bağların hiçbir önemi de kalamazdı.⁴³⁷ Rocker'ın burada vurgulamak istediği şey, sosyalist hareketin "ajitatörler" tarafından değil, koşulların ta kendisi tarafından yaşama geçirildiğidir.⁴³⁸ Buna rağmen işçi gruplarının ilk talepleri, kapitalist sistemdeki en acımasız koşulların yasak edilmesi ve mevcut yaşam koşullarının biraz düzeltilmesinden öteye gitmiyordu.⁴³⁹

18. yüzyılın ilk yarısına dek geri götürülebilen işçi hareketlerinin bu ilk aşaması genellikle şiddet içerikli olmasına rağmen devrimci sayılmazdı çünkü bu hareketler, toplumsal ve ekonomik süreçler hakkındaki anlayıştan mahrumdu ve hareketin bilinçlenmesi ancak sosyalizm ile mümkündü. Rocker, kökenlerinden kopmuş işçilerin toplumsal hislerini canlandırması bakımından sosyalizmin önemli olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴⁰ Buradaki vurgu, işçilerin sınıf mücadelesi gibi ekonomik kavramlarla tanışmasının yanında; dayanışma, karşılıklılık ve zamanla da kendiliğindenlik ve özerklik gibi içerisinde ahlaki tınılar barındıran kavramlara yöneliktir ve bu çalışma açısından önemi, sendikalist hareketleri Proudhonculuğa (veya anarşizme) yaklaştırdığı

⁴³⁵ Rocker, a.g.e., s. 14.

⁴³⁶ Rocker, a.g.e., s. 38.

⁴³⁷ Rocker, a.g.e., s. 39.

⁴³⁸ Rocker, a.g.e., s. 40.

⁴³⁹ Rocker, a.g.e., s. 41.

⁴⁴⁰ Rocker, a.g.e., s. 44.

ölçüde Marksist (otoriter) sosyalizmden uzaklaştırdığı ve anarko-sendikalist olmaya doğru geliştirdiğidir.

Bu noktadaki bir başka önemli husus ise şudur; sosyalizm, işçi hareketlerinin içine nüfuz ettikçe işçiler ile burjuvazi arasında doğal olarak (düşünce dünyasında) ayrımlar meydana gelmeye başladı ve birkaç olay da bunu tetikledi. Örneğin, 1789 yılında meydana gelen Fransız Devrimi. Cemil Meriç'e göre bu ihtilâl bile Fransa'yı temelden değiştirmemiştir. İktisadi hayata hakim olan burjuvazi, devrim yoluyla siyasi üstünlüğünü de ilan etmiştir. Geniş kalabalıklar ise, sefaletlerinden kurtulamamıştır. İhtilâlin sadece Paris'te olduğunu vurgulayan Meriç, gerçekten bir akıl ihtilâli olması için daha birçok devrim olması gerektiğini söyler ve Proudhon'un 4 türlü eşitliğini sayar; İsa'nın, Descartes'ın, Fransız Devriminin ve kendisinin getirdiği eşitlik.⁴⁴¹

Rocker'ın dikkat çektiği olaylar ise, Temmuz 1830 tarihli Fransız devrimi ve İngiltere'de 1832 tarihli Reform Yasası'dır. Detaylarına girmediğimiz bu iki olayın önemli sonuçları olmuştur. Birincisi, işçi hareketinin burjuvaziden kopuşu ve destek beklememesi hızlanmış, ikincisi de yine işçi hareketinin parlamentodan ve yasal düzenlemelerden beklentileri azalmıştır. Rocker, işçi hareketlerinin taleplerinin giderek toplumsal düzen içindeki statülerinin iyileştirilmesinden koparak, tekelci ekonominin ve bunun toplumsal ve politik destekçilerinin maskelerinin düşürülmesi çabasına doğru evrildiğini yazar.⁴⁴² Bu durum elbette ki, "işçinin kendi işini kendisinin görmesi gerektiğini" savunan sendikacılık faaliyetlerinin güç kazanmasına yol açmıştır.

Bu konudaki önemli bir örnek 1834'ün başında Grand National Consolidated Trade Union of Great Britain and Ireland'ın (GNC) kurulmasıdır. Dağınık örgütleri büyük bir federasyonda toplama çabasından ortaya çıkan GNC'yi⁴⁴³ önceki çabalardan ayıran şey, ne sadece sendikacılık faaliyetini ne de işçilerle politik reformcuların birlikte çalışmasını savunuyor oluşuydu. GNC'nin amacı, işçilerin günlük mücadelelerine katkı sağlamak olduğu kadar kapitalist ekonomiyi ortadan kaldırmak ve yerine tüm üreticilerin ortak emeğini getirmektir. Buna göre her sanayi, kendi üretim faaliyetlerinin özel koşulları ile ilgilenecek ve o üretim dallarındaki işçiler, ürünlerin gerçek fiyatlarından satılacağı kooperatif tesislere katılacaktı. Bu tesislerdeki mübadele ise,

⁴⁴¹ Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 16. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 225.

⁴⁴² Rocker, a.g.e., s. 48.

⁴⁴³ Rocker, a.g.e., s. 52.

emek pazarları adı altında, özel değişim parası/emek bileti uygulaması ile gerçekleşecekti. Böylece kapitalizm tasfiye edilecek ve toplumun yeniden örgütlenmesine giden yol açılmış olacaktı.⁴⁴⁴

GNC'nin bir diğer özelliği ise, politik reformcularla girilen tartışmalarda ortaya çıkar. Buna göre İngiltere'deki Avam Kamarası'nın demokratik bir şekilde yeniden yapılanmasını amaç edinen politik reformculara GNC'nin verdiği karşılık, işçilerin bu tip çabalarla hiçbir ilgisinin olmadığı ve sosyalist dönüşümün Avam Kamarası'nı gereksiz kılacağıydı.⁴⁴⁵ Bunun yerine sadece üretim ve tüketim sorunlarıyla ilgilenen (dolayısıyla politik mücadeleden uzak durup, ekonomik mücadeleyi ön plana çıkaran) işçi kurullarının ve sanayi federasyonlarının kurulması öngörülüyordu. Böylece giderek genel grev fikri de işçi hareketleri içinde yaygınlaşmaya başladı.⁴⁴⁶

Sendika kurma yasağının 1886'ya kadar yürürlükte kaldığı Fransa'da ise karşımıza, karşılıklı yarar dernekleri (mutualités) çıkar.⁴⁴⁷ O dönem bu birliklerin önüne geçilmeye çalışıldıysa da 1831 Lyon ayaklanması, sosyalist harekette erken bir tarih olması bakımından önem taşımaktadır. Proudhon'un da 1843 yılında Lyon şehrine geldiğini ve bahsettiğimiz ayaklanmaya katılan "Karşılıklılar" ile yakın ilişkiler kurduğunu hatırlatalım.

Woodcock'ın da belirttiği gibi, Proudhon'un Karşılıklılar ile kurduğu bu yakın ilişki onun "gizli" bir örgütlenmeye fiilen katıldığı tek durumdur ve Proudhon kendisini çeşitli sosyalist gruplar arasında bir arabulucu olarak da görmüştür. O dönem Lyon, geniş tabanlı işçi birlikleri fikri ile öne çıkıyordu ve Flora Tristan'ın* yazdığı kitap ve 1840'larda Proudhon'un çıkardığı dergiler, bu duruma yeterli örnekleri oluştururlar. Bu fikir, Birinci Enternasyonal'e katılan Proudhoncu delegeler tarafından da savunulmuş ve giderek anarko-sendikalistlerin de benimseyeceği hali almıştır. Buna göre, ekonomik ya da sınai eylem yoluyla ulaşılan toplumsal değişim amaç olup, Proudhon'a göre

⁴⁴⁴ Rocker, a.g.e., s. 53.

⁴⁴⁵ Rocker, a.g.e., s. 54.

⁴⁴⁶ Rocker, a.g.e., s. 55.

⁴⁴⁷ Rocker, a.g.e., s. 58.

* Proletarya kelimesi ilk kez 1830'lara doğru, feminizmin de öncüsü olan Flora Tristan'ın Mephis (Mefisto) adlı romanında tarih sahnesine çıkar (Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, a.g.e., s. 158).

toplumsal devrim, eğer politik bir devrim aracılığı ile gelirse ciddi bir tehlike altına girerdi ve yeni sosyalist hareket, atölyelerin savaşı ile başlamalıydı.⁴⁴⁸

Meriç'e göre de, Birinci Enternasyonel bir dönem sol-Proudhoncuların etkisi altında kalmıştır. Özellikle 1866 Cenevre, 1868 Brüksel ve 1869 Basel kongrelerinde bu devrimci Proudhonculuk tipi hakim olmuştur.⁴⁴⁹ Sendikacılık faaliyetleri üzerindeki etkisi ise çeşitlidir. Buna göre, daha ılımlı Proudhonculuğu savunan Genel İş Konfederasyonu (CGT) ile Bakunin ve Proudhon'u birleştiren İş Borsaları Konfederasyonu (FBT), sonradan CGT bünyesinde birleşmiş ve burjuvazi, devlet ve siyasi partilerle iletişim kurmayı reddettiği, doğrudan eylem ile genel grevi savunduğu ve böylece devrimci fikirleri temel alan tüzüğünü yayınlamıştır. CGT'nin Proudhon'dan aldığı en önemli düşünceler; zirai-sınai demokrasiyi ancak doğrudan eylem yoluyla işçilerin kurabileceği ve atölyenin devleti ortadan kaldıracağı⁴⁵⁰ şeklindeki fikirlerdir.

Böylece sol Proudhonculuk olarak anarko-sendikalizmin ayırt edici yönlerine varmaktayız. Rocker'a göre politik sosyalizmin kavramlarına karşı bir tepki olan anarko-sendikalizm,⁴⁵¹ işçilerin yaşam standartlarının yükseltilmesi taleplerinin yanı sıra, devrimci durum ortaya çıktığı zaman, işçilerin sosyo-ekonomik durumu kendi ellerine alabilmelerini sağlayacak entelektüel bir eğitim okulu olmayı da kendisine görev edinir ve politik partilerin bunlardan hiçbirisini yerine getiremeyeceği kanaatine varır.⁴⁵² Dolayısıyla işçiler kendi güçlerini ancak ekonomi alanında gösterebilirler⁴⁵³ ve işçilere verilecek eğitim, onları ekonomik yaşamın yeniden şekillendiricileri rolüne hazırlamayı, onlara moral ve özgüven aşılarmayı amaçlar ve bu durum, çeşitli etik kavramları da beraberinde getirir. Bunlar; diğer işçileri yol arkadaşı olarak görüp onlarla dayanışma içinde olmak ve kendi eylemlerine karşı ahlaki bir sorumluluk hissetmek, serbest düşüncüyü savunmak ve politik işçi partilerinin tersine merkezîyetçiliğin karşısında olmak.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ Woodcock, a.g.e., s. 124.

⁴⁴⁹ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 430.

⁴⁵⁰ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 431.

⁴⁵¹ Rocker, a.g.e., s. 71.

⁴⁵² Rocker, a.g.e., s. 72.

⁴⁵³ Rocker, a.g.e., s. 74.

⁴⁵⁴ Rocker, a.g.e., s. 75.

Ancak, işçinin gücünü ekonomi alanında göstermesi ve politik partilerden uzak durması gerektiği savunusu, anarko-sendikalizmin politik mücadeleye ilgi duymadığı anlamına gelmez. Mesele, politik mücadeleye dahil olup olmamak değil, bu mücadeleye nasıl dahil olunacağıdır. Rocker'ın da belirttiği gibi anarko-sendikalistler, devletin müdahalelerini bugünden ve buldukları her fırsatta engellemenin peşine düşerler. Dolayısıyla devletin politik gücüne karşı yaklaşım, kapitalist sömürü sistemine karşı yaklaşım ile aynı olur.⁴⁵⁵

Öyleyse anarko-sendikalistler politik mücadeleye karşı olmayıp, bu mücadele biçimini “doğrudan eylem” olarak ele alırlar ve bu bağlamda ilk öne çıkan kavram genel grev olur.⁴⁵⁶ Bunun dışında boykot, sabotaj, anti-militarist propaganda ve silahlı direniş de seçenekler arasındadır.⁴⁵⁷ Rocker'ın kitabının sonlarına doğru karşılaştığımız bu şiddet içeren dil ile Proudhon'un düşünceleri arasında fark vardır.

Örneğin Cantzen'e göre birçok sendikacı, Proudhon'un düşüncelerini kendisine örnek almış ve onun önerdiği federalist yapıyı benimsemiştir. Ne var ki sendikalizm, sadece Proudhon'un kişiliğinden yola çıkarak açıklanabilecek bir olgu da değildir.⁴⁵⁸

Rocker, anarşizm ile sendikacılığın ortak noktalarını vurgulamaya gayret etmişken Cantzen'in dikkat çektiği şey, bu iki akımın örtüştüğü savının, hiçbir şekilde tüm sendikalist ve anarşistlerce paylaşılmadığıdır. Sendikal hareketin içinde devletin parçalanması ve toplumun sendikalarca idare edilmesi talebinden gittikçe uzaklaşan reformist akımlar olduğu gibi, anarşistlerin örgüt düşmanlığını ve “felsefi spekülasyonlarını” eleştirenler de olmuştur. Bundan başka, devrimci sendikalistler fabrikalardaki sabotajların sorumluluğunu üstlenirlerken, Malatesta (1853-1932) gibi anarşistler silahlı isyanları ve halk ayaklanmalarını da zorunlu faaliyetler olarak görüp, anarşistlerin görevinin, işçileri şiddet eylemlerinin içine çekmek olduğunu savunmuştur.⁴⁵⁹ Proudhon'un bu tarz düşüncelerden ne kadar uzak olduğunu bir kez daha hatırlatalım.

Devrimci sendikalizmin temsilcilerinden birisi olan Monatte de, anarşizm ile sendikalizmin ortak yanlarını vurgulamıştır. Ona göre her ikisi de kapitalizmin yok

⁴⁵⁵ Rocker, a.g.e., s. 89.

⁴⁵⁶ Rocker, a.g.e., s. 93.

⁴⁵⁷ Rocker, a.g.e., s. 94.

⁴⁵⁸ Cantzen, a.g.e., s. 148.

⁴⁵⁹ Cantzen, a.g.e., s. 150.

edilmesini hedefler, sosyalist partileri ve parlamento yolunun seçilmesini reddeder ve ne merkezîyetçi ne de otoriterdirler, der.⁴⁶⁰ Dolayısıyla özellikle Rocker gibi isimler anarşizm ile sendikalizm arasında sınırlar çekmeye fazla yanaşmamış ve sendikal hareketler içinde ılımlı güçler etkili olmaya başladığında da sendikalara girip, çalışma koşullarının düzeltilmesi, ücret artışları ve devrim koşullarını hazırlayacak ve devrim sonrası üretimi ve bölüşümü güvence altına alacak bir organizasyonun kurulmasının zeminlerini aramışlardır. Son maddeden anlaşıldığı kadarıyla anarko-sendikalistler, daha ılımlı sendikalistlerden ayrılarak, sendikaları radikal dönüşümün bir aracı olarak görmüşler ve bir yandan işçilerin günlük, pratik çıkarlarını kabul etmişler bir yandan da yeni toplumun hazırlanması amacını gütmüşlerdir.⁴⁶¹

Cantzen'in da vurguladığı gibi, özellikle Almanya'da katı ve kemikleşmiş bir bürokrasi ağına sahip, toplumun yapısal dönüşüme uğratılmasından uzak sendikalar türediğinden, anarko-sendikalistlerdeki adem-i merkezîyetçilik ve federalizm vurguları önem kazanmaktadır.⁴⁶² Rocker'a göre işçi sınıfının bütünleşmesi demek, ölü bir disiplinin zorlamasıyla bir araya gelen ögeler demek değildir. Sendikalist çabalar ve çıkarlar, ortak-topluluk ihtiyacından türemeli ve işçiler ve onların konseyleri tarafından savunulmalıdır yoksa yukarıda bahsettiğimiz gibi, bürokratik ve başına buyruk bir sendikacı kesimi türeyecektir. Bunların içerdiği bir başka tehlike de, devletçi-sosyalist partilerle birleşmeleri ve çeşitli hırsların aleti olmalarıdır. Bu yüzden işçi, kendi çıkarını kendisi temsil etmelidir.⁴⁶³

Anarşizmi ele aldığı kısımda Rocker, Proudhon'un tüm sistemlerin açık muhalifi olduğunu ve toplumsal evrimin herhangi bir kesin soyut formüle bağlanamayacağını savunduğunu hatırlatmıştır. Devamında ise Proudhon'un, dönemin Fransız demokratlarının ve birçok sosyalistin yaptığı aksine, merkezi devletin müdahalesine ve ekonomik tekelliliğin doğal bir süreç olduğu şeklindeki önermelerine de karşı çıktığını vurgulamıştır. Ayrıca onun (doğru bir şekilde) komünist olmadığını, mülkiyeti "sömürünün bir aracı olarak" lanetlediğini ancak üretim araçlarının herkesin mülkiyetinde olması gerektiği şeklindeki savunusunu⁴⁶⁴ ve çeşitli gruplar birbirlerine

⁴⁶⁰ Cantzen, a.g.e., s. 151.

⁴⁶¹ Cantzen, a.g.e., s. 152.

⁴⁶² Cantzen, a.g.e., s. 152.

⁴⁶³ Cantzen, a.g.e., s. 153.

⁴⁶⁴ Rocker, a.g.e., s. 17.

serbest sözleşmelerle bağlandıkları ve mülkiyet hakkı diğerlerinin sömürülmesine hizmet etmediği zaman, herkesin kendi emeğinin tam karşılığını alacağını ve karşılıklılığa (mutualizme) dayalı örgütlenmenin oluşacağını da belirtmiştir. Proudhon'un tahayyül ettiği böylesi bir ekonomik sistem, Rocker'ın da dikkat çektiği gibi, politik düzenleme aygıtlarını da lüzumsuz kılar ve toplum, ihtiyaçlarını işbirliği ve bireysel özgürlüklere saygı temelinde karşılar. Bunun bir başka ifadesi ise tahmin edilebileceği üzere federalizmdir.⁴⁶⁵

Böylece anılan federalizm, kendiliğindenlik ve merkeziyetçilik karşıtlığı kavramlarıyla, anarko-sendikalizm ve Proudhonculuk arasında bağ kurmaktadır. Ayrıca anarko-sendikalist hareketler ile devletçi-sosyalist hareketleri birbirinden ayırmaktayız ki bu da yine Proudhonculuğa benzemektedir. Çıkarların doğrudan savunulmasını önemseyen Proudhon da, bahsettiğimiz anarşistler gibi, çıkarların üst iradelere götürülmeden doğrudan çıkar sahiplerinin kendilerince savunulmasını, karşılıklı dayanışma ilkesine dayalı bir ekonomiyi ve kendi kendini yöneten bir sosyalizmi savunmuştur.⁴⁶⁶

Bundan başka, toplumun yeniden inşa edilmesi ve iş sürecinin kontrol edilmesi, buna uygun olarak işçi birliklerinin ve kooperatiflerinin kurulması, işçilerin eğitilmesi ve belirli bir ahlaki düzeye getirilmesi, yaratıcı eyleme güvenilmesi ve bireysel hak ve özgürlüklerin tanınması, yeni inşa edilecek toplumsal yapıda bireylerin kendi arasında serbest sözleşmeler yapması gerektiği savunusu, ürünlerin değerlerin orantısallığı yasasına göre gerçek fiyatından satılması ve emek pazarlarında mübadele çekleri/emek bileti uygulaması, parti teşkilatı kurmak veya parlamentoya hakim olmak gibi düşüncelerin olmaması Proudhon'un düşünce dünyası ile paralellikler gösterir ve dolayısıyla tüm bunlar, “ekonomik mücadelenin önceliği” başlığı altında ön plana çıkar.

Peki, anılan bu ortak kavramlar Proudhon'un anarko-sendikalist bir düşünür olması için yeterli midir? Bu konudaki en sert yorumlardan birisine Paul Thomas yer vermiştir. Thomas'a göre Proudhon'un değiştirmeye hiçbir zaman hazır olmadığı şey, anti-komünistliği ve “devrimci öğretiyeye karşı ateşli muhalefeti”ydi. Hatta George Sand onun için, sosyalizmin en büyük düşmanı tanımını kullanmıştır ancak bu yorum fazlasıyla acımasız olmasına rağmen aslında Proudhon'un kendisine düşman bellediği

⁴⁶⁵ Rocker, a.g.e., s. 18.

⁴⁶⁶ Cantzen, a.g.e., s. 153.

kişiler hakkında yazdıklarından ve kibrinden daha acımasız da değildir.⁴⁶⁷ Thomas'a göre Proudhon bariz biçimde reaksiyoner, önyargılı ve tartışma meraklısı birisidir⁴⁶⁸ ve bu durum, sendikal hareketlere/örgütlü işçi hareketlerine olan bakışını etkilediği gibi tüm bir düşünce dünyasını da etkilemiştir.

Woodcock'a göre Proudhon, Marx'ın tersine, atölyelerin savaşının şiddetli bir devrim olmadan ve her şeyin ahlaki ilkenin gücü tarafından kuşatılmasıyla yürütülebileceğini ve hatta aklın gücüne fazla güvenerek, mülk sahiplerinin kendi istekleriyle mülksüzleştirilmelerini hayal etmiştir. O, işçi birliklerine kısmen proletaryaya doğru bilinci vermeye çalışan eğitim araçları olarak ve kısmen de karşılıklı değiş tokuşun (hiyerarşik olmayan) bir ağlar yapısı ile düzenlendiği yeni bir toplumsal düzenin fiili hücreleri olarak bakmaktaydı.⁴⁶⁹

Yazarlar arasında tam bir fikir birliğinin olmadığı bu görüşlere dayanarak, tartışmaya açık olmakla beraber, tespit edebildiğimiz bazı noktalar şunlardır; Proudhon da kapitalizm ve devleti yok etmek istiyorsa da, bu amaca giden yolda kullanılacak araçlar konusunda sunduğu yol, sendikacıların savunduklarından farklıdır. O, hiçbir zaman şiddet kullanımını (genel grevin de dahil olduğu sabotaj ve silahlı direniş gibi şeyler) birincil seçenek olarak görmemiş, adalet, ahlak ve denge gibi kavramların içini doldurmaya çalışmış ve dolayısıyla düşünceye, ahlaklılaşmaya ve eleştirel yaklaşıma ağırlık vermiştir. Düşünceye verdiği bu ağırlık ve çok yönlülüğünün sonucu olarak, ayrıca kendi ailevi kökenlerini de düşünürsek, onun “çıkarlarda ortaklık” dediği şey ile sendikacıların kastettiği şey arasında önemli bir fark oluşur. Buna göre anarko-sendikalistler, küçük burjuvanın da giderek proleterleştiğinden ve işçiler arası ortaklıktan bahsederken Proudhon, yukarıda da ipuçlarını verdiğimiz üzere, küçük burjuvayı bir sınıf olarak ele almaya ve “çıkarların uzlaştırılması” kavramına doğru yaklaşmıştır. Bunun dışında Proudhon, bir dönem milletvekilliği yaptığından ve Halk Bankası fikri için devletten hibe almaya çalıştığından, kendisinde politikaya dair bir “esneklik” göze çarpar ki bu, anarko-sendikalistlerin prensipleri arasında değildir.

Hatırlanacağı üzere, klasik anarşist düşüncede siyasete dair bir nefret vardır. Bu nefretin kaynağı, eğer halkın talepleri “iktidarın alanına” girerse yozlaşacağı

⁴⁶⁷ Thomas, a.g.e., s. 211.

⁴⁶⁸ Thomas, a.g.e., s. 212.

⁴⁶⁹ Woodcock, a.g.e., s. 124.

endişesinden kaynaklanır. Proudhon'daki denge arayışı da, bu endişeye sahiptir ancak bu arayış aynı zamanda, sosyalizmin ve ekonomi-politiğin uzlaşmasını ve bunun "sosyal bilim" adını alması anlamına da gelir. Buradaki sosyal bilim arayışı, Proudhon'un Fransız Devrimi'nin tamamlanamamışlığı düşüncesi ile paraleldir. Ona göre devrim iki aşamalıydı. Birincisi eski rejime yönelik bir olumsuzlamayı, ikincisi ise "çelişkili onaylamalar"ı kapsamaktaydı. Devrim, birincisini başarıyla tamamlamış olmasına rağmen ikincisini unutmuştu.⁴⁷⁰ Çelişkili onaylamalardan kasıt, toplumu refah seviyesini yükseltmeye ve erdemli olmaya teşvik eden ama asla tamamlanamayacak olan bazı "iyi" eğilimler ile yeniden inşa etmektir. Yapılması gereken şey, devrimden sonra yıkılan feodal rejimin yerine yeni bir hükümet kurmamak, bunun yerine emeğe dayalı, bağımsız ve çıkarların dengesini sağlayacak ulusal bir ekonomi kurmaktır.⁴⁷¹ Ulusal ekonomiden kasıt ise aslında zamanla Avrupa çapında yayılım göstererek konfederasyon halini alacak federasyondur. Karşılıklılığa dayalı bir konfederasyon fikri, sorunun politik değil ekonomik olduğunu ima eder ve ona göre 20. yüzyıl federasyonlar çağı olacaktır veya insanlık bin yıllık bir arafa geri dönecektir.⁴⁷² Onun bu görüşü bizi, anarko-sendikalizme yeniden yaklaştırır.

Ayrıca sendikalist düşünce açısından Proudhon'un önemi şu noktada da kendisini gösterir; Marx'ın tersine Proudhon, el emeğinin rehabilite edici etkisine dikkat çekmiştir. Ona göre el emeği insanı ahlaki bakımdan yükseltir ve "özerk işçi sınıfı" kavramına da kapı aralar. Thomas'a göre Fransız anarko-sendikalistler, onun bu anlayışını ve yukarıda bahsettiğimiz "siyasal sakıncılık" ve mevcut sistemden kendini bile isteye ayırmak ilkelerini aynen benimsemişlerdir.⁴⁷³

1.2. Liberter Gelenek ve Proudhon

Bu başlık altında ise, liberteryenizm üzerinden giderek bireysel özgürlüklere daha fazla hassasiyet gösteren ve bunu yaparken de hem anarşizmden hem de Proudhon'dan yararlanan düşünörlere değindik. Bu isimler arasında özellikle Philippe

⁴⁷⁰ Edwards, a.g.e., s. 162.

⁴⁷¹ Edwards, a.g.e., s. 163.

⁴⁷² Edwards, a.g.e., s. 169.

⁴⁷³ Thomas, a.g.e., s. 274.

Corcuff ve Gustav Landauer (1870-1919) öne çıkmaktadır. Noam Chomsky ise, hem sağ hem de sol Proudhonculuk'tan izler taşıdığı için özel bir yere sahiptir.

Öncelikle liberteryen felsefeyi ele almak gerekmektedir. Newman'a göre liberteryenizm anti-otoriter ve devlet karşıtı bir felsefe olup, bireyin üzerinde bir yük olarak gördüğü siyasal iktidarın ve kurumların gücünü en aza indirmeye ve kişi özgürlüğünü en üst seviyeye çıkarmaya çalışır.⁴⁷⁴ Siyasal baskıyı en aza indirmek ve kişisel özgürlüğü en üst seviyeye çıkarmak anlamında anarşizm ile açık şekilde bağlantısı olsa da, anarşizmin reddettiği serbest piyasa bireyciliğini idealize etmesi bakımından liberteryenizm, sağ kanat bir felsefe olarak düşünülür.⁴⁷⁵ Dolayısıyla Newman, soyut bireyin mutlak bir özgür seçime sahip olduğunu savunan liberteryenizmin, anarşistlerce sorgulanmaya devam ettiğini ancak içinde gizli bir otorite eleştirisi potansiyeli de görüldüğünü eklemiştir.⁴⁷⁶

Bu bakımdan, incelediğimiz ilk düşünür Corcuff'tür. Ona göre bireysellik ile mülkiyet siyasal liberalizm geleneğinde birbiriyle ilintilidir ve Locke'un da belirttiği gibi bireysel özerklik, mülklerin korunmasına bağlıdır ve siyasal sözleşmenin ifade ettiği şey budur.⁴⁷⁷ Ancak Marx'a göre özel mülkiyet, yabancılaşmanın aracıdır ve özel mülkiyetin ilga edilmesi (ortadan kaldırılması), insani niteliklerde (asıl) özgürleşmeyi beraberinde getirir. Buradaki Locke/Marx ikilemine dikkat çeken Corcuff, çareyi Proudhon'a başvurmakta bulmuştur.⁴⁷⁸ Bunun için de, onun *Mülkiyet Nedir?* (1840) ve *Mülkiyet Kuramı* (1865) adlı kitaplarından örnekler vermiştir.

Corcuff, bugüne kadar sol kanadın iki tane özgürleşme siyasetine hayat verdiğini söylemiştir. Bunlardan ilki; siyasal eşitliği, yurttaşlığı ve halk egemenliğini ön plana çıkaran cumhuriyetçi özgürleşmedir. İkincisi ise, sosyalist özgürleşmedir. Onun önerdiği üçüncü akım ise, çoğulculuk ve bireysellik sorunlarını daha iyi ele aldığını iddia ettiği "liberter sosyal demokrasi"dir.⁴⁷⁹ Ona göre bu sorunlar, mülkiyeti ele alış tarzında düğümlenir.

⁴⁷⁴ Newman, a.g.e., s. 37.

⁴⁷⁵ Newman, a.g.e., s. 38.

⁴⁷⁶ Newman, a.g.e., s. 39.

⁴⁷⁷ Philippe Corcuff, *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul, Versus Kitap, 2009, s. 37.

⁴⁷⁸ Corcuff, a.g.e., s. 38.

⁴⁷⁹ Corcuff, a.g.e., s. 40.

Hatırlanacağı üzere Proudhon, mülkiyeti hem hırsızlık hem de özgürlük olarak ele almıştı. Onun sakındığı şeyler; mülkiyet yoluyla insanların sömürülmesi ancak mülkiyet ortadan kaldırıldığı zaman da bireyi inkar eden “cemaat”in (komünist sistem) türemesiydi. Bu bakımdan önerdiği “sentez”, bireysel kullanım hakkı (zilyetlik) idi.⁴⁸⁰ Ancak Corcuff’un de dikkat çektiği gibi sentez fikri, sonraki kitaplarında yerini indirgenemez gerilimler arasındaki “denge” düşüncesine bıraktı.⁴⁸¹ Bu durum, Corcuff’e göre, mülkiyete siyasal bir işlev yükledi; kamusal gücü/devleti dengelemek ve bu yolla da bireysel özgürlüğü güvence altına almak.⁴⁸² Ancak ona göre bu “küçük mülkiyet” liberal, merkezsizleştirici/federatif ve eşitlikçi bir çerçevede gerçekleşmelidir.⁴⁸³ Bu, liberter sosyal demokrasinin asli görevlerini açığa çıkartır; kolektivite ile bireyselliği bir arada tutmak, kapitalist mülk edinmeyi iptal etmek ancak bireyselliği devlete karşı korumak ve böylece çoğulcu bir toplumsal sistem geliştirebilmek.⁴⁸⁴

Proudhon’un mülkiyete dair dengeleyici fikrinde olduğu gibi, kurumların otoriterliğini eleştiren ve kolektif olarak bir araya gelirken bireyin özerkliğinin de korunması gerektiğini savunan anarşist temaları da sistemine dahil eden Corcuff, böylece liberter sosyal demokrasinin sınırlarını çizmiştir.⁴⁸⁵ Bu sınırlara devrimcilik dahil değildir, daha ziyade toplumsal hayattaki çelişkilerin farkında olmayı ve uzlaşma yolları aramayı gerektirir. Dolayısıyla anarşizmdeki klasik birey-devlet ayırımından ve devletin salt kötü bir yapı olarak ele alınmasından uzak durur.

Öyleyse Corcuff’e göre, liberter düşünce devlet kurumlarını şeytanlaştırmamalı bunun yerine bireylerin kurumlarla olan ilişkilerini sürekli eleştiri süzgecinden geçirmelidir. Ayrıca ekonomik liberalizmden farklı olarak da, çoğul bireyselliği teşvik etmeli ve insani ilişkilerin ticari ölçüye indirgenmemesini savunmalıdır.⁴⁸⁶

Ele alacağımız bir sonraki düşünür, kendisini “anarşist sosyalist” olarak tanımlayan Gustav Landauer’dır. Ona göre anarşi; insanın sermayeden, devletten ve dinden kurtuluşunun ifadesiyken, sosyalizm, bireyin ruhunun saflığından hareketle

⁴⁸⁰ Corcuff, a.g.e., s. 43.

⁴⁸¹ Corcuff, a.g.e., s. 44.

⁴⁸² Corcuff, a.g.e., s. 45.

⁴⁸³ Corcuff, a.g.e., s. 46.

⁴⁸⁴ Corcuff, a.g.e., s. 47.

⁴⁸⁵ Corcuff, a.g.e., s. 50.

⁴⁸⁶ Corcuff, a.g.e., s. 54.

insanlar arasında kurulacak saf topluluğa işaret eder.⁴⁸⁷ Sınıf mücadelesi kavramını kabul etse de, Marksist teorinin katılığına, merkezîyetçiliğine ve bürokrasi aracılığıyla getirilen devlet sosyalizmi anlayışına karşı çıkan Landauer, anarşist düşünceye uygun olarak özgür birleşmeleri, otoritesizliği ve herkesin bağımsızlığını ve refahını savunmuştur.⁴⁸⁸

Proudhon'un, yukarıda bahsettiğimiz, küçük üreticinin ucuz kredi bulmasını sağlayacak olan Halk Bankası fikrini savunan Landauer,⁴⁸⁹ Kropotkin ve Proudhon'un federalizme dair düşüncelerini harmanlayarak gönüllü işbirliğine, karşılıklı yardıma ve tarım ve sanayinin birleşmesine dayanan eşitlikçi bir toplum tahayyülünde bulunmuştur. Bu tahayyül; doğrudan eylem, silahlı isyan veya eylemli propaganda hareketlerinden ziyade otoriteye pasif şekilde direnen barışçıl kooperatiflerin kurulması anlamını taşımaktadır. Sosyalizmi şu anda gerçekleşen ve daima hareket eden bir şey olarak ele alan Landauer, kitlelere kapitalizm sınırlarının dışında kendi kır ve kent komünlerini kurmaları çağrısında bulunmuş ve böylece devrimi, artık şiddet içeren kitlesel bir yıkım değil, karşı kültürün barışçıl biçimde yaratılması olarak görmüştür.⁴⁹⁰

Ancak Avrîch'in de belirttiği gibi, kitlesel devrimi reddetmeyen ve karşı olmakla birlikte bireysel terörizme de sempatisini koruyan Landauer, asıl olarak bireysel/ruhsal devrimin gerekliliğine inanmış ve toplumsal sorunların çözümünü bireyin ruhsal dönüşümlere bağlamıştır. Böylece insanlar arasındaki "belirli bir ilişki tarzı" olan devlet, bireyler arasında başka ilişki tarzları kurularak yok edilebilirdi ve asıl çözüm yolu da buydu.⁴⁹¹ Yani Ward'a göre Landauer'in demek istediği şey, toplumsal veya politik davranışlar geliştiren kişilerin, dışarıdaki soyut kimlikler değil biz olduğumuzdur.⁴⁹² Dolayısıyla Landauer, toplumu hep bir süreç içinde değerlendiren ve bir gecede devletsiz bir altın çağa geçilmesini hedeflemeyen bir düşünür olarak karşımıza çıkar.⁴⁹³

⁴⁸⁷ Paul Avrîch, *Anarşist Portreler*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2012, s. 333.

⁴⁸⁸ Avrîch, a.g.e., s. 334.

⁴⁸⁹ Avrîch, a.g.e., s. 335.

⁴⁹⁰ Avrîch, a.g.e., s. 336.

⁴⁹¹ Avrîch, a.g.e., s. 337.

⁴⁹² Ward, *Eylemde Anarşi*, a.g.e., s. 26.

⁴⁹³ Avrîch, a.g.e., s. 339.

Landauer'e göre devlet, toplumun karşıtıdır ve insanlar arasında gelişecek doğrudan ilişkileri ve "tinin" düzenini engeller. Tin (Geist, ruh/öz) kavramı Landauer'in sistemindeki en önemli öge olup, birleşmiş ve yapılaşmış toplum anlamına geldiği gibi, sevgi ve bir arada olma anlamlarına da gelir. Ona göre tin; birlik, pratik ve nihayetinde sosyalizmdir. Bu anlamıyla da mutualizme karşılık gelmektedir ve yukarıda da bahsettiğimiz gibi, bireyin ruhundaki saflıktan hareketle kurulacak saf bir topluma işaret eder.⁴⁹⁴ Tinin gönderme yaptığı özgür irade, doğrudan ilişkiler ve karşılıklı dayanışma içinde olma gibi kavramlar, Landauer'in mülkiyete yönelik bakış açısını da etkilemiştir. Buna göre, devletçi düzenin devrimci olmayan yollardan aşılması, ekonomik bakımdan bağımsız toplumların oluşması ve ortak çalışma biçimlerinin geliştirilmesi için Landauer, mal sahibi olmaya değil olmamaya karşı çıkmıştır.⁴⁹⁵ Bu, onun özgürlükçü sosyalist toplumu için gerekli şarttır. Proudhon'a benzer olan bu noktanın dışında, her ikisinde de mevcut olan federalizm taslaklarındaki tek fark, Landauer'de merkezi olmama ve özerkliğin Proudhon'a göre daha belirgin olarak görülmesidir. Landauer'e göre federalizm bir sözleşmedir ve en bireysel bireyciliğin ve en küçük komünlerin yeniden doğuşudur.⁴⁹⁶

Devrimci yıkma eylemlerinin reddedilmesi, "devrimci hedefleri gözden uzak tutmadan" yeni toplumun eskisinin içinde hazırlanması gerektiği fikirlerine dayanır. Cantzen, bu fikre sahip olanlar arasına yukarıda bahsettiğimiz anarko-sendikalist Rudolf Rocker'ı da dahil eder. Destekleyici olarak da, Rocker'ın kuramsal ilkelere dayanmayan ve insanların düşünce ve duygularını es geçen devrimlerin, yeni yaşam olanakları çıkartmadığı, halkta güvensizlik oluşturduğu ve otoriter rejimlerin yerleşmesine sebep olduğu şeklindeki görüşünü yazar.⁴⁹⁷

Sonuç olarak, sağ ve sol Proudhonculuk'ta tespit edebildiğimiz bazı noktalar şunlardır; sağ Proudhoncular soldan, sol Proudhoncular da sağdan birtakım görüşler almış ve kendilerini alternatif toplum projeleri olarak sunmuşlardır. Bu durum sağ-sol ayrımını bulanıklaştırmıştır. Her iki görüşte de ortak olan en önemli noktalar; otoriter sosyalizme muhalif olmak, "ani darbe"ye karşı olmak ve ahlaklılığa, dayanışmaya, gönüllülüğe, özgür mübadelelere ve tatmin edici çalışma koşullarına dayalı bir

⁴⁹⁴ Cantzen, a.g.e., s. 139.

⁴⁹⁵ Cantzen, a.g.e., s. 141.

⁴⁹⁶ Cantzen, a.g.e., s. 106.

⁴⁹⁷ Cantzen, a.g.e., s. 301.

federasyon fikrini savunmaktır. Görüş farklılıkları ise, istikrarlı olmasa da, mülkiyet serbestisine ve şiddet kullanımına dair anlayışlardır. Belki bu noktada şu soruyu sormak faydalı olacaktır; sınırların bulanık olmasının sebebi, anarşizmin kendine has yapısı mıdır? Cevap evet olabilir. Çünkü anarşizm, aynı anda hem özgürlüğü hem de eşitliği, hem bireyin potansiyelinin maksimize edilmesini hem de toplumsal dayanışmayı ve ahlaklılığı (dolayısıyla bağlılığı) savunan bir ideolojidir.

Düşüncelerimizi toparlaması açısından ve anarşist felsefeye ve liberter geleneğe getirdiği farklı bakış açısıyla öne çıkan isim olarak Noam Chomsky’i ele alabiliriz. Kendisinin de belirttiği gibi kişisel vizyonu, köklerini Aydınlanma düşüncesinden ve klasik liberalizmden alan geleneksel bir anarşist vizyondur.⁴⁹⁸ Kastettiği liberalizm anlayışı, kapitalizmin yıkıcı etkilerine maruz kalmadan önceki ve Rucker’ın anarko-sendikalizm ile ilgili kitabında da ortaya çıkan bir anlayıştır.⁴⁹⁹

Bu anlayışa göre kapitalist devlet, klasik liberalizmin değerlerini süpürmüş ancak bu değerler özgürlük, adalet ve haklar adı altında çeşitli halk mücadelelerinde yer almaya devam etmiştir. Kendisini dahil ettiği liberter sol ise bunu geliştirmiştir. Ona göre bir liberterin görevi, ister kişisel isterse de geniş toplumsal düzlemlerde olsun, otoriteyi ve hiyerarşiyi kendi meşruiyetlerini ispat etme yükümlülüğü içinde bırakmaktır ve eğer bu yükü taşıyamazlarsa da, ki Chomsky nadiren taşıyabileceklerini düşünür, yıkılmaları gerektiğini savunmaktır.⁵⁰⁰

Ona göre otorite ve hiyerarşi, demokrasinin gelişmesine izin veren ve liberal değerleri teşvik eden ama artık baskı yapmaya başlayan, kolektif insan ihtiyaçlarını karşılamayan, kendisini sömürüye ve otoriteye tabi kılan rekabetçi insanı yaratan ve nihayetinde insana karşı bir tavır takınan yağmacı kapitalizm veya bir diğer ifadeyle otokratik devlette görülebilir.⁵⁰¹ Baskıcı kurumları maddi ve kültürel eksiklikler yaratmakla itham eden Chomsky, modern bilimin bunun tam tersi bir hedef belirleyerek özgür, demokratik ve rasyonel bir toplumsal düzen yaratabileceğini savunur. Bu vizyonu geliştirmek için, bir insan doğası kavramına ihtiyacımız vardır. Bu kavram; bireyler arası bağların ve demokratik katılımların özgürce kurulması, ahlaki bilinç

⁴⁹⁸ Chomsky, a.g.e., s. 225.

⁴⁹⁹ Chomsky, a.g.e., s. 226.

⁵⁰⁰ Chomsky, a.g.e., s. 228.

⁵⁰¹ Chomsky, a.g.e., s. 125.

büyümesi ve entelektüel gelişim gibi diğer bazı kavramlarla doğrudan ilişkilidir.⁵⁰² Bu yüzden, kurumların zorlaması olmaksızın, sanayi toplumuna uygun anarşist bir vizyon geliştirilebilir. Chomsky'e göre bunun ismi liberter sosyalizmdir.⁵⁰³

Ona göre liberter düşünce; özgürlük, farklılık ve serbest birlikler kavramlarına dayanır. Aynı şekilde kapitalist üretim biçimlerine, mülkiyetçi bireyciliğe, rekabete ve ücretli emeğe de karşıdır. Dolayısıyla da Aydınlanma düşüncesinin liberal fikirlerinin de mirasına sahip çıkma amacındadır.⁵⁰⁴ Bu mirası anarko-sendikalist Rocker da dile getirmiştir; anarşizm, liberalizmin ve sosyalizmin karışımından ibarettir ve eğer sosyalizm özgür olmazsa bir hiç olarak kalacaktır. Böylece tıpkı Daniel Guerin'in de dikkat çektiği gibi anarşizme, sosyalizmin liberter bir kanadı olarak bakılabileceği sonucu çıkmaktadır. Ona göre tutarlı bir anarşist, emeğin özgürce örgütlenmesine engel olduğu için özel mülkiyete, ücretli emeğin yarattığı yabancılaşmaya ve ayrıca emeğin, insanı aptallaştıran uzmanlaştırıcı etkisine karşı çıkmalıdır.⁵⁰⁵

Chomsky tutarlı anarşisti bu şekilde tanımlamış ve anarşizm fikrinin kendisinde yarattığı izlenimleri sunmuştur. Bu izlenimler tartışmaya açık olmakla beraber, ileri ve karmaşıklaşmış sanayi toplumlarının devinimlerine uygun olması bakımından ele alınmıştır. Buna göre “liberter sol” bir örgütlenme biçimi veya yönetim sistemi şu şekilde olabilir; işyerindeki ve toplumdaki denetim ve örgütlenme biçimi olarak işçi konseyleri ağı, fabrikalarda ve el sanatlarında temsil ve bölgeselden uluslararasına doğru giden genel işçi konseyleri birliği. Bu fikirlerin uygulanabilmesi için elbette ki otoritenin minimize edilmesi ve yönetici konumunda olanların topluma doğrudan sorumlu olması gerekmektedir. Ayrıca yöneticilerin rolü “geçici ve kısmi” olmalı ve karar alma işi belli bir süreyi aşmayacak şekilde olmalıdır. Yüksek seviyede gönüllü örgütlenme fikrine bağlı kalan Chomsky, siyasal partilerin ortaya çıkışının zorla önlenmemesi gerektiğini⁵⁰⁶ ancak anarşist bir toplumdan beklenileceği üzere, partilerin gereksiz kılınmasının daha doğru olacağını söyler. Ona göre özyönetim, ekonomi ve toplum ile ilgili işlerde doğrudan katılım olmalı ve düşünce farklılıkları her düzeyde dile getirilmelidir. Bu gelişmeler zamanla toplumun iki-üç siyasal partiye bölünmesinin

⁵⁰² Chomsky, a.g.e., s. 126.

⁵⁰³ Chomsky, a.g.e., s. 124.

⁵⁰⁴ Chomsky, a.g.e., s. 136.

⁵⁰⁵ Chomsky, a.g.e., s. 137.

⁵⁰⁶ Chomsky, a.g.e., s. 153.

de önüne geçecektir. Eğer liberter esaslara göre örgütlenmiş bir toplum yaratmak istiyorsak, yönetime katılma işinin “yarı zamanlı”, dönüşümlü ve katılımcı olması gerektiğini kabul etmeliyiz.⁵⁰⁷

Bahsedilen tüm bu yazarlar üzerindeki Proudhon etkisi yadsınamaz. Örnek vermek gerekirse; emeğin özgürce örgütlenmesinin önüne geçen ve sömürüye yol açan kapitalist mülkiyet biçimini eleştirmek, sosyalizmin otoriter versiyonunu reddetmek, ahlaklılığa, dayanışmaya ve gönüllü işbirliğine sık sık vurgu yapmak, basit ve ilkel komünlere geri dönmeyi savunmaktansa karmaşık sanayi toplumlarının ihtiyaçlarına en iyi şekilde cevap vermesi için özgürlükçü ve katılımcı yönetim biçimlerini savunmak, önceliğin ekonomik ve sosyal meselelerde olduğunu düşünmek, burjuva sınıfını yok etmekten bahsederken yeni bir bürokratik, hiyerarşik ve merkezi bir sınıfın oluşmasına karşı çıkmak, işçinin kendi yaratıcı faaliyetlerine zaman ayırması ve işinden tatmin olması gerektiğini savunmak ve Aydınlanma ideallerinin kapitalist sistemin uygulanışı yüzünden veya Proudhon’un deyişiyle Fransız Devrimi’nin değerlerinin eksik ve çarpıtılmış şekilde uygulandığını savunmak bakımlarından bu düşünürler, Proudhon’la ortak görüşlere sahiptirler.

Yukarıda, anarşizmin kendisine has yapısının sağ ve sol görüşler arasındaki ayrımları bulanıklaştırdığından ve Chomsky’nin, liberter sosyalizm adı altında, liberteryenizm ile anarko-sendikalizmi birlikte ele almasından bahsettik. Bu meseleyi Proudhon özelinde konuşursak da karşımıza bambaşka bir tablo çıkar. Çünkü onun tepkisel, tartışmacı, çelişkilerden beslenen ve fikirlerinde tutarlılık aramayan üslubu aslında en başından beri sağ-sol ayrımına imkan vermiyor gözükmektedir.

Örneğin Thomas’ın da belirttiği gibi, Proudhon’da düzene, aileye ve çalışmaya dair (önceki bölümde ele aldığımız) vurgular göze çarpmaktadır. Aynı şekilde kadınlara yönelik aşağılayıcı tavırlarını ve ırkçılık savunusunu da anmak gerekir. Dolayısıyla aslında Proudhon “liberter olmaya” yatkın değildir.⁵⁰⁸ Bundan başka Proudhon, grevlerin barbarca olduğunu ve eğitimin evin içinde kalması gerektiğine yönelik düşünceleriyle de ön plana çıkmaktadır. George Lichteim’e göre ise; Anglofobisiyle, anti-semitizmiyle, siyahların köleliğini olumlu bulmasıyla ve ulusal özgürlük mücadelelerini onaylamamasıyla Proudhon, liberter geleneğe uygun hareket etmemiştir.

⁵⁰⁷ Chomsky, a.g.e., s. 154.

⁵⁰⁸ Thomas, a.g.e., s. 212.

Hatta Jean Jaures'e göre, federalizm ile ilgili görüşlerini hatırlayalım, Proudhon öyle milliyetçi bir Fransızdır ki, Fransa sınırlarında yeni ulusal devletlerin kurulmasını istememiştir.⁵⁰⁹

Thomas'ın da dikkat çektiği gibi, Proudhon'da tutarlılık "derdi" yoktur. Ondaki sistem düşmanlığı, tüm yazılarının belkemiğini oluşturmaktadır ve düzen, adalet, federalizm, karşılıklık, denge, şiddetten (sözlü olanı hariç) uzak durma ve anti-komünizm gibi temaların herhangi bir düşünsel sisteme atıfta bulunduğu iddia edilemez. Bununla ilgili olarak Proudhon, düşünsel sistemi küçümsemiş ve bir konudaki görüşlerini düzenli biçimde anlatmaktansa, bir çırpıda yazdığı çözümler sunmuş ve hatta kalemını, "yüksek sesle düşünmenin" bir aracı olarak kullanmıştır. Ayrıca tüm bunları yaparken kendisini kelime oyunlarına, küfürlere ve metaforlara kaptırmaktan da geri durmamıştır.⁵¹⁰ Örnek vermek gerekirse; Mülkiyet Nedir? adlı kitabı, "mülkiyet hırsızlıktır" gibi sert ve şok edici bir önerme ile başlar. Ancak ilerleyen sayfalarda bu etki yavaş yavaş yumuşar, yazıları konu dışına çıkar ve nihayetinde özgün bir sağduyu ile biter.⁵¹¹ Spear'a göre Proudhon'un politik görüşü, anarşist devrimcilikten ziyade arabuluculuk pozisyonunu seven bir kişi görünümünü veriyordu. Hatta Proudhon'un ne devrimci ne de anarşist olduğu ve bunların yerine pratik zekalı ve ılımlı bir reformcu olduğuna yönelik görüşler de mevcuttur.⁵¹²

Ancak Keser'e göre; özgür bir topluma giden yolun, özgür eylem alanlarını inşa etmekten geçtiğine yönelik vurgusu, sosyal bir devrim yerine sosyal bir "değişimi" savunması ve önceliğin ekonomik eylemler olduğuna yönelik görüşleri ile Proudhon, liberter harekete yaklaşmıştır.⁵¹³

Kendisini bir sistem olarak sunmaktan ziyade bir metot olarak sunan⁵¹⁴, sürekli genişleyecek bir yol olduğunu söyleyen Proudhon, diyaloga ve kaynaşmalara yatkındır. Hem sağ ve hem de sol Proudhonculuk, onun kapitalist tahakkümün, teknokrasinin ve bürokrasinin yol açabileceği tehlikelere karşı uyarıcı üslubundan faydalanmıştır. Hatta Meriç'e göre, hiçbir demokratik platform Proudhon olmaksızın kurulamaz çünkü

⁵⁰⁹ Thomas, a.g.e., s. 213.

⁵¹⁰ Thomas, a.g.e., s. 214.

⁵¹¹ Thomas, a.g.e., s. 215.

⁵¹² Spear, a.g.m., s. 301.

⁵¹³ İnan Keser, *Liberter Teori: Modern Toplumla Özgürlükçü Yaklaşım*, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2003, s. 90.

⁵¹⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 433.

kişiliği ve eleştireliliği ile Proudhon, 21. yüzyıla yakışan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵¹⁵

Sonuç olarak söz konusu Proudhon olduğunda, kapsamlı ve açıklayıcı analizler yapmak zordur. Ayrıca onu herhangi bir sağ veya sol kanattan felsefeye dahil etmek de aynı şekilde zordur. Onun fikirleri ile mücadele eden bir isim daha vardır; Karl Marx. Kendisinin ayırt edici yönü ise, Proudhon'la bizzat tanışması ve içine Proudhon'un da dahil edildiği ütopyik sosyalistlerle ve yine Proudhon'un (sonradan Bakunin'in) başını çektiği anarşist fikirlerle mücadele etmiş olmasıdır. Bu bakımdan Marx-Proudhon çatışması, Proudhon'a yönelik daha farklı bir bakış açısı olması bakımından bize yardımcı olabilir.

2. Ütopik Sosyalizm ve Proudhon

19. yüzyıldaki sol akımlar üzerinde damgasını vuran ve nihai amaçları aynı da olsa (devletsiz ve sınıfsız bir toplum), söylemde ve yöntemde ciddi farklılıklara sahip olan anarşizm ve marksizme dair tartışma, düşünsel anlamda özellikle Proudhon ve Marx'ta cisimleşerek daha sonra Stirner, Bakunin ve Kropotkin gibi anarşistlerin de dahil olmasıyla 19. ve 20. yüzyıllarda genişlemiş ve günümüze kadar ulaşmıştır.

19. yüzyılın genel görünümüne baktığımızda; iktisadi, sosyal ve siyasal yapıyı değiştiren 1789 yılındaki Fransız İhtilali'nin etkilerine (Cemil Meriç'e göre Fransız İhtilali, burjuva ihtilalleri arasında en mükemmel örneği teşkil eder ve burjuvazinin sosyal kurtuluşu, feodal düzenin yıkılışı ve yerine kapitalist toplum düzeninin geçmesi anlamlarına gelir⁵¹⁶), yüzyılın içerisinde ivme kazanan Sanayi Devrimi ve gelişen teknoloji ile beraber fabrikaların kurulmasına ve üretimin toplumsallaşmasına şahit olunur. Bunun etkisi, kırdan kente göç ile birlikte büyük şehirlerde yoğunlaşan kitlenin mevcut toplumsal yapıyı değiştirmesi ve işçi sınıfının doğmasıdır. Bu gelişmeler ile çağdaş olan anarşizm ve marksizm ideolojileri de, bahsettiğimiz yeni yeni oluşmaya başlayan işçi sınıfının bayraktarlığını yapmaya girişmiş ancak marksizm her zaman için, proletarya adını verdiği ve niteliklerini de kendi çerçevesi içinde belirlediği işçi sınıfına sadık kalırken, anarşizm ise giderek, işçi sınıfı ile olan bağlantısını da koparmadan, halk

⁵¹⁵ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 434.

⁵¹⁶ Meriç, *Mağaradakiler*, a.g.e., s. 122.

tabanlı bir hareket olmaya doğru evrilmiştir. Tarihsel süreçte, her iki ideoloji de kendi doktrinlerinin yanılmazlıklarını kanıtlama işine girişmiş ve aynı zamanda bunu, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, kendisiyle aslında aynı amacı paylaşan diğer ideolojiyi karalayarak yapmaya çalışmıştır. Meriç, sosyalistler ile anarşistlerin gerek propaganda tarzları gerekse de davranışları bakımından oldukça farklı ve hatta birbirlerine zıt olduklarının söylenebileceğini ancak yine de bu ideolojilerin iki düşman kardeş hüviyetinde olduklarını belirtir.⁵¹⁷

Turanlı'ya göre, 19. yüzyılda sosyalist doktrinin gelişmesinde, bir yandan kapitalizmin toplum üzerindeki olumsuz sonuçları, diğer yandan da liberalizmin vaadettiği koşulların gerçekleşmemesi etkili olmuştur. Liberalizmdeki “herşey birey tarafından ve birey içindir” kuralı, sosyalizmde “herşey toplum tarafından ve toplum içindir” görüşüyle değişmektedir.⁵¹⁸ Ona göre, liberalizm ve sosyalizmi birbirinden ayıran üç temel unsur vardır;

1. Bütün kötülük ve acıların kaynağı olan ve toplumu zenginler ve fakirler olarak ikiye bölen özel mülkiyet. Sosyalistlere göre, özel mülkiyet tamamen veya kısmen kaldırılırsa ekonomik faaliyetler farklı neticeler doğuracaktır.

2. Liberalizmin temelini oluşturan, bireyler ile firmaların birbirleriyle ölümüne mücadele etmelerine neden olan ve emeği sürekli istismar eden rekabet (ekonomik organizasyon). Sosyalizm ise mücadele yerine, çeşitli ekonomik unsurlar arasında bir organizasyon kurulması gerektiğini söyler.⁵¹⁹

3. Kişisel mülkiyet sonucu ortaya çıkan eşitsizlik.⁵²⁰

Bu koşullar altında ortaya çıkan sosyalist düşünceleri temelde ikiye ayırmak olanaklıdır: ütopyik sosyalistler ve bilimsel sosyalistler. Literatürde Proudhon'un da dahil olduğu ütopyik sosyalistler (hayalci sosyalistler-burjuva sosyalistleri), içinde buldukları kapitalist düzenin yerini alacak ideal bir düzen hayalinden yola çıkmışlardır ve bu nedenle de özgürlük, eşitlik, adalet, insan hakları gibi kavramlar üzerine kendi fikirsel ürünlerini oluşturmuşlardır. Her ne kadar kendi düşüncelerini oluştururken bunlardan önemli ölçüde faydalansa da, Marx, ütopyik sosyalistleri

⁵¹⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, a.g.e., s. 162.

⁵¹⁸ Rona Turanlı, *İktisadi Düşünce Tarihi*, 5. B., İstanbul, Bilim Teknik Yayınevi, 2011, s. 125.

⁵¹⁹ Turanlı, a.g.e., s. 125.

⁵²⁰ Turanlı, a.g.e., s. 126.

eleştirmiş ve yapılması gereken şeyin ekonomik ve sosyal gelişmenin yasalarını bulmak olduğunu ve yorum yapmanın ötesinde, mevcut durumu değiştirecek operasyonlar yapılması gerektiğini vurgulamıştır.⁵²¹ Küçükkalay'ın da belirttiği üzere, Marx'ın bunları ütöpik sosyalistler olarak değerlendirmesinin nedeni, onların, mevcut durumu bir veri gibi algılamaları ve bu duruma nasıl geldiğini açıklayacak tarihsel dönüşüm kanununu ortaya koyamamalarıdır. Onlar (ütöpikler), kapitalist toplumun hangi kırılma ile sosyalist bir topluma dönüşme sürecine gireceği konusunda gerçeklerden uzak bilgilere sahiptir. Buna rağmen ütöpiklerin de realist, toplum içinde yaşayan ve onu dönüştürmek için çaba gösteren kişiler olduklarını gözden uzak tutmamak gerekir.⁵²² Engels de kitabında modern (bilimsel) sosyalizmin, bir yandan toplumdaki mülk sahibi olanlar-olmayanlar, kapitalistler ve ücretli işçiler arasında var olan çatışmanın, diğer yandan da, teorik olarak ilk defa 18. yüzyılda yaşamış Fransız filozoflarca belirtilen ilkelerin “daha mantıklı şekilde” genişletilmesi sonucu ortaya çıktığını belirtmiştir.⁵²³ Ona göre ütöpik sosyalistler, insanları Fransa'daki yaklaşan devrime fikirselsel olarak hazırlayan ve her ne şekilde olursa olsun, yukarıdan hiçbir otoriteyi tanımayan kimselerdi. Din, doğa, toplum bilimleri vb. şeyler acımasızca eleştiriliyor ve herşey akıl tarafından doğrulanmak mecburiyetinde bırakılıyordu.⁵²⁴ Akılın hükümdarlığını yerleştirenler olarak, ayrıcalık ve baskıların yerine sonsuz gerçeklik, sonsuz hak, eşitlik ve devredilemez insan hakları düşüncelerini öne çıkarıyorlardı.

Ancak Engels'in dikkat çektiği sorun, bu akıl hükümdarlığının idealleştirilmiş burjuva hükümdarlığından başka birşey olmadığı ve sonsuz hak olgusunun aslında burjuva adaleti, eşitlik olgusunun da burjuva eşitliği olduğudur.⁵²⁵ Ayrıca bahsedilen burjuvazi temsilcilerinin, aristokrat ve zanaatkarlar arasındaki çatışmanın yanında sömüren-sömürülen, zengin-yoksul gibi daha genel çatışmalardan yola çıkarak, sadece belli bir sınıfı değil, tüm acı çeken insanları temsil etmek iddiasıyla kendilerini ortaya attıklarını belirtmiştir.⁵²⁶ Engels, bu ütopyacıların hiçbirisinin tarihsel gelişme esnasında ortaya çıkan proletarya sınıfını temsil etmek için çalışmadıklarını ve özgürlük

⁵²¹ Abdullah Mesud Küçükkalay, *İktisadi Düşünce Tarihi*, 4. B., İstanbul, Beta Yayıncılık, 2015, s. 366.

⁵²² Küçükkalay, a.g.e., s. 368.

⁵²³ Friedrich Engels, *Ütöpik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, (çev. Gözde Karalök), İstanbul, Zeplin Kitap, 2015, s. 41.

⁵²⁴ Engels, a.g.e., s. 41.

⁵²⁵ Engels, a.g.e., s. 43.

⁵²⁶ Engels, a.g.e., s. 43.

mücadelesine belirli bir sınıfla başlamak yerine, tüm insanlığı özgürlüğe kavuşturmak amacıyla olduklarını vurgulamıştır.⁵²⁷

Ütopycılar, akılcı bir hükümetin kurulmasını savunurlar. Ancak Engels'in de belirttiği üzere, onların aklın zaferi olarak ilan ettikleri toplumsal ve siyasal kurumlar, umut kırıcı taklitler olmaktan öteye gidememiş⁵²⁸ ve tarihsel sürecin de gösterdiği gibi şiddet, yozlaşma, eşitsizlik, çatışmalar ve ayrıcalıklar aynen devam etmiştir. Dolayısıyla ütopycılara göre sosyalizm; mutlak gerçekliğin, aklın ve adaletin dışavurumu olup, zamandan, mekandan ve insanın tarihsel gelişiminden bağımsızdır. Ortaya çıktığı yer ve zaman sadece tesadüftür ve bu yüzden ütopyik sosyalistlerin her birisinin kendine özgü mutlak gerçeklik, akıl ve adalet anlayışı vardır.⁵²⁹

Düşüncelerinin ana hatlarına girmediğimiz ütopyik sosyalistler arasında; Saint Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858), Sismonde de Sismondi (1773-1842), Louis Blanc (1811-1882), William Thompson (1783-1833) gibi isimler öne çıkmaktadır. Pierre-Joseph Proudhon ise, diğerlerinden farklı olarak anarşist kimliği ile bilinir. Yukarıda bahsettiğimiz şekliyle ütopyik sosyalizmde ifade edilen “ideal toplum” tasarımları ile bilimsel sosyalizmin (marksizmin) kendi ekonomik analizleri yoluyla ispatlayabileceğine inandığı “tarihin gerçek hareketi” karşı karşıya dururlar. Bilimsel sosyalizm açısından, “gerçek hareketi” göz ardı eden ideal toplum projeleri, gerçeklikten yoksun olup, Marx'ın kullandığı “ütopya” etiketi de, siyasal olgunluğa erişmemiş masum kuram ve projelerin adıdır (naiflik). Her ne kadar Engels'e göre, ilk sosyalistlerin varlığını anlayışla karşılamak ve onlara hak vermek gerekse de, “olgunlaşmamış bir üretim düzlemine ve olgunlaşmamış bir sınıfsal konuma olgunlaşmamış kuramlar tekabül edeceğinden” ütopya etiketi, aynı zamanda, bu tip düşünceleri marksizmin sınırları dışında tutmaya yarayan bir tanımlamadır da.⁵³⁰

Yukarıdaki isimleri ütopyik sosyalistler/burjuva sosyalistleri olarak “suçladığını” belirttiğimiz Marx'ın kendi sosyalist teorisinin açıklanması faydalı olacaktır. Küçükkalay'ın da belirttiği gibi, Marx'ın bütün yapmaya çalıştığı şey, insanlık tarihinin dönüşüm seyrinin doğal kanunlarını bulmak ve bu dönüşümün dinamiklerinin neler olduğunu saptayarak bunları sağlam bir ispatlama sürecine tabi tutmaktır ve bunu

⁵²⁷ Engels, a.g.e., s. 44.

⁵²⁸ Engels, a.g.e., s. 47.

⁵²⁹ Engels, a.g.e., s. 58.

⁵³⁰ Cantzen, a.g.e., s. 66.

yaparken de diyalektik felsefeden yola çıkarak, toplumların gelişim ve dönüşümlerinin temelinde bir “çatışma”nın olduğunu belirtmektir. Buradaki önemli ayırım, onun diyalektik anlayışının idealist değil materyalist oluşudur ve bu nedenle Marx’ın inandığı diyalektik, “diyalektik materyalizm” adını alır. Bunun tarihe uyarlanmış biçimi ise tarihsel materyalizmdir.⁵³¹ Materyalizm ve idealizm, iki karşı kutbu meydana getirirler ve düşünce ile varlık (madde) arasındaki veya doğa ile ruh arasındaki ilişkinin ne olduğunu, “varoluş sırasına bağlı kalarak” ortaya koymaya çalışırlar. İdealizm; düşüncenin (ruhun) maddeye (doğaya) önceliğini ve maddenin, düşüncenin bir eseri olarak ortaya çıktığını savunur. Bu düşünceye göre, maddi olan her şey ruhsal bir şey tarafından belirlenir. Materyalist düşünce ise tam tersine maddenin önceliğini kabul eder. Buna göre, evrendeki bütün olaylar madde tarafından belirlenir ve insan düşüncesi de somut bir madde olan beynin ürünü olduğundan, düşüncemiz, dışımızdaki dünyada yer alan maddelerin insan beynindeki bir yansımasından ibarettir.⁵³² Marx’ın materyalist düşünceyi savunması iki nedenden dolayı önemlidir;

1. İnsanlık tarihinin dönüşüm yasalarını maddi dinamiklerde aramak gerekir.
2. Maddi koşulların değişmesi ile içinde bulunulan çağın düşünceleri ve kurumları da değişir.⁵³³

Materyalist teoriyi açıklarken Marx’ın:

*“İnsanların varlığını belirleyen şey, onların bilinci değil, tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.”*⁵³⁴

cümlesi ile başlayan Stalin, dünyadaki her şeyin değiştiğini, yaşamdaki her şeyin geliştiğini ve toplumsal yaşamın da bir yerde hareketsiz olarak kalmadığını söyler. Toplumsal yaşamın ilkel komünal toplumdaki anaerkil topluma, oradan ataerkil topluma ve daha sonra da köleciliğe dayanan toplum düzeni ile devam ettiğini belirtir.⁵³⁵ Köleci toplumu ise feodal toplum ve burjuva toplumu izler. Doğanın ve toplumun bu gelişmesine sebep olan şeyin bilinç mi yoksa tam tersine doğa ve toplumdaki gelişmelerin, bilincin gelişmesine mi neden olduğu sorusunun cevabı ise hazırdır. Buna

⁵³¹ Küçükcalay, a.g.e., s. 376.

⁵³² Küçükcalay, a.g.e., s. 377.

⁵³³ Küçükcalay, a.g.e., s. 378.

⁵³⁴ J. V. Stalin, *Anarşizm mi Sosyalizm mi?*, (çev. A. Fırat), 6. B., İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2014, s. 24.

⁵³⁵ Stalin, a.g.e., s. 24.

göre, maddi yönün gelişmesi (dış koşulların gelişmesi), düşünsel yöne (bilincin gelişmesine) göre önceliklidir. Önce dış koşullar değişir ve ancak bundan sonra ve “buna uygun olarak” düşünsel yön değişir. Bu anlayış, idealizmin tam tersidir.⁵³⁶

Peki, maddi koşulların etkisi altında gerçekleşen dönüşüm hangi yasaya bağlı olarak gerçekleşmektedir? Bu sorunun cevabı ise diyalektik “yöntem”de saklıdır. Buna göre diyalektik felsefe, gelişme ve evrimin temeline uyumu değil karşıt güçler arasında cereyan eden çatışmayı koyar. Herşey zıddıyla vardır ve zıtlar arasındaki çatışma (tez-antitez çatışması), gelişmeye (evrime) işaret eden yeni bir oluşuma sebebiyet verir ve bunun adı da sentezdir. Ancak bu oluşum da kendi zıddıyla var olacağından yeni sentezler oluşur ve bu böyle sürüp gider.⁵³⁷ Diyalektik yöntem metafiziğin tersi olup, dünyadaki herşeyin geçici ve değişken olduğunu, sonsuz hiçbir şeyin olmadığını, toplum, doğa, adalet kavramının ve bizzat gerçeğin bile değiştiğini söyler. Metafizikte ise dünya, sonsuz ve değişmezdir ve sonsuz olmak için de herhangi biri ya da bir şey tarafından belirlenmiştir. Engels’e göre, “sonsuz adalet” ve “değişmez gerçek”, metafizikçilerin sürekli kullandıkları argümanlardır.⁵³⁸

Hegel, diyalektik yöntemi, toplum yaşamının nasıl geliştiğini açıklamak için kullanmışsa da, onun diyalektiği idealisttir. Ona göre toplum yaşamının gelişmesi akıldaki gelişmeye bağlıdır.⁵³⁹ Marx’ın Hegel’e yönelik eleştirisinin odak noktası da burasıdır. Hegel’e göre insan aklının değişmesi, toplumsal kurumların ve yasaların da değişmesinin temel nedeniydi ve bu yüzden de Marx’a göre yöntem tepetaklak duruyordu. Ona göre, akıldaki gelişmeleri bütün varlığın temeli olarak kabul etmek idealist bir yaklaşımdı ve toplumların tarihini diyalektik yöntemle açıklarken yapılması gereken şey, maddeye bağlı ilkelerle açıklama getirilmesi gerekliliği idi. İşte bu diyalektik materyalizmdir ve buradan da maddenin ölümsüzlüğü, özü itibarıyla sürekli değişme ve gelişme içinde olduğu ve maddedeki değişimlerin bizatihi kendisinin çatışmalardan doğduğu sonuçları çıkar.⁵⁴⁰

Dolayısıyla Marx, yaptığı analizler sonucunda toplumların değişim ve dönüşümlerinin temelinde maddi koşullar olduğu ve bu dinamiğin, toplumların maddi

⁵³⁶ Stalin, a.g.e., s. 26.

⁵³⁷ Küçükcalay, a.g.e., s. 378.

⁵³⁸ Stalin, a.g.e., s. 18.

⁵³⁹ Küçükcalay, a.g.e., s. 378.

⁵⁴⁰ Küçükcalay, a.g.e., s. 379.

mallar üretmelerinden başka birşey olmadığı sonucuna vardı. Çünkü üretimini durduran toplumlar hayatlarını devam ettiremezdi ve toplumsal bir dönüşüm de gerçekleştiremezlerdi.⁵⁴¹ Bahsettiğimiz materyalist tarih anlayışına göre, bütün toplumsal düzenlerin temeli, üretim ve ürün değişimidir. Tarih boyunca ürünlerin nasıl değiştirildiği, toplumların sınıflara ayrılmasını ve neyin ne kadar üretildiğini belirler. Dolayısıyla bütün toplumsal değişimlerin ve devrimlerin en büyük nedenini; sonsuz adaletin gittikçe daha iyi kavranmasında değil, üretim ve mübadele biçimlerindeki değişmelerde veya başka bir deyişle, felsefede değil, toplumların iktisadında aramak gerekir. Öyleyse toplumsal dönüşüm dinamizminin aranacağı yer, belirli bir üretim tarzının incelenmesi ve böylece toplumun içinde bulunduğu koşulların anlaşılmasıydı.⁵⁴²

Marx'a göre üretim tarzı o toplumun alt yapısıdır ve alt yapının değişmesi ile değişen, o topluma ait bir üst yapı vardır. Alt yapının değişmesi ile toplumun mevcut siyasal ve ideolojik yapısı da değişir. Çalışma açısından buradaki en önemli husus, Marx'ın devlete dair düşünceleridir. Devlet de bir üst yapı olduğundan, toplumun sömüren sınıfları tarafından kurulan ve onların sömürü düzenini sürdürmesine yardımcı olan bir şeydir.⁵⁴³ Dolayısıyla tek başına ele alındığı zaman devlet, kötü bir şey olarak değerlendirilmez, bir araçtır. Proletarya diktatörlüğü kurulduktan sonra işçilerin eline geçeceğinden bu sefer de sosyalist amaçlara hizmet eden bir araç haline gelecektir.

Bu bilgiler ışığında marksizm-anarşizm mücadelesine dönmek gerekirse, öncelikle, Newman'ın da belirttiği gibi, anarşizm ve marksizm arasındaki tartışma iktidar, tahakküm ve otorite temalarına dayanır. Buna göre devletin ele alınış tarzı önemli bir ayırım olarak karşımıza çıkar. Hem anarşizm hem de marksizm için devlet, insan özgürlüğünün düşmanıdır. Marx'a göre devlet, özünde bir ekonomik sınıfın diğer bir ekonomik sınıfı tahakkümü altına aldığı bir araçtı ve bu yüzden de aşılması gerekiyordu. Ancak Marx'ın devlet tahlili muğlaktır ve bir devlet teorisi formülüne girişmemiştir. Onun hareket noktası olan Hegel, liberal devletin toplumdaki çelişkilerin üstesinden gelinmesini sağlayacak etik bir araç olduğuna inanıyordu.⁵⁴⁴ Hegel'e göre genel öz-çıkarın cisimleşmiş hali olan sivil toplum, bireylerin yalnızca kendi

⁵⁴¹ Küçükcalay, a.g.e., s. 379.

⁵⁴² Küçükcalay, a.g.e., s. 380.

⁵⁴³ Küçükcalay, a.g.e., s. 381.

⁵⁴⁴ Newman, a.g.e., s. 45.

menfaatlerini gözetmeleri yüzünden bölünür. Dolayısıyla bu bölünme, genel bir hukuk sistemini ve birleşmiş bir bilinci başlatacak olan modern devlet ile aşılabilir. Başka bir deyişle, toplumdaki özel çıkarlar adına yönetimi sürdüren devlet yerine (özel devlet), genelin iyiliği için yöneten genel devlet kurulmalıdır. Böylece modern liberal devletin, toplumdaki çelişkilerin üstesinden gelmek demek olduğu anlaşılır. Ancak Marx, devletin genel iyiliği fikrini reddeder ve devletin genelliğinin sadece bir maske olduğunu ve yalnızca temsil ettiği sınıfın özel ekonomik çıkarlarını koruduğunu savunur. Dolayısıyla devlet, burjuvazinin çıkarlarını temsil eder ve sivil toplum içindeki gerilimlerin ve çelişkilerin üstesinden gelemeyebilir.

Ancak Marx'ın anti-otoriter ve devlet karşıtı yönlerine rağmen, yine de devrim sonrası bir geçiş devletin ve tüm otoritenin bu devletin elinde (proletarya diktatörlüğü) merkezileşmesi gerektiğini savunması, kendisinin Hegel'ci düşünceden kopmadığı anlamına gelir.⁵⁴⁵

Marksist ihtilal düşüncesinde, sınıfsız topluma geçişin ilk aşaması proletarya diktatörlüğüdür. İkinci aşama ise komünizmdir. Bu seyir, Marksist düşünceye göre, kaçınılmaz şekilde gerçekleşecektir çünkü kapitalist sistem kendi içinde çelişkiler taşımaktadır, bir devrimle zor kullanılarak ve şiddet yoluyla yıkılacaktır. Daha doğrusu yıkılmak zorundadır. Bahsettiğimiz ilk aşama olan proletarya diktatörlüğü aşaması, kapitalist toplumun tortularının temizleneceği aşamadır ve sloganı “herkesten yeteneğine göre, herkese emeğine göre”dir.⁵⁴⁶ İkinci aşama olan komünizmde ise, devlet “kendiliğinden” gereksiz hale gelecek ve ortadan kalkacaktır. Engels'e göre devletin ortadan kaldırılması, sınıfların ortadan kaldırılmasının zorunlu sonucudur çünkü artık diğer sınıfları egemenliği altına alacak bir sınıfın örgütlü gücüne ihtiyaç kalmayacaktır.⁵⁴⁷ Komünist toplumda politik ve ekonomik yabancılaşma ortadan kalkacak, eşitlik sağlanmış olacak ve insanlar daha özgür hale gelecektir. İşbölümü ile bölünen toplum yeniden birlik haline gelecek ve çalışma eylemi, yalnızca hayatı devam ettirmek için gerekli olan bir faaliyet halini alacaktır. Bu aşamadan sonra toplum, tarihsel materyalizmin işlemeyeceği bir toplum olacaktır çünkü bu, insanlığın ulaştığı

⁵⁴⁵ Newman, a.g.e., s. 46.

⁵⁴⁶ Küçükkalay, a.g.e., s. 395.

⁵⁴⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Anarşizm Üzerine*, (çev. Sevim Belli), 4. B., Ankara, Sol Yayınları, 2014, s. 21.

son menzil olup, sistemin kendi içinde çelişkiler barındırması söz konusu değildir.⁵⁴⁸ Sosyalizm (proletarya diktatörlüğü), komünizme geçiş için zorunlu bir aşamadır çünkü mevcut kapitalist toplum yapısı içinden aniden komünizmin doğması mümkün görünmemektedir.⁵⁴⁹ Marx'a göre proletaryanın kurtuluşu, tüm toplumun kurtuluşu ile eş anlamlı olduğundan, Komünist Manifesto'da şöyle der;

“Proletarya siyasal üstünlüğünü tüm sermayeyi burjuvaziden derece derece söküp almak, tüm üretim araçlarını devletin elinde merkezileştirmek için kullanacaktır.”⁵⁵⁰

Dolayısıyla devrimin amacı devleti yıkmak olmayıp, onu ele geçirerek “proletarya diktatörlüğünde” (sosyalizmde/geçiş aşamasında) devam ettirmektir.

Devletin proletarya diktatörlüğünün hakimiyeti altında bulunması, tam da bahsettiğimiz anarşizm-sosyalizm çatışmasındaki temel husustur.

Anarşizme göre devlet, kendi tahakküm mantığına sahiptir ve tamamen özerk ve bağımsız bir kurumdur. Öyleyse devlet, devrim sırasında tarafsız bir kurum olarak görülemez ve değiştirme aracı olarak da kullanılamaz. Devletin, yönetici sınıfın kimin ellerinde olduğundan bağımsız olarak (yani proletaryanın hakimiyetinde de olsa), kendisine özgü kurumsal mantığı vardır. Hatta devrim zamanı, devlet kurumuna en az güven duyulacak zamandır. Devletin sınıf çıkarlarınca belirlendiği görüşü (marksizm), devletin kendisine ait bir mantığının olmasına imkan vermez⁵⁵¹ Crowder'ın da belirttiği gibi anarşistler, devrimin devletin yöntemlerini ve örgütlenme biçimlerini kullanmaması gerektiği konusunda ısrarcıdırlar çünkü bu, devletin yeniden yaratılması riskini taşır. Buna göre, bir hükümetin devrimci amaçları dahi olsa, bunlar hükümet olma vasıflarından dolayı, devrimci amaçları zayıflatırlar. Çünkü hükümet, güç ve baskı demektir ve geri dönülemez şekilde özgürlüğü yok etme eğilimindedir. Anarşizme göre, her şeyin kaybedilmemesi için politik kurumların tamamen yok edilmesi gerekir. Devrim “yukarıdan” gelmemeli, yok etmeyi amaçladığı şeyleri de yeniden üretmemelidir.⁵⁵² Kabaca ifade etmek gerekirse; Marx'a göre hakim sınıf devlet yoluyla yönetirken, döneminde Marx'ın en sert muhaliflerinden olan Bakunin'e göre devlet,

⁵⁴⁸ Küçükcalay, a.g.e., s. 395.

⁵⁴⁹ Küçükcalay, a.g.e., s. 395.

⁵⁵⁰ Newman, a.g.e., s. 56.

⁵⁵¹ Newman, a.g.e., s. 52.

⁵⁵² Crowder, a.g.e., s. 190.

hakim sınıf yoluyla yönetir.⁵⁵³ Anarşizme göre toplumun özgürleşmesi, toplumun kendisi tarafından yapılır ve özgürlük asla otorite aracılığı ile gelemaz. Bahsettiğimiz gibi Marx’a göre ise, iktidar ve otorite illa ki benimsenecek şeyler olmayıp, aşılımlarını gözetecek bir bakışla ve belirli bir şekilde kullanılacak şeylerdir.⁵⁵⁴

Anarşizm ve marksizm arasındaki otoriterlik tartışmasının bir başka yönü de “sınıf” sorunudur. Marx’a göre, gerçekten tek bir devrimci sınıf vardır ve bu da endüstriyel proletaryadır.⁵⁵⁵ Devrimci statüsü sayesinde proletarya, toplumdaki diğer sınıfların dışlanmasıyla ayrıcalıkla bir konuma erişir. Böylece bir hiyerarşik yapı oluşur ve proletaryanın ahlaki epistemolojik otoritesi tanınır. Anarşizm ise, sırf endüstri süreciyle bağlantısı yok diye diğer sınıfları (Marx’ın lümpen proletarya olarak adlandırdığı, sözünü etmeye bile değmeyecek yoksul işçiler ve başıbozuklar takımı) dışlamamıştır ve hatta fabrika sistemine olan uzaklıklarından dolayı, bu sınıfı, endüstriyel işçi sınıfına göre daha devrimci bile görmüştür. Çünkü bu sınıflar, anarşistlere göre, kapitalist ahlak ile kirlenmemiştir. Niteliği gereği sınıf olmayan bu sınıfa Bakunin, “kitle” der. Çünkü sınıf hiyerarşik bir terimdir ve seçkinliği ima etmektedir.⁵⁵⁶

Anarşistlerin proletaryaya yönelik eleştirilerinden birisi de, bu sınıfın burjuva etiği ile dolu olduğunu iddia etmeleridir. Bakunin’e göre, işçi sınıfının üst katmanını işgal etmiş bu “sınıf bilinci olan” proleterler, yarı-burjuva tarzında yaşayan küçük bir seçkin tabakası olup, aslında burjuvaziye üyedirler. Anarşist Murray Bookchin (1921-2006) de proletaryanın çalışma etiği, burjuva ahlakı, fabrika disiplini, hiyerarşiye bağlılık ve saygı gibi kapitalist toplumun en kötü yanlarını benimsediklerini savunarak onları suçlamıştır.⁵⁵⁷

Bir başka tartışma konusu ise işçi partisidir. Anarşistler birleşik ve disiplinli bir proletaryaya duyulan Marksist arzunun otoriter olduğunu savunurlar ve proletaryayı denetleyen otoriter bir parti ihtiyacını da buna bağlarlar. Onların siyasal eyleme yönelik çekimser tavırları bilinmektedir çünkü siyasal eylem bağrında “otoriterlik” taşır. Marx’a göre ise işçi partisi (Komünist Parti), proleterler kitlesine nazaran yürüyüş hattını

⁵⁵³ Newman, a.g.e., s. 61.

⁵⁵⁴ Newman, a.g.e., s. 64.

⁵⁵⁵ Newman, a.g.e., s. 64.

⁵⁵⁶ Newman, a.g.e., s. 65.

⁵⁵⁷ Newman, a.g.e., s. 66.

anlama avantajına sahiptir. Dolayısıyla da komünist partinin öncü rolünü savunur.⁵⁵⁸ Bununla birlikte Marshall Berman'a göre Marx'ın devrimci cemaati, yani öncü bir partiye kadar giden proletaryanın bilinçlenmesi süreci, ironik biçimde, burjuvazinin ürünüdür. Çünkü burjuvazinin sermaye birikimi sonucu oluşan büyük fabrikalar işçileri biraraya getirir, birbirine bağlar ve işbirliğine zorlar. Böylece kapitalist üretim tarzı, işçiler arasında komünal bağlar yaratır ve bunun sonucunda oluşan militan politik kurumlar da kapitalist ilişki biçimlerini yok etmeye çalışır.⁵⁵⁹

Bir diğer mesele de teknolojidir. Marx, burjuva teknolojisinin ilerici olduğuna inanmıştır çünkü teknolojide, çalışmanın artık mutlak anlamda gereklilik olmadığı bir toplumun tohumları yatıyordu. Ayrıca Marx, hiyerarşik olarak örgütlenen teknoloji sistemlerinin kendi başına tahakkümcü olmadığını, tahakküm varsa da, bunu sebebinin, teknolojinin sosyalist üretim için değil, burjuvazi için kullanılmasından kaynaklandığını savunur. Ona göre, sosyalizm için kullanılacak teknoloji, özgürleştiricidir.⁵⁶⁰ Diğer taraftan anarşistler, endüstriyel teknolojinin asla tarafsız olmadığını savunurlar. Onlara göre teknoloji, kendi içinde tahakkümcüdür, işçiyi makineye bağlayıp insani ilişkileri tahrip eder ve bireysel yaratıcılığı engeller. Dolayısıyla anarşistler, teknolojiyi tarafsız olarak gören Marx'ın iktidar ve otorite sorununu (tıpkı devlet için olduğu gibi) ihmal ettiğinin bir başka örneği olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁶¹

Buraya kadarki kısımdan çıkarılacak sonuç, Marx'ın herşeyi ekonomiye indirgemesinden dolayı otorite ve tahakküm sorununu ihmal ettiğidir. Anarşistler gibi, otoritenin insanlıktan çıkarıcı olduğuna inanan Marx, siyasal tahakkümün ekonomik tahakküme indirgenebileceğini düşünüyordu ancak bu durum kendisinin otoriter engele takılmasına neden oldu. Dolayısıyla Marx, sınıf bölünmesinin üstesinden geldiğinde, siyasal iktidarın niteliğinin de sona ereceğini düşündüğünden aslında bir tuzağın içine düşmüş bulundu.⁵⁶²

Marksizmden ve anarşizmin marksizme verdiği cevaplardan bahsettikten sonra, Marx ve Proudhon'un karşılaşmasına geçebiliriz. Meriç'e göre, kaynakları ve nihai

⁵⁵⁸ Newman, a.g.e., s. 66.

⁵⁵⁹ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaştırıyor: Modernite Deneyimi*, (çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker), 14. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 147.

⁵⁶⁰ Newman, a.g.e., s. 67.

⁵⁶¹ Newman, a.g.e., s. 68.

⁵⁶² Newman, a.g.e., s. 69.

amaçları ortak olan ve yöntemleri arasında tamamlayıcılık ilişkisi olan bu iki düşünür, sürekli birbiriyle karşılaştırılır. Meriç'in Bakunin'den yaptığı bir alıntıda; Marx, büyük bir iktisatçıyken Proudhon idealisttir ama özgürlüğün ve devrimin ne olduğunu Marx'tan daha iyi bilir. Devrimi gerçekleştirmek için ise, onları tek bir sistemde birleştirmek gerekir demiştir.⁵⁶³ Ayrıca Meriç'e göre yetiştirmeleri, karakterleri ve zihniyetleri farklıdır. Marx; iyi halli bir ailenin ciddi eğitim görmüş çocuğu iken, Proudhon maddi durumu kötü bir aileden gelmiş ve kendi iradesiyle geniş bir kültür edinmiştir. Marx; otoriter ve mütehakkimdi (hükümünü zorla uygulayan), halkı tek bir sınıf yani proletarya olarak görüyor ve onları amansız bir kavgaya çağırıyordu ve son olarak, iktisatçı kimliğinin yanında politikacıydı da. Proudhon ise; özgürlük ve adalet çağrısını ülküleştirilmiş, bütün halkın mutluluğunu amaç edinmiş, sınıfları barıştırmak istemiş ve politikaya dahil olmanın, insanı devrimci hareketten uzaklaştırdığına inanmıştır. Proudhon Marx için “sosyalizmin tenyası” demişken, Marx Proudhon'a “bakkal” demiştir.⁵⁶⁴

Paris'te 1843-1845 yılları arasında kalan Marx, Proudhon ile bu tarihlerde tanışmıştır. 1844 yılında Proudhon, birkaç eser yazmış tanınmış bir sosyalistti ve Marx da diğer birçok Alman kuramcı gibi, Proudhon'dan etkilenen birisiydi.⁵⁶⁵ O tarihlerde Marx, Ludwig Feuerbach üzerinde çalışmış bir filozof olarak biliniyordu. Proudhon ise, sosyalizmi bilimsel temeller üzerine inşa etmeye çalıştığına dair çabasını vurgulamak amacıyla “bilimsel sosyalizm” kelimesini icat etmişti.⁵⁶⁶

Başlarda Marx, Proudhon'un 1840 tarihli “Mülkiyet Nedir?” adlı çalışmasından “temkinli” bir beğeniyle söz etmiştir. Eseri, hiçbir insani yönü bulunmayan modern üretim ilişkilerine dikkat çekmesi bakımından değerli bulan Marx, “proleter birisi tarafından yazılmış bilimsel bir manifesto” ve özel mülkiyete karşı alınmış açık bir cephe olarak olarak tanımlamıştır.⁵⁶⁷ Ona göre Proudhon, mülkiyeti bireyin kendi

⁵⁶³ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 430.

⁵⁶⁴ Meriç, *Kırk Ambar*, a.g.e., s. 390.

⁵⁶⁵ Thomas, a.g.e., s. 219.

⁵⁶⁶ Johannes Hilmer, “Two Views about Socialism: Why Karl Marx Shunned an Academic Debate with Pierre-Joseph Proudhon”, *Democracy & Nature: The International Journal Of Inclusive Democracy*, Vol. VI, No. 1, 2000, s. 88.

⁵⁶⁷ Thomas, a.g.e., s. 225.

potansiyelini gerçekleştirilmesi olarak değil, başkasının potansiyelini dışlayan bir şey olarak ele almıştır.⁵⁶⁸

Hilmer da, Marx'ın Mülkiyet Nedir?'e yönelik övgüsünden ve Proudhon'u işçi sınıfının teorisyeni olarak değerlendirmesinden bahsetmiştir. Ona göre, Proudhon'dan artı-değer yani "işçiye karşılığı ödenmeyen kolektif gücü" kavramını alan Marx, ayrıca onun özel mülkiyet eleştirisinden de faydalanarak, bunu kapitalist sistemin yapısını tespit etmekte kullanmıştır.⁵⁶⁹

Ancak beğeni, yerini çok geçmeden eleştiriye bırakır. Proudhon'un, toplumsal hayata nüfuz etmiş olan özel mülkiyeti çok geniş anlamda ele aldığını belirten Marx, onun esaslı bir devrimci dönüşüm gerekliliği sonucu çıkarmadığını, yaptığının sadece sorunun özüne inmeden sistemin en çok göze çarpan yanlışlıklarının, adalet ve ahlak yasaları kavramlarına sığınarak, yumuşatılması talebinden öteye gidemediğini savunur. Bu eleştiri ile birlikte Marx'ın görüşü; "ütopik sosyalist"lere özgü bir şekilde Proudhon'un yaptığı şeyin, tam da ekonomi-politiğin sınırları içerisinde bir ekonomi-politik eleştirisi yapmak olduğunu söylemeye doğru evrilmiştir.⁵⁷⁰ Marx'tan sonra gelen Riazanov gibi isimler de, Proudhon'un eserini aynı bakış açısıyla değerlendirmeye devam etmiştir. Buna göre Proudhon, özel mülkiyetin sadece bir biçimini yani küçük üreticinin/burjuvanın büyük kapitalist tarafından sömürüldüğü biçimi eleştirmiştir.⁵⁷¹ Yoksa Proudhon kapitalist sistemin yıkılmasına karşı çıkmamış, komünizme olan muhalifliğini sürdürmüş ve köylü ile zanaatkarın tek güvencesinin, onların özel mülkiyetlerini korumaktan geçtiğini savunmuştur.⁵⁷² Bir başka çağdaş düşünür olan Daniel Colson'a göre ise, Proudhon'un mülkiyete dair görüşlerine yönelik "dogmatik" Marksist eleştiri, temelsiz olmasa da radikal bir yaklaşımı göz ardı etmiştir.⁵⁷³ Ona göre Proudhon'un zilyetliği, yepyeni bir mülkiyet tanımlamasıdır; bir şeye sahip olma anlamında "var olma" ki bu, liberter düşünceye uygundur.⁵⁷⁴

⁵⁶⁸ Thomas, a.g.e., s. 227.

⁵⁶⁹ Hilmer, a.g.m., s. 91.

⁵⁷⁰ Thomas, a.g.e., s. 232.

⁵⁷¹ David Riazanov, *Karl Marx / Friedrich Engels: Hayatı ve Eserlerine Giriş*, (çev. Ragıp Zarakolu), 5. B., İstanbul, Belge Yayınları, 2011, s. 89.

⁵⁷² Riazanov, a.g.e., s. 90.

⁵⁷³ Daniel Colson, *Proudhon'dan Deleuze'e: Anarşist Felsefe Sözlüğü*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul, Versus Kitap, 2011, s. 261.

⁵⁷⁴ Colson, a.g.e., 262.

Dolayısıyla, ekonomik tahlilin sınırlı ölçüde yapılmasından dolayı, Marx üzerindeki “Mülkiyet Nedir?” etkisi kısa sürmüştü. Ancak yine de Proudhon’u uluslararası devrimci örgütlenme planlarına dahil etmeye çalışmış ve ona bir mektup yazmıştı. 5 Mayıs 1846 tarihli, Marx’ın yazdığı mektup:

“(…) Almanya’da yapılabilecek sosyalist propagandanın gözetimi konusunu ele alıyor. Fakat yazışmalarımızın başlıca hedefi, Alman sosyalistlerini Fransız ve İngiliz sosyalistleriyle ilişkiye geçirmek, (...) Böylece görüş farklılıklarını açığa çıkarmak da mümkün hale gelecek. Fikir alışverişinde bulunabilecek, tarafsız eleştiriler yapabileceğiz. Bu, sosyalist hareket açısından kelimenin tam anlamıyla ileri bir adım, ulusal sınırlamaları sarsmaya yönelik bir adım olacak. Eylem anında hem yurt içindeki hem de yurt dışındaki durumdan haberdar olmak her birimiz için kesinlikle büyük önem taşıyor.

(...) İngiltere ile bağlantılarımız kurulmuş durumda; Fransa’ya gelince, orada da bu konuda sizden daha iyisini bulamayacağımızı düşünüyoruz.

(...) Görüyorsunuz, bu, yalnızca düzenli bir yazışmayı başlatma ve çeşitli ülkelerdeki toplumsal hareketlerin kolayca izlenmesinin sağlanması meselesi...”⁵⁷⁵

Yazışmalara seve seve katılacağını belirtse de bu mektuba ihtiyatlı bir tepki gösteren Proudhon, Marx’ın planladığı politik propaganda ile ilgilenmemiş ve daha çok ekonomik eylemi ve kooperasyonu teşvik edecek bir birliği hayal etmişti.⁵⁷⁶ Cevaben Proudhon, tarihe, otoriter sosyalizmle arasındaki uçurumu derinleştirecek kaydı düşüyordu. Marx’a yazdığı mektup şudur:

“Birincisi, örgüt ve örgütlenme konusundaki fikirlerim, hiç değilse ilkeler düzeyinde az çok belirlenmiş durumda olduğu halde, bana ve tüm sosyalistlere düşen görevin bir süre daha eleştirel ya da kuşkucu biçimi korumak olduğuna inanıyorum; kısacası, kamusal olarak hemen hemen mutlak bir anti-dogmatizmi savunuyorum.

Tüm görüşleri gün ışığına çıkarma düşüncenizi içtenlikle onaylıyorum; dünyaya bilgili ve basiretli bir hoşgörü örneği sunalım, ama bir hareketin başında olduğumuz için yeni bir hoşgörüsüzlüğün liderleri olmayalım, yeni bir dinin havarileri olarak ortaya çıkmayalım, bu din mantığın dini, aklın dini olsa bile. Biraraya gelelim ve tüm protestoları teşvik edelim, tüm dışlayıcılıkları, tüm mistisizmi lanetleyelim; bir soruyu hiçbir zaman tamamen yanıtlanmış kabul etmeyelim ve son tezimizi ileri sürdükten sonra, gerekiyorsa belagat ve ironiyle tekrar başlayalım. Bu koşulla, birliğimize seve seve katılırım. Aksi halde, hayır!

Mektupta kullandığınız “eylem anında” ifadesine de itirazlarım var. Bugün, eskiden devrim diye adlandırılan ve bir şoktan başka bir şey olmayan

⁵⁷⁵ Thomas, a.g.e., s. 234.

⁵⁷⁶ Woodcock, a.g.e., s. 125.

*bir coup-de-main (ani darbe) olmadan, hiçbir reformun olanaklı olmadığını düşünüyor olabilirsiniz. Ben de uzun süre böyle düşündüğüm için anladığım, mazur gördüğüm ve seve seve tartışacağım bu görüşü son çalışmalarım tamamen terk etmeme neden oldu. Başarılı olabilmek için coup-de-main'e ihtiyacımız olduğuna inanmıyorum; dolayısıyla devrimci eylemi bir toplumsal reform aracı olarak ortaya atmamalıyız, çünkü bu sözde araç güce, keyfiliğe bir çağrı, kısacası bir çelişki olacaktır. Ben sorunu şu şekilde koyuyorum: Bir ekonomik bileşimle toplumdaki zenginliğin, başka bir ekonomik bileşimle topluma iadesini sağlamak.*⁵⁷⁷

Mektubun devamı:

*"(...) Bir diğer deyişle, ekonomi politik aracılığıyla mülkiyet kuramını mülkiyetin karşısına öyle bir şekilde dikmeliyiz ki, siz Alman sosyalistlerinin ortaklaşalık dediği ve benim şu an için ancak özgürlük ya da eşitlik demekle yetineceğim şey ortaya çıkabilsin. (...) İşte sevgili filozof, şu anki duruşum budur. Olur a, yanlıyorumdur, o zaman siz de bana temiz bir sopa [la ferule] çekersiniz, (...) Kısaca, demem odur ki, yok etme söylemini kullanmak çok kötü bir politika olacaktır. Yeterli sertlikte tedbirler nasılsa kendini gösterecektir, halkın bunun için öğüde ihtiyacı yoktur.*⁵⁷⁸

Marksist politik eylem vurgusunun karşısına, anarşist ekonomik eylem idealini koyan bu mektuba Marx yanıt vermedi ve mektup, Marx ile Proudhon arasındaki temasın sonu oldu. Woodcock'a göre Proudhon'un tavrı, Marx'ı hayal kırıklığına uğratmıştır.⁵⁷⁹ 1846, aynı zamanda Proudhon'un "Sefaletin Felsefesi" adlı kitabını yazdığı yıldır. Marx'ın bu kitaba cevabı ise "Felsefenin Sefaleti" olmuştur.

Sefaletin Felsefesi'nde Marx'ın adı hiç geçmez. Kitaptaki hedeflerden ikisi, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, devrimci komünizme ve devlet sosyalizmine karşı çıkmaktır. Varılan nokta ise, yönetimin kaldırılmasıyla sömürünün kaldırılmasının aynı şeyler olduğudur.⁵⁸⁰ Tekeli ve kolektiviteyi uç noktalara vardırıdıklarından dolayı, devrimci komünizm ile devletçi sosyalizmin burjuvazinin yapıp ettiklerine karşı bir alternatif sunamadıklarını savunan Proudhon, muhatap aldığı bu insanları diktatörlükle ve kişisel özgürlüğü yok etmekle suçlamıştır. Felsefenin Sefaleti ise, Proudhon'un anti-komünist duruşundan ziyade diyalektiğindeki yanlışlıkla ilgilidir. Marx'a göre kitap, toplumun yapısını anlamayan ve bu yüzden de devrimin gerekliliğini göremeyen birisi tarafından yazılmıştı. Proudhon'a göre komünizm, liberal ekonomi-politiğin tüm çelişkilerini tekrar tekrar üretirken, Marx için durum tam tersiydi. Yani komünizm,

⁵⁷⁷ Woodcock, a.g.e. ss. 126-127.

⁵⁷⁸ Thomas, a.g.e., s. 236.

⁵⁷⁹ Woodcock, a.g.e., s. 127.

⁵⁸⁰ Thomas, a.g.e., s. 240.

liberalizmin çelişkilerini yeniden üretmeyecek tek yoldu ve ona göre Proudhon, bunu bir türlü anlayamıyordu.⁵⁸¹

Proudhon'un kendine has Hegelciliği; insanın içinde yaşadığı ekonomik sistemin geçici ve tarihsel olduğu gerçeğini es geçiyor, son üç yüz yıldaki toplumsal gelişmelerden bahsetmeyi gereksiz görüyor ve ele aldığı iktisadi evreleri kafasına göre bir düzen içine sokuyordu. Marx'ın göndermede bulunduğu evreler; işbölümü, makineler ve rekabettir. Bunlar (Proudhon'a göre) aslında insanlığı eşitliğe doğru götürmeliyken, tam tersi olaylara hizmet etmiştir. Ona göre Proudhon, bu evrelerin, gerçek üretim ilişkilerinin soyut ifadesinden başka bir şey olmadığı ve "kapitalist düzen var olduğu müddetçe" böyle kalmaya devam edecekleri gerçeğini atlamaktır. Böylece Proudhon'un içine düştüğü tuzak, bu evreleri "ölümsüz yasalar" olarak görmek ve burjuva ekonomistlerinin yanlışlarını devam ettirmektir.⁵⁸² Marx'ın amacı ise, burjuva iktisadi öğretilerinin, kategorilerinin ve meta, para ve sermaye gibi burjuva toplumu fenomenlerinin ebedi olmayan şeyler olduklarını göstermeye çalışmaktır.⁵⁸³ Kitabı inceleyen Marx'a göre, örneğin, tekelin kötü yanı rekabet ile dengelenir ve bunun tersi de geçerlidir. İki kavram birbiriyle mücadeleye girer ve bir şekilde yalnızca "iyi taraflar" ortaya çıkar. Şu anki başarısızlıklar ise sadece geçicidir ve insanlığın eğilimi, "ilerlemeye" yöneliktir.⁵⁸⁴

Marx'a göre Proudhon, burjuva hayatının ölümsüz bir gerçeklik olduğunu dolaylı yoldan, yani evrelerin kendiliğinden ortaya çıkan ve kendilerine ait bir hayatı yaşayan şeyler olduğunu öne sürerek, yapmaktadır. Dolayısıyla burjuva ufkunun ötesine geçemeyen Proudhon, aslında her iyi yürekli burjuvanın yapmaya çalıştığı gibi, örneğin rekabeti, öldürücü etkisi olmadan ister. Buradaki imkansızlık Marx'a göre açıktır çünkü bu, burjuva varoluşunun "zorunlu" yaşam koşullarını istememek anlamına gelir. Ancak "denge"nin bilgisine (kendi kafasında) sahip olduğunu iddia eden Proudhon ise, tam da bu yüzden diğer sistemleri reddeder.⁵⁸⁵ Aslında Thomas'ın da belirttiği gibi Proudhon, ekonomi-politikçilerin yandaşı olmaktan ziyade, onların kavramlarının, tanımlarının ve kapitalist toplumunun da açık muhalifiydi. O sadece bunların yerine, "kendisine ait"

⁵⁸¹ Thomas, a.g.e., s. 241.

⁵⁸² Thomas, a.g.e., s. 245.

⁵⁸³ Riazanov, a.g.e., s. 91.

⁵⁸⁴ Thomas, a.g.e., s. 246.

⁵⁸⁵ Thomas, a.g.e., s. 247.

tanım ve kavramları koymaya çalışmıştır. Eğer kafasındaki tahayyül, kapitalizmin çelişkilerini tekrar tekrar yarattığını düşündüğü komünizme göre, kapitalizme daha uzak bir sistem ise, sorun yoktu. Dolayısıyla Proudhon'daki kapitalizm düşmanlığının da altını çizmek gerekir.⁵⁸⁶

Yani Marx'a göre Proudhon, soyut kavramları birbiriyle tezatlık oluşturan gerçeklikler olarak ele alır, Hegelci diyalektiği değiştirerek (veya çarpıtarak) kavramların en iyi ve en kötü yönlerini irdeler ve aralarında bir denge oluşturmaya çalışır. Bunu yaparken de, ilerleme ve ahlaklılık olarak da tanımlanabilecek (metafizik) bir adalet kavramına güvenir ve tekrar etmek gerekirse, devrimci bir dönüşüm zorunluluğu düşünmez. Ona göre herşey adalet temellidir ve adalete döner. Marx'a göre ise kurtuluş, proletaryanın kendisini burjuva düşüncesinin kategorilerinden (evrelerinden) soyutlamasından geçiyordu. O, kapitalist toplumun kategorilerinin, belli bir tanımlayıcı güce sahip olduğunu yadsımıyor ancak bu kategorilerin başka bir toplumsal yaşam biçimine uygulanmasına da karşı çıkıyordu. Tersine Proudhon ise, daha iyi bir toplum yaratma uğruna, yerleşik toplumun en kötü özelliklerini değiştirerek sunmaya çalışıyordu.⁵⁸⁷

Hilmer'a göre şurası açıktır ki, Marx'ın Felsefenin Sefaleti'ni yazmasındaki amaçlar; uluslararası işçi hareketinin liderliğini yapmak ve Proudhon'a karşı savaştır. Bununla ilgili bir başka tasdik ise, Sefaletin Felsefesi kitabının ayrıntılarına girmeyip kendi (komünist) görüşlerini açıklamasıdır.⁵⁸⁸ Proudhon ve Marx arasında 1846-1847 yılları arasında yaşanan bu tartışma, sadece uluslararası işçi hareketi içerisinde anarşizme (veya anarko-sendikalizme) doğru bir kaymanın ve dolayısıyla hareket içinde yaşanan bir yarılmının başlangıcına değil, aynı zamanda Marx'ın teorisinin işçi hareketi üzerinde mutlak bir hale gelmeye başlamasına da işaret eder. Buna göre, Felsefenin Sefaleti'nde hasmını "doğru doktrinden sapan" bir küçük burjuva olarak itham eden Marx, 7 ay sonra yazdığı Komünist Manifesto'da da bu terimi tartışmaya devam etmiştir.⁵⁸⁹ Ayrıca sonraki yıllarda Lenin, Stalin ve Mao gibi takipçileri de bu terimi,

⁵⁸⁶ Thomas, a.g.e., s. 248.

⁵⁸⁷ Thomas, a.g.e., s. 260.

⁵⁸⁸ Hilmer, a.g.m., s. 91.

⁵⁸⁹ Hilmer, a.g.m., s. 85.

komünist partinin içindeki ve dışındaki muhaliflere yönelik hakaretvari bir ithamla kullanmışlardır.⁵⁹⁰

Proudhon'u küçük burjuva sosyalisti yapan özelliklerden bir diğeri, onun aileye ve karı-koca sevgisine dair söyledikleri ve dolayısıyla duygusal kişiliğidir. Ancak eleştirilerinde bununla yetinmeyen Marx için küçük burjuva, hem sosyalist hem de ekonomisttir. Yani hem büyük burjuvaziye hayranlık duyar hem de ezilenlerin çektiklerine sempatiyle bakar, çelişkiyi yüceltir çünkü kendi varlığının temeli çelişkiden başka bir şey değildir ve buna rağmen "tarafsızlığı" sayesinde doğru dengeye ulaştığını düşünür. Yani pratikte içinde bulunduğu durum olan çelişki, kuramlarına da sirayet eder.⁵⁹¹

Ancak Thomas'a göre küçük burjuva (sosyalisti) yakıştırmaları, Hilmer'in da dikkat çektiği gibi, rakip düşünürün kişiliğine yapılmış bir hakaret şeklinde anlaşılabilir. Bu terimin bir "kötüye kullanım" olarak değerlendirilebileceğini söyleyen Thomas, Marx'ın argümanlarını da havada bırakabileceği konusunda uyarıda bulunmuştur. Ona göre 19. yüzyıl Fransa'sı küçük mülklere sahip olan esnaflar ve işverenlerin yanında, ustalardan, zanaatkarlardan ve topraklı veya topraksız köylülerden oluşmaktaydı. Bu grupların hepsi de, kapitalizmin genişlemesinden dolayı, aynı tehditle yüzleşiyordu; mülkiyetsiz kalma ve proleterleşme. Bunlar sol kanattan da bir şey bekleyemezdi çünkü kolektivist sol, herkesi mülkiyetten yoksun kılma amacıyla hareket ediyordu. Proudhon ise, ailevi köklerinin de etkisiyle, bu gruplar için konuşuyor ve onların hayranlığını kazanıyordu.⁵⁹²

Marx'a göre Proudhon'un kafa karışıklığı, "ilerici olmayan" küçük burjuvanın çelişkilerini yansıtıyordu. Ancak Thomas'a göre Marx'ın iddiaları temelsizdir çünkü indirgemecidir. Daha özelden baktığımızda ise, bir düşünürü tanımlamak için kullanılan küçük burjuva etiketi, fikrin kapsamını açıklarken katı sınırlar içinde kalmayı ve "kötüye kullanmayı" içerir.⁵⁹³ Marksist anlamda küçük burjuva kategorisine girenlerin özelliği; kapitalizm öncesi bir "ahlaklı ekonomi"ye yaptıkları güzelleme ile öne çıkmalarıdır. Ancak bu kategoriye dahil olanlar veya edilenler, kategorinin gerektirdiği şartları da taşımalarıdır. Halbuki bu kategori, bir düşünürü yakıştırmak için bir sıfat değil,

⁵⁹⁰ Hilmer, a.g.m., s. 86.

⁵⁹¹ Thomas, a.g.e., s. 276.

⁵⁹² Thomas, a.g.e., s. 277.

⁵⁹³ Thomas, a.g.e., s. 278.

nitelendirilmeye muhtaç bir terimdir.⁵⁹⁴ Üstelik söz konusu Proudhon olduğunda, tıpkı sağ ve sol Proudhonculuğun ayrımlarındaki belirsizleşme meselesinde olduğu gibi, onu bir kategori altında hapsetmek oldukça zordur.

Buraya kadarki kısımda, Marx için burjuvazinin ve hayranlarının ifade ettiği anlamı anlamış bulunuyoruz. Bununla birlikte Proudhon-Marx ilişkisini daha farklı incelememize yardımcı olacak bir görüş, Marshall Berman'dan gelmiş olabilir. Komünist Manifesto'dan aktarılan parçalara göre Marx, burjuvaziyi bazı özelliklerinden dolayı övmüştür çünkü burjuvazi, tarihteki en devrimci rolü oynamıştır. Sebebi ise, burjuvazinin, insanın isterse neler yapabileceğini göstermesidir.⁵⁹⁵ Burada Marx'ın kastettiği şey, entelektüellerin ve sanatçıların ancak hayal edebilecekleri şeyleri, burjuvazinin gerçek kılmasıdır. Onun büyük üretici gücüne örnekler olarak; demiryolları ve fabrikalar gibi büyük inşaat projeleri sayesinde doğanın insana tabi olması ve daha sonra da bunların sebep olduğu büyük çaplı nüfus hareketleri ile yoktan var edilen halk kütleleri sayılabilir. Marx'a göre hiçbir çağ, toplumsal emeğin özünde bu kadar büyük bir üretici güç olduğunu farkedememiştir.⁵⁹⁶ Ancak burjuvazinin bu muazzam etkililiğinde tuhaf bir ironi vardır; tek amacın para kazanmak, artı-değere el koymak ve sermaye biriktirmek oluşu. Bunlar Marx'a göre burjuvazinin ufkundaki darlığın ve kısa vadeli çıkarlardan başka bir şey düşünememenin sonuçlarıdır.⁵⁹⁷

Dolayısıyla burjuvazi, kendi devrimci rolünü sürdürememiştir. Bu yüzden de Marx'a göre artık ufkun ötesine bakma ve örgütlü eylemin gücünü gösterme görevi, tahmin edilebileceği üzere, işçi sınıfına aittir. Yani, burjuvazinin ortaya çıkardığı “övülesi” devrimci aktivite gücünün yanında hırs ve rekabet gibi olgular, aynı zamanda kendi ölümünün de habercisidir Marx'a göre.⁵⁹⁸ Çünkü kapitalist üretim ve mübadele, dünyayı modern yapan güçtür ancak artık, saydığımız nedenlerden dolayı, kapitalizm modernliğin önündeki bir “engele” dönüşmüştür. Modern endüstrinin devam etmesi ve bireyin tümüyle gelişebilmesi için kapitalizm yok edilmelidir.⁵⁹⁹

⁵⁹⁴ Thomas, a.g.e., s. 279.

⁵⁹⁵ Berman, a.g.e., s. 131.

⁵⁹⁶ Berman, a.g.e., s. 132.

⁵⁹⁷ Berman, a.g.e., s. 133.

⁵⁹⁸ Berman, a.g.e., s. 134.

⁵⁹⁹ Berman, a.g.e., s. 141.

Ayrıca, burjuva toplumunun yarattığı bir olgu daha vardır, ki bu bizim Marx ve Proudhon arasındaki mücadeleyi daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Buna göre modern hayat, herkesi kendini geliştirmeye zorlar ancak bu çarpıtılmış bir gelişimdir çünkü piyasa, insani özellikleri geliştirmeye zorladıktan sonra onları pazarlar ve sömürür.⁶⁰⁰ Marx da Proudhon da bu durumun fardındaydı ve Marx'a göre çözüm belliydi; devrim. Ona göre ancak devrimden, yani sınıf ayrıcalıkları ortadan kaldırılıp işin örgütlenmesinin kontrolü işçilerin eline geçtikten sonra, piyasanın yarattığı tahripten kurtulmuş bireylerin özgürce gelişimi söz konusu olabilirdi ve yeni sistemin adı da komünizmdi.⁶⁰¹ Ona göre modernliğin bu muazzam gücünün, proletarya tarafından burjuvazinin elinden zorla alınması, yani komünist sistem, modern hayatın şimdiye kadarki “trajik” öyküsünün mutlu sonla noktalanacağı yerdir.⁶⁰²

Ancak Proudhon için durum böyle değildi. O; burjuvazinin devrimci rolünü daha farklı algılamış, adalet kavramına başvurmuş, gerek karşılıklılığın gerekse de federasyonun sağlıklı işlemesi için vicdanlara seslenmiş, Marx'ın yapmaya çalıştığı gibi, bireyin potansiyelini özgürce gerçekleştirebileceği bir ortamın yollarını aramış ve çareyi devrimde değil de, Marx'ın bahsettiği muazzam hareketliliklerin dengelenmesinde ve karşılıklı olmasında bulmuştur. Dolayısıyla burjuvazinin tek amacının sermaye biriktirmek ve işçiyi sömürmek olmasını engellemenin yolunun; bir şekilde burjuvaziyi “törpülemekten” daha doğrusu adalet yasalarını keşfetmeye çağırmaktan, sınıfları uzlaştırmaktan geçtiğini ve böylece adil bir ekonomik sistem kurabileceğimizi düşünmüştür. O, çalışma boyunca bahsettiğimiz “Fransız Devrimi'nin tamamlanamamışlığını” bu şekilde yorumlamış olabilir.

⁶⁰⁰ Berman, a.g.e., s. 137.

⁶⁰¹ Berman, a.g.e., s. 138.

⁶⁰² Berman, a.g.e., s. 146.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRMELER

Asıl olarak 19. yüzyıl düşüncesi olan klasik anarşizmin fikirsel kökenleri, 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesine dayanmaktadır. Diğer adıyla Akıl Çağı olan Aydınlanma felsefesi, Ortaçağ'ın karanlık düşüncelerinden çıkmaya çalışan Avrupa'nın çabalarıyla hayat bulmuştur. Dolayısıyla modern anlamda anarşizm de, Avrupa'nın düşünsel serüveninin ürünüdür diyebiliriz.

Genel olarak Aydınlanma felsefesi; bilimsel, kültürel, sosyal, politik ve iktisadi alanlarda bir yenilik ve modernleşme anlamlarına gelir. Buna göre; otoriter, hiyerarşik ve merkezi yönetimlerin yanında din gibi kurumlar da akıl tarafından doğrulanmak, meşruluklarını kanıtlamak zorunda bırakılmıştır. Bu bakımdan akıl, insanlığın kendi potansiyelini gerçek kılması yolunda, onun en önemli yetisi olarak görülmüştür. Klasik anarşizm de Aydınlanma düşüncesi kaynaklı bu görüşlere sıkı sıkıya bağlı kalmış ve insanlık tarihindeki kendi özgün yönünü çizmiştir.

Buna göre klasik anarşizmin altyapısı iki temel noktaya gönderme yapar; insanlığın akıl yoluyla özgürlüğünü gerçekleştirmek ve bunu yaparken de özgürlüğün önündeki tüm engelleri/otoriteleri ortadan kaldırmak. “İnsanlığın potansiyeli” olarak da adlandırabileceğimiz özgürlük mefhumunun önündeki en büyük engeller devlet, onun kurumları ve dindir. Bu yüzden anarşizm, Akıl Çağı'na uygun olarak modernleşen devlet kurumunu ve yüzlerce yıllık din olgusunu sorgulamanın ve nihayetinde yıkmanın peşine düşmüştür. Bunun için de çeşitli fikirlerden beslenmiştir. Örneğin, Jean-Jacques Rousseau'nun ve Thomas Hobbes'un toplumsal sözleşme teorilerini ve nihayetinde devletin akıl yoluyla haklı çıkartılması çabalarını onlara karşı kullanmış, teorilerini çürütmeye ve kendi iç çelişkilerini göstermek yoluyla, gerçekliği yansıtmadıklarını kanıtlamaya çalışmıştır. Veyahut da Ludwig Feuerbach'ın hümanizmini ve Tanrı'ya yönelik eleştirilerini devlete doğru genişleterek kendi kuramına eklemiştir.

Bunun için, insan doğasının iyi olduğu yönündeki görüşe sadık kalan klasik anarşist felsefe, bir yandan devleti haklı çıkarmaya çalışan görüşlerle mücadele ettiği gibi, bir yandan “manici mantık” denen mefhumu yaslanmıştır. Manici mantığa göre, devlet ve birey arasında onulmaz bir uçurum vardır. Devlet salt kötülük, birey ise salt iyilik olarak ele alınır. Özü/doğası itibariyle iyi olan insanın, kötülüğe karşı durması için ihtiyaç duyduğu kirlenmemiş, yozlaşmamış ve “ahlaklı” bir mücadele noktasını

sağlamaya çalışan anarşizm, özgürlüğün sınırsız biçimde/engellenmeden herşeyi yapabilme özgürlüğü olmadığını ve doğa yasalarına tabi bir hayat yaşamamız gerektiğini savunmuştur. Ancak arzulanan ahlaklı ve rasyonel hayat, kötü addedilen kurumlarca engellenir. Böylece özgürlük için devletin yıkılması gerektiği görüşü, saf insan doğası kavramıyla ahlaki temellerini de kazanmış olur. Bu temeller 19. ve 20. yüzyıl boyunca çeşitli anarşist düşünürlerin ahlaklılık, dayanışma, gönüllülük ve nihayet Proudhon'un karşılıkçılık gibi görüşleri ile pekiştirilmiştir. Hepsinde ortak olan akıl ve ahlak göndermesi, sadece bireysel özgürlük ile değil, bunun yanında toplumsal bir aradalık ile ilgilendiklerinin de ispatıdır.

Bu isimler arasında birkaçı öne çıkar. Godwin'in "akılcılığı" mutlak akla, ahlaka, yardımlaşmacılığa ve iyilikseverliğe güvenerek klasik anarşizmin temellerini atmıştır. Bakunin ve Kropotkin'de de bunlar ortak olmasına rağmen, mülkiyet ve malların dağıtımı ile ilgili görüş farklılıkları yaşamışlardır. Böylece Bakunin kolektivizmi, Kropotkin ise komünist-anarşizmi savunmuştur. Stirner'in egoist bireyciliği ise, klasik anarşizmin yaslandığı değerlere yönelik olarak ezber bozan fikirleri ile ön plana çıkar. Öyleyse anarşizm, tek bir kaynağa bağlı kalmayan ve tek bir kurucunun sahiplenemeyeceği (kendi kuramsal mantığına da aykırı olurdu) bir ideolojidir. Çalışmada ele aldığımız Pierre-Joseph Proudhon'un, "karşılıkçılık" olarak da kodlayabileceğimiz, felsefesi ise anarşizme katkılarından dolayı ayrı bir yeri hak etmektedir.

Kendisini anarşist olarak tanımlayan "ilk" düşünür olan Proudhon, hiçbir zaman düşüncelerini sistematik bir şekilde ifade etme gereği duymamış ve hatta anti-sistematikliği benimsemiş, her zaman için tartışmacı üslubunu korumaya çalışmıştır. Yine de, yaşadığı çağın gerçekliklerinden beslenmiş ve kendisini, o zamana kadar kötü bir üne sahip olduğunu düşündüğü anarşist akım içinde konumlandırmıştır. Ona göre anarşizm, hem kapitalizme hem de kapitalizmin eşitsiz ve adaletsiz bir ekonomik ve politik sistem olduğu iddiasıyla tarih sahnesine çıkan komünizme bir alternatif oluşturuyordu. Anarşizmi kötü ününden kurtarıp, ona rasyonel bir temel katmak isteyen Proudhon, düşüncelerini "sosyal bilim" adı altında toplamıştır. Ancak onun sosyal bilimini; anti-sistematikliği ilke edinen ve düşüncesinin dinamikliğine işaret ettiğini düşündüğü için çelişkili olmayı özellikle isteyen bir düşünürün elinden çıktığını unutmadan okumak gerekir.

Onun kapitalizmden anladığı şey; Sefaletin Felsefesi'nde "siyasal iktisatçılar" olarak tanımladığı ve Adam Smith'in başını çektiği liberal iktisadi düşünce okuludur. Komünizm yerine anarşizmi tercih etmesinin sebepleri ise şudur; diğer komünistler gibi kapitalist sistemin, bireyler arasında adil olmayan ilişkilerin gelişmesine ve nihayetinde derin ekonomik uçurumların olduğu sınıflı bir toplumsal yapıya sebebiyet verdiği şeklindeki görüşlere katılıyor ancak kendi dönemindeki komünist çözüm önerilerinin de, kapitalist sistem içindeki çelişkileri tekrar tekrar ürettiğini ve bireysel özgürlüklere önem vermeyen sistemler olduğunu savunuyordu. Birinci bölümde, komünizm ve sosyalizm terimlerinin hala sisli kavramlar olduğuna değinmiştik. Proudhon'un komünizmden anladığı şey ise; Marx'ın teorizasyonundaki proletarya diktatörlüğü yani sosyalizm aşamasına denk gelen yönetim biçimi iken (Proudhon muhtemelen Marx'ın eserlerini hiç okumadığından bilinçli yapılmış bir değerlendirme olmadığını belirtmek gerekir), komünistler olarak suçladığı isimler; Marx'ın içine Proudhon'u da dahil ettiği, Saint-Simon, Louis Blanc, Charles Fourier gibi ütöpik sosyalistlerdir. Ona göre yapılması gereken şey; komünist sistemlerden uzak durmak, iktisadi kavramların hem kendi içlerindeki hem de birbirleriyle olan ilişkilerindeki çarpıklığı göstermek ve buradan yola çıkarak, toplumun ahlaki bakımdan yenilenmesini ve anarşizme giden yolu sağlamaktır. Bu bakımdan, kendi teorizasyonu içerisindeki en önemli kavramlar olan "adalet" ve "denge"yi, en iyi biçimde anarşist düzende gerçekleştirebileceğini düşünmüştür.

Adalet, Proudhon'u klasik anarşist düşünceye en çok yaklaştıran en temel kavramdır. Bildiğimiz gibi, klasik anarşizmin ve Proudhon'un amacı özgürlüktür ve özgürlüğün tanımı da, aklın emrettiği ahlak yasalarını keşfederek mükemmel hale gelmemizdir. Adalet de, bu tanım içindeki "ahlak yasaları"nın Proudhoncu adıdır. Buna göre adalet, bireyin doğasında var olan ve keşfedilmeyi bekleyen bir güçtür, öz"dür. Tüm hayatımızı düzenler ve tüm ilişkiler de onun yasalarına göre oluşur. Ayrıca keşfetmek için duyguların da devreye girmesi gerekir. Dolayısıyla adalet, tüm insanlığı ilgilendiren akılda ve duyguda birliktir. Adaleti/ahlak yasalarını keşfetmemizi sağlayan Proudhoncu bir akış ve bu akıştan türeyen bazı sorular vardır; 1. Her bireyin üretici olması. Proudhon'un ısrarla savunduğu şey olan üreticilikten türeyen sorular; birey, toplum, hak, küçük burjuva nedir?'dir. 2. Bireyin ürettiği şeyi, başka bir ürünle takas etmesi. Buradan türetilen sorular ise; zilyetlik, eşitlik, emek-zaman teorisi, değerlerin

orantısallığı yasası nedir?’dir. 3. Takas işleminin, dengeli sözleşmeler çerçevesinde yapılması. Buradan türeyen sorular; denge, dinamiklik, karşılıkçılık, insan doğası nedir?’dir. 4. Sözleşmelerin en iyi şekilde federasyon tipi yönetim sisteminde olabilmesi. Buradan türeyen sorular ise; federasyon ve atölye nedir ve bu yolda şiddet kullanımı gerekli midir?’dir.

Bu silsile, klasik anarşist düşünceye uygun olarak basitten karmaşığa, alttan üste doğrudur. Maddeleri tek tek açıklamaktansa, ideal anarşist işleyişi yazmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Ondan da önce, Proudhon’a göre aynı anlama gelen devlet ve/ya politika alanı tanımını yapmamız gerekir. Devlet; kapitalist sisteme verdiği destek yüzünden bireyin serbestçe çalışıp kendi emeğinin sahibi olmasına ve emeğinin ürünlerini diğer bireylerle serbestçe mübadele etmesine engel olan, güç birikmesi ile siyasal temsilciliğin olduğu yani bireylerin kendilerini serbestçe ifade etmelerini ve akıl yoluyla adalet yasalarını keşfetmelerini engelleyen kurumdur. Öyleyse, içinde devlete yer olmayan Proudhon’un ideal anarşist düzenine göre; öncelikle mücadele politika alanında olmamalıdır. Bu noktadan sonra Proudhon, kendisinin ve temsil ettiğine inandığı kesimlerin mücadele edeceği alanı “ekonomi” olarak belirlemiştir. Ona göre birey; üreten, rasyonel, vicdanlı, diğer bireylerin çıkarlarıyla uzlaşma aramak isteyecek kadar ahlaklı ve ürününü kendine saklamayarak pazarda mübadele işlemlerine sokmayı kendine görev edinmiş kişidir. Bireyin hakkı olarak tanıdığı şey ise; kendi kendini yönetmesidir. Toplum ise, bu nitelikteki bireylerin bir araya gelmesi ile oluşan ve kendisine has kolektif güce, akla ve bilince sahip bir yapıdır. Kolektif güç, ancak kolektif akıl ile verimli hale gelebileceğinden ve kolektif aklın görevi de adalet yasalarını keşfetmek olduğundan ve işçinin çalışacağı yer kapitalist sistem içerisinde olamayacağından, Proudhon çözüm olarak “atölye”leri işaret etmiştir. Atölyeler; kapitalist sistemin fabrika tipi üretim tarzına benzemeyen, başka tipte üretim yerleridir. Öne çıkan özelliği; “kapitalist sistemin çelişkilerini anlamış olan ve bunları kendi çalışma ortamlarına yansıtmayan” işçilerin, emeklerinin tam karşılığını aldıkları mekandır. Atölye, adalet yasalarının keşfedildiği ve işçiler arası dayanışmanın olduğu yerdir. Bu dayanışmaya varabilmek için, herhangi bir şiddeti/devrimi gerekli görmeyen Proudhon, kendi rolünü, ilk aşama olarak kapitalist sistemin çelişkilerini ortaya çıkarmaya ve böylece işçiler arası ilişkileri adil temellerine oturtmaya çalışan bir filozof olarak görmüştür.

İşçilerin üretimi, alternatif model olarak atölyelerde uygulanırken, aralarındaki mübadele ilişkilerini de düzenlemek gerekmektedir. Bu ilişkiler, dinamik bir “denge”li sisteme göre olmalıdır. Denge, onun diyalektik yöntemindeki en önemli parçadır. Çünkü ona göre evren, çözümlenemez çatışmalardan oluşmaktadır ve kendi görevinin de, bu çatışmalar arasında denge kurmak olduğuna inanmıştır. Hegel’i okuyan Proudhon, onun tez-antitez-sentez yöntemini değiştirmiş ve tez-antitez-denge haline getirmiştir. Yani tez ile antitezin birbiri içinde eriyip sentez oluşturmadıklarını ve yapılacak şeyin, ikisi arasında sürekli değişen ve yenilenen, dinamik bir denge kurmak olduğunu savunmuştur. Ona göre denge; hem iktisadi olguların kendi içlerindeki çelişkileri (tez ve antitezleri) hem birbirleriyle olan ilişkilerini dengelemektir hem de üretici olan ve pazarda karşı karşıya gelen bireylerin, kendi aralarında yapacakları takas sözleşmelerinde birbirlerinin çatışma halindeki haklarını gözetmeleridir. Proudhon, ilgili iktisadi kavramların kötü taraflarını göz ardı etmeyi tercih etmişken, sözleşme yapan tarafların olası kötü niyetlerinin nasıl engelleneceği konusunda ise, tekrar tekrar ahlaki eğitim verilmesi meselesine dönmüştür.

Proudhon, takasa dayalı sözleşmeleri bir emek-zaman teorisi üzerinden ve genel adı “değerlerin orantısallığı yasası” olan bir yasaya bağlamıştır. Buna göre değerleri orantılı yapan şey, aynı miktarda zaman harcanmış ürünlerin birbirleri ile takas edilmesi anlayışına dayanmaktadır. Emek çekleri uygulamasıyla da; ürünler, onlara harcanan zamanlar ve bu ürünler ile diğer hangi ürünlerin takas edilebileceğini sistematize eden Halk Bankası gibi kurumların rolü de burada ortaya çıkar. Ancak Proudhon, değerlerin orantısallığı yasasını tanımlarken, bu yasa ile ilgili başka bir örnek vermediği için bu mübadele ilişkisinin kurallarını sadece emek-zaman teorisi üzerinden verebilmekteyiz. Aynı miktarda zaman harcanmış ürünler, birbirlerinin dengi olacağından benimsetmeye çalıştığı şey, dengeye dayalı takas sözleşmesinin adalete uygun olması için tekrar tekrar kontrol edilmesi, bozulması ve yeniden yapılması gerekliliğidir yoksa adalete uygun olmama ihtimali doğar. İşte bu da dengenin dinamizmine işaret eder. Emeklerinin tam karşılığını aldıkları atölyelerde işçiler, bahsettiğimiz dinamik denge tasavvuruna göre birbirleriyle sonsuz sözleşmeler yaparlar, üretirler, ürettikleri ürünleri takas ederler ve böylece ahlaklılaşırlar.

Bireylerin kendi aralarında yapacakları sözleşmelerin niteliğini “dengeli” olarak saptadıktan sonra Proudhon, tüm bu sözleşmelerin gerçekleştiği sisteme “karşılıklı

sistem” adını vermiştir. Bu sistem, kapitalizmin ve komünizmin dengesidir. Sistem, bahsettiğimiz gibi, üretici ve ahlaklı bireylerin mallarını takas sözleşmelerine göre takas etmelerine dayanır. Buradaki ahlaklılık; karşılıklı çıkarlara ve haklara saygı duyulması esasına dayanmaktadır. Başka bir deyişle, karşılıklı olarak özgürlüklerin dengelenmesidir. Ona göre, karşılıklı sistemin sağlıklı işleyebilmesi için, özel bir tip mülk edinme sistemi vasıtasıyla eşitliğin de olması gereklidir. Ona göre eşitlik; her bireyin emeğini kontrol etmesi ve emeğinin tam karşılığını alabilmesidir. Emeğinin tam karşılığını alabilmesi için ise bahsettiğimiz mülkiyet sistemi gerekir ki, bunun adı da “zilyetlik”tir. Zilyetlik; üreticinin, ürettiği şeyden belli bir pay almasının ötesinde, üretim aracının mülkiyetine de sahip olmasını içerir. Ayrıca ona göre, ürettiği ürünün mülküne sahip olmakla da çalışmayı zevkli hale getirir. Bu noktalar, Proudhon’u komünistlerden ayırır çünkü komünist sistemde mülkiyetin kaldırılması söz konusuysa, onun zilyetlik sisteminde bireylerin mülk edinmesi savunulur. Bu sistem, üreticiye özgürlük verebilmek adına, herkesi mülkiyetten mahrum etmektense herkesi mülk sahibi yapmayı içerir. Elbette ki, adalet yasalarına uygun olmak koşuluyla. Adil olan zilyetlik sistemi; kişinin kendini topluma borçlu hissetmesi ve üretimi sürekli hale getirmesidir.

Proudhon adaletin, dengeli sözleşmelerin, karşılıklılığın ve zilyetliğin en iyi biçimde yaşayabileceği sistemin ise “federasyon” olduğunu savunmuştur. ve federasyonu siyasal bir sistemden ziyade, siyaseti ekonomi içinde eriten bir sistem olarak tasarlamıştır. Bu anlamıyla federasyon, aslında giderek büyüyen atölyeleri birbirine bağlayan ekonomik birliktir. Federasyonun bu ekonomik ve atölyeleri birbirine bağlayıcı vasıfları, Proudhon tarafından adının “tarımsal-endüstriyel federasyon” olarak anılmasına neden olmuştur. Federasyon ayrıca Proudhon’un yöntemine en uygun yönetim sistemidir. Çünkü ona göre, özgürlük ve otorite asla yok edilemeyecek olan ve birbirlerinin antitezi olan kavramlardır. Bu yüzden ikisini “dengeleyecek” olan sistem, tarımsal-endüstriyel federasyondur.

Kısacası, Proudhon’un kafasındaki ideal anarşist düzen, şu iki cümlede özetlenebilir; birbirlerinin ürünlerine talip olan iki özgür ve üretici birey pazarda karşı karşıya gelir. Bu iki bireyin, birbirlerinin karşılıklı haklarını ve isteklerini gözetmek koşuluyla sözleşme yaptıkları sisteme karşılıklılık, hakların ve isteklerin doğamızda var olan sabit bir yasaya bağlı olmak zorunda olmasına ve bu yasadaki türemesine adalet, bu

ve başka başka bireyler arasında her seferinde yeni sözleşmelerin yapılmasına ve böylece bireysel özgürlüklerin korunmasına gayret edilmesine dinamik denge ve tüm bu alışverişin olduğu yere/mekana da federasyon denir. Proudhon, federasyon yoluyla her ne kadar kendi düzenini giderek genişleyen bir şey olarak tasavvur etse de, çoğunlukla “minimum boyutta düşünerek” iki özgür ve üretici birey arasındaki ilişkiye odaklanmış ve bu ilişkiyi çelişkilerden, adaletsizliklerden arındırıp dengeli ve karşılıklı hale getirirse, evrensel doğru uzanacak bir teorinin “kendiliğinden” gelişeceğini düşünmüştür.

Onun teorisinde adalet; sürekli yenilenen, değişen ve dinamik halde olan dengeli sözleşmelerin “sabit” yasasıdır. Yani tüm “dengeli” ilişkiler, adalete uygun olmak zorundadır. Dolayısıyla buraya kadarki noktada tespit edebildiğimiz şey şudur; klasik anarşist düşünürlerin “iyi insan doğası” anlayışlarının aksine (özel bir insan doğası olmadığını söyleyen Stirner hariç tutulabilir), insan doğasının çatışmalardan ve çelişkilerden oluştuğunu söyleyen ve insanlar arası ilişkileri/yapılacak sözleşmeleri “dinamik dengeler”e bağlamasına rağmen, içinde barındırdığı dinamizm ile tezat oluşturacak biçimde, kavramı “sabit/özcü bir adalet yasası” gibi bir temele oturtması, belki de Proudhon’un düşüncesindeki çelişkili noktalardan en çok göze çarpanıdır. Çünkü dinamik, dengeli ve insan doğasındaki çatışmaları ve diğerleri ile olabilecek fikir ayrılıklarını dikkate alan sözleşmelerin, sabit adalet yasasına uygun olmasını ya da daha doğru bir ifadeyle, mutlaka bu yasanın arayışı içinde olmasını bize “dikte etmektedir” Proudhon. Bu da aslında, sözleşmelerin hareket alanını kısıtlamaktadır.

Yukarıdaki çelişkili yön ile bağlantılı olarak, Proudhon’un teorizasyonunda göremediğimiz yön(ler) ise; bu sabit adalet yasasının içini hiçbir zaman tam olarak doldurmamış olmasıdır. Örneğin, herhangi bir “adil günlük çalışma saati” tespiti veya bir ürünün üretimi için harcanması gereken belli bir zaman ölçüğünün/standartının olup olmadığı meselesi açık şekilde belirtilmemiştir. Bunun yerine çalışma içerisinde; adalet yasalarına yani ahlaka ve karşılıklılığa uygun olabileceğini düşündüğümüz bazı tutum ve davranışları tespit ettik. Örneğin; üretici olmak, şiddete başvurmadan alternatif örgütlenme tarzları geliştirmek, kapitalizmin ve komünizmin çelişkilerini anlamak, zilyet sahibi olmak, karşıdaki birey ile dengeli sözleşmeler yapacak ahlaki bilince sahip olmak, Tanrı’yı yadsımadan ona karşı muhalif duruş sergilemek, kadınları iş hayatına dahil etmeyip onların duygusal ve itaatkar yanlarını ortaya çıkarmak gibi davranışları

sayabiliriz. Ayrıca, dengeli ilişkiye varabilmek adına, iktisadi bir kavramın ya da insan doğasının kötü yanını nasıl basitçe göz ardı edebileceğimiz sorusu da sorulabilir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Proudhon, kendi görevinin ifşa etmek olduğunu ve kişinin ahlaklılaştıktan sonra, ister kendi doğasındaki isterse de iktisadi kavramlardaki kötü yönler öneme vermeyeceğini düşünmüştür. Ancak Proudhoncu anlamda, insan doğasının çelişkilerden ve çatışmalardan oluştuğunu biliyoruz. Dolayısıyla birey, anarşist bir düzende yaşıyor olsa dahi, yeniden yozlaşmış kötü alışkanlıklar geliştirirse ne olacaktır sorusunun cevabı mevcut değildir. Verilebilecek olası cevap, bireyler arasında yapılan sözleşmelerin sürekli güncellenmesidir. Ancak bu noktada da, bireyleri sözleşme yapmaya ikna eden motivasyonun ne olduğundan bahsetmemiştir. O sadece sözleşmeyi, tüm sorunlarımızı bir şekilde çözecek bir şey olarak tasvir etmekle yetinmiştir.

Proudhon'un klasik anarşist düşünce içindeki özgün yönlerinden birisi de, onun küçük burjuvaları anarşist özgürleşme mücadelesi içinde bir sınıf olarak ortaya atması ve onların haklarını savunmasıdır. Küçük burjuva olarak sınıflandırılan kesimler; üretim yapan küçük mülk sahipleri, küçük tüccarlar, zanaatkarlar ve aydınlardır. Yani ekonomik hayatın içinde olan, üreten ama aynı zamanda kendilerinden daha büyük ekonomik güçlerin de baskısını hisseden ve her an yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan kesimlerdir. Bunun dışında Proudhon'a göre bu kesimlerin ortak özellikleri; belli bir ahlaki düzeyi muhafaza ediyor oluşları ve "herhangi bir otoriteye hizmet etmeyen özerk insanlardan" oluşmalarıdır. Bu vasıfları, Proudhon'un küçük burjuvanın haklarını savunmaya yöneltmiştir. Ayrıca; köken bakımından bu sınıfa ait olması ve bu yüzden de kendini yakın hissetmesi, bu sınıfa mensup insanların (kendisi gibi) 18. yüzyıl Aydınlanma filozoflarını okumuş ve onların özgürlükçü anlayışlarını benimsemiş olduklarına inanması, işçi sınıfının genel olarak cahil ve ahlaksız olduğunu (daha doğrusu bırakıldığını) ve otoriter rejimlere ses çıkarabilecek ve özgürlüğü temel alan bir düşünce geliştirebilecek durumda henüz olmadıklarını düşünmesi ve onlara bu yüzden güvensizlik duyması ve nihayet şiddet içermeyen ve ekonomi alanındaki bir dönüşümü öne çıkaran (atölyedeki) mücadele tarzının, küçük burjuvanın çabalarıyla hayata geçebileceğine inanması sayılabilir. Bunun dışında, Proudhon'un "denge" kavramı ve içinde barındırdığını söylediğimiz dinamizmi esasen, küçük burjuvaların haklarını savunmaya yöneliktir çünkü "dinamik dengeler", toplumun değişik kesimlerinden

gelebilecek taleplere açık olmayı ve öncü bir siyasi partinin veya sınıfın gerekliliğini reddederek, bireylerin kendi aralarında özgürce sözleşmeler yapabilmelerini gerektirir.

Ancak, dönemindeki rakiplerinden birisi olan Karl Marx'a göre durum çok daha farklıydı. Marx, "küçük burjuva sosyalisti" terimini hem aşağılayıcı hem de genişleyen bir anlamda, sonradan Bakunin gibi diğer anarşistleri tanımlamakta da, kullanmıştır. Bahsettiğimiz gibi anarşizmin ve marksizmin nihai amacı aynıdır; sınıfsız ve devletsiz bir toplum oluşturmak. Ancak Marx, anarşistleri de dahil ederek, bir ütöpik sosyalizm-bilimsel sosyalizm ayrımına gitmiştir. Bu ayrım ütöpik sosyalistlerin; insanlığı kapitalist toplumdaki sosyalist topluma geçirecek doğal dönüşüm yasalarını bilmemeleri ve kendi kafalarına göre "uydurdukları" ve içinde mutlak adalete, özgürlüğe ve eşitliğe atıflarla dolu olan reçeteler sundukları "iddiasına" dayanır. Marx'a göre bunun doğal sonucu da; ütöpiklerin toplumsal dönüşümün temelinde, günümüzde işçi sınıfı ve burjuvazi arasında cereyan eden, uzlaşmaz sınıf çatışmaları olduğunu anlayamamaları ve tüm sınıfları kapsayacak veya barıştıracak "naif" çözüm önerileri sunmalarındadır. Onlar, yaşadıkları çağdaki olayları somut/değişmez birer veri/gerçek olarak alır ve kapitalizmin geçici (tarihsel) olduğunu anlayamazlar.

Başlarda Marx, Proudhon'u takdir etmiş ve yazdığı mektupla da, kendisini devrimci işçi sınıfı politikalarına dahil etmeye çalışmış olsa da, onun küçük burjuvanın haklarını savunması ile hayal kırıklığına uğramış ve yukarıda bahsettiğimiz, küçük burjuva sosyalisti adı altında, ütöpik sosyalistler kısmına dahil etmiştir. Marx'a göre Proudhon, tam da burjuvazinin çıkarlarına hizmet ediyordu çünkü hem mevcut sistemin geçiciliğini anlamayıp burjuva iktisadi olgularını ölümsüz gerçeklikler olarak ele alıyor hem de hiçbir şekilde devrimci dönüşüm tasavvurunda bulunmadan ve bir adalet kavramına güvenerek bu olguların en kötü yanlarını törpülemeye çalışıyordu. Ekonomi-politiğin bakış açısıyla ekonomi-politik eleştirisi yapmanın anlamı budur ve dolayısıyla proletaryanın tarihsel rolünü anlamayıp burjuva ufku ile sınırlı olmaktır. Ancak çalışmamızda daha ziyade dikkat çekmek istediğimiz mesele, her iki düşünürün de modern kapitalist hayatın devasa hareketliliğini kendi diyalektik bakış açılarından ele aldıklarının farkına varmaktır.

Çalışmanın bu son kısmında, Proudhon'un klasik anarşist düşünce içindeki yerini daha farklı bir bakış açısıyla tespit etmek için; hem kendisine ait "dinamik

dengeler” kavramını hem de kendisine yönelik “küçük burjuva sosyalisti” ithamını birlikte ele alabiliriz. Bunun için de, her şey bir yana, Proudhon’un Marx’a yazdığı mektubu önemli bir veri olarak alabiliriz. Mektubu incelediğimiz zaman hem kişiliğinin hem de kendisine has diyalektiğinin en belirgin ifadeleri olan dinamizmi, sürekli sallantıda olmayı, sonu olmayan deneyimleri ve tartışmaları, dengelenmeyi, bozulmayı ve yeniden dengelenmeyi görürüz. Mektubun bir diğer anlamı ise, rakibi Marx’a yazılmış olmasıdır. Bu bakımlardan, Proudhon’un kendi yöntemini kullanarak; “dinamik dengeler” kavramını tez, Marx’ın da bu kavrama yönelik “küçük burjuva sosyalisti” yakıştırmalarını ise antitez olarak alıp, aralarında bir “denge” yaratmak mümkün olabilir. Dinamik dengeler, bahsettiğimiz üzere, onun yöntemindeki en önemli parça ve Hegel’i okuduktan sonra vardığı noktaydı. Küçük burjuva sosyalisti yakıştırmaları ise, Proudhon’un “Hegel’i ve tarihi yanlış okuması yüzünden”, iktisadi olguların ve insanlar arası ilişkilerin dengeye oturtulabileceği ve barışçıl ve ahlaklı yollardan sınıfların uzlaştırılabileceği şeklindeki görüşlerine Marx tarafından getirilen bir eleştiriydi ve dolayısıyla, Proudhon’un “dinamik dengeler” tezinin, antitezi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oluşturulacak denge; “küçük burjuva sosyalisti” teriminin iyi yönleri ile “dinamik denge”nin iyi yönleri alınarak yapılabilir. Bu bağlamda; küçük burjuva sosyalisti teriminin içinde barınan iyi yön; adil topluma giden yolda işçi sınıfının dışında bir de küçük burjuvanın/orta sınıfın varlığına çekilen dikkattir. Bu dikkat, Proudhon’un en başından beri komünizmi değil de anarşizmi tercih etme sebeplerinden birisini daha sunmaktadır; anarşizmdeki kendiliğindenlik ve bireysel özgürlük kavramlarına verilen önem. Çünkü Proudhon’a göre anarşizm, farklı kesimleri ve onların farklı taleplerini en iyi şekilde karşılayacak sistemdi. Bu terimin “göz ardı edeceğimiz” kötü yanı ise; terimin içerdiği ve Marx tarafından doldurulan aşağılayıcı nitelermelerdir. Dinamik dengedeki iyi yön ise; özgür ve üretici bireylerin kendi aralarında sürekli kurulup bozulan, devingen sözleşmeler yapmasıdır. Bunun göz ardı edeceğimiz kötü yanı ise; içerisinde sabit/özcü bir adalet yasanının varlığı yüzünden, pratikte yapıp edilen herşeyin bu yasanın kurallarına tabi olmak zorunda oluşu ve dolayısıyla hareket alanını kısıtlamasıdır.

Böylece onu daha farklı bir şekilde nasıl ele alabileceğimiz sorusunun cevabı, teorisindeki çelişkili ve cevap bulamadığımız yönleri de her zaman gündemde tutarak,

pozitif yönler dikkat çekmemizde yatıyor olabilir. Proudhon, klasik anarşist düşünce açısından; anarşist manici mantığın aksine insan doğasının çelişki ve çatışmalardan oluştuğuna ve bunun da hayatımıza zenginlik kattığına inanan, anarşist düzene giden yolun “sosyal bilim” adı altında ve politik değil ekonomik bir mücadeleden geçtiğine inanan, işçi sınıfının örgütlü mücadeleye girişmeden önce ahlaklılaştırılması gerektiği düşüncesinde direten, öncelikli görevin kapitalist sistem içindeki ve günlük hayatımızda her an tecrübe ettiğimiz olguların kendi içlerindeki çelişkilerini göstermek olduğunu düşünen, kapitalist sistemin dışında alternatif mekan olarak atölyeye dikkat çeken, devrimci şiddet kullanımını onaylamayan, federasyonu mutlak anlamda iyi bir yer olarak almaktansa hem otoriter hem de özgürlükçü öğelerin birbirlerini dengeledikleri ve kendisini sürekli yenileyip değiştiren bir örgütlenme modeli olarak düşünen, küçük burjuva veya orta sınıf olarak adlandırılan bir sınıfın varlığına dikkat çeken ve asıl olarak bu sınıf veya kitle adına konuşan bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Onun tüm bu önerileri ise, Fransız Devrimi’nin tamamlanamamışlığına gönderme yapmasından kaynaklanır. Çünkü devrim; özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganlarıyla çok değerli bir anlam taşıyordu ancak sonrasında gelişen kapitalist ekonomi ve merkeziyetçi devletler, devrimin değerlerini hakkaniyetli bir şekilde yaşatmaya izin vermemiştir. Ona göre yukarıda saydığımız öneriler ise, devrimi tamamlayan ve onun “ruhuna uygun” önerilerdi.

Proudhon, kendisinden sonra gelen anarşistlere önemli bir miras bırakmış ve anarşist felsefenin sol kanadın en uç noktasında yer alan ve salt şiddet ve kaos savunuculuğu yapan bir felsefe olmamasına özen göstermiş, bir düzen tasavvuru içinde özgürlük aramış, güncelliğini korusun diye “tartışma”yı ön plana çıkarma kaygısı gütmüştür. Ayrıca anarşizmin; otoriter sosyalist akımlara muhalefet eden ve olsa olsa onların alt bir dalı olabilecek bir felsefe de olmasını istememiş ve çağdaşı Marx ile “akademik olmayan” tartışmalara girerek “özgürlük” arzusunu temel alan bir düşünce sistemi oluşturmaya gayret etmiştir. Bu yüzden de onun eleştirel ve, zaman zaman aksini gösterse de, diyalogcu tavrı anarşist felsefenin 21. yüzyıla kadar gelmesine ve toplumun değişik katmanlarından destek bulmasına katkıda bulunmuş olabilir. Elbette onun katkısı, küçük burjuvanın taleplerini de aşacak şekilde, toplumdaki daha farklı kitlelerin ve hatta kendisini herhangi bir kitleye dahil etmeyen bireylerin taleplerine doğru genişlediği ölçüde bir anlam kazanabilir. Ayrıca teorizasyonunda var olduğunu

bildiđimiz, “sınıfların uzlařtırılması” dűşüncesinin, gűnűműz toplumlarına ne kadar uygun bir model olduđurduđu sorusu da sorulabilir.



KAYNAKÇA

Kitaplar

- AKTAŞ Ümit, *Anarşizm*, 2. B., İstanbul, Metamorfoz Yayıncılık, 2012.
- ALSAN Necip, *Eylem ve Düşünce Açısından 19. Yüzyıl*, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2012.
- ARMAOĞLU Fahir, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi: 1789-1914*, 14. B., İstanbul, Timaş Yayınları, 2014.
- ARVON Henri, *Anarşizm*, (çev. Ahmet Kotil), 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- AVRİCH Paul, *Anarşist Portreler*, (çev. Osman Akınhay), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2012.
- BAKUNİN Mihail, *Devlet ve Anarşi*, (çev. Murat Uyurkulak), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
- BERMAN Marshall, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, (çev. Ümit Altuğ, Bülent Peker), 14. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- CANTZEN Rolf, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, (çev. Veysel Atayman), 3. B., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015.
- CARR Edward Hallett, *Michael Bakunin*, (çev. Pelin Siral), İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- CHOMSKY Noam, *Anarşizm Üzerine*, (çev. Tamer Tosun), İstanbul, Agora Kitaplığı, 2013.
- COLSON Daniel, *Proudhon'dan Deleuze'e: Anarşist Felsefe Sözlüğü*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul, Versus Kitap, 2011.
- CORCUFF Philippe, *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, (çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul, Versus Kitap, 2009.
- CROWDER George, *Klasik Anarşizm*, (çev. Sinan Altıparmak), Ankara, Öteki Yayınevi, 1999.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, 9. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- EDWARDS Stewart (Ed.), *Selected Writings Of Pierre-Joseph Proudhon*, (çev. Elizabeth Fraser), New York, The Anchor Books, 1969.
- ENGELS Friedrich, *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*, (çev. Gözde Karalök), İstanbul, Zeplin Kitap, 2015.
- GOLDMAN Emma, *Anarşizm Neyi Savunur?*, (çev. Derya Kömürcü), 2. B., İstanbul, Agora Kitaplığı, 2013.
- KARDEŞLER Kıvanç, *Anarşizm: Bir Sosyoloji & Felsefe Kuramı*, Ankara, Yason Yayınları, 2015.
- KESER İnan, *Liberter Teori: Modern Topluma Özgürlükçü Yaklaşım*, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2003.

- KROPOTKİN Pyotr, *Anarşi: Felsefesi-İdeali*, (çev. Işık Ergüden), 5. B., İstanbul, Kaos Yayınları, 2015.
- KÜÇÜKKALAY Abdullah Mesud, *İktisadi Düşünce Tarihi*, 4. B., İstanbul, Beta Yayıncılık, 2015.
- MARX Karl – ENGELS Friedrich, *Anarşizm Üzerine*, (çev. Sevim Belli), 4. B., Ankara, Sol Yayınları, 2014.
- MERİÇ Cemil, *Kırk Ambar*, C. II, 4. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- MERİÇ Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 16. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- MERİÇ Cemil, *Mağaradakiler*, 25. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- NEWMAN Saul, *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, (çev. Kürşad Kızıltuğ), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- PLEKHANOV Georgi Valentinovich, *Anarşizm ve Sosyalizm*, (çev. Gaye Topuz), Ankara, Alter Yayıncılık, 2015.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Makaleler*, (çev. M. Tüzel), İstanbul, Birey Yayınları, 1992.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul, Kaos Yayınları, 2012.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Federasyon İlkesi*, (çev. Merve Özsalan), İstanbul, Öteki Yayınevi, 2014.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Mülkiyet Nedir?*, (çev. Devrim Çetinkasap), 4. B., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Sanatın Prensibi*, (çev. Senem Örnek), İstanbul, Öteki Yayınevi, 2016.
- PROUDHON Pierre-Joseph, *Aşk ve Evlilik*, (çev. Buket Şahin), İstanbul, Öteki Yayınevi, 2017.
- RİAZANOV David, *Karl Marx / Friedrich Engels: Hayatı ve Eserlerine Giriş*, (çev. Ragıp Zarakolu), 5. B., İstanbul, Belge Yayınları, 2011.
- ROCKER Rudolf, *Anarko-Sendikalizm*, (çev. H. Deniz Güneri), İstanbul, Kaos Yayınları, 2000.
- SCOTT James C., *Anarşizm: Otonomi, İtibar, Anlamlı İş ve Oyun Üzerine Altı Kolay Parça*, (çev. Barış Taneri), İstanbul, Altıkkırkbeş Yayın, 2014.
- STALİN J. V., *Anarşizm mi Sosyalizm mi?*, (çev. A. Fırat), 6. B., İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2014.
- THOMAS Paul, *Marx ve Anarşistler*, (çev. Devrim Evcı), Ankara, Ütopya Yayınevi, 2000.
- TURANLI Rona, *İktisadi Düşünce Tarihi*, 5. B., İstanbul, Bilim Teknik Yayınevi, 2011.
- WARD Colin, *Eylemde Anarşi*, (çev. H. Deniz Güneri), İstanbul, Kaos Yayınları, 2000.

WARD Colin, *Anarşizm*, (çev. Hakan Gür), 2. B., Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014.

WOODCOCK George, *Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, (çev. Alev Türker), 6. B., İstanbul, Kaos Yayınları, 2014.

Makaleler

HİLMER Johannes, “Two Views about Socialism: Why Karl Marx Shunned an Academic Debate with Pierre-Joseph Proudhon”, *Democracy & Nature: The International Journal Of Inclusive Democracy*, Vol. VI, No 1, 2000, ss. 85-92.

NOLAND Aaron, “Pierre-Joseph Proudhon: Socialist as Social Scientist”, *American Journal Of Economics & Sociology*, Vol. XXVI, No. 3, 1967, ss. 313-328.

NOLAND Aaron, “Proudhon’s Sociology Of War”, *American Journal Of Economics & Sociology*, Vol. XXIX, No. 3, 1970, ss. 289-304.

PROUDHON Pierre-Joseph, “Savaş ve Barış”, (çev. Cüneyt Akalın), *Cogito*, 2. B., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, ss. 89-96.

SARICA Murat, “Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Bilimleri Mecmuası*, C. XXX, S. 3-4, İstanbul, 1964, ss. 591-608.

SOLARİ Stefano, “The “Practical Reason” Of Reformers: Proudhon vs. Institutionalism”, *Journal Of Economic Issues*, Vol. XLVI, No. 1, 2012, ss. 227-240.

SPEAR Lois, “Pierre Joseph Proudhon and The Myth Of Universal Suffrage”, *Canadian Journal Of History*, Vol. X, 1975, ss.295-306.

Diğer Kaynaklar

GÜLSOY Berkant, *Anarşizm Düşüncesinin Şiddet Hareketleri ve Kamu Düzeni Üzerindeki Etkisi*, Polis Akademisi Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2009.

UĞUR Gökhan, *Anarşist Dergilerde Değişen Söylem: Erken 20. Yüzyıl ve 21. Yüzyıl Anarşist Dergileri Arasında Karşılaştırmalı Söylem Analizi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2009.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Berkay DEMİRAY
Tez Adı	PIERRE-JOSEPH PROUDHON'UN SİYASET FELSEFESİ
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Derda KÜÇÜKALP
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :

İmza :