

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KLASİK ANARŞİZMDE SÖZLEŞME DÜŞÜNCESİ
VE SİYASAL TOPLUMUN İLKELERİ

Ubeydullah TÜRKYILMAZ

2502130195

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. H. Burak GEMALMAZ

İSTANBUL-2022

ÖZ

Klasik Anarşizmde Sözleşme Düşüncesi ve Siyasal Toplumun İlkeleri

Ubeydullah Türkyılmaz

Bu çalışmanın temel önermesi anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olduğudur. Zira anarşizm tamamen birbirinden yalıtılmış bireylerden müteşekkil bir dünya hayalinde değildir. Anarşizm eşitlik ve özgürlük temelinde birleşmiş bir toplum hedefindedir. Bir toplum hedefinde olması aynı zamanda kuralsızlığı da anarşizmin dışına çıkarmaktadır. Düzenin anahtarı olarak doğal yasaların ve ahlakın otoritesi kabul edilmekte ve bu otoritelerin düzenlemediği alanlarda bireyler arasında akdedilen sözleşmelere başvurulmaktadır. Sözleşmeler bir milat kabul edilirse öncesi doğa durumuna, sonrası ise siyasal topluma işaret eder. Anarşizmi böylesi bir plan içinde değerlendirmek bütün anarşist düşünürler için mümkündür. Ancak genel plandaki uyum içerikte bozulabilmektedir. O halde yapılması gereken farklılıkları göz ardı etmeksizin, sözleşme merkezinde anarşist siyasal iktidar modelinin ilkelerini keşfetmektir. Bu amacı gerçekleştirmek için toplum sözleşmesi düşüncesinin doğa durumu, sözleşme ve siyasal toplum şeklinde ortaya çıkan düzeni elverişli imkânlar sunmaktadır. Birinci bölüm yıkmaya odaklanmaktadır. Çünkü anarşizm kendisi dışındaki bütün siyasal iktidar modellerini düşmanlaştırır. Yıkım ise aşılması gereken bir evreye işaret etmektedir ve dolayısıyla toplum sözleşmelerindeki doğa durumuna benzemektedir. Bu bölümde genel olarak anarşizmin düşmanları ve düşmanlık gerekçeleri tartışılmıştır. İkinci bölüm anarşizmde sözleşme düşüncesini ve sözleşmeyle bağlantılı olarak özgürlük ve eşitlik anlayışını merkezine almaktadır. Son bölümde ise hedeflenen siyasal toplumun hangi ilkeler etrafında örgütleneceği keşfedilmeye çalışılmaktadır. Sonuç ise anarşizmin öncelikle bir siyasal iktidar modeli olarak değerlendirilmesi gerektiğine varmaktadır.

Anahtar kelimeler: Anarşizm, anarşist toplum, Bakunin, Godwin, Kropotkin, Proudhon, siyasal iktidar, sözleşme, Stirner.

ABSTRACT

Idea of the Contract and the Principles of the Political Society in Classical Anarchism

Ubeydullah Türkyılmaz

The main proposition of this study is that anarchism is a model of political power. Because anarchism has not dreamed of a world in which individuals are completely isolated. Anarchism aims at a society united on the ground of equality and freedom. So, it does not mean normlessness. The authority of natural laws and morality is accepted as the key to the order, and contracts between individuals are applied in spheres not regulated by these. If the contracts are considered as a milestone, it is the state of nature before them and the political society after them. This evaluation is valid for all the anarchist thinkers. However, there are differences in its content. Then, bearing in mind the differences, it must be found the principles of the anarchist model of political power on the basis of the contract. For this purpose, the structure of the idea of social contract which composed of the state of nature, the contract, and the political society gives convenient opportunities. The first chapter focuses on destruction. Because anarchism sees other models of political power as an enemy. However, the destruction indicates a phase that must be overcome, the same as the state of nature of the social contracts. In this chapter, the enemies of anarchism and the reasons for hostility are discussed generally. The second chapter focuses on the contract thinking in anarchism and the sense of freedom and equality related to the contract. In the last chapter, it is tried to be found the principles of the intended political society. In conclusion, anarchism must principally be considered as a model of political power.

Keywords: Anarchism, anarchist society, Bakunin, Godwin, Kropotkin, Proudhon, political power, contract, Stirner.

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması uzun ve meşakkatli bir sürecin ürünüdür. Uzunluk niceliksel, meşakkat ise niteliksel olarak ama her ikisi de zamana dairedir. Zamanın su gibi akışında yazardan kaynaklanan sübjektif ve herkesçe malum objektif etkenler bulunmaktadır.

Bu çalışmaya başlarken hedeflenen ile süreç içerisinde ortaya çıkan sonuç arasında farklılıklar oldu. Hedef aslında anarşist sözleşmelere daha yoğunlaşmış bir tez çalışmasının gerçekleştirilmesi idi. Böylece modern devleti doğuran sözleşmelerle gelecekte tecrübe edilip edilmeyeceği muamma olan anarşist toplumun kurucu unsuru olacak sözleşmelerin yapısal, içerik ve sonuçları çerçevesinde bir kıyas mümkün olabilecekti. Bu odak çalışmada tamamen terk edilmiş değildir; gelgelelim odağın genişlediği ve bu genişleme oranında sözleşmelerin hedeflenen düzeyin altında kaldığı kabul edilmelidir.

Odağın genişlemesinin biri anarşizmden kaynaklanan diğeri ise güncel gelişmelerin yarattığı iki sebebi bulunmaktadır. Anarşizmden kaynaklanan sebep anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olarak tasarılanmasında anarşist düşünürlerin derli toplu eserler üretmiş olmamalarıdır. Benzer bir durum anarşizm üzerine yapılan çalışmalar için de geçerlidir. Anarşizmin siyasal iktidar düzleminde ve ilkeler dolayımında bir değerlendirmeye tâbi tutulmamış olması sözleşme kurumunun işlevi ve anlaşılabilirliğini baskılayacağından çalışmanın odağında, sonuçta ortaya çıkan değişiklik zaruri hale gelmiştir.

Güncel etkiler ise özellikle teknoloji dünyasındaki gelişmelerden ileri gelmektedir. Son birkaç yılda gündeme oturan blockchain, kripto paralar, metaverse gibi gelişmeler ve internet teknolojisinin insan hayatındaki başkaca etkileri bireyler arasındaki ilişkileri, giderek toplumsal yaşamın çeşitli boyutlarını etkiler hale gelmektedir. Söz konusu gelişmeler merkezsizlik, anonimlik ve başta ekonomik olmak üzere yeni mübadele araçlarını ve bütün bunları kuşatacak biçimde yeni bir özgürlük arayışını hayatlarımıza dâhil etmektedir. Bu sonuç ise siyasal iktidar düzleminde olası tartışmalara gebe ve toplumsal ve siyasal hayatın baştan aşağı yeniden kurgulanması yönündeki talepleri hızlı bir şekilde gündemin ilk sıralarına taşıma

potansiyeline sahiptir. Söz konusu potansiyel mutlak surette anarşizme varmasa da tartışmaların ana eksenini oluşturan özgürlük bahsi ve talep edilen özgürlüğün dayattığı yeni toplumsallık biçimlerine ilişkin olarak anarşist teorinin gündeme gelmesini mümkün kılmaktadır. Çünkü merkezsizlik, iktidar odaklarına yönelen tartışma ve ithamlar ve bunlarla bağlantılı olarak özgürlük, anarşist literatürün en yoğun üretim alanlarıdır. Dolayısıyla teknoloji ile gelen ve toplumsal hayata yönelen yeni iddiaların anarşizmden beslenmesi ve anarşizmi talep etmesi oldukça olasıdır.

Bu gerekçelerle tezin odağı anarşizmi bir siyasal iktidar modeli olarak düşünebilmeyi mümkün kılacak şekilde revize edilmiş; ancak sözleşme düşüncesi bu modelin ayrılmaz bir parçası olduğu için ilk hedef tamamen terk edilmemiştir.

Çalışmanın bu noktaya gelmesinde çok sayıda kişinin irili ufaklı, doğrudan ya da dolaylı katkıları olmuştur. Bu sebeple, isimlerini anmayı ihmal ettiklerimden bağışlanma talebiyle, birkaç teşekkürü borç bilirim.

Öncelikle, asistanı olmaktan onur duyduğum değerli hocam Sayın Prof. Dr. Mehmet Semih Gemalmaz’a teşekkür etmeliyim. Özellikle tez planının şekillenmesindeki katkıları olmasaydı muhtemelen ilerlemem mümkün olmayacaktı.

Yine değerli hocam Sayın Prof. Dr. H. Burak Gemalmaz’a da şükranlarımı sunarım. Hem bu konuyu seçmemdeki teşvikleri hem de çalışma boyunca sergilediği yol göstericiliği ve cesaretlendirici yaklaşımı çok değerliydi. Danışmanlığında iki tez yazmış olmaktan şeref duydum.

Tez izleme komitesindeki hocalarım Sayın Prof. Dr. Oktay Uygun ve Sayın Doç. Dr. Sabahattin Nal’a da ne kadar teşekkür etsem azdır. Giriş cümlelerinde ifade ettiğim zamanın akışında her zaman anlayışlı ve destekleyici oldular.

Sayın Dr. İzzet Mert Ertan’a dostluğu, öğreticiliği ve sayısız yardımına karşılık teşekkürlerimi sadece bu satırlarla sınırlamam mümkün değildir. Değerli arkadaşım Av. Ayça Küçük belki de tezimi en çok dinleyen, çalışmam ile ilgili en çok soru soran kişi oldu. Kendisine de ne kadar teşekkür etsem az olacağını biliyorum. Yine değerli arkadaşım Dr. Ali Saçar’a ayrı bir satır açmalıydım. Her fırsatta sorarak ve karşılaştığı kaynakları paylaşılarak beni mutlu etmiştir. İstanbul Üniversitesi’ndeki kürsü arkadaşım Araş. Gör. Aybike Yılmaz’a her ihtiyacım olduğunda gösterdiği yardımları

için çok teşekkür ederim. Yine İstanbul Üniversitesi'nden, konu anarşizm olmasa da nice nitelikli tartışmalarıyla bu çalışmaya katkı sağlayan hocalarım Dr. Cemil Ozansü, Dr. Barkın Asal ve Dr. Levent Dölek de teşekkür etmem gerekenler arasındadır.

Dr. Necip Taha Gür, Dr. İlyas Arslan, Dr. Abdurrahman Tekin, Dr. Ali Osman Karaoğlu ve Araş. Gör. Hüdanur Aygüt Yalova Üniversitesi'ndeki günlerimde birçok konuda yardımları dokunan ve buradaki günlerimi kolaylaştıran arkadaşlarım oldular. Dr. Onur Ünlü, Dr. Sevim Ünlü, Dr. Cem Gürler, Ecem Gürler ve Nihal Yazıcı olmasalardı yeni bir şehirde hayat kurmak hiç kolay olmayacaktı. Her birine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Sadece isimlerini anmakla yetinmek zorunda kalacağım dostlarım Murat İdelili, Engin Öner, Salih Adıyaman, Bünyamin Sağman, Mahmut Konukçu, Sedat Akel ve Dr. Bedii Kaya'nın yerleri ise her zaman ayrı olacaktır.

Nihayet geniş ve güzel aileme şükranlarımı bir borç bilirim. Hepsinin özelinde dedem Rıfat Tüccar'a, anneannem Ayşe Tüccar'a ve pek kıymetli ebeveynlerim Alim ve Saliha Türkyılmaz'a hürmetlerimi sunarım.

Arkadaşlık, dostluk, kardeşlik... Hiçbirisinin duyduğum muhabbeti karşılamaya yetmeyeceği Bekir Asım Tüccar'a da yine yetmeyecek teşekkürler ediyorum.

Tez çalışması döneminde dünyamı teşrif eden oğlum Barış Nesim ise aldığım en değerli hediye; büyüdüğünü ve serpildiğini görmek ise hayranlık uyandırıcı oldu. Çalışmak için oğlumdan çaldığım vakitleri telafi edebilmeyi ümit ediyorum.

Ve nihayet, teşekkürlerin en özelini sevgili eşim Gözde'ye ayırıyorum. Çileli dünya yolculuğunu katlanır kılan güzel varlığıyla, bu çileli tez sürecimi de kolaylaştırdı. Bu çalışmanın yazarı bir unvan ile ödüllendirilecekse en az yarısı kendisine aittir.

Eserini bitirmekle bahtiyar olan yazar kusurların tek faili olduğunu bilmektedir. Ne de olsa insanoğlu eksikliklerle maluldür.

Yalova, 2022

Ubeydullah Türkyılmaz

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ALTERNATİFSİZ EYLEM: YIKMAK

A) YIKIMIN HEDEFLERİ.....	10
1-) Devlet mi İktidar mı?.....	11
2-) Bir Kök Arayışı	17
B) EŞİTLİK ve ÖZGÜRLÜK ADINA YIKMAK	26
1-) Devletin Bileşenleri	27
a) Mülkiyet.....	28
(1) Mülkiyetin Temellerine Dair.....	29
(2) Mülkiyetin Sonuçları.....	33
b) Din	41
c) Hukuk.....	54
(1) Yasamanın İlgası	54
(2) Ceza Tekelinin İşlevi.....	60
2-) Devletin Temellendirilemezliği.....	62
C) NASIL YIKILACAK.....	66
1-) Evrim	68
2-) Devrim.....	71
3-) Marksizm'in Karşısında	78

D) YIKIMIN FAİLİ	86
1-) Anarşizmin Sınıfsal Yaklaşımı	86
2-) Anarşist Toplumdan Önce Örgütlenme	90

İKİNCİ BÖLÜM

ANARŞİST TOPLUMUN İNŞASI

A) ANARŞİZM ve İNSAN	104
1-) İnsan Doğası	105
a) İnsanın Ahlaki Varlığı	107
b) İnsanın Toplumsallığı	113
c) Rasyonel İnsan	116
d) Stirner'in Egoist Biriciği	120
2-) Toplumsal İlişkilerin Özü: Karşılıklı Yardımlaşma	125
B) KURUCU EYLEM: SÖZLEŞMEK	136
1-) Sözleşme	137
2-) Sözleşmelerin Sınırı	144
a) Hakiki Özgürlük, Hakiki Eşitlik	146
b) Doğal Yasalar ve Zorunluluklar	160
c) Ahlak	164
d) İnsanın Hakları	173
3-) Sözleşmelerin İşlevi	178
C) BİR KÖK ARAYIŞI	185

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖZLEŞMELERİN ÜRÜNÜ

A) ANARŞİZM	197
1-) Anarşist Siyasal İktidarın İlkeleri	200
a) Bireysel Egemenlik	200

b) Aşağıdan Yukarıya Örgütlenme	210
c) Kendiliğindenlik.....	216
2-) Anarşist Toplumun Ekonomik Örgütlenmesi.....	222
a) Mülkiyet Doğal Yasası	225
b) Diğer Doğal Yasalar	230
c) Sınırların İçinde Kalan Meseleler	236
(1) Emegin Düzeni: İşbölümü.....	236
(2) Ürünün Düzeni: Değer	240
3-) Hukuk	244
a) Adalet ve Hukukun Kaynakları.....	245
b) Yargılama ve Cezalandırma.....	252
B) NEDEN ANARŞİST TOPLUM	259
1-) Anarşizm Bir Ütopya mıdır?	259
2-) Kader mi, Bilim mi?	261
C) ANARŞİZM ve DEMOKRASİ	271
D) ANARŞİZM ve FEDERAL DEVLET	279
E) LİBERALİZM – SOSYALİZM DOĞRUSUNDA ANARŞİZM.....	287
SONUÇ.....	295
KAYNAKÇA	303
ÖZGEÇMİŞ.....	323

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	: Aynı eser
A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
Bs.	: Bası/Basım/Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren/ler
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
No./no	: Numara
Pr.	: Printing
s.	: Sayfa/Sayfalar
S.	: Sayı
t.y.	: Tarih yok
Trans. by	: Translated by
v.d.	: Ve devamı
vd.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume
Y.	: Yıl
Yay. Haz.	: Yayına hazırlayan
y.y.	: Yayın yeri yok
yy	: Yüzyıl

GİRİŞ

Anarşizm üzerine yapılan hemen her çalışma, anarşizmin talihsiz değerlendirmelere konu olmasının ne kadar hatalı olduğunu, şiddet ve terör gibi unsurların teoride yerinin bulunmadığını ifade eden cümlelerle başlar. Bu açıklama ihtiyacı teorinin değil eylemin bir sonucu olsa da teoriyle uyumsuz görünen eylemlerin bir çırpıda teori dışına itmek anarşizm söz konusu olduğunda o kadar kolay değildir. Zira anarşizm içinde büyük bir paradoksu taşır. Söz konusu paradoks, iktidarın reddedilmesine dayanan anarşizmin tek bir teorik disiplin içerisine sokulabilmesinin mümkün olmamasından ileri gelmektedir. Eğer yalnızca bir yol bütün unsurlarıyla tek doğru kabul edilirse anarşizmin iddiaları kendiliğinden ve en temel noktadan çelişki yaratacaktır.

Böylesi bir paradoks ise yeni bir paradoksa kapı aralar. Anarşist düşünce bütüncül bir biçimde bilimsel disiplin içerisinde değerlendirmeye konu edilemez ise anarşizm diye şemsiye bir üst başlık ne ölçüde mantıklıdır sorusu ikinci paradoksun kilit sorusudur. Çünkü anarşizm diye bir üst başlık varsa her biri düşünür özelinde farklılaşan teorik iddiaların belirli sütunlarda ortaklaşması gerekir. Öyleyse düşünsel özgürlük “anarşizm” diye nitelendiği anda belirli kalıplar içerisinde kalmayı gerektirir. Anarşizm diye adlandırılan küme, iktidarın kabul edilemezliği ile ortaklaşan sütunların zorunluluğu arasında denge kurmayı gerektirmektedir. Örneğin, devletin varlığını sürdürdüğü bir teorinin anarşizm olarak değerlendirilmesinin, siyasal düşüncelere ilişkin bilgisi sınırlı olan kimselere dahi garip gelebilecek bir önerme olması sütunlara işaret etmektedir. Yine örneğin, sadece Proudhon’un değerlendirmelerine ve önerilerine anarşizmin ölçütü vasfının verilmesi anarşizmin özgürlükçü ruhuna aykırı olacaktır.

Bununla birlikte sadece devleti reddeden her önermenin teori olarak değerlendirilebilmesi de siyasal düşüncelere ilişkin sonu gelmez sayıda tartışmayı gerektirecektir. Demek ki bir teori olarak değerlendirilmeyi haklı kılacak sütun sayısı çoğul kipinde bir çekimi gerektirmektedir. Yalnızca devlet karşıtı olmak kişiyi anarşist yapabilirse de aynı kişinin düşüncelerindeki bütünlük teorik anarşizm içerisinde yer almayı hak edecek boyuta ancak başkaca unsurlarla mümkün olmalıdır.

Söz konusu paradokslar denge içerisine oturtuldukça, bu sefer görüntüde bir çelişki ortaya çıkacaktır. Görüntüdeki çelişki ifadesi tez çalışmasının içerisinde doldurulmaya çalışacak olan boşluğun şimdilik yarattığı çelişkiyi karşılamak üzere tercih edilmektedir ve anarşizmin felsefi düşünce içerisindeki yerine ilişkindir. Anarşizm hâlihazırda varlığını sürdürmekte olan siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıya şiddet dozu oldukça yüksek eleştiriler getirmekle birlikte, toplum kurgularına sahiptir; ekonomik program önerilerinde bulunur; hukuk ve adalet anlayışı geliştirir ve nihayet toplumsal yaşamı ilgilendiren irili ufaklı pek çok meselede teorilerin temel sütunlarıyla uyumlu çözümler sunmaya çalışır. Bu tespitin niteliksel bir değerlendirme içermediğini en başında ifade etmek bu satırların yazarının anlaşılabilirliğini kolaylaştıracağı tam bu noktada ifade edilmelidir. Anarşizm hem mevcut siyasal iktidar binasını baştan aşağı yerle bir etmeyi amaç edinip hem de yerine yeni bir şeyler inşa etmeyi istiyorsa, anarşizmin yatırılması gereken öncelikli klinik, siyasal iktidar olmak zorundadır. Bu zorunluluğun keşfedilmesi anarşizmin daha belirleyici genel hatlarının ortaya çıkarılmasında doğru soruları beraberinde taşıyacaktır. Görüntüdeki çelişki ise tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır. Anarşizmin iktidarı reddettiği ifade edilirken, aynı zamanda anarşizmi siyasal iktidar modelleri arasında zikretmek ne kadar mantıklı ve tutarlı sonuçları doğurmaya muktedirdir sorusu bu görüntüdeki çelişkinin merkez sorusu olmalıdır.

Merkeze yerleştirilen bu soru ya otoritelerin tamamen reddedilmesi sebebiyle toplumsal yaşamın görmezden gelindiğine, talep dışı olduğuna ve hatta istenmediğine yahut otoritenin tümünden değil kısmen reddedildiğine varmak zorundadır. Oysaki birkaç cümle yukarıda da ifade edildiği üzere anarşizm topluma, ekonomiye, hukuka dair önerileriyle gelmektedir. Söz konusu önerilerin niteliği bir kenara bırakılacak olursa ve parçalara dair düşüncelerin birbirini tamamlamasına çalıştıkları hesaba katılırsa bütüncül bir teori oluşturmaya çalıştıkları görülecektir. Bu durumda otoritenin reddinin sınırları olması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Dolayısıyla anarşizm, özgürlük anlayışı, hukuk yaklaşımı, mülkiyet bahsi, ekonomi programı, Tanrı ve din yorumu gibi çeşitli konular özelinde incelenebileceği kadar tüm bu konuları da kuşatacak biçimde siyasal iktidar kavramı çerçevesinde de

değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Nitekim bu çalışma da anarşizmi merkezine bir siyasal iktidar modeli olarak almaktadır.

Anarşizmi bir siyasal iktidar modeli olarak değerlendirmek ve bu çerçevede sistematik geliştirmeye çalışmak da bu çalışmanın ileri sürdüğü tezidir. Bir kez böyle bir tez ileri sürüldükten sonra çeşitli zorluklar ortaya çıkmaktadır. Öncelikle anarşizmin doğumu 19. yy olarak tarihlendiği için uzun sayılabilecek bir zaman dilimi problemi ortaya çıkmaktadır. Söz konusu problem zaman sınırı ile aşılmaya çalışılmıştır. Zaman sınırı ise büyük oranda 19. yy'a tekabül eden “klasik dönem” olarak belirlenmiştir. Klasik dönem tercihinin sebebi anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olarak değerlendirmeye yönelik bir girişimin daha önce yapılmamış olmasından ileri gelmektedir. Her ne kadar anarşizmin nasıl bir örgütlenmeyi hedeflediğine yönelik çalışmalar bulunsa da söz konusu çalışmalar ilkeler tespit etmek yerine her bir anarşist düşünür özelinde farklılaşabilen yapıları ayrı ayrı ele almak şeklinde bir sistematığe sahiptir. Oysaki bu çalışma anarşizmi mümkün olduğunca bir bütün olarak gösterme gayretinin ürünüdür. Bütüncül yaklaşım farklılaşabilen düşüncelere nüfuz eden ve ortaklaşan ilkelerin tespit edilmesi ile mümkündür ki hedef de söz konusu ilkeleri tespit etmeye yönelmektedir. Dolayısıyla zaman sınırı, teorik çerçevenin doğduğu dönemle kendi doğallığında oluşmaktadır. Hemen eklenmelidir ki bu çalışma içerisinde anarşistler şeklindeki kapsayıcı ifadeler, aksi bildirilmedikçe, bu dönemi kast ederek kullanılmıştır.

Zaman sınırının belirlenmesi ile yeni bir problem çözülmek üzere kendisini dayatmaktadır. Bu da hangi düşünürlerden hareket edilerek teori oluşturulmalıdır problemidir. Anarşist düşünceye ilişkin yoğun ittifak bu hususta Proudhon, Bakunin ve Kropotkin isimlerinde uzlaşır görünmektedir. Dolayısıyla söz konusu düşünürler öncelikli olarak değerlendirilmeye alınmıştır. Söz konusu isimler hem zamansal olarak öncül kişilerden olma hem teoriye en yoğun katkıyı sunma ve hem de pratik alanda da çeşitli etkinlikler sergileme çabasını göstermeleri gerekçeleriyle temel işlevi görmüşlerdir. Bu isimlere ek olarak ise kendilerini anarşist olarak tanımlamasalar da klasik anarşist düşünce içerisinde yer verilen Godwin ve Stirner de çalışmada anarşist perspektif içerisinde ve yine bu tez çalışmasının temel problemleri çerçevesinde değerlendirilmişlerdir. Bazı çalışmalarda yine klasik dönem içerisinde ismi anılan

Tolstoy ise kapsam dışında bırakılmıştır. Bunun sebebi Tolstoy'un anarşist bir teori üretme kaygısından ziyade ilk Hristiyanların bireysel ve toplumsal yaşamına öykünmesidir. Tolstoy'un düşünceleri anarşist bir sonuca ulaşıyor olsa da teolojik tartışmaları sürdürmeyi gerektirmektedir. Kaldı ki eserlerinin çoğunun roman ve hikâye türünde edebiyat ürünü olması teorik yaklaşımına dair tespitleri zorlaştırmaktadır. Zira bu biçimdeki eserlerde gerçek ile kurgu arasındaki geçişlerin tespit edilebilmesi ayrı bir uzmanlık gerektirmektedir.

Zamana ve kişilere ilişkin sınırlamaların belirlenmesi sonrasında sistematığe ilişkin problemlere değinmek gerekmektedir. Öncelikle çözülmesi gereken mesele, isimleri zikredilen düşünürlerin hiçbirinin teorisini siyasal iktidar kavramı çerçevesinde sistematik olarak ele almamış olmasından kaynaklanan dağınıklığın giderilmesidir. Gerçekten de anarşist düşünürlerin eserleri okunduğunda birbirinden bağımsız görünen meselelerin iç içe geçmiş olduğu görülecektir. Tarihsel gelişmelere yönelik değerlendirmeler yaparken ilke düzleminde iddialarda bulunmak, temel kavram yahut mesele üzerinde tartışma yürütürken bitki yetiştiriciliği gibi bir konuda derinlikli bilgiler sunmak yahut geleceğin anarşist toplumunun nasıl olabileceğine dair öngörülerde bulunurken belirli kişilere ilişkin yer yer kişiselleşebilen yargılar bildirmek gibi geniş çerçevede ilerleyen yöntemleri ile oldukça sık karşılaşılmaktadır. Tüm bu dağınıklık içerisinde siyasal iktidar merkezli ve konuyu aydınlatmaya yarayacak işlevsel ifadelerin bulunması ayrı bir çaba gerektirmektedir.

Sistematığe ilişkin yukarıda ifade edilen problemi daha da katlayan ise anarşizmin uygulanma imkânını hiçbir coğrafyada bulamamış olmasıdır. Paris Komünü, İspanya İç Savaşı, Ukrayna'da Makhno dönemi gibi gelişmeler anarşist ideallerin hayata geçmesi açısından değerlendirilebilir olsa da hepsi oldukça kısa zaman dilimleriyle sınırlı kalmıştır ve hiçbirisi çatışmaların durdurulup tam anlamıyla inşa etmenin başarılabildiği girişimler olamamıştır. Uygulamada karşılaşılan bu büyük boşluk teorik düzlemin oluşturulması ve değerlendirilmesi önünde büyük bir eksikliklerdir.

Yine bir başka mesele, anarşist düşünürlerin olması gerekeni açıklamaktan ziyade olanın eleştirisine odaklanmış olmalarıdır. Anarşistler devleti, devlet iktidarının sonuçlarını, kendi hedeflerinin dışında kalan düşünce yapılarını kıyasıya eleştirirken

anarşist toplumun nasıl örgütleneceğine ilişkin olarak çok daha sınırlı görüşler dile getirmişlerdir. Bu sebeple, anarşist siyasal topluma ilişkin ilkeler ve veriler çoğunlukla eleştirilerin aksi yönünde düşünerek çıkarılmakta yahut bu ilke ve verilerin içeriği söz konusu yöntemle elde edilen yorumlarla desteklenebilmektedir.

Karşılaşılan problem ve zorluklardan bu tez çalışmasına doğru yol alındığında ve yukarıda ele alınan meseleler göz önünde bulundurulduğunda, anarşizmi siyasal iktidar modeli olarak sunabilecek bir sistematik arayışı en temel uğraş haline gelmektedir. Neyse ki bu uğraş için hareket noktası olabilecek bir kavram anarşistlerin açık veya örtülü ifadelerinde bulunabilmektedir. Söz konusu kavram örtülü haliyle “gönüllülük” açık halinde ise “sözleşme”dir. Anarşist toplumun alametifarikası olarak nitelenebilecek gönüllü birlikler meselesi, bireylerin ancak parçası olmayı kabul ettiği toplulukları tercih edebilme imkânına işaret etmektedir. Bireyin, birlikte yaşamaya karar verdiği ve inşasında rol aldığı topluma dahli ise sözleşmeler aracılığıyla söz konusu olacaktır. Nihayet gönüllülük, eşitlik ve özgürlük anlayışının hâkim olduğu anarşizmde herhangi bir kişinin üstünlüğü söz konusu olamayacağı için, karşılıklıdır ve karşılıklı gönüllülük ancak bir biçimde gerçekleştirilecek sözleşmeyi gerektirmektedir.

Sözleşmenin odağa yerleştirilmesi, zamansal bir ikilik yaratır: Sözleşmenin öncesi ve sözleşmenin sonrası. Bu ikilik aynı zamanda toplumsal ve siyasal yapı bakımından da ikiliğe işaret eder: Anarşizmden öncesi ve anarşist toplum. Tespit edilen ikinci ikilik tabiidir; çünkü anarşist toplumu inşa etmeyi amaç edinen sözleşme öncesinde anarşist olmayan bir durumun varlığını gerektirmektedir. Fakat ikinci ikilik aynı zamanda zorunlu bir sonuç değildir; çünkü anarşist bir düzenin evrensel düzlemde yaygınlaştığı varsayımında dahi bireyler yeni topluluklara katılmak isteyebilecekleri gibi aynı varsayımında insan nüfusuna yeni katılan bireyler olduğu müddetçe toplumlara da yeni katılımlar söz konusu olacaktır. Şüphesiz ki bu meselenin anlaşılır hale gelmesi giriş başlığının konusu değildir ve çalışmanın ilerleyen sayfalarında daha detaylı tartışmalar yürütülecektir.

Siyasal iktidar kavramı çerçevesinde dile getirilen sözleşme düşüncesi doğal olarak toplum sözleşmelerini hatırlatmaktadır ve bu hatırlatmanın tez çalışmasının sistematigi üzerinde bir değeri bulunmaktadır. Tıpkı bir önceki paragrafta

sözleşmelerin anarşizmden öncesi ve sonrasını şeklinde bir zamansal ikilik yarattığı tespiti gibi toplum sözleşmeleri de doğa durumu ve uygar toplum ikiliğine sahiptir. Bu benzerlik, bu çalışmanın da ana hattını oluşturmaya elverişli bir imkân sunmaktadır. O halde toplum sözleşmelerindeki doğa durumuna işaret etmek üzere anarşist olmayan siyasal yapılar ve toplum sözleşmesi sonrasında ortaya çıkan modern toplumu karşılamak üzere anarşizm ikiliği tez planı için işlevsel olarak görülebilir haldedir. Tam ortasında ise yine toplum sözleşmesi düşüncesinde olduğu gibi sözleşmelerin kendisi bir milat olarak bulunmalıdır.

Nitekim bu tez çalışması ana hatları ile söz konusu sistematığı hayata geçirmeye çalışmaktadır. Ancak böylesi bir tercih yeni zorluklara gebe dir. Öncelikle kurulan benzerlik, iki sözleşme düşüncesindeki yapısal farklılıkların bilincinde yapılmalıdır. Örneğin; yukarıda verilen kısa bilgi haber vermektedir ki anarşist sözleşme düşüncesi belirli bir zamana hapsedilmiş olmadığı gibi etkileri çağlar aşan ve tarafları dışındakileri de bağlayan bir zeminden de yoksundur. Oysaki toplum sözleşmesinin bilinmeyen bir zamanda yapıldığı varsayılmaktadır. “Varsayım” kelimesi bir başka farklılığa işaret eder; anarşist sözleşmeler zorunlu olarak gerçektir; tıpkı doğa durumunun varsayım mevcut siyasal yapının ise gerçek olması gibi.

Bu farklılıkların sebep olduğu zorluklardan örneklemek gerekirse, eşzamanlı eylem pratiği öne çıkarılabilir. Eşzamanlı eylem ise yıkmak ile insanın aynı anda gerçekleşmesini anlatmaktadır. Yıkmak, yapmak için yıkmak, anarşizmin temel sütunlarından biridir. Ancak göz önünde bulundurulmalıdır ki, birçok açıdan, böyle bir çırpıda söylenildiği kadar kolay bir mesele de olmayacaktır. Çünkü yıkmak ile yapmak arasında, örnek olsun Marksizm’de olduğu gibi, belirgin süreçler yoktur. Geçiş evreleri ve tarihsel kesintiler de yoktur. Bu sebeple yıkmak ile yapmak arasında, bu çalışma bakımından yapılmaya çalışılan ayırım, bir çeşit, oluşturulmuş yani suni bir ayırım olacaktır. Bir tarafta verili insan ve toplum yapısı ve siyasal iktidar modelleri ile diğer tarafta anarşist düşüncenin insana yaklaşımı ve ideal toplum yapısı durmaktadır. Var olan insanlık tümünden yok edilip yerine yeni bir insan nesli yaratılamayacağına yahut anarşizmin böylesi uçuk ve anlamsız idealleri olmadığına göre yıkan insanla yapan insan aynı olacak ve verili olan ile ideal olan arasında bir hat çekmek oldukça belirsiz bir noktada seyreliyor olacaktır.

Eşzamanlı eylemin ikiye bölünmesi ile iki fiil elde edilir. Bunlar yıkmak ve yapmaktır. Yıkmak doğa durumuna, yapmak ise sözleşmeye karşılık gelmektedir. Fiillerin varlığı doğrudan fiile yöneltilebilecek sorulara kapı aralar. Bu sorular fiilin içeriğine, yöneldiği nesneye, faile, fiilin zamanına ve mekânına yöneliktir. Tez çalışmasında söz konusu eylemler ilk iki bölümü oluştururken, bu bölümlerde söz konusu soruların cevaplarına ulaşılmaya çalışıldığı bir sistematik izlenmiştir. Böylece tamamlanan bölümlerin akabinde sıra sözleşmelerin ürününe, yani anarşist siyasal toplumun içeriğine gelmektedir. Son bölümde anarşist siyasal iktidar modelinin ilkeleri, ekonomi programları ve hukuki yapısına ilişkin belirlemeler yapılmaya çalışılmıştır. Ek olarak anarşizm ile kıyas edilebilecek farklı uygulama ve düşüncelere değinilmiştir.

Plan dâhilinde tezin içeriği oluşturulurken öncelikle anarşist düşünürlerin eserleri değerlendirmeye alınmıştır. Eserleri orijinal dillerinden okumak her zaman mümkün olmamıştır; zira eserler Fransızca, Almanca, İngilizce ve Rusça gibi çeşitli dillerde yazılmıştır. Bu sebeple ve hataları mümkün olduğunca bertaraf etmek adına eserlerden Türkçe ve İngilizce karşılaştırmalı olarak, Türkçeye çevrilmemiş olanlardan ise yalnızca İngilizce olarak faydalanılmıştır. İki dilde birden okunan kitaplarda ilk atıf her iki kaynağa birlikte, sonrasındaki atıflar ise yalnızca Türkçe esere yapılmış olup, İngilizce eserdeki sayfa karşılıkları parantez içinde eklenmiştir. Temel işlevini gören eserler dışında ise çoğunlukla Türkçeye çevrilmiş eserler dikkate alınmıştır. Bunlar içerisinde teori ile çelişir görünen ifadelerle karşılaşılmaması halinde İngilizce kaynaklar ile sağlama yapılmasına çalışılmıştır. Anarşist düşünürlerin eserleri sonrasında anarşizm üzerine yazılmış ikincil kaynaklar ele alınmış son olarak ise konu özelinde ihtiyaç duyulan bilgilerin elde edilebileceği kaynaklara başvurulmuştur.

Son bir açıklama ihtiyacı atıfların numaralandırılma biçimine ilişkin olarak ortaya çıkmaktadır. Cümle sonunda yapılan atıfların bir kısmının noktadan önce bir kısmının ise noktadan sonra yapıldığı görülecektir. Atıfların noktaya göre konumu kapsayıcılığa işaret etmektedir. Buna göre noktadan sonraki atıflar paragrafın tümüne yahut bir önceki atfa kadar olan kısmı kuşatacak biçimde, noktadan önceki atıflar ise yalnızca son cümleyi karşılayacak şekilde anlaşılmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALTERNATİFSİZ EYLEM: YIKMAK

Mevcudun yerine yapılan her yeni inşa faaliyetinin dışı vuran ilk eylemi yıkmak olacaktır.¹ Eğer söz konusu olan, siyasal iktidar biçimine yönelik bir değişim ise – tarih bize göstermektedir ki – yıkım hem kaçınılmaz hem de oldukça sarsıcı olmaktadır. Bir de tarihin verilerinin çok dışında bir dünyayı hayal eden anarşist düşünce perspektifini siyasal iktidar biçimini değiştirme çaba ve hedeflerinin üzerine eklersek, mevcut üzerindeki yıkımın boyutlarının katlanacağı, en ilgisiz zihnin dahi rahatlıkla fark edebileceği kadar ayandır.

Yıkmak anarşizmin en temel dinamiği olarak karşımıza çıkar. Var olanla uzlaşmaz kimliği başka bir eylemliliği de imkânsız kılmaktadır. Dikkat edilmesi gereken, yıkmaya dönük hedefin beraberinde inşa etmeyi de kapsadığıdır.² Anarşizmin salt ve saf bir yıkma güdüsünden ibaret olduğu iddia edilemez.³ Bu iddialı ve sübjektif gibi görünen yargının objektif dayanakları mevcuttur. Objektiviteyi sağlayan güç, aralarında yer yer büyük farklılıklara rağmen bu ortak noktada buluşan anarşist düşünürlerin tasarımlarıdır.⁴ Ancak not edilmelidir ki, kendini anarşist hareket içerisinde tanımlayan ve sadece şedit bir şekilde yıkıcı faaliyetler sürdüren kişi veya kişi grupları da zaman zaman görülmüştür⁵, görülmektedir ve muhtemelen de görülecektir.

¹ “Her diriliş, öncesinde bir ölümü ve her restorasyon da öncesinde bir yıkılışı varsayar”. Pierre-Joseph Proudhon, **Sanatın Prensibi**, Çev.: Senem Örnek, İstanbul, Öteki, 2016, s. 249.

² George Woodcock, **Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi** (Bundan sonra “Anarşizm” olarak anılacaktır.), Çev.: Alev Türker, İstanbul, Kaos, 1996, s. 18; “...savaşı ayakta tutan yıkma tutkusudur ve yeni bir dünya bu yaratıcı tutkudan doğacak ve onun üzerinde yükselecektir.” Mihail Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, Çev.: Murat Uyurkulak, İstanbul, Agora, 2006, s. 36. Mihail Bakunin, **Statism and Anarchy**, Trans. by: Marshall S. Shatz, 4. Printing, Cambridge University, 2005, s. 28. Kropotkin inşa edilecek bina tasarlanmadan yıkıma yönelmenin “*insan aklına aykırı*” olduğunu iddia etmektedir. Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, Çev.: İhya Kahraman, İstanbul, Ayrıntı, 2018, s. 269.

³ Woodcock, **Anarşizm**, s. 19.

⁴ Anarşizmin salt yıkıcı bir içerik taşıdığına dair yaygın inanç anarşist düşünce kadar eskidir. Nitekim Kropotkin dahi anarşizme ilişkin bu yargının yanlışlığını vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, Çev.: Işık Ergüden, 5. Bs., İstanbul, Kaos, 2015, s.7.

⁵ Tayfun Gönül, **Anarşizm Nedir?**, 4. Bs., İstanbul, Kaos, 2008, s. 6. Kropotkin anarşizmin şiddetle bir tutulmasına neden olan ilk eylemlerin, anarşistlere yönelen devlet şiddetine karşı bir tepki olduğu iddiasındadır. Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 63.

Anarşist bakış, mevcut düzeni en başından itibaren yanlışlar üzerine kurulu gördüğü için ürettiği kurumları da problemli addetmektedir. Aslında bir önceki cümlede kullanılan “düzen” kelimesi de anarşizm bakımından hatalı bir tercihtir. Zira anarşizm bakımından açıktır ki insanlık bir düzensizlik hali içerisinde ve fakat bu durum anarşist bir yapıya bürününce düzene girecektir. Mevcut siyasi yapının düzenini anarşist şöyle algılamaktadır: İnsanlığın çok küçük bir azınlığının sefaleti için geri kalan çoğunluğun köleleştirildiği, bu büyük kalabalığın temel gereksinimlere dahi ulaşabilmek için değersizleştirildiği ve entelektüel gereksinimlerinden mahrum bırakıldığı yahut elde edebilmesinin zorlaştırıldığı, sefaletin ve açlığın normalleştirildiği, yöneticiler arasında türlü yolsuzlukların kabullenildiği ve nihayet savaşın ve ölümün her an kol gezdiği bir düzendir;⁶ yani aslında düzensizliktir. Hüküm süren bu düzensizlik yıkılmak ve düzene kavuşturulmak zorundadır, aksi halde önce toplumsallık duygusu yitirilecek, içlerine rekabet tohumları ekilmiş insan tekleri mücadeleci fidanlarını büyütürken sonrasında birbirlerine karşı bir kıyıma geçecekler ve nihayet insan türünün yok oluşuyla serüven tamamlanacaktır.⁷ Oldukça radikal olan bu düşünceler kısmen devrim çağrısını yükseltmek ve kaçınılmaz yıkımı beyinlere nakşetmek için kuvvetlendirilmiş olsa da böyle bir son öngörüsünün ardındaki inanç sahibidir. Ayrıca gelmekte olan yıkımın anarşizm yolunu ıskalayarak bir felakete dönüşmemesi için de bir uyarı olarak okunmalıdır.

Düzensizlik iddiası devlet öncesi “doğa durumu” varsayımını hatırlatabilir. Bilindiği üzere modern toplumun temelinde toplum sözleşmesi fikri vardır ve bu iddiaya göre insanlık olarak tarihin bir noktasında doğa durumundan çıkmış bulunduğumuz varsayılır. Oysaki anarşistlerin gözünde hâlihazırda sürdürdüğümüz siyasal iktidar modeli, kendisinden öncesine ithaf ettiği düzensizliğin bizzat yaratıcısıdır. Anarşist teori ve anarşizme dayanan pratikler, mevcut yapıyı, doğurduğu kurumları – ve aslında kendisini de doğuran kurumları – kahir ekseriyetiyle birlikte tarih sahnesinden indirmek istemektedir.

⁶ Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Devrimin Ruhu**, Çev.: Yetkin Koç, İstanbul, Ganzer, 2020, s. 28-30.

⁷ Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, Çev.: Mazlum Beyhan, 2. Bs., İstanbul, Agora, 2015, s. 10; Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **The Conquest of Bread and Other Writings**, Ed.: Marshall Shatz, 3. Pr., New York, Cambridge, 2005, s. 18-19.

Yıkma eyleminin, anarşizmin üzerinde yükseldiği sütunlardan biri olarak belirlenmesi suretiyle, dinamik yapısı göz ardı edilmeksizin, bu düşünce yapısı içerisinde sabitlenmesi ve bu eylemin aslında inşa faaliyetinin de öncülü olması, toplum sözleşmesi fikri ile benzeşen merhaleleri kurgulamaya imkân sağlamaktadır. Zira aslında yıkma eylemini tanımlamak, anarşistin gözünden, hâlihazırda içinde yaşadığımız kaosu anlamaktır. Kaosun ise doğa durumuna işaret ettiğini söylemek mümkündür. Bu, toplum sözleşmesi düşüncesinde varsayımdan ibaret olan toplum öncesi halin anarşizmde bir gerçekliğe kavuşacağı şeklinde değerlendirilebileceği anlamına gelmektedir: Varsayımsal doğa durumu yerine kaos içindeki modern toplum. Böylece yıkma eylemi diğer bir yanıyla var olan siyasal düzenin hikâyecisi sıfatını üstlenebilir ve eylem bir anda fotoğraf vazifesi yüklenerek durağanlığa kavuşturulabilir. Ama aynı zamanda, aynı eylem, mücadelenin ezele uzanan kökleriyle süreğenliği de haiz olarak insanlığın var olduğu tüm zamanlara yayılabilir.

Mademki yıkmak yapmanın önkoşulu olarak kabul edilmelidir, öyleyse bu eyleme derinlemesine eğilmek ilk bölümde yapılması gerekmektedir. Bu çalışma bakımından tercih edilen yöntem gereği; eylemin neye yöneldiği, neyi amaç edindiği, nasıl gerçekleştirileceği, hangi zamanın ve zeminin kollandığı ve eylemin öznesi belirlenmeye çalışılacaktır. Bu belirleme, nihayetinde, anarşizmin düşmanını ve hedef toplumun öncesine işaret eden ve artık gerçekliğe kavuşmuş olan doğa durumunun tasvirini yansıtan bir resim olacaktır.

A) YIKIMIN HEDEFLERİ

Şüphesiz ki anarşizmin hedef tahtasının tam merkezinde devlet bulunmaktadır. Ancak bu kolay yargının beraberinde netleştirilmesi gereken gri alanlar da bulunmaktadır. Bir kısmı ilerleyen bölümlerde tartışılacak olsa da düşmanlaştırılan nesnenin çağırdığı şu temel sorular kaçınılmazdır: Anarşizm salt hükümeti mi yoksa bir bütün olarak devleti mi hedeflemektedir ve bu soru dahilinde söz konusu kavramlardan anarşistler ne anlamaktadır? Devlet çerçevesinde bir tartışma yürütürken gündeme gelecek olan iktidar kavramında anarşistlerin pozisyonu nedir? İktidar kavramının tümünden reddedilmeyi gerektirdiği sonucuna varılması halinde anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olarak değerlendirilmesi mümkün olabilir mi ve buna paralel olarak siyasal iktidarın olmadığı bir toplumsallık düşünülebilir mi?

Anarşizmi modern bir düşünce biçimi olarak değerlendirmek onu haksız yere sınırlamakta mıdır ve bu durumda modernite öncesinde anarşizm aranabilir mi? Anarşizmin yıkıcı nazarından nasibini alan başkaca düşmanları var mıdır; örneğin sosyal, ekonomik v.b. iktidar odakları karşısında anarşistlerin tutumu nasıldır?

Anılan bu sorular ışığında yapılacak ilk şey anarşistlerin siyasal iktidar meselesinde ilkesel duruşunu tespit etmektir. Böylesi bir tespiti ise iki cephede sürdürmek yerinde olacaktır. İlk cephe kavramsal ikincisi ise, ilkinin destekler ve tamamlar bir rol de üstlenecek olan, tarihsel değerlendirmedir. Tarihsellikten kastın, anarşistlerin siyasal iktidarlara karşı yürütülen tarihsel mücadelelere bakış açısı olduğunu bu noktada belirtmek yerinde olacaktır. Kavramsal ve tarihsel inceleme yıkılacak nesnenin mümkün olduğunca belirgin bir şekilde görünür kılınmasına imkân tanıyacaktır.

1-) Devlet mi İktidar mı?

Anarşizmin bir siyasal düşünce biçimi olarak modern devletin içine doğmuş olması, karşıt kutbun en büyük paydasına dair yeterince fikir vermektedir. Ortadadır ki devlet modern haliyle yıkım eyleminin güncel hedefidir. Anarşistler yönetim, iktidar ve devleti eş manaları ihtiva eden kavramlar olarak düşünürler. Daha doğrusu sonuçları itibariyle aynı kapıya vardıkları için aralarındaki teknik anlam farklarını önemsemez görünürler⁸. Söz konusu kapı ise “diğerleri üzerinde baskı kurmanın aracı”

⁸ Andrew Vincent, **Modern Politik İdeolojiler**, Çev.: Arzu Tüfekçi, İstanbul, Paradigma, 2006, s. 197-198. Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 176 (135). Örneğin Bakunin, ilgili yerde bu kavramlar arasındaki farkın önemsiz olduğunu ifade etmemektedir; ancak kavramları, aralarındaki teknik anlam farkını önemsemez bir şekilde peş peşe sıralamakta ve aynı düşman saflarda birleştirmektedir. Hatta o kadar ki kendi siyasal kurgusu için dahi “devlet” kavramını kullanabilmektedir. Peter Marshall, **Anarşizmin Tarihi: İmkânsız İstemek**, Çev.: Yavuz Alogan, Ankara, İmge, 2003, s. 49. Bununla birlikte Marksizm’e yönelik eleştirilerinde kavramlar arasındaki anlam farklılığını kullanmaktan çekinmeyecektir. Marksistlerin devletle değil yalnızca mevcut hükümetle çatıştıklarını iddia etmesi, anarşistlerin düşmanlarını belirlemek söz konusu olduğunda anlam farklılıklarının önemsiz olarak gördüklerini gösteren bir başka delildir. Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 178 (136-137). Ancak bu anlam farklarının önem arz etmeksizin kullanımının oluşturabileceği sakıncaları da görmektedirler. Kropotkin bu kavramsal hataya düşülmesinin, hedefinde devlet olan anarşizmin hedef küçültmesine yol açabileceğinden endişe etmektedir. Hedef hükümeti devirmek değildir; devleti ortadan kaldırmaktır. Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, Çev.: Mazlum Beyhan, 2. Bs., İstanbul, Agora, 2015, s. 183. Kropotkin’in duyduğu bu endişenin, anarşizmin hedefleri çerçevesinde diğer anarşistlerce de paylaşıldığı doğal bir sonuç olarak varsayılabilir de kavramların kullanımında çoğunlukla özensiz olduklarını söylemekte bir beis yoktur.

olmasıdır.⁹ Devletin bireyler üzerinde ne türden kısıtlamalarda bulunduğu ilerleyen başlıklarda değerlendirilecek olduğundan bu aşamada tanımlamalarla yetinmek kâfidir.

Baskı aracı olma ortak paydasına devlet, din, hukuk, ahlak ve hatta toplumsal yaşam dahi anarşistlerce dâhil edilmiştir. Şüphesiz bu kümenin elemanları niceliksel olarak anarşistten anarşiste değişebileceği gibi sayılan yahut sayılmayan iktidar odaklarının nitelikleri de tartışmaya açıktır.

Modern devletin ilk ve doğrudan hedef olması oldukça nettir. Nitekim bu durum klasik anarşizmin içine doğduğu siyasal düzlemin doğal sonucudur. Modern haliyle devlet, örneğin Stirner tarafından, inananların Tanrı'yla doğrudan ilişki kurabileceği öğretisine sahip Protestan anlayışın siyasal düzleme yansıdığı model olarak tanımlanır. Bu anlamda uyruklar da doğrudan bir ilişkiyle devletle ilişki içerisindeyler ve bu doğrudanlık modern devletin bir önceki siyasal modelden en temel farkıdır. Protestanlığın Tanrı yaklaşımına getirdiği katkıyla dini alanda görülen gelişme, paralel olarak siyasal düzlemdeki yeniliklere yansımış ve devlete kutsiyet kazandırmıştır.¹⁰ Bu kutsiyetin derinliği devlet ile bireyin karşılıklı ilişkilerinde açık bir şekilde ortaya çıkar. Stirner'e göre birey, içinde bulunduğu olumsuzluklar karşısında devletten bir beklenti içerisinde değildir; olmamalıdır da. Örneğin yoksulluk gibi sorunlar karşısında devlet bir yükümlülük üstlenmemekte, meseleyi rastlantının kucağına itmektedir. Devlet, bireylerin ihtiyaçlarına ilişkin vurdumduymaz tavrına karşılık kendi ihtiyaçları hususunda oldukça tutucudur. Hiç değilse proletarya olarak bireyden yararlanır ve kendi ihtiyaçlarını karşılar. Bu

⁹ Pierre-Joseph Proudhon, **Makaleler**, Çev.: M. Tüzel, İstanbul, Birey, 1992, s. 26. (Söz konusu eser bir derleme olmasına karşılık tüm yazılar Proudhon'a aittir. Kitabın her bölümünün ismini anmanın pratik bir faydası olmadığı için bütün atıflar kitap ismine göre düzenlenmiştir.) Woodcock, **Anarşizm**, s. 107. "Otorite bütün kötülüklerin anasıdır." Pierre-Joseph Proudhon, **Federasyon İlkesi**, Çev.: Merve Özasan, İstanbul, Öteki, 2014, s. 59; "Her türlü devlet bir despotluktur..." Max Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, Çev.: Selma Türkis Noyan, İstanbul, Kaos, 2013, s. 242; Max Stirner, **The Ego and Its Own**, Ed.: David Leopold, Cambridge, Cambridge University, 2000, s. 175; "Nerede bir devlet varsa orda kaçınılmaz olarak tahakküm ve dolayısıyla kölelik vardır. Açık veya kamufle edilmiş köleliğe dayanan bir devlet düşünülemez." Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 235 (177-178); "Devlet, ayrıcalıklı sınıfların işçi ve köylüler üzerindeki egemenliğini kökleştirmek, sağlama bağlamak üzere oluşturulmuş, yapısı yüzyıllar içinde berkitilmiş bir kurumdur." Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 104.

¹⁰ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 135-136 (96-97). Luther ve Alman toplumu özellerinde de olsa, Protestanlığın iktidarın kutsallaşmasına katkıda bulunduğu yorumuna bir katkı olarak bkz. Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 134 (105).

dengeşiz ilişkiye ayrıca, bireyin bir de sadakat yükümlülüğü bulunmaktadır. Bireyin elde edebileceği küçük malvarlıkları dahi sadakat ipinin sağlamlığına bağıdır – ki mülkiyetin de tek ve gerçek sahibi bu sebeple ancak devlet olabilir.¹¹

Anarşist pencereden devlet, geniş bir kolektif bütünün özgürlük, refah ve çıkarlarını koruma iddiasına bireyin özgürlük, refah ve çıkarlarının kurban edildiği düzenin adıdır. Ancak burada kilit önemdeki “iddia” kelimesi özellikle vurgulanmayı gerektirir; çünkü aslında kolektif bütün de bu kolektif bütünün çıkar ve özgürlükleri de yalnızca “iddia” boyutuyla mevcuttur. Anarşiste göre devletin gerçek resminde ne kolektif bütünün renkleri ne de kolektif özgürlük ve çıkarların desenleri mevcuttur; yalnızca küçük bir kalabalığın – yöneticilerden ve mülkiyet sahiplerinden oluşan ayrıcalıklıların – buyrukları ve çıkarları söz konusudur. Bireylerden müteşekkil asıl kalabalıklar ise fertler yahut kitleler halinde, ayrıcalıklı sınıfların ihtiyaçları için “kurban” işlevine zorlanırlar.¹² Bu durumun en somut örneğini yasa ve yargı boyutuyla hukuk vermektedir. Merkezden dikte edilen hukuk kodları ile ve yine merkeze bağı yargıçlar eliyle herkes aynı hizaya çizilir. Yaptığı bu türden müdahalelerle devlet hayatın canlılığın ve insani yaratıcılığın önünde en büyük engel olarak görülür.¹³ Devlet gelişimin değil durağanlığın sembolüdür ve hatta çoğu zaman durağanlık da toplumu ikna etmeye yetmez, geçmişin hikâyeleri ile toplum ikna edilmeye çalışılır ki bu da daha doğru bir tabirle gerici olduğunun işaretidir.¹⁴

Anarşizmin, siyasal iktidar alanına ilişkin iddialarının düşüncenin ve hareketin merkezinde olması, doğal bir sonuç olarak yıkımın ilk hedefin devlet olması gerektiğini sonuçlamaktaysa da özgürlük ve eşitlik talebinin önündeki tek engel olarak siyasal iktidarı işaret ettiklerini söylemek ciddiye alınmayı bekleyen bir siyasal ekol

¹¹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 311-316 (224-227).

¹² Mihail Bakunin, **Bakunin Kitabı: Seçme Yazılar 1869 – 1871** (Bundan sonra “Bakunin Kitabı” olarak anılacaktır.), Haz.: Robert M. Cutler., Çev.: Devrim Evcı, Ankara, Dipnot, 2014, s. 286-289. Mihail Bakunin, **The Basic Bakunin: Writings 1869 – 1871**, Trans. and Ed. by: Robert M. Cutler, New York, Prometheus, 1992, s. 175-177. Söz konusu eser bir derleme olmasına karşılık tüm yazılar Bakunin’e aittir. Kitabın her bölümünün ismini anmanın pratik bir faydası olmadığı için bütün atıflar kitap ismine göre düzenlenmiştir.

¹³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 236-237.

¹⁴ William Godwin, **Enquiry Concerning Political Justice** (Bundan sonra “Political Justice” olarak anılacaktır.), Ontario, Batoche, 2001, s. 151; William Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, Çev.: Deniz Uludağ, Ankara, Doğu Batı, 2020, s. 56-57.

için küçümseyici bir söylem olacaktır. Bu sebeple eklenmelidir ki anarşistler için toplumsal hayatta karşılaşılan ve tahakküm üreten bütün iktidar odakları birer hedef olarak seçilmiştir.¹⁵ Örneğin kurumsallaşmış dinler, kadın-erkek arasındaki cinsiyet temelli eşitsizlikler gibi sosyal iktidar alanları içerisinde değerlendirilen konular ile eğitim, kültür ve bilim gibi çevrelerde ortaya çıkan tahakküm odakları anarşizmin dışladığı ve hatta düşmanlaştırdığı meselelerdendir.¹⁶ Bu noktada Bakunin'in patrikaryalizm vurgusu dikkat çekmektedir. Patrikaryalizmi sosyal hayattaki ana sorunlardan biri olarak görürken, patrikaryalizmin siyasal yapı üzerinde de belirleyici bir rol oynadığını düşünmekte; yalancılık, kadercilik, açgözlülük, ikiyezülülük gibi türlü olumsuz nitelikleri meyveleri olarak veren bir ağaç şeklinde resmetmektedir. Patrikaryalist gelenektir ki, aile içerisindeki iktidarın adıdır ve sonrasında siyasal iktidar karşısında boyun eğişi hazırlamaktadır.¹⁷

Ancak tüm iktidar alanlarını ve tahakkümleri belirlemek ve bunlara karşı tavır geliştirmek 19. yy anarşistleri tarafından gerçekleştirilmiş de değildir. Hatta ilerleyen sayfalarda da ele alınacağı üzere, beklentilerin ve anarşizmin bugün için cari olan genel reflekslerinin aksine tutum ve yaklaşımlar da görülmektedir. Proudhon'un kadınlara ilişkin görüşlerinin¹⁸ aksi yöndeki en büyük örneklerden olduğunu söylemek ise bu noktada yeterlidir.

Devlet dışında, anarşistlerin hedefindeki iktidar alanlarının başında toplumsal sınıflar bağlamında ortaya çıkan iktidarların olduğunu söylemek mümkündür. Nasıl ki dönemin hâkim siyasal iktidar modeli olması nedeniyle anarşistlerin ellerindeki silahlar öncelikli olarak modern devlete yöneldiyse, modern devlet düzeninin hâkim sınıfı olan burjuvazi de toplumsal iktidar odakları içerisindeki birinci hedef noktasını işgal etmektedir.

¹⁵ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 58. Kropotkin düşman saflarını şöyle tanımlamaktadır: "...insanlığın gelişimini engellemeye ara vermemiş olan tüm güçler..." Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 230.

¹⁶ Gönül, **a.g.e.**, s. 14-15. Bakunin düşmanlarını şöyle sıralamaktadır: "*Devlet, kilise, mahkemeler, bankalar, üniversiteler, hükümet, ordu ve polis*". Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 219 (137).

¹⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 278-281 (209-212).

¹⁸ Proudhon'un kadınlara ilişkin görüşleri için bkz. Pierre-Joseph Proudhon, **Pornokrasi ya da Modern Zamanlarda Kadınlar**, Çev.: Banu Barış, Ankara, Heretik, 2018.

Proudhon devrilecek ve çatışılacak en temel sınıf olarak burjuvaziyi görmektedir. Her ne kadar burjuvazi, henüz bilinç kazanmamış halka yeğ tutulsa da nihayet özünde otoriterdir. Burjuvazinin statükonun koruyucusu sıfatının modern dönemdeki sahibi olduğu yönündeki eleştirisi Fransız Devrimi bağlamında aşağıda değerlendirilecektir. Söz konusu sınıfın iktidar karşısındaki statükocu tutumu nedeniyle Proudhon burjuvaziyi aptallık ve bencillikle itham ederek insanlığın içinde bulunduğu bütün olumsuzluklardan sorumlu tutarken, onları şu sözlerle aşağılar: *“İşte bu semiz ve hali vakti yerinde, yağdan ve lüks hayattan şekli bozulmuş, vücudu hamlık içinde ve idealleri bastırılmış olan bu burjuvazi, ödlelik içinde ölmeye mahkûmdur.”*¹⁹

Burjuvazinin düşman saflara yerleştirilmesi sadece Proudhon’a özel bir tutum değildir. Benzer yönde olmak üzere daha yumuşak veya daha sert olsun diğer anarşistler de söz konusu sınıfa herhangi bir yakınlık duymamaktadırlar. Örneğin Stirner, Fransız Devrimi sonrasında egemen sınıfı olarak işaret ettiği burjuvaziye devletin tanrısallaşmasının müsebbibi olarak görmektedir. Burjuvazi eski rejimin imtiyazlı sınıflarının sahip olduklarını “hak” adı altında ele geçirmekle kalmamış, aynı zamanda bireyi adına “ulus” dedikleri bütün içinde eriterek, farklılıkları kamusal alan dışında bırakmaya zorlamasıyla, aslında önceki düzenden daha iyisini de getirmemiştir. Stirner’e göre o ulustur ki önceki monarkların imrenecekleri kadar güçlü bir iktidar sahibidir ve o ulustur ki aslında sadece burjuvaziden ibarettir. Yine aynı burjuvazi, sahip olduğu egemenlik yetkileri ile düzenin yeniden üretimini sağlamak için gerekli gördüğü düzenlemeleri yapmaktan çekinmez. Kurduğu mekanizmalarla güçsüz ve savunmasız bir işçi sınıfı oluşturur ve kolluk kuvvetleri, hukuk kurumları, vergi düzenlemeleri ve özellikle yüksek memurluklar eliyle, kurduğu yapının bekasını sağlamaya çalışır.²⁰

Burjuvazinin yanında soyluları anmayı ihmal etmeyen Bakunin de kendinden önceki toplumsal örgütlenmelere nispetle ilerlemeyi sağlamış olmalarına rağmen bu

¹⁹ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 168. Benzer ifadeler Kropotkin’de de rastlamak mümkündür: *“Her zaman ödle, bakışları daima geçmişe yönelik ve dayanıklı bir şeyler gerçekleştirmede hep daha fazla yetenezsizler.”* Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 16.

²⁰ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 126-130, 144-146 (90-93, 103-105).

sınıfların, geldikleri son noktada insan varlığına dahi zararlı hale geldiklerini düşünmektedir. Çünkü söz konusu sınıflar, elde ettikleri ile giderek ilerlemeci ruhlarını yitirirken kazanımlarını kaybetmemek adına düştükleri durağanlık, korkaklık ve sömürgecilik ile insan doğası için en kötü şeyleri vazetmektedirler.²¹ Dahası; öncesinde özgürlük ve Rönesans'tan başlayarak Fransız Devrimi'ne kadar geçen süreçte devrim bayrağının taşıyıcısı olan burjuva sınıfı toplumsal bir devrimi engellemek adına, halk iradesi örtüsü ile gizlenmiş ve demokrasi ile bezenmiş güçlü bir merkezi devletin taliplisi durumuna evrilmiş haldedir.²² Burjuva sınıfı ile devlet o denli iç içe geçmişlerdir ki, Bakunin'e göre, burjuvazinin tasfiyesi demek devletin yok edilmesi demektir.²³ Ancak Bakunin'in bu değerlendirmesinin anarşist olmaktan ziyade Marksizm'e yaklaşan bir değerlendirme olduğunu eklemek gerekmektedir. Aşağıda devrim ve sınıfsal yaklaşımların ele alınacağı başlıklarda daha detaylı ele alınacağı üzere, anarşistler sadece hâkim toplumsal sınıfların ortadan kaldırılmasına yönelik eylemleri yeterli ve amaca uygun görmemektedirler. Zira hâkim sınıflar ile devlet iktidarı arasındaki ilişkide devlete üstünlük tanımaktadırlar. Çünkü sadece hâkim sınıf ortadan kaldırılabilse dahi devlet yeni bir sınıf yaratacak ve iktidarını bu sınıf üzerinden sürdürecektir.²⁴ Nitekim politik devrime yönelmemelerinin veya toplumsal devrimi zorunlu unsur olarak belirli sınıflara dayanmamalarının nedeni de budur.

Toplumun bu sınıflı yapısının ve sınıflı yapının doğal sonucu olan ayrıcalıklı olanların eleştirisi ve bu örgütlenme modelinin tamamlayıcısı olan siyasal iktidar modeline yönelik düşmanlık, ilerleyen başlıklarda detaylandırılacak olan toplum sözleşmesi fikrinin çelişkileriyle birleştiğinde söylenebilir ki toplum, şüphesiz ki varoluşsal açıdan değil, yıkılması gereken özneler arasında en temel noktayı işgal etmektedir. Toplumsal yaşamın doğal ve zorunlu olmasıyla birlikte, toplumun kişiler üzerinde ahlaki, siyasi ve davranışsal dayatmaları diğer kurumlardan daha yoğundur.

²¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 66 (54).

²² Mihail Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, Çev.: Mustafa Tüzel, 3. Bs., İstanbul, Belge, 2017, s. 178; Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 146-147 (114-115).

²³ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 181.

²⁴ Saul Newman, **Bakunin'den Lacan'a Anti-otoriterizm ve İktidarın Altüst Oluşu**, Çev.: Kürşad Kızıltuğ, İstanbul, Ayrıntı, 2006, s. 60-61.

Bu halde toplum olumsuzlukları dayattığı ölçüde yıkımın da birincil hedefi olarak belirmelidir.²⁵

İktidar kavramı çerçevesinde yapılan bu tespit merkez kuruma yeniden geri dönüşü gerektirir. Zira bütün iktidar odaklarının billurlaştığı merkez devlettir ve söz konusu iktidarlar devlet ile karşılıklı bir ilişki içerisindeyler. Diğer iktidar odakları devlet iktidarının sürdürülmesi işlevini görürlerken, aynı zamanda siyasal iktidar modelinde belirleyici altyapı kurumları olarak varlık bulmaktadırlar. Ancak çalışmanın bu aşamasında yapılan bu dönüş, diğer iktidarların göz ardı edileceği anlamını taşımamaktadır. Devlet kavramı merkeze alındığında, bu kavramdan anarşistlerin ne anladığı ise tarihe bakışlarıyla anlaşılır hale gelecektir.

2-) Bir Kök Arayışı

Anarşizmin alternatif bir siyasal örgütlenme teklifiyle ortaya çıkışı 19. yy olarak tarihlenir.²⁶ Bu kanının oluşmasında Proudhon'un övünerek kendini anarşist olarak tanıtmamasının²⁷ - ki bu sıfatı kabul eden ilk kişiydi²⁸ - büyük etkisi olsa da asıl belirleyici olan anarşizmin önder düşünürlerinin bu çağda yaşamış olmaları ve anarşizmin adıyla adlı bir kuram olarak bu çağda ortaya çıkmasıdır²⁹. Buna ek olarak

²⁵ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 200-201.

²⁶ Henri Arvon, **Anarşizm**, Çev.: Ahmet Kotil, 3. Bs. İstanbul, İletişim, 2014, s. 15.

²⁷ Pierre-Joseph Proudhon, **Mülkiyet Nedir?: Veya Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar** (Bundan sonra "Mülkiyet Nedir?" olarak anılacaktır.), Çev.: Devrim Çetinkasap, 5. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2016, s. 261; Pierre-Joseph Proudhon, **What is Property?**, Trans. by: Donald R. Kelley, Bonnie G. Smith, London, 4. Edition, Cambridge University, 2002, s. 205.

²⁸ Woodcock, **Anarşizm**, s. 15. Tarihsel olarak kendisinden önce yaşamış olan Godwin, sunduğu toplumsal düzen sonradan anarşizm olarak nitelenmiş olsa da, anarşiyi olumsuz bir anlamda kullanmaktadır. Hatta anarşi ile yönetime ihtiyaç duymayan toplum arasında ayrım yapmakta ve farklı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre anarşizm devlet despotizminin ortadan kalktığı ve fakat henüz yeni bir düzenin de inşa edilemediği dönemi anlatır. Özellikle kişisel güvenliğin olmadığı bir dönem olan anarşi her şeye rağmen devlete yeğ tutulmalıdır. Zira devletin despotizmi kalıcıdır ve fakat anarşinin düzensizliği mutlaka düzene evrilecektir. Godwin, **Political Justice**, s. 492-493; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 117-119. Dolayısıyla Godwin'e göre anarşizm kötü bir anlama gelse de olumlu bir toplumsal yapının inşasını mümkün kılacak nüveleri de ihtiva etmektedir. Zafer Yılmaz, "William Godwin: Hükümet Karşıtlığından Anarşi Toplumu", **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 52.

²⁹ George Crowder, **Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in Politik Düşüncesi**, Çev.: Sinan Altıparmak, Ankara, Öteki, 1999, s. 15.

1848 koşulları ve bu düşünürlerden bir kısmının bizzat eylem alanlarında bulunması³⁰; ama daha ötesi, anarşizmin bayrağının hemen her barikat arkasında güçlü bir şekilde dalgalanması kaçınılmaz bir şekilde anarşizmi 19. yy ile özdeşleştirir.³¹

Bu yüzyılda Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde kimi zaman birbirlerinden haberdar dahi olmayan bazı düşünürlerin benzer ideali seslendirdiği görülmektedir.³² Ancak onları birbirlerine bağlayan temel bir dinamik bulunmaktadır: Fransız Devrimi. Devrimin estirdiği eşitlik ve özgürlük havası İngiltere'de Godwin'e en önemli eserini yazdırmışken, Fransa'da ise devrim sonrası ortaya çıkan ve kimileri için hayal kırıklığı yaratan sonuçlar, anarşistlerin de içinde yer aldığı farklı muhalif düşünce biçimlerini doğurmuştur. Anarşizmin de dâhil olduğu muhalif kanat siyasal düzlemde kabul edilen eşitlik fikrinin yetersizliğinden yakınmışlardır. Onlar, “maddi yaşamın güvence altına alındığı” ve siyasal eşitliğin toplumsal eşitlikle desteklendiği bir yapının hayalini kuruyorlardı³³. Anarşistlere göre politik özgürlük politik eşitliğe, politik eşitlik ise ekonomik eşitliğe dayanmaktadır.³⁴

³⁰ Örneğin Bakunin Avrupa'nın birçok bölgesinde devrim hareketlerine katılmış, yönetmiş ve başlatılmasına katkı sağlamıştır. Hatta Bakunin teorisyen olarak değil bir eylemci olarak ün kazanmıştı. Paul Avrich, **Anarşist Portreler**, Çev.: Osman Akınhay, İstanbul, Agora, 2012, s. 3. Bakunin'in ayrıntılı bir biyografisi için bkz. Edward Hallett Carr, **Michael Bakunin**, Çev.: Pelin Sıral, İstanbul, İletişim, 2009. Bakunin ile arkadaşlık da yapmış olan bir yazardan daha kısa ve fakat yine ayrıntılı bir başka biyografisi için bkz. James Guillaume, “Bir Biyografi Denemesi: Bakunin”, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, Der.: Sam Dolgoff, Çev.: Cemal Atila, İstanbul, Kaos, 1998, s. 11-52.

³¹ Anarşizmin hareket kazanmasını ise Kropotkin daha da geç bir tarihle tarihlendirir. Ona göre I. Enternasyonal'in Eylül 1871'de gerçekleştirilen Londra konferansı sonrasına tarihlenmelidir. Bu konferansta işçi sınıfının parlamentolarda temsil edilebilmesi yönünde olmak üzere siyaset geliştirilmesi tartışmaya açılmış, anarşistler böyle bir girişimi kabul edilemez bulmuşlardır. İzleyen süreç Marksistlerle Bakunin önderliğindeki anarşistler arasındaki bağların kopmasıyla neticelenecektir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 54.

³² Örneğin İngiltere'de Godwin anarşist toplum kurgusunu ilk kez derli toplu ortaya koyarken, Almanya'da Stirner ve Fransa'da Proudhon birbirinden farklılaşan ve fakat anarşist şemsiyenin altında toplanan düşüncelerini kaleme alıyorlardı. Woodcock, **Anarşizm**, s. 66.

³³ Arvon, **a.g.e.**, s. 17-18.

³⁴ Mihail Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, Der.: Sam Dolgoff, Çev.: Cemal Atila, İstanbul, Kaos, 1998, s. 90; Mihail Bakunin, **Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism**, Ed. and Trans. by: Sam Dolgoff, New York, Vintage, 1972, s. 87. (Söz konusu eser bir derleme olmasına karşılık James Guillaume tarafından yazılan iki makale dışında tüm yazılar Bakunin'e aittir. Guillaume'ye atfı yapıldığı zaman ise yazarın adına göre referans verilmiştir. Kitabın her bölümünün ismini anmanın pratik bir faydası olmadığı için bütün atıflar kitap ismine göre düzenlenmiştir.)

19. yy'ın anarşizm bakımından bir milat olduğu doğru bir önerme olsa da bizzat anarşist düşünürlerce tarihin daha eski dönemlerinde anarşizm örnekleri aranmıştır.³⁵ Hatta anlayış o boyuttadır ki asıl olan anarşizmdir ve devlet ve benzeri yapılar ancak “sapma” olabilir. Bu haliyle de anarşizmin, tarih boyunca siyasal iktidara karşı sürdürülen mücadele biçimi ve toplumların içinde taşıdığı bir cevher olarak değerlendirildiği görülmektedir.³⁶ Nitekim anarşistlerin kök arayışını bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Onlar tarihte anarşist bir toplum idealinin seslendirildiği yahut anarşizm adına gerçekleştirilmiş başkaldırıları olduğu iddiasında değillerdir. Yalnızca insana ve topluma dair belirlenimlerinin haklılığını ortaya çıkarmaya ve asıl olanın anarşistçe olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar.

Söz konusu düşünürlerin, anarşizme yakın buldukları yahut tasarımlarını üretirken örnek aldıkları siyasal örgütlenme modelleri bu çalışma kapsamında ilerleyen başlıklarda ele alınacaktır. Ancak tarihin derinliklerinde anarşistlerin ağına takılan tek şey siyasal iktidar yapıları değildir. Onlar aynı zamanda, başkaldırı ve isyan hareketlerinin de “mezar taşlarını kutsamışlardır”.

Bu tarihsel köklere değinmeden evvel ifade edilmelidir ki anarşizmin başkaldırı tarihini kucaklayıcı tavrı eleştiriye açıktır ve nitekim bu çerçevede eleştiriler yapılmıştır. Örneğin Spartaküs'ünki başta olmak üzere köle ayaklanmalarının, anarşizmin eşitlik ve özgürlük talepleriyle sloganlaşan ve doğrudan 19. yy'ın merkezileşmiş devletini hedef alan çağrısıyla aynı tabanda birleşemeyeceği ileri sürülmüştür³⁷. Ancak bu eleştiriye karşı da bir eleştiri getirilebilir. Aynı örnekte, kölelerin amacı kişisel boyunduruklarından kurtulmaktan ibaret dahi olsa bu aslında Roma İmparatorluğu'nun temellerine yönelmiş bir saldırdır. Zira İmparatorluk ekonomik bakımdan köle emeği üzerine kuruludur. Dolayısıyla dolaylı yoldan da olsa

³⁵ Tarihin derinliklerinde anarşizme kök olabilecek başkaldırıları, toplum biçimleri ve siyasal iktidar modelleri arayışı aynı zamanda eleştirileri de beraberinde taşımaktadır. En temel soru ise şudur: Anarşizmin, insana verdiği değer, iktidara karşı mücadele etmek, eşitlik arayışı ve özgürlük tutkusu gibi belli başlı dinamikleriyle örtüşüyor olması herhangi bir tarihsel olayı kapsaması için yeterli midir? Örneğin Woodcock ancak modern dönem için anarşizm olabileceği iddiasındadır. Tarihte anarşistlerin kendilerine buldukları dayanakların anarşizm şemsiyesine dâhil edilemeyeceğini iddia etmektedir. Woodcock, *Anarşizm*, s. 45.

³⁶ A.e., s. 43.

³⁷ A.e., s. 45; Colin Ward, *Anarşizm*, Ankara, Dost, 2008, s. 24.

İmparatorluk ekonomisi hedeftedir ve bu dolaylı bağ kurulduğunda siyasal iktidar da hedef haline gelmiş olmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında, kölelerin ayaklanmasına anarşistlerin sahip çıkışı anlamsız hale gelmemektedir. Bununla birlikte, anarşizmin salt yıkımdan ibaret olmadığını yahut onun yıkmaya dönük odağının aslında inşa etme hedefinin bir parçası olduğu ve yıkma ile inşa etmenin eşzamanlı olduğu iddiası, köle ayaklanmaları sonrası Roma'nın kaderine ilişkin hedefsizliği anarşist bir eylemin dışına kendiliğinden itmiş olacaktır.

Roma'daki köle ayaklanmalarından asırlar sonra olsa bile birçok yönden benzerlik kurulabilecek olan Orta Çağ köylü ayaklanmaları da anarşistlerin radarına yakalanmıştır. Marksistlerin özellikle Alman köylülerinin ayaklanmasına yönelik olumsuz eleştirileri³⁸ göz önünde bulundurulduğunda anarşistlerin gösterdiği yakınlık önem kazanmaktadır.³⁹ Köylü ayaklanmalarıyla kesişen zaman dilimi içerisinde görülen bir takım reformist tepkiler de anarşistlerce yakınlık kurulan gelişmelerdendir.⁴⁰ Jan Hus'u bu hususta özellikle dikkate değer bulan Kropotkin, onun hedefinde kilise yapılanmasının ve devletin olduğunu ileri sürerken, Hus'un dinsel bir rengi olsa da anarşizmi hedeflediğini iddia etmektedir.⁴¹

Siyasal iktidara yönelik karşı tutumun her zaman aktif bir eylemi gerektirmediği örnekler de anarşistler bakımından ilgi çekicidir. İngiliz devrimi sırasında ortaya çıkan Quakers hareketinin siyasal iktidara ilişkin takındığı tavır bunlardan biridir. Vergi ödemek, askere gitmek gibi bir takım ödevleri reddetmek⁴² suretiyle siyasal iktidar karşısında da pasifist bir tavır sergilemişlerdir. Ama aynı zamanda dönemine göre radikal sayılabilecek, Hristiyanların eşit olduğu ve kadınların

³⁸ Friedrich Engels, **Köylüler Savaşı**, Çev.: Okay Gönensin, 2. Bs., İstanbul, Payel, 1978, s. 154-159. Gerçi bu eleştiriler daha ziyade köylü ayaklanmalarının sonuçlarına ilişkindir. Ancak eleştirinin kilit noktası ayaklanmaların, Almanya'nın merkezileşmesi önünde engel olarak görülmesidir. Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 57 (205). (Burada referans verilen kaynak Bakunin'in yazılarının bir derlemesi olmasına karşılık, atıf kitabı hazırlayan Cutler'in söz konusu sayfada yaptığı 2 nolu dipnotadır.) Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde köylülerin devrimci rolü Anarşizm-Marksizm çatışmasında mesele olarak ele alınmaya çalışılacaktır.

³⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 221-22; Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 57-58 (42).

⁴⁰ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 61.

⁴¹ A.e., s. 222.

⁴² Sami Kılıç, "Kuveykırılar", **Dini Araştırmalar**, C.: 8, S.: 23, 2005, s. 228.

da dini önderlik yapabileceği gibi, inanç ve düşünceleri ileri sürmüşlerdir.⁴³ Aslında dönemin reform hareketleri içinde gayet anlaşılabilir bir hareket olsa da salt dinsel alanda ayrışmanın ötesinde siyasal iktidar alanına uzanan tercihleri anarşistlerin ilgi alanına girmelerini ve İngiltere’de anarşist bir geleneğin doğumuna katkı yapmalarını sağlamıştır⁴⁴. Aynı zamanda dinsel alanda, özellikle ibadetler bakımından, bireyci bir tutumu yakalamış olmaları da anarşizm bakımından ayrıca önemlidir⁴⁵.

Quakers hareketinden bahsetmişken aynı dönemdeki Diggers⁴⁶ hareketini de anmak gerekmektedir. Diggers hareketi liderlerinden Winstanley’in ortaya attığı devrimci düşünceler bu hareketi anarşizme oldukça yaklaştırmıştır. Winstanley siyasal eşitliğin ancak ekonomik eşitlikle mümkün olabileceğini ve bunun için de ücretli

⁴³ Merry E. Wiesner-Hanks, **Erken Modern Dönemde Avrupa: 1450-1789**, Çev.: Hamit Çalışkan, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2009, s. 462.

⁴⁴ Woodcock, **Anarşizm**, s. 49.

⁴⁵ “*Kuveykurlar, sadece Kutsal Ruh’un otoritesini tanıyıp, kilise, papaz ve Kutsal Kitap’ın otoritesini kabul etmemelerinin yanı sıra, vaftiz ve komünyon ayinlerine de yer vermemekle diğer Hristiyan mezhep ve cemaatlerinden farklı bir durum sergilemektedirler. Diğer taraftan Kuveykurlar, ayin olarak toplantılarında sessizlik halinde, Kutsal Ruh’un ilham ettiği “iç aydınlık” vasıtasıyla, Tanrı ile temas kurmayı esas almalarıyla mistik bir dini hareket özelliği göstermektedirler.*” Kılıç, **a.g.m.**, s. 228.

⁴⁶ Woodcock, **Anarşizm**, s. 55- 56. Takipçileri ekseriyetle yoksullardan oluşan ve ekonomik taleplerle ortaya çıkmış bir siyasi oluşumdur. Liderliğini Gerrard Winstanley isimli bir tüccar ile eski bir asker olan William Everard yapmıştır. Aslında Levellers oluşumundan ayrılmışlardır. Levellers hareketi politik eşitliği amaçlayan, genel oy hakkını savunan bir siyasi yapıydı; bununla birlikte, siyasi ayrıcalıklara ve tekellere karşı çıkıyor olsalar da toplumsal ve ekonomik eşitsizliklere ilişkin bir itirazlarının olduğunu söylemek mümkün değildir. George H. Sabine, Thomas L. Thorson, **A History of Political Theory**, 4. Edition, Dreyden, 1973, s. 445. Savundukları genel oy hakkının kapsamının yetişkin erkeklerle sınırlı olduğu eklenmelidir. Wiesner-Hanks, **a.g.e.**, s. 461. Karşıtlarınca anarşist olarak nitelenmiş olsalar da demokratik bir anayasa talepleri onların siyasal iktidarı temelden hedef alan bir yapılarının olmadığını gösteren en büyük delildir. Bu durum onların anarşist olarak nitelendirilmesi önündeki en büyük engeldir. Woodcock, **Anarşizm**, s. 50-51. Kral-Devletten Ulus-Devlete isimli eserde Diggers hareketi “*Kazıcılar*” ifadesiyle, Diggersların içinden doğduğu Levellers ise “*Düzleyiciler*” olarak Türkçeleştirmiştir. Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, 2. Bs., Ankara, İmge, 2009, s. 106 v.d. Ancak bu çalışmada söz konusu terminolojik katkı göz ardı edilecektir. Tarihsel birer siyasal oluşum olmaları nedeniyle, isimleri nereden gelirse gelsin, Türkçe literatür üretme gayreti gerekli görülmemektedir. Günümüzde siyasal hareketlerin, partilerin veya başkaca tüzelkişiliklerin Türkçe karşılıklarının gündelik dilde kullanılmaya çalışılmasının olağanlığı, söz konusu siyasi yapıların evrensel siyasal düzlemde ayaklarını nereye bastıklarının aşağı yukarı anlaşılabilmesini kolaylaştırmasında yatmaktadır. Bu anlamda “İngiliz İşçi Partisi” yahut “Alman Sosyal Demokratlar” ifadeleri işlevseldir. Ancak Levellers için “Düzleyiciler” yahut Diggers için “Kazıcılar” ifadesini tercih etmenin benzer bir katkıyı sağladığını söylemek oldukça zordur. Aynı terminolojik tercihin başkaca eserlerde de kullanıldığına rastlamak mümkündür ve fakat çalışmanın kaynakçasını sadece bu örnekleri vermek için genişletmekten imtina etmek adına söz konusu tespit ile yetinilecektir.

emeğin ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürmüştür⁴⁷. Özel mülkiyet konusundaki ifadeleri, Proudhon'dan yaklaşık iki yüzyıl önce yaşamış olmasını bir an için unutursak, adeta Proudhon'u andıran Winstanley, iktidar sahiplerinin mülkleri silah zoruyla elde ettiğini, bunun bir hırsızlık olduğunu ve silah zoruyla da elinde tutmaya devam ettiğini haykırır⁴⁸. Winstanley'in ve Diggers hareketinin diğer ifadelerini bir kenara bırakıp yıkıcı yönüne odaklanacak olursak, şiddet dışı yollarla komünal yaşamı mümkün kılmanın yollarını aradıkları, hatta ortak topraklarda tarım yapma denemesini de gerçekleştirdikleri görülmüştür ve fakat hareket söz konusu eylemlerinin çok kısa bir süre içinde dağıtılmasıyla birlikte tarih sahnesinden çekilmiştir⁴⁹.

Eylemin şekli ve sonuçlarından ziyade siyasal iktidara yönelmiş olması anarşistler bakımından başlı başına değerlidir. Nitekim başkaldırının sonuçlarından ayrıksı olarak önemsenmesine en net örneği Kropotkin vermektedir. Fransız Devrimi'nin Jakobenler tarafından yürütülen bir siyasal hareket olarak gösterilmeye çalışıldığına işaret eden Kropotkin, Devrim'in doğurduğu çocuğun merkezi bir burjuva devleti olmasına karşın, Devrim'in Jakobenlerin hanesine yazılmasına karşı çıkılması gerektiğini savunmuştur. Fransız Devrimi'nin parçası olan köylü ayaklanmalarına da dikkat çekerek, Devrim'i hazırlayan hareketler başta olmak üzere bütün süreci, hedefinde feodalitenin artıkları olan bir halk hareketi olarak yorumlamıştır.⁵⁰ Devrimin daha önemli sonucu ise yeni devrimlerin önünü açması, "devrimler çağını" başlatmasıdır. Bu başlangıç toplumsal devrime yani anarşizme doğru gidişin ilk adımı olarak anlaşılmalıdır. Nitekim modern komünün ilk kez Paris'te ortaya çıkmış olması da tesadüfün değil, bu başlangıcın eseridir.⁵¹

⁴⁷ Christopher Hill, "Introduction", **Winstanley: The Law of Freedom and Other Writings**, Ed.: Christopher Hill, 3. Edition, New York, Cambridge University, 2006, s. 9.

⁴⁸ Gerrard Winstanley, "A Declaration from the Poor Oppressed People of England", **Winstanley: The Law of Freedom and Other Writings**, Ed.: Christopher Hill, 3. Edition, New York, Cambridge University, 2006, s. 99.

⁴⁹ Sabine, Thorson, **a.g.e.**, s. 452-454; Woodcock, **Anarşizm**, s. 53-54.

⁵⁰ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 129-130.

⁵¹ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 87-88.

Fransız Devrimi'ne ilişkin Proudhon'un yaklaşımı ise daha olumsuzdur. Ona göre bu bir devrim değil sadece bir ilerlemedir. Zira ortaya çıkan sonuçlar halkın uğrunda savaştığı şeylerin tersine olmuştur.⁵² Devrimin yola eşitlik ve özgürlük sloganıyla çıktığını hatırlatırken vardığı durağın meşrutiyet olduğunu vurgulayarak eleştirir.⁵³ Devrim ile eski rejim arasında süreklilik kopuştan daha yoğundur.⁵⁴ Tıpkı eski rejim gibi halk egemenliğine dayanan yeni rejim de otorite ve inanç ilkelerine sahiptir.⁵⁵ Ancak bu yine de ilerlemedir ve insanlık geçmiş birikimlerinin üzerine basarak ancak yükselebilir.⁵⁶ Fransız devriminin ilerlemeci yanı, otorite-özgürlük dengesi üzerine inşa olan siyasal iktidar kavramında özgürlüğün otorite karşısında bir adım öne çıktığının resmileşmesindedir.⁵⁷

Bakunin de Fransız Devrimi'ne Proudhon ile benzeşen bir yorum getirmektedir: Fransız Devrimi özgürlük idealinin anasıdır ve fakat ekonomik eşitliğin göz ardı edilmesi nedeniyle çocuk engelli doğmuştur.⁵⁸ Çocuğunun devlet olması nedeniyle⁵⁹ Fransız Devrimi'ni “devrim” olarak nitelemekten kaçınırken,

⁵² Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 32-34 (26-28). Proudhon Devrim'in ortaya çıkardığı ürünleri farklı noktalardan eleştirir ve aynı sonuca ulaşır: Fransız Devrimi aslında bir devrim değildir. Bu tespiti yaparken ele aldığı konular çeşitlilik göstermektedir. Örneğin; Saint Genevieve kilisesinin devrim sonrası anıt mezara dönüştürülmesini değerlendirir ve eşitlik başta olmak üzere insan hakları temelli bir düzenin “büyük insanlar” için anıt mezar yapmasının söz konusu değerlere aykırı olduğunu ileri sürer. Ona göre bu ve benzeri uygulamalar “devlet kültürü” yaratma amacı taşımaktadır ve gayenin eşitlik olmadığını göstermeye yarayan bir nişandır. Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 111-112. 1791 yılında kiliseden Pantheon'a dönüştürülen söz konusu anıt mezarda Mirabeau, Voltaire, Rousseau gibi önemli figürlerin mezarları bulunmaktadır. Hannah Williams, “Saint Genevieve's Miracles: Art and Religion in Eighteenth-Century Paris”, **French History**, Vol.: 30, No: 3, 2016, s. 346. Söz konusu kilisenin bugün Pantheon olarak isimlendirilmesi de Proudhon'un eleştirisini güçlendirmektedir. Zira Pantheon antik dönemde yapılan ve bütün tanrılara adanan en büyük tapınaklara verilen isimdir. Antik dönemin kutsallığının modern dönemde ödünç alınması yeni bir kutsalın yaratılma çabası olarak değerlendirilebilir ki Proudhon'un dikkat çektiği de budur.

⁵³ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 14.

⁵⁴ Luc Ferry, Alain Renault, **Siyaset Felsefesi: Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma**, İstanbul, Dergâh, 2015, s. 567.

⁵⁵ Pierre-Joseph Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, Trans. by: John Beverley Robinson, New York, Haskell House, 1969, s. 244.

⁵⁶ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 222

⁵⁷ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 60.

⁵⁸ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 59 (48).

⁵⁹ Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde düzenlenen haklar anayasanın dolayısıyla devletin koruması altındadır. Bu düzenleme devletin varlığını meşrulaştırıcı bir etki doğurarak sonucunda devletin güç kazanmasını sağlar. Aynı zamanda devlet söz konusu hakların içeriğini belirleme gücünü de elde etmiş olur. İçeriğin devlet tarafından belirlenmesinin sonucu ise siyasal iktidar yahut belirli

ayaklanmanın halka ait olduğu ve fakat bu ayaklanma karşısında “belirli bir toplumsal sınıfın” zafer kazanmasıyla⁶⁰ devrim yolundan dönüldüğü tespitini yapar. Bununla birlikte Bakunin’e göre, Devrim’in övünebileceği bir çocuğu daha vardır ki o da insan haklarıdır; ancak bu harika çocuk da gelişimi için yeterince desteklenmemektedir.⁶¹

Fransız Devrimi karşısında en olumsuz yorumlar Stirner’e aittir. Stirner Devrim ile değişen hiçbir şey olmadığı kanısındadır; zira düzenin değil sadece düzenin sahiplerinin hedef alındığını ve neticenin de bu doğrultuda yalnızca bir “*efendi*” değişikliğinden ibaret olduğunu ileri sürmektedir. Devrim ile kazanan tekil insan ferdi değil bir “*ide*” olan ulus olmuş ve fertler ulus adındaki bu bütüne parça kılınmaya devam ettirilmişlerdir. Oysaki gerçek bir devrim ile yapılması gereken bu tekil insanın özgürleşmesi olmalıdır.⁶²

Özetle denilebilir ki anarşizmin mücadelesi ilerlemenin önündeki statükoya karşıdır. Orta Çağ din anlayışı ile Reform hareketleri arasındaki; muhafazakarlarla bilimsel ve felsefi yenilikler arasındaki; feodalite ve Fransız Devrimi saflarında yer alanlar arasındaki mücadelelerde anarşistlerin tavrı her zaman ikincilerden yana olmuştur.⁶³ Proudhon’un bu ifadelerine benzer bir içeriği Kropotkin’de de görmek mümkündür: İnsanlık tarihinin düşünce ve hareket boyutunda ikiye ayrıldığını savunan Kropotkin; bir tarafın ilkel toplum yapılarından, Orta Çağ loncalarından, köy cemaatlerinden oluştuğunu ve bunlara hâkim olan ilkenin ise karşılıklı yardımlaşma olduğunu ileri sürer. Diğer yanda ise tarihsel kökeninde şamanların, müneccimlerin ve rahiplerin bulunduğu iddia ettiği kanun koyucular ve askeri liderler vardır. Şüphesiz

toplumsal sınıflar lehine olacak şekilde hakların belirlenebilmesi tehlikesidir. Mehmet Ali Ağaoğulları vd., **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, Ed.: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, İletişim, 2011, s. 612-613.

⁶⁰ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 158 (122). Fransız Devrimi’nin burjuva çıkarlarının ötesinde bir sonuç doğurmadığı, özellikle sonrasındaki hukuk belgelerinden takip edilebilir haldedir. Gerek Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi gerek izleyen süreçteki anayasalar ve gerekse de bir takım kanunlar burjuva rengini yansıtmaktadır. Jean Touchard, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çev.: İsmail Yergüz, İstanbul, İslık, 2015, s. 471-472; Mehmet Akad, Bihterin Vural Dinçkol, Nihat Bulut, **Genel Kamu Hukuku: Devlet Kuramı, Hak ve Özgürlükler**, 10. Bs., İstanbul, Der, 2014, s. 156-159.

⁶¹ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 134-135 (87).

⁶² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s.140-141 (100).

⁶³ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 97-98 (74-75).

ki ona göre anarşizm, ilk grubun sürdürücüsüdür.⁶⁴ Bu aynı zamanda anarşizmin tarihi kökeninin insanlık tarihinin bilinen sınırları kadar eskiye uzandığı iddiası olarak da dikkat çekicidir.

Öte yandan tarihe uzanan ve bir şekilde siyasal iktidara temas eden isyan hareketlerini anarşizme mal etme düşüncesi güncel gelişmeler çerçevesinde varlığını sürdürmeye devam ettirmektedir. Nitekim bu çalışmanın klasik dönemle sınırlandırılmış olması 20. yy'ın başlarına kadar olan gelişmeleri değerlendirmeye imkân tanıyor olsa da modern anarşistler yakın dönemde gerçekleşen birçok eylemi sahiplenme eğilimindedirler.⁶⁵

Kök arayışının tarihsel bir takım gelişmelerle desteklenmesinin özünde yatan şey hakiki özgürlüğe ulaşma çabasında insanlığa bir kader çizgisi işaret etmedir. Zira anarşist için en önemli ilke özgürlük ve onunla bağdaşık olarak gördüğü eşitliktir. O halde eşitlik ve/veya özgürlük yolunda atıldığına inandığı her tarihsel olaya ve olguya sahip çıkması ve kendisine dâhil etmesi de pekâlâ anlaşılır hale gelmektedir. Özgürlüğü nitelemek üzere seçilen hakikat kavramı sıradan bir seçim değildir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde parçalar halinde etrafında dolaşılacak temel kavram olarak özgürlük çok sayıda tanıma konu edilmiştir ve fakat toplumsal ve siyasal bir model olarak anarşizm için diğer tanımlamalar hakikatten uzaktır. Ancak tanımın veya ortaya çıkan sonucun hakikate olan mesafesi mücadelenin uzayabileceği ufka mani olarak değerlendirilmemektedir. Tanımların çokluğu ve mesafelerin uzunluğu düşünüldüğünde doğruluk yahut gerçek anarşistin anladığı özgürlüğü nitelemeye yeterli olmayacaktır.

Başkaldırının kökleri bu kadar geçmişe uzanırken düşman da daha net ortaya çıkarılmış olmaktadır. Madem siyasal iktidara başkaldırı modern değildir öyleyse

⁶⁴ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 4.

⁶⁵ Meksika'da Zapatista hareketi, Bolşevik devrimi, İspanyol iç savaşı dönemi, Çin'de komünist bir yönetimin kurulması gibi 20. yy'da gerçekleşen birçok olay ve süreçte anarşistlerin doğrudan yahut sonucu etkileyecek boyutta olmak üzere dolaylı etkinlikleri vardır. Ward, **Anarşizm**, s. 27-32. Ancak anarşistlerin katıldıkları ve hatta sahiplendiği isyan bunlardan ibaret değildir. Daha da günümüze yaklaşıldığında oldukça ses getiren Wall Street eylemleri, Dünya Ticaret Örgütü protestoları, küreselleşme karşıtı hareketler gibi eylemler ve oluşumlar da anarşistlerce hanelerine yazılmaktadır. Süreyya Evren, **Anarşizmler: Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri**, Çev.: Barış Yıldırım, Elmas Deniz, İstanbul, İletişim, 2013, s. 11-12.

cephe daha geniş düşünölmelidir. Açıkça ortadadır ki anarşistlerin siyasal iktidar karşısındaki pozisyonu ilkesel olarak nettir: Anarşist bir örgütlenme modeli dışındaki her öneri dışlanmalıdır. Anarşistler için güncel düşman modern devlet ise de modern devlete olan karşıtlık başka bir devlet modeli ile ortadan kaldırılabılır değildir. Düşmanlık, öncesi ve olası sonrası tüm devlet biçimindeki örgütlenmeleri kapsayacak boyutta geniş bir çerçeveyi kapsamaktadır.⁶⁶ O halde bu çalışma kapsamında tekrar ve tekrar kavramsal açıklama yapma ihtiyacı ortadan kalkmış olmalıdır. Yer yer modern devlet ifadesi kullanılacak olsa da söz konusu kullanım konu özelinde kabul edilmelidir. Yoksa devlet, anarşist perspektifte, yöneten-yönetilen ayrımının olduğu bütün siyasal iktidar modellerini kuşatıcı bir kavram olarak genişletilebilir.

Siyasal iktidara karşı sürdürölen yıkıcı tutumun zamanları aşan özelliğı eylemin temellerine inmeyi gerektirmektedir. Bu ise yıkımın neden bir gereklilik olduğunun anlaşılmasıyla mümkündür.

B) EŞİTLİK ve ÖZGÜRLÜK ADINA YIKMAK

Anarşizmin yöneldiğı temel hedefin eşitlik ve özgürlük olduğu rahatlıkla dile getirilebilir. Şüphesiz ki bu hedefin salt sloganik dışavurumu müphem bir içeriğı tekaböl etmektedir. Çünkü en şedit, en baskıcı, en kuşatıcı siyasal örgütlenmelerin dahi bütün insanlıkça paylaşılabilir ulvi iddiaları bulunabilmektedir. Bu hedeflerin içeriğini doldurma görevini ilerleyen başlıklara yükleyerek; anarşistlerin, modern devlet başta olmak üzere gayri-anarşist siyasal iktidar modellerinin eşitlik ve özgürlük namına olumsuz birer örnek olmalarından yakındıklarını ve hatta devleti eşitsizlik ve esaretin kaynağı olarak gördüklerini⁶⁷ ifade etmekle yetinmek şimdilik yeterli olacaktır. Devlet, yönetim biçimi ne olursa olsun, ayrıcalıklı sınıfların çıkarlarına özgülenmiştir ve bu uğurda yaratılan eşitsizlikleri sürekli beslemektedir.⁶⁸

Bununla birlikte anarşistlerin devleti özgürlük ve eşitlik mahkemesi önünde mahküm ettikleri örnekleri çoğaltmak mümkündür. Örneğın Proudhon, içinde yaşadığı

⁶⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 275-276 (198-199); Halis Çetin, **Çağdaş Siyasal Akımlar**, Ankara, Orion, 2007, s. 169.

⁶⁷ Godwin, **Political Justice**, s. 92; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 26; Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 11, 290 (10, 218).

⁶⁸ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 321.

toplumdan hareketle insanlığın bir sefalet girdabının içinde boğulduğunu düşünmektedir. Öyle ki toplum; ilkesiz, hukuka dair inançlarını kaybetmiş, ahlaki bakımdan yozlaşmış, sanata ve felsefeye düşman ve paraya kulluk etmeyi seçmiş fertlerden müteşekkil bir hale getirilmiştir. Erdemin ve insani duyguların ayaklar altında kaldığı bu çağ bir barbarlık çağıdır ve fakat aynı zamanda devrime yönelebilir bir öz de taşımaktadır. Topluma ve fertlere ilişkin çekilen bu fotoğrafın neticesi bütün bir siyasal ve toplumsal yapının mevcut halinin ortadan kaldırması gerekliliğidir.⁶⁹ Devlete yönelen bu eleştiriler doğrudan özgürlük ve eşitlik düzleminde gerçekleşmiyor görüntüsü verse de bütün sayılı problemlerin temelinde özgürlüğün ve eşitliğin sağlanamamasının yattığı genel bir kanaat olarak bulunmaktadır. Nitekim bu kanaat çalışmanın ilerleyen safhalarında daha net bir şekilde görülecektir. Doğrudan özgürlük bahsine değinen içeriğiyle bir başka eleştiriyi Kropotkin'den örneklemek mümkündür. Devlet, kişiye bağlı köleliği ortadan kaldırmış olsa da önce zorunlu eğitimle – ki bu eğitim makbul vatandaş üretme işlevi çerçevesinde eleştirilmektedir⁷⁰ – sonra zorunlu kamu görevi ödeviyle ve nihayet vergilerle yeni tipte bir köleliği doğurmuştur.⁷¹

Bu yargıların doğruluğunu ortaya çıkarmak ve özgürlük ve eşitlik problemi çerçevesindeki sorunları daha görünür hale getirmek için ise devlet otopsi masasına yatırılmalı ve hayat damarları bulunmalıdır. Böylece, anarşistin gözünden “halkların hapisanesi olan” devletin⁷² nasıl bir işlev gördüğü ve anarşistin devlete hangi saiklerle saldırdığı anlaşılabilecektir.

1-) Devletin Bileşenleri

Anarşistlere göre devlet; hükümet, kilise ve özel mülkiyetten müteşekkil bir yapıdır.⁷³ Özgürlük ve eşitlik hedeflenen bir ufuk ise bulunulan noktada, bu ufuktan

⁶⁹ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 249, 262-263; Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 122.

⁷⁰ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 32, 125 (37, 115).

⁷¹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 256-258.

⁷² Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 61 (49-50).

⁷³ Crowder, **a.g.e.**, s. 13. Dolayısıyla bireyin boynunda üç zincir olduğu ifade edilebilir. Sermaye, hükümet ve din. M. Ahmet Tüzen, “Klasik Anarşizmde Devlet Eleştirisinin Temelleri”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 221.

az veya çok uzakta olunduğu anlaşılır ki bunun anlamı insanlığın ne özgürlük ne de eşitlik içinde yaşadığının kabul edildiğidir. Anarşistlerin devleti bir takım bileşenlere ayırmasını takip etmek her bir bireyin özgürlüğünün ve insan toplumu içerisinde eşitliğin gerçekleşmesinin önündeki engelleri belirlemektir. Aynı zamanda bu bileşenler devlet örgütlenmesi ile anarşistlerin iktidar sahipleri olarak kimleri gördüğünü deşifre etme imkânı da sağlamaktadır. Böylece devlet, yönetim biçimlerinden bağımsız olarak, yani her şekilde, belirli azınlıkların sahip olduğu bir enstrümana indirgenir.⁷⁴

Hükümet meselesi, iktidar bağlamında, yukarıda ele alındığı için ve ayrıca aşağıda yıkımın yönteminde tekrar temas edileceği için, din ve mülkiyet başlıklarının irdelenmesi gerekmektedir. Bunlara ek olarak ise “hukuk”u nasıl gördüklerini tartışmak da yerinde olacaktır. Ayrıca belirtmek gerekir ki çalışmanın bu aşamasında yapılacak şey ele alınan bileşenlerin aslında ne olması gerektiğini tartışmak değil, var olan haliyle yahut daha önceden var olmuş haliyle bu bileşenlerin neden ortadan kaldırılması gerektiğine inandıklarını tespit etmekten ibarettir. Anarşist bir toplumda bu kurumların nasıl olacağı sorusu ancak ilerleyen bölümlerin konusu olabilir. Zira merkezdeki eylem şu an sadece yıkmaktır.

a) Mülkiyet

Mülkiyetin temelleri ve yine mülkiyetin bir hak olarak tanınıp tanınmaması tarih boyunca tartışılacak bir bahistir ve mülkiyet, süregiden bu tartışmanın neticeleri ile siyasal iktidar, ekonomi, hukuk ve toplumsal yapı üzerinde belirleyici etkilere sahip olarak belirirken önemli bir kurum olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu minvalde mülkiyet meselesi, anarşistler bakımından da oldukça temel ve belirleyici rolünü sürdürmektedir.

⁷⁴ Örneğin Bakunin; sayılan bileşenleri de destekleyecek şekilde, devletin bürokrasi, mülk sahipleri ve “asalaklar” için bir “müşfik koruyucu”, geride kalan emekçi yığınları için ise “acımasız bir haydut” olduğunu ifade etmektedir. Burada sayılan bileşenleri, devamında sarf ettiği, “devletin himayesindeki dinsel bir tabaka” ifadesi tamamlar ve onları da sömürücü olarak gördüğü devlet mekanizmasına eklemeler. Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 75-76 (61-62).

Anarşistlerin, özellikle klasik dönem anarşistlerinin, kahir ekseriyeti – bu çalışma özelinde yalnızca Stirner dışarıda kalmaktadır – özel mülkiyet karşıtıdır.⁷⁵ Azınlıkta kalanlar şimdilik bir kenara bırakılacak olursa, ekseriyetin, karşıtlığın aksine, anarşist bir toplumsal yapılanma içerisinde mülkiyetin olması gereken şekli üzerinde uzlaşmadığı bu noktada not edilmelidir. Ancak ekseriyetin neticedeki farklılıkları ve azınlığın özel mülkiyetten yana tavrı çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacaktır. Bununla birlikte, özel mülkiyet taraftarı olanlar dahi modern toplumda mülkiyetin neden olduğu sonuçlardan rahatsızdırlar.

Özel mülkiyete dair anarşist değerlendirmeler iki başlık altında incelenmeyi gerektirmektedir. Bunlardan ilki mülkiyetin temellerine ilişkin iken diğeri özel mülkiyetin özellikle siyasal iktidar, toplum ve birey üzerindeki etkileridir.

(1) Mülkiyetin Temellerine Dair

Mülkiyet denilince ilk akla gelen anarşist olan Proudhon, Mülkiyet Nedir veya Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar isimli eserinde uzun uzadıya mülkiyet hakkının temellendirilmesi meselesini tartışır. Mülkiyet hakkının nereden kaynaklandığı sorusuna verilmiş cevapları ele alır. Bununla birlikte aslında o, sonunda varacağı hükmü en başında peşinen dile getirmiştir: “*mülkiyet hırsızlıktır*”⁷⁶.

⁷⁵ Kavram özelinde anarşistler büyük oranda ittifak halinde görünmektedirler. Onlar mülkiyeti hukuki bir kavram olarak değerlendirmekten uzaktırlar. Her ne kadar mülkiyetin sosyal, ekonomik ve siyasal hayatta yer bulmasında hukukun rolüne dikkat çekseler de hukuka atfettikleri işlev mülkiyetin içeriğini belirleyecek genişlikte değildir. Hukuki açıdan mülkiyet kavramının içeriği farklı anlamlara gelebilmekte ve bu çerçevede her ulusal hukuk açısından ayrı bir içeriğe konu olabilmektedir. H. Burak Gemalmaz, **Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Mülkiyet Hakkı**, 2. Bs., İstanbul, Beta, 2017, s. 10. Anarşistler için mülkiyet metalar üzerinde kurulabilecek tüm hukuki statüleri kuşatacak biçimde anlam bulmaktadır. Böylece sadece bir malvarlığına sahip olmak değil ama aynı zamanda söz konusu malvarlığının sağladığı avantajlar da mülkiyete dâhildir. Örneğin kira, faiz, getiri gibi bir malvarlığı sahibi olma önkoşuluna bağlı olan haklar da mülkiyet kavramı içerisinde değerlendirilmektedir. Söz konusu örnekler çerçevesinde Proudhon’un bu türden hakları mülkiyetle eşitleyerek, onları da “hırsızlık” olarak tanımlaması bu zihniyeti göstermektedir. Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 172 (136). Böylece malvarlığından kaynaklanan nispi hakların da dolaylı olarak mülkiyet kavramı içerisinde sayıldığı ortaya çıkmaktadır. Gemalmaz, **Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Mülkiyet Hakkı**, s. 10. Sonuç olarak anarşistler için mülkiyet, hukuk terminolojisinde malvarlığına denk düşmektedir. Bununla birlikte anarşistler mülkiyeti hukuki değil politik bir kavram olarak kullanmaktadırlar. Dolayısıyla hukuki içeriği onlar için değerli olsa da kavramsal olarak böylesi bir hukuki tartışmaya girmeyi gerekli görmemişlerdir. Söz konusu gerekçelerle bu çalışma bakımından da mülkiyet kavramı anarşistlerin kullanımı çerçevesinde ve zaman zaman malvarlığı haklarını da kuşatacak biçimde kullanılmaktadır.

⁷⁶ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 15 (13); Pierre-Joseph Proudhon, **Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi** (Bundan sonra “Sefaletin Felsefesi” olarak anılacaktır.), Çev.: Işık Ergüden,

Öncelikle mülkiyetin bir doğal hak olduğu iddiasını ele alır ve mülkiyetin neden doğal hak olamayacağını ispata çalışır. Proudhon'a göre doğal haktan anlaşılması gereken mutlak haklardır. Özgürlük, eşitlik, güvenlik ile birlikte Haklar Bildirisi'nde⁷⁷ doğal hak olarak yer alan mülkiyetin, diğer doğal haklardan farklı olarak vatandaşların çoğunluğu bakımından sadece pasif bir hak görünümünde olduğunu dile getirir. Kaldı ki mülkiyet, hakkı aktif bir şekilde kullananlar bakımından da tatmin sağlamayan sonuçlara sahiptir. Çünkü diğer doğal haklar gibi dokunulmaz/mutlak bir hak olarak görülmez. Bunun en somut örneği ise vergi sistemidir. Zira vergi mülkiyet ile doğru orantılı artmaktadır ve bu doğal hak anlayışına uygun değildir. Nasıl ki sahip olunan diğer doğal özellikler vergi miktarını belirlemede bir ölçü değildir, bir doğal hak ise mülkiyet de ölçü olmamalıdır.⁷⁸ Proudhon mülkiyetin doğal hak olduğunu iddia eden siyasal yapının dahi bu iddiaya sahip çıkmadığını göstermeye çalışmaktadır. Yani iddia daha en başından sakat olarak doğmuş durumdadır.

Yukarıda sayılan diğer doğal haklarla kıyaslayarak aynı sonuca ulaşan Proudhon, özgürlük, eşitlik ve güvenliğin mülkiyetle birlikte olamayacağını ileri sürer.

İstanbul, Kaos, 2012, s. 279. Bu cümle her ne kadar vurucu olsa da peşi sıra eleştiriyi getirmektedir. Marx mülkiyeti hırsızlık olarak niteleyen bu cümlelerin, mülkiyet karşıtı biri tarafından kullanıldığında çelişki doğurduğunu ifade etmektedir; çünkü hırsızlığın olması için öncelikle mülkiyetin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Marx'a göre Proudhon hem zaten daha önce dile getirilmiş ifadeleri derlemekten ibaret bir eser üretmiştir ama hem de kafası karışık bir figürdür. Karl Marx, **Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesine Yanıt**, Çev.: Ahmet Kardam, 8. Bs., Ankara, Sol, 2018, s. 192-194. Karl Marx, "P. -J. Proudhon Hakkında", **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 147-149. Atıf yapılan son iki eser Marx'a ait metinler olup, ilk eserde referans verilen sayfalar ikinci çevirideki metne tekabül etmektedir. Marx'ın yazdığı bir mektubun farklı çevirmenlerce Türkçeleştirilmesi söz konusudur. İşin ilginç yanı atıf yapılan ikinci referansın bu mektubun Türkçeye ilk defa çevrildiğini iddia etmesidir. A.e., s. 145-146. Oysaki bir önceki eser 8. basısıyla dahi ikinci eserden 2 sene önce yayınlanmış görünmektedir. İşin daha ilginç yanı Felsefenin Sefaleti isimli eserin aynı yayınevinden çıkan 1966 tarihli ilk basısında bir başka çevirmence aynı mektubun çevrilmiş olmasıdır. Başkaca kaynaklar araştırmaya gerek bile kalmadan iki farklı çevirmen tarafından aynı mektubun son eserden önce Türkçeye kazandırıldığı anlaşılmaktadır. İkinci eserdeki çevirmenin önceki çevirileri hatalı bulduğuna yönelik bir ifadesinin de bulunmadığı eklenmelidir.

⁷⁷ Proudhon'un kastettiği Haklar Bildirisi, Fransız Devrimi'nin ürünü olan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'dir. Proudhon doğrudan madde numarasını vermese de içerik Bildiri'nin 2. maddesine aittir. Bununla birlikte maddede "*özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme*" hakları yazılıdır. Proudhon ise baskıya karşı direnme hakkını anmazken, madde metninde yer almayan eşitlikten bahsetmektedir. Bildirinin Türkçe çevirisi için bkz. Mehmet Semih Gemalmaz, **Devlet, Birey ve Özgürlük**, 3. Bs., İstanbul, Legal, 2015, s. 288-290.

⁷⁸ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 48-51 (37-40).

Zira eğer bir doğal hak olarak kabul edilecekse, diğer haklarda olduğu gibi, herkesin her şey üzerinde eşit mülkiyeti olmalıdır. Ancak mülkiyet hakkı mevzu bahis olduğunda kamuya ait olması gereken bir mülkün, mutlak tasarruf imkânlarıyla bir kişiye tahsisi söz konusu olmaktadır. Bu ise kaçınılmaz bir çatışmayı ve dolayısıyla da imkânsız bir toplumsal yaşamı sonuçlamaktadır.⁷⁹

Proudhon mülkiyetin ihraz ile temellendirilmesine de karşı çıkmaktadır. Bilindiği üzere ihraz, aslen kazanma yollarındandır ve sahihsiz bir malı ilk olarak mülkiyetine geçiren kişinin eyleminin adıdır. Proudhon ihraz mülkiyetin meşruiyet kaynağı ise sonradan doğanların günahının ne olduğunu sorar. Çünkü dünyaya her şeyin paylaşımından sonra gelenler hiçbir şeye malik olamayacaklardır. Yaşamak için çalışmaya, çalışmak için de işlenebilecek materyallere ihtiyaç duyan insanlığın zamanla çoğalan büyük bir kısmı paylaşım dayalı ihrazın kurbanı haline geleceklerdir. Mülkiyet doğmadan önce her şey herkese ait olduğuna göre paylaşımın eşit bir şekilde yapılmış olması gerekir. Ortaya çıkan sonuçlar da göstermektedir ki, eğer mülkiyetin kaynağı ihraz ise bu paylaşım insan toplumuna katılan her bireyde yeniden hesaplanmalı ve eşitlik çerçevesinde bir paylaşım her seferinde yeniden gerçekleştirilmelidir.⁸⁰

Proudhon mülkiyetin emeğe dayandırılmasına da karşı çıkar. Açıktır ki bu temelde eleştirilerinin odağı Locke tarafından ileri sürülen mülkiyet teorisidir. Proudhon ispatına toprak mülkiyeti üzerinden başlamaktadır. Ona göre ne kadar emek verilirse verilsin toprağa malik olunamayacaktır. Ürün emeğin neticesi ve emek mülkiyetin temeli ise mülkiyete konu olabilmesi için toprağı bir ürün olarak görebilmek gerekmektedir ve bu durumda da ürün olan toprağı yaratabilecek kudrette bir emeğin varlığına ihtiyaç duyulur, şeklinde bir mantıksal bütünlük kurmaya çalışır. Toprak herhangi bir insanın emeği ile yaratılamayacağına göre emekle mülk de edinilememelidir. Yanı sıra mülkiyet emek sarf edilerek elde edilen bir hak olarak kabul edilirse, emek ortadan kalktığı anda mülkiyetin de sona ermesi gerektiği çıkarımında bulunur. Fakat bir kez mülkiyet hakkı elde edildikten sonra malik toprağa

⁷⁹ A.e., s. 55 (42-43).

⁸⁰ A.e., s. 56-72 (43-56).

hiçbir katkı sağlamasa dahi mülkiyeti sürmektedir. Bu durum ise bir çelişki olarak görülmelidir. Aynı çelişkinin bir örneği de kiraladığı arazi üzerinde mülkiyetini sürdüren malik ve emeği ile üretim yapan kiracı arasındaki ilişkide ortaya çıkmaktadır. Mülk sahibi herhangi bir emek harcamadan topraktan gelir elde etmeye ve mülkiyetini sürdürmeye devam ederken, kiracı bütün emeğine rağmen ve bu emek yıllar boyu sürse dahi aynı bir hakka sahip olamamaktadır. Hepsi bir yana, toprak hem insan hayatı için vazgeçilmez ve yeri doldurulamaz bir şeydir hem de sınırlı miktardadır. Sırf bu sebeplerle bile; tıpkı hava, su ve ışık gibi; ne kadar emek verilirse verilsin mülkiyete konu olamamalıdır.⁸¹

Mülkiyetin emekle temellendirilmeyeceğine ilişkin olarak Kropotkin de Proudhon'a katkı sunmaktadır. Ona göre, insanlık tarihindeki bütün gelişimler öncekilerin katkısı olmaksızın düşünülemez. Bugün ortaya çıkan bir yenilik hem önceden yapılmış, denenmiş ve tecrübe edilmiş birikime yaslanmaktadır hem de kendinden sonrakinin büyüyeceği ana rahmini oluşturmaktadır. Bu sebeple son katkıyı yapanın mülkiyet iddiası, büyük insanlık ailesinin isimli yahut isimsiz fertlerinin büyük veya küçük emekleri üzerine oturmak anlamına gelmektedir.⁸² Dolayısıyla her nihai emek öncekilerin emeklerine dayanmaktadır ve son emeğin mülkiyete muktedir bir yaratıcılığa sahip olduğu hiçbir şekilde iddia edilemez.

Mülkiyet hakkının meşru temelden yoksun bir hak olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmakla birlikte, Proudhon'un mülkiyetin nereden doğduğuna ilişkin teorisi de hazırdır. Ona göre zilyetlik mülkiyetin gerçek temelidir ve zilyetliğin arkasında yatan ilke eşitliktir. Ancak bu temeli mülkiyete meşruiyet kazandırmak için değil zilyetliğin asıl ve mülkiyetin bir sapma olduğunu göstermek için dile getirir: İnsanların bir tür ortaklık halinde bir arada yaşadığı kadim zamanlarda, nüfusun avcı-toplayıcılıkla doyurulamayacak kadar arttığı anda çalışma zorunluluğu kendini dayatır. Mülkiyet kavramının olmadığı bu çağda, kimsenin çalışmadan yaşayamayacağı ortaya çıkınca, ortaklığın gereği olarak üründe eşitliği sağlamak, üründe eşitlik için emekte eşitliği sağlamak ve emekte eşitliği sağlamak için de araçlarda eşitliği sağlamak gerektiği

⁸¹ A.e. s. 91-95, 110-113 (70-73, 84-87).

⁸² Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 4-7 (14-16).

keşfedilir. Böylece emeğin sonucu olan ürün üzerinde aynı hak doğmuş olur. Ancak o dönemde adaletin karşılığı olan eşitlik, üretim araçları üzerinde bir aynı hakkı imkânsız kılmaktadır. Zaman içerisinde her nasılsa ürün üzerindeki aynı hak araçlara da yansıtılmış olmalıdır ve mülkiyet de ancak böylece doğmuş olabilir. Dolayısıyla üretim araçları üzerinde zilyetlik ve emek verilen ürün üzerindeki aynı hak meşru iken, araçlar üzerinde iddia edilen mülkiyet temelsiz kalmaktadır. Mülkiyetin bir hak olarak belirmesi için ise hukuk devreye girmiştir ve bu fiili durum hak olarak yasalarca koruma altına alınmıştır.⁸³

Görüldüğü üzere, mülkiyetin temelleri konusunda en detaylı incelemeyi yapan ve ona temellerinden saldıran anarşist, Proudhon'dur. O, mülkiyetin gördüğü işlev ve sonuçları bir yana mülkiyetin hiçbir şekilde meşru gösterilemeyeceğini kanıtlamaya çalışarak ortadan kaldırma görevini üstlenmiştir. Böylesi bir çaba, özellikle anarşist düşünce yapısı içerisinde özel mülkiyete karşı olanlar için oldukça önemli bir meselenin üzerine yeniden düşünmeyi gerektirmeyecek derecede hallolmasını sağlamıştır. Özel mülkiyeti olumsuzlayan diğer anarşistlerin sundukları düşünceler bu sebeple daha ziyade sonuçlara ilişkindir. Sonuçlardan anlaşılması gereken ise özel mülkiyetin eşitlik ve özgürlük bahsinde oynadığı olumsuz rollerdir. Bu sebeple, mülkiyetin temellendirilemez olması ve bu sebeple de hak olarak nitelendirilmeyeceği iddiasının yanı sıra ve daha önemli olarak, mülkiyetin ne gibi sonuçlar doğurduğu incelenmelidir.

(2) Mülkiyetin Sonuçları

Özel mülkiyet anarşistlere göre çok boyutlu etkilere sahiptir. Çok boyutluluk; mülkiyeti bir hak olarak kabul eden yahut bu hakka maruz kalan özneler, yani birey ve toplum ve söz konusu özneler aracılığıyla da nesne, yani siyasal iktidar ile ortaya çıkmaktadır.

Sonuçlara odaklanan ve anarşizm tarihinde ilk sıraya yazılan Godwin, özel mülkiyet karşıtlığında da anarşistler arasında ilk sırayı alır ve mülkiyetin sebep olduğu

⁸³ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 73-79 (57-62). Zilyetliğin mülkiyete dönüşmesi konusunda zamanaşımı meselesine de değinen Proudhon, zilyetlik ne kadar sürerse sürsün mülkiyete dönüşmesinin mümkün olamayacağını belirtir. Zira zaman kendi başına hiçbir şey yaratamaz. **A.e.**, s. 102.

sonuçları öznelere üzerinden değerlendirir. Onun özel mülkiyeti dışlamasının temel nedeni düşünce sisteminin merkezine oturan rasyonellikle karşıtlık oluşturduğu yönündeki iddiasıdır. Bu karşıtlık düşmanlık boyutundadır; çünkü mülk sahibi olsun olmasın herkes için olumsuzluk taşır. Olumsuzluğun sebebi ise yoksulların sürekli çalışmak zorunda kalarak zihinlerini geliştirecek vakitten yoksun kalmaları, varlıkların zenginliğin sarhoşluğu ile bayağı zevklerin oyuncağı olmalarıdır.⁸⁴ Godwin mülkiyeti, insanlığın gelişiminde faydalı pek çok katkısının olduğunu da kabul ederek, eşitliğin ve özgürlüğün düşmanı olarak değerlendirmektedir. Bu sonuçları gözlemlemek ve kanıtlamak için yalnızca fakirlerin zenginler karşısındaki tavırlarına bakılmasının dahi yeterli olduğu kanısındadır; eziklik, dalkavukluk ve acınası kendinden geçmişlik. Mülkiyetin özgürlük ve eşitlik üzerindeki söz konusu etkilerini pekiştirmek için Godwin örneğini güçlendirir. Fakirlerin zenginler karşısında takındıkları tavırların benzerlerinin, mülk sahibi oldukları halde tüccarlarda da görüldüğünü, bu gözlem için ise müşterileri ile olan ilişkilerine yönelmek gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁵ Özel mülkiyete dayalı sistem herkes açısından baskı ve kölelik doğurmaktadır.⁸⁶ Dolayısıyla mülkiyet aslında sadece mülksüzler için değil insanların hemen hemen tamamı için zararlıdır ve sadece mülksüzler adına değil insanlığın tamamı adına reddedilmelidir.

Mülkiyetin temellerinin yanı sıra sonuçlarını da ele alan Proudhon, iddialarının peşin ve açık sonucunun, mülkiyeti eşitsizliklerin kaynağı olarak değerlendirmek olduğunun farkındadır. Bununla birlikte mülkiyetin varlığı eşitlik olduğu kadar özgürlük de sorundur. İşveren ile işçi arasındaki ilişkiyi kabaca bir mübadele olarak nitelerken ve bu ticaretin konusunun hizmet-ücret değiş tokuşu olduğunu tespit eder. Ticaretin olduğu yerde ise eşit değerdeki şeylerin mübadelesi söz konusu olmalıdır. Eğer taraflardan biri aleyhine bir eşitsizlik varsa ticaret bozulacaktır. Ancak ürettikleri üzerinde patronla eşit haklara sahip olmayan işçi bu mübadelede eşitsiz duruma itilmiş

⁸⁴ Arvon, *a.g.e.*, s. 35.

⁸⁵ Godwin, *Political Justice*, s. 544; Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s. 101-102.

⁸⁶ Godwin, *Political Justice*, s. 548-549; William Godwin, "William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97)", *Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi Anarşiden Anarşizme (MS. 300 - 1939)*, Ed.: Robert Graham, Çev.: Nil Erdoğan, Mustafa Erata, İstanbul, Versus, 2007, s. 42.

durumdadır. Meselenin buraya kadar olan kısmı bir eşitsizlik meselesidir. Özgürlük ise bu noktada işçinin yaratabileceği alternatiflerden yoksun olması ile mesele haline gelmektedir. Zira ticaret eşit ürünler arasındaki mübadele olmasının yanı sıra ve aynı zamanda gönüllü olarak gerçekleştirilmelidir. Emeğine rağmen, yukarıda işaret edildiği üzere, ürün üzerinde işverenle eşit haklara sahip olamayan işçi gayri nizami bir ticarete zorlanmaktadır.⁸⁷ Bu ise hizmet-ücret mübadelesinde işçinin özgür bir irade ile hareket edemediğini göstermektedir.

Eşitsiz ilişki özgürlükten yoksunlukla tamamlandığında ortaya yoksulluk çıkmaktadır. Kropotkin, insanlık tarihi boyunca üretimde gerçekleştirilen bunca gelişmeye – daha az emek ve daha az kaynakla daha fazla üretimin gerçekleştirilebiliyor olmasına – rağmen yoksulluğun süregidişinin özel mülkiyetten kaynaklandığını iddia etmektedir.⁸⁸ Malik emeğiyle üretime katılsa da katılmasa da mülkiyetten kaynaklanan getiri/kira/faiz hakkını ileri sürdüğü müddetçe üretim ile tüketim arasında olması gereken denge şaşacaktır. Topluma eşit şekilde bölünmesi gereken toplam üründen her defasında malikin iddia ettiği hakkının verilmesi, kişi başına düşen birim üretimin bir kısmının toplum payından düşerek malikin payına eklenmesi demektir. Böylece üreticilerin sarf ettikleri emeğin bir kısmı her seferinde boşa düşmektedir. Emekçinin tüketimine sunulması gereken payın ürettiğinin altında kalması emeğin değersizleşmesine, aynı anlamda, ürünün olması gereken değerinden daha yükseğe çıkmasına sebep olmaktadır. Bu durum da yoksulluğun temel sebebidir.⁸⁹ Zenginler ile yoksullar arasındaki makas sabit de değildir; emek sömürüsüne dayandığı için giderek açılma eğilimindedir.⁹⁰

Anarşistler yoksulluğun, örneğin nüfus gibi, başkaca sebeplere dayandırılmasına da karşı çıkarlar. Bu hususta Proudhon'un kendisine bulduğu en temel delil tarihin sunduklarıdır. Nüfusun günümüzdekinden çok daha az olduğu zamanlarda da yoksulluğun hiçbir zaman eksik olmadığını hatırlatır. Bununla birlikte yoksulluğa sebep olarak gösterilen şeylerle yapılan çok sayıda mücadelenin de

⁸⁷ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 132 (103-104).

⁸⁸ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 1-3 (11-12).

⁸⁹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 165-178 (129-140).

⁹⁰ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 177 (112); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 59.

karşılıksız kaldığını dile getirir.⁹¹ Nüfus ne kadar azaltılırsa azaltılsın, malik mülkiyetten kaynaklı payını üründen aldığı müddetçe yoksulluğun önüne geçilemeyecektir. Çünkü üretim kapasitesi bellidir ve her defasında kişi başına düşmesi gereken ürün miktarından kesilerek malik tatmin edilmektedir.⁹² Kropotkin de Proudhon'un bu iddiasını desteklemektedir. Ona göre hem üretim araçları daha verimli kullanılabilecekken bilimsel veriler çerçevesinde üretim gerçekleştirilmemektedir hem de hiçbir emek sarf etmeden zenginlik üzerinde hak iddia edenler yüzünden yoksulluk ortaya çıkmaktadır. Bu noktada nüfusun yoksulluk üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Zira dünyanın sunduğu imkânlar nüfustaki artışı karşılayabilecek boyutta üretimi mümkün kılmaktadır. Nüfus yoksulluk sebebi olmasının ötesinde bir zenginlik kaynağı olarak görülmektedir; çünkü böylece insan emeğine dayalı üretici gücün artacağı düşünülmektedir.⁹³

Özel mülkiyet taraftarı olmasına rağmen Stirner de özel mülkiyete dayalı ekonomik yapının sonuçlarından rahatsızdır. Mülk sahiplerinin sahip oldukları ekonomik ve siyasi güçle toplumun dezavantajlı kesimlerini aleni bir şekilde sömürdüğünü ileri sürerken, bu sömürü düzenin sürdürülmesini sağlayan ana sebebin de bu dezavantajlı toplum kesimlerinin rızasından kaynaklandığını düşünmektedir. Mülksüzlere ve aslında tüm insanlara yaptığı egoizm çağırısının temel parçası olarak, bireylerin mülkiyete sahip olmaları için bütün kuralları ve yasaklamaları hiçe sayarak kendilerine ait olduğunu düşündüğü şeylere el uzatmaları gerektiğini dile getirirken,

⁹¹ Dilencilüğün bir dönem yasaklanması başka bir dönem özendirilmesi, her bölgenin kendi fakirlerini doyurması yükümlülüğünün getirilmesi yahut sadakanın suç olarak düzenlenmesi gibi birbirinden zıt uygulamaların sonuç vermediğini örnek olarak gösterir. Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 193-195 (152-153).

⁹² A.e., s. 198-199 (156).

⁹³ Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler Yarı**, Çev.: Sibel Sevinç, İstanbul, Kaos, 2014, s. 94; Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Fields, Factories and Workshops or Industry Combined with Agriculture and Brain Work with Manual Work**, New York, G. P. Putnam's Sons, 1901, s. 70-71. Kropotkin söz konusu eser boyunca oldukça ayrıntılı ve teknik bilgilere ve verilere başvurmuştur. Yaptığı hesaplamalar ile oldukça sınırlı alanlarda yapılacak tarım faaliyetiyle, en azından kendi yaşadığı dönemdeki üretim miktarları ile kıyaslanamayacak oranlara ulaşabileceğini iddia etmektedir. Yaptığı hesaplamalar bu çalışmanın kapsamını aştığı gibi özel bilgi gerektirecek çaptadır ve unutulmamalıdır ki Kropotkin diğer anarşistlerden farklı olarak bilim insanı sıfatına da sahiptir. Bertrand Russell söz konusu iddiaların günümüz bilimsel verilerine göre yer yer abartılı olduğunu kabul etse de büyük oranda doğru olduğunu ifade etmektedir. Bertrand Russell, **Özgürlüğün Yolu Sosyalizm, Anarşizm, Sendikalizm**, Çev.: Şebnem Duran, İstanbul, Bsgt, 2015, s. 72.

an itibariyle mülk sahibi olanların da zamanında aynı şeyi yaptıkları için malik olabildiklerini iddia etmiştir.⁹⁴

Özel mülkiyetin bir hak olarak varlık bulduğu düzende birey ve toplum üzerindeki etkileri bu çerçevede iken siyasal iktidar yapısı üzerinde de sonuçlar doğurması kaçınılmazdır. Hükümetten kamu ekonomisinin idare edilmesini anlayan ve böylece ekonomi ile yönetim arasında kopmaz bağa dikkat çeken Proudhon, mülkiyeti devletin “temel ilkesi” olarak görmektedir⁹⁵. Özel mülkiyetin devletin temel ilkesi olması anarşistlerin devlet-mülkiyet ilişkisine de bakışının özeti olarak nitelendirilebilir.

Siyasal iktidarın yapısı tarih boyunca gelişim göstermiş olmasına rağmen dokunulması gereken tek şey olarak mülkiyet varlığını devam ettirmektedir.⁹⁶ Proudhon mülkiyet konusunda yaşanacak devrimsel bir müdahaleyle ancak siyasal iktidardaki gelişimin tamamlanacağını düşünmektedir ve saldırının asıl odağının da tam olarak burası olması gerektiği kanaatindedir. Bu sebeple talebi, mülkiyetin, kimse için farklılık gözetmeyerek, ortadan kaldırılması şeklindedir.⁹⁷ Onun özel mülkiyet karşıtlığının toprak başta olmak üzere üretim araçlarına yönelik olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Nitekim ürün üzerinde tasarruf haklarına yönelik bir itirazı bulunmamaktadır. Ancak anarşistlerin tamamının yalnızca üretim araçları üzerindeki özel mülkiyete saldırdıklarını söylemek doğru olmayacaktır. Gerek hangi türden metaların üretim aracı olarak nitelendiği bahsinde gerekse de anarşist toplumda malların statüsüne ilişkin farklı görüşler söz konusudur ve bu meseleler son bölümde tekrar değerlendirilecektir.

Mülkiyetin özellikle modern dönemde siyasal iktidarın ilkesi noktasına taşındığına Stirner de katılır. Özel mülkiyeti savunsa da mülkiyet sahipliğinin modern

⁹⁴ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 333-335 (239-241).

⁹⁵ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 15, 199 (13, 157).

⁹⁶ “Evet, *eseriniz olduğu haliyle medeniyet durumunu; önce despotizm, ardından monarşi sonra aristokrasi, bugün de demokrasi, ama her daim zorbalık olan bu hali gerçekten de mülkiyete borçluyuz.*” **A.e.**, s. 78 (60).

⁹⁷ **A.e.**, s. 40, 47 (32, 36). Özel mülkiyet konusundaki tavrı salt bireylerden de ibaret değildir. Örneğin Fransa’nın kendi topraklarına sahip olduğu yönündeki önermeyi de ret ederek, ulusların da tıpkı bireyler gibi toprağa sahip olamayacağını ileri sürer. **A.e.**, s. 106 (82).

siyasal düzende egemenliğin anahtarı rolünü üstlenmiş olmasını eleştirir. Bu eleştirinin iki temel sebebi olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki devletin varlığının sürdürülmesinin mülk sahiplerince sağlanmasıdır ve ikincisi ise; mülksüzlerin, hayatlarını idame ettirebilme yolunda, mülk sahiplerinin yanında yer almaya zorlanmasıdır. İkinci eleştirinin neticesi insanın köleleşmesidir. Köle olmaya ikna olmayanlar ise bozgunculuk, serserilik gibi ithamlarla toplum dışına itilmeye çalışılır.⁹⁸

Öte yandan Stirner, devleti özel mülkiyetin gerçekleşmesi önünde bir engel olarak görmektedir. İleride görüleceği üzere, hak sahibi olma ile güç arasında doğrudan kurulan ilişkinin doğal bir sonucu olarak bu önerme kendi içerisinde mantık dairesine oturur. Çünkü devletin var olduğu yerde en büyük ve aslında tek güç de ona aittir. İnsanların sahip olduğuysa sadece kullanım hakkı olarak nitelenmelidir. Durumun böyle olduğunu gösteren en büyük delil ise devlete sadakat göstermeyenlerin bizzat devlet tarafından mülklerinden yoksun bırakılabilmeleridir. Şüphesiz devlet kavramı sadece modern burjuva devletini değil, bütün siyasal iktidar modellerini kapsayacak genişlikte düşünülmelidir.⁹⁹

Özel mülkiyete dayalı ekonomik ve siyasal yapının neden olduğu bir başka sorunlu alan vergi meselesinde ortaya çıkmaktadır. Verginin modern köleliğin görünümlerinden biri olmasının yanı sıra yoksullukla da bağlantısı vardır. Kropotkin, toplumsal ihtiyaçların görülmesini sağlama iddiasının gerçeği gizleyen bir perde olduğunu düşünmektedir. Çünkü birçok toplumsal ihtiyacın yanı sıra toplanan vergiler erk sahiplerinin konforlarını ve lüks harcamalarını finanse etmektedir. Mülkiyeti ilgilendiren kısmı ise öncelikle verginin her zaman mülksüzlerin sırtında bir yük olmasından doğmaktadır. Emegi ile geçinmek zorunda olanlar öncelikle dolaylı yahut doğrudan vergilerin muhatabıdırlar. Üstelik çoğu vergi gündelik zorunlu tüketim ürünlerine yansıtılmış durumdadır. Ancak emekçinin yükü bununla da bitmemektedir. Ek olarak mülkiyet sahiplerinin yükünü de dolaylı olarak çekmektedirler; zira mülk sahiplerinin zenginlikleri emekçiler tarafından üretildiği için zenginlerin ödedikleri

⁹⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 145-146 (104). Marshall, **a.g.e.**, s. 333.

⁹⁹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 311-312 (224-225).

vergilerin de emekçilerin alın terinden kesildiğini kabul etmek gerekir. Kropotkin, özel mülkiyet vergi ilişkisinin sebep olduğu ikinci sorunun ise güçsüz durumda olanların proleterleştirilmesinde ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu durumun ortaya çıkardığı farklı sonuçlar vardır: Sonuçlardan ilki, güçsüzlerin omuzlarına binen vergi yükü ile mücadele edemeyip az miktardaki mülkiyetlerini elden çıkarmak zorunda kalmaları ve bu şekilde mülksüzleştirilmeleridir. İkinci sonuç, ağır vergi yükü altına sokulan bu kişilerin vergilerini ödeyebilmek için işverenlerin kölesi haline gelmesidir.¹⁰⁰

Mülkiyetin yozlaştırıcı bir rol oynadığı yönündeki düşünceler de sonuçlar arasına yazılabilir.¹⁰¹ Hatta özel mülkiyet ve özel mülkiyete dayalı ekonomik sistem yozlaşmanın doğrudan sebebi olarak görülmektedir. Çünkü devletin finansmanı, sermayedarlar ile devletin arasında kurulan bağların sıklığı ile mümkündür. Bu sıkı bağlar neticesinde devlete düşen, sermaye sahiplerinin halkı sömürmesine göz yummanın ötesinde, sömürü zeminini hazır tutma işlevini yerine getirmektir.¹⁰² Bakunin Fransız köylülerinin yüzyıllık bir süreç içerisinde takındıkları tavır değişikliğine vurgu yaparak yozlaşma örneği vermek ister. 1792’de Prusya karşısında Fransızların kazandığı zaferde oldukça önemli roller oynayan taşralı Fransızlar¹⁰³, yaklaşık bir yüzyıl sonra, 1871’de, Paris Komünü’nün yine Prusya karşısında aldığı yenilginin de baş sorumluları arasında görülmekteydiler.¹⁰⁴ Bakunin bu iki tavır arasındaki farkın mülkiyetten kaynaklandığını düşünmektedir: İlk savaş, ona göre; Fransız Devrimi ile köylülerin kazandığı toprakların, Prusyalılar eliyle eski sahiplerine iade edileceği ve böylece yeniden asillerin egemenliği altına girecekleri korkusunun taşralılar üzerinde mücadele azmi uyandırmasıyla kazanılmıştır. İkinci savaşta ise böylesine bir korkuya yer yoktur. Bu seferkine hâkim olan dürtü sahip oldukları

¹⁰⁰ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 263-273.

¹⁰¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 36 (28).

¹⁰² **A.e.**, s. 255 (192).

¹⁰³ N. V. Yeliseyeva, **Yakın Çağlar Tarihi**, Çev.: Özdemir İnce, 2. Bs., İstanbul, Yordam, 2010, s. 65-69.

¹⁰⁴ **A.e.**, s. 219.-221.

mülkiyeti kaybetmeme mücadelesidir ve bu sebeple bir devrimin sonucu olan Komüne sırt çevirmişlerdir.¹⁰⁵

Mülkiyet, sonuç olarak, istismara açık olan bir hak olarak değil istismarın bizatihi kendisi olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁶ Zenginlik ve zenginliğe ulaşma tutkusu ve bu tutkunun beraberinde getirdiği lüks ve zevk düşkünlüğünün sebep olduğu sefalet mücadele edilmesi gereken en önemli meselelerdendir.¹⁰⁷ Mülkiyet tarih boyunca emekçilerin devrim hareketlerinin tepki kaynağı ve devrimlerin “üretici ilkesi” olacaktır.¹⁰⁸ Mülkiyet, sebep olduğu yoksullukla eşitliğin ve mülksüzleri eşitsiz ilişkiler ağında yaşamaya zorlamasıyla özgürlüğün önündeki en büyük engeldir. Daha önemlisi, devlet özel mülkiyeti korumak üzere doğurulmuştur ve fakat işlevi korumanın yanı sıra sürekli olarak mülkiyeti yaratmaktır.¹⁰⁹ Özel mülkiyetin devlet eliyle yaratılmasının ve korunmasının yanı sıra, zenginlik de devlet eliyle özel mülkiyete dayanılarak yaratılmaktadır ve her zenginlik mutlak surette yoksul kalabalıkların var olması gerektiği anlamına gelmektedir.¹¹⁰ Böylece özel mülkiyetle devlet arasında kopmaz bir karşılıklı bağ ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla özel mülkiyete saldırmak devlete saldırmaktır, devlete saldırmak da özel mülkiyete.

¹⁰⁵ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 18 (15).

¹⁰⁶ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 11 (11).

¹⁰⁷ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 33.

¹⁰⁸ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 238 (187).

¹⁰⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 98, 126. Kropotkin devletin mülkiyet yaratmasına örnek olarak özel girişimlerle gerçekleştirilen ve tekeli niteliği taşıyan – demiryolu işletmeciliği gibi – kamusal yatırımları gösterir.

¹¹⁰ Kropotkin salt özel mülkiyetin tanınmış olmasının zenginlik üretmeyeceğini ifade etmektedir. Bir başka yazarın araştırmasına yaptığı atıfla büyük zenginlerin çok büyük bir kısmının devlet yardımıyla gerçekleştirilen “dolandırıcılık”lara dayandığını ileri sürmektedir. Peşi sıra basit bir hesap yapar ve özel mülkiyet sahibi olan sıradan bir kişinin zengin olamayacağını, yoğun bir çalışma sergilese ve hayatında hiçbir olumsuz gelişmeye yer olmasa dahi birikiminin sınırlı düzeyde olacağını iddia eder. Zenginlik için o kişinin doğrudan devlet yardımları dışında başvurabileceği diğer yol başkalarının emeklerini sömürmektir. Bu sömürü ise yok pahasına çalıştırılan işçi emeğidir. Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 41-42 (45). Bu ikinci yol için Kropotkin devlet bağına kurmamaktadır; ancak genel düşünceleri hesaba katıldığında devletin hukuk düzeni ile söz konusu sömürüye zemin oluşturduğunu ve böylece o kişinin zenginleşebilmesi için dolaylı bir katkı sağladığını söyleyebilmesi pekâlâ mümkündür.

b) Din

Dinin toplumsal yaşamı mümkün kılan kodların en büyük belirleyicilerinden biri olduğunu söylemek iddialı bir ifade değildir. Bu çerçevede, toplumsal ve siyasal bir düzen arayışının din meselesine ilişkin bir değerlendirmeden kaçınması söz konusu olamaz. Böylesi bir tespitin üzerine klasik anarşizmin doğduğu koşullar da eklenmelidir. Klasik anarşizmin yüzyılının, 19. yy olduğunu göz önünde bulundurulduğunda ve modernitenin din ile olan savaşının dumanı henüz çatışma alanları üzerindeyken, anarşist düşünürlerin dini görmezden gelemeyeceklerini ve bu savaşta hangi cephede olacaklarını tahmin etmek oldukça kolaydır. Bununla birlikte, anarşistlerin çatışma halinde oldukları din cephesindeki düşmanın yahut düşmanların aynı olduğunu söylemek ise doğru olmayacaktır.

Anarşistlerin din ve tanrı mefhumları üzerine olan düşüncelerini derinden etkileyen kişi Feuerbach'tır.¹¹¹ Feuerbach'ın Tanrı'nın insanı değil, insanın Tanrı'yı yarattığı sonucuna çıkan düşünceleri¹¹² anarşistlerin çoğunun din ve Tanrı mefhumları karşısındaki tavırlarının da özetini oluşturmaktadır. Ancak etkilenmenin yanı sıra eleştiri de vardır. Örneğin Stirner, Hristiyanlığa ilişkin eleştirilerini paylaştığı Feuerbach'ın hümanizm ve insan ideali gibi meselelere yaptığı katkılarına bir karşıtlık yaratarak kendi egoizmine ulaşmaktadır¹¹³.

Proudhon'un dine ve Tanrı düşüncesine yaklaşımı, diğer meseleleri ele alış şekli gibi karmaşıktır. Onun dinsel olana karşı aldığı tavır daha ziyade saltanatıyla "uzun bir karanlık çağ" yaşatan¹¹⁴ Kilise'ye ve mensuplarına yöneliktir¹¹⁵. Kilise'nin

¹¹¹ Newman, **a.g.e.**, s. 111.

¹¹² Ludwig Feuerbach, **Hristiyanlığın Özü**, Çev.: Oğuz Özügül, İstanbul, Say, 2008, s. 342.

¹¹³ Newman, **a.g.e.**, s. 103-104.

¹¹⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?** s. 32 (26).

¹¹⁵ Evliliğinin kilise tarafından kutsanmasına ve çocuklarının vaftiz edilmesine asla karşı çıkmadığını söylerken, temelde inançla ilgili problemi olmadığını örneklemeye çalışmaktadır. Pierre-Joseph Proudhon, **Aşk ve Evlilik**, Çev.: Buket Şahin, İstanbul, Öteki, 2017, s. 17.

etkinliğini kırmaya yönelik girişimleri yüceltirken¹¹⁶ Reform'u insanın saygınlığını kazanma mücadelesi olarak değerlendirmektedir¹¹⁷.

Çalışmanın bu noktasında konudan bir sapma da olsa Reform hareketlerine ilişkin anarşist bakışa yönelmekte fayda bulunmaktadır. Zira anarşistler farklı açılardan Reform hareketlerine yönelik değerlendirmeler sunmakta ve bu değerlendirmeler din meselesinde anarşist tavra ilişkin izler barındırmaktadır. Bu çerçevede Reformistlerin, aydınlanmacıların ve benzeri yenilikçi düşüncelerin anarşist perspektiften olumlu görünen katkılarını göz önünde bulundurarak da olsa hakiki manada yenilik getirmedikleri ve meselelerin temelini sorgulamaktan uzak oldukları yönünde Stirner eleştirisi ilk sırada değerlendirilebilir. Ona göre; reformistler ve hatta aydınlanmacılar, örneğin Hristiyanlığa aykırı olduğu gerekçesiyle türlü olumsuzlukları yargılamış olsalar da dinin varlığını sorgulamaya yönelik bir akıl yürütmenin karşısında ve geleneği sürdürenlerin yanında saf tutmaktan geri duramamışlardır. Dolayısıyla sorun varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Benzer bir durum ahlakın, hukukun yahut devletin çekirdeğine ilişkin her türlü eleştiri karşısında ortaya çıkmaktadır.¹¹⁸ Proudhon'un Reform hareketlerine olumlu bakışına anarşist bir sınır getirmesi bakımından Stirner'in bu katkısı oldukça önemlidir.

Proudhon ve Stirner'in Reform'a bütüncül yaklaşımları karşısında Kropotkin'in parçalar üzerinde farklılaşan tavrı dikkate değerdir. Özellikle Luther öncesindeki Reform hareketlerini – Jan Hus gibi – kilise ve devlet karşıtı olarak yorumlayan Kropotkin, Luther ile birlikte reformistlerin devrimci özelliklerini yitirdiklerini iddia etmektedir.¹¹⁹

Yeniden asıl konuya dönülecek olursa, Proudhon'un dinin ve Tanrı'nın dışlanmasıdan ziyade hakkıyla anlaşılması gerektiği düşüncesinde olduğu

¹¹⁶ Proudhon bir değerlendirmesinde Fransız Devrimi'nin gerçekleştirdiği en önemli işin “*diyanet işlerini aklın egemenliği altına sokan kararname*” olduğunu ileri sürmüştür. Proudhon, **Makaleler**, s. 58.

¹¹⁷ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 70-71. Dindarlara da seslenerek eğer “*dini ihya etmek*” amaç edinilirse kiliseyle hesaplaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü kilise dogmalarıyla bilimi karşısına alırken aynı zamanda ahlaki yanlışların da birlikteliğiyle dine ve dindarlara büyük zararlar vermiştir. Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 5 (6).

¹¹⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 64 (45-46).

¹¹⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 222-224.

görülmektedir. Tanrı “kaçınılmaz” olandır¹²⁰ ve “toplum” denilen şeyin ne olduğu ancak tanrı düşüncesinin tarih boyunca geçirdiği evrimle izah edilebilir haldedir¹²¹. Tanrının kaçınılmaz oluşu onun ontolojisinden ziyade fenomenine ilişkindir. Bu fenomeni, toplumun tarihsel serüvenin net bir şekilde anlaşılabilmesinin önündeki en büyük problematiklerden biri olarak görür. Düşünür, Tanrı’nın ontolojik varlığını ise “muhtemel” olarak nitelemektedir¹²².

Tanrı’nın varlığının ihtimale indirgenmesi ile tanrının kaçınılmaz oluşu ifade tercihleri itibariyle bir çelişki gibi görünse de Proudhon’un bu düşüncesinin bir izahı vardır. Çelişki tanrı mefhumunun ortaya çıkışına ilişkin Proudhon yorumuyla çözülebilmektedir: Öncelikle, ve aslında özet olarak, Tanrı’yı toplumun kolektif düşüncesinin bir ürünü olarak görmektedir. Bu kanaatin arka planında, Proudhon’un toplumun kendiliğinden hareket halinde olduğu iddiası bulunur. Toplumsal içgüdü yahut dürtü dediği bu kendiliğindenlik aslında bireylerce “neredeyse hissedilmeyen” ve fakat toplumu yöneten güçtür.¹²³ İşte adının zamanında Tanrı olarak konulduğu şey Proudhon’a göre bu güçtür. Evrensel akıl denilen şey de bu güçtür. Evrensel aklın ürünü olan toplumsal yasaların, bireysel akıldan ayrı bir alanda işlemesi de toplumların ayrı bir güç tarafından yönetildiğinin, ona göre, bir kanıtıdır. Zira toplumsal yasalar bireylerce ve bilimsel yöntemler izlenerek oluşturulmamışlardır.¹²⁴ İşte tanrı düşüncesinin ilkesel yönüdür bu ve kaçınılmaz olan da bu ilkedir.

Muhtemel olan ise Tanrı’nın kişilik olarak varlığıdır. Proudhon bu hususta ise nesne olarak Tanrı’nın tarih boyunca geçirdiği bir evrim haritası çizer. Tanrı fikir olarak ortaya çıktıktan oldukça kısa bir süre sonra bütün evrene yayılmış ve canlı cansız fark etmeksizin varlıklara tanrısal bir ruh atfedilmiştir. Buna yol açan, insanın doğayı bir tasarım olarak görmesi olmuştur. Sonra insan tapınmasını rasyonelleştirmek için Tanrı’yı mükemmelleştirir. Mükemmelleştirilen Tanrı, kendisine izafe edilen

¹²⁰ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 25 (20).

¹²¹ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 25.

¹²² **A.e.**, s. 7.

¹²³ Devlet ise ekonomik ve siyasal merkezleşmenin sonucu olarak toplumun kendiliğindenliği önündeki en büyük engel ve doğal içgüdüleri tahrip eden en önemli güçtür. Marshall, **a.g.e.**, s. 421.

¹²⁴ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 8-10.

özelliklerle, Proudhon'a göre, aslında ortadan kaldırılmış, hiçliğe eşitlenmiştir. Nitekim "göklerin ötesine" oturtulan Tanrı yaratan ancak yönetmeyendir. Tanrı'nın mükemmelleştirilmesinin akabinde sıra hükümlerliliği paylaşmaya gelir ki bunu da sağlayan ruhun ölümsüzlüğü iddiasıdır. Böylece insan mutlak varlığın bir parçası olmuştur. Ancak ruhun ölümsüzlüğü Tanrı'nın var olduğu iddiasının mantıksal dayanağını, onun kadir-i mutlak oluşunu zedeleme pahasına, oluşturur. Hükümlerliliğe ortaklığın bir sonraki adımı ise İsa olmuştur. İsa'da mücessem hale gelen ise insanın insana tapmasıdır.¹²⁵ Bu nihai durak, Proudhon'a göre, aslında hikâyenin başına ve özüne dönüşüdür. Ona göre en başında yaratılan Tanrı ile doğa ve insan özdeş varlıklardır.¹²⁶ Böylece Tanrı'nın nesne olarak varlığını ortadan kaldırmış olur ve Tanrı'nın varlığının ihtimale indirgenmesinin bir reddediş olduğu yönündeki eleştirileri de kendi payında haklı çıkarır.

Tanrı'nın insanlığın doğurduğu bir fenomen olduğu ve insan özünden ibaret olduğu düşüncesi anarşistler tarafından yaygın bir şekilde paylaşılmaktadır. Örneğin Stirner'e göre, eskiler olarak isimlendirdiği Hristiyanlık öncesi dönemin zirvesinde insanlık dünyevi olanı aşmaya yönelik gayretlerinin son nefesi olarak Tanrı'yı doğurmuşlardır. Ancak tin sahibi olarak bizzat yarattığı Tanrı aslında, insan tekinin değil ama insanlığın özünden ibarettir ve dünyevi bedeni ile her insanda bulunur. Tanrı'nın insanın özünden ibaret olduğunu belirlemede en temel adım İsa'nın bizatihi kendisidir; zira onunla birlikte Tanrı insan suretine kavuşmuştur. Proudhon'la oldukça benzeşen bu yaklaşımının yanı sıra Stirner, ayrı bir varlık olarak Tanrı'nın var olmadığına dair inancını Proudhon'dan daha net bir şekilde ifade edebilmektedir.¹²⁷

Bakunin de Tanrı'nın varlığına yönelik inançların kökleri hususunda insan faktörünün belirleyici olduğunu düşünenler arasındadır. Ona göre bu yaygın inanış zorunlu bir hata olarak değerlendirilmelidir. Zorunluluk; inancın yaygınlığının, insan doğasında zamana ve zemine yayılan bir benzerliğin göstergesi olarak yorumlanmasından doğmaktadır. Zira bu benzerlik kolektif üretimin temelini

¹²⁵ İnsanın Tanrılaşması Stirner'e göre "*dünya tarihinin dönüm noktası*"dır. Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 48 (34).

¹²⁶ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 10-15.

¹²⁷ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 41-42, 55-56 (29-30, 40); Newman, **a.g.e.**, s. 103-104.

oluşturur. Ancak entelektüel kapasitenin yetersizliği doğaya dair kavrayış engeli doğurur; böylece doğanın sahip olduğu güç belli ama belirsiz bir özneye atfedilerek Tanrı kavramına ulaşır.¹²⁸ İnsan kavrayışındaki hamlık, aslında kendisinin belirleyici olduğu olguları başka bir güce atfetmesindeki yegâne sebeptir. Tanrı önce kavramlara, güçlere ve nesnelere dağılmış; uzun bir süre sonra ise tek ve mutlak bir varlık kazanmıştır.¹²⁹

Tanrı'nın ontolojisine dönük bu iddialar zorunlu olarak tanrı inancının dışlanmasına varmaktadır. Çünkü tanrı düşüncesi tarih boyunca insan varlığının ve insan aklının yerilmesine aracılık etmiştir. Bununla birlikte Tanrı'nın yahut Tanrı'ya izafe edilen sözlerin hiçbirisi insanlık için düzen getirmemiş ve hatta kanlı bir tarihin müsebbibi olmuştur. İnsan, Tanrı'ya başkaldırdıkça düzeni kavramış, yücelmiş ve ilerlemiştir.¹³⁰

Yeniden Stirner'e dönülürse; Stirner, Tanrı karşısında insanlığın durumunu sorguladığında, hakikatin kendisi olduğu için her şeyin içinde olan ve bu sebeple hiçbir şey yapmak zorunda olmayan Tanrı ile hakikatin peşinde “üstün bir davaya” koşulan ve bu sebeple önem atfedilmeyen insan ilişkisine ulaşır. Bu haliyle ona göre Tanrı daha doğru ifade ile tanrı düşüncesi bencildir. Tanrı'nın bencilliğinin bir uzantısı olarak insan da kendi özünde – yani aslında yine Tanrı'ya işaret etmiş oluyor – bencil ve çıkarıcıdır yahut öyle olmalıdır.¹³¹

Stirner'e göre, tanrı düşüncesi bireyden yola çıkıp toplumsal yapıya uzanmaktadır. İnsanın içindeki öze tekabül ettiği biçimiyle Tanrı'nın ya da aslında daha doğru bir kullanımla insanlığın, karşılıklı insan ilişkilerinde belirleyici rolü olduğunu ileri sürer. Zira birey karşısında insanlığın yani tanrısal özün bir üstünlüğü olduğunun kabulü, topluma bir yandan kutsiyet ve saygınlık kazandırırken öte yandan birey için toplumu hizmet gerektiren bir kurum haline getirmiştir.¹³² İnsanı bu yola sevk eden ise sevgidir. Özellikle Hristiyanlık sevgiyi oldukça belirleyici bir temel

¹²⁸ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 104-107.

¹²⁹ **A.e.**, s. 162-163.

¹³⁰ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 232-233.

¹³¹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 15-16 (5-6).

¹³² **A.e.**, s. 57-58 (41-42).

olarak görmektedir. Tanrı'ya duyulan sevgi giderek dünyevi alanda yayılır: vatan sevgisi, insan sevgisi, toplum sevgisi gibi. Ve inananın davranış kodlarını oluşturur. Dinsel buyrukla gelen sevgi, her kime yönelirse yönelsin, kişinin kendisinden daha üstün bir gücü kabul ettiğini gösterir.¹³³ Sonuç itibarıyla Stirner'in karşı olduğu şey, din olarak kabul edilenlerin ötesinde, dini bir hüviyete bürünmüş yahut bürünebilir olan bütün kapsayıcı ve biçimci düşünce ve inanç yollarıdır. Bu düşüncesini destekleyici bir delil olarak insanlığı tanrılaştıran büyük insanlık ideali benzeri önerilere yönelik yargıları gösterilebilir. İnsanın tanrılaştığı bu son kerte de yerilmesi gereken yeni bir dindir ve diğer dinlerden farksız bir şekilde idealler uğruna insan belirli kalıplara girmeye zorlanmaktadır. Hümanizm adlı bu yeni dine Stirner'in verdiği isim ise "*insancıl liberalizm*"dir.¹³⁴ Modern bir din iddiasının üzerine gidildiğinde Bakunin'in de hümanizmi benzer şekilde nitelediği görülmektedir.¹³⁵

Stirner'in hümanizm meselesindeki tavrı göz önünde bulundurulduğunda, tanrı düşüncesinden ayrı olarak dinlere de savaş açtığı görülmektedir. O, şimdilik daha sonra üzerinde durulacağının not edilmesiyle yetinilecek olan, olgunluğa ulaşmış insanının bütünsel varlığı hususunu dinlerin – Yahudilik ve Hristiyanlık özelinde de olsa – ıskaladığını düşünmektedir. Ona göre Yahudilik salt olarak dünyevi olarak bedensel olana Hristiyanlık ise salt ideal olarak tinsel olana insanı hapsedmişlerdir. Özellikle Hristiyanlığın yaklaşımının hayata yansıyan yönünü insanın aşağılanması olarak yorumlamaktadır. Çünkü tinden ibaret olan kimse yoktur ve insanın bu dünyaya dönük yüzü bir yandan göz ardı edilirken diğer yandan ve göz ardı edilmesinin bir sonucu da olarak hakir görülmektedir.¹³⁶ Semavi dinlere yönelik eleştirileri ile hümanizm hakkındaki düşüncelerinin, bireye rol model dayatılması tabanında birleştiği görülmektedir. Dinleri, birey üzerinde herhangi bir biçimde ortaya çıkabilecek

¹³³ A.e., s. 354 (254).

¹³⁴ A.e., s. 180 (111). Newman, a.g.e., s. 104. Daha önce ifade edildiği üzere bu eleştirinin bir ucu Feuerbach'a dayanmaktadır. Nitekim Feuerbach'ın Tanrı'nın insanın bizatihi kendisi olduğu yönündeki düşünceleri ile Stirner'in eleştirisi örtüşmektedir. Feuerbach, **Hristiyanlığın Özü**, s. 47-48; Feuerbach'a göre insan ile Tanrı'nın yahut tanrıların özdeşliği pagan dinlerden semavi dinlere kadar takip edilebilir haldedir. Ludwig Feuerbach, **Tanrıların Doğuşu**, Çev.: Oğuz Özügül, 2. Bs., İstanbul, Say, 2015, s. 213-226.

¹³⁵ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 121-122.

¹³⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 34, 40 (23-24, 28-29).

dayatmalar düzleminde değerlendiriyor olması Stirner'in egoizm vurgusunun doğal bir neticesidir.

Stirner ile din karşıtlığına yönelen tavır, Bakunin'de zirveye ulaşır. Bakunin net bir ifade ile dini düşman olarak nitelendirmektedir. Dinleri “*Tanrısal meyhane*”¹³⁷ olarak karşılayarak aslında dinin işlevi hususunda fikrini özetlemiş olmaktadır. Bu metafor ile Marx'ın dinin afyon olduğu¹³⁸ yönündeki ifadesinin oldukça yakın olduğu¹³⁹ da kolay bir şekilde fark edilebilir. Dine olan düşmanlığının sebebi, dinin köleliği onaylayan bir kurum olduğu yönündeki kanaatidir¹⁴⁰ ve bu kanaati onun din kurumunu yargılamasının öncülüdür¹⁴¹. Bakunin'in onaylandığını düşündüğü kölelik bir yandan köleliğin kavramsal manasına gelmekteyken öte yandan da dinlerin devlete boyun eğişi vazetmesine¹⁴² işaret eder şekilde anlaşılmalıdır. Devlete boyun eğiş ise ayrıcalıklı sınıflar karşısındaki köleliğe işaret eder. Kitleler Tanrı rızasına odaklanmışken, maddi ve manevi ama her durumda dünyevi bütün zenginlikler ayrıcalıklı sınıfların, modern toplumda burjuvazinin, inisiyatifine bırakılmış olur.¹⁴³ Böylece Bakunin'in meyhane teşbihinin anlamı meydana çıkmış hale gelir. Aynı zamanda bu Bakunin'in kilise ile devleti kardeş ve hatta özdeş gören bakış açısının¹⁴⁴ da açıklamasını oluşturur.

Bakunin'in bu teşbihini destekler ifadelere Godwin'de de rastlamak mümkündür. Ona göre din akıl ile izah edilebilir bir alan değildir ve sırf bu sebeple dahi dışlanması gereken bir pozisyona itilmelidir. Aynı zamanda din yapay bir

¹³⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 274. İngilizce çeviride “celestial tavern” olarak geçmektedir. Bakunin, **Statism and Anarchy**, s. 207.

¹³⁸ “Din, halkın *afyonunu* oluşturuyor.” (Vurgu orijinal metinde) Karl Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev.: Kenan Somer, 2. Bs., Ankara, 2009, s. 192.

¹³⁹ Ward, **Anarşizm**, s. 51.

¹⁴⁰ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 290-291 (219).

¹⁴¹ Marshall, **a.g.e.**, s. 413. Marshall bu kanaatin paylaşılması halinde ancak Bakunin'in yargılarının doğru olarak kabul edilebileceği eleştirisini yapmaktadır. Onun varmak istediği sonucun doğru sorusu şöyle şekillendirilebilir: Bakunin'in işaret ettiği kölelik dinin ilkesinden mi kaynaklanmaktadır yoksa pratiğinden mi?

¹⁴² Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 78, 83.

¹⁴³ **A.e.**, s. 182.

¹⁴⁴ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 287 (176). Arvon, **a.g.e.**, s. 60.

kurumdur; zira inanç sahibi insanlığın büyük bir kısmının dini tercihleri, içerisinde yaşadıkları topluma göre şekillenmektedir. Sadece memleketlerine ilişkin coğrafi koordinat bilgisiyle dahi kişilerin hangi dine mensup olduğunu bilmenin mümkün olması da bu yapaylığın bir kanıtıdır. Bununla birlikte din eliyle yaratılan korkular ve endişeler insanı pasif bir varlık haline getirir. Çünkü inanan kişi lehine olacak beklentiler öte dünyaya ertelenmiştir. Bu pasifliğin siyasal alana yansıyan yönü türlü despotluklara ve çeşitli biçimleriyle adaletsizliklere boyun eğıştır.¹⁴⁵

Ancak dinin vazettiği kölelik bundan da ibaret değildir. Tanrı'ya nispet edilen sıfatlar ne kadar yücelirse insan onun karşısında alçalmaktadır ve alçalma sahibinden bağımsız bir köleliğe işaret etmektedir.¹⁴⁶ Zira Tanrı düşüncesi ve inancının doğumu göz önünde bulundurulduğunda, insan Tanrı'nın huzurunda, doğa karşısındaki acizliğiyle bulunmaktadır. Tüm bunların ışığında dinsel inanışların temeline eğilerek, her biri anarşist için ayrı birer cephe olan karşıtlıklar bulur: cehalet, gelenek ve sefalet. Bakunin'e göre inanç ancak bu gerekçelerle anlaşılabilir¹⁴⁷.

Dine yönelen tepkilerin cisim kazandığı sınıf olarak din adamlarının, anarşistlerin tümüne yaygınlaştırılabilecek bir odak noktası olduğunu ileri sürmek pekâlâ mümkündür. Din adamlarına yönelecek karşıtlığın yaygınlaştırılması, dinin bir iktidar alanı olarak kabul edildiği yaygınlıkta doğal bir sonuç olarak ortaya çıktığından anarşistlerin bu sınıfa yönelik eleştirilerini ayrıca ele almayı gerektirmeyecek kadar kanıtlanmaktan münezzeh tutulabilir.

Öte yandan, çalışmanın bu aşamasının din adamları sınıfına ilişkin anarşist perspektifin ele alınmasına imkân sağlaması teması zorunlulukla dayatmaktadır.

¹⁴⁵ Godwin, **Political Justice**, s. 353; William Godwin, **Thoughts on Man, His Nature, Productions and Discoveries** (Bundan sonra "Thoughts on Man" olarak anılacaktır.), London, Effingham Wilson, 1831, s. 186; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 51, 53.

¹⁴⁶ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 107.

¹⁴⁷ **A.e.**, s. 98-99. Dini düşmanlık seviyesinde olumsuzlamasına ve halkın bu hususta da açık bir şekilde aydınlatılması gerektiği yönündeki düşüncelerine karşılık Bakunin, devrimcilere din meselesini "propagandanın başat maddesi" yapmama tavsiyesini de verir. Çünkü devlete karşı yürütülen mücadelede, dini tali bir mesele olarak görmektedir ve bu sebeple halkın odağının dağılmasına neden olabileceğinden çekinmektedir. Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 277-278 (209); Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 154 (98-99). Marshall, **a.g.e.**, s. 412. Örneğin Enternasyonal katılım için ateist olma zorunluluğu gibi bir karar almış olsaydı örgütlenmenin büyük sekteye uğrayacağını ve dinsel ve hatta politik geleneğe bağlılıklarını sürdüren geniş bir işçi ve köylü kitlesine ulaşamamış olacaklarını ifade etmektedir. Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 297-298.

Meseleyi genelleştirmek adına en başta ifade edilebilirdir ki, doğal bir sonuç olarak dine yönelenden daha ağır bir karşıtlık din adamları sınıfına yönelmektedir. Bu noktada din adamlarının bir sınıf olarak değerlendirilmesinin anarşistlerce de paylaşıldığını ifade etmek de önemlidir. Dinsel iktidar alanının somut yüzü olmalarının ötesinde, bu iktidar alanı sayesinde toplum içerisinde ayrıcalıklı bir yeri işgal ettikleri eleştirinin sütunlarından ilkinin oluşturmaktadır¹⁴⁸. Din adamları, kutsallara kendileri dışındakilerce ulaşılmasını engellemeye çalışarak sahip oldukları ayrıcalıklı konumlarının meşruiyet kaynaklarını tekellerine alırlar ve böylece keyfi yorum ve eylem alanlarına sahip olmakla iktidarlarını ve ayrıcalıklarını muhafaza etmeye devam ederler.¹⁴⁹ Kutsallara yönelik girişimler karşısındaki tavırlarında anarşistin sezdiği birlik, anarşistlerin onları sınıf olarak değerlendirilmesine imkân sağlayan veriler içerisinde anılmasını gerektirir. Zira kutsalın dışı kapatılmasının asıl esprisi sahip olunan ayrıcalığı hazırlaması ve desteklemesidir.

Nitekim Proudhon'da söz konusu sınıfa yönelen ve dine bakışından daha net görülen düşmanlık göze çarpmaktadır. Öncelikle; Kilise kurumsal yapısıyla, onun için, statükonun en büyük temsilcisidir. Temsilde birinci sırayı almasının nedeni olarak dogmalarını ve ahlak anlayışını geliştirememesini gösterir.¹⁵⁰ Proudhon için, din adamları da bağlı oldukları kurumla aynı yönde olmak üzere dogmaların esiri olan, herhangi bir çaba ve çalışmadan uzak olarak eylemsizlikle malul ve bu haliyle de olgunlaşamayan kişiler olarak ahlaksızlık üreten bu kurumun temsilcileridirler. Ahlaksızdırlar; çünkü erdemler ancak kişinin iradi olarak kendini geliştirmesiyle ortaya çıkar ve parlarken; din adamları, Proudhon'a göre bir eylemsizlik olan, iman etmekten ve tapınmaktan ibaret bir yaşam sürmektedirler.¹⁵¹ Daha da ötesi bütün hiyerarşik yapısıyla Papalık inananları putperest kılmaktadır. Çünkü insanla Tanrı'nın arasında sahip olduğu iktidarla hükmetmektedir ve bu insanın insan üzerinde, Tanrı dışında bir iktidar kurması anlamına gelmektedir. Sadece Hristiyanlık için de değil,

¹⁴⁸ A.e., s. 83; Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 105.

¹⁴⁹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 416 (297).

¹⁵⁰ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 14; Benzer yargılara Kropotkin'de de rastlamak mümkündür. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 105.

¹⁵¹ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 209.

yapısı benzer şekilde oluşturulmuş otoriter kurumlara sahip bütün dinler için de aynı durum geçerlidir.¹⁵² Netice itibariyle insana erdem kazandıracak çabadan uzak eylemsizlik, aynı zamanda negatif bir eylem halini alarak inananları imanlarından da etmektedir. Bu anlamda dinsel alandaki aktörlere ve meselelere yönelik saldırılarının temelinde yatan konu aslında, genel anlamda dinin özelde ise Kilise'nin yaptırdıkları/yaptıkları yahut yaptırmadıkları/yapmadıkları ile ahlaka olumlu ya da olumsuz katkılarıdır. Anarşistin gözünde, din adamlarının ahlakla olan bu çarpık ilişkisi bu sınıfa dönük ikinci eleştiri başlığıdır.

Proudhon aynı zamanda, din adamlarını ve bir bütün olarak Kilise'yi cehaletle ve açıkça ihanet ile de suçlamaktadır. Kaba güce ve hatta “kurnazlığa” dayanan, mülkiyet başta olmak üzere, bütün sapmalara göz yummakla ve bu sapmalardan rant sağlamakla itham ettiği Kilise kurumunun İncil'den ve Peygamberinin hayat pratiklerinden bihaber olduğunu ileri sürmekten çekinmez. Proudhon'a göre ahlak ve dinin kuramsal alanından bile isteye uzaklaşmıştır ki bunun en açıklayıcı örneklerinden birisi de Fransız Devrimi ile kaybettiği gelirlerini ve mallarını ısrarcı bir taleple sürekli gündemde tutmaya çalışmaları ile görünür hale gelen dünyevileşmesidir.¹⁵³ Bu dünyevileşmenin bir aracı da dinsel yahut seküler olması fark etmeksizin üretilen yasalardır. Din adamları dinsel itaat makyajı ile süsledikleri yasalara tâbiyeti emrederek hem dünyevi devletin iktidarına katkı sağlamaktadırlar hem de siyasal, toplumsal ve ekonomik alandaki kişisel mevkilerini korumaktadırlar. Bu bir makyajdır; çünkü dinsel referans aklın geri plana atılmasını sağlayarak siyasal ve dinsel alandaki akıl yoluyla ve hem de kolaylıkla görülebilecek foyaların üzerini kapatmaktadır.¹⁵⁴

Bakunin yalnızca Katolik Kilisesi'nin değil, aynı zamanda Protestan Kilisesi'nin de idealizmini “acımasız bir maddeciliği” gizleyen bir perdeden ibaret olarak tahlil etmektedir. Katolik dünyada kitlelerin baskı altında tutulmaları ve ekonomik olarak sömürülmeleri yoluyla dünyevi iktidarlar karşısında egemenlik

¹⁵² Proudhon, **Makaleler**, s. 36.

¹⁵³ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 260-261 (203-204).

¹⁵⁴ Godwin, **Political Justice**, s. 417; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 51.

mücadelesi sürdürülürken, Protestan öğretinin sağladığı olanaklar sayesinde yine sömürücü bir azınlığın maddi ve siyasi refahı söz konusu olmaktadır. Bakunin'e göre aslında başından beri olan biten, kiliselerin ve kilise mensuplarının dünyevi ve dolayısıyla materyalist tutkularının tatminidir.¹⁵⁵ Tabii olarak Bakunin'in, felsefi bir düşünce biçimi olarak materyalizmden değil, yalnızca dünyevi menfaati karşılamak üzere "materyalizm" kavramını tercih ettiğini eklemek gerekmektedir. Zira aksi durum, kendisinin bir materyalist olduğunu sıklıkla ilan eden Bakunin'in çelişkisi olarak değerlendirilmeye zorlardı. Yine eklenmelidir ki, anılan dinsel çevreler Bakunin için sadece örneklerdir; din mefhumuna dair ifadeleri takip edildiğinde, benzeri kurumlara sahip yahut benzeri şekilde örgütlenmiş bütün dinlerin benzer hedeflere yürüdüğünü ve benzer güçlere sahip olduklarını düşündüğünü söylemek mümkündür.

19. yy Avrupası merkeze alındığında dinin rolüne, işlevine ve aslında ne olduğuna yönelik tartışmalar kaçınılmaz olarak semavi dinler, hatta daha özelde Hristiyanlık, üzerinden yürütülmüştür. Ancak bununla birlikte din meselesinin daha önemli bir noktaya taşındığı bir başka boyutu da vardır ki o da devletin modern bir tanrı ve ideolojilerin de bir din olduğu yönündeki kanıdır.¹⁵⁶ Modern devlete, insancılığa ve ideal olanı dayattığı için din olarak isimlendirilmesi gereken bütün düşünce ve inanç yapılarına karşı hem de en kutsallarına doğrudan saldırılarak mücadele edilmesi gerektiği Stirner tarafından oldukça net bir şekilde ifade edilir.¹⁵⁷ Aynı zamanda devlet, kendi varlığının olmazsa olmaz oluşunu haklılaştırmak için, kilise ile aynı dogmaları paylaşarak yeni tanrı imajını desteklemektedir. Söz konusu dogmalar; insan doğasının sapkınlıkla malul olduğu, eşitsizliğin kaçınılmaz olduğu, çatışmanın ve savaşın sürekliliği, fakirliğe çözüm bulunamaz oluşu, yönetimin ve itaatin gerekliliği ile karşılanmaktadır.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 130-134.

¹⁵⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 218 (158). Modern devletin tek egemen oluşuyla tek Tanrı düşüncesi arasında kurulabilir bir ilişki vardır. Cemal Bâli Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, 2. Bs. İstanbul, Engin, 1995.

¹⁵⁷ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 227-228 (165).

¹⁵⁸ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 241.

Sahip olduğu kutsiyet ile devletin en büyük etkinlik alanlarından birini ahlak oluşturur. Devletin her koşulda kendisine hizmeti beklemesi, bireylerin ahlaki çatışmalar dahi yaşamasına müsaade etmeksizin tercihte bulunmasını gerektirmektedir. Çünkü iyinin ölçütü bellidir ve gereklilikler devlete karşı yükümlülüklerle donatılmış durumdadır. Bu halde devlete hizmet için suç da yalan da pekâlâ ahlaki sayılabilir.¹⁵⁹ Öte yandan bir takım insan davranışlarında da devletin yeni tanrı olduğu takip edilebilir durumdadır. Önceden bizzat içinde bulunduğu yahut şahit olduğu olumsuzlukların bertaraf edilmesi için kadiri mutlak Tanrı'ya yakaran ve böylece pasif bir tutumu tercih eden insan, aynı pasifliğini sürdürerek devlet müdahalesini beklemeye koşullandırılmıştır. Artık zihinlerde kadiri mutlak olan tanrı bizatihi devlettir.¹⁶⁰ O halde devletin varlığı bir iman meselesi olarak görülmelidir ve devlete iman edenin yükümlülüğü de ancak itaat olabilir. İtaat dışında herhangi bir eylem kalmadığına göre demokratik devlet düşüncesi de kendiliğinden mistisizmin konusu haline gelir.¹⁶¹ Çalışmanın ilerleyen safhalarında görüleceği üzere, anarşistlerin ahlaka verdiği kıymet söz konusu etkinlik alanında devletin mahkûmiyetini daha anlamlı hale getirmektedir.

Tanrı mefhumunun modern görünümlerinden birini de insan oluşturmaktadır. Anarşistlerin insanın yeni tanrı olduğuna yönelik iddiaları, siyasal iktidar düzleminde karşılığını kurumsal olarak toplum sözleşmesinde bulmaktadır. Nitekim toplum sözleşmesi ile daha önce Tanrı'ya ait olan meşruiyetin kaynağı olma vasfı insana verilmiş olur. Şüphesiz ki bu büyük bir adımdır ve fakat insanı Tanrı yerine koymaya yeterli olarak görülebilir değildir. Zira sözleşme yapmak yalnızca Tanrı'nın yahut tanrıların yapabileceği bir eylem değildir. İnsan, farklı içerikte ve hatta hukuken farklı nitelikte de olsa sözleşme yapan/yapabilen bir varlıktır/varlıktır. İnsanoğlunu tanrılaştırmak, insanın hatadan münezze bir varlık olarak düşünülebilmesi ile ancak mümkün olabilir. Bunun için gerekli katkının, siyasal iktidara doğrudan yansıması bakımından, Rousseau tarafından yapıldığı söylenebilir. Onun toplum sözleşmesi kuramında sözleşmeyi yapan soyut insan fikri ve bu soyut insanın hiçbir zaman

¹⁵⁹ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 58-59 (42-43).

¹⁶⁰ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 41-42.

¹⁶¹ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 137.

şaşmayan iradesi¹⁶², modern devleti ve bu modern devletin temelindeki ideal insanı düşünebilmemizi sağlamıştır. İşte bu şaşmaz iradesi ile yeniden yaratılan insan artık Tanrı-İnsan'dır. Şüphesiz ki Rousseau'nun, insanın içinden bir ideal çıkarmasını sağlayan düşünsel geçmiş kendinden öncelere uzanır ve bu noktada Aydınlanma düşünürleri başta olmak üzere çok sayıda isim anılabilir; ancak modern devlet bağlamında nihai katkı olması ve doğrudan siyasal iktidara uzanması bakımından Rousseau'nun fikirleri daha net bir şekilde parıldamaktadır.

Bu soyut veya Tanrı-İnsan formu da çeşitli yönleriyle anarşizmin hedefine oturacaktır ve bu çalışmanın ilgili bölümlerinde yeri geldikçe tartışmaya açılacaktır. Bu noktada hem tarihsel olarak dini bir kökene sahip olması hem de sonrasında dinin yerini alan yeni bir din olarak anarşistlerce nitelenmesi nedeniyle soyut insan fikrinin ahlaki varlık üzerindeki etkilerine yönelik değerlendirmeler için uygun bir zemine ulaşılmış durumdadır. Bakunin bu formun, yani ölümsüz bir ruhla donanmış insanın – ki bu değerlendirmeler dini temele dayananlar için de sonrasındaki liberal perspektif için de geçerlidir, ona göre – ahlaki parçadan yoksun olduğunu düşünmektedir. Çünkü ölümsüz ruh mutlak bir varlığı sonuçlamalıdır ve mutlak bir varlık bir başka varlığa ihtiyaç duymaz. Başka bir varlığa ihtiyaç duyulmamasının sebebi, tamamlanacak bir eksiklikten zorunlu olarak münezzeh olmasından ileri gelmektedir. Ancak soyut varlık inancının çelişkili eklentisi onu diğer insanlara bağımlı kılmaktadır.¹⁶³ Maddi ihtiyaçlarla ortaya çıkan bu bağımlılık, soyut varlık sebebiyle söz konusu ihtiyaçlar çerçevesiyle sınırlı kalmaktadır. Böylece ahlak şahsi alanda sıkışmaktadır. Dindarın diğer insanlarla olan ilişkilerinin temel kodunu ise “*Tanrı'ya olan sevgi*” oluşturur. Bakunin'e göre, kişilerin Tanrı'ya duydukları sevginin gerektirdiği şekilde ilişkilerini düzenlemeleri içsel bir ahlakın insan ilişkilerine konu edilemeyeceğinin

¹⁶² Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev.: Vedat Günyol, 5. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2009, s. 16, 26. Mehmet Ali Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, Ankara, İmge, 2006, s. 78.

¹⁶³ Konu aşağıda “Devletin Temellendirilemezliği” başlığında başka bir boyutuyla ele alınacağı için çelişkinin içeriğine ilişkin değerlendirmeler çalışmanın bu bölümünde saklı tutulmuştur.

göstergesidir.¹⁶⁴ Oysaki Bakunin ahlakın toplum içerisinde var olabileceğini ve insanın ahlaki varlığını da toplum içerisinde geliştirebileceğini iddia edecektir.¹⁶⁵

c) Hukuk

Devlet gibi yapay otoritelere düşman olan anarşizmin, evleviyetle devletin hukukuna saldırması kadar olağan bir şey yoktur. Zira hukuk, özellikle hukuk devleti ilkesinin gelişimiyle birlikte siyasal iktidarın meşruiyet merkezine oturmuştur.¹⁶⁶ Anarşizm, her ne kadar köklerini insanlık geçmişi kadar geriye uzatmaya çalışsa da modern bir ideolojidir ve aktüel düşmanı olan modern devletin doğrudan meşruiyet kaynağını hedef alması doğaldır. Üstelik hukuk yalnızca meşruiyet işlevi ile pasif sınırlara çekilebilir de değildir.¹⁶⁷ Aynı zamanda hukukun, cezalandırma başta olmak üzere hayata doğrudan yansıyan yönleri ile yerine getirdiği işlevler farklı veçhelerden anarşist tepkiyi üzerine çekmektedir.

(1) Yasamanın İlgası

Genel yasaların bireyler üzerinde egemenlik tesisinin anahtarı olduğu yönündeki değerlendirme anarşizmin hukuk bahsindeki duruşunun özünü oluşturur. Hukuk salt “egemen tarafından buyurulan” olarak ele alınmakla anarşizmin karşı hattına yerleştirilmek için yeterli veriyi sağlamış olur. Zira hukuku yaratma, yahut daha spesifik olarak söylemek gerekirse yasa yapma yetkisi egemenin tekelinde olmalıdır. Bu tekel karşısında uyruklara düşen, kurallar karşısında bir boyun eğiş iken, yasama süreçlerine katılım konusunda bireylere tanınmış enstrümanlar oldukça sınırlıdır. Aynı zamanda bu sınırlı enstrümanlar çoğu düzenleme bakımından kullanım dışı kalmaktadır; zira çoğu yasal düzenleme ihtiyaç doğmadığı müddetçe değişikliğe uğramayacağı için bir insan ömrünü hayli aşan sürelerde yürürlükte kalır ve bu süreç boyunca kişilerden hukuka bağlılıklarını sürdürmeleri beklenmektedir¹⁶⁸. Anarşizmin

¹⁶⁴ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 219-223.

¹⁶⁵ Bakunin’in söz konusu değerlendirmeleri “İnsanın Ahlaki Varlığı” ve “Ahlak” başlıkları altında ele alınacaktır.

¹⁶⁶ Mehmet Tefik Özcan, “Hukuk Devleti: Modern Toplumun Hukuk Aracılığıyla Siyasal Meşruiyeti”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.: 64, S.: 2, 2006, s. 139-140.

¹⁶⁷ Mehmet Tefik Özcan, **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, 2. Bs., İstanbul, Tekin, 2017, s. 204.

¹⁶⁸ Oktay Uygun, **Devlet Teorisi**, İstanbul, On İki Levha, 2014, s. 354.

hukuka yönelik eleştirilerini dikkatli değerlendirmek gerekir. Tabii olarak, düşmanlaştırılan hukuk aslında sadece egemen tarafından yapılan ve bireylere dayatılan hukuktur. Yoksa ontolojik bir karşı çıkış toplumsal bir düzen iddiasının dinamitlenmesi anlamına gelecektir.

Hukuka yöneltelen yıkım hedefinin onun ontolojisine dair olmadığını Kropotkin'den örneklemek mümkündür. Kropotkin hukukun doğuşunu, toplumların kadim geçmişlerine dayanan ahlaki kurallar içeren örf ve adetlere dayandırır. Söz konusu örf ve adetler insan topluluklarının tecrübe edip benimsediği ve toplumsal yaşam için yararlı kurallardır. Gelgelelim örf ve adetler hukuk kurallarına dönüşürken, yararlı örf ve adet düzenlemelerinin yanına egemen sınıfların iktidarını tesis etmeye yönelik eklemeler yapılmıştır. Kropotkin bu iddiasını çeşitli örneklerle destekler: Musa'nın yasası katillik, hırsızlık gibi yasaklar içerir. Bu yasaklar yararlı olan örf ve adetlerin hukuka yansıyan yönüdür. Peşi sıra gelen ek ise *“yakınının karısını da, kölesini de, eşeğini de arzulamama”* emridir. Kropotkin'e göre, yararlı örf ve adetleri takip eden bu yasa ile hem kölelik kurumu hukuken meşrulaşmış olur hem de kölelerle birlikte kadınların statüsü yük hayvanı ile eşitlenmiştir.¹⁶⁹ Aslında egemen olanın iradesi salt kendi çıkarına yönelen meseleleri yasalaştırmaktır; ancak örf ve adetlerin yasalara yansımalarının sebebi diğerlerinin de haklarını koruyarak görünerek meşruiyet zeminini genişletmektir. Kropotkin başka bir örnek verir: *“Öldürmeyeceksin”* emri diğerlerinin hakkı iken aynı yasanın tamamlayıcı parçası *“öşür vereceksin”* olarak egemenin sömürsünü getirir.¹⁷⁰

Hukuk söz konusu olduğunda problemli olarak nitelenmeyi gerektiren, hukukun bireyin üzerinde kurulan egemenliği haklı kılma işlevini yerine getirmek üzere oluşturulmuş ve/veya bu egemenliğe dolaylı yoldan katkı sağlayan parçasıdır. Öte yandan en masum görünen yasalar dahi egemen sınıfların çıkarlarını perdeleme rolü oynamaktadır. Dolayısıyla birbirine bağlı iki sonuç ortaya çıkmış olur: Öncelikle herhangi bir egemen tarafından yaratılan hukukun gerçekte adalet amacı yoktur ve buna bağlı olarak egemen bir sınıf tarafından dayatılan hukuk gerçek manada adaleti

¹⁶⁹ Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 44-46.

¹⁷⁰ Kropotkin, *Bir İsyancının Sözleri*, s. 201-202.

tesise yönelmiş hükümleri ihtiva ediyor olsa da bütün düzenlemeleriyle reddedilmeyi gerektirir.

Kronolojik olarak daha öncesine tekabül etse de adeta Kropotkin'in değerlendirmesini tamamlayacak şekilde, Proudhon yasaların egemenin iradesi olmasına dikkat çeker ve egemenin iradesinden kaynaklandığı müddetçe, yasaların sadece bir başkasının iradesinin egemenliğinden ibaret olacağını ileri sürer. Bunun da anlamı; yasanın yani aklın değil, insanın yani "istencin" ve "kaprisin" egemenliğidir.¹⁷¹ Devletin yönetim şekli de bu hususta bir farklılık doğurmaz. Monarşi ile demokrasi arasındaki tek fark, Proudhon'a göre, iradelerin sayısındadır.¹⁷² Yönetim şekli her ne olursa olsun aynı olan ise hukuka tâbi kılınanın yasama süreçlerinde dahlinin olmamasıdır.¹⁷³

Stirner'e göre de yasalar toplumsal değerlerin ve ihtiyaçların yansıması olmaktan uzaktır. Örneğin liberalizmin özü burjuvazinin iktidara taşınmasıdır ve yasalar da burjuvazinin söz konusu iktidarının bir neticesi olarak görülmelidir.¹⁷⁴ Stirner'in burjuvaziyle sınırlandırdığı sınıfsal üstünlüğü Godwin tüm zamanları kuşatacak biçimde "zenginler" ifadesiyle karşılamaktadır.¹⁷⁵ Aynı kanıyı desteklemek ve anarşizm şemsiyesinde genelleştirmek adına Bakunin'in de hukuku diğerleriyle benzer bir konumda gördüğü eklenmelidir. O, hukuku egemen sınıfların çıkarlarının sonucu ve kurumsallaşmış hali olarak görmektedir. Aynı zamanda anarşizmin tersine,

¹⁷¹ Kropotkin de hukuku en güçlü olanın isteği olarak görmekte ve baskıların kutsayıcısı olarak tanımlamaktadır. *A.e.*, s. 56.

¹⁷² Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, s. 34-36 (28-29).

¹⁷³ Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, s. 133.

¹⁷⁴ Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, s. 137-138 (98). Türkçe çeviride "burjuva" ifadesi kullanılmış olsa da İngilizce çeviride "commonalty" kelimesi ile karşılaşılmaktadır. İngilizce çeviride ifadenin geçtiği ilk yerde (Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 90) çevirmence yapılan dipnotta da görüleceği üzere, kitabın orijinal dilinde "Bürgertum" ifadesi kullanılmaktadır. Çevirmen açıklamasında; "bürgertum"un 12. yy'dan itibaren kasabalarda yaşayan, burçları savunan ve örneğin Fransız burjuvalardan daha çeşitli meslekler icra eden kimseleri kast eden bir kavram olduğunu ve aynı zamanda vatandaş anlamında da kullanılabileceğini ifade etmektedir. Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 348-349. Bürgertum Türkçeye "burjuvazi, orta sınıf" olarak çevrilmektedir. *Almanca-Türkçe, Türkçe-Almanca Modern Sözlük*, Haz.: Zafer Ulusoy, M. Aydan Taşkıran, İstanbul, Fono, 2003, s. 101. İngilizce çevirideki ifade ise "avam" olarak karşılık bulmaktadır. Oysaki Stirner'in kavramı kullandığı bağlam düşünüldüğünde burjuva ifadesinin yerindeliği kendisini göstermektedir. Zira genelin durumuna dair bir açıklama değil, siyasal iktidar karşısında sınıfsal bir üstünlüğe dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Türkçe çevirideki kavram kullanımı tercih edilmiştir.

¹⁷⁵ Godwin, *Political Justice*, s. 18; Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s. 55.

yukarıdan aşağıya yönlü örgütlenmenin en somut görünümüdür. Bu sebeple yıkılacaklar listesinin başına hukuk da yazılmalıdır.¹⁷⁶

Proudhon'un bu hukuk eleştirisi diğer anarşistlerce de paylaşılmaktadır. Hukuku aklın düşmanı olarak göre Godwin, hukukun tutkuların ve korkuların ürünü olduğunu düşünmektedir. Korku ve tutkular baskı doğurur ve baskı ise farklılıkların reddedilmesini sonuçlar. Böylece nihayet akıl dışılığı ulaşılmış olur.¹⁷⁷ Akıl dışı olan yasalar bertaraf edilmek istenen kötülüklerden daha korkunç bir sonuç doğurur.¹⁷⁸ Hukuku yasa boyutuyla da değerlendirerek akıl dışı olduğu kanaatini derinleştirir. Sonsuz sayıda insan eylemi vardır ve bu eylemlerin neticede ortaya çıkardığı etkiler farklılaşmaktadır. Üstelik aynı eylem farklı amaçlarla yapılabilir veya aynı amaçla yapılsa dahi sonuçları farklı olabilir. Böylece iki sonuç ortaya çıkmaktadır: Bir yandan hukuk daha fazla eylemi kuşatmak adına yasa yükü altında boğulur, öte yandan öngörülemeyen eylemlerle karşılaşmak her zaman olası olduğu için hukuki boşluk bir türlü kapatılamaz. Yasaların bu denli genişlemesi ise insanların belirli standartlarda davranmaya daha fazla zorlanması demektir. O halde hukukun ulaştığı temel işlev kalıplar yaratmaktır.¹⁷⁹

Godwin'e yakın bir noktadan hareket eden ve genel yasalar bağlamında hukuku ele alan Stirner de genel yasalar eliyle kişiler arasındaki farklılıkların göz ardı edilmekte olduğunu ve devlete layık olmak anlamına geldiğini öne sürdüğü ve yasalara uygun davranmaya zorlayan liyakat ilkesi ile bireyselliğin dışlandığı ve baskılandığını ifade etmektedir. Stirner'e göre böylesi bir yapı içerisinde özgürlükten bahsedilemez. Zira bu yapının neticesi "akla uygun" şeklinde nitelemek suretiyle bireyler üzerinde egemenlik tesis etmekten ibarettir.¹⁸⁰ Devlet bireyi kısıtlayarak onun etkinliğinden kendi amacı doğrultusunda yararlanmanın yollarını arar.¹⁸¹ Stirner'e göre genel yasaların bireyin aleyhine olduğunun bir diğer göstergesi de yasaların yürürlüğüdür.

¹⁷⁶ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 290 (218); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 78-79.

¹⁷⁷ Arvon, **a.g.e.**, s. 35.

¹⁷⁸ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 57.

¹⁷⁹ Godwin, **Political Justice**, s. 511-514; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 62-64.

¹⁸⁰ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 132-134 (94-96).

¹⁸¹ Arvon, **a.g.e.**, s. 43.

Yasaların bir kez yürürlüğe girdikten sonra yasaya onay vermeyenlerin iradelerini yok sayılması bir yana, o yasaya onay veren kişilerin dahi sonradan iradelerinin değişmesi durumunun etki doğurmamasını bir özgürlük sorunu olarak yorumlamaktadır. Yürürlükte ortaya çıkan temel problem yasalara zamansal olarak bir sınır konulmasının söz konusu olmamasıdır.¹⁸²

Devletin fertler üzerinde böyle bir yapı tesis etmesinin aslında aksi de mümkün değildir. Zira vatandaşlık bağı Stirner'e göre zayıf bir bağıdır. Zayıflığın sebebinin toplumun homojen bir yapıya sahip olmasının önemsenmemesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Din, ırk yahut milliyet fark etmeksizin bir devletin vatandaşları olarak belirli bir insan topluluğunun bir devlet çatısı altında bir araya gelmesi mümkündür. Vatandaşlığın salt “insan” temeline indirgenmesi fertlerin egoist yönlerinin açığa çıkmasını kolaylaştırır. Çünkü homojen olmayan bir toplumda farklılıklar bireyler tarafından daha rahat fark edilir ve birbirleriyle ilişkilerinde daha belirleyici olur. Bu yönlerinin açığa çıkması, peşi sıra devleti ve toplumu ortadan kaldıracaktır. Devlet, kendisinin ve toplumun hayatta kalması adına vatandaşlarının ahlaka, töreye bağlı kalmasına güvenmek durumundadır. Bunun anlamı ise yurttaşların idealize edilmiş insana uygun davranışlar sergilemeleri yönündeki beklentidir.¹⁸³ Stirner bu noktadan hukuka geçiş yapmasa da¹⁸⁴ devletin, fertlerin egoistçe bir tutuma sapmalarını engellemek ve onları ideal bir form altında toplayabilmek zorunda oluşunu işaret etmesi, dolaylı olarak hukukun işlevine dair düşüncelerini ortaya çıkarmaktadır. Stirner'in düşüncesiyle, devletin hukuk aracılığıyla bu “endişeyi” bertaraf etmeye çalıştığını birbirine bağlayan nokta hukukun normatif bir düzlem yaratma gayesinde olduğu¹⁸⁵ bilgisiyle birbirine bağlanabilir. Kaldı ki ahlaka ve töreye uygun hareket etme beklentisinin açık bir şekilde anılmış olmasını da pekâlâ hukuk çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Ahlakın ve törenin hukuk düzenlemeleri üzerindeki

¹⁸² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 242-243 (175).

¹⁸³ A.e., s. 220-222 (160-161).

¹⁸⁴ Ancak tartışmasının devamında – ve aslında tüm esere nüfuz eden ana temalardan biri olarak – devletin hukukun da dâhil olduğu çeşitli enstrümanları kullanarak kişiyi olduğu halden başka bir hale sokmaya zorladığını ileri sürmektedir. Yeri geldikçe iddiası farklı veçheleriyle bu çalışma kapsamında ele alınacaktır.

¹⁸⁵ Turhan Esener, **Hukuk Başlangıcı: Genel Hukuk Bilgisi**, 8. Bs., İstanbul, Alkım, 2008, s. 20.

etkisi, söz konusu kurumlarla hukukun birbirlerinden farkları ve bunlar gibi tartışmalı meseleler bir kenara bırakılıp salt bireysel yahut toplumsal işleyiş üzerindeki düzenleyici rollerine odaklanıldığında yine hukukun söz konusu tartışmaya dâhil edilebileceği ileri sürülebilir durumdadır.

Proudhon yasanın toplumsal ihtiyaçların bir ifadesi olduğu ve yasa koyucunun sadece beyandan ibaret bir eylem gerçekleştirdiği yönündeki iddialara da karşı çıkar. Zira yasa; “ilim erbaplarınca” tespit edilip formülleştirilir ve toplumsal ihtiyaçları tatmin iddiasına yönelir. Bu farklılığı gösteren en açıklayıcı örneği mülkiyeti hak olarak düzenleyen yasalar gösterir. Mülkiyet zilyetlik olarak doğmuş ve sonradan yasalarla düzenlenmek suretiyle hak halini almıştır. Oysaki – ilgili yerlerde değinildiği üzere – zilyetliği doğuran ilke eşitliktir. Mülkiyet ise eşitliğin aleyhine bir gelişme olmuştur.¹⁸⁶ Anlaşılmaktadır ki mülkiyet özelinde de görüldüğü üzere yasalar toplumsal ihtiyaçların bir dışavurumu değil, bir dayatmadır. İlim erbapları yani hukukçular üstlerine düşen görevi yapmaktan imtina ederek kendilerini yorumculuğa hapsetmişlerdir; hakikati ortaya çıkarmaya gayret etmek yerine görünür olanı benimsemeyi tercih etmişlerdir.¹⁸⁷ Bu noktada Proudhon’un yorumculuk eleştirisini Godwin’in ele aldığı biçimde yorumculuk ile karıştırmamak gerekmektedir. Godwin yorumu doğal yasaların bulunması ve uygulanması çerçevesinde ele almaktayken, Proudhon eleştirisi kurulu düzenin ne şekilde ortaya çıktığına veya dayattığı kurumların ne gibi olumsuz sonuçlar doğurduğuna değinilmeksizin üretilen ve uygulanan hukuka dairdir.

Bu gibi örnekler hukukun toplumun tamamını bağladığı halde yalnızca toplumun bir kesimi tarafından üretildiğini göstermektedir.¹⁸⁸ Demokratik yönetim biçimleri dahi yasaların toplumun bir kesiminin çıkarlarına yönelmesini engelleyememektedir.¹⁸⁹ Temsili yönetim biçiminde cereyan eden demokratik sistemlerde halkın gerçek manada temsil edilebilmesinin neredeyse imkânsız olması

¹⁸⁶ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 80-83 (63-65).

¹⁸⁷ **A.e.**, s.105 (81).

¹⁸⁸ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 115.

¹⁸⁹ “Hukuk zengin ve güçlüler için örümcek ağı, zayıf ve fakirler için çelik zincirler ve devletin elindeyse balık ağıdır.” Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 133.

zaten söz konusu sonuç için yeterli veriyi sağlamaktadır. Üstelik bu kez temsilciler hakkında yeterli bilgiye sahip olduklarına bakılmaksızın herhangi bir konuya ilişkin yasa yapma yetkisi ile donatılmışlardır. Ortaya çıkan fark sadece kendi faydalarını tesis ve temin için yaptıklarının yanı sıra kendilerini ilgilendirmeyen konularda zarar verici yasalara imza atabilme ihtimalleridir.¹⁹⁰

Özellikle Stirner söz konusu olduğunda, devletin hukuk yoluyla ideal düzlem oluşturmaya çalışması mevcut siyasal iktidarı ortadan kaldırılmaya yönelik çağrılara bir başka gerekçe daha oluşturmuş olur.¹⁹¹ Aşağıda ayrıntılarına girilecek olan Stirner'in egoist biricik bireyi üzerine düşünceleri bağlamında, insanın mevcut haliyle insan olarak kabul edilmemesi ve ona "hedef insan" rotasının çizilmesi yıkım için en temel noktalardan birini teşkil etmektedir. Nitekim gerek modern devletin gerekse de ondan önce gelen egemen Hristiyan inancının insanı tüm varlığıyla kabul etmiyor olduğunu ve insanı belirli bir kalıba sokmaya çalıştığını ispat Stirner'in en önemli uğraşlarından biridir.

(2) Ceza Tekelinin İşlevi

Cezalandırma eylemi de anarşistlerce eleştiri konusudur. Zira cezalandırma siyasal erkin birey üzerindeki etkinliğinin en net görünümlerinden birini vermekte, birey iradesini baskılamada kuvvetli bir araç olarak görülmektedir. Cezalandırma, yasaların bireyleri belirli kalıplara sokma işlevi gördüğü yönündeki anarşist eleştirinin tamamlayıcı ve zorunlu bir parçasını oluşturmaktadır.

Cezalandırmanın niteliğine ilişkin ilk eleştiri Godwin'de görülmektedir. Godwin'e göre, cezalandırma yetkisine sahip erk, cezalandıracağı bireyin kanaatlerinde hatalı olduğunu kabul ederek eyleme geçen ve talihin bir cilvesi ile güçlü tarafı teşkil edendir. Cezalandırma yetkisi düşünmeyi, tartışmayı ve ikna etmeyi dışarıda bırakır. Çünkü güçlü olan bireyin davranışlarını değiştirmesini sağlayabilecek cezalandırma dışındaki eylemlere ve araçlara ihtiyaç duymaz. Böylece kaba gücün

¹⁹⁰ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 162-163, 176-178. Anarşizmin dışında olmakla birlikte bu eleştirilerle aynı yönde, hukuk devletinde yasama yetkilerinin giderek genişlemesi bir problem olarak değerlendirilmektedir. Özcan, "Hukuk Devleti: Modern Toplumun Hukuk Aracılığıyla Siyasal Meşruiyeti", s. 132.

¹⁹¹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 222 (161).

haklılığı belirlemesi söz konusu olur ve erk sahipleri dışındakileri sindirir; tâbi olanları birer “hayalet” çevirir.¹⁹²

Yasama faaliyetinin toplum ve birey üzerindeki etkilerinin ötesinde ceza hukukunun ayrı bir fonksiyonunun olduğu özellikle Stirner tarafından ifade edilmiştir. Zira Stirner’e göre devletin kutsal bir kurum olduğunu gösteren en önemli delil cezalandırma tekelinde gizlidir. Stirner öncelikle suçun tanımına ulaşmaya çalışır. Ona göre suç adı verilen eylemler bireyin kişisel egemenliğini tesis etme çabasıdır. Böylesi bir çabanın, kendini tek egemen olarak gören ve bu egemenliğini aslında bireyler üzerinde inşa eden bir kurum tarafından olumsuzlanması anlaşılabilir olsa da devletin gücünü kırmak bakımından bireyin tutumu da kaçınılmazdır.¹⁹³ Suç onun gözünde devlete karşı sürdürülen mücadelenin bir parçası olarak rol oynar.¹⁹⁴

Bir eylemin suç kapsamına alınmasını ve aykırı davranışların cezalandırılmasını Stirner, devletin egemenlik iddialarını destekleyen bir unsur olarak, ideal insan prototipinin dayatılması anlamına geldiği şeklinde yorumlamaktadır. Nitekim ikinci bölümde daha ayrıntılı ele alınacak olan insan tekinin biricikliği ideal bir insan örnekliğini reddetmeyi gerektirir. Buna karşılık, devlet, üzerinde egemenlik tesis ettiği tekleri ne kadar “insanlaştırabilirse” o ölçüde sağlıklı bir yönetim sergileyebilecektir.¹⁹⁵ “İnsanlaştırma” ise “doğru” olarak nitelenen davranışların desteklenmesi ve özendirilmesi ve “yanlış” olarak nitelenen eylemlerin engellenmesi ve gerektiğinde cezalandırılması ile mümkündür. İşte suç düzenlemelerinin ve cezalandırmanın, makbul ve samimiyetle bağlı vatandaşlar oluşturma temel gayesi buradan ileri gelir ve bu egoist bireyin reddini pekiştirmektedir.¹⁹⁶ İnsanlaştırma görevi ceza yasalarının temelini oluşturur. Bu temel cezalandırmanın devlet tekeline bırakılması ile sonuçlanır. Böylesi bir temel “hedef insanın” ölçüsü olan devletin

¹⁹² Godwin, **Political Justice**, s. 111-112; Godwin, “William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97), s. 31.

¹⁹³ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 244 (176).

¹⁹⁴ Woodcock, **Anarşizm**, s. 110.

¹⁹⁵ “*Hastalıklı bir haydut çetesi için tek kurtuluş çaresi, kendi içinde sadık, dürüst vatandaşlar yetiştirmektir!*” Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 249 (180).

¹⁹⁶ A.e., s. 252 (182).

kutsiyetinin bir işaretidir.¹⁹⁷ Kutsiyetin ceza yasaları çerçevesinde en büyük göstergesi ise kişilerin kendi zararlarına olmayan suç niteliğini haiz eylemleri dahi devlete şikâyet etmedeki özverileridir.¹⁹⁸ Öte yandan devlet, cezalandırmada bulunurken bireyin talebini önemsemeksizin hareket edebilmekte ve böylece kutsiyeti sahiplenmektedir. Cezalandırma bireyin talebi olmaksızın gerçekleştiriliyorsa bu yalnızca otoritenin tahakkümü, gücün suiistimalidir.¹⁹⁹

Kropotkin de ceza yasalarının gerçek işlevinin devlete itaat olduğunu düşünmektedir. Ceza yasalarının “çekirdeği” toplum için yararlı olsa da hedef egemenliğin onaylanmasıdır. Bunun en önemli göstergesi suç olarak düzenlenen eylemlerin ekseriyetinin mülkiyeti korumaya yönelmesidir. Ayrıca otoritenin varlığını gerekli göstermek üzere sarf edilen “yönetim olmazsa insanlar birbirini boğazlardı” iddiası da ceza yasalarının ve cezalandırmanın gerçek işlevine ilişkin ipucunu taşımaktadır.²⁰⁰

Öte yandan devletin cezalandırma araçları da ayrı bir eleştiri konusudur. Uygulanan ölüm cezaları ile insanların ruhunda kötü huylu tutkular beslenir, hapisaneler suçun yeniden üretilmesi için uygun koşullar standardındadır ve yargılama ve cezalandırmaya ilişkin bütün süreçlerde toplumun ahlaki yozlaşmasına katkı sunan teşvikler görülür.²⁰¹

2-) Devletin Temellendirilemezliği

Devletin bileşenlerinin tartışılmasıyla anarşistlerin gözünde, üzerinde yükseldiği sütunlar ve bu sütunların gördüğü işlevler ve sebep oldukları sonuçlarla devlete yönelik tavırlarının nedenleri ortaya çıkmış olur. Ancak devletin varlığıyla ortaya çıkan sonuçlar bir yana onu doğuran düşünsel temeller de sorgulamanın bir diğer parçasını oluşturmaktadır. Aslında kısa yoldan ve en başından beklenen sonucu paylaşmak gerekir ki devlet, anarşistlerin gözünde meşru temellerden de yoksundur.

¹⁹⁷ Newman, **a.g.e.**, s. 113.

¹⁹⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 298 (214-215).

¹⁹⁹ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 257.

²⁰⁰ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 212-213.

²⁰¹ **A.e.**, s. 215.

Devletin kökenin güç, Tanrısal yasa ya da sözleşmeye dayanabileceği fikirlerini tek tek ele alan Godwin, devletin temelsiz bir kurum olduğu sonucuna varan ilk anarşisttir. Güçse, zorla kendini kabul ettiren bütün hükümetlerin meşru sayılması gerektiğini ileri sürer ve fakat bu mutlak adalete aykırıdır. Tanrısal yasa ise, Tanrı'nın onayladığı veya onaylamadığı hükümetlerin belirlenmesi gerekir ki bu yapılmadığı müddetçe kabul edilebilir bir meşruiyet zemininin bulunduğu söylenemeyecektir. Sözleşme ürünüyse kişisel yargılarımızın değiştirilemezliği dikkate alındığında her türlü sözleşmenin geçersiz olması gerekir.²⁰² Godwin'in sözleşme temeline ilişkin eleştirisini genel irade çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Toplum sözleşmesine taraf olma aşamasında kişiler bireysel iradesini kullanırken sonrasında kamusal bedenin iradesine teslim olmak zorunda bırakılmışlardır. Oysaki kişiyi toplum sözleşmesine iten temel dürtü çeşitli hak ve özgürlüklerini belirli ölçülerde muhafaza etmektir. Genel irade çatıştığı ölçüde, kişileri bireysel iradelerinin dışına çıkmaya zorlayabilme kudretinin de sahibi ise bu halde kişilerin özel yargıları kendi iradeleri dışında değiştirilmeye zorlanmaktadır²⁰³. Aslında kişilerin yargılarından önce kişiler adına yaratılan yargıdan da bahsetmek gerekmektedir. Toplum sözleşmesi ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı bilinmediği halde, an itibariyle yaşamakta olanların sözleşmeye ve sözleşmeyle ortaya çıkan siyasi yapıya rıza gösterdikleri kabul edilmekte ve bu kişiler sözleşmenin sonuçlarından etkilenmektedirler. Ortada açık bir rıza yoktur. Yaratılan yargı tam olarak bu noktada ortaya çıkar: Sesini çıkarmayan kabul etmiş sayılır. Oysaki çoğu kişi güçlü değildir ve daha kötüsüne düşmemek için statükoya karşı sesini çıkaramayacak durumdadır.²⁰⁴

Stirner devlet ve onun etrafındaki bütün kavramların ve kurumların, savunucuları tarafından tartışmalara karşı şiddetli bir koruma altında tutulan kabuller olduğuna emindir. Devlet tüm varlığıyla toplu bir "kaçıklığın" ve kutsiyet atfedilen "sabit fikirliliğin" eseridir.²⁰⁵ Ulus kavramına monarşi tahtına oturmuş mutlak kral yakıştırmaları yapar. Ona göre, eskilerin monarklarının hayal edemeyeceği boyutta bir

²⁰² Arvon, **a.g.e.**, s. 35.

²⁰³ Godwin, **Political Justice**, s. 122, 130-131; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 47-48.

²⁰⁴ Godwin, **Political Justice**, s. 117-118.

²⁰⁵ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 59-61 (43-44). Marshall, **a.g.e.**, s. 330.

iktidarın önü ulus ve ulus egemenliği kavramlarıyla açılmıştır. Stirner böylece, toplum sözleşmesinin adını hiç anmaksızın, dolaylı olarak toplum sözleşmesini mahkûm etmiş olur. Zira ulus ve ulusal egemenlik ile toplum sözleşmesi arasındaki sıkı bağ bu fikri takibi mümkün kılmaktadır. Bu eleştirisini kavramsal boyutta vardığı nihai nokta aslında ulus diye isimlendirilen büyük birliğin yalnızca burjuvaziden ibaret olduğudur.²⁰⁶ Netice itibarıyla ulus kavramı etrafında yürüttüğü tartışmanın iki farklı yönde ilerlediğini söylemek mümkündür. Birinci yön kendisinin de açıkça ve detaylıca üzerinde durduğu, eskisinden daha güçlü hale gelmiş olan devlet yapısıyla özgürlük alanındaki, görüntünün aksine, daralmaya işaret eder. İkinci yön ise üzerinde hiç durmadığı ve fakat düşüncelerinin arkasında sezilebilen modern devletin temellerine dönüktür. Zira ulusun egemenliğine dayanan modern devletin temel kavramı, sınıfsal çıkarlardan öte bir mahiyetten yoksun olarak nitelenmekle doğrudan hedef alınmış olur.

Modern devletin temeli olan sözleşmenin varsayım olma vasfına dikkat çeken Bakunin ise devletin ancak fetih ve şiddet yoluyla oluşturulmuş bir yapı olabileceğini düşünmektedir. Böylece devleti bireylerin iradelerinin dışına yerleştirmektedir. Sözleşmenin varlığının kabulü ise Bakunin'e göre bir başka probleme işaret etmektedir: toplumun yapaylığı. Sözleşme ile toplum doğallığından koparılmıştır.²⁰⁷ Toplumun sözleşme nedeniyle yapay bir kurum olarak düşünülebilmesi mevcut toplum biçimine yönelik yıkıcı bir eleştiriyi beraberinde getirmiş olur. Burjuvazi önderliğinde ve devlet kurgusunun altında meydana gelen örgütlenme suni olması münasebetiyle doğallığın karşısında mahkûm edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla modern toplum örgütlenmesi, anarşistin bakış açısında, toplum olarak nitelenmeyi hak etmemektedir. Sözleşme ile anarşizmin doğal toplumsallığına ulaşamayacağına göre toplum sözleşmesinin gerçek işlevi devleti doğurmaktan ibaret olarak ifşa edilmelidir.²⁰⁸

²⁰⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 129 (92).

²⁰⁷ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 187.

²⁰⁸ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 132 (128).

Sözleşme ile oluşturulan toplumsal yaşamda bu biçimde ortaya çıkan yapaylık sözleşmenin özneleri ve neticeleri açısından çelişkiler de ihtiva etmektedir. Sözleşmeci özneler adeta tanrısal vasıfların taşıyıcısıdır: Ölümsüz, özgür ve serbest iradesini kuşanmış ruhların sahipleri. Bu haliyle tasvir edilmiş bireylerin toplumsal yaşama ihtiyaç duymayacağını iddia eden Bakunin'e göre, bu bireyin toplumsal yaşama koşullanması ile neticedeki çelişki ortaya çıkarken, neticedeki çelişkinin öncülü olarak başka çelişkiler yaratılır ve tanrısal ruhun sahibinin bütünlüğü zayıflıkla ve eksiklikle tamamlanır. Bu noktadaki temel çelişki sonsuz olduğu için sonlu olan varlıklarla ilişkiden kaçınması gereken bir varlığın sonlu varlıklar âlemine mecbur bırakılmasıdır. Bakunin aslında bu noktada ruh gibi metafizik öğelerden hareket ederek, dinsel inanca ve tanrısal varlıkların ontolojisine yönelik bir saldırı gerçekleştirmektedir ve din çevrelerinin devlet, toplum ve maddiyat ile olan ilişkilerinin karşısına inançlarını yerleştirerek çelişkili bir durumun varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre; ruh gibi tanrısal özelliklere sahip bir varlık başka bir varlık tarafından, özellikle de sonlu bir varlık tarafından, desteklenmeye ve tamamlanmaya ihtiyaç duymamalıdır. Aksi halde ruha atfedilen mükemmellikten vazgeçildiği anlamı ortaya çıkar. Ruh bir başka şeye ihtiyaç duymuyor ise bu halde de topluma da ihtiyacı olmamalıdır. Özne üzerindeki çelişkinin dinamiği tanrısal ruh sahibi insan ile toplum içerisinde yaşamak zorunda olan insanın aynı kişi olmasıdır. Neticedeki, yani toplumsal yaşamdaki çelişki ise ruh sahibinin toplum adına kısıtlanmasıdır.²⁰⁹ Çünkü sözleşme her halükarda, hak ve özgürlüklerin belirli oranlarda sınırlandırılmasını içermek durumundadır. Nitekim sözleşme öncesi doğa durumunda – teoriden teoriye farklılık arz etse de – sınırsız özgürlük sahibi olmak sözleşmelerin sınırlayıcılığının en büyük kanıtıdır. Bakunin'in bu eleştirilerinin yöneldiği birinci hedefin, soyut insan yahut Tanrı-İnsan formu olduğunu hatırlamak da yerinde olacaktır.

Hepsinden öte toplumun sözleşme ile doğduğuna yönelik iddialar bilimsel geçerliliğe sahip değildir. Ne ferdi olarak ne de aileden ibaret birlikteliklerden müteşekkil bir toplumsallığın hâkim olduğu doğa durumu ispat edilebilir değildir.

²⁰⁹ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 187-192.

Oysaki hayvanlar üzerinde yapılan gözlemler ve antropolojik bulgular daha insansılar döneminde dahi toplumun varlığına işaret etmektedir. Bu halde insanların toplum inşa etmek için herhangi bir sözleşme yapmasına ihtiyaç duyacağı bir dönem iddia edilemezdir.²¹⁰ Kropotkin'in bu çalışma kapsamında tekrar değerlendirilecek bu iddiaları Darwinizm'in bulgularına dayanmaktadır.

Öte yandan bir an için sözleşmenin gerçekten yapıldığı ve siyasal iktidarın böylece doğduğu kabul edilse dahi başkaca sorunlar ortaya çıkmaktadır. Öncelikle yapıldığı andaki iradeleri yansıtan toplum sözleşmesi ne gerekçe ile tüm zamanları kuşatacak şekilde genişletilebilir? Bu soruyla bağlantılı olarak, nasıl olur da toplum sözleşmesi yapıldığı andan sonrasına adalet sağlayabilir? Günümüzde yaşamakta olan insan tekleri hangi gerekçe ile sözleşmeye uygun davranışlara ikna edilebilir?²¹¹ Bu ve benzeri sorular aslında anarşistin cevap beklediği sorular olarak değil, toplum sözleşmesi düşüncesinin kabul edilemez oluşu yönünde birer eleştiri olarak değer görmelidir. Zira bu sorulara verilebilecek olası makul cevaplar dahi anarşistin toplum sözleşmesi sınırlarını aşan eleştirileri nedeniyle boşluğa düşecektir.

Nitekim devlet anarşistlere göre meşru bir temelden yoksundur ama bundan daha önemli olan mesele devletin gördüğü işlevdir. Özel mülkiyetin, özellikle de toprak üzerinde tesis edilen özel mülkiyetin, korunması ve belirli sınıfların ellerinde tutmalarını sağlaması²¹² somut hayat için daha önemli sonuçlar doğurmaktadır. Bu halde anarşiste, hem meşruiyet zeminin noksanlığı hem de gördüğü işlev sebebiyle devletten kurtulmak dışında bir seçenek kalmamaktadır.

C) NASIL YIKILACAK

Anarşistlerin birçok konuda farklı yerlere düşen yahut düşüyor görünen düşünceleri arasında en büyük uzlaşma yukarıda ele alındığı anlamıyla devletten kurtulmaktır. Yöntemdeki farklılaşma hedefte bir şaşmaya asla sebep olmamaktadır. Şiddet yoluna tevessül etmese de “isyan” bütün eylemlere sirayet eden ruhtur²¹³.

²¹⁰ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 185-186.

²¹¹ Godwin, **Political Justice**, s. 117-118; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 58.

²¹² Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 98.

²¹³ Woodcock, **Anarşizm**, s. 13.

Mevcut düzenin yeni bir düzen inşa etmek üzere ortadan kaldırılması, kavram çerçevesinde yürütülebilecek tartışmalardan azat edildiğinde, devrim olarak adlandırılacaktır. Eylemin şiddet içerip içermediği, sürecin uzunluğu yahut kısalığı, eylemi gerçekleştiren kitlenin niceliği sonuç bağlamında bir fark doğurmayacaktır.²¹⁴ Bu anlamda anarşistlerin istisnasız tamamının bir devrim hedefine sahip olduğu, yine kavramsal tartışmaların dışarıda bırakılması kaydıyla, su götürmez bir gerçektir.

Gelgelelim eylemin süreç kısmında yaklaşım farklılıkları hemen göze çarpmaktadır. Bir kısım anarşist varılmak istenen sonucun ortaya çıkması için esaslı bir hazırlık dönemi önerirken, bir diğer kısım anarşistin daha sert bir tavır içerisinde oldukları görülmektedir. Evrim başlığı altında ele alınan yöntem, anarşist bir düzenin inşa edilmesi sürecinde karşılaşılabilecek olan “kendiliğindenlik” kavramı ile sıkı bir ilişki içerisinde anlaşılmalıdır.

Şüphesiz ki daha hızlı bir şekilde sonuca ulaşmak isteyenlerin de bir hazırlık öngörüsü bulunmaktadır ve kendiliğindenlik böylesi bir yöntem tercihinde de eyleme egemen ilkedir. Örneğin, devrimciler içerisinde görüşlerine yer verilecek olan Bakunin, devrimin kişi ve kurumların irade ve eylemlerini aşan yönüne dikkat çeker: Devrim ancak “koşulların zorlaması” ile söz konusu olabilir.²¹⁵ Ancak hazırlığı daha uzun bir sürece yaymak isteyenleri diğerlerinden ayıran temel nokta aslında şiddetten mümkün olduğunca kaçınmak suretiyle geçişi daha yumuşak bir şekilde gerçekleştirmektir.

Söz konusu yaklaşım farklılıkları gereği, birinci gruptakilerin önerisini evrim, ikinci gruptakilerin eylemini ise devrim başlıkları altında incelemek yerinde olacaktır. Bu bölümde yapılması yerinde olacak bir diğer inceleme anarşistlerin beklentileri ile Marksist gelenek arasında kıyas kurmak olmalıdır. Çünkü Marksizm’in devrim teorisi farklı coğrafyalarda pratiğe dökülme imkânı bulmuşken aynı zamanda anarşistlerin de yoğun eleştirileri ile karşılaşmıştır. Böylesi bir kıyas, anarşistlerin yaklaşımlarının netleşmesine katkı sunacaktır.

²¹⁴ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 123.

²¹⁵ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 210 (130).

1-) Evrim

Hâlihazırdaki toplumsal ve siyasal yapıyı baştan aşağı değiştirmek isteyen anarşistlerin tamamının silaha sarılarak, çatışmaların ve kanların arkasında doğacak bir sabahı beklediği ancak zannedilebilir. Oysaki anarşistlerin hepsi mümkün olduğunca çatışmasız bir devrimi hayal etmekte, bazıları kan ve gözyaşını kaçınılmaz bulmaktadır. Bir de hedefe ulaşana kadar, hızlı bir toplumsal ve siyasal dönüşümü amaçlayanların dışında kalanlar vardır ki evrim bu yolu isimlendirmek için uygun bir mana sunmaktadır. Çünkü evrim süreç içerisinde koşullara uyum sağlama anlamına gelmektedir. İnsanın ve toplumun istenilen yönde gelişmesini mümkün kılacak şartların hazırlanması halinde sonuca ulaşmak, bu yöntemi savunan anarşistlere göre gayet tabiidir.

Evrimin gerçekleşeceği şartların hazırlanmasının ana laboratuvarı insandır ve insan zihnidir. Anarşistlerin herhangi bir kayıt koymaksızın insanların eşit olduğunu düşündükleri göz önünde bulundurulduğunda, gelişimi de insan teklerinde aramaları anlaşılır olmaktadır. İnsan teklerindeki gelişimin anahtarı ise eğitimidir. Ancak eğitim devlet eliyle verilen faaliyete denk düşmemektedir.

Her ne kadar düşünsel katkısını anarşizm olarak isimlendirmiş olmasa da anarşist gelenek içerisinde kabul edilen Godwin, eğitim yoluyla insanların özgürlüğü talep eden bireyler haline getirilebileceği düşüncesinin anarşizm içerisindeki ilk temsilcisidir. Ona göre halkın içgüdülerinin eşliğinde bir devrim beklemek anlamsızdır. Zira eğitimsiz halk bir devrimi gerçekleştirebilirse de devrimsel hareketin nerede duracağını kestirmek mümkün değildir ve duracağı yeri bilmeyen bir devrimci, kendisini yeni bir otorite olarak belirleyebilme ihtimalini de içinde taşır.²¹⁶ Toplum, aklın gereğinin farkına varanların diğerlerini ikna etmesi yoluyla kurulmalıdır ve bu kuruluştaki şiddete yer yoktur.²¹⁷ Mükemmele doğru gelişim kapasitesine sahip ve rasyonel olan insan, içinde yaşadığı olumsuz tabloyu fark edebilecek kapasiteye de sahiptir. Bu kapasitesi sayesinde yaşayacağı farkındalık, ek bir eylemi gerektirmeksizin mevcut olanın sonunu getirmeye yeterlidir. Çünkü devlet gerçekte

²¹⁶ Woodcock, *Anarşizm*, s. 66-67.

²¹⁷ Arvon, *a.g.e.*, s. 37.

değil, sadece düşünce dünyasında ve insanlar bu kurumda bir çıkar gördükleri için vardır.²¹⁸ Nitekim devlet otoritesini doğuran ve besleyen de insanların devletin varlığında çıkar görmeleridir. Yani otorite kendiliğinden ve sahip olduğu üstün bir özellikten değil, boyun eğenlerin tercihlerinden dolayı ortaya çıkmıştır. O halde bu inanç öncelikle bertaraf edilebilirse ve insanlar devletin kendilerine çıkar sağlamadığına ikna edilebilirse devlete karşı gerçek bir etkinlik ortaya konulmuş olacaktır.²¹⁹

Proudhon da insanlığın eğitim yoluyla anarşizme hazırlanması fikrini benimsemiştir.²²⁰ Tüketime koşullanmış ve üretime sırt çevirerek yozlaşmış insanlara “*tarih ve felsefe bilinci, hukuka saygı bilinci, çalışma ve toplum sevgisi ile hak nosyonu, özgürlük, dayanışma, sözleşmeler teorisi*” öğretilmeli ve onlar “*boş lafın, şarlatanlığın, şovenizmin*” ayak bağından kurtarılmalıdırlar.²²¹ İnsanlar özgürlüğü seçmeyi öğrenmelidirler ki özgürlük kendiliğinden gelişen bir yeti değildir²²², aksi halde yönecekleri şey sadece otorite olacaktır²²³. Çünkü doğal olarak özgürlük ve eşitlik peşinde koşan halk, cehaleti nedeniyle, bu hedeflerine ulaşma konusunda sistemli düşünmeyi ve özgürlüğü ve eşitliği sağlayabilecek bir düzeni inşa etmeyi sağlayacak donanıma sahip olmadığı takdirde, bu idealleri gerçekleştirebileceğine inandığı liderler etrafında toplanmaya meyil gösterecektir. İdealleriyle örtüştüğüne ikna olduğu lidere ise, olan biten her şeyi makul de görerek, sınırsız bir otorite bağışlama konusunda gönüllü olarak hareket edecektir.²²⁴ Devlet de iktidarını böyle sürdürmektedir; bireyler cahil bırakılmakta ve cehaletleri sayesinde devlete duyulan

²¹⁸ Godwin, **Political Justice**, s. 92; Godwin, “William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97)”, s. 30.

²¹⁹ Godwin, **Political Justice**, s. 92, 325; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 31, 56.

²²⁰ Arvon, **a.g.e.**, s. 53.

²²¹ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 292-293. Örneğin gazeteciliği halkı eğitmenin bir aracı olarak gördüğü için sürdürmek istemiştir. George Woodcock, **Pierre-Joseph Proudhon: A Biography**, 2. Edition, Montreal, Black Rose, 1972, s. 185.

²²² Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 131-132.

²²³ Proudhon, **Makaleler**, s. 25-26.

²²⁴ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 50-51.

inanç doğurulmaktadır.²²⁵ Dolayısıyla cehalete göz yumulduğu ve insanların rasyonalite ile buluşmaları geciktikçe devlet ya da benzeri bir başka siyasal iktidar biçimi varlığını sürdürecektir.²²⁶

Ama aynı zamanda eğitim anda kayıtlı olan düşmanların somut varlığından kurtulmanın ötesinde, zihinlerdeki soyut varlıklarını yıkmamanın aracıdır. Devrim gerçekleşip anarşistçe bir adalete, toplumsal, siyasal ve ekonomik hedeflere ulaşabilmeyi mümkün kılarsa da devletin yok ettiği canlılığı yeniden keşfedebilmesi için insanlara yol gösterilmelidir.²²⁷ Söz konusu rehberlik, çalışmanın ilerleyen sayfalarında ele alınacak olan ve anarşist toplumun sürekli ve yeniden üretilmesini sağlayacak olan eğitim faaliyetinden farklı bir işlev görmektedir. Anarşizme ulaşmazdan öncesini ilgilendirir ve anarşist toplumun doğumuna hizmet eder. Kropotkin toplumsal hayatın tüm yüzlerinin yeniden yapılandırılabilmesinin önkoşulu olduğunu ifade ederek devrime hazırlık hanesinde gördüğünü açıkça dile getirmiş olur.

Nitekim eğitim bir yanıyla da devrimi hazırlayan bir ön çalışmadır, hazırlık hareketidir. Proudhon kitlelerin yapacağı devrimin ancak “*aydınlanmanın yayılmasıyla gerçekleşe*”bileceğini ileri sürmektedir.²²⁸ Oysaki tüm devrimler tiranlığı yeniden tesis etmekten öte bir şey yapmamışlardır.²²⁹ Toplumun, yönetimin emirlerini sorgulayacak aydınlanmayı başardığı ölçüde iktidar fikrinden uzaklaşacağını iddia etmektedir. Bu yargısına insanlığın ve siyasal iktidarın tarihsel gelişimini dayanak gösterir: Sınırsız krallıklar insan zihninin en ilkel dönemlerine özgü bir yönetim şekliyken, aklın nasıl kullanılması gerektiğini öğrendikçe kralı yasayla bağlamayı da düşünebilmiştir. Bu zihinsel ilerleme sürdürüldükçe, üzerlerindeki iktidarlara karşı herkes başkaldırıya geçecektir.²³⁰ Ancak yine de Proudhon’un gayesinin eğitim

²²⁵ Godwin, **Political Justice**, s. 147; Godwin, “William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97)”, s. 32.

²²⁶ Bahtinur Möngü, “William Godwin: İnsan Doğasından Anarşizme”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 85.

²²⁷ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 245.

²²⁸ Proudhon, **Makaleler**, s. 31.

²²⁹ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 107. Proudhon bu duruma Fransız demokrasisinin en ileri deneyimleri olarak nitelediği 1793 ve 1848 Anayasaları da dâhil etmektedir.

²³⁰ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 265-266 (207-208).

sonunda bir devrimsel hareket başlatmaktan ziyade sonuçları itibariyle bir devrimi gerçekleştirmiş olmak olduğunu söylemek daha isabetlidir.

Devrim bahsinde de ele alınacağı üzere aslında genel olarak anarşistler insanların devrime hazırlanması gerektiği hususunda hemfikirdirler. Kilit nokta Godwin ve Proudhon gibi düşünen anarşistlerin, anarşizme geçişi mümkün olduğunca yumuşatmaya çalışmasıdır.²³¹ Daha doğru bir ifadeyle, anarşizme hâkim ilkelerden biri olan kendiliğindenliğin işletilmeye çalışılmasıdır. Çünkü devrim vaat ettiklerinin yanı sıra istenmeyecek sonuçların potansiyel üretici gücüdür. Öncelikle devrimin kardeşi olan şiddet, canlandığı anda düşüncenin ve sorgulamanın yaşam alanını sınırlar. Bu sınırlanan alan özgürlüğe aittir ve özgürlük getirmesi beklenen eylem bir çeşit kölelik doğurmuş olur.²³²

Fert fert sürdürülecek bu yöntemin dışında devrim de bir yöntem olarak anarşist düşünürlerin bir kısmının hareket tarzını oluşturmaktadır. Bu kez şiddet ve devrim çatışmalarını nihai durağına ulaştıracak hazırlıklar gündemdedir.

2-) Devrim

Devrim anarşizm söz konusu olduğunda, tamamen pasifist bir tutum tercihinde dahi kaçınılmaz olandır. Nihayet yıkım, kendiliğinden gerçekleşmesi beklense bile, sonuçları itibariyle bir devrim olacaktır. Çünkü mevcut siyasal düzenin tamamen ortadan kalkmasını hedefleyen anarşizmin önerdiği bambaşka bir toplum ve siyasal örgütlenme modeli bulunmaktadır.

Klasik dönem anarşistlerinin devrim hedefinin toplumsal devrim olduğu en başta dile getirilmelidir. Politik devrimin ekseriyetle dışlandığı bu tercih onların Marksistlerle ayrıştıkları temel noktalardan biri olarak belirir;²³³ ki bu mesele bir sonraki başlığın konusunu teşkil etmektedir. Ancak eklenmelidir ki Bakunin örneğinde olduğu gibi politik devrim yolu anarşistlerce de değerlendirmeye alınmıştır. Şüphesiz Marksizm'den farklı olarak hedef siyasal iktidarı ele geçirerek geçici de olsa bir

²³¹ Yıldırım Torun, **Klasik Anarşizm: Godwin-Proudhon-Bakunin-Kropotkin**, 2. Bs., Ankara, Savaş, t.y., s. 20.

²³² Godwin, **Political Justice**, s. 165-166; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 94-95.

²³³ Gönül, **a.g.e.**, s. 26.

hükümet kurmak değil, onu tamamen ortadan kaldırmaktır.²³⁴ Bakunin mevcut politik düzlemin sınırları içerisinde ve fakat radikal dönüşümleri doğurmaya elverişli araçların kullanılması suretiyle de anarşizme geçişin mümkün olduğu yönündeki fikirleri değerlendirirken, imkânsıza yakın olarak gördüğü bu yöntemi soğuk ve gönülsüz bir onay ile kabul etmektedir.²³⁵

Bu noktada öncelikle kooperatifçiliği değerlendirmeye alır ve kapitalist ekonomik koşullarda kooperatifçiliğin yalnızca köylülerin ezilmesiyle neticeleneceği sonucuna varır. Enternasyonal’de²³⁶ de aynı yönde karar aldığını hatırlatarak, kooperatifçiliğin mevcut koşullar içerisinde büyük toprak sahipleri ile rekabette yeterince elverişli olmadığının iktisat bilimi çerçevesinde kanıtlandığına atıf yapar. Bir şekilde hayatta kalan kooperatif örneklerinin neticesi ise proleterler içerisinde “*ayrıcalıklı kolektivistler sınıfının*” doğmasına neden olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Bakunin’in değerlendirmesine göre kooperatifçilik, kolektif mülkiyet yerleşmediği müddetçe istenilen sonucu doğurmaktan her anlamda uzakta kalmaktadır. Netice de bu şekilde cereyan etmiş ve kooperatifçilik deneyimlerinin olumsuz sonuçları nedeniyle “*kooperatif hareket*” akamete uğramıştır.²³⁷

Kooperatifçilik dışında sistem içinde mücadeleye imkân veren diğer yol, eleştirdiği eğitim yoluna benzer; fakat onun eleştirdiği ölçekten de küçük içerikli ve devrim odaklı olarak halkın bilincinin arttırılması yoludur. Bu yolu eğitimden ayıran ise anarşist propagandacının konfor alanında değil de doğrudan halkın içinde, onlarla aynı işyerlerinde çalışmak suretiyle aynı standartlarda bir yaşamı paylaşmayı göze almasıdır. Böylece hiyerarşik bir görünüme sebep olan eğitim yerine eşitlik içeren bir yöntem tercih edilmiş olur. Aynı zamanda bu yöntemin bir ayağı olarak, anarşist toplumda hedeflenen bir takım pratiklerin hayata geçirilmesi çabası da gündeme

²³⁴ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 239 (181).

²³⁵ **A.e.**, s. 265-266, 284 (200, 214).

²³⁶ I. Enternasyonal ya da Uluslararası İşçi Birliği, 1864-1876 yılları arasında etkinlik göstermiş bir işçi sınıfı örgütlenmesidir. Gerek ferdi olarak işçilerin gerekse de farklı ölçeklerdeki işçi örgütlerinin katılabildiği ve bir dönem liderliğini Marx’ın yaptığı Enternasyonal’de Bakunin başta olmak üzere çeşitli anarşist kişi veya örgütler de yer almıştır. Monty Johnstone, “Enternasyonaller”, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, Çev.: Levent Köker, Yay. Yön.: Tom Bottomore, İstanbul, İletişim, 1993, s. 198.

²³⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 266-268 (201-202).

gelebilecektir. Bakunin'e göre kooperatifçiliğe kıyasla başarı şansı daha yüksek olsa da elbette hiçbir alternatif yöntemin devrimin yerini alması mümkün değildir.²³⁸

Devrim bir önceki başlıktan tamamen bağımsız ele alınmamalıdır. Bireylerin mevcut siyasal yapı ile mücadele etmelerini sağlayacak donanıma kavuşturulmalarının neticesinde yeni bir siyasal düzlemi doğurmaları, her ne kadar evrimsel bir çizgi olsa da sonuçları itibariyle bir devrimdir ve bu başlık ile bir öncekini birbirlerine bağlayan nazardır. İki başlığı birbirlerine bağlayan diğer boyut ise devrimi vurgulayanların cephesinden görünen manzaradır. Sonuca yaptıkları vurgu, şüphesiz ki herhangi bir hazırlıktan yoksun olarak değerlendirilmemelidir. Bakunin devrimin olmazsa olmazının bilinç olduğunu ifade etmektedir.²³⁹ Örneğin, Paris Komünü tecrübesinin kısa sürmesindeki temel sorunu da bu noktada bulmaktadır. Ona göre bu temel sorun, toplumu oluşturan fertler arasındaki sosyalist bilincin toplumun sayısal olarak azınlıkta kalan kısmında ancak yer bulmasıdır ve bu sorun Komün'ün kısa bir süre içerisinde çözülmesine neden olmuştur.²⁴⁰ Bilinç bireye içkin değildir; sonradan ve aynı zamanda bireyin iradesinin de dahilyle elde edilir. Bir kez bilincin bulunması mevzu bahis ediliyorsa, aydınlanmış bir zihnin rehberliği doğrudan kendini çağırır. Öyleyse devrimin öncelenmesi bireyleri kendi haline bırakmayı sonuçlamayacaktır; aksine her halükarda bireylerin devrime hazırlanması için anarşiste ödevler yüklemektedir. Ancak bu hazırlık Bakunin bakımından bir eğitim olarak adlandırılmaz. Hatta o, örneğin Proudhon'da da görülen, bireylere hak ve sorumluluklarının öğretilmesi gerektiği yönündeki yaklaşımı şiddetle reddetmektedir. Bakunin'in bilince yaptığı atıf daha ziyade örgütlenmeye ve devletle mücadele etmeye dönük temel bilinçten ibaret görünmektedir.²⁴¹

Fertleri bilinçlendirme ödevi devrimsel sürecin bir parçası işlevini görmektedir. Önceki başlıkta görülen; süreç içerisinde, fertlerin ve kitlelerin bilinçlendirilmesi suretiyle ve devrimin kendiliğinden gerçekleşmesinin beklenmesi yerine, keskin bir savrulmayla toplum trenini raylarına oturtmak ve gerek bu

²³⁸ A.e., s. 282-284 (212-214).

²³⁹ A.e., s. 41 (31).

²⁴⁰ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 278.

²⁴¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 263-264 (198-199).

savrulmadan hemen önce, gerek eylem sırasında ve gerekse sonrasında bilinç kazandırma çabasını da taşımak istenmektedir. Yeter ki kitleleri yönlendirilecek nitelikte ve nicelikte önderler yetişmiş olsun. Aynı zamanda devrime yönelik doğrudan eylemler, eğitimin bir parçası da olarak, bilincin hayat kazanmasına da hizmet etmektedir ve bu haliyle hedefe ulaşma konusunda zorunluluk taşımaktadır.²⁴² Bununla birlikte bilinç toplumu oluşturan tüm fertlere yaygınlaştırılmak zorunda da değildir. Zira Kropotkin'in de ifade ettiği üzere, çoğu zaman toplumun tamamının ve hatta genelinin uyuşmasından önce devrim kıvılcımı tutuşur. Sürecin ne yönde ve nereye kadar gideceği genellikle küçük bir kitlenin dışında fikir sahibi olunan bir mesele değildir.²⁴³ Böylece son bölümde daha çok ve daha net karşılaşılabilecek bir kavram olan “kendiliğindenlik” devrim hareketlerinden ayrıştırılmış olmaktadır. Öte yandan devrim öncesi eğitime yönelik eleştirileri aslında Marksizm'i hedef almaktadır ve proleter diktatörlük ve sosyalizm süreçlerinin, insanları komünist örgütlenmeye hazırlama işlevi ile meşrulaştırılması karşısındaki anarşist tutumu sergilemektedir.²⁴⁴

Fertleri devrime hazırlamak aynı zamanda matematiksel zorunluluktur. Sayısal olarak azınlıkta olmak, her zaman değilse de çoğunlukla ve orantının büyüklüğü nispetince istenilen hedefe ulaşmayı zorlaştıracak ve hatta imkânsızlaştıracaktır. Anarşistler, doğru bir yaklaşımla iletildiğinde anarşist mesajların muhataplarınca kabul gördüğünü iddia etmekte ve ilgi göreceğini beklemektedirler²⁴⁵. Devlete ve onun unsurlarına karşı yürütülecek savaşın muhtemel şiddeti karşısında mukavemet göstermesi gereken anarşist bireylerin fert fert hazırlanması ve sayılarının çoğalması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Devrimi hazırlayacak yöntemler bahsinde Stirner'in öngörüsü işçi sınıfının yapacağı grev faaliyetidir. Ona göre modern devlet emek sömürüsü üzerine oturmaktadır ve bu yapıyı çözecek en önemli eylem emeğin özgürleştirilmesidir. Emeği özgürleştirecek en büyük eylem ise işçi sınıfının sahip olduğu potansiyel gücü

²⁴² Marshall, **a.g.e.**, s. 397, 402.

²⁴³ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 222.

²⁴⁴ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 86.

²⁴⁵ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 85.

fark edip üretimi durdurmasıdır.²⁴⁶ Ancak bu düşüncesi, kendi hedeflerinin bir parçası olarak değil²⁴⁷, mevcut toplum ve devlet yapısının tahlili neticesinde yapılmış bir tespit olarak değerlendirilmelidir. Stirner bakımından eylem bireyin kendi olma mücadelesini sergilemesinden ibarettir. Bu teklerin sayısı arttıkça devlet de ortadan kalkmış olacaktır. Hatta o kadar ki Stirner bir devrim çağrısında bulunmamaktadır.²⁴⁸

Devrimi bir olgu olarak kabul de etmemektedir. Çünkü ona göre devrim mevcut bir düzenin alaşağı edilip yerine yeni düzenlemelerin yapıldığı toplumsal bir hareketliliklerdir. Devrime verdiği bu tanım, devrimin iki noktada Stirner'in düşünceleriyle bağdaşmadığını gösterir. İlk uyumsuzluk düzende gizlidir. İkinci uyumsuzluk ise toplumsal bir hareket olmasından kaynaklanır. İkinci noktanın belirleyiciliği gereği buradan başlamak gerekirse, bireyciliği radikal boyutlarda savunan Stirner için öznesi toplum olan eylemler kabul edilemez; zira toplum bireyin, daha doğru bir ifade ile egoistin, göz ardı edilmesine sebep olan ve bunu gerektiren bir hüviyete sahiptir. Birinci nokta ise ikinci ile bağlantılı olarak ele alınmalıdır – çünkü Stirner düzensizlik talebinde bulunmaz – ki devrim ile toplumun kuracağı düzenin, mevcut yapının egoist bireye sağladığı olanaklardan daha fazlasını getirmeyecek bir sonuç doğuracağını düşündüğünü göstermesi bakımından uyumsuzdur. Bu sebeplerle bireysel bir tutum olduğunu iddia ettiği isyan²⁴⁹ onun için doğru hareket tarzıdır. Bireylerin düzene karşı isyana girişmesi politik bir eylem olmaktan uzak bir şekilde egoistçe davranmaktan ibarettir ve düzenle uyumsuz olduğunun ve düzenin kendisine nüfuz edemeyeceğinin ilanıdır.²⁵⁰

Devrim olgusu beraberinde şiddeti de taşımaktadır. Hemen bir genellemeyle söylenebilir ki şiddet anarşistler için tercihe şayan olmayan bir zorunluluk olarak görülmektedir.²⁵¹ Bu zorunluluğun ilk görünümü siyasal iktidara yönelen şiddettedir.

²⁴⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 146 (104-105).

²⁴⁷ Marshall, **a.g.e.**, s. 337.

²⁴⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 288-290 (207-209). Newman, **a.g.e.**, s. 118.

²⁴⁹ İngilizce çeviride “isyan”, “Insurrection” kelimesi ile karşılanmıştır. Stirner, **The Ego and Its Own**, s. 279.

²⁵⁰ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 391-392 (279-280). Woodcock, **Anarşizm**, s. 110.

²⁵¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 36, 60 (28, 49).

Çünkü anarşistler tabii olarak bilmektedir ki egemen sınıflar ayrıcalıklarını barışçıl veya gönüllü bir şekilde bırakma niyetinde olamazlar.²⁵² Devrimin şiddet içermeyen gerçekleşebileceğine dair bir umudun oldukça canlı olduğu söylenebilse de²⁵³ anarşistlerin, intikam duygularını dizginleyemeyecek kitlelerin kontrolsüz hareketlerini göz ardı edecek kadar romantik oldukları iddia edilemez. Ancak bu türden eylemleri devrim hareketlerinin bütünlüğü içerisinde değerlendirmediklerini de eklemek gerekmektedir.²⁵⁴ Devrim hareketlerinin dışında ve fakat devrim hareketliliğinin içinde kalan bu eylemler böylece münferit bir değerlendirmeye konu olurken aynı zamanda şiddetin istenmeyen bir sonuç olduğu iddiasını da güçlendirmektedir.

Şiddet zorunluluğunun ikinci görünümü kaçınılmaz durumlara ilişkindir. Güç kullanımı her ne kadar yozlaştırıcı bir etkiye sahipse de şiddetten kaçınmanın yaratacağı yıkımın daha yüksek olacağı durumlar müstesna kabul edilmelidir.²⁵⁵ Anlaşılmalıdır ki böylesi şiddet kullanımı daha ziyade meşru müdafaa konusudur ve yalnızca siyasal iktidara ve siyasal iktidarın ortadan kaldırılmasını sağlayacak eylemlere özgülenmemiştir.

Anarşistler içinde devrimle ve devrimcilik ile en sıkı şekilde bağdaştırılabilecek olan Bakunin dahi, devrimin gerçekleşmesi sırasında ortaya çıkabilecek şiddetin ancak düşmanın tercihi olacağını ifade etmektedir. Oldukça önemseydiği Enternasyonal örgütlenmesinin yeterince kitleleştiği anda devrimin kendiliğinden gerçekleşeceği beklentisini paylaşıırken, şiddetin de bu noktada ancak kendiliğindenliğin seli önünde durma gafletinde bulunabilecek burjuvaların sebep

²⁵² Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 132.

²⁵³ Gönül, **a.g.e.**, s. 26.

²⁵⁴ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 18-19 (26). Öte yandan anarşistçe bir eleştiriyi de buraya eklemek gerekmektedir. Anarşistler, anarşistlerce öldürülen insanların, patlatılan bombaların mislilerce fazlasının devlet tarafından gerçekleştirildiğini ileri sürerek anarşistlerce gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin hakkaniyetli bir değerlendirmeye konu edilmediğini düşünmektedirler. Russell, **a.g.e.**, s. 58.

²⁵⁵ Godwin, **Political Justice**, s. 160-161; Godwin, “William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97)”, s. 33.

olabileceği bir olgu olarak değerlendirmektedir. Oysaki ona göre Enternasyonal'in şiddet yoluyla devrim gerçekleştirmek gibi bir programı bulunmamaktadır.²⁵⁶

Ancak şiddeti devrimi gerçekleştirme aracı olmanın ötesinde amaç haline getiren kişiler de olmuştur ve olacaktır da. Bu mesele, teoriye yönelen bu çalışma için bir sapma olsa da Neçayev'in durumu, özellikle Bakunin ile olan ilişkileri nedeniyle değerlendirilmeye dâhil edilmelidir.²⁵⁷ Bakunin ile olan ilişkisi ve yazışmaları ile anarşistlerin şiddetin merkeze alındığı hareket tarzına bakışı ilk elden ve daha net görülebilecektir. Neçayev ile olan münasebetinin en büyük etkisi Bakunin'in Birinci Enternasyonal'in dışına itilmesinde oynadığı rol olmuştur.²⁵⁸

Anarşistlerin devrim sürecine dair farklı ayrıntıları tasarımıadıkları da görülmektedir. Örneğin Kropotkin Ekmeğin Fethi isimli eserinde devrim sırasında ihtiyaç duyulacak olan özellikle gıda sorununa dikkat çekmektedir. Hatta ona göre birçok devrim girişiminin akamete uğramasında en önemli sorun insanların fiziksel açlığının doyurulamaması, girişilen devrimin bu anlamda plansız yakalanmasıdır. Bu sebeple; gerçekleşmesi muhtemel bir devrimde insanların ihtiyaç duyacağı temel ihtiyaç malzemelerinin ne şekilde elde edileceğini ayrıntılı ve hesaplara başvurarak ele aldığı görülmektedir.²⁵⁹

Son olarak, devrim anarşist için hedef düşmanların ortadan kalkmasıyla neticelenecek bir süreç değildir. Devlet başta olmak üzere diğer düşmanların yok

²⁵⁶ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 239 (148).

²⁵⁷ Neçayev, Rusyalı – başka bir şekilde ifade etmenin zorluğu göz önünde bulundurulduğunda – enteresan bir kişiliktir. Kendisini anarşist bir devrimci olarak görüyor, devrin Bakunin, Herzen, Ogaryov gibi meşhurlarıyla ahbaplık ediyor, Rusya'da devrimci örgütlerle iletişim kuruyor ve fakat bütün ününü aslında dahil olmadığı yahut aslında yapmadığı işlerden alıyordu. Ahlakı reddeden yapısıyla cinayetlere, hırsızlıklara ve bilumum şiddet eylemine, devrim için yapıldığı müddetçe, icazet veriyordu. Kendisi de cinayet dâhil birçok olayın faili olmuştu. Carr, **Michael Bakunin**, s. 413-432; Edward Hallett Carr, **Romantik Sürgünler**, Çev.: Selda Somuncuoğlu, İstanbul, İletişim, 2012, s. 287-306. Neçayev'e ilişkin George Woodcock anarşist olarak değerlendirilemeyeceği notunu düşmüştür. Ona göre Neçayev, nihilist bir devrimci diktatörlük hayranıdır ve cinayet, hırsızlık ve şantajları haklı çıkarmak için teori üretmiştir. Woodcock, **Anarşizm**, s. 177-178. Benzer bir değerlendirme için bkz. Touchard, **a.g.e.**, s. 723. Nitekim anarşist olarak nitelemenin önüne geçecek şekilde otoriter eğilimlere sahip olduğu da not edilmektedir. Avrich, **a.g.e.**, s. 42.

²⁵⁸ **A.e.**, s. 41.

²⁵⁹ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 51-78 (52-74). Kropotkin'in; eserin devam eden bölümlerinde de devrim sırasında ve hemen sonrasında ortaya çıkacak ihtiyaçları belirlediği ve bu ihtiyaçları gidermek için ne gibi önlemler alınması gerektiğini hem detaylı hem de hesaplamalar da başvurarak ele aldığı görülmektedir.

edilmesi toplumsal devrimin sadece başlangıcıdır.²⁶⁰ Devrim anarşist toplum tüm içeriğiyle tesis edilene kadar bütün bir süreci kapsamaktadır. Hatta bir adım daha öteye gidilerek iddia edilebilir ki evrensel düzeyde anarşist topluma ulaşana kadar da devrimin durması düşünülemez. Evrensel hedeflere ilişkin değerlendirmeler son bölümde ele alınacaktır. Ancak çalışmanın bu noktası için, devrimin evrensel hedeflerine ilişkin olarak Proudhon'un şu değerlendirmesi dikkate değerdir: Anarşist toplum, devrimini gerçekleştiremeyen toplumlar için örnek oluşturarak devrimini ihraç edecektir.²⁶¹ Bu iddia aynı zamanda anarşist toplum için konulmuş bir hedef olarak değerlendirilmelidir. Diğer toplumların devrimlerini gerçekleştirebilmesi için pasif de olsa bir çabanın anarşist topluma ödev olarak yüklenmesi, devrimin evrensel düzeyde gerçekleştirilmek istenen bir hedef olduğu iddiasını desteklemektedir. O halde devrim tüm dünya anarşist toplumsal yapıya kavuşuncaya kadar bitmeyecektir.

3-) Marksizm'in Karşısında

Anarşizm, bu alanda ürün veren araştırmacılarca, farklı meselelerde liberalizm ile yahut sosyalizm ile yakınlaştırılır. İlerleyen bölümlerde farklı başlıkların altında bu yakınlaştırmaların ne derece kabul edilebilir olduğu tartışılacaktır. Çalışma bakımından şu an okunan satırlar da bu kıyaslar ve yakınlaştırmalar için uygun imkânı sağlamaktadır. Şüphesiz siyasal iktidarı devirmeye yönelik faaliyetlerden söz açılmışken benzerlik kurulacak düşünce yapısı, 19. yy işçi sınıfı hareketlerini yönlendirmeye çalışan bir diğer önemli hareket olan Marksist gelenektir. Ancak Marksist gelenekle yapılacak karşılaştırma evrim-devrim düzleminde değil, hükümet etme yoluyla toplumsal devrimi gerçekleştirme hedefinin anarşistler tarafından kabul edilebilirliği çerçevesinde yürütülecektir. Dolayısıyla karşılaştırmalar anarşistler merkeze alınarak ve onların iddiaları ile şekillenecektir.

Kısa ve net olarak söylenebilir ki iktidarın el değiştirmesi anlamındaki politik devrimin araç olarak kullanılması ve böylece toplumsal devrimin gerçekleştirileceği

²⁶⁰ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 218.

²⁶¹ Proudhon, **Makaleler**, s. 50-51.

iddiası anarşistlere göre kabul edilebilir değildir.²⁶² Çünkü bu iddia devlet denilen ve ayrıcalıklı sınıfların sömürsünü sürdürebilmesi için üretilmiş yapının ruhuna aykırıdır.²⁶³ Özellikle siyasi partiler aracılığıyla işçi sınıfını örgütlenme ve bu yolla iktidar mekanizmasını ele geçirme şeklindeki yöntem, anarşistler ile Marksistler arasındaki en temel tartışma konuları arasında yer almaktadır ve Marksist yöntem anarşistlerce kıyasıya eleştirmektedir.²⁶⁴ Zira anarşistler, böylesi bir yöntemin izlenmesiyle ulaşılabilecek noktanın yalnızca iktidarın el değiştirmesinden ibaret kalacağını düşünmektedirler ve insanların özgürlüğünün bir başka iktidar tarafından baskılanmaya devam edeceğinden emindirler.²⁶⁵ Anarşist toplum örgütlenmesine ilişkin iddiaları ölçeğinde, mülkiyet sahipliğinin tekil kişilerden topluma dönüştürülmesi ile bu baskının öncesine göre çok daha fazla artacağını da düşünen anarşistler de bulunmaktadır.²⁶⁶ İktidarın ele geçirilmesi suretiyle devrim yapılamayacağını en net örneği olarak Fransız Devrimi'ni gösteren anarşistler, Devrim'in, özgürlüğü mülk sahiplerine has kılmasıyla politik devrimi aşamadığını ileri sürmektedirler.²⁶⁷

Anarşistler bu kanaatlerini desteklemek üzere, Marksistlere şu soruları yöneltmektedirler: “Bilimsel sosyalizm” kavramı, halkın genelinin aynı kültürel ve bilimsel birikime sahip olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bir tür aristokratik yahut diktatörlük yönetimine çıkmaz mı? Hükümetin ele geçirilmesi ile halk devleti tesis ettirilecekse neden sonra onu ortadan kaldırma ihtiyacı hissediliyor veya sonradan kaldırılması hedeflenen bir siyasal yapı nasıl halk devleti olarak isimlendirilebiliyor? İlk sorunun cevabı da olan proleter diktatörlük aynı zamanda

²⁶² Bakunin örneğinde olduğu gibi, yöntem tartışması her iki siyasal ekolün de hedefler itibariyle oldukça benzeştiği tespitiyle birlikte yürümektedir. Marshall, **a.g.e.**, s. 424.

²⁶³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 104, 242-243, 324.

²⁶⁴ Woodcock, **Anarşizm**, s. 35-36.

²⁶⁵ Proudhon, **Makaleler**, s. 26-27; Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 29, 61-62, 77 (23, 50, 62); Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 106. Newman, **a.g.e.**, s. 101. Marksistler ise devrim sonunda kurulacak iktidarın belirli zümrelere bırakılmasının söz konusu olmadığı, kimsenin proleterya üzerinde hakimiyet arayışında olmadığı; çünkü proleter sınıfın bir bütün olarak iktidara geleceği şeklindeki teorilerine işaret ederek anarşistlerin meseleyi kasıtlı biçimde çarpıttıklarını ileri sürmektedirler. J. V. Stalin, **Anarşizm mi Sosyalizm mi?**, Çev.: A. Fırat, İstanbul, Kor, 2017, s. 81-82.

²⁶⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 318 (228).

²⁶⁷ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 63 (45); Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 244.

soruda gizli eleştiriyi teyit de ederken, bu diktatörlük döneminin geçiciliği, özellikle iktidarın yozlaştırıcı etkisi göz önünde bulundurulduğunda şüphe uyandırmaktadır. Hiçbir diktatörlüğün kendi varlığından vazgeçme ihtimali olmadığı düşünüldüğünde ise hükümet etmenin hedefe götüren bir araç değil, bizatihi kendisinin hedef olduğunu gösterir.²⁶⁸

Hükümeti ele geçirme yoluyla yukarıdan aşağıya bir devrimsel dönüşümün imkânsız istemekten farklı olmadığını ileri süren anarşistler, hükümetin doğasının bu imkânsızlığı doğuran en önemli etmen olduğu kanaatindedirler. Zira “yönetimler”in doğasında disipline etme vardır ve insanlığı belirli bir disiplin altında tutmak için ortaya çıkarılmışlardır. Tam da bu tespiti desteklemek için, tarihte hükümet eliyle yapılmış bir devrim örneğinin bulunmadığını öne sürerler.²⁶⁹ Devletin mülkiyet, din ve hukuk ile olan bütünleşik ilişkileri onun tarihsel kökeni, özü ve varlık nedenidir. Bu öz ortadayken devlet mekanizmasından başka bir sonuç murat etmek saflığın dahi sınırlarını zorlamaktadır.²⁷⁰

Politik devrimin anarşistlere göre olumsuz sonuçlarından biri de proletarya diktatörlüğünün kurulacağı zemine ilişkindir. Devrim gerçekleştikten sonra herkes emeği ile geçinecekse diktatörlüğün muhatabının kim olacağı sorusu bu konudaki eleştiriyi özetlemektedir. Anarşistlere göre, proleterlerin yönetimi söz konusu olacaksa söz konusu sorunun cevabı ya proleterlerin arasında ya da proleterlerin mensubu oldukları ulusların arasında kurulacak hiyerarşi olacaktır. Aynı zamanda proleterlerin bütün olarak yönetimde bulunma imkânı da olamayacağından temsil zaruri olarak belirecektir ve proleterlerin yahut ulusların arasındaki hiyerarşiye ek olarak ikinci bir hiyerarşik unsur daha tesis edilmiş olacaktır.²⁷¹ Proleter diktatörlüğe yönelik eleştiriyi tamamlayan mesele ise diktatörlüğün yalnızca emekçiler üzerinde bürokrat yükü

²⁶⁸ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 236-237 (178-179).

²⁶⁹ Proudhon, **Makaleler**, s. 33; Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 132. Şüphesiz ki bu noktada anarşistlerin, Fransız Devrimi gibi siyasal iktidar düzleminde dönüşüm yaratan olayları devrim olarak nitelemedikleri hatırlanmalıdır. Yoksa tarih içerisinde askeri, bürokratik veya demokratik yöntemlerin kullanılması ile gerçekleşmiş köklü değişim örnekleri bulunabilir.

²⁷⁰ A.e., s. 122-123. Newman, **a.g.e.**, s. 62.

²⁷¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 235-236 (177-178).

oluşturacağı iddiasıdır.²⁷² İktidar elde etme hususunda eklenmelidir ki anarşistler Marksistleri toplumsal bir devrime gerçek anlamda inanmamakla suçlamaktadırlar ve hükümette yer almanın ötesinde bir planları olmadıklarını ileri sürmektedirler.²⁷³

Öte yandan politik devrime getirilen eleştirinin odağının diktatörlük olmadığının da altı çizilmelidir. Zira devrim gerçekleştikten sonra demokratik yöntemlerin işletilmesi suretiyle bir yönetim kurulması da anarşist ilkelerle bağdaşmamaktadır.²⁷⁴ Devrim düşmanını yere serme aşamasını geçtiğinde kurulacak demokratik bir yönetim, en iyi ihtimalle ve bir devrim söz konusu olduğu için muhtemelen toplumun ortalamasını verecektir. Bu ortalamanın ise her zaman devrimci olacağı beklenmemelidir; çünkü devrim hareketleri başladığında toplumun ekseriyeti, hareketin içeriği hususunda bilinçsiz olacaktır. Devrimci olmayan ortalama devrim beklemek hayaldir. Demokratik bir yönetim doğuran bir devrimde gerçek bilinçle donanmış ve devrimin yürümesi gereken yolu kestirebilenler ise ortalamaı ikna edebilmek için sonuçsuz tartışmalar içerisinde enerjilerini heba ederler. Çünkü her yönetimin yaptığı gibi bu yönetim de sahip olduğu yetkilerden vazgeçmede çekimser olacaktır.²⁷⁵

Marksizm'in proletarya diktatörlüğünden komünizme uzanan ve son noktada devletin tamamen sönmüldüğü aşamalı programı ve ilerlemeci yaklaşımı²⁷⁶, anarşistlerin Marksizm'e yönelik eleştirilerinin yoğunlaştığı odak noktalarından bir başkasını oluşturur. Bununla birlikte; anarşizmin bir çeşit kader olduğu inancının anarşistlerce paylaşılması ve anarşistlerin tarihsel süreç içerisinde insanlığın tecrübe ettiği bazı gelişmeleri ilerlemeci bir yaklaşımla değerlendirmeleri, anarşistlerin söz konusu eleştiriler çerçevesinde Marksizm ile aralarına koydukları mesafeyi kısaltan bir etki doğurmaktadır.

²⁷² Gönül, **a.g.e.**, s. 31.

²⁷³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 166.

²⁷⁴ Alan Ritter, **Anarchism: A Theoretical Analysis**, New York, Cambridge University, 2010, s. 65.

²⁷⁵ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 222-223.

²⁷⁶ Ayferi Göze, **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Genişletilmiş 12. Bs., İstanbul, Beta, 2009, s. 302-303. Göze bu aşamaları; "proletarya diktatörlüğü", "komünizm döneminin alt aşaması" ve "komünizm döneminin üst aşaması" olarak sıralamaktadır.

Anarşist teoride Marksizm’de görülen aşamalı bir süreç söz konusu değildir. Oldukça net olan bu durum, anarşist teoride böylesi aşamalara yer verilmemiş olmasıyla ayrı, doğrudan proletarya diktatörlüğünü hedef alan eleştirilerde ayrı olarak ortadadır. Anarşist düşünürlerin devrimcilere öğüdü mevcut siyasal yapılanmanın ortadan kaldırılması ve yerine anarşist toplumun inşa edilmesi için derhal harekete geçmeleridir. Adımların niceliğinden önemli olan hedefe doğru gitme eylemidir.²⁷⁷ Sonuca ulaşma konusundaki acelecilik kimi zaman hataların da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin Bakunin özelinde hızla sonuca ulaşma isteğinin ve hırslının varlığı açıktır.²⁷⁸ Kurduğu gizli örgütleri, keskin eylem ve söylemleri, Neçayev ile ilişki kurmasını ve Avrupa’nın herhangi bir yerinde patlamaya hazır gerginliklerin tam ortasına kendisini atmasını sonuca hızlı varma gayretleri içerisinde değerlendirmek mümkündür. Hızın hataya dönüştüğü en açık meselenin Neçayev ile olan ilişkisi olduğu da yarattığı sonuçlar göz önünde bulundurulduğunda tartışmasızdır.

Marksizm’in aşamalı programının anarşizmde yeri olmadığını gösteren bir başka örnek daha verilebilir. Anarşizmde devrimin ortaya çıkaracağı sonuçlara ilişkin olarak tam bir netlik söz konusudur. Netliğin anlamı kurulacak yeni toplumsal yapının ayrıntılarından ziyade ulaşılmak istenen hedeflere ilişkindir. Zira yeni toplumsal örgütlenmenin ayrıntıları kendiliğindenlik ilkesinin sınırlarına takılmaktadır. Buradaki netliğin konusunu oluşturan ise anarşist ilkelerin hayata geçirilmesindeki bütünlüktür. Anarşistler programlarının bir bölümünü uygulamaya koyup geri kalanları için toplumun olgunlaşmasını yahut ikna olmasını beklemeyi doğru bulmamaktadır. Anarşizm neyi ne kadar gerektiriyorsa o an o kadarı yapılmalıdır.²⁷⁹ Bu netlik Marksizm’dekine benzer bir aşamalı programın anarşizm için geçerli olmadığını en önemli kanıtlarından birini teşkil etmektedir.

Anarşistlerin politik devrim yolunu düşünce ve eylem dünyalarının dışında tutmalarının ardında psikolojik bir arka planın olduğunu da söylemek gerekmektedir. Bu psikolojik arka plan bir çeşit çekince olarak kategorize edilebilir ve bu çekinceye

²⁷⁷ Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 103-104.

²⁷⁸ Avrich, *a.g.e.*, s. 10.

²⁷⁹ Kropotkin, *Ekmeğin Fethi*, s. 45 (47-48).

dayalı olumsuz bir beklenti mevzu bahis edilebilir. Psikoloji kavramı bu anlamda insani bir noktaya temas etmek ve iktidarın vazgeçilmezliğine yahut yozlaştırıcılığına işaret etmek üzere tercih edilmiştir. İhtiva ettiği anlam ise politik devrim yoluyla iktidarın ellerine teslim edildiği sınıf veya kişilerin hedefini kaybetmesi ve sahip olduğu iktidarın gücüyle devrimden uzaklaşmasıdır.

Nitekim anarşistler, iktidarın yozlaştırıcı bir etkisi olduğu yönündeki kanaatlerini açıkça ifade etmektedirler. Bu kanaat sadece psikolojik değil; aynı zamanda iktidarı elinde tutan sınıflar bağlamında sosyolojik bir tespiti de içermektedir.²⁸⁰ Anarşistlere göre tarih göstermektedir ki iktidarı devralan her yeni toplumsal sınıf sonradan ortaya çıkan yeni sınıflara karşı, kendinden öncekilerin acımasızlıklarını, körlüklerini ve sağırılıklarını taşımaktadır.²⁸¹ İktidarın yozlaştırıcı etkisini psikolojik bir değerlendirme olarak niteleme imkânının tamamlayıcı parçası, Marksistlerin insan doğasına yönelik bir fikirlerinin de olmadığı eleştirisidir.²⁸²

Böylesi bir psikolojik neticenin gerçekliğine ilişkin bilimsel bulguların var olup olmaması bu çalışmanın kapsamı dışında olduğu için aynı zamanda tartışma dışında da tutulacaktır; ancak anarşistlerin bu yönde bir inançlarının olduğunu söylemeyi mümkün kılan ya da bu açıdan da değerlendirilebilecek başkaca veriler de bulunmaktadır. Söz konusu veriler; politik devrim yoluyla iktidarın ele geçirildiği sonuçların değerlendirilmesinde olduğu gibi, siyasal iktidar alanında, anarşistlerin anladığı manada, köklü bir değişikliği gerçekleştirememiş tarihsel örneklerde yahut politik devrimde birleşme çağrılarına bakış açılarında fark edilebilirdir. Bir bölümünün “niyet okuma” olarak yaftalanması da göze alınarak şu örneklerle dikkat çekilebilir:

Proudhon’un burjuva sınıfına dair tahlillerine bakıldığında bir önceki paragrafta varılan yargının omurgasını oluşturan örneğe ulaşılmış olmaktadır. 1789’daki devrimin fikri altyapısını oluşturan ve aynı zamanda fiili olarak da devrime katılan burjuvazi, onun gözünde, devrimci bir rol oynayabilecekken kendisini

²⁸⁰ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 177 (136). Arvon, **a.g.e.**, s. 60.

²⁸¹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 327-328.

²⁸² Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 236 (178).

statükonun temsilcisi sıfatına indirgemıştır ve böylece orta sınıf halini almıştır; söz konusu sınıfın varabildiği nokta ancak meşruti monarşi olmuştur ve bunu aşamamaktadır.²⁸³ Daha önce Proudhon'un Fransız Devrimi'ni bir devrim olarak görmediği değerlendirilmiş olduğu için tekrardan kaçınmak adına hatırlatmakla kifayet edilecektir. Bu noktada yapılan değerlendirme ancak Proudhon'un Devrim'e ilişkin diğer görüşlerini destekleyen bir başka nokta olabilir. Proudhon burjuvaziye devrimi başlatan ilkeleri terk etmek suretiyle devrim sürecini baltalamak ile itham etmektedir; çünkü eşitlik ve özgürlük idealinden uzaklaşma ile burjuvazinin statükonun koruyucusuna dönüşmesi arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır.

Anarşistlerin çekinceleri yönünde bir diğer örnek yine Proudhon'un bu sefer Marx'a hitaben yazdığı mektubun satırlarında gizlenmektedir. 1846 yılında gerçekleşen yazışmalarda öncelikle Marx Proudhon'a hitaben bir mektup²⁸⁴ yazar ve Almanya, Fransa ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa genelinde işçi sınıfının bir iletişim ağıyla birbirine bağlanması teklifinde bulunur. Proudhon ise cevabında²⁸⁵ kendisine yazılan mektubun içeriğini aşan bir karşılık verir. Marx'la doğrudan iletişiminin de kopmasına neden olan bu mektupta Proudhon'un, Marx'ın otoriter bir sosyalizm hedefinde olduğuna ilişkin bir kanaati taşıdığı anlaşılmaktadır²⁸⁶ ve kendisini bu hedefin dışında tutmak ister. Dogmaları sorgulama ve yıkmaya yönelik faaliyetleri destekleme sözü verirken, Marx'ın girişmeyi teklif ettiği mücadele yöntemini iki yönden eleştirir. Birinci eleştirisi örgütlenme konusundaki çekinceleri iken ikincisi Marx'ın devrimciliğini acilci bulmasıdır²⁸⁷. İkinci eleştiri, yukarıda da ele alındığı şekliyle, Proudhon'un halkın devrime hazırlanması yönündeki düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Birinci eleştirinin ise görünürdeki yönü, aşağıda tartışılacak olan, anarşizmin devrim süreci başta olmak üzere örgütlenme konusundaki

²⁸³ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 13.

²⁸⁴ Mektubun tam metni için bkz. William Smaldone, **European Socialism: A Concise History with Documents**, Rowman & Littlefield, 2014, s. 74-75.

²⁸⁵ Mektubun Türkçe tam metni için bkz. G. Bourgin, A. Adamov, **Paris Komünü – 1871 Büyük Fransız İşçi İhtilali**, Çev.: A. Tokatlı ve G. Üstün, Ağaoğlu, 1968, s. 156-158.

²⁸⁶ Woodcock, **Pierre-Joseph Proudhon: A Biography**, s. 92-93.

²⁸⁷ Lutz Roemheld, "Marx–Proudhon: Their Exchange of Letters in 1846—On an Episode of World-historical Importance", **Democracy & Nature**, Vol. 6, No. 1, 2000, s. 79-80.

yaklaşımının bir görünümüdür. Çalışmanın bu kısmını ilgilendiren bölümü ise Proudhon'un Marx'ın programının varabileceğinden kuşkulandığı asıl duraktır. Mektubunda Proudhon Katolik teolojiye karşı yürüttüğü mücadelenin akabinde Luther'in yeni bir teoloji kurmasıyla düştüğünü iddia ettiği çelişkiyi hatırlatarak dile getirdiği benzeri bir duruma düşme çekincesidir. Protestanlıkla benzer duruma düşme çekincesi ile Fransız Devrimi sonrası burjuvazinin düştüğü duruma yönelik eleştirisi koşuttur ve Marksist politik devrimin sonuç doğurmayacağı şeklindeki iddianın psikolojik arka planını da içermektedir. Netice itibariyle acil bir devrimden kaçınma konusunda tutarlı davranmaya çalışan Proudhon, bir yandan fert fert toplumların devrime hazırlanması gerektiği kanaatini taşıırken; aynı zamanda devrimci rol üstlenenlerin iktidar elde etmesi halinde yozlaşacağına inanıyor görünmektedir. Marksist yol haritası içerisinde insanlığın zincirlerinden kurtulması şeklindeki teklifin, devrimci sınıfların iktidarı ele geçirdikten sonra statükonun bekçisine dönüşecekleri yönündeki beklenti nedeniyle reddedilmesi, kesin ve net bir devrimin mevcut koşullar içerisinde hazırlanması şeklindeki düşünceleriyle örtüşmektedir.

Anarşistlerin bu yöndeki eleştirilerine karşılık gelmek üzere Marksistler de anarşizmi çeşitli biçimlerde yargılamışlardır. Onlara göre anarşistler yalnızca ütopyacıdır.²⁸⁸ Ütopyacı nitelemesi anarşizmin yöntemlerini ve hedeflerini bilimselliğin dışında gördükleri şeklinde anlaşılmalıdır. Özellikle Proudhon gibi devrimi dışlayanları ise burjuvazi destekçisi ve “*otoriteyle uzlaşan hilebazlar*” şeklinde yaftalamaktadırlar.²⁸⁹ Marksistlere göre anarşistler yöntem konusunda en iyi ihtimalle “*safça*” bir yol izlemektedirler.²⁹⁰ Çalışma içerisinde yer yer bu teorik atışmalara örnekler verilecektir. Ancak net olan bir sonuç vardır ki sonuçları itibariyle bir araya getirilebilseler de anarşistler ile Marksistler arasında yöntemde ayrılığı aşan karşıtlık görmezden gelinebilir değildir.

²⁸⁸ Marx ve Engels anarşizmi ütopyik sosyalizm olarak görmektedirler. Andrew Heywood, **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev.: Hızır Murat Köse, 8. Bs., İstanbul, Küre, 2017, s. 322, s. 457.

²⁸⁹ Georgi Valentinovich Plekhanov, **Anarşizm ve Sosyalizm**, Çev.: Gaye Topuz, Ankara, Alter, 2015, s. 107.

²⁹⁰ Rolf Cantzen, **Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm**, Çev.: Veysel Atayman, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı, 2015, s. 78.

D) YIKIMIN FAİLİ

1-) Anarşizmin Sınıfsal Yaklaşımı

Devrimi reddetmediğini ancak öncelikle yapılması gereken şeyin eğitim olduğunu her fırsatta yineleyen Proudhon, herkese mal edilmeden gerçekleştirilmeye çalışılacak devrimlere karşı çıkmaktadır.²⁹¹ Ona göre, toplum her ne kadar birçok katmandan oluşuyorsa da özde iki sınıftan ibarettir. İlki doğrudan veya dolaylı olarak yönetimde bulunan ve aristokratlardan, burjuvaziden ve din adamlarından oluşan üst sınıflar iken ikincisi yönetilenler yani halktır.²⁹² Toplumların sınıfsal yapısını böylece belirlemiş olmasının akabinde beklentileri boşa çıkarırcasına ve fakat aslında devrim öncesi hazırlığa atfettiği değeri destekleyen bir şekilde, halkın gerçekleştirdiği devrimlerin çoğunlukla özgürlük ve eşitlik adına olumsuz sonuçlandığını dile getirmiştir. Evrim başlığında da değinildiği üzere, ona göre, liderlik etrafında toplanmaya meyilli halkın demokrasisinden burjuvazinin himaye ettiği bir monarşi daha özgürlükçüdür. Aslında hareket noktası bu iki sınıf bakımından da zıt yönden başlar: halk özgürlük ve eşitlik isterken burjuvazi otoriteyi destekler. Ancak siyasal iktidar aygıtlarını kullanma konusunda birikimi olmayan halk demokrasinin kazanımları için bir lidere koşarak otoriteyi kucaklarken, sınıfsal çıkarları için otoritenin tarafında olan burjuvazi ise yine aynı çıkarlar uğruna otoriteyi bir süre sonra özgürlükler ile sınırlar.²⁹³ Bu kaygının bir sonucu olarak Proudhon, salt işçi sınıfı üzerine kurulmuş bir devrimi desteklememektedir.²⁹⁴

²⁹¹ Proudhon, **Makaleler**, s. 59-61.

²⁹² Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 46.

²⁹³ **A.e.**, s. 46-48. Proudhon bu kanısını desteklemek adına pek çok örnek verir. Aristokrasinin kazanımı olan Magna Carta'dan sonra gelen Cromwell'i, Roma'nın cumhuriyetten imparatorluğa dönüşmesini, Fransız Devrimi sonrasındaki gelişmeleri kendi kanısının kanıtı olarak sunar. **A.e.**, s. 49-52. Bununla birlikte bu kanıya varmasına sebep olan temel olaylardan biri Louis Napoleon'un iktidarını onaylayan referandum olduğu görülmektedir. Zira özellikle bu dönem Proudhon'un halka olan inancının en çok sarsıldığı dönemdir. Woodcock, **Pierre-Joseph Proudhon: A Biography**, s. 184.

²⁹⁴ Ancak bu durum onların uğradığı sömürüyü tespit etmesinin önünde de bir engel değildir. O, işçilerin ücret karşılığı çalıştırılıyor olmalarına rağmen ve aldıkları ücretten bağımsız olarak, ortaya çıkan ürün üzerinde mülkiyet hakları olduğunu ileri sürer. Çünkü işçi kendi payına üretim yapma imkânlarından araçlar bakımından yoksun bırakıldığı gibi başkasının yanında çalışmak zorunda kalmakla zamansal olarak da yoksunluk içinde bırakılmaktadır. Ayrıca işçiler için kişi başına ödenen ücretler, tekil anlamda tatmin edici miktarda yüksek tutulsa dahi, çoğu zaman emeği karşılamaktan uzak olacaktır. Zira tekil bazda yapılan ödemeye karşı kolektif bir üretim vardır ve bu kolektif üretim ücret dışı tutulmakla yalnızca kapitaliste yaramaktadır. Meseleye ilişkin olarak Proudhon şu örneği verir: “İki yüz humbaracı

Buna karşılık ve fakat Proudhon’la da benzer bir sonuçla olmak üzere Stirner, devletin ve burjuvazi eliyle kurulan düzenin ortadan kaldırılması konusunda işçi sınıfının oynayabileceği rolün oldukça belirleyici olduğunu düşünmektedir. İşçi sınıfının emeğinin gücünü fark etmesinin ve sömürüyü keşfetmesinin dahi devleti ortadan kaldırmaya yeteceğini iddia etmektedir.²⁹⁵ Ancak bu durumun onun egoistlerden oluşan toplum yapısının anahtarı olduğunu söylemek mümkün değildir. İşçi sınıfı hakkındaki bu görüşü sadece mevcut burjuva siyasal yapısının dönüşümü hakkındaki bir öngöründen ibarettir. Yoksa işçi sınıfı önderliğinde kurulacak bir siyasal iktidar modeli de onun karşısında mücadele edeceği bir başka yapı olmaktan öte bir anlam ihtiva etmeyecekti. Nitekim, çalışmanın ilgili bölümlerinde de görüleceği üzere, sosyalizme ilişkin görüşleri işçi sınıfı üzerine inşa edilmiş bir siyasal iktidar modeliyle uyumsuzluğunu göstermeye yetmektedir.

Bakunin ise kişisel hayatının büyük bir bölümünde fiili ve düşünsel olarak yanlarında mücadele ettiği işçi sınıfını, mevcut düzeni ortadan kaldırma²⁹⁶ ve anarşist toplumsal örgütlenme için anahtar olarak görmektedir. Çünkü işçi sınıfı, ona göre, doğal olarak sosyalisttir. İlgüdüsel olarak, “*bilmeden sosyalisttir*”, içinde yaşadıkları koşullar sebebiyle sosyalisttir; meğerki içten içe burjuvaziye öykünen bir “sefil” olsun. İşçinin sosyalist doğallığı yoksulluğundan ileri gelir ve sınıfın tamamında yaygınlaşan yoksulluk aynı zamanda işçilerin dayanışmacı bir karakter kazanmalarının yolunu açmıştır. Dayanışma hem devrimci kimliğin hem de geleceğe yönelik umudun başat unsurudur.²⁹⁷ Ancak şüphesiz bu potansiyel netice itibariyle yalnızca potansiyeldir. Eksik olan unsur bilinçtir ve yapılması gereken de işçilere sosyalist bilinç kazandırılarak toplumsal devrime hazırlamaktır.²⁹⁸

Ancak işçi sınıfının öne çıkarılmış olması ile diğer toplumsal sınıfların devrimden dışlanması söz konusu olmadığı gibi, işçi sınıfı ile diğerleri arasındaki

Luksor dikilitaşını birkaç saat içinde doğrulttu; bir insanın iki yüz günde aynı işi yapabileceği düşünülebilir mi?” Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, s. 114-120 (88-93). Arvon, *a.g.e.*, s. 79.

²⁹⁵ Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, s. 146 (103-104).

²⁹⁶ Bakunin, *Bakunin Kitabı*, s. 253-254 (155-156).

²⁹⁷ *A.e.*, s. 220 (137-138).

²⁹⁸ *A.e.*, s. 158-160 (101-102).

mesafe en çok bir adımlıktır – ki bu da devrimci bir rol üstlenmeye diğer toplumsal sınıflardan daha hazır olduğu için gündeme gelebilir – ve devrim için toplumsal bir bütünlüğün sağlanması ideal olmalıdır.²⁹⁹ Nitekim Bakunin, olası bir devrimde küçük burjuvazinin devrimci saflarda yer almasını beklemektedir. Bunun sebebi ise mülkiyete dayalı ekonomik yapının zenginliğin belirli ellerde toplanmasına neden olması sonucu olarak küçük burjuvazinin de ezilen sınıflar arasına girdiği, daha doğru ifade ile gireceği, yönündeki tespitleridir.³⁰⁰ Koşulların zorlamasıyla – çünkü Bakunin burjuvazi döneminin sonunun oldukça yakın olduğunu düşünmekteydi – yahut gönüllü olarak, burjuvazi iktidarının sonrasında doğacağına inandığı sosyalist dünyanın inşasında burjuvazi içinden katılanlar olacağı beklentisinde olduğunu ifade etmektedir.³⁰¹ Dolayısıyla küçük burjuvazinin devrim saflarında yer alacağına dair ifadeleri inançtan ziyade bu sınıfın uyanış yaşayacağına dair umuttur. Bakunin’in umutları o raddededir ki devrimsel politikaları benimseyen yüksek sınıfların dahi devrime katılabileceğini ona söyler.³⁰² Böylece, işçi örgütlenmesinin yaygınlık kazanması için her ne kadar yoğun çabalar sarf etmiş de olsa, Bakunin’in de anarşizmin sınıfsal yaklaşımını paylaştığı açıktır.³⁰³

Bakunin’in işçi sınıfı yahut daha kuşatıcı bir kavram olarak proletarya vurgusu iki açıdan değerlendirilmelidir. İlki; mevcut siyasal düzen karşısında ezilen ve sömürülen halkın genelini karşılamak üzere ve aslında halk kavramıyla eşanlamlı anlaşılabilir şekilde ortaya çıkan ifade tercihi olduğu yönündeki değerlendirmedir. İkincisi ise; son bölümde daha detaylı değerlendirilecek olan, anarşist toplumun ekonomik yapılanmasında herkese düşen zorunlu kol emeği meselesi ile belirir. Anarşist toplumda herkesin emeği ile geçinmek zorunda olması, proletarya kavramının bu sefer emeği ile geçinmek zorunda olan kişileri karşılayan anlamına atfı gündeme getirecektir ve bu anlamda olmak üzere aslında herkes proleter olarak

²⁹⁹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 238 (179-180).

³⁰⁰ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 179 (113); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 61; Ve hatta “orta burjuva” diye nitelediği daha üst bir kesimin de katılımını ummaktadır. Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 255 (156).

³⁰¹ **A.e.**, s. 109 (73).

³⁰² Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 275.

³⁰³ Marshall, **a.g.e.**, s. 422.

nitelenebilir haldedir. Fakat bu kez proleter, siyasal iktidar karşısındaki dezavantajlı pozisyonunda değildir.

Netice itibariyle anarşistler, Marksistler gibi politik devrim yoluyla, proletarya yahut bir başka sınıf hâkimiyetinde geçici de olsa bir yönetimi olumsuzladıkları gibi, devrimde öncü pozisyona taşımak suretiyle anarşizmin geleceğini herhangi bir sınıfın omuzlarına bindirmeyi de ekseriyetle tercih etmemişlerdir.³⁰⁴

Anarşist değerlendirmelere göre, proletarya önderliğinde bir devrimin beklentisi ve hazırlığı içerisinde olan Marksist perspektif, ilerlemeci tarih yorumu ile birleşerek, diğer sınıfların tek başlarına devrimci rol üstlenmelerini beklemediği gibi istememektedir de³⁰⁵. Anarşizm ise devrimci kimliği birey temelinde inşa etmekte ve devrimin yükünü belirli bir sınıf üzerinde toplamamaktadır. Örneğin köylülerin, küçük burjuvazinin, aylakların, egoistlerin devrimde rol oynaması ve hatta devrime dâhil eylemlerin icap ettirdiği hallerde liderlik yapmaları dahi mümkündür. Marksistlerin proletarya önderliği konusundaki yaklaşımı ile diğer sınıfları geri plana ittiği yönünde anarşistlerin başlı başına bir eleştirisi söz konusu iken, Marksistlerin belirli bir noktaya kadar devleti desteklemek zorunda oluşları³⁰⁶ anarşist tepkinin yoğunlaştığı meselelerdendir. Örneğin köylüleri anarşist devrimci safların başına yazan Bakunin, Marksistlerin ise köylülerce gerçekleştirilecek bir devrimin karşısında yer alacaklarını

³⁰⁴ Woodcock, **Anarşizm**, s. 35-36.

³⁰⁵ Newman, **a.g.e.**, s. 64-65; Alvin W. Gouldner, “Marx’ın Son Savaşı: Bakunin ve Birinci Enternasyonal”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Çev.: Mukadder Erkan, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 488. Köylülerin proletarya tarafından denetlenmesi gerekmektedir. Sabine, Thorson, **a.g.e.**, s. 721. Lenin, köylülerin “*ucuz bir hükümet özlemi*” taşıdıklarını, özel mülkiyetin kaldırılarak toplumsal mülkiyete dönüştürülmesi görevini ancak proletaryanın gerçekleştirebileceğini iddia etmektedir. V.I. Lenin, **Ekim Devrimi Dosyası: II Sovyet Yönetiminin Örgütlenmesi**, Çev.: Kenan Somer, Ankara, Ekim, 1990, s. 11-12. Ancak bu ifadeleri ile köylüleri devrimin dışında tuttuğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Çünkü Lenin eser boyunca iktidarı işçi-köylü birlikteliği ile programlamaktadır.

³⁰⁶ Devletle olan ilişkinin iki boyutu vurgulanmalıdır. İlk boyut, ekonomik koşulların gelişimine ilişkindir ve devrim için endüstriyel gelişimin önemine işaret eder. Gouldner, **a.g.m.**, s. 488. İkinci boyutu ise devrimden sonra devletin sosyalistler elinde göreceği işleve ilişkindir. Proletarya, devleti tüm üretim ilişkilerini düzenlemek için bir araç olarak kullanacaktır. Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar**, Çev.: Nail Satlıhan vd., 4. Bs., İstanbul, Yordam, 2010, s. 39-41. Öte yandan Lenin, Engels’e atıfla devletin araç olarak kullanımına ilişkin olarak bir açıklama yapmaktadır. Devrim gerçekleştiğinde burjuva devleti yıkılmış olacaktır. Proleterlerin yönetiminde olan ise proleter devleti yahut diğer bir ifade ile “*yarı-devlettir*”. Nitekim sönmülenecek olan da burjuva devleti değil, proleter devletidir. V. I. Lenin, **Devlet ve İhtilal**, 7. Bs., Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1989, s. 27-29.

ve almak zorunda olduklarını ifade ederek³⁰⁷; anarşistlerin, “Marksistlerin hedefinin yalnızca hükümeti ele geçirmek olduğu” yönündeki saldırılarına katkı sunmuş olur. Bu aynı zamanda Bakunin’in tavrının mutlak bir işçi devriminden yana olmadığına da kanıttır. Köylüler bahsine değinmişken Kropotkin’in yaklaşımını da eklemek gerekmektedir. Ona göre, köylülerin dâhil edilmediği bir devrim proletaryaya kurtuluşu sağlayamayacaktır³⁰⁸.

Açıklamalar ışığında, anarşizmin kendisini zorunlulukla bağlı hissettiği bir sınıfın olmadığını söylemek mümkündür. İşçi sınıfına yapılan vurguların ekseriyetle, içinde bulundukları koşulların da zorlaması neticesinde devrime en hazır sınıf olması münasebetiyledir. Gerek devrim aşamasında gerekse de yeni toplumun inşasında herhangi bir sınıfın belirleyici rolü tek başına yüklenmesi istenmediği gibi devrimden en uzak görünen sınıfların dahi anarşist mücadele içinde yer alması murat edilmiştir. Bütüncül bakıldığında, Marksizm ile anarşizmin sınıf çözümlemesinde oldukça yaklaşımlarına rağmen, iş devrimine geldiğinde uzağa düşebildikleri görülmektedir.

Nihai olarak anarşizmin, egemen sınıflar dışında kalan tüm kesimleri kucaklayan bir tavır içerisinde olduğu ileri sürülebilir. Halk olarak ifade ettikleri bu kitle, anarşistlere göre, bilinçli yahut bilinçsiz olsun anarşizmi beklemekte ve anarşizmin ilkelerini talep etmektedir.³⁰⁹

2-) Anarşist Toplumdan Önce Örgütlenme

Mevcut hükümeti yahut siyasal iktidar yapısını ortadan kaldırmaya yönelik bir hareketin, yıkıma yönelik iradesini gerçekleştirecek insanlar arasındaki koordinasyon meselesinde de tasarımlarda bulunması beklenir. Kitleleri eğiterek devrime hazırlamak, devrimsel süreç başladığında onları etkili sonuçlar doğurmaya muvaffak olacak şekilde yönlendirmek, nihayet hedeflenen amaca ulaşıldığında yeni yapıyı üzerine inşa edebilmek ve toplumu hızlı bir şekilde yeni düzene adapte edebilmek için gerekli “mayayı” sağlamak gibi işlevler, programlı hareket etmeyi zorlamaktadır. Siyasal iktidarı hedef almış ve kısmen yahut tamamen hedefe ulaşma başarısı

³⁰⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 193-194 (147-148).

³⁰⁸ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 130

³⁰⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 59; Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 73-74.

göstermiş tarihsel hareketler, en azından, böylesi bir tecrübeyi zihinlere nakşetmiştir³¹⁰. Örgütlenmenin yadsınamaz işlevselliği aynı zamanda; ast-üst ilişkilerini, bireysel iradeyi aşan emir ve zorlamaları, kişisel tercihlerin göz ardı edilmesini, öte yandan bireyin de kendi düşünce, arzu ve beklentilerini örgütünün hedefleri doğrultusunda değiştirmek zorunda hissetmesini³¹¹ hülasa anarşizm için oldukça belirleyici olan bireysel özgürlüklerin aleyhine işleyebilecek olan çeşitli hem de güçlü ihtimalleri taşımaktadır. Bu sebeplerle örgütlenme anarşistler için ihtiyatlı olunması gereken bir mesele olarak belirmektedir.

Siyasal iktidarı hedef alma bahsinde en önemli referans kaynağı olan Marksizm'in örgütlenme konusundaki tutumu başından beri büyük oranda aynıdır ve anarşistlerin ihtiyatlı tavırlarının şekillenmesinde Marksist örgütlenmeler örneklik teşkil etmektedir. Marksist hareket içinde devrimi amaç edinen dernek, sendika, siyasal parti ve hatta silahlı eylemler gerçekleştirmek adına kurulan örgütlenmeler sıklıkla karşılaşılan tercihlerdir. Bazı Marksist örgütlenme modellerinde görülebilen hiyerarşik ilişkilerin anarşistlerin onaylayacağından ötesinde bir yoğunluk ihtiva ettiği rahatlıkla söylenebilir.³¹² Marksistlerin perspektifini örneklemek adına değerlendirilmelidir ki, Komünist Manifesto başta olmak üzere çok kere, Marx ve Engels proleter örgütlenmelerinin bir siyasi parti olarak belirmesinin işçi sınıfına yapacağı katkıyı değerli ve gerekli bulmuşlardır.³¹³ Kaldı ki Proudhon ile Marx arasındaki mektuplaşma örneğinde ele alındığı üzere, Marx'ın en başından itibaren örgütlenme çabasında olduğu bilinmektedir.

³¹⁰ Bu bahiste en önemli bir örnek olarak 1917 Ekim devrimi hatırlatılabilir. Devrim'de Bolşevik Partisi'nin oynadığı öncü rol bilinmektedir. Hem halkın devrime hazırlanması aşamasında hem de fiili olarak devrimin gerçekleştirilmesinde belirleyici etkinlikler gerçekleştirmişlerdir. Devrim sonrasında ise, tartışmalı olabilecek hususlar bir kenara, Marksist programın gerçekleştirilmesi iradesinin öncü partisi işlevi görmüştür. Arthur Rosenberg, **Bolşevizm Tarihi**, Çev.: Aydın Emeç, İstanbul, E Yayınları, 1969, s. 116-139. Şüphesiz ki bu örnek ne düşünce yapısı olarak anarşizmin ne de bu çalışmanın yöneldiği zamansal sürecin içerisinde. Ancak gösterilmek istenilen, devrim hareketlerinde örgütlenmenin gördüğü işlevdir ve bu hususta en bilindik örnek de Bolşeviklerdir. Bu sebeple örneklem bu çerçevede değerlendirilmelidir ve bir an için dahi olsa çalışmanın özgünlendiği konudan sıyrılarak "örgütlenme" meselesine odaklanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır.

³¹¹ Godwin, **Political Justice**, s. 177; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 91.

³¹² Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 45.

³¹³ Marx, Engels, **Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar**, s. 30. Touchard, **a.g.e.**, s. 653-654.

Tüm bunlarla birlikte anarşist kuramların içerisinde suni örgütlenmelerin tamamen dışarıda bırakıldığını iddia etmek de mümkün değildir. Politik devrime ilişkin belki tek haklılık payı olarak, devletin ortadan kaldırılmasında bireysel iradeleri uyumlu hale getirilmesi ve sonrasında toplumsal düzenin sağlanmasının birer gereklilik olarak kabul gördüğü ifade edilebilir.³¹⁴ Dolayısıyla bu gereklilikler belirli biçimlerde örgütlenmelerin kabul görmesini sonuçlamaktadır.

Hayatının neredeyse tamamını insanları örgütlemeye adanmış olan Bakunin³¹⁵, güçlü bir düşman olan devlete karşı güçlü bir başkaldırı için örgütlenmeye işaret ederken³¹⁶, proleterlerin mutlaka Enternasyonal'e katılması gerektiğini ifade ettiği gibi³¹⁷, yerel düzlemde de özellikle mesleki birimlerde örgütlenmelerini teşvik etmiştir. Ancak bu teşviklerinin ihtiyat noktalarını bir anarşist olarak eksik bırakmadığını da not etmek gerekir: işçiler bağımsızlıklarını yitirmeden örgütlenmeli ve özellikle Marksist propagandaya karşı uyanık olmalıydılar.³¹⁸ Marksist propagandadan yana taşıdığı endişenin Marksizm'in politik devrim programı olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır.

Bakunin bağımsızlıkların muhafazası şeklinde örgütlenme biçiminin ancak meslek temelinde kurulabileceğini ve böylece çıkarların temsil kabiliyetine kavuşmasıyla korunabileceğini ifade etmektedir. Mesleki temel "*farklı tarımsal işkolları*" örneğinde olduğu gibi olabildiğince çekirdeğe inmelidir ki temsil mümkün

³¹⁴ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 325-326.

³¹⁵ Enternasyonal'de oldukça aktif olan Bakunin, Enternasyonal'e bağlı birçok federasyonun – Jura gibi – içerisinde bulunmuştur. Aynı zamanda çok sayıda dernek, birlik gibi örgütler içerisinde – Enternasyonal Sosyalistler İttifakı gibi – de faaliyet göstermiştir. Bunların dışında Devrimci Sosyalistler İttifakı – diğer adıyla Enternasyonal Kardeşlik – adında gizli bir örgüt kurmayı da başarmıştır. Burada sayılanlar ve sayılanların dışında kalan örgütler için bkz. Guillaume, **a.g.m.**, s. 12-43.

³¹⁶ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 226 (171); Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 222 (138-139).

³¹⁷ Bakunin Enternasyonal'in 1866 yılında oluşturulan Genel Tüzük'ün Giriş kısmına atıfta bulunarak örgütlenme çağrısının, daha özelde Enternasyonal'e yaptığı davetin, gerekçesini oluşturur. Söz konusu metinde; ekonomik kurtuluşun özgürlük için en temel hedef olduğu ileri sürülmüş, ekonomik kurtuluş için ise işçi sınıfı işaret edilmiştir. Ek olarak, işçi sınıfının mücadelesinin evrensel boyutta sürdürülmesi gerektiğine işaret edilmiş ve özgürlüğün anahtarının işçi sınıfının kendi ellerinde olduğu vurgulanarak üst bir yapı veya kişiler grubunun belirleyici rolü yerine her ferdin iradesinin ön plana çıkarılmıştır. **A.e.**, s. 228 (142-143).

³¹⁸ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 61-62 (50).

olduğunca kuşatıcı olsun.³¹⁹ Bakunin'in ısrarlı örgütlenme çağrısı, anarşist bireysel özgürlük talebi ile uyumlu şekilde okunmalıdır. Zira ikincisinin göz ardı edilmesi meseleyi anarşist çerçevenin dışına taşıyacaktır. Nitekim Bakunin de görünüşteki bu uyumsuzluğun farkındadır³²⁰ ve Enternasyonal özelinde yaptığı çözümleme ile meseleyi değerlendirmiştir: Ona göre, Enternasyonal çatısı altındaki örgütlülüğün bireysellik önünde bir engel oluşturmamasının temel nedeni devlet benzeri bir yapı arz etmiyor oluşudur. Enternasyonal gerçek anlamda bir irade birliğidir; çünkü zorlama olmadığı gibi kişiler ortak bir hedefe kendi düşünceleriyle katılmaktadır ve fikri gücü dışında üyeleri üzerinde yaptırım imkânı sağlayacak enstrümanlara sahip değildir. Devletle ayrıştığı bir başka nokta insanlardan beklediği eylem farklılığıdır: Devletin tâbiyet zorlaması karşısında Enternasyonal'in isyan teşviki. Enternasyonal'in devlet benzeri bir siyasal oluşum olmamasının ötesinde devletleşmesi de Bakunin'e göre mümkün değildir. Bunun en büyük delili sınır tanımaksızın bütün dünyayı kuşatma hedefidir; çünkü böylesi bir hedef herhangi bir devlet için ulaşılabilir değildir. Aynı yönde bir gösterge olarak örgütlenme biçimi de devletleşme önünde engeldir; çünkü Enternasyonal aşağıdan yukarı örgütlenmektedir. Bu örgütlenme biçiminin temelini ise mesleki "*ortaklaşmalar*"³²¹ oluşturur. Her meslek kolunun ve bu kolların alt çeşitliliğinin genel çembere yansması ile Enternasyonal'in fikri ve eylemsel yönü belirir ve böylece bireyin çıkar ve iradesi korunmuş olur.³²² Enternasyonal özelindeki bu çözümleme, aynı zamanda anarşist teori içerisinde örgütlenmenin biçim ve içeriğine yönelik genelleştirilebilir sütunlar içermektedir.

³¹⁹ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 222-223 (139).

³²⁰ Arvon, **a.g.e.**, s. 61-62. Bakunin'in söylemlerinde, anarşizmden bir tür otoriter sosyalist siyasal düşünceye uzun ve fakat hızla kapatabilecek bir mesafenin var olduğu sezilmektedir. Bu sezi tamamen dayanaksız da değildir. Onun kurucuları arasında yer aldığı Enternasyonal Kardeşlik örgütlenmesi, şüphesiz doğrudan devrimsel faaliyetlere yönelik bir örgüt olmasının ve gizli bir yapılanma şeklinde örgütlenmesinin getirdiği anlaşılabilir gerekçelerle, hiyerarşik bir yapılanma olarak ortaya çıkmıştır. Woodcock, **Anarşizm**, s. 167. Bakunin'in otoriter tarafını dile getiren bir başka çalışma için bkz. Marshall, **a.g.e.**, s. 377. Marshall aynı yerde Bakunin'i otoriter olarak niteleyen başkaca kaynakları da göstermektedir.

³²¹ Bakunin bu ifade ile işçilerin dernek, birlik v.b. oluşumlar altındaki örgütlenmelerini kastetmektedir. Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 236-237 (146-147). Bununla birlikte ortaklaşma, devrim sonrasında, ekonomik yapının temel birimlerinden olan kooperatifçiliği de karşılayacaktır. **A.e.**, s. 250 (153).

³²² **A.e.**, s. 222-227 (139-142).

Savaş alanında, savaş taktiklerinin belirlenmesinde düşmanın aldığı pozisyonun ve uyguladığı taktiklerin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Düşmanı gözlemlemek zaman zaman anlık reaksiyonları lüzumlu kılabilceği gibi düşman karşısında süreklilik arz edebilecek tercihleri de zorlayabilmektedir. Savaş bir benzetmeyle siyasal iktidar alanına taşındığı takdirde, benzer neticelerle karşılaşılacaktır. Siyasal iktidara talip olan da savaş alanında olduğu gibi, iktidar koltuğundakinin yani hasmının hareket biçimini tamamen görmezden gelemeyecektir. Nitekim anarşistler de mücadele sahnesinde düşmanını gözlemlemeyi ihmal etmemiştir. Örneğin Bakunin, burjuvazinin proletaryayı sürekli aynı koşullarda kalmaya zorladığını ve bu zorlamayla zenginliğin kendi sınıfı içerisinde kalmasını sağlamaya çalıştığını ileri sürmektedir. Bakunin'e göre burjuvazi sistematik ve örgütlü biçimde bu tavrını sürdürmektedir ve halkı bireysel yaşamlarına hapsedmeye çalışmak suretiyle proletaryanın düzenle hesaplaşmasının önünü kesmeye çalışmaktadır. Bireysel dünyalarında kaldıkları müddetçe de burjuva düzeninin yıkılması oldukça güç olacaktır.³²³ Burjuvazi özelindeki söz konusu ifadeleri anarşizmin diğer düşmanlarına doğru genişletmek oldukça tabiidir. Aynı zamanda not edilmelidir ki, düşmana göre tavır alış, anarşizm gibi özgürlük ve eşitlik lehine katı ilkelere sahip ekoller için zahmetlidir. Zira zaferi getirebilecek her yola tevessül, anarşistlerce sert bir şekilde reddedilecektir. Bu son tespitin en betimleyici örneğini politik devrim karşısındaki tavırları vermektedir.

Örgütlenme konusunda tam olarak Bakunin'in karşısına yerleştirmek mümkün değilse de daha mesafeli olduğu kuşkusuz olan Stirner'e ayrı bir yer ayırmak gerekmektedir. Stirner'in önerdiği toplum yapısının anahtarı hükmündeki yıkımı gerçekleştirecek olanlar açık bir şekilde bireylerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere, ona göre, devletin egemenlik unsurunun, üzerinde etkin olduğu özne her durumda bireydir. O halde, her ne biçimde olursa olsun, devletin zorladığı şekilciliğin bireysel bir tavırla reddedilmesi, dolayısıyla ve aslında devletin egemenliğine karşı girişilmiş bir faaliyettir ve başkalarıyla bir araya gelerek gerçekleştirilecek devleti ortadan kaldırmaya yönelik eylemlerden daha belirleyici olan bu bireysel tutum almadır.³²⁴

³²³ A.e., s. 86-87 (58-59).

³²⁴ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 242-243 (175).

Şüphesiz ki bu aynı zamanda örgütlenebilme önünde bir engel olmak zorunda değildir. Ancak örgütlenmenin özünde bireysel iradelerin ve bireysel tasarrufların az veya çok baskılanmak durumunda kalabileceği kabul edildiğinde, Stirner'in zihnindeki güçlü ve tek başına olan bireyi ile çelişen bir sonucun ortaya çıkacağını düşünmek oldukça olasıdır. Özgürlüğün bireysellikte aranması ve bireysel özgürlüğün karşıtı olarak kitlenin yahut halkın özgürlüğünün konulması³²⁵ bu olasılığı arttıran kanıtlar olarak sunulabilir. Bununla birlikte Stirner'in mücadele yönteminin isyana dayanıyor olması, egoistlerce kurulacak birliğin mevcut yapı içerisinde inşa edilmesini gerektirir. Anarşizmde yıkım ile inşa arasında zamansal keskin bir ayrım olmadığı gibi bu iki eylem iç içe geçmiştir. Yıkma ile yapmanın yakınlığının ve hatta eşzamanlılığının en tipik örneğinin Stirner olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bütün bunlarla beraber örgütlenmeler oldukça esnek bağlar ile kurulmuş olarak mümkündür³²⁶ ve bir araya gelişler ancak bireyin hedeflerine ulaşmasına yardımcı olacak şekilde tasarımlanabilir³²⁷.

Örgütlenme bahsinin beraberinde getirdiği kaçınılmaz bir tartışma liderlik meselesi çerçevesinde olacaktır. Doğaldır ki anarşizm ile liderliğin etrafında toplanmaya dayalı hareket tarzı birbirleriyle uyumsuzluk çağrıştıran iki farklı siyasal tutuma işaret eder görünmektedir. Nitekim temelde yapılan bu tespit oldukça haklı ve yerindedir.³²⁸ Liderlik etrafında toplanma meselesi Proudhon tarafından insanın doğasına atfedilen toplumsallığın bir sonucu olarak görülmektedir. Liderlik meselesinde toplu yaşam süren hayvanları örnek gösterirken, akıl ve tecrübe yönünden üstünlüğe sahip olanın, güç zamanlarda içgüdünün emirlerini tatbik etmeye

³²⁵ A.e., s. 264 (190). Örneğin siyasi partiler hakkındaki görüşlerinde de benzer yaklaşımı görülür. Özellikle parti içerisinde muhalif seslere müsaade edilmemesini de örnekleyerek, partileri devlet refleksiyle hareket eden ve devletten farkı olmayan kurumlar olarak değerlendirir. Partilerin üyeleri bakımından bağlayıcı ilkeler, sabit fikirler gibi çoğu zaman tartışmaya kapalı inanç ve düşünceler sunduklarını ileri sürer. A.e., s. 290-292 (209-210).

³²⁶ Hatta bu örgüt bir siyasi parti dahi olabilir. Egoist bu noktada yine egoistçe davranarak çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir ve partinin alacağı kararların kendisi bakımından bağlayıcı olamayacağı bilinciyle hareket eder. Aynı zamanda çıkarları başka türlü hareket etmesini gerektirdiği anda, gelebilecek bütün eleştiri ve hakaretleri umursamayarak, partisinden ayrılmakta beis görmez. A.e., s. 293 (211).

³²⁷ A.e., s. 319 (229).

³²⁸ Colin Ward, *Eylemde Anarşi*, Çev.: H. Deniz Güneri, İstanbul, Kaos, 2000, s. 47.

yönlendirmedeki gösterdiği maharetin liderliğin belirleyici özelliği olduğunu düşünmektedir. Bir anarşist olarak dahi, lider etrafında toplanmanın doğallığının inkâr edilemeyeceğini ileri sürer. Ancak bu doğallık aynı zamanda cahilliğin doğallığıdır. Zira insan aydınlandıkça, öğrendikçe ve yönetimin ilkesini kavradıkça ondan uzaklaşacak ve kendi bireysel krallığını ilan ederek başkaldıracaktır.³²⁹

Bununla birlikte tarihsel örneklerde liderlik etrafında toplanma iradesinin, koşulların da dayatmasıyla ve klasik dönemi takip eden zaman diliminde, anarşist gelenek içerisinde de gösterildiği örnekler mevcuttur.³³⁰ Örneğin Ukrayna’da Makhno önce Almanya ve Avusturya’ya karşı – ki bu sırada Bolşeviklerin desteğini de almışlardı –³³¹ sonrasında ise Bolşeviklere karşı yürütülen anarşist mücadelede³³² öne çıkan bir figürdü ve anarşist hedeflerini kısıtlı süre için de olsa gerçekleştirme imkânı bulmuştu.³³³ 20. yy’ın başındaki bu hareketin adı, bizzat Makhno tarafından da kullanıldığı üzere, liderin adından yola çıkılarak verilmişti: Makhnovist hareket. Makhno’yu bir lider olarak parlatan ise Brest Litovks Antlaşması³³⁴ müzakereleri sırasında Ukrayna’yı işgal eden Almanya’ya ve Avusturya’ya karşı yürütülen

³²⁹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 263-265 (205-208).

³³⁰ Gönül, **a.g.e.**, s. 8. Devamında örnek olarak değerlendirilen kişiler de aynı referans noktasından alınmıştır. Yukarıdaki Bolşevikler örneğine benzer bir açıklama yapmak gerekirse, odak noktasının bu kez “liderlik” kavramı olduğu hatırlatılmalıdır. Bu bahiste, klasik dönem anarşistlerinin teorileri değil; bu teorilerin de etkili olduğu sonraki dönem tecrübeleri merkeze alınmıştır. Aynı zamanda bu örnekler liderlik meselesinde teorisyenlerin iddialarını test etme imkânı da sağlamaktadır.

³³¹ Nestor Makhno, “On the 10th Anniversary of the Makhnovist Insurgent Movement in the Ukraine”, **The Struggle Against the State & Other Essays**, Ed.: Alexandre Skirda, y.y., AK, 1996, s. 6-18.

³³² Michael Malet, **Nestor Makhno in the Russian Civil War**, 2. Edition, London, The Macmillan, 1985, s. 126-137.

³³³ Avrich, **a.g.e.**, s. 146.

³³⁴ Sovyet Devrimi ile 1. Dünya Savaşı’ndan çekilmeye başlayan Rusya son olarak Batı cephesinde savaş halinde olduğu Almanya, Avusturya-Macaristan, Bulgaristan ve Türkiye (Osmanlı) ile barış müzakerelerine başlamıştı. 1917 sonunda başlayan müzakerelerde Sovyet rejiminin temel hedefi kayıpsız bir çekilme idi; ancak özellikle Almanya; Ukrayna ile Polonya gibi birkaç bölgenin bağımsızlığını talep etmişti. Bu talepler neticesinde görüşmeler sekteye uğrayınca ve Rusya söz konusu şartlar konusunda ayak diretince Almanya ve Avusturya-Macaristan orduları Ukrayna ve Polonya’da yeniden ilerlemeye başlamıştı. Nihayet 3 Mart 1918 tarihinde barış antlaşması imzalanmış ve Rusya söz konusu bölgelerden çekilmeyi kabul etmek zorunda kalmıştır. Akdes Nimet Kurat, “Brest - Litovsk Müzakereleri ve Barışı: 20 Aralık 1917-3 Mart 1918”, **Belleten**, C.: 31, S.: 124, Ankara, 1967, s. 375-397. Makhno’nun Almanya ve Avusturya’ya karşı mücadelesi de bu dönemi kapsamaktadır.

mücadeleye yaptığı katkılar ve bu mücadele sırasında anarşizm ilkelerini uygulamaya dönük faaliyetleri olmuştur.³³⁵

Bu konuda bir başka örnek Durruti'dir. Durruti'nin İspanyol İç Savaşı döneminde oynadığı liderlik rolünün içeriği³³⁶ bir yana, ölümünün arkasından aynı saflarda yer alan bir başka anarşistin Durruti'nin ölümünün ardından sarf ettiği cümleler onun ne derece ön plana çıktığını göstermek için yeterince veri sağlamaktadır: *"Durruti bir tanrı değildi, o da bir ölümlüydü ve savaşta askerler ve liderler aynı şekilde ölürlər."*³³⁷ Ek olarak Durruti 1936'da öldüğü halde, Durruti sonrası İspanya'da faaliyet gösteren ve 1937'de kurulan anarşist bir grup kendilerine Durruti'nin Dostları ismini almışlardır³³⁸ ki bu da tıpkı Makhno'nun Ukrayna'daki harekete isminin verilmesiyle benzerdir.

Teorik öncülerin liderliğinden bahsetmek de mümkündür; ancak onların hiçbirisinin teoriyi pratiğe geçirme imkânına kavuşamamış olması, söz konusu liderliklerinin belirleyiciliğini sınırlandırmaktadır. Onlar daha ziyade rehberlik görevini üstlenirken, kendi takipçilerinin hareket tarzı üzerinde etkin bir rol oynayabilecek şartlara sahip olamamışlardır. Bakunin gibi eylem alanlarında aktif rol alan klasik dönem öncülerini dahi, yukarıda örneklenenlere benzer bir liderlik ile vasıflandırmak imkânı yoktur.

Anarşizmin örgütlenme meselesindeki pozisyonu toparlanacak olursa; Marksizm'in yöntem ve hedefleri düşünüldüğünde örgütlenme kültürü anlaşılabilir ve izah edilebilirdir ve fakat anarşizm söz konusu olduğunda bir disiplin altında ve örgütsel bağlarla mücadele yolunun imkân dairesi tartışmalı bir tabana oturmaktadır. Bu tartışmalı alan, aynı zamanda, anarşist düşünürlerin anlaşmazlık yaşadığı konuların

³³⁵ Woodcock, **Anarşizm**, s. 434-435.

³³⁶ İspanyol iç savaşı döneminde Anarşist İşçi Konfederasyonu oldukça güçlü ve etkin bir örgüt olarak ortaya çıkmıştır. Katalan bölgesi başta olmak üzere İspanya'nın belirli bölgelerinde kontrolü de ele geçirmeyi başarmıştır. Durruti de söz konusu örgütün liderleri arasındadır. Edward Hallett Carr, **Komintern ve İspanya İç Savaşı**, Yay. Haz.: Tamara Deutscher, Çev.: Ali Selman, 2. Bs., İstanbul, İletişim, 2013, s. 41-42, 85.

³³⁷ Abel Paz, **Halk Silahlanınca: Durruti ve İspanya Anarşist Devrimi**, Çev.: Gün Zileli, İstanbul, Kaos Yayınları, 1996, s. 431.

³³⁸ Agustín Guillamon, **The Friends of Durruti Group: 1937-1939**, Trans. by: Paul Sharkey, y.y., AK, 1996, s. 1.

başında gelmektedir. Bununla birlikte, şu söylenmelidir ki örgütlenmeyi bir araç olarak kabul eden anarşistler bile Marksistler kadar disiplinli örgütsel yapılanmaları kabul etmemektedir. Kaldı ki Marksizm'in katı örgütlenme biçimi örnekleri anarşizmin temel ilkesi olan özgürlükle de çelişecektir.³³⁹ Dahası, suni örgütlenmeler bir yana anarşistler, doğal olarak niteledikleri toplumsallığın bir görünümü olan halk açısından da Marksistlerden farklı bir anlayışa sahiplerdir. Anarşistlere göre, halk kitle olarak tekilleştirilmez; tekil bireylerin kendi iradeleriyle bir araya gelerek kitlesel bir hareketlilik kazanması beklenir.³⁴⁰ Böylece suni yahut doğal olsun, örgütlenme konusunda da ekseriyetle Marksizm ile mesafeli bir tavır içerisinde oldukları ifade edilebilir.

Anarşizm için asıl olan bireysel ve iradi tutum sergileyebilmektir. Kitlesel hareketlilik, halk örneğinde dahi görüldüğü üzere bireysel iradeyi baskılayacak yahut görmezden gelecek bir içeriğe konu edilemez. Nasıl ki anarşist toplum birey iradesiyle kurulacaktır, düşman da bireyin iradesiyle yıkılmalıdır. Devlet, birey üzerindeki iktidarını sahip olduğu güç ile tesis etmektedir şüphesiz, ancak en az bu güç kadar belirleyici olan ve devletin gücünü de doğuran şey bireylerin kendi çıkarlarını devletin varlığına endekslemeleridir. Eğer bireyler devletin varlığında bir çıkarları olmadığını, kendi çıkarları olmasının aksine devletin ürettiği ve desteklediği eşitsizlik ile bireyin aleyhine olacak bir siyasal iklim yarattığını anlayabilirlerse devleti ortadan kaldırmak mümkün olabilecektir.³⁴¹ Bu sebeplerle ne gizli ne de açık örgütlenmeler toplumsal bir devrimi gerçekleştirebilir. Onlar sadece bilincin taşıyıcısı olabilirler. Devrimin son ve asıl darbesini indirecek olanlar sıradan insanlardır.³⁴² Dolayısıyla örgütlü yahut örgütsüz biçimde sürdürülecek her eylem mutlak surette bireyin iradesine dayanmalıdır. Aksi takdirde anarşist ilkeler çerçevesinde bir araya gelmiş bireyler bütünü değil, bireyin iradesinden bağımsızlaşmış ve kendi iradesine göre hareket eden bir kitle söz konusu olacaktır. Bu ise anarşizmin aracı yahut amacı olarak nitelenemeyecek bir birlikteliktir.

³³⁹ Woodcock, **Anarşizm**, s. 22.

³⁴⁰ **A.e.**, s. 37-38.

³⁴¹ Godwin, **Political Justice**, s. 92; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 26.

³⁴² Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 229.

İKİNCİ BÖLÜM

ANARŞİST TOPLUMUN İNŞASI

Her başlangıç bir milattır ve ister istemez kendi öncülünün varlığını gerekli kılmaktadır. Öncül zaman zaman bilimsel olandan inanç alanına kaysa dahi şeylerin varlığının açıklanabilmesi adına kaçınılmaz olandır. Modern toplumun, örneğin, toplum sözleşmesi ile doğmuş olduğu düşünülür ve öncülü olarak da bir doğa durumunu gerekli kılar. Hatta bu doğa durumu, örneğin Rousseau'da, modernliğin ötesine geçerek toplumsallığın öncülü olarak da kabul edilir¹. Giriş cümleleri çerçevesinde değerlendirildiğinde, modernite içinde yahut değil, toplum, toplum sözleşmesi miladında doğmaktadır ve yer yer inançla doldurulan doğa durumu öncülüne dayanmaktadır.

Bu çerçevede ve anarşizmin de var olanın karşısında yeni bir siyasi ve toplumsal örgütlenme talebini içerdiği varsayımında – çalışmanın şu aşamasında varsayım ifadesini tercih etmek daha doğru olacaktır – kendisine bir milat ve bu miladın gereği olarak da bir öncül belirlemek zorunda olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Miladı bir kenara bırakarak öncül konusuna odaklanıldığında, toplum sözleşmesinin kurgusal doğa durumuna da temas eden ve fakat onu aşarak gerçekliğe kavuşan iddialarla karşılaşmaktadır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki anarşistler için toplum öncesi bir yaşam biçimi yoktur. İlerleyen başlıklarda daha detaylandırılacak bu kabulün bilimsel dayanakları da hazırdır ve buna göre insan toplum olmaksızın bir yaşamı hiç tecrübe etmemiştir.² Dolayısıyla anarşist düşünce sınırları içerisinde devlet öncesini ifade etmek üzere tercih edilebilecek doğa durumu kavramı, toplum sözleşmesi anlamında doğa durumu kavramıyla en başından itibaren uyumsuzluk sergileyebilir bir içeriğe sahiptir.

Anarşizmde gerçek ile toplum sözleşmesi anlamında doğa durumunun ne şekilde birbirine bağlandığının en açıklayıcı örneğini Proudhon sergilemektedir.

¹ Rousseau'ya göre doğa durumunda insan tekil yaşamlar sürdüren bir canlı formudur. Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı: (Ve Temelleri Üzerine Konuşma)**, Çev.: Rasih Nuri İleri, 12. Bs., İstanbul, Say, 2013, s. 127.

² Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 186.

Toplumun aşamalı bir gelişim süreci geçirdiğini iddia ederek tarihin seyrine dair düşüncelerini özetlemektedir. Hemen ifade etmelidir ki Kropotkin'den farklı olarak Proudhon, bu aşamalı seyrinde bilimsel verilerden faydalanmamaktadır yahut kullandığı herhangi bir verinin dayanağını paylaşmamaktadır. Ki hemen hemen benzer bir toplum tarihini Kropotkin'in de ele aldığı görülmektedir.³ Proudhon'a göre medeniyetin ilk aşaması, ortaklığın en yalın hali olarak tanımladığı kamuculuktur⁴. Özel mülkiyetin öncesi ve zıttıdır ve mülkiyetin topluma ait olduğu komün hayatına tekabül eder. Özel mülkiyetin zıttı olması kamuculuğun Proudhon tarafından hoş görüldüğü anlamına gelmemektedir. Zira mülkiyetin yanı sıra pek çok şey daha kamuya aittir. Bunların başında ise kişilerin kendisi ve iradeleri gelmektedir. İnsanın içinde olan yurt sevgisinin, dostlarına karşı lütufkâr eylemlerinin, çalışma azminin yerinde hep zorlama, buyruk ve dayatmalar vardır. Böylece eylem de düşünce de boyunduruk altına alınmış olur. Özgürlükten bahsedilemeyecek bu evrede kişiliklerin silindiğine şahit olunur. Aynı zamanda eşitsizlik hâkimdir; çünkü insanlar arasındaki fiziksel ve ruhsal yapı farklılıkları görmezden gelinerek tek tip dayatılır ve herkesten aynı çaba ve ürün beklenir. Eşitsizliğin kaynağı vasatlıkta, farklılıkların göz ardı edilmesinin sonucu olan işgücünde ve yeteneklerdeki vasatlıkta, yatmaktadır. Tembel yahut çalışkan, yetenekli yahut yeteneksiz herkese eşit bir refah düzeyi sunulur; ancak

³ Bu çalışmanın çeşitli başlıklarında görüleceği üzere Kropotkin özellikle Darwin'in kuramını yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Bunun dışında dönemin antropolojik verilerini ve tarihçilerin çalışmalarını kullandığını sıklıkla ifade etmektedir. Anarşistlerin özellikle antropolojik çalışmalara rağbeti olduğunu söylemek mümkündür. Antropolojinin çalışma sahasının ilkel toplumlar olduğu ve ilkel toplumların da devletsiz örgütlenmeler oldukları hesaba katıldığında söz konusu ilgi anlaşılabilir. Brian Morris, **Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm**, Çev.: Baran Karsak, İstanbul, Kolektif, 2018, s. 95. Ancak klasik dönem söz konusu olduğunda bu ilgiyi Kropotkin'e özgülemek daha yerinde olacaktır. Nitekim çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Kropotkin'in antropolojiye ve antropolojinin çalışma alanlarına olan ilgisi görülecektir.

⁴ Kitabın İngilizce çevirisinde "communism" ifadesi geçmektedir. Açık ki bu ifade komünizm anlamına gelmektedir. İngilizce çeviride ifadenin geçtiği ilk yerde parantez içerisinde Proudhon'un seçtiği kavrama da yer verilmiştir. Buna göre Proudhon'un tercih ettiği kavram "la communaute"dir. Proudhon, **What is Property?**, s. 195. Eserin orijinalinde Proudhon'un seçtiği kelimenin komünizm olmadığı açıktır. Kelimenin sözlükte Türkçe karşılığı "topluluk; cemaat" şeklinde verilmektedir. **Fransızca Standart Sözlük**, Haz.: Aydın Karaahmetoğlu, 11. Bs., İstanbul, Fono, 2014, s. 56. "La communaute" kelimesinin Türkçeye kamuculuk olarak çevrilmesi daha uygun görünmektedir. Zira komünizm tercihi doğal olarak ideolojik bir çağrışımla anakronik bir problem doğuracaktır.

bu eşitsizlikten başkası değildir. Kamuculuğun eşitlikten anladığı aynılıktır; ancak aynılık eşitlik değildir.⁵

Kropotkin farklı olarak komün biçiminden öncesinde bir ilkel toplum formunun bulunduğunu iddia etmektedir. Bu dönemde ahlak gibi, yaşamın önemi gibi, hukuk gibi kurumların ilkel biçimleri doğmuş olmasına rağmen mülkiyetin var olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ölenlerin sahip oldukları şeyler cenaze işlemi olarak yok edilmektedir ve birikim bu sebeple mümkün değildir. Öte yandan kamusal mülkiyet de söz konusu değildir. Ortak mülkiyete dayalı komünal toplum biçimini bu uzun devrin akabinde, özellikle doğal şartların olumsuz şekilde değişmesi neticesinde keşfetmişlerdir. Doğada görülen olumsuz gelişmeler ilkel toplumların göç etmesine, göçler ise eski toplumsal bağların kopmasına neden olmuştur. Ortak mülkiyet, Kropotkin'e göre, toplum içerisinde yeni bağlar oluşturmak için üretilmiştir ve aynı toprağa sahip olmak yeni toplumu bir arada tutan kurum olarak doğmuştur.⁶ Her ne kadar bu aşama Proudhon'un ilk toplum biçimiyle benzeşiyor gibi görünse de Kropotkin'e göre bu toplum yapısı oldukça olumlu bir içeriğe sahiptir. Daha önce ilkel versiyonları görülen kurumlar geliştiği gibi – Kropotkin'e göre Roma Hukuku dahi bu dönemde gelişen hukukun üzerine inşa edilmiştir – gereksinimler ölçüsünde farklı komünler arasında birlikler kurulması suretiyle daha gelişmiş toplumsal yapılar yaratılmaya başlanmıştır. Kardeşlik ve karşılıklı yardımlaşma toplumsal yaşama hâkimdir. Bu dönem bilinmeyen bir tarihe işaret etmez. Aksine Roma karşısındaki “barbar”larda da Orta Çağ kentlerinde de bu biçimde örgütlenmeler, zaman zaman esaret altına alınmış olsalar dahi, görülmektedir. Ancak kurulan birliklerden bazılarında yavaş yavaş yöneticilerin doğuşu başlamıştır. Özellikle birlik dışındakilere karşı savunulma ihtiyacı askeri bir egemenlik biçimini ortaya çıkarmıştır. Bir başka biçimi ise herkesin bildiği yasa yerine işlev gören geleneklerin unutulmaya başlaması

⁵ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 249-252, 269 (195-197, 211).

⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 186-190. Bu gelişmeler devletlerin olduğu döneme aittir ve komünleri, devletli topluma dönüşmeyen kabileler yok olmamak için geliştirmişlerdir. Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Evrimin Bir Faktörü Karşılıklı Yardımlaşma** (Bundan sonra “Karşılıklı Yardımlaşma” olarak anılacaktır.), Çev.: Işık Ergüden, Deniz Güneri, 2. Bs., İstanbul, Kaos, 2013, s. 115. Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Mutual Aid: An Illuminated Factor of Evolution**, Oakland, PM, 2021, s. 110. Kropotkin bu komünal biçimin kendi yaşadığı dönemde halen mevcut olduğunu, Doğu Avrupa, Hindistan, Java (Endonezya), Sibirya gibi bölgelerde halen bu örneklerin görülebilir olduğunu ifade etmektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 192.

karşısında bu gelenekleri sürekli yeni nesillere aktarabilmeyi başaran azınlığın kazandığı ayrıcalıklara dayanmaktadır. Çünkü bu kişiler toplum içerisinde çıkan uyuşmazlıkların hakemi rolünü üstlenmişlerdir ve zaman içerisinde krallık egemenliğine dönüşecek bir iktidarın sahibi olmuşlardır.⁷

Proudhon'a geri dönecek olursa, toplumsal gelişimin ikinci aşaması özel mülkiyetin ortaya çıkmasıdır. Bir nevi kölelik ve eşitsizlik örneği olması, kamuculuk temelinde inşa edilen toplumsal yapının sonsuza değin ayakta durabilmesini imkânsız kılar. Proudhon bu dönemde geçerli tek erdemin kaba kuvvet olduğunu düşünür ve kamuculuk devrinin en güçlü ve en iyilerin daha fazla pay talepleriyle sona erdiğini ileri sürer. Güçlünün hakkı ise mülkiyet olmuştur. Ancak güçlünün hakkıyla başlayan mülkiyet devri sonrasında kurnazlık hakkına dönüşür. Kurnazlık hakkı güçle elde edilenin zekâ ile derinleşmesini ve yaygınlaşmasını sağlar. Düşünür, modern çağda mülkiyet sahiplerinin giderek zenginleşmesini ve eşitsizliğin toplumsal yapının bütün hücrelerine sızmasını kurnazlıkla yürütülen “dalaverelerle” gerçekleştiğini iddia etmektedir.⁸ Mülkiyet çağı hâlihazırda içinde yaşadığımız dönemi de kapsayan uzun bir süreçtir. Her ne kadar mülkiyet çağının bu denli uzun sürmesinde iktidar sahiplerinin oyunları söz konusu ise de anarşistlerin bütün sorumluluğu onlara yıktığı anlaşılmamalıdır. Çünkü muktedirlerin hükmetme iddiaları kadar belirleyici olan mesele ona rıza gösterenlerin varlığıdır⁹.

Stirner'in, hakkını kendi gücüne dayanarak talep eden, hukuk ve ahlak tanımayan bireylerinin karşılaştığı evrende savaş kaçınılmazdır. Hayal ettiği Birlik doğduğunda dahi çatışmaların nasıl sönümleneceğine dair net ifadelerden kaçınırken, meseleyi büyük oranda iyimserliğe bırakır. Ama ondan öncesinde tarih boyunca toplumu, gücün belirleyici olduğu bir savaş alanına benzetir. Krallar, soylular, şamanlar, rahipler ve nihayet burjuvazi kendisi dışındakilere hükmetme hususunda yarışmışlar ve diğerlerinin korkaklığından istifade etmek suretiyle, Stirner'in anladığı geniş manasıyla, mülkiyet ve iktidar elde etmişlerdir. Bu mülkiyete itiraz edilemez;

⁷ A.e., s. 192-200.

⁸ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 258-259 (202-203).

⁹ Meselenin bu yönüyle daha fazla ilgilenenin Stirner olduğunu söylemek mümkündür. Newman, **a.g.e.**, s. 99.

çünkü olması gereken de budur. Nitekim Stirner bu düzeni ortadan kaldırmak üzere davet ettiği eylem de egoistlerin kendileri için hak gördükleri şeylere el koyarak mülkiyetlerine dâhil etmeleridir. Stirner'in düşüncesine göre; gerek bugünü de içine alacak şekilde tarihte ve gerekse egoistlerin harekete geçmesiyle yaşanacak yıkım sürecinde "herkesin herkesle olan savaşı"ndan bahsetmek mümkündür. Bu durum da Hobbes'un doğa durumuna yakın bir fotoğrafın paylaşıldığını gösterir. Ne var ki Stirner'e göre bu savaş devam etmektedir.¹⁰ Bu durumda Proudhon gibi Stirner'in de mevcut siyasal ve toplumsal koşulları bir çeşit doğa durumu olarak nitelediğini söylemek mümkündür.

Mülkiyet çağı bir kaos halidir. Bu kaosu daha acınası hale getiren ise doğru toplumsal modeli – anarşizmi – kurmaya yarayacak enstrümanlara sahip olunmasına rağmen düzene kavuşulamamasıdır. Proudhon modern kaos betimlerken inşaat benzetmesini kullanır: Şantiyesinde izdiham olan, binanın ana gövdesini oluşturacak maddelerin rastgele dağıtıldığı, mimarın planı unuttuğu ve sonunda ihtişamlı bir tapınak ortaya çıkarmaya muktedir olunacak bütün parçalara sahip olunduğu halde modern toplum kulübe üretmenin ancak becerilebildiği bir inşaat alanıdır.¹¹ Mülkiyet çağı kurgunun gerçeğe dönüştüğü dönemdir. Zira biraz önce ifade edildiği üzere söz konusu çağ halen devam etmektedir. Kurgusal olandan gerçek olana geçiş, anarşist yorumlamayla gerçek bir doğa durumunun da yaratılması, daha doğru bir formülle gerçeğin doğa durumuna indirgenmesi anlamına gelmektedir.

Toplum sözleşmecilerinin farazi doğa durumu tasvirlerinin karşısında anarşistlerin gerçek bir doğa durumu ile bulundukları anarşist düşünceye genelleştirilebilir. Doğa durumunun gerçekliğinin ilk boyutu olarak, anarşist bir forma kavuşmazdan evvel tüm siyasal toplum modellerinin aslında bir çeşit doğa durumu olarak kabul edildiği de böylece söylenebilir hale gelir. Bu yargının gerekçesi mevcut siyasal ve toplumsal yapının sonlandırılması ile ancak hakiki manada bir toplumun

¹⁰ Stirner'in paragraf boyunca ifade edilen düşünceleri çalışmanın ilgili yerlerine dağılmış şekilde daha detaylıca ele alınmış yahut alınacak olup, kendi temel eserinde yayılmış bu düşünceleri için her bir cümleye ayrı ayrı yeniden atıf yapılmasının sebep olacağı karmaşayı bertaraf etmek adına bu açıklamanın yapılması ile yetinilecektir. İlgili yerlerde paragraftaki ifadelerin referansları tam şekilde yazıldığı görülecektir. Ancak ek olarak bkz. Woodcock, **Anarşizm**, s. 110; Marshall, **a.g.e.**, s. 331.

¹¹ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 58-60.

inşa edilebileceği yönündeki düşünceleri ve eylemleridir. Gerçek doğa durumunun ikinci boyutu ise yıkma eyleminin içerisinde gizlidir. Mevcut siyasal iktidar modelini yıkma ile anarşist toplum modelini hayata geçirmenin aynı anda gerçekleşeceği varsayılsa dahi, bu eş zamanlık bireysel boyuttadır ve fakat toplumsal düzenin çok katmanlı oluşu yıkım ile yapım arasında kaçınılmaz bir zaman boşluğuna sebep olur. O halde bu iki eylem arasındaki boşluk, sürekli dolduruluyor olsa bile, öncekinden farklı ve fakat bu kez herkes için tartışmasız bir doğa durumunu da doğurmuş olacaktır ki işte anarşist doğa durumunun gerçekliğinin ikinci boyutu da budur. Böylece yeni bir toplum yaratmanın ve bunu da yeni sözleşme yahut sözleşmelerle yapabilmenin zemini oluşturulmuş olacaktır.

Sözleşme ise öncelikle özneye ihtiyaç duyar. Bu özne sapma olan devleti bertaraf edecek bireydir şüphesiz; ancak bu kez farklı olarak yıkan değil yapan olacaktır. Söz konusu iki fiil aynı ellerde dünyaya yansımakla birlikte eylemin zıtlığı faile farklı bir yaklaşımı gerektirmektedir. Bu kez temel soru şudur: “Anarşist bir toplumu inşa edeceğine inanılan insan hangi vasıfların sahibi olarak görülmektedir ki yönetilmeye ihtiyacı duymasın?”

A) ANARŞİZM ve İNSAN

Önceki bölümde yıkımın faili olarak anarşizmde insan unsuruna dair bir değerlendirme yapılmıştı. Şüphesiz ki yıkan insanla inşa edecek olan insan aynı kişidir. Fakat yıkma eylemi inşa eylemi arasında oldukça önemli nitelik farkları bulunmaktadır. Yıkma, yok etmek, öldürmek gibi eylemlerde ortadan kaldırılmak istenen nesneye yönelik olumsuz duygu ve düşünceler yeterince belirleyici olabilmektedir. Nitekim yıkmaktan bahis açıldığında, örnek olsun, “neden devletten nefret etmeliyiz?” sorusunu kişilere yöneltmek anarşist için yeterlidir. Üstelik yıkmaya yönlendirilmiş bu kişi, düşmanlaştırdığı siyasal toplumun bir ürünüdür. Ek olarak anarşistin düşmanı aynı anda bir başka düşünce ekolünün de düşmanı olabilir. Nihilist, Marksist veya eski rejimlerden herhangi birinin sürdürücüleri modern devleti ortadan kaldırma hedefinde anarşist ile buluşabilir.

Ancak mesele yapmaya, inşa etmeye veya hayat vermeye geldiğinde yıkan insanın motivasyonunu tespit etmek, bu motivasyonu beslemek yeterli olmayacaktır.

Her şey ortadan kalkıp toplum yeniden kurulma anına döndüğünde hedeflenen düzenin inşa edilebileceği bir zeminin varlığı, en azından söz konusu zeminin var olduğuna dair bir inancın olması gerekmektedir. Bu zemin ise hedeflenen siyasal düzen ne olursa olsun insan, insan özü ve doğası olmak zorundadır.

Siyasal iktidar alanına dair tüm düşünsel ürünler insan doğasında dair belirli kabuller üzerine inşa edilir. İnsan doğası kalıbı çoğunlukla ahlaki bir değerlendirmenin konusu olsa da sadece ahlaki bir çözümlemeden ibaret değildir. Ahlaki içerik insanın iyi yahut kötü olarak nitelenmesiyle sonuçlanmakta, bu ise ortaya çıkan siyasal iktidarın yetkilerine ilişkin sınırları belirlemektedir. Ancak insan sadece iyi veya kötü değildir. Bunun dışında da başkaca özellikler önce insanın nasıl bir varlık olduğunu, sonrasında ise bu varlık ile nasıl bir siyasal toplum inşa edilebileceğini gösterecektir.

1-) İnsan Doğası

Öncesinde de modern dönemde de devletin insanı belirli kalıplara sokma işlevi bulunmaktadır. Bu işlev devlete yönelen bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Zira koyduğu kurallar ve koruduğu değerler vatandaşlar tarafından içselleştirildiği ölçüde bir uyum yakalanır ve söz konusu uyumun neticesi olarak devlet, sahip olduğu kuvveti toplumu bir arada tutmaya yarayacak meselelere harcama yükünden mümkün olan en üst seviyede kurtulmuş olur. Aynı zamanda bu zorunluluk kişilerden alınacak verimliliğin de temelini oluşturur ki böylece devlet gereksiz güç sarfının ötesinde sahip olduğu gücü arttırma imkânına da kavuşur. Ancak bu müdahale eleştirel bir göz ile takip edildiğinde insanın kendi doğasından koparılması gündeme gelebilecektir.

Nitekim anarşistler de başta eğitim olmak üzere devletin sahip olduğu araçlarla insanın kendi varlığından uzaklaştırıldıklarını iddia etmektedirler.¹² Eğitim özelinde eklenmelidir ki, anarşistler öğretmenlerin bilinçli veya bilinçsiz olarak, devlete ve dolaylı olarak egemen sınıflar lehine kişinin kendisini “kurban” etmesi gerektiği

¹² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 276 (199). Kemal Bakır, “Max Stirner: Hakikat, Anarşi ve Eğitim”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 98.

inancını yerleştirdiklerini düşünmektedirler.¹³ Devlet kontrolündeki eğitim ve öğretim kurumlarının, burjuva sınıftan gelenler de dâhil olmak üzere, gençleri özellikle ahlaki yönden yozlaştıracak şekilde oluşturulduklarını ileri sürmektedirler.¹⁴ Eğitimin en önemli fonksiyonlarından biri egemene ve yasalarına itaati öğretmektir.¹⁵ Sebep olduğu söz konusu sonuçlar düşünüldüğünde devletin elindeki en önemli silah eğitimidir ki bu eğitimi yalnızca okuldan ibaret görmemek gerekmektedir¹⁶; aile, toplum, işyeri gibi kurumlar da devleti destekleyecek biçimde eğitime katkı sunmaktadır. Devlet tarafından gerçekleştirilen eğitimin insan doğası üzerinde etkileri itaate elverişli makbul vatandaşlar üretmekten öteye de geçmektedir.¹⁷ İtaatkâr fert üretimini desteklediği de göz ardı edilmeksizin, devlet eliyle eğitimin insanların aklı melekelerinin gelişimini de engellediği iddiası anarşistlerce dile getirilmiştir. İtaati destekleyen yönü sorgulayıcı aklın köreltilmesidir ki böylece statüko korunmuş olur.¹⁸ Nihayet devlet kendisini düzen için “mutlak, gerekli ve olmazsa olmaz” şeklinde dayatmaktadır.¹⁹

İnsanın doğal yapısı üzerindeki belirleyici kuvvet yalnızca siyasal iktidarda toplanmış değildir. Ondan belki de daha üstün olarak toplum, özellikle ahlaki olanın belirlenmesi ve dayatılması işlevinin sahibi olarak, insan doğası üzerindeki gerçek referanstır.²⁰ İnsanın gerek toplumdan gerekse de fertlerden bulduğu karşılık nispetince şekillendiğini göz ardı etmek mümkün değildir. İçinde yaşadığı koşullarda gerçekleşecek değişiklikler, insan teklerinin davranışlarını ve ahlaki yapısını önemli ölçüde değiştirebilecektir.²¹ Ancak dışsal etmenlerin etkileri sınırsız bir belirleyiciliğe

¹³ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 126. Devamında Bakunin, bu olumsuz sonuçlarına karşın eğitimi tamamen durdurmaya yönelik bir çağrının da kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Sadece içerik bakımından bir düzenlemeye gidilmeli ve eğitim topluma gerçek manada yaygınlaştırılmalıdır.

¹⁴ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 110-111 (73-74).

¹⁵ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 191-192.

¹⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 240.

¹⁷ Cantzen, **a.g.e.**, s. 196.

¹⁸ Godwin, **Political Justice**, s. 451-454; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 109-112; Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, Çev.: Işık Ergüden, 2. Bs., İstanbul, Kaos, 2015, s. 7-8.

¹⁹ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 129.

²⁰ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 84.

²¹ Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 23.

yüceltilirse, o halde insanın özgür iradesinin ve yaptığı eylemlere yönelik sorumluluğunun ortadan kaldırılması gerekir. Bu ise insan teklerinin kader çizgisine hapsedilmesi anlamına gelir; fakat böyle bir sonucun anarşizm ile uzlaşması mümkün görünmemektedir. Dışsal etmenlerin belirleyiciliğine yönelik tespitler, çevrede doğal bir yapı oluşturulmasının insanın özüne kavuşmasında oynayacağı rol çerçevesinde anlaşılmalıdır. Tespit anarşizmin genel ilkelerinden hareketle değerlendirildiğinde, anarşist bir örgütlenme için mücadele edecek aydınlığa kavuşmamış ve hatta anarşizmin doğuşu aleyhine mücadele etmiş kimseler dahi, anarşizmin sağlayacağı özgürlük ve eşitlik ortamının neticelerinden faydalanacak ve kendi özlere kavuşma noktasında avantaj devşireceklerdir, şeklinde bir yoruma ulaşılmalıdır.

İnsanın özü anarşizm için oldukça belirleyicidir. Zira devlete karşı girişilen mücadelenin hareket noktalarından birini insana atfedilen öz oluşturur.²² Ancak bu insan doğası yine anarşizm içerisinden, özellikle Stirner tarafından, oldukça sert eleştirilere de tâbi tutulacaktır. Stirner'in tepkisinin merkezini de oluşturan ve insan özü belirlenimini bir problem haline getiren ise bireyin ve bireysel egemenliğin çevresine örülen anarşist siyasal yapıda bireysel farklılıkları törpüleme işlevine dönüştürülebilme kapasitesidir. İşte bu bıçak sırtı mesele ne görmezden gelinebilecek kadar önemsizdir ne de bir kalıp işlevi görecektir sertliğe kavuşturulabilir. Bu sebeple öze dair sütunlar dikkatle belirlenmeli, kuşatıcı ama aynı zamanda bireysel farklılıkları da koruyucu ve hatta destekleyici olmalıdır. Bununla birlikte Stirner'in ve benzerlerinin dile getirdiği eleştiriler her zaman bir haklılık payını muhafaza edecektir.

a) İnsanın Ahlaki Varlığı

İnsanların, onları hizada tutacak sopa olmadan birlikte yaşamalarının mümkün olduğunu ileri süren bir iddia sahibinin, bu iddiasının uzantısı olarak insan özünün iyi olduğunu yahut insanın iyiyi tercih etmeye daha meyyal olduğunu kabul ettiği yönünde bir kanaatin belirmesi oldukça olasıdır. Üstelik bu kanaat çoğu zaman, söz konusu iddia sahibinin insan doğasına ilişkin herhangi bir ifadesine ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden belirir. İlk cümledeki iddiaya uyan anarşizm için de

²² Newman, **a.g.e.**, s. 76-77.

durum böyle olsa da²³ insan doğasının mutlak iyi olduğu şeklinde bir görüşün anarşistler tarafından yaygın bir şekilde benimsendiği söylenemez.²⁴

Aksine, anarşistler insan doğasında olumsuz özelliklere de yer olduğunu ifade etmekten çekinmezler.²⁵ Örneğin iktidarı, eşitsizlikleri doğuran da insandır ve insanın bencil yönünün yansımasıdır.²⁶ Kropotkin; anarşist toplum iddialarının, anarşizme dışarıdan bakanlarca “mükemmel insanlardan” müteşekkil olduğunda ancak mümkün görüldüğünü, fakat anarşist toplumdaki fertlere ilişkin böylesi bir beklentinin kendilerince söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, insanların içinde kötülüğe ve toplum içerisinde kötü insanlara rastlamak doğaldır ve fakat bu doğal kötülük mevcut siyasal yapı ve onun kurumlarınca daha da derinleştirilmekte ve büyütülmektedir.²⁷ Bununla birlikte insan doğasına yaklaştıkça ahlaki tavır almaya da yaklaşmaktadır. Dolayısıyla anarşistlerin iddiası insanların saf iyi bir doğaya sahip oldukları değil, mevcut siyasal otorite ortadan kaldırıldığında insanların bugünkü hallerinden daha iyi olacağıdır. Ahlaka uygun davranış biçimi temelde insanı hayvandan ayıran bir özellik olarak görülmemektedir. Zira insanın sahip olduğu erdemler içgüdülerin zorladığı eylemlerdir.²⁸

Bununla birlikte insan doğasının kötülük üzerine inşa edildiği ve karşılaşılan her türlü zorluğu hak ettiği yönündeki inanç kesinlikle ve net bir şekilde kabul görmemektedir.²⁹ Örneğin Godwin insanın aslında kötü olmadığını ve fakat mevcut siyasal ilişkilerin yarattığı iklimde hırsın ve kargaşanın içerisinde erdemli davranmadığını iddia etmektedir.³⁰ İnsanın kötü olmadığını yahut kötülüğe yatkın olmadığını göstergesi basit bir oran hesabıyla ortaya çıkarılabilir. İnsanların çoğu

²³ Ki bu tanımın uzantısı olarak devlet ahlakıdır. A.e., s. 115.

²⁴ Woodcock, **Anarşizm**, s. 27.

²⁵ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 352.

²⁶ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 199. Matthew S. Adams, “‘Tekdüzelik Ölümdür’: Kropotkin’in Anarşizminde İnsan Doğası, Çeşitlilik ve Çatışma”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Çev.: Hulusi Ertuğrul Umudum, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s.534-535.

²⁷ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 34.

²⁸ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 221 (173).

²⁹ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 217.

³⁰ Godwin, **Political Justice**, s. 392-393, 401; Godwin, “William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97)”, s. 37-38.

yalnızca hayatını idame ettirme çabası içindedir ve büyük insanlık ailesi ile orantılandığında çok az kişi hemcinslerine fiziksel, psikolojik yahut ekonomik zararlar vermekte yahut böyle bir eğilim sergilemektedir.³¹

İnsanın kötü bir varlık olmadığı yönünde bir başka ve daha net örnek olarak Proudhon, ilk günah inancının ortaya çıkardığı olumsuz insan profiline yönelik inançlara karşı çıkmaktadır. Ancak ilk günah fikrine benzetilebilir bir noktadan hareket ettiği de not edilmelidir. Başlangıcında içgüdülerin, cehaletin ve tecrübesizliğin hâkim olduğu insanlık suçtan ve barbarlıktan da habersizdir. Muhakeme yeteneği de yeterince gelişmediği için yanlış tercihlerle belirleyici hatalara düşen insan, zamanla aklını doğru şekilde kullanmayı öğrenmiştir ve dahi öğrenmektedir, öğrenecektir.³² Ona göre insan öğrendikçe hata yapmaktan uzaklaşan bir varlıktır. Bu gelişimin ucu o kadar açıktır ki, asla hataya düşmeyecek bir potansiyele işaret eder.³³ Nitekim şu ifadeler de bu potansiyele olan inancı göstermektedir: “*Evrensel yanlış düzeltme iddiasında bulunurken evrensel uzlaşıya dayanıyorum; insan türünün kanaatleri karşısında insan türüne duyduğum inanca sığınıyorum*”³⁴.

İnsanın kötü olduğuna dair inanç yaratılmış bir algıdır ve insanı kendisi dışındaki egemenlere razı etmek üzere üretilmiş bir araçtır. Bu algıyı yaratmaya elverişli veriler devletin ortaya çıktığı süreçten sonra elde edilmiştir.³⁵ Oysaki insan yapmaya, üretmeye, gelişime meyillidir; bozmayı, yıkmayı, öldürmeyi zaman zaman seçebilse de bir canavar olarak itham edilmeyi hak etmez.³⁶

Proudhon’un tekâmüle işaret eden düşüncesinin bir benzeri Bakunin’de de izlenebilir durumdadır: İnsanlık önce “hayvansal kölelik” dönemini yaşamıştır.

³¹ Godwin, **Thoughts on Man**, s. 112-113.

³² Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 244-245 (191-192).

³³ A.e., s. 26-27 (21-22); Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 229-230. İnsandaki bu potansiyelin tâbi olduğu tekâmül ilkesi, sonunda ahlakın gelip dayanacağı özgürlük ortak paydasının da anahtarıdır. Bu sefer Bakunin aynı ilkeyi özgürlüğe ulaşan insan bilinci için kullanır. Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 89-93

³⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 17 (14).

³⁵ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 112 (108-109).

³⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 197-198.

Hayvansal kölelikle evrimsel gelişim çizgisi içerisinde tarihsel atayı kasteden Bakunin, bu dönemin Tanrı karşısındaki köleliğin tercih edilmesiyle aşıldığı kanaatindedir. Çünkü insanı, hayvani geçmişini temizleyerek değer kazandıracak devrimci bir atılım gerekmektedir. Nitekim bu atılımı Bakunin zorunlu bir sapma olarak görmektedir. Tanrısal kölelik bir ara formdur ve önünde insanlık ufku uzanmaktadır. Bu son köleliği de yaktığında insanlık gerçek formuna kavuşacaktır.³⁷ İnsanın doğru ahlaka kavuşmasının güvencesi ve aslında ahlakın doğru zemini ise emektir. Zira emek ile dünyayı imar eden insan, emeği onurlandırdığı anda Tanrısal kölelik çağını da aşacaktır. Emeğin onurlandırılması, tarih boyunca çeşitli biçimlerde aşağılanan emeğin insan vasfının kazanılmasındaki öneminin fark edilmesi ve emeğin son aşağılanma biçimi olan emek türleri arasında hiyerarşi kuran anlayışın da yıkılması ile eşitlik önündeki son engelin aşılması demektir.³⁸

Tekâmülün, biyoloji bilimi çerçevesindeki terimiyle evrimi de karşıladığı dikkate alındığında, anarşistlerin insandaki ahlaki parçanın kökeni hususundaki yaklaşımlarına ilişkin bir veri de elde edilmiş olur. Ahlak evrimci bir temelde “insan-öncesi” bir zamana uzatılır ve aynı zamanda insanın ve toplumsal yaşamın gelişmişliğiyle paralel bir gelişim izlediği iddia edilir. Bu kökenden hareket edildiğinde yukarıdaki paragrafa ve ahlaki gelişimin söz konusu evrim çizgisi içerisinde tekâmül edeceği beklentisine ulaşılır. Yine bu temel ahlaki doğal bir zemine de kavuşturmuş olur.³⁹ Şüphesiz ki doğal ahlakilik, mevcut toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullarda uygulanagelen ahlaki kodlara işaret etmemektedir. Bunlardan bir kısmı ve hatta belki de çoğunluğu doğal ahlaki zeminde kendisine yer bulabilir olsa da⁴⁰ doğal olan ahlaki davranış sergileme iradesidir.

³⁷ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 103-104. Arvon, **a.g.e.**, s. 59.

³⁸ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 91-95 (88-93).

³⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 25.

⁴⁰ Sırf dinsel yahut geleneksel ahlak içeriyor diye bir takım ilkelerden yahut ahlaki tümenden reddetmek Kropotkin'e göre akıldışıdır. Kropotkin bu durumu, Kur'an yıkanmayı emrediyor diye temizlenmekten veya belirli süreler boyunca ekilmeyen toprakların topluma devredilmesini emrediyor diye kamusal mülkiyet talebinden vazgeçme durumu ile örneklemektedir. Böylesi emirlerin dinsel içeriğe konu olması mutlak surette reddedilmesini sonuçlamamalıdır. Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 44.

Anarşizmin her bir insan tekinin öz olarak iyi olduğunu yahut iyiliğe yatkın olduğunu iddia ettiği yönündeki bir sonuç için, anarşist düşünürlerin ifadelerini böylesi bir anlam ortaya çıkarmaya zorlamak gerekmektedir. İyi olmaktan bahsedebilmek için dışsal etkenler ahlaki gelişime uygun halde olmalıdır ve fakat iyi olanı tercih etmek yine kişinin ellerindedir ve daha da önemlisi iyi olmak geliştirilebilir bir seçenektir, iradidir.⁴¹ Ahlaki varlığı değerli kılan da özgür seçimlerde bulunabilme yetisidir.⁴² Bu çerçevede anarşizmin bir iddiası da insanın kendi ahlaki varlığını, kişiliğini ve yeteneklerini geliştirebileceği bir özgürlük ortamını sağlayacağıdır.⁴³

Ahlaki davranışın her halükarda iradi olduğunun kanıtı anarşistlerin devlet karşısındaki pozisyonları ile doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlantıyı iki farklı senaryoda da aynı tercihi yapmalarından anlayabilmek mümkündür. Senaryonun ilki politik devrim meselesinde ortaya çıkmaktadır. Eğer ahlaki olan insan iradesinin dışında olsaydı, devrimden sonra oluşacak olumlu ortam sebebiyle yöneticilerin yozlaşmasından çekinmek gerekmecekti ve bu durumda politik devrim anarşistler için izlenebilir bir yöntem olarak belirebilecekti. Daha güçlü ikinci senaryo ise anarşist yöntemler neticesinde hedef topluma ulaşıldığı varsayımına dayanmaktadır. Bu halde ise ulaşılan siyasal toplum modelinin muhafaza edilmesi ve daha ileriye taşınması adına, geçmişin tüm yüklerinden kurtulmuş toplumun devlet benzeri bir yönetim altında toplanması anarşist son hedef olarak belirebilecekti. Nitekim böyle bir tercih geleneksel kalıplar içerisinde düşünmeye alışık zihinlerin anarşizme ikna olmalarını kolaylaştırıcı bir etki dahi doğurabilirdi. Bu iki senaryoda da anarşist tavır belli ve aynıdır; hiçbir surette devletle barışmak mümkün değildir.

İnsanda ahlaki bir öz bulunduğu yönündeki genel anarşist kanaatin yanı sıra not edilmelidir ki, ahlakı tümüyle reddeden içerik de anarşizm içerisinde kendisine yer bulmaktadır. Egoist bireye övgüsü nedeniyle doğal bir sonuç olarak Stirner insanın ahlaki bir öze sahip olduğu iddiasını reddeder. Ona göre ahlak Hristiyan idealizminin

⁴¹ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 299-300 (183-184).

⁴² Godwin, **Thoughts on Man**, s. 239; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 22-23.

⁴³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 58.

hümanizm adı altında dayatılmasıdır. Ahlak bireyi başkalaştırma işlevi gören bir enstrümandır.⁴⁴

İnsanın ahlaki varlığı ile toplumsallığı arasında doğrudan kurulmuş bir bağ bulunmaktadır. Söz konusu bağ iki yönlüdür. İlk yön, ahlaki varlığın ancak toplum içerisinde anlam kazanması ve ancak toplum içerisinde geliştirilebilir olması ile bireyi topluma bağlarken; diğer yön, ahlak kodlarının belirleyiciliğini üstlenmesiyle toplumu bireye bağlamaktadır.⁴⁵ Toplum-ahlak ilişkisine dair meseleye, daha önce ele alınan insanın tekâmüle açık bir varlık olduğuna yönelik bir içerikle birlikte, Godwin’de de rastlamak mümkündür. Godwin bireyin bünyesinde bulunan olumsuz özelliklerden sıyrılabileceğini iddia etmektedir. Ancak gelişebilme potansiyeli beri yandan negatif yönde de mümkündür. Bu noktada belirleyici olan şeylerin başında insana sağlanan ortam yani siyasal ve sosyal yapı gelmektedir.⁴⁶ Toplumun denkleme dâhil edilmesiyle ahlak dışsal bir nitelik kazanıyor gibi görünse de aslında hedef bu dışsallığın bertaraf edilmesidir. Toplumun ahlak üzerindeki etkisi bir tespittir. Bakunin bu etkiye yönelik tespitini ve hedefi detaylandırır: Bireyin gerçek manada ahlaklı olması; sağlıklı doğuma, akıl, eşitlik ve özgürlük merkezinde eğitime ve yine eşitlik ve özgürlük üzerinde inşa edilmiş bir toplumsal yapıya ihtiyaç duymaktadır.⁴⁷ Dolayısıyla bu koşulların herhangi birinde meydana gelen aksaklıklar, özellikle eşitlik ve özgürlük temelinden uzaklaşan eğitim ve toplum yapısında meydana gelecek olanları, kişinin ahlaki varlığının dışsal belirlenimlerin ellerine bırakılmasına yani gerçek ahlaktan uzaklaşılmasına neden olacaktır. Sonuç; mevcut siyasal toplumda olması gereken anlamıyla ahlakın var olmadığına yahut bozuk bir içeriğe sahip olduğuna ve kişilerin gerçek manada ahlaki varlığına ancak anarşist bir düzende kavuşacağına çıkmaktadır.

⁴⁴ Newman, **a.g.e.**, s. 114-115.

⁴⁵ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 79.

⁴⁶ Godwin, **Political Justice**, s. 60; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 30-31.

⁴⁷ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 85-86.

b) İnsanın Toplumsallığı

İnsan doğasına yönelik olarak anarşist bir genelleme ancak insanın toplumsal bir varlık olduğu çerçevesinde dile getirilebilir.⁴⁸ Toplumsallık, tıpkı ahlakın kökenine ilişkin iddialarda olduğu gibi evrimci bir temelde değerlendirilir, “insan-öncesi” varlıkta kendisini bulur ve doğallık zeminine de böylece yerleşir.⁴⁹ İnsanlık dünyaya adımını attığı günden beri toplum içerisinde yaşamaktadır; ne tekil yaşamlar ne de küçük aileler şeklinde sınırlı birliktelikler insanlıkça tecrübe edilmiştir.⁵⁰ Anarşistler son derece basit ve aynı zamanda temel bir noktadan hareketle insan olmak ile toplumsal yaşamın bitişikliğini ilan etmektedirler: Bir insanı insan olarak tanımlayabilecek tek varlık bir başka insandır.⁵¹

Her ne kadar anarşizm, en toplumsalcı olan yaklaşımlarında dahi bireysel egemenlik vurgusunu ön plana çıkarıyorsa da toplum önemli bir kurum olarak işlevini sürdürmeye devam etmektedir.⁵² Özellikle Bakunin ve Kropotkin’e kıyasla, daha bireyci bir yaklaşıma sahip olan Proudhon dahi, son kertede topluma birey üzerinde bir kontrol mekanizması olma imkânı verir. Mülklerin kullanımı konusunda teklifini şu şekilde temellendirir: “İnsana yararlanma hakkını toplum bahşeder ve bu hakka sürekli biçimde yalnız toplum sahiptir: Bireyler geçip gider toplum bakidir.”⁵³

Toplum vurgusunun daha görünür olduğu Bakunin’in anarşizminde de göz ardı edilmeyen bireyselliğin doğabileceği ve serpilip gelişebileceği mecra toplum olarak görülmektedir. İnsan bir bütün olarak varoluşunu ancak toplum içerisinde sergileyebilir. Toplum dışı bir yaşam insanın sadece somut varlığını sürdürülebilmesini neredeyse imkânsız hale getirmez; aynı zamanda onun, ahlak başta olmak üzere, soyut

⁴⁸ Woodcock, **Anarşizm**, s. 27. Proudhon, Aristoteles tarafından yapılan ve insanı konuşan toplumsal hayvan şeklinde açıklayan tanımlamanın insana dair yapılan en “üstün” tanımlama olduğu düşüncesindedir. Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 218 (171).

⁴⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 25.

⁵⁰ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 80 (83). Kropotkin bu iddiasını Lewis H. Morgan, J. J. Bachofen, Edward B. Tylor, John Lubbock gibi birçok tanınmış antropoloğun ve sosyoloğun bilimsel çalışmalarına dayandırmaktadır.

⁵¹ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 196; Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 213-214 (131).

⁵² Bu sebeple Ritter, anarşizmin hedefini “*komünal bireysellik*” olarak tanımlamaktadır. Ritter, **a.g.e.**, s. 25-26.

⁵³ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 85 (66).

varlığını da sonlandıracak bir ortamdan daha fazlasını sunamaz. O halde insanın varoluşu ile toplum içerisinde yaşam sürdürmek arasında doğrudan bir bağ bulunduğunu söylemek tabiidir.⁵⁴ Toplumun doğal olduğu, yani insan yaratımı olmadığı anlamı da bu düşüncenin bütünleyici parçası olarak peşinen doğmaktadır. Çünkü insan olmak bireysel alandan çıkarılmış ve toplumla bağdaşık hale gelmiştir. Bakunin insanın tanımındaki bu birlikteliği bir adım öteye taşır: İnsanın en önemli özellikleri düşünme ve konuşmadır. Düşünme ile konuşma ise tekil olarak doğamaz; çünkü düşünce olmadan konuşulamayacağı gibi konuşma olmadan da düşünce gelişemez. Öyleyse insan sahip olduğu en temel özellikleri kullanabilmek, geliştirebilmek ve aslında en önemlisi bu yetilere sahip olabilmek için bir diğer insana ihtiyaç duyar. Aksi durumda düşünmeyen ve konuşmayan insan formundaki bu canlı en iyi ihtimalle bir hayvan olarak nitelenmeyi gerektirirdi. Dolayısıyla toplum ve toplumsal yaşam doğal ve hatta zorunludur.⁵⁵ Bu sebeple insani özelliklere sahip hiçbir canlı, toplum ve toplumsal ilişkiler olmaksızın yaşam sürdüremez. Toplum dışı yaşam insan doğasında bulunan yeteneklerin ve hazların ortaya çıkmasına engel olur.⁵⁶

Varoluş ve ahlak peşi sıra bilinç ve özgürlüğün kapısını aralayacaktır. Bakunin'e göre, özgürlük de ancak toplumun ortak iradesi ile doğurulabilir; çünkü o hak sahipliğini tarihsellik içerisinde değerlendirmektedir. Toplum içerisinde olmak kişiyi öncelikle doğa karşısındaki esaretten kurtarır ki bu kurtuluş özgürlüğün kaçınılmaz ilk basamağıdır; sonra ise sahip olduğu özgürlüğe anlam katar. Zira toplum dışındaki özgürlük anlamsal karşılıktan yoksundur.⁵⁷

Bireycilikte hepsinden ötede duran Stirner dahi toplumun doğallığını kabul etmektedir.⁵⁸ Toplumun doğal bir yapı olmasından kasıt, toplumsal bir yaşam sürme ihtiyacının doğallığıdır. İhtiyacın doğallığı, ideal formu ile toplumun ortaya çıkışını

⁵⁴ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 79.

⁵⁵ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 66-67 (47).

⁵⁶ Godwin, **Political Justice**, s. 569; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 28-29. Arvon, a.g.e., s. 36.

⁵⁷ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 193-196.

⁵⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 379 (271).

bilinmezliğe hapseder şekilde anlaşılmamalıdır⁵⁹. Çünkü Stirner'in mevcut toplum yapısına ilişkin eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, egoist bireyin ortaya çıkışında faal rol almadığı bir toplumsallık kabul edilemez sonuçlar doğurmaktadır.

Toplumun doğallığını açıklamada Tanrı mefhumu Proudhon için önemli bir rol oynar. Zira bilimsellik rastlantıyı dışlamalıdır ve toplumsallığı rastlantının ötesine taşıyabilecek kuvvet toplumun bir tasarım olarak değerlendirilebilmesini mümkün kılacak üstün bir zekâdadır.⁶⁰ İlk bölümde değerlendirilen Proudhon'un Tanrı'yı kolektif düşüncenin ve toplumsal içgüdülerin bir ürünü olarak gören izahı hatırlanmalıdır. Bu izah aslında toplumun doğallığına işaret etmektedir. Daha doğrusu, toplumun doğal varlığı ile Tanrı düşüncesinin doğuşu ancak anlam kazanabilmektedir. Eğer toplum üretilmiş yahut sürekli üretilen yapay bir ürün olsa idi toplumu yönetme gücünün atfedildiği bir güce ihtiyaç duyulmayacağı gibi, bu doğallığı tanımlama yetkinliğinde olmayan ilkel insan zihninin Tanrı'yı doğurmasına da gerek olmayacaktı.

İnsan doğasının toplumsal olduğu ne kadar gerçek olarak kabul ediliyorsa her insanın farklı bir kişiliğe sahip olduğu da bir o kadar gerçek olarak görülmektedir. Kişilikte görülen farklılıklar tekdüzeliğe zorlanamaz. Tekdüzelik ancak hayvanlara özgü toplumsallığın bir özelliğidir.⁶¹ Benzer temelde ve fakat daha radikal biçimde Stirner de benzeri bir kaygıyı ifade eder. İnsanın toplumsallığını doğal kabul ederken, bu düşüncesiyle çelişir görünecek şekilde insanın toplumsal ve siyasal bir hayvan olduğuna yönelik belirlenimi takıntılı bir "sabit fikir" olarak da nitелеmektedir.⁶² Bu birbiriyle çelişen önermeler aslında mevcut ve aynı zamanda geleneksel toplum yapısına yönelik bir eleştiridir⁶³ ve eleştirisi Proudhon ile aynı kaynaktan doğmaktadır. Onu rahatsız eden şey bireyin içerisinde eridiği ve bireyin kendi olma, egoist varlığını

⁵⁹ Philippe Corcuff, **Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon**, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Versus, 2009, s. 28.

⁶⁰ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 25.

⁶¹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 242 (190).

⁶² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 61 (44).

⁶³ Marshall, **a.g.e.**, s. 330.

sürdürme imkânından yoksun bırakıldığı toplumsallık biçimidir.⁶⁴ Godwin de birey ile toplum arasındaki gerileme işaret ederek toplumsallığın doğal ve toplum içerisinde yaşamın birçok sebeple zorunluluk olarak görünmesine rağmen bireyselliğin muhafaza edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü toplumsal yaşam, beraberinde otoritenin doğmasına imkân tanıyan bir potansiyeli de içermektedir.⁶⁵

Son olarak değerlendirilmelidir ki insanın doğal toplumsallığı bireyin mutlak surette toplum içerisinde yaşamaya zorlanabileceği anlamını taşımamaktadır. Toplum dışında bir hayat sürme iradesini gösteren her fert, karşılaşacağı zorlukları göze alma pahasına “vahşi” bir hayatı tercih etme hakkına da sahiptir.⁶⁶ Bu hakkın kullanımına anarşist saygı gösterecektir ve fakat aynı zamanda kişinin doğasıyla çatıştığı bir tercih olarak yaftalayacaktır. Aynı zamanda aynı anarşist kendisini, emeğin belirleyici olduğu ekonomik koşullarda toplumsal üretimin dışında kalmayı tercih etmesinden ötürü, toplum dışında kalmayı tercih edene karşı bir yükümlülük altında da hissetmeyecektir.

c) Rasyonel İnsan

Anarşistlere göre insan rasyonel bir varlıktır.⁶⁷ Mevcut toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimi içerisinde rasyonalitenin dışında örnekler sergileme eğiliminde bulunması, insanın bu özden mahrum olduğu anlamına gelmemektedir. Mesele, sağlanacak özgürlük alanı ile rasyonellikten uzak yaşam biçimlerinden kendiliğinden kopması için gerekli koşulları üretmek ve insanın bu özünü de ortaya çıkarabilmesini beklemekten ibarettir.⁶⁸

Proudhon, insanın bir hayvan türü olduğu kanaatini sürdürerek ve hayvanlarda görülen türdeşin korunması, güçlünün güçsüzü kollaması gibi dayanışmacı yönde bir dizi örnek sıraladıktan sonra, insanların eş ve yiyecek için birbirleriyle olan

⁶⁴ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 380 (271). Woodcock, **Anarşizm**, s. 101; Newman, **a.g.e.**, s. 108.

⁶⁵ Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 29-30.

⁶⁶ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 91 (89).

⁶⁷ Godwin, **Political Justice**, s. 57; Godwin, **Thoughts on Man**, s. 93; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 31.

⁶⁸ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 275 (207). Bakunin’e göre rasyonel varlığın en tipik irrasyonel davranış biçimi, bütün varlığı ile din kavramında ortaya çıkmaktadır.

mücadelelerini hatırlatır ve böylece insanın hayvanla olan benzerliğinin tamamlandığını düşünür. Fark ise toplumsallığa duyulan ihtiyacın şiddetindedir ve toplumsallıktan azade bir yaşam idame ettirmede insan, hayvana kıyasla daha dezavantajlı durumdadır. İnsanı hayvandan ayıran temel farklılık ise akıldır. Ki bu akıl, insan için toplumsal bir yaşamı mümkün kılan adalet fikrini doğurmaya yarayarak, adaleti bir duygu halinden öteye taşır.⁶⁹

Her ne kadar akıl insanı hayvandan ayıran temel bir özellik de olsa ve her ne kadar adaleti bulmada önemli bir işlev de görse aynı akıl olumsuzlukların da membaıdır. Toplumsal hayatta karşılaşılan olumsuzluklar temelde mülkiyete ve mülkiyetin sebep olduğu - özellikle koşullardaki - eşitsizliklere, eşitsizlikler temelde egoizme, egoizm beslendiği şahsi görüşlere ve şahsi görüşler kaynaklandığı aklın despotizmine uzanır.⁷⁰ Aklın despotizminden kasıt içgüdüleri kavrayamayan, görmezden gelen ve hatta onunla çelişen akıldır. Bilgiyle yeterince beslenmemiştir ve henüz hatalarıyla yüzleşmemiştir. Proudhon bu aklın ürününü kötülük olarak görmektedir. Ancak aynı akıl bir süre sonra içgüdülerinin sesini dinleyecektir ve böylece iyiliği doğuracaktır.⁷¹ Bu noktada ortaya çıkan iyilikten kasıt sadece bireysel yaşamlarda ortaya çıkan yeni bir hal değildir. Proudhon'un bu iddiası daha ziyade toplumsal yapıya yönelmektedir. İnsanın içgüdüleriyle aklının uyumsuzluğunun en büyük örneği mülkiyet, bu uyumun gerçekleşmesi halinde doğacak olan iyilik ise eşitlik üzere inşa edilecek olan toplumsal yapıdır. Aynı zamanda aklın cehaletten sıyrılmamış haline getirdiği eleştiri, kendisinin devrimin öncülü olarak zorunlu gördüğü eğitim süreciyle de uyumlu bir görüntü ortaya çıkarmaktadır. Böylece aklın tek başına bir değer taşımasından ziyade bilgiyle değerli hale gelen bir araç olarak değerlendirildiğini de söylemek mümkündür.

Toplumsallığın arka planında yatan şey görüldüğü üzere akıldır ve pozitif sonuçları bakımından akıl aslında insan doğasına dair anarşistler arasında en yoğun

⁶⁹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 220-222 (172-174).

⁷⁰ A.e., s. 244 (191).

⁷¹ A.e., s. 248 (194-195).

şekilde paylaşılan zemin olarak görülebilir. İnsanın toplumsallığının da iyiliğe yöneliminin de temelinde yatan onun rasyonel bir varlık olarak nitelenmesidir.

Rasyonalizmin anarşizmin dayandığı felsefi temellerden olduğu da ileri sürülmektedir.⁷² Rasyonalizm kısaca, deney ve gözleme başvurmaksızın, “*fiziksel dünyaya ilişkin bilginin kaynağı*”nın akıl olduğu yönündeki felsefi akım olarak tanımlanmaktadır.⁷³ Ancak bu tanımın anarşizm için ne kadar uygun olduğu tartışma götürür. Aklın yüceltilmesi ve doğrunun, gerçeğin ve hakikatin bulunmasında aklın rehberliğinin önemsenmesi rasyonalizmle uyumlu ise de bilimsel yöntemin dışlanması suretiyle bilginin salt akıl kaynağına indirgenmesi anarşistlerin tercihlerinin tam tersi alana işaret etmektedir. Zira ne kadar başarılı oldukları yahut yöntemlerinin ne kadar bilimsel olduğu tartışılabilir de olsa, özellikle klasik anarşistler düşüncelerini bilimsel bir zemine oturtma gayreti göstermişlerdir.⁷⁴ Nitekim doğal yasaların inceleneceği bölümde daha net görüleceği üzere, doğal yasaların tam olarak öğrenilmesinin dahi sosyal bilimlerde gösterilecek gelişmelerle mümkün olacağı savunulmaktadır. Klasik anarşizm bakımından, “temelin rasyonalizme dayandığı” değil de “anarşistlerin rasyonel oldukları” daha doğru bir değerlendirme olarak ileri sürülebilir durumdadır. Nihayet rasyonel olmak bilimselliğin de zaruri bir koşuludur, çünkü bilim gözleme dayalı verilerle akıl arasında kurulan ilişkiyle ilerlemektedir.⁷⁵

Godwin için rasyonalite bütün düşünce sisteminin özünü oluşturur. Rasyonel bir varlık olması birinci eylemin de temelidir. İnsan, özgürce gelişimi önündeki engelleri kaldırma iradesiyle hareket eder ve bu irade devlete yönelik olumsuz bakışın

⁷² Arvon, **a.g.e.**, s. 23.

⁷³ Hans Reichenbach, **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, Çev.: Cemal Yıldırım, 2. Bs., İstanbul, Remzi, 1993, s. 30-31.

⁷⁴ Gönül, **a.g.e.**, s. 39-40. Bununla birlikte klasik anarşizmin bilimsel zemin arayışının terk edildiği daha yakın dönem anarşizm yaklaşımları için rasyonalizm temeli de kabul edilebilirdir. Zira klasik sonrası anarşistler kendi öncüllerinin bilimsel açıklamalarının özellikle Marksizm karşısında zayıf kalması üzerine bu yöndeki üretimlerini terk etme eğilimi göstermişlerdir. **A.e.**, s. 40. Marksizm karşısında bir takım anarşist teorilerin hatalı olduğu yönünde eleştiriler, anarşistler arasında erken dönemde de görülmektedir. Örneğin Bakunin, altyapı-üstyapı kurumları hususunda Proudhon’un Marx karşısında yenilgiye uğradığını ifade etmekten kaçınmaz. Proudhon’un adalet fikrinden hareket ederek ekonomik olguları değerlendirdiğini ve fakat böylesi bir değerlendirmenin hatalı olduğunu ileri sürerken; Marx’ın ekonomik olguların adalet gibi soyut olguların belirlediği yönündeki kanaatlerinin bilimsel bir gerçek olduğunu ilan etmektedir. Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 186 (142).

⁷⁵ Reichenbach, **a.g.e.**, s. 30.

da rasyonel düzlemini oluşturur.⁷⁶ Devlet ise baskı gücü ile meydana getirdiği eşitsizliklerle ve esaretle akıldışıdır. Bunun en anlaşılır örneğini insanlığın gelişim çizgisi göstermektedir ki insanlık binlerce yıldır iktidarın gücü altında baskılanmış olması sebebiyle takdire şayan bir gelişim gösterebilmiş değildir.⁷⁷

İnsanı hayvandan ayıran bir diğer özellik, aslında akıl sahibi olmasının da bir uzantısı olarak, kendisini kuşatan kaderi fark edebilme, anlayabilme, ona nüfuz etme ve etki edebilme yeteneğidir.⁷⁸

Modern insanın, kendinden uzaklaşmış bir varlık haline geldiği yönündeki tespit ve yakınmalar çok sayıda ve çok farklı siyasal anlayışta düşünür tarafından dile getirilen bir meseledir. Bu konuda önde gelen figürlerden olan Rousseau'nun tespitlerine yakın bir saptama Proudhon tarafından da paylaşılır. Rousseau, toplumsal yaşam içerisindeki insanın zorunlu ihtiyaçları aşan talepleri peşinde nasıl köleleştiğini anlatırken, bunu aynı zamanda doğasından uzaklaşmanın bir görünümü olarak işaret eder⁷⁹. Proudhon da benzer bir şekilde, herhangi bir şeyden alınan zevkin abartılı hale getirilmesini eleştirerek, abartının ahlaki zemini yok edeceğini ve ahlaki zeminini kaybetmiş varlığın da insan olmaktan çıkacağını ileri sürer⁸⁰.

Proudhon, başka bir canlıda olmayan estetik yetilere sahip insan türünün üyelerinin düşünce ve duygu bakımından “neredeyse eşit” olduklarını ileri sürmektedir.⁸¹ Bakunin de aynı ifadeyi kullanarak, dâhilerin ve ahmakların⁸² – ki bu kimseler sayısal olarak istisnadır – dışındaki insanlar arasındaki farkların abartıldığını iddia etmektedir. Ona göre fark yalnızca eğitim farkıdır ve bu farklılığın nedeni de

⁷⁶ Arvon, **a.g.e.**, s.34-35.

⁷⁷ Godwin, **Political Justice**, s. 390-391; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 28.

⁷⁸ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 9.

⁷⁹ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı: (Ve Temelleri Üzerine Konuşma)**, s. 191-192.

⁸⁰ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 184.

⁸¹ Hatta sıradan insanlarla sanatçıları bu eşitliğin tarafları haline getirir. Sanatçıların bu anlamda tek farkı yaratımlarının kendiliğinden ortaya çıkması iken sıradan insan düşünsel bir sürece ihtiyaç duyar. **A.e.**, s. 15-16, 19.

⁸² “...*geniuses and idiots*.” Bakunin, **The Basic Bakunin: Writings 1869 – 1871**, s. 50.

ekonomiktir.⁸³ Böylesi yetenek farklılıkları doğaldır ve toplum içinde göreceği işlevler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu farklılıkların doğal bir eşitsizlik olarak değil, doğal bir çeşitlilik olarak değerlendirilmesi gerekir. Nitekim çok sayıda olan insan ihtiyaçlarının karşılanması uyumlu hale getirilirse, bu çeşitliliğin bir eşitsizliğe meydan vermesinin de önüne geçilmiş olacaktır.⁸⁴

İnsanın rasyonel bir varlık olduğu yönündeki değerlendirmelerin bir görünümü “çıkar” kavramında mücessem hale gelir. Çıkar kapısı ise anarşizm söz konusu olduğunda daha çok Stirner’e açılmaktadır.

d) Stirner’in Egoist Biriciği

Stirner insana yaklaşımı bakımından diğer anarşistlerden farklılaşmaktadır. İnsan doğasına kendi içlerinde farklılaşan anlamlar da yükleseler ve aynı zamanda söz konusu doğada olumsuzluklara yer vermiş de olsalar genel hatları itibarıyla insana güven duyan bir bakışın bütün anarşistlere hâkim olan duygu, düşünce ve pratik olduğu söylenebilir. Bu olumlu hâkim havanın karşısında Stirner, ilk bakışta olumsuzluk ihtiva eden bir öneri ile gelmektedir: Egoizm.

Stirner’e göre egoizm Tanrı’ya da insana da hâkim olan en temel özdür.⁸⁵ Tanrı da dâhil olmak üzere herkes aslında sadece kendisi için ve kendi çıkarları için çabalamaktadır.⁸⁶ Ancak egoizm, çağrıştırdığı olumsuz anlamın ötesinde bir gelişimin ürünü olarak anılmalıdır. Gelişim insan hayatında izlenebilir somutluktur. Çocuklukta insan yüzeysel bir düşünme biçimi ile kendi dışında olanı öğrenmeye çalışır. Düşünceyi yüzeyselleştiren, şeylerin arka planına yönelememesi ve kavram üzerine olamamasıdır. Gençlik idealizm çağıdır. İnsan bu dönemde kendi dışındakini öğrenmenin ötesine geçer ve idealize ettiğine kendini bağışlamaya yatkındır. Genç,

⁸³ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 72 (50).

⁸⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s.130-131 (102).

⁸⁵ Nurettin Topçu, **İsyân Ahlakı**, Çev.: Mustafa Kök, Musa Doğan, 9. Bs., İstanbul, Dergah, 2013, s. 177.

⁸⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 16-17 (5-7). Stirner’in Tanrı’ya dair düşüncelerinin, burada ifade edilenden farklı olduğunu tekrar hatırlamak gerekir. Tanrı’nın egoistliği aslında insan tarafından yaratılanın egoistliğidir ve egoizm Stirner tarafından temellendirdiğinde, yaratılan Tanrı’nın da kaçınılmaz olarak aynı özelliği taşıyor olması mantıklı sonuçtur. Yani Tanrı egoisttir; çünkü insan egoisttir.

kendi dışındakini de ideale yaklaştırmak ister. Genç, ideal olanın önünde kendi benliğinin bir parçası olan bedeninden yani yaşamından vazgeçerek tinsel⁸⁷ olanı tercih etmeye meyillidir. Yetişkinlik ise şeylerin olduğu gibi kabulüyle başlar ve kişi kendisine döner. Bu dönüşün sonucu kendini sevme ve ben-merkezci davranış biçimine yönelmedir; yani çıkarlardır. Bu tinsel olanın yanında bedensel olanın da keşfedilmesi yani aslında insanın bütünlüğünün sağlanması anlamına gelir. Egoizm bu haliyle yetişkin insanın özüdür.⁸⁸

İnsan tekinin hayat yolculuğunu örnek aldığı bu benzetmeyi insanlığın tarihsel gelişimine de uygulamaya çalışan Stirner, Hristiyanlık öncesi insanlığı “eskiler” olarak isimlendirir ve insan tekinin çocukluk dönemiyle ilişkilendirir. Eskiler hakikati dünyevi olanda, dünyevi ilişkiler arasında bulmuşlardır. Hristiyanlık çağının zıttı bu dönem aynı zamanda kendisinden sonrasının da anasıdır. Hakikat olarak bellediklerinin arkasını görmeye yönelik her çaba idealizm çağını örten perdeyi bir miktar daha aralamaya yaramıştır. Eskiler, Sofistlerin açtığı yolda aklını yani anlama yeteneğini, Sokrates’in gösterdiği yönde ise yüreğini yani ahlakını arındırmayı başararak felsefe tarihinin eşlik ettiği uzun ve meşakkatli bir uğraşın ardından Hristiyan idealizmine ulaşmışlardır. Hristiyanlıkla birlikte aklın dogmalara esareti ve tıpkı gençlik döneminin idealizmi gibi dışsal olanın belirleyiciliği başlamıştır. Rönesans ve Reform hareketleri ise bir sonraki dönemin hazırlayıcısı olmuştur; tıpkı Sofistlerin ve Sokrates’in “eskilerin” sonunun hazırlayıcısı olduğu gibi. Stirner’e göre ulaştığımız noktada ne tinin ya da ruhsal olanın fark edilmediği eskilerin çağındayızdır, ne de dünyevi beden yerildiği ve sadece tinsel olanın yüceltildiği dönemde kalmalıyızdır. Ona göre dünyevi olan ile tinsel olanın birlikteliği ve ayrılmaz oluşu tespit edilmelidir. Dünyevi olan ile tinsel olanı birleştiren Tanrı mefhumudur; ki Tanrı’nın insan tarafından doğurulduğuna yönelik düşünceleri birleşmeyi

⁸⁷ Tin kavramı Stirner’in düşüncesinde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Aslında temelde eşanlamı ile karşılayan ruha tekabül eden tin, ruha ne anlam yüklendiğine göre değişse de, ruha nazaran daha aktif bir içeriğe sahiptir. Öncelikle insanın dünyevi bedeninden farklı bir varlık olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte tinin ne olduğu yarattıkları ile belirlenebilir ki Tanrı fikrini de yaratan, tin yolunda geliştirilen düşüncelerdir. Ancak Tanrı’dan önce yarattığı da öncelikle kendisidir. Ayrıca tin, dünyevi bedenden ayrı bir varlık olmakla bu dünyaya ait değil, “semavi”dir. Tinin dünyası fikirlerin, düşüncelerin, kavramların ve özlerin dünyasıdır. A.e., s. 42-50, 83 (30-36, 59).

⁸⁸ A.e., s. 21-27 (13-18).

sağlamaktadır. Birleşmenin son basamağını temsil eden ise İsa'nın bedeninde gerçekleşen Tanrı ile insanın buluşmasıdır. Bu buluşma ve birleşmenin geleceğini ise şu cümle ile özetler: “*Ben şeyler dünyasının malikiyim ve Ben tin dünyasının malikiyim.*”⁸⁹ Böylece kendisinden üstün hiçbir güç kalmayan ve her şeye sahip olan yahut her şey üzerinde sahiplik iddiasında bulunabilecek olan egoiste varılır⁹⁰.

Nihai noktada varılan olan egoizm aslında başından beri hâkim olan gerçek dürtüdür. Stirner'e göre, insanın tin üzerine yoğunlaşan düşüncesinin sonucu, kendi benliğini ayaklar altına almak suretiyle bir kutsallık yaratması olsa da bu eylemin temel sütunu yine egoizmden kaynaklanmaktadır. Çünkü kutsal olana ulaşma çabası içerisinde benlikten vazgeçilmesi ile ulaşılmak istenen netice kendi tinini yüceltmektir. Yani varlığın bir parçası yerilirken diğer parçasının kutsiyet kazanmasına çalışmış olur; hatta vehmettiği kutsiyet hangi noktada toplanmış olursa olsun, o yolda kendini feda etmesi yahut feda etmeye hazır bekleyişi dahi sonunda kendi tinini yüceltmeye yönelik bir gayretten fazlası değildir.⁹¹ Benzer şey insanı yücelten bir tavır olarak sunulan ve çıkarıcılığı dışlayan özgeci çağrıda da görülür. Stirner çıkarlarının peşini bırakma davetine icabet eden kişinin ortaya çıkardığı faydanın da son noktada kendi “hakiki çıkarına” dönüştüğünü iddia etmektedir.⁹² Stirner örnekleri çoğaltarak, başkaca aşkın eylemlerin, düşüncelerin, tutum ve davranışların arkasında da hep egoist bir neden olduğunu ileri sürer. Fedakârlığın, itaatin, inancın, ahlakın ve bunlar gibi nice şeylerin derinlerinde, insanın farkında olduğu yahut olmadığı egoizmi bulunmaktadır.

Bir egoist olarak Stirner ayrıcalık yahut üstünlük belirtmez. Bununla birlikte biricik oluşundan da ödün vermez. Varlığının olduğu şekliyle kabul görmesini

⁸⁹ A.e., s. 28-124 (19-89). Stirner insanlık serüvenine ilişkin anlatımlarını parçalı ve geniş bir şekilde ele almış durumdadır. Nitekim aynı sayfa aralığına denk gelen birçok görüşü bu çalışmanın ilgili yerlerine dağılmış bir şekilde değerlendirmeye alınmıştır. Bu dağınıklık ve genişlik sebebiyle her cümleden sonra yeniden atıf yapmak yerine meselenin tartışıldığı geniş ve tek bir atıf yapılması daha derli toplu bir görünüm için tercih edilmiştir.

⁹⁰ A.e., s. 351 (252).

⁹¹ Bu tür egoizme Stirner “*kerhen egoizm*” demektedir. A.e., s. 52. İngilizce çeviride “*involuntary egoist*” şeklinde ifade edilmektedir. Aynı yerde İngiliz çevirmen Almanca orijinal ifadeye de yer vermektedir: “*unfreiwilligen Egoisten*”. Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 37.

⁹² Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*, s. 79-80 (56-57).

istemektedir. Eksiklikler, kusurlar ve hatalar benliğinin bir parçası olarak görülmelidir ve idealize edilmiş bir insan prototipinin dayatılmasına karşı çıkar. Onun egoistinin hâkim özelliği herhangi bir nesnenin veya herhangi bir tinin kendisinden üstünlüğüne yönelik itirazıdır. O “*olabileceği her şey olmak ve edinebileceği her şeyi edinmek*” isteyen biridir. Bu anlamda ideal olan sadece tespit edilebilirdir. İdealin dışında olarak insan vasfını ihtiva etmediğinin söylenmesine rıza göstermez.⁹³

İdeal prototipin kaynağını insan ilişkilerinde ve mevcut toplum yapısında bulur. Topluma dair en büyük yanlış toplumun insana bir şeyleri, hatta her şeyi verdiği yönündeki inançta odaklanmaktadır. Oysaki toplum bir bedene sahip değildir ve buna bağlı olarak bir benlik sahibi de olamaz. Benliğe sahip olmayan ise almak, vermek, bağışlamak gibi edimlerde bulunamaz. O halde fertler, toplum için fedakârlığa da zorlanamamalıdır. Fedakârlık, egoist olan yahut olması gereken insan teki kabulünün bir sonucu olarak, ancak kişinin kendisi için yapabileceği bir eylemdir. Nihayet toplumla kurulacak doğru ilişki biçimi dolayısıyla bireyin fayda çerçevesinde kuracağı ilişkidir ki bu ilişkinin lehtarı da ancak birey olabilir.⁹⁴ Alışlagelen toplum yapısı bozulurken kişiler arası ilişkiler karşılıklı faydaya indirgenmiş olur. Yeni temel öylesine belirleyicidir ki saygı, sevgi, itibar gibi duygusal bağlar önemsiz hale gelir.⁹⁵ Aralarında oldukça önemli noktalarda belirgin hale gelen farklılıklar olsa da Bakunin’in de mevcut toplum biçimine dair eleştirilerinin Stirner ile benzerlik taşıdığını göz ardı etmek mümkün değildir. Nitekim bu çalışmanın çeşitli bölümlerinde Bakunin’in mevcut toplum yapısına ilişkin görüşleri not edildiği hatırlanacaktır ve yer yer yeniden karşılaşılabilecektir.

İnsanın özünü teşkil ettiğini ileri sürdüğü egoizmi ve aynı öze ilişkin olarak toplumsal varlık nitelermelerine yönelttiği eleştiriyi birleştirdiğinde ortaya Stirner’e özgü bir toplumsal yaşam formu çıkmaktadır. Bu form, özetle kimsenin kendi çıkarlarını geri plana atmadığı ve böylece bireyin toplum içinde erimelediği, aynı

⁹³ A.e., s. 173-178, 407 (124-127, 290-291).

⁹⁴ A.e., s. 155-156 (111).

⁹⁵ A.e., s. 174 (124-125).

zamanda ve dolayısıyla topluma kutsiyet bahsetmeyen bir içeriğe sahipken, insanın diğer insanlarla bir arada yaşama zorunluluğunu yadsımamaktadır.

“Egoistler Birliği” adını verdiği⁹⁶ bu toplum yapısının en önemli özelliği fertlerin dışsal bir zorunlulukla değil, kendileri olarak ve gönüllü bir şekilde bir araya gelmesi⁹⁷ ve sevginin, yardımseverliğin ve hatta adaletin yerine bireylere hâkim olan güdünün salt kişisel çıkarlar olmasıdır⁹⁸. Toplumsal yaşam ihtiyaçlar temelinde bir zorunluluk olduğu için Stirner de baştan aşağı radikal olan düşünce yapısına rağmen bundan kaçamamıştır.⁹⁹

Birlik yapısı toplumdan oldukça farklıdır. Birliğin tüm üyeleri bireysel çıkarları için oradadır ve her insan teki egoist varlığıyla sahnededir. Her bir birey olabildiğince kendi faydasını elde etmeye çalışır; geleneksel ve mevcut toplum yapısında olduğu gibi toplum için sağlanan bir hizmet söz konusu edilemez. Birliğe toplumda olduğu gibi ayrı bir tin ve kutsiyet atfedilmez. Böylece bireyler bir zaman sonra ideal formlara göre kıyas edilmez. Bunun anlamı ahlakın ve üstün bir hukukun oluşamamasıdır. Nihayet bireyler arasındaki ilişkinin kodlarını belirleyen şey karşılıklı anlaşmadır. Diğer insanlarla bir arada yaşamanın bir sonucu olan özgürlüklerin sınırlandırılması meselesi de bu anlaşmalar neticesindedir ve yine bireyin çıkarıcı tavrının neticesidir. Çünkü diğer insanlarla yaşamanın sağladığı avantaj ve güç birey için başlı başına bir çıkardır. Bununla birlikte, böylesi daha büyük bir çıkarı elde etmek için¹⁰⁰ egoist özgürlüklerine sınır getirmeyi kabul etmelidir. Bu sınır ise başkalarının, Stirner’in anladığı manada olmak üzere, mülkiyetine rıza göstermektir. Başkalarının mülkiyetine gösterilen rıza ise özünde bireyin özgürlüğüne yönelik bir sınırlandırma değildir. Zira aslında olan egoistin mülkiyetine dâhil etmek için gücünün yetmediklerinden vazgeçmesidir.¹⁰¹ Bununla birlikte özgürlük ve kendi olma arasında

⁹⁶ A.e., s. 222 (161).

⁹⁷ A.e., s. 169, 171 (120-121, 122).

⁹⁸ A.e., s. 317 (228). Marshall, a.g.e., s. 332.

⁹⁹ Arvon, a.g.e., s. 44.

¹⁰⁰ Marshall, a.g.e., s. 332.

¹⁰¹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 377 (270 v.d.) v.d..

yaptığı ayırım çerçevesinde asıl önem arz eden noktadan taviz vermediğini de not etmek gerekmektedir.

Onun tasavvur ettiği insan teki böylece her şeyin; devletin, toplumun, dinin, ahlakın ve hatta insanlığın karşısında bir pozisyon almış olur ve onların karşıtlığında kendisini var eder.¹⁰² Anarşizmin nihilist bir içeriğe sahip olduğu iddialarının temelinde Stirner'in egoist ve biricik olan birey tasavvurunun yattığı söylenebilir. Zira her ne kadar düşünür düzensizlik peşinde değilse de hem böylesi bir birey talebi hem de bu bireylerden müteşekkil haliyle toplumu yapısal olarak alışılagelmişin dışında kurgulaması düzen beklentisinin görünürlüğünü azaltan bir etki doğurmuştur. Nitekim netice bütün iktidar odaklarıyla olduğu gibi kavramsal olarak düzenle de çatışan bir kitlenin kendisini anarşizme dayandırmasıyla sonuçlanmıştır.¹⁰³

2-) Toplumsal İlişkilerin Özü: Karşılıklı Yardımlaşma

Yardımlaşma ifadesinin günümüzde sahip olduğu birincil anlamından uzak olduğunu en başında ifade etmek yerinde olacaktır. Zira bu anlam dezavantajlı durumda olan kimselerin gündelik ihtiyaçlarının tamamının yahut bir bölümünün karşılanması anlamında ekonomik bir içeriğe sahiptir. Karşılıklı yardımlaşmanın toplumsal ilişkilerin merkezinde yer alması söz konusu edilmişken, ekonomik eşitsizliklerin süregittiği bir toplum yapısını sürdürme iradesinin gösterildiği düşünülmemelidir. Anarşist toplumun fertlerine, toplumun ekonomik açıdan dezavantajlı olan fertlerine bakımı yükümlülüğü getirilmesi söz konusu olmadığı gibi – şüphesiz doğal sebeplerle çalışamayacak olanların ölüme terk edilmesi gibi bir uygulama kastedilmemektedir – emek sarf etmekten kendi rızalarıyla kaçınanların içine düştükleri duruma razı olmak zorunda bırakılacakları anarşist teori içerisinde kendine yer bulmaktadır.¹⁰⁴ Ancak bu durumun anarşizmin geneline yaygınlaştırılamayacağını ifade etmek gerekmektedir.

¹⁰² Topçu, **a.g.e.**, s. 177.

¹⁰³ Gönül, **a.g.e.**, s. 18-21.

¹⁰⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 127 (99). Proudhon özellikle eşitsizliklerin giderilmesi amacıyla yapılan yardımlaşma eylemine karşıdır. Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 171. Onun eşitlik anlayışı refahta eşitliği kuşatmamakta, koşullarda eşitlik merkezinde kalmaktadır. Şüphesiz refahta eşitliğe karşı değildir; ancak refahta eşitlik anarşist topluma koyduğu bir hedef de değildir. Koşullarda eşitliğin sağlanması ile çalışmak için eşit koşullar yaratılmış olur ve çalışma bir zorunluluk olarak kabul

Proudhon, insanı toplumsal yaşama iten ve toplumsal yaşamı sürdürülebilir kılan üç aşamadan bahseder. Bu aşamaların ilk ikisi çekim ve adalettir. Çekim, türdeş duyulan yakınlık hissi iken adalet, “başkasının bizimki gibi bir şahsiyeti olduğunu kabul etmek” şeklinde tanımladığı eşitlik halidir. Bu iki aşamanın insanlar için olduğu kadar hayvanlar için de geçerli olduğunu ileri sürer.¹⁰⁵

İnsanı bu bahiste hayvandan ayıran ise üçüncü aşama yani ortaklaşmadır. Ortaklaşma insanlar arasındaki etkileşimdir. Hayvanlar bir arada yaşarlar ancak birbirlerine katma değer sağlamaları söz konusu değildir. Oysaki insanlar fikirlerini, duygularını, yetiştirdikleri yahut ürettikleri ürünlerini paylaşırlar ve hizmet alışverişinde bulunurlar. Bu etkileşimdir ki insanı güçlü kılar ve onu insan yapar. Çünkü toplum olmaksızın insan yaşayamaz, ortaklaşma olmaksızın da toplum olamaz.¹⁰⁶ Bu ortaklaşmanın adı karşılıklıdır. Karşılıklılığın özü “doğanın ve emeğin” eşit şekilde paylaşılmasıdır, ona hâkim duygu dostluktur. Güçlü zayıf üzerinde tahakküm kurmadan onu kendi seviyesine çekmeye gayret etmeli, zayıf ise köleleşmeden şükran duymalıdır. İşte bunlar insanı hayvandan ayıran toplumsallığın özüdür.¹⁰⁷

Proudhon’un insanı hayvandan ayıran özellik olarak değerlendirdiği karşılıklılığı, Kropotkin toplumsal ilişkilerin temeline oturarak karşılıklı yardımlaşma olarak ifade etmektedir. Kropotkin karşılıklı yardımlaşmayı evrimsel bir yorumla ve dolayısıyla bilimsel verileri kullanmak suretiyle insandan öncesine yerleştirmektedir. Ona göre karşılıklı yardımlaşma insandan çok öncesinde ortaya çıkmış bir davranış biçimidir.¹⁰⁸ Böylece Kropotkin’in karşılıklı yardımlaşmayı insan öncesinde ve hayvanlar âleminde aramasının Proudhon’un insanı hayvandan ayıran özellik olarak sunması ile çatıştığını ifade etmek de gerekmektedir.

edilebilir hale gelir. Sonuç olarak yardım ile eşitliğin sağlanması toplum içerisinde emek sarf etmekten imtina eden yani bir zorunluluk ve dolayısıyla doğa yasası olan çalışmadan kaçınan kişilerin varlığına delildir. Bu ise Proudhon’a göre toplum yapısının sonu olabilecek kadar ciddi bir meseledir.

¹⁰⁵ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 223 (174-175).

¹⁰⁶ **A.e.**, s. 231 (181).

¹⁰⁷ **A.e.**, s. 233-234 (182-183).

¹⁰⁸ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 25.

Karşılıklı yardımlaşmanın bilimsel olarak temellendirilmesinde Darwin'e başvuran Kropotkin, Darwin'in hayatta kalma mücadelesinde dayanışmayı rekabetten üstün tuttuğunu iddia etmektedir. Darwin'in canlılar arasındaki mücadelenin yerini işbirliğinin almasıyla hayatta kalma becerisinin pozitif anlamda gelişmesi arasında kurduğu ilişkinin¹⁰⁹, mücadeleye galip geldiğini ifade etmektedir.¹¹⁰ Daha doğrusu Kropotkin, mücadelenin – bir başka ifade ile rekabetin – yardımlaşma kadar belirgin ve ispatlanabilir olmadığını düşünmektedir.¹¹¹ Bu hususta Darwin'in mücadele örneklerini dar tutmasını da kanıt olarak sunmaktadır. Hatta aynı türden canlılar arasında bir mücadele örneğinin hiç bulunmadığına dikkat çekmektedir. Yakın türler arasındaki az sayıda örneğin ise mücadele örneği olarak değer görmesine şüpheyi yaklaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu örneklerin çoğunlukla çevresel şartlarla olan mücadele yahut çevreye olan uyum problemleri ve fiziksel çevrenin sunduğu kaynak yetersizlikleri olduğu kanaatindedir.¹¹²

Kropotkin'e göre Darwin basit birlikteliklere değil, bilinçli bir dayanışmanın hâkim olduğu sosyal yaşamı göstermektedir ki, öncelikle Darwinciler¹¹³ Darwin'i anlamamaktadırlar yahut iradi olarak yanlış aktarmaktadırlar.¹¹⁴ Ancak buraya kadar olan ifadelerden Kropotkin'in mücadeleyi tamamen göz ardı ettiği düşünülmemelidir. Pek tabii olarak teoriyi bütün olarak kendi düşüncelerine dâhil etmektedir ve bu çerçevede mücadelenin varlığını dışlamamaktadır. Ancak ona göre Darwin'in bahsettiği mücadele daha çok metaforiktir; yani “olumsuz koşullara karşı” olan hayat mücadelesidir. Bununla birlikte, kural olarak nitelenemeyecek biçimde kelimenin birinci anlamında mücadele örnekleri de nadiren görülebilmektedir.¹¹⁵ Anlaşılması gereken karşılıklı yardımlaşmanın hayatta kalma ve türün devamlılığını sağlamada

¹⁰⁹ Charles Darwin, **İnsanın Türeyişi**, Çev.: Sevim Belli, 10. Bs., Ankara, Onur, 2016, s. 153.

¹¹⁰ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 16 (30-31); Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 39.

¹¹¹ Vincent, **a.g.e.**, s. 192.

¹¹² Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 64-68 (67-69).

¹¹³ Kropotkin'in eleştirilerinin hedefindekilerin Sosyal Darwinistler olduğu anlaşılmaktadır. Armağan Öztürk, “Kropotkin Anarşizmi Üzerine Bir Yeniden Okuma Girişimi” **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 161.

¹¹⁴ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 38-39. Kropotkin aslında bunun bir çarpıtma olduğunu ve dolayısıyla kasıtlı yapıldığını düşünmektedir. Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 17 (31-32).

¹¹⁵ **A.e.**, s. 64-65 (67).

ekstra avantajlar sağladığı ve bu yöndeki davranışları kolaylaştırdığıdır. Darwin teorisiyle desteklenen dayanışmacı özellik, insanın ahlaki varlığının gelişimi ile paraleldir. Bu çerçevede ifade edilmelidir ki dayanışmacılık yahut karşılıklı yardımlaşma bir ahlak meselesidir. Bu haliyle doğaldır ve aynı zamanda Tanrısal bir kökene ihtiyaç duymamaktadır.

Darwin dışında başkaca bilimsel kaynaklara yaptığı atıflarla¹¹⁶ iddialarını güçlendiren Kropotkin, hayvanlar arasında görülen karşılıklı yardımlaşma olgusunun yalnızca gelişmiş canlılarda değil, böcekler¹¹⁷ ve çeşitli deniz canlıları¹¹⁸ gibi daha alt düzey hayvanlarda da görüldüğünü ispatlamaya çalışmaktadır. Bu hususta karıncalara ayrı bir değer veren Kropotkin, pek çok böcek türü karşısında dahi oldukça dezavantajlı bir donanımına sahip olmasına karşın karıncaların yok olmamasını, diğer böcek türlerinin çekindiği bir tür olduğunun bilinmesini mücadeleyi yardımlaşmaya çevirebilmiş olmalarına dayandırmaktadır.¹¹⁹

Kropotkin, daha gelişmiş hayvanlar arasında görülen yardımlaşmaların ayırt edici özelliğinin ise bilinç olduğunu iddia etmektedir.¹²⁰ Bilincin dışı vurduğu en belirgin an olarak avlanmayı ele almaktadır. Ancak basit aile ilişkileri içerisinde olanların değil birbirinden bağımsız tekil hayvanların işbirliklerine dikkat

¹¹⁶ Yer yer doğrudan atıflarla yer yer bilim insanlarının isimlerini ve/veya eserlerini anarak karşılıklı yardımlaşmanın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır.

¹¹⁷ Kropotkin karaböceklerin (Necrophorus) yardımlaşmasını örnek gösterir. Söz konusu böceklerin larvalarının beslenmesi için ihtiyaç duydukları organik besinleri birlikte işlediklerinin, bu işlemi gerçekleştirebilmek için gerektiğinde birbirlerini yardıma çağırdıklarının, larvaları besleyecek olan hayvan leşlerini – pek tabii fare gibi küçük boyutlu hayvanlar kastediliyor – diğer böceklerin anlayabileceği biçimde toprağa gömdüklerinin yapılan gözlemlerle ispatlandığını dile getirmektedir. Yardımlaşmayı daha üst boyuta taşıyan ise o sırada ihtiyaç duyulmasa dahi böceklerin hayvan leşlerini buldukları an toprağa gömerek yumurtlayacak herhangi böceğe uygun ortam hazırlamasıdır. **A.e.**, s. 23 (35). Kropotkin öncesinde ve devamında; karıncalar, arılar ve çekirgeler başta olmak üzere çeşitli böcek türlerinin barınmalarına, göçlerine, beslenmelerine ve üremelerine ilişkin bilimsel çalışmalara dayanan örnekler de paylaşmaktadır.

¹¹⁸ Kropotkin deniz canlıları içinden yengeçleri örnek gösterir. Molukka yengeci (Limulus) adı verilen bir türe dair bizzat kendi gözlemini paylaşır. Brighton Akvaryumu'nda ters dönmüş bir yengeci ayakları üzere çevirmek üzere diğer yengeçlerin nasıl saatlerce uğraştıklarını, yardım için diğer yengeçleri haberdar ettiklerini takip ettiğini ifade eder. **A.e.**, s. 23-24 (36).

¹¹⁹ **A.e.**, s. 27 (37-38). Karıncalarla benzer davranışların arılarda da gözlemlenebildiğini eklemektedir.

¹²⁰ **A.e.**, s. 30 (40).

çekmektedir.¹²¹ Bununla birlikte tıpkı alt düzey hayvanlarda görüldüğü gibi üreme, göç, barınma gibi birçok meselede tür içi yahut türler arası sayısız yardımlaşma örneği görmek mümkündür.

Kropotkin, gelişmişlik seviyesine göre hayvanlar arasındaki karşılıklı yardımlaşmanın içeriğinin zenginleştiğini ve daha nitelikli hale geldiğini iddia etmektedir. Niteliği belirleyen en önemli olgu biraz önce ifade edilen bilinçtir. Kavga, savaş gibi bencilik unsurlarını karakterinde taşıyan türlerin¹²² dahi yukarıda anılan türde ihtiyaçlarını giderme esnasında birlikte hareket edebilme kabiliyetini geliştirebilmiş olmaları bilince işaret eder şekilde yorumlanmalıdır ki evrimsel olarak gelişmişlik tercih olarak yardımlaşmanın daha yoğun bir şekilde görülebilmesini sağlamaktadır.¹²³

Hayvanlar âleminde karşılıklı yardımlaşma kural, mücadele sapma ise insanlar arasında savaşın hüküm sürdüğü ve kural haline geldiği bir zaman diliminin bulunma ihtimali olmamalıdır. Bu sonuç, anlaşılacağı üzere adını açıkça zikrettiği Hobbes'un doğa durumu varsayımına yönelik bir reddiyedir. Tekil yaşamlar yahut aile gibi küçük birimler yerine kalabalıklar halinde sosyal yaşamın ilk insanlardan bu yana geçerli olduğu arkeolojik ve antropolojik çalışmalarla ortaya çıkarılmıştır. Keşfedilebilmiş en eski insan izleri aynı alanlarda bulunmuş olan çeşitli ilkel aletler ve birbirine yakın ve çok sayıda barınmaya uygun hale getirilmiş mağara veya başkaca doğal oluşumlardır. Keza halen ilkel yaşam formunu sürdüren topluluklar da toplumsal yaşamın uzandığı geçmişe dair bir delil olarak kullanılabilir. Çünkü söz konusu topluluklar yaşam biçimi, teknoloji ve toplum yapısı bakımından, arkeoloji biliminin verilerine göre

¹²¹ Kropotkin bu konuda çok sayıda örneği değerlendirmektedir. Özellikle kartal, akbaba, pelikan, papağan gibi kimi kuşların kendi türündekilerle olan yardımlaşma biçimindeki münasebetlerinin meydana getirdiği faydaya dikkat çekmektedir. Bir örnek olarak beyaz kuyruklu kartallar (*Haliaetos albicilla*) üzerine yapılan bir gözlemi ve sonuçlarını paylaşır. Birlikte avlanan bu kuşlardan on kadarı aynı anda havalanır ve avlanacak hayvan ararlar. Bu çaptaki bir kartal sürüsü aynı anda havada olduklarında kırk kilometrekare çapta alanı tarayabilmektedirler. İçlerinden biri av hayvanı tespit ettiğinde diğerlerini uyarak aynı hedefe yönlendirmektedir ve avlanan hayvan beraberce yenmektedir. Kropotkin bu verileri de diğerlerinde olduğu gibi söz konusu hayvanlar üzerine yapılmış çalışmalara dayandırmaktadır. **A.e.**, s. 31 (41).

¹²² Kropotkin kavgacı türler olarak nitelediği farelere, köstebeklere ve tavşanlara ilişkin değerlendirmelerde bulunur. Örneğin farelerin insan erzaklarını talan ederken birlikte hareket ettiklerini, içlerinde hasta olanların bakımlarını yaptıklarını paylaşır. **A.e.**, s. 51 (59).

¹²³ **A.e.**, s. 58-59 (63-64).

binlerce yıl öncekilerle benzeşmektedir. Bu ve bunun gibi kanıtlar bir arada yaşamın insanlık kadar eski olduğunu göstermektedir; zira aksini gösteren bir bulgu da söz konusu değildir.¹²⁴ Kropotkin'in amacı yardımlaşma doğal yasasına insanların da tâbi olduğunu ve dahası kadim insanların bu yasaya ram olduğunu göstermektir.

Geçmişe bir yolculuk yaparak söz konusu kadim insanların yaşamlarını gözlemlene şansının olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, keşfe en müsait saha araştırması imkânını halen ilkel yapılarını sürdürmekte olan topluluklar vermektedir. Kropotkin birbirinden farklı ilkel toplumlara dair yapılmış bir takım antropolojik çalışmalara yer vermektedir ve ona göre bu çalışmalar, söz konusu toplumlarda karşılıklı yardımlaşma doğal yasasının çeşitli görünümünü ortaya çıkartmaktadır. Üstelik bu toplumlar farklı gelişmişlik düzeyinde olsalar dahi benzer reflekslere sahiptirler. Kabileler arası konfederatif birlikler oluşturmak, birlikte avlanmak, zor durumda olan toplum üyelerine yardım etmek, yalnız yemek yememek ve yiyecek paylaşmak gibi basit görünen eylemler birer erdem olarak toplumlarda nesilden nesile aktarılmıştır. Şüphesiz ki tüm bu yardımlaşma örneklerinin yanında modern toplumların kabul edilemez bulduğu bir takım geleneklerin varlığı da yadsınamaz.¹²⁵

¹²⁴ A.e., s. 78-84 (82-86).

¹²⁵ A.e., s. 88 v.d. (88 v.d.) Kropotkin, bir kısmı yukarıda anılan, çok sayıda bilim insanının adlarını ve eserlerini anmakta ve çıkarımlarını bu yazarlara dayandırmaktadır. Güney Afrika'da yaşayan Buşmanlar, yine Güney Afrikalı bir toplum olan Hotantolar, Avustralya yerlileri, Papualar, Eskimolar gibi dünyanın farklı bölgelerinden çok sayıda toplum hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Bu bilgilerin çoğu yardımlaşmanın söz konusu toplumlardaki görünümüne ilişkinse de çocuk ve yaşlı katletme veya terk etme, kan davası gütmek, yamyamlık gibi olumsuz örnekleri de içermektedir. Bu anlamda Kropotkin'in objektif olmaya çalıştığı iddia edilebilir. Olumsuz örneklerle ilişkin olarak açıklamalar getirmeye gayret ettiğini de eklemek yerinde olacaktır. Çoğu olumsuz davranış biçiminin nüfus kontrolü ve kaynakların yetersizliği ile ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Ortaya çıkış nedeni bu olmakla birlikte bazı davranış biçimleri sonradan dini bir içeriğe de kavuşmuş ve hatta tamamen dinsel bir renge bürünmüştür. Kropotkin, söz konusu dinsel içeriğine rağmen birçok olumsuz davranış biçimine zannedildiğinden daha az rastlanıldığını da iddia etmektedir. A.e., s. 99-101 (95-97). Kropotkin'in isimlerini açıkça andığı antropolog ve sosyologların dışında bilim insanları da karşılıklı yardımlaşma başta olmak üzere anarşist iddiaları destekleyen bulgulara ulaşmıştır. Örneğin Mauss'un ilkel toplumlarda hediyeleşmenin işlevlerine ilişkin çalışması, Clastres'in ilkel toplumlarda yöneten-yönetilen ayrımının ortaya çıkmasını engellemeye yönelik önlemlere dair değerlendirmeleri, Sahlins'in ilkel toplumların bolluk ekonomisini paylaştıkları yönündeki iddiaları ve yine Graeber'in iktidar kavramının merkezde olduğu gerilime yönelik çıkarımları genel olarak anarşist teoriyi destekleyicidirler. Üstelik Graeber dışında bu isimlerden hiçbirisi kendisini anarşist olarak tanımlamamaktadır. Mitchell Jones, Natalia Buler, **Devletlere Karşı Etnoloji: Anarşist Antropoloji**, Çev.: Deniz Kurt, İstanbul, SUB, 2016, s. 7-13.

İnsan özünde yardımlaşma yerine mücadelenin, savaşın ve kıyımın bulunduğu yönündeki iddiaların da kaynağı olan devletlerin doğduğu dönemlerde dahi karşılıklı yardımlaşma öğelerinin yok olmadığı görülmektedir. Kropotkin, köy komünü şeklindeki örgütlenme biçiminin bu dönemin bir eseri olduğunu iddia etmektedir. Toprakların ortak mülkiyete konu olması, üretimin ve avlanmanın ortaklaşa yapılması, barınakların birlikte ile inşa edilmesi gibi eylemler bu dönemde görülen karşılıklı yardımlaşma örneklerini teşkil eder. Ancak dayanışmanın en görünür hali federatif ve konfederatif birliklerin varlığıdır.¹²⁶

Hayvanlardan insanlara, ilkelere barbarlara uzanan evrim oradan Orta Çağ kentlerine ve nihayet modern insana kadar uzanmaktadır. Karşılıklı yardımlaşma olgusu her dönemde farklı görünümlemlerle, gelişerek ve genişleyerek sürmekte; anarşistlerce hayat mücadelesinde insanların en büyük gücü olarak kabul edilmektedir. Özellikle Orta Çağ kentleri Kropotkin'e göre medeniyetin en yüksek seviyelerinden birisi olmuştur. Orta Çağ kentlerinde karşılıklı yardımlaşma bahsinin en net görünümü ise lonca yapılanmasında ortaya çıkmıştır. Sanat ve zanaat üretimleri, geniş çaplı ticaretin yapılabilirliği loncalar sayesinde olmuştur. Toplumsal ihtiyaçlara yönelen dayanışma şehirlerin özgürleşmesine kadar ulaşmış, kardeşlik bağı ile bireyler arasındaki ilişkiler yakınlaştırılmıştır. Yardımlaşmanın eyleme dökülmesi noktasında kardeşlik bağı oldukça önemlidir; zira bu bağ sayesinde toplumsal ihtiyaçların giderimi sırasındaki dayanışmayı aşarak bireysel yaşamlara uzanan bir yardımlaşma ağı kurulabilmiştir. Kropotkin örnek olarak, veba döneminde dahi hasta kardeşinin başında bekleyen, öldüğünde onu defnetme görevini üstlenen ve geride bıraktığı aile fertlerinin iâşesini sağlayan bireyleri göstermektedir. Bu insanlar arasında kan bağı yoktur; ancak daha derin bir yakınlık tesis edilebilmiştir.¹²⁷

Modern döneme gelindiğinde ise devletin karşılıklı yardımlaşma ilkesini yok etmek için sistematik bir çaba gösterdiğini düşünen Kropotkin, öncesinin köy

¹²⁶ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 111-120, 128-129 (107-113, 118-119).

¹²⁷ A.e., s. 155-158, 162 (140-141, 143-144). Orta Çağ kentlerinde karşılıklı yardımlaşmaya örnek olarak sunulabilecek bir olgu olarak kente sığınanların durumu anılabilir. Kentler kendilerine sığınanlara kucak açmaya ve kişiyi kaçtığı güce teslim etmemeye dayalı bir ilke geliştirmişti. Bu sebeple kentler sığınılacak güvenli bir liman olarak görülmekteydi. Henri Pirenne, **Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, Çev.: Uygur Kocabaşoğlu, 7. Bs., İstanbul, İletişim, 2014, s. 69.

komünlerinin, meslek örgütlenmelerinin ve şehir bağımsızlıklarının söz konusu çaba uğruna zorla sona erdirildiğini ifade etmektedir. Orta Çağ kentlerinde kamusal işlevleri yerine getiren kurumların ortadan kaldırılması ve oluşan boşluğu merkezi devletin doldurmasıyla, bireylerin birbirleriyle iletişimleri ve birbirlerine karşı hissettikleri yükümlülük duyguları azalmıştır. Kropotkin herkesin herkesle olan savaşının da böyle başladığını düşünmektedir. Zira birbirleriyle olan bağı koparılan bireyler, mutluluğun yalnızca kendi tatmininden geçtiğine inandırılmaya da hazır hale gelmiş olurlar. Bu ise diğerlerine karşı umursamaz davranışları sonuçlamaktadır ve bencillik de hemcinsleriyle olan savaşı.¹²⁸ Aynı zamanda devletler sistemi birincil anlamıyla da savaş demektir. Birbirlerine karşı üstünlük kurmaktan başka seçenekleri olmayan devletler, kaçınılmaz olarak sıklıkla savaşa başvurmak durumunda kalmaktadırlar. Üstünlük kurma çabası egemen varlığını sürdürme çabasıdır; zira güçsüz durumda olan diğerlerinin dayatmalarına boyun eğmeyi kabul etmek durumunda kalır.¹²⁹

Kropotkin'e göre, modern devlet çatısı altında karşılıklı yardımlaşmanın hayat damarlarına doğrudan yapılan saldırılara karşılık, insanlar arasında dayanışma dürtüsü halen varlığını korumaktadır. Öncelikle köy komünleri tamamen ortadan kaldırılamamıştır. Gerek kıta Avrupa'sında gerekse de Britanya adasında merkezi devletlerin bütün çabalarına rağmen komün yapıları ve bu yapıların sağladığı geleneksel yardımlaşma kodları yer yer kendini muhafaza etmektedir.¹³⁰

Karşılıklı yardımlaşmadan modern döneme kalan bakiye köy komünlerinden ibaret değildir şüphesiz. Kropotkin; türlü zorluklarla – çeşitli kovuşturmalara uğrama, işini kaybetme, grev gibi eylemler sırasında ücretinden mahrum kalma şeklindeki risklere rağmen – yürütülen sendikal faaliyetlerin, kooperatif birliklerinin, dernek çatıları altında yürütülen çeşitli organizasyonların temelinde hep karşılıklı

¹²⁸ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 203-205 (179-181).

¹²⁹ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 13.

¹³⁰ Örneğin Fransa'da tarıma elverişli toprakların onda birinin halen komün düzeninde işletildiği bilgisini vermektedir. İsviçre gibi bazı ülkelerde bu oranlarda artış görülebilmektedir. Geleneksel yardımlaşma davranışlarına ise Kropotkin; köylerde ekin hasadı gibi işlerden gelinlik kızların çeyizlerinin hazırlanmasına, çocukların iki dil öğrenebilmesi için kantonlar arasında çocuk transferinden evlerin yapımına varan örnekler vermektedir. Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 215-216 (186-187). Çalışmanın bu noktasında, sayılan örneklerde daha ayrıntılı bilgilerin yanı sıra meselenin özünüyle yetinildiği için verilmeyen çok sayıda örneğe ilişkin bilgilerin Kropotkin'in söz konusu eserinde değerlendirildiği not edilmelidir.

yardımlaşma olgusunun bulunduğunu iddia etmektedir.¹³¹ Modern toplumda karşılıklı yardımlaşmanın görünümünün bulunmasıyla tarih ve evrim günümüze kadar ulaşmış olur. İnsanlık ve hatta diğer canlıların da dâhil edilmesiyle dünya tarihi boyunca karşılıklı yardımlaşmanın her zaman var olduğu saptaması Kropotkin tarafından yapılmış olur.

Karşılıklı yardımlaşma bir başka ifadeyle dayanışmadır. Dayanışma aynı zamanda özgürlüğün ve eşitliğin hem öncülü hem de gereği olarak kabul görmektedir. Bakunin modern toplumda özgürlüğün doğal sınırları içerisinde görülen başkasının özgürlük alanı sınırlamasının dayanışma ile aşılabileceğini düşünmektedir: Başkasının özgürlüğü kişiye bir sınır çizmez; onunla birleşerek daha geniş bir özgürlük haline gelir. Böylesi bir büyüme şüphesiz ki eşitlik ilkesi çerçevesinde örgütlenmeyi de gerektirmektedir.¹³² Nitekim ileride de ele alınacağı üzere anarşistler özgürlük ve eşitliğin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünmektedirler. Anarşist teori dayanışma ve eşitliği özgürlüğün ayrılmaz bir parçası olarak gördüğünden ve dahası bunun dışında bir özgürlük tanımının da yapılamayacağını kabul ettiğinden dolayıdır ki özgürlüğün başkalarıyla birlikte büyüyeceğini tahayyül edebilmektedir.

Dayanışma bahse konu olduğunda, karşısında dayanışmayı gerektiren bir olgunun varlığı gereklidir. Bu olguyu Proudhon, hayatı insanın doğaya, ihtiyaçlara, diğerlerine ve nihayet kendisine karşı yürüttüğü bir mücadele olarak görerek¹³³ karşılamaktadır. Ama bu mücadeledir ki aynı zamanda insanları aynı saflarda buluşturur. Aynı zamanda mücadele toplumu oluşturan her bir ferde görevler yüklemektedir. Bu görevlerin yerine getirilmesinde kimilerinin kimilerinden, doğanın sağladığı avantajlar nedeniyle, üstün olduğunu göz ardı etmez ve fakat bireyin egemenliği hilafına da güçlüyü zayıfın yardımına zorlamaz. Yardımlaşma ancak gönülden olandır ve hiçbir surette zayıf olana dayatılamaz, karşılığı ne şekilde olursa olsun satılamaz ve yardım edenin netice itibarıyla diğerleri üzerinde iktidar tesis

¹³¹ A.e., s. 233 v.d. (202 v.d.)

¹³² Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 274; Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 68 (48).

¹³³ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 151.

edeceği şekilde neticelenmesine izin verilemez.¹³⁴ Mücadele olan hayatta en önemli silah da karşılıklı yardımlaşmadır.¹³⁵

İnsanın, aklın yönetimiyle dayanışmacı ve ahlaklı bir ferde dönüşeceği yönündeki düşünceler, anarşizme anarşistler tarafından dahil edilen “öncekiler”de de görülebilirdir. Eylemsel yahut düşünsel olarak devlet karşıtlığına sahip olmalarından ötürü anarşistlerin sahiplendiği, örneğin Diggers hareketi liderlerinden Winstanley de aklın egemenliğine girmiş olan fertlerin “başkalarına kendine davranılmasını istediğin gibi davran” şeklindeki ahlakın ilk kodunu kaçınılmaz olarak bulacağını ileri sürmektedir. Kaçınılmazlığın sebebi herkesin kendini düşmüşün yerinde hayal etmesi ve bir gün başka ellere ihtiyaç duyabileceğini hissetmesidir.¹³⁶

Karşılıklı yardımlaşmanın temelinde ise hemcins duyulan duygusal bir bağ vardır. Bu duygusal bağ Rousseau’nun doğa durumundaki insanında sayılı özellikler arasında da görmek mümkündür. Rousseau insanın hemcinslerine yönelik olan duygusal temelin merhamet olduğunu ifade eder ve onları zorluk içerisinde gördüğünde yardıma iten duygu doğal insandan bu yana taşıdığımız merhametimizdir.¹³⁷ Merhamet yahut daha kuşatıcı bir duygu olarak sevgi temelinde karşılıklı yardımlaşmanın değerlendirilmesi, meseleyi Stirner’e götüren yol olacaktır. Stirner de yardımlaşmanın temelinde sevgi olduğunu düşünmektedir. Ancak sevgiye ve dolayısıyla ondan kaynaklanan davranış biçimlerine bakış açısı diğer anarşistlerden oldukça farklı bir noktaya düşmektedir. Sevgiyi, diğer insanlarla girilen ilişkide dışarıda bırakmayı öğütleyen Stirner, özellikle Tanrısal buyrukla doğan sevginin, insanın Tanrı ile olan bağı olduğunu ve bu bağın emrinin ise benliğin reddini gerektirdiğini ileri sürmektedir. Çünkü sevgi özveri ister ve hatta yeri geldiğinde kendini kurban etmeyi gerektirir. Dolayısıyla sevgi egoistin karşıtıdır. Oysaki egoist sadece çıkarlarına göre kurulmuş ilişki biçimlerine aşina olmalıdır.¹³⁸ Aynı zamanda

¹³⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 125 (98).

¹³⁵ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 77 (76).

¹³⁶ Woodcock, **Anarşizm**, s. 51.

¹³⁷ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı: (Ve Temelleri Üzerine Konuşma)**, s. 122-123.

¹³⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 317, 354 (228, 254). Bu noktada sevgi konusuna açıklık getirmekte fayda bulunmaktadır. Zira metin içerisindeki ifadelerden Stirner’in duygusuz, adeta robotlaştırılmış bir

gerçek manada karşılıklı olan ilişki biçimi çıkar ilişkisidir, Stirner'e göre. Taraflar kendi çıkarına yöneldiği anda karşılıklı olarak sağlayacakları faydalar üzerine anlaşırlar.¹³⁹ Buradan çıkan sonuç, aslında Egoistler Birliği'nin yapısından da çıkarılabilecek bir sonuç olarak, Stirner'in karşılıklı yardımlaşma gibi anarşizmin temel kavramlarından biri ile uyumsuz olduğunu göstermektedir¹⁴⁰ ve sıklıkla olduğu gibi, bu meselede de çağdaşı olan anarşistlerden farklı bir noktada duruyor olması şaşırtıcı değildir.

Karşılıklı yardımlaşmanın sağladığı toplumsal yaşam, türün çoğalmasını ve hayatta kalabilme kapasitesini arttırdığı için doğal yasa olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Böylece toplumsal yaşam biçiminin asıl olan olarak nitelenmesi tekil yaşam biçimlerinin ise radikal görülmesi gerekmektedir. Nitekim toplu yaşayan türlerin sayıca çok, tekil yaşam süren canlıların ise daha az sayıda olması bunun ispatıdır.¹⁴¹ Bununla birlikte tür içindeki mücadelenin ispata muhtaç olduğu yönündeki değerlendirmeleri rekabetin ise bir kural olamayacağı sonucunu doğurmaktadır.¹⁴²

Sonuç olarak karşılıklı yardımlaşma, bunu başarabilen türler için oldukça büyük avantajları beraberinde taşımaktadır. Canlıların gündelik ihtiyaçlarının karşılanmasından türlerini muhafaza etmesine, diğer canlılara karşı korunmasından gelişime kadar birçok meselede yardımlaşmayı geliştirememiş canlılardan daha önde olmasını sağlayan bir etkidir. Yardımlaşma böylece, yalnızca türün değil bireyin de lehine sonuçlar doğurmaktadır. Anarşistler, toplumun diğer fertlerini gözetken davranışların çoğunlukla bireyin hilafına sonuç doğurmayacağını ifade etmektedirler.¹⁴³ Doğada gözlemlenebilen, tespit edilebilen bu olgu toplumsal yaşamın

insan örneği sunduğu ve beklediği anlaşılabilir. Oysaki Stirner'de de sevgi, merhamet, diğerkâmlık, paylaşma ve yardımlaşma gibi duygulara ve eylemlere yer vardır. Ancak bu duyguların ve eylemlerin birey içindeki yeri tamamen farklıdır. Stirner bu duyguları ve eylemleri de bir mülkiyet olarak görmektedir. Karşısındakine beslediği muhabbet, o kişinin mutluluğundan duyduğu sevinçten ileri gelir; dinsel temelde olduğu gibi bir buyruk değildir. Tamamen kendi payına düşen mutluluğu elde etmenin verdiği hazdır ve aslında yine çıkara dayanmaktadır. **A.e.**, s. 359-362 (258-260).

¹³⁹ **A.e.**, s. 384-385 (275).

¹⁴⁰ Marshall, **a.g.e.**, s. 319.

¹⁴¹ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 58 (63); Pyotr Alekseyeviç Kropotkin, **Etik**, Çev.: Sinan Altıparmak, 2. Bs., İstanbul, Öteki, 2018, s. 32.

¹⁴² Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 76-77 (75-76).

¹⁴³ Godwin, **Political Justice**, s. 85; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 37.

temel dinamiği olarak değerlendirilmelidir ki karşılıklı yardımlaşmanın başari labildiği örneklerin çokluğu – özellikle insanlık tarihi açısından – anarşistler için göz kamaştırıcıdır. Böyle bir değerlendirmenin neticesi ise devletin olmadığı bir toplumsal yaşamın mümkün görülebilmesine yönelik umutların yuvası olmasıdır. Karşılıklı yardımlaşma olgusu bir ilke olarak değer görebilirse insanların devlete duydukları hayati ihtiyaç ortadan kalkmış olacaktır; zira insanlar arasındaki ilişkilerin daha üstün bir iktidar tarafından düzenlenmesi gerektiği yönündeki kanaatin aksine hizmet etmektedir. Bu sebeple “anarşist bir toplumun en önemli sütunlarından birisi karşılıklı yardımlaşmadır” tespiti çok da yersiz olmayacaktır.

Karşılıklı yardımlaşmanın anarşist toplumdaki garantisi ise merkezi bir iktidar yokluğu anlamında merkezsizliktir. Her topluluğun, her komünün birbiriyle karşılıklı ilişkiler tesis edebilmesinin, böylece genişleyen çemberlerle birbirini sarmasının ve fakat bununla birlikte siyasal iktidarın merkezi bir otoritede toplanmaması sayesinde oluşacak yoğun ilişkilerin çatışma ve rekabetin önüne geçeceği düşünülmektedir.¹⁴⁴

Karşılıklı yardımlaşmanın bilimsel veriler ve yöntemler ile desteklenmesi anarşizm-bilim ilişkisine dair örneklik teşkil ederken, öte yandan doğal yasaların belirlenmesinde bilimin göreceği işleve ilişkin anarşist beklentinin izlerini taşımaktadır. Diğer yandan insan doğasına ilişkin belirlemelere de bilimsel bir temel oluşturmaktadır ki karşılıklı yardımlaşma ile toplumsallığa, toplumsallıkla ahlakın seküler zemine oturtulmasına ve tüm bunların rasyonalite ile ilişkisine ulaşmak, zincirin halkalarını takip etmek gibi bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.

B) KURUCU EYLEM: SÖZLEŞMEK

Modern devletin kuruluşunda olduğu gibi anarşist toplumun temelinde de sözleşme fikri yatmaktadır.¹⁴⁵ Anarşist toplumun inşasında birden çok işlevi yerine getiren sözleşmeler, toplum sözleşmesi düşüncesinden farklılığını çeşitli veçhelerden göstermektedir. Ancak en belirgin farkların sözleşmelerin işlevinde, zamanında,

¹⁴⁴ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 109.

¹⁴⁵ Göze, **a.g.e.**, s. 328; Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 355.

sayısında ve buna bağılı olarak sözleşmeye taraf olmada kendisini gösterdiğini öne sürmekte bir beis yoktur.

1-) Sözleşme

Toplum, anarşistlere göre, toplum sözleşmesi gibi bir kurmaca¹⁴⁶ yahut altı doldurulamayan bir varsayımla değil, “şeylerin ilişkisi” üzerine inşa edilmelidir.¹⁴⁷ Her ne kadar toplum sözleşmesi kurumsal olarak dışlansa da teklif yine sözleşmedir. Zira iktidarlar karşısında özgürlüğü getirebilme kapasitesi karşılıklı rızaya dayalı sözleşmelerde aranır.¹⁴⁸ Özgürlüğün yanı sıra devletin güç kullanarak tesis etmeye çalıştığı ve fakat çıkar çatışmaları, eşitsizlikler ve sınıfsal ayrımlarla sonuçlandığı için ulaşamadığı düzeni de sağlamaya muktedir bir araçtır.¹⁴⁹ Ancak anarşist toplumun inşa edilmesine konu olan sözleşme düşüncesinin toplum sözleşmesi düşüncesinden ayıran oldukça belirgin farklar bulunmaktadır ki bunlardan en görünür olanı sözleşmelerin sayısıdır. Anarşizmde, toplum sözleşmesinde olduğu gibi bir veya birkaç sözleşme değil, her bireyin diğer bireylerle yaptığı çok sayıda sözleşme söz konusudur.¹⁵⁰

Proudhon’un toplum modelinde, toplumun temelinde yatan sözleşmeler ticari bir içeriğe sahiptir. Bu ticaret değeri doğru temelde belirlenmiş ürünlerin mübadelesine dayanır.¹⁵¹ Değer ise – aşağıda daha ayrıntılı ele alınacağı not edilerek – emek tabanında belirlenmelidir. Sözleşmeler ile ticari ve endüstriyel işlemlerin sosyal düzeni sağlaması ve böylece hukukun bertaraf edilmesi, siyasal işlevlerin de bu yolla yerine getirilmesi beklenmektedir.¹⁵² Böylece anarşizm, her bir ferdin otorite sahibi olduğu, her ferdin “mutlak yetkili hükümdar” haline dönüştüğü bir siyasal iktidar modeli olacaktır.¹⁵³

¹⁴⁶ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 65.

¹⁴⁷ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 58.

¹⁴⁸ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 62. Arvon, **a.g.e.**, s. 73.

¹⁴⁹ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 130.

¹⁵⁰ Arvon, **a.g.e.**, s. 74; Ferry, Renault, **a.g.e.**, s. 569.

¹⁵¹ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s.63.

¹⁵² Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 245.

¹⁵³ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 31.

Stirner'in Egoistler Birliği'nin temeli de sözleşmeye dayanır.¹⁵⁴ Bireylerin birbirleriyle sözleşmeleri bahsini açıkça dile getirmiş olması¹⁵⁵, birliğin sözleşme temelinde yükselmesini tasarımıladığını göstermek için yeterli olsa da insana dair düşüncelerinin ve birlik kurgusunun mutlaka ve yalnızca sözleşme kapısına çıktığını göstermek yararlı olacaktır.

Öncelikle, sözleşmenin iradi bir işlem olmasından hareket edilirse, insani ilişkilerin iradeye dayandırılmasını göstermeye kabil en güzel örneği aile bağları ile vermektedir: Bir baba ve oğul mevcut sosyal koşullarda bu bağın gerektirdiği biçimde ve geleneksel bağlarla birbirlerine bağlıdır. Ancak egoistlerin kuracağı yapıda aynı iki kişi yine baba-oğul olsalar da – çocuğun reşit olmasından sonra – birbirleriyle kuracakları ilişkide aile bağının bir önemi olmaksızın, iki egoist olarak istedikleri takdirde bir araya geleceklerdir. Ancak bu sefer baba-oğul ilişkisinin belirleyici bir rolü kalmayacak yerini gönüllü bir birliktelik alacaktır.¹⁵⁶

Aile örneği kişisel ilişkilerin temeline iradenin yerleştiğini ve bu iradenin geleneksel bağların en sağlamlarını dahi görmezden geldiğini göstermesi adına önemli olsa da toplumsal insanın sözleşme kavramına dayandırıldığını göstermeye yetmemektedir. Bu bakımdan toplumsallığın temelinde sözleşme olduğu fikrini güçlendiren bir unsur olarak bireylerin ilişkilerini belirleyen saik de değerlendirmeye dâhil edilebilir. Stirner'in egoist bireylerine hâkim olan saik daima öz çıkarlardır - ki çıkarın egoistliğin belirleyici unsuru olduğunu söylemek mümkündür. Bireysel çıkarların egoistin davranışları üzerindeki hâkimiyeti duygusal ve ahlaki kodların tamamen dışarıda bırakılmasını gerektirecek boyutta olmalıdır.¹⁵⁷ Çıkarların gözetilmesi her bireyin tek meselesi haline geldiğinde bu çıkarların dengelenmesi ve uzlaştırılması, devlet benzeri bir kurumun da ortadan kalkmış olduğu göz önünde

¹⁵⁴ Marshall, **a.g.e.**, s. 320.

¹⁵⁵ Bireyin "kendi olma" durumunu muhafaza edebileceği toplum yapısının bir anlaşma olduğunu ifade etmektedir. Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 380 (272).

¹⁵⁶ **A.e.**, s. 171 (121). Benzer ifadelere Rousseau'da da rastlanmaktadır. En eski ve doğal toplumsal birim olarak gördüğü aileyi değerlendirirken; çocukların bakıma muhtaç olma halinden kurtulduktan sonra aileleri ile sürdürdükleri birlikteliğin doğal değil, iradi olduğunu ifade etmektedir. Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 4.

¹⁵⁷ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 317 (227-228).

bulundurulduğunda, karşılıklı olarak yapılacak sözleşmelerle ancak mümkün hale gelecektir.

Tam bu noktada Stirner'in kurgusunda gücün hak ve ilişkiler üzerindeki belirleyici rolü değerlendirilmelidir. Nitekim egoist istediğini almaya yönelik bir karakterdir. Egoiste izafe edilen bu özellik Egoistler Birliği'nde hakların da temelini oluşturacaktır. Gücün bu denli merkez bir kavram olması ile toplumsal yaşamın sözleşmeden doğması arasında bir çelişki göze çarpar. Ancak bu ilk görünüşte ortaya çıkan bir çelişkidir. Toplumsal ilişkilerin sadece güç temeli üzerine inşa edilmesini beklediğini varsaymak Stirner'i öncelikle anarşizm dışına itecektir ve bu halde Stirner'e yeni bir düşünsel yuva bulmak gerekecektir. Bu yuva ise ya monarşilere ve hatta tiranlıklara varabilecek bir iktidar yahut tamamen kuralsız, düzensiz ve aslında toplumsallığın da olmadığı kaos olacaktır. İki olası yuvanın da Stirner için uygun olmadığı ortadadır. İktidar karşısındaki tavrı zaten bu çalışmanın ilgili bölümlerinde farklı veçheleriyle değerlendirmeye alınmıştır. İktidar karşısındaki tavrına ek olarak ifade edilmelidir ki – gücün diğerleri üzerinde iktidar doğurmasının önünde bir engel olarak – egoistin kendi bağımsızlığını koruma çabası da vardır. Egoist başkaları üzerinde iktidara tevessül ederse kendi özgürlüğünü kaybedebileceği bilgisiyle hareket etmelidir¹⁵⁸.

Diğer uçta yer alan düzensizlik hali ise Stirner söz konusu olduğunda yer yer kabul edilebilir bir iddia¹⁵⁹ olsa da adına Egoistler Birliği dediği bir çeşit sosyal

¹⁵⁸ Woodcock, **Anarşizm**, s. 108.

¹⁵⁹ Özellikle doğal yasaları ve ahlaki reddetmiş olmasının ve “ben” vurgusunun nihilizme yaklaştırdığı ileri sürülmüştür. **A.e.**, s. 100-101; Touchard, **a.g.e.**, s. 722. Nihilizm de tıpkı anarşizm gibi yıkıcı yönü olan bir düşünce biçimidir. Bununla birlikte yıkım isteyen yönünün yaratıcılıkla desteklenmediği yönündeki eleştiriler beraberinde nihilizmin sadece şiddet, çatışma ve uzlaşmazlıklar içerdiği yönünde bir anlayışın gelişmesine neden olmuştur. Aynı anlayış söz konusu sonuçların varacağı yerin ise “keyfi ve baskıcı yönetimler” olacağını ileri sürmektedir. Derda Küçükalp, **Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma**, İstanbul, Alfa Aktüel, 2005, s. 184. Bu çalışmanın kapsamı dışında olduğu için, yalnızca Stirner'e neden nihilist yakıştırması yapıldığının anlaşılabilmesine katkı sağlayacak boyutuyla meseleye burada nokta koymak yerinde olacaktır ve nihilizme ilişkin derin bir tartışmaya girilmeyecektir. Ancak ifade edilmelidir ki nihilizme ilişkin bu anlayışın yerindeliği de ayrı bir tartışma konusudur. Özellikle sadece yıkım talebinin “*kemale ermemiş olan bir nihilizm*” olduğu yönündeki değerlendirmeler için biraz önce atfı yapılan eser incelenebilir. Stirner'i farklı gerekçelerle nihilist olarak niteleyen yazarları ve bu yargılarının gerekçeleri için bkz. M. Hanifi Macit, **Max Stirner: Anarşist-Egoist-Nihilist**, İstanbul, Etik, 2010, s. 47-49. Bu yargılara karşı toplumsal yaşamı tamamen ortadan kaldırmaya kalkıştığı ise söylenemez. Bu tavrı da onu anarşizme yaklaştırır. Marshall, **a.g.e.**, s. 320. Öte yandan Stirner'i herhangi bir düşünsel kategori içerisinde değerlendirilmek diğer düşünce sistemlerinin karşısında ya da dışında olduğu anlamına gelmemelidir. Nihayet nihilizm ile anarşizm

yapılanmanın var olması dahi başlı başına buna engelken, söz konusu sosyal yapının işleyişine dair, yine bu çalışmanın çeşitli bölümlerinde kendine yer bulan ayrıntılar, alışlagelmişin dışında da olsa bir düzeni aradığını ortaya koymaktadır¹⁶⁰. Bir düzenin var olduğunun ve bireyselliğin toplumsal yaşam üzerinde belirleyici rolünün kesişimi sözleşme olacaktır.

O halde sözleşmenin yanında güç ne ifade etmektedir sorusu karşılık bulmayı beklemektedir. Stirner'in güç ile anlatmak istediği temel mesele aslında sözleşmek için masaya oturanın bizzat kendisi olmasını sağlamaktır. Sözleşmenin gerçek anlamda iradeye dayanmasına yönelik bir zemin oluşturma isteğidir.¹⁶¹ Varmak istediği sonuç en açık şekilde mülkiyet çerçevesindeki düşüncelerinde kendisini gösterir. Liberal modern devlet düzleminde özel mülkiyetin aslında gerçekten var olmadığı yönündeki düşünceleri yukarıda ele alınmıştı. Buna karşılık sosyalizmi de her şeyi herkesin kılma çabasıyla aslında herkesin hiçbir şeysiz bırakılacağı bir sistem olarak görmektedir¹⁶². Her ikisinde de benzer olan yön mülkiyet başta olmak üzere hakların insan tekine “verilmiş” olmasıdır, ona göre. Nitekim liberalizmde hem hakkın verilmiş bir şey olmasına hem de aslında gerçek anlamda mülkiyetin var olmadığını ispatlamak adına devlete sadakatsizlik gösteren kimselerin mülklerinden edilebileceğine dair örneğini hatırlatmak yeterli olacakken, sosyalizm açısından mesele zaten tartışma dışıdır. Liberalizmin ve sosyalizmin mülkiyet meselesindeki – mülkiyeti Locke'un verdiği anlamda geniş yorumlayarak yahut başkaca hakları da değerlendirmeye alarak –

arasında yakın noktalar bulmak oldukça kolaydır. Keza anarşist veya nihilist olduğu kadar egoist ve bu çalışmada anılmamış olsa da egzistansiyalist olduğu yönündeki değerlendirmeler de göz önünde bulundurulduğunda, anarşizm ile nihilizm arasındaki yelpaze genişletilebilir. Stirner de bu yelpaze içerisinde farklı açılardan okunmaya müsaittir. M. Hanifi Macit, “Hayaletlere Açılan Savaş: Egoist Bir Anarşist Olarak Max Stirner”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 80-81.

¹⁶⁰ Stirner'e yönelik nihilist nitelemesinin dışında anarşizm içerisinde de aldığı eleştiriler vardır. Kropotkin, Stirner'in teklifinin anarşizm olmadığını düşünmektedir. Stirner'in devlete ve devlet komünizmine yönelik yıkıcı tavrından övgüyle bahsetse de yine Stirner'in teklif ettiği biricik bireyin ve özel mülkiyet yaklaşımının ancak devlet içerisinde gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Kropotkin'in düşüncelerini aktardığı bir başka yazar da Stirner'in toplumun tamamına yayılan bir gelişmişliğe karşı umursamaz olduğu iddiasındadır ki Kropotkin Stirner'e yönelen bu eleştiriyi de haklı bulmaktadır. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 66-67. Bununla birlikte Encyclopaedia Britannica'ya yazdığı anarşizm maddesinde Stirner'i bireyci anarşizmin temsilcileri arasında değerlendirmeye almaktadır. Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 59-60.

¹⁶¹ Newman, **a.g.e.**, s. 125-126.

¹⁶² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 147 (105).

pozisyonlarının karşısına diktiği egoist birey, hakka gerçek manada sahip çıkan ve kendisinden başka bir dayanak aramayan kimsedir. Bu anlamda güç aslında bilince işaret eder ve eylemsizdir. Ancak gücün işlevi bundan ibaret değildir şüphesiz. Güç eylemsizliğe kavuşmazdan evvel hakkı olanı almak üzere hareket halinde olmalıdır. Gücün eylem üretmesi gereken dönemi ise yıkım aşamasıdır. Egoist varlığını keşfettikten sonra bireyin yapması gereken kendine ait olduğunu düşündüğü şeye hukuki, ahlaki ve dini kuralların kısıtlayıcı bağlarını umursamaksızın el koymaktır. Stirner'e göre "alt tabakaları" bulundukları durumdan kurtaracak yegâne reçete de budur.¹⁶³ Nitekim birlik oluşturulurken bireyin özgürlüklerinden fedakârlıkta bulunarak sınırlamaları kabullenmesinin kendi esenliğine hizmet edeceğini ifade etmesi de gücün eylemli halinin birlik öncesinde kaldığını göstermektedir.¹⁶⁴

Gücün devlete karşı mücadeledeki önemine işaret eden yalnızca Stirner de değildir. Benzer şekilde gücün belirleyici rolünü göz ardı etmeyen Bakunin de azgın bir güç olarak gördüğü devleti ortadan kaldırmaya yönelik çabaların sonuç vermesi için teoriden ziyade fiili kuvvetin önemli olduğunu vurgulamıştır.¹⁶⁵ Bakunin'in yıkmak için gücün belirleyiciliğine teslim olmasıyla, Stirner'in güç vurgusunun aynı meseleye dair olduğunu söylemek böylece mümkündür.

Stirner'in sözleşmeci olduğunu destekleyen bir diğer konu toplumsal yapıda aradığı dinamizmdir. Onun düşüncesine göre toplumsal ilişkiler sürekli bir iradeye dayanmalıdır. Birey içerisinde yaşadığı toplumla yahut birlikle olan birleşik kalmaya yönelik iradesini sürekli tazeleme, bu iradeyi bozma veya yeni birleşmeleri doğurma gibi işlemlerle toplum içerisinde yaşamının iplerini sürekli kendi elinde tutmalıdır. Aksi halde mevcut toplumsal biçime ulaşılır ki bu da dinamizmini kaybetmiş ve kemikleşmiş bir yapı olarak standart dayatan, tek biçimciliği arayan ve bu yolla bireyin "*kendi olma*" olanaklarını elinden alan bir içeriğe sahiptir.¹⁶⁶ Sürekli yenilenen sözleşmeler ile sözleşmenin tarafları çıkarlarını daha iyi gözetmiş olacaklardır.¹⁶⁷

¹⁶³ A.e., s. 319 (229).

¹⁶⁴ A.e., s. 383 (273-274).

¹⁶⁵ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 226 (171).

¹⁶⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 379-381 (271-273).

¹⁶⁷ Marshall, **a.g.e.**, s. 333.

Sürekli yenilenen sözleşmeler toplum sözleşmesi fikrine getirilmiş bir eleştiri olarak da değerlendirilmelidir. Çünkü birey ile toplum arasındaki ilişkilerin durağanlık kazanması engellenirken, durağanlığın zaman içerisinde doğurabileceği ve bireyden daha üstün bir iradeye sahip kamusal kurumlar engellenmiş olur. Aynı zamanda sürekli yenilenen sözleşmeler düşüncesi çıkarı peşinde koşan bireyi de korumaktadır. Sözleşmenin sürekli yenilenmesi içerik ve taraflar bakımından kısıtlayıcı yoruma kurban edilmemelidir. Burada temel mesele bireyin sözleşme yapabilme kabiliyetine kesintisiz bir şekilde sahip olmasıdır. Değişen çıkarlar, ihtiyaçlar yahut talepler sabit sözleşmeler ile korunamayacağı için hem içerik bakımından hem de taraflar bakımından sözleşmelerin hem yenilenebilmesi hem de bireyin yeni taraflarla sözleşme yapabilmesi gerekmektedir. Öte yandan sözleşme yapabilme kabiliyetinin sürekliliği ile birey yaptığı sözleşmeleri fesih yetkisini de muhafaza etmiş olur ki fesih işleminin de bir çeşit anlaşma içermesi gerektiğini kabul etmek gerekir. Zira anarşizm içerisinde ve en azından şu noktada, hukuk gibi üstün bir erkin var olmayacağı varsayımı, bireylerin sözleşmeleri hangi usul ve esaslar çerçevesinde feshedebileceklerini öngören düzenlemelerin de olmayacağını sonuçlayacağından, bireylerin fesih hususunda da anlaşmaları tek yol olarak kalacaktır. Söz konusu anlaşmada sözleşmeyi feshedenin muhatabı karşı koyamayıp yalnızca rıza göstermek durumunda kalsa dahi en temel noktada ortaya çıkan sonuç irade uyuşmasıdır.

Toplumsal ilişkilerin kurucu unsuru konusunda Bakunin'in de sözleşme temelinde diğer anarşistlerle birleştiğini söylemek mümkündür. Marksizme oldukça yakın görüşleri¹⁶⁸, Bakunin'in anarşizmin bireyi merkeze alan kurgusundan uzaklaşmasına neden olmamıştır. Toplumun aşağıdan yukarıya doğru örgütlenmesine yönelik sürekli yinelenen vurguları¹⁶⁹ bireyin merkezdeki rolünün hatırlatılması olarak yorumlanmalıdır. Aşağıdan yukarıya örgütlenmenin önemli tamamlayıcısı ise aynı şekilde vurgulanan birleşmelerde gönüllülük yahut özgürlük ifadeleridir.¹⁷⁰ Dolayısıyla toplum, Bakunin'in anarşizm kurgusunda da bireylerin özgür tercihleriyle

¹⁶⁸ Gouldner, **a.g.m.**, s. 503-504.

¹⁶⁹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 14, 29, 42, 57, 114, 177, 178, 237, 238, 261, 263, 290 (xxxiii, xxxiv, 13, 24, 33, 46, 136, 179, 179, 197, 198, 219). Aşağıdan yukarıya ifadesini Kropotkin "*yalından karmaşığa*" şeklinde ifade etmektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 208.

¹⁷⁰ Örneğin; Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 78 (76).

katıldıkları ve hep birlikte yarattıkları düzene işaret etmektedir. Bu yaratım ise bireyler arasındaki ilişkinin önce hukuki bir zemine oturmasını gerektirir. Zira toplumsal yaşamı belirleyecek karşılıklı ilişkilerin içeriği belirlenmeden özgür yahut gönüllü bir seçimden bahsedilemez. Söz konusu hukuki zemin ise özgür yahut gönüllü tercihi destekleyecek bir enstrüman olarak sözleşmeye varmaktadır. Bakunin’in sözleşme temelini benimsediğinin en önemli göstergelerinden biri, birlikler kurmaya muktedir öznelerin, birliklerden ayrılma hakkına mutlak biçimde sahip olduğu yönündeki ifadeleridir. Her ne kadar bu hakkın salt tanınması ile işlevsiz kalacağını düşünse de – çünkü bu en küçük birimin, yani bireyin, iradesinin zorunlu olarak en büyük birlikte dahi karşılık bulacağı anlamına geleceğini düşünmektedir – gönüllülüğün teminat altına alınması için söz konusu hakkı gerekli ve hatta kaçınılmaz bulmaktadır. Birliklerden çekilebilme imkânının, hemen önceki paragrafta Stirner’in sürekli yenilenen sözleşme fikrine dair değerlendirmeler ile uyumlu olduğu görülebilmektedir.

Kropotkin de “*özgürce oluşmuş karşılıklı anlaşma, rıza ilişkilerine dayalı*” toplum idealiyle açık bir şekilde sözleşme kavramına başvurmaktadır. Devlet ortadan kaldırıldığında toplumun özgür sözleşmeler temelinde yükseleceğini ifade etmektedir.¹⁷¹

Sözleşme beraberinde taraf problemini de doğurmaktadır. Bu hususta yeniden toplum sözleşmelerine dönüldüğünde düşünürlerin farklı taraflarca toplum sözleşmesi inşa ettikleri görülmektedir. En bilinenlerden hareket edildiğinde; örneğin Hobbes “herkesin herkesle yaptığı” bir sözleşmeden bahsederken¹⁷², Locke kişilerin diğer insanlarla sözleştiğini ifade etmektedir¹⁷³, ki Locke’nin toplumun egemen ile yaptığı ikinci bir sözleşmeden daha bahsettiğine yönelik yorumları¹⁷⁴ da hatırlamak gerekmektedir. Rousseau’nun sözleşmesinde ise kişiler adeta kendileri ile sözleşmektedirler: “egemen varlığın üyesi olarak” kişilerle ve “devletin üyesi olarak

¹⁷¹ Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 57, 247.

¹⁷² Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, Çev.: Semih Lim, 10. Bs., İstanbul, Yapı Kredi, 2012, s. 136.

¹⁷³ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci Deneme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, Çev.: Fahri Bakırcı, 2. Bs., Ankara, Ebabil, 2012, s. 64.

¹⁷⁴ Ağaoğulları, Zabcı, Ergün, *a.g.e.*, s. 189.

egemen” varlıkla¹⁷⁵. Dolayısıyla toplum sözleşmesi düşünürleri hem kim oldukları tespit edilemeyecek kimseleri sözleşmenin tarafı olarak kabul etmektedirler hem de sözleşmenin yahut sözleşmelerin kolektif bir bütünün toplu irade uyuşmasıyla oluşturmaktadırlar.

Anarşizme gelindiğinde ise her türden iktidarın boyunduruğundan kurtarılan bireyler sözleşmenin de tek öznesi olarak belirlemek durumundadır. O halde ve tabii öncelikle, sözleşeceği diğer tarafın da kendisi gibi birey olması zorunlu bir koşul olarak doğmaktadır.¹⁷⁶ Ancak bu noktada aşağıdan yukarıya yönlü ve haliyle genişleyecek toplum yapısının farklı özneler etrafında sürekli birleşecekleri dikkate alınmalıdır. Son bölümde ayrıntıları ele alınacak bu form, bireylerden başlayan ve çoğunlukla mesleki temelde bir araya gelmiş kitlelerin birleşerek evrensele doğru genişlemesini hedeflemektedir. Evrensele yaklaştıkça her bireyin bizzat bulunması kabil değilse de iradesinin en uç noktada dahi yansıyacağı varsayılmaktadır. Bunun en önemli teminatı ise bireyden başlayarak birliklerden ayrılma hakkının mutlaklığıdır. Aksi halde birlik içerisinde kalmak hem birey için hem de daha üst düzeyde birleşen daha küçük birimler için dayatma olacaktır.¹⁷⁷ Ayrılma hakkı ile birey kendi iradesi hilafına olduğunu düşündüğü tüm birlikteliklerden ve birliklerden ayrılabilen ve iradesine uygun yeni birlikteliklere ve birliklere dâhil olabilecektir. O halde özne çeşitlenebilse de birey her halükarda sözleşmenin esas öznesi olarak varlık kazanacaktır.

2-) Sözleşmelerin Sınırı

Anarşizmin özgürlük ve eşitlik tutkusunun toplumsal yaşamla kesiştiği noktada sözleşme fikrinin zorunlu olması beraberinde başka bir zorunluluğu dayatmaktadır. Bu ikinci zorunluluk şüphe yok ki sözleşmelere sınır çizilmesine ilişkindir. Sözleşmelerin belirli sınırlara tâbi olması özgürlük talebi odağı çerçevesinde anarşizmle bağdaşmaz görünse de anarşizmde özgürlüğün kardeşi olan eşitliğin ve doğal görülen toplumsal

¹⁷⁵ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 16.

¹⁷⁶ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 355; Çetin, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁷⁷ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 107 (105).

yaşamın dayatmaları başta olmak üzere sözleşmelere belirli sınırlar çizilmesi kaçınılmazdır.

Bu sınırlara geçmezden evvel sözleşme kurumunun bizatihi kendisinin de sınırlandırıcı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Sözleşmelerin sınırlandırıcı rolü bireysel iradeler üzerindedir ve temelleri ahlak düzleminde aranmalıdır. Zira sözleşmek söz vermek anlamına gelmektedir ve sözünde durma yükümlülüğü ahlaki bir yükümlülüktür.¹⁷⁸ Sözleşme yapan kişi sözleşmeye uyma yükümlülüğünün üstlenicisi olarak aynı zamanda iradesinin sınırlandırılmasına rıza göstermiş kişidir. Böylece sözleşme serbestisi ile sözleşmenin iradeyi sınırlandırıcı etkisi bir paradoks oluşturur.

Öte yandan sözleşmelerin bir de olası sınırlayıcı işlevi vardır. Bu olasılık irade uyumundan doğmaktadır. Zira sözleşme en az iki öznenin iradelerinin uyumlu hale gelmesini gerektirir ve iki iradenin uyuşması, belirli oranlarda da olsa uyuşmazlıkların giderilmesini gerektirebilir. Belirli oranlarda uyuşmazlıkların giderilebilmesi, tam anlamıyla uyumlu iki iradenin karşılaşmasının muhtemel oluşuna işaret eder ve geriye kalan ihtimaller her zaman uyumsuzluklar ihtiva edecektir. Sözleşebilmek için tarafların vazgeçilebilir taleplerini törpülemesi sözleşmenin olağan görünümüleri arasındadır. Bu olağanlık da sözleşmelere ve dolayısıyla bireysel iradelere muhtemel bir sınır olarak değerlendirilmelidir.

Sözleşme kurumunun kendisinden kaynaklanan bu sınırların ötesinde, sözleşme kurumuna dışsal olan sınırlar da mevcuttur. Ancak bu dışsallık belirtildiği gibi sözleşmeyle sınırlıdır. Anarşistlerin doğal otorite olarak kabul ettiği bu sınırlar insana ise içseldir; yani dışarıdan dayatılmamaktadır. Aşağıda ele alınacak bu otoriteler anarşistlere göre kabul edilebilir ve hatta boyun eğilmesi gereken otoritelerdir. Zira hiçbir otoritenin olmadığı bir toplumsal yaşamın mümkün olmadığını anarşistler de bilmektedirler. Bu çerçevede anarşizmin bütün otoriteleri

¹⁷⁸ Sözleşmeye uyma yükümlülüğü, sözünde durma ahlaki yükümlülüğünün hukuk alanına taşınmış şeklini oluşturur. Yasemin Işıktaç, **Hukukun Kaynağı Olarak Sözleşme**, İstanbul, Filiz, 2007, s. 217. Öte yandan bu çalışma kapsamında sözleşme anarşizm dairesinde ele alındığı için sözünde durmama veya sözleşmeye uymama durumlarında mevcut hukuk yapısının ne şekilde karşılık verdiği ve bu gibi durumlara ilişkin hukuki bir temel arayışı kapsam dışında kalmaktadır.

reddettiği şeklindeki ifade doğru bir tanım içermemektedir.¹⁷⁹ Bu sınırlar sözleşme fikrini aşarak anarşizmin genel özgürlük anlayışını da belirlemektedir. Aynı zamanda bu sınırlar anarşist toplumun hukuki yapısının da ana sütunlarını oluşturmaktadır. Ancak özgürlük asıl, sınırlamalar istisna ise önce özgürlüğün ve anarşistler için özgürlüğün kardeşi olan eşitliğin ne anlama geldiği bulunmalıdır.

a) Hakiki Özgürlük, Hakiki Eşitlik

Denilebilir ki bütün olarak anarşizmin tek büyük hedefi özgürlüğe ulaşmaktır. Siyasal iktidar alanına, ekonomiye, dine, Tanrı'ya, insan özüne, topluma ve hülasa ve öz olarak hayata ilişkin yaptıkları tüm çözümlemelerde pergelin sabit ayağı her zaman özgürlük üzerinde durmaktadır. Çünkü özgür olmak ile insan olmak arasında oldukça sıkı bir bağ vardır.¹⁸⁰ İnsan olmanın ötesinde özgürlük; kişiliğin, yeteneklerin ve insana özgü olan şeylerin geliştirilebilmesinin de yegâne imkânıdır.¹⁸¹

Anarşizm düzen iddiasında bulunurken, bireysel özgürlük alanını geniş ve dokunulmaz bulma eğiliminde olan klasik liberal söylemin bir radikal uzantısı olarak tutarsız davranmış olurdu.¹⁸² Demek ki anarşizm ya düzen vadeden bir düşünce biçimi değildir yahut liberalizmin alabildiğine özgürlük talebiyle ortaya çıkan radikal bir uzantısı olmamalıdır. İkincisi ilk bakışta tespit edilemese de ilk iddia yersizdir; hatta anarşistler için düzen alternatifsiz bir biçimde anarşizme bağlıdır. Bu durumda izaha muhtaç bir iddia ortaya çıkmış olur ki o da liberalizmin düzen üretme ihtimalinin olmadığıdır. Şüphesiz ki böylesi bir iddianın yerindeliğine ilişkin tartışma bu çalışmanın kapsamının dışında kalmaktadır. Bununla birlikte ortaya çıkan iddia;

¹⁷⁹ Marshall, **a.g.e.**, s. 80-81.

¹⁸⁰ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 284 (174-175). İnsanın tekâmülüne ilişkin Proudhon'un, Bakunin'in ve Godwin'in yukarıda ele alınan düşüncelerini hatırlamak, bu iddianın anlaşılabilmesi için önemli bir katkı sağlayacaktır.

¹⁸¹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 58. Kropotkin duyduğu hayranlığı net biçimde gösterdiği Orta Çağ kentlerini bireye sağlanan özgürlüğün ortaya çıkardığı ürünler çerçevesinde de değerlendirmektedir. Ona göre, Orta Çağ kentlerindeki uygarlık seviyesi oldukça üst düzeydedir ve bu da en net şekilde estetikte görünür hale gelmektedir. Mimaride, resimde, heykelde ve şehirleşmede öylesine ihtişamlı eserler üretilmiştir ki teknik imkânlar daha elverişli hale gelse de aynı seviyeler yakalanamamaktadır. Kropotkin bu durumu özgürlüğün sağladığı bir sonuç olarak görmektedir. Uygarlık yaratmada insan potansiyeline ilişkin bir veri olarak değerlendirmektedir. **A.e.**, s. 210. Orta Çağ kentleri ile anarşizm arasındaki bağa ilişkin düşüncelerinin aşağıda ele alınacağı da eklenmelidir.

¹⁸² Crowder, **a.g.e.**, s. 18.

anarşizmin yöneldiği düşman hedeflerin ve yıkma eyleminin içeriğinin anarşizmin doğduğu koşullar içerisinde somutlaştığı bilgisi dâhilinde, liberalizm ile düzenin – elbette anarşistin anlayacağı manaya gelmek üzere – bir arada olamayacağı yönündeki doğal sonucun ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Yani sonuç bu çalışmanın değil, anarşizmin sonucudur.

Anarşizmin sınırsız radikal bir özgürlük çağrısında bulunduğu iddiasının doğuracağı bir başka tutarsızlık ise insan varlığına ilişkin tespitleri doğrultusunda ortaya çıkacaktır. Dürüstlük, vicdan, sevgi, sadakat gibi kavramların insan davranışları üzerindeki etkileri düşünüldüğünde böylesi radikal bir özgürlüğe hiçbir insan tekinin sahip olmadığını ve olamayacağını iddia etmek yersiz değildir.¹⁸³ Şüphesiz bu sınırlayıcı duygu ve erdemlerin insani olmadığı iddiasını öne sürülebilecek kimseler de bulunabilir; fakat bu kez de anarşizmin insandan anladığıyla uzak yakın ilgisi olmayan bir canlı figürü özne haline gelmiş olur. Dolayısıyla anarşist çerçeve içerisinde özgürlüğün sınırsız olduğunu iddia etmek anarşizmin insan tanımı ile çelişir bir sonuç doğuracaktır.

Özgürlüğe yönelik bu anlayış, ilk görünüşte bir tutarsızlık olarak görülebilecek şekilde, insan iradesine ve dolayısıyla sözleşmelere bir sınır olarak doğmaktadır. Özgürlük anlayışının sınırlandırıcı rolü eşitlik ile tamamlanır ki özgürlük ile eşitlik arasındaki bağdan bağımsız olarak eşitlik idealinin doğurduğu sınırlar daha anlaşılabilir. Böylece bireyler özgürlük düzleminde dilediğince eylem gerçekleştirme imkânından yoksun tasavvur edilmiş olurlar hem de eşitliğin devreye girmesiyle başkalarının da özgürlüğünü gözetme ödevinin üstlenicisi kılınırlar.

Nitekim anarşistler liberalizmin sunduğu biçimde ortaya çıkan özgürlük anlayışının yalnızca genel duruma hizmet ettiği düşüncesindedirler. Genel durumdan kasıt ayrıcalıklı sınıfların varlığıyla görünür hale gelen tahakküm halidir. Bakunin, liberalizmin vaadinin “her koyun kendi bacağından asılır” ve “altta kalanın canı çıksın” ifadeleri ile özetlenebileceğini ileri sürerken özgürlük ve düzen ile liberalizm arasındaki ilişkiye yönelik çözümlemesini aslında sunmaktadır. Atıf ise liberal ekonominin rekabet kurumudur. Bakunin liberal rekabet kurumunun ancak güçlü

¹⁸³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 170.

olana hizmet ettiği düşüncesindedir.¹⁸⁴ Aynı düşünceyi sürdüren Kropotkin, liberal modern devletin sunduğu özgürlüğün içyüzünün devlete ve ayrıcalıklı sınıflara kölelikten ibaret olduğunu iddia etmektedir: Devlet kişinin özgürlüğünü tanıdığını ilan eder ve fakat hemen sonrasında aynı kişiyi burjuvazinin yeni yatırımlar yapabileceği alanlar açmak üzere, örneğin Afrika'ya, yerlileri öldürmek için asker olarak gönderir; üstelik bir de vergi olarak aynı kişinin kazancından talep eder.¹⁸⁵ Yani ilke düzeyinde olmayan özgürlük anarşistlere göre pratikte de aslında yoktur. Bu düşüncelerini anarşizmin geneline yaymak mümkündür. Nitekim anarşizmin özgürlük anlayışında eşitlik fikrinin ayrılmaz bir parçayı oluşturduğu hesaba katıldığında, her bir düşünürün benzer ifadelerini arama ihtiyacı kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

Anarşizmin özgürlük anlayışı ise, genel hatları itibariyle, pozitif özgürlüktür.¹⁸⁶ Bu özgürlük anlayışı başıbozukluğu değil, herkesin özgürlüğünün garanti altına

¹⁸⁴ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 294. Metinde geçen deyimler İngilizce çeviride şöyledir: “*every man for himself, and the Devil take the hindmost.*” Bakunin, **The Basic Bakunin: Writings 1869 – 1871**, s. 180-181. Deyimlerin yerel dilde anlaşılabilirliği daha yüksek olduğu için Türkçe çevirideki deyimler kullanılmıştır.

¹⁸⁵ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 169. Gerek bu yargıyı gerekse de Bakunin'in az önce aktarılan değerlendirmelerini destekleyecek biçimde hatırlanmalıdır ki; sömürgecilik, Amerika'daki köle ticareti gibi gelişmeler ile kapitalizmin doğuşu arasında doğrudan bağlantılar bulunmaktadır. Öte yandan kapitalizmin uzunca bir dönem Avrupa kıtası özelinde de özgürleştirici bir etki doğurduğunu söyleyebilmek zordur. Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde yoksulluk yasaları, özgür köylülerin serfleştirilmesi gibi uygulamalar özgürlük ile çelişir görünmektedir. Özcan, **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, s. 83-84.

¹⁸⁶ Crowder, **a.g.e.**, s. 20. Negatif ve pozitif özgürlük anlayışı, Isaiah Berlin'in özgürlüğe ilişkin yapılan çok sayıda tanımlamayı toplama girişiminin neticesidir. Norman P. Barry, **Modern Siyaset Teorisi**, Çev.: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 4. Bs., Ankara, Liberte, 2018, s. 309. Berlin, negatif özgürlüğü müdahalesiz olmakla açıklamaktadır. Bu anlayışa göre bir kimseye başkalarınca ne kadar az müdahale ediliyorsa özgürlük alanı da o oranda genişlemektedir. Bu durumda özgürlük toplumdaki ve iktidardan yalıtılmışlığına endekslidir. Dolayısıyla iktidarın nasıl olması gerektiği probleminden çok iktidarın özgürlükler üzerindeki etkinliği ile ilgilendir. Pozitif özgürlük anlayışı ise iktidarın kimde olduğu ile ilgilenecek ve iktidarı kendi elinde tutmak istemektedir. Böylece kişi siyasal iktidar alanında belirleyici bir özne olarak tanımlanır. Isaiah Berlin, “İki Özgürlük Kavramı”, **Liberal Düşünce**, Çev.: Mustafa Erdoğan, C.: 12, No: 45, 2007, s. 62-63, 69-70. Pozitif özgürlük anlayışının bir sonucu olarak; siyasal iktidarın özgürlükler çerçevesinde sınırlandırılmasını değil, özgürlüklerin toplumsal yaşamı mümkün kılacak şekilde sınırlandırılması söz konusu olur. Crowder'ın da dikkat çektiği üzere (Crowder, **a.g.e.**, s. 17) Berlin anarşistlerin negatif özgürlük anlayışında olduğu iddiasındadır. Isaiah Berlin, **Liberty: Four Essays on Liberty**, Ed.: Henry Hardy, New York, Oxford University, 2002, s. 59. Ancak kendi yaptığı ayırmada pozitif özgürlük tarafında kategorize ettiği sosyalistler gibi anarşistler de “ekonomik kaynakların dağıtımında ve kontrolünde” sarsıcı değişimler olmaksızın özgürlüğe ulaşamayacağı kanısındadırlar. Yine Berlin'in pozitif özgürlük tanımını karşılayacak biçimde siyasal iktidar alanında bir özne olma hedefi anarşizm için alternatifsizdir. Aynı zamanda pozitif özgürlüğün “kendi özünü idrak” etmeyi de bir unsur olarak barındırmaktadır. Heywood, **a.g.e.**, s. 322. Özsel idrakin de özgürlüğün idrakinin de örneğin ahlak başlığı altında anarşizmde karşılıkları bulunmaktadır.

alınmasını hedefler. Başıbozukluk ise otorite ile engellenir ve fakat anarşist için ancak doğal otoriteler kabul edilebilirdir.¹⁸⁷ Söz konusu doğal otoritelerin aynı zamanda sözleşmelere de sınır olduğu şimdiden ifade edilmelidir. Birbirinden yalıtılmış bireyler bütününe toplum haline dönüşebilmesi için bireylerin, birbirlerine ahlaki ilkelerle bağlı ve birbirlerine karşı ödev yükümlülüğünün farkında olması beklenmektedir.¹⁸⁸ Sözleşmesel ilişkiler üzerine kurulu toplumsallık da bunu gerektirir; çünkü sözleşme özneleri karşılıklı yükümlülüklerin üstlenicisidir.¹⁸⁹ Pozitif özgürlük anlayışının bir unsuru olarak haklar tarihsellik, toplumsallıkla bağlı ve mücadelenin ürünü olarak kabul edilir.¹⁹⁰ Dolayısıyla bireysel özgürlük ile toplumu oluşturan fertlerin özgürlüğü arasında doğrudan ve ancak ikincisinin birincisini garanti edebileceği bir ilişki söz konusudur.¹⁹¹

Özgürlüğün sınırsızca dilediğini yapmak olmadığını gösteren ilk örnek Godwin'dir. Godwin özgürlüğün mutlak surette ahlaki sınırlara tâbi olduğunu ifade etmektedir. Şüphesiz ki ahlaki sınırlar anarşistin anladığı manada ahlaka karşılık gelmektedir; yani içsel ve aklî olan ahlakın sınırlayıcılığı. Godwin de kaynağı ne olursa olsun dışsal temeller üzerinde yükselen ahlakın sınırlayıcılığının yarattığı rahatsızlıkları anlaşılır bulmaktadır. Ancak dışsal olana yönelen düşmanlık ahlakın ontolojisini de kapsarsa özgürlük de yitirilenler arasında yerini alacaktır. Ahlaki sınırların zorunluluğu, özgürlük ile eşitlik arasındaki ilişkinin ve özgürlüğün asli olarak içsel oluşunun neticesidir.¹⁹²

Tam da pozitif özgürlük tanımına uygun olarak Proudhon da özgürlüğün aşırılığına karşı çıkmaktadır. Zira aşırıya kaçan özgürlük aslında bir esarettir ve bu

¹⁸⁷ Newman, **a.g.e.**, s. 74-75. Kabul edilebilir otoriteler içerisinde özellikle mesleki konularda kişisel yetenek ve birikimler de yer almaktadır. Bu otorite ancak mesleki hususlarla ilgili olabilir ve hiçbir şekilde kamusal meselelere uzatılamaz ve birey iradesinin baskılanması işlevi göremez. Ritter, **a.g.e.**, s. 66.

¹⁸⁸ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 27-29.

¹⁸⁹ Arvon, **a.g.e.**, s. 52.

¹⁹⁰ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 187; Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 45.

¹⁹¹ Arvon, **a.g.e.**, s. 61; Yıldırım Torun, "Devrimci Bir Kolektivist: Mihail Bakunin", **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 459.

¹⁹² Godwin, **Political Justice**, s. 159-160, 567-568; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 115-117.

esarete giden yol cehalet ve çürümeden geçmektedir. Proudhon özgürlüğü adaletin ve hakikatin yasalarına ram olmuş bir şekilde tasavvur eder ve adalet ve hakikate yaklaştıkça özgürlük billurlaşır ve genişler.¹⁹³ Bu yasalar pozitif yasalar değildir şüphesiz; bu yasalar zorunluluklar, doğal yasalar ve toplumsallığı yaratan yasalar.¹⁹⁴

Siyasal iktidarı otorite ve özgürlük arasında bir denge olarak gören Proudhon, anarşizmi özgürlüğün tarafında ancak otorite ile dengelenmiş bir sistem olarak düşünür.¹⁹⁵ Ancak buradaki otorite ifadesi yönetici-yönetilen bölünmesine uğramış toplumlarda görülen iktidarların değil; aklın, içgüdülerin, ahlakın ve doğal yasaların otoritesi olarak anlaşılmalıdır.¹⁹⁶ Yalnızca bu otoritelere tâbi olmakla en geniş manada özgürlüğe ulaşılabilir.¹⁹⁷ Nitekim onun pozitif özgürlük olarak nitelenebilecek özgürlük yaklaşımı, söz konusu sınırlar içerisinde etkinlik göstermeyi gerektirir. Proudhon'un bu yargısının destekçisi olarak Bakunin de doğal yasaların içsel oluşuna dikkat çeker ve doğal yasalara boyun eğmede köleliğin zorunlu koşulu olan başka bir varlığa sahip olan efendi öznesinin bulunmadığını ileri sürer.¹⁹⁸ Özgür insan söz konusu yasalar önünde boyun eğişi ile özgürlüğünü garanti eder.¹⁹⁹

Özgür olan; aklını kullanabilen, ihtiraslarına kul olmayan, yönünü korkularının belirlemediği ve temelsiz görüşlerin peşinden gitmeyen kimsedir.²⁰⁰ Özgürlüğün kişinin eylemlerinden, tutumlarından, duygu durumlarından ve akıl yürütmelerinden oluşan bir alanda değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Böylece özgürlük öncelikle dışsal olanın belirleyiciliğinden kurtarılmış ve tamamen bireyin kendi dünyasında

¹⁹³ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 42.

¹⁹⁴ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 85.

¹⁹⁵ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 42.

¹⁹⁶ Bu noktada otoriteyi meşru iktidar olarak tanımlamak gerekmektedir. Leslie Lipson, **Politika Biliminin Temel Sorunları**, Çev.: Tunçer Karamustafaoğlu, Ankara, A.Ü.H.F, 1973, s. 84-91'den aktaran Mehmet Tevfik Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, İstanbul, Özne, 1998, s. 154. Anarşistlerin hangi iktidarı meşru gördükleri ise sözleşmelere sınır olarak sayılan otoritelerdir.

¹⁹⁷ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 133.

¹⁹⁸ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 113.

¹⁹⁹ Marshall, **a.g.e.**, s. 417.

²⁰⁰ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 132 (103).

temellendirilmiştir. Dolayısıyla anarşist için özgürlüğü belirleyen, kendi dışındaki dünyanın ona sağladığı hareket alanından ziyade özgürlüğün ne ölçüde içselleştirildiğidir yahut bir başka deyişle özgürlük adına aldığı bireysel pozisyonudur. Çünkü zihinsel olarak temellendirilememiş ve içselleştirilememiş özgürlük dış dünyaya yansıyan özgürlüğü anlamsız ve işlevsiz kılar. Öte yandan tam tersi durumda dış dünyada karşılığını bulamamış içsel özgürlük bağımsız bir şekilde kişinin içinde yanmaya devam eden bir köz gibidir ve içerideki ateş dışarıda bir yangın çıkarması için kişiyi zorlar.²⁰¹ Yıkımı hazırlamanın ötesinde gerçekleştirilmesi için bir yöntem olarak tartışılan eğitim meselesini bu noktada hatırlamak yerinde olacaktır. ‘Bireylerin devrimsel bir sürecin parçası kılınması yerine özgürlüğü zihinsel olarak içselleştirmelerinin ve temellendirmelerinin sağlanması, beraberinde ideal siyasal ve toplumsal düzenini kendiliğinden getirecektir’ kanaatinin ardında, özgürlüğün gerçek yuvasına ilişkin bu düşünceler yatmaktadır.

Bu anlamda örneğin devletin ortadan kaldırılması anarşistler açısından aksi teklif edilemez ve düşünülemez bir şey olsa da daha önemli olan mesele kişinin özgür iradesinin kimin ellerinde olduğudur. Tek başına devletin hem de tüm bileşenleri ile ortadan kalkmış olması mutlak surette bir anarşistin razı olacağı türden bir özgürlüğü beraberinde getirmez. Daha temel olan devletin çekildiği alanı kimin doldurduğudur.²⁰² Şüphesiz ki anarşizmin talep ettiği biçim, sınırları bir kenara, bireysel egemenlikler alanları olacaktır. Ancak bu alanların imkânı yine bireylerin eylem, tutum, duygu durum ve akılları ile belirlenecektir. Özgürlüğün öncelikle içsel olduğu düşüncesi Stoa felsefesinin kadere rıza yoluyla köleliği meşrulaştıran özgürlük yaklaşımını²⁰³ anımsatsa da anarşizmi Stoa’dan ayıran temel nokta, kader olarak kendisine sunulanı kabul etmemesi ve içsel bu özgürlüğünü dış dünyaya da yansıtmak için bütün iktidar odaklarına karşı harekete geçmesidir. Oysaki Stoa felsefesinde özgürlük evrenin bir parçası olan insanın evrene hâkim olan kadere bilinçli bir şekilde

²⁰¹ Godwin, **Political Justice**, s. 159-160; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 116-117.

²⁰² Kropotkin sadece yıkmaya odaklanan ve yıkılanın yerine ne inşa edileceği hususunda sessiz kalanların aldaticılar olduğunu ifade etmektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 55. Ayrıca her devrimden sonra halkın emeklerinin zayi olması, sadece yıkıma odaklanılmış ve inşa edilecek olana yeterince kafa yorulmamış olduğu içindir. Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 38.

²⁰³ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Kent Devletinden İmparatorluğa**, 7. Bs., Ankara, İmge, 2013, s. 433.

teslim olması, kendi payına düşen ile evrensel Logos'u uyumlu kılması anlamına gelmektedir.²⁰⁴

O halde özgürlüğün idrak ile doğrudan bir bağlantısı olmalıdır. Nitekim ilk bölümde Proudhon'un eğitim hususundaki ifadeleri bu noktayı desteklemektedir. Benzer şekilde ve özgürlüğü idrak etmenin bir adım gerisinde eğitimi bulanların arasında Bakunin de yer alır. Ona göre eğitimden bir şekilde mahrum kalmış kimse doğal olarak köledir; çünkü siyasal alanda manipülasyona açıktır ve bu boşluk daima kendi aleyhine dönecektir.²⁰⁵ Ancak Bakunin'in işaret ettiği nokta Proudhon gibi yöntem meselesi olmaktan ziyade mevcut koşulların eleştirisidir.

Pozitif özgürlük anlayışının görünümü hak-ödev bütünselliğidir.²⁰⁶ Proudhon'un toplumsal üretime katılmaktan imtina edenlerin, aylakların, durumuna dair ifadelerinde bu durumu net bir şekilde görülmektedir. Aylakların herhangi bir ürün üzerinde hiçbir haklarının olmadığını ancak yaşam hakkına sahip olmalarından ötürü çalışmaları için imkân tanınması gerektiğini ve hatta işe koşulları gerektiğini dile getirmiştir.²⁰⁷ Aylaklara ilişkin benzer bir tutum Kropotkin tarafından da dile getirilir. İnsan olmaları nedeniyle ihtiyaçları görülür fakat son tahlilde toplum tarafından dışlanırlar.²⁰⁸ Pozitif özgürlük anlayışının Bakunin'in yaklaşımındaki en net görünümü Proudhon'un örneği ile benzer şekilde çalışma hayatında kendisini göstermektedir. Bir sonraki bölümde daha detaylı değerlendirileceği için meselenin anarşist toplumsal örgütlenmede ne ifade ettiği ayrı tutulmakla birlikte, kol emeğinin zorunluluk arz edeceğine yönelik düşünceleri²⁰⁹ bireyin anarşist bir düzende yer edinebilmesinin koşulu olarak sunulduğunu göstermektedir. Yaptırımının ne olacağından bağımsız olarak, kişinin anarşist toplumun sunduklarından faydalanmasının imkân dairesi zorunlu emek ile çizilmiş olur ki anarşizmin sunmayı

²⁰⁴ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, s. 346-347.

²⁰⁵ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 65 (46).

²⁰⁶ Nitekim Proudhon, özgürlüğü "*hak ve ödevlerin dengesi*" olarak tanımlamaktadır. Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 270 (212).

²⁰⁷ A.e., s. 226 (177).

²⁰⁸ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 154 (139).

²⁰⁹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 175 (135).

vadettiği en önemli meselelerin başında özgürlüğün geldiği hatırd tutulmalıdır. Dolayısıyla söz konusu zorunluluk ile özgürlük arasında doğrudan bir bağ kurulabilir durumdadır.

Çalışmanın yani emeğin özgürlük için oluşturduğu sınır doğal niteliktedir. Kropotkin emeğin doğal bir sınır olduğunu Robinson Crusoe örneğinden hareketle örneklendirir. Yalnız başına olmasına rağmen hayatta kalmak için emeğine muhtaç olan Robinson, Cuma'nın gelmesiyle yeni sorumluluklar edinmektedir.²¹⁰ Başkalarının emeğini sömürmek suretiyle yaşayanlara yönelik birinci bölümde ele alınan yıkıcı tavrı, emek sarfının mevcut düzende hayatta kalmanın ölçüsü olmadığına anarşistlerce de değerlendirildiğini göstermeye yeterlidir. Bu çerçevede Kropotkin'in örneği her ne kadar hayal dünyasından alınmışsa da tamamen hayal dünyasına hapsedilemez ve bu sebeple mevcut düzen başta olmak üzere devlet biçimindeki tüm siyasal örgütlenme biçimlerinin anarşistlerce neden gayritabii olarak değerlendirildiğinin de örneklerinden birini oluşturur. Dolayısıyla emek özgürlüğün doğal sınırır ve toplumun bir kesimine emek sınırını aşan bir özgürlüğü vadeden yahut sağlayan herhangi bir örgütlenme modeli doğallık iddiasında bulunamayacağı gibi aslında toplumun tamamına yönelik bir hak ve özgürlük iddiasına da sahip çıkamaz.

Sözleşmelerin sınırları çerçevesinde değerlendirilecek olan diğer meselelerin özgürlüğün de doğal birer sınırı olarak değerlendirilmesi gerektiği daha önce ifade edilmişti. Bunların dışında hak-ödev bütünselliği ile ise bu doğal sınırlara bir yenisi eklenmiş olur. Zira yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere özgürlük sahibi olmakla bireyin toplum karşısındaki ödevlerini yerine getirmesi arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

Her ne kadar anarşizmin özgürlük anlayışına dair genel bir niteleme yapılmışsa da aykırı seslerin bulunmaması düşünülemez. Stirner'in, hemen her konuda olduğu gibi, özgürlük anlayışıyla da farklı tavrını sürdürdüğü görülür. Ona göre, özgürlük insanın kurtulmuş olduğu bağlarca genişler; ancak bu genişlemenin gelip dayanacağı kapı kişinin kendi varlığı olacaktır. Çünkü dışsal olana karşı yürütülen özgürlük

²¹⁰ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 171.

mücadelesinin kazanılması halinde özgürlük önünde tek engel olarak mücadeleyi yürüten kişinin duygu, düşünce ve karakteri kalacaktır. Aslında saf haliyle özgürlük kişinin bu bağlarından da kurtulmasıdır ki bunun anlamı kişinin kendisini inkâr etmesidir ve bu durumda ortaya çıkan özgürlük aslında boşlukta asılı kalır. Böylesi anlamsız bir neticeyi doğuran saf özgürlük anlayışına karşı Stirner'in teklifi "kendi olma" yani "*egoizm*"dir.²¹¹

Özgür olmak ile kendi olmak arasında Stirner'e göre büyük farklar vardır. Öncelikle özgürlük engellere yönelir ve aslında engellerden kurtulmanın adıdır. Fiziksel, zihinsel yahut duygusal esaretlerle sarılmış olmamayı ifade eder ve kendisini saran zincirlerden ne kadar azade olunursa kişinin o denli özgür olduğu varsayılır. Bu sebeple özgürlük bizim dışımızdaki bir alanı tanımlamaktadır. Ancak bir üst paragrafta ifade edildiği gibi bu esaret zincirlerinden kurtulmanın gerçek anlamda bir sonucu yoktur; zira zincirin ucunu takip eden ve birer birer kilitleri açan kişi sonunda kendisiyle çatışmak durumunda kalacaktır. Özgürlüğün bu sonuca bağlı olarak doğurduğu problemi kişiyi bağlayan zincirlerden hangilerinin gerçek anlamda esaret doğurduğuna yönelik temelin belirlenmesinde yatar. Çünkü saf özgürlüğün korkutucu derinliği ona bir hat çizmeyi zorunlu kılmıştır. Nitekim özgürlüğün ne olduğu yönündeki uzlaşma eksikliğinin nedeni de budur. Bu sebeptendir ki bir dindar ile bir ateistin, bir cumhuriyetçi ile bir monarşistin özgürlük anlayışları birbirlerinden sürekli olarak uzağa düşmektedirler. İşte Stirner dışarıya karşı özgürlük yerine içeriye dönük kendi olma önerisini getirir. Önerisi aynı zamanda insanın aslında ne olduğu yönündeki tespitleriyle de uyumludur. Hatırlanacağı üzere ona göre insan egoist bir varlıktır. O halde özgür olmayı ummakla, dışımızda olanı istemekle ve zafere ulaşma konusundaki bütün bilinmezliğiyle bu uğurda mücadele etmekle uğraşmaktansa zaten bizde olana yönelmek daha tatmin edici ve daha kesin bir sonuç doğuracaktır. Kendi olmayı başaran da aynı zamanda kendisi üzerindeki efendi olma yetkisini elde edeceği için gerçek anlamda özgür olacaktır. Bu gerçeklik iki sebepten kaynaklanır. Birincisi,

²¹¹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 193-195 (141-142). Marshall, **a.g.e.**, s. 329; Woodcock, **Anarşizm**, s. 106; Newman, **a.g.e.**, s. 121.

kendi olmayı başarabilmiş kişi dışarıdaki bağları umursamayacaktır²¹² ve ikincisi, özgürlüğü kendi muhteviyatına dâhil etmiş olduğundan dışarıda kalan bir özgürlük alanının ona sağlanmasıyla elde edilebilecek olandan daha fazlasına sahip olmuş olacaktır.

İkinci sebebi biraz daha netleştirmek gerekirse, siyasal yahut toplumsal hayatta hukuken yahut fiilen sağlanmış özgürlük alanından faydalanmanın ötesinde özgürlüğe nüfuz etmeyi sağlayacaktır.²¹³ Özgürlüğe nüfuz etmek, bir yanıyla insan tekinin sahip olduklarına yönelik bir farkındalığına işaret ederken, diğer yanıyla kitlesel özgürlükten farklı olarak insan tekine ait olanın başkalarının eylemleriyle belirlenmesinin önüne geçebilmesi imkânını kapsamaktadır. Stirner, özgürlüğe kitlesel olarak sahip olunması durumunda kaybın da kitlesel olacağını düşünmektedir. Kendi örneğinden hareket etmek gerekirse; halkın silahlanma özgürlüğüne sahip olduğu varsayımında silah sahiplerinin bir kısmının sergilediği hatalı bir davranışın sonucunda halkın tamamının bu özgürlüğü yitirmesi kuvvetle muhtemel hale gelecektir. Bu durumda herhangi bir hatalı eyleme karışmamış olanlar da söz konusu özgürlükten mahrum kalacaklardır.²¹⁴ Oysaki bu özgürlük bireysel olarak doğmuş olsaydı, başka birinin eylemlerinin benim hakkımı engellemesi söz konusu olamayacaktı.

Kendi olma Stirner için aynı zamanda tek hakikattir. Çünkü kendi olmanın dışındaki tüm yaşam biçimleri insana dışarıdan yapılan dayatmalar olacaktır. Örneğin ahlak, din ve hukuk bireylere belirli kalıplara girerek belirli davranış biçimlerini benimsemelerini telkin etmekte ve buyurmaktadır.²¹⁵

Özgürlük ile kendi olma arasındaki farklardan bir diğeri de sınırlandırılmada kendisini gösterir. Stirner'e göre toplumsal bir yaşamın sürdürülebilmesi için özgürlüklerin sınırlandırılması kabul edilebilir ve hatta zorunlu bir meseledir. Bununla birlikte bireyin kendi olmasına yönelik herhangi bir sınırlandırma mevzu bahis

²¹² Bu nokta Stoa'nın özgürlük düşüncesiyle oldukça yakındır. Marshall, **a.g.e.**, s. 330. Nitekim Stirner de *"Bir kölenin ruhen özgür olabileceği ileri sürülürse, bu en reddedilemeyecek, en harcialem sözdür"* diyerek bu yakınlığı daha da somutlaştırır. Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 197 (144).

²¹³ **A.e.**, s. 195-208 (142-151).

²¹⁴ **A.e.**, s. 264 (190).

²¹⁵ Kemal Bakır, "Max Stirner: Hakikat, Anarşi ve Eğitim", s. 105.

edilemezdir.²¹⁶ Çünkü kendi olmaya yönelecek herhangi bir sınırlandırma onu tamamen ortadan kaldırma ile eşitlenir. Egoist sahip olduğu her şey ile parçalanamaz bir bütündür ve bu bütün aynı zamanda egoistin ta kendisidir.

Böylesine geniş ve aynı zamanda içsel özgürlüğün çatışma ile sonuçlanması ihtimali Stirner tarafından da dillendirilir. Bu durumda bireysel özgürlüğünün savunmasını yapmak yine kişilere düşmektedir. Savunma iki boyutlu gerçekleştirilir. İlki özgürlükle olan içsel bağlantının yani “kendi olmanın” muhafaza edilmesidir. İkincisi ise özgürlüğe yapılan dışsal müdahaleye yönelik fiili mücadeledir. Fiili mücadelede Stirner açık bir savaşı – gerekirse müttefik bulma yoluyla – ve boyun eğmeyen bir kavgayı işaret etmektedir.²¹⁷ Bununla birlikte, her zaman çıkarlarına yönelen ve diğerleriyle anlaşarak çıkarlarını korumaya ve yükseltmeye çalışan egoistin çatışmadan uzak duracağına yönelik bir inanç ve beklenti de taşımaktadır. Ortaya çıkabilecek sorunlar minimum taviz ve maksimum fayda sağlayacak Birlik düzeninde ve sözleşmelerle çatışmaya ve şiddete varmadan sonuçlandırılacaktır.²¹⁸

Eşitlik de doğal olandır. Proudhon’a göre insan aklına başvurduğunda varacağı yer içgüdüleri olacaktır ve içgüdülerinin onu götüreceği yer de eşitliktir. Zira özel mülkiyetten önce bulunduğu koşullar bunu dayatır. Açıktır ki özel mülkiyet sonradan doğmuştur ve ortaya çıkmasıyla eşitsizlik üzere inşa edilmiş bir toplumu sonuçlamıştır. O halde içgüdülerimiz özel mülkiyeti dışlayarak ulaşılabilecek eşitlik çağına davet ediyor olmalıdır. Bu durum evrimsel gelişimin insan kodlarına yerleştirdiği bir özellik olmasıyla değil, Tanrı’nın ilk insanları yaratırken var ettiği koşullara ilişkindir. Tanrı’nın koşullara ilişkin muradı böyle idiyse, insanın içinde bulunan arzu da aynı şekilde olmalıdır.²¹⁹ Eşitlik adil olandır ve aynı zamanda ve dolayısıyla ahlaki olandır ki içgüdüsel oluşu da bundadır.²²⁰

Eşitliğin ahlakla olan bağı ahlakın dışsal ve dinsel temellerden arındırılmasında ortaya çıkmaktadır. Çünkü daha detaylı olarak aşağıda görüleceği üzere, insani özgür

²¹⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 380-381 (271-273).

²¹⁷ **A.e.**, s. 243-244 (175-176).

²¹⁸ Marshall, **a.g.e.**, s. 334.

²¹⁹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 58-59 (45).

²²⁰ **A.e.**, s. 223 (175).

ahlak doğal temelleri ile içselleştirilirken cezalandırılma tehdidinden arındırılarak ahlaka dayanışmacı motifler kazandırılmaktadır. Böylece farklı açılardan eşitliğe ve dolayısıyla özgürlüğe ulaşılmış olur.²²¹ Öncelikle herkes doğallığın bir parçası olarak ahlakı içerisinde taşıyan fertler olarak eşitlenmiş olurlar. Sonrasında, ahlakın yaptırımdan arınmış içeriği ahlakdışı davranışların yargılanması ve cezalandırılması hususunda herhangi bir kimsenin yetki iddiasını boşa çıkararak eşitliğe varır. Eşitliğin bir diğer görünümü ise bu kez eylemedir; çünkü başkasına yönelen davranışlarında kişi kendisine davranılmasını istediği gibi hareket etmek yükümlülüğünü hissettiğinden, sahip olduğu sıfatlar fark etmeksizin herkesi eşit kabul etmek durumunda olacaktır.

Eşitlik konusuna Stirner de farklı ama eşitlikçi genel bir temel üzerinde durur.²²² Sosyalizmi de içine dâhil ettiği geniş anlamıyla liberalizmin ve dinin ideal prototipe göre insanları kategorize ettiğini ve bu kategorilerin dışındakileri gayri insanileştirdiğini ileri sürerek eleştirir. Kategorize etmek bu yapıların tinsel bakış açısının sonuçlarıdır. Örneğin Hristiyanlar için bir yanda Tanrı'nın evlatları diğer yanda ise İblis'in evlatları vardır. Oysaki Stirner'e göre, birer insan evladı olmakla bütün insanlık eşit bir düzlemde değerlendirilmelidir. Ancak eşit bir temele oturtmanın gayesi koşulların yahut servetlerin eşitlenmesi gibi bir amaç taşımaz. Yalnızca bir egoist olarak diğer insanlarla kurulacak ilişkide karşıdakinin pozisyonun, inançlarının yahut düşüncelerinin önemsiz olması gerektiğini iddia eder. Stirner için ilişki kurulurken belirleyici olan karşımızdakinin insan olduğunu ve egoistçe hareket edeceğini kabul etmektir.²²³ Böylece Stirner insan teklerinin biricik olma tabanında birleşmesiyle “yeni bir eşitlik” temeline kavuşturmuş olur.²²⁴ Bu eşitlik herkesin farklı olmasına dayanır.²²⁵ Yani herkes farklıdır ve yine herkes kendi farklı biricikliğine ulaşma konusunda da eşittir.

²²¹ Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 58-59.

²²² Woodcock, **Anarşizm**, s. 101.

²²³ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 214-215 (155-156).

²²⁴ **A.e.**, s. 258 (186).

²²⁵ Woodcock, **Anarşizm**, s. 108.

Öte yandan insanların hukuken ve fiilen eşit olduğunu savunmak biricikliğini göz ardı etmektir ve insanlık ortak tabanında herkesi benzeştirmekten ibarettir.²²⁶ Nihayet biriciklik belirli bir insan grubuna tanınmış bir sıfat değildir yahut belirli niteliklere sahip olma kıstaslarına dayanmamaktadır. Biriciklik her insan tekinin kendi özünde taşıdığı egoizmi fark etmesine bağlıdır. Egoist varlığını bulanlar ise eşitçe paylaşımına rıza göstermeyeceklerdir. Daha fazlasını elde etme kudretini kendinde bulanın, böylesi bir kudretten yoksun olanlarla eşitlenmesi kabul edilebilir değildir.²²⁷

Eşitlik, Proudhon için, koşulların eşit olmasıdır. Koşulların eşit olması beraberinde refahın da eşit olması anlamına gelmez. Refahta eşitlik ancak insanların kendiliğinden ulaşmaya çalışacakları hedef olabilir.²²⁸ Yasa önünde eşitlik ifadesinin eşitlik namına bir şey doğurması ise söz konusu değildir. Zira hukuki düzenlemeler ekonomik eşitsizliği sürdürme iradesi gösterirken, mevzuatın yasa önünde eşitliğe işaret etmesi anlamsızdır.²²⁹

Bakunin için ise eşitlik Proudhon'dan daha katı şekilde sağlanmak zorundadır. Sadece koşulların eşitlenmesini yeterli değildir. Mülkiyetin topluma devredilmesi ile üretim de kamusallaşır ve bu noktada doğal eşitsizlikleri bertaraf etmek üzere, herkesin yeteneği nispetince topluma katkı yapması beklenir. Bununla birlikte paylaşımın ilkesi ise ihtiyaçlardır.²³⁰ Eşitliğin dayandığı temel insanlar arasında görülen yetenek farklılıklarıdır. Çünkü toplum içerisinde ihtiyaç duyulan hizmet ve üretimlerin gerçekleştirilmesi farklı yeteneklerin dayanışmasını gerektirir. Böylece farklılıkların doğallığında zorunluluk içeriği ön plana çıkarılmış olur. İhtiyaçların çeşitliliği farklı yeteneklerdeki insanlara ihtiyacı zorunlar. İşte Bakunin'in eşitlik temelini yetenek farklılıkları ile izah etmesi böylece anlam kazanmaktadır. Yetenek farklılıkları bir yana, insanlar arasındaki eşitsizliklerin hemen hemen tamamı yapaydır. Bu yapay eşitsizlikler ise ekonomik, eğitimsel ve politik konumlardan kaynaklanmaktadır.

²²⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 385 (275).

²²⁷ **A.e.**, s. 327 (235).

²²⁸ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 270 (211).

²²⁹ **A.e.**, s. 36 (29).

²³⁰ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 283 (213).

Yapay eşitsizlikler bertaraf edildiğinde geriye birbiriyle oldukça benzeşen ve hatta eşit olan fertler kalacaktır.²³¹

Başkaca kavramlarda olduğu gibi özgürlük ve eşitlik kavramlarında da Proudhon içerik bakımından bir eş anlamlılık ilişkisi kurar. Dolaylı yoldan kurulan bu ilişkiye göre, özgürlük ancak toplum içerisinde anlam kazanır ve toplum da ancak eşitlikle mümkündür. Dolayısıyla özgürlük eşitlik demektir.²³² Özgürlük ve eşitlik arasında böylesi bir anlamdaşlık kurmasa da Bakunin de iki kavramın birbirinden kopartılamayacağını iddia etmektedir. Söz konusu kavramları birbirine bağlayan nokta, kişilerin fail sıfatını gerçek manada haiz olabilmesi ile kişisel yeterliklerinin farkındalığı arasındaki doğru orantıdır. Kişinin potansiyeline ulaşabilmesi önünde, özellikle ve en temelde ekonomik eşitsizlikler söz konusu ise eylemlerinin özgür seçimler olduğunun ileri sürülemeyeceği kanaatindedir.²³³

Eşitliğin toplumsal yaşamdaki bir görünümü olarak, kadın-erkek ilişkisinde Proudhon geleneği sürdüren ve dolayısıyla modern cinsiyet eşitliği düşüncesiyle çatışan bir bakış açısına sahiptir. Erkeğin kadından farklı noktalarda üstünlüğü olduğu iddiasındadır. Gücüyle fiziksel, aklıyla zihinsel ve bunların bir sonucu olarak gelişen bilinciyle de ahlaki yetileri daha kavi olan erkektir. Kadın ise bu yönlerin güzelliğine, estetiğine sahiptir.²³⁴

Bununla birlikte Proudhon, kadını erkeğe tâbi kılma peşinde olmadığını da dile getirir. O sadece, herkesin kendi doğasına uygun rolleri yerine getirmesi gerektiği kanaatindedir. Hatta böylece kadının gerçek değerine kavuşacağını düşünmektedir. Proudhon bu yaklaşımını “denklik” olarak niteler. Çünkü eşitlik, eşit sorumluluk da demektir²³⁵ ve güzelliği ile gücün simgesi olan erkeğe denk olan kadın, her biri savaşı

²³¹ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 187-188 (117-118); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 71-72. Bakunin bu noktada dâhileri ve zekâ bakımından yetersiz olanları kıyas dışı tutmaktadır.

²³² Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 271 (212).

²³³ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 70-71.

²³⁴ Proudhon, **Pornokrasi ya da Modern Zamanlarda Kadınlar**, s. 20-40.

²³⁵ Eşit kişiler arasındaki ilişkiye değinen Proudhon şu sonuca varır: Bir erkeğin diğer erkeklerle olan ilişkisinde hâkim olan yasa kısastır. Kısasın görünümü verdikleriyle aldıkları arasında bir eşitlik olmasıdır. Proudhon'un örneği ile *ürün için ürün, tavsiye için tavsiye, hak için hak*. Eğer kadın erkeklerle eşit kabul edilirse bu kısasa dâhil olması gerekir ve fakat erkeğin sahip olduğu üstünlüklerin bir sonucu olarak, erkeğin üretimiyle yarışamayan kadının sonu kölelik olacaktır. **A.e.**, s. 36-37.

anımsatan politika, adliye, idare ve güvenlik gibi alanlara eşitlik adına çekilmemelidir. Kadının egemenlik alanı evlilik temelinde inşa edilmiş yuvasıdır ve böyle olduğu takdirde erkek de kendini gerçekleştirebilecektir.²³⁶ Denklik ise işlevlerin farklılaşmasına dayanır ve birbirini tamamlamaya yönelik bakış açısının sonucudur ve işbölümü ilkesinin bir tezahürüdür.²³⁷

Cinsiyet temelli eşitsizliğin Proudhon tarafından onaylanması şüphesiz ki anarşizme mal edilemez. Zira modern dönem anarşistleri bu düşünceleri paylaşmamaktadırlar. Bununla birlikte anarşizme yaygınlaştırılmayacak Proudhon yaklaşımının reddiyesi için sonraki yüzyılı beklemek de gerekmemiş, cinsiyetler arasındaki eşitliğin sağlanması ideali klasik dönem içerisinde de dile getirilmiştir. Bunun en net örneği ise Bakunin'in eşitlik, özgürlük ve başkaca haklar ve aynı zamanda yükümlülükleri her iki cinsiyet için de talep etmesinde görülmektedir.²³⁸

Sonuç olarak eşitlik hem özgürlüğün zorunlu parçası hem de özgürlüğün sınırır. Doğal olarak sözleşmelerin de garantisi ve sınırı olarak değerlendirilmelidir. Zira eşitsizler arasında akdedilecek sözleşmelerin anarşist bir toplumu inşa etmesi beklenemez.

b) Doğal Yasalar ve Zorunluluklar

Doğal yasaların ne olduğu konusu oldu olası bir tartışma konusudur. Bu belirleme sorununa anarşistlerin genel yaklaşımı, adeta çözümsüzlüğe bir katkı mahiyetindedir. Bakunin doğal yasaların çoğu bakımından bilimsel olarak tespit edebilecek gelişmişliğe henüz ulaşamadığı iddiasındayken²³⁹, Kropotkin olgular arasındaki belli belirsiz hissedilen ilişki olarak tanımlamıştır²⁴⁰. Anarşistlerin doğal

²³⁶ A.e., s. 13-18.

²³⁷ A.e., s. 36.

²³⁸ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 291 (219).

²³⁹ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 114.

²⁴⁰ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 14. Kropotkin de insana ve topluma egemen olan yasalar üzerine yapılan çalışmaların henüz çok yeni bir mesele olduğunu ifade etmekte ve bu yasaların belirlenmesinde bilimin sonuçlarına yönelik açık bir beklenti içerisinde olduğunu göstermektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 48.

yasaların belirlenmesinde bilimsel yönteme duydukları inanç, özellikle 19. yy'ın ikinci yarısında bilim ve teknikte kaydedilen gelişmelerden beslenmektedir.²⁴¹

Bilimsel alanda görülen gelişmelerin doğal yasaların belirlenmesinde oynayabileceği işleve dair en net örnekleri Kropotkin vermektedir. İnsanın toplumsallığı ve karşılıklı yardımlaşma meselelerinin ele alındığı bölümlerde, toplumun doğallığının ve yardımlaşmanın canlılar âlemine hâkim ilkeler olduğunu Darwin'in, Morgan başta olmak üzere çeşitli antropolog ve sosyologların çalışmalarına dayandırdığı hatırlanacaktır. Söz konusu çalışmalardan hareketle Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmayı bir doğal yasa olarak ilan edebilecek gücü bulabilmekteydi. Dolayısıyla anarşistlerin bilimsel gelişmelerle doğal yasaların içeriğinin belirlenebileceğine dair inançları temelsiz değildir.

Tanrı'nın, yokluğuyla sonuçlanan, varlığına ilişkin şüpheli tutumuna rağmen Proudhon ruhun varlığından emindir. Evrene hâkim olan ilkelerden birinin de düalizm olduğunu düşünmektedir.²⁴² Bu yaklaşımının temel nedenini doğal yasalar meselesi oluşturur. Aynı zamanda bu düşüncesi kaçınılmaz olan tanrı meselesine de bağlanmış olur. Proudhon evrensel bir aklın ürünü olarak gördüğü yasaların insan aklının hem içinde hem de dışında olduğunu ileri sürmektedir. İnsan aklının içindedir çünkü yalnızca akıl yoluyla bulunabilir; ancak onun dışındadır çünkü ondan bağımsız bir alanda var olmaktadır ve işlemektedir.²⁴³

Bakunin doğal yasaların ilahi bir kudretin ürünü değil, doğada mündemiç olduğunu ifade eder: *"Bu yasalar çok çeşitli, geçici fakat gerçek olayların, grupların ve şeylerin gelişmesinin basit dışavurumları kalıcı biçimleridir."* Söz konusu biçimler bilimsel yöntemlere tâbi tutulmak suretiyle sistematik hale getirilir. Bu nokta aslında doğal yasalardan ziyade doğanın anlaşılmasıdır; zira doğa kendiliğinden ve fakat bilinç taşımayan düzenli bir işleyişe sahiptir. Bakunin insan toplumu için de düzenin benzer şekilde işlediğini yahut işleyebileceğini yahut işlemesi gerektiğini iddia

²⁴¹ A.e., s. 20-21.

²⁴² Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 17-21.

²⁴³ A.e., s.10.

etmektedir: kendiliğinden ve fakat bu kez bilinçli bir şekilde.²⁴⁴ Doğadan farklı olarak bilince yapılan başvuruyu, doğal yasalarının belirlenimi için bilimin oynaması beklenen rol çerçevesinde anlamak yerindedir. Nitekim Bakunin de ifadelerinin devamında insanın diğer hayvanlardan farklı olarak düşünme yeteneğine sahip olmasına vurgu yapmaktadır.

Kropotkin de doğaya hâkim düzenin ve yasaların varlığının ilahi bir referansı zorunlu kılmadığı iddiasındadır. Evren üstün bir zihnin önceden koyduğu kurallara göre değil, düzensizliğin zaman içerisinde kazandığı rastlantısal dengeye göre işlemektedir. İrili ufaklı çeşitli güçler, örneğin gezegenler ve yıldızlar, evrende kendisine yer bulur. Bu güçler birbirlerine zarar verebilecek ve hatta birbirlerini yok edebilecek büyüklüklere sahip olsalar da zamanla kavuştukları dengede bir düzen oluşturmaktadırlar.²⁴⁵ İlahi tek bir güç yerine çok sayıda ve denge halinde olan güçlere yönelmenin anarşizm içerisinde bir anlamı bulunmaktadır. Tarihsel süreçte evrene hakim tek güç inancı bir biçimde ve her türden devleti haklı çıkarmak için argüman olarak kullanılmıştır. Bu kullanımın en net örneği kralların tanrısal egemenliğin yeryüzündeki yansıması olduğuna yönelik iddialardır. Çeşitlilik ise bir sonraki bölümde kendisine yer bulacak olan bireysel egemenliğe kapı aralamaktadır. Anarşist toplumda bireylerin egemenlik sahibi olması ile kaosu değil de düzenin doğacağını iddia edilebilmesi, evrendeki güçler dengesinin öne sürülmesi ile desteklenmektedir. Böylece öncekilerin “nasıl ki tek bir Tanrı varsa yeryüzünde de tek bir yönetici olmalıdır” anlamına gelen önermeleri, anarşist düşünce pratiğinde “nasıl ki evren çeşitli ve çok sayıda güçten oluşmasına rağmen kaosa sürüklenmek yerine dengeli bir düzen içerisinde işlemekteyse, egemenlik sahibi bireyler de birbirini dengeleyerek düzen yaratabilir” şekline dönüştürülmüş olmaktadır.

Doğal yasalara ilişkin söz konusu düşünceleri Godwin ile tamamlamak mümkündür. Yasama faaliyetini değerlendiren Godwin, yasa yapma yetkisinin ancak şaşmayan ve değişmesi de mümkün olmayan bir akla ait olabileceğini ifade ederken, yasalar söz konusu olduğunda insana ve topluma düşen payın yorumdan ibaret

²⁴⁴ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 288-289.

²⁴⁵ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 14.

olduğunu iddia etmektedir.²⁴⁶ Söz konusu değişmez akıl ve yorum payı doğal yasalara işaret ediyor görünmektedir.

Doğal yasaların en görünür yüzünü zorunluluklar oluşturur. Her insan için aşılmaz bir bariyer olan zorunluluklar, daima insanın güç ve yeteneklerinin bir adım önünde duran, insanın alt edemeyeceği şeylerdir. Bunlar ekseriyetle fiziksel olmakla birlikte psikolojik ve hem içsel hem de dışsal engellerdir. Bu engeller adeta, insanı Tanrı olmaktan alıkoyar. Örneğin insan yiyecek ve içecek ihtiyacını görmezden gelemez – ki bunlar bir de üst limiti ile sınırlıdır – en kuvvetli olanları dahi çıplak elleriyle dağları yerinden oynatamaz, hastalıklar elindeyken kendisi dışındaki çarelere muhtaçtır ve nihayetinde ölümle sınırlı bir hayatı aşamaz²⁴⁷. Bütün bunlar göstermektedir ki zorunluluklar aslında doğal yasaların bir parçasıdır; doğanın yasalarıdır.

Üstelik bu engeller, zorunluluklar ve doğal yasalar, o kadar belirleyici bir güce sahiptir ki aslında insanın aşabildiği engellerin, üstesinden gelebildiği güçlüklerin katbekat üzerindedir. Salt doğal hayatta cereyan eden kimi doğal olaylar karşısındaki çaresizliği, bu olayları engelleme kabiliyetinden yoksunluğu dahi insanın egemenlik alanının ulaşabileceği maksimum sınırları belirlemeye yetmektedir.²⁴⁸

Öte yandan doğal yasalara boyun eğiş de bir zorunluluktur. Çünkü doğal olana isyan etmek olanaklı değildir.²⁴⁹ Doğal yasalara riayet açısından zorunluluk öylesine temel bir bahistir ki Proudhon anarşizmin karşılığı olarak kullanır. Zorunluluk yasanın otoritesidir ve özgürlük sadece onun önünde eğilir.²⁵⁰

Görünür hale gelmiş zorunlulukların doğal yasaların birer parçası olması tümevarım için bir veri haline gelir. Böylece zorunlulukların doğal yasa olmasının kaçınılmaz bir uzantısı olarak, henüz belirgin olarak ortaya çıkarılamamış yahut

²⁴⁶ Godwin, **Political Justice**, s. 281; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 61.

²⁴⁷ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 65 (50-51). Benzer örnekler Stirner'de de görülür. Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 381 (272-273). Yine benzer örnekler için bkz. Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 113.

²⁴⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 119 (85).

²⁴⁹ Godwin, **Political Justice**, s. 398; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 90; Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 112.

²⁵⁰ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 271 (212).

betimlenememiş doğal yasaların tamamının da aynı zamanda aşılamaz birer zorunluluk olduğu²⁵¹ sonucuna varılır.

Zorunluluklardan yeniden doğal yasalar üst başlığına dönülerek doğal yasa içeriği oluşturulmak istendiğinde anarşistlerin dağınık listesine ulaşılır. Anarşistlerin doğal yasa olarak niteledikleri ve bu çalışma kapsamında da dağınık bir şekilde ele alınmış ve bu noktadan sonra da ele alınacak olan doğal yasalar sayılmaya kalkıldığında; eşitlik, özgürlük, karşılıklı yardımlaşma, özel mülkiyet yasağı, çalışma yahut emek, zorunluluklar gibi unsurlara ulaşılabilir.

c) Ahlak

Ahlak anarşizmde en önemli hukuk kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Hukuki bir kaynak oluşunun temeli ise insan doğasında buldukları ahlaki özden kaynaklanmaktadır. Ahlaki öz, hukuk kaynağı olmasının ötesinde bireysel egemenliği sınırlandırıcı bir rolü hazırlamaktadır. Ancak anarşist teoride ahlakın bireysel iradeler üzerinde bir etkinlik gösterebilmesi için çözülmesi gereken oldukça önemli bir problem vardır.

Söz konusu probleme ilişkin ve anarşistlerin dinsel alana dair görüşleriyle paralel olarak, ahlakın dinsel temelden kurtarılması en temel gündem maddelerinden birisidir. Çünkü dinsel ahlak hem dışsaldır hem de dışsal olması sebebiyle zorlayıcıdır. Zorlayıcı yönü dünyada yahut uhrevi âlemde cezalandırılma tehdidi ile kendisini gösterir.²⁵² Böylesi bir ahlak dayatmasının anarşizmle uyumlu olmadığı açıktır. Bu sebeple dinsel temelli ahlak terk edilmeli ve bu ahlak anlayışının yerini, özgürlük üzerine inşa edilmiş insani ahlak almalıdır.²⁵³ Ahlakın insanileştirilmesi içeriğinin insanlarca belirlenmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü bu durum kişiden kişiye değişebilen kuralları doğurma ihtimalini barındırmaktadır. Böylesi bir ihtimal ise ahlakın düzenleyici işlevini bertaraf olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ahlakın insanileşmesi, içeriğin belirlenmesinden ziyade ahlakın insana içkin olduğunun ispatlanmasını ve bunun bir sonucu olarak dışsal ahlak odaklarının reddedilmesini

²⁵¹ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 78.

²⁵² Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 53.

²⁵³ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 78.

karşılamaktadır.²⁵⁴ Bununla birlikte ahlakın insanileşmesi ile ahlaki kod olarak kabul edilegelen bir takım unsurların temizlenemeyeceği anlamına gelmemektedir. Herhangi bir kuralın dışsal bir odak tarafından ahlak içerisine dâhil edildiği ve özellikle anarşizmin genel ilkeleriyle çatıştığı görülyorsa, anarşistin bunları ahlak kodları arasında sayması beklenmemelidir.

Ek olarak dinsel referanslardan kurtarılmış bir ahlak mutlak surette dinsel temellerden kurtarılmış ahlaka işaret etmez. Zira metafizik alana kayması muhtemel bir zeminde inşa edilecek ahlak, görünürde ne kadar aklî yahut seküler olsa da insana dışarıdan gelen buyurgan bir hüviyeti haiz olacaktır. Bunun en büyük örneğini de “insanlık” kavramında toplanan ve soyut bir içeriğe işaret eden felsefi düşünüş sergilemektedir.²⁵⁵ Dini motifli ahlak, insanlık kavramıyla seküler bir görünüme bürünmüştür.

Ahlakın tanrısal bağlardan koparılması ve böylece dışsallığının bertaraf edilmesi için insan özünden ve dolayısıyla doğadan hareketle ahlakın yeniden temellendirilmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim anarşist teoriyle uyumlu ve bireyi bağlayıcı bir kurallar manzumesi halinde ahlakın düşünölebilmesi ancak insanın belirleyici rol üstlenmesi ile anlaşılabildir. Bu çabayı mümkün kılan ise bilimsel gelişmelerdir. Anarşistler, pozitif bilimlerde kaydedilen gelişmelere paralel olarak ve doğal yasaların belirlenmesindeki beklentileriyle benzer şekilde ahlakın temellerinin ve içeriğinin bilimsel çalışmalarla tespit edilebileceğini düşünmektedirler. Beklentinin kaynağı ise bilimin, doğa karşıısında insanın sahip olduğu gücü kanıtlamasıdır.²⁵⁶

Ahlaka insan özünde aranan yuva için anarşistlerin bir çaba içerisine girmelerine gerek olmamıştır. Kropotkin, Fransız Ansiklopedistlerin ahlakı insanın türdeşlerine yönelik olarak duyduğu acıma ve sevgi duygularından türediği yönündeki yorumların, ahlak için aranan temel olduğu kanaatiyle²⁵⁷ anarşist ahlak perspektifini

²⁵⁴ Crowder, **a.g.e.**, s. 21.

²⁵⁵ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 25.

²⁵⁶ Kropotkin, **Etik**, s. 22-23.

²⁵⁷ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 12. Karşılıklı yardımlaşma bahsinin incelendiği bölümde yer verilen Rousseau’nun düşünceleri burada tekrar hatırlanmalıdır.

özetlemektedir. Söz konusu temellendirme; ahlakın Tanrı özelinde metafizik bağlardan arındırılması bağlamında ayrı, Tanrı yerine insanı yerleştirmesi bağlamında ayrı ve fakat aynı zamanda birbirini tamamlayan bütünleşik yapısıyla anarşizme hizmet etmektedir.²⁵⁸ Türdeşe duyulan acıma ve sevgi duygularının anarşist teoriyle bulunduğu nokta şüphesiz ki karşılıklı yardımlaşma meselesidir. Yukarıdaki izahlar çerçevesinde karşılıklı yardımlaşma, anarşistin evrimsel süreçle birlikte hem ahlaka başvurusunu ve ahlaki kodlara boyun eğişini izah edebilmekte hem de yaratıcı herhangi bir güce ihtiyaç duymaksızın ahlakın temellendirebilmesini sağlayabilmektedir.²⁵⁹

Yukarıda ele alınan ve insanın ahlaki varlığıyla insanın toplumsallığı arasındaki bağa yönelik tespitler, ahlak kodlarına yönelik belirlenimlerde dışsallığının dışlanması meselesiyle anlamlı bir bütünlük arz etmektedir. Ahlak ile toplum arasındaki bağda, anarşist bakışın problemli olarak gördüğü nokta şüphesiz ki toplumun ahlakın belirleyicisi rolünü üstlenmesidir. Toplumun “kamuoyu” sıfatının nezaretinde üstlendiği bu rol özgür iradeyi ortadan kaldırırken²⁶⁰, hastalıklı yönleriyle geleneksel ahlakın sürekli ve yeniden üretiminin de garantisi olmaktadır. Bakunin bu hususta istatistik bilimine başvurulmasını salık verir. Herhangi bir veriyi yahut

²⁵⁸ Her ne kadar anarşistler dinin ve devletin temellendirdiği ahlaka karşı olsalar da bu gelenekle örtüşen örnekler de sergilemişlerdir. Proudhon sanata ilişkin görüşlerini sunduğu eserinde, özellikle insan bedeninin şehvet duygularını harekete geçirecek şekilde sunulmasına sert bir şekilde karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkış o kadar şedit bir noktaya uzanmaktadır ki, bu türden eserleri halka karşı bir hakaret olarak görmeye davet etmekte, şehvet düşkünü olarak gördüğü sanatçıların sürgüne gönderilmesi gerektiği kanaatini ileri sürmektedir. Toplumun, böylesi eserlere karşı kayıtsızlık göstermesinin ötesinde bu türden ürünlere rağbet etmesinin ahlaki yozlaşmayı imleyen bir gelişme olarak ele almaktadır. Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 202-203. Şüphesiz tekil bir örneğin içerisinde yine tekil bir örnek olan bu mesele genelleştirmeye müsait değildir; ancak değerlendirmenin bir noktasında bulunması da elzemdir.

²⁵⁹ Kropotkin, **Etik**, s. 34-35.

²⁶⁰ Kamuoyunun modern çoğulcu demokrasilerde dahi ne kadar özgür olduğu tartışılacak meselelerdendir. Çoğulcu demokrasilerde kamuoyunun özgür olması gerekmektedir ki böylece demokrasi çoğunlukçu bir forma kavuşmasın. Bilgi kaynaklarının ve bilgiye ulaşma araçlarının sıhhati, bireylerin ve grupların tartışmalara katılabilme olanaklarına ne ölçüde sahip oldukları ve yönetim kademelerinin uygulama ve kararlarının aleniyet derecesi gibi unsurlar kamuoyunun özgürlüğünü belirlemektedir. Ancak bu unsurlarda ciddi sorunlarla karşılaşmakta bu ise kamuoyunun özgürlüğünü tartışmalı hale getirmektedir. Bihterin Dinçkol, “Yönetilenlerin “Öz” Yönetimi – Kamuoyu”, **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Y.:5, S.: 10, 2006, s.60-61. Meselenin bu boyutu siyasal iktidar ve yönetime ilişkindir ve fakat ahlakı da ilgilendirmektedir. Toplumun ahlaki belirleme potansiyeli dolaylı olarak iktidar ve egemen sınıfların ahlak kodları üzerinde oynayabileceği etkinliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla ahlakın içeriğinin belirlenmesinde toplumun dışlanması ile siyasal iktidara ve egemen sınıflara karşı olan düşmanlık yan yana gelmektedir.

çalışmayı paylaşmamakla beraber iddiası şudur: aynı toplumlara yönelik yapılacak ve uzun yıllara dayalı bir istatistiki değerlendirme gösterecektir ki, her toplumda belirli suçlar ve bu suçların işleniş biçimleri oransal olarak yakındır; meğerki o toplumda yaşanmış devrim benzeri bir kırılma olmuş olmasın. Devamında bir istatistikçiden şu mealde bir alıntı yapar: suçu hazırlayan toplumdur, bireyler sadece uygulayıcıdırlar. Söz konusu iddia ve yapılan alıntı, Bakunin'e göre, özgür iradenin önemine işaret etmektedir. Eğer özgür bir irade mevzu bahis olsaydı böylesi tutarlı ve devamlı veriler elde edilemezdi.²⁶¹ Tabii olarak bu noktadaki özgürlük meselesi ahlaki davranışı seçmede özgürlük olarak değerlendirilmektedir.

Ahlak çağa göre değişkenlik gösteren kurallar manzumesi değildir.²⁶² İnsanın müdahalesine kapalı olmakla insan tekinin dışındadır. İnsan onu ancak idrak edebilir; değiştiremez, farklı bir forma sokamaz.²⁶³ Şüphesiz bazı davranışların nitelenmesinde zaman içerisinde değişim görülebilir. Örneğin ilkel toplumlarda yaşlıların ve bebeklerin ölüme terk edilmesinde, öldürülmesinde ve hatta yenmesinde bir beis görmeyen örnekler mevcuttur. Fakat gelişmiş toplumlarda bu davranışların hoş görülmesi söz konusu değildir. Ancak dikkat edilirse ilkel toplumların bu eylemlerinin arka planında toplumun korunmasına ve ihtiyaçlarına dönük tercihler olduğu görülecektir. Kıt kaynakların bölüşümünde toplumun ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için alınmış önlemlerdir ve bu sebeple o toplumlar bakımından iyi davranışlar olarak kodlanmıştır. Gelgelelim gelişmiş toplumlar sahip oldukları üretim imkânları sayesinde daha çok sayıda ferdin ihtiyaçlarını karşılayabilir haldedir ve bu sebeple ilkel toplumlar tarafından gözden çıkarılan kişiler, gelişmiş toplumlar açısından en fazla katlanılabilir yükler olarak görülmektedir. Dolayısıyla ilkel toplumların iyi olarak nitelenen söz konusu eylemleri gelişmiş toplumlar için artık kötülen birer davranış haline gelmiştir. Bu noktada önemli olan eylemin güttüğü amacın değişmemesidir ki, zamana yenik düşmeyen ve insanın müdahalesine kapalı olan ve sonuç olarak ahlaki kod diye nitelenen de budur.²⁶⁴

²⁶¹ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 79-82.

²⁶² Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 71.

²⁶³ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 222 (174).

²⁶⁴ Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 32-33.

Böylece ahlak aynı zamanda, insanın kendisini geliştirmeye yönelik çabalarıyla paralel giden bir yol olarak belirir. Proudhon ahlaki olgunluğa ulaşmak için reçeteyi şöyle ortaya koyar: “*Çalış, düşün, kafa yor, gözlemle, meşru duygular çerçevesinde sev, bedensel isteklere ve kibre diren.*”²⁶⁵ Varılacak sonuç şudur: Ahlak yasaları insana dışarıdan buyurulan emirler değildir; potansiyel olarak insanın taşıdığı değerlerdir. Bu potansiyel, bu öz aynı zamanda müdahale edilebilir de değildir; geliştirilebilirdir. Sonuçlar da kendi içinde başka sonuçları doğurur: Tanrı’ya nispet edilen kilise ahlakı dışlanmış olur; çünkü o insanın dışından buyurulmaktadır ve daha önemlisi insana içkin olan ahlak toplumsallığı da belirler.²⁶⁶ Toplumsallık üzerindeki belirleyiciliğin iktidar bakımından da sonuçları kaçınılmazdır: Ahlakın dışarıdan dayatılmasının sonucu olan iktidarın yerine özgürlüğe dayalı ve ahlaki kodlarla sınırlı bir özyönetim.²⁶⁷ Bu noktada ahlakın insan tekinin dışında oluşunu izah etmek gerekmektedir; zira bu ifade biçimi dışsallığın bertaraf edilmesi çabalarıyla çelişir görülmektedir. Proudhon’un ifadelerinin izahına Kropotkin’in koştugu görülmektedir: Herhangi bir insan tekinin ahlak dışı davranış biçimlerini kalıplaştırmış olması insandaki ne ahlaki idareyi ne de uyması gereken ahlaki kodları ortadan kaldırır. Hem insanlıkta bulunan ahlaki varlık hem de insani temelde doğmuş olan ahlaki kodlar doğal varlığını sürdürmeye her koşulda devam edecektir; meğerki insanlık toplu olarak bir çöküşün içerisinde bulunsun.²⁶⁸

Ahlakın tanımlanmasında, temellendirme kadar içeriğini belirleme de önemlidir. Ancak ahlaka yönelik içerik ayrıntılı bir kodifikasyondan ziyade ilkeler çerçevesinde kalmak durumundadır. Zira her insani eyleminin iyi-kötü skalasına oturtulması, öngörülebilir olanın ötesine geçecek şekilde kapsamlı ve karmaşıktır. Genel bir değerlendirme olarak ahlaki davranışın kamu yararı ile ilintili olduğu ifade edilebilir.²⁶⁹ Bu halde kamu yararına yönelen davranış biçimleri kategorik olarak ahlak sınırlarına dâhil edilmiş olur. Kamunun yararına olan davranışların iyi olarak

²⁶⁵ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 209-210.

²⁶⁶ Crowder, **a.g.e.**, s. 102.

²⁶⁷ **A.e.**, s. 27.

²⁶⁸ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 26.

²⁶⁹ Godwin, **Political Justice**, s. 78; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 33.

nitelenmesi aynı zamanda ahlakın seküler zemindeki inşasının da destekçi kolonlarından. Ortak yarara olan davranış, türdeşin iyiliğine devşirildiğinde doğada karşılığını bulmaktadır. Hayvanlardan ilkel insanlara kadar pek çok türde görülen davranışlar iyi-kötü skalasına türdeş üzerinde yaratacağı etkiye göre oturtulmaktadır. Böylece ahlak doğal evrimsel gelişimin bir parçası olarak yorumlanmaya müsait hale gelmiş olur ve seküler zemine kavuşulur.²⁷⁰

Ahlaki kodların başında gelen “başkalarına sana davranmalarını istediğin gibi davran; sana yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma” ilkesi anarşistler için de en temel kaide olarak belirlenmiş durumdadır.²⁷¹ Bu önermeyi içerik yönünden kapsayan farklı versiyonlarını anarşist gelenek içerisinde görmek mümkündür. Örneğin Bakunin’in, insan onuruna ve insan hak ve özgürlüklerine saygı ile ifade ettiği ahlak yasası²⁷², “saygı” eyleminde aynı ilkeyi içermektedir. Söz konusu ilkenin “başkalarına sana davranılmasını istediğin gibi davran” bölümü özel ilgiyi hak etmektedir. Zira bu ilke karşılıklı yardımlaşmaya, karşılıklı yardımlaşma ise devletsiz topluma ulaşmaktadır. Kropotkin, Darwinizm başta olmak üzere bilimsel yöntemlerle elde edilen bilgilere dayanmayı sürdürerek ilkenin söz konusu parçasının doğaya olan hâkimiyetine işaret etmektedir. Ona göre, söz konusu ilke karşılıklı yardımlaşmadan başka bir şeye işaret ediyor değildir. Zira başkaları ile kurulacak ilişkileri düzenleyen içeriği dayanışmayı öğütlemektedir.²⁷³ Karşılıklı yardımlaşmanın içeriği hatırlanırsa dayanışma temelinde ilke ile buluştukları görülecektir. Karşılıklı yardımlaşmaya ulaşıldıktan sonra devletin reddine ulaşmak ise, yine karşılıklı yardımlaşma bahsindeki açıklamalar ışığında, oldukça kolaydır. Ancak aynı zamanda bir başka sonuç daha

²⁷⁰ Kropotkin tıpkı karşılıklı yardımlaşmada olduğu gibi ahlak konusunda da bilimsel verilere ve gözlemlere dayanmaktadır. Türdeşin yararına yönelen davranışların iyi olduğunu ispatlamak için türdeşin zararına olan davranışlara karşı hayvanların ve ilkel toplumların gösterdiği tepkileri örneklemektedir. Verdiği örneklerden birine kısaca değinmek gerekirse, karıncalar beslenme alışkanlıklarında tok bir karıncanın aç karıncalarla daha önce yediklerini paylaşmaması durumunda bencillik yapan karıncaların türdeşleri tarafından saldırıya uğramaktadırlar. Böylece Kropotkin bencillik kötü bir davranış olduğunun bu küçük canlılar tarafından bilindiği sonucuna varmaktadır. Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 28-30.

²⁷¹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 29 (23).

²⁷² Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 58 (42).

²⁷³ Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 42-44.

ortaya çıkmaktadır ki bu da ahlaki kodlara ilişkindir ve karşılıklı yardımlaşmanın bir ahlaki kod olduğu iddiasına yöneliktir.

Ahlakın anarşizm içerisindeki en net kodları ise emek çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere emek insan olmanın ayırt edici unsurlarındadır ve ahlakın zeminini oluşturmaktadır. Emegin ahlaki kod üretmesi ise eşitlik çerçevesinde olmaktadır.²⁷⁴ Bu eşitlik bir yanıyla herkesin emeği ile üretime katılması gerekliliğine işaret ederken diğer yandan her türden emegin eşitlenmesi anlamına gelmekte ve böylece iki yönlü bir eşitliği zorlamaktadır. O halde kişilerin anarşist topluma dâhil olabilmesi için emegini ortaya koyması beklenmektedir. Bu açıdan emek, sözleşmelerin içeriği açısından değil sözleşme yapabilme salâhiyeti bakımından bir sınır olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci yönü ise sözleşmelerin içeriğine yönelmektedir. Emek türleri – kol emeği ve kafa emeği/entelektüel emek – arasında eşitlik ile sözleşmeler içerik yönünden sınırlanmış olur.

Ahlakın insanın bir parçası olarak tanımlanması, insanın ahlak temelinde doğru tercihler yapması beklentisi ve bireylerin ahlaki yönlerini güçlendirmek adına çaba sarf etmeye teşvik edilmesi, ahlakın toplumun inşasında fertlere çizilmiş bir sınır olarak değerlendirilmesi açısından yeterli veriyi sağlamaktadır. Bütün bunlara ek olarak, anarşistlerin sıklıkla yaptığı kavramlar arasında anlamdaş ilişkiler kurmanın neticesinde ahlakın özgürlükle ve giderek eşitlikle bağdaşması göz önünde bulundurulmalıdır. Anlamdaş ilişkiler, ahlak özünün belirlenmesinin yanı sıra içerik bakımından da belirleyici rol oynayacaktır. Çünkü bu kez temel, özgürlük ve eşitliktir; özgürlüğü ve eşitliği sağlayacak yahut sürdürecektir kodlar ahlaki olanı belirler şeklinde anlaşılmayı gerektirir. Aslında anarşistlere göre ahlakın eşitlikle ilişkisi gayet açıktır. En temel ahlak kodu olan “sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapma” ancak eşit ilişkide bir anlam ifade etmektedir ve eşitler arası bir ilişkiye işaret eder. Zira eşitsiz bir ilişki söz konusu olduğunda kendini üstün gören diğerinin durumuyla ilgili bir kaygı taşımayacaktır; hatta korku ile dahi olsa, çoğunlukla, üstünlük iddiasını

²⁷⁴ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 91-95 (88-93).

da bırakmayacaktır. O halde bu en temel ahlak buyruğu eşitliğin olmadığı bir toplumda ancak çelişki üretmektedir.²⁷⁵

Anarşizmin en temel talebinin ve yöneldiği hedefin özgürlük ve eşitlik olduğu hatırlandığında, özgürlüğü ve eşitliği sağlayan şartlar birer ahlaki sınır olarak bireysel iradeler önünde yükselmektedir. Şüphesiz özgürlük ile eşitlik arasındaki ilişki ve özgürlüğün bir tutku gibi sürekli yüceltildiği ağızlarda sınırların ne anlam ifade ettiği izaha muhtaç meseleler olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun için anarşizmde özgürlüğün ve eşitliğin içeriğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Geleneksel ahlaki kodların dışsal oluşu nedeniyle reddedilmesi ve fakat bunun yerine insanın aklına ve özgür iradesine dayalı yeni bir ahlak düzeni inşa edilmesi, anarşizmin düşünsel dünyasının evrensel önerisi değildir. Bu çizginin en dışındaki isim ise bir kez daha Stirner'dir. Stirner ahlakın sınırlamalarını kabul etmez; çünkü onun egoist bireyinin sınırsız ve kendinden menkul özgürlüğü ile ahlakın da bağdaşması düşünülemez. Hatta bağdaşmazlık bir eylemsizlik hali olarak, egoistin ahlak ile olan ilişkisini açıklamaya yetmemektedir. Stirner'e göre egoist yahut kendi olan, ahlakın ve törenin dışına çıkmalı, kuralları çiğnemekten geri durmamalıdır²⁷⁶. Çünkü ahlaki kodlara – özellikle dini temele dayanan ahlak – uygun sürdürülmeye çalışılan bir hayatta ipler başkasının yahut başkalarının ellerindedir. Hazzı bir amaç olarak gören Stirner'e göre ahlak aracılığıyla hayatımızı başkalarına teslim ettiğimizi gösteren en net örnek intihar konusunda kendisini gösterir. Ölüme hazırlıklı olmak ve kabullenmek ahlaki iken intihar etmek ahlakdışı kabul edilir. Çünkü bu yükümlülüğün kaçmak anlamını taşımaktadır: insanın Tanrı'ya karşı yükümlülükleri, topluma ve diğer insanlara karşı yükümlülükleri gibi. Stirner intihar etme meselesini bütün ahlak kodları üzerinde genelleştirirken, egoistin hayatının kontrolünü eline alması için ahlaki kurallarla mücadele etmesi gerektiğini ifade eder.²⁷⁷ İnsanın üzerinde bir yerde konumlanan ahlaka karşı duran Stirner hazzı tutumuyla aslında kökleri kendinde olan yeni bir ahlak öne sürmüş olur.²⁷⁸ Ancak bu ahlak son tahlilde bireye, kendisi olmasını

²⁷⁵ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 116.

²⁷⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 292 (210-211).

²⁷⁷ **A.e.**, s. 400-402 (285-287).

²⁷⁸ Marshall, **a.g.e.**, s. 327.

gerçekleştirebilmesi için dilediğini yapabilmesine müsaade eder ve bireyin dışında kalanlar bakımından kuralsızlıklar bütünü olarak belirir. Örneğin yaygın ahlaki kodların müsaade edebileceği herhangi bir geçerli sebep olmaksızın dahi yalan söylenmesi onun için bir sorun değildir. Hatta yalan söylemeyi cesurca bir eylem şeklinde niteleyerek övgüye dahi mazhar kılmış olur.²⁷⁹

Stirner'in ahlakla olan mücadelesinin temelinde ahlakın tanımlanması problemi yatar. Öncelikle dinsel bir arka planın kabul edilemez olduğu izahtan varestedir. Ahlakın akıl temeline oturtulmuş olması Stirner'e göre liberalizmin bir başarısıdır. Devlet böylece ahlakın da bekçisi ve aynı zamanda yaratıcısı olmuştur. Ancak akıl temeli de oldukça muğlak görünür ve Stirner bu muğlaklığı netleştirdiğini düşünmektedir. İnsanın iyi olana yönelmesi ve iradesi ile eylemlerine iyiliği hâkim kılması şeklinde anladığı ahlaklı davranışta, iyinin ölçütünün ne olduğunun peşine düşen Stirner sonuçta sadece yasalara uymaya varır.²⁸⁰

Sonuç olarak ahlak, anarşistlere göre dışsal temellerden arındırılabilir ve insan aklına ve evrim çizgisine dayandırılabilir. Bu haliyle ahlak sınırsız olarak düşünemeyecek özgürlüğün belirleyicilerinden ve eşitliğin teminatlarından biri olacaktır.

²⁷⁹ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 370 (265). Çünkü sözün doğru yahut yalan olmasından daha önemli olan egoistin eylemidir; yani konuşmasıdır. Egoist konuşmak istemiştir ve bu isteğini eyleme dökmüştür. Marshall, **a.g.e.**, s. 327-328.

²⁸⁰ İşlenen politik bir suikastı ele alan Stirner, katilin iyi niyetle ve toplumu koruma güdüsüyle eyleme geçtiğini hatırlatır. Olayda maktul bir yazardır ve katil, yazarın bir ajan olduğunu düşünmektedir. Ancak ortada bir cinayet vardır ve adam öldürmek ahlak dışıdır. Böylece eylemin toplumu koruma amacıyla bir insanın öldürülmesi ahlak tabanında çatışır. Eylemin işleniş şekline odaklanarak, maktulü arkadan vurmasını da değerlendirir. Cinayetin ahlak dışı olmasının yanı sıra eylemin uygulanış şekli de ahlak sınırlarına uymamaktadır. Ancak bu noktada da gerilla tipi savaşları örnek gösterir. Pekâlâ, toplumun savunulmasında gerilla savaşına da yer vardır. Bu durumda eylem de uygulanış biçimi de kategorik olarak ahlak dışı olarak nitelenemez. Çünkü eylem iyiye yönelerek gerçekleştirilmiştir ve uygulama biçimi de meşruiyetten tamamen yoksun değildir. Ancak katil yargılama neticesinde cezalandırılmıştır ve katil cezalandırılarak eylemi, amacına rağmen, ahlak dışı olarak itham edilmiştir. Aslında katil, adam öldürmeyi yasaklayan yasalara aykırı davranmak dışında olumsuzluk ihtiva eden bir eylem sergilememiştir ve fakat buna rağmen cezalandırılması ve ahlakın dışına itilmesi devlette ahlakın ölçütünün yasadan ibaret olduğunu göstermektedir. Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 68-70 (49-50). Stirner'in anlatmak istediği sonuç şudur: Ahlak sanıldığı işlevi yerine getiren kurallar sunmamaktadır. Çünkü öncesinde din ile dayatılan kurallar manzumesi idi; şimdi ise insan aklına nispet edilerek içsel bir kaynağa oturtulduğu iddia edilse de yine dışsal bir dayatmadır. Yasa burjuva yasasıdır ve dayatılan ahlak ölçütü de dolayısıyla burjuvazi değerlerinden başka bir şey değildir. Yasaya bağlılık ahlak olarak lanse edilerek yasalara içten bağlı yurttaşlar yaratılmaya çalışılmaktadır.

d) İnsanın Hakları

İnsan hakları, siyasal iktidar karşısında bireylerin elde ettiği iktidar alanlarına ilişkindir. Üstün siyasal iktidar karşısında birey, siyasal iktidarın müdahalesinin mümkün olan en az şiddete düşürüldüğü iktidarlar kazanmıştır. Bu çerçevede insan hakları çatışmanın bir ürünü olarak belirmektedir²⁸¹. Modern toplumda insan hakları meselesi böylece yöneten-yönetilen ayrımının bir sonucu olarak doğmaktadır. Söz konusu çatışmanın bir ürünü olarak doğması ile kavuşulan kavram “insan hakları” olmuşken, modern toplum ve onun siyasal iktidar yapısının dışında kalan anarşist yapılanma için²⁸² aynı kavramı kullanmak da yerinde olmayacaktır. Zira egemenlik bireyden başka bir kuruma devredilmeyecekse, çatışma ancak psikoloji alanında değerlendirilmeyi gerektiren bir problemin varlığıyla gündeme gelebilir.

Modern devlet düzleminde ve birey-devlet çatışması temelinde insan haklarının varlığına yapılacak ayrı bir değerlendirmede ise anarşistlerin doğal olarak bireyden yana tavır aldıklarını kestirmek güç olmasa gerektir.²⁸³ Hatta sırf bu sebeple, ezilenlerin/güçsüzlerin modern devlet yapısı altında, önceki siyasal iktidar modellerine nazaran daha avantajlı olduklarını düşünmektedirler. Söz konusu avantajın ne olduğunu dile getirmeden evvel eklenmelidir ki modern devletin, öncekilerden daha güçlü ve acımasız olduğunu ve sunduğu özgürlüklerin bir yanılsamadan ibaret olduğunu da ifade ederek bu yargıyı dile getirmektedirler.²⁸⁴ Bu haklar, siyasi haklar başta olmak üzere, iktidar odakları için tehlike oluşturmadığı müddetçe ve aslında sadece sıradan bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerde geçerlidir. Ne zaman ki iktidara

²⁸¹ Gemalmaz, **Devlet, Birey ve Özgürlük**, s. 675-676.

²⁸² Çünkü anarşizm devlet-toplum bölünmesini ortadan kaldırmak istemektedir. Ferry, Renault, **a.g.e.**, s. 572.

²⁸³ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 134-135 (87).

²⁸⁴ Öte yandan anarşist düşünürlerce dile getirilmemiş olsa da anarşistlerin eleştirilerini tamamlayacak bir bakış açısına Douzinas'ta rastlamak mümkündür. Douzinas'a göre, insan haklarının tahakküme karşı bireye katkı sağladığı göz ardı edilemez; ancak aynı zamanda insan hakları bu katkısı ile “siyasal direnişin” önünde engel işlevi de görmektedir. İnsan haklarının sağladığı meşruiyet zemininde “küresel egemene bağlı dünya vatandaşı” yaratmak için uygun zemin oluşturulmaktadır ve ulus devletleri aşan bir egemenliği haber vermektedir. Dolayısıyla insan hakları egemenin aslında bir başka egemen adına sorgulanmasıdır. Costas Douzinas, **İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi**, Çev.: Kasım Akbaş, Rabia Sağlam, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017, s. 313-315.

yönelir, o zaman bir bahane ile haklara sınırsızca müdahale edilir.²⁸⁵ Avantaj ise bir önceki cümlede çizilmiş sınırlar içerisinde ve oldukça cılız da olsa özgürlük ateşinin yanıyor olmasıdır. Yahut sıradan bir işçinin kendisinin toplumun diğer fertleriyle eşit olduğunu düşünebiliyor olmasıdır²⁸⁶. Bu cılız ateş, bu eşitlik hayali anarşist düzenin umudunu taşımaktadır.²⁸⁷

Bununla birlikte doğallığıyla toplum ve oluşturulan birlikler – her ne kadar karşıtlık ve çatışma doğurmayacağı ve bireyin iradesinin her zamanda ve zeminde korunacağı varsayılsa da – vücut bulmasıyla bireyin dışında kabul edilmelidir. Bireyin dışında olması, anarşist ideal çerçevesinde, insan haklarının kavramsal karşılığı olarak birey ile egemen varlık arasında çatışmaları doğurmamaktaysa da başka bir zeminde hayat bulmaktadır. Bu zemin her biri egemen varlık olacak olan bireyler arasındaki ilişkide ortaya çıkar ve her bir egemen bakımından ödev olarak nitelenmelidir. Netice açıktır; her birey bir takım haklara sahiptir ve her birey bir başkasının sahip olduğu bu haklara halel getirmeyecek biçimde yaşam sürmek ödevinin üstlenicisidir. Ödevlerin de modern insan hakları anlayışına benzer şekilde aktif ve pasif yönleri bulunmaktadır. Hiç kimse yanılmaz bir iradenin sahibi olamayacağına göre, hem her bireyin kendi aklı doğrultusunda hareket etme hakkı olduğu kabul edilmelidir hem de bu kabulün sonucu olarak diğerlerinin hakları hakkında da sınırlı bir söz hakkına sahip olmalıdır. Bu sınır buyurgan bir tavra dönüşmeyecek boyutta öğüt verme olabilir ki bu pasif ödev olarak değerlendirilmelidir. Aktif ödev ise ahlaki temelde yükselir ve hakkını kullanmakta olumsuz koşulların etkisi altında olanlara karşı alınması gereken tutumları belirler²⁸⁸ ki aktif ödev meselesini karşılıklı yardımlaşma olgusu çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Ödev olma neticesi insanın haklarını bireyi sınırlayan bir forma sokmaktadır. O halde bu sınırlar evleviyetle sözleşmelerde kendisine yer bulmalıdır. Doğal olarak, bireylerin yüklendiği bu ödevler, bireyden hareketle ve ilerleyerek ortaya çıkan her bir birlik bakımından bağlayıcı niteliğe sahiptir.

²⁸⁵ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 45.

²⁸⁶ **A.e.**, s. 13.

²⁸⁷ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 254.

²⁸⁸ Godwin, **Political Justice**, s. 100-106; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 42-45.

İnsan haklarının anarşizmde bireylere yüklenen bir ödev olduğunu destekleyecek yargı Proudhon'un evrensel bir değeri hatırlatmasında bulunabilir: Başkasına zarar vermeyecek kadar özgürlük. Peşi sıra bir dizi özgürlük alanını belirler: Vicdan, çalışma, basın, ticaret, eğitim, rekabet ve çalışma ve emek üzerinde tasarruf özgürlüğü.²⁸⁹ Hatırlatılan bu değer anarşizmin özgürlük anlayışından, anarşizmin insan hakları anlayışına devşirilmiştir. İki meselenin ortak bir zeminde buluşması tabiidir; zira insanın sahip olduğu haklar bir özgürlük meselesidir.

Stirner haklar meselesinde de bireyci tutumunu sürdürür. Düşüncelerinin temel dinamiği olan bireyci yaklaşımı, bir yanıyla devletin sağladığı yahut devlet tarafından korunan haklara bakışını belirlerken diğer yandan da kendi idealini şekillendirmektedir. Hakka geçerlik kazandıran unsur ne devlettir, ne evrensel akıldır ne de doğadır. Hakların kökeni bizzat hak sahibi bireyin iradesi, aklı ve kudretidir. Bu anlamda aslında “hak” kavramını kullanmayı da yerinde görmemektedir; onun önerisi “*erk*”tir²⁹⁰. Hakların korunmasını ise bu tutumuyla uyumlu ve bireyciliğiyle tutarlı bir şekilde yine bireylerin ellerine bırakmaktadır. Herkes kendi hakkını korumak bakımından gerekli eylemleri gerçekleştirirken, başkalarının kendi haklarını korumak adına ne yaptığını umursamamalıdır.²⁹¹ Stirner'e göre herkesin kendi hakkını korumak için verdiği mücadele bireyler alanında genişlediği ölçüde giderek herkesin hakkının korunduğu bir genişliğe kavuşacaktır. Hakların kişisel koruma altına alınmasının en önemli etkisi haklardan yararlanma hususunda kendisini gösterir. Kişiler sahip oldukları hakları kullanabilme yeteneğinden yoksun iseler hakların varlığının bir anlamı yoktur. Ancak haklarının ne olduğunu bilen, daha doğrusu kendinde hak gören bir kimse gerçek manada hak sahibidir.²⁹² Haklarının ne olduğunu bilmeyi, şüphesiz ki, hakkın kaynağının kişinin kendisine bağlanmasıyla birlikte okumak gerekmektedir. Tabii olarak, yukarıdaki cümlelerde geçen “hak” kavramının Stirner'in anladığı içerik

²⁸⁹ Proudhon, **Makaleler**, s. 16-17.

²⁹⁰ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 259 (187). Marshall, **a.g.e.**, s. 328.

²⁹¹ Arvon, **a.g.e.**, s. 43-44.

²⁹² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 232, 234-235 (168, 169-170).

doğrultusunda “güç” yahut “erk” şeklinde okunması gerektiği de tekrar hatırlanmalıdır²⁹³.

Anarşistlerin liberal anayasalarda görülmekte olan hak katalogları yahut program hüküm biçiminde düzenlenmiş sosyal hakları içeren bir listelerinin olduğunu söylemek mümkün değilse de bir takım hakları çeşitli biçimlerde andıkları görülmektedir. Öte yandan sosyalist hak anlayışında olduğu gibi hakların tanınmasının gerçekleştirilebilir olma şartına bağlanması anlayışını²⁹⁴ paylaştıkları da iddia edilemez. Anarşist düzenin mevcut siyasal koşulların ortadan kaldırılması ile eş zamanlı kurulumu anarşizmin vaat ettiklerinin derhal hayata geçirilmesini gerektirdiğinden, hakların da derhal hayat bulacağı beklenmelidir. Anarşistlerin değindiği bir takım haklara ilişkin değerlendirmeler bu çerçevede ele alınmalıdır.

Konu anarşizm dahi olsa bir hak listesine ulaşma çabasının ilk varacağı nokta kuşkusuz yaşam hakkıdır. Nitekim anarşistler de bu beklentiye boşa çıkarmamaktadırlar. Yaşam hakkı son insan ferdi de ölene kadar zamanaşımına uğrayamaz.²⁹⁵ Devrim sırasında yahut sonrasında ortaya çıkabilecek şiddet eğilimlerinin önünü de kesebilmek adına en gür şekilde dile getirilmesi gereken şey de yaşam hakkıdır. Ancak bu hak liberal bir yaklaşımla yalnızca yaşamı değil yaşamayı da içermelidir ve anarşistlerce insanca bir yaşamı da kapsayacak şekilde ifade edilmektedir.²⁹⁶ Kropotkin’in talep ettiği içerikte yaşam hakkının ne olduğu ise çalışma hakkı kapsamında sürdürdüğü tartışmadan anlaşılmaktadır.

Çalışma hakkı Proudhon’a göre vazgeçilemez, özgürlükle birlikte madalyonun iki yüzünü oluşturan ve insanı insan yapan temel bir haktır.²⁹⁷ Bakunin ise anarşist toplumda çalışmayı bir hak olarak değil, aşağıda ele alınacağı üzere, bir zorunluluk olarak değerlendirerek anarşist özgürlük kuramı içerisinde ödev niteliğine kavuşturmuştur. Kropotkin de çalışmanın bir hak olarak nitelenmesine karşıdır. Karşıtlığının gerekçesi çalışmanın hak olarak görülmesinin ancak kapitalist

²⁹³ Woodcock, **Anarşizm**, s. 106.

²⁹⁴ Gemalmaz, **Devlet, Birey ve Özgürlük**, s. 418-419.

²⁹⁵ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 100 (77).

²⁹⁶ Kropotkin **Ekmeğin Fethi**, s. 21 (28).

²⁹⁷ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 96 (74).

ekonomilerde söz konusu olabileceği iddiasına dayanmaktadır. Çalışmanın hak olarak nitelenmesi yaşamın idame ettirilebilmesi için gerekli olan ücretin emek karşılığı talebi anlamına gelmektedir ki kapitalist ekonomilerde çoğu zaman emek ancak karın tokluğuna denk kabul edilmektedir. Talip olunması gereken üretilen zenginlikten eşit olarak faydalanmak olmalıdır; bu talebin karşılığı ise refah hakkıdır.²⁹⁸ Böylece Kropotkin'in anladığı manada yaşam hakkı bütünlüğe kavuşmuş olur. İnsanca bir yaşam refah hakkı ile mümkün hale gelecektir.

Gündeme gelen bir başka hak sınırlama hükmü de içeriyor olması nedeniyle dikkat çekicidir. Düşünce ve ifade hürriyeti Bakunin'e göre savunulması ve saygı gösterilmesi gereken bir haktır. Ancak din temelli olanlar bu kapsamın dışında görülmelidir.²⁹⁹ Dinin kapsam dışında tutulması Bakunin anarşizminde oldukça tabiidir. Zira o, anarşist bir toplumun eski tipte bir örgütlenmenin kapısını açık tutacak, özellikle de devletin kardeşi olan din kapısının, herhangi bir tavizi kabul edilebilir bulmamaktadır.

Proudhon ise dinsel alanın modern dönemde yerleştirildiği pozisyonun memnun görünmektedir. Ona göre inanç bir özgürlük alanıdır. Dinsel alan ile dünyevi alanın ayrışmasını bir ilerleme olarak görmektedir ve dini temele dayandırılan tüm siyasal ve medeni kurumların toplumsal gelişimi geriye götürmekten öte bir etkisinin olmayacağı inancındadır. Dinsel pratikleri terk etmenin ahlaki çöküntüye sebep olduğu yönündeki iddiaların ise ters kurulmuş bir denklem olduğu kanısındadır: Ahlaki çöküntü de dini ödevlerin ihmal edilmesinde tali bir rol oynayabilir; ancak temelde, dinsel pratiklerin terk edilmesi ahlaki yozlaşmanın sonucu olarak görülmelidir.³⁰⁰

İnsanoğlunun en temel gereksinimlerinden biri olan barınma da anarşistlerin ihtiyaçlar listesinde anılmıştır.³⁰¹ Barınma, öykünülen anarşist toplum tipolojisinin, adeta, reklam afişinde tamamlayıcı bir parça olarak kendine yer bulur: Üretim yapan,

²⁹⁸ Kropotkin **Ekmeğin Fethi**, s. 22-23 (29-30).

²⁹⁹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 290 (219).

³⁰⁰ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 26 (21).

³⁰¹ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 78-87 (75-83).

kendi kendini yöneten, gerekirse yargılama yapan ve kendi evinde oturan insanlardan müteşekkil “*politik bir başyapıt*”.³⁰²

Anarşist insan haklarının ödev biçimindeki formunun en küçük birimden evrensel birime kadar genişlediğini Bakunin’de görmek mümkündür. Bakunin, yetişkinliğe erişinceye kadar sınırıyla birlikte, toplumun barınma, beslenme, eğitim gibi konularda yükümlülük sahibi olduğunu ve bu imkânları erişkinlik öncesi tüm kişiler için karşılamak zorunda olduklarını ifade etmektedir.³⁰³

Görüldüğü üzere anarşizm siyasal iktidar arenasında ortaya çıkan bir çatışmaya işaret eder şekilde değilse de insanın sahip olduğu hakları hem meşruiyet bakımından hem de liste olarak tartışmaktadır. Özellikle eşitlikçi yaklaşımın bir sonucu olarak herkesin sahip olduğu haklar, bireylerin çatışma halinde olduğu siyasal iktidarı sınırlandırma işlevinden yoksun görünüyorsa da anarşist siyasal örgütlenmenin en temel öznesi olan bireyleri sözleşmeler çerçevesinde sınırladığı kabul edilmelidir.

3-) Sözleşmelerin İşlevi

Toplum sözleşmeleri ile anarşist toplumun temelinde yer alan sözleşmelerin arasında oldukça önemli farklar olduğu gerçeğinin yanı sıra, anarşistlerin toplumu yapay bir kurum haline getirdiği gerekçesiyle mahkûm ettikleri toplum sözleşmesi karşısında yeniden sözleşme fikrine dönmüş olmaları izah gerektirmektedir. Ne de olsa anarşistlere göre insan doğası toplumsallığı da içerir ve bu çerçevede toplum da doğal bir temele dayanmaktadır. Anarşist toplum da sözleşmeler ile doğuyorsa ya çelişki gündeme gelmelidir yahut bir açıklama bulunmalıdır. Çelişki sığınılabilir bir liman gibi dursa da oldukça önemli ve temel bir noktada cereyan edeceği için anarşizmin tümünden ciddiye alınması bir düzleme çekilmesini sonuçlayabilecektir. O halde sözleşmenin göreceği işlev yahut işlevler çelişki yaratmayacak biçimde düşünülmüş olmalıdır. Çünkü sözleşme; toplumsal yaşam içerisinde bireysel egemenliği, toplumun kendiliğindenliğini ve anarşizmin anladığı manada özgürlüğün ve eşitliğin sağlanmasını ve korunmasını mümkün kılacak yegâne araçtır.

³⁰² Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 274, 276.

³⁰³ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 81 (79).

Öncelikle bu çalışma kapsamında ele alınan anarşist düşünürlerin insanın toplumsal yaşam karşısındaki durumuna ilişkin düşüncelerine yönelik bir değerlendirme gerekmektedir. İlgili başlıktaki ifadeler takip edildiğinde, toplumsal yaşamın insan için doğal bir yaşam formu olduğu hususunda bir konsensüs olduğu net bir şekilde görülmektedir. Hatta bu yaşama biçimi, evrim teorisi çerçevesinde insandan öncesine dayandırılmaktaydı. Söz konusu düşünceler çerçevesinde ortaya çıkmaktadır ki, toplumsal yaşamın temelinde yaratıcı vasfıyla sözleşme fikrinin bulunması mümkün değildir. Kaldı ki anarşist literatürde toplumsal yaşamın ortaya çıkmasında insan iradesinin herhangi bir etkinliğinin bulunamayacağına yönelik net ifadelere rastlamak da mümkündür³⁰⁴.

Ancak bu genelleme dikkatsiz bir şekilde yapılırsa hataya düşülebilir. Zira Stirner'in çalışmanın aynı noktasında değerlendirilen düşüncelerinde toplumsal yaşamın değil toplumsal yaşam ihtiyacının doğallığına vurgu yaptığı görülmektedir. Bu durumda, doğal bir ihtiyacın ne şekilde giderilebileceği sorusu gündeme gelecektir. Onun egoist bireyin pasif kalacağı bir yapının parçası olmayı kabul etmeyeceği dikkate alındığında ve yine Egoistler Birliği'nin sözleşmelerle olan ilişkisi hatırlandığında, Stirner açısından sözleşmelerin toplumsal yaşamın yaratıcı unsuru olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Bu durumda değerlendirmeye alınan diğer anarşistlerden farklı olarak doğal toplumsallık ile yapay sözleşmeler arasındaki çelişki Stirner açısından geçerli değildir.

O halde klasik dönem anarşistleri için sözleşme nasıl bir işlev yahut işlevler görmektedir sorusu yukarıdaki sınırlar dâhilinde cevaplanmalıdır. Bu sorunun birden fazla cevabı olacağı aşikâr olduğu için aslında sorunun tekil hali yeterince kapsayıcı değildir.

Sözleşmelerin öncelikle toplumsal yaşama siyasal nitelik kazandırdığı ifade edilebilir. Yasa başta olmak üzere kuralların ortaya çıkışına ilişkin Kropotkin'in düşünceleri de bu işlevi desteklemektedir. Daha önce ele alınan toplumun doğallığı ve evrim temeli, bireyler arası yahut toplumsal ilişkileri düzenleyen kuralların ortaya çıkışının toplumsal yaşamdan sonra gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim

³⁰⁴ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 42.

Kropotkin, toplum içerisindeki insanda, türün ve toplumun korunmasına yarayacak duygu ve alışkanlıkların doğal bir netice olarak geliştiğini ifade etmektedir. Sonrasında hukuka da kaynaklık edecek örf ve adetlerin doğumu da söz konusu duygu ve davranışlara bağlı bir gelişmedir.³⁰⁵ Doğal ve fakat bilinçten yoksun ortaya çıkan toplumsal yaşam hemen akabinde birlikte yaşama ve ülkü bilinci geliştirmektedir. Türün ve toplumun korunmasına yönelik duygu ve davranışların geliştirilmesi bilince işaret etmek zorundadır ve aynı zamanda birey için bir hedef olarak da belirmelidir. Sözleşme bu bilinci ve hedefi kuşatır; çünkü birey sözleşme yaparak iradesini toplumsal birlikteliğe dâhil etmiş olur. Aynı zamanda, ilerleyen sayfalarda tekrar değinilecek olan bireylerin içerisinde yaşayacağı toplumu seçme ve herhangi bir toplumdan ayrılma hakkına sahip oluşu da bireyin bilinçli birliktelikler tercihini desteklemektedir.

Siyasal nitelik bahsinde yukarıda değerlendirilen aile örneği de önemli bir veri olabilir. Çünkü tıpkı toplumun devletten yahut toplumsal sözleşmeden önce var olduğu gibi aile de çocuktan önce vardır. Çocuk belli bir döneme kadar zorunlu olarak bu bağlar içerisinde serpilir ancak sonra iradi olarak ilişkilerini düzenler. Bu ilişkiler mutlak surette sürdürülmesi gerekmeyen ve fakat her tercihte bireyin bilincine işaret eden sonuçlar doğurmaktadır.

Bir diğer işlev olarak sözleşmelerin, her ne kadar toplumu doğurmuyorsa da toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde hukuki kaynak olduğu³⁰⁶ yönünde bir değerlendirme yapılabilir.³⁰⁷ Anarşizm gibi bireysel iradenin ve egemenliğin başat mesele olduğu siyasal iktidar modelinde sözleşmelerin en temel hukuk kaynaklarından biri olması gayet beklenir ve anlaşılırdır. Özellikle önceki siyasal iktidar modellerinin hukuki yapılarına getirdikleri eleştiriler de bu kanıtı desteklemektedir. Yasanın gördüğü işlevlere ilişkin, hukukun bireyleri belirli kalıplara sokma anlamında dayatmacı olduğu ve belirli kesimlerin çıkarına yöneldiği yönündeki eleştiriler hatırlandığında bireyin hukuk yaratımında da etkin bir rol üstlenmesi gerektiği

³⁰⁵ Kropotkin, **Bir İsyanının Sözleri**, s. 198.

³⁰⁶ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 292.

³⁰⁷ Çetin, **a.g.e.**, s. 173.

sonucunu beraberinde getirmektedir. Bireysel egemenlik ile hukuk yaratımında etkin rol birleştğinde ve bunlara ek olarak doğal yasaların belirlenmesindeki güçlük hesaba katıldığında ise sözleşme kurumu en tabii sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Zira sözleşme bireyin başkasının çıkarları doğrultusunda hareket etmesine sebep olmayarak hukukun belirli kesimlerin çıkarına yöneldiği iddiasının ve özgür iradeye dayanması nedeniyle hukukun kalıp işlevi gördüğü iddiasının yeni toplumsal düzene taşınmamasının garantisi olacaktır.

Kropotkin'in biraz önce değerlendirilen düşünceleri bu noktaya da bir dayanak olarak ele alınabilir. Sözleşmeler toplumu doğurmamaktadır; ancak toplumsal ilişkilerin düzenlenme ihtiyacı yine bu doğal toplumsallığın bir sonucudur. Anarşizme hâkim olan ilkeler gereği ve bu ilkeler çerçevesinde de sözleşmeler söz konusu ihtiyaca yönelik bir işlevi üstlenebilir haldedir.

Aşağıda tekrar temas edileceği üzere, anarşist toplum düzeninde doğal yasalarca doldurulamayan alanlar sözleşme kurumuna bırakılmış görünmektedir. Sözleşmeler belirli sınırlara tâbi ise de sözleşmelerle düzenlenebilecek alanın doğal yasaların bilinmezliği ölçüsünde geniş olduğu kabul edilmelidir. Bu durumda sözleşmeler hukuk yaratımında oldukça önemli bir işlev göreceklerdir.

Sözleşmelerin bu ölçüde belirleyici olmasının doğurduğu bir tartışma noktası hukuka kaynaklık etme sıfatını ne ölçüde hak ettiğiidir. Nitekim pozitif hukuk düzleminde sözleşmelere hukuk kaynağı vasfının tanınması tartışmalıdır. Sözleşmelerin hukuk kaynağı olamayacağı değerlendirmesinde bulunanların temel iddiası sadece taraflar nezdinde bağlayıcılığa sahip olması nedeniyle sözleşmelerin objektif nitelikten yoksun olduğudur. Tartışmada karşı argümanlar ise; pozitif hukukun bilinçli bir şekilde boşluklar bıraktığı, bu boşlukların sözleşmelerle doldurulmasına müsaade ettiği ve dolayısıyla pozitif hukukun kendisinin sözleşmelere kaynaklık vasfını yüklediği, sözleşmeler yalnızca tarafları bağlıyorsa da örneğin kanunların da her zaman herkesi kuşatmadığı ve sözleşme hükümlerinin taraflar üzerinde kanun gibi ve kanundan önce uygulanmasının kaynak oluşuna işaret ettiği şeklinde özetlenebilir.³⁰⁸ Bu tartışmalar her ne kadar pozitif hukuk içerisinde

³⁰⁸ Işıқтаç, **a.g.e.**, s. 203-205.

sürdürülüyorsa da ilkesel düzeyde olduğu için anarşizm için de tartışılabilir. Bununla birlikte anarşist siyasal örgütlenme modeline aşağıda atfedilecek ilkeler çerçevesinde anarşist bir düzende sözleşmelerin hukuk kaynağı olma vasfının tartışılması mümkün değildir. Görüleceği üzere sözleşmeler anarşist siyasal topluma hâkim olan her ilkenin hayat bulmasında oldukça önemli bir kurumdur.

Sözleşmelerin gördüğü sayılan işlevler dışında Rousseau'nun toplum sözleşmesi düşüncesinden ödünç alınmış bir özellik anarşist sözleşmelere dâhil edilebilir.³⁰⁹ Bilindiği üzere, Rousseau mevcut toplumsal düzenin ortaya çıkışına ilişkin teorisinde sözleşmenin varlığını kabul etse de bu sözleşmenin eşitsizlik ve kölelik ürettiğini düşünmektedir. Çünkü söz konusu sözleşme mülkiyet ve mülkiyetin sebep olduğu çatışmaların üzerine kuruludur ve mülksüzleri mülk sahiplerine köle kılarken zenginleri ise daha da güçlendirmiştir.³¹⁰ Rousseau bu tespitin akabinde yeni bir sözleşme önerisi ile gelmektedir. Önerisinin içeriği bir yana, ulaşmaya çalıştığını iddia ettiği hedef doğal eşitliğe ve özgürlüğe dönmenin imkânsız hale geldiği noktada eşitlik ve özgürlük üzerinde yükselen toplumsal yaşamı inşa etmektir.³¹¹ Görüldüğü

³⁰⁹ Anarşistlerin Rousseau'nun pek çok düşüncesinden etkilendikleri söylenebilir. Örneğin Godwin temel eseri olan *Enquiry Concerning Political Justice*'de sıklıkla Rousseau'nun düşüncelerine atıf yapmaktadır. Hatta kendisi de bu duruma dikkat çekmektedir. Godwin, **Enquiry Concerning Political Justice**, s. 361. Özellikle modern siyasal toplumdaki özgürlük ve eşitlik problemlerine ilişkin görüşleri anarşistler ile Rousseau arasındaki mesafeyi kısaltmaktadır. Bununla birlikte Rousseau'nun eleştirilerine rağmen yeniden devlete dönüşü anarşistlerin yoğun saldırılarını beraberinde getirmektedir. Armağan Öztürk, "Aydınlanma, Rousseau ve Anarşizm", **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 43-44. Örneğin Proudhon, Rousseau'dan bahsederken "*Cenevre yurttaşı peygamber*" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadeyi eleştirirken kullandığı dikkate alındığında bir çeşit aşağılama olduğu sezilmektedir. Ancak yanı sıra Rousseau'nun düşüncelerinin ne denli önemli olduğunun kabulünü de içermektedir. Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 36 (29).

³¹⁰ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı: (Ve Temelleri Üzerine Konuşma)**, s. 150-153. Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 56-59; Oktay Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, 4. Bs., On İki Levha, 2017, s. 145-146. Rousseau ilk eylemin gasp olduğunu iddia etmektedir. Onun teorisine göre, mülkiyetin ortaya çıkmasından sonra önem kazanan eşitsizlikler, özellikle yeteneklerdeki eşitsizlikler, sahip olunan mülklerde eşitsizlikleri beraberinde getirir. Mülklerde eşitsizliğin getirisi ise çatışma ve şiddetlenen çatışmaların sonucu sürekli savaş olmuştur. Sürekli savaşı durdurmak isteyen varlıklar, kandırılmaya meyilli zayıfları kendi saflarına çekmiş barış ve yasa vaadiyle uygar toplumu inşa etmeye ikna etmişlerdir. Aslında ortaya çıkan sonuç zenginlerin mülklerinin ve fakirlerin köleliklerinin meşruiyet zeminine kavuşmasından ibarettir. Bu sebeple ortaya çıkan anlaşmanın yahut sözleşmenin ne kadar geçerli olduğu tartışmaya açıktır. Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı: (Ve Temelleri Üzerine Konuşma)**, s. 146-160.

³¹¹ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 13-15. Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 83-86. Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, s. 147.

üzere Rousseau yanlış bir sözleşme yerine doğru bir sözleşme önermekte ve böylece ideal toplumsallığa ulaşmaya çalışmaktadır. Onun önerdiği sözleşme bakımından toplumun hâlihazırda yaşamakta olduğu açıktır. Gerçi önerdiği sözleşmenin yürürlüğünün, yanlış sözleşmenin yapıldığı andan itibaren başlaması gerektiğini ifade ediyor olsa da zamanda geriye gitmek mümkün olmadığı için devrimsel bir etki ile mevcut toplum yapısı üzerinde sonuçlarını doğurması gerekecektir.

Tam olarak bu öneri ile anarşist sözleşmelerin işlevi arasında bağlantılar kurmaya elverişli bir düzleme kavuşulmuş olur. Öncelikle Rousseau mevcut toplum yapısındaki eşitsizliklerden ve esaretten yakınmaktadır. Bu çalışmanın ilk bölümünün neredeyse tamamında anarşistlerin de aynı kavramlar çerçevesinde mevcut siyasal ve toplumsal yapıyı kritik ettikleri görülmüştü ki ilk bağ söz konusu eleştirilerdir. İkinci bağ Rousseau'nun önerdiği sözleşmenin biraz önce ifade edildiği gibi toplum kurulu olduğu halde akdedileceği daha doğrusu akdedilmiş olacağıdır. Anarşist bir devrimin neticesinde de toplum yok edilmeyeceğine göre anarşistler ile Rousseau bir kez daha buluşurlar.

Bu iki benzerlik birer bağ olarak nitelenebilecek kadar nettir. Bir başka net bağdan bahsetmeden evvel, net olmayan ancak muhtemel bir bağ daha ileri sürülebilir ki, bu da Rousseau'nun önerdiği sözleşmenin işlevinden hareketle anarşist sözleşmelerin işlevinin bulunmasına yöneliktir. Rousseau önerdiği sözleşme ile yanlışlar üzerine kurulu bir toplumu ideal bir forma dönüştürmeye çalışmaktadır. Anarşistlerin de mevcut toplumsal ilişkileri eleştirirken aynı zamanda doğru ilkeler ve sütunlar üzerinde örgütlenmiş bir toplum idealini sundukları dikkate alındığında, anarşist sözleşmelerin de Rousseau ile benzer bir işleve yöneldiği iddia edilebilir hale gelmektedir. Yani anarşist sözleşmelerin göreceği işlevlerden biri de bozuk toplum yapısının yerine ideal toplum yapısının inşa edilmesidir. Söz konusu işlev aynı zamanda sözleşmeleri, toplumsallığı doğurmaktan bir derece daha az yaratıcı olsa da toplumun temeline kadar indirilebileceğini göstermektedir. Öte yandan sözleşmelere yüklenen bu son işlev, bu tez çalışmasının bu bölümünün başında ifade edilen milat meselesinin de karşılığını oluşturmaktadır. Devrim, yarattığı doğa durumu ile eski düzenin defterini kapatırken, sözleşmeler yeni toplumsallığın ilk satırına yazılmaktadır.

İşlev benzerliğini güçlendirecek son net bağ ise devrim fikrinde ortaya çıkmaktadır. Açıktır ki Rousseau'nun önerisi bir devrime çıkar. Kurulu düzenin baştan aşağı yenilenmesi teklifinin başka şekilde hayata geçmesi de mümkün görünmemektedir. Nitekim kendisi devrime işaret ederken³¹², Fransız Devrimi de Rousseau'dan etkilenecektir³¹³. Anarşistlerin ideal toplumuna da – aralarındaki yaklaşım ve tercih ettikleri kavram farkları bir kenara bırakılıp sadece sonuca odaklanıldığında – devrimden başka giden yol yoktur. Rousseau'nun ve anarşistlerin içerikleri ve hedefleri birbirinden oldukça farklı ve hatta taban tabana zıt da olsa devrim hususunda birleşmeleri, anarşizmin bir bütün kabul edilmesi varsayımında iki teorinin sözleşmelere yüklediği işlevlerin benzeştiği sonucuna katkı sağlamaktadır. Çünkü devrim gerçekleştiğinde eski toplum tamamen yıkılacak ve toplumsal düzen sıfırdan inşa edilecektir.

Anarşist toplumun sözleşmelerinin toplumun doğallığıyla bir karşıtlık oluşturduğu söylenemez. Bu kanının en temel gerekçesi anarşist toplumun kurucu unsuru olan sözleşmelerin toplum sözleşmesi düşüncelerinin kurgusallığı karşısındaki gerçekliğinde yatmaktadır. Nitekim sözleşmeler bizzat bireyler tarafından oluşturulmakta ve taraflarından başkasına etkisi uzatılamamaktadır. Taraflarla sınırlı kalmasının hukuki dayanağı ise sözleşmelerin niteliğinde gizlidir. Sözleşmelerin kamu hukuku sınırına yaklaştırılmaması sözleşmelerin niteliğine işaret ederken, toplum sözleşmesi fikrine yöneltilen eleştirilerden muhafaza edilmesinin de garantisi olarak belirlemektedir. Çünkü toplum içerisinde bireyler arasında kurulacak ilişkilerin belirli sınırlara tâbi olmasının kaçınılmaz oluşu ile bireysel iradenin anarşizm için önemi birlikte değerlendirildiğinde sözleşme tek çıkar yol olarak kendisini dayatmakta ve toplumun doğallığı sınırları içerisinde yer bulabilmektedir. Oysaki hatırlanacağı üzere toplum sözleşmeleri doğal özgürlüklerle bağdaşık bir düzen inşa edemediği için yapaylık eleştirisini üzerine çekmektedir. Bunun temel nedeni ise toplum sözleşmesinin kamu hukukunu doğuran etkisidir. Ki devletin reddine neden olan gerekçelerin birçoğunun kamu hukuku problemi olduğu açıktır. Ontolojik olarak

³¹² Jean-Jacques Rousseau, **Emile ya da Eğitim Üzerine**, Çev.: Yaşar Avunç, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2009, s. 180.

³¹³ Ağaoğulları, **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, s. 173.

doğrudan kamu hukuku içerisinde yer almasa ve tüm anarşistler için düşmanlık gösterilemese de – örneğin özel mülkiyet yahut din gibi – diğer unsurlar da kamu hukuku ile desteklendiği ölçüde problem halini almaktadır. Bunun en betimleyici örneğini Stirner’de görmek mümkündür. Kendi toplum önerisinde özel mülkiyetin önemli ve tamamlayıcı rolüne karşın modern siyasal düzende mülkiyetin gördüğü işleve o da karşıdır. Bir başka örnek Proudhon’dan verilebilir. Devlet ile din arasında organik bağ olduğunu ve dinin devlet tahakkümünü desteklediğini ifade etmesine rağmen inanç özgürlüğü ile ilgili bir sorunu yoktur.

Sonuç olarak anarşist teoride sözleşmelerin toplumun yaratıcı unsuru olduğuna dair bir kanaat bulunmamakta, bu anlamda teori kendi içerisinde bir çelişki yaşamamaktadır. Bununla birlikte sözleşmeler toplumun inşasında hukuk kaynağı olma, topluma siyasal bir nitelik kazandırma ve ideal toplumu inşa etme işlevleriyle oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

C) BİR KÖK ARAYIŞI

Yıkıma odaklanan ilk bölümde, aynı başlık altında anarşizmin özellikle siyasal iktidar karşısındaki tavırlarıyla benzeşen ve bu benzeşmeler sebebiyle de anarşistlerin kendilerine yakın buldukları bir dizi düşünsel yahut eylemsel gelişme değerlendirilmişti. Siyasal iktidar yapısına yönelik bir yıkımın sonrasında hedeflenen toplum modeli ise bambaşka bir meseledir. Bu hususta Spartaküs’ün başını çektiği köle ayaklanmalarına yönelik ifadeler hatırlanabilir. Mevcut siyasal toplum ve iktidar yapısına yönelik düşmanlıkta ortaklaşmalarının dışında ve bu düşmanlıktan bağımsız olarak, çoğu zaman düşünce boyutunu geçerek eyleme dönüşme imkânı bulamasa da anarşistlerin tarih içerisinde, anarşizmin nüvelerini taşıdıklarını iddia ettikleri ekoller, hareketler ve toplum modelleri de bulunmaktadır. Aslında kök arayışı bir çeşit evrim yolculuğunun izlerini sürmektir³¹⁴. Modern topluma ulaşan ve sonrasında anarşist örgütlenmeye taşınacak olan gerçek insani özün keşfedilme çabasıdır.

Tarih içerisinde egemen sınıfların olmadığı bir siyasal toplumsal bir örnek arayışının ilk durağının ilkel toplumlar olması gayet tabiidir. Anarşizmin tarihsel

³¹⁴ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 113 (109-110).

ilerlemeci bir perspektife sahip olmadığı ve yöneten-yönetilen ayrımının olmadığı bir toplumsallığı hedeflediği temel bilgisinden hareket edildiğinde, ilkel toplum yapısına öykündükleri sonucuna ulaşılabilir. Bu yargıyı destekleyecek biçimde, ilkel toplumlarda görülen siyasal örgütlenme modelinin özellikle egemenliğin belirli ellerde toplanmasına yönelik geliştirdikleri önlemler³¹⁵ anarşistlerin ilgisine matuf olmuştur.³¹⁶

Egemenliğin belirli ellerde toplanmamasının dışında toplumsal bir takım kurumları oluşturabilmiş olmaları da söz konusu ilginin bir başka dayanağını oluşturur. Dönemin antropolojik verilerini değerlendiren Kropotkin, ilkel toplumların kolektif emek ve kolektif mülkiyete dayalı ekonomik yapıları, yaşamın kutsallığı bilincini, kabileler arası ilkel diplomasiyi ve modern ahlak ile hukuk kurallarının ilkel görünümünü egemen bir varlık olmadığı halde geliştirilebilmelerini öğretici bulmaktadır.³¹⁷ Kropotkin'in atfı yaptığı yahut ondan sonra elde edilmiş olan antropolojik verilerin anarşizmin dışında ve fakat anarşist iddiaları destekleyici olduklarına temas edilmişti. Ancak antropoloji bilimi içerisinde ve nispeten yakın dönemli çalışmalarda ilkel toplum formunu anarşi olarak değerlendiren çalışmalar da görülmektedir. Örneğin Barclay farklı ilkel toplumlara ilişkin yapılan antropolojik çalışmaları değerlendirerek, söz konusu toplumların yapısını anarşi olarak tanımlamaktadır. Örneğin İnuitlerde (Eskimolar) yönetici sınıfın olmayışının, toplum içerisinde eşitlik anlayışının bulunmasının, eşitliği bozmaya kalkışanların cezalandırılmasının ve işlenen suçlara yönelik yaptırımların toplum tarafından gerçekleştirilmesinin anarşiye örnekler olduğu yorumunda bulunmaktadır. Sanların

³¹⁵ Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, s. 148-149. Burada önlemler, günümüze daha yakın zaman dilimi içerisindeki antropolojik çalışmalar neticesinde keşfedilen ve ilkel toplumların toplumsal yapılarını muhafaza etmek için uyguladıkları önlemlerin tümü olarak değil; yalnızca yöneten-yönetilen ayrımını doğurmayacak olanlar çerçevesinde anlaşılmalıdır. Zira diğer türlü bir tercih antropoloji bilimi çerçevesinde yanlış bir sonucun ortaya çıkmasına neden olabilecektir. Anarşizmin temel ilkelerinden olan karşılıklı yardımlaşma, ahlak gibi kurumların Darwinizm'in verileri ışığında bilimsel bir dayanak noktasına sahip olması, ilkel toplumlara yönelen anarşist ilgiyi anlaşılır kılmaktadır. İlkel toplumların ne gibi önlemler aracılığıyla toplumsal ve siyasal yapılarını muhafaza ettiklerine yönelik çalışmaların bir özeti için bkz. Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 21-29.

³¹⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 60.

³¹⁷ A.e., s. 186-188.

(Buşmanlar), Pigmelerin, Avustralyalı avcı-toplayıcıların ve daha başka ilkel toplumların da benzer davranış ve ilkeleri paylaştıklarını ifade etmektedir.³¹⁸

Ancak hemen eklenmelidir ki anarşistlerin duydukları bu yakınlıklar eleştiriye oldukça açıktır. Örneğin Woodcock; ilkel toplum örgütlenmeleri her ne kadar eşitlik ilkesine dayansa da anarşizmin bireyciliğini kavrayabilecek birikimden yoksun oldukları için, anarşistlerin anarşizm ile ilkel toplumlar arasında kurdukları ilişkinin hatalı olduğu kanısındadır.³¹⁹ Öte yandan, ilkel toplumların yaşam biçimlerinin gerçekte nasıl olduğunu tam olarak bilmek mümkün değildir. Zira ilkel toplumların yaşamlarına dair bulgular, toplumsal yapılarına ilişkin sınırlı bilgilere ulaşılmasını sağlayacak boyuttadır. Eldeki somut kanıtlarla sonuçlar arasındaki boşluk halen ilkel yaşamlarını sürdürmeye devam eden topluluklara ilişkin antropolojik çalışmalara dayanmaktadır.³²⁰ Son olarak her ne kadar farklı işlevler gördüğüne yönelik antropolojik çalışmalar varsa da, ilkel toplumların kendi aralarındaki çatışmaları, cezalandırmaya yönelik eylemleri, yetki sınırları değişkenlik arz edebilen iktidar figürleri ile ilkel toplumların anarşizm kümesinde sayılmasını güçleştirmektedir.³²¹ Nitekim bu yöndeki bir eleştiriyle aynı doğrultuda ifadelerin anarşistler tarafından da dile getirildiğini eklemek gerekmektedir. İlkel toplumların özgürlüğü kavrayabilecek kabiliyetten uzak olduğu anarşistlerin de tespitleri arasındadır³²².

Gerçekten de ilkel toplumlar her ne kadar yönetici sınıflardan yoksun³²³ ve iktidarın toplumu oluşturan fertlerin tamamına yayıldığı bir model olmasıyla

³¹⁸ Harold Barclay, **Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropolojisi**, Çev.: Zarife Biliz, 2. Bs., İstanbul, Sümer, 2017, s. 47-68.

³¹⁹ Woodcock, **Anarşizm**, s. 48.

³²⁰ Alâeddin Şenel, **İlkel Topluluktan Uygar Topluma: Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi**, 6. Bs., Ankara, Bilim ve Sanat, 2001, s. 86.

³²¹ Torun, **a.g.e.**, s. 14.

³²² Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 78-79 (76-77).

³²³ Şüphesiz bu bir genellemedir ve farklılıkların göz ardı edilmesine dayanır. Zira ilkel toplum örneklerinde değişen oranlarda yöneten-yönetilen ayrımının varlığı görülebilmektedir. Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, s. 161. İlkel toplumlarda yöneten-yönetilen ayrımına ilişkin bir derecelendirme örneği olarak Lapierre'nin değerlendirmesi için bkz. Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 6. Bs., Ankara, Dost, 2013, s. 150-155. Bu noktada belirleyici olan temel mesele, yönetimi elllerinde bulunduranların paylaşabileceği değerlerin üretimidir. Değerlerin niceliksel büyüklüğüne göre yöneten-yönetilen ayrımı değişkenlik gösterebilmektedir. Özcan, **İlkel Topumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, s. 158. Bu çerçevede tarım üretiminin yönetim erkinin oluşmasında etkili olduğu ifade

anarşizme yakın görünse de hem özgürlük anlayışları açısından hem de eşitlik anlayışları bakımından oldukça derin farkların bulunduğu kabul edilmez. Bu kıyasa ilişkin Woodcock ve Bakunin tarafından yapılan eleştiriler özgürlük bahsi için yeterlidir. Özgürlüğün yanı sıra eşitlik konusunda da ilkel toplumların anarşizmle tam bir uyum içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Salt cinsiyetler arasındaki eşitsizlikler³²⁴ – Proudhon’un bu konudaki düşünceleri bir kenara bırakılırsa – dahi anarşizmle ilkel toplum yapıları arasındaki mesafeye ilişkin yeterli veriyi sağlamaktadır. Kaldı ki ilkel toplumlarda görülebilen eşitsizliklerin ilkel toplumlardaki iktidar yapıları üzerinde de etkileri bulunabilmektedir. Her ne kadar yöneten-yönetilen ayrımının olmadığı kabul edilse de kişilerin yaş, cinsiyet, kuvvet gibi sahip oldukları statülerin ve hatta ilkel toplumlarda önemli bir kurum olan hediyeleşmenin toplum üzerinde belirleyici rolleri bulunmaktadır. Bu belirleyici roller toplum içinde tabakalaşmaya sebep olabildiği ölçüde yönetici zümrelerin doğuşunu sağlamıştır.³²⁵

Ancak anarşistler ne ilkel insanı bir ideal olarak görmektedirler ne de “vahşi” bir yaşam biçimini.³²⁶ Onların ilkel toplumda gördükleri şey aslında insanın özüne dair iddialarını destekleyici öğelerdir. Özgür bir yaşamı, eşitliğe dair bir temeli, karşılıklı yardımlaşma ilkesinin tarihsel kökenini ve en önemlisi toplumsal yaşamın asıl form oluşunu sunabildiği için ilkel toplumlara bir yöneliş vardır.³²⁷

Anarşistler, tarihte düşünsel olarak temel olabilecek düşünce sistemlerini de değerlendirmektedir. Kropotkin Uzak Doğu’dan Taoizm’de, Antik Yunan

edilebilir. A.e., s. 178. Dolayısıyla anarşistler için daha uygun örnekler avcı-toplayıcı toplumlardan çıkmaktadır.

³²⁴ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 29.

³²⁵ Özcan, **İlkel Toplumlar da Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, s. 155-157.

³²⁶ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 108 (101). Kropotkin, olumlu bulduğu birçok adetlerine rağmen ilkel toplumda eleştirecek çok yön olduğunu ifade etmektedir. Örneğin çoğu ilkel insan davranışının batıl inançlara dayandığını iddia etmekte ve bunların saçma bulmaktadır.

³²⁷ Bu yargıyı destekleyecek biçimde, ilkel toplumlarda anarşiyi arayan Barclay da kavramsal bir tartışma yürütür. Anarşi ile anarşizm arasında farklılık olduğuna işaret eder. Anarşiyi yöneticinin olmadığı toplumları tanımlamak için kullanırken, anarşizmi 19. yy’da ortaya çıkan düşünce biçimine özgüler. Barclay, **a.g.e.**, s. 14. Nitekim yukarıda Barclay’ın yer verilen düşüncelerine dönülecek olursa, kendisinin tercih ettiği kavramlara riayet edildiği görülecektir.

dünyasından Aristippos'ta, Kinik okulunda ve Zenon başta olmak üzere bazı Stoacılar da anarşist kıvılcımlar olduğunu iddia etmektedir.³²⁸

Tarihsel olarak daha geçmişte kalan Taoizm incelendiğinde devlet ve yasa karşıtlığı ile karşılaşmaktadır. Eylemsizlik ile düzeni sağlama hedefi bulunmaktadır. Eylemsizlik yönetmeye ve kural koymaya ilişkindir. Kişiler doğal akışa uyum sağlamaya, basit bir hayat sürdürmeye ve diğerleri ile iyi ilişkiler kurmaya davet edilir.³²⁹ Zira insanların doğuştan iyi ve eşit olduğu iddiasındadırlar. Bu doğasına karşı ortaya çıkan olumsuz ilişkilerin, eşitsizliğin ve adaletsizliğin sorumlusu ise devlettir. Ancak devlet her şeye rağmen kaçınılmazdır.³³⁰ Bir çeşit dinsel yönü de olan Taoizm'in çağrısı doğal yasalara ve ahlaka boyun eğişi işaret etmektedir. Yanı sıra yönetimleri değilse de yönetimlerin düzenleyici araçlarını ise reddettiği görülmektedir. Salt bu çerçeve dahi anarşist ilginin nedenleri ortaya koymaya yeterlidir.

Sokrates'in öğrencilerinden olan Aristippos'a gelindiğinde tarihteki ilk hazzı filozof ile karşılaşılır. Haz ise öncelikle bedensel olandır; ruhsal yahut ulvi hazlar bedensel hazlar karşısında daha değersizdir. Bu düşüncesi onu bireyciliğe ulaştırır; zira bedensel hazzın üstünlüğü bireysel tecrübelerle dayanır. Aristippos bu noktadan devam ederek ahlaki olanın da bireysel hazdan ayrı olmadığını ifade eder.³³¹ Aristippos siyasal iktidar biçimine ilişkin doğrudan yargılarda bulunmasa da bu kısa bilgiden yola çıkarak dahi neden Kropotkin'in dikkatini çektiği tahmin edilebilir. İlk Çağ Atina'sında Platon ile aynı dönemi yaşayıp, aynı hocanın öğrencisi olup sonunda bireyci bir yol izlemesi anarşistler için dikkat çekicidir. Nitekim Kropotkin de

³²⁸ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 61; Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 55.

³²⁹ Doğan Kuban, **Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching'in Yorumsal Çevirisi**, 2. Bs., İstanbul, Yem, 2013, s. 58-60; Çetin Yetkin, **Siyasal Düşünceler Tarihi-1: Orta Çağ'ın Sonuna Kadar Mezopotamya, Hint, Çin, Yunan, Roma, Hristiyan, İslam ve Türk Siyasal Düşüncesi**, C.: 1, 3. Bs., İstanbul, Güner, 2012, s. 46-47; Kemal Bakır, "Doğudan Batıya "Anarşi İrmağı"nın Tarihsel ve Düşünsel Kaynakları: Antik Çin ve Antik Yunan", **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 17.

³³⁰ Alâeddin Şenel, **Çağdaş Siyasal Akımlar: Liberalizm Anarşizm Sendikalizm Sosyalizm Faşizm Demokrasi Diktatörlük Teokrasi**, Ankara, İmaj, 2001, s. 43-44.

³³¹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, C.: 2, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006, s. 165-168.

filozofların ekseriyetle devletçi bir çizgide olduklarını ifade ederek ayrıksı örnekleri değerli bulmaktadır³³².

Kinik okulu ise anarşizm ile daha uyumlu bir düşünce biçimi oluşturmuştur.³³³ Onlar bireyci yaklaşımı daha radikal biçimde dışa vururken aile, toplum, devlet, din gibi kurumların bireyin özgürlüğü önünde en büyük engeller olduğunu ileri sürmektedirler. Dahası bilginin değil pratiğin değerli olduğu yönündeki felsefeleri, eylemlerini belirlemiştir. Kinik okulunun en bilindik temsilcisi olan Diogenes'in meşhur yaşam biçiminin dayanağı bu düşüncelerdir.³³⁴ Kiniklerin açık bir şekilde karşıtlık besledikleri kurumlar göz önünde bulundurulduğunda ve bunun da ötesine geçecek şekilde bireysel yaşam pratiklerinde bu karşıtlıklarını hayata geçirdikleri düşünüldüğünde anarşist yakınlık anlaşılabilir.

Kropotkin, Zenon özelinde Stoa okulunda ise toplumculuk ve kozmopolis ile evrensellik düşüncelerinin anarşizme yakın olduğu iddiasını dile getirir.³³⁵ Zenon'un devleti reddettiğini ve bireysel ahlakı yücelttiğini ileri süren Kropotkin, toplumsal yaşamın içgüdülerini keşfeden ve bunları takip eden insanlarca inşa edileceğinin, bu toplumun evrensele uzanacağının ve yönetilmeye ihtiyaç duymayacağının da Zenon'un düşünceleri arasında olduğunu ifade etmektedir.³³⁶ Stoa'nın ve Zenon'un kozmopolis düşüncesi her ne kadar dünyayı kuşatan tek bir devlet demekse de özellikle mahkemelere ve tapınaklara yer vermemesiyle dünya vatandaşlarına "devlet"ten farklı bir örgütlenme sunduğu değerlendirilebilir.³³⁷ Öte yandan doğal yasalara attettikleri büyük önem ve bu yasaların dışına çıkmayı imkânsız görmeleri³³⁸ de

³³² Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 62.

³³³ Çetin, **a.g.e.**, s. 179.

³³⁴ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, s. 157-165; Hüseyin Aydoğdu, "Anarşizmin Tarihsel ve Düşünsel Kökleri: Herakleitos, Kinikler ve Erken Stoacılık", **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 19; David Keyt, "Aristoteles ve Anarşizmin Antik Kökleri", **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Çev.: Yıldırım Bayazıt, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 374-375.

³³⁵ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 62.

³³⁶ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 55.

³³⁷ Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, **Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 4. Bs., İstanbul, Der, 2009, s. 411; Aydoğdu, **a.g.m.**, s. 24.

³³⁸ Hüseyin Aydoğdu, **a.g.m.**, s. 23.

anarşizmin doğal otorite anlayışıyla benzerdir. Böylece genel olarak Stoacıların özelde ise Zenon'un, sundukları doğal yasalara bağlılık fikri ve evrensel devlet çatısı altında dahi olsa ve köleliği kabul ediyor da olsa dünya vatandaşlığı ile eşitliğe ve evrensele uzanan düşünceleriyle anarşistler için kullanışlı destek noktalarına sahip oldukları ifade edilebilir.

Söz konusu düşünsel üretimin süregittiği döneme ilişkin olarak, somut hayata yansımış yapılar içerisinde de insani ve toplumsal özün izleri aranmaktadır. Aslında bu dönemi yöneten-yönetilen ayrımını kuşatacak bir anlamda devletin ortaya çıktığı zamanlardan itibaren başlatmak yerindedir. Kropotkin, özellikle insan doğasına atfedilen olumsuz özelliklerin bu döneme dair çıkarımlar olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte bu dönem, yine ona göre, ilkelerin sahip olduğu erdemlerin yer yer geliştirilerek sürdürüldüğü bir dönemdir. Zira olumsuz özellikleri doğuran savaş hali karşısında barış daha geniş çapta insanlığa hâkimdir; fakat tarih barışı değil savaşı yazmaktadır. Devletler arasında savaş sürerken, Roma'nın barbarlar diye yaftaladığı insanlığın büyük çoğunluğu arasında karşılıklı yardımlaşmanın, komün yaşantısının izlerini bulmak, Kropotkin'e göre, mümkündür.³³⁹

Daha yakın dönemlere yaklaşıldığında da anarşistlerin dikkatini cezbeden pratikler bulunmaktadır. Söz konusu pratiklerin başında ise Orta Çağ'daki şehir örgütlenmeleri gelmektedir.³⁴⁰ Bilindiği üzere, 11. yy'dan itibaren³⁴¹ ticarete ve ticarete bağlı olarak şehir hayatında hareketlenmeler başlamıştır. Feodal siyasal örgütlenmenin dışında kalan şehirler bireylerarası dayanışma temelinde³⁴²; savunma, yargılama, maliye gibi temel meselelerde daha üst bir yönetimin buyruklarının olmadığı “öz-yönetim” kurmayı başarmışlardır.³⁴³ Dayanışma dostluk kavramına

³³⁹ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 111-116 (108-111).

³⁴⁰ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 31 (36); Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 172. Bu kentler Kropotkin'e göre o denli önemlidir ki, “insanlık hiçbir zaman Ortaçağ kentlerinde olduğu denli esenlik, gönenç içinde olmadı; ne ondan önce, ne de sonra” diyecektir. **A.e.**, s. 207.

³⁴¹ Ya da 10. yy'ın ikinci yarısından itibaren; Pirenne, **a.g.e.**, s. 53.

³⁴² Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Çev.: Şule Kut, Binnaz Toprak, 6. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012, s. 55; Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, 7. B., Ankara, İmge, 2011, s. 206-207.

³⁴³ Ye. Agibalova, G. Donskoy, **Ortaçağ Tarihi**, Çev.: Çağdaş Sümer, 3. Bs., İstanbul, Yordam, 2019, s. 84.

dayanmaktaydı ve bireyin, tek başına mücadelesiyle elde etmesinin mümkün olmadığı çıkarları başkalarıyla kaynak paylaşmak suretiyle elde edebileceğine yönelik bilinç geliştirmesi sonucu ortaya çıktıkları için kentler komünal örgütlenmeler olarak nitelenmeye uygun yapılardı.³⁴⁴

Kropotkin de söz konusu örgütlenme biçimi nedeniyle bu kent birimlerini komün biçiminde örgütlenme modeli olarak değerlendirmektedir. Hatta kentler köy komünü yapılanmasının geliştirilmiş halidir ona göre.³⁴⁵ Orta Çağ kentlerinin sözleşmeler ile kurulması, sözleşmelerle doğan mesleki – özellikle zanaat – birliklerin daha büyük birimler oluşturmak üzere yine sözleşmelerle bir araya gelmesi³⁴⁶, mesleki temeli aşarak farklı ihtiyaçları karşılayan birliklerin kurulması³⁴⁷, buna karşılık daha üstün bir iktidarın boyunduruğu altına girmeme iradesinin gösterilmesi, kendi hukuklarını oluşturmaları³⁴⁸ ve hakem yargılaması usulünü işletmeleri komün niteliğinin gerekçelerini oluşturmaktadır.³⁴⁹ Birlikler oluşturmak, komşularıyla savaş yahut barış akdi yapmak, elçi göndermek veya kabul etmek gibi eylemleri ise

³⁴⁴ Poggi, **a.g.e.**, s. 55-56.

³⁴⁵ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 166 (147).

³⁴⁶ Kropotkin bu noktaya ilişkin olarak, en bilineni Hansa Birliği olan çeşitli ticaret birliği örneklerini örnek göstermektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 224.

³⁴⁷ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 159 (142).

³⁴⁸ Orta Çağ kentleri özellikle ekonomik yapılanmalarının bir sonucu olarak feodal ilişkilerin içerisinde yer almayı istemiyorlardı. Feodal hukuk yapısı ve gelenekler kentlerin ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılamaktan uzaktı. Bu sebeple kentlerin feodal siyasal yapıya karşı yürüttüğü en önemli mücadele alanı hukuksal özerklikler kazanmaya yönelikti. Poggi, **a.g.e.**, s. 57. Ancak bu taleplerini devrimci bir tavırla dile getirdikleri ileri sürülemez. Zira talepleri temelde, mevcut rejimin çıkar sahipleriyle hesaplaşmaktan ziyade kendi ihtiyaçlarına yani ticaret yapabilecek özgürlüklere kavuşma, daha doğrusu fiili olarak yararlandıkları bu özgürlüklerini hukuki hale getirebilme amacından ibaretti. Pirenne, **a.g.e.**, s. 62-63.

³⁴⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 202-203. Orta Çağ'ın kurulu düzeni ve bu düzenin hukuku ticaretin gelişimi önünde bir engel olarak görülmekteydi. Uygulanagelen hukuk hem Orta Çağ'ın toprağa bağlı ekonomik yapısına göre hem de bu düzenin toplumsal yapılanmasını karşılayacak biçimde düzenlenmiş ağır işleyen usullere sahip bir yapı olarak arz ediyordu. Oysaki ticaret hem konu olarak bu hukukun düzenleme alanı dışındaydı hem yeni bir sınıfı doğurduğu için yeni ihtiyaçları zorlamaktaydı hem de doğası gereği hızlı sonuç alınabilecek usulleri dayatmaktaydı. Bu sebeple Lex Mercatoria olarak bilinen ticaret hukuku oluşturuldu. Yeni hukuk yeni usuller gerektiriyordu ve siyasal iktidarın dışında gelişen bu hukuk alanında anlaşmazlıkları çözme işini hakemlere bırakma hususunda tacirler anlaşma sağladılar. Pirenne, **a.g.e.**, s. 64-65.

daha üstün bir iktidara tâbi olmadığını göstermektedir.³⁵⁰ Kentler içerisinde zaman zaman görülebilen iktidar gaspları dahi bu birimlerin asıl karakteri üzerinde sürekli bir değişime sebep olamamıştır. Özellikle ortaya çıktıkları ilk yüzyıllarda mahalle yapılanmasıyla merkezden çevreye, çevreden merkeze bir etkileşimin olduğu, çevrenin genellikle mesleki örgütlenmelere göre belirlendiği ve böylece kent içerisinde de olsa merkezi bir devlet iktidarının görünmediği iddiası Kropotkin tarafından sunulmaktadır.³⁵¹ Tüm bu düzenin asıl kahramanı ise anlaşıldığı üzere loncalardır. Loncalar; çeşitli üretimler ve geniş çaplı ticaretin yapılabilirliğini sağlamasının ötesinde kardeşlik bağına dayalı, hakemlik yargılamasının işlediği, eşitlik ilkesinin hüküm sürdüğü yapılar olarak değerlendirilmektedir.³⁵² Kropotkin'in hukukun ve yargının kent tarafından oluşturulmasını, daha üstün bir iktidarın yokluğuna en büyük delil olarak gösterdiğini ve sürekli olarak bu bahis etrafında dolaştığını ifade etmek gerekmektedir.

Orta Çağ kentlerinin ekonomik yapılanması, loncalar dışında da Kropotkin'e göre dikkat çekici öğeler barındırmaktadır. Kentlerin ortaya çıktığı dönemlerde üretilmeyen ihtiyaç malzemelerinin şehir adına ve şehirdekilere dağıtılmak üzere alındığını, çeşitli kaynaklara da dayanarak, iddia eden Kropotkin, sonradan bu usulün değiştiğini ve pazara giren malın perakendecilerden önce halka sunulduğunu, pazarın kapanmasından sonra kalan malların perakende satışa konu olduğunu ifade etmektedir. İlk usul açık bir biçimde komünal yaşama işaret etmekte, sonrasında tercih edilen usul ise yine kenti oluşturan fertlerin haklarını koruyacak biçimde gerçekleştirilmektedir. Aynı zamanda herkese ortak geçim ve barınma imkânlarının sunulması ilkesi pazara yönelik düzenlemeleri tamamlamakta ve kent içerisinde bir dayanışma ağı oluşturmaktadır.³⁵³

Orta Çağ'ın kentlerinin sonu ise burjuva sınıfının ortaya çıkışı ile olmuştur. Dayanışma ağını zedeleyerek kişisel zenginliğinin, şatafatın ve sefahatin peşine düşen

³⁵⁰ Kentler daha üstün bir iktidara tâbi olmak istememelerinin yanı sıra kendi içlerinde de yönetimi üstün alan olarak görmemekteydiler. Yönetim, sadece kentlerdeki düzenin işler halde tutulmasına hizmet etme görevinin icracısı niteliğine sahipti. Poggi, **a.g.e.**, s. 57.

³⁵¹ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 163-165 (144-146).

³⁵² **A.e.**, s. 155-158 (140-141).

³⁵³ **A.e.**, s. 166-170 (146-149).

zenginlere karşı yeni bir kölelik durumuna düşmeye başlayan kentliler, kentleri kendi kaderine terk etmiştir. Bu terk edilişin acı faturası ise devlet mekanizmasının özgür kentleri yutması olmuştur. Aslında bu zorunlu bir sonuçtur; çünkü burjuvaziyi halkın korkusu sardığında krala ve ordularına sığınmak gerekmiştir.³⁵⁴

Bu noktada klasik dönem anarşistlerince pek dikkate alındığı söylenemese de dini referanslı anarşist sayılabilecek ekoller de bulunmaktadır.³⁵⁵ Klasik dönem düşünürlerince gündeme alınmadıkları için ayrıntısına girilmeyecek olsa da böyle bir damarın bulunduğu eklenmelidir. Öncelikle yine bu çalışma kapsamına dâhil edilmeyen Tolstoy dinsel referanslı anarşizme en büyük örnek olarak belirlemektedir.³⁵⁶ Tolstoy dışında Bretheren of Free Spirit, Anabaptistler, Ranterler, Doukhoborlar, Quakerlar ekol olarak; Jacques Ellul, Nikolai Berdyaev ve Alexandre Christoyannopoulos gibi isimler düşünür olarak Hristiyan kimlikleriyle anarşizm geleneği içerisinde sayılmaktadırlar.³⁵⁷

Anarşizmin 19. yy'da Avrupa'da doğduğu düşünüldüğünde önceliğin Hristiyan dünyasına verilmesi anlaşılır olmalıdır; ancak anarşizm ile diğer dinler arasında da kurulan bağlar vardır.³⁵⁸ Örneğin İslam dini içerisinde yer alan bazı ekollerin anarşizm ile düşünsel yakınlık içerisinde olduğu iddia edilmektedir.³⁵⁹ Öte yandan İslam

³⁵⁴ Kropotkin, **Bir İsyanının Sözleri**, s. 103-104.

³⁵⁵ Şüphesiz bu ekollerin tartışmaya açılması bu çalışmanın kapsam ve amacını oldukça aşmaktadır. En başta söz konusu ekollerin tartışılması dinsel bilginin ele alınmasını gerektirir ki bu da ayrı bir uzmanlık sahasıdır. Bu sebeple yalnızca iddialara yer verilmiş ve karşılaşılan isimler sayılmakla yetinilmiştir.

³⁵⁶ Tolstoy kendisini anarşist olarak değil, hakiki bir Hristiyan olarak tanımlamayı daha uygun bulmuştur. Hatta anarşist sıfatına Godwin'de olduğu gibi olumsuz bir anlam yüklemiştir. Woodcock, **Anarşizm**, s. 228.

³⁵⁷ Alişan Şahin, “Anarşizm ve Din: Dindar Olmanın Anarşist Tasavvuru ve Anarşizme İçkin Olan Dindarlık”, **Anarşizm ve Din**, Yay. Haz.: Alişan Şahin, Ed.: Zeynep Turgut, İstanbul, Öteki, 2016, s. 19-26.

³⁵⁸ Tekil bir örneğe ulaşıldığı için ayrıca bahsetmeye gerek duyulmasa da Yahudi inancı da buraya eklenebilir. Söz konusu tekil örnek için bkz. David Biale, “Gershom Scholem ve Bir Yahudi Felsefesi Olarak Anarşizm”, **Anarşizm ve Din**, Çev.: Alişan Şahin, Yay. Haz.: Alişan Şahin, Ed.: Zeynep Turgut, İstanbul, Öteki, 2016, s. 69 v.d. Ayrıca dinsel metin ve tarih analiziyle Yahudilikte anarşizmin kısa bir değerlendirmesi için bkz. Dilaver Demirağ, **Anarşizm: Unutulmuş Olanı Hatırlamak**, İstanbul, Metamorfoz, 2012, s. 48-52.

³⁵⁹ Morris, **a.g.e.**, s. 103. İslam dini içerisinde anarşist fikirlerin ana kaynağı Mutezile mezhebi ile Harici mezhebinden doğduğu iddiası ve bu çerçevede zikredilen bir takım isimler için bkz. Patricia Crone, “Dokuzuncu Yüzyıl Müslüman Anarşistleri”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Çev.: Hulusi Ertuğrul Umudum, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 401. Sayılan mezhepler

inancının baştanbaşa anarşist bir siyasal örgütlenmeyi merkeze aldığı yönünde de iddialar vardır. Bu iddialar İslam'ın hedefinin insanları yapay iktidar odaklarından kurtarmak olduğu şeklinde özetlenebilecek düşüncelere dayanmaktadır. Böylece anarşizm ile bağ kurulmuş olurken Allah'ın otoritesi anarşistlerin de kabul ettiği doğal otoriteler içerisine yerleştirilmiş olur. İslam inancında kendisine yer bulan imamet inananlar olduğu yorumlarıyla anarşizm ile İslam dini arasındaki mesafeler hayli kapatılmış olur.³⁶⁰ Ayrıca anarşizm için en temel mesele olan özgürlüğün ve özgürlükle bağlantılı eşitliğin, egemenlere karşı mücadelenin, özel mülkiyet yaklaşımının İslam dininde de önemli yerler işgal ettiği iddiaları da fotoğrafa eklenebilir.³⁶¹

Nihayet artık modern zamanlara dayanılır ki, daha önce ifade edildiği üzere artık devrimler çağının kapısı açılmış ve adıyla adlı anarşizmin hükümlerine yaklaşmıştır. Geçmişte olanlar anarşist için birer ülkü, tekrar ulaşılması gereken hedefler değil; dersler çıkarılması gereken, anarşizmin neden mümkün olduğunun dayanağı olan hadiselerden, olgulardan ibarettir. Söz konusu toplum yapıları yahut düşünsel üretimler anarşizmin sütunlarının belirlenmesine katkı sağlayabilse de bu sütunlar çoğunlukla dağınık haldedir ve geçmişte olmuş olanların hiçbirisine anarşist toplum örneği payesi verilmemiştir. O halde anarşistlerin, geçmiştekilerin ışığında ve fakat artık mevcut toplumun gelişmişliğinde yeni sözler söylemiş olması beklenmelidir.

dışında Melamiler, Kalenderiler, Haydariler gibi bazı tarikatların anarşist nüvelere sahip oldukları da iddialar arasında sayılmalıdır. Şahin, **a.g.m.**, s. 41-58.

³⁶⁰ Ümit Aktaş, “İslamda Yönetim”, **Anarşizm ve Din**, Ed.: Zeynep Turgut, İstanbul, Öteki, 2016, s. 214-216. Aynı metnin daha dar bir versiyonu için bkz. Ümit Aktaş, **Anarşizm**, 2. Bs., İstanbul, Metamorfoz, 2012, s. 77-99. Benzer bir değerlendirme için bkz. Demirağ, **a.g.e.**, s. 65-92.

³⁶¹ Cahit Aslan, “İslam ve Anarşizm”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 296.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÖZLEŞMELERİN ÜRÜNÜ

İlk bölümde anarşizmin çeşitli görünümüleriyle iktidar kavramına düşmanlık geliştirdikleri değerlendirilmişti. Bu haliyle anarşizmin iktidarın olmadığı bir dünya istediği gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken nokta iktidarın kavramsal olarak karşı olunan bir şey olarak değerlendirilmesi halinde varılacak sonucun anarşizmin de bir siyasal iktidar modeli olarak adlandırılmayacağı olmasıdır. Bu durumda ise sorulacak soru şu olur: Herhangi bir toplumsal yaşam biçiminde siyasal iktidarın bulunmaması düşünülebilir mi?¹

Kısa ve öz olarak ifade edilmelidir ki bu sorunun cevabı “hayır”dır. Devletsiz ilkel toplumlardan modern devlete kadar tüm toplumsal örgütlenme biçimleri farklı türlerde de olsa siyasal iktidar kavramının şemsiyesi altında buluşmaktadır.² Anarşizmin dışına çıkmadan dahi söz konusu sorunun yanıtına yönelik veri net bir şekilde ortadadır. Örneğin, otoritenin yokluğunu Proudhon imkânsız görmektedir. Yeni bir toplumsal yapı olarak sunacağı önerinin dahi otoriteden müstağni olmadığını ifade etmekten çekinmemektedir. Önemli olan, otoritenin özgürlük ile olan karşıtlığında nasıl bir denge kurulduğudur.³ Otoritenin ontolojik olarak reddedilemeyeceğinin anarşizm içerisinde bir diğer örneğini Bakunin⁴ vermektedir: Eşitlik ve özgürlük üzerinde yükselen, karşılıklı saygının hâkim olduğu “*kolektif ve kamusal tinin otoritesi*” anarşist için kabul edilebilir tek otoritedir. Bu otorite insanidir⁵ ve meşruiyetini doğal yasalarda, zorunluluklarda ve ahlakta bulur. Otoritenin tümden yadsınmamış oluşu ve farklı bir formda da olsa varlığını sürdürmesi anarşizmin siyasal iktidar olarak nitelendirilmesi için olmazsa olmaz bir unsurun varlığı anlamına

¹ Bu soru anarşizm özelinde şöyle sorulabilir: Anarşistler bütün otoriteleri mi reddetmektedirler? Ritter, **a.g.e.**, s. 65-66.

² Bihterin Vural Dinçkol, “Siyasal İktidarın Kişiselleşmesi”, **Prof. Dr. Mehmet Akad’a Armağan**, Ed.: Bihterin Vural Dinçkol vd., İstanbul, Der, 2012, s. 917. Nüfusundan, yapılanma biçiminden ve başkaca özelliklerinden dolayı farklılaşsalar da her toplum “*en azından bir ilk Yasa’yla belirlendiği için*” siyasal iktidar düzleminde anlaşılacak zorundadır. Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, s. 46.

³ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 24-25.

⁴ Marshall, **a.g.e.**, s. 419.

⁵ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 128.

gelmekte ve anarşizmin bu bağlamda değerlendirilebilmesine imkân tanımaktadır. Nitekim bilindiği üzere, özelde siyasal iktidarın genelde ise iktidarın temel unsurları güç ve rızadır.⁶

Siyasal iktidarın bulunmaması halinin mümkün olmadığı ve anarşizmin de bir siyasal iktidar modeli iddiasını taşıdığı belirlenmesi⁷, siyasal iktidar kavramının bir üst başlığı olan iktidarın da aslında ontolojik olarak reddedilmediği sonucunu doğurur. Mesele iktidarın meşru olmasıdır ve meşru iktidar doğal otoritelerce sağlanır. Nitekim anarşizmin birey vurgusu göz önünde bulundurulduğunda, iktidarın bireyin ellerine bırakıldığı sonucuna varılacaktır. Ancak toplumsal yaşam hak, yetki ve çeşitli iktidar alanlarının uyumlu hale getirilmesini gerektirir ve uyum da bu alanların belirli oranlarda sınırlandırılması ile mümkündür. En radikal bireyci olan Stirner dahi özgürlüklerin, önerdiği toplum yapısı içerisinde de üstelik, sınırlandırılmasının kaçınılmaz olduğunu ifade edecek ve bireyleri buna rıza göstermeye davet edecektir.

Öyleyse kavramsal düzlemde şöylesi bir sonucun ortaya çıktığı ileri sürülebilir: Anarşizm açısından düşmanlık; bireysel iktidar alanlarını, toplumsal yaşamın rıza gösterilmesi gereken ve fakat belirlenmesinde bir başka kişinin, kurumun yahut kuruluşun dahlinin olmadığı sınırları ötesinde ihlal eden bütün aktif yahut potansiyel iktidar odaklarına yöneliktir. Bu düşmanlık ve karşı çıkış söz konusu içerikten ibarettir ve insan ilişkilerini düzenlemeye yarayan bütün otoriteler reddedilmiş değildir. Yapılması gereken, iktidar kavramının doğal otoriteler nezdinde düzene oturtulması ve bu düzene göre ilişkilerin yeniden düzenlenmesidir.

A) ANARŞİZM

Anarşistlerin yöneten-yönetilen ayırımına dayalı tüm biçimleri karşılamak üzere devleti bir sapma olarak niteledikleri ve asıl olma payesini anarşizme özgüledikleri gayet sarıh ve aksi düşünölemeyecek biçimde ortadadır. Devletin bir sapma oluşu insanlık tarihinde devletin varlık bulduğu zamansal sınırlılığın ve devletin

⁶ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 7. Güç ve rızanın anarşimde nasıl karşılık bulduğu bu çalışmanın sonuç kısmında değerlendirmeye alınacaktır.

⁷ Kropotkin anarşizmin doğuracağı yapıyı “*siyasal biçim*” olarak nitelemektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 91.

zannedildiğinden farklı olduğunu iddia ettikleri işlevlerinden kaynaklansa da tamamlayıcı bir unsur olarak insanların anarşizmi bilinçdışı da olsa yaşattıkları yönündeki anarşist değerlendirmeye de dayanmaktadır. Yani devlet biçiminde bir örgütlenme görünür haldedir; fakat anarşizmin hayaleti insan davranışlarında kendisine yer bulmaya devam etmektedir.⁸

Anarşist literatür değerlendirildiğinde, özellikle günümüz siyasal iktidar modeline ilişkin eleştirel perspektiflerinin geleceğin anarşist toplumu için oldukça belirleyici sütunlar da sunduğu görülmektedir. En başında da ifade edildiği üzere bu çalışmanın planı ve yöntemi eylemi yıkmak ve yapmak olarak ikiye bölmüş olsa da aslında eylemler eşzamanlıdır.⁹ Eşzamanlılığın en görünür örneklerinden birini de Kropotkin vermektedir ki ilk bölümde eşzamanlılığa örnek olarak Stirner'e de değinildiği hatırlanmalıdır. Kropotkin devrimi özel mülkiyetin ortadan kaldırılması koşuluna bağlamaktadır. Eğer özel mülklere derhal el konulmaz ise su bulanacak ve devrimden uzaklaştırılmak üzere devrimciler kargaşalara gark olabileceklerdir. Bu durum çeşitli biçimlerde ortaya çıkabilir. Burjuvazinin etkisiyle devrimci safların bölünmesi, devrime tam anlamıyla bağlılık göstermeyen ve fakat devrimci saflarda görünen kimselerin ayak sürümesi, her şeyi kaybetme korkusuna kapılacak burjuvazinin orta yolcu teklifleri, devrimcilerin asıl hedeflerden şaşmasına ve enerjilerine kaybetmelerine neden olabilecek sürekli sıradan tartışmaların açılması

⁸ Kropotkin, **Ekmegin Fethi**, s. 33 (38). Kropotkin; devleti sadece vergi verdikleri anda hatırlayan köylüleri, ticaret başta olmak üzere birçok iş kolunda insanların kendi aralarındaki anlaşmalar dışında bir etkenin olmayışını yaşamın olağanlığı içerisinde devlete yer olmadığını örneklemek için vermektedir.

⁹ İlk bölümde Proudhon'un kendisini anarşist ilan etmesine değinilirken, kendisinden önce yaşamış olan Godwin'in anarşiyi olumsuz manaya gelecek şekilde ve bir geçiş dönemi olarak yorumladığı ifade edilmişti. Bu çerçevede Godwin'de yıkmak ile yapmak arasında eşzamanlılık yerine ardıllık olduğu ileri sürülebilir gibi görünse de bu sonuç doğru olmayacaktır. Böylesi bir sonuca varmak üç sebeple hatalıdır. Birincisi onun yıkmaktan anladığı zaten önceden inşaya dayanır; yani bireylerin eğitilmesiyle devlet kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla o inşa ederek yıkmaktadır ki bu da eşzamanlı eyleme işaret etmektedir. İkincisi ise devrimin bir süreç olmasıdır. Nihayet ne kadar inşa ederek yıkmak ise de söz konusu olan, devletin ortadan kalktığı alanlardaki tüm insanların anarşizmin düzeninde buluşmasının bir süreç alacağını öngörmek, en yumuşak tabirle, aşırı iyimserlik olarak adlandırılmayı gerektirir. Üçüncüsü ise Godwin'in bahsettiği anarşi durumu mutlak surette anarşizm öncesinde yıkılmış devletin kalıntılarına işaret eder görünmemektedir. Aksine onun anarşiye ilişkin ifadeleri yalnızca yıkıma odaklanmıştır. Zira bahsi anarşi sonrasına getirir ve sınırsız sayıda yeni örgütlenme ve yönetim biçiminin anarşiden sonra doğabileceğini dile getirir. Bu durum da göstermektedir ki onun anarşiden anladığı ile teklif ettiği toplum düzeni arasında doğrudan bir ilişki yoktur; ancak dolaylı bir ilişki de inkâr edilebilir değildir. Godwin, **Political Justice**, s. 492-494; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 117-119.

gibi endişe uyandırıcı muhtemel gelişmelere karşı özel mülkiyetin bertaraf edilmesi öncelikli bir mesele olarak devrimcilerin gündemine yerleştirilmiştir.¹⁰ Özel mülkiyete yönelik bu tavır anlaşılacağı üzere yıkıcıdır ve fakat aynı zamanda Kropotkin'in anarşist toplumun ekonomik düzenine ilişkin öngördüğü en temel mesele olarak hedeftir ve inşaya dâhildir. Dolayısıyla eylem tek, ancak sonuçları çifttir ve eşzamanlıdır.

Salt eşzamanlılık çerçevesinde anlaşıldığında dahi mesele bir miktar da olsa açık hale gelmektedir. Eleştirilerden başlayarak olması gerekene doğru giden yolda eleştirilerden bağımsız, anarşist toplum idealine yönelik unsurların varlığı da görülebilir.¹¹ Ancak keşif dikkatli bir seyir ile takip edilmez ise çizilen resim anarşizme işaret etmekten uzaklaşabilir.¹² Zira anarşistlerin yer yer ayrıntılı olacak şekilde ele aldıkları siyasal toplum modellemeleri de bulunmaktadır.

Aynı zamanda anarşizm, anarşist sayısınca çoğalmaktadır.¹³ Anarşizm dışındaki siyasal örgütlenmelere yönelen düşmanlıkta görünen büyük ölçüde birlik, anarşist örgütlenme ideali söz konusu olduğunda büyük ölçüde dağılmaktadır.¹⁴ Yer yer taban tabana zıt ifadeler ve hedefler anarşizm resmini genişletmekte ve fakat tek bir tabloya da sığamaz hale getirmektedir. O halde nelerin ilke nelerin ise öneri olduğu hususunda ince eleyip sık dokumalı ve ilkelerden yola çıkılarak geleceğin anarşist toplumunun fotoğrafında netlik arz eden hususlar tespit edilmelidir. Söz konusu takip, önceki bölümlerde eş zamanlı eylemi ikiye ayırmak için sergilenen meşakkatin son bölümdeki farklı bir görünümü olarak kabul edilmelidir. Tercih edilen bu yöntem

¹⁰ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 279-281.

¹¹ Eleştiri ve hatta düşmanlık, hedefin haklılığının kanıtlarını da taşımaktadır. Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 103.

¹² Şüphesiz ki bu noktada en büyük güçlük anarşist toplum örgütlenmesine ilişkin uygulamaların sınırlı olmasıdır. Sınırlılıkla hem örnek sayısında hem de örneklerin hiçbirinin tam olarak işler hale gelme imkânı bulamadan tarih sahnesinden silinmesinde karşılaşmaktadır. Şenel, **Çağdaş Siyasal Akımlar: Liberalizm Anarşizm Sendikalizm Sosyalizm Faşizm Demokrasi Diktatörlük Teokrasi**, s. 40.

¹³ Foti Benlisoy, “Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, Der.: H. Birsen Örs, 4. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 354-355; Ömer Taylan, **Anarşizm**, Ankara, Astana, 2021, s. 116.

¹⁴ Yıldırım Torun, “Anarşist ve Komünist: Pyotr A. Kropotkin”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 505.

gereği klasik kategoriler¹⁵ bu çalışma bakımından büyük ölçüde kenara bırakılacak, farklılıklar kendiliğindenlik ilkesinin muğlaklığına terk edilecektir.

1-) Anarşist Siyasal İktidarın İlkeleri

Anarşist siyasal iktidar yapısının ilkelerini tartışmadan evvel bir tespite yer vermek gerekmektedir. O da aslında ilkelerden birinin ve en temelinin zaten hâlihazırda incelenmiş olduğu tespitidir. Anarşist örgütlenmenin en önemli ilkesi gönüllülüktür ve sözleşme ile somutlaşır. Sözleşme burada ele alınacak ilkelerin hem temeli hem de çatısıdır; yani ilişki karşılıklıdır. Sözleşme olmadan ne bireysel egemenlik işleyebilir ne aşağıdan yukarıya bir örgütlenme tesis edilebilir ne de toplumun kendiliğinden bir düzene kavuşması beklenebilir. Öte yandan sözleşmelerin sahip olduğu sınırlar bu ilkelerin somutlaşmasında da etkindir. Bireysel egemenlikler de aşağıdan başlayan örgütlenme de ve nihayet kendiliğindenlik de söz konusu sınırlar içerisinde düşünülebilir.

Aşağıda tespit edilen ilkeler siyasal iktidarların sahip olduğu ya da anarşizm inceleme konusu olduğu için sahip olması gerektiği özellikleri de karşılamalıdır. Söz konusu özellikler; tüm toplumu kuşatması, diğer iktidar odaklarından üstün olması, yetkisinin konu bakımından sınırsız olması, tek olması ve güç kullanımına rıza gösterilmesi olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Anarşizmin söz konusu özellikleri ne ölçüde karşıladığı ise sonuçta yapılacak değerlendirmenin konusudur.

a) Bireysel Egemenlik

Anarşizmin en kısa ve öz tanımını “*her ferdin kendi kendini idare ettiği yönetim şekli*”¹⁷ ve bireysel egemenlik ile kolektif bütünün uyumu¹⁸ diyerek Proudhon yapmıştır. Bu tanım bireysel egemenliğe yaptığı vurgu ile anarşizmin en temel kaygısı olan¹⁹ bireysel özerkliğin sağlanmasına ve korunmasına yönelik bir çağrıdır.

¹⁵ Ki bu kategoriler üzerinde uzlaşmazlıklar söz konusudur. Vincent, **a.g.e.**, s. 185.

¹⁶ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 6.

¹⁷ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 28.

¹⁸ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 292.

¹⁹ Arvon, **a.g.e.**, s. 72. Bireysel özerkliği, yahut bu çalışmanın da önerisi olan bireysel egemenliği, anarşizmin özgürlükten dahi önemli ve temel ilkesi olarak gören yazarlar bulunmaktadır. Murray

Anarşizme göre toplum yönetilmeye ihtiyaç duymaz ve bu durum toplumun doğasından kaynaklanır.²⁰ Yönetilmeye ihtiyaç duymayan toplum halktan topluluklara, meslek örgütlenmelerinden her türden birliğe kadar tüm örgütlenmeleri kapsayacak biçimde geniş düşünülmektedir.²¹

Bilindiği üzere, Machiavelli iktidarın toplamının sifıra eşit olduğunu iddia etmektedir. Onun teorisinde iktidarın çeşitli odaklarda toplanabilmesi diğerlerinin vazgeçtiği iktidar nispetince mümkün hale gelmektedir.²² Bu teoriden hareket edildiğinde aslında tarihin en başında herkesin kişisel bir egemenliğe sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Devlet ve benzeri siyasal oluşumlar bireyin iktidar alanlarından vazgeçtiği noktaları doldurmaktadır. İşte anarşistler bireyin vazgeçtiği yahut vazgeçmeye zorlandığı söz konusu iktidar alanlarını yeniden bireyde toplamaya çalışmaktadırlar. Bireyin iktidarından yahut Machiavelli için henüz erken bir kavram olan egemenliğinden vazgeçiş anarşistlere göre meşru olmadığı gibi bu vazgeçişe ilişkin makul gerekçeler de yoktur. Makul gerekçe yoksunluğuna yönelik itirazları şu şekilde özetlemek mümkündür: Bir başkasına devredilmiş iktidara sınır çizmeye elverişli “tatmin edici kriterler” bulunmamaktadır. Bununla birlikte, herkes akıl sahibidir ve hakikatle bağ kurabilme yeteneğini paylaşmaktadır ki bu sebeple hakikat yolculuğunda önde gidenlerin yol göstericiliği de yüceltmeyi gerektiren bir sonuç doğurmamaktadır. Nihayet kişiler kendilerini ilgilendiren kararların alınmasını devlet gibi hayali bir varlığa bıraktıklarında aciz bir varlık haline düşmektedirler.²³ Dolayısıyla birey sahip olduğu iktidar alanından çekildiği takdirde değersizleşmekte ve doğasından kopmaktadır. Meşru ve makul sebeplerin olmaması nedeniyle ise birey, gerçekte sahip olduğu ve fakat devletin yarattığı gerçeklikte yitirdiği egemenliğine tekrar kavuşmalıdır.

Bookchin, **Toplumsal Anarşizm mi, Yaşam Tarzı Anarşizm mi?: Aşılabilir Uçurum**, Çev.: Deniz Aytaş, 3. Bs., İstanbul, Kaos, 2015, s. 25-26.

²⁰ Proudhon, **Makaleler**, s. 24.

²¹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 95.

²² Niccolo Machiavelli, **Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler**, Çev.: Alev Tolga, İstanbul, Say, 2009, s. 214-215. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, 6. Bs., Ankara, İmge, 2013, s. 182-183.

²³ Godwin, **Political Justice**, s. 133-134; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 68-69.

Bu noktada kavram tercihine temas etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Anarşist toplumda bireyin işgal ettiği alana dair “özerklik” kavramının tercih edildiği görülmektedir.²⁴ Özerklik tercihi her ne kadar anarşizmin birey vurgusuna işaret ediyorsa da belirli ve dışsal bir siyasal iktidar karşısındaki ayrıcalıklı pozisyonu göstermeye daha elverişlidir. Nitekim özerkliğin gerek kelime anlamı²⁵ gerekse siyasal anlamda kavramsal manası²⁶ bu yargıyı desteklemektedir. Zira özerklik gündeme geldiğinde siyasal iktidar asıl egemen olanken, özerk olan söz konusu siyasal iktidardan çeşitli oranlarda iktidar koparabilen özne olarak anlaşılmaktadır. Oysaki anarşizmde egemenliğin dışsal bir iktidar alanına terk edilmesi kabul edilebilir değildir. Anarşist siyasal iktidar düzleminde bireyin egemen karşısında bir pozisyonu olamaz; çünkü dışsal egemenin varlığı anarşizmin mücadelesi ile çelişecektir. Modern devlet çatısı altında insan haklarının, gelişimiyle siyasal iktidar alanında özne haline gelen bireyin etkinliğini arttırıcı muhteviyatı dikkatlerden kaçmamalıdır. Modern demokrasilerde birey sahip olduğu haklar nispetince egemen olan devleti sınırlandırmaktadır. Ancak anarşist toplumda birey, sahip olduğu iktidarla sınırlandırılmayı gerektirecek bir güce kavuşmuş olur. Nitekim doğal yasalar, ahlak ve eşitlik ile birlikte var olabilen özgürlük bu sınırlandırma zorunluluğunun göstergeleridir. Bu sebeplerle özerklik yerine egemenlik daha doğru bir kavramsal tercih olacaktır. Nitekim bireysel egemenlik kavramıyla da literatürde karşılaşmak

²⁴ Daniel Colson, **Proudhon’dan Deleuze’e Anarşist Felsefe Sözlüğü**, Çev.: Işık Ergüden, İstanbul Versus, 2011, s. 246-247. Söz konusu eserde anarşist literatürde özerklik kavramına başvurulduğu ifade edilmektedir. Özerkliğin içeriği ise bu çalışmada tercih edilen bireysel egemenlik kavramını destekler şekilde oluşturulmuştur. Bununla birlikte eserde egemenlik yahut bireysel egemenlik kavramlarına rastlanmamaktadır. Anarşist felsefe sözlüğünde dahi egemenliği içeren bir kavrama rastlanmaması özerklik kavramının kullanım yaygınlığına delil olarak yeterlidir.

²⁵ Türk Dil Kurumu özerkliği “1- *Bir topluluğun, bir kuruluşun ayrı bir yasaya bağlı olarak, kendi kendini yönetme hakkı, muhtariyet, otonomi*; 2- *Bir kişinin, bir topluluğun kendi uyacağı yasayı kendisinin koyması.*” olarak tanımlamaktadır. Komisyon, **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**, C.: 3: L – R, Ankara, M.E.B, 1996, s. 2241.

²⁶ Siyasi özerklik ülke içerisinde belirli temellerde ortaya çıkan gruplara sağlanan yönetsel ayrıcalıklardır. Federal devlet içerisinde federal yönetim ile federe yönetimler arasındaki yetki paylaşımlarını karşılamak üzere de tercih edilmektedir. S. Mustafa Önen, “Özerklik”, **Kamu Yönetimi Ansiklopedisi**, Ed.: Yasemin Mamur Işıkçı, Esmeray Alacadağlı, 2. Bs., Ankara, Astana, 2019, s. 668. Federal devlet çerçevesinde özerklik kavramının kullanımının eleştirisi için bkz. Oktay Uygun, **Federal Devlet: Temel İlkeleri, Başlıca Kurumları ve Türkiye’de Uygulanabilirliği** (Bundan sonra “Federal Devlet” olarak anılacaktır.), 3. Bs., İstanbul, On İki Levha, 2007, s. 20-21.

mümkündür²⁷. Öte yandan anarşist düşünce içerisinde bireysel özerkliğin anlamını açıkça “egemen birey” vurgusuyla karşılayan metinler de görülmektedir.²⁸

Egemenliğin bireyler düzleminde tutulması ve bunun yanı sıra toplumsal yaşamın doğallığı ve doğallığı sebebiyle zorunluluğu, olası birey-birey ve birey-toplum çatışmalarının göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir. Zira çıkar meselesi anarşizm idealinde dahi görmezden gelinemeyecek bir gerçekliğe sahiptir. Bireyler arasında meselenin dayanışma, eşitlik ve bu temeller üzerinde birbirlerine eklenerek büyüyen özgürlük anlayışı sayesinde, anarşistlerin endişe duymadığı bir düzen beklentisine evrilmiş olduğunun daha önce ele alındığı hatırlanmalıdır. Böylesi bir düzende anarşistlerin beklentisi çıkarların uyuşacağıdır.²⁹ Ancak buna rağmen gerçekleşebilecek çıkar çatışmalarının neden olabileceği hukuki problemlerin çözüme kavuşturulması ise ayrıca değerlendirilecektir. Çıkar kavramı söz konusu olduğunda tabii olarak Stirner’in, gerek bireyler arasındaki ilişkilerde gerekse de birey-toplum ilişkilerinde, ayrıkçı yaklaşımlarını da unutmamak gerekmektedir.

Anarşistler, bireyler arasındaki olası çıkar çatışmalarına dair ifade edilen çözümlemeleri yaparak realist bir tutum sergilemişlerken, birey-toplum arasında doğabilecek çatışmalara yönelik daha romantik bir tavra sahiptirler. Bakunin’e göre birey-toplum çatışması devlet aygıtının sebep olduğu bir problemdir. Teorik düzlemde, toplum sözleşmesi için yaratılan soyut insanın aslında toplum dışı bir varlık olması nedeniyle çatışma kaçınılmazdır. Çalışmanın önceki bölümlerinden hatırlanacağı üzere; sözleşme yapan soyut insanın, toplum öncesinde sınırsız bir özgürlüğe sahip iken, toplum tarafından sınırlandırılmış olan özgürlüğe razı olmak zorunda bırakıldığı iddiası tartışılmıştı. Aynı tartışmanın devamında ise liberal teorinin toplumu yapay hale getirdiği yönündeki eleştirilere yer verilmişti. İşte Bakunin’in çatışmanın fail sıfatını devlete layık görmesine neden olan teorik çerçeve söz konusu iddialarına dayanmaktadır. Yapay bir topluma özgürlüklerinden kısmen de olsa vazgeçerek dâhil olmak zorunda kalan bu insan kaçınılmaz bir çatışmanın da ortasına

²⁷ Woodcock, **Anarşizm**, s. 38, 463. Woodcock, Amerikalı anarşist Josiah Warren’ı bireysel egemenlik teorisini geliştiren kişi olarak ele almaktadır. **A.e.**, s. 484.

²⁸ Bookchin, **a.g.e.**, s. 26.

²⁹ Marshall, **a.g.e.**, s. 43.

itilmiş olur. Pratik düzlemde ise devlet, ayrıcalıklı sınıflar doğurarak ve toplumsal çıkarları bu sınıflar lehine sürekli biçimde kullanarak yarattığı dengesizlik nedeniyle söz konusu problemi üretmekte ve beslemektedir. Çatışma suçunun cezası devlete fatura edildikten sonrası anarşist için kolay bir çözümlemeye dönüşür. Hak, eşitlik ve özgürlük düzlemi, pratikteki problemi de ortadan kaldırmak için aranan cevap olarak bıraktığı yerde onu beklemektedir: Pozitif özgürlük anlayışı. Bu yaklaşım gereği özgürlük, tarihselliğin ve toplumsallığın ürünü olarak doğduğu için bireyin toplumla çatışması mevzu olmayacaktır. Çünkü birey, insan olarak tanımlanmasından sarf ettiği gelişime kadar toplum karşısında borçlu durumdadır.³⁰

Çatışmaların, bireysel yahut toplumsal çıkarlar arasındaki uyumsuzlukların bir olasılık olarak değerlendirilmesinde ise anarşistler korkusuzdur. Devlet söz konusu olduğunda ortaya çıkan çıkar çatışmalarının çapı yanında komün düzeyinde gerçekleşen örgütlenmenin doğurabileceği sorunların daha basit ve daha kolay çözülebilir olacağını iddia etmektedirler.³¹ Örneğin Kropotkin oluşabilecek bir çatışma örneği olarak, zorunlu çalışma ödevini yerine getirmeyenlerin durumunu göstermektedir. Böylesi bir durumda yapılacak olan sadece o kişilerle sınırlı ilişki kurmak ve hatta onları kendilerinin de mutlu olacağı başka ilkeler üzerine inşa edilmiş toplumlara göç etmeye davet etmektir. Bu kişiler toplum içerisinde kaldıkları müddetçe insan oldukları için bakılırlar fakat aynı zamanda dışlanırlar.³² Anarşistler, kendi refahlarını arttıracaklarını bilen insanların daha içten emek harcayacakları beklentisindedirler. Amaç böyle olunca ve çalışma saatleri, çalışma koşulları insani sınırlara çekilince örneklenen biçimdeki çatışmaların da yok denecek seviyelerde olacağı iddia edilmektedir.

Çıkar çatışmalarının ortadan kalkması ile bireysel egemenlik arasında da bağlantı kurulabilir. Politika ve iktidara ilişkin “*politika çatışmalar üzerinden yürütülen bir çatışma, iktidar da bu çatışma halinin bir güçlü olanın lehine bir denge hali*”³³ tanımlarından hareket edildiğinde de anarşizm için bireysel egemenlikten başka

³⁰ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 285-288.

³¹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 91-92.

³² Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 154-155 (138-139).

³³ Özcan, **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, s. 84.

sonuç kalmamaktadır. Zira çatışmanın ortadan kalkacağı beklentisinin gerçekleşmesi durumunda, kurulan denge her birey için ayrı ayrı gerçekleşmek durumundadır. Özgür ve eşit bireyler çatışmadan uzaklaşacağı için denge kendiliğinden doğmalı ve dolayısıyla dengeyi sağlayacak bir güçlüye ihtiyaç olmamalıdır. Bu durumda doğal otoritelerin çizdiği sınırlarda kalmak kaydıyla iktidar bireylerin ellerinde kalmaktadır.

Birey-toplum ilişkilerinde farklı perspektif bir kez daha Stirner’de kendisini gösterir. Egoistler Birliği’nde kişiler içerisinde bulunduğu topluluktan bireysel faydasını en üst seviyede elde etme amacı güderler. Bireyin içinde yaşadığı topluma, bir cemaate yahut genel olarak insanlığa karşı bir takım yükümlülüklerin üstlenicisi vasfı verilemez. Kendisi dışındakiler bir yana, kişinin kendisine karşı dahi yükümlülüğü olmamalıdır. Birliği kendi faydasına olacak şekilde kullanan birey sadece kişisel hazzına yönelir.³⁴ Stirner’in, egoist biriciliğinden bir takım yükümlülükleri sırtlanmasını beklemesi, onun geleneksel toplumsal ilişkilere yönelik eleştirileri ile taban tabana çatışan bir sonuç doğururdu. Benzer şekilde, kendisine yönelik yükümlülükler de ancak ideal insan formunun kabulü ile mümkündür. Ancak daha önce izah edildiği üzere toplumsal kalıplar kadar insan teki kalıpları da Stirner için oldukça dar gelen gömleklerdendir.

Biriciklik, kişiye, toplum içerisinde görülmesi gereken işler bakımından bir muafiyet sağlamaz. Ancak geleneksel ve modern toplum yapısından farklı olarak bir zorunluluk olarak dayatılamaz.³⁵ Asgari yetilere sahip olmakla görülebilecek işleri – asgari sınırı belirleyen şey görülen işin niteliğine göre farklılık arz eder; bu anlamda yüksek memurluklar da bu işlerin kapsamında değerlendirilir – “insanca işler” olarak isimlendiren Stirner’e göre, bireyin bu işler dışında kendi aslını dışı vuran daha nitelikli üretimleri, özellikle sanat gibi alanlarda, biricikliğini gösterir.³⁶

Toplum içerisinde bireyin kendi olma vasfını koruması, yahut daha genelleştirerek, toplumun kendini oluşturan bireyler ile renkli bir yapıda olması – şüphesiz Stirner en uç noktayı işgal etmekteydi – aslında anarşist toplumsal yapıdan

³⁴ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 393-395 (281-282).

³⁵ Woodcock, **Anarşizm**, s. 109.

³⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 331-333 (238-239).

beklenen önemli unsurlar arasındadır. Nitekim bireycilikten ziyade toplumculuk yönü daha ağır basan Bakunin dahi bireyin kendi değerleri ile kendisini gerçekleştirmesini hedeflenen bir ideal olarak görmektedir. Toplumcu perspektifinin sonucu olarak ise bireyin renginin yanında uluslar düzeyinde de çeşitliliğin muhafazasını talep etmekte olduğunu eklemek gerekmektedir. Ancak Bakunin'in bireysel egemenlik bakımından Stirner kadar radikal olmadığı gerçeği, söz konusu düşüncelerinin peşi sıra açığa çıkar. Zira renklilik aynı zamanda evrensel insan değerleri ile de uyumlu olmalıdır.³⁷ Bu şerh farklı açılardan değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Birincisi, kendisinin de aynı noktada ifade ettiği üzere, herhangi bir ulusun, aynı zamanda bireyin, farklılıklarını sürekli vurgulamasının evrensel insan ailesinin uyumlu bir parçası olmasının önünde bir engel doğurabileceği endişesidir. Farklılığın sürekli bir gündem maddesi olmasının, farklılık farkındalığının bir süre sonra üstünlük iddiasına devşirilebilmesi potansiyelini taşıdığı endişesinin Bakunin'e hâkim olduğu ileri sürülebilir. İkincisi, tanrı ve din mefhumlarında olduğu gibi, doğrudan ve ilk elden saldırılmasını zorunlu gördüğü ve uzlaşmayı da bir ihtimal olarak dahi bırakmadığı meselelerde ortaya çıkabilecek farklılıkların neticesinden yana çekinceleridir. Böylesi temel meselelerin bir renklilik olarak değerlendirilmesi, Bakunin için, eskiye dönüş kapısının, kapalı da olsa, varlığını sürdürmesi anlamına geleceğidir ve bu kapının varlığının başlı başına rahatsızlık sebebi olduğu tahmin edilebilir.

Stirner'in toplum kurgusuna yönelik bir eleştiriyi de not etmek gerekmektedir. Her biri kendi çıkarına yönelmiş egoistlerden müteşekkil, ahlaki ve hukuki sınırların kabul edilmediği ve sadece karşılıklı sözleşmelerle inşa edilmiş bir toplum kurgusunda, çatışmaların ve bireylerin birbirleri üzerinde egemenlik tesis etme yarışının yaşanmamasını beklemek oldukça nahif bir temenni gibi görünmektedir.³⁸

Toplum içerisindeki rollerin belirlenmesinde eğitimin rolü göz ardı edilemez bir gerçek olarak varlık bulmaktadır. Nitekim mevcut siyasi koşullarda eğitimin oynadığı role ilişkin kısa bir değerlendirmeye insan doğasına ilişkin yorumlar içerisinde temas edilmişti. Anarşistlerin eğitimin oynadığı role dair eleştirilerine

³⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 57 (46-47).

³⁸ Marshall, **a.g.e.**, s. 335.

rağmen eğitimin zorunluluğuna kendi kurgularında da yer verdikleri görülmektedir. Bakunin temel eğitimin – şüphesiz hâlihazırda, en azından kendi dönemi için hâlihazırda, yürütülen eğitim programıyla farklılaştığını iddia ettiği bir içerikte – zorunlu olacağını ilan etmektedir. Temel eğitimin ardından ise herkes eğilimleri doğrultusundaki eğitim programlarını tercih edebilecektir.³⁹

Zorunlu eğitim bahsi ile anarşizmin uyumsuzluğu içten içe kendini göstermektedir ve devlet eliyle sürdürülen eğitime karşı çıkılırken kendi kurgularında eğitime yer vermiş olmaları bir çelişki gibi durmaktadır.⁴⁰ Nitekim bir şeyin zorunlu olması dışsal bir iradeye işaret etmektedir. Bakunin, aynı noktada, zorunlu eğitimin kişilerin hem geçmiş düşünsel bağlarını kopartacağını hem de insani bütünlüklerini tesis etmede yararlı olacağını iddia etmektedir. Anarşizmin genel yapısı ile uyumsuzluğu bir yana, bu yargısı Marksizm’den etkilendiğini gösteren bir mesele olarak değerlendirmeye açıktır. Nitekim Marksizm’in de insanın gerçek varlığını bulmasını sağlamak gibi bir misyonu barındırdığı bilinmektedir.⁴¹ Bakunin söz konusu düşüncelerinin devamında, kişilerin eğilimleri yönündeki tercihlerinde, hata yaptıkları oldukça fark edilir olsa dahi, tamamen özgür olduklarını ve insanların böylesi meselelerde hata yapma hususunda özgür bırakılmaları gerektiğini ifade ederek⁴² zorunlu eğitim bahsinde anarşist bir perspektife yaklaşmış görünmektedir.

Zorunlu eğitimi anarşizm içerisinde mümkün kılan yön özgürlük kavramına yaklaşımlarından hareketle bulunabilir. Anarşizmin pozitif özgürlük temelinde yükselen yaklaşımının, bireyleri toplum karşısında bir takım ödevlerin yüklenicisi

³⁹ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 191 (119); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 76.

⁴⁰ Cantzen, **a.g.e.**, s. 196-197.

⁴¹ Mesele üretim, yabancılaşma ve özgürlük çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bilindiği üzere Marksizm, üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrımın söz konusu olduğu ekonomik koşullarda insanın emeğine yabancılaşacağını, emeğine yabancılaşan kişinin ise doğasına yabancılaşacağını iddia etmektedir. Üretim araçlarının mülkiyeti topluma devredildiğinde yabancılaşma problemi aşılabilecek, yabancılaşma aşıldıkça insan doğasına yaklaşacak yani gelişime açılacak, gelişen insan ise doğanın dayattığı sınırları aşarak özgürleşecektir. Ahmet Bekmen, “Marksizm: “Praksis”in Teorisi”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, Der.: H. Birsen Örs, 4. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 176-183.

⁴² Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 191-192 (119-120); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 76-77. Ancak buna rağmen Bakunin’in eğitim konusundaki yaklaşımı haklı olarak otoriter bulunmaktadır. Cantzen, **a.g.e.**, s. 201. Ancak söz konusu olan Bakunin olduğunda çeşitli biçimlerde ortaya çıkan otoriter dışavurumları şaşkınlık yaratıcı değildir. İlk bölümde Bakunin’in gizli örgütleri ile ilişkili otoriter kişiliğine temas edildiği hatırlanmalıdır.

kıldığı daha önce değerlendirilmişti. Bu perspektiften ele alındığında zorunlu eğitim sorumluluğunun eğitimin muhatabı olan öğrenciden ziyade, eğitim verebilecek niteliğe sahip olanların üzerinde olduğu fark edilmelidir. Zira sadece anarşist toplum için geçerli olmayan bir gerçek olarak, siyasal ve toplumsal yapı yeniden üretilmeye devam edilmediği müddetçe bir biçimde yozlaşma ve/veya dağılma sürecine girme mecburiyetinde kalacaktır.⁴³ Bu sebeple anarşist toplum içerisinde eğitimin en önemli bahislerinden birini ahlaki konular işgal edecektir.⁴⁴ Böylece biraz önce belirlenen sorumluluk, toplumsal yapının muhafaza edilmesi yahut daha iyisine evrilebilmesi çerçevesinde belirlemektedir. Nitekim toplumun çocuklar üzerinde ödevleri olduğu Bakunin tarafından da ileri sürülmektedir.⁴⁵ Zorunlu eğitime yönelik topluma yüklenen sorumluluk yanında öğrencilerin herhangi bir sorumluluğunun olmadığını söylemek ise mümkün değildir. Topluma yüklenen sorumluluğun birey üzerine yansımaları olarak değerlendirilebilecek ödev, bireysel olarak siyasal ve toplumsal yapının sürdürülmesine ve geliştirilmesine katkı sağlanmasıdır.

Siyasal yapıyı üretmenin ve sonra yeniden üretmenin önemini anarşistler bizzat tecrübe de etmişlerdir. Bakunin Paris Komünü örneğinin kısa sürmesindeki temel nedenin, toplumu oluşturan fertlerden sosyalist bilince sahip olanların azınlıkta kalmasından ileri geldiğini iddia etmektedir. Ona göre ağırlık, Jakobenler içerisinde daha özgürlükçü olan bir kanatta idi. Özgürlüğe yatkın olmalarına rağmen toplumsal devrimi gerçekleştirebilecek birikimden ve dolayısıyla yetenekten yoksun olmaları, hem kendilerinin hem de Komün politikalarının “çelişkiler” ve “felçler” yaşamasıyla

⁴³ Örneğin 19. yy koşulları göz önünde bulundurulduğunda cinsiyetler arasındaki eşitsizliğin normalliği dahi, en azından cinsiyetler arası eşitliği savunan Bakunin için, bir problem olarak doğmaktadır. Üstelik bu normal, Proudhon gibi bir anarşist tarafından dahi sürdürülebilmekte iken sıradan zihinlerin dönüştürülmesinin hayli emek istediği açıktır. Marshall, **a.g.e.**, s. 426. Kaldı ki insanların zihinlerinde ve eylemlerinde anarşist pencereden görülebilecek tek problem de bu değildir. Kabaca sayılmaya çalışılsa; mülkiyet, din, iktidar, ahlak gibi belli başlı meseleler kendisini hatırlatmaktadır.

⁴⁴ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 39-40.

⁴⁵ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 206 (127-128). Söz konusu yerde Bakunin, miras hakkının kaldırılması gerektiği yönündeki taleplerinin, işçi sınıfı içerisinde az sayıda kişi tarafından, çocuklarının geleceğine yönelik kaygıları nedeniyle eleştirildiğini ifade etmektedir. Bakunin bu kaygıları, çocukların “fiziksel, ahlaki ve entelektüel gelişimlerinin” toplumun yükümlülüğü altında olacağını ve bu gelişimleri için gereken mali yükümlülüklerin de toplumun sorumluluğunun bir parçası olduğunu ilan ederek karşılamaktadır.

neticelenmiştir.⁴⁶ Paris örneği toplumun bilinç düzeyinin belirleyiciliği bahsi için oldukça elverişlidir. Parisliler, kısa sürmüş bir deneyim olarak, toplumsal bilinci yeniden üretme aşamasına gelememişlerdi, ancak en başında bu savaşın kaybedilmiş olması bilinci sürekli uyanık tutmaya yarayacak eğitimin ne denli önemli olduğunu anarşistlere göstermeye yetecek kadar da yeterli idi.

Son olarak, anarşizme ilişkin nitelemelerden birini teşkil eden “merkezsizlik”⁴⁷ kavramı üzerinde de durmak gerekmektedir. Söz konusu kavram bireysel egemenlik kavramını da kuşatacak bir içeriği beraberinde taşımaktadır. Merkezin olmamasından kasıt merkezi bir siyasal iktidarın olmamasıdır. Ancak merkezsizlik kavramsal tercihi yokluğa vurgu yapmaktadır. Yokluk ise bireysel egemenlik sahasının ve dolayısıyla bireyin kendi hayatına dair karar alma mekanizmalarının da görmezden gelinmesini içerir. Bireyin egemenliğinin görmezden gelinmesiyle sonuçlanacak merkezsizlik, politik olmamayı aşan bir siyaset-sizliğe işaret eder. Politik olma gündelik siyasi tartışmalar içerisinde tutum alma olarak değerlendirilirse anarşizmin apolitik bir tavır içerisinde olduğu iddia edilebilir. Ancak anarşizmin toplumsal örgütlenme bakımından kendine has bir programı vardır ve bu program toplumsal devrim dışında bir yöntemi kabul etmemektedir.⁴⁸ Gündelik tartışmalar bu programla her defasında uyumsuz olmak zorundadır; fakat bu tartışmalar aynı zamanda ve sadece, anarşistin kendi programını haklılaştıran birer argüman vazifesi görebilirler. Bir programın varlığı ve ulaşılacak istenen hedeflerin somutluğu ise gündelik politikayı aşan siyasi emellere

⁴⁶ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 278-279. Bakunin 1793 Jakobenlerinin, sonrakilerden ayrı tutulması gerektiğini düşünür: Onlar Devrim’in sloganına samimiyetle bağlılardı ve fakat tarih, toplumsal ve ekonomik bir devrim için gerekli veriyi onlara sunmak için yeterince gelişmemişti. Bu sebeple sadece politik devrimin hayalini kurabildiler. Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 78 (54).

⁴⁷ Aslında kavram desantralizasyondur. Örneğin Kropotkin ekonomik programının bir parçası olarak “*sanayinin desantralizasyonu*”nu önermektedir. Programa göre sanayi birimlerinin belirli merkezlerde toplanması değil komünler içerisine dağılması gerekmektedir. Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 198-199 (177-178). Açıkça ki bu program sınai faaliyetlerin durdurulmasına değil çok merkezde gerçekleştirilmesine işaret etmektedir. Desantralizasyon aynı zamanda ve çalışmanın bu kısmı bakımından daha önemli olmak üzere politik de karşılığa sahiptir. Kavramın Türkçeye kazandırılmasında çeşitli öneriler ve kullanımlar söz konusudur ve merkezsizlik de bu kullanımlar içerisinde yer almaktadır. Ancak söz konusu kavramın işaret ettiği anlam merkezi iktidarın gücünün çeşitli kurumlara ve “yönetim düzeylerine” dağıtılmasıdır. Murat Daudov, “Desantralizasyon Teorisi Kapsamında Terminolojik Karşılaştırmalar ve Türkiye İçin Öneriler”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, s. 11, 94-96.

⁴⁸ Benlisoy, **a.g.m.**, s. 353-354. Yazar anarşizmin apolitik değil anti-politik olarak nitelenebileceğini ifade ederek, bu çalışmada tercih edilenden farklı bir terminoloji kullanmaktadır.

işaret etmektedir. O halde anarşizm siyaset dışında değerlendirilemez. Bu gibi sebeplerle ve bireysel egemenliğe temas eden bunca değerlendirme anarşizmin merkezsizlik olarak değil, çok merkezlilik hatta birey sayınca merkezlilik olarak nitelenmesini gerektirir.⁴⁹ Çünkü böylece bireyin merkezi rolü vurgulanırken, öte yandan örgütlenmenin de önü açılmış olur. Örgütlenme ise çok merkezliliğin yani bireysel egemenliğin muhafaza edilebileceği biçim ve içerikte olmalıdır.

b) Aşağıdan Yukarıya Örgütlenme

Anarşistlerin siyasal toplumu sözleşmeler ile doğurmalarının pratikte ortaya çıkan sonucu toplumsal örgütlenmelerin tabandan başlamasıdır. Tabandan başlayan örgütlenme ile bireyin siyasal yapı üzerindeki etkinliği artarken, merkezi bir iktidarın ortaya çıkması engellenir ve böylece anarşistlerin hedefledikleri özgürlük ve eşitlik düzlemi sürekli olarak üretilmeye çalışılır.⁵⁰

Anarşizmin bireyi temel alan yaklaşımı onun siyasal toplum kurgusunun da temelini oluşturur. Toplum fertlerden oluşturularak, aşağıdan yukarıya yönlü olarak tesis edilmelidir.⁵¹ Böylece egemenlik yalnızca bireyin sahip olduğu bir hak olarak korunmak istenmektedir.⁵² Nitekim bu durum bireyler arasında akdedilen sözleşmelerin hem hedefi hem de sonucudur.⁵³ Toplum sözleşmesinde olduğu gibi, yaratılan ayrı bir egemen varlık söz konusu olmayacağı için toplumun ilk inşasından sonra, yukarıya yönlü kurgu da kesintiye uğramayacaktır yahut daha doğru bir saptamayla ters yönlü bir ilişki biçimine dönüşmeyecektir. Zira salt sözleşme

⁴⁹ Yahut federal devletleri nitелеmek için kullanılan “*merkeziyetçi olmama*” ifadesi tercih edilebilir. Nitekim federal devletlerin örgütlenme biçimini açıklamaya çalışan ilke aslında çok merkezlilik anlamını içermektedir. Uygun, **Federal Devlet**, s. 115.

⁵⁰ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 14-15 (13).

⁵¹ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 177 (158). Kropotkin aşağıdan yukarıya örgütlenmeyi basitten karmaşığa şeklinde karşılamaktadır. Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 33. Cantzen, **a.g.e.**, s. 43.

⁵² Daha önce bireysel egemenliğin teorisyeni olarak anılan Amerikalı anarşist Josiah Warren, bu çalışmanın iddiasıyla birebir örtüşecek biçimde, bireysel egemenliğin toplumsal yapılanmanın her adımı dikkate alınması gerektiğini, bireysel egemenlik hilafına ortaya çıkabilecek durumlarda toplumsal uyumun kaçınılmaz şekilde bozulacağını ifade etmektedir. Josiah Warren, “Equitable Commerce”, **The Practical Anarchist: Writings of Josiah Warren**, Ed.: Crispin Sartwell, New York, Fordham University, 2011, s. 63.

⁵³ Arvon, **a.g.e.**, s. 74-75; Ferry, Renault, **a.g.e.**, s. 569.

temelinde ele alındığında ve doğum anı göz önünde bulundurulduğunda devletin de aşağıdan yukarıya örgütlendiği ileri sürülebilir durumdadır.

Yukarı doğru genişleyen çemberler, tek merkezden yükselen ve her büyük çemberin bir öncekini tamamen kapsadığı bir yapı olarak düşünülmemelidir. Çemberler şeklindeki çoğulluk aynı öznenin farklı çemberler içerisinde her defasında merkez olabilmesini sağlamaktadır ki bu çok merkezli bir toplamın garantisidir. Çünkü toplumlar ihtiyaçları doğrultusunda – tarımsal, sınai veya madeni – yeni birliklere dâhil olabilecektir. Bu durumda aslında ortaya birbirleriyle iç içe geçmiş bir çember yumağı ortaya çıkmış görünmektedir.⁵⁴ Böylece otoriter sistemleri belirtmek için kullanılan piramit şeklinde ve en üstte diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmuş olan iktidarın bulunduğu bir örgütlenmeden kaçınılmış olur.⁵⁵

Aşağıdan yukarıya doğru tasarlanan bu toplum yapısı da şüphesiz, birey ile başladıktan bir süre sonra yeni özneler ihtiyaç duyacaktır. Nitekim Bakunin’in anarşizminde bu özneler işçi birlikleri, komünler ve eyalet federasyonları gibi kurumlar olarak ifade edilmiştir.⁵⁶ Mevcut siyasal iktidar karşısında sürdürülen mücadelede mesleki örgütlenmelerin önemsemesi⁵⁷, anarşizmde yıkım ile insanın eşzamanlılığı dikkate alındığında, Bakunin’in anarşist toplumun yapılanmasında da söz konusu örgütlerin muhafazası yönünde bir tasarım yaptığını göstermektedir. Mesleki örgütlenmeler modern devletteki ulusun yerini alabilecek ve ulusun yerine getirdiği fonksiyonların üstlenicisi olabilecek yapılar olarak da düşünülmektedir.⁵⁸ Ancak mesleki örgütlenmeler de mesleki örgütlenmelere yüklenen bu vasıf da, bizzat Bakunin tarafından dahi aşağıda ele alınacak olan kendiliğindenlik parantezinde değer görmektedir. Yani anarşist toplum için bağlayıcı olmayan, geleceğin toplumu için tahmin düzeyini aşmayan bir örgütlenme modeli ve vasıflandırmadır. İhtiyaçlar

⁵⁴ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 108-109.

⁵⁵ Ward, **Eylemde Anarşi**, s. 29.

⁵⁶ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 42, 114 (32-33, 90). Woodcock, **Anarşizm**, s. 170.

⁵⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 62 (51).

⁵⁸ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 84 (81-82). Zira ulus, modern devlet içerisinde farklılıkları yadsıyan içeriği ile dayatmacılığın anahtarlarından kabul edilmektedir. Bununla birlikte çeşitli doğal bağlara dayanan yönlerini tamamen görmezden gelmek de ayrı bir dayatma olacağından, kendi doğallığı içerisinde varlığının sürmesi anarşizm açısından problemli görülmemektedir. **A.e.**, s. 108 (106).

dâhilinde gözden geçirilebilir yahut bambaşka bir düzlem keşfedilebilir haldedir. Meselenin özünde, aşağıdan yukarıya doğru genişleyen örgütlenmede ortaya çıkan yeni özneler her seferinde daha geniş bir çembere dâhil olan birlikler olacaktır.

Böylesi bir toplumsal örgütlenme ile anarşist bireyciliğin toplumcu yaklaşıma kurban edildiği pekâlâ iddia edilebilir⁵⁹ ve özne vasfının işçi birlikleri türünde yapılara bırakılmış olması bu eleştirinin haklı bir gerekçesini oluşturur. Ancak bu durum, daha önce sözleşmenin tek öznesinin birey olduğu yönündeki bu çalışmanın değerlendirmesi ile çelişen bir sonuç ortaya çıkarmış olur. Söz konusu eleştirinin gözden kaçırdığı nokta Bakunin'in, özellikle Enternasyonal çerçevesinde dile getirdiği örgütlenme modelidir. Klasik ve alışlagelmiş biçimiyle ortaya çıkmış bir örgütlenme biçiminin hiyerarşik yapılanması, anarşist idealler etrafında oluşturulmuş olsa dahi, şüphesiz ki bireyin baskılandığı bir şekle hızla dönüşme tehlikesini barındırmaktadır. Ancak Bakunin'in beklentisi, aşağıdan yukarıya örgütlenmesiyle ve olabildiğince mikro düzeyde işkollarının birliklerde temsil edilmesiyle bireyin özgürlüğünün ve çıkarlarının en geniş çemberde dahi yankı bulması yönündedir. Bu idealin gerçekleştirilebilme ihtimali bir yana, Bakunin'in bireyi göz ardı eden bir tutum ile anarşist temellerden uzaklaştığının söylenebilmesi, dolayısıyla mümkün değildir. Ek olarak hatırlanmalıdır ki mutlak ayrılma hakkı ile bireysel iradeleri zedeleyebilecek olası gelişmelere karşı önlem de alınmıştır.

Kaldı ki bireysel egemenliği tehlikeye düşürecek biçimde oluşturulmuş toplumsal yapıların, komün de olsa, örnek alınamayacağı anarşistlerin değerlendirmeleri içinde kendisine yer bulmaktadır. Kropotkin'in bireyin baskılandığı bir komün yaşamının sürdürülebilir olmadığı yönündeki düşünceleri⁶⁰ anarşistlerin özne konusundaki dikkatlerini göstermektedir. Kropotkin, komünist toplum biçimlerinin mutlak surette başarısızlıkla sonuçlanacağına dair yapılan eleştirilerin birincil sebebinin, komünist toplum örneklerinde birey-toplum ilişkilerinde görülen hatalara dayandığını iddia etmektedir. Dolayısıyla bireyin tek ve gerçek özne olarak

⁵⁹ Woodcock, **Anarşizm**, s. 170.

⁶⁰ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 160.

kabul edildiği ve bu öznenin herhangi bir biçimde baskılanmasına karşı korunmaya çalışıldığı görülmektedir.

Proudhon, anarşist ilkeler etrafında ortaya çıkan bir toplum yapısının kendisi dışındakilerle ilişkisi konusunda da düşüncelerini dile getirmiştir. Devrim kendisi dışındakilere de ihraç edilecektir. Ancak bu ihraç savaş değil, oluşturacağı örneklikte söz konusu olacaktır. Ona göre devrim sonrası öyle parlak bir sonuç ortaya çıkacaktır ki insanlık için ulaşılmak istenen doğal bir hedef olarak belirecektir.⁶¹

Bu noktada evrensellik problemi gündeme gelmektedir. Anarşizmin modern devlet karşısında daha gevşek bir yapıya sahip olması, anarşist siyasal iktidar biçiminde örgütlenmiş bir toplumun yutulmaya hazır bir lokma olarak beklediği imajını doğurur.⁶² Elbette bu durum siyasal iktidar biçimleri arasında bir kıyasın temel meselesi olmaktan ziyade toplumun savunulmasına ilişkindir⁶³ ve fakat aynı zamanda hayati bir muhtevaya sahiptir.

Açıktır ki anarşist düşünürler bakımından devrimin gerçekleşmesi ve anarşist biçimde örgütlenmiş bir toplumun ortaya çıkması için küresel çapta bir etkinlik icap etmez.⁶⁴ Anarşistlerin beklentisi, dünyanın herhangi bir bölgesinde yaşamakta olan bir halkın toplumsal ve ekonomik açıdan anarşist ilkeler çerçevesinde örgütlenmeye karar verdiği anda harekete geçmesi ve söz konusu ilkeleri hayata geçirmesidir.⁶⁵ Bunun anlamı şudur ki; dünyanın herhangi bir yerinde, çevresinde başkaca siyasal iktidar modelleriyle yönetilmekte olan toplumlar olduğu halde, pekâlâ anarşist bir toplum inşa edilebilir görülmektedir. Bir sonuç olarak ayrıca ifade edilmelidir ki, anarşizmin hayata geçirilmesi için halkın talep etmesi dışında bir siyaset belirlenmemiş görünmektedir. Daha fazlasını elde etme ihtimaline binaen bir toplumun harekete geçmede tereddüt yaşamaması gerektiği ve herhangi bir zamanı yahut zemini

⁶¹ Proudhon, **Makaleler**, s. 50-51.

⁶² Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, s. 427.

⁶³ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 358.

⁶⁴ Proudhon, **Makaleler**, s. 50. İlgili pasajda Proudhon aslında çalışmanın bu kısmında cevabı aranan soruya doğrudan cevap vermemektedir. O, anarşist bir toplumun kendisi dışındakilerle ilişkisini anlatmaktadır. Dolayısıyla bu başlık için aranan cevabı zımni olarak vermiş olmaktadır.

⁶⁵ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 91.

kollamasına ise gerek olmadığı vurgulanmıştır. Nitekim Kropotkin, devrime daha yakın toplumların, diğer toplumlarla uyumlu hareket etmek ve eş zamanlı bir devrimi gerçekleştirebilmek adına devrimi geciktirmelerinin büyük bir hata olacağını ifade etmektedir⁶⁶.

Küresellik kaygısı güdülmese de devrimin herhangi bir ulusal sınır içerisinde kalamayacağı da öngörüler arasında yer almaktadır.⁶⁷ Devrime kazandırılan uluslararasılık vasfı, anarşist bir toplumun kuruluşunun zorunlu bir parçası olmasından ziyade, eylem olarak devrimin içeriğine ilişkindir. Özellikle Bakunin gibi proletarya sınıfı üzerine inşa edilen devrim metodu enternasyonal bir dayanışma ağını kaçınılmaz kılmaktadır. Devrim hangi coğrafyada gerçekleşirse gerçekleşsin dünyanın geri kalanındaki proleterlerin kendi mahallerinde devrimi destekleyecek edimlerde bulunması beklenmektedir. Bununla birlikte anarşizm açısından hedefin, bölgesel nitelikte elde edilmiş kazanımların varlığında dahi, bütün devletlerin ortadan kaldırılması olduğu ifade edilmelidir⁶⁸.

Anarşizmin her ne kadar küçük bir toplumsal birim içerisinde veya küçük bir coğrafyada dahi hayata geçirilebileceği ve bu hususta daha fazlasının beklenmesine gerek olmadığı anarşistlerce ifade edilmişse de küçük toplumların dağılmaya daha elverişli olduğu da kabul edilmektedir. Çünkü küçük toplumlarda bireyler arasındaki çıkabilecek olası çatışmalar çok hızlı bir şekilde şahsi alandan sıyrılarak toplumsallaşabilme ihtimalini barındırmaktadır. Belki buna en somut örnek olarak köy yaşantısında günümüzde de görülmekte olan aileler arasındaki ve hatta aile içindeki çatışmaların köy toplumları üzerindeki etkileridir. Kropotkin'e göre böylesi küçük çaplı toplumlar ancak birkaç yıl ayakta kalabilirler. Sonrasında ya dağılma olur yahut komün yaşantısı başkalaşım geçirerek başlangıçtaki ilkelerinden uzaklaşır. Bu sebeple etkileşim halinde birden fazla komünün bulunması komün için hayati bir etki doğurmaktadır. Böylece bireysel çatışmalar yaşayanların başka komünler içerisinde hayatlarını devam ettirme olanakları ortaya çıkabilir ve kişisel alandaki çatışmaların

⁶⁶ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 69 (67).

⁶⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 60 (49); Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 38.

⁶⁸ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 95 (76).

toplumsallaşması ihtimali zayıflatılmış olur.⁶⁹ Kropotkin'in bu düşüncelerine karşılık Godwin'in küçük fertlerin yüz yüze iletişimde olduğu toplumsal birimlerden yana olduğunu eklemek gerekmektedir. Ona göre küçük toplumsal birimler genel yasaların gereksizliğini ortaya çıkarabilecek örgütlenmelerdir. Böylece genel ve soyut yasalar yerine olayların ve olguların belirleyiciliğindeki hukukun yolu açılmış olur.⁷⁰

Öte yandan evrensele yayıldıkça dayanışma da güçlenecek ve bir kuvvet olarak siyasal iktidar biçimine yansıyacaktır. Kropotkin Orta Çağ kentlerini ve kurdukları dayanışma ağını övgüyle anarken, yeterince evrenselleşememelerini de eleştirmektedir. Orta Çağ kentlerinin evrenselleşme problemi daha ziyade toplumsal sınıflar bağlamında değerlendirilmelidir. Kentler her ne kadar kendi aralarında organizasyon kurabilme kabiliyetini sergileyebilmişlerse ve etki alanlarındaki kırsal yaşamı desteklemişlerse de dayanışmacı tutumlarını feodal ağ içerisinde kalan köylülere gösterme hususunda sınıfta kalmışlardır. Yaşam alanlarını sınırlayan surlar dayanışmalarının da sınırlarını oluşturmuştur. Feodal beylerden kaçan köylülere, surların içerisinde elde ettikleri ayrıcalıkları kaybetmemek için, sırt dönmekte beis görmemişlerdir. Bu meseleler Orta Çağ kentlerinden çıkarılacak derslere örnektir ve anarşist hedefin eskiye dönmek olamayacağının kanıtıdır. Kropotkin modern toplumun söz konusu hadiselerden dersler çıkardığından ve gelecek bir devrimin her anlamda daha kuşatıcı olacağından ise emindir. Zira bu hususta da örneğini bulur: Paris Komünü. Paris Orta Çağ kentlerinden farklı olarak devrimini ve dayanışmasını sadece kente özgülememiş, kırsalla ve toplumu oluşturan bütün kesimlerine uzatabilmiştir. Bu ise gelecek devrimin evrenselliği daha en başından bünyesinde beslediğini göstermektedir.⁷¹

O halde evrensellik probleminde anarşizmin pozisyonunu şu şekilde özetlemek mümkündür: Anarşist bir toplumsal yapılanma için evrensel düzeyde bir inşaa zorunlu değildir. Bununla birlikte, günümüz ulusal sınırları içerisinde gerçekleştirilmek istenen devrim, evrensel küme içerisinde bir dayanışmayı gerektirir. Bölgesel

⁶⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 160-161.

⁷⁰ Godwin, **Political Justice**, s. 476-477; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 120-121.

⁷¹ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s.105-106.

düzlemde ulaşılan hedefler ise evrensel iddiadan bir vazgeçiş anlamına gelmemektedir. Anarşizme ulaşmış toplumların devletle olan karşıtlığı sürdürülür ve nihai bir zafer ile taçlandırılmak istenir. Bu ise devrimin bir biçimde diğer toplumlara ihracı ile mümkündür. Devrimin ihracı ise örneklik oluşturmak şeklinde olabileceği gibi ittifaklar kurmak biçiminde⁷² de gerçekleştirilebilecektir.

Evrenselliğin tesisi yerel ölçekteki toplumların bir şekilde dünyanın geri kalanı ile iletişiminin sağlanması zorunluluğunu dayatmaktadır. Bakunin, yerel ölçekte kurgulamış olduğu çemberler halinde yükselen yapının küresel çapta genişletilebileceğini ileri sürmekte, hatta genişleyeceğini beklemektedir.⁷³

c) Kendiliğindenlik

Anarşistlerin, mevcut siyasi yapıyı ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetlerinin yoğunluğu göz önünde bulundurulduğunda, ortaya çıkması beklenen anarşist düzenin içeriği konusundaki düşünsel üretimlerinin daha durgun olduğu görülür. Söz konusu durgunluk bilinçli bir tercihtir ve durgunluğun arkasındaki anahtar kelime “kendiliğindenlik”tir.⁷⁴ Kabaca toplumsal düzenin doğal seyri içerisinde inşa

⁷² Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 95-96 (76-77).

⁷³ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 114 (90-91). Woodcock, **Anarşizm**, s. 171.

⁷⁴ Kendiliğinden düzen olarak da ifade edilebilir. Ward, **Eylemde Anarşi**, s. 35; Kemal Bakır, “Doğudan Batıya “Anarşi İrmağı”nın Tarihsel ve Düşünsel Kaynakları: Antik Çin ve Antik Yunan”, s. 14. Anarşizmin kendiliğindenliği ile liberal düşünce sistemi içerisindeki “*kendiliğinden doğan düzen*” teorisi arasında bir bağ kurmak mümkündür. Liberalizmde kendiliğinden doğan düzen, kişilerin kendi çıkarlarına yönelmeleri halinde ortaya çıkan toplumun herkesin faydasına olacağı iddiasına dayanmaktadır. Bu düzen öncelikle ticari hayatta karşılık bulur; ama aynı zamanda hukuk, ahlak ve gelenek gibi düzenleyici kurumları da etkileyecektir. Özellikle Hayek tarafından geliştirilen kendiliğinden doğan düzen teorisi, toplumda yapay ve doğal olan düzenleyici kurumların dışında kalan ve fakat toplumsal düzenin inşasında önemli bir faktör olarak değerlendirilir ve düzen için merkezi otoritenin buyuruculuğuna ihtiyaç olmadığını, geleneklerin ve tecrübe birikimlerinin yeterli olduğunu karşılamaktadır. Gelenek ve birikimler, insanların fayda ve düzen ekseninde günün şartlarına uygun şekilde gereksinim duydukları değişikliklere daha hızlı tepki vermektedirler. Düzenin kendiliğinden doğmasına izin vermek aynı zamanda bir zorunluluktur. Çünkü karmaşık toplum yapısının merkezi bir otorite tarafından tamamen öngörülmesi mümkün değildir. Çare ise bireylere özgürlük tanıyarak düzeni kendilerinin yaratmasına imkân tanınmasıdır. Böylece toplumsal ilişkiler düzene kavuşurken gelişimin yolu da açılmış olur. Nigel Ashford, **Özgür Toplumun İlkeleri**, Çev.: Can Madenci, 2. Bs., Ankara, Liberte, 2011, s. 118-121; Edwin van der Haar, “Hayekyen Kendiliğinden Doğan Düzen ve Uluslararası Güç Dengesi”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Y.: 23, S.: 89, 2018, s. 132-135. Merkezi otoritenin etki alanının sınırlandırılıp bireylerin etkinliklerinin artırılması ile düzenin aranıyor olması anarşist kendiliğindenlik ile tam anlamıyla değilse de örtüşmektedir. Temel farklılık ise liberallerin devletin varlığını tartışma konusu yapmamış olmalarıdır ve sınırlandırılmış dahi olsa merkezi bir otoritenin varlığı yahut var olması gerektiği ön kabulü ile düzenin kendiliğindenliğine varmışlardır. Oysaki anarşistlerin bu meseleye ilişkin yaklaşımları bilinmektedir. Liberal kendiliğindenlik ile anarşist kendiliğindenlik arasındaki bir diğer önemli fark, liberallerin temelde özgür piyasa talepleri ile

olacağına işaret eden kendiliğindenlik⁷⁵, mevcut siyasal yapının ve insanın üzerindeki başkaca tahakküm unsurlarının bertaraf edilmesi ile insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde toplumsal yaşamın canlılığı ekseninde bir esneklik sağlarken⁷⁶ aynı zamanda muğlaklığı da beraberinde taşımaktadır.

Toplumsal düzenin kendiliğindenliği, soyut teori ile somut hayat arasında olası uyumsuzluklara yönelik bir önlem işlevi görmektedir. Nitekim anarşistler, teori ile hayat arasında ortaya çıkabilecek çatışma ve çelişkilere yönelik olarak geniş bir boşluğa bilinçli bir tercihle yaklaşmaktadırlar. Böylece teori; hayatın gerçeklerinden, ihtiyaçlarından ve koşullarından hareketle şekillendirilmek istenir.⁷⁷ Bu noktada toplumun deneme ve yanılma yollarıyla tecrübeler geliştireceği ve doğaçlama bir şekilde kendisine en uygun düzeni bulacağı varsayılmaktadır.⁷⁸ Şüphesiz bu bilinçli boşluk anarşist toplumun ne şekilde örgütleneceği ve ilişkilerin, özellikle uyuşmazlık ve yaptırım temel hususlarında, nasıl düzenleneceği gibi konularda, pratiğe dökülmeksizin doldurulamayacak bir boşluğu işaret ediyor görünmektedir.

İnsan toplumuna belirli bir kalıp tayin etme hususundaki çekimserliği aşan karşıtlık anarşistlerin doğal yasalar ve bilim konusundaki tavırlarıyla da uyumludur. Doğal yasalara ilişkin yukarıda ele alınan düşünceler hatırlandığında, bilimsel olarak bu yasaların tamamının henüz keşfedilememiş olduğu iddiası, yine yukarıda

sınırlandırılabilir hedefleridir. Buna karşılık anarşistler devletin ortadan kaldırılması ile ortaya çıkan siyasal iktidar boşluğunu doldurabilecek kuşatıcılıkta bir kendiliğindenliğe yer vermektedirler. Anarşistler için kendiliğindenlik geleceğin toplumuna yönelik bir esnekliğin karşılığıdır.

⁷⁵ Şüphesiz bireysel eylem alanında kendiliğindenliğin özgürlükle yakın bir ilişkisi vardır ve toplumsal yapının kendiliğinden inşa olmasından ayrılmaz. Colson, **a.g.e.**, s. 188-189; Marshall, **a.g.e.**, s. 41; Ritter, **a.g.e.**, s. 133.

⁷⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 128. Bu canlılığa sadece belirsiz bir gelecekte kurulacak anarşist toplumun kuruluşu anında değil aynı zamanda söz konusu siyasal ve toplumsal yapı kurulduktan sonra da ihtiyaç duyulmaktadır. Zamanı dondurmaya çalışmak belirli kalıplar içerisinde yaşamak demektir ki bu hem dünyanın geri kalanından bir kopuşa işaret eder hem de nesiller arasında bir kopuşu zorunlu olarak doğuracaktır. Dünyanın geri kalanından haberdar olan yeni nesiller içerisinde yaşadıkları toplumdan kopmak yahut onu dönüştürmek isteyeceklerdir. **A.e.**, s. 161-163.

⁷⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 172-173, 263 (132-133, 198); Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 57-58. Örneğin Kropotkin, beslediği hayranlığa rağmen Orta Çağ kentlerinin modern topluma aynen taşınmasının hatalı olacağını, bugünkü toplumla geçmişte var olmuş toplumlar arasındaki farklılıkların göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedir. Söz konusu farklılık mücadele edilen düşmanda dahi ortaya çıkmaktadır. Yani farklılık sadece kurulacak toplum modeline has kılınmamalı, mücadele biçim ve yöntemlerine de yansımalıdır. Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 102-103.

⁷⁸ Ward, **Eylemde Anarşi**, s. 35-36.

incelenmiş olan özgürlük anlayışıyla birlikte değerlendirildiğinde toplumun belirli biçimlerde kurgulanmasını olanaksız kılmaktadır. Yanı sıra; bilimsel yöntemler kullanılarak ve bilim insanlarınca üretilecek yasalar çerçevesinde toplumun şekillendirilmesinin, önerilmesi dahi kabul edilemez bir teori olduğu da görülecektir.

Bilimselliğe işaret eden bir diğer boyut ise evrim teorisi çerçevesinde açılmaktadır. Toplumsal yaşamın doğallığı ve karşılıklı yardımlaşma kurumunda kendisine oldukça merkezi bir yer bulan evrimin bir gerçek olduğu kabulünde sürmeye de devam ettiği kabulü gerekmektedir ve bu gereklilik kendiliğindenlik dışında bir seçenek bırakmamaktadır. Nitekim evrim sürüyorsa bugünün bireyinin ve bugünün toplumunun ihtiyaç ve beklentileri ile yarınkıler arasında uyumsuzlukların çıkması doğal bir sonuç olmalıdır.⁷⁹

Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde insanlığın kendi halinde bir düzen kurmasını beklemek ve insanlığa güven duymak önemli bir unsur olarak belirlemektedir. Nitekim modern siyasal örgütlenme içerisinde dahi devlet örgütlenmesinin dışında yer alan pek çok kuruluş oldukça önemli işlevler görmektedir, insanlığa önemli katkılar sunmaktadır. Dernek gibi tamamen sıradan insanlarca kurulan bu örgütler, devletin zorlamasının yahut bir takım görevleri yerine getirmeleri ricasının değil insanların kendiliğinden örgütlenmesinin eserleridir.⁸⁰ Bu veri insanların kendiliğinden örgütlenebilmelerini gösterdiği ölçüde devletin olmadığı bir düzlemde işlerin ve insanlar arasındaki ilişkilerin düzenli bir biçimde yürüyeceğini dair anarşist iddiaları desteklemektedir.

Kendiliğindenlik ve toplumsal yaşamın biçimine yönelik belirleyici ve bağlayıcı iddialardan bilinçli uzak duruşun ortaya çıkardığı muğlaklığın tamamen sınırsız olduğunu söylemek anarşizme yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirilmelidir. Zira geleceğin insanlığının toplumsal yapı hususunda olabildiğince belirsiz bir serbesti içerisinde bırakılmış olmaları, anarşist teorisyenlerin geleceğin toplumuna hiçbir çağrıda bulunmadıkları anlamına gelmemektedir.

⁷⁹ Kropotkin, *Anarşi Felsefesi – İdeali*, s. 43-44.

⁸⁰ Kropotkin, *Ekmegin Fethi*, s. 125-126 (115).

Kendiliğindenlik parantezinde öngörü yahut öneri düzleminde⁸¹ değerlendirilmesi gereken ve fakat aşağıdan yukarı örgütlenme ilkesine uygunluğu ile öngörü/öneri düzlemini de aşan Bakunin tasarımı⁸² değerlendirmelidir. Bakunin mesleki örgütlenme temeli üzerinde inşa edilebilecek toplumun ayrıntılarını da paylaşmaktadır. Bu modele göre siyasal toplumun en temel birimi Komün'dür. Komün iç düzeni hususunda hiçbir üst yapı tanımaz. Bakunin söz konusu olduğunda bir ilke olarak nitelenmesi gereken kamusal mülkiyet zorunluluğu dışında ekonomik idare, Komün'ün ihtiyaç duyacağı hukuksal düzenlemeler ve kamusal işleri görececek kişilerin belirlenmesi Komün tarafından yapılır ve bu düzenlemeler ve belirlenimler Komün'ü oluşturan kişilerin oylarına dayanır.

Komünler bölgesel yönetimler/federasyonlar altında birleşir. Komünlerin bölgesel yönetimlerle uyumlu olabilmesi için hukuki düzenlemelerini bölgesel yönetimin ilkeleri çerçevesinde oluşturması gerekir. Aynı zamanda bölgesel mahkemelerin kararlarına riayet de bu çerçevede önemlidir. Mahkeme kararları ile yahut bölgesel yönetimin yasaları ile uyumsuzluk gösterilmesinin yaptırım, uyumsuzluk gösterilen konularda bölgesel yönetimin sağladığı olanaklardan yararlanamamaktır. Ancak bölgesel yönetimin ilkeleri ile uyumsuzluk kabul edilebilir değildir; bir önceki cümlede ifadesini bulan yaptırım ancak tali hususlardaki uyumsuz düzenleme ve uygulamalar için geçerlidir. Bölgesel yönetimler içerisinde oluşturulacak parlamentolar Komünlerin temsilini sağlayacaktır ve her Komün'ün uyması gereken anayasal ilkeler bu parlamentolar aracılığıyla şekillendirilecektir. Komün'den bölgesel yönetimlere genişleyen bu yapı giderek genişleyen daha üst bir çember ile nihayet evrensel düzleme yayılacaktır; yahut daha doğru bir ifade ile yayılması ümit edilmektedir.

Bakunin aşağıdan yukarıya örgütlenmenin ilkelerini de paylaşır: Öncelikle her bir birim daha üst ölçekteki federasyonu tercih etme hususunda özgürdür ve dahi birliklerden ayrılma hakkına da sahiptir. Bu hakkın herhangi bir birliğe dâhil olmama hakkını da içerdiği sonucuna doğal olarak varılabilir. Bir başka ilke bireyler arasındaki

⁸¹ Cantzen, **a.g.e.**, s. 45.

⁸² Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 84-90 (81-87). Bu noktadan sonraki Bakunin tasarımı değerlendiren tüm paragraflar söz konusu sayfa aralığında değerlendirilmektedir.

mutlak eşitlik ve özgürlüğün birlikler arasında da geçerli olmasıdır. Eşitlik ve özgürlük düzlemindeki dinamikler de birliklere yansır; yani eşitlik ve özgürlük her birimin katılımıyla genişleyecektir ve her birimin sahip olduğu eşitlik ve özgürlük diğerinin sahip olduklarının garantisi olacaktır. Eşitliğin, özgürlüğün ve refahın yaygınlık ve standart kazanabilmesi ise iletişim ile mümkündür. Bu sebeple sınırlar, gümrükler ve pasaportlar kaldırılmalıdır. Yine eşitlik ve özgürlük ilkeleri gereğince birimlerin birbirleri üzerinde bir fetih hakkına müsaade edilememelidir. Fetih hakkının reddi ordu meselesini gündeme getirir. Bakunin düzenli ve profesyonel orduların varlığına karşıdır. İhtiyaç halinde eli silah tutan herkesin savunma işini üslenebileceğini düşünmektedir. Birimler arasında çıkabilecek olası bir savaş ise öncelikle politik aygıtlarla durdurulmaya çalışılacak, sonuç alınamaması halinde işgalci birimleri durdurmak adına askeri müdahaleler gündeme gelebilecektir. Keza federasyon dışındaki toplumlara yönelik haksız temellere dayanan savaş ilanlarında, savaş ilan eden birimler yalnız bırakılacaktır.

Tüm bu politik ve aynı zamanda ekonomik yapılanmanın içerisinde başkaca çeşitliliklerin yer alacağı unutulmamalıdır. İnsanlar yalnızca politik benzerliklerin çekimiyle yahut salt temel ihtiyaçlarını gidermek üzere bir araya gelmemektedirler ve insani çok yönlülüğü beslemek ve geliştirmek için sosyalleşmektedirler. Bu türden sosyalleşmenin aracı olan birliktelikler anarşizm içerisinde de yer olacaktır şüphesiz ve yer alması da temenni edilmektedir. Politik alanın dışında kalması sebebiyle içyapılarına dair ayrı bir inceleme bu çalışmanın konusu olmasa da anarşist ilkeler çerçevesinde örgütlenmiş bir toplumda sanat başta olmak üzere bir takım işlevleri yerine getirecek özel birliklerin düşünüldüğü eklenmelidir.⁸³ Bu tip birlikler anarşist örgütlenme biçiminin genel ilkelerine bağlı olacaktır ve aşağıdan yukarı örgütlenme içerisinde kendilerine yer bulacaklardır.

Kendiliğindenliğin sebep olduğu muğlaklığın yanı sıra anarşist düşünürler arasındaki uyumsuzluklar da anarşist toplumun tek örnek bir yapı olarak belirlenmesini imkânsıza yakın bir güçlüğüne içine itmektedir. Bir tarafta egoist bireyciliği ile Stirner diğer yanda yoğun bir toplum vurgusuyla Bakunin durmaktayken

⁸³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 99-100.

bu güçlük gayet anlaşılabilir. Devlet karşıtlığında aynı safta buluşan anarşistler, yeni toplumsal, siyasal ve yeni ekonomik düzen söz konusu olduğunda birbirlerine zaman zaman zıt olan düşünceler üretmişlerdir.

Ancak kendiliğindenlik aynı zamanda anarşistler arasındaki derin olmayan farkların giderilmesi yönünde de katkı sağlamaktadır. Nihayet anarşizm geleneği içerisinde anarşist ekoller belirli kalıplar içerisinde değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Şüphesiz ki bu kalıplar tümünden yersiz yahut mesnetsiz değildir. Bununla birlikte anarşizm de sürekli bir önceki söylemin eleştirisi ile gelişmektedir.⁸⁴ Bakunin Proudhon’u, Kropotkin Bakunin’i eleştirir ve fakat bu eleştiriler çoğunlukla oldukça yumuşaktır. Bununla birlikte övgü net, saflar tektir. Ancak bu demek değildir ki tek örnek bir toplum yapısı ortaya çıkarılmalıdır ve demek değildir ki anarşist düşünürler arasındaki farklılıklar birbirlerini etkilemekten uzak bağımsız üretimlerdir. Örneğin Kropotkin anarşik komünizm dediği anarşizmini savunurken kendi düşünsel üretiminin sosyalist geleneğin neredeyse tamamının – Babeuf’ten Proudhon’a, Marx’tan Bakunin’e – üzerine kurulu olduğunu söylemekten çekinmeyecektir. Sosyalist geleneği böylece anarken Stirner’i de anarşizmin tamamen dışına itmeyecek, Stirner’in ortaya attığı düşüncelerin metafizik yönünün anarşizmle uyumsuzluğunu eleştirse de devlet karşısında bireyin durumuna ilişkin çözümlemelerinin hakkını verecektir.⁸⁵

Öte yandan kendiliğindenlik anarşizmin renklerinin garantisidir. Böylece anarşist bir örgütlenme biçimini tercih eden her toplum kendi anarşizmini ortaya çıkarabilecektir. Bu biçimler, o veya bu sebeple farklılaşabilecek ve fakat her birimin, komünün birbirleriyle iletişime geçmesine, anarşizm şemsiyesi altında ilişki kurmasına ve yeni birliklerle genişlemesine mani olmayacaktır.

Nitekim gerek bu son yargının gerekse kendiliğindenlik ilkesinin diğer sonuçlarının, anarşizm içerisinde olmamakla birlikte anarşistlerin kendilerine yakın gördükleri Orta Çağ kentlerinde görünüşleri bulunmaktadır. Kropotkin, Orta Çağ kentlerini topluma dışarıdan şema çizen bir erkin değil, doğal gelişimin neticesi olarak

⁸⁴ Cantzen, *a.g.e.*, s. 24.

⁸⁵ Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 66, 149.

yorumlarken; söz konusu kentler arasında benzersizliklerin yaygın olduğunu ifade etmektedir. Bu benzersizlikler o boyuttadır ki özleri aynı olsa da aslında örgütlenmeleri birebir aynı olan iki kent yoktur ve her bir kentin kendi koşulları neticesinde kendine özgü özellikler, doğal olarak ortaya çıkmıştır. Öte yandan kentlerin sahip olduğu örgütlenme modelleri de kendi içerisinde zamansal sınıra takılır ve çağın mucibince yeni formlara bürünebilir. Ancak zamanın, coğrafyanın, kültürün, tarihsel geçmişin yahut başkaca etmenlerin belirleyiciliğiyle ortaya çıkan farklılıklar bu kentlerin bir araya gelmesine, yeni birliklerle büyümesine ve ilişki kurup zenginleşmesine mani olmamıştır.⁸⁶

Kendiliğindenlik doğal hak anlayışıyla da benzeşmektedir. Bilindiği üzere liberal doğal hak anlayışına göre, doğumla kazanılan insan hakları başkaca bir eyleme gerek duymaksızın kendiliğinden vardır.⁸⁷ Doğal hak anlayışı ile doğal yasalar temelinde birleşen anarşistler için, anarşist bir toplum düzeninin kurulmasına mani olan etmenler ortadan kaldırıldığında doğal yasaların egemen olduğu bir çağın kapıları açılacaktır. Tıpkı doğal hakların kendiliğindenliği gibi bu sefer toplum düzeni kendiliğinden, bir başka etmene ihtiyaç duymaksızın doğacaktır. Kendiliğindenlik ilkesinin bir başka görünümü olarak bu sav da ileri sürülebilir durumdadır.

Son olarak kendiliğindenlik yalnızca insanın ilk anından ibaret de görülmemelidir. Yukarıda izah edildiği kapsamıyla kendiliğindenlik anarşist toplum yapısı ayakta kaldıkça varlığını sürdürecektir bir ilkedir.⁸⁸ Ne de olsa gelişim yahut değişim, ister yaratıma dayanan inanç merkeze alınsın isterse evrime dayanan bilim, sürmeye devam etmektedir. Değişim sürdükçe de bireylerin ve toplumların ihtiyaç ve beklentileri çerçevesinde anarşist örgütlenme yeniden şekillenmek zorundadır.

2-) Anarşist Toplumun Ekonomik Örgütlenmesi

Anarşizmin ekonomi düzeni başlı başına devrimsel bir içeriğe sahiptir ve gerçek anlamda devrimin anahtarı ve koruyucusu olarak kabul edilmektedir⁸⁹.

⁸⁶ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 171-172 (154-155).

⁸⁷ Gemalmaz, **Devlet, Birey ve Özgürlük**, s. 421; Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 483.

⁸⁸ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 51.

⁸⁹ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 153

Bununla birlikte anarşistler arasında ortaya çıkan yaklaşım ve ideal farklılıklarının temel noktalarından birini ekonomik örgütlenme modeli konusundaki tasarımları oluşturmaktadır.⁹⁰

Ekonomik ilişkiler Proudhon'un anarşizminin temelinde yatmaktadır⁹¹ ve onun anarşizm ideali bir ekonomi idealidir.⁹² İlk bölümde ilgili bahiste Proudhon'un hükümet etmekten anladığının kamusal ekonominin idaresi olduğu dile getirilmişti. Bu anlayışının uzantısı olarak anarşist toplumu iktisadi ilişkilerin belirleyiciliğine teslim eder.⁹³ Proudhon'a göre ekonomik yapı olması gereken şekle sokulabilirse toplumsal yapı ve kişiler arası ilişkiler de insani noktaya ulaşacaktır. İnsanların sahip oldukları doğal üstünlüklerinin toplum hizmetinden kopup bir tahakküm aracına dönüşmesini sağlayan ekonomik ilişkilerdir. Oysa fark edilmelidir ki insan ancak toplum içinde insandır ve sahip olduğu yetenekler de ancak toplum içinde bir anlam kazanacaktır. İşte bu farkındalık ve kabulleniş ile insan ancak yücelebilir. Eğer ekonomik ilişkiler doğru bir raya oturursa insan kendini yüceltebilecek varlık zeminini bulur. Bu da diğerlerinden üstün olduğunu zannetmek değil diğerleriyle birlikte kendi bütünlüğünü gerçekleştirmektir.⁹⁴ Ekonominin altyapı kurumu olarak değerlendirilmesine işaret eden bu yaklaşım Bakunin ve Kropotkin tarafından da paylaşılır.⁹⁵ “Ekonomik kurtuluş” toplumsal devrimin birincil hedefi ve diğer hedeflere ulaşmanın ve anarşist bir toplum kurabilmenin ilk koşuludur.⁹⁶

Anarşistler sundukları ekonomik düzende toplumun zorunlu ihtiyaçlar temelinde değil zenginlikte buluşmalarını istemektedir. Özel mülkiyet kaldırıldığında ve üretim mülk sahibini zengin etmek için değil de toplum ve toplumu oluşturan bireyler için gerçekleştirildiğinde farklı türde zenginliklerin herkese açılacağı beklenmektedir. Zenginliğin farklı türleri ile kastedilen öncelikle kişilerin gündelik

⁹⁰ Woodcock, **Anarşizm** s. 26.

⁹¹ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 101.

⁹² Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 42.

⁹³ Arvon, **a.g.e.**, s. 53.

⁹⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 232 (182).

⁹⁵ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 89; Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 176-177.

⁹⁶ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 168 (106); Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 74.

kaygılarının azalması, bu sayede çalışma saatlerinin minimum seviyelerde seyretmesinin mümkün hale gelmesi ve azalan çalışma saatlerinin sağladığı boş vakitlerdir. Bu boş vakitler de her bir birey için bilim, sanat ve başka türden ilgi alanlarının tatmin edilebilmesi demektir.⁹⁷ Ancak zenginliğin birinci anlamının kapitalist ekonomilerde olduğu şekilde düşünülmemesi gerekir. Zira anarşistler aynı zamanda sade ve basit bir hayatı yeğ tutmaktadırlar. Onların zenginlikten anladıkları özgür bir yaşamı mümkün kılacak seviyelerdir.⁹⁸ İlkel toplum ve Orta Çağ kentlerine duydukları sempatinin bir miktarını, söz konusu toplumların basit yaşam formlarının oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmanın hedefleri doğrultusunda düşünüldüğünde anarşist toplumun ekonomik yapısını ortaya çıkarmak bir sapma olarak kabul edilmelidir. Ekonomi biliminin kendine has kavram ve dinamikleri anarşist siyasal örgütlenmeye odaklanmış bir çalışma içerisinde değerlendirilemeyecek kadar geniş bir alanı kuşatmaktadır. Bununla birlikte ekonomiye dair tercihlerin siyasal iktidar üzerindeki belirleyici rolü siyasal iktidara hâkim olan ilkeleri de etkilemektedir. Ekonomi ile siyasal iktidar arasındaki karşılıklı ilişkinin doğurduğu bu sonuç çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmak hem bu çalışmanın kapsamıyla daha uyumludur hem de ekonomi biliminin sınırlarını daha sınırlı bir şekilde ihlal etme imkânını doğurmaktadır.

Anarşist siyasal iktidar modeline yukarıda atfedilen ilkeler göz önünde bulundurulduğunda ekonomik ilişkilerin alabildiğine serbest olması gerektiği varsayımında bulunabilir ve hatta böylesi bir özgürlük beklenti olarak doğabilir.⁹⁹ Ancak böyle bir beklenti, anarşizmin özgürlük anlayışının göz ardı edilmesiyle mümkündür. Oysaki anarşizmin sınırsız özgürlük vaat etmediği toplumsal yaşam içerisinde bir özgürlük arayışında olduğu bir önceki bölümde tartışılmıştı. Dolayısıyla anarşizmin genel özgürlük anlayışı, sınırlamalarıyla birlikte ve öncelikle ekonomi alanındaki önerilerine yansımak durumundadır.

⁹⁷ Godwin, *Political Justice*, s. 562; Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s. 126. Arvon, *a.g.e.*, s. 36.

⁹⁸ Woodcock, *Anarşizm*, s. 32-33.

⁹⁹ Barry, *a.g.e.*, s. 132.

a) Mülkiyet Doğal Yasası

Ekonomik alanın ne şekilde düzenleneceği tasarlanırken mülkiyetin niteliği meselesi öncelikli alanlardan biri ve hatta en temeli olarak belirlemektedir. Aslında genel ekonomik programın biçimi ile mülkiyetin ne şekilde vücut bulacağı yahut vücut bulup bulamayacağı sorunu birbirlerini destekleyen ve birbirlerini etkileyen konulardır. Dolayısıyla mülkiyetten açılacak bahsin yer yer ekonomik programa temas etmesi aynı zamanda ekonomik yapıya dair değerlendirmelerde bulunurken mülkiyete dönüş yapılması iç içe geçen kavramların olası sonuçlarındandır. Hemen bir sonuca ulaşmak gerekirse özel mülkiyet karşıtlığı anarşizme rengini veren öğeler arasındadır. Ancak yine hemen bu sonuca bir kayıt da düşmek gerekir ki o da Stirner özelinde özel mülkiyetin olmazsa olmaz bir kurum olarak düşünülmesidir. Ancak bu tekil örnek klasik dönem anarşizmi için özel mülkiyet karşıtlığının bir ilke olarak değerlendirilmesi önünde bir engel değildir. Hatta Stirner'in özel mülkiyete dair düşünceleri onun – daha önce başka meselelerde de gündeme gelen – anarşist olarak nitelenemeyeceği yönündeki değerlendirmelerin gerekçelerindendir.¹⁰⁰ Stirner ve diğerleri şeklinde ortaya çıkan ayırım özel mülkiyet karşıtları içerisinde başkaca ayırımlar olmadığı sonucuna neden olmamalıdır. Aksine özel mülkiyet karşıtlığında birleşen blok kendi içerisinde farklı tekliflerle ayrılmaktadır.

Özel mülkiyet karşıtlığında birleşen klasik dönem anarşistlerine dönüldüğünde; Proudhon mülkiyetin özel ya da kamu ayırımını da bertaraf edecek şekilde tamamen ortadan kaldırılarak yerini zilyetliğin alması şeklinde bir teklifle gelmektedir.¹⁰¹ İlk bölümde devletin bileşenleri çerçevesinde ele alındığı haliyle mülkiyet başlığında Proudhon'un zilyetliği nasıl meşru olarak gördüğü ve zilyetliği tarihsel olarak nasıl eşitlik ilkesine bağladığı ele alınmıştı. Proudhon'un özel mülkiyeti yıkarken yerine kamusal mülkiyeti inşa etmemesinin sebebi, kamusal mülkiyetin

¹⁰⁰ Daha önce Stirner'i nihilist olarak değerlendiren yazarların derlemesi için gösterilen referans burada yeniden anılabilir. Söz konusu değerlendirmelerde anarşizmin özel mülkiyet karşıtlığını da kapsadığı ve özel mülkiyete yer veren bir düşünce pratiğinin anarşizm olarak nitelenemeyeceği ifade edilmektedir. Macit, **a.g.e.**, s. 38-39.

¹⁰¹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 47, 274 (36, 214-215). Arvon, **a.g.e.**, s. 51-52.

bireyi toplum karşısında baskılayacağına ve bireyin özgürlüğünün zarar göreceğine yönelik düşüncelerine dayanmaktadır.¹⁰²

Proudhon, üretim araçlarının üzerinde zilyetlik önerirken, faydalananlara da ödev ve kısıtlamalar getirmeyi ihmal etmez. Aracı elinde bulunduran, genel yarara uygun bir şekilde kullanılmalı, mutlak surette muhafazasını sağlamalı, malı başka bir şeye dönüştürmeye kalkışmamalı ve malı bozacak veya değer kaybına uğratacak iş ve eylemlerden kesin surette kaçınmalıdır. Yine faydalanan, başkaca faydalar sağlamak için malı başkasınca işletilmek üzere paylaştıramamalıdır. Unutulmamalıdır ki zilyetlik üründe eşitlik için emekte eşitlik ilkesine dayanır ve bu haliyle eşitlik ilkesine tâbidir.¹⁰³

Mülkiyet kavramına temelden yaptığı saldırı ile sadece bireyler bakımından değil; ama aynı zamanda kolektif bütün için de tamamen ortadan kaldırmayı hedeflediği mülkiyet kavramı ile Proudhon'dan farklı olarak Bakunin kolektif mülkiyet vurgusu yapmaktadır. Ona göre bilimin ulaştığı kaçınılmaz ve gelecekteki topluma dair kabul edilmesi gereken verilerin başında, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ve yerine kolektif mülkiyet düzeninin inşa edilmesi gelmektedir.¹⁰⁴ Bakunin'in bilimin ulaştığı bir sonuç iddiasında bulunması, açık bir biçimde ifade etmese de doğal yasalara işaret etmektedir. Yani ona göre mülkiyetin kolektif olması bir doğa yasasıdır.

Kolektif mülkiyet modern toplumda görülen tahakkümün ilacıdır; çünkü burjuvazi yönetiminin anahtarı sermaye sahipliğidir. Bakunin mevcut iktidar yapısının ortadan kaldırılması için sermayeye ilişkin bir doktrin ileri sürülmesi gerektiğini ifade eder. Sermaye ortadan kaldırılamayacağı ve hatta sermayeyi ortadan kaldırmak öncelikle emeğe zarar vereceği için, sermayenin bir başka elde toplanması yeni bir sömürü sınıfının doğurmaktan öte bir anlam ifade etmeyeceği için ve son olarak sermayenin eşit şekilde paylaşılması onun heba olmasıyla sonuçlanacağı için

¹⁰² Henri Denis, **Ekonomik Doktrinler Tarihi I**, Çev.: Attila Tokatlı, C.: 1, İstanbul, Sosyal, 1973, s. 389.

¹⁰³ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 84 (66).

¹⁰⁴ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 263 (198).

yapılabilecek tek seçenek sermayenin kolektif hale getirilmesi; yani emek ile sermaye arasındaki mesafenin yok edilmesidir.¹⁰⁵

Kropotkin'in anarşist toplumsal düzende mülkiyete dair görüşleri Bakunin ile koşuttur ve fakat biraz aşağıda ele alınacağı üzere onu aşmaktadır. Kendi anarşizmi için “anarşist komünizm” ifadesini tercih etmekte ve bu düzeni herkesin ortak çalışma sergilediği ve fakat aynı zamanda bireysel egemenliğini sürdürdüğü bir düzen olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁶ Özel mülkiyetin emek ile temellendirilmesine karşı çıkarken ifade ettiği düşünceleri anarşist toplumda olması gerekene yönelmektedir. Nasıl ki insanlığın gelişimi, üretim kapasitesindeki artış, toplam zenginlikte görülen yükseliş, bilimde görülen ilerleme insanlığın tamamına izafe edilmek zorundadır, mülkiyet de bu sebeple insanlığa ait olmalıdır.¹⁰⁷

Özel mülkiyet karşıtlığında birleşen anarşistlerin, anarşist toplum için sundukları teklifler böylece farklılaşırken, Bakunin ve Kropotkin özelinde yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır. Özel mülkiyet yerine kolektif mülkiyet olacaksa, kolektif mülkiyetin konusu ne olacaktır? Bu sorunun cevabının, üretim araçlarını aşan boyutta olmayacağı şeklinde olduğunu Bakunin'in miras hakkına ilişkin görüşlerinde takip etmek mümkündür. Miras hakkını özel mülkiyet karşıtlığının doğal uzantısı olarak reddederken; miras hakkına yönelik tavrın, maddi değerinden ziyade aile içinde kazandığı yüksek duygusal değer nedeniyle önem kazanan maddi varlıkları kapsamadığını ifade etmiştir. Kolektif mülkiyetin konusu sermaye ve topraktır yani üretim araçlarıdır.¹⁰⁸ Var olan sorunların kaynağının sermaye ile emek arasındaki ayrılık olduğu yönündeki vurguları düşünüldüğünde, üretim araçlarını aşan bir kolektif mülkiyet talebinin amaç ile uyumsuz olacağı aşikârdır. Bu sebeple kolektif mülkiyetin konusu emek-sermaye bütünlüğünü sağlayacak biçimde kurgulanması ve ötesine yönelik sınırlandırılmış olması – kolektif mülkiyetin manevi değere uzanmamasını

¹⁰⁵ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 140-144 (89-91). Bakunin Enternasyonal'in programının da bu olduğunu iddia etmektedir.

¹⁰⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 144.

¹⁰⁷ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 10-11 (19-20).

¹⁰⁸ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 205 (127). Arvon, **a.g.e.**, s. 61.

kolektif mülkiyetin sınırı olarak değerlendirmek mümkündür – Bakunin’in genel ekonomik ve toplumsal iddialarıyla paralel olduğu söylenebilir.

Kropotkin de özel mülkiyeti kaldırmak istemelerindeki amacın, herkesin başkasından izin almaksızın üretim araçlarına ulaşabilmesi ve üretim sonunda elde ettiklerinden “aslan payını” bir başkasına vermek zorunda kalmaması şeklinde açıklayarak üretim araçları ile sınırlı kolektif mülkiyet tabanında Bakunin ile birleşir görünür. Buna ek olarak mevcut zenginlerin birikimleri söz konusu amacın gerçekleştirilmesi için bir araç olarak değer göreceği için devrim sonrası kamuya ait kılınmak üzere el konulacaktır.¹⁰⁹ Gelgelelim değer üretecek birikimin konusu yine kişisel eşyalar değildir. Kropotkin bu durumu “*biz kimsenin sırtından paltosunu almak istemiyoruz*” şeklindeki ifadeleriyle dile getirmektedir ve kamuya ait kılmanın sınırı olarak ilan etmektedir.¹¹⁰ Her ne kadar kamuya ait kılmanın sınırı kişisel eşyalara kadarsa ve üretim araçlarıyla sınırlandırılmışsa da özellikle üretim araçlarındaki sınır zannedildiği kadar dar değildir. Zira Kropotkin barınmanın, beslenmenin ve bürünmenin de üretime dâhil olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu ihtiyaçlar üretim aracıdır; çünkü çalışanın ihtiyaçları karşılandığı ölçüde ve üstelik karşılığın kalitesine de bağlı olarak artacaktır. O halde ev de yiyecekler de ve giysiler de birer üretim aracı olarak nitelenmelidir.¹¹¹ Kropotkin sadece üretim araçlarında değil tüketim nesnelerinde de ortak mülkiyetin zorunluluğunu ilan etmiş olur.¹¹² Burada “kimsenin paltosunda gözü olmamak” ile giysilere varıncaya kadar üretim aracı ilan etmek arasında çelişki gibi duran mesele, devrimin gerçekleştiği an ile düzenin kurulduğu an arasındaki zaman farkından kaynaklanmaktadır. Şüphesiz ki bu zamanın tekabül ettiği aralık daha önce eşzamanlılık çerçevesinde yapılan açıklamalar içerisinde anlaşılır olmayacaktır. Bu kez zaman bakımından daha net bir sınır söz konusudur. Eski rejim ortadan kaldırıldığı anda üretim araçlarına el konulacaktır ve fakat herkesin paltosu sırtında kalacaktır. Ancak anarşist düzene geçildikten sonra ise hem kişisel olmayan –

¹⁰⁹ Şüphesiz ki kamuya ait kılma hukuki değil siyasi bir eylemdir. Bu sebeple kamulaştırmada olduğu gibi bir karşılık ödenmesi söz konusu olamaz. Kaldı ki karşılık ödenmesi devrim ile elde edilmek istenen hedeflerin ve dolayısıyla anarşizmin, özellikle Kropotkin’in komünist anarşizminin ruhuna da aykırıdır.

¹¹⁰ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 38, 44-45 (41, 47).

¹¹¹ **A.e.**, s. 49-50 (51).

¹¹² Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 127.

örneğin mağaza raflarında bekleyen – giysiler – ve tabii Kropotkin’in üretim aracı olduğunu iddia ettiği diğer ürünler – ile anarşist düzenden sonra üretilen diğer ürünler artık topluma ait kılınacaktır. Her ne kadar Kropotkin bu izahı yapıyor olmasa da muradının bu olduğu anlaşılmaktadır.

Özel mülkiyet karşıtlarında durum bu iken ayrıksı örneğin düşüncelerine de yer vermek gerekmektedir. Birinci bölümde özel mülkiyete dayalı ekonomik yapının neden olduğu sonuçlardan rahatsız olduğu ifade edilen Stirner’in önerisi sosyalizm yahut maddi eşitlik kesinlikle değildir, zira sosyalizmi de güçlü olanların güçsüzler tarafından ezildiği bir düzen olarak görmektedir.¹¹³ Açık bir şekilde savunduğu özel mülkiyeti düşüncesinin temel kavramlarından biri haline getirir. Mülkiyet o denli merkezi bir kavramdır ki onun idealinin özü ve sonucudur. Mülkiyetin içerik problemine girmezden evvel, Stirner’in talebinin dünyada olan her şeyi egoist biriciğe ait kılmak olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Ona göre bu gerçekleştirilebilirse, yani kişiler gerçek manada mülkiyet sahibi olursa ancak tahakküm unsurları bertaraf edilebilmiş olur.¹¹⁴ Locke’un mülkiyet anlayışın takip ederek mülkiyeti öncelikle insanın kendisinde bulur. Yine aynı doğrultuda yaşam ve özgürlük de mülkiyetin içeriğine dâhildir.¹¹⁵ Devamla; duyguyu, düşünceyi, inancı ve hatta ilişki kurduğumuz diğer insanları da kapsayan bir temel olarak anlamaktadır. Aslında bu genişlikle mülkiyet, sahip olmanın ötesinde kişiliğin bir parçası anlamına kavuşur.¹¹⁶

Stirner’e göre mülkiyetin bütün topluma yaygınlaştırılmasının neticesi aslında hiç kimsenin hiçbir şeye sahip olmayacağı bir düzendir. Bu durumu örneklemek adına, diğerleri bir kenara, başkalarınca sahiplenilmesinin daha zor olacağı öne sürülebilecek bir alanı değerlendirir: Özel mülkiyetin tanınmadığı düzenlerde kişisel görüş ve fikirlere yer olmayacağını ileri sürer. Özel mülkiyetle birlikte düşünce, fikir ve görüşler de genele devredilecektir; çünkü özel düşünceler özel yargıları ve özel

¹¹³ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 328 (235). Bu sebeple başkaldırı gerçek manada ancak egoist bir uyanışla mümkündür. **A.e.**, s. 333 (239).

¹¹⁴ **A.e.**, s. 378 (270-271).

¹¹⁵ **A.e.**, s. 303-304 (218).

¹¹⁶ Newman, **a.g.e.**, s. 110.

inançları doğurur.¹¹⁷ Özel yargı ve inançların doğumunun sosyalist düzenler açısından bir sorun olarak görüleceğini varsaymasının nedeni, çatışmaları kaçınılmaz olarak doğuracağı ve genellik, kamusalılık temeline oturan düzenler açısından bu durumun büyük bir risk oluşturacağını düşünmesinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁸

Maliklerin sahip olduklarını toplumun geri kalanıyla paylaşmasını beklemenin ve talep etmenin de yersizliğini dile getirir.¹¹⁹ Mülk sahipleri buna zorlanamaz; zira böyle bir beklentiyi beslemesi Stirner'in egoizm teorisiyle çelişirdi. Nasıl ki egoist bilincinin farkına varan insan teki uzanıp kendisine ait olduğunu düşündüğü şeyler üzerinde hak iddia etmeliyse, karşısındaki egoist de kudretiyle elinin altındakilere sahip çıkmaya çalışmalıdır. Zenginlikleri ellerinde bulunanlar bundan dolayı suçlanamazlar; Stirner'e göre, bir suçlu varsa o da mülkiyet hakkından feragat etmiş ve zenginlerin kurduğu düzene boyun eğmiş olan yoksullardır¹²⁰.

Toplumsal ilişkilerin temelini oluşturan bireysel fayda da Stirner'in mülkiyet kavramına dâhildir. Kişi, fayda sağlamak amacıyla bir diğeriyle ilişki kurduğu için, karşısındakini nesneleştirir ve sağladığı fayda bağlamında onu mülkiyeti olarak görür.¹²¹

Mülkiyete dair görüşler o raddede belirleyicidir ki her ne teklifte bulunmuş olursa olsunlar mülkiyete dair düşüncelerini doğal yasa olarak gördükleri sonucu çıkmaktadır. Zira mülkiyete ilişkin vardıkları sonuçlar aksini ve alternatifini mümkün kılmayacak biçimde sunulmaktadır. Alternatifsiz sonuçlar ise anarşist toplumun ekonomik, siyasal, toplumsal ve hukuki yapısını etkileyecek boyuttadır.

b) Diğer Doğal Yasalar

Özel mülkiyetin, Proudhon göz önünde bulundurulduğunda aynı zamanda kamusal mülkiyetin, doğal yasa gereğince kaldırılması ekonomi alanındaki tek doğal

¹¹⁷ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 147, 161-162 (105, 115-116).

¹¹⁸ Nitekim özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ile cezalandırmayı gerektiren eylemlerin de son bulacağı yönündeki inancı da benzer bir düşünceyle eleştirmektedir. **A.e.**, s. 296 (213). Bir sonraki başlıkta eleştirisi ele alınacağı için tekrardan kaçınmak adına ilgili bölüme atıf yapmakla yetinilmiştir.

¹¹⁹ **A.e.**, s. 330-331 (237-238).

¹²⁰ **A.e.**, s. 390 (279).

¹²¹ **A.e.**, s. 174 (124-125).

yasa değildir. Mülkiyet dışında da belirlenmiş doğal yasaların ekonomik dünyada hâkimiyeti görülmektedir.

Öncelikle mülkiyetle oldukça bağlantılı ve aslında genel bir doğal yasa olan eşitliğin yansımalarını örneklemek gerekmektedir. Bu hususta ilk yaklaşım Proudhon'a aittir ve koşullarda eşitliğe dayanmaktadır. Koşullarda eşitlik ise çalışma hakkı ve üretim araçlarının eşit biçimde paylaşılmasına dayanmaktadır.¹²² Üretim araçlarının paylaşımı zilyetlik sıfatıyladır ve daha önce de ifade edildiği üzere, koşullardaki eşitlik bireylerin refah seviyesinde eşitlenmesi anlamına gelmemektedir. Ancak refahta eşitliğin hedef olmaması, söz konusu eşitliğin ideal olarak kalması önünde de bir engel değildir.

Proudhon'a karşılık Bakunin eşitlikten, refahta da eşitliği anlamaktadır. Bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar yalıtılmış bireysel emeklerce karşılanamaz. İhtiyaçların karşılanması anlamını da kuşatacak biçimde zenginlik kolektif üretimin sonucudur; o halde fayda da kolektif olmalıdır.¹²³ Herkesin gücü nispetinde katıldığı üretimin sonucunda ortaya çıkan ekonomik getiri ihtiyaçlar ölçüsünde paylaşılmalıdır. Üretim araçlarının kolektif mülkiyetinde ürünlerin değeri de eşitlenecektir ve ihtiyaçlara göre dağılım da bu sayede eşitliği zedeleyici bir muhtevadan yoksun kalacaktır.¹²⁴ Değerde eşitlik konusunda Proudhon da aynı düşüncededir. Ancak değerde eşitlik emek temel alınarak sağlanmalıdır. Bu hususta daha ayrıntılı tartışma aşağıda sürdürülecektir.

Üretim araçlarında ve ürünler üzerinde farklı yaklaşımlara konu olan eşitlik meselesi böylece emek yükünün eşit paylaşımına dayanmış olur. İlk bölümde ifadesini bulan özel mülkiyet hakkı sayesinde emek sarf etmeksizin yaşayanlar, yani başkalarının emekleri üzerinden zenginlik elde edenler anarşist toplumda kendilerine yer bulamayacaklardır.¹²⁵

¹²² Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s.239-240 (188).

¹²³ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 86 (58).

¹²⁴ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 283 (213).

¹²⁵ Godwin, **Political Justice**, s. 560; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 125.

Eşitliğin emek ve ürün üzerindeki yansımaları bir başka doğal yasayı çağırılmaktadır ki bu da çalışmadır. Anarşist toplumun ekonomik yapılanmasının temelinde çalışma, hatta zorunlu çalışma¹²⁶ bulunur. Çalışma doğanın dayattığı bir zorunluluk olarak doğal yasaların bir parçasıdır.¹²⁷ Zorunlu çalışma herkesin minimum vakti çalışmaya ayırmasının, entelektüel gelişim şansına herkesin sahip olmasının, toplumun tüm fertlerinin zenginliğinin ve eşitliğin sağlanmasının koşuludur.¹²⁸ Aynı zamanda çalışma hak sahibi olmanın önkoşulu ve ahlaki varlığın tanınmasının zorunlu temeli olarak kabul edilmektedir.¹²⁹ Tabii olarak çalışma ile bağlantılı olan hak sahipliği siyasal alana dönük olan haklara ilişkindir.¹³⁰ Zira hak mahrumiyetinin genişletilmesi halinde, çalışmayan kişilerin özgürlükleri, yaşam gibi temel hakları anarşizmin savunduğu ideallerle çelişir şekilde ihlal edilebilir hale gelecektir.

Çalışmanın zorunlu oluşu, insan zihnine pek de hoş olmayan tecrübeleri hatırlatmaktadır. Ancak anarşistlere göre çalışmanın zorunlu oluşunun sebep olduğu olumsuz görünüm, özel mülkiyetin ve özel mülkiyete dayalı ekonomik sistemlerin eseridir. Zira özel mülkiyete dayalı bir sistemde çalışanlar karın tokluğuna ve başkasının hesabına çalışmakta, üretimin getirdiği zenginlik hep belirli kimselerin ellerinde toplanmaktadır. Çalışma koşulları ve saatleri gibi unsurlar da eklendiğinde zorunlu olmasından bağımsız halde çalışma başlı başına sevimsizlik kazanmaktadır. Böylesi bir ekonomik düzende çalışmanın zorunlu oluşu ancak kölelik ve angarya doğurur ki tarih bunun sayısız örnekleri ile doludur. Ancak anarşizmde çalışma zorunluluğu siyasal iktidarca kişilere dayatılan bir yükümlülük olarak değil, toplum içerisinde belirli kişilerin başkalarının emeği üzerinden zenginliğe ulaşmasının engellenmesi aracı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira herkes emeği ile geçinmek durumunda kalmayacak ise anarşist devrimin bir süre sonra kazanımlarını kaybetmesi ve bir karşı devrime uğraması oldukça olasıdır. Bu noktada özellikle özel mülkiyetin, siyasal iktidarın temeli ve işleyişi üzerindeki rolüne ilişkin ilk bölümde anarşist

¹²⁶ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 175 (135).

¹²⁷ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 251 (196-197).

¹²⁸ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 115 (106).

¹²⁹ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 193 (120-121); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 78.

¹³⁰ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 83 (80-81).

değerlendirmeleri hatırlatmak yerinde ve yeterli olacaktır. Tabii olarak Stirner'in Egoistler Birliği kurgusunun bu kaygının dışında kaldığı da not edilmelidir. Aynı zamanda çalışmanın ahlaki rolü de gündeme gelmelidir.¹³¹ Hak sahipliği ile çalışma arasındaki ilişki söz konusu zorunluluğu destekleyici bir işlev görmektedir. Hatırlanacağı üzere emek özgürlüğe doğal bir sınır çizmektedir.

Bakunin, genel olarak sosyalizme yöneltilen ve insanların kendi hesaplarına olmadığı müddetçe yeterince verimli olmayacakları, hatta çalışmaktan kaçınacakları yönündeki eleştirileri cevaplarken, emeğin ahlaki yönüne işaret etmektedir. İddiaya yönelik cevabında; modern toplumda da modern öncesinde de çalışmanın aşağılandığını ileri sürmektedir. Ona göre, herhangi bir emek sarf edilmeksizin yaşamak olanaksızdır. Söz konusu olanaksızlık ahlaki yahut hayatı idame ettirici vasfından önce, fiziksel ve duygusal gereklilik icabıdır; zira hareketsiz bir şekilde geçirilecek zaman oldukça hızlı bir şekilde, hareket etme ihtiyacını dayatacaktır. Kolektif emeğin geçerli olduğu ekonomik koşullarda insanların çalışmayacağı yönündeki iddia, Bakunin'e göre fiziksel ihtiyaçlar gereği mümkün olmadığı için geçersizdir. Sonrasında ise ahlaki yapısının gereği olduğu için geçersizdir. Böylesi bir iddianın ortaya atılabilmesinin zeminini emeği aşağılayanlar oluşturmaktadır; ancak emek insani bir yaşamın kilit noktasına taşındığında, daha doğrusu zaten işgal ettiği bu makam ihya edildiğinde zihinlerdeki problemler de ortadan kalkacaktır.¹³² Kropotkin de aynı eleştiriye cevap üretmektedir. Kişiler kendi refahlarının artacağına inandıkları anda daha gayretle çalışacaklardır, ona göre. Özel mülkiyet bu yargıyı desteklemektedir; zira bir bataklığı kurutup üzerinde emek sarf eden müteşebbisin çalışma azmi, kendisini kalkındırma iradesinden doğmaktadır. Bu kişinin başının üstünde devlet kılıcı yahut sırtında mülk sahibinin kırbağı yoktur. Söz konusu örnek özel mülkiyetin geçerli olduğu bir düzende ortaya çıkmışsa da refahın herkese eşit biçimde dağıtılmasının doğuracağı neticenin aynı olmaması için bir sebep yoktur.¹³³

¹³¹ Marshall, **a.g.e.**, s. 398.

¹³² Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 207 (128).

¹³³ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 144-146 (130-131).

Kropotkin kolektif emeğe dayalı toplumların değer üretme hususunda diğer ekonomik örgütlenme biçimlerinden daha başarılı modeller ortaya çıkardığı iddiasında da bulunmaktadır. Amerika kıtasında görülen komunal örgütlenme örnekleri ile iddiasını desteklemektedir.¹³⁴ Ancak verilen örneklerin ayrıntılı ekonomik göstergeler içermediği ve kıyas olarak başkaca ekonomik sistemlere başvurmadığı eklenmelidir. Kolektif emek üzerine kurulu anarşik komünist toplum daha kısa süreli çalışma ile daha fazla zenginliği getireceği gibi aynı zamanda insani gelişim için zamansal fırsatları da fazlasıyla sağlayacaktır.¹³⁵ Özellikle bilimsel ve teknolojik gelişmeler zamansal fırsatları daha fazla mümkün kılmaktadır ve bu avantaj ancak oluşacak refahın herkese eşit biçimde sağlanabileceği bir zeminde işleyebilecektir.¹³⁶

¹³⁴ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 164.

¹³⁵ **A.e.**, s. 174-175.

¹³⁶ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 16 (24-25). Kropotkin, günlük beş saati aşmayan çalışma hayatının zorunlu ihtiyaçların ötesinde lüksü de üreteceğini hesaplamaktadır. Özellikle çalışmanın bir başkasının hesabına değil de kendi hesaplarına olduğunu bilen insanların duyacakları ihtiyakın üretim kapasitesini arttıracak yönündeki beklentisini de eklendiğinde, oluşacak maddi refahın zannedildiğinin üstünde olacağı iddiasını rahatlıkla ileri sürebilmektedir. Ek olarak çalışma alanlarının, çalışanların psikolojik olarak daha iyi hissetmelerini sağlayacak şekilde düzenlenmesi, makineleşme ile zamandan tasarruf sağlayacak önlemlerin alınması gibi önlemler ile çalışma keyifli bir uğraş olacaktır. Kropotkin'in bu öngörülerinde ev içi emeği de göz ardı etmediğini eklemek gerekmektedir. Üstelik Kropotkin eser boyunca sık sık üretimin nasıl arttırılacağını; tarımda, hayvancılıkta ve sanayide kısa süreli çalışmalarla nasıl zenginliğe ulaşılabileceğini yer yer başkaca yazarlara atıflar yaparak ve – özellikle tarımcılık konusunda – teknik bilgiler vererek anlatmaktadır. **A.e.**, s. 92-124 (87-114). Kropotkin'in bu hesabını ilkel toplumlar ile desteklemek mümkündür. Kropotkin'den sonra yapılmış bir çalışma olduğu için onun erişmesinin mümkün olmadığı; fakat onun ilkel toplumlar üzerine yapılmış antropolojik çalışmalara verdiği değerle örtüşen bu veriye Marshall Sahlins'te rastlamak mümkündür. Sahlins avcı-toplayıcıların yiyecek, içecek ve gündelik eşyalar bakımından bolluk içerisinde olduklarını ve bunu çok kısıtlı sürelerde yaptıkları çalışmalarla sağladıklarını gösteren çalışmalara yer vermektedir. Öncelikle Sahlins'in de ifade ettiği gibi, bu toplumlardaki bolluk, ihtiyaç duyulan şeylerin azlığı ile ters orantılıdır. Modern toplum içerisindeki fertlerin ihtiyaç duyduğu şeylerin çeşitliliği ile kıyaslandığında oldukça az miktarda oldukları görülmektedir. Bu ihtiyaç çeşitliliğindeki darlık ise sürekli hareketi ve hızlı tepki vermeyi gerektirebilen yaşam biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Gelgelelim ihtiyaç duydukları şeylere bol miktarda ulaşabilmektedirler. Meselenin çalışmanın bu kısmını ilgilendiren yönü ise farklı toplumlarda yapılan her çalışmanın vardığı ortak sonuçtur. Buna göre avcı-toplayıcı ilkel toplumlar çalışmaya, modern toplumdaki fertlerden hayli az zaman harcamaktadırlar. Örneğin Avustralya'da yaşayan iki farklı topluluktan Fish Creek grubunun çalışmaya ayırdıkları vaktin günlük 4 saati bulmadığı, Hemple Bay grubunun ise 5 saatin hemen üzerinde bir çalışma sergiledikleri görülmektedir. Yine Dobe Buşmanları olarak anılan bir başka grubun yemek yapmak ve aletleri hazırlamak için ayırdıkları zaman dışarıda bırakıldığında 2 saat civarında çalıştıkları tespit edilmiştir. Benzer bir veri Afrika'da yaşayan Hadza kabilesinde de görülmektedir ve onlarda da 2 saati aşmayan çalışma saatleri görülmektedir. Marshall Sahlins, **Taş Devri Ekonomisi**, Çev.: Taylan Doğan, Şirin Özgün, İstanbul, Bgst, 2010, s. 20-37. Şüphesiz tek başına bu veriler modern toplum için yeterli değildir. Anarşizmin talebinin ilkel bir topluma geri dönüş olmadığı da göz önünde bulundurulduğunda anarşizmin modern insanın ihtiyaçlarına sırt döndüğü iddia edilemez. Buradan çıkan sonuç, ihtiyaçların çeşitliliğindeki ve insan nüfusunun ilkel toplumlarla kıyas edilemeyecek oranlarda yüksek oluşu nedeniyle ihtiyaçların miktarlarındaki fazlalığın ilkel toplumların çalışma saatleriyle karşılanabilir olmayacağıdır. Ancak bu

Bakunin'in çalışmayı zorunluluk seviyesine çıkarabilmesinin altyapısını eğitim oluşturmaktadır. Herkese sağlanacak eşit öğrenim imkânları ve imkânın ötesine geçen zorunluluğuyla aklın ve elin uyumluluğu sağlanırken, kafa emeği ile kol emeği arasındaki mevcut siyasal, toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler de giderilmiş olacaktır. Eşitsizliğin yerini ise dayanışma alacaktır: Bakunin bilimin topluma katkısının bu yolla artacağını düşünmektedir; zira dengeli bir öğrenim neticesinde, aşağıda tekrar değerlendirileceği not edilerek, hayattan kopuk ve kendi dünyasına çekilmiş olan bilim hayatla buluşacaktır. Ama aynı zamanda kol emeğine dayanan üreticiler de daha bilinçli, daha pratik ve daha verimli hale gelecektir. İşte bu, onun beklediği dayanışmanın resmi olarak belirlemektedir.¹³⁷ Gerek eğitim hususunda¹³⁸ gerekse de kafa emeği ile kol emeğinin eşitlenmesinde Kropotkin'in de benzer yönde düşüncelerinin olduğu eklenmelidir. Kafa ile kolun uyumlu çalışmasının ortaya çıkardığı yaratıcı zekânın çok mühim örnekleri tarihte bulunabilmektedir: Galileo teleskopunu kendi yapabilecek ve Newton ihtiyaç duyduğu lensleri yontabilecek kapasitede kol emeğinde mahirdi. O halde kol emeğiyle geçinmek durumunda olan çok sayıda işçinin, kafa emeğinin ürünü olacak şeyleri düşünebilecek kapasitede olmasına rağmen, yeterli öğrenim almaktan yoksun kalması nedeniyle yitip gitmiş dehalar oldukları tespit edilebilir.¹³⁹

Öğrenime erişimin eşitlenmesiyle, aynı zamanda, özellikle kapitalist ekonomik koşullar altında eğitim ve öğretim olanaklarından yararlanamayan proletarya içindeki yetenekli kişilerin ortaya çıkması sağlanmış olacaktır. Böylece eşit öğrenim imkânlarının tesisi bir yanıyla da mülkiyet meselesine dokunmaktadır; zira özel mülkiyet üzerine inşa edilmiş toplum kurgusunun neticesi sadece ekonomik olarak

denkleme üretim araçlarında, teknolojiye ve bilimde kaydedilen ilerlemeler, modern insanın daha büyük nüfuslardaki insanları örgütleyebilme kapasitesi gibi etmenler dâhil edildiğinde, ihtiyaçların çeşit ve miktar bakımından fazlalığının neden olabileceği muhtemel dezavantajlar belirli oranlarda bertaraf edilebilecektir. Arvon, **a.g.e.**, s. 88-89. Benzer iddialara Godwin'de de rastlamak mümkündür. O da herkesin emeği ile katılacağı anarşist ekonomik yapılanmasını değerlendirirken kapitalist ekonomik koşullarda olduğu gibi uzun çalışma saatlerine gerek olmayacağını ilan etmektedir. Lüksü de dışladığı üretim alanlarında günlük yarım saat çalışmanın yeterli olacağını iddia etmektedir. Godwin, **Political Justice**, s. 561; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 125.

¹³⁷ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 183-184 (115-116); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 67-68.

¹³⁸ Cantzen, **a.g.e.**, s. 202.

¹³⁹ Kropotkin, **Tarlalar Fabrikalar ve Atölyeler Yarın**, s. 206-207 (184-185).

öğrenimi karşılayabilecek ayrıcalıklı kimselerin tekeline işaret etmektedir.¹⁴⁰ Kafa ve kol emeğinin eşitlenmesi çabası ile eğitim birleştiğinde ortaya şüphesiz bu iki emek türünün birlikte sunulduğu bir eğitim modeli ortaya çıkmalıdır. Kropotkin buna “bütünsel eğitim” demektedir. Çocuklar hem bilimsel bilgi ile hem de kol emeğine yönelik çeşitli yeteneklerle donatılmalıdırlar.¹⁴¹

Böylece doğal otoritenin bireylere sunduğu özgürlük alanı daha da netleşmiş olur. Ancak alan halen geniştir ve cevaplanması gereken daha net sorulara gebedir. Anarşistler ise bu alanları zaman zaman taban tabana zıt ve hatta birbirlerini de eleştirerek doldurmaktadırlar.

c) Sınırların İçinde Kalan Meseleler

Tıpkı toplumsal örgütlenmede olduğu gibi ve toplumsal örgütlenmeyi destekleyecek biçimde sınırlar anarşizmde özgürlüğün ve düzenin garantisidirler. Sınırların gerekliliği hususundaki birlik sınırların içeriği söz konusu olduğunda dağılabilmekteyse de aynı zamanda bu dağınıklık çoğu zaman uzlaştırılabilir bütünlüktedir. Sınırlar için geçerli olan bu ifade sınırların içinde kalan meselelerde ise, özellikle ekonomi söz konusu olduğunda, daha az geçerlidir. Ancak böylesi geniş dağınıklıkları anarşistlerin düşüncenin evrimi çerçevesinde gördüklerine daha önce değinildiği de hatırlanmalıdır. Bu çerçevede aşağıdaki iki başlık kendi içlerinde iki uç noktayı ele alacaktır.

(1) Emeğin Düzeni: İşbölümü

Bir doğal yasa olduğu iddiası çalışmanın içeriğine yönelik belirlemelerde bulunma ihtiyacını bertaraf etmemektedir. Anarşist toplumun örgütlenmesinin bir görünümü olarak emeğin örgütlenmesi yahut düzeni sorusu gündeme gelmektedir. Emeğin düzenlenmesini ise en kapsayıcı biçimde işbölümü başlığı altında incelemek yerinde olacaktır.

Proudhon’un tasarımı, çalışmanın semeresi her kişi için eşit olarak takdir edilir. Ancak buradaki eşitlik emek temel alınarak belirlenmektedir; yani emeğin

¹⁴⁰ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 184-185 (116); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 69-70.

¹⁴¹ Kropotkin, **Tarlalar Fabrikalar ve Atölyeler Yarın**, s. 210 (188-189).

değeri bakımından bir eşitlik söz konusudur. Emek ise kişinin sahip olduğu yeteneklerle değil ortaya çıkan ürünle kıyaslıdır. Bu noktada yeteneklerdeki üstünlük veya eksiklik bertaraf olacaktır. Zira yetenekli olanın da yeteneksiz olanın da buluşacakları nihai nokta üründür. Üründe yetenek üstünlüğünün ortaya çıkarabileceği nitelik farkı ise işbölümüyle aşılr. Bir ürünün ortaya çıkmasında birden fazla kişinin emeğinin devreye girmesiyle ürün kalitesi bir ortalama ya yaklaşmış olur. Üretimin bu şekilde gerçekleşmesi halinde, yetenek sadece sarf edilecek zamanı belirleyebilir. Doğadan kaynaklı üstünlüğe sahip olanların arttırdıkları zamanı ne için harcayacakları ise kendilerine kalmıştır. İşbölümünün ürün üzerindeki bir diğer etkisi kalite artışı olmaktadır. Çünkü işbölümü kişilerin belirli işlerde uzmanlaşmasını sağlar.¹⁴²

Aynı zamanda işbölümü başta toprak olmak üzere işlenecek madde miktarının sınırlı olmasının zorunlu sonucudur ve eşit ücret ilkesinin de ön koşulunu oluşturmaktadır. İşbölümünün bir başka sebebi toplum içerisinde görülmesi gereken iş ve insanlardaki yetenek farklılıklarıdır. Yetenek farklılıkları doğal bir eşitsizlik hali olarak görülüyorsa da aslında bu bir doğal çeşitlilik olarak düzeltilmelidir. Çeşitlilik işlerin niteliği gereği ihtiyaçtır. Zira insan, hayatını sürdürebilmek için çok çeşitli ihtiyaçlarla kuşatılmıştır ve bu ihtiyaçların tümü insan tekniğin taşıyabileceğinden daha büyük bir yükür. İnsan tekniği aşan bu yükü sırtlanabilecek güç ancak insanlıkta bulunabilir. Öyleyse yeteneklerin göz ardı edilmesi yahut törpülenmesi suretiyle homojen bir toplum yaratmak yerine yeteneklerin özgürce gelişmesi için gerekli özgürlük alanının sağlanıp, gelişen yeteneklerin insanlığın hizmetine ve ihtiyaçlarına sunulması gerekmektedir. Yetenekler arasında hiyerarşi ise söz konusu olamaz. Çünkü içine insan emeği dâhil olan her ürün öz itibarıyla paha biçilemezdir.¹⁴³ Hiyerarşiyi engelleyen insanların zekâ bakımından eşit olduğunu ifade eden psikoloji bilimidir. Zekâ ancak niteliksel olarak farklılaşabilir ki bu yeteneklerin farklılaşmasının açıklamasıdır. Niceliksel olarak ise zekâlar eşittir. İnsanlar arasında görülen niceliksel

¹⁴² Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 124-125, 146 (96-97, 114-115).

¹⁴³ A.e., s. 127-131, 138 (99-102, 108-109).

farklılıklar sadece koşullara ilişkindir ve eşitlik üzerine inşa edilmiş bir düzende söz konusu eşitsizliklerin de kaybolacağı görülecektir.¹⁴⁴

Kapitalist düzende, insanlardaki yetenek farklılıklarının arasında hayli mesafe olduğunu düşünen Bakunin de Proudhon ile benzeşen bir kanıya sahiptir. Anarşist örgütlenme biçiminde söz konusu mesafelerin bugüne nazaran kapanacağını iddia ederken yetenekler bakımından mutlak bir eşitliğin mümkün olmadığını da kabul eder. Bununla birlikte farklılıkların bir zenginlik olduğunu ve toplumsal dayanışma için farklılıklara ve farklı yeteneklere ihtiyaç duyulduğunu eklemeyi unutmaz.¹⁴⁵

Kropotkin ise işbölümünü çeşitli sebeplerle olumsuz karşılamaktadır. Öncelikle işbölümü herhangi bir iş kolunda küçük uzmanlıkları doğurmaktadır. Uzmanlık cazip gibi dursa da farklı türde sakıncalar taşımaktadır. Çalışanlar ürettikleri ürünün yalnızca küçük bir parçasını ürettikleri için hem aslında ürünün nasıl üretildiğini gerçek manada bilmezler hem de yaratıcılıklarını kullanma imkânlarından yoksun kalırlar. Bu iki sonuç ise kişilerin çalışma azmini köreltir, çalışanı aptallaştırır ve yaşama sevincini elinden alır. Küçük uzmanlıkların neden olduğu bir başka sonuç ise yapılan işin üretimin küçük bir parçası olması nedeniyle işçi sirkülasyonuna zemin olmasıdır. Çünkü herhangi bir işçinin yaptığı herhangi bir iş için kolaylıkla yeni bir işçi bulunabilir ve hızlı bir şekilde eğitilebilir. Neticede ise işçi piyasası oluşur ve ücretlerin düşük seviyelerde kaldığı görülür. İşbölümü aynı zamanda işçiye kader olur; ömür boyu aynı işi yapmak dışında seçenezsiz bırakır.¹⁴⁶ Adını koymamış olsa da bu eleştiriler Marx'ın yabancılaşma eleştirileri ile koşuttur.¹⁴⁷

Bu eleştirilerinin doğal sonucu olarak Kropotkin anarşik komünizminde işbölümü ilkesine yer vermemektedir. Kendi teklifini işbölümü kavramına karşıtlık

¹⁴⁴ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 104.

¹⁴⁵ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 187 (117-118); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 71.

¹⁴⁶ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 186-187 (166-167); Kropotkin, **Tarlalar Fabrikalar ve Atölyeler Yarı**, s. 41-43 (1-5). Kropotkin'den önce Proudhon'un işbölümüne ilişkin görüşleri Marx tarafından eleştirilir. Marx'ın eleştirisi Kropotkin ile benzer içeriği de kuşatan daha kapsamlı bir incelemedir. Marx, **Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesine Yanıt**, s. 127-137.

¹⁴⁷ Bilindiği üzere Marx işbölümünü, yabancılaşmanın "iktisadi dışavurumu" olarak değerlendirmektedir. Karl Marx, **1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe**, Çev.: Kenan Somer, 4. Bs., Ankara, Sol, 2011, s. 198.

oluşturacak biçimde “*emeğin bütünleşmesi*” olarak adlandırır.¹⁴⁸ Herkes üretimde yetenekli olduğunu, bilgi sahibi olduğunu ve mutlu olacağını düşündüğü işleri yapmakta serbesttir ve aynı zamanda istediği an bir başka üretim sahasına geçebilme özgürlüğünün de sahibidir.¹⁴⁹ Şüphesiz ki bu özgürlüğün karşılanabilmesi de başlı başına bir meseledir. Örnek olarak; sanayi ve tarımın birbirlerine bitişik üretim alanları olduğunu ifade eden Kropotkin, sanayi ile tarımın ortak alanlarda buluşturulması gerektiği düşünmektedir. Bu düşüncesi yalnızca anarşist topluma yönelik bir çağrı değil, ayrıntılı bir çalışmanın ürünü olarak tüm ekonomik düzenler için uygulanabilir bir model iddiasıdır. Anarşist toplumda sanayi ve tarımın aynı coğrafyada birlikte gelişiminin neticelerinden biri de tam olarak işbölümü ve uzmanlaşma eleştirileri ile bütünleşmektedir. Zira böylesi iş olanakları kişilere sevdiği işte çalışma yahut istediği anda çalışma alanı değiştirebilme olanağı sağlayacaktır.¹⁵⁰ Ancak bu noktada planlama konusu devreye girmektedir. Devlet söz konusu olduğunda hangi yatırımın nereye yapılacağına ilişkin ilgili organların çalışmaları beklenir. Özel teşebbüslerin yapacağı yatırımlarda ise müteşebbis kârlılığa göre seçimlerde bulunurken, devlet ise çeşitli destek ve yönlendirmelerle yahut çeşitli yasak ve zorlamalarla özel yatırımlar üzerinde etkinlik gösterebilmektedir. Anarşist toplumda devlet gibi emretme gücü olan bir organizasyon olmayacağına göre sanayi ve tarımın yakın bölgelerde düzenlenmesinin nasıl mümkün olacağı sorusu haklılıkla akıllara gelmektedir. Bu noktada aşağıdan yukarı örgütlenme modelinin, karşılık yardımlaşmanın ve özgürlük ve eşitlik anlayışının sorunları çözeceği yönünde bir beklenti olduğu sezilmekteyse de sorunu tamamen ortadan kaldırmamaktadır.

Anarşist ekonomik düzen içerisinde cevaplanması gereken bir başka soru büyük çaplı altyapı yatırımlarının nasıl yapılacağıdır. Örneğin köprüler, yollar, barajlar gibi ihtiyaçların karşılanması daha nitelikli organizasyonları gerektirmektedir.

¹⁴⁸ Kropotkin, **Tarlalar Fabrikalar ve Atölyeler Yarın**, s. 44 (5).

¹⁴⁹ Eleştiride benzeştiklerini ifade ettikten sonra Kropotkin ile Marx’ın teklifte de birleştiklerini söylememek eksiklik olacaktır. Marx’ın örnekleriyle; komünist toplumda kişilerin belirli faaliyet alanlarına hapsolmayacağını ve farklı konularda kendisini geliştirebilme imkânı toplum tarafından sağlandığı için her gün farklı bir üretim alanına katılabileceklerini ifade etmektedir. Karl Marx, Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, Çev.: Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, 2. Bs., İstanbul, Evrensel, 2013, s. 41.

¹⁵⁰ Kropotkin, **Tarlalar Fabrikalar ve Atölyeler Yarın**, s. 192 (183).

Böylesi ihtiyaçların da şüphesiz anarşist toplumun kendi dinamikleriyle çözüme kavuşturulması beklenmektedir. Nitekim tarihsel olarak anarşist toplum benzeri bir örgütlenme olarak gördükleri Orta Çağ kentlerinde, benzeri ihtiyaçların giderim biçimlerini kendi teorilerini destekleyici şekilde yorumlamaları da böylesi işlerin görülmesinde herhangi bir sorun ile karşılaşılmayacağı inancının güçlü bir şekilde varlığına işaret etmektedir. Örneğin Kropotkin Orta Çağ kentlerinde görülen mimari eserlerin ihtişamına ve bu eserlerin devletin herhangi bir desteği olmaksızın ortaya çıktığına dikkat çekmektedir¹⁵¹. Anarşistler toplumun ihtiyaç duyacağı bu biçimdeki yatırımların gerçekleştirilmesinde insanların doğal, gönüllü ve kendiliğinden örgütlenmelerinin yeterli ve gerekli sonuçları doğurabilecek kapasitede olduğunu düşünmektedirler.¹⁵² Bu kanıyı destekleyen de şüphesiz karşılıklı yardımlaşma ilkesinin işleridir ki anarşist toplumun doğallığında karşılıklı yardımlaşmaya ilişkin bir sorunun yaşanması ihtimaller arasında görülmemektedir. Ancak bu da tıpkı sanayi-tarım işbirliğinin sağlanması konusundaki soru işaretleri ile birlikte kabul edilmelidir.

(2) Ürünün Düzeni: Değer

Anarşist düzen dahi olsa ürünlerin değerinin nasıl belirleneceği bir problemidir. Ancak bu problem ya çözüme kavuşturulmalıdır yahut problemi doğuran değer meselesi tamamen ortadan kaldırılmalıdır.

Öncelikle, genel olarak anarşistleri kuşatabilecek, Proudhon'un para konusundaki düşüncelerine değinmek gerekmektedir. Proudhon paraya dayalı ekonominin krizlere sebep olduğunu ileri sürmektedir. Para bir spekülasyon aracı olarak belirli ellerde toplanmaya müsaittir. Paranın belirli ellerde birikmesi mübadeleyi güçleştirir ve böylece ürünlerin değer kaybına neden olur. Yapılması

¹⁵¹ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 126 (116). Kropotkin devamında Avrupa'nın demiryolu ağı ile örülmesi meselesini değerlendirmeye almaktadır. Avrupa'yı bir başından bir başına kesintisiz bir tren yolculuğuyla geçmek mümkündür. Bu imkânı sağlayan ise farklı egemenlerin birlikte hareketi değil, farklı bölgelerde tren yollarının döşenmesi işini yüklenmiş olan şirketlerin kendi aralarındaki anlaşmalarıdır. Kropotkin egemen bir varlığa gerek olmaksızın söz konusu şirketlerin koordineli bir şekilde çalışabildiklerini ve tren yolu ağını kurabildiklerini ifade etmektedir. Şüphesiz bu ağ modern devlet çatısı altında gerçekleştirilmiştir ve dolayısıyla devletin göz yumduğu bir takım sömürü ilişkileri de söz konusu olmaktadır. Ancak dikkat çekilmesi gereken nokta gerçek kişilerin birlikteliği ile büyük çapta yatırımların yapılabilirliğidir.

¹⁵² Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 150

gereken paranın mübadele aracı olmasından vazgeçmektir. Mübadele ürün üzerinden olmalı, ürünün değer ise emek ve hammadde için yapılan harcamayla ölçülmelidir. Bunu gerçekleştirebilmek için ise mübadele bankaları kurulmalıdır.¹⁵³ Mübadele söz konusu banka aracılığıyla gerçekleştirilir ve mübadelede bu banka tarafından verilen emek çekleri kullanılır. Emek çeklerinin karşılığı bir malı üretmek için harcanan emek süresini içerir.¹⁵⁴

Konu mübadeleye ve dolayısıyla da ürünlerin değerinin belirlenmesine gelmişken, meseleyi daha detaylandırmak gerekmektedir. Proudhon kullanım değeri ve değişim değeri kavramları üzerinden ekonominin mevcut işleyişini ele alır ve kullanım ve değişim değerlerinin birbirlerinden zıt yönde hareketinin belirleyici olduğu kapitalist ekonomik koşulları eleştirir. Arz talep düzleminde ürünlerin fiyatlarının sürekli dalgalı olmasının hem üretici için hem de tüketici için olumsuz sonuçlar doğurduğunu ileri sürer.¹⁵⁵

Serbest piyasa ekonomisinde kâr odaklı yaklaşımlar ürünlerin sürekli olabildiğince yüksek fiyatlanması sonucunu doğurmaktadır. Yüksek fiyatlama ve yüksek kâr için izlenen çeşitli yollar bulunmaktadır. Ürün miktarlarını belirli seviyelerin altında tutma, bir şekilde fazla elde edilmiş yahut üretilmiş ürünleri stoklama yahut imha etme, üretim alanlarını çeşitli biçimlerde sınırlandırma gibi yöntemlerle yatırımcılar, mülk sahipleri kârlarını maksimize etmektedirler. Bir de üretici ile tüketici arasına giren araçlar dâhil olduğunda emekçilerin yoksulluğu katlanmaktadır.¹⁵⁶ Kropotkin'in bu değerlendirmeleri Proudhon'un değer ve serbest piyasa konusundaki eleştirilerini desteklerken öte yandan heba edilen emek gücüne dikkat çekmektedir. Piyasaya sürülebilir olduğu halde fiyat maksimizasyonu için piyasadan çekilen ürünlere harcanan emek ve üretim kapasitesini arttırma imkânı varken üretime dâhil edilmeyen emek yok olup gitmektedir.

¹⁵³ Proudhon, **Makaleler**, s. 19-22. Nitekim Proudhon 31 Ocak 1849'ta Paris'te, sözünü ettiği şekilde çalışan ve adı Halk Bankası olan bir bankayı kurmayı başarmıştır. Woodcock, **Pierre-Joseph Proudhon: A Biography**, s. 143.

¹⁵⁴ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 64.

¹⁵⁵ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 62-74.

¹⁵⁶ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 14-15 (23). Zayi olan emeğe bir de zenginlerin lüks ihtiyaçlarına koşulanlar eklenmelidir. **A.e.**, s. 15-16 (24).

Tüm bu eleştirilerin neticesinde işlemekte olandan farklı bir değer teorisi önerisi gerekmektedir. Proudhon'un değer konusundaki teklifi emek teorisidir. Teorisinde değişim değeri ve kullanım değeri olarak ortaya çıkan ürün değerlemelerini kaynaştırmaya çalışarak, üretimde harcanan emek-zaman miktarınca ürünlere değer biçilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Böylece mübadele edilirken ürünlere harcanan emek zamanı ölçülür ve ürünlerin değerleri bu ölçüt çerçevesinde oranlanır.¹⁵⁷ Bu değer belirlenmesinde önemli bir işlev, Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşmanın karşısına yerleştirdiği rekabet kurumuna yüklenmiştir. Çünkü yalnızca bir imalatçı tarafından gerçekleştirilen ürünün değerinin gerçeği yansıttığı her zaman su götürcektir.¹⁵⁸

Serbest piyasada ürün değerinin belirlenmesine yönelik eleştirilerde Proudhon ile aynı paydada buluşan Kropotkin, Proudhon'un önerisine ise katılmamaktadır. Özellikle sanayi gibi kimin ne ölçekte katkı sağladığının belirlenemediği, girift ilişkilerin neticesi olan üretim alanlarında kişi başına düşen payın belirlenmesi mümkün değildir.¹⁵⁹ Böylece anarşik komünizmi diğer sebeplere ek olarak pratik gerekçelerle de talep etmiş olmaktadır. Onun önerisi para veya mübadeleyi mümkün kılan herhangi bir aracın kullanılmamasıdır – buna Proudhon'un emek çekleri de dâhildir. Takasa dayalı bu ekonomik düzlemde mutlak surette öncelik tanınması gereken şey üretimin gereksinim duyulan şeylere yöneltilmesidir. Değere gelindiğinde

¹⁵⁷ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 84-85. Proudhon'un ekonomi görüşlerini ayrıntılı bir şekilde sorgulayan Marx değer konusunda da Proudhon'u eleştirmektedir. Diğer konularda olduğu gibi öncelikle Proudhon'un özgün bir çalışma yapmadığını not etmektedir. Sonrasında ise emek-zaman üzerine kurulu değer sisteminin her insanın, farklılıklarının göz ardı edilmesi suretiyle aynı süre içinde aynı emeği verdiği varsayımına zorlamakta olduğunu ileri sürmektedir. Bu ise insanın hiçleştirilmesidir; çünkü çalışanlar belirli süreler içerisinde belirli miktarlarda emek sarfına zorlanırlar yahut bu miktarda emeği sarf ettikleri varsayımına tâbi tutulurlar. Ya da bu emek miktarlarını ölçecek bir makinanın varlığını gerektirir ki bu da insanın makine karşısında boyun eğişi anlamına gelmektedir. Ek olarak, aynı atölyede yahut fabrikada çalışan işçilerin emekleri birbirinden ayırt edilebilir de değildir. Marx, **Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un Sefaletin Felsefesine Yanıt**, s. 52-53.

¹⁵⁸ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 148-149. Şüphesiz ki rekabet kapitalist ekonomik düzende ifade ettiği biçimiyle anarşist toplumda var olamaz. Proudhon rekabeti kendi teorisinin toplamı içerisinde konumlandırmaya çalışmaktadır. Hatırlanmalıdır ki bu toplam, mülkiyetin olmadığı, dayanışmacı, eşitlikçi bir düzendir ve hiçbir ilkinden vazgeçilmesi söz konusu değildir. Mesele Proudhon'un kendi düzeni içerisinde rekabetin de var olacağına dönük düşünceleridir. Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 161.

¹⁵⁹ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 25 (31).

ise “herkese ihtiyacı kadar” ilkesine tam bir işlerlik kazandırılır. Köylü şehirden ihtiyaç duyduğu metalleri alırken şehirlinin ihtiyaç duyduğu gıda ürünlerini bırakır.¹⁶⁰

Böylece Kropotkin emeğin hiçbir şekilde ücretlendirilmemesi kanaatine ulaşmış olur. Çünkü ücret karşılığı çalışmak kapitalist ekonominin ürünüdür ve özel mülkiyetin kaldırılmasıyla elde edilen devrimde geçmiş rejimin izlerinin taşınması çelişkidir. Karmaşık-basit, kirli-temiz yahut başkaca sınıflandırmalara aldırmaksızın tüm emek kolları herhangi bir ücrete tâbi olmaksızın toplumun ürettiklerinden ihtiyacı kadar olanı alabilmelidir. Öte yandan emek karşılığı ücret uygulaması kaldırıldığında kol emeği ile kafa emeği arasındaki ayrım ve hiyerarşi de son bulacaktır.¹⁶¹

Emek-değer teorisinde çözüm üretilmesi gereken bir alan da dehaların, modern toplumda saygın olarak nitelenen mesleklerin ve sanatçıların durumudur. Bu kategorilerdeki kişilerin üretimi de emeğinin karşılığı olacaksa ve bu karşılık da eşitlik ilkesine tâbi tutulacaksa bunun dayanağı ne olabilir sorusuna Proudhon şöyle cevap vermektedir: Deha tek başına ortaya çıkarılabilir bir şey değildir. Deha kendinden öncekilerin emeğiyle yavaş yavaş belirir ve dâhi kendine yarenlik eden düşünce akımlarıyla dehasını ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla deha yalıtılmış bir fanusta doğamaz.¹⁶² Proudhon’un kullandığı örnek olan doktorluk gibi bir mesleği icra eden kimselerle toplumda başkaca işleri yapan kimselerin eşit ücrete tâbi olması beklenmektedir. Öncelikle doktorluk gibi meslekleri icra eden kişilerin sahip olduğu birikim ve yetenekler birer üretim aracı olarak görülmelidir ve bu haliyle aslında kendilerine ait bir şeyi kullanıyor olamazlar. Onlar kendilerinden önceki ve kendileri dışındaki bir birikimin ürünüdürler. Ek olarak bu gibi meslekler uzun süren eğitime duydukları ihtiyaç sebebiyle, eğitimleri süresince toplumsal üretimin dışında kalmaktadırlar. Toplum adeta bu kimselerin ürün çıkarabilmeleri için sabırla beklemekte ve onları beslemeye devam etmektedir.¹⁶³ Nihayet, sanatlarla ve bilimlerle

¹⁶⁰ A.e., s. 72-73 (69-70).

¹⁶¹ A.e., s. 147, 163-173 (133, 146-153).

¹⁶² Proudhon, **Sanatın Prensibi**, 59; Benzer yönde bir değerlendirmenin ilk bölümdeki mülkiyet başlığında Kropotkin tarafından yapıldığı hatırlanmalıdır. Kropotkin özel mülkiyetin emekle haklı çıkarılması önündeki engelin, son ürüne gelene kadar bilinen yahut isimsiz birçok kimsenin irili ufaklı katkıları sağlaması olduğunu ifade etmekteydi.

¹⁶³ Kropotkin de bu hususa dikkat çeker. Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 48.

uğraşan kimselerin çoğu üretimi ihtiyaçlar hiyerarşisinde üst basamakları işgal etmektedir. Bu durum da onları daha vazgeçilebilir kılmaktadır.¹⁶⁴ Sonuç olarak dâhilerin, sanatçıların, günümüz toplumunda daha üstün görülen mesleklerle iştiğal edenlerin toplumun geri kalanından daha fazla gelir elde etmesinin geçerli bir sebebi, Proudhon'a göre, yoktur.

Ekonomik kurgusuna uygun farklılıkta olmak üzere Bakunin de dehaların durumuna ilişkin olarak, tespitlerini onaylayarak adını andığı, Proudhon'la benzeşen değerlendirmelerde bulunmaktadır. O da dehanın ancak toplum içerisinde çıkacağını düşünmektedir. Dehanın üretiminin kol emeğinden daha değerli olmadığını ileri sürdükten sonra, anarşist düzende dâhilerin de kol emeği harcamak zorunda olacaklarını ilan eder. Bakunin'e göre, kol emeği ile birlikte entelektüel üretimin verimliliği artacağı gibi kol emeği de hak ettiği değere kavuşmuş olacaktır.¹⁶⁵ Buradaki zorunluluk daha önce izah edilen "hayatı idame ettirmek için çalışma zorunluluğu" içerisinde anlaşılmalıdır.

Öte yandan kapitalist düzende, ustabaşından mühendise, eğitimli kimselerin daha fazla ücretle ödüllendirilmesinin başkaca nedenleri de bulunmaktadır. Bu kişiler işverenin daha az gider kalemiyle daha fazla gelir elde edebilmesini olanaklı kılmaktadır. Ustabaşı işçilerin daha yoğun çalışmasını sağlarken mühendis daha verimli üretim yollarını bulacaktır.¹⁶⁶ Dolayısıyla nitelikli eleman vasfındaki çalışanlar aslında sahip oldukları bilgi ve birikim düzeyi sebebiyle değil, bu bilgi ve birikimlerini işverenin daha fazla gelir elde etmesi yolunda kullandıkları için daha fazla kazanmaktadırlar.

3-) Hukuk

Hukuk ve adalet meselesinde öncelikle, önceki bölümde ele alınan ve sözleşmelere sınır çizen unsurlar hatırlanmalıdır. Sözleşmelerin birer hukuk kaynağı olmasının yanı sıra doğal yasalar ve ahlak da anarşist toplumun en temel hukuk kaynaklarını oluşturmaktadır. Ancak hukuk sadece kaynak meselesine indirgenemez

¹⁶⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 141-142 (111).

¹⁶⁵ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 117-119 (77-78).

¹⁶⁶ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 167 (150).

şüphesiz ki. Öncelikle adalet yaklaşımının hukuka nasıl bir temel oluşturduğu sonrasında ise uygulamada ne gibi ilkelerin ortaya çıkarılabileceği incelenmelidir.

a) Adalet ve Hukukun Kaynakları

Herhangi bir siyasal toplum modelinde olduğu gibi anarşistler için de gerçek adalet kendi kurguladıkları yapı ile kardeştir. Toplumsal bir devrim ile doğmamış ve eşitlik ve özgürlük üzerinde temellenmemiş bir toplumda ve siyasal iktidar yapısında adaletin tecelli etmesi anarşistlere göre mümkün değildir.¹⁶⁷ Ancak adaletin çeşitli yorumları, bütün yolların ona ulaştığı merkez kavram olarak detaylandırmayı ve temellendirmeyi gerektirmektedir. Şüphesiz anarşizme yaklaşımlarındaki farklılığın sonuçları adalet kavramı çerçevesinde de yer yer kendisini gösterecektir.

Proudhon, adaletin toplumsal yapıyı ayakta tutan en önemli kavram olduğunu öne sürmektedir. Adalet aynı zamanda doğru yasanın bulunmasının da önkoşuludur.¹⁶⁸ O kadar ki devrimin ilk hedefi, mevcut siyasal iktidar biçiminin adalet anlayışı ve hukuku uygulayan organları olmalıdır. Zira rejim ortadan kaldırıldıktan sonra, önceki rejimin adalet ve hukuk yaklaşımının yansıdığı unsurların hayatına devam ettiği her gün karşı devrimle sonuçlanacak bir kapının açık tutulması anlamına gelmektedir. Devletin otoriteye dayalı adalet anlayışının varlığına göz yumulması, mutlak surette yeni bir siyasi veya dini iktidarın doğumu ile sonuçlanacaktır.¹⁶⁹

Adalet toplumsal içgüdüdür ve kişilerin eylemleri toplumsallığa yöneldiği ölçüde adaletlidir. Yukarıda ilgili bahiste dile getirilen insanın toplumsal bir varlık oluşu yönündeki kabul, adaletin ölçüsünün belirleyicisidir. Ancak salt içgüdü adaleti sağlamaz. Adaleti tamamlayan ikinci unsur düşüncedir. İçgüdülerle hissedilir ancak akıl yoluyla bulunur.¹⁷⁰

Adaletin toplumsallığı sürdürmeye yönelik eylemlerle eş tutulması onu aynı zamanda ahlakla da bağdaşık hale getirmektedir. Zira hem adalet hem de ahlak

¹⁶⁷ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 85.

¹⁶⁸ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 29 (23). Adalet Proudhon düşüncesinin merkez kavramı olarak nitelendirilmektedir. Arvon, **a.g.e.**, s. 51.

¹⁶⁹ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 261.

¹⁷⁰ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 219, 227 (172, 178).

bakımından aranan yuva, insanın hayvani olan içgüdülerinde bulunmuştur.¹⁷¹ Öyleyse adalet aynı zamanda ahlaki olandır. Proudhon'un ahlak ile adalet arasında kurduğu bağ Godwin, Bakunin ve Kropotkin tarafından da paylaşılmaktadır.¹⁷²

Anarşistler adalet ile eşitlik arasında kopmaz bir bağ kurmaktadır. Örneğin Godwin adaletsizliği sürekli olarak eşitsiz ilişki örnekleri ile açıklamaya çalışmaktadır. Adaletsiz ilişkiler bolluk içerisinde olan ile en temel gereksinimlerini karşılayamayanın karşıtlığındadır yahut emeğiyle topluma katkı sağlayan ile çalışmadığı halde zenginlik içinde yüzenin aynı toplumda buluşmasındadır.¹⁷³

Proudhon da adaleti içgüdülerde bulup ahlakla temellendirdikten sonra nihai durağına varır: adalet ve eşitlik aynı manayı karşılamaktadır. Adalet toplumsal yaşamda aranması gereken bir kavram olduğu için toplumun özünde yer aldığını düşündüğü ortaklığı hatırlatır. Üretim toplumun diğer üyeleri olmaksızın ya olanaksızdır yahut anlamsızdır. Çünkü üretim istesek de istemesek de yahut fark etsek de farkında olmasak da kolektif bir eylemdir. Başkası olmaksızın üretimin olanaksızlığı burada yatmaktadır. Aynı zamanda, bir şirket ortaklığında ortaklardan birinin yaptığı üretim nasıl ki aynı zamanda diğerleri içindir, toplum için de aynı şey geçerlidir. Zira tüketim için de toplumdaki diğerlerine ihtiyaç duyulur. Başkası olmadan üretimin anlamsızlığı da bu noktadadır. Toplumun özünü oluşturan bu ortaklık eşitliğin göstergesidir. Toplumsallığa aykırı olan adalet aykırı olandır yani ortaklığa aykırı olan eşitliğe aykırı olandır.¹⁷⁴ Ancak Proudhon'a göre, bu eşitlik daha önce işaret edildiği üzere mutlak eşitlik anlamına gelmemektedir. Eşitliğin ideali koşullarda eşitliğin sağlanmasıdır. Mutlak eşitlik ise ancak kendiliğinden gerçekleşebilir. Mutlak eşitliğin kendiliğinden gerçekleşmesini ümit etmek yerine müdahale ile sağlamaya çalışmak ise eşitliğe aykırılık olacaktır. Çünkü bu durum, yine ilgili bahiste ele alındığı üzere, zayıfların, tembellerin ve asalakların çalışanlar üzerinde hâkim kılınmasıdır. Proudhon'un ilkel kamuculuğa, Rousseau'ya ve

¹⁷¹ A.e., s. 222 (174).

¹⁷² Godwin, *Political Justice*, s. 80; Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s. 33; William Godwin, "Adalet", *Hukuk Kuramı*, Çev.: Muzaffer Dülger, C.:5, S.:2, 2018, s.30; Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s. 85; Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 100.

¹⁷³ Godwin, "William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97)", s. 40-41.

¹⁷⁴ Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, s. 223-226 (175-177).

Marksizm'e getirdiği temel eleştiri noktalarından biri olarak mutlak eşitlik idealinin müdahaleci bir biçimde sağlanmaya çalışılması adaletsizlik anlamına gelmektedir.

Bakunin ise adaleti bir üstyapı kurumu olarak değerlendirirken, Marx'ın isabetle tespit ettiğini ifade ettiği, ekonomik olguların belirleyiciliği tezi doğrultusunda gerçek adaletin arayışına girmektedir. Dolayısıyla ekonomik alana ilişkin ilişkilerin doğru şekilde düzenlenmesi adaletin bulunulabilmesinin öncelikli koşuludur.¹⁷⁵ Ekonomik alanın ise Marx'ın "*herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyaçlarına göre*"¹⁷⁶ cümleleriyle koşut içerikte ve yukarıda izah edildiği şekilde düzenleneceğini ilan etmektedir. İşte bu düzendir ki, ona göre adaletin de gerçek görünümüdür.¹⁷⁷ Proudhon karşısında Marx'ı tercih etmesiyle birlikte nihai noktada Proudhon'la yeniden birleşmektedir ve adalet ile eşitlik arasındaki özdeşliği tasdik etmektedir.¹⁷⁸ Hemen eklenmelidir ki Proudhon ile Bakunin arasındaki uyuma Kropotkin de dâhil edilmelidir; çünkü o da adalet ve eşitlik arasında zorunlu bir bağ olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁹ Ancak Bakunin ile Kropotkin'in hedefledikleri eşitlik ile Proudhon'un eşitliğinin birbirinden farklı olduğu da hatırlanmalıdır.

O halde anarşistler için adalet; eşitlik, ahlak ve özgürlükle ve eşitliği, ahlakı ve özgürlüğü sağlayacak düzenle doğrudan ilişki içerisindedir.¹⁸⁰ Yukarıda da ifade edildiği üzere sonuç anarşist toplumsal örgütlenmeye çıkmakta ve onun dışındaki herhangi bir örgütlenme biçiminin adalet doğurma ihtimali tamamen dışlanmaktadır. Çünkü ilk bölümde de incelendiği üzere, diğer siyasal örgütlenmelerin varlık koşulu özgürlüğün yokluğu ve eşitsizliktir. Hatta anarşizmin baktığı pencereden, Marksizm gibi ideolojiler de ancak yeni iktidarlar üretmeye muktedir olabileceği için mevcut örgütlenme biçimine alternatif görünseler de aynı adaletsizlikte buluşmaları da kaçınılmazdır.

¹⁷⁵ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 186 (142).

¹⁷⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, **Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, Çev.: M. Kabagil, Ankara, Sol, 1969, s. 148.

¹⁷⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 283 (213).

¹⁷⁸ Marshall, **a.g.e.**, s. 396.

¹⁷⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 100.

¹⁸⁰ Colson, **a.g.e.**, s. 7.

Adalet eşitliğe denk tutulduğuna göre hukuki düzen ve hukuki düzenin bir unsuru olarak hukukun kaynakları meselesi de eşitliği destekleyebilecek biçimde düşünülmelidir. Hukukun içeriğinin oluşturulmasında bir önceki bölümde incelenen doğal yasalar, ahlak ve sözleşmeler oldukça önemli ve temel bir işlev görmektedirler. Özellikle sözleşmelerin hukuku belirleyen yönü bireysel egemenlik ilkesinin hayat bulabilmesinin zorunlu koşuludur. Özellikle doğal yasaların belirlenmesinde yaşanan güçlük göz önünde bulundurulduğunda sözleşmelerin önemi daha belirgin olmaktadır. Nihayet anarşistlerin doğal yasa olarak kabul ettiği unsurlar oldukça sınırlı sayıdadır. Eşitlik ve özgürlük ve bunlarla bağlantılı olan özel mülkiyet yasağı ve çalışma gibi belli başlı doğal yasa içeriği toplumsal yaşamın sürdürülebilmesini mümkün kılmaktan uzaktır. Zira yaşam oldukça karmaşık ve girift ilişkilerin düzenlenmesini dayatmaktadır. İnsanın dışında yapay otoritelerin reddedilmesi ile ortaya çıkan boşluk, doğal yasalarla doldurulamadığı ölçüde bireylerin ellerine bırakılmak zorundadır. O halde bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerin düzenlenmesinde, doğal yasalardan doğan boşluğun bireylerce doldurulması gerekir ki bu noktada gündeme gelecek olan enstrüman sözleşmeler olacaktır. Tabii olarak sözleşmeler için sınır olarak değerlendirilen hususlar göz önünde bulundurulmalı, doğal yasaların açığa çıktığı ölçüde ve ahlakın değişebilen içeriği hesaba katıldığında sınırların genişleyebileceği yahut değişebileceği öngörülmelidir.

Bununla birlikte sözleşmeler, hukukun çıkar çatışmalarını politik alandan çıkararak yarattığı meşruiyet zeminine¹⁸¹ ilişkin perdenin yırtılması demektir. Çünkü sözleşmeler eliyle yaratılan hukuk yalnızca tarafları ilgilendirmektedir ve her seferinde tarafların çıkarları doğrultusunda yeniden şekillenmek zorundadır. Anarşistlerin çatışma yaşanmayacağı varsayımına karşılık, her ilişkide çıkarların uyuşmasından evvel bir gerilimin varlığı göz ardı edilemez. Gerilimi tutma işlevi, yeniden, sözleşmelere sınır getiren doğal otoritelerin üzerindedir. Meşruiyet ise hem bu doğal sınırlarla hem de bireyin egemenliğinden ve rızasından kaynaklanacaktır.

Bu hukuk kaynaklarına ek olarak örf ve âdetler de gündeme gelecektir. Hatırlanacağı üzere ahlakın kaynaklık ettiği örf ve âdetleri anarşistler hukukun tarihsel

¹⁸¹ Özcan, **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, s. 361.

öncülü olarak değerlendirmektedir. Aslında bu öncüllük rolünden hareketle örf ve âdetin; ahlak, sözleşmeler ve doğal yasaları kuşatan genel bir kavram işlevi gördüğü de ileri sürülebilir. Nitekim bu kuşatıcı içeriği destekleyecek biçimde Kropotkin, devletin hukukunu karşılamak üzere Roma Hukuku ifadesini tercih ederken, düşmanlaştırdığı Roma Hukuku'nun karşısı olarak örf ve adet hukuku ifadesini tercih etmektedir.¹⁸²

Söz konusu kaynakların anarşist toplumun ihtiyaç duyacağı bütün düzenlemeleri ihtiva etmesi beklenmemelidir. Bireyden evrensele doğru genişledikçe girift hale gelecek ilişkiler ve genelleşecek ihtiyaçlar yasa kavramına başvurmayı gerektirecektir. Her ne kadar yasama faaliyeti devlet egemenliğinin göstergesi olarak yorumlansa da anarşist bir örgütlenmenin yasa üretmeyeceği sonucu ortaya çıkmamalıdır. Bakunin'in örnek toplum yapısında da birimlerin birbirleriyle uyumlu olacak biçimde hukuk üretmesinden bahsettiği hatırlanacaktır.

Bununla birlikte Godwin'e dönüldüğünde yasama faaliyetinin insan uğraşının dışına çıkarıldığı görülmektedir. İnsan, ona göre, yasa yapabilecek yetkinliğe sahip değildir. Doğal yasalar bahsinde değinildiği üzere, yasa yapmak değişmez bir aklın yetkisinde olabilir. İnsan ancak yorum yapabilir. Yorum ek ve yasama faaliyetine yakın olarak ise "ilan etme" eylemi insana ait kılınmıştır.¹⁸³ İlan etme eylemi açıktır ki sıfırdan oluşturma, yaratma değildir. Yasama erkinin bir parçası olan ilan dahi her ne kadar hukukilik prensibinin bir parçasını teşkil ediyorsa da hukuk yaratma eylemi olarak ifade edilemez. Hukuk yaratıldıktan sonra ek bir eylem olarak ilan gündeme gelmektedir. Godwin'in kullanımında yasamanın reddedilmesi ve ilana başlı başına yer ayrılması ise tek kapıya çıkmaktadır; o da doğal yasanın ilanıdır. Bu noktada Godwin bilimsel ilerleme ile doğal yasaların bulunması arasında bir ilişki kuruyor görünmese de diğer anarşistlerde görülen bu çizgiye yaklaştığı sonucu ileri sürülebilir durumdadır. Öte yandan bilimsel kaygısından bağımsız ve fakat rasyonel dayanakları olan bir keşif sonucu bulunacak doğal yasalar Godwin'in teorisi ile uyumsuz olmayacaktır.

¹⁸² Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 232.

¹⁸³ Godwin, *Political Justice*, s. 281; Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s. 61.

Yasama anarşist toplumda görülecekse, anarşist biçimde olmak zorundadır. Bu minvalde öncelikle, yasaların doğal yasalara, ahlaka uyumlu olmayacak içerikte ve bireysel iradeyi ve birey egemenliğini baskılayacak şekilde oluşturulmamış olması, özgürlüğü ve eşitliği yadsıyan bir düzenin yaratıcısı veya sürdürücüsü işlevini görmemesi gerekmektedir. Söz konusu sınırlar anarşizmin ilkelerinden ve devlete yönelik eleştirilerinden dahi görülebilmektedir. Bireysel egemenliğin yansıması olan sözleşmelerin yasaların üzerinde konumlandığını gösteren delil ayrılma hakkında bulunabilir. Bireylerin ve hatta her dereceden komünlerin dâhil oldukları birliklerden hesapsız bir şekilde ayrılabilmesi elbette ki yasalar üzerinde mutabakat sağlanamamasının da sonucu olabilir. Yasalar bu hakkı bireyin elinden alamayacağına göre, ayrılma hakkı yasalar ile sınırlandırılmayan sözleşmelere işaret etmektedir.

Sonrasında ise yasa iradenin değil vakıanın dışavurumu olmalıdır.¹⁸⁴ Yasanın iradeye indirgenmesi, iradesi belirleyici olanın yahut olanların krallığını ilan etmesi anlamına gelir ki bu da ortaklık ruhuna aykırıdır. Olması gereken, iradenin geçerliliğinin ispata muhtaç olduğunun kabulüdür ve irade ancak geçerli olduğu ölçüde yasalaşabilir. Ortaklığın bir sonucu olarak da herkes tarafından gündeme getirilebilir. Böylece yasama faaliyeti yapmak da yasayı onaylamak da yahut yasayı veto etmek de bilimin ellerine teslim edilmiş olur. Aynı zamanda olgulara dayandırılmakla, yasa zorunluluklar temeline oturtulmuş olur.¹⁸⁵ Zorunluluklar temeli, akla dayanan yasaları doğal yasalara uyumlu kılar ve insanın tanrısallığına izafe edilir. İnsanın tanrısallığı – ki ilk bölümde bu meseleye ilişkin tartışma takip edilmişti – doğal yasalar vasıtasıyla insanı evrene bağlar ve böylece eylem ile yasa uyumlu hale gelir.¹⁸⁶

O halde aslında yasalaşan şey bizzat doğal yasaların kendisidir. Godwin'in yasamayı yoruma ve ilana indirgemesi, Proudhon'un yasayı iradeden soyutlaması ve Bakunin ve Kropotkin'in doğal yasaların belirlenmesinde bilimsel gelişmelere bel bağlaması birlikte değerlendirildiğinde yasaya dair ortak nokta doğal yasalar ile sınırlı kalmaktadır. Mesele doğal yasalara dair bir iz bulunduktan sonra bunun ilan

¹⁸⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 36 (29).

¹⁸⁵ **A.e.**, s. 267-270 (209-211).

¹⁸⁶ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 27.

edilmesinden ibaret gibi görünmektedir. Karşılıklı yardımlaşma bahsinde Kropotkin'in dayanışmanın doğal yasalardan olduğunu iddia etmesi yahut Bakunin'in özel mülkiyetin zararlı bir kurum olduğunun doğal yasa olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmesi yasama örneği olarak görülebilir. Bu meseleler birer vakıadır ve bilimsel veriler üzerine yorum yapılarak yasa olduğu sonucuna varılmıştır. Yapılması gereken son şey ise anarşist toplum tarafından bu tespitin ilan edilmesidir. Böylece herkes için bağlayıcı, sözleşmeleri sınırlayıcı ve özgürlüklerin ufkunu belirleyen bir hüviyet kazanmış olacaklardır.

Hukuk kaynaklarının böylece belirlenmiş olmasının hedefteki eşitliği ne ölçüde doğurmaya yahut korumaya muktedirdir sorusu doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Bu soru aynı zamanda adaleti de ilgilendirdiği için daha da önem kazanmaktadır. Şüphesiz ki anarşistlere göre, yasa yapma yetkisinin belirli kişi veya organlara bırakılması ve üretilen yasaların nesiller boyu bağlayıcılığını sürdürmesi, yöneten-yönetilen ayrımının ve dolayısıyla tahakkümün varlığının en büyük delilidir. Bu haliyle ne bireysel egemenliğin ne aşağıdan yukarı örgütlenmenin ne de kendiliğindenlik ilkesinin işlemesi söz konusu olabilir. Çünkü bireyler yasa yapıcının egemenliğinde ve önceden belirlenmiş ilişkiler ağı içerisinde yaşamaya zorlanmaktadır.

Bununla birlikte sundukları reçetenin ne ölçüde hedeflerine götüreceği tartışmalıdır. Özellikle doğal yasanın belirlenmesinin bilimin ellerine bırakılması bilimin otoritesinin genişlemesi ve meritokratik yönetimlerin ortaya çıkmasını sağlayabilecek bir ortamın hazırlanması anlamına gelmektedir. Anarşistlerin kol emeği ile kafa emeğini ve bununla bağlantılı olarak eğitimi herkes için zorunlu kılmaları, bilimin geniş kitlelere yayılması yoluyla otoritesinin belirli odalarda toplanmasını engelleyebilecek bir önlem olarak kabul edilirse, bu kez bilimin doğal yasayı keşfetme olanağı tartışmalı hale gelecektir. Zira bu kez sözün değeri ve mutabakat problemi ortaya çıkacaktır. Doğal yasaların böylesi sorunlara yol açabilecek biçimde kısmi bir belirsizliğe bırakılmış olması olası eşitsizliklere imkân sağlayabilecek niteliktedir. Doğal yasalara yönelik bu eleştiri anarşizme yönelik iyimserlik "suçlamasının" bir görünümüdür ve eleştiriye iyimser bir beklentiyle savuşturmaya çalışmaktan başka da enstrüman bulunmamaktadır.

b) Yargılama ve Cezalandırma

Adalet ilkesine ve hukukun kaynaklarına ilişkin belirlenimler şüphesiz ki hukukun bütünlüklü bir şekilde ortaya çıkarılması bakımından yeterli değildir. Hukukun fiili hayata yansıyan boyutu değerlendirilmediği müddetçe de söz konusu resim tamamlanmış olmayacaktır. Uygulama ise en temelde kendisini yargılamada ve bu yargılamanın en belirleyici yönü olan yaptırım uygulama aşamalarında kendisini göstermektedir. Bu çerçevede anarşistlerin de hukukun uygulama alanlarına ilişkin teorilerinin olmaması düşünülemez. Doğal olarak hukuk kaynaklarına ve özellikle yasamaya ilişkin teoriler ve siyasal iktidara hâkim olan ilkeler uygulama alanı bakımından da belirleyicidir.

Örneğin, yasama eylemine yönelik eleştirileri Godwin'i yargılama ve savunma işinin toplum tarafından sorunsuz bir şekilde yerine getirileceğinden emin hale getirmektedir. Yargılama işi jürilerce yürütülmelidir¹⁸⁷ ve yargılamada esas alınacak ölçü akıl olmalıdır. Hukuk alanında profesyonelliğe ihtiyaç yoktur. Yasama ile oluşturulmuş yasalar yerine akıl ile bulunmuş doğal yasaların işleyişinde, yargılamanın aklın ellerine bırakılması olağandır.¹⁸⁸

Orta Çağ şehirlerine yönelik ilgisinin kaynaklarından birini teşkil eden hakemlik kurumu yargılama konusunda Kropotkin'in anarşist toplum yapılanmasına dair bir iz taşımaktadır.¹⁸⁹ Kropotkin de hakemlikler eliyle yargılama faaliyetinin gerçekleştirilmesi gerektiği kanaatindedir. Hakemliğin yanı sıra hakemlere ilişkin de değerlendirmelerinin bulunduğunu eklemek gerekmektedir ki bu değerlendirmeler aynı zamanda hakemlik yargılamasına yönelişinin de gerekçelerinden birini teşkil etmektedir. Ona göre yöneten-yönetilen ayrımının doğuşunda yargı kurumu oldukça önemli bir rol oynamıştır. Kral egemenliğinin ortaya çıkışına dair teorisinde, kolektif mülkiyete konu olan toprak üzerinde insanların yerleşik hayata geçmesini izleyen uzun süreçte, daha önce herkesin bildiği ve yasa yerine geçen gelenekler ve töreler unutulmuştur. Ancak bazı kimseler vardır ki bu yasaları unutmadıkları gibi nesilden

¹⁸⁷ Godwin, *Political Justice*, s. 393-394. Arvon, *a.g.e.*, s. 36-37.

¹⁸⁸ Godwin, *Political Justice*, s. 514-515; Godwin, *Anarşizmin Felsefi Temelleri*, s. 64-65.

¹⁸⁹ Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 172.

nesile aktarırlar. Herkesin yasayı bildiği dönemlerde uyuşmazlıkları kendileri çözerken, geleneklerin yani yasaların unutulmasıyla kadim bilginin sahiplerine olan ihtiyaç doğar. İşte bu ihtiyacın giderildiği kimseler bir zaman sonra iktidarlarını gönüllü olarak benimsemiş bir topluluğun önünde otorite kazanırlar. Nesiller arası bilgi aktarımı aynı zamanda iktidar aktarımını barındırdığı için krallığın doğuşu olarak değerlendirilmeye müsaittir.¹⁹⁰ Tarihten alınan bu dersten, uyuşmazlıkların giderilmesinde hakemlik benzeri bir işlevin zaman içerisinde profesyonel bir meslek haline gelmesinin, anarşist toplumun çizgisini yitirerek başka bir siyasi modele dönüşmemesi için istenmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. O halde anarşist toplumun hukuk kaynakları herkesçe bilinmelidir ki hakemlik tarafların hükmüne razı olacağı herhangi bir kimse tarafından gerçekleştirilebilsin.

Ceza yasalarının ve yaptırımlarının anarşist bir toplumsal örgütlenme modelinde ne şekilde icra edileceği konusu, devletsiz bir toplum modeli tahayyülünde ilk akla gelen meselelerdendir. Anarşistlerin cezalandırma konusunda gönülsüzlüğü aşan bir karşıtlıklarının olduğu en başında ifade edilmelidir.¹⁹¹ Ancak buna rağmen, bir siyasi toplum modelinin ceza hukuku ve yaptırım uygulama bahislerinde öneri sunmaması düşünülemez.

Ceza hukuku konusunda öncelikle bir iddianın ve buna dayalı beklentinin dile getirildiği görülmektedir. İddia; özgürlüğün, aydınlanmanın ve zenginliğin arttığı uygarlıkların ceza hukuku kurumlarına olan ihtiyacının azaldığı yönündedir. Özgürlük, aydınlanma ve zenginlik ile ceza hukuku kurumlarına duyulan ihtiyacın bu ters orantısı mülkiyeti hak olarak düzenleyen sistemlerin baskıcılığıyla görünüm kazanmaktadır. Dolayısıyla düzen şedit kanunlarda değil temel olarak özgürlükte gizlidir.¹⁹² Özgürlüğün suçu önleyeceğine dair inancın arka planında insanın toplumsal bir varlık olduğu kabulünün ve karşılıklı yardımlaşma olgusunun önemli bir işlev gördüğünü eklemek gerekmektedir.¹⁹³ Bu iddiaya dayalı olarak söylenebilir ki beklenti anarşist bir toplumun zaten ceza yasalarına ve cezai yaptırımlara çok da ihtiyacı

¹⁹⁰ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 198.

¹⁹¹ Ritter, **a.g.e.**, s. 72.

¹⁹² Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 34.

¹⁹³ Cantzen, **a.g.e.**, s. 89.

olmayacağı yönündedir. Bu oldukça iddialı öngörü yine anarşizm içerisinde eleştirisini de almıştır. Stirner, aslında komünizme yönelttiği ve fakat Proudhon'un düşüncelerine de eleştiri olarak sunulabilecek ifadelerinde, ceza hukukuna olan ihtiyacın ortadan kalkacağı yönündeki düşüncelerin eksik bırakıldığı kanısındadır. Zira mükemmel bir düzen olduğu varsayılsa dahi, sistemi yıkmaya yönelecek birileri mutlaka olacaktır.¹⁹⁴ Bununla birlikte egoistin her durumda çıkarlarına ve haza yönelmesi ve çıkarlarını sözleşmeler eliyle maksimize etmesi nedeniyle şiddet ve suçtan uzak duracağını varsayması da¹⁹⁵ yaptığı eleştiri ile bir çelişki görünümündedir. Çünkü eleştirisi ile aynı noktada buluşmuş ve fakat eksiklik olarak ileri sürdüğü hususta ise sessiz kalmıştır. Stirner'in bu durumu bir çelişki olarak değil bir istisna olarak gördüğü düşünülebilir. Çelişki görmezden gelinemeyecek olduğundan çeşitli önlemler beklentisini yaratırken, istisna ise esas belirleyemeyeceği için göz ardı edilebilirdir.

Bakunin de cezalandırma hususunda Proudhon'a yakın bir noktadan değerlendirmesine başlar. Ceza gerektiren bir eylemin olası failleri "*kamusal tinin gücü*"nü karşılarına almak istemeyeceklerdir. Söz konusu kamusal tinin gücü – Bakunin'in ahlak konusunda toplumun belirleyiciliği hususundaki düşünceleri hatırlanmalıdır – insanı ahlaklı kılmayı da sağlayan güçtür. Günümüze kadar kamusal tinin gücünün ahlaki olarak, anarşist toplumda doğurması beklenen sonuçları karşılamamasının sebebi ise baştan aşağı yanlış kurgulanmış toplumun ve siyasal örgütlenmenin neticesi olarak değerlendirilmektedir. Bu noktaya kadar olan düşüncelerinin Proudhon'la paralel olduğunu söylemek mümkündür; zira olması gereken şekilde örgütlenmiş bir toplumun suç üretmesi beklentilerin dışına itilmiş olmaktadır. Bakunin suç ve cezalandırmaya yönelik saptamalarının devamında fail özeline inerek, cezalandırmayı gerektiren herhangi bir eylemi göze alan kişilerin toplum içerisinde eylemlerine onay veren, hiç olmazsa küçük bir kitleye muhtaç olduklarını iddia eder. Bu saptaması anarşist toplumun cezalandırma meselesindeki tavrına ilişkin ipuçlarını ihtiva etmektedir. Çünkü onayın herhangi bir biçimde doğmadığı bir toplulukta eylemin ve failin dışlanacağı sonucu ortaya çıkmaktadır.

¹⁹⁴ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 296 (213).

¹⁹⁵ Marshall, **a.g.e.**, s. 334.

Nitekim Bakunin de toplumun dışladığı bir kişinin yaşamasının da mümkün olmadığını ifade ederek bu ipucunu güçlendirir.¹⁹⁶ Dışlanma meselesine tersinden de yaklaşan Bakunin, cezai müeyyide gerektiren bir eylemin failinin birlikten çekilerek yani toplumun dışına çıkarılmayı kendisi talep ederek başkaca yaptırımlardan kurtulabileceğini ifade etmektedir.¹⁹⁷ Böylece toplumun dışına itilme cezalandırılmayı gerektiren her suça yahut bozgunculuğa uygulanabilir bir yaptırım olarak belirmektedir.

Anarşizmin özgürlük ve eşitlik koşullarının suçu önlemede yaptırım uygulama yetkisine sahip bir siyasal oluşumdan daha verimli sonuçlar doğuracağı iddiası Kropotkin tarafından da öne sürülmektedir. Şüphesiz ki bu özgürlük ve eşitlik düzenini sürekli üretmeye muktedir bir eğitim göz ardı edilmemelidir.¹⁹⁸ Aynı zamanda söz konusu eşitliğin mülkiyet kurumuna dayanan yönü de arka plana rengini veren öge olarak değerlendirmeye eklenmelidir. Daha önce de ifade edildiği üzere kurulu düzendeki ceza yasalarının büyük bir çoğunluğunun mülkiyeti korumaya yöneldiği yorumunu paylaşan Kropotkin, özel mülkiyetin olmadığı bir toplumda ceza yasalarının büyük bir kısmının zaten anlamsızlaşacağı sonucuna ulaşmaktadır. Öte yandan belirli eylemlerin suç olarak düzenlenmesine ve bu suçların şedit bir şekilde cezalandırılmasına rağmen suç olan eylemlerin hiçbir toplumda tamamen bitirilemediğini gündeme getirir. Kropotkin'e göre de suçu bitirmese de azalmasını sağlayacak etki ekonomik alanda aranmalıdır. Refah bireyler bazında bir artış gösterirse cezalandırmayı gerektiren eylemler de aynı oranda düşecektir.¹⁹⁹ Anarşist toplumda ceza hukuku alanına büyük ölçüde ihtiyaç olmayacağı beklentisine Kropotkin de dâhil edildiğinde, bu yargının anarşizm için genelleştirilebileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Ancak oluşacak özgürlük ve eşitlik düzenine rağmen ve sadece suç işlemek yahut birilerine zarar vermek amacı güdenler her halükarda ortaya çıkabilir. Bu kişiler hastadırlar ve tedavi edilmelidirler.²⁰⁰

¹⁹⁶ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 128-129.

¹⁹⁷ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 83-84 (81).

¹⁹⁸ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 58.

¹⁹⁹ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 213-214.

²⁰⁰ Kropotkin, **Anarşist Ahlak**, s. 60.

Suçların azalacağına ve cezalandırma ihtiyacının ortadan kalkacağına yönelik iddiaların bir boyutu da toplumun aktifliği ile ilişkilidir. Kropotkin toplumda görülen suç oranlarının kolluk kuvvetleri ile yargı erkinin ortak eseri olduğunu ileri sürmektedir. Söz konusu kurumlar suçun ortadan kalkması için gerçek anlamda hiçbir şey yapmamaktadırlar. Bu iddiasını, polis sayısının hayli fazla olduğu yerlerde, olması gerekenin aksine, insanların canlarını ve mallarını kaybetme korkusundan arınamadıkları; buna karşılık kırsalda daha rahat hareket ettikleri ile ispat etmeye çalışır. Kolluk kuvvetleri ve yargı makamları tam tersine suçun üretimine katkı sağlamaktadır; çünkü hapishaneler en büyük “suç üniversiteleridir”. Oysaki bireylerin aktif olduğu toplumsallıkta daha iyi sonuçlar ortaya çıkmaktadır yahut çıkacaktır. Kropotkin bu iddiasını meşhur “Karındaşen Jack” cinayetleri üzerinden ispatlamaya çalışır. Ona göre söz konusu cinayetleri kolluk kuvvetleri engelleyememiştir ve fakat toplum meseleye el attığı anda cinayetler kesilmiştir.²⁰¹ Şüphesiz ki iddianın büyüklüğü karşısında verilen dayanak örnek oldukça yetersizdir. Ancak anarşizmin toplum, siyasal örgütlenme ve hukuk meselelerindeki iddialarıyla oldukça uyumludur.

Anarşist bir örgütlenmede suçun ortaya çıkmayacağına yönelik düşünceler, rekabetin ortadan kalktığı bir toplumda şiddete meyilli fertlerin yetişmesinin doğal olarak mümkün olmadığı ve kendi kaderlerini ellerine almış insanların sorumluluk sahibi bireyler haline gelecekleri için suça yönelmeyecekleri beklentileri ile tamamlanabilir.²⁰² Dolayısıyla anarşizmin suça ve cezalandırmaya dair temel argümanı zaten bunlara ihtiyaç duyulmayacağı yönündedir.

Ancak bu beklentiler çok yerinde eleştirileri de üzerine çekmektedir. Hırsızlık, yağma gibi mülkiyetin varlığına bağlı olan suçların, özel mülkiyetin kaldırılması ve dayanışmacı bir toplum oluşturularak herkesin ihtiyaçlarını giderebilmesi ile ortadan kalkacağı kabul edilse dahi akıl sağlığından yoksun olması, şiddete meyilli olması yahut başkaca nedenlerle suça eğilimi olan kimselerin neden olabilecekleri eylemler sınırsızdır. Öte yandan hırsızlık gibi suçların yalnızca temel ihtiyaç mallarına değil daha ziyade lüks tüketim mallarına yöneldiği göz önünde bulundurulursa suç

²⁰¹ Kropotkin, *Anarşi Felsefesi – İdeali*, s. 33-34.

²⁰² Ward, *Eylemde Anarşi*, s. 152.

işlenmesinin engellenmesinde gereksinimlerin giderilmiş olmasının ne ölçüde etkili olacağı tartışmaya açıktır. Bir başka kategori olarak anarşist toplumu ortadan kaldırmaya yönelik girişimler anılabilir ki bu hususta bir eleştirinin Stirner tarafından sunulduğu hatırlanmalıdır. Asker ve polis gücünden yoksun, yasanın olmadığı bir toplumsal yaşam herhangi bir motivasyonla hareket eden kimselerin saldırısına uğrama ihtimalini nasıl savuşturacaktır sorusu cezalandırmaya ihtiyaç duyulmayacağı inancını bastırır görünmektedir.²⁰³

Neredeyse hiçbir sınıra tâbi olmayan ve her durumda çıkarını düşünen egoistlerden müteşekkil bir toplumsal yapıda ceza hukukunun nasıl olacağının diğer siyasal toplum tasarımlarına oranla daha merak uyandırıcı olduğu söylenebilir. Ona göre ceza yasalarının hedefi zarara uğrayan kişinin intikamını almaktır. Bu anlamda rövanşist bir yaklaşımın hâkim olduğu iddiasını taşır. Ceza yasalarının hedefi bu ise de temelinin farklı olduğunun ilk bölümde değerlendirildiğini hatırlamakta fayda bulunmaktadır. Söz konusu temel ve cezalandırmanın hedefi bir arada ele alındığında Stirner'in suça ve ceza hukukuna ilişkin görüşlerinin hak konusundaki düşünceleriyle paralel olduğu görülecektir. Zira o, ceza yasalarının kaldırılmasını ve kişilerin, ceza yasalarıyla sağlanmaya çalışılan tatmini kendi ellerine sağlamalarını önermiştir.²⁰⁴ Böylece suçun ve cezalandırmanın olmadığı bir yapı ile karşılaşılır. Suçun ve cezalandırmanın olmamasının temel nedeni ilk bölümde ele alındığı şekilde cezalandırmanın kutsiyet içermesidir.²⁰⁵

Yaptırım uygulanması icap edebilecek alanlar mutlak surette ceza hukuku meselesi olmak durumunda değildir. Örneğin Proudhon toplumsal üretim ağında meydana gelebilecek aksaklıkları bu bağlamda değerlendirmiştir. Üretimde ihmalkâr davranan kişilerin işleri toplumca görülerek toplumun diğer fertlerinin mağdur olmaları engellenir; ancak bu durum işlerini aksatan kişiye çıkar sağlamayacak şekilde sonuçlanacaktır. Toplum ihmalkârı çalışmaya zorlayarak yahut şedit bir şekilde cezalandırarak değil, yapmadığı işten fayda sağlamasına engel olarak yaptırım

²⁰³ Russell, **a.g.e.**, s. 129-131.

²⁰⁴ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 297-298 (214-215).

²⁰⁵ Marshall, **a.g.e.**, s. 333-334.

uygular.²⁰⁶ Benzer bir örnekte hemen hemen aynı önlemin Kropotkin tarafından da düşünüldüğü hatırlanmalıdır. Ancak böylesi meselelerde uygulanacak yaptırımdan önce değerlendirilmesi gereken mesele, ahlaki yahut ödev mahiyetindeki sorumluluklarını yerine getirmeyen bireyin gerekçesinin anlaşılmasıdır. Örneğin yine Kropotkin bireyin daha başarılı olacağını düşündüğü işlere yönlendirilmesi yahut daha mutlu olacağı ortamda çalışmasının teşvik edilmesi ile bir takım sorunların kendiliğinden ortadan kalkacağını düşünmektedir.²⁰⁷ Dolayısıyla ceza hukuku dışındaki meselelerde öncelik yaptırıma değil, sorunu bertaraf edecek yapıcı eylemlere ayrılmıştır.

Böylece gerek ceza hukuku yaptırımlarında gerekse de sosyal yaptırımlarda ilkel toplumlarda görülen uygulamalara yaklaşıldığı ifade edilebilir.²⁰⁸ Kınama, dışlama, kamuoyu baskısı oluşturma ve toplumu terk etmelerini talep etme şeklinde²⁰⁹ cereyan edecek bu yaptırımların ilkel toplumlardakine kıyasla daha insancıl olacağına ise şüphe yoktur.²¹⁰ Ancak devlet gibi düzenleyici bir kurumun ve böylesi bir kurum tarafından uygulanan hukukun yokluğu, yaptırımlarda adalet terazisindeki niceliksel ve niteliksel sapmalara ilişkin soru işaretlerini taşımaktadır. Bu yöndeki eleştiriler ise adil olmayacak yaptırımların, devletin yarattığı sürekli adaletsizlikler yanında oldukça önemsiz boyutta kalacağı iddiası ve düşüncesiyle savuşturulmaktadır.²¹¹ Dolayısıyla anarşistler, devletin cezalandırma yetkisine düşman olsalar da kaçınılmaz olarak kendi tasarımlarında cezalandırma konusuna yer vermişlerdir.²¹²

²⁰⁶ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 127 (99).

²⁰⁷ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 156-159 (140-143).

²⁰⁸ Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 357-358.

²⁰⁹ Marshall, **a.g.e.**, s. 77.

²¹⁰ İlkel toplumlarda yaptırımın karşılık verme şeklinde gerçekleşir ve temelinde zararın tazmin edilmesi yatmaktadır. Zararın tazmini ise zarar verene eşit ölçüde zarar vermayla gerçekleşir. Bu şekilde tazminin öylesi sonuçları vardır ki, örneğin; failin tespit edilememesi halinde tazmine yönelik eylem, zarar verenin dâhil olduğu gruptan herhangi birine yönelebilmektedir. Özcan, **İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, s. 240-242.

²¹¹ Benlisoy, **a.g.m.**, s. 372.

²¹² Ritter, **a.g.e.**, s. 76.

B) NEDEN ANARŞİST TOPLUM

1-) Anarşizm Bir Ütopya mıdır?

Ütopya çoğu kişi tarafından sevilen ve kimilerince hayalleri süsleyen örnekler ihtiva eden bir yazın türüdür. Başkalarına distopya olarak görünmesi bir yana²¹³, çoğunlukla uygulanmasının imkânsızlığa yakınlığı müellifi tarafından da bilinmektedir ve yine çoğunlukla buhran içindeki zamandan ve mekândan kaçışı resmeder. Anarşizm de pekâlâ böylesi bir yorumun konusu edilebilir ve ütopya olarak yaftalanabilir. Ancak anarşizmi 19. yy'ın birbiri ardına patlak veren olaylarının, devrimlerinin, mücadelelerinin ve savaşlarının meydana getirdiği kaostan bir kaçış olarak nitelenmek ne kadar kolaysa, edebiyattan ibaret görmek o kadar da zordur.

Proudhon adını anarşizm olarak anmasa da doğayla ve dolayısıyla da doğal yasalar ve zorunluluklarla uyumlu toplumsal yaşamın ütopyaları gereksiz kılacağını ileri sürmektedir. Çünkü bunun anahtarı geçmişte gizlidir; Tanrı düşüncesinin doğuşunda, bu düşünceyi doğuran etmenlerin doğru analizinde insanın doğayla olan irtibatı da kurulacaktır.²¹⁴ Dolayısıyla anarşistler için artık ne doğal yasalara uygun bir toplumsal modele ütopya denilebilir ne de anarşistler böylesi bir topluma ulaşma hedefini ütöpik bulmaktadır.

Anarşizmi ütopya klasmanında değerlendirmek bir yana, genel olarak ütopya düşüncesi de anarşistlerin hoşlanmadığı bir yazın ve düşünce türüdür. Zira en başarılı ütopya dahi belirli dayatmaları bavulunda taşımaktadır ve bireylerin özgürlüğü önünde herhangi bir devlet kadar büyük bir engel olabilecek potansiyele sahiplerdir.²¹⁵ Bunun yanı sıra ütopya kavramının “olmayan yer” anlamından hareketle gerçekleştirilemez olduğu yorumunu yapan anarşistler, gerçekleşeceğine ve hatta gerçekleşme yolunda

²¹³ Gregory Claeys, “The Origins of Dystopia: Wells, Huxley and Orwell”, **The Cambridge Companion to Utopian Literature**, Ed.: Gregory Claeys, New York, Cambridge University, 2010, s. 108.

²¹⁴ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 27.

²¹⁵ Woodcock, **Anarşizm**, s. 28.

olduğuna inandıkları anarşizm ile ütopyalar arasında bir irtibatı itham olarak nitelemektedirler.²¹⁶

Bununla birlikte anarşistlerin zaman zaman kendileri için “ütopist” ifadesini kullandıkları da görölmektedir.²¹⁷ Ancak bu tercih dahi anarşizmi bir ütopya olarak gördüklerini göstermemektedir. Anarşizmi ütopya olarak görmediklerinin en büyük delili ise kendileri için ütopist nitelemesi yapanlar da başta olmak üzere, bütün anarşistlerin anarşizmi kaçınılmaz bulması ve anarşizmi oldukça yakın bir zamanda ulaşılacak bir durak olarak görmesidir.

Benzer şekilde anarşizmin ütopik bir düzlemde sloganlaştırıldığı da görölmektedir.²¹⁸ Anarşistlerin tutumuna karşı böyle bir tavrın gelişmesi bir çelişki ve hatta iddianın ağırlığı düşüren bir geri adım gibi görünse de şüphesiz daha yakın döneme tekabül eden bu sözel üretimin, anarşizmin kendi bünyesinden doğduğu da göz önünde bulundurulduğunda, teknik bir anlam ifade etmediğini söylemek yersiz olmayacaktır.

Anarşizme yöneltilebilecek “ütopya” nitelemesine karşı olarak anarşistlerin modern topluma ilişkin yargısı daha nettir. Proudhon’a göre, merkezinde mülkiyet bulunan modern toplumsal yapılanma, mülkiyetin tüm olumsuzluklarına ve daha da ötesi mülkiyetin olanaksız olmasına rağmen ayakta tutulmakla, tam anlamıyla bir ütopyadır.²¹⁹ Ütopya ifadesini kullanmakla beraber ortadır ki kastettiği muhteva distopyaya tekabül etmektedir. Benzer şekilde ve aslında zaman zaman anarşizm için de aynı ifadeyi kullanmasına rağmen Kropotkin de otorite taraftarlarını ütopyacı olmakla itham etmektedir²²⁰.

Sonuç olarak anarşistler sundukları toplum modelinin teknik anlamda ütopya olarak nitelenmesini kabul etmemektedirler. Nitekim insan doğasından toplum kurgusuna, ekonomik yapısından hukuk anlayışına kadar ayrıntılı fikirlerin üretilmiş

²¹⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 59.

²¹⁷ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 55 (55); Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 282.

²¹⁸ Gönül, **a.g.e.**, s. 18. Aynı sayfada yazar anarşizmin sloganlarından birinin “*iki, üç, daha fazla ütopya...*” olduğunu ileri sürmektedir.

²¹⁹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 209 (164-165).

²²⁰ Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 36-37.

olması, somut problemlere ilişkin çözüm önerilerinde bilimsel zemin arayışının bulunması ve kendisine siyasal tartışmalarda yer edinebilmiş olması ütopya niteliğine karşı oluşlarını desteklemektedir. Ancak anarşizmin her bir insan tekine sağlamaya vaat ettiği eşitlik ve özgürlük düzleminin ortaya çıkaracağı varsayılan mutluluk bir çeşit ütopyanın hayata geçmesi anlamına gelmelidir.

Bununla birlikte anarşizm her bir ferde ütopyasını yaşama imkânlarını sunabilecek bir hüviyete de sahiptir. Anarşist toplumu oluşturan ilkeler göz önünde bulundurulduğunda bireyin katılmak isteyeceği çok çeşitli birlikler kendisini bekliyor olacaktır. Ek olarak, topluma katılmanın dahi zorunluluk olarak kabul edilmemesi kimileri için başlı başına bir ütopya ihtimalini doğurmaktayken, topluma katılmama hakkının bireyin kendisi ile aynı duygu ve inançlara sahip kişilerle bir araya gelerek bir topluluk oluşturma imkânını da içeriyor şekilde kabul etmek gerekmektedir. Dolayısıyla birey büyük oranda kendi ütopyasını yaratabilir durumdadır. Şüphesiz genişleyen birliklere dâhil olmakla söz konusu ütopyadan tavizler verilmesi gündeme gelebilecektir; ancak ütopya inancı canlı kalmaya devam edecektir. Bu çerçevede değerlendirmelerin neticesi anarşizmi bir ütopya yapmasa da ütopyalara açılan bir kapı kılmaktadır.

2-) Kader mi, Bilim mi?

Anarşizm, kendisini üreten, şekillendiren ve geliştiren her düşünür bakımından bir gün hâkim olacak toplumsal modeldir. Bu ifade haliyle doğaldır; zira anarşizme dışarıdan bakanlar onu ütöpik bulsa da kitleselleşerek yaygınlık kazanmış olması, halen kendine taraftarlar bulması, düşünürlerin ve uygulayıcıların birbirine eklemlenmesi ile büyümesi ve anarşist idealleri hayata geçirmek için mücadele eden kesintisiz nesillere sahip olabilmesi anarşizmin ütopyadan ibaret görülmesini engellemelidir. Anarşistlerin devletin ortadan kalkacağı ve özgür sözleşmelere dayalı bir toplumun inşa edileceği yönündeki beklentilerinin doğallığı, bu beklentinin doğurduğu doğal bir soruyu gündeme getirmektedir: Anarşizm tarihin akışında kader gereği ulaşılacak liman mıdır yoksa bilimsel veriler mi beklentiye doğurmaktadır?

Anarşizmi, Proudhon, ilerlemeci bir tarih anlayışıyla²²¹, açık bir şekilde kader olarak görmektedir. Hatta o kadar ki aksi yöndeki çabaların sonuçsuz kalacağını ilan eder.²²² Rönesans, Reform ve Fransız Devrimi ile insanlığın bir süreci atlattığını ve insanlığın özgürleşme sürecinin aynı yönde gelişmeye devam edeceğini öngörürken, özgürlük yönünde bu gidişatı otoritenin “çözünmesi” olarak yorumlar²²³ ve anarşist ideal toplum yapısına kavuşulacağını taraftarlarına müjdeler²²⁴. Reform hareketlerine kısmen de olsa olumlu bakan bir başka anarşist Kropotkin’dir. Reform’un başlangıçta sadece kilise örgütlenmesini değil, dönemin ekonomik, siyasal ve toplumsal yapısını da hedef aldığını ve kardeşlik bağı üzerine tesis edilmiş komün örgütlenmelerinin talep edildiğini ileri sürmektedir. Hatta Müntzer örneği başta olmak üzere bu talebin yer yer hayata da geçirildiğini gösteren çalışmaların kanıt ihtiyacını karşıladığını ifade etmektedir.²²⁵

Stirner ilerleme hususunda Proudhon’dan farklı düşünmektedir. Ona göre, örneğin Reform hareketleri ile ortaya çıkan sonuç iktidarın tazelenmesinden ibarettir. Ötesi, iktidarın özgürlük lehine olacak şekilde küçülmesi değil tam tersi şekilde büyümesi mevzu bahistir. Reform ile daha önce tinsel alanın dışında kalan devlet, bilim, sanat gibi konular da kutsallık şemsiyesinin altına girmiştir. Reformun yanı sıra görülen diğer gelişmelerle Orta Çağ’dan sonrası devir için daha kuşatıcı bir resim çizer. Devletin önceki döneme göre soyut bir anlam kazanmasına dikkat çekerek,

²²¹ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 12; Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 125-126. Ki aslında ilerlemeci bir tarih perspektifin anarşizme aykırı olduğu ifade edilmelidir. Woodcock, **Anarşizm**, s. 35. Bununla birlikte anarşizmin; zamanın ve hayatın getirileri, ihtiyaçları çerçevesinde değişkenliğe açık, aklın ve bilimin açtığı yolda yürüyerek sürekli gelişim göstermek anlamında da ilerlemeci olduğu iddiasına da sahip çıktığını ifade etmek gerekmektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 57-58. Çünkü bilimde ve teknikte kaydedilen ilerlemeler ulusal siyasi sınırları tanımaksızın bütün insanlığı kalkındıracak gelişmeleri doğurmaktadır ve dolayısıyla özünde tüm insanlar için fayda taşımaktadır. Ayrıca bilginin sınır tanımazlığı insanların birbirlerine daha çok yaklaşabilmeleri için de imkân tanıyacaktır. Kropotkin, **Tarlalar Fabrikalar ve Atölyeler Yarın**, s. 69-70 (40-42). Dolayısıyla anarşistler hem ilerlemecidirler hem de değildirler. Bir yandan basit yaşama öykünürken diğer yandan bilimsel gelişmelerin heyecanı içerisindeyler. Benlisoy, **a.g.m.**, s. 396.

²²² Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 16 (13). Gelecekte, devletli bir toplumu tasarlamamanın devletsiz bir toplumu tasarlamaktan daha zor olacağını iddia etmektedir. Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 247.

²²³ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 57.

²²⁴ Proudhon, **Sanatın Prensibi**, s. 294; Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 366.

²²⁵ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 202-203 (179). Kropotkin komün taleplerini ve hayata geçen denemeleri gösterir çeşitli çalışmalara doğrudan atıf yapmaktadır.

somut varlıktan imge dünyasına geçiş ile kişilerin iktidar karşısındaki pozisyonlarında bir gerilemenin olduğunu ileri sürer. Çünkü imgelenmesi ile devlet başta olmak üzere bütün iktidar biçimleri tinsel dünyaya çekilmişlerdir, kutsiyet devşirmişlerdir ve böylece iktidarlar karşısındaki bağlılığa, özellikle eskisine nazaran, içtenlik kazandırılmıştır. Nitekim bu gelişmelerin sonucu olarak artık iktidara karşı çıkış vicdani bir yüke dönüşmüştür.²²⁶ İlk bölümde ele alınan Fransız Devrimi'ne ilişkin görüşlerinin de Reform'a yönelik eleştirileri ile koşut olduğunu hatırlamak gerekir. Ancak bununla birlikte bireysel egemenliğin hüküm sürdüğü bir çağı o da iddialı bir şekilde yakın görmektedir.²²⁷ Bakunin de özellikle Reform konusunda Stirner ile benzeşen bir tutum alır. Reform, ona göre, mutlak iktidarların doğuşunun miladıdır. Bakunin Reform ile Kilise'nin gücünün kırılmasının ve kralların iktidarlarını, arada Kilise olmaksızın, doğrudan Tanrı'ya bağlamalarının Reform'un sonuçları arasında olmasını önemsemektedir. Çünkü böylece önce Kilise sonra ise feodal soylular daha önce çatıştıkları monarkın hizmetkârı haline gelmişlerdir. Netice, Stirner'in de tespit ettiği gibi, modern biçimiyle devletin kutsiyeti olmuştur.²²⁸

Proudhon'un anarşizmi kaçınılmaz bulmasında, insanların eşitliği içlerinde taşımakta olduklarına ve rasyonel davranmayı kavradıkça insanlığın döneceği yerin eşitlik üzere inşa edilmiş bir toplum olacağına dair inancı yatar.²²⁹ Yukarıda "İnsan Doğası" başlığında incelendiği üzere bu, akıl ile içgüdülerin uyumlu hale gelmesinden sonra gerçekleşecektir. Nitekim bunun ayak sesleri de insanlığın oldukça geçmişte kalan çağlarından beri duyulmaktadır. Ona göre insanlığın hikâyesi yitirilmişlikle başlar, bireysel kahramanlıklarla devam eder ve nihayet 1789'da Üçüncü Sınıf ile kitleselliğe kavuşur.²³⁰

Kropotkin de anarşizmin kaçınılmazlığını ifade etmektedir. Daha doğrusu o komünizmin kaçınılmaz olarak geleceğini söylerken²³¹, komünizmin de kaçınılmaz

²²⁶ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 109-113 (77-81).

²²⁷ **A.e.**, s. 268 (193).

²²⁸ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 51-54, 58 (39-41, 42-43).

²²⁹ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 59 (45).

²³⁰ **A.e.**, s. 244-245 (191-192).

²³¹ Cantzen, **a.g.e.**, s. 34.

olarak anarşizm olduğunu iddia etmektedir. Onun beklentileri ise tarihsel olayların yanı sıra modern toplumun bağrında cereyan eden basit gelişmelere dayanmaktadır. Bu gelişmeler Kropotkin'e göre komünist eğilimlerin tezahürüdür. Eskiden geçişin ücrete tâbi olduğu köprülerin ücretsiz olmasından kütüphanelerden sahip olduğu sığara bakılmaksızın herkesin sınırsız yararlanmasına, trenlerdeki abonman uygulamalarından bilimsel yahut teknolojik yenilikler peşinde koşanlara sağlanan ücretsiz teknik altyapı imkânlarına varana değin birçok küçük parça komünist bir ruhun toplumda yaşadığının delilidir, ona göre.²³² Kropotkin bu eğilimin, bu ruhun hem devrimi yakınlaştırdığını²³³ hem de sonrasında inşa edilecek yeni örgütlenmeyi kolaylaştıracığını düşünmektedir.

Kaçınılmazlığın bir diğer yönü ise düşmanın saf dışı kalmasıdır. Düşmanın saf dışı kalması da bir devrim olmakla birlikte sonuçta ortaya çıkacak siyasal iktidar modelinden bağımsızdır. Örneğin Bakunin burjuvazi iktidarının yok olmanın eşiğinde beklediğini ve son bir çırpınıyla devrilmemek için direndiğini iddia ederek devrimi kaçınılmaz ilan eder.²³⁴ Şüphesiz ki onun beklentisinin tamamlayıcı unsuru devletin ortadan kaldırılması ve anarşist bir düzenin inşa edilmesidir; ancak burada odaklanılması gereken nokta, anarşistlerin de düşmanı olan burjuvazinin dışsal etkenlerden ayrıksı olarak iktidarını kaybetmeye yakın olarak görülmesidir. Söz konusu iktidar kaybının, dışsal etkiler bir kenara bırakıldığında, burjuva sınıfından kaynaklanan nedeni, çalışmanın çeşitli yerlerinde temas edildiği üzere, yozlaşmadır.

Bu noktaya kadar tercih edilen kader ve kaçınılmazlık ifadelerinin açıklığa kavuşturulması şarttır. Zira kader ve kaçınılmazlık insanın iradesinin dışında ve hatta üstünde yer alan bir konu olarak anarşizmle çok da uyumlu olmadığı imajını haklı bir

²³² Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 24-30 (31-36). Tarihsel olarak Orta Çağ kentleri örnek gösterilebilir. Kropotkin iktidarın gücünün kırıldığı yahut zayıfladığı anda insanların komünizme koştuğunu ifade ederken Orta Çağ kentlerine müracaat etmektedir. **A.e.**, s. 31. Bu çalışma içerisinde, Orta Çağ kentlerine ilişkin düşüncelerine daha ayrıntılı olarak yer verildiği için burada tekrardan kaçınılmaktadır.

²³³ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 13. Ki yüz yılı dahi çok bulmakta, çok yakın bir zamanda devrimi ummaktadır. Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 45 (47).

²³⁴ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 3, 57 (4, 46). Kropotkin yönetici sınıfların yozlaştığını, halkın uyanmaya başladığını, burjuvazinin ise iki kesimi de gittiği yoldan çevirmeye çalışmak gibi beyhude bir çaba içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 14. Eklenmelidir ki, Bakunin ömrünün son yıllarında büyük bir umutsuzluk içine düşmüştür. O kadar ki devrimcilerin kendisini unutmasını dahi vasiyet etmiştir. Marshall, **a.g.e.**, s. 433.

şekilde beraberinde getirmektedir. Öncelikle doğaldır ki düşünürler kendi iddialarına bağlılıkta zafiyet göstermeyeceklerdir. Dolayısıyla kaçınılmazlık ve kader tercihleri; adalet, özgürlük, eşitlik gibi meselelerde var olanlara alternatif olmanın ötesinde, alternatifsiz olarak gördükleri ve sundukları reçetenin haklılığı iddiasını güçlendirmenin zorunlu sonuçlarından birisi olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte anarşistler bakımından bu ifadeleri tercih ederken Marksist literatürdekinden farklı bir anlama geldiğinin vurgulanması da gerekir. Anarşistler için tarihin akmakta olduğu zorunlu bir vadi yoktur. Bu anlamda tarihin getirdiği bir kaçınılmazlıktan ve sonucu belli bir gidişattan bahsetmek mümkün değildir. İnsanın yüceltilen özerkliğinin bir uzantısı olarak anarşizmi doğuracak olan da onun iradesi ve mücadelesidir.²³⁵ Kader ve kaçınılmazlıktan kasıt anlam bu noktada anarşist bir görüme bürünür. Anarşistlerin muradı insanlığın tecrübesinden ve içinde yaşadığı zamanın hareketliliğinden yola çıkmak suretiyle bir öngörude bulunmak anlamındadır ve aslında insana olan inancının da bir tezahürüdür. Kader ve kaçınılmazlık bu öngörünün şiddet dozajını artırmaya dönük olarak yorumlanmalıdır. Takdiri ilahi olarak anlamlandırılmaya müsait içeriğiyle kader ve kaçınılmazlık, insan aklının ve iradesinin yok sayılması anlamına geldiği için, anarşizmin açık bir biçimde dışındadır²³⁶. Oysaki anarşistler insanı ve toplumsal yaşamı metafizik öğelerden arınmış bir biçimde açıklayabilmeyi ve insanın ve toplumun ihtiyaçlarını bilimsel olarak belirleyebilmeyi bir hedef olarak görmektedirler ve kaçınılmazlığın kaynağını da bilimsel yöntemlerle elde edilen bilgilere dayandırdıkları iddiasındadırlar.²³⁷ Doğal yasaların belirlenmesinde yüzlerini döndükleri yön de bilimsel destek arayışını destekleyici bir örnek olarak verilebilir.

Anarşizmin hâkim bir toplumsal model olarak belireceğine dair inanç böylesi bir kader olarak nitelenmeliyken, anarşizmin bilimsellikten uzak kör bir inanış yahut insanlığın serüvenindeki bir uğrak yeri olarak da düşünülmediğini de eklemek

²³⁵ Woodcock, *Anarşizm*, s. 35.

²³⁶ Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s. 83.

²³⁷ Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 47-51,59.

gerekmektedir.²³⁸ Bilimsel yöntemler neticesinde elde edilen, özellikle insanın ve toplumsal yaşamın anlaşılmasına yönelik her yeni gelişme anarşistlerce büyük bir heyecan ile karşılanmıştır. Dahası doğrudan insana yahut topluma yönelmemiş olan bilim dallarındaki yeniliklerden de faydalanmanın yollarını aramışlardır.²³⁹ Anarşistlerin bilimsel gelişmelerden kaynaklanan heyecanları ile anarşist toplumun inşa edilebileceğine dair umutları kardeştir.²⁴⁰

Bilimsel bilginin gelişmesi neticesinde elde edilen bulguların kullanılması ve yorumlanması ile anarşizm kader olduğu yönündeki kanaatlerin yanı sıra bilimle de desteklenmeye çalışılmaktadır.²⁴¹ Örneğin Proudhon, kapitalizmi ve sosyalizmi ekonomi programları nedeniyle uzun uzadıya eleştirip, yaptıklarının yahut taahhüt ettiklerinin toplumsal bilim olarak isimlendirdiği ve aslında anarşizmin ekonomik düzenini tarif ettiği modelle kıyas etmektedir.²⁴² Söz konusu kıyaslar çalışmanın ilgili yerlerinde ele alınmaya çalışılmıştır; ancak burada mesele bu kıyasın içeriği değil kıyasın metodudur. İktisat bilimi içerisinde eleştirilebilirliği bir kenara Proudhon, değerlendirmelerinde yer yer öznelliğe kaysa da genelde nesnel bir tutum alabilmiştir. Bu noktada örneklenmeye ve vurgulanmaya çalışılan şey, anarşistlerin anarşizmi bilimsel olarak desteklemeye ve hatta haklı çıkarmaya yönelik gayretidir.

Anarşizmi bilimsel olarak destekleme yönünde çaba sarf edenlerin başında gelen Kropotkin²⁴³ 19. yy'da bilim çevrelerinde görülen gelişmelerden hareketle, hücreden uzaya, bütünde ve parçacıklarda hem bir özerklik hem de bir birlik olduğuna dikkat çekmektedir. Onun deyimiyle; birey bir organlar evreni, organlar hücreler

²³⁸ Kropotkin beklentilerinin kehanet olarak nitelendirilemeyeceğini iddia etmektedir. Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 36.

²³⁹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 27-34. Bilimsel gelişmelere karşı duyulan heyecanın doruk noktalarından birinin Darwinizm olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira gerek ahlak, gerek toplumun doğallığı ve gerekse karşılıklı yardımlaşma gibi anarşizm için temel meselelerde anarşistlerin faydalanabileceği birçok sonuç Darwin'in çalışmalarından ödünç alınmıştır.

²⁴⁰ Crowder, **a.g.e.**, s. 43.

²⁴¹ Yöntem ve varılan sonuçların bilimin gerçekleriyle ne ölçüde örtüştüğü bu çalışmanın bahsi olmadığı için göz ardı edilmektedir. Bilimsellik vasfının kabulünde sadece iddia sahibinin nitelemesi baz alınmıştır.

²⁴² Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 45-61. Aslında eserin tamamı bu hususta kıyaslarla örülüdür. Ancak belirtilen sayfalar daha öz bir tartışma yürütüldüğü için tercih edilmiştir.

²⁴³ Ki kendisi “tüm olayları, olguları bilimsel metotla araştırma”nın “anarşizmin başlıca özelliği” olduğunu ifade etmektedir. Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 9.

evreni ve hücreler de daha küçük zerrelere evrenidir. Her birinin kendi başına gördüğü belirli işler vardır; ancak görülen işler diğerlerini etkilediği gibi işlerin görülebilmesi diğerlerinin varlığına bağlıdır. En küçük birimden gittikçe karmaşıklaşan bütüne bir uyum ve karşılıklı ilişkiler söz konusudur. Birey evreninin mutluluğu en küçük zerrenin mutluluğuna bağlıdır. Kropotkin aynı benzerliği uzay düzeninde ve insan psikolojisinde de bulmaktadır.²⁴⁴ Buradan varmak istediği sonuç, bireysel egemenliği temel alan ve fakat bu egemenlikler arasında uyumlu bir birlikteliğin olduğu yapının gözlemlenebilir bütün evrende bilimsel olarak karşılığının bulunduğunu göstermek yoluyla anarşizmi haklılaştırmaktır.

Anarşistlerin bilimi dayanak alan bir doktrin inşa etmeye çalışmalarını, toplumu düzenleyen normlar içerisinde ayrı bir önem atfettikleri doğal yasaların belirlenmesi hususunda bilime bakan yüzleri ile desteklemek de mümkündür. İlgili bölümde doğal yasaların içeriğine ilişkin farazi iddialardan kaçınıldığı ve bu hususta bilimsel ilerlemenin beklendiği ifade edilmişti. Doğal yasalar gibi temel bir alanda bilime duydukları ihtiyaç anarşizm-bilim ilişkisinin derinliğine dair önemli bir veri olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Bakunin'in, toplumsal bir örgütlenme için bilime başvuruyu kaçınılmaz görmesinin²⁴⁵ ardında doğal yasa meselesinin yattığını kavramak gerekmektedir. Doğal yasalardakine benzer bir durum ahlakta da kendisini göstermektedir. Özellikle ahlakın seküler temelde inşa edilmesi hususundaki bilimsel gayretler, bu uğraşı sırasında bilimsel yöntemlerin işletilme çabası anarşistlerce övgüyle takip edilmiştir.²⁴⁶ Eklenmelidir ki, ahlak ve doğal yasalar özelindeki bilimsel çabaların takdir edilişi, metafizik kavramların geneline yayılan sorgulayıcı akla yayılmaktadır.

Anarşist topluma ulaşılacağı beklentisini bilimsel temelle açıklamaya gayretlerine ve özellikle doğal yasalar meselesinde olduğu gibi bilimsel gelişmelere

²⁴⁴ Kropotkin, *Anarşi Felsefesi – İdeali*, s. 9-13.

²⁴⁵ Bakunin, *Tanrı ve Devlet*, s. 156.

²⁴⁶ Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, s. 12-13. Örneğin Kropotkin aynı eserinde Auguste Comte'un ahlak üzerine düşüncelerini eleştirmektedir. Comte'un pozitivist felsefesine övgülerine rağmen ahlak meselesinde eleştiri sunmasının nedeni, "Comte'un ahlakı "insanlık" denilen yeni bir dine dayandırdığı" yönündeki değerlendirmeleridir. Ancak Kropotkin'e göre Comte'un ahlakı bu biçimde temellendirmesi bir noktaya kadar mazur görülebilir; çünkü biyoloji bilimi Comte'un eser ürettiği dönemde henüz yeterince gelişmiş değildir. *A.e.*, s. 25.

bel bağlamış olmalarına rağmen; bilimsellik temelinin beraberinde getirebileceği ve anarşist perspektifle uyumsuz olabilecek sonuçlar da anarşistlerin dikkatini çekmiştir. Zira bilim, bilginin kaynağı olmakla doğal bir otoriteyi ihtiva ederken, aynı otoriteyi bir yetki olarak bilim insanlarına yansıtabilme kapasitesine de sahiptir. Dolayısıyla bilim anarşistler için hem bir dayanak noktası ama aynı zamanda tehlikeli bir oyuncaktır.

Söz konusu tehlikeye dikkat çeken Bakunin bilimin, özellikle toplumsal yaşamı düzenlemede doğrudan etkisi olanlarını kastederek, hayata dışarıdan yaklaşmak suretiyle dayatmalar üreten değil; hayatın kendisinden hareket eden ve hayatın içinde kalan olması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre, bireysel hayatlar karmaşık olguların bütünüdür. Oysaki teori, soyut yapısıyla hayattan önce var olamaz ve hayatı yaratamaz. Arka planında Marksizm eleştirisi bulunan bu yaklaşım ile bir yandan bilimin bireysel ve fakat özellikle toplumsal yaşam üzerinde otorite haline gelmesinin önünü kesmeye çalışırken; diğer yandan bireyin ve yine özellikle toplumun belirli kalıplara sıkıştırılmasını engellemek istemektedir.²⁴⁷ Bu kalıplar, Bakunin'in bakış açısıyla, insanlığa bir kader tayin etme çabasıdır ki üstü kapalı Marksizm eleştirisinin odak noktası burada gizlidir.²⁴⁸ Bilimin hayatla olan bağlantısına ilişkin vurgunun bireysellikle olan ilişkisini Bakunin, bilimin soyutlama yapma zorunluluğuyla açıklamaktadır: İnsanı konu eden bilim bireylerle ilgilenmek

²⁴⁷ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 172-173, 176 (132-133, 135). Anarşistler, Marksizm'in tarih, toplum ve siyasal iktidar çerçevesindeki çözümlemelerini ve bu çözümlemedeki bilimsellik iddiasını paylaşmazlar. Bilindiği üzere, Marksizm'e göre tarih ilkel toplumdan komünizme doğru akmaktadır ve bu engellenemez bir zorunluluktur. Uygun, **Devlet Teorisi**, s. 350.

²⁴⁸ Bakunin tarihin belirli yasalar içerisinde ilerlediği düşüncesini reddetmektedir. Tarihten ziyade belirleyici olan bireylerin tercihleridir. Avrich, **a.g.e.**, s. 4-5. Marksizm'e yönelik bu eleştiriler Popper'ın "Açık Toplum ve Düşmanları" eserindeki eleştiriler ile kıyas edilebilir. Popper'ın tarihsicilik olarak tanımladığı yaklaşıma yönelik eleştirileri ile Bakunin'in bireyin belirleyici rolüne ilişkin değerlendirmeleri koşuttur. Popper'a göre, tarihsici yaklaşım tarihin belirli yasalar çerçevesinde aktığının iddia edilmesidir. Bu yaklaşımın sonucunda birey önemsiz bir varlık ve bireyin tercih ve eylemleri de ciddi sonuçlar doğurmaktan uzak etkinlikler olarak nitelenmek durumunda kalır. Karl Raimond Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, C.: 1 – Platon, Çev.: Mete Tunçay, 4. Bs., Ankara, Liberte, 2010, s. 11. Popper'a göre tarihsici yaklaşımın bir örneği olan Marksizm, tarihsiciliğin "*en saf, en gelişmiş ve en tehlikeli*" biçimidir. Karl Raimond Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, C.: 2 – Hegel, Marx ve Sonrası, Çev.: Harun Rızatepe, 4. Bs., Ankara, Liberte, 2010, s. 106. Bakunin tarihleri aşacak şekilde ortaya atılan toplum biçimi dayatmalarını Procrustes yatağına benzetir. Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 262 (198). Procrustes, misafirlerinin boylarını, onlara sunduğu yatağa uydurmak için keserek kısaltan yahut çekerek uzatan bir devdir. Colette Estin, Helene Laporte, **Yunan ve Roma Mitolojisi**, Çev.: Musa Eran, Ankara, Tübitak, 2002, s. 11.

yerine bu canlı türüne ilişkin soyut ilkeler elde etmeyi hedefleyecektir; fakat eylemek bu ilkelerin değil somut bireylerin elindedir.²⁴⁹ Bir anarşist olarak bireysel egemenliğin her türden yadsınmasını kabul edilemez bulması, meselenin bir parçasını bilim oluşturunca olsa dahi, Bakunin’in tutarlı bir tavır alması adına doğal bir neticedir.

Bilimin hayat ile irtibatlı halde olması gerektiği yönündeki telkin bir yandan insan topluluklarının farklı tecrübeler üzerinde yükselmesiyle, diğer yandan ise geleceğin meçhul oluşuyla da doğrudan ilişkilidir. Farklı tecrübeler “*tarihsel, coğrafik ve ekonomik*” şartların her toplumu değişen biçimlerde şekillendirdiği yorumuna dayanmaktadır.²⁵⁰ Gelecek ise neler getireceğinin ve gelecekteki toplumsal ihtiyaçların neler olacağının bilinmezliği ile sınırlıdır. Dolayısıyla geleceğe bugünden şekil vermeye çalışmak bilimin hedefi olmamalıdır. Bilimin yapabileceği yalnızca, geçmişte ve bugün için toplumsal yaşama zararları olan, özel mülkiyet ve devlet gibi, meseleleri tespit etmek ve bunları ayıklamayı sağlayabilecek alternatif düşünceleri üretmekten ibaret olmalıdır.²⁵¹ Çünkü bilim insan ürünü olarak eksiklikle maluldür ve eksiklik hakikatin ortaya çıkarılması için engeldir.²⁵² Bilimi ve bilimsel yöntemi kullanmak suretiyle topluma belirli bir biçim sunmaktan kaçınmak anarşist tavır içerisinde anlaşılabilir ise de hedef toplumun anlaşılabilirliği üzerinde negatif bir sonuç doğurduğu ifade edilmelidir.

Bilime çizilen rota aynı zamanda teknokrasi, meritokrasi gibi yönetim biçimlerine de yönelen bir eleştiriyi barındırır. Önceki paragraflarda da ifade edildiği üzere bilim insanları, bilimin otoritesine sahip olmak hususunda istekli olabileceklerdir.²⁵³ Bakunin bilimsel otoriteye dayalı bir yönetim modelini, tıpkı diğer

²⁴⁹ Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 150-155.

²⁵⁰ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 79 (77).

²⁵¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 263 (198).

²⁵² Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 114-115.

²⁵³ Bu noktanın da Marx’a yönelik eleştirileri ile eşleştiğini ifade etmek gerekir. Bakunin aralarındaki kişisel ve siyasi husumetlere karşın Marx’ın büyük bir deha ve sosyalizm için fedakâr bir teorisyen olduğunu kabul ederken, teori üzerindeki derinliğinin ve çevresindekilerin Marx’a yönelik davranışlarının neticesinde Marx’ın gittikçe otoriter hale geldiği eleştirisini yapmaktadır. Ona göre bu otoriter tutum yalnızca sosyalizm karşıtlarına değil, aynı zamanda sosyalist ekoller ve kişiler üzerine de yönelmektedir. **A.e.**, s. 247-250.

siyasal iktidar modelleri gibi düşmanca karşılar.²⁵⁴ Ona göre bilim insanlarının otoritesi; öncelikle bu sınıfı oluşturan kişilerin her devirde azınlık olmaları ve azınlık olarak kalacak olmaları nedeniyle, sonrasında ise temel eğitime dahi ulaşma konusunda herkesin eşit şartlara sahip olmamaları nedeniyle²⁵⁵ reddedilmeyi yeterince hak etmektedir. Öte yandan herkesin aynı bilimsel yetkinliğe kavuşmasını beklemek, anarşist bir toplumda dahi, imkânsız istemekle eşittir.²⁵⁶ Bilim çevrelerinin azınlıkta kalmasının neticesinde yozlaşmanın eşiğinde bekleyen bir topluluğun yönetiminden başka bir şey de elde edilememiş olacaktır. Zira ayrıcalıklı olmanın kaçınılmaz neticesi yozlaşmadır. Yozlaşan yönetimin ilk işi ise insanlığı kendisine sürekli ihtiyaç duyacak şekilde şekillendirmektir.²⁵⁷ Kaldı ki bu eleştiri bakımından bilim insanlarının azınlık olmasının herhangi bir önemi de bulunmamaktadır. Son olarak bilimin soyutlama ihtiyacı ve bireysel hayatlara olan uzaklığına ilişkin değerlendirmeleri de toplumların idaresinin bilim insanlarının eline bırakılmaması gerektiğine ilişkin görüşlerini destekleyen bir içeriğe sahiptir.

Anarşizmi bilimsel bir tabana oturtma gayretlerinin yetersizliği ve hatta bilimin oynadığı role ilişkin anarşistlerin sonradan edindiği olumsuz izlenimlerin²⁵⁸ ve inancın sonucu olarak, bilimsel yöntemin gereksizliği yönünde tespitin ve refleksin, izleyen dönemle birlikte anarşistlerce benimsenen bir tavır haline geldiği de not edilmelidir.²⁵⁹

²⁵⁴ Marshall, **a.g.e.**, s. 420; Recep Akgün, “Bakunin ve Kropotkin Bağlamında Klasik Anarşizmde Bilim”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 204-205.

²⁵⁵ Ki bu mesele ayrı eleştiri konularını barındırır. Ancak çalışmanın bu aşaması bakımından değerlendirilmesi gereken boyutu bilimin belirli çevrelerle sınırlı kalmasını sonuçlamasıdır. Bakunin’e göre bu çevre de gittikçe daralmaktadır. Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 177 (112); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 59.

²⁵⁶ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 174-175 (133-135). İnsanların tamamının bilimsel yetkinliğe ulaşmasını bir hayal olarak görse de bilimin somut hayatın gerçeğine kavuşması ve ayrıcalıklı bir sınıf yaratmasının engellenmesi adına Bakunin, bilimin halk kitlelerinde yaygınlaştırılması reçetesini sunmaktadır. Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 156.

²⁵⁷ **A.e.**, s. 115-116.

²⁵⁸ Aslında bu izlenimler sonradan edinilmiş değildir. Özellikle bilimsel çalışmalar sonucu elde edilen teknolojik gelişmelerin devlet iktidarını pekiştirdiği, örneğin Bakunin tarafından, dile getirilmektedir. Askeriye, ulaşım ve iletişim gibi alanlarda görülen teknolojik gelişmelerin devletlerin daha da merkezileşmesini sağladığını düşünmektedir. Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 180-181 (114); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 63.

²⁵⁹ Gönül, **a.g.e.**, s. 40.

C) ANARŞİZM ve DEMOKRASİ

Yönetim şekillerinin tespit edilmesi ve bunların çeşitli biçimlerde sınıflandırılması oldukça kadim bir yöntemdir. Platon'dan bu zamana çok sayıda düşünürün tercih ettiği bu yöntemde, düşünürlerin baktıkları pencereden – objektif sınıflandırmalar dışında – yönetim biçimleri uzağa veya yakına düşmektedir. Modern zamanlara kadar “kötüler içerisinde en iyi” olma payesine ancak layık görülen demokrasi, günümüz için ise vazgeçilemez bir değerdir.

Yukarıda tartışıldığı şekilde siyasal iktidarları özgürlük ve eşitlik temelinde dışlayan anarşistlerin demokrasiye bakış açıları ayrı bir incelemeyi gerektirmektedir. Özgürlüğün ve eşitliğin demokrasinin, ilkesel düzeyde de olsa, temel hedefleri arasında bulunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte herhangi bir demokratik devlette özgürlüğün ve eşitliğin tam anlamıyla gerçekleştirilemediğini ileri sürmek en ateşli demokrasi taraftarlarının dahi rahatlıkla kabul edebileceği bir iddiadır. Özellikle bugün için insan hakları eliyle bireylerin özgürlük alanlarının korunması ve bu özgürlük alanlarının her geçen gün genişleme eğilimi göstermesi ile yine geçici özel önlemler, özel önlemler gibi insan hakları kurumlarıyla hukuken zaten var olan eşitliği fiilen de sağlamaya yönelik pozitif yükümlülüklerle devletlerin bağlanması²⁶⁰ demokratik toplumlarda eşitlik ve özgürlüğün bir hedef olduğunun en net göstergeleri olarak anılmalıdır. Demokrasinin bu ilkesel yönüne rağmen anarşistlerin demokratik rejimlere yaklaşımı diğer yönetim biçimlerine durdukları mesafeden daha yakın sayılmaz²⁶¹.

Demokrasiye dönük klasik eleştirilere anarşistlerin düşüncelerinde de rastlamak mümkündür. Örneğin Godwin, demokrasiyi birey düzeyinde herkesin eşitlenmesi şeklinde tanımlamasının hemen akabinde söz konusu eşitliği iyi görünen bir kötülük olarak değerlendirmektedir. Çünkü her biri eşit oya sahip bilgi sahiplerinin

²⁶⁰ Mehmet Semih Gemalmaz, “Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Ayrımcılık Yasağı ve Eşitlik İlkesi Bağlamında “Özel Önlemler”, “Geçici Özel Önlemler”, “Pozitif Edim” ve “Destekleyici Edim””, **Prof. Dr. Tunçer Karamustafaoğlu’na Armağan**, Ankara, Adalet, 2010, s. 288-289.

²⁶¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 76 (62). Arvon, **a.g.e.**, s. 79; Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, s. 425.

ve cahillerin toplum içindeki sayısal oranları denk değildir ve cahil çoğunluk tâbiyet göstermeye yatkınlığıyla demagojinin kurbanı olmaya her zaman adaydır.²⁶²

Yönetim biçimlerini sınıflandırma geleneğinde Proudhon da yerini almaktadır. Ona göre iki otoriter iki de özgürlükçü yönetim biçimi vardır. Otoriter yönetimler monarşi veya aristokrasi ile komünizmken, özgürlükçü biçimler demokrasi ile anarşizmdir.²⁶³ Proudhon demokrasiyi tanımlarken, egemenin sayısına göre yapılan sınıflandırmadan hareket ederek olumlayan ancak nitelik itibarıyla diğer yönetim biçimlerinden farkı olmadığı sonucuna varan bir tavır sergilemektedir. Çünkü ona göre demokrasi için de monarşi için de mevzu bahis olan ilke insanın egemenliğidir ve insan egemenliği yasa egemenliğinin önünde bir engeldir. Monarşide kral tarafından çıkarılan yasaların ardındaki cümleye uzanır: “*Filanca arzumı buyurdum*” ve bu cümlelerin aynı şekilde demokrasiler için de geçerli olduğunu ileri sürer. Kaldı ki halk da bu yetkiyi temsilcileri aracılığıyla kullanmaktadır ve bu mesele de başlı başına bir eleştiri konusudur.²⁶⁴ Halkın böylece arzularına yenik düşmesi eğitimsizliğinin mahsulüdür. Yukarıda evrim başlığında da incelendiği üzere, halk ideallerine ulaşmanın yollarını bilmediğinde liderlik etrafında birleşmeye meyillidir ve ideali yahut arzuları halka yansıtıldığı ölçüde de liderlik ile ortaya çıkan iktidarı destekleme eğilimindedir. Bu noktada eleştirilen insan egemenliği ile anarşist toplumun ilkeleri içerisinde olduğu bu çalışma tarafından ileri sürülen bireysel egemenlik arasında oldukça önemli ve derin farklar olduğu ortadadır. Gerek Proudhon ve gerekse Stirner tarafından yapılan bu eleştirinin sebebi insana ait olan arzuların herkes için egemen unsur haline gelmesidir yahut daha kabul edilebilir bulunacak biçimde, arzular yerine insan idealinin yine herkes üzerinde egemen kılınmasıdır. Oysaki anarşist bireysel egemenlik diğer insan tekleri üzerine yansıtılamayacağı için arzu, insan ideali ya da başka görünümlemlerle tahakküm ortaya çıkmayacaktır. Ek olarak insanın egemenliği anarşizm sözleşme yapabilme kabiliyeti ile dışa vuracağından, egemenlik sözleşmelerin tâbi olduğu sınırlamalar yani doğal otoriteler ile birlikte değerlendirilmelidir. Bu da demek oluyor ki Proudhon’un egemenliğini istediği yasa

²⁶² Godwin, **Political Justice**, s. 346; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 82.

²⁶³ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 27-28.

²⁶⁴ Proudhon, **Mülkiyet Nedir?**, s. 34-35 (28-29).

öncelikli olarak doğal yasalardır ve fakat demokrasinin doğal yasaların otoritesini mümkün kılmayacağını düşünmektedir.

Proudhon demokratik düzen yasalarının arzuların bir ürünü olduğunu göstermek adına 1793 Fransız Anayasası'nın kamu görevlerinin vatandaşların tamamına açıldığını ilan eden maddesine atıf yapar. Ona göre bu düzenleme kamu görevlerinin bir “kazanç kapısı” olarak görüldüğünün göstergesidir ve egemenlik kraldan alındığı anda böyle bir düzenlemeyi gerçekleştirmek üstün değerler adına değil çıkarlar adımadır. Eğer aksi olsaydı kamu görevleri ödöl gibi sunulmaz birer ödev olurdu.²⁶⁵ Ancak bu değerlendirmesinde Proudhon'un eski rejimi göz ardı ettiğı eleştirisi yapılmalıdır. Zira Fransız Devrimi ile ortadan kaldırılan eski rejimde kamusal makamların yalnızca aristokrat sınıfına ait olması yeni rejimin bir ilerleme kaydettiğini göstermektedir.

Demokrasiye karşı tavrı olumsuz olan Proudhon²⁶⁶, en basit tanımıyla ele alındığında gerçek anlamda demokrasinin, insanın üzerinde tahakküm aracı olan bütün unsurlardan – seküler, dinsel, devlete dair ve mülkiyetten kaynaklanan – azade edilmesi ile ancak mümkün olacağını ileri sürmektedir. Temsilcilerin de dışlanmasıyla tamamladığı resmi, bir çeşit doğrudan demokrasi görünümüne kavuşur.²⁶⁷ Modern demokrasi ise bir devrimin eseri olmanın getirdiğı ivme ile ekonomik ve sosyal eşitliğı sağlama imkânına sahipken bu imkânları elinin tersiyle itmiştir ve devrime de ihanet ederek “anlamsız” yeni bir statükoya dönüşmüştür.²⁶⁸

Anarşizme hâkim olan bireyin egemenliğı ve bireyin üzerindeki bütün tahakküm nesnelerinin reddi demokrasinin de neden dışlandığını açıklamaya yeterlidir. Ne kadar geniş bir özgürlük alanı sağlarsa sağlasın ve ne kadar başarılı bir şekilde eşitliğı gerçekleştirebilirse gerçekleştirsın nihayet demokrasi, millet yahut halk egemenliğine dayanmaktadır ve bu temel anarşizmin bir önceki cümlede dile getirilen ilkelerine kıyasla oldukça zıt bir noktaya tekaböl etmektedir. Sadece yasa meselesi ve

²⁶⁵ A.e., s. 36-37 (29-30).

²⁶⁶ Oysaki kendisi milletvekilliğı de yapmıştır. Woodcock, **Pierre-Joseph Proudhon: A Biography**, s. 127-128.

²⁶⁷ Proudhon, **Makaleler**, s. 35-36.

²⁶⁸ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 14-15.

yasaların yaptırım kuvveti dahi başkaca unsurlarını konuşmaya gerek bırakmamaktadır.²⁶⁹ Böylece anarşizmin bir çeşit doğrudan demokrasi olduğu yahut uç bir demokrasi yorumu nitelendirmeleri de boşa düşmüş olmaktadır. Ayrıca zıtlığın üzerine bir de temsil bahsi eklendiğinde aradaki fark daha da derinleşmektedir.²⁷⁰ Proudhon ikisini de özgürlükçü rejimler olarak kategorize ettiği anarşizme ve demokrasiye getirdiği tanımlarla aradaki oldukça derin farkı ince bir şekilde gösterir: Demokrasi “*herkesin, her bir fert tarafından*” yönetilmesiyle anarşizm “*her ferdin kendi kendini*” yönetmesidir.²⁷¹

Demokrasi aleyhinde olanlar safında yerini alan Stirner de yönetim biçimleri arasında özde bir farklılık bulunmadığını düşünmektedir. Egemenlik tek kişide de olsa halkın tamamına da yayılsa güç devletin elindedir. Gücün devletin elinde olduğunun göstergesi ise egemenlik yetkilerinin yöneldiği özneye olan ilişkilerinde açığa çıkar. İster monarşi olsun isterse demokrasi, egemenlik yetkilerinin yöneldiği nesne Stirner’e göre her durumda bireydir. Devletin bu yetkilerini kullanmasının genel adı hukukken bireyin kişisel egemenlik mücadelesi monarşide de suçtur, demokraside de suçtur.²⁷² Egemenliğin her durumda bireyin üzerinde belirlediği iddiası, devletin sahip olduğu – hukuk ve eğitim başta olmak üzere – kurumlarla bireyi sürekli olarak belirli sınırlar içerisinde kalmak üzere yetiştirmesi ve bu sınırları aşmayı cezaya tâbi tutması gibi olgular aracılığıyla izah edilmektedir.²⁷³

Demokrasiyi bir illüzyon ve merkezi iktidarın tesisi için işlevsel bir aparat olarak gören Bakunin, kendisini temsil ettiğine inandırılan çoğunluğun sömürücüleri karşısında boyun eğdiği yönetim biçimi olarak tanımlar.²⁷⁴ Ona göre demokrasi ile monarşi arasında temelde bir fark yoktur. Monarşide egemen sınıflar kral adına iktidar tesis ederek sömürürken, demokrasi de sömürünün perdesi halk iradesi olarak pazarlanır. Zira egemen ayrıcalıklı sınıflar bütün devlet yapılarının kaçınılmaz birer

²⁶⁹ Ritter, **a.g.e.**, s. 63.

²⁷⁰ Woodcock, **Anarşizm**, s. 38.

²⁷¹ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 28.

²⁷² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 244 (176). Marshall, **a.g.e.**, s. 330.

²⁷³ Woodcock, **Anarşizm**, s. 107.

²⁷⁴ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 15 (13).

sonucu olarak ortaya çıkarlar.²⁷⁵ Üstelik bu kez halk egemenliği perdesi sayesinde iktidarlarının ağırlığı daha az hissedilir boyuttadır.²⁷⁶ Demokratik yönetimlere yönelik benzer bir eleştiriyi dile getiren Kropotkin, zorunlulukla yaratılan yürütme erkinin monarşiden bir farkı olmadığını dile getirirken, yürütme erki bakımından demokratik yönetimlerin daha güçlü olduğunu iddia etmektedir.²⁷⁷

Nihayet Kropotkin de demokrasi karşısındaki saflarda diğer anarşistlerle buluşmaktadır. “Çoğunluk yönetimi” diye nitelediği demokrasi²⁷⁸ ona göre, kişisel çıkarları için politik hayatta etkinlik gösteren ve bu çıkarlar doğrultusunda politik pozisyonunu sürekli değiştirmekten çekinmeyen insanlara yönetimin bırakılmasıdır. Bu sert eleştiriye karşın Proudhon’dan farklı olarak demokrasiyi bir ilerleme olarak değerlendirmektedir ve anayasaya dayalı yönetim biçimlerini monarşilere üstün tutmaktadır.²⁷⁹ Yaklaşımındaki temel farklılığın insan hakları meselesinden kaynaklandığı, insan haklarının cılız da olsa özgürlük ve eşitlik ateşini yaktığı yukarıdaki satırlardan hatırlanacaktır. Kropotkin’in demokrasiye biçtiği kötünün iyisi payesine Godwin de katılmaktadır. O da benzer sebeplerle demokrasinin diğer yönetim biçimlerine nispetle tercihe şayan olduğunu düşünmektedir²⁸⁰.

Proudhon’un en başta yaptığı yönetimlerin sınıflandırılması ideal düzlemle sınırlıdır; zira iş fiili hükümetlerin durumuna geldiğinde bambaşka bir sonucun ortaya çıktığını ve fiili hükümetlerin tamamının karma bir nitelik taşıdığını iddia

²⁷⁵ A.e., s. 29, 146 (23, 114).

²⁷⁶ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 134 (130).

²⁷⁷ Kropotkin, **Bir İsyanının Sözleri**, s. 166.

²⁷⁸ Özellikle Rousseau’nun genel iradeye yüklediği anlam çoğunluk despotizmi yaratma tehlikesini doğurabileceği eleştirisini beraberinde getirmiştir. Nitekim bu tehlikeyi gören Rousseau da çoğunluğun iradesinin her zaman genel iradeyi yansıtmayabileceğini öngörerek bir takım önlemler almıştır. Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, s. 157-158. Bu tehlikeye işaret eden eleştiriler anarşistlerin demokrasiye yönelik ifadeleri içerisinde de seçilebilir. Demokrasi karşıtı olmaları eleştirilerini anlaşılır kılsa da demokrasinin çoğunluk despotizmi yaratma tehlikesi, yalnızca liberalizm yahut demokrasi düşmanları tarafından dile getirilen bir eleştiri değildir. Örneğin Tocqueville bu tehlike üzerinde durarak demokratik yönetimlere önlemler sunmaktadır. Bihterin Dinçkol, “Çoğunluk Tiranisine Karşı Bir Çözüm Yolu: Tocqueville’in Siyasal Kuramı”, **İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi**, C.: 3, S. 5, 2004, s. 163.

²⁷⁹ Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 35 (39).

²⁸⁰ Godwin, **Political Justice**, s. 347; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 84.

etmektedir.²⁸¹ Karma nitelik her yönetim biçiminde otorite ile özgürlük unsurlarının beraberliğinden kaynaklanır. Bu hususta ilk bölümde incelenen anarşizmin toplumsal sınıflara bakışı içerisindeki ifadeler hatırlanabilir: Bilinçsiz halkın kuracağı demokrasinin otoriteye dönüşmesi karşısında burjuvazi elinde özgürlükçü nitelik kazanan monarşiler.

Demokrasinin anarşist pencereden görünen bir başka ve büyük defosu temsilde ortaya çıkmaktadır. Tahakküm olarak nitelenen yasama faaliyetleri, temsilciler eliyle gerçekleştiğinde katlanarak artan bir olumsuzluk olarak değerlendirilmektedir.²⁸² Zira temsil ile halk kendine ait egemenliğin yine kendisi için kullanıldığına ikna olmuş durumdadır; çünkü temsilciler hem üstün nitelik sahibi hem de halkın ihtiyaçlarını tespit etmeye ve karşılamaya muktedir kişiler olarak sunulmaktadır.²⁸³ Fakat aslında olan sadece temsilcilerin egemenliğidir.²⁸⁴ Temsilciler sahip oldukları yetkilerle kendi çıkarlarına yönelirken ikna olmuş halk ise olası bir devrimden uzaklaştırılmış olmaktadır. Bu sonuç, mevcut siyasal iktidar biçiminin düşmanlaştırılmasını gerektiren sebepleri zayıflatıp daha özgür bir düzenin kurulmasını sağlamak şöyle dursun, iktidarı daha da güçlendiren bir etkiyi göstermektedir. Nitekim temsilciler sahip oldukları yasama yetkisi ve cezalandırma tehdidi ile iktidarını sürekli arttırma eğilimindedir; bu eğilim de iktidar olgusunun doğasından kaynaklanmaktadır. İktidar olgusu içerisinde temsilcilerin ikbal devşirmek için egemenlik yetkilerini kişisel iradeleri emrinde kullanmalarının ötesinde bir de her konu hakkında yasa yapabilme erkini kuşanmış olduklarına dikkat çeken anarşistler, temsili idarenin kabul edilemez oluşuna ilişkin görüşlerini güçlendirirler.²⁸⁵ Öte yandan temsil hakikaten temsil edilenlerin egemenliğine hizmet ediyor olsa dahi, hükümetin çoğunluk oylarına sahip

²⁸¹ Proudhon, **Federasyon İlkesi**, s. 45.

²⁸² Kropotkin, **Ekmeğin Fethi**, s. 34 (39). Marshall, **a.g.e.**, s. 423.

²⁸³ Proudhon, **General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, s. 138-139.

²⁸⁴ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 124.

²⁸⁵ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 156-157, 162-163, 174.

olanlarca kurulacağı için azınlıkta kalanlar sürekli baskı altında kalacak ve istemedikleri halde itaat etmek durumunda kalacaklardır.²⁸⁶

Ancak anarşistlerin temsile yönelik eleştirileri bundan ibaret değildir. Modern demokrasilerde de tartışma konusu olan temsilin ne ölçüde halka açık olduğu²⁸⁷ da anarşist eleştiriden nasibini almıştır. Anarşistler halkın temsilci görevini üstlenmesine uygun zeminin oluşturulmadığı düşüncesindedirler. Zira emeği ile geçinen kimselerin bu görevi sırtlanması pratik koşullar gereği mümkün değildir. Hasbelkader temsilci olanlar da bu görevde kalmanın bedeli olarak hâkim sınıflarla müttefik olmanın ötesine geçmek zorundadır. Halkın temsil makamlarında bulunma imkânını bulamaması politik konulara ilişkin ilgisizliğe, bu ilgisizlik bilinçsizliğe ve bilinçsizlik de mevcut yöneticilerden medet ummaya evirilmektedir.²⁸⁸ Halktan dürüst bir kimsenin değil

²⁸⁶ Godwin, **Political Justice**, s. 350; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 85. Aynı durum ulusal meclisler için de geçerlidir. İktidarda olmayan meclis grupları da iktidara sahip olan çoğunluğa tâbi olmak zorunda bırakılır. **A.e.**, s. 89.

²⁸⁷ “Ne kadar açık olduğu” bir yana “ne kadar açık olması gerektiği” dahi bir tartışma konusudur. Bu hususta demokratik elitizm ve katılımcı demokrasi teorileri akla gelmektedir ve teoriler yalnızca temsil çerçevesinde değil, genel olarak demokraside halkın etkinliğinin boyutlarına ilişkindir. Elitistler halkın politikaya olan ilgisizliği ve otoriter eğilimleri nedeniyle oy kullanmaktan ibaret bir etkinliğin yeterli olacağını iddia etmektedirler. Buna karşılık katılımcı demokratlar ise ilgisizliğin halkın yönetimde oynadığı rollerin kısıtlanmasının sonucu olduğunu, otoriter eğilimleri ise özellikle ekonomik sorunların tetiklediğini; dolayısıyla halkın siyasal etkinlik imkânları arttıkça ilgisizliğin sona ereceğini, ekonomik alanda adalet sağlandıkça da otoriter eğilimlerin sönümleneceğini düşünmektedirler. Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, s. 189-193. Özellikle elitistlerin halkın demokraside oynaması gereken rollere ilişkin ileri sürdükleri fikirlerle anarşistlerin eleştirilerine de katkı sağladıkları görülmektedir.

²⁸⁸ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 73-74 (51). Marshall, **a.g.e.**, s. 423. 1848 devrimleri sonrasında temsilcilik makamının işçiler için açılması da Bakunin’e göre bir ilerleme değildir. Baştan aşağı burjuva ilkelerine ve siyasetine göre dizayn edilmiş bir sistem içerisinde, azınlıkta kalacak olan işçilerin devlet adamı olmakla özlerini yitireceklerini ve burjuvadan daha burjuva kimseler haline geleceklerini düşünmektedir. Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 171 (108). Bu düşünceleri, öncelikle ekonomik zafer elde etmek gerektiği yönündeki kişisel görüşleriyle ve politik devrim yerine toplumsal devrimi hedefleyen anarşizmin genel ilkesiyle anlaşılabilir bir uyum göstermektedir.

Bakunin’in ve hemen sonra görülecek olan Godwin’in bu yöndeki eleştirileri modern demokrasilerde, demokratlar tarafından da dile getirilen bir endişedir. Bireylerin oy kullanmakla görevi yerine getirme tatmini yaşaması ve politik tartışmaların dışında kalmasının bir sonucu olarak, yukarıda temas edilen çoğunluk despotizmine varılması ihtimal dâhilinde görülmektedir. Zira politik tartışmalara ilgisizlik çoğunluğun alacağı kararlara sorgusuz itaati doğurabilecek potansiyeli beraberinde taşımaktadır. Nitekim çoğunluk despotizmi tehlikesine dikkat çeken Tocqueville de bu potansiyele yönelik endişelerini ifade etmiştir. Akad, Dinçkol, Bulut, **a.g.e.**, s. 167-168. Tocqueville siyasal tartışmalara yönelik ilgisizliğe yönelik panzehri baskı gruplarında bulmaktadır. Dinçkol, “Çoğunluk Tiranisine Karşı Bir Çözüm Yolu: Tocqueville’in Siyasal Kuramı”, s. 160-161. Bu öneri her ne kadar demokratik yönetimler içerisinde etkin bir çare olabilir de bu kez anarşistlerin özellikle örgütlenmeye yönelik endişelerini gündeme getirecektir.

seçilmesi, aday dahi olması neredeyse mümkün değildir. Onun yerine hitabeti güçlü ve ikna kabiliyeti yüksek bir eğitilmiş yahut yüklü meblağlarda paralar harcayarak reklam yapabilecek varlıkta kimseler temsilci olma payesine namzet olacaktır.²⁸⁹ Bu ve benzeri sebeplerle genel oy mücadelesi bir karşı devrim olarak nitelenmelidir.²⁹⁰ Bir kısmı günümüzde çözülmüş problemler olsa da süregiden tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, eleştirilerin özünün güncelliğini muhafaza ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Aynı zamanda temsilde ortaya çıkan bu yahut benzer sorunların eşitlik temelinde de değerlendirilmesi gerektiği not edilmelidir.

Demokrasiye yönelik ve temsille ilintili bir başka eleştiri de gizli oy meselesinde ortaya çıkmaktadır. Godwin gizli oy ilkesinin erdemsizlik yarattığını düşünmektedir. Erdemsizlik sonucu iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Birincisi, kişilerin politik tercihlerini gizli kapaklı yapmaya alıştırılmasıdır. Böylece tercihlerin kamusal alanda tartışılması engellenmiş olur. Kamusal alanda tartışılmayan tercihlerin isabeti ise soru işaretleriyle doludur. Birinci ile bağlantılı ikinci sonuç ise kişilerin oy kullanmakla vazifelerini yerine getirmiş olma tatminini yaşamalarıdır. Oysaki bu tatmin erdemden yoksun bir sahteliğe sahiptir. Zira sadece oy kullanmakla kişiler başkaca ödevlerden arındıkları inancını kuşanmaktadırlar ve kamusal sorunlara ilişkin duyarsızlaşmaktadırlar. Bu ise apaçık bir erdemsizliktir.²⁹¹

Demokrasi ve anarşizm arasındaki farklara ve anarşistlerin demokrasi eleştirilerine değindikten sonra daha temel bir noktaya temas etmek gerekmektedir. Nihayet demokrasi yönetim şekilleri içerisinde yer alan bir modeldir. Aralarında yapısal farklar olmasına rağmen modern çağda da antik dönemde de demokrasi örnekleri görülmektedir. Oysaki anarşizm bir yönetim biçimi değil, bir siyasal iktidar modeli iddiası taşır. Yani anarşizm, içerisinde demokrasi ile benzerlikler de barındıran bir toplumsal yapı sunsa da siyasal iktidar kavramı düzleminde aynı terazide tartılması çok doğru sonuçlar doğurmayacaktır. Kaldı ki anarşistlerin iddia ettiği düzende demokrasi rejiminin parçaları kullanılabilir olsa da bir bütün olarak yer alması

²⁸⁹ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 174-175.

²⁹⁰ Marshall, **a.g.e.**, s. 423.

²⁹¹ Godwin, **Political Justice**, s. 464-465; Godwin, **Thoughts on Man**, 317-322; Godwin, **Anarşizmin Felsefi Temelleri**, s. 85-88.

beklenen olmamalıdır. O halde aslında anarşizm ile demokrasi arasında kıyas yapmak, amiyane tabirle, elmalar ile armutlar arasındaki kıyasa nispet edilmelidir.

D) ANARŞİZM ve FEDERAL DEVLET

Anarşizmin ulaşmak istediği siyasal örgütlenme biçimi de federasyon olarak nitelenirken günümüz federal devletleri ile kıyas edilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Üstelik klasik dönem anarşistlerinin modern federatif yönetimleri diğerlerinden ayrı tuttukları²⁹² da göz önünde bulundurulduğunda bu kıyas kaçınılmazdır. Ancak hemen eklenmelidir ki Kropotkin bu nitelemeyi, otonomi kavramını da dâhil ederek, eleştirmektedir. Ona göre bu tip kavramlar devletlerin merkezi yapılarını “bulandırmaktan” öte bir anlam ifade etmemektedir. Modern devlet örneklerinde de görülen federasyonlar bunun en büyük kanıtıdır. Birimlerin dahi bağımsızlığı söz konusu değilken, bireysel egemenliği esas alan anarşizmle federasyonları birbirlerine yakınlaştıracak ifade biçimlerinden kaçınılmalıdır. Ona göre toplumsal bir devrimle inşa edilecek siyasal yapının adı ancak “*Özgür Komün*” olmalıdır.²⁹³ Dolayısıyla anarşist federalizm ve modern devlet yapısı içerisindeki federalizm en temel nokta da birbirlerinden hiç yakın görülemeyecek biçimde ayrı düşmektedir. Nihayet merkezi devlet yapısı karşısında daha gevşek bir yönetim biçimine sahip oldukları kabul edilse dahi devletin varlığını sürdürüyor olması anarşistler için kabul edilebilir sınırların çoktan aşıldığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla anarşist federalizm ile modern devlet yapısı içerisindeki federalizmler arasındaki en temel farklılık devlet biçimindeki siyasal modelin varlığında ortaya çıkmaktadır. Şüphesiz ki anarşistlerin talebi federal devlet örneklerini karşılayan bir örgütlenme olamaz. Onların federalizme olan vurgusu ilkeseldir ve örgütlenmeye ilişkindir.²⁹⁴ Gördüğü işlevler ile sözleşme düşüncesine ve aşağıdan yukarıya örgütlenme ilkesine dayanır. Bu sebeple anarşistlerin devlete yönelttiği tüm eleştiri noktaları federal devlet örgütlenmeleri için de geçerli haldedir.

²⁹² Proudhon, **Makaleler**, s. 34.

²⁹³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 91, 95. Ancak not edilmelidir ki Kropotkin bu eleştirisine rağmen anarşist bir düzeni kastedecek şekilde federasyon ifadesini sıklıkla kullanmaktadır. Örneğin bkz. Kropotkin, **Anarşi Felsefesi – İdeali**, s. 29.

²⁹⁴ Woodcock, **Anarşizm**, s. 146-147; Ward, **Eylemde Anarşi**, s. 64-65.

Bu temel farklılık bir kenara bırakılacak olursa iki model arasında çeşitli kıyas noktaları tespit edilebilir. İlk olarak federal birimler ile federe birimler arasındaki astlık-üstlük ilişkileri değerlendirilebilir. Yukarıda da ele alındığı üzere anarşizm için esas olan bireyin egemenliğidir ve bu çerçevede oluşturulmuş herhangi bir birimin dışsal iktidar odağı haline gelmemesi amaçlanmaktadır. Dolayısıyla yukarıya doğru genişleyen çemberler her defasında birey merkezinde ve sözleşme temelinde oluşmak zorundadır. Birey odağı ise federatif yapıyı oluşturan çemberlerin üstünlük iddiasını imkânsız kılmaktadır. Gelgelelim bireyler arasındaki ilişkilerin ve birliklerin oluşturulmasında sözleşmelerin rol oynaması ve sözleşme kurumunun kendisinden kaynaklanan bireysel iradeleri sınırlayıcı yapısı göz önünde bulundurulduğunda birliklerin ve yukarı doğru genişleyen çemberlerin üstünlüğü iddia edilebilir. Nitekim Bakunin'in yukarıda ele alınan anarşist toplum örneği de dâhil olunan birliklerin ortaya koyduğu ilkelerin alt birimlerce kabul edilmesi gerektiği vurgusunu taşımaktadır. Ancak üstünlük görünümü, birlikleri kurmada yahut var olan birliklere dâhil olmada dışsal bir zorlayıcılığın söz konusu olamaması ve birazdan değerlendirilecek olan ayrılma hakkı ile yeniden dengeye kavuşmaktadır.

Birliklerin yahut çemberlerin bireyden üstün olamaması gibi ve fakat bu sefer daha net biçimde bireyin de çemberlerin üzerinde konumlandırılması söz konusu edilemez. Çünkü bireylerin çemberlerden üstün olduğunu kabul etmek, başkaca bireylerin parçası olduğu birlikleri herhangi bir bireyin iradesine endekslemek anlamı taşıyacaktır ki böylece dolaylı yoldan diğer bireylerle iradesi ön plana çıkarılmış birey arasında eşitsiz bir ilişki kurulmuş olur.

Bu noktada temas edilmesi gereken bir mesele aşağıdan yukarıya örgütlenme ilkesinin bireyin üstünlüğü ile sonuçlanan bir etki yaratıp yaratmayacağıdır. Zira aşağıdan yukarıya doğru örgütlenme daha önce ifade edildiği gibi bireysel egemenliğin ulaşılan en büyük çemberde dahi etkinlik gösterebilmesini sağlamak için önemlidir. Dolayısıyla çapı bakımından aşağıda kalan her birimin daha geniş çemberi belirlediği, sınırladığı ve neticede söz konusu ilkenin bireyin üstünlüğü ile neticelenen bir sonuca elverişli olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu yorum yine bir birey üzerinden varılmış bir sonuç olacaktır. Her bireyin eşit olduğu düzlemde ya toplumsal yaşamdan vazgeçilmelidir ya da mesele eşit egemenlerin ilişkileri çerçevesinde çözüme

kavuşturulmalıdır. Sözleşme yapmakla bireyin, eşit olduğu diğer bireylerle irade uyumunu yakalayarak toplumsal yaşamın gerektirdiği ölçüde özgürlüklerinden ve dolayısıyla egemenliğinden feragat etmesi gerektiği unutulmamalıdır. O halde bireyin mutlak egemenliği birliklere dâhil olma aşamasına kadar başat rol üstlenebilir. Sonrasında ise artık bireyin diğer bireylerle ve giderek birliklerle uyumlulaştırılmış egemenliği söz konusu edilebilir. Aynı mesele birlikler için de genişletilebilir. Birlikler daha geniş ölçekte bir çember yaratmak üzere birleşene kadar daha mutlak ancak daha geniş birliklere dâhil olduğunda daha sınırlı bir egemenliğe sahip olmalıdırlar. Ancak her safhada bireyin iradesinin yansıması kaçınılmaz olacağından birliklere dâhil olma aşamasında bireylerin onayı gerekecektir. Bu onayın güvencesi ise bir kez daha ayrılma hakkı olarak belirmektedir.

Bu halde birey ile birlik arasındaki ilişki biçimini nitelemeye en uygun kavram eşitlik olacaktır. Söz konusu kavram hem bu ilişkiyi açıklamaya daha muktedirdir hem de anarşizmin eşitliğin tesis edilmesi genel amacına da uygundur. Ayrıca birey ile birlikler arasındaki bu eşitlik devamla birimler arasındaki ilişkiye de taşınabilir. Yani genişliği önem arz etmeksizin tüm çemberlerin de eşit olduğu ileri sürülebilir. Şüphesiz ki bu sonucu destekleyecek en önemli araç yine ayrılma hakkıdır. Ancak ayrılma hakkı bağlamında bir kıyas yapmadan evvel federal devlet içerisinde federe birimlerin astlık-üstlük denkleminde temas edilmelidir.

Modern devlet biçimindeki örgütlenmenin bir görünümü olan federal devletler federal yönetim, federe yönetimler ve yerel yönetim birimleri toplamından müteşekkildir.²⁹⁵ Üniter devlet modelinden farklı olarak yetkilerin tek merkezde toplanmasının engellendiği federal devlette iktidarın dağıtıldığı odaklar arasında eşit ilişkiler bulunmaktadır. Söz konusu eşitliğe federal yönetim de dâhildir. Eşitliğin en önemli göstergeleri, yönetim birimlerinin her birinin yetkilerini doğrudan halktan

²⁹⁵ Öncelikli olarak ifade edilmelidir ki federal devletin örgütlenmesi ve işleyişi çerçevesinde çeşitli teorik tartışmalar söz konusudur. Bu tartışmalar içerisinde en temel mesele bu çalışma kapsamında da tercih edilen “yönetim” kavramıdır. Söz konusu kavram yerine “devlet” kavramının tercih edildiği de görülmektedir. Söz konusu terminolojik tartışma için bkz. Uygun, **Federal Devlet**, s. 5-6. Yönetim yerine devlet kavramı tercihi örneğin için bkz. Kemal Gözler, **Devletin Genel Teorisi: Bir Genel Kamu Hukuku Ders Kitabı**, 3. Bs., Bursa, Ekin, 2011, s. 142 v.d. Aynı kavram kullanımının bir diğer örneği için bkz. Erdoğan Teziç, **Anayasa Hukuku: Genel Esaslar**, 13. Bs., İstanbul, Beta, 2009, s. 134 v.d.

almaları ve yönetim birimlerinin tek taraflı bir işlem ile yetki paylaşımında değişikliğe gidebilme imkânına sahip olamamalarıdır. Federal yönetim yetkilerin toplandığı merkez değil, yetkilerin bütün ulusu etkileyecek biçimde genelleştiği birim olarak ortaya çıkmaktadır. Egemenliğin kullanımı hususunda ise erkler ayrılığı hem organlar bazında hem konu bazında hem de bölgesel bazda bölünmüştür. Bununla birlikte federal devlet egemen varlık olarak bir bütünlük arz etmektedir.²⁹⁶ Federal devlet içerisinde görülen bu eşitliğin anarşizmin hedefleriyle benzer olduğu görülmektedir. Bir başka benzerlik söz konusu birimler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde sözleşme faktörüdür. Federal yönetim ve federe yönetimler arasında yetkilerin bölünmesi, bu bölünmenin kabul edilmesiyle doğmuştur.²⁹⁷

Federal yönetim ve federe yönetimler arasında teorik çerçevedeki bu eşitlik yasama ve hukuk dışarıda bırakıldığında haklı olsa da federal yasalar ile federe yasalar arasında olası uyumsuzlukların ne şekilde çözüleceği meselesine gelindiğinde eşitlik tartışılır hale gelmektedir. Zira böylesi durumlarda “*federal hukukun üstünlüğü ilkesi*” gereğince hareket edilmektedir²⁹⁸ ve federal yasalara üstünlük tanınmaktadır.²⁹⁹ Gelgelelim federal yasama faaliyetleri tek başına federal yönetimin tekelinde değildir. Bilindiği üzere federal devletlerin çoğunda iki meclisli bir yapı söz konusudur. Halkın tümünü temsil eden birinci meclislerden farklı olarak ikinci meclisler federe birimleri temsil etmektedir. Bu devletler bakımından ikinci meclisler – sınırlı yetkilere sahip oldukları örnekleri de bulunmakla birlikte – yasama faaliyetlerinde birinci meclislerle eşit yahut önemli yetkilerle donatılmış haldedir.³⁰⁰ Dolayısıyla yasama faaliyeti yalnızca federal yönetimin tekelinden çıkarılmak istenmiş ve yasamaya federe

²⁹⁶ Uygun, **Federal Devlet**, s. 88-91, 115-116, 119-121.

²⁹⁷ **A.e.**, s. 120. Ancak birçok federal devletin kuruluşu yahut işleyişi sırasında askeri yahut idari etkinlikler görülmektedir ki bu da sözleşme temeli iddiasını zayıflatmaktadır. Askeri yahut idari etkinlikler neticesinde oluşmuş federal devlet örnekleri için bkz. **A.e.**, s. 190-191.

²⁹⁸ Gözler, **a.g.e.**, s. 166-167. Hukuki bir dayanak olarak Gözler ABD Anayasası m. 6/2’yi örnek göstermektedir. Söz konusu maddede Anayasa’nın ve Birleşik Devletler yasalarının üstünlüğü vurgulanmaktadır.

²⁹⁹ Federal devlet başkanının federe yasaları üstün tutma yetkisi bulunmaktadır. Ancak bu yetkinin federal yönetim organında olması da federal yönetimin üstünlüğü sonucuna katkı sağlamaktadır. Öte yandan federe yasaların üstün olduğunu düzenleyen federal anayasa örneği de – 1950 Hindistan Anayasası – bulunmaktadır ki bu da eşitliğin federe yönetim lehine bozulabileceğini göstermektedir. Uygun, **Federal Devlet**, s. 150.

³⁰⁰ **A.e.**, s. 252, 259-260.

yönetimler de dâhil edilmiştir.³⁰¹ O halde federal yasaların üstün tutulması eşitliği bozucu bir etkiye sebep oluyor görünse de yasmada federe birimlerin rol olabildiği ölçüde eşitlik yönünde bir dengeye kavuşulduğu ileri sürülebilir durumdadır. Şüphesiz federe birimlerin temsil edilmesine imkân sağlamayan federal örgütlenmeler – ki tek meclisli federal devlet örnekleri de görülmektedir – yahut ikinci meclisin yasmada önemli sayılabilecek yetkilerden soyutlandığı federal devletler – Kanada ve Avustralya örneğinde olduğu gibi –³⁰² için yasmada da eşitliğin sağlanamadığı eklenmelidir.³⁰³

Söz konusu benzerlikler içerisinde federal yönetimin dış egemenlik konusunda tek yetkili olması da eşitlik çerçevesinde tartışmalı bir başka konu olarak belirlemektedir. Diğer devletlerle ilişkiler söz konusu olduğunda içerideki parçalı yönetsel yapının korunmadığı ve federal yönetimin dış egemenliği kullandığı alanlarda tek yetkili olması diğer yönetim birimlerinden daha üstün olduğu ve bu sebeple anarşist örgütlenmedeki birlik yapısıyla uyumsuz olduğu imajını doğurmaktadır. Ancak dış egemenliğin federal devlet bakımından sonuçları ile anarşist örgütlenmedeki birlikler arasındaki ilişkilerin, federal devletin devlet olması sebebiyle diğer birimler ve vatandaşlar üzerindeki yetkileri bir kenara bırakılırsa, tamamen farklı olduğu iddiası yerinde değildir. Çünkü anarşist örgütlenmede aşağıdan yukarı örgütlenmenin bir sonucu olarak birliklerin daha geniş çemberler şeklinde genişleme kapasitesine sahip olduğu hatırlandığında birlikler arasındaki ilişkilerde bireylerin fiilen sürekli söz sahibi olması mümkün olmayacaktır. Bu durumda birlikler arasındaki ilişkiler fiilen birliği temsil edecek geçici yahut kalıcı kurumlar aracılığıyla yürütölmek durumundadır. Ancak aynı zamanda, federal devlet ile anarşist örgütlenmeler arasında tamamen benzerlik kurmak da mümkün değildir. Böylesi ilişkiler birliğin egemen bir varlık olarak nitelenmesini mümkün kılacak şekilde yorumlanmamalıdır. Nitekim birliklerin birey üzerindeki etkinliği bireysel egemenlik ilkesinin devrede olması nedeniyle sınırlıdır.

³⁰¹ Gözler, **a.g.e.**, s. 154.

³⁰² Uygun, **Federal Devlet**, s. 260-263.

³⁰³ Öte yandan federal devletlerin merkezileşme eğilimi sergilediklerine ilişkin iddialar da vardır. Teziç, **a.g.e.**, s. 140-141.

Günümüz federatif yönetimleri ile anarşist federasyonlar arasında bir kıyas ayrılma hakkı kapsamında da sürdürülebilir. Bu kıyas aynı zamanda federal devlet yapılanmasında birimler arasında eşitlik olduğu iddiasının test edilebileceği bir alan olarak değerlendirilebilir. Zira ayrılma hakkının olmadığı varsayımında, ayrılmayı engelleyen gücün üstünlüğü ileri sürülebilir hale gelmektedir.

Anarşizmde, bireysel egemenlik ve kendiliğindenlik ilkeleri, doğal bir sonuç olarak, oluşturulan birliklerin her zaman daha üst düzlemdeki yönetim biriminden ayrılma hakkına sahip olmalarını gerekli kılmaktadır. Anarşist bir teorisyenin başkaca bir açıklama yapmasına ihtiyaç olmaksızın bu sonuca varılması doğaldır. Bununla birlikte ayrılma hakkının açık bir şekilde ifade edildiği de görülmektedir. Örneğin Bakunin örnek bir anarşist örgütlenme modeli tasarımı yaparken her düzeydeki birliğin ayrılma hakkına sahip olduğunu ifade etmektedir. Daha da önemlisi ayrılma hakkı sadece birliklerin değil aynı zamanda bireylerin de sahip olduğu bir haktır.³⁰⁴ Ancak ayrılma hakkı bireyler bakımından yahut daha alt birimdeki birlikler için söz konusu olacağından daha geniş düzeydeki ittifakı bozucu bir etki yaratmaktan noksandır. Dolayısıyla ayrılma hakkının kullanımı diğer bireylerin yahut birliklerin iradeleri üzerinde belirleyici değildir. Bu halde ayrılma hakkının varlığı eşitliği bozan bir etki doğuramaz. Öte yandan daha geniş birliklerin ayrılma hakkını dengeleyici bir takım yetkilerle donatılabileceği de unutulmamalıdır. Hatırlanacağı üzere Bakunin'in tasarımında üst çemberin aldığı kararlara uymak istemeyen daha alt birimler, kararlara konu olan meselelerde koruyucu şemsiyenin dışında tutulabilmektedir. Böylece birey-birlik yahut birlik-birlik ilişkilerinde eşitliğin olduğu sonucuna bir kez daha varılmış olur.

Günümüz federal devlet yapılarına dönüldüğünde ise tartışmalı bir alana girilir. Zira federal devletlerde ayrılma hakkı büyük oranda doktrin meselesi halindedir. Meselenin doktrin tartışmalarına konu olmasının sebebi ise ayrılma hakkını içeren anayasal düzenlemelere oldukça az sayıda federal devletin yer vermiş olmasıdır. Hemen ifade etmek gerekir ki doktrin ekseriyetle ayrılma hakkının federal devletler için söz konusu olmadığı yönündedir. Ekseriyetin iddialarını dayandırdığı temel

³⁰⁴ Bakunin, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, s. 83-84, 87-88 (81, 85).

federal yönetimin bütün ulusu kuşatan yetkileridir. Bu durumda federal devletten ayrılmak istemeyen vatandaşları yararına federal yönetimin harekete geçme yükümlülüğü doğar ve federal yönetim bu ayrılık girişimini engelleme yetkisine kavuşur. Federe birimlerin ayrılma hakkına sahip olduğunu öne süren azınlıkta kalan görüş ise sözleşme kurumuna başvurmaktadır. Sözleşme federal devletin kurucu unsuru ise sözleşmenin hilafına işlemler ve eylemler, tarafların sözleşmeyi feshetmesini haklı kılmalıdır. Sözleşme temelinde ayrılma hakkını savunanlara yönelik eleştiriler ise sözleşmenin federe birimler arasında değil ülke halkı arasında olduğu yönündedir. Öte yandan federal devletlerin kuruluşunda sözleşmelerin ne denli gerçek olduğu da tartışmalıdır; zira birçok federal devlette federe birimlerin federal devlet içerisine dâhil edilmesinde askeri müdahale yolu kullanılmıştır. Ayrılma hakkını tanıyan az sayıdaki federal devlette ise bu hakkın kullanılmasını zorlaştıracı hükümler hakkın gerçekte var olmadığı imajını doğurmakta ve böylece aslında ayrılma hakkını düzenlemeyen federal devletlerle aynı sırada birleşmektedirler.³⁰⁵

Ayrılma hakkının varlığı üzerindeki hukuki belirsizlik ve düşünsel eğilim dikkate alındığında federal devlet yapılanması ile anarşist siyasal örgütlenme arasında ciddi bir farklılık olduğu görülmektedir. Bu farklılığın ciddiyeti, federal yönetimin ayrılma girişimlerini engelleme yetkisinin kabulü ile federe yönetimler üzerinde aslında egemenlik sahibi olduğu sonucundan doğmaktadır. Ancak teorik çerçeve tamamlandığında bu eşitsizliğin bir nebze de olsa kapatıldığı da not edilmelidir. Ayrılma hakkının federal düzeyde karşılığı birlikten çıkarma hakkı olarak görünüm kazanır. Ayrılma hakkının kullanımına karşı federal yönetimin müdahale imkânı, birlikten çıkarma hakkını kullanmak isteyen federal yönetime karşı federe yönetime tanınmış kabul edilmelidir. Şüphesiz ki devletlerin kendilerine ait bir parçayı ayırmak istemesi eşine az rastlanır bir uygulama olacaktır³⁰⁶ ve fakat teorik düzeyde de olsa müdahalenin meşru görülmesi eşitlik bahsi için elzemdir. Federe yönetimlerin de benzer bir yetki ile donatılmış olması egemenlik çerçevesinde teorik eşitliği sağlar;

³⁰⁵ Uygun, **Federal Devlet**, s. 188

³⁰⁶ A.e., s. 192.

ancak pratikte ayrılma hakkının gündeme gelmesindeki sıklığın birlikten çıkarma hakkı karşısındaki tartışılmaz yoğunluğu eşitliği tekrar tartışmalı alana sokacaktır.

Anarşist toplumsal örgütlenme biçiminin federal devlet örgütlenmesi ile hem federal devletin bir devlet olması ve bunun doğurduğu sonuçlarla hem de federal devlet politikalarıyla bağdaşması mümkün değildir. Üniter devlet ile kıyaslandığında federal devletlerin anarşistler için daha kabul edilebilir olduğu iddia edilebilse de daha önce ele alınan politik devrim-toplumsal devrim tartışmasındaki tavırları bu iddiayı yersiz kılacaktır. Bu sebeple Kropotkin'in bu başlığın ilk paragrafındaki endişesi de anlaşılabilir. Federasyon, federal devlet biçiminde somutlaşan örgütlenme biçimiyle değil³⁰⁷, etimolojik kökeni ile anarşizme uygundur. Söz konusu etimoloji ise Latince “*foedus*” kelimesine dayanmaktadır³⁰⁸ ve kişiler veya devlet arasındaki anlaşma anlamına gelmektedir³⁰⁹. Bu halde sözleşme kurumunun anarşist örgütlenme içerisindeki işlevleri düşünüldüğünde anarşist siyasal iktidar biçiminin bir federasyon olarak nitelenmesi tabiidir.

Federal yapılanmaları anarşizme yaklaştıran bir başka husus ise federal devlet örneklerinin çeşitliliğidir. Burada vurgulanan çeşitlilik çok sayıda federal devlet örneği olmasına değil, federal devletlerin örgütlenmede farklılaşabilmesinedir.³¹⁰ Çeşitlilik böylece her federal devleti kendi içerisinde değerlendirmeyi gerektirir. Her federal devlet özelinde değerlendirmeler yapmak şüphesiz bu tez çalışmasının konusu değildir. Bununla birlikte çeşitliliğe imkân veren bir örgütlenme modeli olması ile anarşizmin kendiliğindenliğine yaklaşıldığı yahut anarşist bir toplumsal örgütlenmenin de pekala federalizm olarak isimlendirilebileceği iddia edilebilir hale gelmektedir.

³⁰⁷ Kavramsal meseleler federal devlet üzerine yapılan incelemelerde en tartışmalı konuların başında gelmektedir. Bu çalışma kapsamında da tercih edilen biçimiyle federal yönetim-federe yönetim yerine federal devlet-federe devlet kavramları da doktrinde kendisine yer bulmaktadır. Yönetim yerine devlet tercih edildiğinde, ilk tercihteki federal devleti karşılamak üzere federasyon kavramına başvurulduğu görülmektedir. Bir örnek olarak bkz. Gözler, **a.g.e.**, s. 149.

³⁰⁸ **A.e.**, s. 188.

³⁰⁹ **Oxford Latin Dictionary**, Ed.: P. G. W. Glare, London, Oxford University, 1968, s. 719.

³¹⁰ Teziç, **a.g.e.**, s. 134. Teziç bu çeşitliliği, “*federal devlet sayısı kadar federalizm olduğu*” şeklinde ifade etmektedir.

Gelgelelim teknik bir terime başvurulması gerektiğinde federasyondan ziyade konfederasyon daha yerinde bir tercih olacaktır. Çünkü konfederasyonlarda birliğe dâhil olan birimler egemenliklerini yitirmeksizin bir araya gelmektedirler. Anarşizmin örgütlenme şekli en küçük birlikten en genişine kadar bireyin egemenliğini muhafaza etmeyi merkeze aldığı için konfederasyon tercihi anlamlıdır. Öte yandan ayrılma hakkını içermesi, konfederal organların yetkilerini üye birimlerden alması³¹¹ gibi unsurlar anarşizmi konfederasyona daha yakın kılmaktadır.

E) LİBERALİZM – SOSYALİZM DOĞRUSUNDA ANARŞİZM

Siyasal iktidar yaklaşımlarını bir doğru üzerinde göstermek istesek ve sağa doğru yaklaştıkça gittikçe radikalleşen liberal ekoller ve sola doğru yaklaştıkça gittikçe radikalleşen sosyalist ekoller olduğu varsayılrsa, anarşizm bu doğrunun neresine oturur tartışması pekâlâ yürütülebilir ve bu tartışma anarşizmin daha somut bir düzleme kavuşmasına katkı sağlayabilir. Ancak nasıl ki sosyalizm yahut liberalizm tek bir noktaya sabitlenebilir yekvücut birer yapı değildirler, anarşizmin içerisindeki farklı kurguların da aynı şekilde tek bir nokta üzerinde gösterilebilir olmadığını en başta söylemek gerekmektedir. En başında ifade edilmelidir ki anarşistlerin en büyük ortak paydası olan devlet karşıtlığı, onları hem liberaller ile hem de sosyalistler ile ayrı noktalara savurmaktadır.³¹²

Liberalizm ile anarşizmi birbirine yaklaştıran odak kavram bireydir. İki ideoloji bakımından da birey önemli bir unsur olarak belirlemektedir. Nitekim anarşimin birey egemenliği üzerine kurulu olduğuna yönelik ifadeler bu çalışma kapsamında da kendisine yer bulmuş durumdadır. Her ne kadar birey vurgusu anarşistlerin siyasal toplum kurgusunun merkezinde yer alsa da³¹³ bu vurgunun tonunda ve ağırlığında çeşitli farklar olduğu hatırlanmalıdır. Bu minvalde sarkaç Kropotkin ve Bakunin ile Stirner arasında salınmaktadır. Liberalizmin birey çerçevesinde ileri sürdüğü düşüncelerin eleştirisi de çalışmada yer yer kendisine yer bulmuş durumdadır;

³¹¹ Uygun, **Federal Devlet**, s. 136-137.

³¹² Marshall, **a.g.e.**, s. 51.

³¹³ Cantzen, **a.g.e.**, s. 42.

özellikle çeşitli görünümüleriyle Tanrı-İnsan figürüne yönelik değerlendirmeler dikkat çekicidir.

Anarşizmin, liberalizmin bireyine yönelik bir başka eleştirisi de bireyler arasındaki ilişkiye yöneliktir. Bilindiği üzere Stirner'in ayrıkçı durumu hariç anarşistler, birey kavramını eşitlik, toplum ve dayanışma kavramlarıyla birlikte egemenlik alanının merkezine yerleştirirler. İşte anarşistlerin, yukarıda anılanlar dışında, birey konusunda liberalizme yönelttikleri eleştirilerden bir diğerini, bireysel egemenliği şekillendiren diğer kavramlar oluşturur. Liberalizmin bireyler arası ilişkileri eşitlik ve dayanışmadan yoksun bir şekilde kurguladığı ve bireyleri birbirleriyle rekabete zorladığı anarşistlerin yönelttiği tenkitler arasındadır. Bu biçimdeki rekabet, anarşistlere göre, yalnızca piyasa koşullarında değil hayatın her veçhesine yayılmış vaziyettir.³¹⁴ Bireylerin dayanışma temelinde buluşmalarına mani olan en temel öge bizatihi devlettir. Devlet merkezi iktidarı ile toplumsal işlevleri üstlenerek bireyler arasında dayanışma duygusunun gelişimini engellemektedir. Bu ise kendi içine kapanan ve mutluluğu da kendinde arayan bireyleri doğurmuştur. Kendi içine kapanan birey hemcinslerini kendi mutluluğu önünde birer engel olarak görmeye başlamış ve bu da doğa durumuna atfedilen savaşın temelini oluşturmuştur.³¹⁵ Eşitlikten yoksun toplum yapısıyla liberalizm insanın gerçek bir birey olarak ortaya çıkmasını engelleyici bir işlev görmektedir. Zira en temel maddi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için dahi yoğun biçimde çalışmak zorunda bırakılan insanlığın geneli, kendisini farklı yönlerde geliştirebileceği zamandan yoksun bırakılmaktadır. Zamana sahip olabilen azınlık ise eşitlikten sonra özgürlük gereksinimi ile karşı karşıya gelir. Çünkü ancak burjuvazinin yasalarıyla sınırlı bir alanda kalmak koşuluyla hareket serbestisi kazanır.³¹⁶

Stirner kamusal alan-özel alan ayırımından yola çıkarak liberalizmin sunduğu özgürlüğün dolayısıyla birey kavramının yanıltıcı olduğunu düşünmektedir. Daha önce değerlendirildiği üzere, onun için, yeniçağ ile devletin aldığı form daha tehlikeli

³¹⁴ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 84-86 (57-58).

³¹⁵ Kropotkin, **Karşılıklı Yardımlaşma**, s. 204-205 (180-181).

³¹⁶ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 100-101.

bir hal almış durumdadır. Meseleyi tine bağlayarak, insan tekinin karşısına insanlığın çıkarıldığını ve bu kamusal bedenın sahip olduğu insanlığın da ideal olarak belirlendiğini ileri sürmüştür. Böylece ideal karşısında insan tekinin kendisi için ve kendisi adına yapıp edegeldikleri belirli alanlara sıkıştırılmış ve radikalleştirilmiştir.³¹⁷

Liberalizmin, bireysel özgürlüklerin başka bireylerin iradelerinden kurtarılması noktasındaki katkısını göz ardı etmemekle birlikte kıstas olarak yasanın belirlenmesi ile aslında bireysel özgürlüğün daha üstün bir iktidar ile sınırlandırılması mevzu bahis olmuştur. Liberal bireyselleşme madalyonunun arka yüzünde devletin egemenliği bulunmaktadır ki bu da gerçek anlamda bir özgürlüğün bulunmadığı anlamına gelmektedir. Aslında yasa ile sınırlandırılma ile bir başka kişi tarafından sınırlanma arasında fiili hayatta derin farklar da söz konusu değildir. Zira yasal olan aslında burjuvaziye ait olandır. Stirner bu noktada basın özgürlüğü ve sansür meselesini örnek olarak kullanır. Basın özgürlüğü bir özgürlük alanıdır ve bu alanda üretilen ürünler hakkında herhangi bir kimsenin müdahale imkânı yoktur. Bununla birlikte sansür yoluyla basın özgürlüğüne yasal olarak müdahale edilebilir. Sansürün kıstasları ise tamamen liberal-burjuva değerleri üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla bir burjuva basın özgürlüğüne doğrudan müdahale edemese de onu temsil eden değerlerin yasal mevzuata yansımış olması, dolaylı yoldan da olsa burjuvazinin özgürlüğe müdahalesinin önünü açmaktadır.³¹⁸ Basın özgürlüğünü burjuvazi değerlerini koruma işlevine indirgeyen yaklaşım Kropotkin’de de görülmektedir. Ancak bu kez burjuvazi ile hükümet arasındaki ilişkiler ön plandadır ve devlet eliyle görmesi muhtemel zararlara karşı burjuvaziyi korumaya yarayan bir aparat olarak tanımlanır.³¹⁹

Anarşistler liberal özgürlüğün sınıf temelinde yükseldiğini ileri sürmektedir. Eğitime ulaşabilme ve eşitlik meselelerindeki düşünceleriyle uyumlu olarak, liberalizmin özel mülkiyet eliyle oluşturduğu eşitsizliğin ve bunun bir uzantısı olan eğitime erişimdeki olanaksızlıkların sonucu olarak yetenekli ve fakat eğitimsiz halk kitlesinin, yeteneksiz ve fakat eğitilmiş burjuvazi önünde boyun eğmek zorunda

³¹⁷ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 125-126 (89-90).

³¹⁸ A.e., s. 136-138 (97-98). Marshall, **a.g.e.**, s. 332.

³¹⁹ Kropotkin, **Bir İsyancının Sözleri**, s. 41.

bırakıldıklarını ileri sürmektedir. Bu bir özgürlük sorunudur; çünkü proletaryanın yahut Bakunin'in perspektifinden daha genelleştirmek gerekirse halkın, hem gerçek bir irade doğurmasını sağlayacak donanımdan mahrum bırakılması söz konusudur hem de eğitimsizliğinden dem vurularak sürekli başkalarının iradesine tâbi olmaları beklenmektedir.³²⁰ Sonuç olarak liberalizm ancak kapitaliste özgürlük sunmaktadır. Yukarıda ifade edilenler dışında bunun bir diğer kanıtı fırsat eşitliğinden yoksun proletaryanın sefaletle mahkûm edilmesidir. Sefaletle isyan ise en ağır şekilde cezalandırılmaktadır ki bu da özgürlüğün sınıfsal oluşuna son kanıt olarak zikredilmektedir.³²¹

Liberal hak anlayışında bir diğer problemi hak sahipliğinde görür, Stirner. Hak sahibi olarak ilan edilen insan teki değil, idealize edilen insanlıktır; buna karşın insan teki hak sahipliği bakımından yoksunluk içerisinde bırakılmıştır.³²² İdeal insanlığa işaret ettiğini düşündüğü için hümanizmin de Stirner'in hışmına uğradığı hatırlatmak bu noktada yerinde olacaktır. Çünkü bireysel farklılıklar hümanizmle birlikte bir kez daha – liberalizmle ve sosyalizmle birlikte yahut onlardan sonra – ideal insan özü önünde kurban edilmektedir.³²³

Proudhon modern devlette müşahhas hale geldiği şekliyle liberalizme ne kadar karşı ise sosyalizme de benzer ölçüde karşıdır. Ona göre sosyalizm bir mutlakiyet biçimidir.³²⁴ Mutlakiyetle itham etmesinin nedeni insanın ferdi özelliklerinin göz ardı edilmesine ve özgürlüğün yadsınmasına dayandırır ki bu iddialarını özellikle ekonomik ilişkilere ilişkin çözümlemelerinde sıkça dile getirir.³²⁵ Bu noktada yeniden mutlak eşitlik ile koşullardaki eşitlik farkını hatırlamak Proudhon'u daha iyi anlamaya katkı sunacaktır.

³²⁰ Bakunin, **Bakunin Kitabı**, s. 186-187 (117); Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 70-71.

³²¹ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 125.

³²² Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 389 (278).

³²³ Newman, **a.g.e.**, s. 109. Liberal insan haklarının öznesi olan insanın; insan teklerinden bağımsız, her ferdin benzersizliklerini genellikler içerisinde yok eden ve onların arzu ve ihtiyaçlarını genelleştiren bir soyutlama olduğu yönünde bir değerlendirme için bkz. Douizinas, **a.g.e.**, s. 56-57.

³²⁴ Proudhon, **Makaleler**, s. 27.

³²⁵ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 172.

Stirner de liberalizme yönelttiği eleştirilerin benzerlerini sosyalizme yöneltir. Sosyalizmi “*toplumsal liberalizm*” olarak isimlendirirken – ki bu noktada liberalizmi karşılamak üzere “*politik liberalizm*” ifadesini tercih ettiğini söylemek yerinde olacaktır – aslında liberalizmden farklı bir noktada konumlandırmadığının ipucunu vermiştir. Ona göre, liberalizmin “ulus” olarak ortaya çıkardığı tının yerini, içerik olarak oldukça benzeşen “toplum” almıştır. Böylece her iki siyasal ekol de aslında idealin ve kutsalın temsilcisi olduklarını gösterirler³²⁶. Nasıl ki modern devlet bünyesinde fertler ulus adı verilen tine hizmete koşulmuşsa, sosyalizmde de insanlar bir bedeni olmayan bu tinsel varlığın kölesi olarak tasarımlanmaktadır. Sosyalizmin ideal toplumsallığı Stirner’in egoist yetişkin bireyinin reddi anlamına gelir. Çünkü sosyalizmde eşitlik adı altında “*her şey toplumsallaştırılmaktadır*”. Bu eşitliğin sağlayacağı murat edilen özgürlük durumu ise sadece topluma hastır ve bireye tanınmış herhangi bir özgürlükten bahsedilemez³²⁷. İdeal toplumsallıktan kastı, kabaca, emeğin sömürüden kurtularak özgürleştiği eşitlik temelinde birleşmiş bir toplumdur.³²⁸

Sosyalizmin ideal toplumsallığının gerçek dünyada bir karşılığı ise Stirner’e göre yoktur. Zira sosyalizmde çalışmak özgür bir eylem değildir. Çalışan öncelikle zorunlulukla ve fakat kendi refahı için yahut zorunlulukla ve toplumun refahı için çalışmaktadır. Çalışmanın zorunluluğu her ne kadar emekçinin dışında olsa da eylemin amacı içseldir. Çalışma zorunlu olmakla insan tekini tatmin etmekten uzaktır; tatmin edilmek istenen toplumdur. Kişisel tatminsizliğin temel sebebi ise toplumun emekçiye insan olarak değil üretimin sıradan bir parçası olarak muamelede bulunmasıdır.³²⁹

Marksizm çerçevesinde sosyalizm eleştirisinde zirve isim Bakunin’dir. Kendisinin şiddetli bir Marx karşıtı olmasının arka planında Enternasyonal’deki başta olmak üzere çeşitli kereler yaşadıkları kişisel çatışmaları da oldukça belirleyicidir.³³⁰

³²⁶ Newman, **a.g.e.**, s. 101,108.

³²⁷ Marshall, **a.g.e.**, s. 337; Arvon, **a.g.e.**, s. 79.

³²⁸ Stirner, **Biricik ve Mülkiyeti**, s. 147-149 (105-106).

³²⁹ **A.e.**, s. 156-158 (111-113).

³³⁰ 1847 yılında Fransa’da yaptığı bir konuşmada Bakunin, Rus Devleti’ne yönelik şiddetli eleştiriler yöneltince Rus Büyükelçiliği Bakunin’in sınır dışı edilmesi için talepte bulunur ve bu talep yerine getirilir. Bunun üzerine başlayan protestoları yatıştırmak isteyen Rus Büyükelçiliği Bakunin’in Rus

Bakunin, Marx'ın ve Marx'ın ilişkili olduğu Almanya'da faaliyet gösteren Sosyal Demokrat Parti'nin programı ile mücadeleyi devlete yönelik mücadeleye denk görmektedir. Kişisel husumeti bir yana, eleştirisindeki temel argümanı anarşizmin politik devrime yönelik tavrının bir görünümünden ibarettir ve Bakunin, açık bir şekilde, Marx'ı burjuva ideallerini kuşanmış bir diktatör olarak suçlamaktadır.³³¹ Diktatörlük suçlamasının dayanak noktasını ise Marksizm'in en önemli iddialarından biri olan bilimsellik temeli oluşturur. Daha önce bilim meselesini nasıl değerlendirdiği yukarıda incelenen Bakunin, Marksizm'in – ve aslında benzeri idealleri veya yöntemleri paylaşan başkaca siyasal ekollerin – bilimsellik temeli ile küçük bir azınlığın iktidarını onayladığını düşünür.³³² Bilim ile iktidarın azınlık elinde toplanması arasındaki ilişki aynı ilgili yerde ele alındığı için hatırlatmak yeterli olacaktır.

Bakunin'in Marksizm ile sınırlı eleştirilerini Kropotkin komünizm genelinde incelemektedir. Aslında bunlar komünizme genellikle liberal çevrelerden yapılan ve daha ziyade komünizm tecrübelerini temel alan eleştirilerdir. Kropotkin komünizme yönetilen söz konusu eleştirileri büyük ölçüde kabul eder ve fakat bu eleştirileri kendi düşüncesine göre doğru olan komünizme ulaşmak için kullanır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere, o anarşizm idealini anarşik komünizm olarak nitelemekte ve

Devleti tarafından görevlendirilmiş bir ajan olduğunu açıklar. İzleyen sene Marx ile bir arkadaşı sebebiyle tartışılır ve akabinde “*Neue Rheinische Zeitung*” isimli gazetede Bakunin'in ajan olduğu ve yazar George Sand'ın elinde bu hususta bilgiler içeren kanıtlar bulunduğu haberi yayınlanır. Söz konusu gazete Marx tarafından kurulan ve yönetilen bir gazete idi. Friedrich Engels, “Karl Marx”, **Marx-Engels Anıları**, Haz.: Marksizm-Leninizm Enstitüsü, Çev.: Alaattin Bilgi, İstanbul, Evrensel, 1999, s. 28. Söz konusu yayın üzerine harekete geçen Bakunin, George Sand'dan açıklama ister ve Sand gazete; elinde herhangi bir belge bulunmadığını, önceki haberde geçenlere ilişkin herhangi bir beyanının olmadığını ve Bakunin hakkındaki iddiaların da iftira olduğunu yazar ve mektubun yayınlanmasını ister. Sand'ın mektubu da gazetede yayınlanır; ancak artık Bakunin ile Marx arasındaki siyasi anlaşmazlık aynı zamanda kişisel bir husumete dönüşmüş olur. Ancak Bakunin ile Marx'ın ilişkileri bu olayın ardından zaman zaman yakınlaşan zaman zaman uzaklaşan bir seyir izler. Hatta I. Enternasyonal çatısı altında birlikte bulunurlar. Nihai yol ayrımı Bakunin'in Enternasyonal'den çıkarılması ile olur. Guillaume, **a.g.m.**, s. 15-17, 37. Bu sürtüşmelerin Bakunin'in cephesinden, yer yer Marx'a hakaretler de içeren, ele alınışı için bkz. Bakunin, **Tanrı ve Devlet**, s. 245-269. Şüphesiz ki olayın diğer cephesine geçildiğinde, Bakunin'in kurduğu gizli örgütlenmeler ile Enternasyonal'e zarar verdiği ve hatta örgütün bölünmesine sebep olacağı şeklinde özetlenebilecek iddialar ile özellikle Neçayev ile olan ilişkisi gündemin ilk sıralarına yazıldığı görülmektedir. Bu süreçte yaşanan tartışmaları takip etmek için bkz. Paul Thomas, **Marx ve Anarşistler**, Çev.: Devrim Evcı, Ankara, Ütopya, 2000, s. 345-368.

³³¹ Bakunin, **Devlet ve Anarşi**, s. 61 (50).

³³² **A.e.**, s. 176-178 (135-137).

isimlendirmektedir. Bu eleştiriler komünizmin başarısız bir model olduğu ve özgürlük bahsinde olumsuz bir içeriğe sahip olduğu odaklarında toplanmaktadır. Kropotkin başarısız bir model eleştirisini, yaşanan komünizm tecrübelerinin genel olarak başarısızlığı sebebiyle kabul etse de bunun komünizme mal edilemeyeceği düşüncesindedir. Çünkü ona göre, örneklerin başarısızlık sebepleri türlü türlüdür ve fakat hiçbirisi komünal örgütlenmeye dair değildir. Bu yapılar ya yanlış temel üzerine kurulmuşlardır – ekonomik örgütlenmeler olmaları gerekirken örneğin dinsel birlikteliklerdir – ya küçük birimler olarak kalıp yalnızlaşmışlardır ya da dünyadan soyutlanmış bir yaşam biçimi benimseyerek özellikle genç nesillerini yitirmişlerdir. Oysaki bu problemler çözülebilir basitliktedir ve daha önemlisi komünizme özgü değildir. Vaki bu tip problemlerin komünist örgütlenme örneklerinde sıkça görülmesinden ibarettir. Söz konusu problemleri bertaraf edecek önlemler alındığı takdirde – söz konusu problemler ve çözümleri çalışmanın ilgili bölümlerinde değerlendirilmişti – komünizm, özellikle özgürlük bahsinde, en ideal örgütlenme modelini sunacaktır. Çünkü eşitlik ve emek sütunları üzerinde yükselmektedir ve özgürlük de ancak eşitliğin ve emeğin egemenliğinde mümkündür. Bütün problemlerden arınmış ve eşitlik, özgürlük ve emek temelinde yükselebilecek tek komünizm ise Kropotkin’e göre, yalnızca anarşist ilkelerin hâkim olduğu biçimdir.³³³

Proudhon sosyalizmi ve kapitalizmin temsil ettiği liberalizmi kıyasıya eleştirirken aynı zamanda hakikatin de parça parça iki sisteme dağıldığını düşünmektedir. Ona göre hakikat adına yapılması gereken bu iki karşıt toplum modelini birbirlerine kırdırmak yahut içlerinden birini seçerek tarafgirlik yapmak değildir. Yapılması gereken her iki sistemdeki parçaları bir araya getirmek, her iki modeli doğru bir şekilde birleştirmektir.³³⁴ Nitekim anarşizm sosyalizmden de liberalizmden de izler taşımaktadır.³³⁵ Hatta bu sebeple anarşizm, sosyalizme yönelik liberal eleştiriler ile liberalizme yönelik sosyalist eleştirilerin toplamı olarak da ifade edilmektedir ki bu ifadenin anarşizmi küçültücü bir içerik taşıdığı kabul edilmelidir.³³⁶

³³³ Kropotkin, **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, s. 159-177.

³³⁴ Proudhon, **Sefaletin Felsefesi**, s. 44-45.

³³⁵ Vincent, **a.g.e.**, s. 177.

³³⁶ Benlisoy, **a.g.m.**, s. 354.

Anarşizm tahakküme karşı ortaya çıkmış bir düşünce biçimi olarak tek ve sınırlandırılmış bir yol sunma ihtimalinin dışındadır.³³⁷ Baştan aşağı disipline edilemez tavrı, kendi içindeki çeşitliliğin kaynağının yine kendisi olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu çeşitlilik bir bütün halinde yutulmayı gerektiren hap gibi de ele alınamaz. Çeşitlilik aynı zamanda yeni çeşitleri ve karışımları da mümkün ve hatta yeni gelişmeler karşısında gerekli kılmaktadır.³³⁸ Bu anlamda anarşizmin bahsi geçen doğrudan oturacağı noktayı belirlemek kişisel birikim ve tercihlere göre değişkenlik gösterecektir.³³⁹ Ancak bu genişliğin her zaman için bir avantaj doğurmayacağı da değerlendirilmelidir³⁴⁰. Nitekim bu genişlik terörün yahut anarşistlerce gerçekleştirilmemiş olan siyasi cinayetlerin de anarşi olarak isimlendirilmesine sebep olmuşken³⁴¹; aynı zamanda bu genişlik, Neçayev örneğinde olduğu gibi, kişisel icraatları ideolojik bir zeminde meşrulaştırma işlevine uygun ortamı hazırlamış olmaktadır. Kendiliğindenlik ilkesi çerçevesinde daha önce ifade edildiği gibi, dünyanın farklı bölgelerinin yahut tüm dünyanın anarşist örgütlenmeye yöneldiği bir durumda farklı coğrafyalarda farklılaşan anarşizmler oldukça mümkün ve hatta oldukça olasıdır. Bu sonuç da her bir tekil örneğin liberalizm-sosyalizm doğrusundaki yerini kendisinin belirleyeceğini göstermektedir.

³³⁷ Marshall, **a.g.e.**, s. 25; Cantzen, **a.g.e.**, s. 24.

³³⁸ Marshall, **a.g.e.**, s. 35; Gönül, **a.g.e.**, s. 17-18.

³³⁹ Örneğin Bertrand Russell anarşist komünizmi sosyalist hareket içerisinde ve en uç noktada konumlandırmıştır. Russell, **a.g.e.**, s. 61.

³⁴⁰ Newman, **a.g.e.**, s. 99.

³⁴¹ Woodcock, **Anarşizm**, s. 20-21.

SONUÇ

Anarşizmi bir siyasal iktidar modeli olarak değerlendiren bu çalışma göstermektedir ki, anarşizm hiçbir surette düzensizlik talebinde değildir. Bilakis anarşistler, anarşizm ile düzeni özdeşleştirmektedirler. Özdeşlik iddiasının açık sonucu, geçmişten geleceğe uzanan tarihte, anarşizmin dışındaki tüm örgütlenme biçimlerinin düzensizlikle eş tutulmasıdır. Düzen ile kurulan özdeşlik anarşizmin siyasal iktidar modeli olarak değer görebilmesinin gerekçesini oluşturmaktadır. Her ne kadar anarşizm ile iktidar sözcükleri bir araya getirilebilir görünmese de düzen iddiasının başkaca bir kapıya varması da mümkün değildir. Anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olup olmadığı sorusunun cevabından evvel yapılması gereken tespit böylece ortaya çıkmış olur: Anarşizm bütüncül bir incelemeye konu edilecekse mutlaka siyasal iktidar başlığı altında incelenmelidir.

Anarşizmin bu şekilde belirlenen konumunun isabeti, ancak bir dizi sorgulamanın nihayetinde varılabilecek kanaatlerle belli olacaktır. Sorgulamada esas alınacak kriterler siyasal iktidar kavramının niteliğini belirlemeye yönelik olarak seçilmelidir. Bu çerçevede, siyasal iktidar kavramının içeriğine yönelik olarak “güç-rıza olguları” ile son bölümde temas edilen “siyasal iktidarın sahip olduğu özellikler” elverişli birer araç olarak görünmektedir. Anarşizmin bu testlere tâbi tutulması bir siyasal iktidar modeli olup olmadığı sorusuna cevap doğurabilecektir.

Bilindiği üzere siyasal iktidarın ve dahi genel olarak iktidarların temel unsurları güç ve rıza olarak kabul edilmektedir. Her bir insan tekinin herhangi bir iktidar önünde boyun eğişinin arkasında, iktidar odağının gücünü kabul etmesi ve bu odağın kendisi üzerinde güç kullanımına rıza göstermesi gerekir. Nitekim anarşistlerin, anarşizm dışındaki siyasal örgütlenmelere yönelik eleştirileri gözden geçirildiğinde, bu eleştirilerin güce yönelik olanlar ve meşruiyete yönelik olanlar şeklinde tasnif edilmesi mümkündür.

İktidarın siyasal olanı özelinde tarih boyunca güç büyük oranda sabit, rıza ise büyük oranda değişken olmuştur. Güç yaptırım uygulayabilme kudretinde kendisini dışa vurur. Yaptırımın en görünür hali cezalandırma olsa da anarşistlere göre devletin gayrı hukuki yollara tevessül etmesi vaka-i adiyendendir. Hatırlanacağı üzere

anarşistler devleti, vatandaşlarını belirli kalıplara sokmakla ve onlar üzerinde tahakküm kurmakla itham etmekte, cezalandırma başta olmak üzere şiddet kullanımını da bu amaca yönelik enstrümanlar olarak görmektedirler. Öte yandan siyasal iktidarın silahlarla donanmış olması, kolluk kuvvetlerine sahip olması ve devlet özelinde ceza tekeli siyasal iktidarın gücünün tek görünümüleri de değildir. Devlet daha yumuşak araçlarla da gücünü hissettirmektedir. Bu hususta verilebilecek en net örnek ise eğitimidir. Anarşistlerin, devlet eliyle sürdürülen eğitimi makbul vatandaşlar yetiştirme işlevine indirgedikleri yine hatırlanacaktır. Dolayısıyla iktidarın güç unsuru her biçimini kuşatacak şekilde anarşistlerin en çok eleştirdikleri mesele olarak belirmektedir.

İktidarın diğer unsuru olan rıza da anarşistlerin saldırdıkları bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Rıza ise iktidarın tâbi olanlarca meşru görülmesi anlamına gelmektedir ve rızanın büyük oranda değişkenliği meşruiyet zemininin tarihsel süreç içerisinde farklılaşmasına işaret etmektedir. Gerek dinsel inanç meselelerindeki yaklaşımları gerekse de toplum sözleşmesine ilişkin yargıları, ki buraya güç konusundaki eleştirileri de eklenebilir, anarşistlerin bilinen tüm siyasal örgütlenmeleri gayrimeşru olarak niteledikleri sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Ancak bu sonuca, bu kapsayıcılıkta ulaşmanın beraberinde hataları da getirebileceği eklenmelidir. Zira anarşistlerin ilkel toplum örneklerine ve Orta Çağ şehir yapılanmalarına özel ihtimam gösterdikleri unutulmamalıdır. Bununla birlikte ilkel toplum örnekleri anarşizmin özgürlük ve eşitlik bilincini taşımamaları sebebiyle ve anarşistlerin insanlığın vardığı gelişmişlik düzeyine ilişkin reddiyelerinin olmaması münasebetiyle ulaşılmak istenilen bir hedef olarak nitelenemeyecektir. Yalnızca insanlığın yöneten-yönetilen ayrımı olmaksızın yaşayabildiğine dair bir kanıt olarak değer görmektedirler. Bu sebeple dolaylı da olsa kapsayıcı sonucun içinde kabul edilmelidirler. Orta Çağ şehirleri ise anarşizme en yaklaşıldığı an olarak değerlendirildiği içim tek istisna tutulabilir. Ancak onlar da burjuvaziye yenik düşmüşlerdir.

Böylece bütün siyasal iktidar modelleri kabul edilemez birer düşman haline geldiğine göre kritik soru yeniden gündeme gelmektedir: Herhangi bir toplumsal yaşam biçiminde siyasal iktidarın bulunmaması düşünülebilir mi? Bu soruya cevap

tekrar edilmeden, gerek anarşistlerin gerekse de anarşizm dışında kalanların yargılarının olumsuz olduğunu hatırlatmak yeterlidir. Bu durumda elde tek bir sonuç kalmaktadır ki o da anarşistlerin de anarşizmi bir siyasal iktidar modeli olarak tasarladıklarıdır. Anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olduğu iddia edildiğine göre testin ikinci aşamasına, yani siyasal iktidarın taşınması gereken özellikleri ne ölçüde bünyesinde barındırdığına yönelmek icap etmektedir.

Daha önce de değinildiği üzere, siyasal iktidarın özellikleri; toplumun tamamı üzerinde kurulu olması, diğer iktidar odaklarının siyasal iktidara tâbi olması, her konuda yetkili olması, tek olması ve güç kullanımına rıza gösterilmesi şeklindedir. Söz konusu özelliklere ilişkin testte, anarşist siyasal topluma ilişkin tespit edilen ilkeler çerçevesinde değerlendirmelerde bulunmak gerekmektedir. İlkeler çerçevesinde yaklaşım, hem anarşizmin tam anlamıyla uygulamaya dönük örnekler içermemesi hem de kendiliğindenlik ilkesi gereğince anarşist örgütlenmenin somutlaşmasına ilişkin teorideki bilinçli boşluk nedenleriyle zorunludur. İlkelere bütüncül, özelliklere ise tekil yaklaşmak daha verimli bir sonuca götürecektir.

Anarşizmin birey üzerinde iktidar tesis edebilecek tüm olası kurumları reddetmesi ve egemenliği bireyin üzerinde bırakması, “siyasal iktidarın toplumun tamamı üzerinde kurulu” oluşunun farklı bir görünümünü arz etmektedir. Bireysel egemenlik ilkesinin sonucu olarak yöneten-yönetilen ayrımının bulunmaması bu farklılığa işaret ederken, anarşistlerin ilkel toplumlara yönelen bakışlarının gerekçesini oluşturmaktadır. Bireysel egemenlik aşağıdan yukarıya doğru daha geniş çemberlere ulaştıkça kuşattığı toplumun hacmi de artacaktır ve fakat çember ne kadar genişlese de bireysel egemenlik ilkesi sabit kalacaktır. Bu ise yönetici bir sınıfın istenmediğini ve engellenmeye çalışıldığını göstermektedir. Böylece tek bir egemenliğin eşit paylaşımı değil, herkesin ayrı ayrı egemenlik sahibi olduğu bir düzleme kavuşulur. Herkesin egemenlik sahibi olma noktasında eşitlenmesi ise iktidarın toplumun tamamı üzerinde kurulduğunu göstermektedir. Yani bireysel egemenliğin sağladığı iktidar bireylerin yalnızca özel ilişkilerinde değil, toplumsal yaşamının tüm veçhelerinde kullanabildiği bir iktidardır.

Siyasal iktidarın bir başka özelliği olan “diğer iktidar odaklarının siyasal iktidara tâbi olması” ise ilkesel olarak birey dışında bir iktidarın varlığı söz konusu

olmadığı için kapsam dışında gibi görünse de aşağıdan yukarı örgütlenmenin olası iktidar potansiyellerini taşıması sebebiyle göz ardı edilmemelidir. Potansiyel iktidar odaklarına ilişkin anarşizm çözümü, bir kez daha, gittikçe genişleyen çemberlerin her seferinde bireyin egemenliğini merkez almasında bulmaktadır. Bu hususta özellikle ayrılma hakkının gördüğü işlev hatırlanabilir. Öte yandan aşağıdan yukarı örgütlenme sadece bireyi değil, daha alt düzeydeki çemberlerin de korunmasını sağlamakta ve potansiyelin kinetiğe dönüşmesini her aşama için engelleme iradesini yansıtmaktadır.

Siyasal iktidara atfedilen bir diğer özellik olarak tüm konularda yetkililik de bireysel egemenlik ilkesi çerçevesinde kendisine doğal bir cevap bulmaktadır. Birey sahip olduğu yetki ile kendisini ilgilendiren her meseleye ilişkin kanaatini belirtebilir ve uygulamaya koyabilir. Bununla birlikte anarşizmin özgürlük anlayışının belirleyici rolü gözden kaçırılmamalıdır. Zira anarşistler, bireylerin arzularınca yaşadıkları bir özgürlük anlayışına taraftar olmadıkları ve doğal otoriteler olarak isimlendirdikleri doğal yasalar, zorunluluklar ve ahlak özgürlüklere bir sınır çizdiği için yetkinin de sınırlarının olduğu kabul edilmelidir. Ek olarak sözleşme ile kurulan bağların anarşist örgütlenmede bireylere ek sınırlar getireceği de hatırlanmalıdır. Dolayısıyla bireyin yetkili olduğu tüm konular kendisini ilgilendirenlerden ibarettir ve fakat eşitlik gereği her birey kendisi dışındaki konularda yetki sahibi olamayacağı ve bir başka kuruma da bu yetki devredilmemiş olacağı için, dolaylı olarak bireyin yani egemenin tüm konularda yetkili olduğu sonucuna varılmaktadır.

Teklik ise bir yanıyla çok net diğer yanıyla ise bulanıktır. Net olan kısmı, diğer özellikler için yapılan değerlendirmelerde sürekli temas edilen bireyin tek egemen olmasıyla açığa çıkmaktadır. Tekliğin bulanık hale geldiği nokta ise merkezsizliğe ve merkezsizliğin yerine çok merkezlilik önerisine ilişkin yorumların hatırlanmasını gerektirmektedir. Anarşizmin çok merkezli oluşu siyasal iktidarın tek olması gerektiği hususuyla çelişir görünmektedir. Bu noktada anarşistlerin, özgürlüğün beraberinde getireceği uyum ve bireysel çıkarların örtüşmesi beklentileri siyasal iktidarın tekliği konusuna dâhil edilebilir. Aynı zamanda insan doğasına dair çözümlemeleri, doğal otoritelerin kabulü ve sözleşmeler de uyum ve örtüşmeyi mümkün kılacak araçlar olarak görülmektedir. Böylece beklenti anarşistler için ümit etmenin ötesinde bir kesinlik ihtiva etmektedir. Anarşistlerin bu yöndeki hedeflerinin ne ölçüde

gerçekleşebilir olduğu ve kesin yargıları bir yana, toplumsal ahenk “beklenti” olarak isimlendirilmek zorundadır.

Siyasal iktidarın son özelliği olarak, iktidarın güç kullanımına rıza unsuruna ulaşılır. Söz konusu özelliğin daha meşhur ifade edilişi “şiddet kullanma tekeli”dir. Anarşizm de şiddetin birden fazla yönüne yer verildiği hatırlanmalıdır. İlki devrim sırasında meydana gelebilecek olan ve istenmeyen zorunluluk olarak nitelenebilecek şiddettir. Aktüel düşmana yönelen şiddet şüphesiz ki anarşizmin içinde ve fakat anarşist örgütlenmenin dışındadır; zira anarşist toplum doğmadan evvel ama anarşist toplumun ortaya çıkabilmesini sağlamak adına sergilenmektedir. İkinci kategorideki şiddet ise bireysel meşru müdafaa konusu eylemlerdir ki anarşist bir örgütlenmede de karşılaşılabilecek içeriktedir. Bu iki kategori anarşistlerce meşru yahut kaçınılmaz olarak nitelenmektedir; ancak bu kategoriler aynı zamanda siyasal iktidarın sahip olduğu meşru şiddet tekelinin dışındadır.

Siyasal iktidarın şiddet tekeline geçildiğinde de iki kategoride şiddet gündeme gelebilecektir. Bunlardan ilki dışarıdan gelecek saldırılara gösterilecek mukavemettir. Anarşist toplumda profesyonel yahut milli ordu gibi kurumların bulunmasına imkân yoktur. Zira böylesi kurumlar ya milli ordularda olduğu gibi bireyi belirli görevler yapmak üzere icbar etmeye dayanır ki anarşizmin bu icbarı kabul etmesi mümkün değildir yahut profesyonel ordu kurumuyla silahlı bir sınıfın ortaya çıkma ihtimalini barındırır ki bu da anarşizmin intiharı anlamına gelmektedir. Bu sebeple savunma işi topluma bırakılmış bir meseledir ve kendilerine refah ve özgürlük getirmiş bir rejime bireylerin gönülden sahip çıkacağı beklenmektedir. İkinci kategori şiddet ise cezalandırmada kendisini gösterir. Bu hususta da gerekli izahlar çalışmanın ilgili yerlerinde ele alındığı için ayrıntıya gerek olmamalıdır. Ancak özetle ifade edilebilir ki kınama, dışlama, toplum dışına itme gibi eylemler bir kenara bırakılacak olursa genel olarak cezalandırmanın anarşistler tarafından reddedildiği ifade edilebilir. Bu noktada yine bir beklentiyi hatırlamak gerekmektedir. O da özel mülkiyetin kaldırılması ve buna bağlı olarak herkesin refah seviyesindeki artışın zaten cezalandırmayı gerektirecek eylemleri çok büyük oranda bitireceği şeklindedir. Sonuç olarak anarşist dışarıdan gelebilecek olası saldırılara karşı şiddet kullanımı yetkisini toplumun tamamına yayarken, cezalandırma biçimindeki şiddeti ilkesel olarak dışarıda

bırakmakta, cezalandırmaya başvurmak zorunda kalındığında ise daha ziyade manevi baskıya başvurmaktadır. Siyasal iktidarın şiddet kullanımına rıza böylece anarşist toplumda farklı bir görünümde ortaya çıkmakta ve fakat şiddet yetkisi kesinlikle bir başka kuruma yahut iktidar odağına devredilmemektedir.

Siyasal iktidarın sahip olması gereken özellikler çerçevesinde anarşizmin analizi böylece tamamlanabilir. Söz konusu özellikleri taşıması ile anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olarak değerlendirilebileceği ortaya çıkarken, kendisi dışındaki modelleri reddetmesiyle oluşan boşluk da doldurulmuş olur. Bu aynı zamanda yukarıda dile getirilen soruya da bir cevaptır: Hayır, siyasal iktidarın yokluğu anarşist örgütlenmede dahi söz konusu değildir.

O halde yeniden güç ve rıza unsurlarına dönülmeli ve anarşizm için söz konusu unsurlar tespit edilmelidir. Anarşizmin güç unsuru bireysel egemenlik ile donatılmış fertlerinin uyumunda ve çıkarların örtüşmesinde bulunmaktadır. Şüphesiz ki bu bir beklentidir; ancak bireyin rengini verdiği toplumsal ahenk, herhangi bir kişinin bozmaktan çekineceği bir toplumsal gücü barındırır. Bu noktada karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma gibi hususlar hatırlanmalıdır. Anarşistlerin bütün canlı davranışlarında bulunduğunu iddia ettikleri yardımlaşma ve dayanışma, anarşist ideallerin hayat bulmasıyla kavuşulacağını iddia ettikleri ahengin korunmasını da sağlayacaktır.

Şiddet bahsindeki açıklamalar da güç unsurunu açıklamaya elverişlidir. Ancak unsur olarak güç, şiddetin uygulanması sureti ile somutlaşmasından evvel ve şiddetin kendisine yönelmesini neden olmayacak şekilde cereyan eden insan davranışlarında aranmalıdır. Yani gücün aktif hale gelmesinden önce potansiyel varlığı önemlidir. Örneğin devlet düzeninde bireyler, devletin sahip olduğu imkânlarla nispetle oldukça güçsüzdürler ve devlete boyun eğme eğilimindedirler. Bu boyun eğişin arkasında devletin cezalandırma kudreti kadar çıkarlar da belirleyicidir. Cezalandırma gücün aktifleşmesi, çıkar dengesi ise gücün potansiyelidir. Devlet bireylerin maddi yahut manevi çıkarlarını destekleyebildiği ve geliştirebildiği ölçüde güçlüdür. Bireyler de söz konusu çıkarlarına ulaşabilme imkânını sağlayabilecek kudrette gördükleri ölçüde devlete boyun eğme eğilimlerini arttırırlar. Dolayısıyla anarşist toplum sağlamayı vaat ettiği bireysel egemenliklerin ahenginde güç bulunmaktadır.

Bu açıklama ise siyasal iktidarın güç unsurunun rıza unsuruna somut şekilde bağlanması anlamına gelmektedir. Güç bu şekilde açıklandığında rıza unsuru ile iç içe geçmiş bir görünüm arz eder. Bu görünüm doğaldır; çünkü güç ve rıza birbirini tamamlamaktadırlar. Daha net sınırlarda meseleyi açıklamak için öncelikle ifade edilmelidir ki anarşizmde rıza unsuru doğal otoritelerden kaynaklanmaktadır. Anarşistlerin bilimle desteklemeye çalıştıkları doğal otoriteler ve insan doğasına ilişkin belirlemeler, onların, insanlığın yaşaması gereken düzen olarak anarşizmi tarif etmelerini sağlamaktadır. Doğal otoritelerin çizdiği resim anarşist bir örgütlenmeye işaret ettiği için bireyler, anarşist örgütlenmenin ahenkle ortaya çıkan gücünü meşru kabul edeceklerdir.

Anarşizmin bir siyasal iktidar modeli olarak değerlendirilebilmenin önü açıldıktan sonra, sözleşmelere de geri dönmelidir. Çalışma içerisinde sık sık vurgulandığı üzere sözleşmeler hedeflenen toplumsal yapıyı inşa edebilmenin, anarşist siyasal toplumun ilkelerini hayata geçirebilmenin yegâne anahtarı olarak belirlemekte ve sözleşmelere atfedilen işlevler nispetince milat noktasını oluşturmaktadır. Ancak eşzamanlı eylem pratiğinde bu miladı toplum sözleşmeleri kadar keskin düşünmemek gerekmektedir.

Bu çalışmanın sonucunu iki noktaya bağlamak mümkündür. Bunlardan ilki meslek alanına ilişkindir. Genel olarak Türk akademisinin, daha özelde hukukçu akademisyenlerin, daha da özelde ise bu çalışmanın yazarının da mensubu olduğu Genel Kamu Hukuku bilim alanının oldukça uzak durduğu bir düşünce sisteminin incelemeye değer üretimleri bulunmaktadır. Özellikle bu çalışmanın planı oluşturulurken dikkat edilmeye gayret edilen en temel husus anarşizmi siyasal iktidar kavramı çerçevesinde sistematik hale getirmek ve böylece öncelikle Genel Kamu Hukuku bilim dalının dikkatine sunmaktır. Bu çalışmadan bağımsız olarak anarşistlerin; devlet, hukuk, ekonomi, din gibi çeşitli konularda ürettikleri düşünceler, o konuların anlaşılması yahut betimlenmesi noktasında da katkı sunabilir.

Mesleki sonucun dışında tez çalışmasına özgülümlü bir sonuca da değinmek gerekmektedir. Her ne kadar anarşizm cazip vaatler sunuyor da olsa ve alternatif bir siyasal iktidar modeli olarak da nitelenebilse, talepleri ve vaatleri kilit noktalarda beklenti düzeyinde kalmaktadır ve kişinin anarşizme sempatisi yahut imanı ile ters

orantılı olarak değişen bir ümit çekirdeğine sahiptir. Bu olumsuz gibi görünen yargı aslında tecrübe edilmiş, edilmekte olan yahut hiç edilmemiş bütün siyasal iddialar için geçerli kabul edilmelidir. Geçerliliğin gerekçesini de tecrübe edilmiş yahut edilmekte olan siyasal iktidar modellerinin ve yönetim biçimlerinin ideali ile somut hayattaki karşılıkları arasındaki mesafeler oluşturmaktadır. Anarşizm de bir gün insanlıkça tecrübe edilebilir. Nihayet yalnızca iki asır önceki sıradan bir insana ulaşılp, bugün dünyaya hâkim olan demokrasi rejimi ve demokratik kurumlar anlatılsa, muhtemelen o kişi anlatıcının çıldırmış olduğunu düşünecek ve en iyi ihtimalle gülüp geçecektir. Bu olası tepki anarşizmi geleceğin olasılıkları arasına taşımaktadır. Üstelik teknoloji dünyasında her yeni gün karşılaşılan gelişmeler ve bu gelişmeler çerçevesinde tartışılmaya başlanan merkezsizlik, devletin kontrolünde olmayan para birimleri gibi konular anarşizmi daha güncel tartışmaların içine çekecek gibi görünmektedir. Bununla birlikte, insanın hikâyesinin nereye varacağını tarih somutlaştıracaktır.

KAYNAKÇA

Agibalova, Ye.

Donskoy, G.;

Ortaçağ Tarihi, Çev.: Çağdaş Sümer, 3. Bs., İstanbul, Yordam, 2019.

Adams, Matthew S.;

“Tekdüzelik Ölümdür’: Kropotkin’in Anarşizminde İnsan Doğası, Çeşitlilik ve Çatışma”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Çev.: Hulusi Ertuğrul Umudum, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 517-538.

Ağaoğulları, Mehmet Ali;

Kent Devletinden İmparatorluğa, 7. Bs., Ankara, İmge, 2013.

-----;

Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği, Ankara, İmge, 2006.

Ağaoğulları, Mehmet Ali

Köker, Levent

İmparatorluktan Tanrı Devletine, 7. B., Ankara, İmge, 2011.

-----;

Tanrı Devletinden Kral-Devlete, 6. Bs., Ankara, İmge, 2013.

Ağaoğulları, Mehmet Ali vd.;

Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler, Ed.: Mehmet Ali Ağaoğulları, İstanbul, İletişim, 2011.

Ağaoğulları, Mehmet Ali

Zabcı, Filiz Çulha

Ergün, Reyda;

Kral-Devletten Ulus-Devlete, 2. Bs., Ankara, İmge, 2009.

Akad, Mehmet

Vural Dinçkol, Bihterin

Bulut, Nihat;

Genel Kamu Hukuku: Devlet Kuramı, Hak ve Özgürlükler, 10. Bs., İstanbul, Der, 2014.

Akal, Cemal Bâli;

-----;

Akgün, Recep;

Aktaş, Ümit;

-----;

Arslan, Ahmet;

-----;

Arvon, Henri;

Ashford, Nigel;

Aslan, Cahit;

İktidarın Üç Yüzü, 6. Bs. Ankara, Dost, 2013.

Sivil Toplumun Tanrısı, 2. Bs. İstanbul, Engin, 1995.

“Bakunin ve Kropotkin Bağlamında Klasik Anarşizmde Bilim”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 187-206.

Anarşizm, 2. Bs., İstanbul, Metamorfoz, 2012.

“İslamda Yönetim”, **Anarşizm ve Din**, Ed.: Zeynep Turgut, İstanbul, Öteki, 2016, s. 197-218.

Almanca-Türkçe, Türkçe-Almanca Modern Sözlük, Haz.: Zafer Ulusoy, M. Aydan Taşkıran, İstanbul, Fono, 2003.

İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a, C.: 2, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.

İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular Stoacılar Septikler, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.

Anarşizm, Çev.: Ahmet Kotil, 3. Bs., İstanbul, İletişim, 2014.

Özgür Toplumun İlkeleri, Çev.: Can Madenci, 2. Bs., Ankara, Liberte, 2011.

“İslam ve Anarşizm”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 279-298.

- Avrich, Paul; **Anarşist Portreler**, Çev.: Osman Akınhay, İstanbul, Agora, 2012.
- Aydoğdu, Hüseyin; “Anarşizmin Tarihsel ve Düşünsel Kökleri: Herakleitos, Kinikler ve Erken Stoacılık”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020.
- Bakır, Kemal; “Doğudan Batıya “Anarşi Irmağı”nın Tarihsel ve Düşünsel Kaynakları: Antik Çin ve Antik Yunan”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 13-29.
- ; “Max Stirner: Hakikat, Anarşi ve Eğitim”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 87-106.
- Bakunin, Mihail; **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, Der.: Sam Dolgoff, Çev.: Cemal Atila, İstanbul, Kaos, 1998.
- ; **Bakunin Kitabı: Seçme Yazılar 1869 – 1871**, Haz.: Robert M. Cutler,, Çev.: Devrim Evcı, Ankara, Dipnot, 2014.
- ; **Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism**, Ed. & Trans. by: Sam Dolgoff, New York, Vintage, 1972.
- ; **Devlet ve Anarşi**; Çev.: Murat Uyrukulak, İstanbul, Agora, 2006.

- ;
Statism and Anarchy, Trans. by: Marshall S. Shatz, 4. Printing, Cambridge University, 2005.
- ;
Tanrı ve Devlet, Çev.: Mustafa Tüzel, 3. Bs., İstanbul, Belge, 2017.
- ;
The Basic Bakunin: Writings 1869 – 1871, Trans. and Ed. by: Robert M. Cutler, New York, Prometheus, 1992.
- Barclay, Harold;
Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropolojisi, Çev.: Zarife Biliz, 2. Bs., İstanbul, Sümer, 2017.
- Barry, Norman P.;
Modern Siyaset Teorisi, Çev.: Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, 4. Bs., Ankara, Liberte, 2018.
- Bekmen, Ahmet;
“Marksizm: “Praksis”in Teorisi”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, Der.: H. Birsen Örs, 4. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 163-252.
- Benlisoy, Foti
“Anarşizm: Gönüllü Düzene Övgü”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, Der.: H. Birsen Örs, 4. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 351-411.
- Berlin, Isaiah;
“İki Özgürlük Kavramı”, **Liberal Düşünce**, Çev.: Mustafa Erdoğan, C.: 12, No: 45, 2007, s. 59-72.
- ;
Liberty: Four Essays on Liberty, Ed.: Henry Hardy, New York, Oxford University, 2002.
- Biale, David;
“Gershom Scholem ve Bir Yahudi Felsefesi Olarak Anarşizm”, **Anarşizm ve Din**, Çev.: Alişan Şahin, Yay. Haz.: Alişan Şahin, Ed.: Zeynep Turgut, İstanbul, Öteki, 2016, s. 69-78.

Bookchin, Murray;

Toplumsal Anarşizm mi, Yaşam Tarzı Anarşizm mi?: Aşılabilir Uçurum, Çev.: Deniz Aytaş, 3. Bs., İstanbul, Kaos, 2015.

Bourgin, G.

Adamov, A.

Paris Komünü – 1871 Büyük Fransız İşçi İhtilali, Çev.: A. Tokatlı ve G. Üstün, Ağaoğlu, 1968.

Cantzen, Rolf;

Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm, Çev.: Veysel Atayman, 3. Bs., İstanbul, Ayrıntı, 2015.

Carr, Edward Hallett;

Komintern ve İspanya İç Savaşı, Yay. Haz.: Tamara Deutscher, Çev.: Ali Selman, 2. Bs., İstanbul, İletişim, 2013.

-----;

Michael Bakunin, Çev.: Pelin Siral, İstanbul, İletişim, 2009.

-----;

Romantik Sürgünler, Çev.: Selda Somuncuoğlu, İstanbul, İletişim, 2012.

Claeys, Gregory;

“The Origins of Dystopia: Wells, Huxley and Orwell”, **The Cambridge Companion to Utopian Literature**, Ed.: Gregory Claeys, New York, Cambridge University, 2010, s. 107-131.

Colson, Daniel;

Proudhon’dan Deleuze’e Anarşist Felsefe Sözlüğü, Çev.: Işık Ergüden, İstanbul, Versus, 2011.

Corcuff, Philippe;

Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon, Çev.: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Versus, 2009.

Crone, Patricia;

“Dokuzuncu Yüzyıl Müslüman Anarşistleri”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel**

- Bir Bakış**, Çev.: Hulusi Ertuğrul Umudum, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 400-427.
- Crowder, George; **Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in Politik Düşüncesi**, Çev.: Sinan Altıparmak, Ankara, Öteki, 1999.
- Çetin, Halis; **Çağdaş Siyasal Akımlar**, Ankara, Orion, 2007.
- Darwin, Charles; **İnsanın Türeyişi**, Çev.: Sevim Belli, 10. Bs., Ankara, Onur, 2016.
- Daudov, Murat; "Desantralizasyon Teorisi Kapsamında Terminolojik Karşılaştırmalar ve Türkiye İçin Öneriler", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Demirağ, Dilaver; **Anarşizm: Unutulmuş Olanı Hatırlamak**, İstanbul, Metamorfoz, 2012.
- Denis, Henri; **Ekonomik Doktrinler Tarihi I**, Çev.: Attila Tokatlı, C.: 1, İstanbul, Sosyal, 1973.
- Dinçkol, Bihterin; "Çoğunluk Tiranisine Karşı Bir Çözüm Yolu: Tocqueville'in Siyasal Kuramı", **İstanbul Ticaret Üniversitesi Dergisi**, C.: 3, S. 5, 2004, s. 149-163.
- ; "Siyasal İktidarın Kişiselleşmesi", **Prof. Dr. Mehmet Akad'a Armağan**, Ed.: Bihterin Vural Dinçkol vd., İstanbul, Der, 2012, s. 915-927.
- ; "Yönetilenlerin "Öz" Yönetimi – Kamuoyu", **İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Yıl:5, S.: 10, 2006, s. 49-66.

Douzinas, Costas;

İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi, Çev.: Kasım Akbaş, Rabia Sağlam, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.

Engels, Friedrich;

“Karl Marx”, **Marx-Engels Anıları**, Haz.: Marksizm-Leninizm Enstitüsü, Çev.: Alaattin Bilgi, İstanbul, Evrensel, 1999, s. 23-38.

-----;

Köylüler Savaşı, Çev.: Okay Gönensin, 2. Bs., İstanbul, Payel, 1978.

Esener, Turhan;

Hukuk Başlangıcı: Genel Hukuk Bilgisi, 8. Bs., İstanbul, Alkım, 2008.

Estin, Colette;

Laporte, Helene;

Yunan ve Roma Mitolojisi, Çev.: Musa Eran, Ankara, Tübitak, 2002.

Evren, Süreyya;

Anarşizmler: Anarşizmin Geçmişi ve Tarihleri, Çev.: Barış Yıldırım, Elmas Deniz, İstanbul, İletişim, 2013.

Ferry, Luc

Renault, Alain;

Siyaset Felsefesi: Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma, İstanbul, Dergâh, 2015.

Feuerbach, Ludwig;

Hıristiyanlığın Özü, Çev.: Oğuz Özügül, İstanbul, Say, 2008.

-----;

Tanrıların Doğuşu, Çev.: Oğuz Özügül, 2. Bs., İstanbul, Say, 2015.

Fransızca Standart Sözlük, Haz.: Aydın Karaahmetoğlu, 11. Bs., İstanbul, Fono, 2014.

Gemalmaz, H. Burak;

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Mülkiyet Hakkı, 2. Bs., İstanbul, Beta, 2017.

Gemalmaz, Mehmet Semih;

Devlet, Birey ve Özgürlük, 3. Bs., İstanbul, Legal, 2015.

-----;

“Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunda Ayrımcılık Yasağı ve Eşitlik İlkesi Bağlamında “Özel Önlemler”, “Geçici Özel Önlemler”, “Pozitif Edim” ve “Destekleyici Edim””, **Prof. Dr. Tunçer Karamustafaoğlu’na Armağan**, Ankara, Adalet, 2010, s. 103-306.

Godwin, William;

“Adalet”, **Hukuk Kuramı**, Çev.: Muzaffer Dülger, C.:5, S.:2, 2018, s. 29-37.

-----;

Anarşizmin Felsefi Temelleri, Çev.: Deniz Uludağ, Ankara, Doğu Batı, 2020.

-----;

Enquiry Concerning Political Justice, Ontario, Batoche, 2001.

-----;

“William Godwin: Politik Adalet Üzerine Bir İnceleme (1793-97)”, **Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi Anarşiden Anarşizme (MS. 300 - 1939)**, Ed.: Robert Graham, Çev.: Nil Erdoğan, Mustafa Erata, İstanbul, Versus, 2007.

-----;

Thoughts on Man, His Nature, Productions and Discoveries, London, Effingham Wilson, 1831.

Gouldner, Alvin W.;

“Marx’ın Son Savaşı: Bakunin ve Birinci Enternasyonal”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Çev.: Mukadder Erkan, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 466-504.

Gönül, Tayfun;

Anarşizm Nedir?, 4. Bs., İstanbul, Kaos, 2008.

- Göze, Ayferi; **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Genişletilmiş 12. Bs., İstanbul, Beta, 2009.
- Gözler, Kemal; **Devletin Genel Teorisi: Bir Genel Kamu Hukuku Ders Kitabı**, 3. Bs., Bursa, Ekin, 2011.
- Guillamon, Agustin; **The Friends of Durriti Group: 1937-1939**, Trans. by: Paul Sharkey, y.y., AK, 1996.
- Guillaume, James “Bir Biyografi Denemesi: Bakunin”, **Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri**, Der.: Sam Dolgoff, Çev.: Cemal Atila, İstanbul, Kaos, 1998, s. 11-52.
- Heywood, Andrew; **Siyaset Teorisine Giriş**, Çev.: Hızır Murat Köse, 8. Bs., İstanbul, Küre, 2017.
- Hill, Christopher; “Introduction”, **Winstanley: The Law of Freedom and Other Writings**, Ed.: Christopher Hill, 3. Edition, New York, Cambridge University, 2006, s. 9-68.
- Hobbes, Thomas; **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, Çev.: Semih Lim, 10. Bs., İstanbul, Yapı Kredi, 2012.
- Işıқтаç, Yasemin; **Hukukun Kaynağı Olarak Sözleşme**, İstanbul, Filiz, 2007.
- Johnstone, Monty; “Enternasyonaller”, **Marksist Düşünce Sözlüğü**, Çev.: Levent Köker, Yay. Yön.: Tom Bottomore, İstanbul, İletişim, 1993, s. 198-202.
- Jones, Mitchell
Buler, Natalia; **Devletlere Karşı Etnoloji: Anarşist Antropoloji**, Çev.: Deniz Kurt, İstanbul, SUB, 2016.

- Keyt, David; “Aristoteles ve Anarşizmin Antik Kökleri”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Çev.: Yıldırım Bayazıt, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 369-399.
- Kılıç, Sami; “Kuveykırlar”, **Dini Araştırmalar**, C.: 8, S.: 23, 2005, s. 219-228.
- Komisyon; **Örnekleriyle Türkçe Sözlük**, C.: 3: L – R, Ankara, M.E.B, 1996.
- Kropotkin, Pyotr Alekseyeviç; **Anarşi Felsefesi – İdeali**, Çev.: Işık Ergüden, 5. Bs., İstanbul, Kaos, 2015.
- ; **Anarşist Ahlak**, Çev.: Işık Ergüden, 2. Bs., İstanbul, Kaos, 2015.
- ; **Bir İsyancının Sözleri**, Çev.: İhya Kahraman, İstanbul, Ayrıntı, 2018.
- ; **Çağdaş Bilim ve Anarşi**, Çev.: Mazlum Beyhan, 2. Bs., İstanbul, Agora, 2015.
- ; **Devrimin Ruhu**, Çev.: Yetkin Koç, İstanbul, Ganzer, 2020.
- ; **Ekmeğin Fethi**, Çev.: Mazlum Beyhan, 2. Bs., İstanbul, Agora, 2015.
- ; **Etik**, Çev.: Sinan Altıparmak, 2. Bs., İstanbul, Öteki, 2018.
- ; **Evrimin Bir Faktörü Karşılıklı Yardımlaşma**, Çev.: Işık Ergüden, Deniz Güneri, 2. Bs., İstanbul, Kaos, 2013.
- ; **Fields, Factories and Workshops or Industry Combined with Agriculture and Brain Work**

- with **Manual Work**, New York, G. P. Putnam's Sons, 1901.
- ;
Mutual Aid: An Illuminated Factor of Evolution, Oakland, PM, 2021.
- ;
Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler Yarım, Çev.: Sibel Sevinç, İstanbul, Kaos, 2014.
- ;
The Conquest of Bread and Other Writings, Ed.: Marshall Shatz, 3. Pr., New York, Cambridge, 2005.
- Kuban, Doğan;
Lao Tzu Tao Yolu Öğretisi Tao Te Ching'in Yorumsal Çevirisi, 2. Bs., İstanbul, Yem, 2013.
- Kurat, Akdes Nimet;
“Brest - Litovsk Müzakereleri ve Barışı: 20 Aralık 1917-3 Mart 1918”, **Belleten**, C.: 31, S.: 124, Ankara, 1967.
- Küçükcalp, Derda;
Politik Nihilizm: Nietzscheci Bir Tartışma, İstanbul, Alfa Aktüel, 2005.
- Lenin, V. I.;
Devlet ve İhtilal, 7. Bs., Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1989.
- ;
Ekim Devrimi Dosyası: II Sovyet Yönetiminin Örgütlenmesi, Çev.: Kenan Somer, Ankara, Ekim, 1990.
- Locke, John;
Yönetim Üzerine İkinci Deneme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme, Çev.: Fahri Bakırcı, 2. Bs., Ankara, Ebabil, 2012.
- Machiavelli, Niccolo;
Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, Çev.: Alev Tolga, İstanbul, Say, 2009.

- Macit, M. Hanifi; “Hayaletlere Açılan Savaş: Egoist Bir Anarşist Olarak Max Stirner”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 67-104.
- ; **Max Stirner: Anarşist-Egoist-Nihilist**, İstanbul, Etik, 2010.
- Makhno, Nestor; “On the 10th Anniversary of the Makhnovist Insurgent Movement in the Ukraine”, **The Struggle Against the State & Other Essays**, Ed.: Alexandre Skirda, y.y., AK, 1996, s. 6-18.
- Malet, Michael; **Nestor Makhno in the Russian Civil War**, 2. Edition, London, The Macmillan, 1985.
- Marshall, Peter; **Anarşizmin Tarihi: İmkânsız İstemek**, Çev.: Yavuz Alogan, Ankara, İmge, 2003, s. 421.
- Marx, Karl; **1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe**, Çev.: Kenan Somer, 4. Bs., Ankara, Sol, 2011.
- ; **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çev.: Kenan Somer, 2. Bs., Ankara, 2009.
- ; **Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon’un Sefaletin Felsefesine Yanıt**, Çev.: Ahmet Kardam, 8. Bs., Ankara, Sol, 2018.
- ; “P. -J. Proudhon Hakkında”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 145-154.
- Marx, Karl
Engels, Friedrich; **Alman İdeolojisi**, Çev.: Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, 2. Bs., İstanbul, Evrensel, 2013.

- ;
- Komünist Manifesto ve Hakkında Yazılar**, Çev.: Nail Satlıgan vd., 4. Bs., İstanbul, Yordam, 2010.
- ;
- Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi**, Çev.: M. Kabagil, Ankara, Sol, 1969.
- Morris, Brian;
- Antropoloji, Ekoloji ve Anarşizm**, Çev.: Baran Karsak, İstanbul, Kolektif, 2018.
- Möngü, Bahtinur,
- “William Godwin: İnsan Doğasından Anarşizme”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 73-86.
- Newman, Saul;
- Bakunin’den Lacan’a Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu**, Çev.: Kürşad Kızıltuğ, İstanbul, Ayrıntı, 2006.
- Oxford Latin Dictionary**, Ed.: P. G. W. Glare, London, Oxford University, 1968.
- Önen, S. Mustafa;
- “Özerklik”, **Kamu Yönetimi Ansiklopedisi**, Ed.: Yasemin Mamur Işıkçı, Esmeray Alacadağlı, 2. Bs., Ankara, Astana, 2019, s. 667-674.
- Öktem, Niyazi
- Türkbağ, Ahmet Ulvi;
- Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet**, 4. Bs., İstanbul, Der, 2009.
- Özcan, Mehmet Tefvik;
- “Hukuk Devleti: Modern Toplumun Hukuk Aracılığıyla Siyasal Meşruiyeti”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.: 64, S.: 2, 2006, s. 119-144.

- ; **İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol: Hukuk Dışı Mekanizmalar ve İlkel Hukuk**, İstanbul, Özne, 1998.
- ; **Modern Toplum ve Hukuk Devleti**, 2.Bs., İstanbul, Tekin, 2017.
- Öztürk, Armağan; “Aydınlanma, Rousseau ve Anarşizm”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 30-47.
- ; “Kropotkin Anarşizmi Üzerine Bir Yeniden Okuma Girişimi” **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 155-166.
- Paz, Abel; **Halk Silahlanınca: Durruti ve İspanya Anarşist Devrimi**, Çev.: Gün Zileli, İstanbul, Kaos Yayınları, 1996.
- Pirenne, Henri; **Ortaçağ Avrupa’sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, Çev.: Uygur Kocabaşoğlu, 7. Bs., İstanbul, İletişim, 2014.
- Plekhanov, Georgi Valentinovich; **Anarşizm ve Sosyalizm**, Çev.: Gaye Topuz, Ankara, Alter, 2015.
- Poggi, Gianfranco; **Modern Devletin Gelişimi Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Çev.: Şule Kut, Binnaz Toprak, 6. Bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012.
- Popper, Karl Raimond; **Açık Toplum ve Düşmanları**, C.: 1 – Platon, Çev.: Mete Tunçay, 4. Bs., Ankara, Liberte, 2010.

- ;
- Açık Toplum ve Düşmanları**, C.: 2 – Hegel, Marx ve Sonrası, Çev.: Harun Rızatepe, 4. Bs., Ankara, Liberte, 2010.
- Proudhon, Pierre-Joseph;
- Aşk ve Evlilik**, Çev.: Buket Şahin, İstanbul, Öteki, 2017.
- ;
- Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi**, Çev.: Işık Ergüden, İstanbul, Kaos, 2012.
- ;
- Federasyon İlkesi**, Çev.: Merve Özaslan, İstanbul, Öteki, 2014.
- ;
- General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century**, Translated by: John Beverley Robinson, New York, Haskell House, 1969.
- ;
- Makaleler**, Çev.: M. Tüzel, İstanbul, Birey, 1992.
- ;
- Mülkiyet Nedir?: Veya Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar**, Çev.: Devrim Çetinkasap, 5. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2016.
- ;
- Pornokrasi ya da Modern Zamanlarda Kadınlar**, Çev.: Banu Barış, Ankara, Heretik, 2018.
- ;
- Sanatın Prensibi**, Çev.: Senem Örnek, İstanbul, Öteki, 2016.
- ;
- What is Property?**, Trans. by: Donald R. Kelley, Bonnie G. Smith, London, 4. Edition, Cambridge University, 2002.

- Reichenbach, Hans; **Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, Çev.: Cemal Yıldırım, 2. Bs., İstanbul, Remzi, 1993.
- Ritter, Alan; **Anarchism: A Theoretical Analysis**, New York, Cambridge University, 2010.
- Roemheld, Lutz; “Marx–Proudhon: Their Exchange of Letters in 1846—On an Episode of World-historical Importance”, **Democracy & Nature**, Vol. 6, No. 1, 2000, s. 73-83.
- Rosenberg, Arthur; **Bolşevizm Tarihi**, Çev.: Aydın Emeç, İstanbul, E Yayınları, 1969.
- Rousseau; Jean-Jacques; **Emile ya da Eğitim Üzerine**, Çev.: Yaşar Avunç, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2009.
- ; **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı: (Ve Temelleri Üzerine Konuşma)**, Çev.: Rasih Nuri İleri, 12. Bs., İstanbul, Say, 2013.
- ; **Toplum Sözleşmesi**, Çev.: Vedat Günyol, 5. Bs., İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür, 2009.
- Russell, Bertrand; **Özgürlüğün Yolu Sosyalizm, Anarşizm, Sendikalizm**, Çev.: Şebnem Duran, İstanbul, Bsgt, 2015.
- Sabine, George H.
Thorson,, Thomas L.; **A History of Political Theory**, 4. Edition, Dreyden, 1973.
- Sahlins, Marshall; **Taş Devri Ekonomisi**, Çev.: Taylan Doğan, Şirin Özgün, İstanbul, Bgst, 2010.
- Smaldone, William; **European Socialism: A Concise History with Documents**, London, Rowman & Littlefield, 2014.

- Stalin, J. V.; **Anarşizm mi Sosyalizm mi?**, Çev.: A. Fırat, İstanbul, Kor, 2017.
- Stirner, Max; **Biricik ve Mülkiyeti**, Çev.: Selma Türkis Noyan, İstanbul, Kaos, 2013.
- ; **The Ego and Its Own**, Ed.: David Leopold, Cambridge, Cambridge University, 2000.
- Şahin, Alişan; “Anarşizm ve Din: Dindar Olmanın Anarşist Tasavvuru ve Anarşizme İçkin Olan Dindarlık”, **Anarşizm ve Din**, Yay. Haz.: Alişan Şahin, Ed.: Zeynep Turgut, İstanbul, Öteki, 2016, s. 15-68.
- Şenel, Alâeddin; **Çağdaş Siyasal Akımlar: Liberalizm Anarşizm Sendikalizm Sosyalizm Faşizm Demokrasi Diktatörlük Teokrasi**, Ankara, İmaj, 2001.
- ; **İlkel Topluluktan Uygur Topluma: Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi**, 6. Bs., Ankara, Bilim ve Sanat, 2001.
- Taylan, Ömer; **Anarşizm**, Ankara, Astana, 2021.
- Teziç, Erdoğan; **Anayasa Hukuku: Genel Esaslar**, 13. Bs., İstanbul, Beta, 2009.
- Thomas, Paul; **Marx ve Anarşistler**, Çev.: Devrim Evcı, Ankara, Ütopya, 2000.
- Topçu, Nurettin; **İşyan Ahlakı**, Çev.: Mustafa Kök, Musa Doğan, 9. Bs., İstanbul, Dergah, 2013.
- Torun, Yıldırım; “Anarşist ve Komünist: Pyotr A. Kropotkin”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 505-516.

- ; “Devrimci Bir Kolektivist: Mihail Bakunin”, **Anarşizm: Doğu ve Batı Arasında Tarihsel Bir Bakış**, Ed.: Kemal Bakır, Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 456-465.
- ; **Klasik Anarşizm: Godwin-Proudhon-Bakunin-Kropotkin**, 2. Bs., Ankara, Savaş, t.y.
- Touchard, Jean; **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Çev.: İsmail Yerguz, İstanbul, Işık, 2015.
- Tüzen, M. Ahmet; “Klasik Anarşizmde Devlet Eleştirisinin Temelleri”, **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları**, Çev.: Doğan Göçmen, C.: 32: Anarşizm, Ed.: Ali Osman Gündoğan, Kemal Bakır, Konya, Çizgi, 2020, s. 207-223.
- Uygun, Oktay; **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, 4. Bs. On İki Levha, 2020.
- ; **Devlet Teorisi**, İstanbul, On İki Levha, 2014.
- ; **Federal Devlet: Temel İlkeleri, Başlıca Kurumları ve Türkiye’de Uygulanabilirliği**, 3. Bs., İstanbul, On İki Levha, 2007.
- van der Haar, Edwin; “Hayekyen Kendiliğinden Doğan Düzen ve Uluslararası Güç Dengesi”, **Liberal Düşünce Dergisi**, Y.: 23, S.: 89, 2018, s. 131-151.
- Vincent, Andrew; **Modern Politik İdeolojiler**, Çev.: Arzu Tüfekçi, İstanbul, Paradigma, 2006.
- Ward, Colin; **Anarşizm**, Çev.: Hakan Gür, Ankara, Dost, 2008.
- ; **Eylemde Anarşi**, Çev.: H. Deniz Güneri, İstanbul, Kaos, 2000.

- Warren, Josiah; “Equitable Commerce”, **The Practical Anarchist: Writings of Josiah Warren**, Ed.: Crispin Sartwell, New York, Fordham University, 2011, s. 54-98.
- Wiesner-Hanks, Merry E.; **Erken Modern Dönemde Avrupa: 1450-1789**, Çev.: Hamit Çalışkan, İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2009.
- Williams, Hannah; “Saint Genevieve’s Miracles: Art and Religion in Eighteenth-Century Paris”, **French History**, Vol.: 30, No: 3, 2016, s. 322-353.
- Winstanley, Gerrard; “A Declaration from the Poor Oppressed People of England”, **Winstanley: The Law of Freedom and Other Writings**, Ed.: Christopher Hill, 3. Edition, New York, Cambridge University, 2006, s. 99-108.
- Woodcock, George; **Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi**, Çev.: Alev Türker, İstanbul, Kaos, 1996.
- ; **Pierre-Joseph Proudhon: A Biography**, 2. Edition, Montreal, Black Rose, 1972.
- Yelisseyeva, N. V.; **Yakın Çağlar Tarihi**, Çev.: Özdemir İnce, 2. Bs., İstanbul, Yordam, 2010.
- Yetkin, Çetin; **Siyasal Düşünceler Tarihi-1: Orta Çağ’ın Sonuna Kadar Mezopotamya, Hint, Çin, Yunan, Roma, Hristiyan, İslam ve Türk Siyasal Düşüncesi**, C.: 1, 3. Bs., İstanbul, Gürer, 2012.
- Yılmaz, Zafer; “William Godwin: Hükümet Karşıtlığından Anarşi Topluma”, **Anarşizm: Doğu ve Batı**

Arasında Tarihsel Bir Bakış, Ed.: Kemal Bakır,
Ankara, Doğu Batı, 2021, s. 48-66.



ÖZGEÇMİŞ

Bu tez çalışmasının yazarı olan Ubeydullah Türkyılmaz 2007 yılında Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden lisans derecesi ile mezun oldu. Kısa bir süre avukatlık mesleği icra etti. 2009 yılında Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku anabilim dalında araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2013 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde yüksek lisansını bitirdi. Aynı yıl aynı enstitüde doktora eğitimine başladı.

Yazar evli ve bir çocuk babasıdır.