T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ve KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

ANARŞİZM VE ETİK: KÖKLERDEN GÜNCEL TARTIŞMALARA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hamid YILDIZGİL

BURSA-2024

T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

ANARŞİZM VE ETİK: KÖKLERDEN GÜNCEL TARTIŞMALARA

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hamid YILDIZGİL

Danışman:
Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

BURSA-2024

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı'nda 702015004 numaralı Hamid YILDIZGİL'in hazırladığı "Anarşizm ve Etik: Köklerden Güncel Tartışmalara" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 05/03/ 2024 günü 12.30- 14.00.saatleri
arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının

……BAŞARILI…….. (başarılı / başarısız) olduğuna

……OYBİRLİĞİ…… (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr.Öğr.Üyesi İbrahim DURMAZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr.Öğr.Üyesi Günhan GAYIRHAN
Kırklareli Üniversitesi

05/03/ 2024

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

Tarih: 05/03/2024

Tez Başlığı / Konusu: Anarşizm ve Etik: Köklerden Güncel Tartışmalara

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 152 sayfalık kısmına ilişkin, 05/03/2024 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %6'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

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

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

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Hamid YILDIZGİL
05/03/2024

Adı Soyadı: Hamid YILDIZGİL

Öğrenci No: 702015004

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Statüsü: Yüksek Lisans

Danışman: Prof.Dr. Derda KÜÇÜKALP

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "Anarşizm ve Etik: Köklerden Güncel Tartışmalara" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

05/03/2024

Adı Soyadı: Hamid YILDIZGİL

Öğrenci No: 702015004

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Tezli Yüksek Lisans

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı: Hamid YILDIZGİL

Üniversite: Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Bilim Dalı: Siyaset ve Sosyal Bilimler

Tezin Niteliği: Yüksek Lisans Tezi

Sayfa Sayısı: vii + 152

Mezuniyet Tarihi: ../ .../ 2024

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

ANARŞİZM VE ETİK: KÖKLERDEN GÜNCEL TARTIŞMALARA

Bu çalışma, anarşizmin etik ve politik temellerini incelemektedir. Anarşizmin özgürlük, eşitlik ve sosyal adalet gibi temel değerler üzerine nasıl kurulduğunu ve bu ideolojinin tarihsel kökenlerinden çağdaş tartışmalara kadar uzanan teorik birikiminden hareketle, toplum ve politik sistemlere olan yaklaşımlarının etik boyutlarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu incelemenin amacı, anarşizmin sık karşılaşılan yanlış anlamalarını düzeltmek; adil ve özgür bir dünya vizyonuna dair tartışmalara nasıl bir katkıda bulunduğuna dikkat çekmektir. Ayrıca, anarşizm modern bir tartışma vizyonu olarak düşünülse de anarşist duyarlılığın insani bir eğilim taşıdığına dikkat çekilmiştir. Bu kapsamda, Taoizm, Antik Yunan felsefesi ve erken Hristiyanlık dönemi gibi tarihsel süreçlerde otoriteye karşı çıkışın temellendiği duyarlılıklara vurgu yapılmıştır. Klasik anarşist düşünürlerin Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in etik-politik görüşleri incelenmiş; klasik anarşist düşünürlerden günümüzde ilgi gören postanarşizme geçişin paradigma dönüşümü de ele alınmıştır. Ayrıca anarşizm ile kapitalizmi birlikte okuyan anarko-kapitalist düşüncenin, etik-politik çözümlemesinin genel çerçevesi sunulmuştur. Buradaki temel amaç, anarşizmin düşünsel evrimini tespit ederek güncel dünyaya yaklaşımını ortaya koymak ve pratik dünyamızdaki güç ilişkilerine dönük daha derinlikli bir tartışmayı politik tahayyül biçimlerimize neşretmektir.

Anahtar Sözcükler: ***Anarşizm, Anarşist Etik, Özgürlük, Eşitlik, Post-anarşizm***

ABSTRACT

Yazar Adı ve Soyadı: Hamid YILDIZGİL

Üniversite: Bursa Uludağ Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Bilim Dalı: Siyaset ve Sosyal Bilimler

Tezin Niteliği: Yüksek Lisans Tezi

Sayfa Sayısı: vii + 152

Mezuniyet Tarihi: ../ .../ 2024

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Derda KÜÇÜKALP

ANARCHISM AND ETHICS: FROM ROOTS TO CURRENT DEBATES

This study examines the ethical and political foundations of anarchism. It examines in detail how anarchism is founded on the fundamental values of freedom, equality and social justice, and the ethical dimensions of its approaches to society and political systems, drawing on the theoretical background of this ideology from its historical origins to contemporary debates. The aim of this examination is to correct common misconceptions of anarchism and to draw attention to how it contributes to the debate on the vision of a just and free world. It is also pointed out that although anarchism is considered as a modern vision of debate, the anarchist sensibility has a human tendency. In this context, the sensibilities on which opposition to authority is based in historical processes such as Taoism, Ancient Greek philosophy and early Christianity are emphasized. The ethical-political views of the classical anarchist thinkers Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin and Kropotkin are analyzed, and the paradigm shift from classical anarchism to postanarchism, which is currently attracting attention, is also discussed. In addition, the general framework of the ethical-political analysis of anarcho-capitalist thought, which reads anarchism and capitalism together, is presented. The main aim here is to identify the intellectual evolution of anarchism, to reveal its approach to the contemporary world, and to bring a more in-depth discussion of power relations in our practical world into our political imagination.

Keywords: ***Anarchism, Anarchist Ethics, Freedom, Equality, Post-anarchism***

İÇİNDEKİLER

Yemin Metni ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
GİRİŞ **1**

BÖLÜM I
ANARŞİZM: TEMEL TANIM ve TARİHSEL ARKA PLAN **6**
1.1. Anarşizmin Temel Tanımı ve Yanlış Kanılara Genel Bir Bakış 6
1.2. Anarşist İdeolojinin Etik Okuması 9
1.3. Tarihsel Bağlam İçinde Anarşist Tezahürler 13
1.3.1.Taoistler 14
1.3.2.Antik Yunan 22
1.3.3. Hristiyan Teolojisinin Anarşizm Yorumu 32

BÖLÜM II
ANARŞİZMİN KLASİK METİNLERİ IŞIĞINDA ETİK: DÜŞÜNÜRLERİN MİRASI VE YORUMLAR **41**
2.1 William Godwin: Adaletin Radikal Politik Analizi 42
2.1.2. Max Stirner: Biricikliğin Savunusu 52
2.1.3. Pierre-Joseph Proudhon: Eşitlikte Özgürlük 61
2.1.4. Mihail Aleksandroviç Bakunin: Eylemde Anarşi ve Etik 81
2.1.5. Peter Kropotkin: Karşılıklı Yardımlaşma 89
2.2 Anarşist Etiğin Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış **99**
2.2.1 Bireyci Anarşistlerin Etik Anlayışı 99
2.2.2 Toplulukçu Anarşistlerin Etik Anlayışı 102

BÖLÜM III
GÜNCEL TARTIŞMALARDA ANARŞİZM VE ETİK **105**
3.1 Modernizmden Postmodernizme 108
3.2. Postanarşizm 113
3.3. Güncel Tartışmalarda Anarşist Kuramın İki Kutbu 119
3.4.Postanarşizmin Etiği 126
3.5. Anarko-Kapitalizm ve Etiği 132
SONUÇ **141**
Kaynakça **148**

GİRİŞ

Etik, insan eylemlerinin ve seçimlerinin ahlaki boyutunu keşfeden bir felsefe alanı olarak tanımlanabilir. Bu alan, bireylerin ve toplulukların neyi doğru neyi yanlış gördüğüne odaklanır. Bir yandan da bu algıların eylemlere nasıl yansıdığını, derinlemesine inceler. Etik, yalnızca doğru ile yanlış arasındaki sınırları çizmekle kalmayıp, bu ahlaki sınırların birey ve toplum düzeyinde nasıl uygulandığını da tartışır. Ahlaki değerlendirme, adalet, erdem ve sorumluluk gibi kavramlar, etik teorilerinin temel taşlarını oluşturur. Bu teoriler bireylere, yaşamın çeşitli aşamalarında karşılaştıkları ahlaki çıkmazları çözme konusunda rehberlik eder. Ayrıca karar alma süreçlerinde kapsamlı bir perspektif sağlayarak, insanların ve toplulukların daha adil ve iyi bir dünya kurmalarına imkan tanır. Etik, insanların davranış ve kararlarının sadece kendilerini değil aynı zamanda çevrelerindeki diğer bireyleri ve genel olarak toplumu nasıl etkilediği konusunda bilinçlenmelerine yardımcı olur. Bu açıdan bakıldığında ahlaki farkındalığı ve karar verme yetilerini artıran kritik bir disiplindir (Pieper, 2012).

Etik ile politika arasındaki bağlantı, her iki alanın da toplumların nasıl düzenlendiği ve yönetildiğiyle ilintili olduğu gerçeğinden kaynaklanır. Politika, toplumların yönetim biçimleri ve karar verme mekanizmalarıyla ilgilenirken etik, bu süreçlerin ahlaki altyapısını ve sonuçlarını sorgular. Politik faaliyetler ve kararlar sıklıkla ahlaki ilkelerle değerlendirilir; böylece politikaların toplumsal refah, adalet ve eşitlik üzerindeki etkileri gibi önemli meseleler mercek altına alınır. Etik, politik arenadaki bireylerin ve kurumların eylemlerinin ahlaki açıdan incelenmesi için bir temel oluşturur. Bu bağlamda politikanın pratik sonuçlarının yanı sıra bu sonuçların ahlaki yönleri de büyük önem taşır. İlişki, politik kararların yalnızca etkinliği veya stratejik avantajlarına odaklanmak yerine toplumun ahlaki değerleri ve normlarıyla ne derecede uyumlu olduğunu değerlendiren geniş bir perspektif sunar (Pieper, 2012).

Etik ve politik analizlerde, otoriteyi kabul edenlerle her türlü otoriteyi karşı çıkanlar arasındaki ilişki; iktidar, ahlaki değerler ve özgürlüklerin etkileşimini karmaşık bir şekilde ortaya koyar. Otoriteyi destekleyen perspektif, toplumsal düzenin, güvenliğin ve genel iyiliğin korunmasında otoritenin meşru ve zorunlu olduğuna inanır. Bu görüşe

göre, toplumu adil ve düzenli bir biçimde yönlendiren belirli otorite yapılarının, kurallarının ve rehberliğinin varlığı hayati öneme sahiptir. Ancak otoriteyi kabul edenleri de farklı biçimlerde değerlendirmek mümkündür. Bu ayrım otoritenin mevcudiyetine karşı toptan bir kabul veya tartışmaya almamak ile onu belirli sınırlar içerisinde değerlendirmek isteyen -sınırlı devlet/zorunlu kötülük gibi- görüşler ile örneklendirilebilir.

Diğer yanda, tüm otorite biçimlerine karşı çıkan yaklaşımlar, özellikle devlet karşıtı tutumlar aracılığıyla, otoritenin bireylerin özgürlüklerini ve haklarını kısıtladığını, doğası gereği eşitsizlik ve adaletsizliğe neden olduğunu ve bu sebeplerle ahlaken reddedilmesi gerektiğini savunur. Bu görüş, otorite anlayışına meydan okuyarak, bireysel özgürlük, karşılıklı yardım ve doğrudan demokrasi gibi toplumsal düzenin alternatif modellerini öne sürer. Bu iki perspektifin temel ayrımı, otoritenin var oluşu ve işlevi üzerine yapılan varsayımlara dayanır ve bireysel özgürlükler, toplumsal düzen ve ahlaki değerler arasındaki dengeyi belirler. Bu önemli münazara, toplumların nasıl yönetildiği ve siyasi sistemlerin nasıl işlediği üzerinde büyük etkilere sahiptir, siyasi ve ahlaki teorilerde kritik bir rol oynar.

Anarşizm, her türden baskıya karşı çıkan otorite karşıtlığıyla etik-politik açıdan özgün bir duruş sergileyerek, yanlış anlamalara ve çarpıtmalara karşı uzun bir mücadele vermiştir. Bu mücadele, anarşizmin sıklıkla kaos ve şiddetle özdeşleştirilmesi gibi yanlış algılara dönük olmuştur. Bu yanılgılar, anarşizmi hatalı anlamlandırarak, onun muhtevasını, felsefesini ve hedeflerini göz ardı edilmesine aracı olmuştur. Anarşizm, tarihsel bir perspektiften ve belirli eylemler üzerinden değerlendirildiğinde, sıklıkla yanıltıcı bir biçimde yorumlanmıştır. Ancak anarşist düşüncenin özü, kaos ve şiddetten ziyade sosyal adalet, özgürlük ve bireysel özerklik üzerine kuruludur. Anarşizmin yanlış anlaşılmalarla mücadelesi, yalnızca akademik açıklamalarla değil aynı zamanda anarşist teori ve pratiğin derinlemesine incelenmesiyle aşılabilir. Klasik anarşist yazarların yanı sıra postanarşist düşünürlerin eserleri, anarşizmin temel prensiplerini ve değerlerini daha geniş bir kitleye açıklayarak, bu yanılgıları düzeltme potansiyeline sahiptir. Anarşizmin asıl amacı, devletin otoritesine karşı çıkmanın ötesine geçerek, toplumsal ilişkileri yeniden yapılandırmak ve bireylerin özgürlüğünü maksimize etmek üzerine odaklanır.

Anarşizmin evrimi, klasik anarşistlerden postanarşist düşünürlere doğru daha kapsamlı, çoğulcu ve diyalojik bir yaklaşımın benimsenmesiyle belirginleşir. Bu yaklaşım, anarşizmi sadece devletin yokluğunu savunan bir ideoloji olarak değil aynı zamanda adil, özgür ve eşitlikçi toplumsal ilişkilerin teşvik edilmesini amaçlayan bir düşünce sistemi olarak ortaya koyar. Anarşizmin bu boyutları, sadece politik bir duruş olmadığını, aynı zamanda güçlü bir etik ve ahlaki temele dayanan bir felsefe olduğunu vurgular. Anarşizmin etik-politik değerlendirmeleri, otoriteye karşı bir duruş sergilemenin ötesine geçerek, özgürlük, eşitlik ve adil bir toplumun inşası gibi hedefleri ön plana çıkarır. Bu hedefler, bireyin özgürlüğüne ve toplumsal eşitliğe odaklanarak, otoritenin mutlaklığını sorgular. Böylece anarşizm yanlış anlamalarını aşarak, toplumsal değişim ve bireysel özerkliğin desteklenmesi yönünde güçlü bir felsefi kavrayışa kapı aralar.

Otoriteye duyarsızlaşma ve reddetme eğilimi, aslında insanlık tarihi kadar eskiye dayanır. Farklı kültürlerde ve inanç sistemlerinde ortaya çıkan insanın özgürlük arayışını yansıtır. Taoizm'in evrensel düzen ve uyum anlayışı, Antik Yunan filozoflarının bireysel özgürlük ve özerkliğe olan vurgusu ve erken dönem Hristiyanlığın topluluk temelli yaşam anlayışı gibi örnekler, anarşist düşüncenin temel prensipleriyle paralellik gösterir. Bu örnekler, anarşizmin yalnızca bir siyasi ideoloji olmadığını, aynı zamanda insan doğasında var olan, özgürlük ve eşitlik arayışını ifade eden derin bir eğilimi temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu tarihsel ve kültürel bağlamlar, anarşizmin önerdiği tahakküm karşıtlığı temel ilkenin; insan topluluklarının örgütlenme biçimlerinde ve sosyal ilişkilerinde, özgürlükçü ve eşitlikçi ilkeleri savunan bir düşünce eğilimi olarak var olageldiğini gösterir. Bu yönüyle anarşizm, bireylerin özerkliğini ve toplulukların kendi kendilerini yönetme kapasitesini vurgulayan, kökleri insanlık tarihinin başlangıcına uzanan evrensel bir insani eğilimin, modern çağdaki karşılığı olarak düşünülmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, günümüzde anarşizmin yanlış anlaşılmasını aşmak için terimlerin kökenine, anti-hiyerarşik, özgürlükçü düşüncelerin farklı kültürlerde ve tarihsel dönemlerde nasıl tezahür ettiğine dair bir farkındalık yaratmak önemlidir. Bu, anarşizmin sunduğu her tür tahakküme karşıtlık düsturunun sadece bir ideoloji olarak

değil aynı zamanda insanın özgürlük ve eşitlik arayışının bir yansıması olarak anlamamıza yardımcı olabilir.

Bu çalışma, otoriteye duyarsızlaşma ve reddetme eğiliminin tarihsel kökenleriyle birlikte anarşizmin etik boyutlarını kapsamlı bir şekilde ele almayı amaçlamaktadır. Birinci bölümde, anarşizmin maruz kaldığı önyargıların nedenleri üzerinde durulmuş ve bu önyargıların geçerliliği tartışılmıştır. Ayrıca anarşist anti-otoriter eğilimlerin, modernitenin getirdiği yeni bir insanı tavır olup olmadığının tartışmasına yer verilmiştir. Anarşist duyarlılık olarak adlandırılan bu eğilimin köklerinin antik dönemlerden itibaren insanlık tarihinde izlenebileceği ve modern bir fenomen olmaktan çok daha fazlası olduğuna dair önermelerin izi sürülmüştür. Taoizm'in uyum ve düzen anlayışında var olan otoriteye ilgisizlik ve müdahalelerden kaçınma düsturundan, Antik Yunan'ın bireysel özgürlük vurgusuna ve erken Hristiyanlık döneminin topluluk temelli yaşam felsefesine kadar uzanan bir yelpazede, anti-otoriterlik ve ahlaki öz-yönetim arayışları değerlendirilmiştir. Bu birinci bölüm, anarşist düşüncenin kökenlerinin ve evriminin anlaşılmasını sağlayarak, otoriteye karşı çıkmanın uzun ve çeşitli bir geçmişe sahip olup olmadığına dair tartışmayı açılımlamaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümü, anarşizmin yaygın olarak yanlış anlaşılma emarelerini gözeterek bu yanlış anlamaların giderilmesi için klasik anarşist düşünürlere başvurmaktadır. Bu hedefe ulaşmak için, anarşizmin aslında derin bir etik-politik kavramlar dizisi üzerine temellendiğini belirlemek önemlidir. Bu nedenle bu bölümde modern dönemdeki önemli anarşist düşünürlerin eserleri üzerinden anarşizmin teorik çerçevesi ve etik anlayışlarına değinilecektir. Anarşist düşüncenin çeşitliliği ve felsefi derinliğini ortaya koymak için, anarşizmin yalnızca devletin yokluğunu savunan bir ideoloji olup olmadığını anlamak önemlidir. Bu bağlamda anarşizmin temel etik değerlerine karşı düşen kavramlarının tespit edilmesi ve incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla klasik anarşist düşüncenin önde gelen isimleri olan; Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in etik-politik görüşleri incelenecek ve tartışılacaktır. Bu analiz anarşizmin zenginliğini ve karmaşıklığını daha iyi anlamamıza yardımcı olacak, böylece anarşizmin genellikle yanlış anlaşılan yönlerine ışık tutacaktır. Ancak burada bir sınırlama gereksinimi hasıl olduğundan klasik anarşist düşüncenin farklı

isimlerce anıldığını belirtmek önemlidir. Fakat çalışmanın kapsamı ve odak noktası göz önüne alındığında, tüm önemli anarşist düşünürleri kapsamlı bir şekilde incelemek güç olmaktadır. Bu nedenle çalışmanın ana amacı ile doğrudan ilişkili olan ve farklı anarşist felsefi akımlarını besleyen temsilcilere dönük bir seçim yapılmıştır. Bununla birlikte klasik anarşist düşüncenin diğer temsilcilerinin de etik-politik görüşleri başka bir çalışmada daha detaylı olarak incelenmeye açıktır.

Üçüncü bölüm, güncel tartışmalarda anarşizme dair etik-politik dönüşümleri incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda postanarşizmin etik-politik vizyonunu ve klasik anlayışlardan nasıl farklılaştığı değerlendirilmekdir. Postanarşizm günümüzde hala süren modernizm-postmodernizm tartışmasının anarşist düşünce içerisindeki bir yansımasıdır. Buradan hareketle paradigma kaymasıyla temellenen bu sürecin sonunda ortaya çıkan yeni politik tasavvurların anarşist düşünceki etkileri tartışılmaktadır. Ancak bunu yaparken özel bir araştırma konusu olan postmodern-postyapısalcı epistemolojiye derinlemesine bir incelemeden ziyade anarşist etik-politiğe dayanan yeni tartışmalara yer verilecektir. Postanarşizme dair tartışmadan sonra, günümüzde dikkat çeken anarşizm ile kapitalizmi bir arada ele alan anarko-kapitalist düşüncenin etik-politik açıdan kısa bir değerlendirmesi sunulmuş ve anarko-kapitalist paradigmanın temel ilkelerine kısaca değinilmiştir. Bu incelemeler, çağdaş metinler ve tartışmalar aracılığıyla anarşizmin güncel evrimini ve çağdaş radikal politik düşüncedeki yerini ele almaktadır. Bu analiz, anarşizmin hangi etik prensipler ve politik stratejiler etrafında geliştiğini ve çağdaş toplumların karşılaştığı sorunlara hangi tür cevaplar aradığını düşünmeye davet etmektedir.

BÖLÜM I

ANARŞİZM: TEMEL TANIM ve TARİHSEL ARKA PLAN

Anarşizmin neliği kesinlikle tartışmalı bir konudur. Bu ideolojiye dair bir tartışmanın temel adımlarından biri, anarşizme yüklenen negatif yanlış algıları belirlemektir. Bu negatif tanımların çokluğu nedeniyle anarşizme dair kapsamlı bir anlayış geliştirmek için öncelikle "anarşizm ne değildir?" sorusunu yanıtlamak gereklidir. Bu soruların yanıtlarını ararken, aynı zamanda "anarşizmin önerdiği anti-otoriter dünya vizyonu kaynağını nereden almaktadır?" sorusunu da sormak, düşünme pratiğimizi, negatif yanlış algıların dışında pekiştirecektir.

Anarşizmin üzerine yükseldiği temel ilkelerin, modern bir vizyon olarak aniden ortaya çıkmadığını vurgulamak önemlidir. Bu ilkelerin kökenleri, insanlığın tarihinde "anarşist duyarlılık"[1] olarak adlandırabileceğimiz bir insani eğilimde bulunabilir. Dolayısıyla bu bölümde, anarşizmin önerdiği ilkelerin tarihsel olarak izini sürerek, anti-hiyerarşik düşünce vizyonunun insani bir eğilim olup olmadığı tartışılacaktır. İnsanların otoriteyle ilişkisinin sürekli olarak uyum ve çatışma arasında var olduğuna dikkat çekmek, anarşizm düşüncenin muhtevasını anlamak için önemlidir. Bu bölüm, anarşizmin özünü ve otorite karşıtlığının tarihsel gelişimini daha derinlemesine keşfetmemize yardımcı olacaktır.

1.1.Anarşizmin Temel Tanımı ve Yanlış Kanılara Genel Bir Bakış

"Anarşizm, anarşi, anarşist" kelimeleri gündelik yaşamda büyük ölçüde pejoratif anlamlar ile kavranmaktadırlar. İlk bakışta bu düşünce konsepti terör, kaos ve nihilizmle ilişkilendirilir, olumsuz anlamda irdelenir. Anarşizm, düzeni ve toplumsal değerleri

[1] "Anarşist duyarlılık" denildiğinde vurgulanmak istenen, otoriteye karşı duyarsızlaşma veya karşıt olma eğilimlerinin bütünüdür. Anarşizm her ne kadar modern bir vizyon olarak sistemli bir düşünce arayışıyla gelişmiş olsa da bir takım ilkelerin, insanlık tarihinde belirli pratikler özelinde anarşist duyarlığa işaret ettiği vurgulanmaktadır.

alaşağı etmek isteyen ve bunu yaparken şiddeti araçsallaştıran bir grup "umutsuz fanatiğin" ideolojisi olarak düşünülür. Ancak derinlemesine bir incelemeye giriştiğimizde anarşizmin çok daha karmaşık bir ideoloji olduğu; her ne biçimde dile gelirse gelsin temelde "saf bir özgürlük ideali" üzerine temellendiği, çok geçmeden anlaşılacaktır (Marshall, 2019: 13-14). Anarşizme dair yanlış kanıların çokluğuna dikkat çekmek için Woodcock (1996: 13): "Kamuoyunda bu kadar karışık bir şekilde anlaşılmış pek az doktrin ya da hareket vardır" diye yazar. Öyleyse bu yanlış kanıları ortadan kaldırmak için öncelikle bir tanı(m)lama sürecine girilmelidir. Anarşizmin neliğini ortaya koyarak başlarken; akabinde bu düşünsel konumlanışın tarihsel süreç içinde geçirdiği dönüşümü, beslendiği başlıca kavrayış biçimlerini belirlemekte de fayda var. Şüphesiz, anarşizmin dünyaya dair tasavvuru bir anda ortaya çıkmadı; bu düşünsel bütünlük, gerek kendi çağında var olan düşünsel tartışmaların gerekse o güncel tartışmaları besleyen tarihsel deneyimlerin kendine özgü bir yorumuydu.

"Anarşizm nedir? Ne değildir?" sorularının cevapları kendisini anarşist olarak tanımlayan bir özne ile bu düşünce sistemini yok sayan veya kasıtlı olarak itibarsızlaştıran bir özne arasında bütünüyle zıt anlamlar doğuracaktır. Doktrin bağlamında anarşizm, belki diğer doktrinlerden de fazla, yeknesak bir anlayıştan ve tek tip bir eylemsellikten uzaktır (Woodcock, 1996: 13-14). Anarşi kavramının etimolojik kökeni Yunancada her tür otoriteye karşıt veyahut bir yönetici yoksunluğu anlamına gelen *anarkhia* kelimesidir. (Ward, 2020:9). Woodcock, "anarşizm", "anarşist" sözcüklerinin anlam açısından var olan çelişkili kavranışına hem tarihsel hem de kökensel açıdan dikkat çeker. *"A-narchos"* kelimesi yönetici yoksunluğu anlamıyla genel bağlamda yönetilememe durumunu ifade etmesi açısından negatif bir anlam taşırken, düzenin mevcudiyetinin sürmesi açısından yönetime ihtiyaç duyulmaması anlamında pozitif bir anlama bürünür (Woodcock, 1996:14). Kelime köken-anlam bakımından çelişki barındırdığı gibi tarihsel seyir içinde de çelişkili kullanımlara konu olur. Fransız ihtilali döneminde Jironden Brissot'un anarşistler dediği Enragé grubuna karşı çıkışında, bu grubu anarşistler olarak imleyip, acilen bastırılmasını talep etmiştir. Direktuvar yönetimi ise baskılamaya çabaladığı; bir anlamda düşmanı olarak gördüğü Jakobenlere karşı bu kavramı bir anlamda küfür mahiyetinde kullanmıştır (Woodcock, 1996: 14-15). Kavram, bu örneklerde görüldüğü üzere politik arenada kötücül anlamlarla hatta küfür düzeyinde kullanılırken; ilk kez

Pierre-Joseph Proudhon tarafından 1840 yılında politik tavrını ve ideolojik konumunu belirlemek için kullanılmıştır (Ward, 2020: 9). Proudhon, kavramın çapraşık olan anlam dolayımından faydalanarak, -o dönemdeki genel kullanımına da bütünüyle paradoksal bir biçimde -kavramı olumlu bir çerçeve içinde tanımlayıp, kendisini anarşist olarak tanıtmıştır (Woodcock, 1996:16). Proudhon'un bu girişimini ilerleyen bölümlerde onun anarşist duyarlılığını ve etik kavrayışını tartışırken detaylandıracağız.

Bu tarihsel örnekler ve kökensel arayışların yanı sıra anarşizmin, bu tür bir kötü şöhrete sahip olması anlaşılabilir bir durumdur. En nihayetinde anarşistler var olan tüm otorite ilişkilerini ilga edilmesine dair saf bir özgürlük ideali etrafında toplanır. Bu haliyle özellikle kötü şöhretinin kökleşeceği 18. ve 19. yüzyıl Avrupa'sında mevcutta var olan tüm otorite biçimlerinin karşısında yer almışlardır. Bu çağın tüm tahakküm ilişkilerini paranteze alarak (kilise, monark, meclisler vd.) düşünürsek, genel olarak "anarşist" sözcüğünün karşılığının; tüm ahlaki değerleri terk eden "nihilist", 1890'larda yaşanan buhran içerisinde küçük bir anarşist grubun giriştiği şiddet eylemlerini[2] düşünürsek "eli kanlı katil"; mevcut düzenin hukuk kararlarına tepki olarak yargıçlara dönük eylemlerini düşünürsek "itaatsiz" gibi pejoratif söylemlere konu olması anlaşılabilir. Peter Marshall, tüm bunların yanı sıra önemli bir hususa dikkat çeker; tüm bu şiddeti çağrıştıran kötü şöhretine rağmen anarşistler, tarihsel süreçte diğer ideolojilere kıyasla daha az şiddete başvurmuştur. Diğer tüm politik zaviyelere nazaran anarşistlerin daha az şiddet kullanmalarına rağmen bu denli kötü şöhretle anılmasını ise bir toplumda hakim olan dil ve kültürün oluşması sürecinin iktidara sahip olanlarda cisimleşmesiyle açıklamaktadır. Bu çözümlemesiyle yöneticilerin kendi hükmetme biçimlerinin altını oyanlara karşı elindeki araçları kullanarak; genel eğilimi, karşıtlarının aleyhine yönelik belirlemeye dönük çabalamalarının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Sözün özü Marshall, Avrupa'da filizlenen bu harekete karşı, hükmedenlerin genel eğilimleri belirlediğini ve

[2] Anarşist hareketin tarih içindeki evrimi, çeşitli eylemler ve bu eylemlerin toplum nezdinde oluşturduğu imaj, geçmiş yüzyılların sonlarında özellikle belirginleşmiştir. Örneğin 1893'teki Haymarket Olayı, 1894'teki Lyon İsyanı, 1897'deki İspanya'da gerçekleşen anarşist bombalamalar ve 1901'deki ABD Başkanı William McKinley'e yönelik suikast gibi olaylar, anarşistleri şiddet yanlısı, tehlikeli, yıkıcı ve kontrolsüz bir grup olarak algılamaya katkıda bulunmuştur. Ancak bu genel algının, her zaman doğru olmadığını vurgulamak önemlidir. Anarşist hareketin içinde birçok farklı fikir ve eğilim bulunmakta olup, medyanın da bu harekete ilişkin sunumu algıyı derinden etkilemektedir. Bu sebeple anarşistleri tümüyle aynı şekilde sınıflandırmak, bu hareketin karmaşıklığını ve çeşitliliğini yansıtmamaktadır.

en genel anlamda anarşizmi “bomba, düzensizlik, kaos, soygun ve cinayet, herkesin herkes ile savaşacağı bir düzensizlik” olarak kodladığını ancak bu kasıtlı kötülemenin gerçeğin çarpıtılmasından başka bir şey olmadığını, dahası klasik anarşist düşünce içerisinde salt Bakunin’in yeni bir şey yaratmanın yolunun yıkıcı eylemde olacağını savunduğunu daha sonra detaylandırılacağı gibi diğer tüm bilinen isimlerin daha barışçıl bir tutum içinde olduklarını vurgular (Marshall, 2019: 13-14).

James Scott'ın bakış açısı, günümüzde anarşist düşüncenin bize nasıl yol gösterebileceğini ve mevcut etik anlayışların ötesinde alternatif bir vizyon geliştirmemize nasıl katkıda bulunabileceğini ele almaktadır. "Anarşist gözlükler" olarak adlandırdığı bu bakış açısı, olayları değerlendirirken devletin ve toplumsal hiyerarşinin rolünü göz ardı etmeme gerekliliğini vurgular. Bu perspektif, popüler hareketlerin ve devrimlerin gerçek nedenlerini ve dinamiklerini daha iyi anlamamıza olanak sağlar. Ayrıca anarşist ilkelerin bilinçli bir şekilde benimsenmemesine rağmen insan davranışlarını etkileyebileceğini öne sürer. Bu durum, mevcut politik ve sosyal düzenlerin sorgulanması gerektiğine dönük bir çözümlemedir. Ona göre anarşist bakış açısı, özgürlükçü ve dayanışmacı bir toplum vizyonu sunar ve mevcut sistemin dışında yeni bir düzen arayışının mümkünlüğü üzerine düşünmeye davet eder (Scott, 2014: 9).

1.2.Anarşist İdeolojinin Etik Okuması

Anarşistlerin özgün konumu, kapitalist ekonomik düzen ve devletle mücadele ederken nasıl hareket edecekleri üzerinedir. Bu konumun hareket noktası, hiyerarşik örgütlenme pratiklerinin insaniliğine dair bir sorgulamadan başlamaktadır. Bu noktada anarşistlerin, anti-hiyerarşik, ahlaki özyönetim gibi hedefleri, etik ve ahlaki açıdan tartışılmaya açılmalıdır. Franks’a göre anarşizm, diğer devrimci ideolojilerden farklı olarak ahlaki değerlendirmelere ve etik meselelere odaklanarak bir analiz sunar. Günlük yaşamın faaliyetlerine ve mikropolitik eylemlere öncelik verir. Anarşizm, toplumsal ilişkilerden gıda üretimine kadar pek çok alanda günlük yaşamın dönüşümüne odaklanır. Etik, anarşizmde merkezi bir rol oynar ve yardımseverlik, eşitlik gibi hedeflere rehberlik eder. Anarşist hareket, -özellikle sosyalist anarşizme dayanan akımları- anti-hiyerarşik erdem teorisini ahlaki bir analiz çerçevesi olarak benimser. Bir anlamda etkili, anti-

hiyerarşik ve karşılıklı tatmin edici sosyal etkileşimlerin prensiplerini vurgular. Bu analiz anarşizmin insan ilişkilerinde, toplumsal düzenin dönüşümünde ve bireysel davranışlarda etik değerlere dayalı bir yaklaşımı benimsediğini gösterir. (Franks, 2019: 549-550)

Tam bu noktada etik ile ahlak kavramlarının farklılığını belirlemek gerekmektedir. Ahlak, çoğunlukla dışarıdan belirlenen kurallar ve standartlar aracılığıyla ilişkileri düzenler, üçüncü tarafların, kurumların veya otoritelerin belirlediği normlar tarafından yönlendirilir ve disipline edilir. Oysa etik dışarıdan gelmez; tam tersine, ilişkilerin içerisinden ortaya çıkar. Etik, diğer insanlar ve çevreyle olan ilişkilerimizi yönetme biçimimizi anlamamıza yardımcı olur. Herhangi bir durumun dışında değil, içindedir ve her zaman durumla etkileşim halindedir. Etik, arzularla ilişkilidir. Etik ilişkilerde arzular tamamlanır ve genişletilirken, ahlak genellikle arzuları sınırlar ve yönlendirir. Aktif olarak yaşamlarımızı şekillendirmemize olanak tanıyan bir araç olan etik, dayatılan kararlar veya rol kabulleri değil, bireylerin kendi yaşamlarını nasıl yönlendireceklerini öğrenmelerini teşvik eder. Anarşizm, bu anlayışla örtüşen etik bir perspektifle bağlantılıdır ve kararların dışarıdan gelen kurumlara değil, insanın içkin pratiklerine dayanması gerektiğini savunur. Devlet, parti veya kilise gibi aşkın ahlaki kurumlarla mücadele eder ve bu kurumlara karşı antagonistik bir tutum alır. Bu nedenle anarşizm, temelde bir etik yaklaşım olarak değerlendirilir, çünkü insan ilişkilerini ve toplumsal düzeni belirlerken içkin adalet ve özgürlük değerlerini dayanak almaktadır (Leila, vd, 2016: 133).

Benjamin Franks, anarşist teori ve pratiğe rehberlik etmede etik analizin, özellikle de anti-hiyerarşik erdem teorisinin uygunluğunu savunmaktadır. Üç temel etik (*Meta-etik, normatif etik* ve *uygulamalı etik)* tartışma alanı ile anarşizm ilişkisi üzerine bir analiz yapan Franks, anarşizmin etik kapsamı üzerine düşünsel bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Bu bağlamda meta-etik, ahlaki önermelerin doğası, kökeni ve evrensellik durumuyla ilgilidir. Anarşist teoriye dair meta-etik tartışmalarda, genellikle ahlaki değerlerin evrensel olduğu savunulurken, bunların toplumsal ve kültürel bağlamlar içinde şekillendiği ve değişebildiği kabul edilir. Normatif etik, doğru ve yanlış arasındaki farkı belirlemeye ve ahlaki karar verme sürecine rehberlik etmeye odaklanır. Anarşizm, normatif etik açısından genellikle insan özgürlüğü, eşitlik ve karşılıklı yardımlaşma gibi

temel değerlere vurgu yapar. Uygulamalı etik, belirli bağlamlarda veya tartışmalarda belirli etik normların ve değerlerin değerlendirilmesini içerir. Anarşizm bağlamında, uygulamalı etik genellikle toplumsal adalet, eşitlik, özgürlük ve dayanışma gibi prensiplerin pratikte nasıl uygulanacağına odaklanır (Franks, 2019: 550).

Anarşizmin etik temelleri üzerine yapılan tartışmalar, anarşist hareketin değerlerini ve hedeflerini anlamak için önemli bir araç sağlar. Meta-etik, normatif etik ve uygulamalı etik alanları, anarşizmin ahlaki temellerini ve bu temellerin nasıl uygulanacağını anlamak için birlikte ele alınmalıdır. İdeolojilerin dünya algısı, sorun tanımı ve çözüm önerileri temel kavramlar tarafından şekillenir. Bu kavramlar, ideolojilerin ahlaki yargılarını belirler ve epistemolojilerine dayanır. Örneğin muhafazakarlık geleneği, geleneksel değerlere dayanırken, liberalizm bireysel özgürlüklere odaklanır. İdeolojilerin çözüm önerileri ve yorumlama şekilleri farklılık gösterebilir ve kavramlar normatif ilkelerle ilişkilendirildiğinde nasıl değerlendirildiklerini etkiler. Örneğin "özgürlük" kavramı, farklı ideolojiler tarafından farklı şekillerde yorumlanabilir (Franks, 2019: 550-551).

Normatif etiğin temel pozisyonlarını inceleyen Franks, deontoloji, sonuçsalcılık ve erdem teorisi gibi ana akım görüşlerin yanı sıra postyapısalcı etik yaklaşımların da çeşitliliğine dikkat çeker.[3] Fakat anarşizm ile bu etik pozisyonların derinlemesine ilişkisini tam olarak açıklamanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Franks'a göre farklı etik geleneklerin, anarşizmi ne ölçüde desteklediği veya meydan okuduğu konusunda eksiklikler bulunmaktadır. Bu nedenle Franks, anarşist düşüncenin bazı biçimlerini etkileyen veya anarşizmin içine dahil edilen temel etik pozisyonları kısa bir özet sunarak tartışır. Bu ilkeler, sosyal sorunların tanımlanması ve değerlendirilmesi, örgütlenme ve eylem biçimlerinin şekillendirilmesinde önemli bir rol oynar ve erdem yaklaşımının anarşizmle daha uyumlu olduğunu vurgular (Franks, 2019: 551).

[3] Normatif etiğin üç standart pozisyonu olan deontoloji ya da haklar teorisi, sonuççuluk ve erdem teorisi, Nihilizm, Öznelcilik, Egoizm, Perspektivizm ve Levinasçı ilk felsefe gibi daha post-yapısal teorisyenleri etkileyen ve onlar tarafından benimsenen kazuistik, mükemmeliyetçilik ve daha açık bir şekilde çoklu ya da anti-değer pozisyonları gibi etik yaklaşımlarla desteklenmiştir. Tüm etik pozisyonların ve bunların anarşizmle ilişkilerinin derinlemesine tanımları ve analizleri için bkz. (Franks, 2019: 551-563)

Anarşistlerin insan doğası kavramına yaklaşımları, devlet başta olmak üzere tahakküm pratiklerinin her biçimiyle mücade etmek için önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Bu dayanak anarşistlerin etik kavrayışlarının da merkezi temasını oluşturmaktadır. Klasik anarşist düşünürlere göre insan doğası iyidir, ancak insan doğal eğilimlerini sergileyebileceği toplumsal düzenlemelerden mahrumdur.[4] Mevcut baskıcı iktidar pratikleri, insanın doğal eğilimlerini ve potansiyellerini çarpıtmaktadır. Çeşitli politik müdahaleler ile insan, kendi yaratma ve dönüştürme potansiyellerinden koparılarak, bu iyicil doğasına yabancılaştırılmaktadır. Anarşistlere göre devlet aygıtı, insani potansiyellerimize bizi yabancılaştırarak, mecburi bir düzen algısı yaratıp, kendi gerekliliğini meşrulaştırmaktadır (Leila, vd, 2016: 133).

Anarşistlerin etik perspektifinde kapitalizm ve devlet, karar alma sürecini mekan ve zaman açısından eylemden ayırarak farklı bir dinamiği içerir. Kararlar, eyleme geçilmeden önce ve genellikle farklı bir yerde, devletin bir odasında, bir şirketin yönetim kurulu toplantısında veya bir organizatörün planlama masasında alınır. Bir yasa uygulamaya konmadan yıllar önce bile hazırlanabilir. Anarşistlere göre bu durum, yabancılaşmış iktidarın bir biçimidir ve toplum üzerinde sabit bir düzen ve bir dizi kurum belirleme ve sürdürme eğilimindedir. Bu nedenle buna oluşturulmuş veya aşkın iktidar da denilebilir. Bu anlamda karar alma sürecinin ve iktidarın yukarıdan aşağıya doğru akışı, toplumun katılımını ve etkileşimini sınırlamakta hatta engellemektedir. Eğer devletin iktidar pratiklerini üstenci bir güç uygulama potansiyeli olarak tanımlarsak, devlet aygıtı; yaratıcı, dönüştürücü, üretken veya yıkıcı şekilde hareket etme yeteneğimizi sınırlayan ya da bizden koparan aşkın bir kurumdur. Gücümüz bize yabancılaştırılmış, elimizden alınmış ve devlet tarafından kurumsallaştırılmıştır. Sadece belirli şekillerde hareket etmemize izin verilirken, devlet sürekli olarak bizim adımıza kararlar alır, hareket eder veya belirli davranış biçimlerine zorlar. Böylelikle devlet arzunun yaratıcı enerjisinden bizi koparır. Bu durumda iktidarın merkezileşmesi ve devletin kurumsallaşması, bireylerin kendi iradelerini ifade etme ve yaratıcı potansiyellerini gerçekleştirme yeteneklerini kısıtlar (Leila, vd, 2016: 133-134).

[4] Üçüncü bölümde görüleceği üzere günümüzde postanarşist tartışmalarda insan doğasına dair bu özcü savlar tartışmaya açılmaktadır.

Anarşist pratiğin temel özelliği, aşkın ve kurulu düzenin reddedilmesiyle ortak bir zeminde buluşur ve kararların doğrudan o duruma dahil olanlar tarafından alınmasını talep eder. Anarşizm, aktif güçlerimizi ayıran her türlü olguya karşı bir saldırıdır; gücümüzün yabancılaşmasını reddetmemize olanak sağlayan bir arzudur. Dolayısıyla anarşizmin politik felsefesi aslında insani potansiyellerimizi gerçekleştirmemize dair etik bir rehber sunmaktadır. Bu noktada tartışmaya açılacak düşünsel konum, anarşistlerin, dışlananların mücadelesi içinde geliştirdiği ve devlete karşı toplumun bir devamını oluşturacak pratiklere dair önerileridir. Anarşistler aşkıncı güç ilişkilerine karşı konumlanmalarıyla, ideallerini gerçekleştirme mücadelelerinde, aşkın güç ilişkileri oluşturmaktan kaçınmaya dair ilkesel bir tutum benimserler. Bu nedenle anarşizm radikal politik teoride, etik bir kalkış noktasına sahip bir ideoloji olarak değerlendirilmektedir (Leila, vd, 2016: 135)

Anarşizmin etik temelleri, ideolojinin köşe taşını oluşturur ve özgürlük, eşitlik ve dayanışma gibi değerlere dayanır. Anarşistler, bireysel özgürlük hakkını merkeze alırken, her bireyin kendi hayatını kontrol etme ve kendi kaderini tayin etme hakkına sahip olduğunu savunurlar. Ayrıca tüm insanların eşit haklara ve fırsatlara sahip olması gerektiğini ve dayanışma ile karşılıklı yardımlaşmanın önemini vurgularlar. Anarşist etik değerlerin pratiğe dönüşümü, doğrudan demokrasi, karşılıklı yardımlaşma ve özyönetim gibi somut uygulamalarda kendini gösterir. Anarşistler mevcut toplumsal düzenin, hiyerarşik yapılarına karşı çıkarlar ve özgürlük, eşitlik ve dayanışma temelli yeni bir toplumun inşasını savunurlar.

1.3. Tarihsel Bağlam İçinde Anarşist Tezahürler

Anarşist duyarlılığın tarihsel bağlam içindeki örneklerinde sayısız tezahür karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada belirli örnekler üzerinde durularak aslında anarşist bir okumanın çeşitli kültür ve düşünce tarzlarındaki örneklerine dikkat çekilmek istenmektedir. Taoizm, Antik Yunan ve Hristiyan teolojisinin anarşist yorumlarını incelememizin birkaç önemli nedeni bulunmaktadır. Öncelikle bu gelenekler, anarşist düşüncenin kökenlerini ve evrimini anlamamıza yardımcı olur. Anarşist felsefenin

önerdiği temel ilkelerin modern bir olgu olmadığını, tarih boyunca derin köklere sahip olduğunu gösterir. İkinci olarak bu gelenekler farklı coğrafi bölgelerden ve dönemlerden gelirler; bu da anarşist duyarlılığın evrensel bir fenomen olduğunu ve farklı kültürlerde farklı şekillerde ortaya çıkabileceğini gösterir. Üçüncü olarak bu gelenekler, otoriteye karşı çeşitli gerekçeler ve alternatif toplumsal düzenlemeler sunarak anarşist felsefeye zengin bir bakış açısı sunarlar.

1.3.1.Taoistler

Peter Marshall, anarşist düşüncenin öncülerine dair sürdürdüğü tartışmada anarşist düşüncenin yeni ve Avrupa merkezli bir düşünsel konsept olmadığını köklerinin Uzak Doğu uygarlıklarının kadim düşüncelerine kadar uzandığını ifade etmektedir. Ona göre, anarşist diyebileceğimiz yani hükmetmeye karşı düşünsel reflekslerin ilk gözlemlendiği tarih M.Ö. 6. yüzyıllara kadar uzanmaktadır. Taoizme ait "*Tao te ching"* eseri anarşizmin en büyük klasik eserlerinden biri olarak düşünülmektedir. Bu dönemde iki odaktan söz edebiliriz: Taoistler ve Konfüçyüsçüler. Her iki ekol de kadim Çin geleneğiyle şekillenmiş benzer doğa kavrayışlarından beslenirler. Hristiyan itikadındaki "ilk günah" inancının aksine, düşüncelerinde böyle bir inanca yer vermiyorlar; dahası, insanın doğuştan iyi olduğuna inanıyorlardır. Ancak bu iki ekol arasında ciddi zıtlıklarda da söz konusudur. Taoistler, doğaya dönük bir yaşam tasavvuru kurarken; Konfüçyüsçüler daha dünyevi meselelerle ilgilenmeye başlamışlar ve toplumsal reforma dönük atılımlarda bulunmaktaydı. Bu dönemde, Çin'de bir merkezileşme söz konusuydu ve bu merkezileşmeye paralel hiyerarşik bir organizasyonun hukuksal temelleri atılıyordu. Taoistler ile Konfüçyüsçüler arasındaki ayrım özellikle tam da bu dönüşümde yaşanıyordu. Konfüçyüsçüler itaati gözeten, görev ve disiplini yüceleştiren bir kavrayışa sahip, Taoistler ise daimi barışı salık veren ve yeni düşünsel gelişime açık bir tutuma sahipti (Marshall, 2019: 95-96).

Taoizm, Modern Avrupa'da filizlenen anarşizm düşüncesinin erken örneklerinde göremediğimiz biçimde derinlikli bir ontolojik ve etik duyarlılığı özünde taşıdığı iddia edilmektedir. Clark, klasik anarşist düşünürlerin etik boşluklarının daha sonraları çağdaş anarşist teori tartışmalarında doldurulduğunu ifade etmektedir. Ona göre klasik

düşünürlerin ıskaladığı bu derinlikli kavrayış bu kadim düşüncenin merkezi temasında mevcuttur.[5] Clark bu tartışmasına Taoizmin dünya ve insana dair kavrayışlarını ve etik çözümlemeriyle devam etmektedir. Ona göre Taoizmde bir bütünü oluşturan 'doğa, dünya, toplum ve birey', bir çeşitlilik içinde mevcut olmak veya farklılıklarıyla birlik olmak anlamında değerlendiriliyor ve bu bütünün var oluşunu sürdürebilmesi anlamında yatay bir yaşam anlayışı etrafında birleşiyordur. Taoizmi, anarşist tahayyülün tarihsel kökenlerine yerleştirilmesin temel sebebi, Lao Tzu'nun nihai gerçekliği yani 'Tao'yu, 'bütünsel bir organik birlik' içinde düşünüp, birbiriyle ilişkili subjektif ve evrensel kendini gerçekleştirme süreçlerinin bir parçası olarak öğretmesi, bu birliğin var olma sürecini de tahakküm ilişkilerinden arınmış bir doğal düzen içinde betimlemesidir. İnsana dair "tutumluluk, merhamet" gibi erdemlerden bahseden Tzu, otoriter hiçbir emare göstermeyen bir kişiliği sosyal ilişkilerin temeline yerleştirip, yönetici-bilge kavrayışıyla da devleti, hukuku ve zor kullanmayı reddeden anti-politik bir anarşist siyaset ortaya koymuştur. Bu gerçekliği daha etkin bir biçimde zihinlere yerleştirmek için metaforlara başvuran Tzu'nun organik bir birliği vurgulamak için kullandığı metafor dikkat çekicidir: İnsanı kendi temel, derin belki de ilksel gerçekliğine geri çağıran "Yontulmamış Blok" *(Uncarved Block)* metaforuyla dünyayı alımlamak üzere kurduğumuz değer sistemlerinin (gelenekler, sosyal şartlanmalar, dilsel dolayımlar gibi) en temel gerçekliğimize (organik birlik) dair bir çarpıtmaya ve bir bütünlük olarak değil birbirinden bağımsız tekil şeyler olarak algılamamıza sebep olduğunu vurgular (Clark, 1998).

Anarşistlerin büyük bir çoğunluğunun benimsediği gibi Taoistler de evreni sürekli akış içinde görmektedir. Her şey değişir ve gerçeklik bu değişen haller içinde bir durumdur. Diyalektiği çağrıştırır biçimde *"ying ve yang"* ifadesiyle zıtlıkların sürekli etkileşimine vurgu yaparlar. Doğa kendi kendine yeterdir ve onu açıklamak için bilinçli bir yaratıcıya başvurulmaz. Bu haliyle Taoizmin ortaya koyduğu değerler birçok biçimiyle Batılı bazı düşünürlerin savundukları görüşleri çağrıştırır. Taoistlerin doğayla kurdukları bağ, bir anlama ve tamamlama uğraşı gibidir. Konfüçyüs tarafı ise doğayı kontrol altına almak ve kullanmak isterler. Doğayla kurdukları ilişki bağlamında Taoistlerin mistik bir öğreti olduğu düşüncesi hemen akla gelse de esasında kendi

[5] Clark'ın burada tartışmaya açtığı konu üçüncü bölümde genişçe tartışılan, postanarşist düşüncedeki farklılıklara dair yorumlardır.

aralarında bilimsel ve demokratik değerlere yönelten bir tutum benimsemektedirler. Bu tutumu besleyen ise önyargılardan arınarak doğayla ilişki deneyimine dönük bir duyarlılıktır (Marshall, 2019 96:98).

Ying ve Yang kavramını biraz daha açılımlamak gerekebilir. Taoizm evrenin derin sırlarını benimsemenin yanı sıra bu sırların gündelik yaşama nasıl nüfuz ettiğini de irdeler. *Tao Te Ching*'in sayfalarında yer alan söz konusu öğreti, doğanın ahenk dolu akışını sürdürmenin çeşitli yollarını bulmaya çalışır. Evrenin temel akışını ifade eden Tao, evrensel bir yol ya da ilke olarak tasavvur edilebilir. İnsanın böyle bir yolu izlemesi, doğanın kendisiyle uyum içinde bir yaşam sürmesi anlamına gelmektedir. Taoculuğun altında yatan doğa felsefesi, her şeyin birbirine bağlı olduğu ve evrensel bir denge içinde var olduğu fikrine dayanır. Taoist etik ve politika da işte böylesi bir doğa anlayışına dayanır. Bir başka deyişle bir bireyin veya yöneticinin, etik ve politik davranışları doğal düzenle uyum içinde olmalıdır. Taoizm'de ying ve yang kavramları evrenin temel dinamiklerini açıklar. Her şeyin altında işte bunlar yatar ve birbirleriyle sürekli etkileşim halindedirler. Ying evrenin daha pasif, alıcı ve dişil yönünü temsil ederken, yang aktif, verici ve eril yönüdür. Her iki güç de doğada ve insanlarda mevcuttur, birbirlerini tamamlar ve evrensel bir dengeyi sürdürmenin anahtarıdır. Taoizmin etik ve politik anlayışını da bu kavramlar şekillendirir. Bilgeler ying ve ateş dengesini koruyarak ve Tao'nun akışına uyum sağlayarak hem kişisel yaşamlarında hem de toplumsal düzenlerinde uyum ve denge sağlamayı amaçlarlar. Bu sadece felsefi bir anlayış değil, aynı zamanda hayatın her alanında uygulanması gereken bir yaşam biçimidir. Dolayısıyla Taoculuk bireylerin ve toplumların doğa ile nasıl uyum içinde yaşayabileceklerini öğreten derin ve kapsamlı bir öğretidir (Marshall, 2019: 97).

Taoizmde var olan önemli temalardan birini açıklayan *"wu-wei"* (eylemsiz eylem) kavramı ise esasında kişinin kendi Tao'su ve ötekilerin Tao'su ile uyumlu bir faaliyeti olanaklı kılacak önkoşuldur. Burada anlatılmak istenen kişinin kendi eşsiz yoluyla kendine özgü eylemselliğiyle ("yapmamayı yaparak" dışsal güdülenmeleri reddetme ve bunun yerine içsel bir akışla hareket etmek) yaşama uğraşını sürdürmeye çalışmasıdır. Eğer bir kişi, başkalarının iyilik, erdem ve başarı standartlarına göre hareket ederse kazansa bile aslında yenilmiş sayılır; çünkü gerçek zafer, başkalarının değil, kendi

içsel değerlerine uygun hareket etmektir. Bu haliyle baktığımızda *rekabet* kavramı, Taoizm'in organik bütünlüğe ulaşmaya dönük çözümlemesiyle çelişir. Zira bu bakış açısı bireyselliği ön planda tutar ve biricik olanı yüceleştirir. Haliyle kazanma uğruna kendilik değerlerinden ödün verme noktasına kadar varabilen rekabet duygusu dışlanmaktadır. Burada dışsal tüm belirlenimlerden kurtulmuş, bilinçli bir ontolojik etik söz konusudur. İnsan, doğal akışa uyum sağlayarak, zorlamalardan bağımsız bir eyleme kudreti göstermelidir. Bu içsel bir bilgelik olarak adlandırılabilir. Böyle bir bilgelik, her şeyi doğal akışına bırakmayı ve gereksiz müdahalelerden kaçınmayı ifade etmektedir. Hal böyle olunca etkin eylemekle doğal akışa uyum sağlamak arasındaki denge kurulmuş olacaktır (Clark, 1998): *"Kendilerini göstermedikçe parlarlar. Kendilerini savunmaya çalışmadıkça hakları teslim edilir. Kendilerini övmedikçe başarırlar. Rekabet etmezlerse, dünyada rakipsiz olurlar"* (Le Guin, 2018: 50).

Ayrıca Marshall, *"anarşizm"* ile *"wu-wei"* sözcükleri arasında filolojik bir benzerliğe dikkat çeker. *Anarkhos* sözcüğü daha öncede bahsedildiği üzere "an-" olumsuz ön eki, "iktidar, yönetici" anlamlarına gelen "arkhos" kelimesiyle birlikte yöneten yoksunluğu anlamına gelir. *Wu-Wei*'de "*wei"* siyasal anlamda otoritenin zorla kabul ettirilmesini çağrıştırır. "*Wu"* eki ise doğal ve kendiliğinden oluşan düzen/eylem anlamına gelmektedir. Bu haliyle zorlayıcı otoritenin hiçbir biçimine yaslanmayan kendiliğinden bir eylemeyi işaret eder. Bunun yanında Taoizmdeki bu her şeyi kendi halinde bırakma tasviri, *Tao*'ya uygun olandır (Marshall, 2019: 98): *"İşleri yönetmek için, hiç kurcalama onları. Kurcalayanlar, yönetmeye uygun değildir."* (Le Guin, 2018: 82).

Taoizim'de devlet nosyonu, karmaşıktır. Lao Tzu'nun ortaya koyduğu Taocu bakış açısında, çeşitlilik içinde birliğin korunması adına kınanan başlıca fenomenler 'devlet, özel mülkiyet, ataerkillik' gibi kurumlardır. Bu kurumlar, toplumun kaybettiği bütünlük duygusunun asli karşılıklarıdır. Dolayısıyla devlet kurumlarının ortaya çıkmasından önce var olan yapılardan esinlenerek, toplumsal yapı için kabile toplumlarına benzer organik ve bütüncül özelliklere sahip toplum modelleri önerilmektedir (Clark, 1998). Ancak Taoizm'in, devleti aileye benzer bir doğal kurum olarak algıladığı da iddia edilmektedir. Lao Tzu, otoriter yönetimi diğer bir deyişle

Tao'ya ters düşen kararlar alan hükümdarlığı reddederken bir yandan da yöneticilere tavsiyelerde bulunduğu görülür. Tzu'ya göre iyi bir lider, insanların üzerinde konumlanmaz; onların iyi niyetine güvenilir, güven duymayana güvenilmez. En iyi hükümdar, halkını kendi halinde bırakan barışçı ve üretken yanlarının gelişmesine olanak tanıyan, bir anlamda *wu-wei* ile eyleyen hükümdardır:

> "Gerçek önderler
> Tanınmaz bile izleyiciler tarafından
> Onların ardından izleyicilerinin
> Tanıyıp hayran olduğu önderler gelir;
> Ondan sonra korktukları önderler;
> Ondan sonra da nefret ettikleri.
>
> Güvenmemek
> Güvenilmemektir.
>
> İş hakkıyla yapıldığında,
> Yaygarasız, övünmeden,
> Sıradan insanlar der ki:
> Biz yaptık bu işi." (Le Guin, 2018: 44)

Tzu, hükümdarlara yönetme sanatını öğretme üzerine Machiavelli gibi tavsiyelerde bulunma gayesi taşımaz. O, esasında kafasındaki hükümdarın hükmetme erkini kullanmasının çerçevesini çizer. Bu çerçeve, *Tao* ile uyumlu şekilde uygulanır: *"en iyi hükümet asla hükmetmez."* Lao Tzu, hükümetin eyleme geçtiği anda kötülükten başka bir şey üretmeyeceğini düşünür; Marshall'a göre (2019: 101), ilk anarşist manifesto olarak nitelendirebilecek şu dizeleri bunun açık örneğidir:

> "Dünyada ne kadar kısıt ve yasak olursa
> o kadar yoksullaşır insanlar.
> Ülkede ne kadar uzman varsa
> işler o kadar içinden çıkılmaz olur.
> Becerikliler ne kadar cin fikirliyse

icatları o kadar korkunçtur.
Ne kadar yüksek sesle bağırılırsa kanun düzen diye
o kadar çoğalır hırsızlarla dolandırıcılar.
O yüzden bilge önder der ki:
Ben bir şey yapmazsam insanlar başlarının
çaresine bakar
ben sessizliği severim, insanlar adaleti kendileri bulur.
Ben iş yapmazsam, insanların işleri rast gider.
Benim arzularım olmazsa, insanlar yontulmamış
ağaç olur." (Le Guin, 2018: 92)

Le Guin, Wu Wei kavramını politik bir ifade olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda Tzu'nun bu kavram etrafında şekillenen politik görüşlerini ele alırken, "yeni" olarak adlandırdığı şeylerin garip ve tekinsiz olduğuna dair bir inancı temel referans noktası olarak belirlemektedir. Gerçekten de Tzu, "yeni"nin kötü olduğunu ifade etmektedir. Tzu'nun bu haliyle ilerlemeye karşı olduğu düşünülebilir. Le Guin, bu hususta Tzu'nun sıradan bir ilericilik karşıtı olmadığını vurgulamaktadır. Tzu'nun zekanın büyük ölçüde kötüye kullanıldığına ve geliştirme planlarının genellikle felakete yol açtığına inandığına dikkat çekmektedir. Ancak Tzu'nun bir pesimist olmadığını, dahası insanların kendi başlarına düşünebileceğini, adil olabileceğini ve başlarına gelebilecek sorunları çözebileceğini söylediğini ifade etmektedir: "anarşistten karamsar olmaz" (Le Guin, 2018: 92-93).

Tzu için yönetim ve tahakküm, düzensizliğin esas kaynaklarıdır. Lao Tzu haklıysa yasaların sayısı ve uygulanırlığı arttıkça, toplum o kadar düzensizliğe evrilir; hapishanelerin sayısı ne kadar artar ise; suç o kadar artacaktır; bürokratik yapı ne kadar karmaşık boyutta örgütlenir ve uzmanlaşırsa, sosyal sorunların çözümü bir o kadar ağırlaşacaktır; askeri gücün sınırları genişledikçe, çatışmalar sürekli hale gelip yıkıcılığı da o denli büyüyecektir. Düzeni kurmak için siyasal tahakkümün genişlemesi toplumun organik bütünlüğünü tahrip eder ve böylece toplumsal çözülme katlanarak artar ve kökleri sağlamlaşan bir düzensizlik üremiş olur (Clark, 1998).

*Tao te ching'*de geniş bir toplumsal ilişkiler yorumu vardır. Bu ilişkiler en geniş anlamda feodal düzende süren bürokratik büyümeye, buna paralel süreğen savaşlara ve ekonomik alanda ise ticari niteliklere (rekabet odaklı) dönük eleştirilerle betimlenir. Lao Tzu, mülkiyete dönük de eleştiriler geliştirir bir anlamda Proudhon'u hatırlatır şekilde mülkiyeti bir hırsızlık olarak görür (Marshall, 2019: 101): *"Saray ihtişamla dolu/tarlalar ayrık otlarıyla/ambarlar hiçbir şeyle"* (Le Guin, 2018: 87). Savaşların asli nedenini ise eşitsiz bölüşümlere bağlar. Sınıfsal ayrım ve özel mülkiyetle cisimleşen feodalizme karşı insanların doğaya içkin, gösterişsiz hayatlar yaşadığı tahakkümsüz, yönetimsiz bir toplumsal ideal ortaya koyar: *"İnsanlar güçlü olacaklar, ancak güçlerini gösterme ihtiyacı hissetmeyeceklerdir; bilge olacaklar, ama bilgiçlik taslamayacaklardır; üretken olacaklar, ama kendilerini tüketircesine çalışmayacaklardır. Defter tutmaktansa halata düğüm atarak hesap tutmayı tercih edeceklerdir"* (Marshall, 2019: 101). Tzu'nun etik anlayışı, özel mülkiyeti bir anlamda hırsızlık olarak gören, toplumsal düzende adaletsizlik ve eşitsizlik sorunlarına vurgu yapan bir eleştiri sunar. Lao Tzu, savaşların temel nedeninin eşitsizlikler ve haksız bölüşümler olduğunu belirtirken, ideal toplumda insanların daha içsel, doğal ve gösterişsiz bir yaşam sürmesini arzular. Adalet, eşitlik ve içsel denge, onun etik idealinde önemli yer tutar. İnsanların rekabetsiz, hırstan uzak ve daha çok içsel erdemlere odaklanmış bir yaşam sürmeleri gerektiği vurgulanır.

Taoistlerin anarşist eğilimleri, M.Ö. 369-286'da Chuang Tzu'nun yazılarında daha da belirgin hale gelir. *Tao te ching* eserinde farklı şekillerde vurgulanan organik bütünlük kavrayışını açılımlayan öyküler sunar. Bütün tahakküm ilişkilerini, hükümet formlarını dışlar ve insanların kendi kaderlerini belirleyebilecekleri bireysel özgürlük biçimlerini yüceleştirir. Genel olarak, insan doğasına dair iyimser bir kanaat etrafında birleşen bir 'kendi haline bırakılmalı' düşüncesinden söz edebiliriz. Chuang, atlarla ilgili ortaya koyduğu kıstasta, onlara dizgin vurulduğunda doğalarının gerektirdiği gibi davranmayı bıraktıklarını vurgular. Aynı şey insanlar için de geçerlidir; doğal bir uyumdan koparılan insanlar zor kullanma araçlarının gölgesinde yönetildiklerinde doğaları bozulur. Öyleyse insanlar kendi hallerine bırakılmalı; yasa ve kurallarla kuşatılmış bir sosyal organizasyonun bir parçası olmamalıdır. Modern çağda tartışılan birey odaklı sosyalleşmenin erken örneklerini görebildiğimiz bu metinlerde kolektivite bütünüyle dışlanmamaktadır. Önerilen şey 'sessiz bir bencillik' değildir aksine bireysel

iyiliği sağlayacak şey, genel refaha dönük bir kaygıyı öncüller. Başkalarıyla paylaşımda bulunduğu ölçüde kişi zenginleşir. Taoistler, modern ekolojik önermelere benzer biçimlerde, farklılığın sağlandığı, bireyselliklerin özgürleştiği bir gerçeklikte, uyumun sağlanacağını vurgular (Marshall, 2019: 102-104).

Taoizmin anarşistliğine dair kuşkulu eleştirilerde söz konusudur. Tüm anti-otoriterliğine rağmen Lao Tzu'nun en iyi ihtimalle yarı-anarşist olduğu düşüncesi, bazı eleştirilerde dile gelmektedir. Bunun en büyük sebebi devleti, aileye benzeyen bir doğal kurum olarak tanıtması ve hükümdarlara dönük tavsiyelerde bulunuyor olmasıdır. Buradan hareketle Frederic Bender, "Batılı anlamda pek anarşist olmadığı, çünkü iyileştirilmiş biçimde de olsa hükümdarı, kuralı ve yönetim araçlarını (devleti) koruduğu" sonucuna varmaktadır (Bender, 1983: akt: Clark,1998). Ancak, bütünsel bir okuma yapıldığında, Taoizmin geleneksel siyasi otoritenin devamını sağlamaya yönelik bir çabadan ziyade, doğanın gerektirdiği şekilde bir toplumsal düzenin oluşturulmasına yönelik bir girişim olduğu kendini gösterecektir. Bilgelikle yönetilen bir imparatorlukta, yönetici müdahaleci değil, Wu-Wei'ye uygun şekilde herkesin kendi Tao'sunu gerçekleştireceği bir düzeni sağlar. Bu haliyle de Taoizmin anarşist duyarlılığı ilk kez tutarlı bir bütünlük içinde ortaya koyduğunu ifade etmek abartı olmayacaktır. Taoizm ve anarşizm arasındaki etik-politik tartışma, bu iki felsefenin otoriter yapıları reddetme eğilimleri ve insanın içsel doğasına olan vurguları açısından benzerlikler taşır. Taoizm, etik anlamda doğal akışa uyum içinde olan insanın doğru eylemi gerçekleştirmesini ısrarla vurgular. Anarşizm de etik açıdan devlet veya otoritenin insan özgürlüğünü kısıtlayıcı bir yapıya sahip olduğunu ve insanın özünde var olan dayanışmacı doğal eğilimlerini tahrip ettiğini savunur. Her iki düşünce de etik açıdan insan özgürlüğünü ve eşitliğini temel alır, adalet ve özgürlük talep eder. Taoizmdeki içsel denge arayışı ve anarşizmdeki özgürlük talebi, insanların doğal, özgür ve adil bir yaşam sürmelerini etik bir perspektiften vurgular. Bu felsefi akımların ortak noktası, insanın içsel doğasına, özgürlüğüne ve toplumsal düzende doğal bir denge arayışına odaklanmalarıdır; bu da etik değerlerin temelini oluşturur.

1.3.2.Antik Yunan

Anarşi sözcüğünün kökensel yapısı ve olumlu-olumsuz olan ikili anlam çerçevesi Antik Yunan'da şekillenmiştir. Bir kaos durumunu işaretleyen "yönetimsizlik, yönetememe" durumlarını işaret eden olumsuz anlamının yanı sıra yöneticiye ihtiyaç duymayan bir düzen durumunu karşılayan olumlu anlamını Antik Yunan'ın siyasal ve kültürel tarihinde bulabiliriz. Hiç şüphe yok ki Yunan siyaset felsefesinin ana akımı, 'Devlet'e ciddi bir alan açmıştır zira Yunan düşünce dünyasının kahir ekseriyeti için adaletin sağlandığı uygar bir yaşam ancak devletin sınırları dahlinde gerçekleşebilir. Ayrıca bu ana akımda bugün bize pek yabancı gelebilecek özgün kritiklerin var olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin bugünkü dünyada olumlanan demokrasi deneyimi, bu ana akımın güçlü temsilcilerinden biri olan Platon'a göre adaletten yoksun bir "anarşik" durumu temsil eder. Platon'un öğrencisi Aristoteles için de durum pek farklı değildir; Aristoteles, Devlet'in dışında kalan her şeyi *"kanundışı tehlikeli canavarlar"* olarak imliyordu. Antik Yunan siyasal düşüncesi deyince akla gelen bu iki filozof, güçlü yasalarla donatılmış bir Devlet'e olan ihtiyacın elzem olduğunu düşünseler de bu görüşün dışında gelişen otoriteye dair kuşku ile yaklaşan düşünürler de vardı (Marshall, 2019: 113).

Antik Yunandaki bazı ekoller ana akım siyasal konumlanışın dışında serpilen düşünceler geliştirmişlerdir. Bu ekollerdeki düşünürlerin en temel katkıları *nomos* (yasa ya da pozitif yasa) ve *physis* (doğa ya da doğal yasa)[6] ayrımı arasında yaptıkları değişim odaklı perspektifler olmuştur. (Marshall, 2019: 113). Antik Yunan kaynaklarının genelinde de anarşi kelimesinin bugün de var olan o "karışıklık" ve "düzensizlik" gibi olumsuz anlamlarının yaygın olarak kullanıldığını görürüz. Atinalıların, M.Ö. 404'te yaşanan politik dönüşüme dair 'anarşi yılı' olarak atıfta bulunmaları buna örnek verilebilir. *Anarkhia* kelimesinin klasik metinlerdeki kullanımlarına baktığımızda karmaşık anlamlar dizisi göze çarpmaktadır. Ancak hiç şüphesiz, bu kadim medeniyetin

[6] Antik Yunan felsefesinde uzlaşmaz bir temelde kritik edilen nomos/physis ayrımı düşünürlerin aşkın ve içkin görüşlerinin bütünsel konumuna göre farklı şekillerde ele alınmaktadır. Ana akım politik çözümlemede var olan; güçlü yasalar etrafında kurulabileceği düşünülen ve devlete geniş bir yer veren adalet kavrayışının dışında ortaya konulan alternatif siyasal tasavvurlar en temelde bu ayrıma dayanmaktadır. Geniş anlamda doğal hukuk zorunluluktur; pozitif hukuk ise dileğe göre temellenir Ayrıntılı bilgi için bkz. (Ağaoğulları, 2020: 77-95).

tartıştığı temel konular çağdaş anarşist düşünceye kadar uzanan anlamlı bir birikime sahiptir. Bu karmaşık dizgenin temel sebeplerini anlamak için Antik Yunan dünyasının sosyopolitik yapısına bakmak gerekir. Yunan siyasi kültürü, M.Ö. 800'den başlayarak Büyük İskender'in etkisiyle Yunan yarımadasını birleştirene kadar (M.Ö. 356-323) şehir devleti veya "polis" olarak bilinen bir siyasi örgütlenme biçimi etrafında gelişmiştir. Bu polisler, coğrafi izolasyonları nedeniyle bağımsız olarak gelişen yerleşimleri temsil etmekte ve tarımsal köylerden oluşmaktadır. Ekonomik ve siyasi özerkliklerini yıllar boyunca korumuşlardır. Yunan polisleri, karmaşık bir hiyerarşiye sahiptir ve ekonomik temelleri kölelik sistemine dayanmaktadır. Vatandaşlık ise erkek mülk sahipleri arasında eşitlik sağlama amacı taşıyan bir kurumdur. Ancak vatandaşlık kavramı, demokratik değildir. Örneğin Sparta'da tüm askerler ve yurttaşlar, krala danışmanlık yapan bir yönetim konseyini seçen bir meclise katılırlardı. Yurttaşlık, toplumun birleşik bir parçası olmanın evrensel kabul gören bir idealidir (Gordon, 2006: 3-4).

Bu dünya görüşünün ve toplumsal organizasyonun geçerliliğinin geniş ölçüde kabul gördüğü göz önüne alındığında ve başta belirtildiği gibi ana akım diyebileceğimiz düşünürlerin yalnızca “güçlü yasalara sahip bir devlet”in adaleti sağlayabileceğine dair savları düşünüldüğünde, Yunan siyaset teorisinde modern anlamda bir anarşi felsefesinin gelişmemiş olması anlaşılabilir. Buna rağmen, istisnalar zengin ve ufuk açıcı nitelikte bir eleştiriye sahiptir ve her halükarda modern anarşist teorinin şekillenmesine ön ayak olacak bir kavrayış sunduğu düşünülmektedir.

Dilerseniz bu birikimin geriye doğru bir izini sürelim. M.Ö. 500 civarında yaşayan Herakleitos, Sokrates öncesi düşünürler arasında önemli isimlerden biridir. Onun görüşleri ilk bakışta Çin’deki Taoistlerin görüşlerine benzer görünmektedir. Herakleitos’un düşüncesindeki “belirsizliğin mistik yapısı”; en temelde akıl ile sağduyu arasında aklın üstünlüğünü kabul ile başlar. Bu kabul, duyusal algılarımızla edindiğimiz deneyimlere dair bir eleştiri ile devam eder. Herakleitos’a göre, gerçekliğe dair “istikrar ve süreklilik” algımız bir yanılmasadır. Bu yanılsamadan kurtulmak için nesnelerin “akış” halinde olduğu gerçeğini kavramamız gerekmektedir. Taoizmde yer alan ‘ying ve yang’ fikriyatına benzer biçimde zıtlıklar arasındaki karşılıklılığa dikkat çeken Herakleitos, değişimi zıt olanların dinamik bir aradalığı sayesinde bir diğer deyişle

‘diyalektik’ ile açıklar. Değişimin sürekliliğine vurgu yapmasının yanı sıra doğal bir düzenden de söz etmektedir. Peter Marshall’a göre insana dair kötümser bir bakış açısına sahip olsa da Herakleitos, ‘sürekli değişim doğal bir düzen içinde gerçekleşir’ sözleriyle Batı kültürünün düşünsel alanında önemli bir yer edinmiş ve kavrayışıyla anarşistlerin de benimsediği diyalektik düşünme biçiminin ilk habercisi olmuştur (Marshall, 2019: 114). Anarşistler üzerindeki bahsi geçen etki pek anlaşılabilirdir zira Herakleitos’un maddeci-doğacı yaklaşımıyla oluşturduğu kapsamlı felsefesi, çağdaşı filozofları etkilemenin ötesine geçip modern çağların düşünürlerinde de ciddi bir etki bırakmıştır: *“Herakleitos… kendisine atıf yapamadan edemedikleri bir kuram ortaya atmıştır”* (Ağaoğulları, 1989: 38).

Antik Yunan düşünce dünyasında bir milat olarak Sokrates gösterilmektedir. Sokrates, kendinden önceki doğa filozoflarının kosmos ile ilgili sonsuz arayışlarının, tekrarlanan ve birbirine karşıt tartışmalara yol açtığını fark etmiştir. Bu nedenle Sokrates, bu konuların ötesine geçerek felsefi çabasını özne temelli bir ahlaki alanın içine taşımıştır. Aristoteles’in, yeryüzüne felsefeyi indiren ilk filozof olarak Sokrates’i işaret etmesi bu gerçeğe işaret etmektedir. Sokrates, yaşadığı dönemde gösterişsiz bir yaşam tercih etmiştir. Neredeyse girdiği her ortamda karşılaştığı herkesle tartışmalara girmiş, Atina polisinde ilgiyle karşılanmış ve dikkatleri üzerine toplamıştır. Yaşadığı dönemlerde Aristophanes’in oyunlarında adından söz edilmesi bu ilginin bir karşılığı olarak düşünülmektedir. Sokrates’in bilinçli şekilde gösterişsiz giyim tarzı benimsemiş olması, haz odaklı bedensel eylemlere karşı ilgisizliği, sarhoş olmayacak kadar ender şarap tüketmesi gibi “ölçülülük” temelli bir ahlaki davranışa sahip olduğu söylenmektedir. Nihai amacı ise Atina polisine özgü değerleri yeniden canlandırarak toplumsal alanda var olan ahlaki gerileyişi tersine çevirmektir (Ağaoğulları, 1989: 97-98).

Sokrates’in felsefesinde var olan ölçülülük kavramına bakış atmak gerekmektedir. Ölçülülük temelli felsefesi, çeşitli yorumlara yol açarak Sokrates sonrası felsefenin çeşitlenmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Her şeyden önce Sokrates'in erdemi tek bir özde gördüğü ve farklı erdemlerin aslında bu tek erdemin parçaları veya farklı bakış açılarının tezahürleri olduğu düşünülmektedir. Genellikle insanlar cesareti, adaleti, dindarlığı ve ölçülülüğü ayrı ayrı erdemler olarak düşünmeye meyillidirler. Ancak

Sokrates'e göre, bunlar aslında aynı iyinin farklı yönleri ve parçalarıdır. Ölçülülük, bireyin kendi sınırlarını bilmek ve aşmamakla ilgilidir. Bu perspektif, bireyin ve toplumun erdemlerinin aslında aynı prensiplere dayandığını ve farklı ölçekte aynı temel ilkelere hizmet ettiğini vurgular. Sokrates'in perspektifinde, aşırı haz veya sınırsız tutkuların zararlı olduğu ve insanın bütünün uyumunu bozduğu vurgulanır. Bu nedenle gerçek anlamda, haz verici olanın ölçülülük olduğunu ve ölçülü olmanın insan için yararlı olduğunu belirtir. Sokrates'e göre ölçülülük, insanın meşru hazlarını korurken aşırılıklardan kaçınmasını sağlar. Böylece bireyin iç dengesini ve uyumunu korur. Bu perspektif, insanın sahip olduğu hazlar ve tutkuların ölçülü bir şekilde yönetilmesinin, mutluluğun ve iyiliğin anahtarı olduğunu öne sürer (Arslan, 2006: 130).

Sokrates'in yaşamı boyunca sürdürdüğü polemik kişiliği, bir anlamda bireysel vicdanın üstünlüğüyle açıklandığı için liberter olarak yorumlanmaktadır. Çünkü ona göre, kişinin vicdanıyla giriştiği sorgulama uğraşının sınırları yoktur. Sokrates'in bu tavrı, yeri geldiğinde otoriteleri sorgulama noktasına kadar uzanır. Sonuçları her ne olursa olsun sorgulamaktan geri durmayan tarzından ödün vermeyen Sokrates, M.Ö. 403'te yeniden tesis edilen demokrasiye karşı eleştiriler getirmiş ve karşı durmuştur. Zamanla Atina Devletine karşı geliştirdiği bu karşıt duruşuyla ve polis içinde kazandığı popülerlikle dikkatleri üzerine çeken Sokrates, M.Ö. 399 yılında dinsizlikle ve gençliği yoldan çıkardığı gerekçesiyle yargılanıp, ölüm cezasına çarptırılmıştır. Suçu, otoriteyi aşan ve çoğunluğun mutabık olduğu görüşleri, inançları, kanaatleri kapsayacak biçimde açık fikirlilikle sorgulamaya dönük uğraşıdır. Bireysel vicdana öncelik veren Sokrates'e göre hakikate ulaşmanın yolu, birbirine bütünüyle zıt fikirlerin tartışmasıdır. Bu görüşleri onu ölüme götürmüş olsa da Sokrates, kamusal yaşamda özgürce tartışmanın erken savunucularından biri olarak görülmektedir (Marshall, 2019: 115).

Sokrates'in cesareti ve farklı düşüncelere olan saygısı, bireysel vicdanın önemini vurgularken özgür düşünceye olan inancını da yansıtır. Onun tartışmacı tutumu, farklı fikirlerin özgürce ifade edilmesinin ve sorgulanmasının değerini öne çıkarır. Bu tutum, zamanının otoritelerine karşı duruşunu ve özgürce tartışmanın gerekliliğini ölüm cezası dahil en ağır bedelle ödemeyi göze almasını anlamak adına önemli bir pencere sunar. Sokrates'in tutumu, özgür düşüncenin ve farklılıkların, hakikate ulaşmak için kaçınılmaz

bir yolda önemli bir rol oynadığı fikrini güçlendirir. Arslan'a göre (2006: 137) Sokrates'in duruşu, insan davranışlarının psikolojisi üzerine önemli bir ışık tutmanın yanı sıra insan davranışlarının iyileştirilmesi konusunda da büyük fırsatlar sunar. Bu iddiaya göre, insanlar doğuştan suçlu değildir ve kötü davranışlar insanın kaderi değildir. Sokrates'e göre kötü insan yoktur, sadece bilgisiz insanlar vardır ve bu insanlar bilgilendirildiğinde iyileştirilebilirler. İnsanları eğitmek ve bilgilendirmek, onları iyileştirmenin anahtarıdır. Arslan'ın üzerinde durduğu bu Sokratesçi insan doğası kavrayışı bütün bir felsefe tarihini etkilemekle birlikte daha sonra göreceğimiz üzere anarşizmin sistemli bir felsefe olarak doğduğu dönemdeki modern anarşistleri de etkilemiştir. İnsanın özsel temellerine dair iyimser kanaatler, otorite karşıtlığının, etik-politik anlamda asli kurucu unsurlarından biri olacaktır.

Sokrates'in ölümü sonrasında yaşamı boyunca sürdürdüğü etki, bir anlamda katlanarak büyümüştür. Onun düşüncelerini dinlemiş, tartışmalarına katılmış bir anlamda tilmizi olmuş birçok düşünür, ölümünden sonra onun öğretilerini sürdürme iddiasıyla kendi okullarını kurmuşlardır. Her bir okul Sokrates'in öğretisini sürdürdüğünü iddaa etse de Sokrates'e dair birbirinden çok farklı alımlamalar, yorumlar ortaya çıkmıştır (Arslan, 2006: 157). Bu ekoller kendi içlerinde bile ortak bir felsefi söylem geliştirememiş, sürekli bir tartışma içinde olmuşlardır. Bu durum birbirinden farklı birçok Sokrates öğretisi doğurmuştur. Bunun en büyük sebeplerinden birisi Sokrates'in yaşamı boyunca düşüncelerini yazıya dökmemiş olmasıdır. Bir diğer sebebi de dogmatik bir düşünceye temelden karşı olmasıdır. Bu sebeple düşüncelerini ders verir nitelikte aktarmamıştır. Bundan dolayı bu farklı ekoller kendi alımlamalarına ve kavrayışlarına göre Sokrates'in öğretilerini sistemleştirmeye çalışmışlardır. Durum böyle olunca neredeyse birbirine aykırı birçok Sokrates öğretisi doğmuştur. Ancak bu ekoller arasında zamanla hiyerarşik bir ayrılık olmuştur. Sokrates'i takip eden okullar arasında Platon'un Akademia'sı en üst sıraya yerleşirken, diğer okullar "küçük Sokratesçi okullar" olarak adlandırılmıştır. Böylesi bir durumun oluşmasında maddi olanakların, okulun eğitim çeşitliliğinin ve siyasal koşulların belirleyiciliğinin etkili olduğu düşünülmektedir (Ağaoğulları, 1989: 120-121).

Sokrates'in öğretisini sürdürme gayesi taşıyan ve bu gayeyi sürdürme konusunda en başarılı sayılan Platon, daha öncede belirttiğimiz gibi adaletin ancak güçlü yasaları kuşanmış bir Devlet eliyle sağlanabileceğini düşünerek aslında Sokrates'in sürdürmeye çalıştığı o karşılıklı özgür tartışma ortamını daha az önemsemiş gibi görünmektedir. "Platon'un 'ideal Devlet'i" bir elit zürme tarafından yönetilen muhafız askerlerden oluşan güçlü bir hiyerarşik organizasyon olarak kurgulanır. Bir anlamda Platon, total bir ideal etrafında birleşmiş bir topluluğu resmeder. Bu haliyle düşünce ve eyleme özgürlüğünden söz etmek güçleşir. Zira özgürce farklı düşüncelerin tartıştığı bir kamusal alan bir şekilde bu bir hiyerarşik organizasyonu bir arada tutan dinamizmi parçalayacaktır. Peter Marshall'ın iddiası şudur: *"Sokrates büyük liberterlerden biri olarak görülürken, Platon, büyük otoriter ırmağın, daha sonra Batı düşüncesine gömülen kaynağında yer alır."* (Marshall, 2019: 116).

Ancak Sokrates'in öğretilerini sürdürme gayesi taşıyan bazı ekoller, özgür tartışma ortamını sağlamaya dönük bir felsefi sistemi savunmuşlardır. Üstelik bu uğraşlarını sürdürürken Platon'un idealize ettiği bir devlet formunun dışında özgür tartışma ortamını kurgulamışlardır. Modern dünyada anarşist ideolojinin güçlü kalemlerinden Pyotr A. Kropotkin bu okullara dikkat çekmektedir. Ona göre anarşik düşünce, eski çağlarda da "aristokrat bilginlerin çalışma odalarının dışında", halk yığınlarının arasında serpilmiş ancak dönem boyunca bir halk hareketine dönüşememiş zira az sayıda filozofun düşüncelerinde gözlemlenmiştir. Bu düşünürlerin Antik Yunandaki karşılığı *"Aristippos, kynismos öğretisine bağlı filozoflar (cynique'ler) ile Zenon ve bazı stoacı filozoflardır."* (Kropotkin, 2015a: 61). Bu ekoller esasında Sokrates'te sezinlenen bireysel vicdanın üstünlüğü dusturuna paralel bir duruşla kurumsal yapıların otoritelerini gözetmeyen aşırı bireycilerdir. Düşünceleriyle polisi aşan kozmopolitan bir amaç güdüyorlar yani evrensel bir dünya ve kaideler üzerine düşünüyorlardı. Öğretileri belirli sınırları aşacak düzeyde şekilleniyor ve daha kapsamlı bir kaygı etrafında birleşiyordu (Marshall, 2019: 116). Dilerseniz bu okullara kısa bir bakış sunalım.

Kyrene Okulu'nun kurucusu Aristippos (M.Ö. 435-355), ahlak öğretisinin temeline bilgi kuramını koyar. Kurgusal bilimleri yadsıyarak bilginin tek kaynağı olarak

duyusal algıyı görür. Ona göre duyularla algılanan bilgi görelidir. Dolayısıyla özsel bir hakikate ulaşmak mümkün değildir. Bir şeyin neliği, bizde uyanan etkisiyle açıklanır, ancak bu etki örneğin balın tat duyumuza tatlı gelmesi, özünün tatlı olduğunun kesin bilgisini vermez. Nesnel dünyaya dair edindiğimiz duyusal bilgi subjektif bir izlenimdir. Aristippos'un bilgi kuramıyla şekillenen ahlaki öğretisi bireysel deneyimin ön planda tutulmasıyla açıklanır. Öyleyse kişiden kişiye değişen duyumlar sebebiyle bir kişinin davranışlarının temelini oluşturan asli sebep o davranışın kişide uyandırdığı etkidir. Aristippos için insan, doğal olarak hazza dönük duyumları ister ve acı veren duyusal deneyimlerden kaçınır (Ağaoğulları, 1989: 122).

Bu çözümlemesiyle haz *(hedone)*, insan için yaşamsal erektir. Aristippos'un yaşadığı dönemde bir toplumsal çözülmeden söz edilmektedir. Polise özgü değerler silikşelirken ve toplumsal farklılaşmalar gün yüzüne çıkarken; Aristippos "egoizme varan aşırı bireyci" bir tutum geliştirir ve salt bireysel mutluluğu gözetir. Toplumsal olarak var olan sorunlar yumağından bireyi özgürleştirme uğraşı güden Aristippos, bu amaca uygun olduğu ölçüde toplumsal yaşamın getirdiği zenginlikleri kullanmayı da salık verir. Bireyin iyiliğini, hedonunu engelleyen her şeyi kötü olarak nitelendirir; devlet, toplum, gelenek ve görenekler her ne olursa olsun bireyin iyiliğini kısıtlayan her şey kötüdür. Her ne kadar haz ilkesi merkezde olsa da bireyin özgürlüğü için otoriteleri yadsıyor olması, Aristippos'u anarşizme yaklaştırır. Ancak bu yaklaşma hali siyasal bir eyleme dönüşmekten uzaktır. Aristippos ve okulu gerektiğinde bireysel iyiliği için olduğu yeri terk etme duyarlılığıyla dünya yurttaşlığına; din konusunda da dinlerin bir araç olarak icat edildiğine dair radikal söylemleriyle ana akım görüşlerin dışında filizlenen düşüncenin temsilcileriydiler (Ağaoğulları, 1989: 122-124).

Arslan'a göre de Aristippos'un ilgilendiği her şey ahlakla sıkı sıkıya bağlıdır. Doğru ve iyi bir hayatın nasıl olması gerektiğinin ahlaki yönüyle ilgilenmiştir. Ancak onun ahlaksal duruşunun arkasında Sokrates'in yanı sıra sofistler ve Herakleitos'dan da etkiler vardır. Daha da açık bir şekilde belirtmek gerekirse Aristippos'un bakış açısının temelini, Herakleitos ve sofistlerle birlikte her şeyin sürekli bir değişim ve oluş içinde olduğu gözlemi oluşturur. Bu gözlem, insan vücudunun da aynı akış ve değişim içinde olduğu fikrini destekler. Aristippos'un perspektifi, evrensel değişim ve dönüşümün

insanın bedeninde de izlenebilir olduğunu savunur. Dolayısıyla düşüncesinde sürekli bir akışın ve değişimin varlığı vurgulanmaktadır (Arslan, 2006: 165-166).

Kyrene okulu *physis* (doğa, doğal yasa) ve *nomos* (yasa, pozitif yasa) arasında süren düşünsel tartışmalarda radikal bir tavır göstermişlerdir. Bu iki kavram arasında özellikle Platon, Aristoteles gibi düşünürler bir uzlaştırma çabası içerisinde bulunmuşlardır. Kyrene okulu ise *nomos'*u reddetmişlerdir ve yalnızca *physis'*in gerektirdiği gibi bir yaşam sürmek istediklerini ifade etmişlerdir. Antik Yunan polisleri gelenek ya da mutabakatı temel aldığı için Kyreneliler mevcut otorite yapılarının bu temeller aracıyla kendi bireysel alanlarını sınırlayacağını görmüş ve bu sınırlandırmaları reddetmişlerdir (Ferraro, 1964: 1-3): *"Yasalar insanlar tarafından yapıldığı ve âdetler ülkeden ülkeye değiştiği için, bunların geçerli olmadığını savundular. Mahkemelerin yargılama yetkisini reddettiler ve bütün toplumsal yasaların, hiyerarşi ve standartların ahlaki temelden yoksun olduğunu öne sürdüler."* (Marshall, 2019: 117). Her ne kadar örgütlü bir siyasal eylem planı tasarlamaya dönük bir kaygı taşımasalar da Kyrene Okulu'nun görüşleri ve yaşam tarzı, çağında hakim olan genel kanılara ve otoritelere karşı çıkmıştır. Bu tutumlarıyla anarşist duyarlılığa dair bir izlek sunma potansiyeli taşımaktadır.

Kynikler Okulu'nun kurucusu Antisthenes'in ise (MÖ 444-370) Sokrates'in arkadaşı olduğu bilinmektedir. Aristokrat bir çevreye sahip olmasına rağmen zamanla bu çevreden uzaklaşıp gösterişsiz bir hayatı tercih etmiştir. Yaşamı boyunca tercih ettiği bu hayata dair toplantılar düzenlemiş geliştirdiği öğretiyi alt sınıflara aktarma uğraşı edinmiştir. Bu toplantılarda doğaya dönüş arzusu etrafında şekillenen bir kurulu düzen eleştirilerinden söz edilmektedir. Kurumsallaşan her şeye karşı gelmeyi salık veren Antisthenes eleştirilerini; hükümetten, özel mülkiyete, evlilik kurumuna ve dinlere kadar genişletir (Marshall, 2019: 117).

Kynikler Okulu'nun temsilcileri *kyon* yani köpek anlamına gelen benzetmeye konu olurlar zira Diogenes başta olmak üzere okulun temsilcileri Aristippos'ın öğretisinde var olan haz odaklı yaşam ereğini küçümserler ve çileci diye nitelendirilen bir hayat sürerler. Antisthenes, bu haz odaklı yaşam ereğini (hedonizm) küçümserken yine

referans olarak Sokrates'ten alımladıklarını (ölçülülük) kullanır. Öğretisinin merkezi teması *"nefse hakim olma (egkrateia)"*dır. Maddi olanaklarla sağlanan zenginlikten sakınmayı, az olanla yetinmeyi Sokratesçi yaşam ilkesi olarak görmektedir. Kynik okulunun ahlak öğretisine göre mutluluk *(eudaimonia)* yaşamın ereğidir. Ancak mutluluk ereğini toplumsala dönük bir şekilde değil, bireysel mutluluğu sağlamaya yönelik ele alırlar. Kynikler, kişinin kendine yetebilmesi ve özgürlüğün önemini vurgularlar. Bu amaçla düşüncelerini sade bir dille ifade etme ve erdemin edimlerle elde edilebileceğini öne sürme konusunda öne çıkarlar. Kynikler, kişinin erdem için toplumsal değerlere, zenginliklere, güzelliklere ve soyluluk gibi kavramlara kayıtsız kalması, mütevazı bir yaşam tarzını benimsemesi gerektiğini savunur. Aksi takdirde kişi, erdem yerine kötülüğü seçmiş olur. Kynikler, evrensel bilgi arayışlarının beyhude olduğuna inanır ve bireyin mutluluğunun esas olduğunu vurgular. Polisin değerlerinin bireyi sınırlayıcı olduğunu belirterek, bireyci bir tavırla toplumsal normları sorgularlar, hatta polise ait değerleri yıkmaya girişirler. Ancak bu pasif bir girişimdir, devrimci değildirler; kurulu düzene karşı kayıtsız kalıp onu dönüştürme gayesi taşımazlar. Kynikler, bu temel ilkeler doğrultusunda daha sonraları Zenon'un kurduğu Stoa okuluna ilham vermişlerdir (Ağaoğulları, 1989:125-131).

Stoacılar, Kyniklerin görüşlerini benimsemekle birlikte uygarlığın yararlarını da dikkate almışlardır. Sokrates'in deneyimlerinden ve görüşlerinden edindikleriyle, yasaların her zaman adaleti tesis edemediğine dahası kamusal alanda yanlış kanılara sebep olabileceğine dair tezlerini kullanarak doğal yasaları, insanların oluşturdukları bütün formel ve informel yasaların üstünde görmüşlerdir. Stoacılar doğal yasalar ışığında, evrensel bir dünya anlayışı ortaya koymaya çalışmışlardır*: "Böylece, bireycilik, akılcılık, eşitlik, enternasyonalizm ve kozmopolitizm ideallerini geliştirerek anarşist sonuçlara vardılar."* (Novak, 1963: 28-9; akt, Marshall, 2019:118).

Kropotkin'e göre eski çağlarda, özellikle Yunan dünyasında var olan hakim kanaatler ışığında filozoflar ve düşünürler hiyerarşik organizasyonlara bağlı bir şekilde devletçi çizgiyi savunmuş ve otoritelerin koruyuculuğunu üstlenmişlerdir. Çok az sayıda düşünür anarşist düşünceyi çağrıştıran görüşler geliştirmişlerdir. Az sayıdaki düşünürlerden biri de Zenon'dur. Zenon, özgür komüner yapıları önermiş ve bu

girişimiyle Platon'un devletçi bir reflekse ortaya koyduğu Cumhuriyet'ine karşıt olmuştur. Zenon, insanın toplumsal içgüdüsünü ön plana çıkarıyordu ve bu içgüdünün, bencil bir 'kendini koruma' dürtüsüyle dengelendiğini belirtiyordu. Onun görüşüne göre insanlar, sınırların ötesine geçip 'Kosmos'u, yani Evren'i oluşturduklarında, mahkemeler, tapınaklar ve para ile yapılan ticaret gereksiz hale gelecektir. Kropotkin'e göre, Zenon'un düşünceleri, günümüz anarşist düşüncelerine oldukça yakındır (Kropotkin, 2015a: 61).

Zenon, her şeyin başı ve sonu olarak doğayı referans almış, bireyi erdemli kılacak şeyin edimlerinin doğayla uyumu olduğunu ifade etmiştir. Bu uyumu vurgularken akıl dışı bir konumlanışı reddeder; "doğayla uyum… akla da uygun olmalıdır" (Marshall, 2019: 118). Zenon için doğal insan, bireysel ve toplumsal içgüdülere sahiptir. Bu bakış açısıyla Zenon, aslında bireylerin kendi doğal içgüdülerini izleyecek olanakları düşünürken, onların ortaklaşa yaşam içinde de bir role sahip olduğunu düşünür. Siyasal kurumların toplumsal yapı içinde bireysel alanları sınırlayabileceği gerçeğini dikkate alarak, insanların doğal içgüdülerini takip etmeleri ve aklın üstünlüğünü benimsemeleri durumunda, baskıcı kurumlar olmaksızın uyumun sağlanabileceğini vurgular. Bu yüzden tasavvur ettiği *Cumhuriyet*'te otoriteyi çağrıştıran hiçbir kurum yoktur. Baskı bir araç olmaktan çıkar, çünkü insanlar doğal güdüleriyle eyledikleri takdirde özgürlük ve eşitlik tüm yer küreye yayılacaktır. Bu görüşleri ışığında Stoacıların politik felsefesinin, anarşizmi öncülediğine dair kanaatler anlaşılabilir. Kendi çağlarındaki devletsi yapıların yarattığı sonuçlara radikal bir bakış sunan Stoacılar, nihayetinde Yunan polisini aşarak daha kapsamlı bir dünya görüşü ortaya koymaya çalışmışlardır. Antik Yunan felsefesi çok özel bir siyasi ve toplumsal yapının içinde gelişmiş, çoğu konuda bir ilk kaynak görevi görmüştür. Bu yüzden yarattığı etki oldukça güçlüdür ve günümüzde hâlâ canlılığını korumaktadır. Platon ve Aristoteles'in döneme dair tartışmalardaki ağırlığına rağmen çağdaş dünyada var olan anarşist, liberter görüşlerin çeşitlenip serpilmesinde de bir ilk kaynak olacak çeşitliliği içinde barındırmaktadır: *"Sadece doğa ile gelenek arasında temel bir ayrım yapmakla kalmadılar, insanlığın erdemli bir hayat sürmesi için güçlü bir ortak kader duygusu da geliştirdiler. Bütün bunlar anarşist düşünceye gümüş bir iplik gibi işlenmiştir."* (Marshall, 2019: 118-122).

Sonuç olarak Antik Yunan ve anarşizm arasındaki ilişki karmaşık bir tartışma zeminine sebep olmaktadır. Bu tartışmalar hem paralellikleri hem de zıtlıkları içerir ve bu ilişkiyi anlamak, anarşizmin kökenlerini ve gelişimini daha derinlemesine kavramamıza yardımcı olabilir. Antik Yunan düşünce geleneği, anarşist düşünceye kaynaklık eden özgürlükçü ve eşitlikçi fikirlerin kökeni olarak görülebilirken, modern anarşizm 19. yüzyılda Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi düşünürlerin çalışmalarıyla şekillenmiştir. Bu bağlamda Antik Yunan'dan modern anarşizme uzanan bir düşünsel süreklilik olduğu söylenebilir. Bu sürekliliğin takibi, Antik Yunan düşünce dünyasında ortaya çıkan fikri birikimden beslenen Hristiyan teolojisine dönük bir okumayı da gerekli kılmaktadır.

1.3.3. Hristiyan Teolojisinin Anarşizm Yorumu

Hristiyanlık ile anarşizm arasında bir ilişki kurulabileceği düşüncesi, genel kanılara göre ilk bakışta anlamsız gelecektir. Zira anarşizm ile kurumsal Hristiyanlık arasındaki ilişki düşünüldüğünde bu iki eğilim, tarihsel bağlam içinde gerilimlere konu olmuştur. Bu gerilimlerin en büyük sebebi, anarşizmin bir ideoloji olarak sistemleştiği dönemde, kilise otoritesi ile devlet otoritesi arasındaki ayrımın belirsizliğini kaynak alan anarşistlerin, din ile anarşizmin uyumsuz olduğuna dair kanaatler geliştirmesidir. Bir yandan da pek çok dindar, eylemde propaganda temelinde yükselen anarşist eylemlerin yarattığı şiddet ortamı sebebiyle anarşistlere şüpheyle yaklaşmışlardır. Son zamanlarda dinin toplumsal ve siyasal alanda görünürlük kazanmasının yanı sıra siyasal alanda tezahür eden olaylar ışığında radikal siyasal teoriye artan ilginin canlandığı görülmektedir. Her iki eğilim müstakil ilgiye konu olsa da bu iki eğilimin bir arada okunmasına dair de ciddi bir ilgi söz konusudur. Tüm tarihsel gerilimlere rağmen dindar anarşistler, dini geleneklerin köken arayışına girildiğinde, tarihsel olaylar ışığında, dinin anarşizme siyasal bir değer kattığına dair iddialarında ısrarcı olmaktadırlar. Ayrıca anarşizme manevi bir kök arama girişimi, son yıllarda salt Hristiyan geleneğiyle de sınırlı kalmamaktadır (Christoyannopoulos & Adams: 1-2).

Anarşistlerin ilkin, Hristiyanlığa karşı negatif tutumlarının Hristiyanlık teorisinde ve tarihsel pratiklerinde karşılıklarını ortaya koymak, bu tartışma için elzemdir. Anarşizmin bir ideoloji olarak sistemleştiği dönemde salt anarşistler için değil aydınlanma filozoflarının tutumlarında da kilise, ilerleme önündeki en büyük engel olarak görülmüştür.[7] Kilise otoritesi, toplumsal yaşam içerisinde Ortaçağ boyunca o kadar geniş bir etkiye sahip olmuştur ki devlet ile kilise özdeş görülmektedir. Kurumsallaşmış Hristiyan öğreti, inananlara dindarlık kisvesi altında boyun eğmeyi, tevazu göstermeyi vaaz ettikleri için; dinin başlıca işlevinin tahakkümü korumak ve yeniden üretmek olduğuna dair güçlü bir karşıt düşünce gelişmiştir. Hiç şüphe yok ki bu görüşlerin, anarşizmin doğup, sistemleştiği bu yüzyılda karşılıkları vardır. Tekvin'e göre insan, itaatsizlik ile ilk günahı işlemiş ve Tanrının otoritesini çiğnemiştir. Bu yüzden dünyaya atılmış, acı içerisinde ölümlü dünya yaşamına mahkum edilmiştir. Bu anlatı zamanla insanın otorite tanımazlığına vurguyla "asi" -kötücül- tarafının bastırılması gerektiği görüşüne varır: *"İlk Günah, müspet hukukun sınırlanmasına ihtiyaç duyan hilekâr ve zayıf İnsan için yasaları zorunlu hale getirdi."* (Marshall, 2019: 124).

Başlarda Hristiyanlık, içinde doğduğu tarihsel ve politik ortamda bir tehdit olarak algılanmış ve baskılanmaya çalışılmıştır. Hristiyanlığın doğduğu dönemde, Roma İmparatorluğu'nda yönetim alanında bir istikrarsızlık ve sınıflar arası eşitsizliğin yarattığı güçlü bir çözülme söz konusuydu. Eşitsizlik altında ezilen emekçi sınıf, bozulmaya yüz tutan Roma imparatorluğuna karşı alternatif bir dünyanın özlemini duyuyordu. Tam bu dönemde iki gelişme, imparatorluk için işlerin daha da güçleşmesine sebep olmuştur: Cermen halkların saldırıları ve geniş emekçi sınıf arasında yayılmaya başlayan Hristiyanlık öğretisi. Zamanla tüm baskılamalara rağmen aşağı tabakalar arasında yayılan ve güç kazanan Hristiyanlık, çözülüşü geriye çevirebilecek bir araç olarak görülmüş ve birleştirici bir moment olacağı umuduyla hoşgörü politikasıyla

[7] Kant başta olmak üzere Aydınlanma düşünürlerinin çoğu, gerçek aydınlanmanın, bireysel, sosyal ve politik hayatın problemlerine vahiy ve imanın sınırlarına başvurmadan, akıl ve felsefi yöntemlerle çözüm bulmakla mümkün olacağını savunuyorlar. Onlara göre, mistisizmin karanlığına ve dogmatizmin yanıltıcı ışığına karşın, aklın aydınlığına yönelmek mümkündür. Aydınlanma düşünürleri, insanları boş inançlarla yanıltan, cebini ve gönlünü ipotek altına alan, maneviyattan ziyade hırsları, bencillikleri, bağnazlıkları ve vahşetleriyle öne çıkan papazları ve dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi'ni en tehlikeli ve zararlı kurum olarak görüyorlar. Kilisenin bu zararlı etkisinin altında, elbette ki, aşkın ve doğaüstü yapısı ile iman ve vahyi aklın üstüne çıkaran din yatmaktadır. Geniş bilgi için bkz. (Sait, KAR (2014). DİN, AYDINLANMA VE ELEŞTİRİSİ. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 173-192.).

olumlanmıştır. İlk başta hoşgörü temelli yürütülen bu politika, imparatorluğun resmi dini olmaya kadar varmıştır. M.S. 378'de[8] İmparator Theodosius, resmi din olarak Hristiyanlığı tanımış, bu süreçten sonra faaliyetlerine gizli devam eden kilise gün yüzüne çıkmış ve imparatorluk kurumlarına paralel bir kurumsallaşma sürecine girmiştir (Şenel, 1982: 273-274). Başlarda temel gaye iktidar alanı olmamasına karşın bu gelişimi takip eden on yıllarda Kilise, gittikçe hiyerarşik bir organizasyon haline gelip, kendine ait bir toplumsal ve siyasal organizasyonun felsefi temellerini oluşturmaya başlamıştır. Bu temellerin temel referans kaynakları, Yeni Ahit ve İsa'dan sonra ikinci kurucu olarak görülen Paulus'un görüşleridir (Ağaoğulları ve Köker, 1991: 81).

Hristiyanlık ve Anarşizmi birlikte okumaya dönük girişimler esasında bu kurumsallaşma sürecinden önce, daha çok Hristiyanlığın doğuşu sürecindeki Hristiyan topluluğun genel kavrayışlarına dayanmaktadır. İsa'nın anarşist olduğuna dair genişçe bir kesimin iddiası olduğu söylenebilir. Örneğin Nietzsche, *Deccal'*de[9] İsa'ya anarşist sıfatını yakıştıran önemli isimlerden biridir. Ayrıca Tolstyol, Wilde, Berdyaev'te bu iddiaya sahip isimlere örnek verilebilir. Bununla birlikte "Jesus Radicals"[10] gibi çeşitli Hristiyan topluluklar, bir tür Hristiyan anarşizmini benimsemiş görünüyorlar. Ayrıca tarihsel İsa'nın anarşist bir duyarlılığa sahip olduğu; Proudhon, Kropotkin, Bakunin ve Stirner[11] gibi klasik anarşist düşünürlerce de değerlendirilmiştir (Christoyannopoulos & Adams: 125).

Kilise kurumsallaşma sürecinde, teolojik metinler ile devlet otoritesi arasında bir bağ kurmaya girişmiş olmasına karşın, çoğu yorumcuya göre incilin aslında vaaz ettiği, otoriteye karşı mesafeli bir konumdur. İsa, hakimiyet biçimlerine karşı çıkmış,

[8] Ağaoğulları ve Köker'in çalışmasında (1991: 81) bu tarihi M.S. 392 olarak belirtilmektedir.

[9] "Bu kutsal anarşist, halkın alt tabakalarını, atılmışları ve "günahkarlar"ı, Yahudilik içindeki şandalaları, egemen düzene karşı çıkmaya -hem de Evangelium'a inanacak olursak, bugün bile kişiyi Sibirya'ya gönderecek bir dille- çağıran bu kişi, bir siyasal suçluydu,.." (Nietzsche, 2008: 40)

[10] "İsa Radikalleri" Hristiyanlık inancı ile radikal sosyal adaleti harmanlayan bir oluşumdur. Hareketin yaklaşımı, Hristiyanlık öğretilerini çağdaş dünyanın sosyal, ekonomik ve siyasi meseleleriyle birleştirerek ele almaktadır. Jesus Radicals genel olarak kilisenin kurumsal yapısını ve geleneksel rollerini sorgulayan, daha adaletçi ve eşitlikçi bir topluma ulaşma gayreti üzerinde çalışan bir topluluk olarak bilinmektedir. Daha fazla bilgi için bkz: https://www.jesusradicals.com

[11] Henri Arvon (1991) bu hususta: "Tanrıtanımaz ve din karşıtı esinli sözel aşırılıklara karşın, hemen hemen bütün anarşist metinlerde İncil'den ve hatta Hristiyanlık'tan esintiler vardır" (s:21) diye belirtiyor.

takipçilerine bu tür bir insani ilişki düzleminden uzak durmalarını salık vermiştir (Marshall, 2019: 125). Bu otoriteye karşı doğrudan yönelmiş şiddet temelli bir düşmanlıktan ziyade bir kayıtsızlık olarak okunmaktadır. Ancak bu kayıtsızlık hali içinde de bir uzlaşmazlık söz konusudur. Matta'da İsa'yı yüksek bir tepeye çıkaran şeytan, ona bağlılık göstermesi sonucunda bütün bu görkeme sahip olacağını söylediğini yazar; İsa ise yalnızca Tanrı'ya kulluk edeceğini ifade eder (Yeni Ahit, Matta [4:8-14]). Bu anlatıdan hareketle Jacques Ellul, İsa'nın yalnızca "Hirodes monarşisine" değil tüm dünya hükümdarlıklarına karşı kayıtsız kaldığını ifade etmektedir. Ellul, bahsi geçen vahiy ışığında yeryüzünde var olan tüm siyasal otorite biçimlerinin şeytana ait olduğu mesajının verildiği yorumunu yapmaktadır: *"İsa'nın ilk havarileri ve ilk Hristiyan nesli açısından, politik otoriteler -ki bunlara devlet diyoruz- şeytan işidir…"* (Ellul, 2010: 70-72).

İsa'yı takip edenler daha çok alt kesimlerdir. Bu ilk Hristiyanların ortak yaşam koşulları, "yoksul, çaresiz, hasta" insanlar olmasıdır. Bu yüzden komünal bir yaşamı andırır biçimde, "ilkel, yoksul ve yalın" bir ortak yaşam kurmuşlardır. Her şeylerini paylaşarak bir arada yaşamışlardır. "Yoksullukta eşitlik" kuran bu topluluğun küçük, örgütsüz bir yapı içinde başladıkları bir aradalıkları katlanarak büyümüştür (Şenel, 1982: 276). Ancak bu erken dönem Hristiyanların, komünal yaşam içinde her ne kadar her şeyi ortaklaşa paylaştıkları bir taraf görülse de dinsel törenlere dönük katı tutumları ve ahlaki açıdan kendilerini herkesten üste gören tutumları neticesinde anarşizmin öncüleri olarak görülemeyeceğine dair yorumlarda vardır (Gray, 1946: 35-8 akt. Marshall, 2019: 125).

Ellul, İncilde çeşitli bölümlerde anlatılan kıstaslar ışığında, İsa'nın politik ve dini güçler karşısında en genel anlamda bir savaşçı olmadığını ama "hakiki bir retçi" olduğunu ifade etmektedir (Ellul, 2010: 81). Burada bu örnekleri tek tek ele almaktansa esas vurguya dikkat çekmek daha yerinde olabilir. Gerek İsa aracılığıyla gerek İncil'deki kıstaslarla bazı Hristiyanlar başta değindiğimiz anarşizm ilişkisini kuruyorlar. Kurdukları bağın analizine giriştiğimizde de onların bu ilişkilenmede gözettikleri temel duyarlılık, otoriteyi olumlayan, yüceleştiren bir tavırdan ziyade mevcut tüm sosyopolitik ilişkiler düzeyinin dışında ezilen geniş kesimlerce kabul gören yeni bir Dünya tasavvur etmeleridir.

İlk Hristiyanların gördükleri tüm baskılara rağmen bu tavırlarını korumaları dikkate değer bir referans noktası olarak değerlendiriliyor. Başlangıçta baskılara karşı gelişen bu duruş zamanla katlanarak büyüyor ve kimi görüşlere göre Roma'nın sonunu da bu hazırlıyordu. Nietzsche, amansız kritiğindeki, *"o kutsal anarşistler, 'dünyayı, yani Imperium Romanum'u yıkmayı kendilerine bir 'iyi yürekli dinibütünlük gereği' edindiler, taş üstünde taş kalmayasıya,.."* ifadeleriyle bu görüşlerden birini güçlü bir şekilde dile getirmektedir (Nietzsche, 2008:90). Ayrıca Hristiyan kaynaklarıyla bir anarşist duyarlılık arayanların referans olarak kullandıkları nüanslardan; otoriteyi yeniden üretecek ve yeryüzünde var olan tüm otoritelerin Tanrı'dan kaynaklandığı savunacak biçimde alımlanan, birbirine tamamen zıt kavrayışlarda söz konusudur (Ağaoğulları & Köker, 1991: 206).

Aslında bu yorum farkına Ellul'da dikkat çekmektedir. Ona göre vurgulanması gereken, Hristiyanlık tarihi boyunca Modern dönemlerde anarşistlerinde dine karşı duyduğu güvensiz kavrayışın dışında serpilip gelişen bir "anarşist" duyarlılığın hep olduğudur. Her yüzyılda kendisini gösteren isimlere, Tertullian (155-230), Fra Dolcino (1250-1307), Francis of Assisi (1181-1226), Jon Wycliffe (1328-1384), Martin Luther (1483-1546), Robert de Lammenais (1782-1854), John Bost (1773-1881) ve Charles de Foucauld (1858-1916) gibi düşünürleri örnek gösterir. Ellul, Vernard Eller'in *Christian Anarchy* (1987) adlı çalışmasına referansla her tür otoriteyi reddeden, yanlış kanı sebebiyle apolitik olarak sınırlandıran Anabaptizme dikkat çeker: *"güç ki ilahi bir musibettir; o, haini cezalandırmak için gönderilmiştir."* Anabaptizmin temel karakteri, siyasal otoriteyi -başta değindimiz türde İsa'ya öykünen tarzda- kayıtsız bir yok saymadır. Böylesi bir politik tavır "otonom topluluk" halinde örgütlenmelerine dönük bir somut gerçeklikle sonuçlanır (Ellul, 2010: 13-14).

Öte yandan anarşist düşünürlere ilham olan büyük bir teolojik felsefi tartışma külliyatı söz konusudur. Marshall'a göre Thomas Aquinas, on üçüncü yüzyıl Avrupa'sında Hristiyan ve Yunan düşüncesi arasında yeni bir yorum biçimine girişmiş bu iki kültürel odağı ilişkilendirerek daha sonraları ilk anarşistlerden sayılan William Godwin'in görüşlerini çağrıştıran görüşler ortaya koymuştur. Thomas Aquinas,

mülkiyete dair bireysel tasarrufu tanırken; ihtiyaç fazlasının ihtiyaç sahipleriyle paylaşılması gerektiğini düşünmektedir. Yöneticiler, kamunun ortak iyiliği için bu görevi üstlenmeli; servete sahip olanlar, vicdani görevini yerine getirip sadaka vermelidir. Aquinas, servetin kamusal iyilik için kullanılmasını ön koşul kabul eder, aksi halde "ölüm tehdidinin ya da başka bir geçim kaynağının bulunmadığı yerde, gerekli olanın alınması"nı kaçınılmaz görür, kişi bu duruma maruz kaldığında giriştiği eylem soygun ya da hırsızlık olmaktan uzaktır (Marshall, 2019:126). Buradaki benzerlik; Godwin'in Türkçeye *Anarşizmin Felsefi Temelleri* olarak çevrilen yazılarında karşılık bulur. Mülkiyet hakkı üzerine görüşlerini belirten Godwin, *"Tek alternatifim açlıktan ölmekse, komşumun sahip olduğu şeyi güç kullanarak almamı engelleyecek olan şey nedir?"* diye sorar (Godwin, 2020: 104). Godwin bu kışkırtıcı soruyu, ulaşılması gereken nihai hedefin eşit mülkiyet dağılımı olması gerektiği görüşüne dayandırmaktadır (Godwin, 2020: 101).

Başka bir örnek Augustus'un beşinci yüzyılda kaleme aldığı *City of God* (Tanrının Kenti) çalışmasındaki baskın öğretisi "seviniz ve dilediğinizi yapınız" öğretisidir. Bu öğreti İngiliz Devrimi (1647-1649) sırasında Kazıcılar ve Bağıranlar olarak bilinen radikal cumhuriyet yanlısı grupların, siyasal tavırlarına ilham olduğu düşünülmektedir. Bu gruplar kurumsal Kiliseyi ve tüm Devlet organizasyonlarını reddederek, Tanrının onlara bahşettikleri akıl ile hareket ettiklerini dolayısıyla Tanrının rehberliğini sunduğu akıl ile günah işlemelerinin mümkün olmadığını düşünüyorlardı. Bu yüzden dünyaya içkin kurumsal her tür yönetimi reddettiler: *"İsa'nın İkinci Gelişi'ni ve insanların kusursuz özgürlük ve tam bir eşitlik içinde yaşayacakları yeryüzü cennetinin gerçekleşmesini beklediler"* (Marshall, 2019: 129). Özgür Ruh Kardeşliği (Adamitler), Taboritler, Hussiteler ve Reformasyon'un Anabaptisleri ile gelişen bu bin yıllık hareketin sayısız örneği "Spiritüeller" olarak anılmış; heretik olarak ilan edilmiştir. Bu düşünce hattı daha sonra; William Blake, Soren Kierkegaard, William Godwin gibi düşünürlerin yanı sıra *Practical Christian Socialism'*in (1854) yazarı Amerikalı Adin Ballou'ya kadar uzanan ve daha nice düşünüre ilham olan geniş bir literatür ortaya çıkarmıştır (Marshall, 2019: 128-134).

Modern çağlarda Hristiyanlığın anarşizme ilham olduğuna dair en güçlü örnek Lev Nikolayeviç Tolstoy'dur. Tolstoy (1828-1910), öğretisinin temeline İncil'de var olan

"kötüye karşı koymayın" sözlerinden esinlenerek *"kötüye şiddet kullanarak karşı koymayın"* şeklinde yorumlar. Üstelik uyandırdığı etki pek güçlü görülmektedir. Zweig, Tolstoy'un uyandırdığı etkilere dair birbiriyle bağlantısı olmadığı düşünülen ama aslında onun yarattığı bu güçlü etkinin karşılıkları olduğunu düşündüğü birçok tarihi olayı örnek gösterir. Bunlardan birisi, Gandhi'nin ortaya koyduğu pasif direniştir. Bir diğeri ise Romain Roland'ın Birinci Dünya Savaşı sırasında giriştiği pasifist barış eylemidir. Zweig'a göre şiddet karşısında kaynağı ne olursa olsun, şiddeti meşru kılmak için hangi araçlar kullanılırsa kullanılsın, pasifist bir karşı duruş varsa, bunun Tolstoy'un görüşlerinden büyük ölçüde etkilendiği söylenebilir (Zweig, 2020: 337).

Tolstoy kendisini hiçbir zaman anarşist olarak görmedi, zira o eylemde anarşinin yarattığı algıdan dolayı toplumu şiddet kullanarak değiştirmek isteyenlere "anarşist" diyordu. Tolstoy, kendisini sahici bir Hristiyan olarak tanımlıyordu. Çağdaşı Paul Eltzbacher tarafından, her ne kadar şiddet yanlısı olmasa da otoriteyi ve mülkiyeti reddetmesi sebebiyle genel anarşist modele dahil edilmişti. Bu durumdan haberdar olduğu düşünülen Tolstoy, herhangi bir karşı çıkışta bulunmamıştır (Woodcock, 1996: 228). Tolstoy'un çağdaşı anarşist düşünürlerle görüşmeleri olduğu da düşünülmektedir. Tolstoy'un mülkiyetin tüm kötülüklerin temel sebebi olduğu savı, onun Proudhon'la görüşme halinde olduklarını düşündürmektedir (Zweig, 2020: 339). Ayrıca bu görüşmeden önce Proudhon'un "*Mülkiyet Nedir?"* kitabını okuduğu da düşünülmektedir (Woodcock, 1996: 228). Bir diğer önemli ilişki de Kropotkin ile olduğu ifade edilmektedir. Tolstoy'un, Kropotkin'in *"Bir Devrimcinin Anıları"*nı okuduğu ve büyük bir saygı ile teveccüh gösterdiği bilinmektedir. Tolstoy, sürgündeki öğrencisi Vladimir Chertkov aracılığıyla Kropotkin'le temas halindedir. Bu temaslardan birinde Tolstoy, Kropotkin'in şiddet savunusuna varan düşüncesinin onun doğallığına uymadığını ifade etmiş, Kropotkin'de yaşamın *"hayatta kalma mücadesiyle değil karşılıklı yardımlaşma"* üzerinde temellendiğini kanıtlamaya dönük bir kitap yazdığını ifade etmiştir. Kropotkin'in "karşılıklı yardımlaşması" ile Tolstoy'un idealleri arasında bir yakınlık söz konusudur. Tolstoy hem görüşleriyle hem de dönem içinde anarşizm ideolojisini sistemleştirmeye çalışan isimlerle kurduğu ilişki, onun liberter geleneğe yakınlığını ortaya koymaktadır (Woodcock, 1996: 228-230).

Burada esas olan Hristiyanlık ile anarşizme dair tarihsel tezahürlere yapılan vurgudur. Her yüzyılda Kilise ve Devlet otoritesini reddeden; tahakküm ilişkilerine mistik bir karşı çıkışta bulunan düşünürler ve topluluklar olmuştur. Bu liberter duyarlılığa sahip Hristiyanlara göre, Devlet ve Kilise otoritesini reddetmek Tanrı kelamına karşı gelmek değildir. İsa, gerek somut yaşam içinde gerekse kıstaslarla -Dağ Vaaz'ı gibi- ona karşı sunulan çeşitli kolaylıkları reddederek, insanlara; özgürleşim, işbirliği ve ortak mülkiyet gibi değerlerle yaşamaya dönük anlamlı bir mesaj taşımış görünmektedir. Bu mesaj kimileri için liberter bir değer taşımaktadır. Kendisine yönelen tüm saldırılara önce karşı çıkıp sonra bağışlaması, ilk Hristiyanlardan Tolstoy'a ve günümüzde Jacques Ellul gibi Hristiyan anarşistlerin, pasifist direnişlerine ilham olmuştur. İsa ve öğretisi, kendimize nasıl davranmasını istiyorsak başkalarına da öyle davranmamız gerektiğini öğreterek, evrensel bir ilke ortaya koymuştur. Hristiyan anarşistler, Dağ Vaazı diye bilinen kıstasla İsa'nın tüm hükümet biçimlerinin örgütlü şiddete sahip olduğunun mesajını verdiğini düşünmektedir. Ancak unutulmamalıdır bu mesajların neredeyse hepsi, çok katmanlı okunmaya müsaittir. Anarşistlerin çıkarımlarına bütünüyle zıt yorumlarda söz konusudur. Ancak içinde barındırdığı bu çok anlamlılıkla diğer büyük dünya dinleri gibi anarşizme de esin kaynağı olmuştur ve bu esin gelecekte de sürecek gibidir (Marshall, 2019: 138).

Hristiyanlık ile anarşizm arasındaki ilişkinin incelenmesi, Hristiyanlığın kökenlerinde, inançlarında ve hedeflerinde bazı önemli anarşik bağlantılar bulunabileceğini ortaya koymuştur. Hem Hristiyanlık hem de anarşizm, otoriteye karşı bir tutumu benimsemiş ve eşitlik, adalet ve dayanışma gibi değerlere önem vermiştir. Ancak, Hristiyanlık Tanrı'ya dayalı bir inanç sistemine odaklanırken, anarşizm politik bir ideolojidir ve Tanrı fikrine dayanmaz. Bu farklar dolayısıyla bu iki dünya görüşünün birlikte okunması, bazıları için anlamsız bulunmaktadır. Hristiyanlık ile anarşizm arasındaki ilişkiyi anlamak için her iki dünya görüşünün de tarihini, inançlarını ve hedeflerini ayrıntılı bir şekilde analiz etmek gerekmektedir. Bu bağlamda Jacques Ellul'un "Anarşi ve Hıristiyanlık" adlı eseri, Hristiyanlık ile anarşizm arasında nasıl bir ortak okuma yapıldığına dair dikkat çekmektedir. Ancak daha kapsamlı bir literatür okumasıyla detaylı bir analiz yapılması gerekliliği müstakil bir çalışmayla sağlanabilir. Ayrıca anarşizmin dinlerle olan ortak okumaları üzerine yapılan çalışmalar, dinlerle

(başta İslam dini olmak üzere) anarşizm arasındaki ilişkiyi keşfetmek için yeni bir araştırma alanı sunmaktadır.

BÖLÜM II
ANARŞİZMİN KLASİK METİNLERİ IŞIĞINDA ETİK: DÜŞÜNÜRLERİN MİRASI VE YORUMLAR

Anarşizme dair pejoratif algıların aşılması ve anarşizmin daha derinlemesine anlaşılması için klasik anarşist düşünürlerin görüşlerinin incelenmesi büyük önem taşır. Bu bağlamda anarşizmin politik felsefesinin ana temaları, ortak ilkeleri ve değişen toplum vizyonları üzerine odaklanarak beş önemli düşünürün perspektifinden yararlanılacaktır. Klasik anarşist düşünce geniş bir yelpazede temsil edilirken, bu analizde özellikle belirli düşünürler üzerinde durulmuştur. Bu seçim, çeşitli anarşist akımları temsil etmeleri ve anarşizmin farklı yönlerini yansıtmaları gözetilerek belirlenmiştir. Godwin'in rasyonalist anarşizmi, Proudhon'un 'anarşizm' ve 'anarşist' kavramlarını bilinçli kabul eden ilk kişi olması, Bakunin'in devrimci eyleme dayalı anarşizm anlayışı ve Kropotkin'in etik değerlere dayalı anarşizme dair özel bir ilgi duymuş olması, anarşizmin çeşitli yönlerini yansıtma açısından yeterli bir perspektif sunmaktadır. Stirner'in konumu ise çok daha özel bir yer teşkil etmektedir. Bu özel konum, Stirner'in görüşlerinin çağdaş anarşizmin gelişimine olanak tanıyacak bir kapsamda değerlendiriliyor olmasıdır.

Anarşist düşüncenin bu çeşitliliği, anarşizmin politik bir ideoloji olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli bir tartışma alanı oluşturur. Her bir düşünürün vurguladığı temel prensipler ve değerler, anarşizmin farklı yönlerini aydınlatırken, aynı zamanda ortak bir temel üzerinde birleşen etik ilke ve ideallere de işaret etmektedir. Bu çerçevede klasik anarşist düşünce, günümüzdeki anarşist tartışmaların ve hareketlerin temelini oluşturan fikirlerin kökenlerini açıklar. Dolayısıyla anarşizmin tarihsel gelişimi ve felsefi dayanaklarına dair bir analiz, anarşizmin çağdaş anlayışını iyi anlamamıza da yardımcı olacaktır.

2.1 William Godwin: Adaletin Radikal Politik Analizi

William Godwin, İngiltere'nin Cambridgeshire bölgesindeki Wisbeach'te bir hatibin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Ailesinin dini değerlerini takip edip, 1773'te teoloji eğitimine başlamıştır. Babası gibi hatip olma amacı güderken, 1777'de dine karşı şüpheci bir tutum geliştirmiştir. Öğrenimine bırakıp, şüphelerini tutarlı bir düşünceye dönüştürebilmek için Londra'ya gitmiştir. Yayınevlerinde çalışarak ve edebi metinlere redaksiyon yaparak hayatını idame ettirmiştir. Orada düşünce dünyasından birçok isimle tanışmıştır. Londra'da kurduğu ilişkilerin, düşüncelerinin berraklaşmasında etkili olduğu düşünülmektedir (Verlag, 1992: 53).

Woodcock'a göre Godwin, Tolstoy ve Stirner ile 19.yüzyıl tarihsel anarşist hareketin dışında kalan büyük liberterlerdendir. Bu durumun, dönemin genel algısından kaynaklandığını belirten Woodcock, Godwin'in doğrudan anarşist kuram üzerinde etkisi olduğuna dair bir bulgu olmadığını ifade etmektedir. Dönemin anarşist kuramcılarından Proudhon'un, onun hakkında yeterli malumata sahip olmadığı düşünülmektedir. Proudhon, *Ekonomik Çelişkiler* adlı çalışmasında Godwin'den, Robert Owen ile aynı okulda eğitim gören bir "komünist" olarak bahseder. Bakunin'in hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığı düşünülmektedir. Kropotkin ise düşüncelerinin olgunlaştığı görece geç dönemde, Godwin'in 1793'te yayımladığı "*Politik Adalet Üzerine Araştırma"* (Enquiry Concerning Pollitical Justice) metnini inceleyip kendi düşüncesi ile paralelliğinin farkına varmıştır. Kropotkin'in kurduğu bu düşünsel benzerlik, daha sonraları anarşist düşünce içerisinde Godwin'e bu kuramsal çerçeve içerisinde sahip çıkılmasına aracı olduğu düşünülmektedir (Woodcock, 1996: 66).

William Godwin, kendisini hiçbir zaman anarşist olarak tanımlamadığı için aslında onun konumu hakkında oldukça belirsiz bir sınıflandırma söz konusudur. Ayrıca özyaşam öyküsü, ilk bakışta onun anarşizm ile ilişkilendirilmeye uygun olmadığını da düşündürebilir. Godwin, koyu bir dindardı; dindar bir aileden geliyordu ve yaşamının erken dönemi teolojik eğitimle şekillenmişti. Daha 11 yaşında, Norwich'te Samuel Newton adında bir din adamının yanında eğitim görmeye başladı. Hocası Newton, sert bir mizaca sahipti. Bu da Godwin'in zorbaca davranışlardan ve cezalandırmalardan nefret

etmesine neden oldu. Ancak hocası, Robert Sandeman'ın aşırı Kalvinist[12] düşüncelerinin savunucusuydu ve Godwin de bu görüşleri benimsedi. Onun anarşizmle ilişkilendirilmesinin garip karşılanmasına sebep olan dindar geçmişi; dönemin genel anlayışına paradoksal bir şekilde anarşizme ilham olan bir yönelimin itici gücü olmuştur. Düşüncelerinden etkilendiği Sandeman, iman etmenin ve çalışmanın iyi olana ulaşmak için yeter sebep olmadığını, doğru ile yanlışın ayırdımına varabilmek için akılcılığa gerek olduğunu savunuyordu. Sandeman taraftarları görüşlerini İncil'e dayandırıyordu, "kardeşçe birbirlerini sevmeye ve servetlerini paylaşmaya"[13] çabalıyor bir anlamda demokratik ve eşitlikçi bir yolu tercih ediyorlardı: *"Hem mutabakat adına çoğunluk hakimiyetini reddettiler hem de mezhep içi kamu hayatının farklılıklarını ortadan kaldırdılar"*. Kadın ve erkeklerin her tür değerlendirme karşısında eşit olduklarını savunuyorlardı (Marshall, 2019: 283-284).

Godwin'in geç dönem fikirlerinin temelleri Sandemancıların düşünceleriyle örtüşür görünmektedir. Sandemancılar herhangi bir üst otoriteyi kabul etmeyen "bağımsız cemaatler"den oluşuyor ve "atanmış papaz"lığı tanımıyorlardı. Ortak mülkiyeti ideal görüyorlar, birikimi de bir anlamda lanetliyorlardı. Fazlalık olanın ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını öğütlüyorlardı, çünkü mülkiyet birikimini, ahlaki bir yozlaşma diye tanımlıyorlardı. Godwin ise özgürlükçü bir toplum tasavvur ediyordu. Bu toplum, ortak mülkiyete sahip, birikimin ahlaki kötülük olduğunu düşünen, ihtiyaçlara göre paylaşımın sağlandığı bağımsız mahallelerden oluşan bir ağ etrafında örgütleniyordu. Sandeman'ın öğretilerinin, Godwin'in *Politik Adalet'*inin oluşmasında katkısı açık görülüyor ancak Sandemanlar onu etkileyen birçok kaynaktan yalnızca birisidir (Woodcock, 1996: 71-72).

Samuel Newton'un yanından ayrılan Godwin, Hoxton'daki Muhalif Akademi'ye girdi. Bu okul döneminin en nitelikli yükseköğretim merkezlerinden biriydi. Henüz 17

[12] Kalvinizm, Hıristriyanlık içindeki bir doktrin olarak inananları kendi kaderlerini ve kurtuluşlarını kişisel olarak belirlemeye teşvik eden bir inanç sistemidir. Bu öğreti, Tanrı ile insan arasında aracı olmadan bireylerin kendi kurtuluşlarına karar vermelerini vurgular. Kalvinizm, özellikle kişinin dini inançları ve mesleki yaşamı dahil olmak üzere tüm yaşam alanlarında kendi kaderini şekillendirmesi gerektiği etik bir mantığı ileri sürer. Bu öğreti, diğer püriten mezheplerden de farklıdır çünkü topluluğa özgü bağlılık yerine bireylerin kişisel sorumluluğunu vurgular Bkz. (Hervieu-Léger, 2015)

[13] Sandeman ve takipçilerinin görüşlerini dayandırdıkları vahiyler için: Bkz. Matta [6:19-21], Elçilerin İşleri [2:44-47]

yaşında iken; Locke'un felsefesi, Newton'un mekanik evreni açıklayan bilimi, Hutcheson'un fayda ve yardımseverlik temelli erdem etiğini kapsayan bir eğitimden geçti. Bu eğitimi onun sonraki düşüncelerini etkileyecekti. Buradaki eğitimini bıraktıktan sonra entelektüel açıdan bir kendini sınama dönemine geçen Godwin, Amerikan Bağımsızlık savaşını yakından takip etti ve cumhuriyetçi idealleri benimsedi. Godwin'in görüşlerini etkileyen bu yaşam öyküsünün yanı sıra onun düşüncelerinin belirlenmesinde en çok başvurduğu kaynaklar Fransız filozoflardır. Rousseau'dan, insanın doğuştan iyi olduğunu ancak doğal halini bozan kurumlar tarafından yozlaştırıldığını, insanın özgür doğduğunu ancak özel mülkiyetin bu doğallığı bozup ve insanı her yerde zincire vurduğunu okudu. Helvétius ve d'Holbach'tan ise "bütün insanların eşit olduğunu ve toplumun insan mutluluğu için biçimlendirilmesi gerektiğini öğrendi". Hiç kuşku yok ki onun teolojik eğitimi ve dünya görüşü, bu süreçte değişmeye başlamış, Kalvinist insan anlayışına dayanan öğretiye karşı görüşleri zayıflamıştır (Marshall, 2019: 284-285). Ancak diğer tüm kaynaklarla kıyaslandığında Rousseau'nun etkisi oldukça büyüktür. Godwin'in düşüncesindeki Rousseau etkisi, aslında sonraki dönemlerde anarşist geleneğe Rousseau'nun düşüncelerinin nasıl bir etkide bulunduğu açısından da önemli görülmektedir. Godwin, büyük etki uyandıran Politik Adalet eserinde sıklıkla Rousseau'ya başvurmaktadır (Crowder, 2007: 57-58)

Godwin'in yaşadığı dönemde tarihsel olarak bugünün dünyasını şekillendirecek kadar önemli olan bir hadise cereyan etmişti. Fransız Devrimi (1789), Godwin'in düşüncelerini öylesine belirlemişti ki "anarşi" sözcüğün o dönemde kazandığı olumsuz anlamını benimsemiş görünüyordu. Buna rağmen liberter geleneğin genel düşüncelerini paylaşıyordu. Ona göre toplum, doğal olarak gelişmeye açık, hükümetten bağımsız olarak işleyebilecek bir realiteye sahiptir. Ancak içgüdülerinin insafına bırakılmış bir halkın, kendiliğindenliğine karşı da güvensizdir. Bu anlamda Aydınlanma düşüncesinin önemsediği ölçüde, özgürleşimin var olabilmesi için eğitimi öncül kabul etti: *"eğitim olmazsa, insanın frenlenemeyen tutkuları eşitlikte durmayabilir ve insanları iktidarı gasp etmeye kışkırtabilir"* diye düşünmekteydi. Godwin'in eğitime duyduğu ilgi, 1783 yılında özel bir okul kurma teşebbüsüne dönüşmüştür. Okulun açılışına dair yayımladığı broşür, anarşist literatüre dair ilginç bir ilk örnek niteliği taşımaktadır. Godwin, okula dair pratik ayrıntılar vermekten ziyade eğitimin genel işlevini ve toplumun doğasına dair fikirlerini

serimlemişti. Alışılmışın dışında bir tanıtım broşürü kaleme aldığı için olsa gerek, tek bir öğrenci bile kaydolmamıştır. Bu broşürdeki görüşleri daha sonra yayımlayacağı *Politik Adalet* metnindeki eğitim ile ilgili düşüncelerinin erken ön çalışması gibidir (Woodcock, 1996: 66-69).

Godwin, *Politik Adalet*'in büyük bir bölümünü Fransız Devrimi'nden beş yıl önce belirlemişti. Bu dönemde Thomass Holcroft ile kurduğu arkadaşlık , onun dindar kimliğini geride bırakmasıyla sonuçlanacaktı. Dahası radikal bir oyun yazarı olan Holcroft ile kurduğu düşünsel ilişkisi, onun evlilik ve hükümetin kötülüğüne dair kabulüne önayak olmuştur. Fransız Devrimi patlak verdiğinde Godwin, tutkuyla taşıdığı özgürlük duygusuyla harekete geçmiştir. Takip eden yıllarda *Rights of Man*'in (İnsan Hakları, 1791) birinci bölümünün basılmasına katkıda bulunmuştur. Bu dönemde devrime dair bir broşürler savaşından söz edilmektedir. Godwin ise gelişmelere dair politik ilkeleri belirleyip, daha kalıcı bir eser oluşturmaya girişmiştir. Amacı, evrensel ilkeler ışığında belirlenmiş en iyi siyasal teoriyi geliştirmektir. Titizlikle sürdürdüğü bu süreçte keskin, açık bir üslupla oluşturduğu çalışma nihayete ulaşmıştı. 1793 yılında tam adıyla "*An enquiry concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happines*"i (Politik Adalet ve Genel Erdem ile Mutluluk Üzerindeki Etkisi Üzerine Bir İnceleme) yayımlandı (Marshall, 2019: 287).

Bir anlamda rasyonalist bir anarşizmin temellerinin atıldığını söyleyebileceğimiz bu eser, anarşist bir etiğin kuramsal çerçevesini belirleme açısından da ilklerden biri olma özelliği taşımaktadır. Godwin'in anarşizmi, insanın aklına dair kısıtlamalara ve baskılara duyulan bir karşı çıkıştır. Godwin, aklın özgürce kullanımının engellenemeyeceği bir toplumsallığa özlem duymaktadır. Ona göre akla yabancı güçlerin mevcut olduğu bir gerçeklikte, akılcı hiçbir gelişim söz konusu olamaz. Akılcı bir toplumsal gelişiminin önündeki engellere dönük çözümlemesinde insani içgüdüleri de tartışır. Ancak en ateşli karşı çıkışı Devlet'e yöneliktir (Arvon, 1991:28). Devletin zihinlerde mevcut olan var oluş nedenlerini tartışmaya alır: *"Devletin amacı adaletsizliği bastırmaktı, ancak adaletsizliğin işlenmesi için yeni durumlar ve tahrikler sunmaktadır. Toplumun gücünü elinde toplayarak vahşi felaket projelerine, baskıya, despotizme, savaşa ve işgale yol açar"* (Godwin, 1793: Summary of Principles, II).

Godwin, evlilik kurumunu da "bütün tekellerin en iğrenci" olarak nitelendirmesine karşın ilk büyük feminist yazar olarak görülen Mary Wollstonecraft ile bir ilişkisi olmuştur. Başlarda bu ilişki Godwin'in düşünceleriyle tutarlı şekillerde ilerlerken; Wollstonecraft'ın gebe kalmasıyla çağın gerektirdiği şekliyle evlilikle neticelenmiştir. Bu netice, ister istemez Godwin'in düşünceleriyle çeliştiğini gösteriyordu ve düşmanlarını sevindiriyordu: "tez canlı ve kararsız" olduğuna dair suçlamalarla anılmaya başlanmıştı. Ancak Marry'in, Godwin'in düşüncelerinde ciddi bir katmanlaşma yarattığı belirtilmektedir. Duygu-eylem ikiliğinde duyguların taşıdığı önemi kavramasında ve haz sorunsalının etikle ilişkisi üzerine dikkat kesilmesinde Marry'nin katkısı olduğu düşünülmektedir. Kaldı ki Godwin, belirli koşulların zorlamasıyla ahlaki tutumların terk edilebileceğine inanan biridir. Bu yüzden başta karşıt durduğu kuruma boyun eğmiş görünmektedir. Bu süreci takip eden yıllarında eserini yeniden gözden geçirip, hükümetin kötülüklerine ve mülkiyet konusuna dair ortaya koyduğu savlara açıklık getirmiştir. Bazı düşünürler için ikinci baskıda (1796) yaptığı bu açılımlar, inançlarının çoğundan vazgeçtiğinin göstergesidir. Bu görüşün karşısında olanlar için ise esasında birinci basımdaki genel hatları koruyarak; rasyonel anarşizminin daha tutarlı ve sağlam bir temele oturtmuştur. 1798'de yayımlanan üçüncü baskıda ise "ham ve çocuksu ifadeleri" çıkarıp, bir "İlkeler Özeti" eklemiştir (Marshall, 2019: 288-289).

Godwin, en temelde şu soruyu yöneltir: "Devlet'e temel olan fikirler gerçekte nelerdir?". Devletin güce dayandığına dair fikirlerden başlayan Godwin; güç ilkesi ile oluşturulan devletin, her türlü adalete meydan okuğunu düşünür: "çünkü zorla kabul ettirilen her hükümet meşru ilan edilebilir". Devletin ilahi yasalarla tecessüs ettiğini düşünenlere ise bu tür hükümetlerin tanrısal olduğuna dair elimizde hiçbir kanıt olmadığını ifade eder. Devletin sözleşme temelli kurulduğunu iddia edenlere ise hiçbir rasyonel tercihin, hakların devriyle açıklanamayacağını ifade eder. O halde her türlü sözleşme geçersizdir. Devlet, hangi biçimde kurulmuş olursa olsun, Godwin açısından akla karşıttır. Godwin'in ifadesiyle: *"Her türlü hükümetin bir kötülük olduğunu hiçbir zaman unutmayalım; bu, kendi yargımızın ve bilincimizin feragatidir"* (Arvon, 1991: 28-29).

Godwin'in başyapıtının anarşist külliyatın başlangıcı sayılmasına esaslardan biri de "Zorunluluk" düşüncesidir. Godwin'e göre zorunluluk, evrenin değişmez ve nesnel yasalarıyla şekillenen ve insan eylemlerini belirleyen bir ilkedir. Godwin'den sonra, anarşist düşünce içinde de evrim temelli bilimsel determinizm kabul görmektedir. Ancak burada paradoksal bir durum dikkat çekmektedir: Bireysel özgürlükleri temel alan anarşist duyarlılık, aynı zamanda doğa yasalarının belirlenimlerini kabul etmektedir. Bu kabul, bir çelişkiyi andırsa da Godwin anti-otoriter görüşler ve determinizmi birlikte okumanın güçlüklerinin de farkında görünmektedir. Deterministik hipotezin ışığında, her şey doğa yasalarının zorunlu sonuçlarıyla açıklanıyorsa o zaman doğal toplumsal örgütlenmelerin dışında şekillenen yapay otorite biçimleri nasıl açıklanabilir? Anarşistlerin kişisel özgürlükleri ve sorumlulukları savunmasının, belirlenmiş bir dünyada anlamı nedir? Politik açıdan liberter olmak ile felsefi açıdan determinist olmak mümkün müdür? (Woodcock, 1996: 76)

Godwin dahil, anarşistler bu sorunu bazı nüanslarla çözüme kavuşturmaya çalıştılar. Bazıları topyekün deterministik kavrayışı reddedip, daha çok "absürdist" ya da "varoluşçu" görüşü savundular. Anarşistlerin kahir ekseriyeti ise belirlenimi kabullenmelerine karşın bu konuyu yeniden gözden geçirdiler. Doğal belirlenimlerden kaçınmanın mümkün olmadığını kabul etmeye devam ediyorlardı ancak bu belirlenimler, bütünsel olarak okunmamaya daha çok belirli bir çerçeve içinde tanımlanmaya başladı. Doğup, ölmek gibi fiziksel gerçeklikler bu çerçeveye örnek olabilir. İnsan, bu çerçeve sınırlarının dışında özgürce eylemeye muktedir görülmektedir. Diğer bir ifadeyle insanlar, doğal koşulların çizdiği sınırlar içinde belirlenmiş olsalar da bunun dışında bu belirlenimlerden kaçınılabilir alanlar yaratabilir, bu alanlardan birisi toplumsal yaşamdır ve burada seçimlerde bulunabilir. En nihayetinde kölelik karşısında özgürleşimi savunabilirler (Woodcock, 1996: 76-77). Godwin zorunluluk ilkesini, daha çok gözleme dayalı, dışsal gerçekliğin sistematik bilgisini elde etmek için bir ilkeye dönüştürür: İnsanın iradi eylemleri ise "kendi düşüncelerinden" doğar. En arzulanabilir durum ise iradi eylem alanının olabildiğince genişletilmesidir (Godwin, 2020: 26).

Godwin, anarşist etik anlayışının erken bir söylemini geliştirerek, insanlar arasında "bir kimsenin başka bir kimseye boyun eğmesini" en büyük eşitsizlik olarak

tanımlar ve devletlerin bu eşitsizlik üzerine kurulduğunu belirtir. Ayrıca Godwin bu eşitsizliğin, psikolojik yönüne dikkat çeker: Devletler, insanları zorla boyunduruk altına alabilir, ancak asıl eşitsizlik, bu durumun mağdurlarının otoriteyi kendi çıkarlarına uygun olarak görmesiyle ortaya çıkar. Zor kullanımı olmaksızın eşitsizliğin kabulünün gerçek güç olduğunu düşünen Godwin, insanların bu zihniyetten kurtulduklarında özgürleşeceklerini ve bu yapıların çözüleceğini savunur (Godwin, 2020: 26).

Godwin'in felsefesinin nihai amacı politikayı incelemek ve politik ilkelerin felsefi bir soruşturmasını yapmaktır. Kanıtlar ve tezlerle düşüncesini geliştirirken, tümdengelim yöntemine başvurmaktadır. Bu arayışında siyaset ile etik arasındaki ilişkiye ağırlık vermektedir. Politik alana dair etik ilkelerini belirlerken, evren ve insan doğasına dair ilişkileri gözden geçirir. Onun düşüncelerinde birçok anarşist düşünürle ortaklaştığı bir "kozmolojik iyimserlik" söz konusudur: *"Nasıl ki doğa kendi haline bırakıldığında en iyi gelişimi sağlarsa, toplum en az müdahale edildiği zaman en iyi gelişimi sağlar"*. İnsan doğasına dair düşüncelerini de evrensel görüşlerinin temel ilkesi olan "zorunluluk" ile başlar. Ancak doğuştan gelen bilgi ve içgüdülerin insafındaki insana dair bakışları reddeder. Ona göre doğuşta ne iyi ne de kötüyüzdür. Dışsal bir takım etkenler -yetiştirme tarzımız, aldığımız eğitim- tarafından şekilleniriz. İnsan, çevresel faktörler eşliğinde biçimleniyorsa "sınıfsal farklılıklar" ya da "kölelik" gibi toplumsal olguların, biyolojik doğamızla hiçbir ilgisi yoktur (Marshall, 2019: 294-295).

Godwin insanın doğal halinin uysal olduğunu ifade eder. Ona göre sosyal varlıklarızdır ve toplumsal ilişkiler düzeyinde yeteneklerimiz ve anlayışlarımız şekillenir. Bu duruma, doğru olanı kavrama ve uygun davranmaya dair akılcı doğamız eşlik eder. İnsan akıl yoluyla eylediğinde, eylemlerinin sonuçlarını öngörerek uygun olanı seçebilir. Dahası eylemlerimizin sonuçlarına dair akıl yoluna başvurabildiğimiz ölçüde ilerici varlıklarızdır. Kötülük, insanın bilgisizliğinin ürünüdür öyleyse bunu aşmak için eğitim, insanı özgür ve erdemli kılacaktır. İçine doğdumuz dışsal nedenlerin ürünü olsak da akıl yürütme aracılığıyla onu dönüştürebiliriz (Marshall, 2019: 295-296). Gerçekten de Godwin, "kişisel yargı"ya ciddi bir alan açmaktadır. Toplumsal ve politik bağlamlar söz konusu olduğunda, deterministik ön kabulü sebebiyle özgürlük kavramından ziyade "karar alanı" ve "kişisel yargı" kavramlarına başvurmaktadır. Karar alanı, kişinin

dilediğince karar almaya dönük negatif bir özgürlük alanını işaret ederken; kişisel yargı ise Godwin açısından daha ehemmiyetlidir. Zira insanın özgürlük durumunu değerli kılan, ruh yüceliğini içerir; insan iyinin bilgisine sahip olduğunu düşünse bile kimseye bu bilgiyi empoze etmemelidir. Başkasının 'kişisel yargı'sının ihlalinden iyilik değil kötülük çıkar (Crowder, 2007: 61).

Godwin'in insan doğasına ilişkin görüşleri, etik sistemine temel oluşturmaktadır. Ona göre yaşam, ahlakilik ölçütlerden arındırılamazdı. Aynı şekilde etik, siyasetin temelidir (Marshall, 2019: 297). *Politik Adalet* kitabında pek çok faydacı argüman varsa da (Crowder, 2007:62) ahlakı, "en büyük genel fayda"yı gerçekleştirecek davranışlar üzerine kurar (Marshall, 2019: 297). Ona göre insanın hakikate ve ahlaka karşı görevleri vardır. İnsan, yalnızca "erdemli davranma ve hakikati söyleme" hakkına sahiptir. Nihayetinde insan, sahip olduğu erdem sayesinde *"yergi ve kötülemelerle baskı yaratmaya çalışan tüm aşağılamalardan türümüzü pekâlâ kurtabilmiştir"* (Godwin, 2020: 34). Burada esas mesele, insanın doğuştan gelen veya verili olan haklarının olmadığı vurgusudur. Sadece karşılıklı adaleti sağlama ölçüsünde bir kişi diğerlerinden yardım talebinde bulunabilir. Konuşma özgürlüğü gibi genel hak olarak düşünülen özgürlükler, insanların böyle hakları verili olduğu için değil, ahlaki hakikatlere ulaşma adına bir temel oluşturduğu için savunmak gerekir (Woodcock, 1996: 83). Adaleti önemseyen bir kişinin başlıca amacı, tüm koşulları göz önünde bulundurup kendi bireysel durumunu rasyonel fayda kriterlerine göre değerlendirmektir. Marshall'a göre, bu tür bir akıl yürütme Godwin'i anarşizme itmiştir. Çünkü Godwin, kavrayış gücünün ötesindeki tüm kuralları ve yasaları reddetmektedir. Bu reddiye, Godwin'in felsefesinin temelidir ve onun anarşist düşüncesini anlamak için kritik bir noktadır (Marshall, 2019: 298).

Godwin, iyi ve kötü olanı açıklarken hedonistir: *"Acı daima kötüdür. Haz ve acı ile mutluluk ve sefalet, ahlâki sorgulamanın ana unsurlarını oluşturur."* (Godwin, 2020: 34). Godwin'e göre özgürlük, bilgi ve erdem, kendi içlerinde sonuçlar değil, mutluluğu elde etmek için zorunlu araçlardır (Marshall, 2019: 298). Ancak onun önerdiği iyilikseverliğin hazzıdır. Bir anlamda toplumsal iyilik, hırs duygusunu dizginleyen akıl ve kendine yeterlilik ile gerçekleşmelidir (Crowder, 2007: 56). Godwin'in adalet tanımı da "faydayla buluşmuş" olarak tanımlanmaktadır. İnsanların genel bir eşit ilgiyle

karşılanmasına dair görüşleri, bir takım sonuçlar doğurur: *"Mülkümüz, hayatımız ve özgürlüğümüz insanlık adına elde tuttuğumuz emanetlerdir ve bazı koşullarda adalet, daha büyük fayda için onları feda etmemizi gerektirebilir."* (Marshall, 2019: 299).

Her ne kadar eserinin adı *Politik Adalet* olsa da Godwin için adalet siyasal değil, toplumsaldır. Onun genel faydasının hedefi, özgür ve düzen içinde süren bir toplumsallığı tanımlamaktır. Marshall, onun cesur mantıkla kurduğu bu sistemin nihai olarak anarşi ile buluştuğunu ifade etmektedir. Gerçekten de Godwin hükümet ile toplum arasında ayrım yapar. Dahası Kropotkin'e benzer biçimde bireylerin toplamı olan toplumun "karşılıklı yardımlaşma" amacıyla bir araya geldiklerini düşünür (Marshall, 2019: 301). Toplum, bir kazanımdır zira insanın doğası onu toplumsal olmaya götürür. Hükümet ise bazılarının bireysel yanlışlarının doğurduğu bir zorunluluk yanılsamasıdır. Esasında toplumda doğal olarak var olan barışçı ve üretici müdahalelerin üzerinde cisimleşen hükümetin zorunlu müdahalesi bu yanılsamanın ürünüdür. Hükümetler, adaletsizliği önlemeyi görev edinseler de gerçekte olan adaletsizliği çeşitlendirerek sürdürmektedir (Godwin, 1793: Summary of Principles, II). Ayrıca Godwin, mülkiyet temelli birikimin ve ekonomik eşitsizliğin de bu adaletsizliğin bir parçası olduğunu vurgular*: "Mülkiyet eşitsizliğini sürdürerek ve ağırlaştırarak, birçok zararlı tutkuyu besler ve insanları hırsızlık ve dolandırıcılık yapmaya teşvik eder. Hükümetin amacı adaletsizliği bastırmaktı. Ancak etkisi adaletsizliği somutlaştırmak ve sürdürmek olmuştur."* (Godwin, 1793: Summary of Principles, II).

Hükümet tartışmasında uzlaşmaz bir muhalefet gösteren Godwin, çeşitli hükümet biçimlerini inceler. Buradaki amacı, en iyi olanı değil en az kötüyü aramaktır. Monarşi ve aristokrasiye karşı çağdaşlarıyla benzer eleştiriler geliştirir. Özgün ve anarşist olan tarafı ise demokrasi üzerine tezleridir (Woodcock, 1996: 87):

> "Demokrasi, toplumun her üyesinin bir birey olarak kabul edildiği bir yönetim sistemidir ve bundan fazlası değildir. Pozitif düzenleme söz konusu olduğunda…demokrasi yalnızca tüm ahlâki ilkelerin en basitinin tanınmasıdır, her insan eşit olarak kabul edilir…
>
> Fakat demokratik eşitliğin kaçınılmaz sonuçları olarak görülebilecek belirli dezavantajları vardır. Politik bir toplumda, bilgisizlerin bilgilerden sayıca fazla

> olacağını varsaymak mümkündür; 'dolayısıyla herkesin refahı, bilgisizliğin ve akılsızlığın merhametine kalacaktır', gibi bir anlam çıkacaktır…Gürültücü ve kurnaz demagoglar, düşüncelerini gösterme konusunda, saf niyetlerinden dolayı bu bakımdan daha az yeteneği olan insanlara göre, genellikle daha büyük bir avantaja sahip olacaktır…" (Godwin, 2020: 82)

Yine de demokrasi daha iyiye ilerleme ümidini diğer hükümet biçimlerinden daha çok sunmaktadır. Bir diğer deyişle, *"kazanımlar dikkate alındığında en kusurlu demokrasiler bile monarşilerden ve aristokrasilerden kat kat üstündür".* Ancak demokrasi yine de Godwin'in tanımladığı ölçüde bir adalet sağlamamıştır. Bu başarısızlığı, büyük karmaşık, merkezileşmiş devlete yüklemektedir. Çözümü ise karmaşık yapılardan kurtulup yerelleşmiş idari birimlerde bulur. Ulusal sınırların açmış olduğu sorunlardan kurtulmuş, insanların daha özgürce yaşadıkları ve tartışabildikleri aydınlanmış bir yerelcilik önerisini savunur. Bu önerisi daha sonraki anarşistlerin savunacağı "komünler"e benzemektedir. Godwin bu idari birimlere bucaklar (parishes) adını verecektir. Bu idari birimlerde topluluk, bir doğrudan demokrasi deneyimi göstererek idari kararlara katılacaktır. Bu durumun sonuçları ise yasamaya daha az ihtiyaç duyulmasıdır (Woodcock, 1996: 88-89).

Godwin'in özlemini duyduğu toplum, inşa edilirken şiddet kullanılmayandır. Onun için ideal toplum, aklın zaferi ile kurulmalıdır. Herkesin ortak iyiliği için gerekli olan, budur. Godwinci toplum inşasınınsa bir iyimserlikle, insanın iyiye doğru mükemmelleşeceğine dair sarsılmaz bir umutla ikame edilir. O, aklın ilkeleri dışında hiçbir yasal otoriteyi tanımayarak, "tavizsiz bir ahlâki ciddiyet"i gözetir: *"Bireye haklar sağlamak yerine vazife yüklemekten başka bir şey düşünmeyen Rasyonalist Godwin'in anarşizmi için tuhaf bir anarşizm denilecektir, oysa ilerde göreceğiz ki anarşizmin özü budur."* (Arvon, 1991: 31).

Godwin'ın anarşist felsefesi, bireyin özgürlüğü ve özerkliği üzerine bir etik çerçeve sunar ve bu çerçeve, otoritenin meşruiyetini sorgular. Bireylerin kendi yaşamlarının kontrolünü ele almaları gerektiğini savunurken, adalet ve eşitliğin bu özgürlük ve özerklikle sağlanabileceğine inanır. Godwin'ın faydacı temelli etik anlayışı,

birey merkezli olmaktan ziyade en büyük genel faydaya odaklanır. Onun düşünceleri, anarşist düşüncenin temellerini oluştururken, özellikle mülkiyet ve devlet konularında sonraki anarşist düşünürleri derinden etkilemiştir ve etkilemeye devam etmektedir.

2.1.2. Max Stirner: Biricikliğin Savunusu

Max Stirner'in gerçek adı Johann Caspar Schmidt'tir. Tanıdığı insanlar alnı fazla uzun göründüğü için ona Stirner demişlerdir. Schmidt daha sonra bu takma adı yazılarında kullanmıştır. Stirner, 1806'da Bavreya'da doğmuştur (Arvon, 1991: 33). Yoksul bir ailenin çocuğu olan Stirner'in yaşamı zorluklarla geçmiştir (Marshall, 2019: 321).

1826-1828 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü ve Hegel'in konferanslarına ve derslerine katıldı. Üniversite hayatı pek başarılı sayılmazdı. Üç yıllık bir aradan sonra Berlin Üniversitesi'ne dönüp 1832'de liselerde ders verebilmek için girdiği sınavı, pek parlak olmayan bir sonuçla geçti. Bir süre stajer öğretmen olarak çalıştı. Talihsizlikler hayatının geneline yayılmasına karşın, bu durumu kayıtsızlıkla karşılıyordu. 1837'de evlendi, ancak karısı doğum sırasında yaşamını kaybetti. Zamanla başından geçen talihsiz durumlar azaldı ve Madam Gropius'un okulunda öğretmen olarak çalışmaya başladı (Woodcock, 1996: 103). Stirner, beş yıl boyunca bu okulda çalıştı. Okul dışındaki vakitlerini geçirmek için bir grup genç entelektüelin olduğu bir gruba katıldı. Bu grup kendilerine *Die Freien* -Özgür Olanlar- diyorlardı. Ayrıca genç Hegelciler olarak bilinen bu grubun başını Bruno Bauer ve Edgard Bauer çekiyordu. Marx ve Engels'inde ara sıra katıldığı bu grup güçlü tartışmaların yaşandığı bir topluluktu (Marshall, 2019: 321).

Stirner'in pek az eseri vardır. Bunlardan biri, *"Eğitimimizin Sahte İlkesi*" 1842'te Marx'ın *Rheinische Zeitung* gazetesinde yayımlandı. Stirner'in bu çalışması, onun liberter eğilimini az çok belirginleştirir (Marshall, 2019: 322). Eserinde eğitimin nasıl bir otorite aracı olarak kullanıldığına dair analizleri dikkat çekicidir. Eğitim üzerine giriştiği bu analiz, onun dünyayı kavrayışında genel bir tutumu belirginleştirir. Bu tutum, şeylerin;

söylenenin, bilinenin, kabul edilenin dışında gizil olan yanlarını aralamaktır. Onların ne amaç taşıdığı, neye hizmet ettiğinin bir sorgulamasıdır:

> "…bir iktidar olarak *eğitim*, ona sahip olanı yoksun olan zayıftan üstün kıldı ve eğitilmiş insan, ne kadar büyük ya da küçük olursa olsun kendi çevresinde kudretli, güçlü, egemen bir kişi sayıldı: çünkü o bir otorite idi…Eğitim üstünlük yaratır ve insanı efendi kılar: Bu yüzden efendinin çağında eğitim, bir *iktidar aracı* idi." (Stirner, 2014: 12).

Stirner'in liberter eğiliminin radikal uçlara taşınacağı, ona kısa da olsa gerçek ün kazandıracak asıl çalışması ise *Der Einzige und sein Eigentum* (*Biricik ve Mülkiyeti)* adındaki eserdi. Bu çalışması, on dokuzuncu yüzyıl düşünce dünyasına aykırı düşen bir egoizmi ve immoralizmi[14] içeriyor, dahası çağdaşlarınca kabul gören fikirlere de cephe alıyordu. Hegel, Feuerbach, Marx, hatta Proudhon'un düşüncelerini reddediyordu. Genç Hegelcilerin çoğu da eleştirilerine konu olmaktaydı. Tezlerini sert bir dille ifade ediyor, bireyin kendiliği dışında, ilke olarak kabul gören her tür ahlaki kıstası ve fenomeni reddediyordu. Bir yıkım girişimi gibi duran bu sansanyonel eleştiriler karşısında, Feuerbach ve Moses Hess gibi isimler, Stirner'in tezlerine yanıt vermeye girişmişlerdir (Woodcock, 1996: 104). Stirner'e yanıt verme girişimleri bunlarla da sınırlı kalmamıştır. Friedrich Engels, Karl Marx'a yazdığı bir mektubunda, Stirner'in eserinin aşırı yönlerine vurgu yaparak, toplumsal kurumlara ve insan doğasına yönelik tespitlerinin de geçerliliğine dikkat çekmiştir. Dahası Engels, erken bir tespitle Stirner'in felsefesini tanılar, bu onun için saf bir "egoizm"dir. Bu mektuplar aslında Marx'ı, "Stirner'in egoizmi"ne cevap vermeye teşvik etme niyetinde gibidir. Nihayetinde Karl Marx, Stirner'e karşı girişilen polemiklere katılmaktan geri durmaz ve *Alman İdeolojisi* eserinde ağır bir eleştiri yazar (Macit, 2010: 16).

[14] Burada Stirner'in immoralizminin sınırlarını belirlemek yanlış anlamaların önüne geçmeyi sağlayabilir. Stirner'in düşünceleri, bireyselliğin özgürleşmesi üzerine yoğunlaşır ve bu bağlamda, tüm "kutsallığa", kutsal kendini inkâr iddialarına ve Hristiyan ile ahlaki Püritenliğe karşı çıkar. Bu duruş, bireyin sınırsız gelişim hakkını vurgular. Önerisi, ahlaksızlık değil ahlaki anlatılara karşı gelmektir. Stirner'ın bu yaklaşımı, diğer düşünürlerinkinden farklılık gösterir ve onun bireyciliği kendine özgü gelişimini besleyecek bir karakter taşır. Bkz. (Baginski, 1907)

Bu girişimler silsilesi, Stirner'in polemik metninde kurduğu egoizminin, çağın genel kanılarına bütünüyle aykırı kalmasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Çağdaşlarının eleştirilerini üzerine çeken Stirner; yazdığı eserle kısa bir süre düşünce dünyasında ilgi toplasa da çok geçmeden bu ilgi sönümlenmiştir. Stirner felsefesinin yeniden canlanması için, Friedrich Nietzsche'nin onu keşfettiği dönemi beklemek gerekecektir. Çoğu araştırmacı için Nietzsche'nin düşüncelerinin oluşup katmanlaşmasında Stirner'in etkisi büyüktür. Stirner'e olan ilginin daha dikkate değer bir artış göstereceği zamanlar ise 20. Yüzyılın başlarıdır. Bu dönemde anarşizme olan ilgi artışı, düşünürün eserine olan ilgiyi de artırmış hatta "çağdaş anarşizmin babası" olarak anılmaya başlanmıştır (Macit, 2010: 17-18).

Stirner'in bu denli eleştiri almasının ve yaşamı boyunca unutulmaya bırakılmasının nedenleri üzerine daha kapsamlı bir analize girdiğimizde, aslında onun felsefesinin ana hatlarını açığa çıkarmış olacağımız düşünülebilir. Eleştirildi ve unutuldu; çünkü söyledikleri var olan tüm inanç, felsefi sistemleri, siyasal ve toplumsal tüm fenomenleri reddediyor ve sadece "Biricik" olan 'Ben'i savunuyordu. Bu açıdan Saul Newman için Stirner'in *Biricik ve Mülkiyeti* "yazılmış en devrimci kitap"tır. Stirner, yerleşik bütün düşünsel sistemleri ve gelenekleri kritik ederek düşünsel anlamda bir kopuşun tehlikeli bir haberciliğini yapar. Artık neredeyse sabit hale geldiğini düşündüğü derinleşmiş ahlaki kalıpları, öznellik biçimlerini, insana ve topluma dair kabul gören genel kanıları yerle bir ederek, *"Batı geleneğinin felsefi mimarisine bir gülle getirir. Bu gülle onun kendi yolunda sadece yıkıntılar bırakmasına sebep olacaktır. Pek çok soyutlama, 'hayaletler', 'saplantılar' hatta tüm inançlarımız Stirner tarafından azledilir".* O, salt geçmişin değerlerini mercek altına almakla kalmayıp; çağın görüşlerinde de var olan kavrayış yanılgılarının analizine girişir. Akla duyduğumuz çağdaş güvenin, dinlerin hurafelerinden farklı olmadığını; insanı sahneye çağıran Aydınlanmanın basit bir yeni Tanrı icat ettiğini, çağdaş seküler kurumların ve söylemlerin "Hristiyanlığın hayaletleriyle yaşadığını" ifade eder: *"Stirner'in yaptığı, altında uzanan hiçlik girdabını ifşa etmek için dünyamızın kaldırım taşlarını sökmektir. Bu, 'her şey benim için hiçtir'in ilanıdır."* (Newman, 2021: 13).

Stirner'in "Biricik ben"i, etik politik boyutlarda sürdürülen tartışmalardaki "ben" nosyonunu en uç noktalara götürmüştür. Aydınlanma düşünürlerinin ve bazı sosyalist tahayyüllerin istikrarlı biçimde savundukları "ortak iyi" ve "özgeci etik" gibi taleplerini bulanıklaştırarak bir anlamda "postmodern" düşüncenin erken bir merkezi temasını oluşturur (Corcuff, 2009: 28). "*Benim için 'Ben'den daha önemlisi yoktur!"* der Stirner. Bireyci düşünürlerin genelinde "Ben" kavramına dair görüşler yine de bir toplumsallık örüntüsü içinde ele alınırken; Stirner'in *"Ben" meselesi "ne tanrısaldır, ne insanî; hakikât, iyilik, adalet, özgürlük vs. de"* değildir (Stirner, 2013: 18). Onun "ben"i bir başlangıç noktası, merkez ve amaçtır; toplumsuzlaşmış bir "ben"dir (Corcuff, 2009:28).

Biricik ve Mülkiyeti ilk olarak "anti-entelektüealizm" ile dikkat çeker. "İnsan" ve "İnsanlık" gibi soyut kategorileri, felsefi sistemleri, genel kavramları reddeder. Örneğin Godwin'in rasyonalist felsefesinde akıl ön planda iken Stirner, istem ve içgüdüleri dikkate alır. Aslolan biricikliktir, her insanın dikkatle geliştirmesi gereken şey budur. Kişinin kendini gerçekleştirmesi için ihtiyaçları ve arzularını gözetmesi gerekmektedir. Kişinin kendi yaratımı dışında var olan herhangi bir yasaya, ilkeye ya da kavrayışa ihtiyaç yoktur: *"Hak yoktur; yalnızca savaşa hazır egonun gücü vardır."* (Woodcock, 1996: 106). Anarşist kuram içinde çoğunlukla kabul gören elde edilmek, genişletilmek istenen "özgürlük" kavramı bile "kendilik" karşısında anlamsız karşılanır:

> "Özgürlük ile Kendi-olma arasında ne kadar da büyük bir fark var! İnsan pek çok şeysiz olabilir, pek çok şeyden *kurtulabilir,* ama hiçbir şeysiz olamaz; birçok şeyden özgürleşebilir, ama her şeyden özgürleşemez. Bir köle bile ruhen özgür olabilir; ama birçok bakımdan özgür olsa bile, gene de her bakımdan özgür değildir; bir köle, efendisinin, onu kırbaçlamasını ve canı istediği gibi ona hükmetmesini engelleyebilme özgürlüğüne sahip değildir (yani bu durumdan özgürleşemez). "Özgürlük sadece düşler âleminde vardır!" Oysa Kendi-olma benim tüm mizacım ve mevcudiyetim, benliğim demektir. Ben *kurtulmuş* olduğum şeylerden özgürüm ve *kudredimin* yettiği ya da *muktedir* olduğum şeylerin sahibiyim. *Kendime* sahip olmayı becebilirsem ve kendimi başkalarının kucağına atmazsam, Ben her zaman ve her koşul altında kendime aidim demektir. Özgür olmayı gerçekten isteyemem, çünkü bunu yapamam ve yaratamam: Ben bunu sadece dileyebilir ve ona ulaşmaya gayret edebilirim, çünkü özgürlük hep

bir ideal, bir hayalet olarak kalacaktır ve gerçeğin kısıtlayıcı bağları her an etimi lime lime edecektir." (Stirner, 2013: 195-196).

"Stirner'in "kendilik" mücadelesinde karşılaştığı düşmanla, anarşistin özgürlük mücadelesinde karşılaştığı düşman aynıdır: Devlet". Stirner'e göre devlet, kesin ve değişmez bir biçimde bireysel olanın karşıtıdır. Demokratik ya da despotik olması bu gerçeği değiştirmez; çünkü devlet, ortaklaşa yaşama uyan insanın -kolektif insanın- yüceleştirilmesinden ibarettir (Woodcock, 1996: 107):

Stirner'in egosu solipsist (tekbenci) değildir. O, "ben" dışındaki dünyayı tanır. Diğer insanların bağımsız varoluşlarını kabul eder. Stirner'in egosu, gerçekliğin bütününü oluşturmaz, "gerçekliğin en yüksek düzeyidir. Bütün varlıkları ve şeyleri kendi amaçları için kullanır". Onun felsefesinde birey "tekil" ve "kıyaslanamazdır" (Marshall, 2019: 325). Dış dünyayı ve diğer insanları kabul ettiğinden; Stirner'in egoizminin, "özgül bireyler"i merkeze alan "nominalist bir epistemoloji"[15] üzerine kurulduğu şeklinde kabul edilmektedir (Macit, 2010: 57).

Stirner, devletin ve toplumun karşısına egoistler birliğini koyar. Anarşist düşünceye dahil edilse de aslında anarşistlerin çoğundan da ayrıksı bir noktada durmaktadır. Örneğin anarşistlerin *kuvvet, iktidar ve güç* gibi kavramları pejoratif anlamlarda kullanırken, Stirner, (2013: 329) *hak* sözcüğünün karşısına, bu kavramlarla çıkar. *"Ben kudretim ölçüsünde hak ettiğimi alacağım"* der. Ancak egoistler birliği kurulursa, yani her insan biricikliğini gerektirdiği ölçüde eyleme geçirebilirse bu "evrensel bir açgözlülük ve aralıksız katliam"a yol açmaz. Stirner'e göre her insan, biricikliğini gözetecek olursa, ihtiyacından fazlasını almaya teşebbüs etmez. Zira bunun başkalarına hakimiyet kurmaya varacağını ve kendi biricik özgürleşimini tehlikeye sokacağını bilir. Bu bilme hali, bir anlamda kendi biricikliğinin farkına varmış egonun,

[15] Nominalist epistemolojinin temel ilkeleri, bilginin doğrudan somut nesneler ve deneyimler aracılığıyla elde edildiğini savunurken, evrensel kavramların gerçek varlık taşımadığını öne sürer. Örneğin bir nominalist, bir elmayı düşündüğümüzde, "elma" kavramının gerçekte var olan bir varlık olduğunu değil, zihnimizin deneyimlediği somut elma nesnesinden türettiğimiz bir soyutlama olduğunu savunur. Bu görüş, dilin gerçekliği temsil etmekten ziyade sadece zihinsel soyutlamaları ifade etmek için kullanıldığını vurgular. Bkz. BİNGÖL, M. (2021). ÜÇ ANA DÜŞÜNCE AKIMI BAĞLAMINDA TÜMELLER PROBLEMİ. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *25*(2), 539-546.

bireyler arası ilişkilere dayanan birliği kurulabileceğini varsaymaktır. Bunun yanı sıra Stirner, "*Egoistler Birliği"*ni çok fazla detaylandırmaz. Detaylandırmaz çünkü, bu tür girişimlerin sabit sınırlar çizmek olduğunu düşünmektedir. Toplumsallığa alternatif olarak sunduğu şey, istemleri ve dürtüleri ışığında kendi yararına olanı tercih eden veya zararı olan şeylerden kaçınan egoistlerin, serbestçe gönüllülük esasında bir araya gelmelerine dayanan bir birliktir (Woodcock, 1996: 108).

Stirner'in insan doğasına dair görüşleri Hobbes'u çağrıştırır. Stirner'e göre toplumsal yaşamda herkesin daimi bir tatmin arayışı vardır. Herkes tatmin olmak için arzularını gerçekleştirmeye giriştiklerinde sonuç, kaçınılmaz bir şekilde çatışmaya dönüşür. Bu bir anlamda *"herkesin, herkese karşı savaşıdır"*. Bu noktaya kadar Hobbes ile hemfikir gibi görünse de vardıkları sonuçlar, birbirlerine bütünüyle terstir. Hobbes bu çatışmanın önüne geçebilmek için egemenliğin her biçiminin kendisinde toplandığı bir Devlet'i çözüme çağırırken; Stirner ise var olan tüm ilişkilenmeleri ilga edip, devletsiz bir egemen bireyler birliği oluşturmayı arzular (Marshall, 2019: 331) Devlet, 'Biricik ben' için mücadele edilmesi gereken kötülüktür: *"...devlet ve Ben birbirimize düşmanız. Bu "İnsan toplumu"nun refahı ve mutluluğu bir egoist olarak Beni hiç ilgilendirmiyor, Ben ona hiçbir fedakârlıkta bulunmam, sadece onu kullanırım;... onu kendi mülküm, kendi yaratığım hâline getirmeye çalışırım; yani onu imha edip yerine bir Egoistler Birliği kurarım* (Stirner, 2013: 222). Stirner için *Egoistler Birliği'*nin kurulacağı dünya mücadele olmaksızın sağlanamaz. Devletin var olduğu bir gerçeklikte egoistler elindeki tüm güç ile ona karşı savaşmalıdır (Woodcock, 1996: 110).

Bu, bir sürekli mücadele gerektiren isyan talebidir. Stirner, devrim ile isyan kavramlarını birbirinden ayırır. Devrim onun açısından var olanı az veya çok dönüştürüp başka sabitler yaratmaktır şöyle devam eder Stirner: "*Devrimin amacı yeni düzenleme getirmektir, isyanın amacı ise, yeni düzenlemelerin getirilmesine olanak tanımayıp kendi düzenini kurmaktır...İsyan, sadece mevcut düzenin içinden Benimkileri çekip kurtarmaktır... Devrim yeni düzenlemeler, yeni kurumlar emreder; isyan ise, ayaklanmayı ya da kendini ayağa kaldırmayı ister".* Stirner bir anlamda radikal bir isyan etiği önerir ve bu önerisini güçlü kılmak için ilk Hristiyanların mücadelelerini İsa üzerinden örnek gösterir*: "...o, mevcut düzenin değişmesinden hayır beklemiyordu ve*

*tüm bir ekonomiyi umursamıyordu. O, bir devrimci değildi, başkaldıran biriydi, devleti değiştirme niyeti gütmüyordu, ama kendi belini doğrultup başını kaldırarak dimdik ortaya çıkmak istiyordu. Onun düsturu "yılanlar gibi kurnaz davranmak"*tı ve bu da duruma göre *"kralın hakkını krala verin"* düsturu ile aynı anlama gelmektedir. Stirner, ilk Hristiyanların mücadelesini isyan temelli bir başkaldırı olarak görür. Ona göre hükümetin ve muhaliflerin, değer verdiği her şeyin üzerinde temellenen ve her şeyden bağımsızlaşan bir isyandır bu. (Stirner, 2013, 391-392).

Stirner, bir suçu tanımlayan ve karşılığında cezalandıran her tür girişimi de reddeder. Onun egoistler birliğinde suçlular, cezalandırılmayacaktır zira cezalandırmanın her biçimini bir kutsalın bozulması olarak açıklar. Oysa egoistlerin birliğinde her tür kutsal, hükmünü yitirecektir. Suçluların iyileştirilmesine dönük girişimleri de reddeder. Zira ona göre iyileştirmeye dönük her teşebbüs, cezalandırmanın başka bir biçimidir. Bunun yerine bireyler, kendi yasalarını ele geçirmeli; bir başkasının eylemiyle oluşan zararların karşılığı olarak "tatmin" talep etmelidir (Marshall, 2019: 334). Bir başka açıdan "cezalandırma-iyileştirme"ye dönük bu analizinin arkasında teolojik bir çerçeveden seküler bir çerçeveye doğru dönemsel geçişe dair bir kritiğin olduğu düşünülmektedir. Stirner, esasında hiçbir şeyin değişmediğine yalnızca kılık değiştirdiğine dair bir kritik sunuyordu ve buradaki "tatmin" temelli radikal önerisi, bu gerçeği vurgulamak üzerine kurulmuştu. Ona göre hümanist bilinç ile tesis edilen yeni her şey, sekülerleşen teolojik kavrayışların ürünüydü (Newman, 2021: 94).

Görüldüğü üzere Stirner kabul gören bütün ahlaki kıstasları reddetmekle kalmaz, devleti ve kolektiviteyi de reddeder. *Biricik ve Mülkiyeti*'n önsözünde tüm üst anlatılara, -anarşistler dahil olmak üzere- insanların savunduğu ve gerçekleştirmek için mücadele ettikleri tüm kavramlara -hakikat, özgürlük, insaniyet ve hakkaniyet vd.- sırtını döner. Onun gördüğü ve gözettiği, yalnızca 'Biricik ben'idir (Stirner, 2013: 16-17). Böylesi bir radikal konumlanışı etik-politik açıdan nasıl ele almak gerekmektedir? Stirner'in felsefi izahı, insana zorunlu ve/veya gerekli olarak gösterilen kurumların, fenomenlerin, kavramların "ontolojik temizliği"dir. Birey, kendisini kuşatan evrensel hakikat ve ahlak kategorileri tarafından "kendiliğinin" nasıl zapturapt altına alındığını keşfedip, bunlardan arındığında; bunların bir anlık yanılgıların üretimi olduğunu anlayıp dünyaya dair algısını

yeniden yaratabilecek gücü kendisinde bulacaktır. Bu girişim bütünüyle radikal ve "neredeyse aşırı bir gönüllülük" içerir ve nihai olarak kişinin ele geçirdiği bu güç "sevinçli bir coşku" anıyla başlar. Stirner, algıladığımız dünyayı temelden yıkarak bizlere radikal bir özgürlüğü işaret etmektedir. Her şeyin reddi olarak kolayca kavranıp, "nihilizm" olarak kategorize edilen bu felsefi teşebbüsünü yeni bir etik imkan olarak düşündüğü görünmektedir: buradaki *"etik, kavramamızın ötesinde mutlak ahlaki kodlara soyutlanmaktan ziyade bizim tarafımızdan yaratılacak bir şeydir."* (Newman, 2021: 243-244).

Stirner'in egoistler birliğini işaret ederken hiçbir siyasal program sunmamaktadır. Tüm kuralcı, ahlaki sistemleri çözülmeye mahkum ederken karşısına koyduğu bu birliğin özgürce ve gönüllü bir şekilde karar vermelerini istemektedir. Birliğe dönük siyasal çözümlemesi yeni bir politik stratejiler önerisidir: sabit ahlaki kısıtlamaların devre dışı kaldığı açıklık, olumsallık ve çeşitlilik içeren bir politik birliktelik. *"Stirner, tüm sabit ve evrenselleşen kimliklerden -toplum ve devlet gibi- siyasi alanı temizlemek ve siyaseti, birden çok eylem ve birlik biçiminin ortaya çıkabileceği sürekli bir icat ve yaratıcılık alanı olarak onaylamak ister"*. Stirner'in egoizmi, politik bir çekişmenin sorunsallaştırması olarak anlaşılabilir. Egoistler birliği ile bireyleri kolektif bir katılıma doğru yönlendirir, ancak katılımcıların özerkliğini ve biricikliğini korumaya ve geliştirmeye çalışır. Bu türden bir birlik, "ait olmaktan çok *yakınlık* ilişkidir." (Newman, 2021: 244-245).

Max Stirner'in gönüllü birlik önerisi, anarşist düşünce içinde özgün bir tür anarşizm önerisi olarak değerlendirilebilir. Stirner'in özgünlüğü, Aydınlanma hümanizmi ve rasyonalizmine yönelik eleştirisiyle, her türlü özcü düşünceyi aşma amacını taşır. Bu felsefi yaklaşımıyla, klasik anarşist düşünürlerin (örneğin Kropotkin, Bakunin ve Proudhon) otoriteye karşı görüşlerini temellendirdikleri epistemolojik ve ontolojik temelleri de eleştiri konusudur. Başka bir deyişle, Stirner'in anarşizme özgün katkısı, evrensel özgürleşme ilkeleriyle eyleme geçen devrimci düşüncelerin düşebileceği tuzakları aydınlatmaktır. Stirner'in felsefesi, günlük yaşam pratiklerimizde mevcut olan iktidar ilişkilerine yönelik bir etik strateji geliştirmemize yol açabilir. Bu katkı, bireysel yaşamlarımızdaki sürekli var olan mikro-iktidar düzeylerini ve özgürleşim kapasitesini

yeniden değerlendireceğimiz farklı bir öneri arayışıdır. Bu öneri, sadece devlet gibi yerleşik kurumların otoritelerini ortadan kaldırmayı hedeflemekle kalmaz, aynı zamanda özgürlüğü yaşamın her düzeyinde arttırmayı amaçlayan bir politik stratejinin temelini atan özgürleşme etiğini vurgular. "*Özne düzeyinde başlayan mikro-politik bir anarşizm*"i merkeze alarak, gönüllü bir isyan etiğine dikkat çeker. İsyan, kişinin kendi gücünün gerçekliğini maskeleyen yanılsamalar dünyasından benzersiz bir biçimde ayrılma ve kopma sürecinin temsili gibidir (Newman, 2021: 245-247).

Stirner, güncel radikal politik tartışmalarda önemli merkezi sorunlara dair erken bir izlek sunuyor görünmektedir. Onun perspektifinden hümanizm, rasyonalizm ve ahlaki üst anlatılar, radikal bir eleştiriye konu olmaktadır. Stirner, liberal bireycilik[16] gibi verili ve rasyonel bir biçimde temellenmiş özne anlayışı yerine özerk bir "kendilik" kavramına odaklanması dikkat çekicidir. Bu eleştiri sadece bireyin dışsal rolleri ve beklentileriyle değil, kendi benliğini tanımlama ve yönlendirme gücüyle ilişkilendiren bir düşünce tarzına çağrıdır. Stirner'in bu çağrısı, günümüzdeki politik ve felsefi düşünceye, bireyin içsel özgürlüğü ve özerkliği üzerine derinlemesine bir değerlendirme yapma yöneliminde yeni bir pencere aralamıştır. Stirner'in görüşlerinden türeyen siyaset ve etik, anarşist düşünceyi bugün postanarşist düşünce olarak adlandırılan yeni bir dönüşümün işaretlerini taşımaktadır. Postanarşist düşünce, geleneksel anarşist prensipleri esnetir ve derinleştirirken, Stirner'in vurguladığı kendilik ve direniş gibi kavramları da içine alır. Bu anlayış, bireyin kendi kendine bilme ve özgürleşme sürecini ön plana çıkarırken, aynı zamanda toplumsal ilişkilerde hiyerarşiye ve otoriteye karşı durmayı da teşvik eder. Stirner'in felsefesi postanarşist düşünceyle birleştiğinde, farklılıkların çoğalması ve temsil karşıtlığı gibi etik-politik kavrayışlarla örtüşür ve otoriteye karşı çıkma çabalarının daha derin, daha kişisel ve daha radikal bir temelde ele alınmasını sağlar. Bu yetkin sentez anarşist teorinin sınırlarını göstermekle kalmaz, verimli bir diyalog aracılığıyla anarşist ethosun merkezi izlekleri olan adalet ve özgürlük nosyonlarını daha da derinleşirir.

[16] Stirner'e göre, liberalizm ortaya çıkması, geleneksel otorite yapılarının sorgulanmasını sağlasa da bireysel özgürlüğü tam anlamıyla sağlamaktan uzaktı. Ona göre insanın özgürlüğü, dışsal otoritelerin ve ideolojilerin birey üzerindeki etkisinden tamamen arınarak, kendi benliğini ve isteklerini merkeze almasıyla mümkündü. Tanrı yerine insan, Kilise yerine devlet gibi değişiklikler sadece birer değişiklik olarak kalıyordu, çünkü bu yapılar da hala bireyin özgürlüğünü sınırlayan otoritelerdi. Stirner'e göre özgürleşim, bireyin "kendine dönmesi" ile gerçekleşecektir. Birey; toplumsal normlar, ideolojiler ve dışsal otoritelerin dayatmalarından bağımsız olarak, kendi benliğine ve isteklerine odaklanmalıdır (Stirner, 2013).

2.1.3. Pierre-Joseph Proudhon: Eşitlikte Özgürlük

Anarşist duyarlılığın ortaya çıkardığı örgütlenme biçimleri ve değerler sistemleri farklı zamanlarda dünyanın dört bir yanından farklı örneklerde görülebilirken, bağımsız bir felsefi görüş olarak ortaya çıkışı on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında gerçekleşmiştir. William Godwin'in *Politik Adalet* adlı çalışması, güçlü tezlere dayanarak devletsiz bir toplumsal kuramın ikna edici bir örneğini oluşturma gayesi taşımıştır, ancak "anarşizm" kelimesini görüşlerini adlandırmak için ilk kullanan isim Proudhon'dur. Pierre Joseph Proudhon 1840'ta *Mülkiyet Nedir?* adlı bir kitap yayımlamış, dönemi için paradoksal ve kışkırtıcı bir biçimde "toplum anarşide düzen arar" ifadesini kullanmıştır (Milstein, 2020: 92).

Proudhon 1809'da emekçi bir köylü ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Napolyon Savaşlarının yarattığı yoksulluk döneminde geçen çocukluğu; bursla gittiği Besançon'daki Collége'de devam etmiştir. Bu okuldaki eğitimi sırasında sınıfsal ayrımı daha çok hissetmiştir, ancak köylü oluşuyla gurur duymuş, köyde yaşadığı dönemleri ve sadeliği geç yazılarında anmıştır. Proudhon, içine doğduğu yoksulluk nedeniyle eğitimini tamamlayamamış olsa da öğrenmeye dönük tutkusunu takip edip bir matbaacı olmaya karar vermiştir. Matbaa işini sürdürürken bir otodidakt olarak öğrenmeye devam etmiş ve düşüncelerini ilişki içinde olduğu insanlarla tartışmayı sürdürmüştür. Charles Fourier[17] ile de bu dönemde tanışmışlardır. Fourier'in özgün sosyalist düşünceleri, Proudhon'un daha sonraları şekillenecek olan toplumsal teorilerini beslemiştir. Matbaa işinde uzmanlaştıktan sonra, kendi matbaasını açmaya karar vermesi işlerin iyi gitmemesiyle sonuçlanmıştır. Proudhon bu dönemde yazdığı bir broşür sayesinde ödüllendirilmiş, ve ödül sayesinde Paris'e gitmeye karar vermiştir. Paris'teki yaşamında işçilerin sorunları üzerine eğilmiş, sosyalist ve devrimci topluluklarla ilişkiler kurmuştur. Buradaki ilişkileri neticesinde kafasında dağınık olan düşünceleri sistemleştirmeye girişmiştir (Woodcock, 1996: 118)

Proudhon bir süre sonra tekrar Besançon'a dönüp, yerel düzeyde bir matbaa atölyesine ortak olmuştur. Ancak bu işle yetinmeye niyeti yoktur: ya bir bilgin olacak ya

[17] Proudhon, "Charles Fourier'in büyük eseri *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*'in (Yeni Sanayi ve Ortaklık Dünyası, 1829) basımına nezaret etti ve bu eser onun iktisadi görüşlerini açıklığa kavuşturdu." (Marshall, 2019: 344)

da işçi sınıfına hizmet edecektir. 1838 yılında öğrenimine devam edebilmek için Besançon Akademisi'nin kapısını çalmıştır. Hem bursu hem de *Sunday Observer'*in deneme yarışması ödülünü kazanmıştır (Marshall, 2019: 345). Pazar Ayini üzerine olan bu deneme yarışmasında yazdığı metin, sistemleştirmek istediği düşüncelerin erken bir karşılığıdır. Proudhon, *Pazar Ayinine Dair*'de (De la célébration du dimanche) huzurlu bir kır yaşamının pastoral betimlemelerini işler; ancak bu huzurlu anlatı içerisinde aslında ana tema dikkat çekicidir. Öncelikle bir tatil gününün resmileşmesinin onaylanmasını talep etmektedir. Metinde dolaylı yollardan olsa da Peygamber Musa'nın salt peygamber olmadığını bu yararlı geleneği kurarken toplumsal bir gelişime dair önerilerin de olduğu ifade edilmektedir. Sekizinci Emri tartışmaya açarken "kendin için bir yana bir şey ayırmamalısın" ifadeleriyle mülkiyet kurumuna saldırmaktadır. Toplumsal hayata dair yorumlarda da, insanlar arasındaki koşulların eşit olması gerekliliğine dair vurgular dikkat çekmektedir. Eser, mülkiyet eşitsizliğine nihai olarak yoksullaştırılanlar tarafından karşı çıkacağının hayali bir diyalogu ile son bulmaktadır. Bu Proudhon'un sistemleşen düşüncesinin erken bir karşılığıdır: "Eşitlikçilik, biriktirilmiş mülkiyetin kötü olduğuna dair bir inanç ve doğal, içkin bir adalet duygusu." (Woodcock, 1996: 118-119).

Pazar Ayinine Dair'de düşüncelerini dolaylı yollardan ifade eden Proudhon, iki yıl kadar sonra çok daha güçlü ve daha açık bir şekilde düşüncelerini ortaya koymuştur. Bir otodidakt olarak ilk kitabı 1840 yılında yayımladığı *Mülkiyet Nedir?*'dir. Polemik bir dil ile yayımladığı bu metin kısa bir sürede büyük bir etki uyandırmıştır (Marshall, 2019: 341) Karl Marx, bu kitabı büyük bir ilgiyle karşılamış ve *"özel mülkiyeti eleştirel bir incelemeden, bilimsel olduğu kadar da acımak nedir bilmez, ilk kategorik incelemeden"* geçiren kişinin Proudhon olduğunu söylemiştir (Marx & Engels, 1976: 55).

Proudhon çağdaşı çoğu sosyalist gibi toplumsal teorisini hemen her alanda sunmaya gayret etmiştir. Felsefe, iktisat, siyaset, etik ve sanat alanlarında görüşler ortaya koymuştur. Otorite, mülkiyet, cinsellik, ırk ve savaş gibi konular üzerine aşırıya kaçan görüşler geliştirmiştir. Ancak ortaya koyduğu tüm çalışmaların merkezinde "baskın bir adalet ve özgürlük dürtüsü" vardır. Döneminde hakim olan Aydınlanmacı toplumsal ilerleme düşüncesini kabul ederek, akıl ve bilim ışığında insan özgürlüğünün artacağına inanmaktadır. Eğer toplum, gelişimin doğal yasalarıyla işleyecek biçimde kurulursa

insanların özgürce yaşayabileceğini, uyumun sağlanacağını düşünmektedir. Diyalektik yöntemi benimseyen Proudhon, belirlenmiş yasaların gerektirdiği zorunlulukları benimsemektedir, ancak akıl ve bilim ışığında ilerleyen insanların kendi doğal ve toplumsal sınırlarının farkında olacakları için, kapasitelerini geliştirebilecek kadar özgür olacağını savunmaktadır. Proudhon, siyasetin bilimini yaratmak isteğiyle giriştiği bu uğraşta tam anlamıyla sistemli ve tutarlı bir vizyon gösterememiştir. Marshall, bu duruma kariyeri boyunca pek çok kez fikir değiştirmesinin de sebep olduğunu belirtmektedir (Marshall, 2019: 340-341).

Proudhon'un yazdığı kitabın etkisi Fransız işçi hareketinin gelişimine paralel olarak artmıştır. Bu fikirler, Birinci Enternasyonal'in kurucuları arasında yayılmış ve 1871 Paris Komünü sırasında en etkili ve geniş grubun Proudhonculardan oluşmasını sağlamıştır (Marshall, 2019: 341). Kitabın kışkırtıcılığı başlıktaki soruya yanıtta gizlidir. Proudhon şu cevabı verir: *"Mülkiyet hırsızlıktır"*. Proudhon'a ünü getirecek bu görüşüdür ve taraftarlar kazandığı kadar düşmanlarda kazanmıştır. Toplumun mevcudiyetine karşı bir düşman olarak görülmüştür (Arvon, 1991: 42-43). Şöyle yazar Proudhon: "*Size küfür gibi gelen bu önerge -mülkiyet hırsızlıktır- eğer önyargılarımız düşünmeye müsaade etse, yaklaşan yıldırımdan bizi koruyacak olan bir paratoner olarak tanınırdı; ancak buna engel olan çok fazla menfaat var! Ne yazık! Felsefe olayların gidişatını değiştirmeyecek; kehanete bakmaksızın kader gerekeni yapacak. Ayrıca, adalet yerini bulmasın mı ve eğitimimiz bitmesin mi?"* (Proudhon, 2017: 54).

Proudhon, mülkiyet sistemini ve yarattığı sonuçları insan ilişikilerindeki sorunların odak noktasına yerleştirmektedir. Ona göre, yoksullar ile varsıllar arasındaki uçurumun sebep olduğu en belirgin sonuç; bütün topluma yayılan bir özgürlüksüzlük durumudur (Crowder, 2007: 109). Proudhon, özgürlüğün dokunulmaz olduğunu ilan etmektedir: *"Özgürlüğü ne satabilirim ne de devredebilirim; özgürlüğün devredilmesi ya da askıya alınmasını belirten her sözleşme ve kontratın her şartı"* hükümsüzdür. Ancak Stirner'in aksine Proudhon toplumsal olana güvenir. Onun güvensizliğinin arkasında yatan gerekçe hükümetçi zihniyet ve mülkiyet eşitsizliğinde başlar ve bu adil olmayan, özgürlüklerin kısıtlandığı bir toplumsallığa işaret eder. Suç konusunda yaklaşımı da farklıdır çünkü toplumsal uyum için özgürlüğün tahsis edildiği sosyal sözleşmeye karşı

kim suç işlemişse o kişiyi halk düşmanı ilan eder: *"özgürlük insanın asıl halidir; özgürlüğü reddetmek insanın doğasını reddetmektir"* diye yazmaktadır (Proudhon, 2017: 84). Proudhon özgürlüğün devredilemez bir hak olduğunu ortaya koyarken toplumsal sözleşme teorilerine karşı çıkmaktadır. Grotius, Montesquieu veya J.J. Rousseau tarafından tasarlanmış olsalar bile mülkiyetin meşrulaştırılmasına dönük her tür sosyal kontratın hükümsüz olduğunu ifade etmektedir: *"Toprak mülkiyet hakkını tanımak demek işi bırakmak, çalışma araçlarını bırakmak demektir; doğal bir haktan vaz geçmek ve kendimizi insanlıktan mahrum etmek demektir"* (Proudhon, 2017: 127). Proudhon, içinde doğduğu ekonomik politiğin eşitsizliklere sebep olan burjuva ticaret sisteminin yarattığı ahlakdışı özgürlüğe kesin bir dille karşı çıkmaktadır, çünkü burjuva özgürlüğü gerçek bir özgürlük değildir (Crowder, 2007: 109).

Proudhon'un mülkiyete karşı çıkışında etik-politik görüşünün bir karşılığını sunar. Ona göre mülkiyetin yarattığı eşitsizlik, ahlak yasasının ihlaline dair bir teşviktir. Bu türden bir eşitsizlik, bağımlılık ilişkisiyle kendisini gösterir. Emekçi ve iş veren arasındaki bağımlılık ilişkisi, birikim ekonomisinde her bir emekçi için adil bir ücreti vermekten mülkiyet sahiplerini alıkoyacaktır; Proudhon için bu bir sömürü ilişkisidir, ve bu açıkça "ahlakdışı"dır (Crowder, 2007: 111). Aslında Proudhon'un saldırdığı doğrudan özel mülkiyet değildir. O çağdaşları sosyalistlerin mülkiyetin yarattığı eşitsizliğe dönük çözümlerini de otoriter olarak görüp meydan okuyordu. Mülkiyetin kolektifleştirilmesinin nihai sonunun bireylerin kolektiviteye boğun eğmesi olarak düşünüyordu. Proudhon'un saldırdığı "ilkesel olarak karşı çıktığı, başkalarının emeğine irat biçiminde el koyan, *droit d'aubaine* (fırsat hakkı) talep eden büyük mülk sahipleri"dir. Proudhon, açıkçası "sahiplik" sınırları içinde kaldığı sürece yani bireyler mülklerini başkalarını sömürme araçlarına dönüştürmedikleri sürece mülkiyetten yanadır. Proudhon, mülkiyet birikimi ile komünizmin oluşturduğu kolektif gücün oluşturacağı baskı arasında bir başka yol üzerine düşünmektedir. Sermayenin ve sermaye güdümlü bir hükümetin ya da komünist bir devletin olmadığı bir toplumun mümkünlüğünü kritik ederken; her tür otorite ilişkisinin insanın entelektüel gelişimine ket vurduğu sonucuna varmıştır. Proudhon'un çağdaşı sosyalistlerden ayrılan yanı budur. (Marshall, 2019: 346). Ve kendisini çağdaşı sosyalistlerden ayırırken; bir kavram olarak

anarşizmi üstlenmesi kendi yazım tarzıyla "anarşist" olduğunu ilan etmesi yeni bir sosyal teorinin ilânını yapmaktadır:

> "Gelecekte yönetim şekli ne olmalı? Bazı genç okuyucularımın şöyle dediğini duyuyorum:
>
> 'Neden, nasıl böyle bir soru sorarsın? Sen bir cumhuriyetçisin', 'Bir cumhuriyetçi! Evet; ancak bu kelime hiçbir şeyi belirlemez. *Res publica*; yani, kamu şeyi. Şimdi her kim kamu meseleleri ile ilgileniyorsa -hangi yönetim şekli altında olduğu önemli değil- kendisine cumhuriyetçi diyebilir. Krallar bile cumhuriyetçidir.'
>
> "Ama sen bir demokratsın?" "Hayır." "Ne! Monarşi mi isterdin." Hayır." "Meşrutiyetçi?" "Tanrı korusun!" "O zaman bir aristokratsın?" "Hiç değil." "Karışık yönetim mi istiyorsun?" "Hiç değil." "Nesin, o zaman? "Ben bir anarşistim".
>
> "Tamam anlıyorum, hicivli konuşuyorsun. Bu yönetime bir taş atma." "Hayır hiçbir şekilde. Az önce inancımın ciddi ve iyi düşünülmüş bir açıklamasını verdim. Her ne kadar düzenin sıkı arkadaşı olsam da, (kelimenin tam anlamı ile) bir anarşistim" (Proudhon, 2017: 281-282).

Proudhon'un "toplum, anarşide düzen arar" söylemi daha önce belirttiğimiz gibi kavramın iki anlamlılığının farkında olarak, bilinçli bir tercih olduğu düşünülmektedir: "Anarşi düzendir" paradoksunu ortaya atmaktadır. Çünkü vurgulamak istediği mesele, kaosun ve karışıklıkların asıl sebebinin otoriter siyasal rejimlerin ve eşitsiz servet bölüşümünün olduğudur (Marshall, 2019: 347). Proudhon için mülkiyet eşitliği ortadan kaldırırken komünizm ideali bağımsızlığı yadsır. Uygun olan toplumsallık, özgür ilişkilerin sağlanabileceği ve bu iki kutbun kusurlarını ortadan kaldırabildiğimiz ölçüde gelişecektir. Bu gelişimde eşitliğin, bağımsızlığın, bireysel yetkinliklerin gelişebileceği "özgürlük" durumunda ya da "anarşi" durumunda mümkündür (Woodcock, 1996: 121).

Toparlamak gerekirse Proudhon'un anarşist önerisi, demokratik bir çerçeve içinde müdahalelerin olmaması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre otorite karşıtlığı, sadece siyasi alanda değil toplumun tüm gruplaşmalarında özgürlüğe doğru ilerlemelidir. Ancak

bu yaklaşım, sürekli müdahaleye ihtiyaç duyan bir mülkiyet dağılımı için sorunlu olabilir. Proudhon'un önerisi, mülkiyetin demokratikleştirilmesi ve devlet müdahalesini ortadan kaldırmaktır. Ayrıca, özel mülkiyetin devlet tarafından korunmasının maliyeti çok yüksektir; bu nedenle vergilendirme, polis ve ordu gibi sömürgeci koruma kurumlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Devlet kontrolü olmadan, insanların kendi işlerini özgürce örgütleyebilmeleri için aşağıdan yukarıya bir yönetim sistemi gereklidir. Eşitsizlik ve sosyal uyumsuzluk, Proudhon'a göre, devletin mülkiyet üzerindeki hakimiyetinin ortadan kaldırılmasıyla çözülebilir (Kinna & Prichard, 2019 : 234).

'Mülkiyet Nedir?'in topladığı ilgi bir soruşturma tehdidini de içermiştir. Adalet Bakanlığı gözetiminde yürütülen soruşturma sonucunda kitabın bilimsel sınırlar içerisinde kaldığı ve tehlikeli olmadığına karar verilmiştir. Bu kararın hemen ardından Proudhon, *Mülk Sahibine Uyarı* (1842) başlıklı yeni bir inceleme yayımlamıştır. Bu incelemesinde de ekonomik eşitlik talebini yineliyor; yetkin insanların onurlu davranıp bu ilkesel duruşu kabul etmesi gerektiğini ifade ediyordu. Bu girişimi sonucunda Proudhon bir davaya konu olmuş; ancak metnin sıradan insanların anlamayacağı düzeyde karmaşık olduğu gerekçe gösterilerek beraat etmiştir (Marshall, 2019: 347). *Mülk Sahiplerine Uyarı,* ilk eserindeki temel iddialar etrafında dolanmakla birlikte toplumu ancak sömürülenlerin yeniden kurulabileceğini daha güçlü bir biçimde ilan etmektedir. Metinde açıkça militan bir tavır takınır; sömürülen ve umutsuzluğa sürüklenen emekçilerin tüm baskı aygıtlarıyla bastırılmaya çalışsalar bile bir son çareye başvuracaklarını ilan eder. Bu son çare ne kralların öldürülmesidir ne suikast ne de akla gelen diğer türden doğrudan şiddet biçimleridir bu son çareyi muğlak bırakır Proudhon. Ancak Alsaslı şair Ackermann'a yazdığı bir mektupta, ortaçağda küçük tiranların yargılandığı gizli halk mahkemelerine benzer bir kurumu işaret etmiştir (Woodcock, 1996: 122).

1844-1845 kışında tekrar Paris'te bulunan Proudhon, kafasındaki hükümet ve mülkiyet karşıtlığını sürdürmek için girişimlerde bulunmuştur. Paris'te iken aralarında Marx, Herzen ve Bakunin'de bulunduğu pek çok siyasal mülteciyle tanışmıştır. *Mülkiyet Nedir'*in yarattığı etki sebebiyle ilgiyle karşılanmış, Hegel felsefesi ve devrimci stratejiler üzerine güçlü tartışmalara girmişlerdir. Bakunin ve Herzen, Proudhon'un görüşlerini

özümseyecek düzeyde dostluk geliştirmiş olsalar da Marx ile Proudhon arasındaki ilişki hayranlıkla süren bir ilgiden, uzlaşmaz bir zemine sürüklenmiştir. Marx ve Engels'in başlarda Proudhon'a büyük saygı duyduğu kesin olmakla birlikte esas kırılmanın yaşandığı yer Proudhon'un komünist kolektivitenin otoriter eğilimlerine dair kuşkuculuğunda başlayacaktır (Marshall, 2019: 348). Bu uzlaşmazlığa dair dikkat çekmenin bugün hala süren önemli bir kavrayış farkını ortaya koyacağını düşünebiliriz. Anarşistlerin, Marksist sosyalist mücadeleden ayrıldığı gerekçeler üzerine düşünerek, anarşist politik-etik duyarlılığın pratikteki karşılığını kavrayabiliriz. Bu liberter-otoriter eğilimlerin doğurduğu bir ayrımın çıkış noktasıdır.

Fransa'dan ayrıldıktan sonra Marx, Mayıs 1846'da Proudhon'a gönderdiği davet mektubuyla siyasi yolculuğunda dönüm noktasını oluşturan bir adım atmıştır. Mektup, içerdiği nazik ve saygılı ifadelerle Proudhon'u uzun süredir örgütlediği gizli uluslararası devrimci ağın Fransa'daki yürütücüsü olmaya davet etmektedir. Bu mektup, sadece bireysel bir çağrı değil, aynı zamanda o dönemin ideolojik ve tarihsel zemininde bir önem taşımaktadır (Ege, 2019: 107). Marx'ın Proudhon'a yazdığı mektupta, Frédéric Engels ve Philippe Gigot ile birlikte Alman komünist ve sosyalistleri arasında bir iletişim ağı kurduğunu belirtir. Bu ağın amacı, bilimsel konularda fikir alışverişi yapmak, sosyalist yazılar ve propaganda üzerinde denetim sağlamak ve özellikle Alman sosyalistlerini Fransız ve İngiliz sosyalistleriyle bağlantıya geçirmek olarak açıklanır. Bu ağ, aynı zamanda yabancıları Almanya'daki sosyalist hareketler hakkında bilgilendirmeyi ve Almanları da Fransa ve İngiltere'deki sosyalist etkinliklerden haberdar etmeyi hedefler. Marx, ayrıca İngiltere ile zaten ilişki kurduklarını ve Fransa'daki durum için Proudhon'un kendileri için en iyi temsilci olacağını ifade eder (Haubtmann, 1982; akt. Ege, 2019: 107).

Proudhon'un bu mektuba verdiği yanıt, Marx ve Engels için öngörülemeyen bir tepkiye yol açacaktır. Proudhon, ikircikli bir tavırla Marx'ın girişiminin faydalı olacağını ve daveti kabul ettiğini belirttikten sonra, ancak "doğuştan tembel" karakteri nedeniyle yazışmalara etkin bir şekilde katılamayacağını ifade eder. Bunun yanı sıra Marx ve Engels'in genel tutumu ve projeleri hakkında ciddi çekinceleri olduğunu vurgular. "Her şeyden önce" örgütlenme ve girişimleri gerçekleştirme konusunda, "daha uzun bir süre, antik ve şüpheci bir yaklaşımın korunması faydalı olacaktır" şeklinde ifadelerle

düşüncelerini dile getirir. Marx ve Engels'in anladığı biçimde, devrim nosyonuna karşı da yargılayıcı bir tutum geliştirir (Ege, 2019: 108). Proudhon, Marx'a yazdığı mektubunda ayrıca, ekonomik etkinliklerde dogmatik olmayan, özgür düşünceli bir yaklaşımın savunulması gerektiğini vurgular. Toplumu yöneten yasaların ve bu yasaların nasıl işlediğinin anlaşılması için araştırmaya açık olduğunu belirtirken, eski inanç sistemlerinin yerini yeni dogmatik düşüncelerin almasına karşı çıkar. Özellikle Katolik teolojisine karşı çıktıktan sonra, Martin Luther'in yaptığı gibi yeni bir dogmatik sistem kurmanın çelişkilerini savunur. Proudhon, daha bilge ve hoşgörülü bir yaklaşımı destekler, liderlik pozisyonunda olmanın, yeni bir dogmatik sistemin liderlerine dönüşmek anlamına gelmemesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca her türlü protesto hareketine sevgiyle yaklaşılmasını ve dışlama veya gizemciliğe yer verilmemesini savunur. Son olarak devrimci eylemi, toplumsal reformun bir aracı olarak görmekten vazgeçilmesi gerektiğini, çünkü bu yaklaşımın şiddet ve keyfi davranışlara yol açtığını, dolayısıyla bir çelişki olduğunu belirtir (Haubtmann, 1982; akt. Ege, 2019: 108).

Marx ve Engels, Proudhon'un uzlaşmacı, reformist ve barışçıl siyasi pozisyonunu kabul etmiyorlardı. Bu ikili için, Proudhon'un "devrim" kavramını büyük harfle yazması bile, onun devrimci olmadığını gösteriyordu. Marx ve Engels'e göre toplumu kökten değiştirmek, emekçi insanları özgürleştirmek ve proletaryayı kurtarmak gibi temel hedeflerine, Proudhon'un tutumu bir ihanettir. Ayrıca, Proudhon'un devrimi bir amaç olarak görmek yerine, toplumsal değişim için bir araç olarak reddetmesi, Marx ve Engels'in kurmaya çalıştığı sosyalizm ile Proudhoncu sosyalizm arasındaki bağları tamamen koparmaktaydı. Marx ve Engels, Proudhon'un sınıf çatışmasını ve gerektirdiği şiddeti dışlayan bu tutumunu "küçük burjuva" bilincine özgü olarak adlandırıyorlardı. Marx'ın muhalifi olarak tanımladığı Proudhon, Marx ve Engels'in temel idealleriyle uyumsuz görünüyordu. (Ege, 2019: 109).

Proudhon'un, Marx'ın görüşlerine ve pratikte gösterdiği girişimlere karşı ilkesel çıkışıyla başlayan bu uzlaşmazlık zamanla bir kişilik çatışmasına dönüşmüşe benziyor. Proudhon'un *Ekonomik Çelişkiler Sistemi: ya da Sefaletin Felsefesi*'ni yayımlamasının

ardından Marx da *Felsefenin Sefaleti*[18] adlı çalışmasını yayımlamıştır. Woodcock'a göre, (1996: 127) Marx'ın bu karşı çıkışı, görünürde Proudhon'un çalışmasının bir eleştirisidir, ancak Proudhon'un ortaya koyduğu görüşlere karşı girişilmiş "kötü niyetli bir yanlış betimlemeler silsilesi" olarak okumak yanlış olmayacaktır. Ege'nin (2019: 109) dikkat çektiği husus ilkeler üzerinde başlayan bir tartışmayı, kişisel bir karşıtlığa dönüştürüyor gibidir: "Proudhon'un Marx'tan gelen devrim yönünde birlikte çalışma talebini terbiyeli ancak, ders verici, küçümseyici bir dille geri çevirmesi, Marx'ı son derece yaralamış olabileceği…akla uzak bir varsayım değil"dir. Bu görüşe göre Marx, Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* çalışmasını, daveti kabul ettiği takdirde çok farklı bir biçimde okuyacak belki de *Felsefenin Sefaleti* hiç yayımlanmamış olacaktı.

Bu uzlaşmazlığın sonucunda Marx, Proudhon'u ve görüşlerini "zayıf Hegelcilik" ile "sahte evrensel akıl" hipotezleri ile yermiş, benimsemiş olduğu birey temelli iktisadi model sebebiyle toplumsal devinimini ıskaladığını ve "statik bir nihaî özne" tuzağına düştüğünü ifade etmiştir. Marx için Proudhon, artık bir "burjuva sosyalisti"dir. Proudhon, bu tür tenkitler karşısında kötü niyet sezmiş olsa da yanıt vermemiştir. Günlüğüne şu notları düşmek ile yetindiği ifade edilmektedir: *"Marx sosyalizmin bağırsak kurdudur!"*. Bu uzlaşmazlık, Birinci Enternasyonel içinde Marx ile Bakunin arasında var olan uzlaşmazlığın da belirleyicisi olmuştur (Marshall, 2019: 349). Bakunin'in görüşlerini değerlendirirken detaylıca belirtileceği üzere; bu tartışma, salt kişisel ihtirasların

[18] Marx'ın Felsefenin Sefaleti (1847) adlı eseri, Pierre-Joseph Proudhon'un anarşist felsefesine yönelik çarpıcı bir eleştiridir. Marx, Proudhon'un ekonomik ilişkileri değerlendirme biçimi üzerine derinlemesine bir analiz sunar ve onun yaklaşımının eksikliklerini vurgular. Proudhon'un, ekonomik ilişkilerin iyi ve kötü yanlarını anlamada eksik kaldığını belirten Marx, onun hem ekonomistlerin ölümsüz ilişkiler zorunluluğunu vurguladığını hem de sosyalistlerin sadece sefalette sefalet gördüğünü iddia ettiğini dile getirir. Marx, ayrıca Proudhon'un bilimi otorite olarak kullandığına dikkat çeker ve onun ekonomi politiği ile komünizmi eleştirirken aslında her ikisinin de ötesinde olduğunu iddia ettiğini ancak bu iddianın tutarlı olmadığını savunur. Ayrıca Proudhon'un işbölümü konusundaki görüşlerini sorgular ve işbölümünü tek bir kategoride açıklamanın yetersiz olduğunu belirtir. Marx, Proudhon'un fikirlerini anlamak için onun küçük burjuva bakış açısını ve çelişkili doğasını anlamak gerektiğini vurgular. Ona göre Proudhon'un gerçek bilimsel diyalektiği kavrayamaması, fikirlerinin sığlığına işaret eder. Proudhon'un çelişkilerle dolu yaşamını ve kişisel çatışmalarını eleştirirken, onun siyasi ve entelektüel görüşlerinin de çelişkilerle dolu olduğunu öne sürer. Sonuç olarak Marx, Proudhon'un fikirlerinin ve yaşamının tutarsızlığını ve sığlığını vurgular, onu basit bir şarlatan ve siyasi bir figür olarak nitelendirir ve gelecek kuşakların tarihinde küçük bir iz bırakacağını düşünür. Marx'ın bu eleştirisi, anarşist felsefeye ve kapitalist üretim ilişkilerine dair bakış açısını yansıtır ve günümüzde hala önemini koruyan bir tartışmaya ışık tutar. Bu eleştiri, Marx'ın Proudhon'un fikirlerine ve anarşist harekete yönelttiği eleştirilerin yanı sıra daha geniş bir politik ve ekonomik analizin bir parçası olarak da kabul edilebilir (Marx, 1966).

uzlaşmazlığı üzerine kurulu gibi görünse de temelde; Devlet, otorite ve özgürlük kavrayışları arasındaki uzlaşmazlığın doğurduğu bir tartışmadır. Anarşistlerin, bu tartışmadaki konumu onların etik-politik tasavvurlarına dair bir analizi mümkün kılmaktadır.

Proudhon, *Sefaletin Felsefesi'*nde teoloji konusundaki görüşleriyle yine dikkatleri üzerine çekmiştir. Din karşıtı bir konumlanışla Tanrı fikrine dair giriştiği analizde, dünyanın genel durumuna bakarak Tanrı'nın varlığını tartışmanın ötesinde, iyilik halini gözeten bir Tanrı'dan söz etmenin imkansız olduğunu ifade etmiştir. Uzun çözümlemesi sonucunda var olan tüm eşitsiz politik tezahürler karşısında bir karşıt duruş geliştiğinde, azizlerin nihai olarak kitleler üzerinde sahte bir sağaltım etkisiyle "proletaryanın bahtsızlığını sanki tanrının hikmeti" (2012: 119) gibi sunduğunu, Tanrının yardıma koştuğunu ima etmiştir. Tartışmasını sürdürürken kendi döneminde otoriter eğilimlere sahip olduğunu düşündüğü sosyalistlere karşı da duruşunu pekiştirir ve anarşist etiğin temel prensibini ortaya koyar, bu prensip her türden tahakkümün reddidir. Sosyalist Louis Blanc'in (1811-1882), *Çalışmanın Örgütlenmesi* adlı çalışmasının kritiğini bu prensip etrafında pekiştirir. Blanc'ın bu eserinde, işbirliği gibi temel bir sorunun karşısına rekabeti koyduğunu ve rekabetin ortadan kalkması gerektiği önerisinde bulunduğunu ifade eden Proudhon, rekabete karşı otoriter bir müdahaleyi politika sahasına çağıran Blanc'ı kestirmeden bir çözüm önerisinde bulunduğuyla itham eder ve çözümlemesinin sığ olduğunu düşünür:

> "Bay Blanc sürekli olarak otoriteye çağrı yapmaktadır, sosyalizm ise açıkça anarşik olduğunu ilan etmektedir. Bay Blanc iktidarı toplumun üstüne yerleştirmektedir, sosyalizm ise iktidarı toplumun altına koymaya çabalamaktadır. Bay Blanc toplumsal yaşamı yukardan aşağıya oluşturmaktadır, sosyalizm ise toplumsal yaşamın aşağıdan filizlenmesini ve büyümesini istemektedir. Bay Blanc politikanın peşinden koşmaktadır, sosyalizm bilimi aramaktadır. İkiyüzlülük yeter artık, diyorum Bay Blanc'a: Siz ne Katolikliği istiyorsunuz, ne monarşiyi, ne soyluluğu; fakat size bir Tanrı gerekiyor, bir din, bir diktatör, bir sansür, bir hiyerarşi, ayrımlar ve rütbeler. Ben ise sizin Tanrı'nızı reddediyorum, sizin otoritenizi, hükümranlığınızı, hukuk devletinizi ve tüm o temsili mistifikasyonlarınızı reddediyorum ; ne Robespierre'in buhurdanlığını ne

> de Marat'nın değneğini istiyorum ve sizin erdişi demokrasinize boyun eğmektense statükoyu destekliyorum. On altı yıldır sizin partiniz ilerlemeye direniyor ve kamuyu durduruyor; on altı yıldır, merkez solun ucundan iktidara kuyruk sallayarak despotik kökenini gösteriyor; artık feragat etmenin ya da dönüşüm geçirmenin zamanı. Siz, otoritenin zalim teorisyenleri, savaş açtığınız hükümetin sizden daha iyi gerçekleştiremeyeceği ne öneriyorsunuz ki?" (Proudhon 2012: 162).

Proudhon, fikirlerini pratikte uygulama şansı yakaladığında 1848 devrimi patlak vermiştir. Louis Philippe monarşisi yıkıldığında bu gelişmeyi "fikirler olmadan yapılan" bir devrim olarak düşündü ve fikirlerini yaymak için halk kulüplerine katılmıştır. Şubat 1848'te *Halkın Temsilcisi*'ni yayımlamaya başladı. Çok geçmeden devlet sansürüne maruz kaldı ve sansürü kırmak için üç kez farklı isimle basmak zorunda kalmıştır. *Halkın Gazetesi*[19]'inde Kasım 1848'de "özyönetim"in ilkelerini anlatan bir tür karşılıkçı manifestoyu yayımlamıştır. Bu yayınlarında, kitaplarındaki düşüncelerini temel alarak mülkiyet, aile, ve genel olarak özgürlük konularına odaklanan görüşlerini yinelemiştir. Proudhon mülkiyet ve aileyi savunurken, özellikle "emeğin meyvelerinin, faizle kazanılmamış mülkün serbestçe dağıtılması" çağrısında bulunmuştur. Bu ifade, emekle elde edilen değerin, faiz yoluyla değil adil bir şekilde paylaşılması gerektiği fikrini içermektedir. Proudhon'un temel vurgularından biri de özgürlük kavramıdır. Proudhon, başkalarının özgürlüğüne saygı gösterildiği sürece sınırsız insan ve yurttaş özgürlüğünü savunmaktadır. Bu özgürlük kapsamında, "örgütlenme özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, din özgürlüğü, basın özgürlüğü, düşünce ve konuşma özgürlüğü, çalışma, ticaret ve iş yapma özgürlüğü, eğitim özgürlüğü" gibi bir dizi temel özgürlüğün olduğunu ifade eder. Bu ifadeler, Proudhon'un anarşist ve anti-otoriter düşüncelerini yansıtmaktadır. Proudhon, devletin ve otoritenin bireyin özgürlüğüne müdahale etmesine karşı çıkmış ve toplumsal ilişkilerin özgürlük ilkesine dayanması gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle, mülkiyetin adil bir şekilde dağıtılması ve bireylerin geniş bir yelpazede özgürlüklerine saygı gösterilmesine dikkat çekmektedir (Marshall, 2019: 352).

[19] *Jurnal du Peuple* (8-15 Kasım 1848), Guérin, *Ni dieu ni Maitre, s. 84, 83.* (akt. Marshall, 2019: 352)

Proudhon'un Haziran 1848'de başlayan kısa bir parlamenter deneyimi olmuştur. Ancak bu deneyimi onun açısından hüsranla sonuçlanmıştır. Mecliste görüşlerini temel alan bir tasarıyı oya sundu ancak 2'ye karşı 691 oyla reddedildi. Bundan sonra "Genel oy hakkı"nın "Karşı Devrim" olduğunu düşünmeye başladı. Toplumsal hayatta köklü değişim için parlamentoya başvurmanın beyhude olduğunu düşünmeye başlayan Proudhon, karşılıkçı tezlerini hayata geçirmek için faizsiz kredi sağlayan bir Halk Bankası kurmaya girişmiştir. Yirmi yedi bin kayıt almasına karşın banka bir yıl içinde iflas etmiştir. Devam eden süreçte Louis Napoleon'un başarılı hükümet darbesi sonucunda artan baskılara yönelttiği eleştiriler sebebiyle Ocak ayında tutuklanıp, üç yıl hapse mahkum edilmiştir. Hapishane döneminde üretken bir şekilde faaliyet gösteren Proudhon, 1848 devrimi ve faizsiz kredi konularında yazdığı eserlerde, insanın hem sömürülmesini hem de yönetilmesini reddederken, bağımsızlığa vurgu yapmıştır. *Bir Devrimcinin İtirafları*'nda (1849), kendi yaşamına renkli bir değerlendirme sunarak, yönetimin her türlüsünü gasp ve tiranlık olarak nitelendirmiştir. *İki Aralık Hükümet Darbesinin Haklı Çıkardığı Toplumsal Devrim*(1852) adlı broşürde, ekonomik reform umuduyla Napoleon ile işbirliğini savunsa da sonradan bu sapmadan duyduğu pişmanlığı ifade etti. En önemli eserlerinden biri olan *Ondokuzuncu Yüzyılda Genel Devrim Fikri*'nde (1851) ise toplumun "doğal yasaları" tarafından düzenlenen sürekli devrimi coşkuyla savunarak, devrimi ahlaki bir zorunluluk olarak tanımladı ve devlet adamının buna karşı çıkmasını suç olarak gördü (Marshall, 2019: 352-354).

Proudhon'un bakış açısına göre devlet, tamamen hayali bir varlık olup, borçlar ve süngüler dışında bir şey sunmayan bir canavar olarak şekillenir. Devletin kökenlerini ataerkil ailede bulan Proudhon, onun ilk insanların hiyerarşik düzen olarak anladıkları bir formdan türediğini vurgular. Azınlığın kendi çıkarını koruyarak genel faydaya katkıda bulunduğu düşüncesinin, yanılsama olduğunu savunur. Ona göre demokratik hükümet, çelişkilidir, çünkü gerçek anlamda danışma mümkün değildir ve temsilciler, seçmenlerin iradesini doğru bir şekilde yansıtamaz. Bu da çoğunluğu etkisiz hale getirir. Temsili hükümetin sürekli kötüye kullanılması, yöneten sınıfın ve temsilcilerin çıkarının, temsil edilenlerin çıkarına zarar verme eğiliminde olduğunu iddia eder. Bu durumda genel oy hakkı, sıradanlığın zaferini ve çoğunluğun baskısını sağlar (Marshall, 2019: 355).

Proudhon'un bu görüşleri *Ondokuzuncu Yüzyılda Genel Devrim Fikri*'ndeki (1851) ünlü tiradındaki güçlü bir şekilde ifadesini bulur:

> "Ey, insanın şahsiyeti! Altmış asırdır bu alçaklık içinde sürünüyor olabilir misin? Kendine kutsal ve ulvi diyorsun, ama sen sadece fahişesin, hizmetkârlarının, keşişlerinin ve askerlerinin yıpranmamış ve ücretsiz fahişesi. Bunu biliyorsun ve buna izin veriyorsun. *Yönetilmek*, bunu yapmaya ne hakkı ne bilgeliği, ne de erdemi olan yaratıklar tarafından göz önünde tutulmak, denetlenmek, gözetlenmek, yönlendirilmek, yasalarla yönetilmek, numaralandırılmak, kaydedilmek, telkin edilmek, vaaz edilmek, kontrol edilmek, değerlendirilmek, değer biçilmek, kınanmak, emredilmektir... *Yönetilmek*, her eylemde, her işlemde not edilmek, fişlenmek, kaydedilmek, vergilendirilmek, damgalanmak, ölçülmek, numaralandırılmak, tartılmak, ruhsatlandırılmak, yetkilendirilmek, uyarılmak, yasaklanmak, ıslah edilmek, düzeltilmek, cezalandırılmaktır. Kamu yararı bahanesiyle ve genel çıkar adına, katkı altına alınmak, eğitilmek, koşturulmak, sömürülmek, tekelleştirilmek, gasp edilmek, sıkıştırılmak, gizemleştirilmek, soyulmak; sonra, en ufak bir direnişte, ilk şikayet sözcüğünde, bastırılmak, para cezasına çarptırılmak, hor görülmek, taciz edilmek, takip edilmek, istismar edilmek, sopalanmak, silahsızlandırılmak, boğazlanmak, hapsedilmek, yargılanmak, mahkum edilmek, vurulmak, sürülmek, kurban edilmek, satılmak, ihanete uğramak; ve hepsini taçlandırmak için, alay edilmek, rezil edilmek, hakarete uğramak, onursuzlaştırılmak. İşte hükümet budur; işte adalet budur; işte ahlak budur. Ve düşünsenize, içimizde hükümette herhangi bir iyilik varmış gibi davranan demokratlar; Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik adına bu rezilliği destekleyen Sosyalistler; Cumhuriyetin Başkanlığı için adaylıklarını ilan eden proleterler var! Riyakârlık! (Proudhon, 1851|1969: 294).

Tam bu noktada klasik anarşist düşüncenin genel anlayışını vurgulamak gerekiyor. Proudhon ve diğer klasik anarşist düşünürler için, asli sorun hükümetçi düşüncenin çözülmesidir. Bu noktada, din ve ekonomik eşitsizlik gibi diğer konular ikincil hedeflerdir. Anarşistler, dini kurumların Devlet otoritesini desteklediği durumlarda din sorununu öne çıkarır gibi görünmektedirler. Devletin seküler olması anarşistlerin, devlete karşı tutumunu değiştirmez. Mülkiyet eşitsizlikleri konusunda da aynı durum söz konusudur. Anarşistler için mülkiyet eşitsizliği önemli bir konudur; ancak

bu tür eşitsizliklerin asıl kaynağı olarak yine Devlet görülmektedir, çünkü anarşist düşünürlere göre bu eşitsizlikler hükümetler tarafından korunarak yeniden üretilmektedir. Haliyle anarşistler gerek seküler gerek ise mülkiyet eşitsizliğininin ortadan kaldırıldığı bir devlet tasavvurunu da kabul etmezler; her biçimiyle hükümetçi düşüncenin ortadan kaldırılmasını talep ederler (Crowder, 2007: 123-124). Proudhon'un yukarıdaki tiradında durduğu yer de budur.

Devletin her biçimine karşı çıkışın arkasında "paha biçilmez ahlaklı öz-yönetimi" ortadan kaldırması yatar. Godwin ve Proudhon'un söz konusu devlet olduğunda ortaklaştıkları nokta, Devlet'in en iyi halinin bile bireysel gelişim kapasitesinin artması konusunda yararsız olmasıdır. Proudhon bu bakış açısıyla, sözleşme temelli kurulacak Devlet fikrine de bütünüyle karşı çıkar. Bu karşı çıkışın hedefinde özel olarak Rousseau vardır (Crowder, 2007: 124).

Proudhon'a göre hükümet fikri, aile geleneklerinden ve aile içi deneyimlerden doğmuştur. Hükümet etmenin kaynağına dair aile ile kurulan analojide çocukların babalarına bağımlı olduğu ilişkiyi örnek göstermektedir. Proudhon, Bonald'a referansla "ailenin Devlet'in embriyosu olduğunu" ve var olan tüm ilişkileri yeniden ürettiğini ifade etmektedir. Proudhon'a göre, hükümet etmenin kökeninin bu tür bir düzlemde olması onun lehine önyargılarımızı belirlemiştir. Bu önyargılar, bilincimizi belirlemiş; "aklı bile onun kalıbına sokmuş", hükümet etme dışındaki her tür anlayış uzun bir süre gelişmemiştir. En cüretkâr düşünürler bile hükümete karşı giriştikleri analizde "onu insanlık için bir bela, bir azap" olarak görmüş, ancak tüm bu negatif yorumlarına karşın onu "zorunlu bir kötülük" olarak görmüşlerdir (Proudhon, 1969: 106-107). İşte Proudhon için Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde vardığı sonuç da budur.

Ondokuzuncu Yüzyılda Genel Devrim Fikri başlıklı çalışmasında Proudhon'un giriştiği otorite analizi, anarşist geleneğin devlet teorisinde var olan devlet'i kökten reddetme durumunun temellerini atıyor gibi görünür. Yukarıda belirttiğimiz gibi hükümet, insanlık tarihi boyunca süregelen bir olgudur ve çeşitli sınıflandırmalar altında -Monarşi, Aristokrasi, Demokrasi gibi- varlığını sürdürmüştür. Proudhon, bir gerçeğe dikkat çekmek istemektedir. Bu gerçek, -çağdaşı sosyalistlerle (Marx, Blanc gibi) girdiği

tartışmada da vurgulamaya çalıştığı- hükümetçi düşüncenin insanın zihninde ve bilincinde derinleşen bir önyargıda güç bulduğudur. Bu önyargı, mevcudiyetlerimizi korumak adına devlete duyulan zorunluluk duygusuna aracı olmaktadır. Bu yüzden ona göre Devlet'e, diğer bir deyişle hükümetlere karşı gelişen her hareket, dönüp dolaşıp yeni bir siluetle hükmetme ilişkisini yeniden kurmaktadır. Her devrim, insanların inançlarına dayalı olarak hataları düzeltmeyi hedefler. Ancak Proudhon'a göre bu çabalar, insanın içinde köksalmış önyargılar tarafından aldatılmakla neticelenir. İnsanlar, iktidarı kendi çıkarları doğrultusunda güvence altına alacaklarını düşünürken, aslında kendilerine söylem ve biçim değiştirmiş bir tiranlık getirdiklerini fark etmezler (Proudhon, 1969: 107-108). Bu düşüncelerini yakın bir dönemde cereyan eden 1789 Devrimi örneği ile destekler:

> "Daha önceki bir çalışmamızda, 1789'dan bu yana, devrimin hiçbir şey kurmadığını, toplumun, M. Collard'ın ifade ettiği gibi, yerle bir olduğunu, gelir dağılımının şansa bırakıldığını, görevi kişileri olduğu kadar mülkiyeti de korumak olan Hükümetin, aslında kendisini yoksullara karşı zenginler için tesis edilmiş olarak bulduğunu göstermiştik. O zamanlar ülkemizin siyasi anayasasında yer alması uygun görülen bu anomalinin tüm hükümetler için ortak olduğunu artık görmeyen var mı? Hiçbir çağda mülkiyetin yalnızca emeğe bağlı olduğu görülmemiştir. Hiçbir çağda çalışma ekonomik güçlerin dengesi tarafından garanti altına alınmamıştır. Bu konuda on dokuzuncu yüzyılın uygarlığı Orta Çağ'ınkinden daha ileri değildir. Otorite, ne kadar kurulmuş olursa olsun hakları savunmada, ne kadar elde edilmiş olursa olsun çıkarları korumada her zaman zenginlikten yana olmuştur: hükümetlerin tarihi proletaryanın şehitliğidir." (Proudhon, 1969: 108).

Anarşistler bu bağlamda Devlet'e dair ortaya konulan Marksist çözümlemeden ayrılır. Devrimi gerçekleştirmek için devletten yararlanma düşüncesini reddederler. Tüm devletleri, her tür siyasal iktidar biçimleriyle temel bir baskı kurumu olarak görüp, toplumdaki temel kötülük olarak kavrarlar: "*Anarşistlere göre devlet, hangi biçimi alırsa alsın a priori tahakkümdür"*. Proudhon'un yukarıda bahsettiğimiz tartışması da bu düşünceye dayanmaktadır. Devlet kendi gayrı şahsi mantığına sahip, ekonomik ilişkilerden bağımsız tecelli eden bir fenomendir. Anarşistlere göre devlete, sınıfsal

iktidarın bir neticesi olarak bakmak, Proudhon'un bahsettiği biçimiyle zihinsel önyargıların yanılsamalarına kapılmaktır. Devlet, "farklı kılıklar içinde -işçi devleti kılığında bile olsa- kendi köklerine sahiptir ve kendini kalıcılaştırır." (Newman, 2006: 58-60).

Bu noktada Proudhon'un etik-politik kavrayışı belirginleşmektedir. Proudhon açısından, ahlaklı öz-yönetimin sağlanacağı bir özgürlük durumu adil bir yaşam için gereklidir. Bu özgürlük durumunu sağlamak için hükümet biçimlerinin her türlüsünden kurtulmak gerekmektedir. Hükümetler, baskı araçlarını kullanarak insanın iradesine ket vurarak yaşama dair tasavvurlarını biçimlendirir (Crowder, 2007: 128). Proudhon'a göre insanın özgürlük durumu arttıkça, doğru olana ve görevlerin en iyi şekilde tanınmasına dönük gerçeklik sağlanacaktır, çünkü ona göre, "insanın saygınlığının ve kusursuzluğunun" gerçekleşmesi için insanların, "insana içkin" bir vicdanla eylemesi yeterlidir (Crowder, 2007: 102). İnsanın vicdanına içkin kavrayışıyla Proudhon, Tanrısal ve aşkıncı bir temellendirmeyi dayanak almayan bir hümanist ahlakı talep eden ilk anarşisttir (Newman, 2006: 255).

Proudhon, insan doğasına dair kesin kanılar taşımaz. Hatta *Sefaletin Felsefesi*'nde insanın doğasına dair süregelen iki tarz anlayışı mercek altına alır ve "iki çelişik olumlama arasında" durduğunu ifade eder. Bu görüşlerden ilki, antikçağlardan bu yana savunulagelen insanın doğuştan kötü olduğu savıdır. Bu sav, insanı negatifleştirirken toplumsal kurumları, geleneksel alışkanlıkları yüceleştirmektedir. İkinci görüş ise insanın değil toplumun bozuk olduğuna dair savdır. Proudhon bu savın savunusuna örnek teşkil eden Rousseau'nun tartışmaya yer bırakmayacak biçimde insanı doğuştan iyi olduğu sonucuna vardığını belirtir. Bir görüş tekil insanı suçlarken bir diğer görüş ise kolektif insanı suçlar. Proudhon için "özünde her iki önerme de aynıdır, aynı saçmalıktadır." (Proudhon, 2012: 216-219).

Kestirmeden bir nitelendirmeye varmaktan kaçınması, mutlak bir belirlenime alan bırakmak istememesinden kaynaklanıyor gibidir. Ona göre doğamızın ilksel niteliği, birey olmamızdır. Toplumsallık, bireylikten sonra gelir. Bireylerin bir aradalığı ile oluşan kolektivitenin birey kadar bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünen Proudhon, bireysel

aklın bir aradalığından mülhem bir kolektif akıldan da söz etmektedir. Ona göre toplumsallığa yatkın oluşumuz, saldırgan eğilimlere sahip olmadığımız anlamına gelmez. Keskin bir kesinliğe ulaşmaz, ancak insanın doğuştan gelen eğilimlerini özgür ve bencil olarak imler. Toplumsal yaşam içinde "aşk ve dostluk" gibi değerler uğruna kendisinden ödünler verme eğilimi taşısa da nihayetinde insanın haz ve çıkarının peşinden gideceğini iddia eder. Bu yüzden ilk insanların, çatışmacı eğilimler tehditinden korunmak için toplumsal hiyerarşiyi tesis ettiğini öne sürer. Ancak başlangıçta çözüm olarak görülen bu yaratım, son kertede "bir çatışma nedeni"dir. Proudhon, başlangıçta ilkel insanların çatışmaları dengelemek adına yarattıkları toplumsal hiyearşinin zorunluluğunu teslim etmekle birlikte ilkel insanın artık var olmadığını vurgular. İnsanın gelişim potansiyeli olan aklın ilerlemesiyle içimizdeki doğanın gerileyeceğini böylece ahlaken olgunlaşarak insan topluluğunu kuşatan her tür tahakküm ilişkisinden kurtuluşun olanaklı olacağını düşünür (Marshall, 2019: 358-359).

Proudhon'un etik anlayışı, temelde deontolojik bir yapı üzerine kuruludur. Bu perspektif, değerlerin bir amacın araçları olmadığını, kendi başlarına amaçlar olduklarını vurgular. Godwin ile paralellik gösteren bir düşünceye sahip olan Proudhon, insanın akıl yoluyla doğruyu ve yanlışı ayırabileceğine inanır. İnsanın sürekli gelişen özgül değerleri ışığında eylemde bulunma hakkını korurken, 'Adalet' ilkesinin iyilik ile eylemenin tek ölçütü olduğunu vurgular. Bu adalet anlayışı, bireyler arasındaki karşılıklı gelişen saygının üzerinde yükselir ve birbirlerinin onurunu, özgürlük haklarını savunma esasına dayanır. Proudhon'un etik görüşü, insanın değerler doğrultusunda eyleme geçerken adaletin rehberliğinde olması gerektiğini açıkça ortaya koyar (Marshall, 2019: 360). Proudhon için adalet*, "insana ait, devletin hiçbir gerekçe ile söküp alamayacağı bir özniteliktir."* (Proudhon, 2014: 77).

Proudhon'un toplumsal vizyonundaki özgünlük federasyon ilkesi ile belirlenmektedir. Ona göre felsefi tartışmalarımızın ve tarihsel pratiklerimizin bizlere sunduğu tüm düzen ve kurumsal biçimler arasında sadece federatif yapı; adalet, düzen, özgürlük ve süreklilik gibi koşulları bir araya getirmeye yatkındır. Proudhon'un federasyon ilkesi, otorite ve hiyerarşiye karşı çıkarak siyasi organizasyonu yerel özerklik ve katılımcı demokrasiye dayandıran bir anarşist siyasi felsefenin temelini oluşturur. Bu

ilke her bölgenin veya topluluğun, kendi kendini yönetme ve yasalarını oluşturma hakkına sahip olduğunu öne sürer. Kararlar ise doğrudan ve etkilenen tüm insanlar tarafından alınır. Ayrıca farklı grupların özgürce federasyonlar oluşturabileceği ve üretim ile değişim araçlarının merkezi bir otorite yerine emekçiler tarafından kontrol edileceği vurgulanır. Bu ilke Proudhon'un etik ve politik kavrayışlarının ortak bir çözümlemesi olarak dikkate değer bir anarşist vizyonu yansıtmaktadır (Proudhon, 2014).

Proudhon'un ifade ettiği görüşler, çağının siyasi ve toplumsal ortamının karmaşıklığına ve bireylerin özgürlüklerinin karmaşık yapısına odaklanır. Onun perspektifi partiler, ideolojiler veya inançlar arasındaki ayrılıkların, insanların gerçek adaleti ve özgürlüğü bulmalarını zorlaştırdığını vurgular. Proudhon, toplumda adaletin ve özgürlüğün sağlanabileceği bir "kutsal toprak" hayal eder. Bu toprak hakkaniyetin gözetildiği, insanların özgürlüğü ve saygınlığı, bireylerin ve toplulukların özgürce yaşayabileceği bir yer olarak tasvir edilir. Onun için bu adalet ve özgürlük toprağı, siyasi parti ayrımlarının, eğitim kurumlarının, inançların veya diğer ayrımcılık unsurlarının ötesinde bir birlikteliği simgeler. Proudhon'un düşünceleri, bireylerin özgürlüğünü ve adaleti merkeze alan, siyasi ve toplumsal yapıları sorgulayan bir bakış açısını yansıtır. Ona göre bu ideal toprakta insanlar, bağışlayıcı bir ruhla, her türlü ayrımı geride bırakarak birlikte yaşayabilirler. Bu düşünce, insanların özgür iradeleriyle, ortak bir anlayış ve adalet zemininde buluşabileceği umudunu taşır (Proudhon, 2014: 19-20).

Toparlamak gerekirse Proudhon, insanı akıl, sevgi ve vicdanla donatılmış, deneyimle öğrenen ve çalışarak yaşamını sürdüren bir varlık olarak tanımlar. Önceki nesillerin, aileden aldıkları otorite ilkesini kullanarak toplumları organize ettiklerini ve bu otoriteye dayalı yapay bir düzen inşa ettiklerini belirtir. Sistemin ruhani ve geçici otoriteye dayandığını, ancak uzun süren mücadelelerin ardından bu gücün azaldığını ifade eder. Proudhon, insanlığın daha özgür ve adil bir düzen arayışında olduğunu düşünür ve otoritenin keyfi kullanımına karşı çıkar. Onun düşünceleri, insanın kendi potansiyelini daha adil ve özgür bir toplum için kullanması gerektiği fikrini vurgular (Proudhon, 1969: 240).

Proudhon'un düşüncelerine göre, bireyin kendi eylemlerinin yargıcı olması ve diğerlerinin bu eylemlere saygı göstermesi gerektiği önemli bir noktadır. Diğer taraftan,

toplumun da ahlaki davranışları koruma görevi olduğu görüşünü destekler. Ancak Proudhon'un kendi etik görüşünde, temel bir belirsizliği çözememesi dikkat çekicidir. Onun bazen hoşgörüyü övmesi, ancak ahlaki ve kültürel görecelilik bağlamında çelişkili ifadelerde bulunması, bazı durumlarda genel olarak kabul gören ancak ahlaki açıdan tartışmalı uygulamaları savunma eğilimine yol açabilir. Bu durum, Proudhon'un düşüncelerinin bazen toplumda kabul gören, ancak ahlaki olarak sorgulanabilir uygulamaları savunma eğiliminde olabileceği şeklinde yorumlanabilir (Marshall, 2019: 361-362).

Proudhon'un *Devrim ve Kilisede Adalet* adlı eserinde, teorik çelişkiler üzerine tartışmalar vardır. Toplumsal baskının erdemin zaferini sağlayan bir araç olduğunu savunan Proudhon, toplumun kolektif vicdanını güçlendirmeye vurgu yapar. Ancak toplumsal baskının içselleştirilmesi gerektiğini öne sürerken, bunun mantıksal bir bağlantısı olmadığını ve her türlü toplumsal baskının bireye saygısızlık olduğunu belirtir. Ayrıca *Siyasal İktisat Üzerine Tez* adlı yayımlanmamış metinde, Proudhon'un önerdiği elit grup ve bu grup tarafından önerilen önlemler eleştirilir. Bu elit grup, toplumun bekası için bireylerin bireysel vicdanlarını toplumsal vicdanla uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Önerilen önlemler arasında kötü niyetli kişilerin idamı, ihanet ve zina gibi suçların cezalandırılması bulunur. Bu öneriler, eleştirmenlere göre Proudhon'un en düşük noktaya ulaştığı bir noktayı temsil eder.[20] Proudhon'un etik anlayışında özel kanaat ile kamuoyu ve ahlaki özerklik ile gelenek arasındaki dengeyi kuramadığı belirtilmektedir (Marshall, 2019: 362).

Proudhon, Belçika'dayken Tolstoy'un etkilendiği 'Savaş ve Barış' eserini yazdı. Bu eser, Proudhon'un zihninin içinde barındırdığı paradoksal nitelikleri yansıtır. Başlangıçta, zor kullanma hakkının bir gerekçesi olarak gördüğü ölçüde savaşı övüyormuş gibi görünür. Bu durum, mücadeleyi övmesine yol açan kavgacı doğasından

[20] Proudhon'un düşünceleri arasında antisemitizm ve kadın düşmanlığı gibi tartışmalı görüşler de bulunmaktadır. Antisemitizmi, döneminde yaygın olanlarla farklı bir şekilde ele alsa da, Yahudilere yönelik önyargılı ifadeler kullanmış ve bu ifadeleri, günümüzde eleştiri almaktadır. Kadın düşmanlığı ise, kadınlar ile erkekler arasında eşit hakların gerçekleşmesini savunmasına rağmen, geleneksel cinsiyet rollerini pekiştirmesi nedeniyle feminist eleştirilere maruz kalmıştır. Proudhon'un düşünceleri, anarşist felsefeye önemli katkılarda bulunmasına rağmen, eleştirilere açık yönleriyle birlikte değerlendirilmelidir (Milstein, 2010: 92).

kaynaklanmış olabilir (Marshall, 2019: 362-363). *"Eylemek savaşmaktır"* diye yazar ve savaşın başlangıçtan beri var olduğunu toplumsal yaşamın ve üretim faaliyetlerinin esası olduğunu belirtir. İnsanların devinim halinde var oluşlarını savaşların varlığına bağlar, hatta savaşın, zayıfların elimine olması için ideal bir adalet aracı olduğu gibi uç savunulara kadar gider. Savaşın ortadan kalkışını insanın ortadan kalkışıyla eş değer görmektedir. (Proudhon, 1861, akt. Marshall, 2019: 363).

Proudhon'un bakış açısı insanların çatışmalara eğilimli olduğunu, bu eğilimin bazen psikolojik kökenlere, bazen de iktisadi faktörlere dayandığını vurguluyor. Ona göre savaşın kökeni, bazen yoksullukla bağlantılıdır, ancak bu bağlamda savaşı soyut ve diyalektik bir kavram olarak da ele alır. Özellikle yoksulluğu psikolojik bir olgu olarak görmesi, savaşın insan doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğu fikrini destekler. Ancak Proudhon'un görüşü, Hobbesçu daimi savaş durumu gibi değildir. Ona göre savaş bitip barışa ulaşıldığında, insanlık adına olumlu bir adım atılmış olur. Burada, tarih boyunca baskıcı kurumların evreler halinde insan vicdanını ve aklını eğittiğini ve bu sürecin sonunda insanların saldırgan eğilimlerinin barışçıl eğilimlere dönüşebileceğini öne sürer. Proudhon'un bakış açısındaki belirgin noktalardan biri de, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında, insanların saldırgan bir savaş başlatmama eğiliminde olacağı inancıdır. (Marshall, 2019: 363).

Proudhon başlarda belirtildiği gibi düşüncelerini sistemli hale getirmek için çalışsa da belki de sistemli bir eğitim hayatı olmadığı için bazen birbiriyle çelişen veya yeteri kadar açılımlanmayan düşünceler ortaya koymuş görünüyor. Buna rağmen, yukarıdaki tartışmaları en özet haliyle ifade edecek olursak; Proudhon'un anarşist etik kavrayışı, toplumsal düzenin temelinde özgürlüğün ve eşitliğin yer aldığı bir yapı önerir. Ona göre bireyler arasında, doğal bir dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma ruhu bulunur ve bu da toplumun işleyişini belirler. Anarşizmin düzen olduğunu ilan eder; otoriter kurumların, özellikle devletin, bireyin özgürlüğüne ve eşitliğine zarar verdiğini kaotik olan tüm çelişik toplumsal tezahürlerin kaynağının bu otorite kurumları olduğunu savunur. Proudhon'un etik anlayışı, özgürlük ve eşitlik üzerine kurulu karşılıklı bir dayanışma ve adil bir sosyal düzen idealidir. Formüle etmeye çalıştığı düşüncelerinden

çıkarılabilecek anarşist etik, bireylerin özgürlüğüne ve eşitliğine dayalı olarak toplumsal ilişkilerin örgütlenmesini ve güç yapılarının kaldırılmasını öngörür. Bu perspektif, bireylerin kendi kendini yönetme ve toplumsal ilişkilerde adil bir denge oluşturma gücüne dayanan bir anlayışı ifade eder. Proudhon'un şu sözleriyle bitirelim: *"Adalet nedir? Karşılıklı garantiler; iki yüz yıldır Toplumsal Sözleşme olarak adlandırdığımız şey. Bu sözleşmeyi imzalayan her insan yargıç olmaya uygundur: herkes için adalet; hiç kimse için otorite. Prosedüre gelince, en kısası en iyisidir. Kahrolsun mahkemeler ve yargı mercileri."* (Proudhon, 1969: 273).

2.1.4. Mihail Aleksandroviç Bakunin: Eylemde Anarşi ve Etik

Klasik anarşist düşünce içerisinde Bakunin bir düşünür olmaktan daha çok eylemci bir figür olarak anılmaktadır. Bu durum sebebiyle onun teorik birikimi göz ardı edilmiş, eylem pratiklerinden mülhem teorik metinleri uzun bir süre ıskalanmıştır. Ancak Bakunin, felsefi ve teorik açıdan "isabetli öngörüleri ve son derece yerinde saptamalarıyla düşünce ve eylemi bütünleştirerek anarşist hareketin gelişiminde" önemli bir yere sahiptir (Dolgoff, 1998: 7).

Mihail Aleksandroviç Bakunin, 18 Mayıs 1814'te Tver kentine bağlı küçük bir köy olan Premukino'da dünyaya gelmiştir. Babası bir diplomat olduğu için yıllarca Floransa ve Napoli'de yaşamış, kırklı yaşlarında Rusya'ya döndükten sonra evlenmiştir. Bakunin'in babası, liberal görüşlere sahiptir ve çocuklarının eğitiminde büyük rol üstlenmiştir. Bakunin, St. Petersburg'da bir topçu okuluna başladığında 15 yaşındadır. Üç yıl süren bir eğitimin ardından genç bir subay olarak görevlendirilmiştir. Görevi sırasında 1882'de cereyan eden Polonya ayaklanmasının bastırılmasına şahit olmuştur. Bu olay sırasında Polonya'nın içinde bulunduğu kötü durum karşısında dehşete kapılmış; despotizme karşıt düşünceleri derinleşmiştir. Bu durum iki yıl sonra ordudan istifasını getirmiş ve nihayetinde 6 yıl kadar yaşayacağı Moskova'ya gitmiştir (Dolgoff, 1998: 12).

Bakunin, Moskova'da felsefe eğitimi görmüş; Fichte felsefesini büyük bir ilgiyle incelemiştir. Fichte'nin bir kitabını çevirmesiyle artan bu ilgi, o dönemde Alman düşünce dünyasında hakim olan Hegel'in düşünceleriyle de temasını geciktirmemiştir. Hegel'in

düşüncesindeki genel tablo Bakunin'i derinden etkilemiştir. Bu ilgi, felsefe veya tarih profesörü olmak amacıyla çıktığı yolda onu Almanya'da okumaya kadar götürmüştür. O dönemde Hegel'in etkisiyle birçok düşünce ve tutum gelişmiştir. Mihail Bakunin de Hegel'in felsefesinde derinleştikçe; siyasal ve toplumsal görüşleriyle bu felsefeyi birleştirip toplumsal devrim düşüncelerine varmıştır. Berlin'den Dresden'e geçtiğinde tarih 1842'dir. Burada Arnold Ruge[21] ile birlikte yürüttüğü çalışmalar neticesinde toplumsal devrim düşüncelerini formüle ettiği *Deutsche Jahrbücher*'i (Alman Yıllıkları) çalışmasını yayımlamıştır. Bakunin, "Almanya'da Gericilik: Bir Fransız'dan birkaç satır" adlı makalesini şu ünlü duyuruyla bitirmiştir*: "Tüm yaşamın erişilmez ve sonsuz yaratıcı kaynağı olduğu için yıkan ve imha eden içgüdüye güvenelim. Yıkma güdüsü aynı zamanda yaratıcı bir güdüdür."* (Dolgoff, 1998: 13). Daha sonraları bu yıkma güdüsü onun örgütsel çalışmalarına yön vererek; kurumsallaşmış otoriteye ve hiyerarşinin bütün biçimlerine saldırmasıyla somutlaşacaktır (Marshall, 2019: 377). Yaşamının bu dönemlerinde Bakunin kendisini henüz anarşist olarak görmemektedir. Henüz yerleşik otoritelere ve despotizme karşı bir içgüdüsel isyan duygusuna dönük toplumsal bir görüş geliştirmemiştir. Buna rağmen *Almanya'da Gericilik*'te bir sürekli ayaklanma ilanında bulunur ve ileride geliştireceği anarşizminin en önemli öğesi olan devrimci süreçlerdeki yıkıcı güdüyü vurgular (Woodcock,1996: 157).

Bakunin daha sonraları İsviçre'de bulunmuş bir grup Alman komünistle ilişkiler kurmuştur. Buradayken Rus Hükümeti, Bakunin'in iadesini istemiştir, bunun üzerine Bakunin Bern'den ayrılarak 1847 yılına kadar kalacağı Paris'e geçmiştir. Yaşamının bu döneminde Marx, Engels ve Proudhon ile ilişkiler kurmuştur. Bu açıdan Paris'te geçirdiği dönem Bakunin'in entelektüel gelişimine ciddi katkı sağlamıştır. Bakunin'in bir nüve olarak içinde yer alan otoriye karşı yıkıcı devrimci içgüdünün sağlam anahatlarının bu dönemde geliştiği düşünülmektedir. Daha sonraları burada ilişki içinde olduğu Marx ve Proudhon'un entelektüel kavrayışlarını ve karakterlerini anılarında yazacaktır. Bu anılarda Marx'ın bilgi seviyesinin kendisinden ileride olduğunu teslim etmekle birlikte kibirli, vefasız ve hilekar olarak nitelemektedir. Tüm bu negatif karakter yapısına rağmen

[21] Arnold Ruge (1802-1880), Hegel'in felsefesinden etkilenen diyalektik yönteme dair alımlamasıyla Hegel'in felsefesini ona karşı döndüren Genç Hegelcilerin önde gelen üyelerinden biridir. Proudhon ve Stirner ile de ilişki kurduğu bilinmektedir (Woodcock, 1996: 156).

bilgisine ve tutkusuna karşı saygı duyduğunu ifade etmektedir. Marx'la karşılaşmalarının cereyan ettiği dönemde kendisini idealist olmakla itham ettiğini ifade eden Bakunin; bu eleştirisini teslim eder: O, içgüdüsel bir devrimci olarak Paris'e adım atmıştır (Dolgoff, 1998:14).

Söz konusu Proudhon olunca, klasik idealist düşünce alışkanlıklarını yıkmak istemesine karşın "iflah olmaz bir idealist" olarak kaldığını "İncil'i, Roma Hukuku'nu ve metafiziğini" aşamadığını belirtir. Buna karşın doğru yolu gördüğünü, Marx'a kıyasla özgürlüğü anlama konusunda daha sağlam içgüdülere sahip olduğunu yazmaktadır. Bakunin, bu iki figürün kıyasını şu şekilde ifade ettiği söylenmektedir: *"Proudhon içgüdüsel olarak devrimciydi; şeytana taparak Anarşi ilan etti. Marx da pekâla çok daha rasyonel bir özgürlük sistemi oluşturabilirdi, ancak Marx özgürlük içgüdüsünden yoksundur -tepeden tırnağa otoriter biridir."* (Dolgoff, 1998: 15)

Daha sonraları Marx ve çevresi hakkında arkadaşı Herwegh'e yazdıklarına baktığımızda Marx'a dair Proudhon ile benzer temel tanılamalarda bulunduğu görülmektedir. Marx ve grubunun teoride kibirli ve art niyetli olduklarını yazar, iş pratiğe geldiğinde ise korkak davrandıklarını düşünmektedir. Feuerbach'a yaptıkları burjuva ithamlarını örnek göstererek "*burjuva sıfatı iğrenç bir şekilde, tepeden tırnağa bir başkentteki burjuvadan çok daha burjuva olanlar tarafından telaffuz ediliyor"* diye yazmaktadır. Bakunin'e göre böyle bir ortamda özgürce düşünce üretmek güçtür. Bu yüzden Marx ve çevresindekilerin üyesi olduğu *Komünist Sendika Birliği* ile ilişkisini kesmiştir (Dolgoff, 1998: 16). Böylece 'Marksizm' ve 'Anarşizm' arasındaki çatışmanın 19.yüzyılın radikal politika sahasında şekillenen merkezi çatışmasının temelleri atılmıştır. Daha sonraları bu çatışma Birinci Enternasyonal'i bölecektir (Newman, 2006: 44). Gerçi Berlin'deki bir karşılaşmada Marx ve Bakunin arasında gönülsüz bir barış yapılmış olsa da bu gergin hat, varlığını koruyacaktır (Dolgoff, 1998: 18). Bu gerginliğe özellikle değinilmektedir. Çünkü 'Anarşizm' ile 'Marksizm'[22] arasındaki tartışma,

[22] Her iki ideolojinin tarihsel süreçte belirli ortak noktalara sahip olduğu ve birbirlerini etkilediği kabul edilmektedir. Ancak bu iki ideolojinin farklı vurgulara sahip olduğu ve farklı yöntemlerle hareket ettiği öne sürülür. Marksizm genellikle toplumsal değişimin belirli bir örgütsel yapının merkezi bir rol oynaması gerektiği fikrine odaklanırken, Anarşizm devletin tamamen yok edilmesi ve örgütsel hiyerarşinin reddedilmesi gerektiğini savunur. 'Marksizm'in daha merkeziyetçi ve örgütlü bir yaklaşım benimsemesi, 'Anarşizm'in ise daha dağıtılmış ve yerel özyönetim odaklı olması önemli bir fark olarak öne çıkarılır.

temelde devlet nosyonuna yaklaşımla özgürlük ve eşitlik kavramları arasındaki yorumlama farkından kaynaklanmaktadır. Bu durum, klasik anarşist kanonun etik-politik görüşlerine dair de bir açılım getirmektedir. Bu uzlaşmazlığın temel ayrım noktası özellikle özgürlük ve eşitlik kavramlarına anarşistlerin etik bir mantık çerçevesinde yaklaşımıdır. Salt Marksizm ile değil klasik liberallerinde özgürlük ve eşitlik kavramlarının birbirlerini sınırlayan çelişik yapılar olduğuna dair çözümlemelerine de karşı çıkmaktadırlar. Newman'ın belirttiği gibi (2006: 32) bu polemiklerle anarşistler, otoriter eğilim gösteren sözde özgürlük taraftarlarının maskelerini açığa çıkarma niyeti taşımaktadırlar.

Bu niyet, Bakunin'de en sert polemiklerle karşılığını bulmaktadır. Bakunin'in görüşleri, anarşist felsefenin temelini oluşturan özgürlük, eşitlik ve otorite eleştirisi üzerinden derinlemesine bir etik-politik analiz sunar. Gerçeğin peşinde olduğunun ilanıyla başladığı söylemlerinde, dini, metafizik, siyasi, hukuki, iktisadi ve toplumsal yapıların, özellikle de düzen güçlerinin dünyayı alçaltma ve zulmetme yöntemlerine karşı durduğunu ifade ederek, bireyin özgürlüğüyle birlikte onurunu koruma ve geliştirme yönündeki etik kaygısını yansıtır. Bakunin, insanın üzerinde kurulan her tür tahakküm ilişkisini ahlak dışı olarak dışlar. Özgürlüğün, bireyin maddi, zihinsel ve ahlaki yeteneklerinin tam gelişimini destekleyen, devlet müdahalesinden bağımsız ve sınırlamalardan arındırılmış bir durum olarak tanımlanması, bireyin özerkliğine ve doğal haklarına duyulan derin saygıyı temsil eder. İktisadi ve toplumsal eşitliğin savunucusu olarak Bakunin, eşitliğin olmadığı bir yerde özgürlük, adalet, insan onuru ve ahlaklılığın mümkün olamayacağını vurgular. Bu durum, her bireyin eşit saygı görmesi ve fırsat eşitliğine erişiminin gerekliliğini, güçlü bir etik ilke olarak ortaya koyar. Özgürlüğün, serbestçe örgütlenmiş federal yapıya sahip üretim birlikleri ve kolektif mülkiyet ile emeğin kendiliğinden örgütlenmesi yoluyla gerçekleşeceği görüşü, bireylerin ve toplulukların kendi kaderlerini belirleme hakkını ve bu süreçte etik sorumluluk taşımasını

Bununla birlikte bu iki ideolojinin, kökenlerinin ve felsefi temellerinin benzer olduğu da ifade edilir. Her ikisi de eşitlikçi ve anti-otoriter bir toplum vizyonuyla hareket eder. Marksizm ve Anarşizm sınıfsal eşitsizliklere ve baskıya karşı mücadelede ortak bir amaç taşırken, bu mücadelede kullanılan araçlar ve stratejiler farklılık gösterir. Marksizm ve Anarşizm arasındaki ilişkiyi incelerken, ortak noktaları vurgulayarak her iki ideolojinin de benzer köklerden geldiğini ancak farklılaşan odak noktaları ve yöntemleri olduğunu öne sürmek yaygın bir yaklaşımdır. Detaylı bilgi için bkz. (Chomsky, 2013: 208-223)

vurgular. Bakunin, devletin siyasal iktidarını ele geçirme amacına sahip otoriter komünist yaklaşımları da bu maksatla eleştirir ve bunun yerine devrimci sosyalistlerin daha az otoriter, daha çok özgürlükçü ve kitlelerin içgüdüsel isteklerine dayanan bir yaklaşımı benimsediğini belirtir. Bu durum, bireyin özgürlüğüne ve kolektif öz-örgütlenmenin etik değerine odaklanmıştır. Bakunin, özgürlük, eşitlik ve otorite kullanımı konularındaki etik-politik düşüncelerinden hareketle otoriter komünizmle -yani onun açısından Marx ve çevresiyle- girdiği polemiğin nihai amacı var olan otoritenin başka bir kılıkla tesisinin önüne geçme isteğidir (Bakunin 2010: 11-13).

Bakunin'in özgürlük arzusu dışsal engellerle birlikte içsel engellerle de mücadele halinde gözükür. Militan bir ateist olarak Tanrı fikrini enine boyuna eleştirir. Ancak kırsal bölgelerde yaşayan halkın Tanrı fikrine inanmasını; yaşamı düzenleyen kaidelerin Tanrı'dan geldiğini düşünmelerini doğal karşılar. Bir toplumsal devrimin eşlik ettiği düşünsel gelişimle birlikte halkın "içgüdüsel korkularını" aşabileceğini düşündüğü için bu arzuladığı dünya tasavvuru somutlaşana kadar halkın Tanrı'ya olan inançlarını koruyacaklarını düşünmektedir (Marshall, 2019: 412). Bakunin'in *Tanrı ve Devlet* adlı çalışmasında açıkça görülüyor ki söz konusu otorite olduğunda bu iki nosyon bir arada okunmalıdır. Ona göre halk cehalet içindedir ve yöneticiler sistemli olarak bu cehaleti yeniden üreterek sürdürürler. Bakunin için bu cehaletin sürdürülmesi adına en kullanışlı araç ise kurumsal dinleri doğuran Tanrısal inançtır. Bakunin, dinsel inanışlarla hesaplaşmasını tepkisel bir düzlemde sürdürmekten ziyade insanın potansiyeline ulaşmasına dair kaygıdan hareket etmektedir. Hiçbir eleştiri boşluğu bırakmayan dinsel inançlar, halkın "düşünceyi geliştiren bütün araçlardan" mahrum kalmasıyla sonuçlanır (Bakunin , 2016: 17).

Bakunin'e göre insanlık, evrimsel bir süreç sonucu ortaya çıkmıştır ve insanlar, diğer hayvanlardan farklı olarak düşünme yetisi ve isyan arzusu gibi özelliklere sahip olan ataların ürünüdür. Bu gelişim, insanların doğal içgüdülerini aşma ve daha yüksek bir ahlaki ve entelektüel düzeye ulaşma sürecini içerir. Bakunin'e göre insanlar, hem doğal hem de akılsal varlıklardır, ve ideal olan, bu iki yönü birleştirerek hareket etmeleridir. Ancak Bakunin'in çözümlemesinde kurumsal dini yapıların dayattığı dinsel inanış şekli bu iki yönü birleştirmenin önündeki en büyük engel olarak görülür. Dahası insanın

çocukluğundan itibaren yaşamı anlama uğraşını sarmalayan bu inanç biçimleri, bir tür fikri sabitlere sebep olarak insanın gelişimini engellemektedir (Bakunin, 2016: 9-10). Bakunin bu analizi yaparken dinsel inançların, düzen ve iktidar güçlerinin çıkarlarına hizmet etmek için kullanılan bir araç olduğunu da vurgulamaktadır. Ona göre İncil'deki Tanrı figürü, insanları korku ve itaatle kontrol etmeye yönelik bir araç olarak kullanılmış, insanların düşünce ve özgürlüklerini sınırlayan bir ideoloji yaratmıştır. İlk günah gibi anlatılar, insanları kontrol altında tutarak düzenin ve iktidarın meşruiyetini sürdürmeye hizmet ederken, özgürlük ve insanlığın gelişimini engellenmiştir. Dolayısıyla Bakunin, dinin bu şekilde kullanılmasının, düzen güçlerinin kontrolünü pekiştirmek amacıyla biçilmiş kaftan olduğunu savunmaktadır (Bakunin, 2016: 17-18). Bakunin Tanrı ve Devlet adlı eserinde nihai amacını şu şekilde açıklamaktadır:

> "Yalnızca kitlelerin çıkarları açısından değil, kendi zihin sağlımız açısından da, insan bilincinde Tanrı ideasını geliştirmiş ve üretmiş olan nedenlerin tarihsel oluşumunu ve gelişme aşamalarını anlamaya çalışmalıyız. Bu nedenleri anlayamadığımız sürece, boşu boşuna kendimizi Ateistler olarak adlandırır ve böyle olduğumuza inanırız; çünkü, o zamana kadar, az ya da çok, bizler de, sırrını çözemediğimiz bu evrensel inancın yarattığı tantananın etkisinden kurtulamayız. Ve, en güçlü bireyin bile sosyal çevrenin karşı durulmaz engelleyici etkisi karşısındaki doğal zayıflığı göz önüne alındığında, hep, er ya da geç, şu ya da bu şekilde, dinsel saçmalığın uçurumuna düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız. Bu utanç verici geri dönüşlerin örneklerini günümüz toplumunda bol bol görmek mümkündür." (Bakunin, 2016: 24).

Bakunin *Tanrı ve Devlet'*te yukarıdaki amacına uygun biçimde analizlerini sürdürerek, doğanın yasaları ile Devlet'in emirleri arasında bir ayrım sunar ve bu ayrımı yaparken insanlar arasında karşılıklılık temelinde kurulan özgürlüğün doğallığına vurgu yapmaktadır. Dahası Bakunin, ahlaklı bir öz-yönetimin gerçekleşmesi için toplumsallığı ön koşul olarak görmektedir (Crowder, 2007: 161-162). Bakunin'in doğal yasalardan anladığı ise insanlar tarafından tespit edilmemiş veya yanlış anlaşılmış olsalar dahi insanları kuşatan, düşüncelerini ve eylemlerini belirleyen kadiri mutlak belirlenimler olmasıdır. Bakunin'e göre insan, bu doğal yasaların köleleridir. Ancak ona göre bu tür bir kölelik, bir aşağılama olarak kavranmamalıdır. Zira doğal yasalar, bir dışsal efendinin

itaatiyle kurulmuş bir ilişkiyi işaret etmez. Bu yasalar, insanın iç dünyasına nüfuz etmiştir, insana içkindir ve var oluşumuzun her düzeyini bu yasalar oluşturmaktadır. İnsanın doğal yasalara dair tek bir özgürleşim imkanı vardır: Bu imkan, kendi bireysel veya kolektif iyileşme ve insancıllaşma hedefleriyle uyumlu bir şekilde, bu yasaları giderek daha fazla anlamak ve hayata geçirmektir. Bakunin, halkın bilim tarafından tanınmış doğa yasalarına erişimlerinin sebep olacağı belirsizlik nedeniyle bu imkan alanının hükmedenlerce engellendiğini düşünmektedir. Ancak, bu yasaların yaygın bir "halkçı eğitim sistemi" aracılığıyla herkes tarafından anlaşılması durumunda "özgürlük" sorunun ortadan kalkacağına inanmaktadır. Bu durumda siyasal yapılar, yönetim ve yasaların gereksiz hale geleceği ve insanların özgürlüklerinin dışsal etkilere tabi olmadan sadece kendi kabulleri doğrultusunda hareket ederken özgür olacaklarını düşünmektedir (Bakunin, 2016: 31-33).

Bakunin'in *Tanrı ve Devlet*'te inançlara dair giriştiği ateşli tartışmanın asli unsuru, toplumda ve insanın düşünsel dünyasında bir tahakküm aracı olarak kendisini gösteren Tanrısal imgedir. Bu kitap yazılmadan on yıllar önce kız kardeşine yazdığı bir mektupta, inanç mefhumuna karşı yaklaşımı daha ılımlı görülür. Sonraları yıkıcı tutkusuyla kaleme aldığı metinler, zamanla kendisini gösteren Hegelci analiz perspektifinin bir ürünü olarak düşünülebilir. Bakunin'in mektubunda ifade ettiği görüşleri özetlersek, öncelikle içsel yaşamın insanların mutluluğu ve anlamı bulmaları için dışsal faktörlere dayanmaması gerektiğini vurgular. Dışsal koşulların kişisel mutluluğu belirlememesi, insanların içsel deneyimlerine ve değerlerine odaklanmaları gerektiğini ifade eder. Ayrıca Bakunin, insanlar arasındaki dostluğun ve sevginin önemini vurgular. Ona göre insanlar birbirleriyle bağlantı kurmalı, dayanışma içinde olmalı ve birlikte yaşamın anlamını ve güzelliğini keşfetmelidirler. Bu ifadeleri, insanlığın birliği ve karşılıklı sevgi ile ilgili bir perspektifi yansıtır. Ona göre din, içsel bir deneyim olmalıdır ve insanların içsel yaşamlarını zenginleştirmelidir. Bu din, özgürlük, sevgi ve mutluluğu teşvik etmelidir. Bakunin, dinin insanların içsel güçlerini keşfetmelerine ve toplumu dönüştürmelerine yardımcı olması gerektiğini savunur. Ayrıca içsel mücadele ve acının, insanları geliştirdiğini ve daha bilinçli, özgür ve sevgi dolu hale getirdiğini ifade eder. Acı çekmek, insanların gerçek mutluluğa ve anlamına ulaşmalarına yardımcı olabilir. Son olarak Bakunin, insanların kendilerini ve toplumu özgürleştirmek ve

dönüştürmek için içsel güçlerini kullanmaları gerektiğini vurgular. Bakunin, insanların ilahi doğalarını anlamalarını ve insanlık için daha iyi bir gelecek inşa etmek için çalışmalarını gerektirir. Bakunin'in bu görüşleri, bireysel özgürlüğü, insan haklarını ve toplumsal adaleti desteklerken, insanların içsel potansiyellerini keşfetmelerini ve birlikte çalışarak daha iyi bir dünya yaratmalarını teşvik eder (Bakunin, 1836).

Toparlamak gerekirse Bakunin'in anarşist felsefesi devlete, otoriteye ve hiyerarşinin her düzeyine karşı güçlü bir muhalefet üzerinde yükselir. Bakunin'in düşünceleri, bireysel özgürlüğü, toplumsal eşitliği ve kardeşliği temel alan bir toplumsal düzene yönelik bir arzu etrafında kurulur. Bu düzen merkezi otoritenin yokluğunda, özgür birlikler ve dayanışma etiği ilkesiyle örgütlenir ve bireyin kendi kaderini tayin etme hakkını vurgular. Bakunin anarşist tahayyülünü *"topluluğun tüm birimlerinin ve parçalarının özgür ve bağımsız örgütmenmesi; seçilmiş dahi olsa herhangi bir otoritenin emirleriyle değil bizzat hayat tarafından üretilen her tür talebin doğal gelişimi ve bunun bir sonucu olarak söz konusu örgütlülüklerin aşağıdan yukarı gönüllü federasyonu"* olarak tanımlar (Bakunin, 1998: 315).

Bu tanım, otoritenin emirleri üzerine kurulmuş yapay insani ilişkiler yerine, hayatın muhtevasından kaynağını alan, doğal taleplerin ışığında gelişen özgür toplulukların örgütlenişini ifade etmektedir. Bakunin, başka bir eserinde anarşizmi "özgür toplumun programı olarak" sunarken, bu toplumsal organizasyonun programının "barış, özgürleşme ve ezilenlerin mutluluğu" gibi ilkeleri içerdiğini ifade eder. Bu program, insanların bütünü için hiçbir ayrım yapılmaksızın "öz gelişim, eğitim ve yetiştirme araçları" gibi hizmetlerden eşitlik ilkesiyle herkesin faydalanması ve "kardeşlik, özgürlük ve adalet" ilkelerine dayalı bir birliğe işaret etmektedir (Bakunin , 2010: 64). Mihail Bakunin'in anarşizmi, bireylerin özgürlüklerini ve toplum içindeki eştilik temelli adaleti ön planda tutar. Onun anarşist ahlak anlayışı, devletin ve idarenin inkarını, sosyal ve iktisadi adaletsizliklere mukavemeti ve bireylerin özgürlükleri ile haklarının muhafazasını temele alır. Bakunin'in teklif ettiği alternatif toplumsal düzen, yalnızca siyasi ve iktisadi yapıları değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal örf ve adetleri de değiştirmeyi hedefler. Bu düzen, özgürleşim imkanlarıyla tek tek bireylerin fikir kazanmasını ve toplumsal adaletin bireylerin kendi serbest iradeleriyle inkişafını merkezi

bir noktaya koyar. Bakunin'in bu görüşü, idareye, kiliseye ve diğer hiyerarşik yapılanmalara karşı derin bir tenkitçi bakış ve muhalefeti içerir, böylece bireylerin özgürlüğünü ve toplum içindeki eşitliği savunur.

Anarşist bir toplumsal vizyonu eyleme dönüştürmek, özellikle Bakunin'in bakış açısından ele alındığında, oldukça karmaşık bir süreçtir. Bakunin'in vurguladığı otoriteye karşı devrimci eylem, bireysel özgürlük ve özerklik, eşitlik ve adalet, dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma gibi değerler, eylemin etik ve politik temellerini oluşturur. Bakunin'e göre, her tür otorite doğal olarak kötüye gider ve bireyler arasında eşitsizlik ve haksızlık yaratır, ki bu da bireysel özgürlüğü kısıtlar. Bu sebeple otorite ilişkilerini ilga etmek için devrimin gerekli olduğunu savunur. İnsanın doğasında özgür ve eşit olduğuna inanan Bakunin, her bireyin kendi kaderini belirleme hakkına sahip olduğunu vurgular. Anarşist bir toplumda, insanların dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma üzerine kurulu bir yaşam sürdürebileceğine inanır. Ancak Bakunin'in bakış açısından ele alındığında, anarşist eylemler, etik ve politik tartışmalara yol açar; şiddet kullanımı, eylemlerin meşruiyeti ve mülkiyet hakkı gibi konular üzerinde farklı görüşler bulunmaktadır. Dolayısıyla Bakunin'in anarşist eylemlere verdiği temel, anarşizmin prensipleri ve eylemin gerçekleşeceği koşullar bağlamında değerlendirilmelidir.

2.1.5. Peter Kropotkin: Karşılıklı Yardımlaşma

Klasik anarşist düşünce içerisinde anarşizmi sistemli bilimsel bir temele oturtma gayesi güden ve bu gayeyi doğrudan etik anlayışıyla ve toplumsal tahayyülüyle pekiştiren düşünür Peter Kropotkin'dir. Kropotkin, coğrafyaya dair çalışmalarından ilhamla ortaya koyduğu *Karşılıklı Yardımlaşma* kavramıyla tanınmış ve kendi dönemi içerisinde terörle ilişkilendirilen anarşi kavramını sağduyu ile tekrar düşünmeye davet etmiştir. Kropotkin, Rus aristokrasine mensuptur, ancak bu sınıfsal konumun getirdiği ilişki düzeylerini hep sorgulayan bir çocukluk geçirmiştir. Yaşam deneyimi boyunca güçlünün zayıfları ezmesinden, rejimlerin giderek daha ceberut tasavvurlarından bir anlamda tiksinmiş ve düşünsel yolculuğu Rusya'daki radikal gruplarla ilişki kurmasına doğru evrilmiştir (Marshall, 2019: 439-440).

Kropotkin başlarda devlet gücüyle reformların yapılabileceğine dair bir inanç güdüyor olsa da çok geçmeden bu inancı sarsılmıştır. Bu sürecin başında devlet görevlisi olarak kendisini bilimsel çalışmalarına yönelten Kropotkin, Sibirya'daki gözlemlerinde köylülerin etkin kooperatif çalışmalarını gözlemleme fırsatını bulmuştur. Bu keşifleri Sibirya ve Mançurya'da sınır bölgelerindeki keşifleriyle devam etmiştir. Bölgedeki Kazak askerlerinin ve yerli avcıların bir aradalıklarında keşfettiği birliğin arkasında yatan iptidai ama "bozulmamış yaşam" onun sonraki yazılarında var olan otantik yaşam tarzı kavrayışına ilham olmuştur. Kropotkin, bu basit yaşam içerisinde modern uygarlıklardan uzakta yaşamını sürdürmek için ne kadar az şeye ihtiyaç duyduğunu keşfetmiştir. Bölgedeyken sürdürdüğü coğrafi çalışmaları, bu alanda onun üne kavuşmasını sağlamıştır. Bilimsel çalışmalarının yanı sıra bölgenin politik sürgünlerin yeri olması sebebiyle birçok politik sürgünle teması olmuştur. Kropotkin'in anarşizmle temasını doğuran, buradaki ilişkileri ve gözlemleridir (Woodcock, 1996: 196-198).

Kropotkin, bilimsel çalışmalarını sürdürürken toplumsal yaşam içerisinde var olan sefaletten dolayı kendisini sorumlu hissetmeye başlamıştır. Ona sınıfsal konumunun sağladığı ayrıcalıklar gittikçe ağır gelmeye başlamış, "adaletsizliğin kol gezdiği bir dünyada" sevinç duygusundan mahrumiyet hissetmeye başlamıştır. Bu içsel bir çatışma olarak vuku bulsa da esasında, onun etik-politik konumunun hareket noktası olarak kavranabilir. Kendisine coğrafi çalışmaları sebebiyle önerilen coğrafya derneği başkanlığını bu sebeple kabul etmeyen Kropotkin, sınıfsal konumunun ona sağladığı avantajlara sırt dönerek "yarım yüzyıl sürecek, hapishane ve sürgünle dolu" bir geleceği tercih etmiştir. Bu gelecek, süreğen adaletsizliklere karşı mücadeleye atılan bir aristokratın kendi deneyimleriyle özgünleşen bir anarşizm kavrayışına aracı olacaktır. (Avrich, 1991: 82-83). Tartışmaya değer olan konu, bir aristokratın toplumsal yaşamda var olan çelişkileri, eşitsizlikleri ve zorba yönetim anlayışlarını görmezden gelip sınıfsal konumunun avantajlarını sürdürmek yerine, bunlarla mücadele etme kararının ardındaki duyarlılıktır.

Kropotkin'in Uzak Doğu deneyimlerinin düşüncesinde yaratacağı etkilerden biri de hayvanların davranışlarını inceleme fırsatı bulmuş olması ve Darwin'in evrim teorisi ile gözlemlerini ilişkilendirmesidir. Bu gözlemleri neticesinde o dönem süren Darwinci

tartışmaları farklı bir biçimde yorumlamıştır. İncelediği bölgenin zorlu koşullarında hayvanların yaşamlarını sürdürmek için çetin engellerle karşılaşması, teori olarak okuduklarını bizzat deneyimleme heyecanını beslemiştir. Darwincilerin savunduğu hayatta kalma mücadelesinde var olan rekabetin mutlaklığına dair kuşkuları, bu gözlemleriyle netlenecektir. Hayvanların hayatta kalmak için sürdürdükleri mücadelelerin, rekabetten daha çok işbirliği üzerinde temellendiren sayısız örnekten bahseden Kropotkin, *"karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmanın öyle boyutlarda uygulandığını gördüm ki bunun, yaşamın sürdürülmesi için, her bir türün korunması ve sonraki evrimi için son derece önemli bir özellik olduğunu kanısına vardım"* diye yazmaktadır. Ona göre bir türün, -örneğin sincapların- yaşadığı çetin bir zorluk, tüm türün sağlık ve kuvvet bakımından zayıflamasıyla neticelendiği için *"türlerin tedrici evrimi asla bu çetin rekabet dönemlerine dayanarak"* gerçekleşmemektedir (Kropotkin, 2001: 5-7).

Kropotkin'in *Karşılıklı Yardımlaşma* kavramının gelişimi bu teorik okuma ve pratik gözlemleriyle şekillenecektir. Bunun yanı sıra Darwinizm ile sosyoloji arasında kurulan düşünsel ilişkiye dair de temkinli bir okuma önermektedir. Ona göre türlerin yaşamlarını sürdürmek ve evrimsel avantajlarını korumak için öne çıkarılan rekabet ve amansız mücadelenin, insan toplulukları arasındaki ilişkilerde de doğal bir yasa olarak kavranması kabul edilemezdir. Dahası bu tür fikirlerin yeterli gözlem olanağından mahrum bir şekilde peşin hükümler neticesinde ortaya atıldığını savunmaktadır. Kendi görüşlerini Kessler ve diğer bilim insanlarının çalışmalarıyla desteklemektedir. Kropotkin, 'Sosyal Darwinizm' olarak da tanımlanan rekabete dayalı evrimsel faktörün karşısına konulan çeşitli karşılıklı yardımlaşma tezlerinden bahsederken, bu kavramın bir doğa yasası ve evrimin bir faktörü olarak ele alacak eserin eksikliğine dikkat çekmektedir. Görüşlerini ifade ederken asli niyeti bu eksikliği gidermeye aracı olmaktır (Kropotkin, 2001: 7-8).

Kropotkin, okuyucusuna bilimsel bir tutum gözeterek bir tartışmaya davet etmektedir. Bu tartışmanın gayesi, toplumsal yaşamımızda insanlar arasındaki her tür ilişki düzeyine dönük etik bir alternatif kavrayışı gündeme getirmektir. Ona göre insana dair ahlak temelli bir tartışmada, rekabetten ziyade "sevgi, sempati ve kendini feda etme"

gibi kavramlar daha belirgin bir izlek sunmaktadır. Biz insanların ahlaki yapımızda var olan duygusal konumlanışlarımızın şekillenmesinde, bu tür duygulanımların etkin bir rol oynadığını ifade etmektedir. Ancak asıl vurgulamak istediği şey, insanların bir topluluğu oluşturmasındaki itici gücün sevgi ve sempatiden ziyade dayanışma etiği olduğudur: *"...karşılıklı yardımlaşma pratiğinin her bir kişiye verdiği gücün"* örtülü bir farkındalığına vurgu yapan Kropotkin, *"her bir kişinin mutluluğunun herkesin mutluluğuna sıkı sıkıya bağlı olduğu"* ortak bir duygudan ve müphem dahi olsa bir *"adalet ve hakkaniyet"* duygusundan söz etmektedir. (Kropotkin, 2001: 10).

Kropotkin, karşılıklı yardımlaşma kavramını gündeme getirirken; tarihsel ve antropolojik bulgulardan, hayvanların yaşamlarına dair gözlemlerinden, bu konu üzerine var olan çalışmalardan beslenmiştir. Aslında çağdaşı tartışmalar içerisinde Herbert Spencer'in ve Thomas Hobbes'un ortaya koyduğu herkesin herkese karşı sürekli mücadelesine dair tezlerine karşıt tezler üretme çabasındadır. Hobbesçu sürekli savaş tezine karşı *Karşılıklı Yardımlaşma* eserinde şu ifadeleri kaleme almıştır:

> "…on sekizinci yüzyıldaki ardıllarından bazıları, insanlığın, yaşamının hiçbir evresinde, en ilkel halinde bile, sürekli bir savaş durumunda yaşamadığını, insanlığın "doğal hal"deyken bile toplumsal olduğunu, insanlığı ilk tarihsel dönemlerdeki dehşete yöneltmiş olan şeyin insanın doğal kötü eğilimleri değil, daha ziyade, cehaleti olduğunu kanıtlamaya çabalamışlarsa da, Hobbes okulu, tersine, bu sözümona "doğal hal"in, hayvansı yaşamlarının sıradan kaprisiyle karmakarışık bir şekilde tesadüfi olarak bir araya gelmiş bireyler arasında sürekli savaştan başka bir şey olmadığını ileri sürüyordu." (Kropotkin, 2001: 79).

Kropotkin, Hobbes'un görüşlerine açıkça karşı çıkmaktadır. Ona göre ilkel insanların gayri etik olduğu, bugünün insanının etik kavrayışlarından yoksun oldukları, hayatta kalma uğruna her tür vahşiliği sergiledikleri yönündeki görüşler gerçek dışıdır (Kropotkin, 2001:80). Çeşitli etnolojik, antropolojik bulguları örnek göstererek bu sürekli savaş tezlerine karşı çıkmaktadır. Kropotkin'e göre ilkel insanların, *klan* tarzı topluluklarında zaman içerisinde gelişen topluluk kaidelerine baktığımızda evrimin en alt noktasındaki insanlar arasında dahi "toplumsal güdülerin insan doğasının ne kadar derinlerine kök saldığı" anlaşılacaktır. Bu topluluğun sürmesi için kendi içinde kurallar

geliştiren ilkel insanlar; sürekli savaş tezinin savunucularının iddia ettiği gibi "vahşi", "etik ilkelerden yoksun ve tutkularına asla ket vurmayan bir hayvan" değildir (Kropotkin, 2001: 87). Kropotkin, çağdaş insanın coğrafi keşifleri sonucunda karşılaşılmış ilkel yaşamlara da örnekler vermektedir. Özellikle Buşmanlar ve Khoisanlar'a değinen Kropotkin, bu ilkel topluluklarda var olan ortak avlanma ve ganimet paylaşımına, birbirleriyle yardımlaşmalarına, cömertlik duygusunun güçlü bir şekilde var olmasına benzer örnekler vermektedir (Kropotkin, 2001: 88-90).

Kropotin, *Karşılıklı Yardım* kavramıyla evrimsel kurama bir katkının ötesinde bir okuma sunmaktadır. Bu kavramın tartışılmasına dair mantıksal konumlanışı Kropotkin'in anarşizminin de merkezi teması olacaktır. Kropotkin'in çabası klasik anarşist düşüncede anarşist kurama bilimsel bir temel oluşturmaya dönük başarılı bir girişim olarak düşünülmektedir. Çeşitli bilim dallarından ve tarihsel bilgilerden beslenerek evrimsel süreçlerdeki dayanışma ve işbirliğine dair zengin ve önemli bir açılım sergilemiştir. Bunu yaparken temel amacı, rekabetçi tezleri kökten yok saymak değildir. Bizzat bu tezlerin tek taraflı okumasına karşı çıkmıştır. Gerek hayvanlar aleminde gerekse insan toplumunda çatışma unsurunun varlığını göz ardı etmeden, aslolan faktörün birlik ve dayanışma olduğunu vurgulamak istemiştir (Avrich, 1991: 88-89). Woodcock'a göre *Karşılıklı Yardımlaşma* kavramıyla Kropotkin, "insanın yapay düzenlemelere gerek olmadan, doğal olarak" toplumun doğal yasalarına uymaya hazır olduğu düşüncesini temsil etmektedir (Woodcock, 1997: 222).

Kropotkin'in kuramında, insanlık tarihi boyunca insanlar arasındaki ilişkilerin merkezi teması olan dayanışma ve işbirliğinin süreğenliğine karşı modern devletin yükselişi bir sapmaya işaret etmektedir. Karşılıklı yardımlaşmanın teşvik edildiği böylece yaratıcılık ve özgürlük için gönüllü grupların bir aradılığının artacağı bir gerçeklikte modern devletin, bu süreçlerdeki rolünün azalacağını düşünmektedir. Kropotkin, bu gönüllü işbirliklerine dair kafasındaki sorulara yanıt bulmak adına *Ekmeğin Fethi* eserini kaleme almıştır (Avrich, 1991: 91). Bu kitap, Kropotkin'in düşünsel yolculuğu ile pratik yaşamdan edindiği deneyimlerin bir sentezi gibidir. Kitap 1892'de Fransa'da yayımlandığında, Kropotkin anarşizmin komünist bir formunu ortaya koymuştur. Bu, gerek *Karşılıklı Yardımlaşma* tezlerinden gerekse 1871 Paris Komünü deneyiminden

mülhem bir toplumsal tahayyüldür. Bu haliyle anarşist bir topluma dair imkan üzerine en yapıcı değerlendirmelerden biri olarak görülmektedir (Marshall, 2019: 445).

Kropotkin *Ekmeğin Fethi* çalışmasının önsözünde tüm dünya vatandaşlarını gelecekteki toplumsal devrim üzerine düşünmeye davet etmektedir. Ona göre başarısız deneyimler sonucunda kırılan inançları tazelemek ve *"yaşamın koşullarını…bizzat yaşamın içine girerek, yaşama katılarak araştırmak, öğrenmek"* gerekmektedir (Kropotkin, 2015b: xviii). Kropotkin, açıkça çağdaş toplumun sömürü mekanizmalarını *"düşünsel, ahlâksal her ilerlemenin önünü su altındaki koca bir kaya gibi kesen"* bir gerçeklik olarak okumaktadır (Kropotkin, 2015b: 111). Yeni bir toplumsal düzen ortaya atarken temel gayesi tüm insanların ortaklaşa bir biçimde karşılıklı yardımlaşmaya teşvik edilmesi; *"fiziksel, ahlâki ve kültürel gereksinimlerini gidermesi ve bunun güvence altına"* alınmasıdır. Hakim olan tahakkümcü etik sınırlamaların karşısına, herkesin *"ortak gönenç"* ve *"hayatın tüm olanaklarından"* yararlandığı bir toplumun gönüllü bir dayanışma etiğini önermektedir. Bu tahayyülünün gerçekleşmesi durumunda daha iyi, kaliteli, bol ürün mümkün olacaktır, böylece herkesin esenliği sağlanacaktır (Kropotkin, 2015b: 145-146).

Kropotkin, *Ekmeğin Fethi'*nde önerdiği anarşik komünizmle sömürünün ortadan kalktığı, yaşam sevincinin ve özgürlüğün yaşandığı bir aradalığa işaret etmektedir. Karşılıklı yardımlaşma kavramını dayanak alarak, insanların doğal eğilimlerinin ortaklaşmaya meyilli olduğunu, modern devletlere geçiş evresindeki bir toplumsal organizasyonun köklerinde var olan ve bu ortaklaşma eğiliminden bir sapmaya sebep olan tahakkümcü etik-politik kurumları tartışmaktadır. Eğer insanlar köklerinde var olan dayanışmacı ruhu yaratabilir ve eylemsel konumlanışlarıyla aidiyetçi kurumların tasfiyesini gerçekleştirebilirlerse; anarşist bir toplumun sağlanacağını dolayısıyla topluluğun ortaklaşmaya dayalı bir etik faktörü gözeterek, herkesin herkesin yararını gözeteceğini düşünmektedir. Kropotkin'de toplum-birey ikiliği arasında toplumsal olanın lehine bir tutum vardır: "*özgür birey kavramından yola çıkıp, daha sonra özgür topluma"* geçen bir siyasal örgütleniş düşünmektedir (Kropotkin, 2015b: 176-177).

Toparlamak gerekirse Kropotkin'in komünizm anlayışı, iki temel noktaya odaklanır: Ekonomik yapıların ve bu yapıların tarih boyunca nasıl evrildiğinin analizi; ve daha da önemlisi, bu analizin sonucu olarak ortaya çıkan "eşitlik ve özgürlük" idealidir. Bilimsel metodolojiye olan derin ilgisi ve adalet arayışı, onu "anarşik komünizm" olarak tanımladığı bir toplumsal çözüm formülüne yönlendirmiştir. İnsanlık, yüzyıllar boyunca süregelen çabalar ve nesillerin emeğiyle teknolojik ilerlemeler elde etmiş ve büyük bir zenginlik biriktirmiştir. Ancak bu zenginliğin kontrolü, az sayıda kişinin elinde yoğunlaştığı için, potansiyel faydalar tam olarak gerçekleşmemiştir. Kropotkin, günümüz endüstri ve üretim sistemlerinin yanlış bir yolda olduğunu, toplumsal ihtiyaçlar yerine kar odaklı çalıştığını iddia eder. Bu durum ekonomik krizler, rekabet, piyasa mücadeleleri ve sürekli savaşlara yol açmakta; kültürel ve eğitim imkanlarının kısıtlı bir azınlığın elinde toplanması, çoğunluğun ekonomik köleliğini ve gerçek özgürlük ile eşitliğin olmamasını beraberinde getirmektedir. Bu koşullar, sosyal duyguların gelişimini engelleyerek, yaşamın ahlaki standartlarını düşürmektedir (Korn, 2022: 21).

Zihninde kuramsal olarak var olan toplumsal organizasyona erişmek adına ahlaki standartların en yüksek düzeye ulaşması sorunsalını çözmek için Kropotkin, bu konuya özel bir ilgi göstermiştir. Hem anarşizme dair kamuoyunun yanlış kanılarını ortadan kaldırmak hem de kuramsal olarak etik bir tartışmayı gündeme getirmek amacıyla 1889'da *Anarşist Ahlak* metnini kaleme almıştır. Bu metinde Kropotkin, hakim toplumsal nizamda süren ikiyüzlülüğe ve ahlaki sınırlamalara karşı çıkmaktadır. Yasa koyucuların, yöneticilerin, din adamlarının otoritelerini sürdürmek için bir takım gereksinimler icat ettiğini ifade etmektedir. Otoritenin kendini sabitlemesine/yeniden üretmesine dair araçlardan bahseden Kropotkin'e göre sömürü araçları, çocukların eğitimiyle başlamaktadır. Ona göre *"çocuk ruhu, güçsüzdür"*. Çocukların otoriteleri benimsemeye dönük eğilimleri vardır. İlerinin yetişkinleri olacak çocuklar, gerek korku yoluyla gerekse sorgulanamayacağı sabitlenen ilahi anlatılarla hem otoriter hem de köle ruhlu olmaya dönük alışkanlıklarla etki altına alınmaktadır. Bu etki öylesine geniş bir yeniden üretim tesis eder ki eleştiri ortadan kalkar. *"İnsan kendini alışkanlığın ve duyarsızlığın ellerine bırakır"*. Bu noktada toplumun ahlak düzeyinde gerileyiş başlar (Kropotkin, 2013: 7-9):

> "İnsanda, iyi, yüce, yüksek nitelikli ve bağımsız ne varsa yavaş yavaş körelir, kullanılmadan duran bıçak gibi pas tutar. Yalan, erdem olur; yaltaklanma, görev. Nasıl olursa olsun zengin olmak, anın tadını çıkarmak, zekâyı, yeteneği, enerjiyi tüketmek; bunlar, idealleri burjuva gibi gözükmek olan yoksul insanların çoğunun olduğu kadar, geçim derdi olmayan sınıfların da parolası hâline gelir. O zaman, yöneticilerin- yargıcın, ruhbanın ve hâli vakti az çok yerinde sınıfların- ahlâk bozukluğu öyle çileden çıkarıcı bir hâl alır ki, sarkacın diğer yöne salınımı başlar." (Kropotkin, 2013: 9).

Kropotkin, iyimserliğiyle anılmaktadır (Woodcock, 1996: 227). Bu iyimserliğini toplumsal ahlakın gerileyişi sürecinin de bir sonu olacağına dair yorumunda da görmekteyiz. Ona göre "sarkacın diğer yöne salınımı"yla etki altına alınmak istenen gençlik, tenkit etme curetini göstereceği anı yakalar. Düşüncenin tüm bu baskı aygıtlarına rağmen uyanacağına ve küçük bir etkiden bir devrime dönüşeceğine inanmaktadır (Kropotkin, 2013: 9).

Kropotkin için bu etkinin uyandığı bir gerçeklikte dayatılmış ikiyüzlülükler çeşitli biçimlerde protesto edilerek çözülecektir. Eserini kaleme alırken Rus nihilizminin geliştirdiği düşünsel ve eylemsel tutumdan etkilenmiştir. Ona göre bu gençler, "babalarının ahlâk sistemlerini" ortadan kaldırmaya dönük eyleme geçip, daha yüksek bir ahlaki geleneği yaratacak olanakların arayışına girmişlerdir. Ancak hala sorulması gereken bir soru vardır: *"niçin ahlâklı olayım?"*. Kropotkin bu soruya yanıt bulmak için insan davranışlarının güdülerine bakılması gerektiğini ifade etmektedir (Kropotkin, 2013: 13-14). Bu soru gündeme geldiğinde Kropotkin'in, *Karşılıklı Yardımlaşma* kavramına dair mantıksal çözümlemesinin önerdiği ahlak, ulaşmayı arzuladığı toplumsal sisteminin merkezine yerleştiği görülmektedir: *"Ahlâki duygu, ifadesini yardımlaşmada bulur."* Ona göre bu duygu olmadan, toplumsallığın var olması mümkün değildir. Kropotkin'in etik anlayışında ortaya koymak istediği nesnel sınırlar doğa gözlemlerinden kaynağını almaktadır (Marshall,2019: 455). Şöyle yazmaktadır: *"Aynı koşullarda sana yapılmasını istediğin şeyi sen de başkalarına yap!"*. Kropotkin açısından bu genel ilke bütün bir hayvanlar aleminin gözlemlenmesinden çıkarılmıştır ve insan türünün devamlılığı için gözetilmesi gereken yegane ilke budur. Ona göre bu ilke, Hristiyanlık öğretisi gibi bir şarta bağlanmamaktadır, bu basit ilke yalnızca bir öğüttür. Ancak uyulmaması

durumunda herkesin aleyhine olacak bir gerçekliğe işaret etmektedir (Kropotkin, 2013: 33).

Kropotkin'in önerdiği bu ilke, ona göre tek başına yeterli değildir. Eşitlikten kaynaklanan adalet anlayışını ortaya koyar, ancak bu anlayışın özgeci değerlerle güçlenmesini önermektedir. Özgecilik gereklidir, çünkü toplumsal hayatın bir aradalığı için bireyin salt sorumluluklarını yerine getirmekle kalmayıp, gerektiğinde daha fazlasını vermeye hazır olması gerekmektedir. Ancak böyle bir gerçeklikte, insanlık esenlik içinde ilerleyebileceği ahlaki bir tutuma sahip olabilir. Kropotkin, bireyin duygusal ve entelektüel gelişimi için insanın toplumsal eğilimlerine vurgu yapmaktadır. Bu anlamda Kropotkin'in etik öğretisinde, bireye sunulan yaşam rehberi; yaşam enerjilerini, sevecenliklerini ve eyleme kudretlerini diğerleriyle paylaşmaya teşvik eden bir duyarlılık üzerinde yükselmektedir (Kropotkin, 2013: 72-73).

Marshall'a göre Kropotkin'in ahlak anlayışı, bu anlamıyla Stirner ve Nietzsche'nin egoist bireycilik anlayışıyla ters düşmektedir. Kropotkin'in bu tür bir bireycilikten anladığı, yıkıcı ve bencil bir hedonizme yol açacağıdır. Bu anlamıyla bireye tanınan özgürleşim imkanı, ancak toplumsallık içinde gerçekleşebilir. Kropotkin'in ahlak anlayışı dinsel ve faydacı etik sistemleri reddederek, ahlaki eylemi bireyin toplumla olan ilişkisi üzerine kurmaktadır. Bir anlamda üçüncü bir ahlak sistemi ortaya koymuştur (Marshall, 2019: 455). Peter Kropotkin'in *Etik* adlı eserinde ele aldığı konular, etiğin ve ahlakın toplumsal ve bireysel yönleri üzerine derinlemesine bir bakış sunar. Kropotkin, bu eserde ahlakın tarihine ve ahlaki öğretilere dair detaylı bir inceleme yapar. Ahlakın temelinde duygudaşlık ve adalet kavramlarının yattığını vurgular. Ayrıca etik, topluluklarının oluşumu ve Fourierizm, Saint-Simonizm, Owenizm gibi hareketlerin etik temelleri üzerine de bilgiler verir. Bu hareketler ekonomik kökenli olmamalarına rağmen etik açıdan derin bir öneme sahip olduklarını belirtir (Kropotkin, 2016: 26).

Kropotkin, bireylerin kişisel alışkanlıklarının zayıflaması ve toplumsal alışkanlıkların gelişimi arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, etiğin bu iki boyutunu birleştirme çabasını ortaya koyar. Bu tamamlanmamış eserinde, ahlak nosyonunun temellerini belirlemeye dönük ihtiyaçların tespiti, doğada -ilkel insanlarda- ahlak ilkesini,

Antik Yunandan Modern dönemlere kadar ahlak öğretimindeki unsurları tartışır. Anarşist Ahlak'ta ortaya koyduğu görüşleri, daha bilimsel bir zemine taşıma gayesi gütmektedir. Özgecilik üzerine genişçe bir tartışma sürdürmesiyle birlikte otorite tiplerini de tarihsel örnekler ışığında sınıflandırarak, insanın neden özgürleşmiş bir gerçeklik içinde yaşaması gerektiğini tartışmaktadır. Kropotkin'den insanlığa kalan son dizeler onun nihai amacını da ortaya koymaktadır: *"Gerçek şu ki yaşam tarzının verili bir toplumun gelişiminin tarihi tarafından belirlenmesine karşın, diğer yandan, vicdanın, kanıtlamaya çalışacağım üzere, çok daha derin bir kökeni vardır; bu köken, tüm toplumsal hayvanlarda ve insanda psikolojik olarak gelişen eşitlik bilincidir."* (Kropotkin, 2016: 364).

Kropotkin'in yaklaşımı, yaşamın çeşitliliğini tek bir ilke altında açıklama girişimi, sıkça kendi sosyal ideallerini desteklemek için bilimi araçsallaştırma, modeline uymayan verileri göz ardı etme, katılık gösteren ve esnek olmayan bir tutum sergileme, tarih anlayışı ve devrimin kaçınılmazlığına dair aşırı determinist bir iyimserlik, bilimsel bir görünüm sergilemesine karşın aslında daha çok ahlaki meselelere odaklanma, doğa ve toplum araştırmalarında doğal yasaların ölçümü ile toplumsal yaşamın değişken koşullarına dair anlayışın eksikliği gibi konularda eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, Kropotkin'in teorilerinin ve metodolojik yaklaşımlarının sınırlılıklarını ve zayıf yönlerini tartışmaya açmaktadır (Marshall, 2019: 476-477).

Buna rağmen Kropotkin'in anarşist görüşleri, temelde bilim, tarih ve ekonomi teorileriyle desteklenen etik bir zemin üzerine kurulma gayesi taşımaktadır. Evrime kattığı yorumlarıyla doğa ile topluma dair kurduğu bağlantılarla Kropotkin, modern toplumsal ekolojinin öncüleri arasında sayılmaktadır. Kropotkin, 19. yüzyıl anarşizmini zirveye taşıyan bir isim olarak görülmektedir. Anarşizmi sadece bilimsel temellere oturtmakla kalmayan Kropotkin, bu ideolojinin toplumsal eğilimlerle uyumunu da kanıtlamaya çalışmıştır. Belirli şartlar altında şiddeti ve savaşı meşru bulsa da asıl amacı, şiddetin olmadığı bir toplum düşüncesini aktarmaktır. Evrimsel süreçte yardımlaşmaya dayanan çözümlemesinde toplumsal dayanışmanın kritik rolünü vurgularken, bireysel özgürlüğü de ihmal etmemiştir. Onun en çarpıcı fikirlerinden biri, gerçek bir topluluk ortamında özgür bireylerin tam potansiyeline ulaşabileceği düşüncesidir (Marshall, 2019: 476-478).

Kropotkin'in anarşist etiği, toplum ile birey arasındaki gerilimi çözmeye yönelik özgün ve insancıl bir yaklaşıma dayanır. Onun perspektifine göre insanın evrimsel olarak geliştiği temel içgüdü, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmadır. Bu temel, bireylerin kendi çıkarlarının toplumun çıkarlarıyla uyumlu olduğunu kabul etmelerini sağlar. Kropotkin'e göre insan, doğası gereği sosyaldir ve bu nedenle insanlar arasında barış ve uyumun sağlanması mümkündür. Ancak bu hedefe ulaşmak için hiyerarşi ve otoriteye dayalı kurumları ve düzenleri reddetmek gerekir. Kropotkin'in anarşist toplum vizyonunda, insanlar özgürce ve eşit olarak yaşarlar. Üretim araçları kolektif olarak yönetilir ve herkesin ihtiyaçları karşılanır. Kropotkin'in bu düşünceleri, günümüzde hala anarşist hareketlerin ve düşüncenin temelini oluşturmakta ve insanları etkilemektedir.

2.2 Anarşist Etiğin Sınıflandırmasına Genel Bir Bakış

Anarşist teorisyenlerin etik sınıflandırması, anarşi düşüncelerinin temel ilkelerine ve değerlerine dayanmaktadır. Anarşist düşünce içerisinde farklı kavrayışlar ve çözümlemeler olmakla birlikte; ortak bir otorite ve hiyerarşiye karşı çıkıştan, özgürlükçü ve eşitlikçi bir duyarlılıktan söz edebiliriz. Şimdiye kadar bireyin özgürlüğünü, karşılıklı yardımlaşmayı, eşitlikçi toplumsal organizasyonu, özyönetimi ve toplumsal adaleti değerlendiren düşünürlerden bahsettik. Ancak düşünürler, anarşist düşüncesini sistemleştirmeye çalışırken kimi zaman bireyselliği kimi zaman da toplumsallığı öncüller. Bu açıdan genel bir etik sınıflandırma yapmak mümkündür: "bireyci anarşistlerin etik anlayışı" ve "toplulukçu anarşistlerin etik anlayışı". Bu sınıflandırmayı şuan belirlememizin sebebi her iki sınıflandırmayı da karşılayan düşünürlerin görüşlerini inceleyip, sınıflandırmanın temel ayrımlarını anlamaya dönük anlayışa vakıf olmamızdır.

2.2.1 Bireyci Anarşistlerin Etik Anlayışı

Anarşist bireyciler, kendilerini sadece maddi iyileştirmeleri hedefleyen ve geleceğe yönelik toplumsal yapıları tasarlayan bir sınıf olarak görmekten ziyade bireyin içsel farkındalığına dayalı bir mutluluğu her an yakalamaya dönük bir anlayışı

benimsemektedir. Bu anlamıyla çoğu bireyci anarşist üst anlatılardan ve ütopik toplum yapılarına dönük yönlendirmelerden kaçınmaktadır. Bu düşünce yapısı içerisindeki ahlaki tavrın arkasında bireylerin bağımsız düşünme yeteneğine ve kendi kararlarını özgürce alma kapasitelerine odaklanmaktadır. Bireyci anarşistler, otoritelerin ilga edildiği bir gerçeklikte yaşama ideali etrafında toplulukçu anarşistlerle ortaklaşırlar, ancak insanların otoriteden tamamen vazgeçme kapasitelerine kuşku ile yaklaşmaktadırlar (Armand, 1957).

Toplumsal kurumların etkilerine dair ciddi bir dikkat kesilen bireyci anarşistlere göre bu kurumlar, bireysel özgürleşim imkanlarının gözetilmediği her biçimiyle insanların özgür düşünme yeteneklerini sınırlandırarak, insanların bağımsız kararlar alabileceği bir realiteyi dışlama tehditi taşımaktadırlar. Bireyci anarşistler, Stirner'de örneği görüldüğü üzere "gönüllü birliktelik"lerden bahsetmektedir. Bu anlayış, sabitleşmiş kurumsal ilişkilerin, insanları bir noktadan sonra sınırlandırmaya dönük bir bütünleşme ile sonuçlanacağına dair kuşkularının ürünüdür. Bireyci anarşistler bir toplumsal düzenin, farklı fikirleri ve muhalefeti desteklemesi gerektiğine inanırlar. Onlara göre eğer bir sistem, alternatif düşüncelerin serbestçe ifade edilmesini engellerse otoriter bir karakter kazanır. İdeolojik çeşitlilik ve farklı görüşlerin varlığı, bir toplumun özgürlükçü doğasının ana belirleyicileridir. Anarşist bireyciler, toplumsal sorunların çözümünde tek bir doğru yaklaşımın olmadığına ve çeşitlilik içinde bir uyumun mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle herhangi bir toplumsal düzenin, çeşitli düşünceleri, eleştirileri ve alternatif yaklaşımları açıkça kabul etmesi ve teşvik etmesi önemlidir (Armand, 1957).

Birey odaklı özgürleşim fikrine özgün bir bakış açısı, bireyci anarşistlerin düşüncelerinde bulunabilir. Örneğin bireyci anarşistlerin önde gelen düşünürlerinden biri olan Max Stirner, liberalizmin geleneksel negatif özgürlük kavramını aşarak, 'kendilik' adı verilen bir pozitif özgürlük anlayışını ortaya koyar. Stirner'in bu yaklaşımı, bireyin kendi özgürlüğünü kendisi için tanımlama ve elde etme sürecine odaklanır. Stirner'in kendilik temelli anlayışı, dışsal dayatmalardan bağımsız, kişisel bir özgürleşme yolculuğudur. Stirner'e göre özgürlük, bireyin kendi seçimleri ve kararlarıyla elde ettiği özgürlüktür, başkalarının belirlediği normların veya otoritelerin değil. Stirner, geleneksel

liberalizmin haklar ve özgürlükler konusundaki tutumunu eleştirir. Onun görüşüne göre, bu v, soyut bir insanlık anlayışına dayanmakta ve bireysel gerçeklikten ziyade bu soyut anlayışa hizmet etmektedir. Otoriteler tarafından verilen ve yasalarla sınırlandırılan bu haklar, pratikte birçok kısıtlamaya tabi tutulur. Stirner bu durumu, 'Devlet-topluluğu' kavramıyla açıklar ve bu yapı içerisinde, bireyler sadece bu topluluğun birer üyesi oldukları sürece kabul görürler. Bu durum, bu sınırlar dışında olmaya meyilli bireylerin dışlanmasıyla sonuçlanır (Ryley, 2019: 227).

Stirner bireyin özgür iradesine ve kendine özgü varoluşuna odaklanır. Onun perspektifinde, özgürlük dışsal otoriteler tarafından verilen ya da yasal sınırlarla belirlenen bir durum değildir. Özgürlük, bireyin kendi tercihleri ve yaşam tarzı ile ilişkilidir. Stirner tarafından öne sürülen pozitif özgürlük, kişinin kendi içsel yolculuğu ve özgünlüğünü bulma sürecidir. Bireyin kendi özgürlüğünü talep etmesi ve bu süreçte kendi benliğini keşfetmesinin önemi, Stirner'in düşüncesinin merkezinde yer alır. Kendini yüce bir hedef için feda etmek veya başkalarının iyiliği için yaşamak, gerçek dünyada değişikliği getirmez; var olan gerçekliğin başka bir düzeyde yeniden üretimini sağlar. Egoizm, özgeciliğin tüm biçimlerini aşağılar. Asıl dikkat edilmesi gereken tek dünya, bireyin biricikliğidir. Bu bahşedilen haklardan ziyade bireyin iradesiyle özgür hareketleriyle ve kendi gücüyle elde ettiği her şeyi koruyarak ve kullanarak gerçekleştireceği bir bilinçlilik halidir. Stirner'e göre bireyin gerçek kurtuluşu , kendilikte bulunur; birey kurtuluşu kendi özgün savunusunda bulacaktır (Ryley, 2019: 227-228). Stirner örneğinde görüldüğü üzere bireyci anarşistler, yalıtılmış bir bireyden ziyade gönüllü birlikteliklere dönük bir bilinçlilik halini savunmaktadır. Bu tek tek her bir ferdin kendi yaşamına dair içgörü kazanmasına dönük bir felsefi konumlanışa işaret etmektedir. Bununla birlikte düşünürleri tam bir sınıflandırmaya tabi tutmak en azından anarşizmin özgün eleştirileri düşünüldüğünde eksik bir okuma sunacaktır. Yine de bir sınıflandırma ilk okumada anlaşılırlığı kolaylaştırabilir.

Bireyci anarşizm içinde "anarko-kapitalizm" olarak adlandırılan bir akımda vardır. Anarko-kapitalistlerin (Ayn Rand, Murray Rothbard, David Friedman vd.) ulaşmak istedikleri nihai amaç; özel mülkiyetin varlığı korunurken, hükümet yapılarını ortadan kaldırmak ve ekonomik politikte tam bir "*laissez-faire*" uygulamaktır. Anarko-

kapitalistler, bireysel tasavvurların özgürce eyleme geçmesini savunurlar ve her tür otorite yapısının müdahalesini reddederler. Bütün kamusal kurumların özelleştirilmesini savunan anarko-kapitalistlerin görüşleri, son yıllarda ABD ve Britanya'da ilgi görmektedir (Marshall, 2019: 34).

Literatürde bireyci eğimleriyle ön plana çıkan başlıca anarşist düşünürlere; William Godwin, Max Stirner, Henry David Thoreau, Lysander Spooner, Benjamin Tucker, Ayn Rand, Murray Rothbard, David Friedman gibi isimler örnek gösterilmektedir (Heywood, 2013: 202-205).

2.2.2 Toplulukçu Anarşistlerin Etik Anlayışı

Bireyselliği en uç noktaya taşıyan örneklerine rağmen en genel anlamda anarşist düşünce, birey ve topluluk arasındaki ilişkiyi özgün bir biçimde sorgulamaktadır. Alan Ritter, *Anarşizm: Teorik Bir Analiz* isimli eserinde, anarşist ideolojinin bireysellik ile toplumsallık arasındaki ilişkiyi ve bu ideolojinin geniş bir çerçevedeki yerini detaylı bir şekilde incelemiştir. Ritter, ana akım anarşizmin iki temel görüş üzerine inşa edildiğini vurgulanmaktadır. Birinci görüş anarşist düşünürlerin, birey ile toplumun birbirinden ayrılmaz ve birbirine bağlı değerler olarak kavradığını belirtmektedir. Ritter, bu bakış açısını, 'toplumsal bireysellik' olarak tanımlayıp, bu anlayışın anarşist düşüncenin siyasi amaçlarının merkezinde yer aldığını belirtmektedir. İkinci tezde ise anarşizmin, bu idealin savunmasında yalnız olmadığını ancak diğer ideolojilere kıyasla bu alanda daha derinlemesine bilgi ve bakış açısı sağladığı iddiasını belirlemektedir. Ritter'in analizini genişlettiğimizde anarşizmin, birey ve toplum arasındaki dengeye nasıl yaklaştığını görebiliriz (Davis, 2019: 48).

'Toplumsal bireysellik' terimi, bireyin özgürlüğünün toplum ile olan ilişkisi içinde nasıl şekillendiğini açıklar. Ritter'in bir diğer önemli vurgusu, anarşizmin diğer ideolojik yaklaşımlara göre bu konuda sunduğu zengin teorik çerçeveye sahip olmasıdır. Bir başka ifadeyle anarşizmin, sadece radikal bir felsefe veya protesto hareketi olmakla kalmayıp,

birey ve toplum arasındaki dinamikleri anlama konusunda kapsamlı bir yapı sunduğu iddiasında bulunmaktır. Toplumsal bir bireysel özgürleşim potansiyeliyle anarşizm, diğer siyasi ve sosyal teorilerle karşılaştırdığımızda daha derin bir anlayış elde etmemize olanak tanır. Ritter, anarşizmi sadece bir ideolojiden ziyade birey ve toplum arasındaki karmaşık etkileşimleri anlamada kullanılabilecek bir araç olarak imler (Davis, 2019: 48).

Ritter'in anarşizm üzerine yaptığı analizde, Godwin, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi önde gelen anarşist teorisyenlerin yazılarına atıfta bulunmaktadır. Bu yazarların her biri bireysellik ve toplum temasını kendine has şekillerde işlemiş olsa da Ritter onların ortak bir görüşte buluştuğunu vurguluyor: Bireyselliğin kendini geliştirmeyi, toplumun ise karşılıklı bilinçlenmeyi temsil ettiği. Daha da önemlisi bu düşünürlerin tümü, bireysel gelişimi ve toplumsal uyumu bir araya getirmenin yollarını aramışlardır. Ritter, bu durumun genel kanının tersine, anarşistlerin temel amacının sadece özgürlük olmadığını, aynı zamanda birbirine derinden bağlı, fakat bireysel özelliklerini koruyan güçlü bir toplum inşa etmeyi hedeflediklerini ortaya koymasıdır (Davis, 2019: 48-49).

Anarşizmin ana akımı olarak görülen toplulukçu anarşistler, bireycilerin tasarladığı biçimde oluşturulacak bir toplumu, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ilkelerini tahrip edeceğini düşünmektedir. Bu ayrılığa rağmen "komünal bireyciliğe" dönük uzlaşmacı çözüm önerileri de vardır. Anarşist toplulukçuları "kolektivistler, anarko-komünistler, karşılıkçılar (mutualizm) ve sendikalistler" olarak sınıflandırabiliriz. Bununla birlikte diğer tüm ideolojiler gibi çeşitlenmeyi anarşizmde de görmekteyiz. Yirminci yüzyılda feminist düşünceye anarşist bir perspektifle yaklaşan Emma Goldman, çok daha yakın bir dönemde anarşist bir toplumsal ekolojiyi öneren Murray Bookchin gibi örneklerden de bahsedilebilir (Marshall, 2019: 28-29).

Toplulukçu anarşistlerin önde gelen temsilcilerinden biri olan Bakunin var olan kurumsal otoritelere karşı dururken "doğal yasalar"ın otoritesinden söz etmiştir. Onun bu çözümlemesinin arkasında insanın bu yasalara sıkı sıkıya bağlı olması yatmaktadır. Benzer biçimde Kropotkin'de insandan önce toplumun mevcut olduğundan bahsetmektedir. Toplulukçu tezlerin merkezinde yatan etik çözümleme, insanın doğal

süreçlere uygun bir yaşam sürmesine dönük arayışlardır. Bu arayışların nihai sonucu, "insanın kendine has bir öze" sahip olduğu fikrinde birleşir. Eğer ahlaki buyruklardan söz edilecekse bu insanın doğası olarak kavranmaktadır. En nihayetinde anarşistler insan haklarından ve insanın saygınlığından bahsederken, anarşizm için hümanist bir kalkış noktası bulurlar ve iktidar eleştirilerini bu temel görüş etrafında şekillendirirler. Saul Newman'a göre bu anlayış, "anarşist teori için kirlenmemiş kalkış noktası"dır (Newman, 2006: 76-77). Toplulukçu anarşistler için ahlak, adalet ve etik nosyonların organik ilkesi, insanın özsel hakikatine dayanmaktadır. Bu hakikat, insanın doğal eğiliminin dayanışmacı olduğu şekliyle ifade edilmektedir. Bu anlamıyla örneğin Kropotkin açısından ahlak nosyonu, "kabileleri, grupları bir araya getiren içgüdüsel gereksinim ve güçbirliği ile karşılıklı olarak yardımcı olmaya yönelik içgüdüsel eğilim" ile gelişmiştir (Newman, 2006: 81). Ancak klasik anarşist düşünce içerisinde var olan bu özsel insan kavrayışı postmodern anarşistler açısından tartışmaya değer görülmektedir. Son bölümde bu tartışmaya da yer verilecektir.

BÖLÜM III
GÜNCEL TARTIŞMALARDA ANARŞİZM VE ETİK

Günümüzde anarşizme dair tartışmalara getirilen yeni açılımları değerlendirirken modernizm-postmodernizm tartışmalarına değinmek, özellikle siyasal teori içerisinde modern düşünsel tasavvurlardan nasıl bir kopuşun yaşandığını tespit etmek faydalı olacaktır. Klasik anarşist düşünce, her şeyden önce modern düşünsel yatkınlıkların var olduğu -her ne kadar bu düşünsel yatkınlığın içinden çıkan birçok kavram, kavrayış ve ideolojiye karşı olsalar da- bir dönemde gelişmiştir. Her ne kadar ayrıksı bir konumlanış ile anılsalarda klasik anarşistler, çağının düşünürleridir. Bu bölümde öncelikle günümüzde var olan paradigma değişimi tartışılacak daha sonra postanarşizm veya postyapısalcı anarşizm olarak adlandırılan siyasal teorinin tartışmalarına genel bir bakış sunulacaktır. Bununla birlikte klasik anarşizmin özgül ağırlığında var olan kapitalizm eleştirisinden sebep anarşizm ile kapitalizmin birlikte okunamayacağına dair oluşan önkabulleri yıkan anarko-kapitalizmin, siyasal teorisi ve etik anlayışlarına değinilecektir.

Klasik düşünürleri değerlendirirken anarşizme dair ön plana çıkan görüşleri ve etik-politik anlayışları belirlemeye çalışmıştık. Gelgelelim, klasik anarşist düşünce bu burada tartıştığımız düşünürleri aşan takipçileriyle ve aktüel yaşamda yarattıkları etkiyle bu anlatımdan çok daha büyüktür. Örneğin Proudhon'un kritikleriyle şekillenen devlet karşıtı bir sosyalizm teorisine, salt Bakunin ve Kropotkin katılmamış; Errico Malatesta, Elisée Reclus gibi birçok düşünür özgün katkılarda bulunmuştur. Dönemin anarşistleri, devlet karşıtı bir sosyalizm teorisini oluştururken; dünya çapında çeşitlilik gösteren bir anarşizm fikrini beslemişlerdir. Gelişen çeşitlilik hali bazı temel prensiplerde birleşip bir teori ve pratik imkanı yaratmıştır. Bu prensipler; hiyerarşi karşıtlığı, adem-i merkeziyetçilik, özgürlük ve özerkliğe bağlılık ve otoriter sosyalist geleneklere karşı duruş olarak sıralanabilir. Klasik anarşizm 1900'lerin başında zirveye ulaşmış ve özellikle anarkosendikalist Dünya Sanayi İşçileri (Wobblies) gibi işçi sendikalarıyla güçlü bir şekilde ilişkilendirilmiştir. 20.yüzyılın ilk yarısını kapsayan dönem Sacco ve Vanzetti, Haymarket Şehitleri[23] ve "Kızıl Emma" Goldman ve Alexander Berkman gibi tarihi

[23] Haymarket Şehitleri, 1886 yılının 4 Mayıs'ında Chicago'nun Haymarket Meydanı'nda yaşanan işçi protestosunun ardından idam edilen dört anarşisttir. Bu olay, sekiz saatlik işgününü savunan ulusal bir grev

figürler ve olaylarla hatırlanmaktadır. Ancak klasik anarşizmin en kayda değer örneği İspanya İç Savaşı sırasında yaşanmıştır. Savaş döneminde "yaklaşık bir milyon kişi anarkosendikalist CNT'nin (Confederacion Nacional del Trabajo veya Ulusal Emek Konfederasyonu) üyesiydi - İspanya'nın nüfusunun sadece yirmi dört milyon olduğu düşünüldüğünde muazzam bir takipçi kitlesi" (Bookchin 1977: 1 akt. Amster, DeLeon, Fernandez, Nocella, II, & Shannon, 2009). Aynı zamanda, anarşist fikirler "20.000'den fazla kadını harekete geçirdi ve bir topluluk duygusu inşa ederken bireysel kadınları güçlendirmek için tasarlanmış kapsamlı bir faaliyet ağı geliştirdi" (Ackelsberg 2005: 21: akt: Amster vd.). Anarşistler Rus Devrimi'nde, özellikle de Ukrayna'daki Mahnovistler arasında aktif bir rol oynamıştır. İspanya İç Savaşı, esasen anarşist karakterde olan devrimci bir birlikle, klasik anarşizmin eylemde nasıl göründüğüne dair önemli bir örnek teşkil etmiştir. Anarşizmin günümüzdeki geçerliliği tartışılırken, İspanya deneyimi genellikle olumlu bir örnek olarak gösterilir. İspanya'daki hareket başarısızlıkla sonuçlanmıştır ve anarşistler genellikle oradaki devrimi Stalinistlerin, faşistlerin ve kapitalistlerin ortak hareketiyle mahkum edilmiş saymaktadır (Amster vd., 2009: 2-3).

1960'lar ve 1970'ler, İspanya İç Savaşı'nın ardından anarşizmin görece sessiz bir dönemden çıkarak yeniden canlandığı bir zaman dilimi olup, büyüyen canlanmanın önemli bir parçası 1968 Paris öğrenci ve işçi hareketleridir. Situasyonist akımın[24] etkisi altında, öğrenci ve işçilerin birleştiği bu dönemde, Sorbonne Üniversitesi işgal edilmiş ve işçiler daha iyi çalışma koşulları için fabrikaları ele geçirmiştir. Fransa'daki hareketler, kültürel bir değişimin göstergesi olmuştur. Anarşist düşünceler, radikal ırkçılık karşıtlığı, feminizm gibi akımlarla birleşerek yeni yönler kazanmış, anarko-feminizm gibi akımlar geliştirilmiştir. Anarşistler, işçi sınıfı siyasetinin geleneksel yaklaşımlarını sorgulayarak alternatif toplumsal yapılar yaratılmasını savunmuş ve "toprağa dönüş" hareketleri gibi

hareketinin bir parçasıydı. (Daha fazla bilgi için bkz: https://www.illinoislaborhistory.org/the-haymarket-affair).

[24] Situasyonist Akım, 1950'ler ve 1960'lar Avrupa'sında ortaya çıkan bir avangard sanat ve siyasi hareketidir. Bu akım, kapitalist toplumun bireyleri yabancılaştırarak onları gerçeklikten uzaklaştırdığına inanır. Situasyonistler, sanat ile siyasetin ayrılmaz olduğunu savunur. Onlara göre bu iki alan, birbirini tamamlar ve devrimci bir değişim için birlikte kullanılabilir. Sanatın günlük yaşamın içine nüfuz etmesi ve insanların yaratıcı potansiyellerini açığa çıkarması gerektiğini vurgularlar. (Daha fazla bilgi için bkz: https://www.e-skop.com/skopbulten/situasyonistler-uzerine/4308).

komünal girişimlere ilham vermiştir. Anarşizmin çeşitlenmesi ve genişlemesi açısından söz konusu dönem önem taşımaktadır. (Amster vd., 2009: 3).

1980'ler ve 1990'ların başında anarşizme ilgi azalırken, 1999'daki Seattle'daki Dünya Ticaret Örgütü protestolarıyla[25] anarşizm yeniden canlandığı ifade edilmiştir. Eylemler, işçi sendikaları, feministler, ırkçılık karşıtları ve çevreciler gibi çeşitli grupların katılımıyla gerçekleşti. Takip eden yıllarda dünya çapında anarşist girişimler arttı ve Food Not Bombs[26] ve Reclaim the Streets[27] gibi anarşist etkileşimli girişimler yaygınlaştı. Anarşizm, ırkçılık karşıtı eylem ve anti-faşist eylem gibi gruplarda da etkili oldu. Dünya genelinde çeşitli anarşist ağlar ve kolektifler oluştu. Anarşizm, teorik olarak da genişledi ve çeşitli eleştirilerle yeni formlar geliştirdi. Anarşistler, post-yapısalcılık, post-modernizm ve feminizm gibi akımlarla etkileşim halinde, çevrecilik ve hayvan özgürlüğü hareketleriyle de ilişkili hale geldi. Yerli halkların pratiklerinden de esinlenen anarşist hareketler, çeşitlilik ve genişleme gösterdi. Anarşizm, son yıllarda akademik dünyada da daha belirgin bir yer edinmeye başlamıştır. "Akademide anarşizm" kavramı yeni olmamakla birlikte son zamanlarda çeşitli alanlardaki çalışmaların sayısında bir artış görülmektedir (Amster vd., 2009: 4-5).

Bugün anarşist düşüncenin insani pratiklere katkıları çeşitli alanlarda görülebilir. Öncelikle anarşizm eleştirel düşünme yeteneğini teşvik eder. Mevcut düzeni sorgulamak ve hiyerarşik yapıları eleştirmek, bireylerin kendi yaşamlarının ve toplumlarının yönetimine daha bilinçli bir şekilde katılmalarını sağlar. Ayrıca anarşist düşünce, özgürlükçü ve eşitlikçi bir toplum modeli önerir, bu da insanların daha adil bir dünya için

[25] 1999 Seattle olayları, 30 Kasım - 3 Aralık tarihleri arasında Seattle, Washington'da gerçekleşen bir dizi protestodur. Bu protestolar, Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) Bakanlar Konferansı'na karşı düzenlenmiştir ve küreselleşme karşıtı hareketin ilk büyük uluslararası eylemi olarak bilinir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-149-eylul-2001/2340/kuresel-direnis-hareketine-iceriden-bir-bakis-ve-cenova-tanikligi/2916

[26] Food Not Bombs, 1980'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde başlayan ve günümüzde dünya genelinde faaliyet gösteren bir anarşist kolektiftir. Kolektif, savaş karşıtı ve barışçıl bir aktivizm biçimi olarak tanımlanır ve ihtiyaç sahibi insanlara ücretsiz ve vegan yemek dağıtımı yapar. (Detaylı bilgi için bkz: https://foodnotbombs.net)

[27] Reclaim the Streets, 1990'ların Birleşik Krallık'ında başlayan ve günümüzde dünya çapında faaliyet gösteren bir anarşist kolektiftir. Bu kolektif, arabalara ayrılmış sokakları geri alarak halka açık alanlara dönüştürmeyi savunur. (Detaylı bilgi için bkz: https://libcom.org/tags/reclaim-streets)

çaba göstermelerine ilham verir. Anarşistler genellikle hiyerarşik olmayan ve dayanışmacı bir şekilde örgütlenirler. Bu da insanların birlikte çalışma, ortak sorunlara çözüm bulma ve ortak hedeflere ulaşma becerilerini geliştirmelerine yardımcı olabilir. Anarşistler ayrıca doğrudan eylem ve sivil itaatsizlik gibi yöntemlerle siyasi ve sosyal değişimi teşvik ederler. Bu yaklaşımlar, bireylerin kendi yaşamlarının kontrolünü ele almalarını ve haksızlıklara karşı mücadele etmelerine dair politik bir tahayyül alanı açmaktadır. Son olarak, anarşistler alternatif yaşam biçimlerini teşvik ederler, bu da daha sürdürülebilir, adil ve özgür bir yaşamın mümkünlüğünü gündeme getirmektedir. Anarşist düşünce, pratik sorunlara çözüm sunma potansiyeline sahip olmakla birlikte kusursuz değildir. Ancak eleştirel düşünmeyi teşvik ederek, özgürlükçü ve eşitlikçi bir toplum modeli sunarak ve dayanışma ile örgütlenme becerilerini geliştirerek, insanlara daha adil ve özgür bir dünya için ilham vermektedir. Bu ilhamın izini sürebilmek için güncel tartışmalara odaklanmak faydalı olacaktır.

3.1 Modernizmden Postmodernizme

Jean-François Lyotard *Postmodern Durum* adlı çalışmasında, modern toplumlarda bilginin "postmodern" olarak adlandırılan bir süreçten geçişini ve bu sürecin kültürel, bilimsel ve felsefi yönlerini ele almaktadır. Lyotard'a göre postmodernizm, 19. yüzyılın sonlarındaki bilim, edebiyat ve sanat alanlarındaki dönüşümlerle ilişkilendirilir ve bu dönüşümler kültürün yeni halini tanımlamaktadır. Bu dönüşümün bir boyutu, anlatıların bunalımıyla ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Lyotard'ın anlatılardan kast ettiği bir anlamda evrenselci genel geçer açıklamalar olarak düşünülebilir. Bilim, bu anlatılarda masallara benzetilebilecek biçimleriyle çatışırken, kendi kurallarını ve gerekçelerini de ortaya koymuştur. Bilim, kendini haklı çıkarmaya dönük kendi varlığını bir felsefi söyleme dönüştürmüştür: "Çalışan öznenin özgürleşmesi, zenginliğin yayılması" gibi anlatılara başvuran bilimsel ilerlemecilik fikri "modern" diye adlandırılmıştır. Modernite sonrası gelinen noktayı ise Lyotard şu şekilde özetlemektedir: "… "postmodern" sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır" (Lyotard, 2013: 7-9).

Postmodernizm nosyonu üzerine bir tanımlama, ortak bir görüş üzerinde uzlaşma söz konusu değildir. Postmodernizmi tanılamak adına, modernizm ve modernleşme süreçlerinin içeriğine dair bir tartışma yapmak gereklidir. Modernizm, insanın "Akıl" yoluyla mutlu olacağına, daimi bir akılcı ilkeyle özgürlüğe ve mutluluğa varacağına dair bir inanç üzerinde temellenmektedir. Modernlik bir zihniyet dönüşümüne işaret etmektedir. Geleneksel anlatıların yarattığı sorgulanamazlığa dair bir başkaldırıyı temsil etmektedir (Timur, 2017: 2). Zihinsel üretimin her alanında hakimiyeti sağlayan bu zihniyet, siyasal teori içerisinde de etkisini göstermiş, modern dönemde gelişen tüm siyasal fikirler, bu zihniyetin dolaylı veya doğrudan etkileri ile şekillenmiştir. "Modern Anarşizm" ile "Postmodern Anarşizm" arasındaki nüansların tespiti için modernlik içinde gelişen siyaset felsefesinin temel özelliklerini tespit etmek, aklın hangi kavrayışlar ile siyasal olanın meşruiyetine dönük araçsallaştığını anlamlandırmak faydalı olacaktır:

Modern siyaset felsefesinin temel özellikleri en genel anlamda beş maddede açıklanabilir:

Özcülük: Modern dönemde insanların tarihsel ve toplumsal koşullarının farklılaşma eğilimleri gözardı edilerek, değişmez bir ortak özleri olduğu varsayılmaktadır. Bu durum, insanın ve üyesi olduğu toplumsallığın temel niteliklerinin ve değerlerinin evrensel ve zaman üstü olduğuna dair bir kavrayış etrafında belirginleşir.

Temelcilik: Şeylerin özleri belirlendikten sonra, (örneğin: Kropotkin'in doğal süreçlere dair gözlemlerinden edindiği bilgiyle insanların özünde dayanışmanın ve karşılıklı yardımlaşmanın olduğu düşüncesi gibi) siyaset ve toplumsal tasavvurlar; bu insan özüne dayandırılarak teorileştirilmektedir. Bu durum, siyasal topluluğu, kavram setlerini, kurumsal yapıları ve değerler sistemini bu sabit öz üzerine inşa etme eğilimiyle sonuçlanmaktadır.

Özne Merkezcilik: Modern dönemde insanın özcü kavrayışında "Akıl" yoluyla eylemlerinin ve içinde bulunduğu koşulların farkında olabileceği ve bunları rasyonel biçimde kontrol altına alabileceği varsayılmaktadır. Bu, bireylerin yeteneklerine ve karar verme gücüne duyulan bir inancın temsilidir. Bu temsil, özne merkezci bir dünya anlayışına aracı olmaktadır.

Evrenselcilik: Aklın ve akılcı olanın her şeyin üzerinde kavrandığı ve koşullardan bağımsız geliştiğine dair kabulü takiben; ahlaki ve siyasal ilkelerin herkes için, her

koşulda geçerli ilkelerinin belirlenebileceği düşüncesi modern döneme hakim olan bir eğilimdir. Bu ilkeler bir kez belirlendiğinde; akılcı öznelerin oydaşması ile evrensel bir kabule dönüşeceği varsayılmaktadır.

İlerlemecilik: Aklın ışığında rasyonel tercihlerde bulunan insan için tarih, ideal siyasal düzenin sağlanacağı daimi bir gelişim hali olarak okunmaktadır. Bu kavrayış tarihsel olguların doğrusal ve ilerici bir düzlemde okunduğu ve insanlığın sürekli daha iyi bir siyasal ve toplumsal düzene doğru ilerlediği fikrini yansıtmaktadır. (Küçükalp, 2017: 18)

Bu nitelikler modern siyaset felsefesinin ana unsurlarını meydana getirirken, aynı zamanda eleştirel değerlendirmelere de açık noktaları içerirler. Özcülük, farklı kültürel ve toplumsal yapıların dikkate alınmaması riskini taşımaktadır. Evrenselci kabuller ise yerel değerleri ve çeşitliliği gözden kaçırabilir. İlerleme odaklı bakış açısı ise tarihin çok yönlü ve çok boyutlu yapısını; süreklilik ve kopuşlar arz eden olguları yalınlaştırabilir. Bu tür eleştiriler, modern siyaset felsefesinin derinlemesine analizini mümkün kılacaktır. Postmodern düşünce, modernizmin bu temel özelliklerine yöneltilen en kapsamlı eleştiriler bütünü olarak adlandırılabilir. Postmodern siyaset felsefesi, modern siyaset felsefesinin aklı ve bireyi merkeze alan yaklaşımlarına radikal bir eleştiri sunarak, bunların her ikisinin de tarihsel ve toplumsal bağlamların birer ürünü olduğunu vurgular. Bu yaklaşıma göre insanın, evrensel bir öze sahip olduğu ve bu özün siyasetin temeli olarak kullanılabileceği fikri reddedilmektedir. Ayrıca insan bilincinin sınırlı olduğu, evrensel "iyi"nin mümkün olmadığı ve tarihsel sürecin sınırlarının belirgin bir rasyonelliğe sahip olmadığı savunulur. Postmodernizm, modern siyaset felsefesinin özne merkezliğine karşı çıkarak, bireyin ve aklın bağımlı olduğunu, yani içinde bulunulan kültürel ve sosyal koşulların etkisinde şekillendiğine dikkat çekmektedir. Modern düşüncede var olan evrenselci ilkelerin ve siyasal düzenin varlığını sorgulayarak, yerine bireyin toplumsal yaşamın bir ürünü olduğu, toplumsal koşulların birey ve akıl üzerinde belirleyici olduğu "bağlamsalcı" bir yaklaşım önerilmektedir. Bağlamsalcılık, bu çerçevede her türlü bilgi inanç veya değerlerin, belirli bir tarihsel ve kültürel bağlam içerisinde anlam kazandığı ve bu bağlamın dışında tam olarak anlaşılamayacağı fikrine dayanır. Postmodern yaklaşım, modern siyaset felsefesinin evrenselci iddialarına meydan

okuyarak, bireyin aklının her zaman belirli bir bağlamın ürünü olduğunu ve bu bağlamın dışında tam olarak değerlendirilemeyeceğini savunur (Küçükalp, 2017: 18).

Postmodern siyaset felsefesinin bağlamsallık kavramına yaklaşımının ayırt edici yönünü daha iyi anlamak için özcülüğün karşısına konulan "olumsallık" kavramına değinmek gerekmektedir (Küçükalp, 2017: 19). Olumsallık zorunlulukla zıt düşen bir kavram olarak, bir nesnenin, olayın veya olgunun mutlak ve kesin kriterlere sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu kavram ontolojik açıdan, varlığın varoluş biçimlerinin özcü bir hakikate dayanmadığını ve sabit zorunluluklarla anlamlandırılamayacağını, bunun yerine farklı var olma hallerinin mümkün olduğunu açıklamak için kullanılmaktadır. Özcü savların iddialarının tersine olumsallık, varlığın nedenlerini, nesnelerin veya hadiselerin bizzat kendilerine değil, diğer değişken etkenlere bağlar. Yani bir şeyin varoluşu, kendisine içkin özelliklerden daha çok harici şartlara ve etkilere bağımlı bir şekilde değişebilir. Postmodern düşünüş varlığa bu olumsal perspektiften yaklaşarak, nesnelerin ve olguların varlığının zorunlu ve kaçınılmaz olmayıp, çeşitli etkenler ve koşullar altında değişken olabileceğini vurgular. Bu perspektif, varlığın mutlak ve özsel anlayışını sorgulayıp, var olmanın çok yönlü ve farklı ihtimallerle bezeli olabileceğini savunur (Evre, 2007: 7).

Postmodernizmin ana temalarını toparlamak gerekirse; "postmodernizmin söylem parametleri" belirlenirken genellikle Michel Foucault, Jacques Derrida ve Jean-François Lyotard'ın görüşleri referans alınmaktadır. Bu düşünürler arasındaki benzerliklerden yola çıkarak, postmodern tartışmanın ana hatları *"anti-özcülük, olumsallık, anti-temelcilik, anti-karşılıklılık ve farklılık politikası"* olarak belirlenmektedir (Evre, 2007: 4). Burada postanarşizmi tartışırken de değineceğimiz farklılık politikası, klasik anarşist etiğin ortaya koyduğu tahakküm karşıtlığının mantıksal uzamına, karşılıklı yardımlaşma gibi çözümleyici dayanışma etiğine yaslanmakla birlikte özgün bir etik politik kavrayış imkanı sunma açısından açılımlanmaya değerdir.

Postmodern duruma açıklamaya dair bir konum alan düşünürler, etik-politik meselelere doğrudan bir ilgi duymamışlardır. Ancak postmodern söylem, içerik olarak etik-politikten bütünüyle arındırılmış değildir. Farklılıklara dair vurgu, postmodern

söylem içerisinde tartışmaya değer bir etik-politik alan açmaktadır. Foucault, Derrida ve Lyotard'ın yaklaşımlarında totalitarizme meydan okuma ve çeşitliliğe odaklanma açıkça görülmektedi Foucault soykütüğü yöntemiyle modern öznenin iktidar ilişkileri tarafından yönlendirilen söylemler aracılığıyla nasıl inşa edildiğini ve kimlik oluşum sürecinde bazı grupların nasıl dışlandığını göstermektedir (Evre, 2007: 15-16). *Deliliğin Tarihi* çalışmasında akıl bozukluğu olanların, geçmişte yargı sürecinin dışında tutulurken, modern zamanlarda sürekli bir yargılama sürecinin parçası haline geldiklerini ifade etmektedir. Süreç akıl bozukluğuna sahip bireyleri, sürekli izlemeyi, sınıflandırmayı ve toplumsal düzene zarar verebilecekleri gerekçesiyle dışlamayı içermektedir (Foucault, 2017: 712). Örnekte görüldüğü üzere postmodern düşünce, kimlik inşası sürecinde farklı olanların dışlanma ve ötekileştirilme pratiklerine odaklanmaktadır. Foucault, her şeyi açıklamayı hedefleyen genel kuramları reddeder, çünkü onları totalleştirici bulur ve modernitenin tek tipleştirerek görünürlüğünü ortadan kaldırdığı çeşitlilikleri ortaya çıkarmak ve çoğaltmak için soykütüğü yöntemini kullanır (Evre, 2007: 16).

Foucault'nun farklılıklara vurgusu gibi yeni bir politik analiz etrafında şekillenen postmodern siyasal teori, modernizmin evrensel iddialarına ve büyük anlatılarına meydan okuyarak, toplumsal gerçekliği alternatif bir bakış açısıyla değerlendirir. Bu bağlamda öznenin ölümü kavramı[28] öne çıkarılarak, bireyin sabit, özgür ve merkezi bir varlık olarak algılanmasının reddedilmesi vurgulanır. Postmodernistler bireyin; toplumsal, kültürel ve dilin etkisi altında sürekli olarak inşa edilen, belirsiz ve değişken bir varlık olduğunu savunur. Bu bakış açısı kimlik, cinsiyet, dil gibi kavramların politik ve etik açıdan incelenmesine yol açar. Kimliklerin toplumsal yapıları ve normları belirlediğini, ayrıca güç ilişkilerini, ayrımcılığı ve dışlanmayı etkilediği kabul edilir. Postmodern siyasal teorinin etik-politik analizleri, adil ve eşitlikçi bir toplumun inşası için temel oluşturur. Bu analizler güç ilişkilerini ve hegemonik yapıları sorgulayarak, toplumsal adaletin sağlanması, farklı kimliklerin ve deneyimlerin dikkate alınması, demokratik süreçlerin

[28] Foucault, öznenin ölümünün modern toplumda belirginleştiğini savunur. Ona göre, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın başında ortaya çıkan modern düşünce biçimi, özneyi mümkün bilginin objesi olarak oluşturdu. Öznenin ölümü teması, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında yükselen hümanizm eleştirileriyle ilişkilendirilir. Savaş sonrasında, özellikle Fransa ve Almanya'da, hümanizm terimi, politik kurumlar ve amaçlarla ilişkilendirildiği için ve özne odaklı çağrışımları nedeniyle olumsuz bir anlam kazandı. Geniş bilgi için bkz. (Aydoğdu, 2004).

güçlendirilmesi gibi hedeflere odaklanır. Politika alanının; çeşitliliği, hoşgörüyü teşvik eden, insan haklarını koruyan ve demokratik katılımı önemseyen bir temel üzerine inşa edilmesi gerektiği vurgulanır. Bu bağlamda postmodern siyasal teori; çeşitli, kapsayıcı ve sürdürülebilir politika önerilerinin geliştirilmesine katkıda bulunma amacı taşımaktadır (Güven 2016; Aydoğdu, 2004).

Dolayısıyla bugün gelinen noktada postmodern durumu tahlil eden siyasal epistemolojik argümanlardan mülhem bir anarşizm düşüncesinden söz ederken anarşizmin klasik önermelerini de mercek altına almak gerecektir. Newman'a göre klasik anarşizmin temel problemi, iktidar eleştirisini gerçekleştirmeye çalışırken aynı zamanda bu eleştiriyi sınırlayan akılcı ve hümanist bir paradigma içinde ifade edilmesiydi. Anarşizm, öznel deneyimlerin merkezinde yer alan bir akılcılık ve ahlaki özdeşleşmeyi benimserken, toplumsal gerçekliği sadece akla uygun bir düzen olarak gören pozitivist bir bakış açısını da içeriyordu. Ayrıca devrimin akılcı tarihsel süreçlerle gerçekleştiğini kabul eden diyalektikçilik gibi belirli teorik koşullara da sıkı sıkıya bağlıydı. Ancak modernlik ile Aydınlanma'nın akılcı ve ahlaki ilkelerinin, artık sorgulanabilir olduğu "postmodernlik" koşullarında, bu kategoriler artık sürdürülemez hale gelmiştir. Çağdaş toplumda, evrensel bir öznellik veya mutlak akılcı gerçeklik gibi tek bir epistemolojik duruşu varsayamayız. Postmodernlik her ne kadar kesin bir şekilde benimsenmesi gereken bir fikir olmasa da anarşizmde olduğu gibi büyük özgürleşme hikayelerinin, belli sınırlılıklarına işaret etmektedir (Newman, 2006: 14).

3.2. Postanarşizm[29]

Todd May *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* adlı eserinde, siyaset felsefesinin özellikle Kıta Avrupası geleneğinde sürekli bir kriz içinde olduğunu ve bu krizin, "olan" ile "olması gereken" arasındaki sürekli değişen alandan kaynaklandığını

[29] 21.yüzyıl anarşizmi için literatürde "postmodern anarşizm", "postyapısalcı anarşizm", "post-anarşizm" gibi tanımlar kullanılmaktadır. Burada gerek postmodern anlatıdan mülhem bir anarşist kritiği değerlendirirken gerekse postyapısalcı teorinin ortaya koyduğu etik-siyasal eleştirilerle anarşist kuramı yeniden değerlendirirken bir kavram karmaşasına sebep olmamak adına Saul Newman'ın kabul ettiği biçimiyle anarşizmin postyapısalcı bir yeniden düzenlemesi olarak tercih ettiği **postanarşizm** kavramına başvurulacaktır (Newman, 2006: 17-18)

vurgular. May, siyaset felsefesinin geleneksel etik ve metafiziğin aksine, bu iki kutup arasındaki gerilimi ele aldığını belirtir. Siyaset felsefesinin, toplumsal yapı değişikliğine paralel olarak felsefi yaklaşımlarının da dönüşmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Özellikle Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki komünizmin çöküşü sonrası, Marksizmin ve siyaset felsefesinin eleştirisi önem kazanmıştır. May, kapitalizmin siyaset felsefesi alanında zafer kazandığını ilan etmek yerine, daha fazla siyaset felsefesi ve eleştiriye ihtiyaç duyulduğunu savunur. Eserinde, serbest piyasa liberalizmi ve Marksizme alternatif olarak Fransız postyapısalcı düşüncesinden esinlenen yeni bir siyaset felsefesi çerçevesi sunmayı amaçlar. Bu çerçeve; Foucault, Deleuze ve Lyotard'ın yazılarından etkilenmiştir. May, postyapısalcı düşüncenin, özellikle Marksizmin çöküşünden bu yana, dünyanın gerçek ve potansiyel halleri arasındaki gerilimi ifade eden alternatif bir siyasi müdahale vizyonu sunduğunu belirtir. Postyapısalcılık, makropolitikadan ziyade mikropolitikaya odaklanır ve bu yaklaşımın, anarşist geleneğe entegre edilmesinin mümkün olduğunu savunur (May, 2000: 11-14).

Anarchism from Foucault to Ranciére adlı çalışmasında May, anarşizm ile postyapısalcılık olarak adlandırılan modern Fransız felsefesi düşüncesi arasında bir bağlantı kurulmasının ilk bakışta beklenmedik olabileceğini kabul eder. May'e göre, Michel Foucault ve Jacques Ranciére'in çalışmaları, anarşist düşüncenin köklerinden beslenirken, aynı zamanda bu geleneği yeniden şekillendiren yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Foucault ve Ranciére, kendilerini anarşist olarak tanıtmamış olsalar da May'in iddiasına göre, onların görüşleri anarşist ideolojinin çağdaş yorumlarını destekleyebilir ve bu geleneğin yeniden yorumlanmasını ve güncellenmesini teşvik edebilir (May, 2009: 11).

Todd May, anarşizmin yaygın anlaşılan formundan daha kapsamlı bir bakış açısı önermektedir. May, genellikle devlet veya Bakunin'in "Tanrı ve Devlet" çalışması bağlamında dini ve politik eleştirilere indirgenen anarşizm kavramının, aslında daha geniş ve katmanlı bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Anarşizmi yalnızca Marksizm ile yapılan devlet ve ekonomi karşılaştırmalarıyla sınırlandırmamak gerektiğini savunan May, anarşizmin baskıcı güç ilişkilerini daha geniş bir çerçeveden ele alma imkanı sunduğunu belirtmektedir. May, iktidar ve baskı kavramlarının genellikle yan yana

düşünüldüğüne dikkat çekerken, iktidarın tahakkümle sınırlı tanımlanmasının yetersiz olduğunu vurgulamaktadır. İktidarın var oluşunun tek başına baskıyı oluşturmadığını, bu nedenle Foucault'nun görüşlerine atıfta bulunarak daha karmaşık güç dinamiklerinin anlaşılması gerektiğine açıklık getirmektedir. May, anarşizmin sınırlarını devlet ve ekonomiyle sınırlı tutmak yerine, toplumun çeşitli yönlerindeki baskı ve iktidar ilişkilerine geniş bir bakış açısıyla yaklaşılmasını önermektedir. Böylece politik ve ekonomik makro analizlerin yanı sıra toplumun her alanında süreğen çeşitli baskı ve iktidar ilişkilerinin anlaşılması ve eleştirilmesi için daha derin bir analiz yapılması gerekecektir (May, 2009: 11-12).

May'in katkısını daha anlaşılır kılmak için Michel Foucault'nun iktidar nosyonuna yaklaşımını inceleyebiliriz. Foucault, iktidarı geleneksel anlayışların dışında bir perspektifle analiz eder. Ona göre, iktidardan söz edildiğinde akla genellikle yasalar ve devlet kurumları gibi resmi yapılar gelmektedir. İktidar sorunu söz konusu olduğunda sınırlı olan bu perspektife başvurmak, kavramın doğasını ve yaygınlığını anlamayı güçleştirmektedir. Foucault'ya göre iktidar, resmi ve yasal çerçeveleri aşarak gündelik yaşamın her düzeyinde kendini gösterir. Dolayısıyla daha yaygın ve karmaşık ilişkiler ağında görünür (Foucault, 2012: 98). Ayrıca Foucault, kurumsal iktidar aygıtının doğasının ve işleyişinin değiştiğine dikkat çeker. Ona göre on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda, iktidar anlayışında ve uygulama biçimlerinde dikkate değer bir değişiklik yaşanmıştır. İktidar artık sadece cezalandırma yöntemiyle varlığını sürdürme yöntemini terk edip, gözetleme ve denetim araçlarını kullandığı yeni bir yapıya bürünmüştür. Foucault'ya göre gözetleme ve denetimi araçsallaştıran yeni iktidar biçimi, bireylerin bedenlerine, karakter yapılanmalarına, davranış örüntülerine, söylem pratiklerine ve gündelik yaşamlarına derinlemesine nüfuz ederek; toplumsal hayatın her düzeyindeki mikro-iktidar pratiklerini yönlendirmektedir. İktidar bu biçimiyle artık doğrudan kısıtlayıcı uygulamalara başvurmaktan daha çok insanların yönelimlerini belirleyerek varlığını sürdürmektedir (Foucault, 2012: 23).

May'in, Foucault'dan mülhem katkısı bu analizde saklıdır. İktidar yalnızca baskı araçları ile bir tahakküm ilişkisi kurmamaktadır. Bir anlamda sinsice süren tahakküm düzeylerine dikkat çekmektedir. May'e göre, tahakküm esnek bir kavramdır. Bu

yorumuyla klasik anarşistlerin tahakküm kavramına yaklaşımları ve önerdikleri mücadele perspektifini genişletmektedir. Tahakküm, toplumsal yaşamın her düzeyinde kendisini göstermektedir: *"Ekonomik tahakküm vardır, ama aynı zamanda ırksal tahakküm, cinsiyet tahakkümü, cinsel tahakküm, eğitim tahakkümü, aile-içi tahakküm vb. de vardır"*. May'e göre, her tür tahakküm biçiminin birbirleriyle kesişen ve etkileşen yönleri olabilir. Ancak her birinin kendi özgül karakteristiği vardır ve bu da kendi özel analiz ve müdahalelerini gerektirmektedir. May, sosyal ve siyasi olguların analizinde genel geçer tek bir analizin yerine, olguların yerel ve kesişen özelliklerine odaklanılmasını savunmaktadır. Yani her bir tahakküm biçiminin; tarihini, karakterini, işleyiş biçimini ve diğer tahakküm biçimleriyle olan ilişkisini detaylıca anlamamız gerekmektedir (May, 2009: 12).

Postanarşistler, bilginin doğası ve statüsü konusundaki tartışmalarda da postmodern bir bakış açısını benimsemektedir. Geleneksel olarak, bilgi genellikle bilimsel gözlemler ve teoriler tarafından sağlanan nesnel gerçeklik olarak kabul edilirken, postmodern yaklaşım bu perspektifi sorgular. Postmodernistler bilginin nesnel ve evrensel olmadığını, bunun yerine çeşitli yorumların bir araya gelmesiyle oluşan bir yapı olduğunu savunurlar. Bu perspektife göre bilginin sağlanması ve yorumlanması sürecinde, çeşitli güç ve iktidar dinamikleri devreye girer. Böylece bilgi, belirli bir toplumsal ve kültürel bağlama göre biçimlenir. Bu yorumlar ışığında postanarşistler, bilgi ve gerçeklik iddialarının evrenselliği ve tarafsızlığını sorgular ve bu kavramları daha çok birer yapılandırma veya kurgu olarak yorumlarlar. Postanarşistler büyük anlatıların, tek bir doğruya ulaşılabilirliğin veya bilimin evrenselliğinin sorgulandığı bir çerçeveyi kabul ederek, bilginin doğası ve statüsü üzerine farklı bir bakış açısı sunar. Bilgi, hakikat ve iktidar kavramlarına dair bu kavramsal dönüşüm anarşist politik eylemin kapsamını da yeniden düşünmeyi gerektirmektedir[30] (Newman, 2010: 49-51).

[30] Epistemolojik anarşizme dair kuramsal bir tartışmayı gündeme getiren Feyerabend'in çözümlemesi de buradaki anlayış farklılaşmasına ışık tutmaktadır. Ona göre de Aydınlanma çağının siyasal anarşizminin önemli özelliği, insan aklına "inanç" ile temellenen bilime "saygı"dır. Klasik anarşistlerin bilime dair kabulleri, insanın dünyaya dair her şeyi kesin bir doğrulukla tespit edebileceği pozitivist bir inançla örtüşmektedir (Güzel,1996: 11). Feyerabend'in eleştirisi, anarşistlerin genellikle bireyin özgür gelişimine engel olan her türlü kısıtlamaya karşı çıkmalarına rağmen, bilimdeki sıkı kuralları ve standartları sorgulamamalarını vurgular. Ona göre bilim adamları ve mantıkçıların, araştırma ve bilgi üretme faaliyetlerine katı kuralları sonucu belirledikleri katı kurallara rağmen bu kuralların anarşizmle çeliştiği göz ardı edilmektedir. Bazı durumlarda bilimsel yöntemin yasalarının ya da bir bilim adamının yöntem üzerine

Bu noktada, klasik anarşizmde baskın olan makro-politik devrimci stratejileri (Stirner hariç) aşarak, daha mikro-politik direniş imkanlarının analizine girişilmektedir. Klasik anarşist düşünce, devlet tahakkümün yanı sıra; din, ataerkillik, teknolojik ve elitizm gibi tahakküm biçimlerine de saldırmışlardır. Ancak klasik anarşistler, devletin hiyearşik ve otoriter yapısının, toplumda süren bütün tahakküm ilişkilerinin asli kurucu kaynağı olarak görmüşlerdir. Tüm eşitsizliklerin temel sebebi, devletin mevcudiyetidir. Bu yüzden siyasi eleştirilerinin odak noktası devlettir. Devletin ortadan kalktığı bir gerçeklikte adem-i merkeziyetçi, dayanışmacı, eşitlikçi ve özgür bir toplumsal düzen mümkün olacaktır (Newman, 2010: 36). Klasik anarşist projenin odağına devleti almasının nedeni, insan doğasına dair özcü kavrayışlarıdır. Bu kavrayışa göre, insanların doğal eğilimleri iyidir. Eğer doğal eğilimlerini gerçekleştirmelerinin önündeki engel olan devlet ortadan kaldırılırsa, insanlar arasındaki dostluk ve işbirliği sağlanacaktır. Klasik anarşistlerin, bu insan özü kavrayışıyla devlete karşı direniş çağrısının meşruiyetini ve anarşist siyaset teorisinin etik tavrını belirledikleri de söylenebilir (May, 2000: 80).

Postanarşistler, anarşizmin klasik döneminde var olan bu özcü insan doğası anlayışını tartışmaya alırlar ve Marksizmin var olan tüm kötülüklerin asli sebebi olarak ekonomik eşitsizlikleri varsaymalarına benzer bir indirgemecilik tuzağına düştüklerini belirtirler (Newman, 2006: 90). İnsan doğasının sabit ve tanımlanmış yorumlarını reddederek, insanların eylemlerinin olumsal ve bağlamsal süreçlerle şekillendiğini öne sürerler. İnsan doğasına dair temelci argümanların karşısına, post-temelci bir yaklaşım geliştirirler (Newman, 2010: 58). Newman'a göre günümüz toplumlarında, iktidardan uzaklaşma arzusundan ziyade, daha fazla denetim ve otoriter yapılara bağlılığa yönelik bir eğilim göze çarpmaktadır. Bu durum, otoriteye tutkuyla bağlanma ve başkalarının özgürlüklerine karşı tahammülsüzlük şeklinde kendini gösterir. Devlet kontrolü altında yaşamanın bireysel sorumluluğu azalttığı ve özgürlükleri küçümsediği düşünülürken, asıl

yasalarının anarşizmin parçası olarak kabul edilmesi de gözlemlenmektedir. Örneğin Kropotkin'in (2015: 47) "İnsan toplumlarının yaşamı da içinde olmak üzere tüm doğayı, doğada olup biten bütün olayları mekanik kavramaya dayalı bir dünya görüşüdür, anarşizm" ifadesi, bilimsel yöntemin anarşizmin bir bileşeni olarak algılandığını göstermektedir. Feyerabend'in eleştirisi, anarşizmin bilimsel pratiği ve bilgi üretimi üzerindeki etkilerini sorgulayarak, bilimdeki katı kuralların anarşist değerlerle uyumsuzluğuna dikkat çekmektedir (Feyerabend,1996: 36).

dikkat edilmesi gereken nokta, güce karşı derinlemesine bir psikolojik bağlılık olabilir. Bu bağlam, radikal politik düşüncenin hem teorik hem de pratik açıdan karşılaştığı bir sorundur. Bu noktada psikanalik teoriye başvuran Newman, özne ve toplumsal ilişkiler düzeyinde birlik ile yaşama arzusu gibi değerler ile güce ve tahakküme dönük saldırgan arzular arasındaki çelişik eğilimlere vurgu yapmaktadır: Ona göre psikanalizin sunduğu analiz çerçevesi, radikal politik tartışmalara, klasik argümanları aşan bir cevap niteliğindedir *"devrim ruha kadar inmelidir"* (Newman, 2010: 60). Bu yeni durumun analizi için klasik anarşist argümanın kavramsal kabulleri dönüştürülmelidir.

Toparlamak gerekirse Saul Newman'ın işaret ettiği üzere postanarşizm, klasik anarşizmin temelini oluşturan epistemolojik ve ontolojik yapıları, Aydınlanma'nın hümanist ve rasyonalist varsayımlarını eleştirel bir tutumla yeniden değerlendirmeyi öneriyor. Bu akım, Lyotard'ın büyük anlatılara karşı şüpheci duruşunu benimseyerek, evrensel etik ve rasyonel görüşlerin sınırlılıklarını tartışıyor ve toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin sabit ve istikrarlı olmaktan ziyade olumsal ve söylemsel olarak inşa edildiğini ileri sürüyor. Dil ve söylemin, toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin oluşumundaki rollerini vurgulayan postanarşizm, öznelerin dil tarafından tamamen belirlenmediğini ve belli bir özerkliğe sahip olduğunu savunuyor. Foucault'nun iktidar anlayışını benimseyerek, iktidarın toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin oluşturulmasında kurucu bir etkisi olduğunu, ancak bu durumun siyasetin imkansız olduğu anlamına gelmediğini, tersine siyasi mücadelenin daha karmaşık bir hale geldiğini ve özgürlük mücadelesinin belirli kısıtlamalar içinde gerçekleştiğini öne sürüyor. Bu yaklaşım, klasik anarşizmin toplumsal güçlerin evrimsel uyumlaştırılması ve insanlığın nihai kurtuluşu gibi kavramlarını yeniden değerlendiriyor ve siyasetin, özellikle anarşist siyasetin, yeni bir bakış açısından ele alınmasını teklif ediyor. Sonuç olarak postanarşizm, klasik anarşizmin eşitlikçi politik ethosunu ve özgürlük arzusunu çağdaş düşünce çerçevesinde yeniden yorumlamayı ve böylelikle anarşist teoriyi yeniden canlandırmayı ve genişletmeyi amaçlıyor (Newman, 2010: 139-142).

3.3. Güncel Tartışmalarda Anarşist Kuramın İki Kutbu

David Graeber, anarşist kuramın devrimci pratiklerle ilgili etik söylem üretmeye yatkın olduğunu belirtir (Graeber, 2012: 11). Ancak günümüzde klasik anarşist düşüncenin ontolojik ve epistemolojik varsayımlarını tartışmaya açmak, önemli bir etik tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Süreç, anarşist teori ve devrimci pratiklerin etik boyutları hakkında yeni düşünme yolları açarken, hareketin siyasi amaçlarıyla birlikte toplumsal değişim tasarılarını da yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda anarşizmin teorik güncelliğinde, postanarşist yorumlara karşı kuşkucu yaklaşımlarda söz konusudur. Postanarşist görüşlere karşıt görüşlerin olması, tartışmaların çeşitlenip, derinleşmesine aracı olmaktadır.

Süreyyya Evren'e göre Todd May, Saul Newman gibi postanarşist yazarların metinlerinde klasik anarşizmin postanarşist bir indirgemesinin sunulduğuna dair kuşkular vardır. Buna göre postanarşizm, anarşizmi modernist bir perspektiften çıkarıp postyapısalcı düşünceyle entegre etmeyi amaçlasa da klasik anarşizmin anti-modernist köklerini ve bazı temel prensiplerini göz ardı etme riski taşımaktadır. Bu yazarlar, anarşist tarihin yeniden yorumlanmasında modernist önyargılarla sınırlı kalabilir. Bu durum, postanarşistlerin kendi eleştirilerinin de modernist düşünce kalıplarına saplanma riskini barındırdığını gösterir. Böylece postanarşizm, anarşist teoriye yeni boyutlar katarken, klasik anarşizmin bazı önemli yönlerini doğru bir şekilde yansıtmakta zorlanabilir. Evren'in eleştirisi, anarşist teorinin gelişiminde her iki yaklaşımın avantajlarını ve sınırlılıklarını dikkate almanın önemini vurgulamaktadır. Bu yorum, anarşizmin tarihsel köklerine saygı duyarken çağdaş düşüncenin gerekliliklerine uyum sağlama ihtiyacına işaret eder (Evren, 2008).

Murray Bookchin'in ünlü polemiği olan *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi* adlı eseri, bu tartışma üzerine kurulmaktadır. Murray Bookchin'in postmodern anarşist tartışmalara yönelik eleştirileri, özellikle yaşam tarzı anarşizmi olarak ifade ettiği, bu akımın önde gelen isimlerinden Hakim Bey'in (Peter Lamborn

Wilson)[31] eserlerine odaklanmaktadır. Bookchin, bu yaklaşımları anarşizmin temel ilkelerinden sapma ve anarşizmi ciddi bir politik ve toplumsal hareket olmaktan çıkararak bir moda duruşuna indirgeme olarak tanılamaktadır. Yaşam tarzı anarşizmi; bireycilik, nihilizm, antirasyonalizm, neoprimitivizm ve anti-teknolojizm gibi unsurlarla karakterize edip, bu tür anlayışların, anarşizmin toplumsal değişim odaklı doğasından sapmalar olarak değerlendirmektedir. Bookchin, bu yaklaşımların toplumsal sorunlara karşı ciddi bir çözüm sunmaktan çok, bireysel kendini gerçekleştirme ve içe dönme üzerine yoğunlaştığını eleştirmektedir. Başka bir ifadeyle yaşam tarzı anarşizmi, toplumu dönüştürme aracı olmaktan ziyade geçici ve uçucu, özgürlüğü sadece belli anlar için savunan bir anlayış olarak görmektedir. Bu tür anarşizmin, gerçek dünya sorunlarına ve toplumsal mücadelelere karşı duyarsız olduğunu ve sadece ayrıcalıklı bir kesimin romantik hayallerine hitap ettiğini belirtmektedir. Bookchin'in görüşlerine göre postmodern anarşist yaklaşımlar, anarşizmin toplumsal ve politik etkinliğini azaltmakta ve onu zararsız bir kültürel ifade biçimine dönüştürmektedir. Böylece anarşizmin radikal potansiyeli zayıflamaktadır (Bookchin, 2005: 34-41).

Benzer bir eleştiri John Zerzan'ın "Gelecekteki İlkel" adlı çalışmasında da vardır. Zerzan, postmodernizmi yaygınlaşan bir felaket olarak tanımlar. Ona göre postmodern durumun başlıca özelliği, belirsizliktir. Postanarşistlerin de benimsediği olumsallık kavramını, bir tür çözüm arayışlarının ertelenmesi aracı olarak görür. Olumsallığın ortaya çıkardığı durumu, sınırları belirgin bir yöntemin yoksunluğu ve karşıtlıkların reddi olarak tanımlamaktadır. Ona göre postmodernizm, anlamsız ve hedefsiz bir yaklaşım olup, tersine çevrilmiş bir milenyum anlayışıyla evrensel kapitalizmin teknoloji temelli yaşam sistemine dönüşen idealist kavramların gerçekliğidir: *"bilinen felsefenin ölüm fermanı"* yazılmaktadır (Zerzan, 2013: 198-199). Zerzan, Aydınlanmanın rasyonel akla ve ilerlemeye olan güvenin yarattığı hayal kırıklıklarının sonunda *"tuhaf ve bölük pörçük dönüş ve kıvırmalarıyla birlikte postmodernizm sahneye çıkıyor"* diye yazmaktadır (Zerzan, 2013: 200). Zerzan'ın eleştirileri genel hatlarıyla her şeyin gittikçe

[31] Hakim Bey, asıl adıyla Amerikalı yazar, anarşist filozof ve aktivist olan Peter Lamborn Wilson'ın (1945-2020) takma adıdır. Wilson, 1980'lerden 2020'ye kadar anarşizm, kaos teorisi, mistisizm ve radikal İslam gibi çeşitli konularda kitaplar ve makaleler kaleme almıştır. Onun önemli eserlerinden biri "T.A.Z.: Geçici Özerk Bölgeler"dir. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Bey, H. (2003). *TAZ: The temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. Autonomedia.)

belirsizleştiği, linguistik tartışmalarla anlamın bulanıklaştığı, sanatsal icraatlerde derinliğin kaybolduğu, kurtuluşa ve özgürlüğe dair inançsızlıktan beslenen bir tür nihilizmin yaygınlaştığı, mücadeleden ve karşı koyuştan koparılmış öznelerin "hiçlikle baş başa" kalmaya başladığı bir hiper-gerçekliğe işaret etmektedir (Zerzan, 2013: 201-231).

Bu eleştirilerin ışığında postanarşizme yönelik eleştirilerin, teorik ve pratik boyutlarda odaklandığı söylenebilir. Teorik olarak eleştirmenler, postanarşizmin geleneksel anarşizm ile kendi arasındaki farkları abarttığını ve aslında eski anarşistlerin de benzer epistemolojik ve ontolojik görüşlere sahip olduğunu savunmaktadır. Pratik açıdan ise postanarşizmin karmaşık akademik söyleminin, daha geniş toplumsal kesimlerle bağlantısını zayıflatarak, bu yaklaşımın anarşist hareketin genel anlayışını sınırlı bir perspektifle belirsizleştireceğidir. Ancak postanarşizmin anti-hiyerarşik eleştirileri ifade etme ve uygun eylem biçimlerini daha geniş bir kavrayışla teşvik etme yeteneği de bazıları tarafından olumlu olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde yeni bir anarşist kritiğe ihtiyacın olmadığını iddia etmek güçtür. Bugün, 19. yüzyılın küresel realitelerini çoktan aştık. Eylem pratikleri, gündelik yaşamı kuşatan sayısız enformasyon, gözetleme ve denetim araçlarının genişleyip çeşitlenmesi gibi olgularla karşı karşıyayız. Adams'a göre bugün postanarşizm, sadece teorik bir çerçevede değil aynı zamanda somut aktivist hareketler ve gruplar aracılığıyla da kendini göstermektedir. No Border hareketleri, People's Global Action, Zapatistas, Autonomen gibi gruplar, postanarşizmin pratikteki yansımalarını temsil etmektedir. Bu gruplar açık bir şekilde otorite karşıtı bir tutum sergilerken, anarşist ideolojiyle sıkı bir özdeşleşme içinde olmaktan ziyade anarşizmin genel ruhunu kendi özgün ve değişken bağlamlarında yorumlarlar. Bu gelişme, onların hem çağdaş hem de klasik radikal düşünürlerden esinlenen bir yaklaşımı benimsemelerine yol açar. Bu durum, postanarşizmin sadece akademik bir tartışma konusu olmadığını, aynı zamanda gerçek dünyadaki sosyal ve politik mücadelelerde de etkin bir şekilde yer aldığını gösterir. Bu hareketler, anarşizmin temel ilkelerini kendi bağlamlarında uygulayarak ve çeşitli düşünce akımlarından beslenerek, hem esnek hem de kapsayıcı bir aktivizm biçimi geliştirirler (Adams, 2003: 4-5).

Adams'ın perspektifine göre radikal teorinin doğası, sabit olmaktan ziyade sürekli bir dönüşüm içindedir. Bu durum, teorinin değişen dünya şartlarına uyum sağlayarak kendini yeniden şekillendirmesini ifade eder. Teori, herhangi bir sabit forma ya da kalıba sıkı sıkıya bağlı kalmaz. Bunun yerine geçmişten gelen fikirlerin, çağdaş durumlarda yeni ve beklenmedik şekillerde yeniden ortaya çıkmasıyla kendini sürekli yeniler. Bu sürekli yenilenme ve dönüşüm, teorinin akışkan niteliğini ortaya koyar. Özellikle postyapısalcı entelektüellerin, eleştirilere yanıt olarak dil ve teorilerini daha anlaşılır ve uygulanabilir hale getirme çabaları söz konusudur. Bu durum da radikal teorinin, sadece teorik bir çerçeve olmaktan çıkıp, pratiğe yani toplumsal hareketlerle bütünleşebilmesine olanak tanımaktadır. Bu süreç, teorinin kendini yeniden değerlendirip dönüştürmesini sağlar ve aynı zamanda geçmiş ile şimdiki zaman arasında yeni bağlantılar ve metodolojiler kurar. Adams'ın bakış açısı radikal teorinin bu akışkan karakterinin, hem teorik hem de pratik boyutlarda sürekli bir gelişim ve adaptasyon süreci içinde olduğunu vurgular (Adams, 2003: 7). Dolayısıyla ortaya çıkan eleştirilere dönük cevaplar, radikal politik teorilerin kapsamının genişlemesi açısından anlamlıdır.

Gerçekten de Saul Newman, Zerzan ve Bookchin'in postanarşist teorilere yönelik eleştirilerine karşılık vererek, postanarşist politikayı yeniden değerlendirme çağrısı yapmıştır. Yetersiz normatif temel, nihilizm, irrasyonalizm ve ahlaki görecelilik gibi eleştirileri mercek altına alan Newman, bu eleştirilere yanıt vererek postanarşist teorinin etik ve politik sınırlarını tartışmaya açmaktadır. Newman'a göre Bookchin, ilk işçi ve sosyalist hareketlerin, toplumsal sorumluluk duygusunu nostaljik bir şekilde yüceltmektedir. Buna karşın günümüzün anarşist teorik ve pratiğini, 'yaşam tarzı' anarşizmi gibi yanlış bir kategoriye dayandırıp, nihilist ve sorumsuz olarak damgalaması bir tür ahlaki püritanizme benzemektedir. Newman, yeni anti-kapitalist siyasi hareketlerin artık sınıf temelli olmadığı için yalnızca 'yaşam tarzı' siyaseti olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu iddia etmektedir. Radikal siyasete katılan gençlerin, belirgin bir işçi sınıfı hareketine dahil olmamaları ve Bookchin'in bakış açısına göre, Foucault gibi düşünürleri fazlasıyla okumaları nedeniyle kişisel ihtiyaçlarının peşinde koşan, hedonist ve egoistler olarak küçümsenmeleri son derece aşağılayıcı ve adil olmayan bir yaklaşımdır (Newman, 2010: 143).

Newman'ın perspektifinden, Bookchin'in Seattle Eylemleri'nden (1999) ve küresel bir anti-kapitalist hareketin yükselişinden birkaç yıl önce kaleme aldığı polemiğindeki 'sosyal' ve 'yaşam tarzı' anarşizmi arasında kurduğu ayrım, gerçekte temelsizdir. Bu sahte ayrımın, işçi hareketi veya belirgin bir işçi sınıfı kimliği üzerine kurulmamış yeni anarşist siyaset biçimlerine ve radikal siyasi pratiklere yönelik bir küçümseme olduğu belirtilmektedir (Newman, 2010: 144).

Newman, Bookchin'in özerklik ve özgürlük arasında kurduğu ayrımın reddilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bookchin'in klasik anarşist teoriyi gözeterek sunduğunu iddia ettiği 'sosyal anarşizm', 'yaşam tarzı anarşizm' ayrımının temelsiz olduğunu ifade eden Newman, Kropotkin ve Bakunin gibi anarşistlerin, kişisel özerklik ve toplumsal özgürlüğü uyumsuz olarak görmediklerini, aksine özgürleşmenin her düzeyde gözetildiğini belirtmektedir. Newman, anarşist özgürlük fikrinin bireysel özgürlük ve özerkliği genişlettiğini ve bunları başkalarının özgürlüğü veya sosyal eşitlik arzusuna karşıt olarak görmeyi reddettiğini vurgulamaktadır. Newman, bireysel özgürlük ile toplumsal ihtiyaçlar arasında bir karşıtlık yerine, "eşit-özgürlük" kavramını tercih ettiğini belirtir. Ona göre eşit-özgürlük, özgürlük ve eşitliğin birbirinden ayrılamaz olduğunu ifade eder. Newman, bu ilkeyi anarşizmin merkezinde görür ve 'birey ile toplum' ve 'özgürlük ile eşitlik' arasında daimi bir gerilim kuran liberalizm ile sosyalizmden ayrıştırır. Liberalizmin toplumsal ihtiyaçları, bireysel ihtiyaçlara ve eşitliği özgürlüğe tabi kılma eğiliminde olduğunu, sosyalizmin ise bunun tam tersini yaptığını ifade eder. Newman'a göre bu karşıtlığı reddeden tek ideoloji, anarşizmdir (Newman, 2010: 144-145).

Newman, Bookchin'in Foucault ve Stirner gibi düşünürleri liberalizmle ve liberal bireycilik anlayışıyla bir tutmasını reddeder. Postyapısalcı düşüncenin önemi, liberal, burjuva bireyin, kendini tutarlı ya da özerk olarak görmesiyle çelişen, bireyin iktidar ilişkileri, bilgi ve hakikat rejimleri tarafından şekillendirildiğini göstermesidir. Foucault'nun analizleri bireyin, genellikle dış etkenler tarafından inşa edildiğini ortaya koyar. Foucault, bireyci kişisel isyan ve cinsel özgürlük söylemlerini sorgular, çünkü bu türden bir 'özsel benlik' ya da burjuva hak ve özgürlüklerinin şekillendirdiği insan anlayışı, derin ve çoğu açıdan müphem bir tabiiyetin etkisi altındadır. Bu bağlamda

Foucault, Bookchin'in iddia ettiği gibi narsisistik bir isyanı desteklemek yerine, kişisel özgürlük projesinin daha dikkatli ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır (Newman, 2010: 145).

Klasik anarşist düşünceye dahil edilen Stirner'in özgün konumunu vurgulamak bu noktada önemlidir. Newman, postanarşizm ile klasik anarşizm arasındaki ayrımında Stirner'i belirli bir konumda değerlendirir. Ona göre Stirner, anarşist geleneğin içinde önemli bir yere sahiptir çünkü klasik anarşizmin temellerinden ve kavramsal kategorilerinden, özellikle de insanın hümanist bir öze olan güveninden radikal bir şekilde kopan epistemolojik ve ontolojik bir anarşizmle ilgilenir. Stirner'in eleştirisi, klasik anarşistlerin politik eylem için temel olarak kullandıkları insanın özü kavramının etkili bir zemin olmadığını ortaya koyar. Newman'a göre Stirner'in katkısı, politik hareketin imkansız olduğu anlamına gelmez. Tam tersine insanın özgürce hareket edebilmesi ve kendini yeniden yaratabilmesi için gereken şey, bu insan özü kavramının reddedilmesidir. Daha öncede değindiğimiz gibi Stirner'in radikal egoizmi, bireyin kişisel çıkarlarını temel alan liberal bir bireycilik anlayışından ziyade ego'nun farklı özgürlük ve etik eylem biçimlerine katılarak, sabit kimliklerin reddedildiği bir varoluşçuluk biçimini gerektirir. Newman'a göre Stirner, bireyin sürekli olarak kendini yaratma ve dönüştürme özgürlüğünü vurgular (Newman, 2010: 59).

Stirner'in düşünceleri Bookchin'in iddialarının aksine, burjuva bireyciliğinin bir kutlaması değil, radikal bir sorgulaması olarak değerlendirilir. Stirner, rasyonel ve fayda maksimizasyonu yapan burjuva bireyi kavramını, benliğin daha radikal olasılıkları üzerine bir kısıtlama olarak görür. Stirner için benlik, liberalizmin çıkarcı homo economicus'u ile karıştırılmamalıdır. Onun 'Biricik ben'i, hümanist ve liberal söylemlerin bir soyutlamasıdır. Stirner'in benlik anlayışı, 'benliğin' farklı ifadelerinin ortaya çıkabileceği bir hiçlik çekirdeği olarak görülür. Bu nedenle Stirner'in bireyciliği, liberal anlayışla sınırlandırılamayacak kadar radikal ve kendine özgü bir nitelik taşır. Newman bu bakış açısıyla postyapısalcı düşünceyi, liberal bireycilikle eşdeğer tutan yaklaşımları eleştirir. Bookchin'in kritiğine yanıt vererek, Foucault ve Stirner gibi düşünürlerin kendi özgün pozisyonlarını vurgulamaktadır (Newman, 2010: 145-146).

Postanarşizme dönük paradigma kayması ile yorumlanan bir apolitizasyon yorumu, Newman için anarşizmin yeni biçimlerine karşı bir küçümsemedir. Ona göre çağdaş anarşizm, işçi hareketi ya da sosyalist gelenekle sıkı bir ilişki içinde olmasa da hala anti-kapitalist ve eşitlikçi bir gündemi korumaktadır. Newman, anarşizmin çağdaş biçimlerinin politik mücadeleden kaçınma olarak etiketlenmesini, özgürlük ve eşitlik ufkunun terk edilmesi anlamında mantıksız bulmaktadır. Bir mücadeleden kaçınma söz konusu değildir. Mücadelenin mantıksal uzamını, özne, nesne ve biçimlerini sorgulamaya almaktadır. Saul Newman'ın analizine göre klasik anarşizmden, çağdaş anarşizme geçiş ontolojik bir temelde gerçekleşmiştir. 'An-arşik' kavramının sorgulanması ve epistemolojik kategorilerdeki rahatsızlık dolayısıyla bu evrimin farklı bir zeminde gerçekleştiğini belirtir. Bu bağlamda insanın özsel kavranışı ve toplumsal güçlerin rasyonel gelişimi gibi düşüncelere dair güvenin azaldığı vurgulanır. Bu vurgu, klasik anarşizmin temel prensiplerinden bir sapma olarak değerlendirilir. Paradigma kayması olarak adlandırılan süreç, anarşizmin etiği ve devrimci felsefesinin rasyonel toplumsal nesne kavramının terk edildiğini ifade etmektedir. Postanarşizm, anarşist teorinin ve pratiğinin, bu rasyonel toplumsal bütünlük anlayışının reddedilmesi etrafında şekillenmektedir. Bu anlamıyla postanarşizm, anarşizmin serpilme döneminde var olan eski paradigmalardan uzaklaşma çabası olarak tanımlanabilir (Newman, 2010: 146-147).

Saul Newman, John Zerzan'ın postanarşizme ve modern medeniyetin yapısına yönelik primitivist eleştirilerine de cevap vermektedir. Zerzan'ın Aydınlanma ve rasyonel düşüncenin genel reddiyesine dayanan yaklaşımında, aslında Aydınlanmanın bazı değerlerini gizlice paylaştığını ve bu çelişkinin Zerzan'ın argümanlarını zayıflattığını belirtir. Newman, Zerzan'ın medeniyeti ve teknolojiyi tamamen reddetme ve gerçek özgürlüğün ilkel toplumlarda bulunabileceği iddiası ile dilin ve sembolik düzenin kaçınılmaz etkilerini ve insanın bu yapılarla iç içe geçmiş pratik eğilimlerini göz ardı ettiğini vurgular. Bu eleştirisiyle Zerzan'ın önerdiği ilkel geçmişe dönüşe dair arayışlarının pratik olmadığını ve aslında bir yanılsama üzerine kurulduğunu belirtir. Newman, teknoloji ve medeniyeti tamamen reddetmek yerine bu unsurları eleştirel bir bakış açısıyla kullanıp dönüştürerek daha gerçekçi ve sürdürülebilir bir ilerleme yolu üzerine düşünmeyi savunur. Ayrıca Zerzan'ın ilkel bir geçmişe dönüş önerisinin, ne pratik ne de arzu edilen bir çözüm olduğunu, modern toplumların karmaşıklıklarını ve

sorunlarını daha gerçekçi bir şekilde ele almanın ve yabancılaşma kavramının temelde sorunlu olduğunu kabul ederek, yeni siyasi öznellikler ve eylem biçimleri geliştirmenin önemli olduğunun altını çizer. Newman, Zerzan'ın eleştirilerinin değerli olduğunu kabul ederken, onun çözüm önerilerinin kendi içinde çelişkili olduğunu ve yabancılaşma kavramının üzerine inşa edildiğini, bu nedenle de sorunlu olduğunu belirtir. Modern toplumun yarattığı yabancılaşma durumundan kaçış yolunun, ilkel geçmişe dönüşle değil, mevcut koşulların eleştirel bir değerlendirmesi ve yeniden yapılandırılmasıyla mümkün olabileceğini savunur (Newman, 2010: 153-156).

Bu tartışmalar yakın dönemde süren anarşizm tartışmalarının iki kutbunu temsil etmektedir. Kutbun bir ucu postmodern dönemde süren politik düşünce ve eylem biçimlerine kuşkucu yaklaşıp, klasik anarşizmin değerlerini ve o değerlerden doğan eylem pratiklerini ön plana çıkarmayı amaçlamaktadır. Diğer kutup ise klasik anarşizmin otorite ve hiyerarşilere karşı kurdukları "anti-hiyerarşik etik" tutumlarını benimsemekle birlikte, klasik anarşistlerin politik tahayyüllerine sızan bir takım kabulleri yeniden düşünmeyi teklif etmektedir.

3.4.Postanarşizmin Etiği

Politik ve epistemolojik düzeyde anarşizm ve postmodern epistemoloji, otorite ve iktidara karşı benzer eleştirileri paylaşırlar. Anarşizm, merkezi iktidar olarak devlete, özellikle de onun temsil yetkisine karşı dururken; postmodernizm, rasyonel özne, mutlak bilgi ve evrensel insan doğası gibi kavramlara itiraz eder. Bu benzerlik, her iki akımın anti-otoriter doğasını gösterir. Postmodern düşünce, rasyonel özne ve evrensel hakikatler gibi epistemolojik yapıların ardında gizlenen otoriteye karşı çıkışıyla dolaylı bir anarşist karaktere sahiptir. Bu düşünce biçimi, hem rasyonel bir özne yoluyla kurulan epistemik düzeni hem de devlet düşüncesiyle kurulan politik düzeni sorgular. Postmodern eleştiriler, temelci aklın ve temsilci düşünmenin eleştirisi olarak ortaya çıkar ve farklı bilme ve düşünme biçimlerine odaklanır. Bu eleştiriler kaos, düzensizlik ve ilkesizlik gibi negatif anarşizm çağrışımlarını da açıklar. Çünkü bu çağrışımlar, dikotomik düşünce biçimlerinden kaynaklanır. Postmodern düşünce, temsillerin gerçeklikle örtüşmediği

fikrini savunarak, bilgi ve varlık üzerine kurulan dualistik ayrımları sorgular. Bu durum, temsilci düşüncenin ve buna dayalı otoriter yapıların eleştirisi olarak görülür. Postmodern düşünce, mutlak bilgi iddialarına yönelik eleştirilerle epistemolojik ve ontolojik çoğulluk açısından anarşizmin savunabilirliğini olanaklı kılmaktadır. Bu bağlamda postmodernizm, temsil karşıtlığı ve anti-temelcilik aracılığıyla tahakkümcü söylem ve pratiklere karşı durur ve geniş bir anti-otoriter tutum sergiler ve onu anarşizmle ilişkilendirmeyi olanaklı kılar (Küçükalp & Çevirici, 2019: 48-50).

Tam bu bu noktada, postanarşizmin etik-politik tartışmasına geçmeden önce kavramsal bir ayrım yapmak gerekmektedir. Saul Newman ve Todd May'in yeni bir anarşizm üzerine düşünmeye daveti, postyapısalcı olarak kavramsallaşan bir dizi düşünürden -özellikle Derrida, Deleuze, Foucault- mülhem olduğunu daha önce belirtmiştik. Bununla birlikte kimi kaynaklarda, postmodern epistemoloji kavramına başvurulmaktadır. Bu kullanım yanlış olmamakla birlikte postanarşizm üzerine süren tartışmalarda asli referans noktası olan isimlerin postmodernizm kavramına yaklaşımları ile örtüşmemektedir. Newman ve May'in eserlerinde var olan siyasal epistemolojik sorgulamalar, postyapısalcı siyasal epistemoloji tartışmaları üzerinde temellenmektedir. Bu yeniden düşünmenin arkasında postyapısalcı siyasal epistemolojinin özünde anarşist bir kalkış noktası olduğu fikri yatmaktadır. Postyapısalcı siyasal epistemoloji, klasik siyaset felsefesinin sorgulanmasını ve dönüşümünü ifade eder. Bu yaklaşım hakim olan mantığın eleştirisini yaparak, hakikat iddiasının geçersizleştirilmesine odaklanır. Anarşizmin postyapısalcı epistemoloji bağlamındaki yorumu, modern siyasetin sınırlılıklarını aşındırma eğilimleriyle birlikte ortaya çıkar. Dolayısıyla siyaset felsefesindeki temsiliyet ve hiyerarşiye karşı durarak, hakim mantığı dönüştürme gücünü vurgular. Ayrıca devletçi düşünme biçiminin değişmesini ve farklılıkları dışlayıcı bir mantığa karşı çıkılmasını hedefler. Bu anlamda postyapısalcı siyasal epistemoloji, anarşizmin hakim siyaset mantığını dönüştürme çabasının bir parçası olarak görülmektedir (Gayırhan, 2018: 150-153).

Bu bağlama Elizabeth Vasileva'nın postanarşist etiğin temeli olarak gördüğü temsil karşıtlığı ilkesini örnek gösterebiliriz. Vasileva, temsil karşıtlığı ilkesinin hem teorik hem de pratik boyutlarını tartışmaya açıyor ve bu tartışmasını Deleuze'un

katkılarıyla geliştiriyor. Vasileva'nın perspektifinde postanarşizm, temsili siyaset ve demokrasinin temsil ettiği geleneksel yapıları eleştiren, doğrudan eylem ve özyönetim gibi anarşist pratikleri öne çıkaran bir yaklaşım olarak tanımlanabilir. Deleuze'ün temsil eleştirisinden yola çıkan Vasileva, postanarşist hareketin hem metafizik hem de siyasi düzeyde temsil karşıtlığını ilerletmesi gerektiğini savunuyor. Ona göre, bu ancak belirli bir temsil türünü -özellikle de aşkın metafiziğe ve Platonculuğa dayalı olanları- reddederek, Deleuzecü bir teori ve pratik birliğine dayanarak yapılabilir. Postanarşizmin tarihine ve kilit figürlerine baktığımızda bu yaklaşımın, anarşist teori ve pratiğe yeni bir etik boyut kazandıracağı düşünülmektedir. Anarşizmin özgürlük, eşitlik ve kişisel özerklik gibi etik değerlere bağlı olduğu kabul edilirken, postanarşistler bu değerlerin altında yatan özcü ve evrenselci eğilimleri sorgular. Todd May gibi yazarlar temsil karşıtlığını, postanarşist etiğin merkezine yerleştirerek bu ilkeyi bireylerin ve toplulukların çeşitliliğine ve farklılıklarına saygıyla ilişkilendirir. Bu yaklaşım, geleneksel anarşizm anlayışlarını hem eleştirir hem de genişletir ve temsili düşüncenin baskıcı doğasını vurgular. Bu bakış açısı, anarşizmin ana temalarından biri olan temsilin reddini yalnızca siyasi değil, aynı zamanda etik bir mesele olarak ele almakta ve bu bağlamda anarşizmin siyasi ve etik boyutlarının yeniden düşünülmesini teşvik etmektedir (Vasileva, 2019: 103-106).

Vasileva'nın yorumuna göre içkin metafizikte temsilin rolleri, postanarşist etik bağlamında yeniden değerlendirilmelidir. Buradan hareketle temsilin sadece bir bilgi aracı olmaktan çıkıp, gerçekliği dönüştürme gücüne sahip olduğu vurgulanır. Bu yaklaşımda Deleuze ve Guattari'nin, tekrarlama ve farklılık üzerine kurduğu düşünceler önemli bir yere sahiptir. Temsil, yeniden üretimden ziyade yaratıcılık ve yenilikçiliğe odaklanır. Vasileva, dilin performans ve yaratıcılıkla olan ilişkisini örnek alarak, postanarşist etiğin sadece bireyin özgür ifadesi ve çeşitliliğiyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda kolektif ve yaratıcı eylemlerle genişlediğini belirtmektedir. Bu bakış açısı postanarşizmi, bireylerin ve toplumların kendi gerçekliklerini yaratma ve dönüştürme yeteneğine sahip, özgür ve dinamik bir hareket olarak konumlandırır. Vasileva'nın yorumuyla temsil sorunu, postanarşist etiğe yeni bir boyut kazandırarak, sadece yansıtıcı bir araç olmaktan çıkıp, gerçekliği aktif olarak dönüştürebilen, yenilikçi ve yaratıcı bir güç olarak ele alınmalıdır (Vasileva, 2019: 106-107).

Todd May'in tartışmaya katkısı, postyapısalcı anarşizmin etik ilkelerine, özellikle de başkalarının kendilerini temsil etme pratiğinden kaçınma ilkesine odaklanmaktadır. Bu ilke, insanların kendilerini ve başkalarını temsil etme biçimlerini eleştirmekte ve bahsi geçen temsil pratiklerinin hem baskıcı olduğunu hem de baskıcı toplumsal ilişkileri pekiştirdiğini savunmaktadır. Temsil karşıtı etik ilkenin iki yönü vurgulanmaktadır. Birincisi, bireylerin kim olduklarını ve ne istediklerini belirleyen temsil pratiklerinin, onların kendilerini yaratma süreçlerine müdahale ettiği ve bu nedenle baskıcı olduğu iddiasıdır. İkincisi, bu tür temsil pratiklerinin diğer baskıcı toplumsal ilişkileri pekiştirdiği ve normalleştirdiği iddiasıdır. May, Deleuze ve Foucault'nun etik ilkeleri reddetme eğilimine ve Lyotard'ın evrenselleştirilmiş etik ilkelerden kaçınma çabasına işaret etmektedir. Ona göre postyapısalcı düşünürler, kendilerini özgürlükçü ve bireyci bir etiğe dayalı siyasi bir perspektife taşımışlardır. Bu perspektif, bireylerin kendilerini ve başkalarını nasıl temsil ettiklerine dair derin bir eleştiri içerir. May'in çözümlemesiyle postanarşizm, bireylere özgür biçimde kendilerini yaratmaları için alan yaratan ve baskıcı toplumsal yapı ve pratikleri sorgulayan bir etik gündeme getirmektedir. Bu etik, bireylerin kimliklerini ve arzularını özgürce ifade etmelerine ve kendilerini geleneksel temsil biçimlerinin ötesinde tanımlamalarına olanak tanır (May, 2000: 154-155).

Newman da etiğin siyaset üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Ona göre etik, siyasetin sınırlarını genişleterek siyasal kimliklerin egemen olma eğilimlerini sorgulayan bir güçtür. Buradan hareketle postanarşizm, etik ve siyaset arasındaki karşıtlığı bir çatışma ya da çözülme noktası olarak ele almaktadır. Postanarşist düşünce, etik ve siyasetin bu aporetik ilişkisini -çözülmesi zor ya da imkansız sorunlarla- merkeze alarak siyasetin anlamını ve sınırlarını yeniden değerlendirmektedir. Dolayısıyla Newman'ın perspektifi, anarşizmin geleneksel tanımlarını ve sınırlarını aşan daha kapsamlı ve eleştirel bir düşünme biçimini temsil etmektedir (Newman, 2010: 157). Ona göre, bir devrim teorisi olarak klasik anarşizm gerek devlet kavramına yaklaşımıyla gerek de onu aşmaya dair önerdiği mücadeleler ile günümüz dünyasıyla yeteri kadar örtüşmemektedir. Buna rağmen anarşizmin, etik bir strateji olarak tahakküme ve otoriteye karşı direnişin benimsenmesi gerektiğini vurguladığı konum hala önemlidir. Newman, anarşizmin esasen otoritenin etik bir eleştirisi olduğu, her türlü tahakkümü sorgulamak ve direnmek

için bir etik görev üstlendiğini belirtir. Ona göre, klasik anarşizmin dayandığı özcü temelleri gözden geçirip, günümüz dünyasının mücadele perspektifleriyle birlikte okuyarak, anarşizmin insan özgürlüğünü ve eşitliğini merkeze alan konumuyla otoriter yapılarla mücadele etmek için bir etik-politik alan açmak hala mümkündür. Bu bağlamda anarşizm etik bir strateji olarak, bireylerin ve toplumun özgürlüğüne ve eşitliğine yönelik mücadelede hala büyük öneme sahiptir (Newman, 2006: 257).

Etik kavramının mutlak olmadığını ve farklılığa açık olması gerektiğini vurgulayan Newman, postyapısalcılığın ahlakı reddetmesinin nedenini ahlakın farklılığa tahammülsüz ve mutlakçı bir yaklaşım sergilemesi olarak açıklar. Ona göre, ahlakın etik dışı olmasının temel nedeni budur. Derrida'ya göre etik, farklılığa ve diğerlerine açık olmalıdır; yani kendisiyle çeliştiği bir şeye kapalı olmamalıdır. Bu kavrayış çelişkiyi, daha yüksek bir ahlak içinde alt edilmeyi bekleyen bir sorun olarak değil, aksine çözümsüz ve ileri etik düşünce için yeni imkanlar ve koşullar sağlayan bir antagonizma olarak ele alır. Antagonizma, etik düşüncenin statik ve dogmatik olmamasını ve sürekli olarak yeni imkanlar ve koşullar yaratmasını sağlar. Bu yorumdan hareketle Newman'ın ifadeleri, etik düşüncenin esnekliğini ve çeşitliliğini vurgulayarak, farklılığın ve çelişkinin etik tartışmalara zenginlik kattığını belirtir (Newman, 2006: 258).

Bu anlamda postanarşist perspektif, eşitlik ve özgürlük gibi temel kavramları insan doğasından bağımsız olarak ele alırken, aynı zamanda bu kavramların toplumsal ve politik süreçlerle nasıl şekillendiğini vurgular. Etik açıdan bakıldığında postanarşist yaklaşım, eşitlik ve özgürlük kavramlarının sabit ve evrensel bir doğaya sahip olmadığını, aksine toplumsal koşullara ve mücadelelere bağlı olarak değişebileceğini öne sürer. Bu anlayış, etik değerlerin mutlak değil, sürekli bir tartışma ve mücadele sürecinin ürünü olduğunu kabul eder. Postanarşizm bu kavramları, toplumsal yapıların eleştirisi ve dönüşümüyle ilişkilendirerek, daha adil ve özgür bir toplumun inşası için geniş bir mücadele alanını işaret etmektedir. Bu bağlamda eşitlik ve özgürlük, insanların birbirlerine ve toplumsal yapıya karşı olan sorumluluklarını anlamada ve eyleme geçirmede merkezi bir rol oynar (Newman, 2006: 260-261).

Toparlamak gerekirse posyapısalcılıktan mülhem postanarşizmin önerdiği ilk etik ilke, başkalarının birbirlerini temsil etme pratiklerine karşıtlık üzerinde kurulur. Bu ilke, genel etik ilkeler geliştirmeye karşı suskunluğun da asli nedenidir (May, 2000: 154). May, *"temsiliyet karşıtı ilke, insanların neyi istemeleri gerektiğini içermez, daha çok ne yapmaları gerektiğini, hangi pratiklere katılıp hangilerine katılmamaları gerektiğini içerir"* demektedir (May, 2000: 157). Öne çıkan bir diğer etik ilke ise farklılıkların korunması ve geliştirilmesidir. May'e göre, güncel pratiklerimizin içinde barındırdığı güç ilişkilerini değiştirmek veya ortadan kaldırmak gerekiyorsa sadece önceden var olan alternatif pratiklerin gelişimine izin vermekle kalmayıp, aynı zamanda yeni pratiklerin ortaya çıkmasını teşvik etmek de önemlidir. May'e göre, günümüzdeki bilgi pratikleri, bazı grupların diğer gruplar üzerinde güç sahibi olmasına neden olmaktadır. Bu güç ilişkilerini değiştirmek için, yeni ve farklı bilgi pratiklerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Bu yeni pratikler, mevcut güç dengelerini sorgulayarak daha adil bir toplum kurulmasına yardımcı olabilir (May, 2000: 159-160).

Newman'a göre postanarşizmin siyaset anlayışı, siyasi düşünceyi "özsel" temellerden uzaklaştırarak olumsallığa ve çoklu yorumlara açarak, onun bütünlüğünü bozmaktadır. Bu bağlamda anti-otoriter siyaset için bütünleştirici bir mantığın, felaket olduğunu iddia edilmektedir. Postanarşizm, direniş için bir dizi etik stratejiler olarak görülmelidir. Kendi etik sınırlarını oluştururken, hoşgörüsüz ve kısıtlayıcı söylemlere ve mücadelelere direnir. Newman'a göre etik direniş, mutlak olmamalı ve sürekli kendini sorgulayan bir nitelik taşımalıdır. Newman, postanarşizmin, klasik dönemin otorite karşıtlığı ve yatay ilişkiler gibi değerlerini onayladığını belirtir. Postanarşizmin ayırt edici özelliği, özcü olmayan demokratik siyasetin sınırlarını çizerken, radikal çoğulculuğun demokratik etiğini, özsel kimlik varsayımından ziyade demokratik çoğulculuğa yönelik radikal bir bakış açısıyla kavramasıdır. Newman, postanarşizm siyasetinin, hem arzu edilen hem de mümkün kılınan çeşitliliğin ifadesi olduğunu belirtir (Newman, 2006: 269-270).

Günümüzde ortaya çıkan mikro-anarşist siyasetler, postanarşizmin getirdiği temsil karşıtlığı ve farklılık etiği ekseniyle açıklanmaktadır. Bu siyasi eylem pratikleri, kapitalizmin eleştirisi ve küresel dönüşüm talepleriyle ortaya çıkmaktadır. Artık sınıf

mücadelesi merkezinde gelişen makro devrimci siyasetlerden ziyade kimliklerin ve çeşitli grupların mücadeleleri ön plandadır. Bu hareketler ekonomik veya maddi meselelerin ötesine geçerek, çeşitli kimliklerin ve grupların dışlanması, sömürülmesi ve tahakküm altına alınmasıyla ilgileniyorlar. Bu çeşitlenerek farklılaşan siyasal hareketlere dair "yeni toplumsal hareketler" terimi kullanılmaktadır. Bu mücadeleler kentsel, ekolojik, anti-otoriter, anti-hiyerarşik, feminist, ırkçılık karşıtı, etnik, bölgesel ya da cinsel azınlıkların mücadeleleridir. Bütün bu hareketlerin ortaklaştıkları nokta, 'sınıf mücadelesi' olarak kabul edilen geleneksel mücadele pratiklerinden farklılaşmasıdır. Bugün 'anarko-feminizm, ekoanarşizm, quuer anarşizm'[32] gibi çeşitli anarşist kuramlardan söz edilmektedir.

3.5. Anarko-Kapitalizm ve Etiği

Anarşizm ve kapitalizm, genellikle birbirinden oldukça farklı ve hatta karşıt olarak algılanmaktadır. Anarşizm ve kapitalizm arasındaki ilişkinin oksimoron olduğuna dair genel kabul, daha önce tartıştığımız klasik anarşist düşüncenin kapitalizme karşıt eğiliminden doğmaktadır. Özellikle Proudhon, Bakunin, Godwin ve Kropotkin üzerinde yaptığımız etik-politik tartışmalarda, bu anti-kapitalist anlayışı açıkça ifade ettik. Bu önde gelen teorisyenlerin eserlerinde de açıkça görüldüğü gibi kapitalizme karşıt bir tavır sergilenmektedir. Bu karşıtlığın temelinde kapitalizmin neden olduğu eşitsizlikler, sömürü ilişkileri ve bireysel özgürlüklerin kısıtlanması dair eleştirileri vardır. Kapitalizmin yerine karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma etiğinin sağlandığı daha eşitlikçi toplumsal organizasyonlar önermişlerdir. Bu toplumsal organizasyonlar farklı biçimlerde ortaya konmuş olabilir ancak ortak bir amaçta; kapitalizmin neden olduğu sömürü ilişkileri ve eşitsizliklerin ortadan kaldırıldığı, kolektif ve özyönetimli bir

[32] Eko-anarşizm, doğa ve çevre meselelerine odaklanarak politik bir mücadele alanı oluşturan bir anarşizm akımıdır. Bu yaklaşım hiyerarşi ve otoriteye karşı çıkarak, hem özgür ve eşitlikçi bir toplumun hem de sürdürülebilir bir çevrenin hedeflenmesini içerir. Eko-anarşistler, doğayla uyum içinde yaşamın ve kaynakların sürdürülebilir bir şekilde kullanılmasının önemini vurgularlar. Queer ve feminist bakış açıları ise toplumsal cinsiyetin hiyerarşik yapısını ele alarak politikanın "kişisel" alanına daha fazla dikkat çeker. Kimliğin baskı ve kontrolün bir parçası olabileceği fikrine odaklanılır. Ayrıca devletin toplumsal cinsiyete dayalı analizi, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinden kurtulma ve cinsel özgürlük gibi konular da queer ve feminist bakış açılarıyla incelenir. Detaylı tartışma için bkz. (Kinna, vd, 2019)

toplumsal yapıda birleşmektedir. Bu yapı, ortak mülkiyet ve emek karşılığında adil bir ücret dağılımını sağlayacaktır. Ancak Proudhon, Kropotkin ve Bakunin'in görüşleri dışında şekillenen bir anarşist akım, bu genel eğilimin dışında teorikleşmiştir. Anarko-kapitalizm ya da piyasa anarşizmi olarak adlandırılan bu akım, özel mülkiyet ve serbest piyasa prensipleri etrafında şekillenmektedir.

Anarko-kapitalizm, Gustave de Molinari, Frédéric Bastiat ve Étienne de La Boétie gibi piyasa teorisyenlerinin düşünceleri ile Albert Jay Nock, Benjamin Tucker ve Lysander Spooner gibi Amerikalı bireyci anarşistlerin düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Bu ideoloji, bireyci anarşizmin bir türü olarak tanımlanabilir, ancak Tucker ve Spooner'ın farklı bir yaklaşımı benimsemeleriyle ayrılır. Anarko-kapitalizm, emek değer teorisini reddeder ve bu düşünceler, piyasa odaklı özgürlükçü sol felsefelerin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır (Şahin, 2022). Anarko-kapitalistler, anti-kapitalist olarak olarak nitelendireceğimiz anarşistler gibi devlete karşıdır, ancak piyasa ilişkileri konusunda ayrılmaktadırlar. Bu ayrışma ise etik-politik açıdan başka bir tartışmayı gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, anarşizm ve kapitalizm arasındaki ilişkiyi bu amaçla irdeleyeceğiz. Özellikle anarko-kapitalizm akımının temel ilkelerini ve etik açıdan yarattığı tartışmaları ele alacağız. Anarko-kapitalistlerin savunduğu serbest piyasa ekonomisinin, anarşist ilkelerle ne kadar uyumlu olduğunu değerlendireceğiz.

İlk olarak anarko-kapitalistler, zorlayıcı bir hükümetin gerekliliği konusunda karşıt tezler geliştiren çağdaş bir bakış açısı sunar. Bu düşünce akımı, özel mülkiyetin anarşizmle uyumlu olabileceğini ve piyasanın sadece ekonomik işlevlerini değil, aynı zamanda güvenlik ve hukuku da sağlayabileceğini iddia eder. Özel mülkiyet anarşizmi, mülkiyet haklarının korunmasının hayati önem taşıdığını ve bu korumanın devlete değil, bireylerin inisiyatifine bırakılması gerektiğini savunur. Bireysel haklar ve piyasa dinamikleri, geleneksel devletin yerini alarak toplumsal düzenin temelini oluşturur. Bu yaklaşım güvenliği, eğitimi, hukuku ve diğer birçok alandaki hizmetleri özel sektöre devrederek daha esnek ve verimli bir yapının sağlanacağını iddia eder (Stringham 2017: 1).

Anarko-kapitalistler görüşlerini desteklemek için, Ortaçağ İzlanda'sını (M.S. 930-1264) referans göstermektedirler. Anarko kapitalistlere göre Ortaçağ İzlanda'sında, hükümetin geleneksel anlamda bir yapıya sahip olmadığı görülüyordu. Yürütme, ceza hukuku ve bürokrasi gibi klasik hükümet unsurları bulunmuyordu. Bunların yerine, tamamen özel mülkiyet aracılığı ile sağlanan şeflik sistemi ve hukuki düzenlemeler mevcuttu. Saldırı, cinayet veya hırsızlık gibi suçlar, haksız fiil temelli medeni hukuk yoluyla çözülüyordu. Bu yaklaşımın sonucunda, suç oranlarının düşük olduğu ve suç işlenmesinin nadir olduğu görülüyordu. Cezaların genellikle maddi tazminat şeklinde olduğu belirtiliyordu. Dolayısıyla suçluların zarar gören kişilere maddi bir karşılık ödemeleri hedefleniyordu. Bu sistemin sonucunda, toplumda huzurla süregiden bir düzenin sağlandığı ve suçun minimize edildiği gözlemleniyordu. Ancak anarko-kapitalistlerin referans gösterdikleri bu sistem, en temelde zenginlerin dilediğince suç işleme hakkına erişebileceği şeklinde eleştirilmiştir. Anarko-kapitalistler, bu eleştirilere dönük cezai uygulamalara örnekler ile mantıksal bir karşılık vermişlerdir. Buna göre İzlanda'da süren bu piyasa temelli hukuki çözümleme, suçlara karşı oldukça caydırıcı maddi karşılıklar kurmaktadır. Örneğin birini öldürmenin cezai bedeli, bir kişinin 50 yıllık gelirine eşit sayılmaktadır. Anarko-kapitalistlere göre, bu tür bir maddi ceza caydırıcıydı ve zenginin yoksulları istismar etmesini engelliyordu (Morriss 2008).

Bu referanstan hareketle anarko-kapitalistlerin tezlerini biraz daha derinleştirebiliriz. Anarko-kapitalistler, devletin koruma hizmetlerini sunma yetkisine ve monopolize etme eğilimine karşı çıkarken, piyasanın çeşitliliği ve rekabetin işlevselliğinin, koruma hizmetlerinin sağlanmasında daha etkili olduğunu savunur. Onlara göre koruma hizmetlerinin, piyasa tarafından sağlanması, çeşitli ihtiyaçları karşılamak için esneklik ve çeşitlilik sağlar. Örneğin farklı bölgelerde veya farklı topluluklarda yaşayan insanlar, farklı koruma gereksinimlerine sahip olabilirler ve piyasanın serbest rekabeti, bu çeşitliliği karşılayabilir. Ayrıca özel teşebbüsler ve girişimciler, müşteri ihtiyaçlarına yanıt olarak farklı koruma hizmetleri sunabilir ve bu da kaliteyi artırabilir. Ancak bu sistemde, kararlar dağıtım ve kaynak tahsisi sürecinde çeşitli zorlukları beraberinde getirir. Örneğin polis teşkilatları, ne tür ekipmanlara yatırım yapmalı veya hangi bölgelere daha fazla güvenlik personeli atanmalıdır gibi zorluklar söz konusudur. Bu durum anarko-kapitalistlerin, devletin tek tip koruma modeline kıyasla

piyasa temelli koruma sisteminin, daha esnek, yenilikçi ve etkin olacağına inandıkları temel argümanlarından birini oluşturur (Rothbard 2017: 18).

Anarko-kapitalistlerin temel argümanlarından bir diğeri ise hükümetin kaynak tahsisindeki rasyonel eksikliktir. Hükümet, sınırlı bütçesiyle kaynakları etkin bir şekilde dağıtamaz ve sıklıkla siyasi etkilere, savurganlığa ve bürokratik verimsizliğe yol açar. Bu durumda, halkın ihtiyaçlarına uygun ve verimli bir şekilde hizmet verip vermediği tartışmalarına sebep olmaktadır. Ancak serbest piyasada, tüketiciler taleplerine göre ödeme yapar ve istedikleri hizmetleri belirleyebilir. Rekabet, şirketlerin maliyetleri düşük tutma ve en yüksek taleplere hizmet etme zorunluluğunu artırır, böylece sistem daha verimli hale gelir. Anarko-kapitalistler, her türlü güvenlik hizmetlerinin serbest piyasada sunulmasının, kaynakların etkin kullanımını sağlayacağını ve tüketicilerin ihtiyaçlarına daha iyi yanıt vereceğini savunur (Rothbard 2017: 18-19). Dahası anarko-kapitalist yapıların oluşturulmasıyla birlikte, özel koruma hizmetleri ve diğer sağlayıcıların, olası anlaşmazlıkları önceden öngörmek ve çözmek için daha etkin olacağı varsayılır. Bu varsayımlar, müşteriler arasında ortaya çıkabilecek muhtemel çatışmaları engellemek için sözleşmeler aracılığıyla belirlenen hakemlerin yer aldığı düzenlemeleri de içermektedir. Bu yaklaşım, önceden belirlenmiş ve kabul edilmiş prosedürlere dayalı olarak çatışmaların çözümünü kolaylaştıracaktır. Böylece taraflar arasında anlaşmazlıklar ortaya çıktığında, önceden belirlenmiş hakemler tarafından adil bir şekilde ele alınacak ve çözüme kavuşturulacaktır. Anarko-kapitalistlere göre piyasa temelli devletsiz bir sistem, adil ve etkili bir biçimde çalışarak, hızlı çözüm mekanizmasının sağlanması için önemli bir adımdır. Böyle bir sistem, istikrarı ve güvenilirliği artıracaktır (Friedman, 2017: 43).

Anarko kapitalistlere göre devletin polis gücünün karşılaştığı temel sorun, hangi yasaların uygulanacağıdır. Ayrıca bu yasalardan kaynağını alan kararlar, sınırlı bir bütçeyle uygulanmaktadır. Ancak devletin mutlak emri, tüm yasaları uygulamak yönündedir. Durumun böyle olması ise kaynakların rasyonel dağılımını engellemektedir. Serbest piyasada ise müşteriler hizmet aldıkça ve istekleri ölçüsünde ödeme yaparlar. Örneğin bir kişi, değerli bir mücevherin korunmasını istiyorsa buna yönelik hizmet için ödeme yapar. Piyasa anarşizminde hizmetler, tüketici tercihlerine ve taleplerine dayanır. Herkesin kendi koruma tercihini belirlemesi sağlanır. Serbest piyasa polisi, verimli

olmanın yanı sıra müşterilere nazik bir hizmet sunma teşvikiyle hareket eder. Serbest bir polis piyasası, etkin ve nazik bir korumayı teşvik ederken bu standartlara uymayanları cezalandırır. Ayrıca vergi mükelleflerinden zorunlu olarak elde edilen gelir yerine, tüketicilerden gönüllü ve rekabetçi bir şekilde elde edilen gelirlerle çalışır. Böylece hizmet ve ödeme arasında bir uyum sağlanır. Rothbard, bu durumu desteklemek için devlet polisinin yetmediği zamanlarda, insanların özel koruma hizmetlerine yönelme eğiliminde olduğunu örnek göstermektedir. Devletin kolluk gücünden bağımsız gelişen özel koruma müesseseleri için sigorta şirketleri, özel dedektifler ve mahalle korumaları örnek teşkil etmektedir (Rothbard, 2017: 19-20).

Rothbard, yoksul bir insanın var olan düzende sağlanan ücretsiz koruma hizmetini, devletsiz bir toplumda parasını ödeyerek almak zorunda kalacağına dair eleştirilere yanıt vermektedir. Rothbard, polis hizmetlerinin önemi tartışılmaz sayılmasına rağmen diğer hayati ihtiyaçların da -giyim, barınma, gıda- aynı derecede önemli olduğunu belirterek, bunların zorunlu bir tekel altında ücretsiz olarak sağlanması gerektiğinin savunulmadığını iddia etmektedir. Bu durumda özel polis korumasının nasıl finanse edileceğine dair sorun, genel olarak hükümetin bireylerin hayati ihtiyaçlarını karşılama konusundaki rolünü sorgulamayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Rothbard'ın vurguladığı gibi, özel polis koruması gibi hizmetlerin finansmanı için gönüllü kuruluşlar veya yardım dernekleri gibi alternatif çözümler bulunabilir. Bununla birlikte mevcut düzen içerisinde polis hizmeti, görünürde olduğu gibi bedava değildir. Bu tür koruma hizmetleri, vergi mükellefleri tarafından karşılanır ve vergi mükellefi çoğu zaman doğrudan yoksullardır (Rothbard, 2017: 21).

Polis koruma hizmetlerinin özelleştirilmesine dair analizini takiben hukukun özelleştirilmesi meselesine değinen Rothbard'a göre, söz konusu hukukun özelleştirilmesi olduğunda endişeler daha yerleşik bir tepkiye bürünmektedir. Rothbard, devletin tekel mahkemelerinin işleyişinin ve yargıçların atamalarının siyasi süreçler tarafından belirlendiğini, bu nedenle tarafsızlıklarının ve etkinliklerinin sorgulanabilir olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, mahkemeler adaleti sağlama konusunda bir tekeldir. Dolayısıyla kurucu ilkelerinin mantıksal karşılığı olarak yozlaşmaya meyillidirler. Böyle bir durumda vatandaşların başvurabilecekleri başka bir adalet

mekanizması yoktur. Rothbard, buradan hareketle işaret ettiği özgür toplumda, vatandaşların başvurabilecekleri birçok mahkeme ve yargıcın olacağını savunmaktadır. Mahkemelerin tekel olmayacağını ve bunu sağlamak için çeşitli finansman modeller sağlanabileceğini ifade etmektedir. Bireylerin, aylık prim ödeyerek mahkemelere abone olması karşılığında hizmet alması bu modellerden birine örnek verilebilir (Rothbard, 2017: 23-24). Bu öneriler suç teşkil eden faaliyetlerle nasıl başa çıkılacağı konusunda önemli tartışmalara aracı olmaktadır. Dahası bu mahkemelerin nasıl işleyeceği ve adaleti sağlama konusunda mevcut mahkemelerden daha işlevsel olabileceğine dair kuşkular doğurmaktadır. Rothbard *Özgürlüğün Etiği* çalışmasında da fillerin hukuki olarak kabul edilip edilmemesi ve yasal yollarla müdahale süreçleri konularında; bireylerin hoşnutsuzluğu, toplumdan dışlanma, uzaklaştırılma veya sürgün etme gibi yollarla cezalandırılması veya hoşgörülmesi konusunda belirli bir eşik değer belirlememiştir (Rothbard 2009).

Bu tür bir eşik değer(ler)in belirlenmemesinin arkasında, özgür bir toplumda piyasanın gerekli olanı sağlamaya dönük kendiliğinden çeşitleneceğine dair bir önkabul yatmaktadır. Friedmann'a göre piyasa anarşizminin hakim olacağım bir toplumda, hukukun yapılması ve yasal yollarla çözüme kavuşturulması gereken durumlar, piyasadaki rekabetçi ortamda yer alan özel hakemler tarafından belirlenecektir. Çeşitli hukuk markaları arasında rekabetin olacağı varsayılmakla birlikte çok sayıda mahkeme ve hukuk sistemi olabilecektir. Koruma kurumları arasında çatışma durumunda hangi mahkemelerin kullanılacağı önceden belirlenebilir. Böylece müşteriler arasında anlaşmazlıkların çözümü kolaylaşır. Bu sistemde farklı koruma kurumları, müşterilerinin tercihlerine göre farklı hukuk sistemlerini benimseyip müşterilere uygun çözümler sunabilir. Anarko kapitalistlerin ortaklaştıkları mantık, hukukun piyasada üretileceği ve müşterilerin tercihleriyle birlikte koruma kurumlarının hizmetlerine göre belirlenecek olmasıdır (Friedman, 2017: 44). Anarko-kapitalist bir toplumda her bireyin, kendi iradesine ve mülkiyetine saygı gösterildiği için yasaların genellikle özgürlükçü olması beklenir. Friedman'a göre bu yaklaşım, püritenizme benzer zorunlu kısıtlamaların nadir olması gerektiğini öne sürer. Ancak yasaların varlığını sürdürebilmesini, kurbanları için maliyetlerin, destekçileri için ise değerlerinin ölçüsüne dayanacağını savunur. Friedman'ın anarko-kapitalist yaklaşımı, yasaların pazar talepleri ve maliyetlerine dayalı

olarak şekilleneceğini ve özgürlüğe dayalı bir toplumun mümkün olabileceğini öne sürer (Friedmann, 2017: 51-52).

Rothbard'a göre geleceğin özgürlükçü toplumunda, temel hukuk kurallarının bir parçası olarak saldırmazlık ilkesi gözetilmelidir. Buna göre, kişilere karşı fziksel veya mülkiyetlerine yönelik herhangi bir saldırının kabul edilemez olduğunu belirtir. Kişilere zarar verilmedikçe veya onların mülkiyetine zarar verilmedikçe bireylerin özgürlüğünün sınırsız olması gerektiğini vurgular. Saldırmazlık ilkesi, piyasa koşullarında bile geçerlidir. Bazı malların veya hizmetlerin saldırganlık olmaksızın üretilebileceğini ve sağlanabileceğini savunur. Bu ilke hukukun temelinde, akıl ve mantıkla uyumlu olmalıdır ve geleneğe değil, akıl yürütmeye dayanmalıdır. Bu bağlamda saldırmazlık ilkesi, özgürlükçü toplumda bireyler arasında adil ve eşit bir ilişki kurulmasına yardımcı olur (Rothbard, 2017: 30). Bu temel ilke devletin bireylerin özgür yaşamına müdahalesinin eleştirisi etrafında belirginleşmektedir. Bu anlamıyla bireylerin inanç ve düşünce özgürlüğünün korunması ön plana çıkar.

Toparlamak gerekirse anarşizm ve kapitalizm arasındaki ilişkinin karmaşıklığını anlamak için anarko-kapitalizmin temel ilkelerine ve savlarına yakından bakmak önemlidir. Bu yaklaşım, özel mülkiyetin korunması ve piyasanın hizmetlerin sağlanmasındaki etkinliği konusundaki tartışmaları derinleştirir. Anarko-kapitalistlerin öne sürdüğü özgür piyasa modeli, devletin geleneksel rolünü sorgulayıp dışlarken, hukukun özelleştirilmesi ve doğal hukukun temelindeki saldırmazlık ilkesi gibi kavramlar aracılığıyla bireylerin özgürlüğünü koruma ve adaleti sağlama konusunda önemli bir perspektif sunar. Bu bağlamda anarko-kapitalizmin özgün yaklaşımı, devletin yerini piyasanın daha etkin ve çeşitli mekanizmalarının alabileceği fikrini destekler. Bu anlayıştan nasıl bir etik-politik çıkarılabilir sorusu ise gündeme gelmektedir. Çünkü hem klasik anarşist düşünürler hem de klasik anarşist düşünürlerin otoritelere karşı çıkışlarında dayandıkları etik-politik tezleri benimsemekle birlikte yeni yaklaşımlar gündeme getirerek, anarşist etik-politiği genişletip yeniden tartışmaya açan postanarşistlerden ayrılan bir özgür toplum tahayyülleri vardır.

Bu anlamda Rothbard'ın *Özgürlüğün Etiği* çalışması iyi bir referans olmaktadır. Rothbard'ın görüşlerinden hareketle anarko-kapitalizmin etik ve mülkiyet kavramları arasındaki ilişkiyi özgün bir biçimde ele aldığını ifade edebiliriz. Rothbard, özgürlük teorisinin merkezine özel mülkiyet haklarını yerleştirir. Bu hakların doğru analiz ve tesisinin özgürlüğün temelini oluşturduğunu savunur. Bu çalışma, bireyin mülkiyet haklarını belirlemenin ve suçun tanımını yapmanın özgürlük teorisinin önemli bir parçası olduğunu öne sürer. Ancak Rothbard, doğrudan etik sonuçlar çıkarmaktan ziyade özgürlüğün değer sınırları içinde kalır. Yani bireysel özgürlüğün pozitif etik teorisini tesis etmeye girişmez. Bunun yerine çalışması hukukun ve siyasetin temellerini, etik prensipler üzerine inşa etmeye odaklanır ve liberteryen bir hukuk sisteminin gerekliliğini savunur. Dolayısıyla Rothbard'ın çalışması, bireysel özgürlüğün etik temelleri üzerine bir düşünce egzersizi olarak değerlendirilebilir. Etik ilkelerin temeli, her bireyin kendi haklarını koruma hakkı olan mülkiyet hakkıyla bağlantılıdır. Mülkiyet, bir kişinin mal ve hizmetler üzerinde hakimiyeti olarak tanımlanır ve kişinin özgürlüğünün temelini oluşturur. Rothbard'a göre etik ilkelerin uygulanması, mülkiyet haklarının korunmasıyla (2009: 56) sağlanır; mülkiyet hakları olmadan özgürlüğün mümkün olmadığını savunur (Rothbard, 2009).

Anarko-kapitalistlerin etik-politiği bireysel özgürlüğün sürdüğü bir toplumsallığı sağlayacak özel mülkiyetin, rasyonalist bir etik çerçevesini çizme üzerinde temellenmektedir. Oldukça geniş, karmaşık bir tartışma alanı olan anarko-kapitalizmle ilgili daha kapsamlı bir okuma gerekliliği vardır. Buradaki temel amacımız anarşist siyasal tahayyül içindeki çeşitliliğe dikkat çekmekle birlikte anarşizm ve kapitalizm arasında uzlaşmaz bir anlayışın olduğuna dair genel kabulleri yıkmaktır. Bugün geldiğimiz noktada anarko-kapitalistlere dair ilgi artmaktadır. Özellikle son yıllarda merkeziyetsiz bir borsa üzerinde yükselen kripto paraların yaygınlaşması, devletsiz bir şekilde para dolaşımının sağlanabileceğine dair bir izlek sunmuştur. Arjantin'de anarko-kapitalist olarak bilinen Javier Milei'nin seçimleri kazanması ise bu tartışmalardaki ilgiyi artırmıştır.

Anarko-kapitalistlerin etik-politiğinin, özel mülkiyetin sürdürüldüğü bir toplumun, rasyonalist bir etik çerçevesi üzerine kurulduğu anlaşılmaktadır. Bireylerin, mülkiyetlerini korumaya dönük rasyonel tercihlerde bulunacağı varsayılmıştır. Bu da güvenlik ve hukuk dahil olmak üzere her şeyin piyasalaştırılması savunusunu beraberinde getirmektedir.

SONUÇ

Anarşizmin önerdiği ilkelerin tarihsel bir arayışı, otoriteye karşı direnişin ve özgürlükçü bir toplum arayışının uzun ve köklü bir geçmişe sahip olduğunu gösterir. Antik çağlardan Orta Çağ'a ve modern döneme kadar uzanan bu tarihsel süreçte, anarşist fikirler farklı coğrafyalarda ve farklı toplumlarda çeşitli biçimlerde ortaya çıkmıştır. Bu fikirlerin savunucuları, her zaman otoriter rejimlere karşı mücadelede öncü rol oynamış ve eşitlik, özgürlük ve adalet temelli bir dünya hayalini pekiştirmişlerdir. İnsanlık tarihi, bize otoritenin kaçınılmaz olmadığını ve alternatif bir dünyanın mümkün olduğunu gösteren ilham verici bir miras sunmaktadır.

Modern bir politik vizyon olarak gelişen anarşizm, geçmişte de var olan bu insani eğilimlerin sistemli bir düşünceye dönüşümü olarak okunabilir. Anarşizm, özgürlüğü ve eşitliği temel alan bir politik felsefedir. Hiyerarşik olmayan toplumsal yapıların, ihtiyaçları ve arzuları daha iyi karşılayacağı düşüncesiyle anarşist ideallere ulaşılmak istenmektedir. Anarşist düşünce sürekli olarak kendini sorgular ve geliştirirken, özgürlük, dayanışma, gönüllü birliktelik ve karşılıklı yardımlaşma gibi temel değerler etrafında dönüşür. Anarşizmin çeşitli uygulama biçimleri, toplumsal düzenlemelerin herkesin ihtiyaçlarını ve arzularını karşılama potansiyeline dikkat çeker. Bu çeşitlilik, anarşizmin zengin ve çeşitli bir siyasi felsefe olduğunu gösterir ve daha eşitlikçi bir toplumun ideallerine doğru ilerlemeyi teşvik eder.

Modern anarşizm, hiyerarşik toplumsal yapıların ve bu yapılardan mülhem ilişkilerin kökünü kazımak ve eşitlikçi ilişkiler kurmak arzusuyla başlar. Anarşizmin ilk temsilcilerinin çoğu, içinde bulundukları devrimler çağının gerektirdiği gibi makro-politik çözümlerin arayışında olmuşlardır. Bununla birlikte çağın hakim pozitivist paradigmasından etkilenerek özcü, temelci, evrenselci, özne merkezci, ilerlemeci ve rasyonalist varsayımlar ile politik tahayyüllerini kurgulamışlardır. Bu ilkeler üzerinde temellenen anarşist politik tahayyül bugün hala ilgi çekici yönlerini korumaktadır. Bununla birlikte bu temel varsayımlara dair postanarşist bir müdahale söz konusudur.

Anarşizmin postanarşist müdahalesi, klasik anarşist paradigmayı sorgulayıp genişleterek, hiyerarşi ve tahakkümün sadece devlet ve kapitalizmle sınırlı olmadığını vurgular. Bu yaklaşım, toplumsal mücadelelerin siyasi ve ekonomik alanlarla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda aile, cinsiyet, etnisite ve kültür gibi farklı alanlarda da var olduğunu öne sürer. Postanarşistler, bu geniş kapsamlı tahakküm formlarının anarşist mücadelenin odak noktası olması gerektiğini savunur ve bu şekilde toplumun tüm yönlerinde özgürlük, eşitlik ve dayanışma temelli bir dönüşümün mümkün olacağını öne sürerler. Örneğin cinsiyet rollerine dayalı ayrımcılık ve ırksal tahakküm gibi yapılar, sadece devlet ve kapitalizmin varlığından değil, aynı zamanda kültürel ve sosyal normlardan da kaynaklanır. Bu nedenle postanarşist müdahale, anarşist mücadeleyi farklılıkların korunması ve çoğalmasına dair etik duyarlılık ile genişleterek, tüm tahakküm biçimlerine karşı etkili bir direnişin ve dönüşümün önünü açar. Bu genişletilmiş perspektif, toplumsal adalet ve özgürlük mücadelesinin daha kapsayıcı, çeşitli ve etkili olmasını sağlar, böylece anarşizmi günümüz toplumsal gerçekliklerine daha uygun hale getirmenin önünü açar.

Günümüzün anarşist etik vizyonunda özgürlüğün; siyasi, ekonomik ve sosyal düzeylerde geçerli olması esastır. Anarşizmin politik etiğini daha iyi kavramak için eşitlik, dayanışma, özerklik, temsil karşıtlığı, sorumluluk gibi kavramlara yükledikleri anlamlar önem teşkil etmektedir. Anarşistlerin eşitlik anlayışı, anarşist etik vizyonunun temel taşıdır. Herkesin cinsiyet, ırk, din, milliyet, cinsel yönelim veya herhangi bir başka özellik gözetmeksizin eşit haklara ve saygıya sahip olması gerektiğine inanırlar. Bu eşitlik anlayışı, çeşitlilik içinde bir olma ile açıklanabilir. Farklılıklar bir dayanışma etiği ile birbirlerinin yaşamlarının potansiyel iyiliğini gözetmelidir. Anarşizmin dayanışma anlayışı, anarşist etik vizyonunun merkezinde yer alır ve bireylerin birbirine karşı dayanışma içinde olması gerektiğini vurgular. Bu dayanışma, karşılıklı yardımlaşma ve kolektif mücadele yoluyla gerçekleşir.

Anarşist etik vizyonda özerklik kavramı da önemli bir yer tutmaktadır. Anarşistler bireylerin ve grupların, kendi kendini yönetme hakkına sahip olduğuna inanır. Bu özerklik, merkeziyetçi otoritelerden bağımsız olarak kendi kararlarını verme ve kendi hayatlarını yönetme yeteneği anlamına gelir. Anarşistler değişimin ancak doğrudan

eylem, direniş pratikleri yoluyla gerçekleşebileceğine inanır. Bu bakış açısıyla anti-politika temelli bir perspektifi savunurlar. Bu yönelim, geleneksel siyasetin -parti sistemleri, seçimler ve devlet aracılığıyla yapılan politika- anarşist idealleri, özellikle özgürlük ve eşitlik kavramlarını gerçekleştirmek için yeterli olmadığı tezini ileri sürer. Bu tarz etkin bir değişim arayışı sorumluluk veya ahlaki özyönetim gibi kavramlarda karşılığını bulmaktadır. Anarşist etik, bireysel ve toplumsal sorumluluğun benzersiz bir perspektifini sunar. Anarşistler her bireyin kendi eylemlerinden ve toplumun genel refahından sorumlu olduğuna inanır. Ancak anarşist etikte sorumluluk kavramı, sadece bireysel değil aynı zamanda toplumun tüm bireylerinin eşit katılımını gerektirir. Bu katılım talebi, herkesin toplumsal kararlar ve eylemler üzerinde eşit bir ağırlığa sahip olması gerektiği anlamına gelir. Bu da temsil karşıtlığının, basit bir politik karşı çıkış olmadığına, arkasında etik bir vizyon olduğuna işaret eder.

Anarşistler için temsil karşıtlığı merkezi bir öneme sahiptir ve bu tutum bir dizi temel ilkeye dayanır. Anarşistlerin hiyerarşilere dair reddiyesinin mantıksal çerçevesini oluşturan temsil karşıtlığının ana savı, temsilin hiyerarşik ilişkilerin güçlenmesine katkıda bulunduğu düşüncesidir. Çeşitli temsil biçimleri, toplumun belirli bir kesimini temsil ederek, bu kesime ayrıcalıklar tanır ve böylece güç dengesini bozarlar. Bununla birlikte anarşistler doğrudan demokrasiyi savunur ve kararların aşağıdan örgütlenerek, katılımcı bir biçimde alınması gerektiğine inanırlar. Ancak temsil mekanizmaları, bu doğrudan katılımı engelleyerek bireylerin karar alma süreçlerinde eşit katılımını sınırlar. Bu bağlamda anarşistler, yetki ve sorumluluğun bireylerde olması gerektiğine inanırken, temsilin bu ilkeyi ihlal ettiğini düşünürler. Temsilciler yetkiyi ellerinde toplar ve böylece bireylerin kendi eylemlerinden sorumlu olmalarını engellerler. Ayrıca anarşistler katılımın önemini vurgularken, temsilin bu katılımı kısıtlayarak bireyleri pasifleştirdiğini savunurlar. Bu perspektife göre temsil, mevcut güç ve iktidar ilişkilerini pekiştirmektedir. Temsilciler genellikle elit bir azınlıktan oluşur ve bu durum eşitsizlik ve tahakkümün devam etmesine neden olur. Anarşistlerin etik vizyonunda temsil karşıtlığı; hiyerarşiyi reddetme, doğrudan demokrasiyi savunma, yetki ve sorumluluğun bireylerde olması gerektiğine inanma, katılımın önemini vurgulama, mevcut güç ve iktidar ilişkilerini yıkma gibi temel ilkelerle ilişkilidir. Temsil karşıtlığı, anarşist etik vizyonda önemli bir

yer tutar ve genellikle temsil yerine doğrudan katılımı ve aşağıdan taleplerin gözetildiği karar alma süreçleri savunulur.

Genel anarşist eğilimde doğanın araçsallaştırılmasına karşı bir etik vizyon da bulunmaktadır. Kaynakların uygun ve etkin kullanımına dair öneriler etrafında belirginleşen bu vizyon, esasında insanın doğanın bir parçası olduğuna dair duyarlılık etrafında şekillenmektedir. Anarşistler için sürdürülebilir, özerk yönetimlerin savunulmasının arkasında bu duyarlılık yatmaktadır. Bu bağlamda doğanın korunması ve sürdürülebilir bir yaşam tarzının benimsenmesi gerektiğine inanılır.

Anarşizmin gelişim sürecinde, farklı eğilimler ortaya çıkmış ve bu eğilimler geniş bir yelpazede yayılmıştır. Bireyci, komünist, mutualist ve kolektivist eğilimler aracılığıyla her biri farklı ideolojik perspektifler sunma potansiyeli taşıyan felsefi çerçevelerde derinleşmiştir. Bu farklı eğilimler; ekonomik, psikolojik ve ruhani konuları ele alarak toplumsal yapıların ve bireylerin dönüşümünde rol oynadılar. Örneğin bireyci eğilim, bireyin özgürlüğünü ve otonomisini vurgularken; komünist eğilim, toplumsal mülkiyet eşitsizliklerinin yarattığı toplumsal anomilere karşı çıkarak, karşılıkçılığın ve dayanışmanın önemini vurguladı. Ancak ortak anarşist eğilim devletin yapay ve zorlayıcı olduğunu iddia ederek, azınlık çıkarlarının çoğunluğun aleyhine temsil ettiği ve şiddet kullanarak kontrol sağladığı düşüncesi etrafında pekişmektedir.

Anarşist perspektife göre, toplumsal sorunların sadece yüzeydeki değişikliklerle ele alınması yetersizdir. Anarşistler mevcut sistemin sadece belirli yönlerini değil, köklerini de sorgularlar. Onlar için toplumsal dönüşüm, ancak mevcut düzenin radikal bir şekilde sorgulanması ve ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Kapitalizm ve devlet, anarşist eleştirinin merkezindedir. Kapitalizm, kaynakların adaletsiz dağılımına ve ekonomik eşitsizliğe yol açan bir sistem olarak görülürken, devlet güç ve otoritenin merkezi bir aracı olarak tanımlanır. Bu iki sistem birbirini besler ve destekler; kapitalizm devletin varlığını güçlendirirken, devlet de kapitalist sistemi korur ve destekler. Bu açıdan devrimci radikal politik teoride, bir takım ortak temalar paylaştığı Marksizmle de ayrılırlar. Çünkü Marksistler devrim sonrası geçiş sürecinde devleti araçsallaştırarak bir proleterya diktatörlüğünü hedeflerler. Anarşistler ise bir geçiş döneminde dahi herhangi

bir devletsi yapının var olmasına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre devletin mevcut ekonomik ilişkilerden bağımsız bir mantığı bulunmaktadır. Bu açıdan anarşistlerin devlet teorisi bağlamında daha tutarlı sonuçlara vardığını söylemek abartı olmayacaktır.

Anarşizmin temel hedefi, devleti ve kapitalist üretim ilişkilerinin yarattığı eşitsizlikleri ortadan kaldırmak ve toplumu özgürlük, eşitlik ve dayanışma temelinde yeniden inşa etmektir. Ancak bunu başarmak için sadece mevcut düzenin yıkılması yeterli değildir. Anarşistler yeni bir toplumun, nasıl şekilleneceği konusunda somut bir vizyona sahiptirler. Bu vizyon hiyerarşik olmayan, dayanışma temelli ve kolektif bir toplumun inşasıdır. Bu nedenle anarşizm sadece mevcut sistemi eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda alternatif bir model sunar. Bu modelin savunduğu toplum, herkesin ihtiyaçlarını karşılayabileceği ve herkesin katılımının sağlandığı bir düzendir. Bu düzen, kapitalizmin ve devletin yerini alacak bir sistemdir ve insanlığın gerçek anlamda özgür olabileceği bir geleceği, etik bir rehber aracılığıyla temsil eder. Ancak anarşizmin çeşitliliği içinde asli düşman olan devlet ile tali düşman olan kapitalizm karşıtlığı dışında gelişen düşünsel konumlarda söz konusudur.

Anarko-kapitalizm, anarşizmin geniş yelpazesinde özgün bir konumda yer alır ve kapitalizmi anarşist ideallerle birleştiren bir ideolojidir. Bu yaklaşım devlet müdahalesini reddederken, birey özgürlüğünü ve mülkiyet haklarını vurgular. Anarko-kapitalistler, serbest piyasa koşullarına dayalı bir toplumsal düzeni savunur ve devletin piyasaya müdahalesine karşı çıkarlar. Öne çıkan etik-politik vizyonları, devlet gücünün sınırlanması, bireysel özgürlüklerin korunması ve serbest piyasa prensiplerinin üstünlüğü üzerine odaklanır. Anarko-kapitalizmin etkisi, özellikle dijital para birimlerinin yükselişiyle belirgin hale gelmiştir. Bitcoin gibi kripto para birimleri, devlet müdahalesinden bağımsız olarak işlem görür ve merkezi olmayan bir yapıya sahiptir. Anarko-kapitalistler bu dijital para birimlerini, devlet kontrolünden kaçınma ve bireylerin mülkiyet haklarını koruma amacıyla önemli bir araç olarak görürler. Bu tartışmalar teknolojik yeniliklerin, geleneksel devlet kontrol mekanizmalarına meydan okuyarak anarko-kapitalist ideallerini yansıttığına dair tartışmalar güncel olarak sürmektedir.

Toparlamak gerekirse anarşizmin özünde, yaşamı dönüştürme arzusu ve toplumun bütüncül bir perspektiften ele alınması yer alır. Anarşistler için bu süreç, kişinin hayatını gözden geçirmesi ve baskıcı ilişkileri sorgulamasıyla başlar. Anarşizmi benimsemek, kişinin kim olduğunu ve nasıl yaşamak istediğini yeniden değerlendirmesi ve ardından bu değerlere göre yaşamını yeniden şekillendirmesi sürecidir. Bu yolculuk, kişinin hem kendisini hem de toplumu dönüştürme çabasıdır. Ancak anarşist olmak yalnızca bireysel kimliği sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda toplumsal etik değerlere bağlı kalmayı da içerir. Anarşistler diğer insanlardan üstün olmadıklarının farkındadırlar ve herkesin yaşadığı hiyerarşik sistemlerin etkilerini anlayarak, bu etkileri azaltmaya ve daha insancıl çözümler bulmaya çalışırlar. Bu çaba, toplumsal adalet ve eşitlik için mücadele etmeyi ve dayanışma ruhunu teşvik etmeyi içerir. Anarşizm, bireyin ve toplumun özgürleşme arzusunu gündeme getirmenin en radikal karşılığıdır. Bu karşılık, herkesin potansiyelini gerçekleştirebileceği ve herkesin ihtiyaçlarının karşılanabileceği bir dünya vizyonunu içerir. Bu nedenle anarşistler, sadece bireysel olarak değil, toplumsal olarak da sürekli bir dönüşüm ve ilerleme çabası içindedirler. Anarşistler yaşamın her alanını sorgulayarak, doğru olanın ne olduğunu sürekli olarak ararlar. Bu sorgulama, temel ihtiyaçlardan karmaşık arzulara ve baskı örneklerinden kurumsal eşitsizliklere kadar geniş bir yelpazede gerçekleşir. Anarşistler ideal bir etik yaşamın kesin içerimlerini belirlemeyi hedeflemezler, bunun yerine mevcut koşullar altında insanların zorlandığı, potansiyellerinden koparıldığı durumları vurgularlar.

Bu çalışmada anarşizmin politik felsefesinin etik boyutlarına odaklanmış olsak da anarşistler teorilerini pratik eylemlere dönüştürmek için aktif bir şekilde çalışmışlardır. Özgürlükçü topluluklar kurarak ve federatif yapılar oluşturarak, toplumun alt kesimlerinde dayanışma ve işbirliği ağları inşa etmişlerdir. Çeşitli politik kampanyalar organize ederek, topluluklar arasında konuşmalar düzenleyerek ve yayın faaliyetlerine katılarak geniş bir kesimle etkileşime girmişlerdir. Ancak anarşist ideallerin tam olarak gerçekleşmesine dönük bu eylemler, anarşizmin tarihi boyunca zorlu mücadelelere sahne olmuştur. İspanya'daki büyük ölçekli kolektivist deney gibi bazı girişimler, acı bir yenilgiyle sonuçlandı ve anarşizmin pratikte uygulanabilirliği hakkında tartışmaları beraberinde getirdi. Bugün anarşizmin salt politik felsefesine dair yapılan bu çalışma,

pratikte tezahür eden anarşik mücadelelerle yeniden okunmaya dair açıklığını korumaktadır.

Anarşist politik tahayyül, sık sık yanlış anlamalara maruz kalsa da geleneksel devlet anlayışının sıkı ve sorgulanamaz zemininde kök salan bir tohum gibi, politik düşüncemize yeni bir derinlik katma potansiyeline sahiptir. Bu kök salma süreci, özgürlük ve eşitlik güneşinin ışığı altında büyürken, tahakkümün karanlığını aydınlatan bir etik rehber kaynağına dönüşebilir. Bu bağlamda anarşist vizyonun çeşitliliği, politik düşünme pratiklerimize yenilik sunan bir siyasi bakış açısı sağlayabilir.

Kaynakça

ADAMS, Jason. «Postanarchism in a Nutshell.» 2003. https://theanarchistlibrary.org/library/jason-adams-postanarchism-in-a-nutshell.pdf (erişildi: 12 16, 2023).

AĞAOĞULLARI, Ali Mehmet, ve Levent Köker. *İmparatorluktan Tanrı Devletine.* Ankara: İmge Kitabevi, 1991.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali. *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi.* Birinci Baskı. Ankara: V Yayınları, 1989.

—. *Kent Devletinden İmparatorluğa.* 8.baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2020.

AMSTER, Randall, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella, II, ve Deric Shannon. *Contemporary Anarchist Studies.* London and New York: Roudledge Taylor&Francis Group, 2009.

ARMAND, Emile. «Individualist Perspectives.» *theanarchistlibrary.* 1957. https://theanarchistlibrary.org/library/e-armand-individualist-perspectives (erişildi: 11 15, 2023).

ARSLAN, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a.* Birinci Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

ARVON, Henri. *Anarşizm.* Çeviren Ahmet Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

AVRICH, Paul. *Anarşist Portreler I.* Birinci Baskı. Çeviren Osman Aslanhay. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1991.

AYDOĞDU, Hüseyin. «Modern Kimlikte Öznenin Ölümü.» *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2004: 115-147.

BAKUNIN, Mihail. *Devlet ve Anarşi.* Birinci Basım. Çeviren Murat Uyurkulak. Ankara: Öteki Yayınevi, 1998.

—. *Tanrı ve Devlet.* 5.baskı. Çeviren Sinan Ergün . İstanbul: Öteki Yayınevi, 2016.

—. *Bakunin Marx'a Karşı.* Birinci Baskı. Çeviren H.Murat Yurttaş. İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2010.

—. *On Religion.* 1836. https://theanarchistlibrary.org/library/mikhail-bakunin-on-religion (erişildi: 11 11, 2023).

BOOKCHIN, Murray. *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi.* İkinci Basım. İstanbul: Kaos Yayınları, 2005.

CHOMSKY, Noam. *Anarşizm Üzerine.* Birinci Baskı. Çeviren Tamer TOSUN. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013.

CHRISTOYANNOPOULOS, Alexandre, ve Matthew S. Adams, . *Essays in Anarchism and Religion Volume 1.* Stockholm: Stockholm University Press, 2020.

CLARK, John. *The Tao of Anarchy-How Modern Anarchism Echoes Ancient Wisdom.* 1998. (erişildi: 1 10, 2023).

CORCUFF, Philippe. *Bireycilik Sorunu.* Çeviren Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Versus Kitap, 2009.

CROWDER, George. *Klasik Anarşizm.* İkinci Basım. Çeviren Sinan Altıparmak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007.

DAVIS, Laurence. «Individual and Community.» *The Palgrave Handbook of Anarchism*, 2019: 47-69.

DOLGOFF, Sam. *Bakunin.* Birinci Baskı. Çeviren Cemal Atila. İstanbul: Kaos Yayınları, 1998.

EGE, Ragıp. «Proudhon ile Marx Bir Siyasal Hayal Kırıklığının Kurumsal Öyküsü.» *Yıldız Social Science Review*, 2019: 103-116.

ELLUL, Jacques. *Anarşi ve Hıristiyanlık.* İstanbul: Karşı Yayınları, 2010.

EVRE, Bülent. «Bir Düşünüş Biçimi Olarak Postmodernizm ve Temel Parametreleri.» *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 2007: 1-23.

EVREN, Süreyya. «Notes on Post-Anarchism.» 2008. https://www.academia.edu/38225461/Notes_on_Post_Anarchism (erişildi: 12 11, 2023).

FERRARO, D. «Anarchism in Greek philosophy.» 1964. https://theanarchistlibrary.org/library/d-ferraro-anarchism-in-greek-philosophy.pdf (erişildi: 10 9, 2023).

FEYERABEND, Paul. *Yönteme Karşı.* Birinci Baskı. Çeviren Ertuğrul BAŞER. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Deliliğin Tarihi.* Yedinci Baskı. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitapevi, 2017.

—. *Seçme Yazılar 4: İktidarın Gözü.* Üçüncü Baskı. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

FRANKS, Benjamin. «Anarchism and Ethics.» *The Palgrave Handbook of Anarchism* içinde, düzenleyen: Carl Levy ve Matthew S Adams, 549-569. Palgrave Macmillan, 2019.

FRIEDMAN, David. «The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism (excerpt).» *Anarchy and the Law* içinde, düzenleyen: Edward P. Stringham, 40-56. London and New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2017.

GAYIRHAN, Günhan. *Postyapısalcı Siyasal Epistemoloji.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Bursa: U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

GODWIN, William. *Anarşizmin Felsefi Temelleri.* Çeviren Deniz Uludağ. Ankara, Doğu Batı Yayınları: Doğu Batı Yayınları, 2020.

—. *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiniess.* Vol III. 1793.

GORDON, Uri. «Anarkhia — What did the Greeks actually say?» *theanarchistlibrary.org.* 2006. https://theanarchistlibrary.org/library/uri-gordon-anarkhia-what-did-the-greeks-actually-say.pdf (erişildi: 9 11, 2023).

GÖNÜL, Tayfun. *Anarşizm Nedir.* 4.baskı. İstanbul: Kaos Yayınları, 2008.

GRAEBER, David. *Anarşist Bir Antropolojiden Parçalar.* Birinci Basım. Düzenleyen: Bengü Kurtege-Sefer. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.

GÜVEN, Süleyman. «Postmodern Dönemde Siyasal Alanın Yapısal Dönüşümü ve Postmodern Siyasi Liderlik.» *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi,* 2016: 294-318.

GÜZEL, Cemal. *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.

HERVIEU-LEGER, Daniéle. «Bireyselcilik, İnancın Doğruluğu ve Modernite'de Dinin Sosyal Doğası.» *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Güz 2015: 257-271.

HEYWOOD, Andrew. *Siyasi İdeolojiler.* Beşinci Baskı. Çeviren Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi , Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın ve Buğra Kalkan . Ankara: Adres yayınları, 2013.

JOLL, James. *The Anarchists.* Mentuen: Methuen; 2nd edition, 1979.

KINNA, Ruth, ve Alex Prichard. «Anarchism and non-domination.» *Journal of Political Ideologies,* 24 Jun 2019: 221-240.

KORN, Maria. «Kropotkin's Communism.» *Black Flag Anarchist Review,* 2022: 20-26.

KROPOTKIN, Pyotr A. *Çağdaş Bilim ve Anarşi.* İkinci basım. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2015a.

—. *Anarşist Ahlâk.* Birinci Baskı. Çeviren Işık Ergülen. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.

—. *Ekmeğin Fethi.* İkinci Baskı. Çeviren Mazlum Beyhan. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2015b.

—. *Etik.* Birinci Baskı. Çeviren Sinan Altıparmak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2016.

—. *Evrimin Bir Faktörü: Karşılıklı Yardımlaşma.* Birinci Baskı. Çeviren Işık Ergülen ve Deniz Güneri. İstanbul: Kaos Yayınları, 2001.

KÜÇÜKALP, Derda. «Postmodern Siyaset Felsefesi.» *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakütlesi Felsefe Dergisi,* 2017: 17-32.

KÜÇÜKALP, Kasım, ve Sema Çevirici. «Postmodern Anarşizm ve Temsil Sorunsalı.» *Temaşa Erciyes Üniversitesi,* 2019: 32-53.

LE GUIN, Ursula K. *Lao Tzu: Tao Te Ching Yol'a ve Yol'un Gücüne Dair.* İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

LEILA, ve k Sasha . «The Anarchist Ethic in the Age of the Anti-globalisation Movement.» *Killing King Abacus Anthology* içinde, 133-152. Regina, Saskatchewan: Changing Suns Press, 2016.

LYOTARD, Jean-François. *Postmodern Durum.* Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2013.

MACİT, M. Hanifi. *Max Stirner.* İstanbul: Etik Yayınları, 2010.

MARSHALL, Peter. *Anarşizmin Tarihi; İmkânsızı İstemek.* Çeviren Yavuz Alogan. 2019.

—. *Bir Anarşist Olarak William Blake.* Çeviren Rahmi Öğdül. İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 1997.

MARX, Karl. *Felsefenin Sefaleti.* Çeviren Erdoğan Başar. Ankara: Sol Yayınları, 1966.

MARX, Karl, ve Friedrich Engels. *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi.* Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1976.

MAY, Todd. «Anarchism from Foucault to Rancière.» Yazan Contemporary Anarchist Studies, düzenleyen: Randall Amster, Abraham DeLeon, Luis A. Fernandez, Anthony J. Nocella, II ve Deric Shannon, 11-17. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

—. *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi.* Birinci Baskı. Çeviren Rahmi G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

MILSTEIN, Cindy. *Anarşizm ve Arzuları.* Çeviren Tuba Demirci. İstanbul: Sümer Yayınları, 2020.

MORRISS, Andrew. *Anarcho-Capitalism.* 15 Ağustos 2008. https://web.archive.org/web/20200922211040/https://www.libertarianism.org/topics/anarcho-capitalism (erişildi: 02 2024, 16).

NEWMAN, Saul. *Bakunin'den Lacan'a.* Çeviren Kürşad Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.

—. *Max Stirner.* Çeviren Güney Çeğin ve Seher Özkaya. Ankara: Nika Yayınevi, 2021.

—. *The Politics of Postanarchism.* Edinburg: Edinburgh University Press Ltd, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Deccal.* Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.

PIEPER, Annemarie. *Etiğe Giriş.* İkinci Baskı. Çeviren Veysel Atayman ve Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Federasyon İlkesi.* Birinci Baskı. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2014.

—. *Ekonomik Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi.* Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Kaos Yayınları, 2012.

—. *Federasyon İlkesi.* İstanbul: Öteki Yayınevi, 2014.

—. *General Idea Of The Revolution In The Nineteenth Century.* New York: Haskell House Publishers, 1969.

—. *Mülkiyet Nedir.* İstanbul: Öteki Yayınevi, 2017.

ROTBARD, Murray N. *Özgürlüğün Etiği.* Birinci Baskı. Çeviren Recep Tapramaz. Liberte Yayınları, 2009.

—. «Police, Law, and the Courts.» *Anarchy and the Law* içinde, düzenleyen: Edward P. Stringham, 18-39. New york and London: Routledge Taylor&Francis Group, 2017.

RYLEY, Peter. «Indivualism.» *The Palgrave Handbook of Anarchism,* 2019: 225-236.

SCOTT, James C. *Anarşizm.* Çeviren Barış Taneri. Altıkırkbeş Yayın, 2014.

STIRNER, Max. *Biricik ve Mülkiyeti.* Çeviren Selma Türkis Noyan. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.

—. *Eğitimimizin Sahte İlkesi ya da Hümanizm ve Realizm.* Çeviren M. Fikret Arargüç ve M. Hanifi Macit. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014.

STRINGHAM, Edward P. «Introduction.» *Anarchy and the Law* içinde, düzenleyen: Edward P. Stringham, 1-17. London and New York: Routledge Taylor&Francis Group, 2017.

ŞAHİN, Tuna. *Rothbard Kürsüsü.* 22 Şubat 2022. https://rothbardkursusu.com/anarko-kapitalizm-54f5c15e92df (erişildi: 02 2024, 20).

ŞENEL, Alâeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi.* 498 cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1982.

TİMUR, Kemal. «Kural Tanımayan Bir İdeoloji: Postmodernizm.» *Hikmet-Akademi Edebiyat Dergisi*, 2017: 1-9.

VASILEVA, Elizabet. «Immanent Ethics and Forms of Represantation.» *Deleuze and Anarchism* içinde, düzenleyen: Chantelle Gray van Heerden ve Aragorn Eloff, 103-120. Edinburgh University Press, 2019.

VERLAG, Karin Kramer. *Anarşist Kuram ve Kökeni.* Çeviren H. İbrahim Türkdoğan. İstanbul: Birey Yayınları, 1992.

WARD, Colin. *Anarşizm.* 3. Baskı. Çeviren Hakan Gür. Cilt Kültür Kitaplığı:78; Toplumbilim: 5. Ankara: Dost Yayınevi;, 2020.

WOODCOCK, George. *Anarşizm; Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi.* Çeviren Alev Türker. Kaos Yayınları, 1996.

ZERZAN, John. *Gelecekteki İlkel.* Beşinci Basım. Çeviren Cemal Atila. İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.

ZWEIG, Stefan. *Kendi Hayatının Şiirini Yazanlar.* 16. Baskı. Çeviren Gülperi Sert. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.