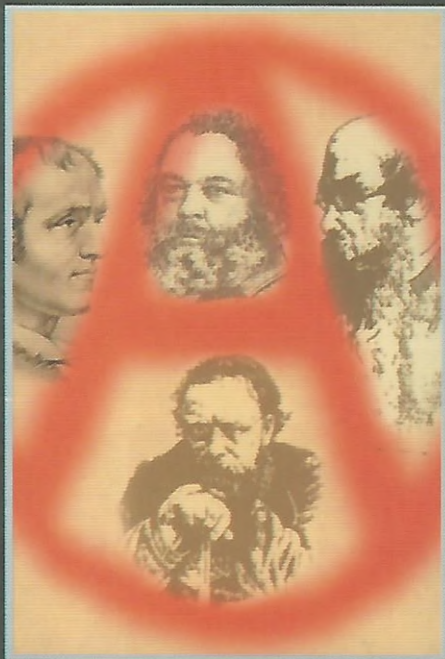


George Crowder



KLASİK
ANARŞİZM



ÖTEKİ YAYINEVİ

"Anarşistler akademik yorumcular tarafından genellikle felsefi açıdan değil de psikolojik açıdan ilginç olan kendilerinden önceki politik düşünce geleneklerini reddeden eğlenceli eksantrik" ve şiddet yanlısı fanatikler olarak tanımlarlar. Bütünüyle önyargıdan oluşan bu tanımın gerçekte hiçbir alakası yoktur. Bu kitabın yazarı, George Crowder 19. yüzyıl klasik anarşist düşünürlerini incelediği bu metinde Anarşizmin özgürlük ve devletsiz bir toplum açısından taşıdığı önemi gözler önüne sererken 19. yüzyıl düşünürlerinin toplumsal kurtuluş düşüne dair tartışmalar konusunda da okuyucuyu bilgilendirir.

ISBN 975-58



9 789755 841489



ÖTEKİ YAYINEVİ

Öteki
KÜLTÜR

Yapım
ÖTEKİ AJANS

Kapak Tasarımı
KORAY ARIKAN

Redaktör
SEVAL BOZKURT

Baskı ve Cilt
EZGİ MATBAASI

Birinci Basım
KASIM 1999

İkinci Basım
OCAK 2007

YÖNETİM YERİ
Müeyyetzade Mah. Serdar Ekrem Cad. 16/D
Beyoğlu / İSTANBUL
Tel: 0212 292 71 64 – 65 – 66

ISBN 975-584-148-2

George Crowder

KLASİK ANARŞİZM

Godwin, Proudhon, Bakunin ve
Kropotkin'in Politik Düşüncesi

Türkçesi

Sinan ALTIPARMAK



Annemin ve Babamın anısına..

İnsanın özgüllüğü ancak doğa yasalanna kendisi onları öyle kabul ettiği için uymasıyla mümkündür; Tanrısal ya da insani, toplumsal ya da bireysel herhangi bir dış güç tarafından zorla kabul ettirildiği için değil.

Mihail Bakimin

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	7
GİRİŞ.....	9
1. ANARŞİZMİN ÜÇ KAYNAĞI.....	15
1. AHLAKLI ÖZ-YÖNETİM OLARAK ÖZGÜRLÜK.....	16
2. ANARŞİSTLER ve ROUSSEAU.....	27
3. BİLİMSELLİK.....	43
2. GODWIN.....	54
1. GODWIN'İN KAYNAKLARI.....	56
2. KİŞİSEL YARGI.....	60
3. HÜKÜMET KARŞITIDURUM I.....	68
4. HÜKÜMET KARŞITIDURUM II.....	80
5. BİREYSELLİK ve UYUM.....	85
6. EVRENİN DÜZENİ.....	90

3. PROUDHON.....	96
1. ÖZGÜRLÜK ve ADALET.	98
2. MÜLKİYET HIRSIZLIKTIR.....	108
3. TANRI KÖTÜDÜR.....	113
4. HÜKÜMETÇİ DÜŞÜNCE.....	123
5. KARŞILIKLILIK.....	130
6. AHLAKSAL YAPTIRIM.....	138
4. BAKUNİN ve KROPOTKİN.....	149
1. PROUDHON'DAN KROPOTKİN'E.....	151
2. BAKUNİN'DE ÖZGÜRLÜK.....	158
3. SERMAYE, KİLİSE ve HÜKÜMET.....	164
4. KARŞILIKLI BAĞIMLILIK.....	171
5. EŞİT ve KARDEŞ.....	176
6. DEVRİM.....	183
7. BİLİMSEL ANARŞİZM.....	195
8. BİLİM ve DEVRİM.....	207
5. ANARŞİST DAVA.....	211
1. ÖZGÜRLÜK HÜKÜMETE KARŞI.....	213
2. TEMELLER ÇÖKÜYOR.....	223
3. YENİ BİR BAŞLANGIÇ?.....	233
KAYNAKÇA	244

ÖNSÖZ

On dokuzuncu yüzyıl klasik anarşist düşünürleri hakkındaki yorumlar ya çok kapsamlı eleştirel incelemeye tabi tutmadan salt tarihsel, ya da daha nadiren anarşist davayı tarihsel bağlamından yalıtılmış bir biçimde inceleyerek salt eleştirel olmuştur. Bu yaklaşımların her biri kendi amaçları için meşru olsalar da bunların birleştirilmesinden kazanılacak çok daha fazla şey olduğunu göstermeyi umuyorum. Burada kurduğum denge tamamen tarihsel bir çalışmadan çok eleştirel olana yakındır, çünkü bana öyle geliyor ki mevcut literatürün en zayıf olduğu alan burası. Genellikle anarşistlerin ya tarihsel ya da özyaşamsal olarak ilginç oldukları düşünülür. Benim amacım, onların düşünsel bağlamın hakkı verilmeden fikirleri doğru anlaşılamayacak politik teorisyenler olarak ciddiye alınmayı hak ettiklerini göstermektir. Anarşizmin düşünsel kaynaklarına yönelik tavrım oldukça seçici olmasına rağmen klasik anarşistlerin hem eleştirel açıdan sağlam, hem de kendi anlamlarına sadık bir portresini ortaya çıkarmaya çalıştım.

Kitap 1987 yılında Oxford'da sunulan bir doktora tezi olarak ortaya çıktı. Kitabı yazarken çoğalan teşekkür borçlu olduğum insanlardan en eskileri New Zealand Victoria University of Wellington'da hocalarım olan ve anarşizme ilgimi uyandıran Knud Haakensson ve Paul Harris'tir. Oxford'da araştırmam dönüşümlü olarak R.M. Hare, Alan Ryan, David Miller ve çoğunlukla Jonathan Barnes'ın denetiminde gerçekleşti. Profesör Barnes zamanım esirgemedi, açık ve özenli kavrayışıyla beni birçok hatadan kurtararak, projeyi çoğu aşamasında yönlendirdi. Denetmenlerim D.D. Raphael ve Mark Philp düzeltmeler için birçok yararlı öneride bulundular ve çalışmanın gözden geçirilmiş hali tamamen ya da bölüm bölüm Richard Bellamy, Strefan Fauble, Maria Merritt, David Miller, Mark Philp ve Alan Ritter tarafından okundu. Profesör Ritter, anarşistler hakkındaki yorumlarımız arasındaki farklara rağmen beni cesaretlendirmede özellikle cömert davrandı. Oxford University Press'te Henry Hardy ve Janeth Moth her zaman sabırlı ve yardımcı oldular. Parasal destek Association of Commonwealth Universities, British Council ve British Academy tarafından sağlandı. Bunlar ve daha başka çeşitli yardımları için Tim Armstrong, Linda Garforth, Alice Ghent, Tim Hodgson, Kate Lilley, Corinne Meagher ve Susan Wiseman'e teşekkür ederim. Eski sayılan kullanma izni verdikleri için *Political Science*'m editörlerine ve Godwin'in elyazması günlüğündeki materyali kullanma izni için Lord Abinger'e teşekkür borçluyum. Şüphesiz kalmış olan eksikler ve hataların sorumluluğu yalnızca benimdir.

Metinlerinin çoğu yabancı olduğu ve bazılarının da bulunması zor olduğu için anarşistlerden çokça alıntı yaptım. Mümkün olan yerlerde bazen Fransızcasına ek olarak okuyucuya İngilizce çevirilerini referans verdim. Diğer yerlerde çeviriler bana aittir.

Berkeley 1991
George Crowder

GİRİŞ

Bu çalışmada amacım, anarşizmi bir siyasal teori olarak ciddiyetle eîe almaktır. Böylesi bir proje ise, çok eski fakat ısrarcı bir önyargı ile yüzleşerek başlamalıdır. Genel kanı anarşistlerin düşünsel açıdan şüpheli fanatikler olsalar da toplumsal düzenin şiddet ile yıkılmasını savunan ve tek hedefleri bu olan insanlar oldukları yolundadır. Buna karşı rutin olarak ne şiddetin ne de düzensizliğin anarşist teori ya da pratiğin bir Özelliği olduğu yanıtı verilir. Şiddetle ilgili anarşist ün, büyük ölçüde "eylemle propaganda" dönemi (1880'lerden 1910'a kadar) süresince anarşizm adına yürütölen terörist faaliyetten gelir ama bu eğilim sadece bazı anarşistlerin görüşünü yansıtıyordu. Anarşizmin temel prensiplerine görece daha sadık olan diğerkleri, eğitim yoluyla gelişme ve kişisel ahlaki yenilenme adma şiddeti reddettiler. Doğru anlaşılırsa anarşizm toplumsal düzensizlikle özdeşleştirilmemelidir. Anarşistlerin hedefi anlamında" anarşi bir yönetenin veya hükümetin yokluğu anlamına gelir ve bu,

"anarşi"nin bir düzenin yokluğu şeklindeki daha tanıdık anlamından ayrı tutulmalıdır.¹ Godwin'in sözleriyle, "genellikle anlaşıldığı anlamda anarşi ile iyi tasarlanmış hükümete bir toplum biçimi birbirinden oldukça farklıdır."² Zorunlu bir hükümeti olmayan düzenli bir toplum: Bu, anarşizmin başarılı bir tanımı olarak alınabilir. Anarşistler hükümetler tarafından yapılan ve zorla kabul ettirilen yasaları reddederler ama bu, ahlak ve sağduyu kurallarını reddettikleri anlamına gelmez. Anarşist toplum baskıyla -güç ya da güç tehdidi- değil, üyeleri tarafından gönüllü kabul edilen sağduyu ve özellikle ahlak kuralları ile yönetilecektir.

Yine de, anarşistler, kasti bir amaç olarak düzensizlik peşinde değilseler de, düzensizliğin, peşinde koştukları amaçların mantıksal sonucu olduğu doğru olamaz mı? Bireysel özgürlüğün engellenmesini savunmalarıyla iyi bilinirler. İnsanların dayatma olmaksızın ahlak kurallarını gözetebileceğin! düşünebilir miyiz? Anarşist toplumda düzen kaygısı, baskıcı düzen ile baskıcı olmayan düzeni birbirinden ayıran standart yanıttan daha da derinlere iner. Anarşizm, bir yandan mutlak özgürlük, diğer yandan sınırlılık talep etmesiyle uygulanamaz, belki de tutarsız görünür. Sonuçta bilinen kötü üne, düşünsel kötü ün eklenir. Anarşistler akademik yorumcular tarafından genellikle politik düşünürler arasında ayrı yaşayan, felsefi açıdan değil de daha çok psikolojik açıdan ilginç olan ve bütün kendilerinden öncekiler ile politik düşünce geleneklerini reddeden eğlenceli ek-

1 Anarşistlerin kendileri de bazen "anarşi" kelimesini düzensizlik anlamında kullanırlar ama bu kullanımda ideallerine değil, karşı oldukları şeye gönderme yaparlar. Mesela Proudhon ve Bakunin varolan burjuva toplumundaki politik ve ekonomik durumları tanımlayan "anarşi"den bahsederler: Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, 2 cilt, (Paris, 1923), i. 123. *The General idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, çev. J.B. Robinson (London, 1923), 46 ff. i Bakunin, *Œuvres complètes* (Paris, 1895-1913), i. 264-5.

2 *Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness*, 3. basım, ed. I. Kramnick (Harmondsworth, 1976) vu. v. 663.

santrik insanlar olarak tanıtılırlar. Politik söylemin ana akımından ayrı olmakla birlikte birbirlerinden de yalıtılmışlardır. Her biri kendi tuhaf sebepleriyle hükümet ile savaş halindedir, her biri kendi ütöpik oyuncak atmı sürer. Hükümete karşı olan belirsizce formüle edilmiş nefretleri dışında anarşistlerin çok az ortak yanları olduğu düşünülür.

Bu son nokta anarşizmi ciddiye alanlar arasında bile yaygın olarak kabul görür. Bu Örneğin *Anarşizm* (Der Anarchismus) (1900) kitabı anarşizm için standart bir başvuru kitabı haline gelen sistemli Alman hukukçusu Paul Eltzbacher'in vardığı sonuçtur.¹ Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Tucker ve Tolstoy'un yazılarını incelerken, Eltzbacher hepsinde ortak olan tek durumun "Devlet'in inkârı" olduğu ve bunun bile farklı anarşistlerde farklı biçimler aldığı sonucuna varır. Eltzbacher'in yaklaşımı Marie Fleming tarafından, vardığı sonucun, birbirinden oldukça farklı eğilimlerdeki düşünürleri kendi keyfince sınıflandırmasının çıkarımları olduğu temelinde sert bir şekilde eleştirildi.²

Benzer bir doğrultuda, liberal ve sosyalist düşünürlerin geniş bir listesinin, liberalizm veya sosyalizmin Önemli esaslarına yönelmekte başarısız olacağı tartışılabilir. Fleming, Eltzbacher'in "yedi filozofundan sadece Kropotkin'in "anarşizm" in gerçek temsilcisi olduğunu ve bu listede bulunmayan Élisé Reclus'un da diğer bir önemli sözcü olduğunu ileri sürer. Fleming'e göre "anarşizm" tam olarak 1870 sonlarında Avrupa'da ortaya çıkan tarihsel hareket ile sınırlı bir kavramdır. Proudhon ve Bakunin bu hareketin ideolojisinin "anlaşılmasına yardım etmiş" olabilirler fakat bunun temsilcileri değildirler ve diğerlerinin de hem

1 *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy* olarak çevrildi, çev. S.T. Byington, ed. J.J. Martin (Londra, 1960).

2 M. Fleming, *The Anarchist Way to Socialism: Elisée Reclus and Nineteenth Century European Anarchism* (Londra, 1979), Giriş, 15-23.

tarihsel hem de kavramsal açıdan Avrupa anarşizmi ile çok az ilgileri vardır.

Şu anki tartışma Eltzbacher ve Fleming arasında seyrediyor. Ben, Fleming gibi, anarşizmin tarihsel kökleriyle ilgileneceğim ama aynı zamanda, Eltzbacher gibi, anarşizmi ayrı bir fikirler bütünü olarak da ele alacağım. Bu yüzden anarşizmin ana temsilcileri arasında, aksi takdirde benzer olacak durumlardan ayıran, paralellikler ve ilişkiler kurmaya çalışacağım. Bu ana temsilcilerin kimler olduğuna gelince, Eltzbacher'in listesinin fazla geniş olduğu ve yedi filozofu için ortak payda ararken tarihsel bağlamı çok az göz önünde bulundurduğu konusunda Fleming'e katılıyorum. Ancak bütün bu düşünürlerin ne kavramsal ne de tarihsel olarak Fleming'in düşündüğü kadar birbirlerine uzak olduklarını kabul etmiyorum. Eltzbacher'in ele aldığı kişilerden dördü arasında ayrıntılı bir benzerlikler ağı hatta tarihsel ilişkiler olduğunu tartışacağım: William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Mihail Bakunin ve Peter Kropotkin. Bunlar anarşizmin "klasik" geleneği denebilecek şeyin, on dokuzuncu yüzyıldaki hâkim anarşist düşünce tarzının önde gelen temsilcileridirler.¹ Bu yazarlara gönderme yaparken onlardan "klasik anarşistler" ya da daha basitçe "anarşistler" olarak söz edeceğim.

Temel düşüncem, klasik geleneğin, karmaşıklığının ve tutarlılığının hakkı tam olarak verilememiş bir özgürlük teorisinde -doğa, değer ve insan özgürlüğünün toplumsal koşullarının

1 Aym dönemde Amerikan überterleri Lysander Spooner, Benjamin Tucker ve Josiah Warren (yine de Proudhon'un bazı fikirlerinden ilham almıştır) tarafından önemli farklılıkları olan bir anarşist eğilim temsil ediliyordu: Bkz. D. DeLeon, *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism* (Baltimore, 1978); J.J. Martin, *Men Against the State* (DeKalb, 1953); D. Miller, *Anarchism* (Londra, 1984), böl. 3; W.D. Reichert, *Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism* (Bowling Green, 1976). Yine farklı olan Max Stirner'in çalışmalarıdır; bkz. J.P. Clark, *Max Stirner's Egoism* (Londra, 1976); R.W.K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Sümer* (Londra, 1971).

açıklanması- birleştigi'dir. Bu hakkın verilmemesine önemli bir neden» teorisinin merkezindeki temel özgürlük düşüncesinin yaygın olarak yanlış anlaşılmasıdır. Fikir ve bu fikrin anarşist düşüncedeki rolü açıkça anlaşıldığında, geç Aydınlanma döneminde ve on dokuzuncu yüzyılda kabul gören arkaplandaki varsayımlar bağlamında tutarlı, makul ve kapsamlı bir toplumsal ve politik teori ortaya çıkar. Klasik anarşist davayı devam eden bir durum olarak yeniden canlandırma niyetinde değilim. Onun, bir zamanlar Batı politik düşüncesinin ana akımına temel olmalarına rağmen artık çoğu teorisyen tarafından terk edilmiş varsayımlara dayandığını göstereceğim. Bununla birlikte bu varsayımlar göz önünde bulundurulduğunda anarşistlerin iddialarının akla uygun, hatta ikna edici olduğunu da göstermeyi umuyorum.

Klasik anarşizmin merkezindeki tanımlayıcı argüman özgürlüğün dokunulmaz olduğu, Devlet'in¹ özgürlüğü yok ettiği ve bu yüzden ortadan kaldırılması gerektiği ve özgürlükle karakterize edilmiş devletsiz bir toplumun gerçek bir olanak olduğudur. Bu argüman, aralarında üç etki hattının Özellikle Önemli olduğu düşünsel kökenleri belirlenerek açıklanabilir. Birincisi özgürlüğün aklın nesnel bir yasasına ve ahlaka itaat anlamına geldiğini söyleyen, benim "mükemmelci" özgürlük kavramı diyeceğim şeyi savunan uzun düşünürler serisi, ikincisi Rousseau'nun bu kavramı radikal bir toplumsal eleştirinin merkezi olarak yüceltmesi; üçüncüsü bilimselliğin yükselmesinin getirdiği, doğa yasalarının özünde bulunan ahlaksal doğrunun sonunda evrensel uzlaşmanın nesnesi olacağı yolundaki iyimser inanç. Bu etkilerin hepsi geçmişte göreceli olarak ihmal edildi ve benim bunla-

- 1 "Devlet" kelimesini anarşistlerin genellikle kullandığı gibi kullanacağım, yani bu kelimeyle, kasıtlı ya da *defacto* bir ittifak yoluyla modern toplumdaki temel baskıcı gücü oluşturduklarını savundukları, hükümet kadar Kilise'yi ve özel mülkiyeti de kapsayan, kurumlar ve uygulamalar toplamım kastedeceğim.

rın üzerinde durmam, klasik anarşizmin geçmişteki yorumlarından farklı bir tablo ortaya çıkaracaktır. Anarşistler özgürlüğü negatif değil, pozitif bir anlamda tasarlarlar; hükümete karşı anarşist davada çok şey Rousseau'nun etkisi ile açıklanabilir; ve anarşistlerin gelecekteki devletsiz bir düzen beklentisi daha temel ya da tutarlı olarak devrim vaadinden çok, bilimin güçlerine olan inanca dayanır: Bunlar, mevcut literatürün ışığında şaşırtıcı görünebilecek iddialardır.

Kitabın kısa bir planı şöyle: Birinci bölümde, belirttiğim üç kaynağın anarşist argüman için önemini ana hatlarıyla vurgulayacağım. Bu, devamındaki üç bölümde anarşist yazarların tek tek incelenmesi için kavramsal bir çerçeve sağlayacak. Bu bölümlerde anarşistlerin argümanlarını mümkün olduğu kadar tutarlı, ikna edici ve aynı zamanda kendi anlamlarıyla uyumlu bir biçimde sunmaya çalışacağım için yaklaşımım temelde açıklayıcı olacaktır. Son bölümde ise klasik anarşist davayı bir bütün halinde değerlendirmek için temel varsayımları gözden geçirecek ve gelecekte yeniden canlanma ihtimalleri üzerinde düşünerek on dokuzuncu yüzyıl bağlamından tekrar ele alacağım.

1

ANARŞİZMİN ÜÇ KAYNAĞI

Batı politik düşünce tarihi otorite karşısı birçok akım içerir. Hükümsüz bir altın çağ hayali Ovid'den Rousseau'ya kadar gözde bir konudur ve Devlet ile Kilise'nin otoritesinden kurtuluşu savunan yazarlar sayıca burada belirtilemeyecek kadar çoktur.¹ Fakat anarşizm (diğer büyük modern ideolojilerle birlikte; liberalizm, sosyalizm, konservatizm) ancak Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin ardından sistematik bir politik teori olarak ortaya çıkmıştır. David Miller'in belirttiğı gibi, yeni başlamış muhalefetin varolan düzene karşı akla dayanan bir meydan okuma biçimini alması ve yerine getirilecek sağlam bir öneri için "böyle toptan bir yeniden yapılanmanın düşünülebilir olması

1 Anarşizmin tarih öncesi G. Woodcock tarafından araştırılmıştır; *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth, 1963) böl. 1.

gerekliydi."¹ Pratikteki Devrim örneği ve bunu ortaya çıkaran düşünsel havanın arkaplamındaki inançlar, anarşizmi düşünülebilir yapıyordu. Yeni yüzyılda anarşist düşünce, çeşitlilik göstermesine rağmen, ayırt edici bir teorik ve ideolojik geleneğe dönüştü. Bu bölümde bu geleneğin en önemli üç kaynağını tartışacağım. İkinci ve üçüncü kısımlar sırasıyla anarşizmi en uygun şekliyle Devrim ve Aydımlanma'mn ürünü olarak tanımlayan kaynaklar olan, Rousseau'mra ve bilimselliğin anarşizm üzerindeki etkileri ile ilgilidir. Ama başlangıçta anarşistlerin argümanlarının en temel ögesini inceleyeceğim: Özgürlük kavramı. Ayrı düşünümeyecek ahlak kavramıyla birlikte bu düşünceyi anlamak için eski medeniyetlere kadar giden bir izin peşine düşmeye hazırlıklı olmalıyız. Klasik anarşistler kendilerinden öncekilere karşı (en azından bu açıdan bakıldığında) asi olmanın uzağında, Batı politik düşüncesinin ana akımının mirasçılarındırlar.

1. AHLAKLI ÖZ-YÖNETİM OLARAK ÖZGÜRLÜK

Genelde klasik anarşistler için bireyin özgürlüğünün başta gelen bir ideal olduğu düşünülür, ama bunun ne çeşit bir özgürlük olduğu ve buna neden bu kadar değer verdikleri nadiren sorulur. Anarşist düşünceye bir ön yaklaşım "negatif ve "pozitif özgürlük arasındaki tanıdık ayrım yoluyla yapılabilir. Artık bu ayrımın bir analiz aracı olarak geçerliliği şüpheli olsa da, tarihsel bir çerçeve sağlama, özgürlüğün geçmişte teorisyenler tarafından nasıl anlaşıldığını kavrama yolunda bir rehber olarak hâlâ yararlıdır. Bu zıtlık Isaiah Berlin tarafından iki geleneğe dayanarak hatırlanacak şekilde belirtilmişti. Özgürlüğü fiili ya da potansiyel arzuların gerçekleştirilmesi önündeki (insanca kaldırılabilir) engellerin yokluğu olarak tasarlayan negatif (Hobbes, Locke, Constant, 5.S. Mili, vb.); ve gerçek ya da ger-

1 D. Miller, *Anarchism* (Londra, 1984), 3.

çekten değerli özgürlüğün "gerçek" irade, hakiki Özün iradesi ile uyum içerisinde bir öz-yönetim olduğunda ısrar eden ve bunun fiili istekler ile özdeş olmayabileceğini savunan pozitif görüş (Platon, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Marx vb.),¹ Aynı ayrım daha kesin terimlerle şöyle ifade edilebilir: Toplumsal ve politik söylemde özgürlük, eylem üzerindeki sınırlamaların yokluğudur. Negatif özgürlük eylem üzerindeki sınırlamaların, sahip olabilecekleri bütün (fiili ya da potansiyel) arzularla tanımlanan bireyler anlamına gelen "deneyimsel" insanların karar verdiği yokluğudur. Kabaca söylersek, toplum tarafından her istediğimi yapmam engellenmezse ben negatif anlamda özgürüm. Öte yandan pozitif özgürlük, eylem üzerindeki sınırlamaların, "doğru", "gerçek" veya "otantik" özün ya da bireyin kişiliğinin en yakından özdeşleştirildiği parçasının karar verdiği yokluğudur.² Bir insanın kişiliğindeki otantikliğin ne olduğu birçok yanıt olan bir sorudur ve buna paralel olarak pozitif Özgürlüğün de birçok farklı açıklaması vardır. Birazdan bu yanıtlardan ve pozitif görüşün açıklamalarından birini inceleyeceğim.

Mesele tartışmaya açıldığından bu yana Berlin'in de dahil olduğu çoğu yorumcu, anarşistlerin özgürlüğü negatif anlamda tasarladığını düşündü,³ Bu düşünce yüzyılın eşiğine, anarşist

- 1 I. Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty* (Londra, 1969).
- 2 Ayrımın bu biçiminin daha bütünlüklü olarak geliştirilmiş tartışması için bkz. C. Crowder, "Negative and Pozitif Liberty", *Political Science* 40 (1988), 57-73.
- 3 Berlin, *Four Essays on Liberty*, xiiiv-xiv. Fakat burada Berlin'in anarşistlere atfettiği negatif özgürlük, genelde bu terim ile ifade ettiği şeyden farklıdır ve aslında başka yerlerde pozitif özgürlük dediği şeyden' ayırt edilmesi güçtür. Negatif kategoriye negatif/liberal-pozitif/otoriter modelini tamamlamak için genişlettiği izlenimini verir. Karşılaştırınız Ibid. 149, Anarşistlerin pozitif kategoriye dahil edilmesi konusu ve Bakunin'e karşı tavrı 4. bölüm 2. kısımda tartışılmıştır. Anarşistlerin diğer "negatif yorumları arasında şunlar vardır: R.B. Fowler, "The Anarchist Tradition of Political Thought", *Western Political Quarterly* 25 (1972), 738-52, 745-7 (ama 750 ile karşılaştırınız); ve P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (London, 1980), 7-11.

hareketin en parlak günlerini yaşadığı zamanlara kadar gider. 1911'de *The Times* anarşistleri "birey adına, bireyin ne isterse yapması anlamında bir isyan hakkı" taîep eden insanlar olarak tanımladı.¹ Bu görüş anarşizmi "aşırı bireycilik" ya da liberalizmin aşırı genişletilmiş hali olarak tanımlayan daha yeni yazarlar tarafından tekrar edildi. Negatif özgürlük düşüncesi, çoğunlukla Devlet'e ya da komşulara karşı oluşturulan kişisel dokunulmazlık alanı fikri ile birlikte düşünüldüğü için -ki bu klasik liberalizmin ideallerinden biridir- böylesi bir betimlemeye uygundur. Eğer anarşistler her şeyden çok insanın dilediğini yapma hakkını güvence altına almakla ilgileniyorlarsa, anarşizmi, kişisel bağımsızlık alanlarını sınırlandırmadan genişlemeyi teşvik eden bir doktrinin, yani klasik liberalizmin aşırı gelişmesi olarak düşünmek mantıklı görünebilir.

Eğer bu görüş doğru olsaydı, anarşistlerin özgürlük vaadiyle bir toplumsal düzen açıklaması sunma iddiasını birleştirmek zor olurdu. İdealleri, basitçe bireyin dilediğini yapması olarak anlaşılan bireysel özgürlüğün azami şekilde genişletilmesiye, anarşizmi düzensizlik savunusuyla bir gören yaygın kanıya hak vermek için ortada iyi bir sebep var demektir.

Aşırı bireyci çizgiyi savunanların çoğu tam da böyle bir ilişki kurmaktan hoşlanırlar. Örneğin H.M. Hyndman, anarşizmi "çıldırılmış bireycilik" olarak tanımlamıştır ve D.G. Ritchie'ye göre anarşistler "bireyciliğin prensiplerini kendi mantıksal çıkarımlarına -düzenli toplumun topyekûn imhası- taşırlar."² Gö-

1 *The Times*, 7 Ocak 1911. Klasik anarşistleri aşırı bireyciler olarak görenler arasında, Godwin'de "sınır tanımayan bireycilik" konusu için bkz. J. Bowle, *Politics and Opinion in the 19th Century* (Londra, 1954), 140; ve E.H. Carr'ın "şimdiye kadar yaşamış en bütünlüklü bireyci" şeklindeki Bakunin tanımı için bkz. *Michael Bakunin* (Londra, 1937), 434-5. Klasik anarşizmin özünde liberalizmin aşırı bir biçimi olduğu iddiası için bkz. Fowler *"The Anarchist Tradition of Political Thought"*, 754-7; ve Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, 7-11.

2 H.M. Hyndman, *The Historical Basis of Socialism in England* (Londra, 1883); D.G. Ritchie, *Natural Rights* (Londra, 1894), 19.

receğimiz gibi bu tip yorumlar klasik anarşist geleneğin eğilimini aşında çok yanlış sunmaktadırlar. İnsafsızca bireyci ya da ahlakdışı olmanın çok uzağında, anarşistler, tabiat olarak istisnasız son derece ahlakçılardır.

Anarşist özgürlük hakkında daha kapsamlı bir kitap, yakın geçmişte Alan Ritter tarafından yazıldı.¹ Ritter'e göre klasik anarşistler Özgür insanı, kendi eylemlerini sıkı eleştirel bir rasyoneliteye uyum içerisinde yönlendiren insan olarak tasarlarlar. Bu tüzel özgürlük, sadece anarşist bir toplumun üyelerinin eylemlerini seçmek zorunda oldukları ve eylemlerinin nitelikleri hakkında hiçbir şey söylemedikleri bir tavrın altını çizer. Ritter devamında anarşistlere göre özgür bir eylemin ahlaki açıdan "çok kötü" bir eylem olabileceğini söyler ve şu sonuca varır: Öyleyse anarşistler özgürlük üzerine kısıtlamalar getirmeye çalıştılar ve bu amaç için, bireyin toplumun fikirleri tarafından kontrol edilmesi olan "toplumsal sansür"ü Önerdiler. Bu noktada insan anarşizmin Devlet'ten daha boğucu olup olmayacağını düşünmeye başlayabilir. George Orwell anarşizmi "totaliter bir eğilimdi barındırmakla suçlarken, kafasında bu türden bir tablo vardır. Orwell, "sürü halindeki hayvanlarda çok güçlü olan benzeşme dürtüsü yüzünden, toplum yargısı herhangi bir yasa sisteminden daha az hoşgörülüdür" der.² Anarşistlerin bu yorumu da yine kendi gerçek anlamlarından köklü bir biçimde ayrıdır. Anarşistler düşüncenin tiranlığı konusunda Mili ve Tocquaville'den ne daha az hassas ne de buna daha az karşıdırlar.³

1 A. Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge, 1980), böl. 1.

2 Bkz. G. Orwell, "Politics vs Literature, *Inside the Whale and Other Essays* (Harmondsworth, 1962), 132-3.

3 Bununla birlikte yüksek bir rasyonelite düzeyinin anarşist özgürlük kavramının bir parçası olduğu konusunda Ritter'e katılıyorum (ama rasyoneliteranbu bağlamda nasıl yorumlanması gerektiği sorusu için aşağıya bakınız). Ritter'in anarşistlere temel hedef olarak yüklediği "komünal bireycilik" kavramının bazı açılardan benim onların arzulanan özgürlük düşüncesi olarak tanımladığım şeyden çok uzak olmadığı tartışılabilir.

Hem kaba negatif özgürlük yorumu hem de Ritter'in daha kapsamlı çalışması anarşist düşüncede Özgürlük ve düzen arasındaki ilişkiye açıklık getiremezler, çünkü, anarşist özgürlüğün tatmin edici bir açıklamasını sunamazlar. İkisinde de ortak olan hata, anarşistlere yükledikleri özgürlük idealinin çok belirsiz olmasıdır, Klasik anarşizm engellenmeyen bir özgürlük ister, fakat anarşistler iyi toplumu insanların -güçlü bir rasyonalite ile bile olsa- diledikleri gibi davrandıkları bir toplum olarak tanımlamazlar. Negatif Özgürlük ve eleştirel rasyonalite anarşistleri ilgilendirir, ama düşünceleri sadece bunlara dayanarak açıklanamaz. Ritter'in bakış açısında olduğu gibi onları özgürlüğü toplumsal sansür ile kısıtlayan insanlar olarak görmeye önceden hazırlıklı olmadığımız takdirde, düzensizlik iddiasında daha fazla haklılık payı bulunabilir. Bu tür spekülasyonlar anlamsızdır, tabii eğer anarşist özgürlük kavramının genelde dikkate alınmayan bazı önemli özelliklerini kavrarsak.

Şöyle başlayabiliriz: Anarşist düşünce negatif değil, pozitifdir.¹ Anarşistler deneyimsel öz ile değil, otantik öz ile -kişiliğimin beni en temelden tanımlayan tarafıyla- uyum içerisinde davranma özgürlüğüyle ilgilenirler. Burada "otantik" kelimesine nasıl bir anlam yüklerler? Bunun iki ögesi vardır. Birincisi, rasyonalite. Otantik bireyler sıkı bir eleştirel akıl tarafından yönetilirler, öyle ki yalnızca gerçekten kendilerine ait eylemlerde ve yargılarda bulunurlar. (Anarşist rasyonalite idealini otantiklik idealinin bir parçası olarak sunmamış olsa da, Ritter buraya kadar

1 Klasik anarşizmin daha doğru tanımının liberalizmin bir uzantısı mı, yoksa sosyalizmin bir türü mü olduğu sorusunda doğrudan bir sonuca varmak zordur. Benim görüşüm tarihsel bir perspektifte klasik anarşizmin daha çok sosyalist geleneğe ait olduğu yolundadır. (Bkz. M. Fleming, *The Anarchist Way to Socialism: glisee Rectus and Nineteenth-Century European Anarchism* (Londra, 1979); G.D.H. Cole, *A History of Socialist Thought*, ii. (Londra, 1954), Fakat kavramsal olarak liberalizm ile geniş bir tabanı paylaşır ama bu, bir negatif özgürlük doktrini şeklindeki yanlış yorumunu haklı çıkarmaz.

yararlı bir kılavuz oldu.) İkincisi de (Ritter'in önemli ölçüde göz ardı ettiği) erdem. Otantik öz yalnızca rasyonel değil, (kişiliğin ahlaki olarak doğru eylemi isteyen parçası olan) ahlaklı özdür. Anarşistlere göre insan, eylemlerini ahlak kurallarıyla uyum içerisinde dürüst bir şekilde yönettiği ölçüde özgürdür. İyi toplum kaos, rekabet, ya da salt tüzel aklın değil, özgürlüğün kendi anlamının bir parçası olarak erdemi ifade ettiği bir ahlaksal düzenin ülkesidir. Bu anlamda, tanımı gereği ahlak kurallarına itaati içerdiği için, özgürlük, ahlaksal temellerde kısıtlandırılmayı gerektirmez. Ben bu özgürlük kavramını "ahlaklı öz-yönetim" olarak adlandırıyorum.

Anarşistlere göre insanın uyması gereken ahlak kuralları sadece kendi, hatta bütün olarak insanoğlunun icadı ya da uydurması değildir. Öyle olsaydı özgür insanın yargılanmasında ve yönetiminde ayrılığa ve sonuçta anarşist düzen hakkındaki şüphelere meydan kalırdı. Klasik anarşistler bazı geleneksel ahlak kurallarını öznel ve birbirinden farklı olarak değerlendirseler de, hepsi geleneğin ötesinde, (Proudhon'un deyiimiyle) şeylerin doğasına "içkin", nesnel olarak geçerli ve doğru bir ahlak yasası olduğunu savunurlar. Anarşistler (Godwin'de imalı olarak) eski "doğal yasa" geleneğini onaylarlar. Tanımları gereği bu yasaya itaatkâr olan gerçekten özgür insanlar, ister istemez aynı evrensel normlarda birleşeceklerdir.

Ahlak yasasının nasıl bir yönetim emrettiği konusuna anarşistler, birbirleriyle örtüşseler de, farklı açıklamalar getirirler ve bu açıklamalar az çok belirsiz olma eğilimindedir. (Daha da netleşecek bazı nedenlerden Ötörü henüz daha kesin açıklamalar getirebilecek bir durumda olmadıklarını makul bir şekilde savunabilirler.) Godwin faydacılığını kabul eder ve iyilikseverliğin hazzını önerir. Proudhon ise katı karşılıklılık adına karşılıksız yardımı reddeder. İkisi de çizdikleri iyi toplum tablosunda hırsı denetleyen akıl ve kendine yeterlilik fikirlerini merkeze

yerleştirirler. Öte yandan Bakunin ve Kropotkin insan doğasının duygusal yanının geliştirilmesi fikrine, Özellikle de duygudaşlık ve kardeşliğe yönelik hassasiyete daha açıktırlar. Böyle bir toplumda mülkiyet dağılımı konusundaki kriterlerde ayrılışlar da, bu kavramları birbirine bağlı ve dayanışmacı bir toplumun temeli olarak görürler. Ancak hepsi de bir noktada birleşir: Ahlaklı öz-yönetimin kendisi ahlak yasası tarafından emredilir ve bütün hepsinden daha değerlidir.

Bu şekilde tasarlanan bir ahlaklı öz-yönetimin kavramsal soranlar içerdii yolunda, şöyle bir karşı çıkış mümkün: Rasyonel ve ahlaksal öğeleri birbirinden kopabilir. Yani aklım her zaman beni doğru davranmaya yöneltmeyebilir, hatta tam tersini bile önerebilir. Bu gözle görünür güçlüğe verilebilecek kısa çözümleyici yanıt, bunun, otantiklik nosyonunun burada oynadığı role doğru ağırlığı vermekteki başarısızlığa dayandığıdır. Anarşistlerin bu terimlere yükledikleri anlamlara göre "özgür" olduğum sürece "ben" tarafından inandırıcı bulunan nedenler asla beni tözel ahlaki zorunluluklardan uzaklaştırmaz. Çünkü buradaki "ben" yalnızca, rasyonel olsa da, deneyimsel öz değil, kısmen doğru eylem kararı tarafından oluşturulmuş biçimde tasarlanan otantik özdür. Klasik anarşist özgürlük basitçe Ritter'in tözel özgürlüğü artı ahlak kurallarına itaat, ikisinin yan yana koyulması değil, aklın ve ahlaksal iradenin içinde kaynaştığı ya da uyum içerisinde olduğu otantik bir özün özgürlüğüdür. Otantik olduğu sürece, akıl ister istemez doğru eyleme yöneltir.

Bunu daha iyi anlamak için ahlaklı öz-yönetim düşüncesinin tarihsel boyutunu biraz değerlendirmek gerekiyor. Anarşistlere özgü olmaktan uzak olan bu fikrin izi en azından, Platon'da bulunan "kendine hâkim olma" kavramına, "doğal olarak daha iyi" -yani rasyonel ve doğruyu isteyen- kuralına, "daha kötü"nın üstünde olan kişilik öğesi düşüncesine kadar sürülebilir.¹ Orada

1 *Republic*, 431.

"Özgürlük" anlamında kendine hâkim olma fikri pek görünmez ama sonradan çok sayıda düşünürde daha açık hale gelir: Stoacılar ve doğal yasa geleneğindeki diğer düşünürler, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, Hegel. Özgürlük ile ilgili bu düşünce doğrultusunu "mükemmelci" gelenek olarak adlandıracağız.

Bu geleneğe göre insanlar, insan olarak doğalarını ve özlerini tamamen gerçekleştirebilecekleri otantik ya da kusursuzlaştırılmış bir duruma ulaşma yetisine sahiptirler. Otantiklik veya mükemmellik, insanın iki farklı gücünün, akıllı ve ahlaki doğasının tam olarak gelişmesini kapsar. Bu ikisi sadece raslantısal olarak ilişkili değil, kaynaşmış ya da birbirine uyum sağlamıştır. Tamamen insan olmak tamamen rasyonel olmak demektir ki bu da ister istemez erdemli olmayı gerektirir. Mükemmelleştirilmiş akıl, yalnızca insanın ahlaki doğasının kusursuzluğunu getirebilir. Neden böyle olmak zorundadır? Mükemmelci görüşün altında evrendeki büyük uyum varsayımı yatar. Mükemmelleştirildiği zaman, akıl, çatışan iki amaca eşit onay veremez çünkü bu, akıl yoluyla kavranabilir bir bütün olarak evrenin apaçık doğasını yadsımak olur. Bu, Berlin'in de belirttiği gibi, "etikte ve politikada temel Batı geleneği"nin varsayımıdır ve bu şu çıkarımı getirir: "Bütün rasyonel varlıkların amacı, kaçınılmaz olarak tek bir evrensel modele uygun olmalıdır."¹ Evrensel düzenin ayrılmaz bir parçası olan insanın kişiliği kusursuzlaştırıldığında, genel olarak evrendeki uyumu yansıtmalıdır. İnsan kişiliğinin kusursuzlaştırılması, otantik doğanın otantik olmaya-ndan ya da yabancı olandan -daha aşağı hırslar, kötülük, ce- halet- kurtarılmasını içerdiği için, doğal olarak bir özgürlük kavramı sunar. Berlin'in dediği gibi, "bütün insanlar rasyonelleştiğinde, hepsinin içinde bir ve ayrı olan kendi doğalarının rasyonel kurallanna uyacaklar ve böylece aynı anda hem tamamen yasaya uyan hem de tamamen özgür insanlar olacaklar".²

1 Berlin, "Two Concepts of Liberty", 154.

2 Ibid.

Temel anarşist özgürlük kavramının kaynağı budur. Anarşistler toplumsal ve politik bir ideal olarak inandıkları özgürlükten söz ettikleri zaman, kastettikleri, deneyimsel, yoruma açık bir özün özgürleşmesi değil, kısmen akim onayladığı etik kararlar tarafından oluşturulan mükemmelleşmiş bir özün özgürleşmesidir. Böyle bir görüş Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerin tanıttığı modern genel bakış ile tezat oluşturur. Buna göre, bütün evrensel düzenin uyumuna ayna tutan insan özünü nosyonu terk edildiği için, bireyin aklı onu ahlaki normlar ile pekâlâ çatışma içine sokabilir. Bu ikinci görüşte rasyonalite tamamen araçsal ve yoruma açıktır; büyük ölçüde bizim yarattığımız bir resimdir. Fakat anarşistlerin düşüncesi bu değildi. Onlara göre, daha önceki geleneğe uygun olarak, özgür olmak, kişinin insan olarak doğasını gerçekleştirmesi, tamamen rasyonel, dolayısıyla ahlaklı olması demektir. Üstelik, anarşistler ahlaklı öz-yönetim olarak özgürlüğe verdikleri yüksek değer için geliştirdikleri argümanın biçimi ile mükemmелci geleneğin mirasçılarıdır. Bütün insanlığını ifade eden -tanrısal olana en yakın ya da seküler tanımda insani olmayandan en uzaklaşmayan, sırf hayvan olan yanının esaretinden kurtarıldığı zaman insan özgürdür ve asıl potansiyeli gerçekleşebilir. Bu anlamda özgürlük değerlidir, çünkü insan doğasını mükemmelleştirmeye eşittir. Böyle bir özgürlüğü yadsımak, insanın tümüyle insan olarak statüsünü yadsımaktır.

Ahlaklı öz-yönetim olarak özgürlük düşüncesi bugünkü filozoflar ve toplum teorisyenleri arasında fazla taraftar bulmadı, fakat on dokuzuncu yüzyıldaki benzerleri arasında oldukça yaygındı. İdealizm ve materyalizm gibi farklı felsefi tutumlar ile sağ (Fichte ve Hegel), merkez (Britanyalı neo-Hegelciler T.H. Green ve Bosanquet) ve sol (insanın otantikliği için tanımlayıcı olanın akıl ya da ahlaktan çok emek olduğunu kabul eden Marx) gibi politik ideolojiler ile ilişkilendirildi. Bu farklı yazarların, ahlaklı

öz-yönetimin ve pozitif özgürlüğün akraba fikirlerinde birleştikleri nokta, bu kavramları hâkim doktrinleri ve *laissez-faire* liberalizmin duyarlılığını eleştirmek için kullanmalarıdır.¹ Temel kavrayış Hegel tarafından etkili bir şekilde ifade edilmişti. Dilediğimizi yapmak olan bütünle negatif özgürlük düşüncesi "salt keyfilik"tir, iradenin "doğal dürtüler" tarafından sınırlanmasıdır ve diğer şeyler arasında "doğru" ve "etik" yaşam imasından yoksun olduğu için, "düşüncenin bütün hamlığını" açığa çıkaran bir fikirdir. Gerçek özgürlük sorumluluğa itaattir, "varlığımızın ulaşacağı nokta olarak *pozitif* özgürlüğün zaferidir."² *Laissez-faire* sistem tarafından vaat edilen ve en azından bazılarına göre yerine getirilen, özgürlük, Hegel ve benzer düşüncedeki teorisyenlere göre özgürlük değil, yalnızca bir "yetki", insanın daha aşağı olan hayvan doğasına esaretidir. İnsana yakışır bir özgürlük yalnızca farklı bir toplumsal düzen ile -ya da en azından Britanyalı neo-Hegelciler'de olduğu gibi mevcut düzenin güçlü bir ıslahı yoluyla- yaratılabilir.

Anarşistlerin görüşü budur. Egemen sınıfların özgürlük olarak adlandırdıkları şey aslında köleliktir. Gerçek özgürlük ihtimali burjuva düzeninin tümüyle ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Fakat ne temel Özgürlük kavramlarının kendisi, ne de bunu *laissez-faire* liberalizmin radikal eleştirisinin merkezine koymaları onları on dokuzuncu yüzyıl düşünürleri arasında benzersiz yapar. Onların düşüncesinde ayırt edici olan şudur: Birçok on do-

- 1 J.S. Mili örneğinde olduğu gibi, bu kesinlikle bütün pozitif özgürlük taraftarları için geçerli değildir. Mill'deki pozitif düşünce için bkz. J.N. Gray, *Mill on liberty: A Defence* (Londra 1983); G.W. Smith "Mill on Freedom", Z. Pelezyński ve J.H. Gray (eds), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londra, 1984), 182-216.
- 2 *Philosophy of Right*, çev. T.M. Knox (Londra, 1952), paras, 15, 149, 149A. Hegel pazar ekonomisinin özgürleştirici yanlarını da gördüğü için negatif özgürlüğü tamamen reddetmedi. Fakat önerdiği pozitif özgürlüğün daha bütünlüklü ve değerli bir özgürlük biçimi olduğuna net bir şekilde inanıyordu.

kuzuncu yüzyıl poziüf liberteri özgürlüğün geliştirilmesi yolunu Devlet'in genişletilmesinde -ya da Marx'ta olduğu gibi en azından gücünü geçici olarak kullanmakta- ararken, anarşistler tam tersi yönde, Devlet'in topyekûn kaldırılması yönünde hareket ederler.

Bu, ilginç bir kavramsal mesele ortaya çıkarır. Sıklıkla, özellikle Berlin tarafından, tartışılan bir konu da pozitif liberterlerdeki Devlet'in gücünü yükseltme genel eğiliminin her nasılsa pozitif düşüncenin kendi doğasının bir sonucu olduğudur.¹ Bu eğilimin temelini Rousseau'nun *Toptum Sözleşmesi*'ndeki* şu sözü olduğu söylenir: "Kendi gerçek iradesinin özdeş olduğu Genel İrade ile uyum içerisinde davranmaya zorlanan birey, aslında özgür olmaya zorlanır." Berlin, bunun içerdiği otoriter imaya karşı uyarır, çünkü bu, vicdansız ya da kötücül bir rejimin kendi ideallerini insanların gerçek ideali diye sunmasının ve böylece özgürlük adına baskıyı haklı çıkarmasının önünü açar. Eğer bu çözümleme doğru olsaydı, anarşistleri on dokuzuncu yüzyıl toplumsal muhalifleri arasında yalnızca benzersiz bir yere koymaz, özgürlük kavramı temelinde mantıksal ve doğal olarak otoriter olan liberter bir ideolojiyi savunuyor olacakları için epey anormal bir duruma sokardı.

Aslında pozitif düşüncenin hiçbir şekilde, mantıksal ya da doğal olarak, otoriter olmadığı tekrar tekrar söylendi. Berlin'in "negatif liberallerinden her birinin (belki de negatif düşünceye ek olarak) pozitif bir özgürlük kavramına sahip oldukları gösterildi.² O halde benim tartıştığım nokta -anarşistlerin pozitif öz-

1 Bazen Berlin tezinin salt tarihsel olduğunu ileri sürer gibi görünür, yani gerçeğe dikkat çekmek dışında bir şey yapmaz. Aksi takdirde pozitif düşüncenin negatif olana oranla daha fazla suiistimal edildiği görülebilirdi. Özellikle bkz. *Four Essays on Liberty*, Giriş. Fakat "Two Concepts" tamamen, tarihsel suiistimal iddiası ile pozitif özgürlüğün negatif benzeriyle ortak olmayan kavramsal özelliklerinin incelenmesi arasında bağ kurma eğilimi taşıırken, Berlin kesinlikle bundan daha fazlasını söyler.

* J.-J. Rousseau, *Toptum Sözleşmesi*, Öteki Yayınevi, (Ankara, Kasım 1999,3. Baskı). (Ç.N.)

2 Mİlî'deki pozitif özgürlük için bkz. n. 15. Locke'un durumu Berlin'in kendisi tarafından kabul edilir, "Two Concepts", 147; ayrıca bkz. J. Tully,

gürlük kavramı üzerinde otoriter olmayan tutarlı bir teori kurmayı başardıkları konusu- Berlin'in bu alandaki etkisi esnekliğini korusa da, birkaç yıl önce olabileceği kadar şaşırtıcı değil. Anarşist argümanın bu konudaki başarısının, Berlin'in tezinin yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç olduğunu ifade ettiği yolundaki daha ileri iddiam, zaten aşına olduğumuz geniş bir tartışma modelinin daha da genişletilmesi olarak görülebilir. Daha az tanıdık gelecek nokta ise, anarşistlerin yalnızca liberal değil, baştan sona iiberter olan ve sadece hükümetin gücünün kısıtlanmasını değil, onun topyekûn inkârını içeren bir teoriye temel olarak pozitif özgürlüğü oldukça başarılı bir şekilde kullandıklarıdır. Bununla birlikte anarşist davanın da sınırlan vardır ve bunlardan bazılarını Berlin'de değerli kalan şeylere odaklanarak belirtmeye çalışacağım.

Özetlersek: Klasik anarşist düşüncenin negatif ya da yoruma açık bir Özgürlük kavramı üzerine kurulduğu yolundaki yaygın kanı yanlıştır ve anarşistlerin, Özellikle de hayati önem taşıyan toplumsal düzen konusunda, bakış açılarının çarpıtılmasına yol açar. Aksine, anarşist düşünce pozitifdir, daha kesin olarak "mükemmelci"dir: Ahlaklı öz-yönetim fikri. Liberter bir politik tezinin temelinin böyle bir düşünce olması, pozitif özgürlüğü doğal olarak otoriter eğilimli gören etkili görüşün hatalı olduğunu gösterir.

2. ANARŞİSTLER ve ROUSSEAU

Proudhon 1851'de yayınlanan bir yazısında Rousseau'nun "otorite"sine gönderme yaparak, "Bizi neredeyse bir yüzyıl boyunca yönetti" der.¹ Burada "otorite" kelimesindeki belirsizlik,

"Locke on Liberty", Pelezynski ve Gray, *Conceptions of Liberty*, 57-82. Constant da bir pozitif liberterdir: Bkz. S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven, 1984).

i *General Idea of the Revolution*, 120-1 (Çev. A. Noland, "Proudhon ve Rousseau", *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), 36-7'de, 33-54).

önemli bir kararsızlığa işaret eder. Proudhon ve klasik anarşist geleneğin tümü için Rousseau hem güvenilir, hem otoriter biri; hem başlangıç noktası, hem de karşı olunacak taraf olmuştur. Proudhon, zaman zaman neredeyse histerik bir nefret göstererek, Rousseau'ya karşı olumsuz bakış açısını vurgulama eğilimindedir: "Hiçbir insan entelektüel gururu, ruh kuruluşunu, zevksizliğin bayağılığını, alışkanlıkların azgınlığını ve nankörlüğü bu kadar birleştirmemiştir. Tutkunun hitabeti, duyarlılık iddiası ve paradoksun küstahlığı hiçbir zaman böyfe delice bir hayranlık uyandırmamıştır."¹ Ama başka bir yerde Rousseau'dan "büyük yenilikçi", "Özgürlüğün ve eşitliğin öncüsü" diye söz eder.² Rousseau diğer anarşistler için de iki anlamlı bir figürdür. Mesela Godwin daha anlayışlı bir perspektiften başlasa da, kendini kuşkuları kabul etmek zorunda hisseder. Şöyle yazar: "Rousseau büyük dehasına rağmen zayıflık ve Önyargı iife doluydu."³

O halde anarşistler ile Rousseau arasındaki kesin ilişkinin ne olduğu karmaşık bir meseledir.⁴ O, anarşist düşüncenin kökeni

1 Ibid.

2 *Carnets*, ed. P. Haubtmann (Paris, 1960), no. 8, 26 Ekim 1850, alıntıyı yapan Noland, "Proudhon and Rousseau", 35; *What is Property?* (İkinci çalışma), çev. B. Tucker (New York, 1970), 391.

3 *Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness*, 3. basım, ed. I. Kramnick (Harmondsworth, 1976), v. xv. 497 note.

4 Literatürde sıklıkla Rousseau ve anarşizmin özellikleri arasındaki benzerliklere ve birincinin ikinci üzerindeki etkilerine gönderme yapılır, fakat bildiğim kadarıyla bu ilişkiler hiçbir zaman tam olarak araştırılmadı. Bazı durumlarda bu konular sadece belirtilip geçilir: Örneğin bkz. A. Carter, *The Political Theory of Anarchism*. (Londra, 1971) 1; D. GuGrin, *Anarchism*, çev. M. Klopfer (New York, 1970), p. xi; J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, 2. basım (Oxford, 1958), 90. Diğerlerinde, anarşistlerde Rousseau'ya ait birçok tema olduğuna işaret edilir: İnsanın doğal iyiliği ve mükemmelleşebilirliği, "bağımlılık", "doğa" ve uygarlaşmış (özellikle eğitimde) baskıcı düzen arasındaki zıtlık, liberal toplum sözleşmesinin reddi, fazla gelişmiş Devlet'e muhalefet. Örneğin bkz. C.J. Friedrich, *Tradition and Authority* (Londra, 1972), 100; B. Goodwin, *Using Political Ideas*, 2. basım (Chichester, 1987), 123-5; J. Passmore, *The Perfectibility of Man* (Londra, 1970), 177-9; J. Joll, *The Anarchists*, 2. basım (Chichester, 1979); İ. Plamenatz, *Democracy and Illusion* (Londra, 1973), 45-7. Göreceğimiz

için benzersiz anlamı olan bir **kişidir**, fakat bu **anlamın** ne olduğunu tam olarak kavramak güçtür. Godwin ve Proudhon Onun eserleriyle birçok yerde ilgilenmişlerdi ve Onu oldukça iyi biliyorlardı. Bu ilgilenme bazen olumlu etkiye bazen de olumsuz tepkiye varmıştır. Godwin'de birincisi hâkimdir, Proudhon'da ikincisi. Kesin olarak gösterilemese de anarşistlerin düşüncesinde bir dereceye kadar olumlu ya da olumsuz etkiden makul olarak şüphe edilebilecek birçok nokta vardır. Ve bütün bu nedensel etki meselesi bir yana, anarşistlerin Rousseau ile **karşılaştırılması** birçok aydınlatıcı ilişki ve farklılığı açığa çıkarır. Benim de temel kaygım salt tarihsel bir araştırmadan çok, açıklayıcı bir aydınlatma çabası'olacaktır; bu ilişkileri çözmek ve değerlendirmek gibi zor bir işi değerli kılan da budur. Rousseau bağlantısının tam kapsamı ancak ayrıntılı bir metinsel karşılaştırma yoluyla ortaya çıkarılabilir, buna sunulacak kanıtların çoğu anarşistleri, Özellikle Godwin ve Proudhon'u, tek tek inceleyen sonraki bölümlerde verilecektir. Ama tartışmanın geniş modelinin taslağını şimdiden çizebiliriz.

En genel şekliyle Rousseau'nun klasik anarşizm için önemi, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'nin belli bazı özelliklerine, popüler şöhret düzeyinde, biçim verişine bağlıdır. Batı düşüncesinin içerdiği birçok otoriteye direniş ifadesinin Ötesinde anarşizm olarak tanınan sistematik toplumsal ve politik teorinin dayanaklarını kuran Aydınlanma ve Devrim'dir. Birçok açıdan Rousseau Aydınlanma temsilcisi bir düşünür değildi. Akim ve uygarlığın değeri hakkındaki şüpheleri, din ve toplum düşüncesi ve ilerlemeyi reddedişi Onu tereddütsüz bir şekilde rasyonel ve kozmopolit *Filozoflardan* ayırır. Bu konularda anarşistler Rousseau'nun rakiplerine Ona olduklarından çok daha yakındırlar. Ne var ki bazı açılardan çağının en radikal düşünürüydü;

gibi, Rousseau ve belli bazı anarşistler arasında da benzer paralellikler ve ilişkilere dikkat çekilmiştir.

durumunun ayrıksı özelliklerine rağmen kaçınılmaz olarak halkla özdeşleştirildi ve Aydınlanma'nın eleştirel ve gelenek karşıtı yanını düşünürsek, gelenek ve yerleşik kurumlar ile mücadele eden anarşistlere benzetildi.

Özellikle de bu büyük hareketin doruk noktası olan Fransız Devrimi ile özdeşleştirildi. Ona ilham verdiğine inanılan bu adam gibi bu boşalma da anarşistler tarafından karışık duygularla karşılandı. Bir yandan, James Joll'un dediği gibi, "devrim miti" onlara toptan bir toplumsal değişim -egemen sınıfların sağlama almış menfaatlerinin özgürlük ve eşitlik adına bozguna uğratılması- için model sağlıyordu;¹ diğer yandan devrimin tarihi -bir halk ayaklanmasından Jakoben Terörü'ne ve sonuçta Napoleon diktatörlüğüne doğru bozulması- özgürlük ve toplumsal adalet macerasının nasıl boşa çıkabileceğinin trajik bir ispatı olarak onları rahatsız ediyordu. Devrim örneği hep önlerindeydi; hem onlara ilham veriyor hem de onları uyarıyordu. Aynı şey Rousseau'nun devrimci rolü için de geçerlidir. Kropotkin için O, nadir görülen hitabet yeteneğine sahip, eşitlik ve insan hakları sözcüsü olarak bu anlamda az çok sempatik bir figürdü. Ona göre Rousseau özellikle eşitlik ilkesini o kadar "tutkulu, inandırıcı ve cezbedici bir biçimde savunuyordu ki, yazıları sadece Devrim'in bayrağına 'Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik' yazdığı Fransa'da değil, bütün Avrupa'da büyük bir etki bıraktı";² Bakunin de Rousseau'yu Devrim üzerinde çok güçlü etkisi olan bir insan olarak görür ama bunun esas itibarıyla kötücül olduğu yargısına varır. Rousseau, Robespierre ve Devrim'in ideallerinin saptırılması arasında bağlantı kurarak, Ondaki şöyle bahseder:

1 Joll, *The Anarchists*, 33-4.

2 *Ethics: Origin and Development*, çev. L.S. Friedland ve J.R. Piroshnikoff (New York, 1924), 195. Anlaşılan bu, Kropotkin'in Rousseau'nun esin kaynağı olarak Devrim üzerinde sınırlı bir rolü olduğu ve Mably'nin daha önemli bir etkisi olduğu yolundaki görüşünün yerini almış; *The Great French Revolution, 1789-1793*, çev. N.F. Dryhurst (Londra, 1909), 12.

"Son yüzyılın... en güvenilmez beyni... modern gericiliğin gerçek yaratıcısı. Bütün görünüşleriyle on sekizinci yüzyılın en demokrat yazan olarak kendi içinde bir devlet adamının merhametsiz despotizmini yaşatıyordu. Kuramsal devletin peygamberiydi, değerli ve sadık müridi Robespierre de bunun baş rahibi olmaya çalışıyordu."^{1*}

Bununla birlikte yine Bakunin'in bir keresinde Rousseau'yu çok farklı bir açıdan gördüğünü belirtmekte yarar var. 1843'te *Yalnız Gezerin Düşleri'nin*** yazılmış olduğu Saint Pierre Adası'nda kalırken, bu yerden "Rousseau'nun adası" diye bahseder ve insanoğlunun papazlar ve tiranlar karşısındaki nihai zaferine olan inancında "ölümsüz Rousseau" ile bir olduğunu ilan eder.²

Öyleyse genel tarihsel şöhret düzeyinde Rousseau anarşistlerden Devrim'e karşı besledikleri kararsız duygular ile paralel olarak karışık bir kabul görmüştür. Fakat yazdıklarına karşı tepkileri nedir? Burada hikâye yine dolaysız olmaktan uzaktır. Bakunin ve Kropotkin, ilk elden aşinalıklarına dair az bir belirti olsa da, Rousseau'nun metinlerinden en azından içlerinde Proudhon'un da olduğu diğerlerinin yazıları aracılığıyla haberdarken, Godwin ve Proudhon Rousseau'nun temel çalışmalarını gayet iyi biliyorlardı.³ Rousseau'nun çok yönlü verimliliğinin bazı parçalarının anarşistlerin bazılarının ya da hepsinin sem-

1 *God and the State* (New York, 1970), 79. Rousseau ve Robespierre hakkında "Jakobenci mutlakıyetçiler" yorumu için ayrıca bkz. Euvres. I. 263 ve Proudhon, *General Idea of the Revolution*, 121-2.

* M. Bakunin, *Tanrı ve Devlet*. Öteki Yayınevi, (Ankara, Kasım 1999. I. Basım). (Ç.N.)

** J.-J. Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşleri*, Öteki Yayınevi, (Ankara, Kasım 1999, 3. Basım). (Ç.N.)

2 Ruge'a mektup, alıntıyı yapan Carr, *Michael Bakunin*, 117 ve A. Kelly, *Mikhail Bakimin* (Oxford, 1982), 108.

3 Godwin'in Rousseau ile ilgili çalışmalarının listesi aşağıda verilmiştir, böl. 2.1. kısım. Proudhon'unkiler için bkz. Noland, "Proudhon and Rousseau", 37 ve P. Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon: sa vie et sa pensée 1809-1849* (Paris, 1982), 250-î. Bakunin ve Kropotkin'i ilgilendiren kanıtlar seyrek, ama Rousseau'ya yaptıkları göndermeler yazıları arasına serpiştirilmiştir: Bkz. böl. 4.1. kısım.

patisini uyandırmış olması beklenebilir. *Yeni Héloïse** Godwin'in gözde kitapları arasındaydı ve hem o hem de Proudhon *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev (Birinci Söylev)* ve *d'Alembert'e Mektup*'ta önerilen sade ahlakta hayran olunacak çok şey bulurlardı. *Yalnız Gezerin Düşleri* genç Bakunin'i cezbetmiş görünüyor. *Emile'âe* Savoyard Rahibi bölümünde bir doğa yasası ve bir yere kadar anarşistlerin bakış açılarına uyan, bir dürüst öz-yönetim açıklaması vardır. Kitabın geri kalanında savunulan doğal eğitim tasarısı, Godwin'e 1781'de bir okul kurma girişimi için ilham vermiş ve Bakunin ile Kropotkin'in "bütünlüklü eğitim" için sundukları önerileri bir dereceye kadar öngörmüştür.¹ Ancak Rousseau'nun anarşistler üzerindeki daha önemli etkisine sebep ne eğitim teorisi ne de romantizmi olmuştur. Etkisinin en doğrudan ve önemli olduğu iki çalışması, ironik bir şekilde, anarşistlerin en yoğun olarak nefret gösterdikleridir: *Toplum Sözleşmesi* ve *Eşitsizlik Üzerine Söylev* (İkinci Söylevedir).

Rousseau'nun bütün eserleri arasında anarşistler tarafından en az sevileni *Toplum Sözleşmesi*Vdk. *İkinci Söylevi* ve *Emile'i* önyargısız olarak inceledikten sonra Godwin şöyle der: "Özellikle *Toplum Sözleşmesi* ve *Eşitsizlik Üzerine Söylev*'de dehasının üstünlüğü Onu terk etmiş görünüyor."² Proudhon ve Bakunin kendilerini daha serbest bırakarak *Toplum Sözleşmesi*'ni "tedavisi olmayan bir insan nefreti abidesi", "akıllıca bir sahtekârlık", "saçma, dahası kötücül bir masal" olarak tammlar-

* J.-J. Rousseau, *Yeni Héloïse*, 2 Cilt, Öteki Yayınevi (Ankara, Mayıs 1999, 1. Basım). (Ç.N.)

1 Godwin, *An Account of the Semintory, etc...*, *Four Early Pamphlets*, ed. B.R.Pollin (Gainesville, Fla., 1966). Bakunin, "L'instruction intégrale", *Euvres Complètes* (Paris, 1895-1913). v. 134-68; Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, ed. C. Ward (Londra, 1974), böl. 4, Rousseau'da etkilenmiş diğer bir anarşist eğitimci de Herbert Read'dir: *Education Through Art*, 3. basım (Londra, 1961).

2 *Political Justice*, v. xv. 467 note.

lar.¹ Anarşistler bu çalışmayı **Devlet**'in ve toplum sözleşmesi geleneğinin haklı çıkarılmasının en etkili seküler hattı olarak görürler. Meseleyi daha kötü yapan, Rousseau'nun sözleşme tanımlamasının tam da anarşistlerin çok sevdiği özgürlük söylemi ile ifade edilmiş olmasıdır. Rousseau bir özgürlük savunucusu olarak görülebilir ama asıl amacı açıktır. *Toplum Sözleşmesi* bütün sözleşmecilerde bulunan özgürlük karşıtı temel argümanın (özgürlük toplum öncesine ait bir şeydir ve insanların toplum içinde bir arada varolmaları için hükümet tarafından sınırlandırılmalıdır) özellikle dolambaçlı bir biçiminden başka bir sonuca varmaz.² *Toplum Sözleşmesi*'nde özgürlüğün ele alınış tarzının bu yorumu Rousseau'nun durumundaki karmaşıklığın hakkını pek de vermez. Aslında Rousseau'nun projesinin anarşistlerin kendi projelerinden çok da uzak olmadığı tartışılabilir. Bu da şudur: Eğer her vatandaş bölünemez bir şekilde hükmedenin bir üyesi ise, herkes kendi kendini yönetir ve sözleşme yönetilenlerden ayrı bir Devlet yaratmaz, kendi kendini yöneten bir toplum yaratır. Anarşistlerin takdir etmedikleri ya da el çabukluğu ile bertaraf ettikleri olanak budur.

Bunda tamamen haklı olup olmadıklarını tartışmak durumunda değilim. Benim amacım için Önemli olan şu: Rousseau'nun meşru hükmeden teorisini reddetmelerine karşın, başlangıç noktası olan ahlakı öz-yönetimin kişisel dokunulmazlığına itiraz etmezler, gerçekte bunu kendilerininmişçesine benimserler³. Üstelik, bu ilkenin kaynaklarından birinin *Toplum*

- 1 Proudhon, *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, çev. J.B. Robinson (Londra, 1923), 118, 119; Bakunin, *Euvres*, I 139-40.
- 2 Bkz. Bakunin *Euvres*, i. 139-40 (*Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, ed. G.P. Maximoff (New York ve Londra, 1953) 165-7.
- 3 Fakat, ileride daha ayrıntılı olarak değinileceği gibi anarşist ahlaklı öz-yönetim kavramı hiçbir şekilde Rousseau'nunkiyle özdeş değildir. Rousseau insan otantikliğindeki duyarlılığı vurgulama eğilimindeyken, anarşistler asıl rolü akla vererek mükemmeltci geleneğin alışılmış hattını izlerler. (Bununla birlikte Rousseau'da da rasyonalist bir öge vardır: R. Derate, *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps* [Paris,

Sözleşmesi olduğuna dair yeri geldiğinde belirteceğim kanıtlar vardır. Orada Rousseau, doğruyu isteyen özün kişiliğin geri kalanı üzerindeki hâkimiyetinin insanın kusursuzlaştırılmasının bir parçası olduğu yolundaki mükemmelci argümanı çağrıştırır şekilde ahlaklı öz-yönetimi "insanın üstünlüğü" diye tanımlar.¹ Rousseau'nun özgürlüğü bu anlamda en yüksek iyilik mertebesine koyarak yüceltmesi daha önce görülmemiş bir şeydi. Spinoza ve Locke özgürlüğe yüksek değer vermişlerdi ancak Rousseau'dan önce hiç kimse onu diğer bütün değerlerden üstün tutacak ya da Devlet'in meşru sayılabilmesi için bütün üyelerinin yasayı kendilerine gerçek anlamda uygulamaları gerektiği konusunda ısrar edecek kadar ileri gitmemişti. O halde nefret edilen *Toplum Sözleşmesi* anarşistlerin en temel savunulan olan ahlaklı öz-yönetimin yüksek değerine olası bir kaynaktır.

Toplum Sözleşmesi'nâe anarşistlerin katılacağı daha çok şey vardır. Özgürlük muhafızları olarak temsilcilerin yetersizliği, en iyi kurulmuş meclis için bile ahlak yasasını keşfetmenin ve bunu pozitif kanuna çevirmenin zorluğu, mevcut Devlet'e gayri meşru gözüyle bakılması gerektiğinin iması, insan doğasındaki zayıflıktan ötürü en iyi yöneticinin bile bozulmaya olan eğilimi -bütün bu Rousseaucu prensipler ve gözlemler -anarşizmin de ilkeleridir. Anarşistlerin kendilerinin Rousseau'yu bütün bu fikirlerin kaynağı olarak görüp görmedikleri açık değildir, fakat çok önemli olan temsil karşıtı argümanda Godwin ve Proudhon

1950İ.) Fakat bu, temelde bir vurgu farkıdır. Hem anarşist hem de Rousseau'cu özgürlük kavramı net bir şekilde ahlaklı öz-yönetim kavramlarıdır ve özgürlüğün, nasıl kabul edilirse edilsin, nesne bir ahlak yasasına dürüstçe itaati ima ettiği iddiasını içerirler. Benim savunmam kesinlikle anarşistlerin temel özgürlük kavramını doğrudan Rousseau'dan aldıkları yolunda değil (bunu daha genel olarak mükemmelci gelenekten almışlardır), anarşistlerin Rousseau ile ahlaklı öz-yönetim olarak bilinen özgürlük kavramını paylaştıkları ve Rousseau'nun en azından, özgürlüğün o anlamda dokunulmaz olduğu iddialarının kaynaklarından biri olduğu yolundadır.

1 *The Social Contract*, i. iv.

Rousseau'nun otoritesinden özellikle alıntı yapmışlardır.¹ Bununla birlikte diğer bir açıdan anarşistler *Toplum Sözleşmesi*'nde kendilerinininkine karşı bir genel görünüşü sezmekte haklıdırlar. Çünkü orada Rousseau bütün güçlüklerin yanıtını politik kuramlarda arar. Hükümet en iyi toplumu şekillendirebilecek tek modern kurumdur, sadece mutluluğun değil, erdemin de kaynağıdır. Anarşistler için gerçek tam aksidir: Hükümetin yetkin olduğu tek şey kötülüktür; Devlet'teki yaşam kelimenin en gerçek anlamında ahlaksızlaştırıcıdır. Fakat *Toplum Sözleşmesi* bu açıdan anarşist düşünceye bu kadar zıtsa bile, Rousseau'nun destek arayabilecekleri oldukça farklı bir yönü vardır. Bu da *İkinci Söylev*'den rahatlıkla çıkarılabilecek olan, "Özgürlük ülkesi Devlet'in yapaylığının dışında 'doğal*' bir düzendir" önermesidir.

Söylev özünde kaybedilmiş otantikliğe bir ağıttır. İnsanın, yalnız ve hayvan doğasından, ahlaklı bir varlık olarak potansiyelinin farkına vardığı ve insanlaştığı ilkel toplumlara ve ilkel mutluluğun bozulması ile sıkıntılı modernitenin ortaya çıkışına doğru kuramsal bir evrimini betimler. Yozlaşmış, hoşnutsuz, özsevgiyi (*amour propre*) tatmin etmek için sonsuz kazanca zorlanan modern insanın durumu, özsevginin beslenecek hiçbir şeyi olmadığı ilkel toplumların erdemli ve bütünlüklü yaşamı ile tezat oluşturur. Vahşi insan basit arzularını kendisi için tatmin edebiliyordu fakat gelişmiş tarımın mümkün kıldığı bolluk birikimi sadece diğerlerinin yardımıyla tatmin edilebilecek karmaşık istekler yarattı. Bunu elde edemediği yerde post-primitif insan aldatmaya, hileye ve sonuç olarak güce başvurdu.

Bu tezatın özgürlük ile ilgili yanı da anlaşılmalıdır. İlkel topluluğu oluşturanlar, doğalarının otantik ve ahlaklı yanı tarafından yönetilmeleri anlamında özgürken, uygar bağımlıdır.

1 Bkz. böl. 2,3. kısım; böl. 3,4. kısım.

Rousseau'nun kullanımında "bağımlılık"m iki Ögesi vardır. Salt tanımlayıcı anlamda, özellikle üretimde diğerlerinin yardımına ve yönetimine güvenmektir. Fakat bütünlük ve özgürlük yoksunluğu gibi normatif bir çağrışımı da taşır. Diğerlerine güvenme insanının yalnızca ahlak yasası tarafından yönetilmesini engelleyerek onu diğerlerinin keyfi iradelerinin merhametine biralar. Erdem insan ilişkilerinden çıkarılır ve böylece ahlaklı öz-yönetim yok edilir. Post-primitif çağın en karakteristik toplumsal ilişki türü ekonomik alandaki bağımlılıktır. Birikme zenginlik eşitsizliğine, rakip sınıfların oluşmasına yol açar ve bu sınıfların her biri giderek artan karmaşıklıkta arzularını tatmin etmek için diğerlerinin yardımını ya da itaatini sağlamak zorundadır. Ne zenginler ne de fakirler Özgürdür, çünkü aralarındaki ilişki ahlaktan çok arzu ve ihtiyaç tarafından yönetilir. Fakirin geçinmek için dilenmeye ya da zenginlerden para koparmaya ve zenginin de fakiri itaati altına almaya çalışması neticede şiddete yol açar. Öyleyse hükümet, zenginler tarafından görünüşte şiddete bir çözüm olarak herkesin menfaati için kurulmuştur ama gerçekte mülk sahiplerinin statükosunu koruyarak kendi amaçlarına hizmet eder. Küresel mutsuzluk, otantikliğin bozulması ve özgürlüksüzlük böylece kalıcı olarak yerleşir.

Rousseau'nun ilkel toplum tanımlaması anarşistler için potansiyel bir ilham kaynağıdır çünkü burada aynı anda hem bütünüyle insani - erdemli ve özgür - hem de hükümeteşsiz bir toplum görüşü vardır. *Yeni Beloise'de Clarens'm* örnek durumu ve Swiss Haut Valais'teki köylü yaşamının tarifinde benzer betimlemeler vardır. (*Emile*'de tarif edilen yalıtılmış kırsal sadelik de buna benzerdir ama karakter olarak daha az toplumsaldır.) Bütün bunlarda sakin köyün sadeliği ve evcil yaşam özsevgiye karşı köiunma, yani ahlaklı öz-yönetimin korunması olarak görülür. Judith Shklar'm Rousseau'nun "Altın Çağ" düşüncesi dediği bu

iyi yaşam modeli, yozlaşmış ve köleleşmiş çağdaşlarının terbiyesi için inandığı iki farklı-ve uzlaşmaz ütopyadan biridir.¹ Alternatif olanı - *Söylev*, *Toplum Sözleşmesi* ve başka yerlerde de hatırlatılan erdemli cumhuriyet- Sparta ideali daha iyi bilinir. Fakat görece ihmal edilmiş olsa da Altın Çağ hayali Rousseau'nun düşüncesinin önemli ve anarşistleri çekmiş olabilecek bir parçasıdır.

Fakat anarşistler için Rousseau'nun devletsiz özgürlük görüşü derin çatlaklar olarak gördükleri şeyler tarafından bozulmuştur. İlk olarak, Rousseau'nun düşüncesinin bütününde olduğu gibi, *İkinci Söylev*'de insanın ayırt edici insan doğasının mükemmelleşmesi için toplumsal hayatın gerekli olduğu fikri ile, insanın mevcut bozulmuşluğunun ve köleliğinin kökeninde toplumun kendisinin olduğuna dair şüphe arasında bir gerilim gözlenir. Bir yandan insan ancak diğer insanlarla birleştiği zaman hayatı insanlığını ayırt eden ahlaksal karakteri kazanır; diğer yandan birleşme -maddesel koşullar ona gelişme imkânı verene kadar zarar verici hale gelmese de- özsevginin ortaya çıkışını beraberinde getirir. Bu yüzden Proudhon, "Rousseau toplumun dışında bir insanlık olmadığını kabul ederken, insafsızca toplumun aleyhinde karar verdi"² Kendi taraflarından anarşistler toplumun hem insanın mükemmelleşmesi için temel olduğu hem de kendi içinde doğal ve suçsuz olduğu konusunda ısrar ederler. Sadece bazı tür toplumlar sakıncalıdır. Toplumun kendisinin yozlaştırıcı olduğunu düşünmek korkunç bir hatadır, çünkü insanların birbirlerine zarar vermeleri engellenmeden bir arada varolamayacağını ima eder. Bunu düşünmek özgürlüğün amacına insan doğasına yönelik diğer iftira -ilk günah doktrini-

1 J. Shklar, *Men and Citizens, a Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969).

2 *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, 2 cilt. (Paris, 1923), i, 350. Benzer olarak bkz. *General idea of the Revolution*, 117.'

kadar zarar vericidir. Proudhon şöyle yazar: "Eskiler bireysel insanı suçladılar, Rousseau toplumsal insanı: Bu ikisi temelde aynı önermedir ve eşit oranda saçmadır".¹

Rousseau'nun hükümeteşiz bir topluma karşı tavrının anarşistlerin nefret etmek için sebepleri olan ikinci bir yönü, böylesi bir toplumun onu karakterize eden arzusun sadeliğı ile birlikte bir daha geri gelmeyecek bir biçimde kaybedildiğı iddiasıdır. Buradaki ima şudur: Hükümeteşiz bir toplumsal düzen akla uygun olabilir, ancak sadece arzuların kendi kendine yetebilen üreticiler tarafından yalın bir biçimde tatmin edilebildiğı ilkel koşullar altında. Daha karmaşık isteklerin ortaya çıkması kaçınılmaz olarak toplumsal çatışmaya yol açar ve bu da ancak hükümet tarafından kontrol altına alınabilir. Fakat anarşistler devletsizliğın modern koşullar altında hem arzulanır hem de mümkün olduğunu savunurlar. Ama bunu iddia ederken belki de zihinlerinin arkasında Rousseau'nun görüşünün barındığı alanı ele verirler. Bu, en açık Godwin'de görülür. Godwin Rousseau'nun "bir ahlak ve siyaset yazan olarak genel meziyetlerine ithaf edilen uzun bir dipnotta şöyle der:

"Edebiyat hayatına, vahşî devletin doğru ve insana layık bir durum olduğu yolundaki başlangıç Önermesinin aşırılığı yüzünden sürekli bir alaya maruz kaldı. Fakat bunun tersi olan ve şu anki sorgulamanın kurmaya çalıştığı düşünceyi çok küçük bir hatayla ıskaladı. Sadece hükümet ve yasalardan önce gelen süreci, bunların kaldırılmasını takip edebilecek olası sürecin yerine yüceltti."²

Rousseau'nun anlatısı mutlu, erdemli ve Özgür bir anarşiyi ilkel geçmişe yerleştirir ve bunun hükümet güvenliğindeki modern mülkiyet rejiminin kölelik ve sefaleti ile geri gelmeyecek bir biçimde yer değıştirdiğini söyler. Godwin de benzer katego-

1 *Contradictions économiques*, i. 350.

2 *Political Justice*, v. xv. 467 note.

rileri kabul ederdi ama tam tersi bir kronolojide. Bunun belirtileri *İkinci Söylev* üzerine yazdığı basılmamış notlarında Rousseau'yu "eşitliği ideal bir duruma indirgediği" için kınayan Proudhon'da da görülür.¹ Bakunin ve Kropotkin'in de Rousseau'nun tarih taslağını tersine çevirdikleri düşünülebilir. Onlar Rousseau'nun doğal durum nosyonunu reddetmek için uğraştılar. Özellikle Bakunin bunun, toplumun ortaya çıkışı ile kaybolan kusursuz özgürlüğün ülkesi olduğu imasına karşı çıktı.² Benzer duygularla, Rousseau'ya doğrudan gönderme yapmasa da, şöyle yazar: "Bizi tek başma aydınlayabilecek ve ısıtabilecek, kurtarabilecek ve yüceltebilecek, bizi özgür, mutlu ve kardeş yapabilecek insanlığın ışığı tarihin başında değil, daima sonundadır."³ Böyle bir görüş bütün anarşistler tarafından savunulabilir. Onlar eşitsizliğin ve hükümetin akıldışı bir geçmişin mirası olduklarını ve gelecek için arzu edilen bir anarşi tarafından ortadan kaldırılabileceklerini düşünürler.

İkinci Söylev'a⁴ bir konu, Rousseau'nun toplumsal ve politik kötü durum çözümlemesi, anarşistleri anlama açısından özel önem taşır. Bu mesajın o zaman için yeni olan radikalliği en iyi klasik cumhuriyetçi geleneğin yerleşik bakış açısı ile karşılaştırılarak kavranabilir. Kökleri Yunan ve Roma şehir devletlerindeki siyasette; Aristoteles, Polybius ve Romalı tarihçilerin yazılarında olan klasik cumhuriyetçilik, dürüst vatandaşlık ilkesine -yönetme ve karşılığında yönetilme meziyeti, insanın şehrin savunmasında kendi rolünü üstlenmesi, genel olarak toplumun kişisel çıkarların üzerinde tutulması- hayran olan Rous-

\ Alıntıyı yapan P. Haubtmann. *Pierre-Joseph Proudhon*, 250 (ayrıca bkz. 315. n. 19).

2 Bakunin Euvres, i. 139-43 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 165-7), ve bkz. böl. 4,2. kısım. Ayrıca bkz. Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Harmondsworth, 1939), 23-4, 75, 99, *Ethics: Origin and Development*, çev. L.S. Friedland ve J.R. Piroshnikoff (New York, 1924), 78, *The State: its Historic Role*, çev. V. Richards (Londra, 1969), 12.

3 *God and the State* (New York, 1970), 21.

seau üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır.¹ Rönesans hümanizmi ile yeniden canlanan cumhuriyetçilik, on sekizinci yüzyılda, diğerleri arasında Rousseau'nun ellerinde yeni filizlenen ticari kültürün teorik karşı-ağırlıklarından biri olmak üzere varlığını korudu.² Cumhuriyetçiliğin devamlı kaygısı, iyi vatandaşlık hayatının, şahsi maddesel kazanca aşırı merak tarafından zayıflatılabileceği olmuştur. Belirli düzeyde bir bolluk arzulanabilir bir şeydir, hatta vatandaşın erdemlerini geliştirebileceği boş vaktini güvence altına almak için gereklidir de. Fakat bu, zihnin ezici bir "lüks hayat" düşüncesi ile meşgul olmasına yol açmamalıdır. Ancak lüks hayat düşmanlığı kesinkes zenginlik eşitsizliğine ya da bu tür toplumsal durumlara düşmanlığı ima etmez. Birçok cumhuriyetçi yazar için tümüyle arzulanabilir tek eşitlik (*isonomia*) yani "*res pub Uca*" ya da "toplum otoritesine" eşit oranda tabi olmaktır.³ Ekonomik ve toplumsal eşitsizlik ılımlı bir şekilde kabul edilmiştir.

Bazı klasik cumhuriyetçiler belirgin zenginlik eşitsizliklerinin vatandaşlar arasındaki ilişkilerde istikrarsızlığa yol açabileceği yönünde bir kaygıyı dile getirirler de, Rousseau ekonomik eşitsizliğin ve bu eşitsizliğe muhalefetin etkilerinin çözümlenmesini çok daha ileriye taşır. Ona göre zenginlik denge-sizliği yalnızca toplumsal istikrara yönelik bir tehdit değil, yozlaşma, Özgürlüksüzlük ve insanın gerçek doğasına yabancılaşması kavramları ile tanımladığı psikolojik rahatsızlık gibi modern hayat için çok daha büyük bir felaketin de nedenidir.⁴ İlkel

- 1 Rousseau üzerinde klasik cumhuriyetçiliğin etkisi için bkz. Shklar, *Men and Citizens*; ve M. Viroli, *Jean Jacques Rousseau and the 'Well-Ordered Society'*, çev. D. Hanson (Cambridge, 1988).
- 2 Fakat ticaret ve cumhuriyetçilik İskoç Aydınlanmacı yazarlar tarafından bir dereceye kadar uzlaştırılır. Bkz. I. Hont ve M. Ignatieff (eds.) *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge, 1983).
- 3 J.G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton, NJ. 1975), 469.
- 4 Rousseau'daki olgunlaşmamış yabancılaşma teorisi için bkz. J.P. Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford, 1975); I. Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, 4. basım (Londra, 1975).

toplumdaki dengeli sadelik bir bütünlük, mutluluk ve özgürlük çağıydı. Ancak biriktirme imkânı ortaya çıktığı zaman insan düşüğe geçti. İnsan yapımı eşitsizliğin her ilişkisi bir bağımlılık, yozlaşma ve kölelik örneğidir ama Rousseau'nun *İkinci Söylev*'deki başlıca odak noktası ekonomik eşitsizliktir; diğer hepsi bu başlangıç noktasını takip eder. Zenginlik ve yoksulluk arasındaki güç ilişkilerinin tuzağına bir kere düşüldüğünde, post-primitif insanın bütün hayatı kişisel çıkar ve sonucunda kötülük ve otantik kimliğinden ayrı, "kendi dışında" yaşıyor-muş duygusu ile bozulur.

Benzer bir model bütün anarşistlerde görülür: Modern toplumun bir güç ilişkileri karmaşası olarak çözümlenmesi, her tür gücün doğası gereği kötücül karakteri, hem hükmedenin hem de boyun eğenin, kendilerini gerçek ahlaki doğalarından uzaklaştıran karşılıklı bir bağımlılık ağında birbirine zincirlenişi, bütün yapıyı kalıcı olarak yerleştirmede hükümetin rolü. Rousseau'nun bütün topluma yayılacak kadar büyük olan ahlaksal kriz portresi, anarşistlerin erdem ve özgürlük kazanılacaksa sadece reformun yeterli olmadığı inancına giden yolu işaret eder; toplumun toptan bir dönüşümünden daha az hiçbir şey yeterli değildir. Özgürlük ve erdemin yalnızca politik değil, aynı zamanda ekonomik ve toplumsal eşitlikte temellendirilmesi konusundaki anarşist ısrar, Rousseau'nun farklı cumhuriyetçilik yorumunu hatırlatır.

Rousseau, en azından *İkinci Söylev*'de, tanımladığı kötü durumdan kaçış umudu görmez. İçinde erdemin mümkün olduğu ilkel toplum artık geri gelemez. Fakat denemenin içinde saklı bir nokta vardır ve eğer Rousseau'nun yozlaştırıcı tarihsel modelinden aynılabilirse iyimserliğe zemin sağlayabilir. Modern hastalık, büyük ve bulaşıcı olmasına rağmen, Tanrı'nın iradesinin ya da insanın doğasından kaynaklanan özelliklerinin bir sonucu olarak anlaşılmamalıdır. İnsan tabiat olarak kötü değildir, fakat

talihsiz biçimlerde gelişmesine yol açan toplumsal etkiler karşısında savunmasızdır. Anarşistler de buna katılır ama varolan hastalığın temel doğasına ilişkin fikirlerinde ve bunun sonucu olarak tedavisine ve prognozuna* yönelik anlayışlarında Rousseau'dan ayrılırlar. Rousseau'ya göre modern bozulma temel olarak bir vicdan hastalığı ve erdemli duyguların daha aşağı hırslar tarafından bastırılmasıdır. Tek çıkış yolu saf vicdan ile ilişkiyi canlandırmaktır, ki bu da çöküşün hakim olduğu bir ortamda umutsuz bir uğraştır. Diğer yandan anarşistler daha Aydınlanmaya özgü bir tavırla, sorunu temelde bir cehalet ve hırsların yine güçsüz fakat geliştirilebilir akıl üzerindeki hâkimiyeti sorunu olarak görürler. Kötü hizmetçileri ile birlikte Devlet, bütünüyle kusurlu olarak gelişmiş insan rasyonalitesinin ürünüdür. Eğer insan bilgisindeki gerçek ilerlemeyi umut edebilirsek bunun nihai çözülüşü kesindir.

Şimdi görüyoruz ki, anarşistler ve Rousseau arasında birçok noktada paralellikler ve ilişkiler vardır ama iki eğilim özellikle önemlidir: Ahlaklı öz-yönetim olarak anlaşılan özgürlüğe yönelik büyük karar ve ahlaklı öz-yönetim için yıkıcı olarak tanımlanan modern "uygar" topluma yönelik radikal eleştiri. Aslında, göreceğimiz gibi, bu iki Rousseaucu durumun Godwin ve Proudhon'unkiyle yalnızca paralel olduğu değil, onlar tarafından doğrudan alındıklarına dair kanıtlar vardır. Birlikte anarşistlerin Devlet'e saldırılarını geliştirdikleri bir platform oluştururlar. Artı olarak Rousseau'nun çalışmaları anarşistlere umut için bazı nedenler sunar. İlkel anarşi portresi ve mevcut toplumsal hastalığın insan yapımı olduğu teşhisi anarşistlerin gelecekteki devletsizlik hayali için fikir verici olsalar da, bu noktada olumlu etkiden söz etmek için sınırlı sayıda kanıt vardır. Ama bu hayal kendini şimdi ilgileneceğim başka bir kaynağa borçludur.

* Hastalığın süresi ile ilgili tahmin (Ç.N.)

3. BİLİMSELLİK

Anarşistlerin, davalarının eleştirel evresi gibi, bilginin gelişmesi yoluyla ahlaksal ve politik ilerleme olasılıklarına yönelik iyimser fikirlerinin kökü Aydınlanmadadır. Newton'un çağında doğal bilimlerdeki olağanüstü ilerleme, insan aklının kavrayamayacağı hiçbir problemin olmadığı fikrini ortaya atmıştı ve on sekizinci yüzyıl, zafer kazanmış deneysel yöntemi insan ve toplum araştırmalarına yayma girişiminin başlangıcını gördü. Madde bilimlerinin doğanın prensipleri üzerindeki örtüyü kaldırdığı gibi, aynı metodolojik model üzerine kurulan sosyal bilimler de ahlak ve siyasetin gerçek ilkelerini ortaya çıkaracaktı. İnsanın ahlaksal doğruyu iç gözlem yoluyla araması gerektiğine olan inancı ile Rousseau, çağının tipik özelliklerini göstermiyordu. Ahlaki yol göstericiliği modern deneysel bilimden bekledikleri için anarşistler ileri on sekizinci yüzyıl düşüncesinin ana akımının mirasçılarıdır.

Bilimsellik, deneysel bilimin yöntemlerinin bütün araştırma alanlarına uygun bir model sağladığı inancı, anarşistlerin baskıya dayalı olmayan bir toplumsal düzen konusundaki iyimserliklerinin başlıca desteğidir. Düşüncelerinin bu yönü genellikle romantizmlerinden yana gözden kaçırılır.¹ Sosyalizmin tek "bilimsel" biçimi mertebesini Marxizme vermek isteyenlerin amacına hizmet ettiği için bu ihmalin nedeni kısmen politik olabilir. Benzer olarak, anarşizmin romantik yanına gösterilen ilginin nedeninin, anarşizme her taraftan yamayan gerçekçilikten yoksun olma ithamı için bir dereceye kadar elverişli bir bahane sağlaması olup olmadığı merak edilebilir. Anarşistlerde kesinlikle romantik bir yan vardır; bu, karışık Rousseau miraslarının bir parçasıdır. Fakat aynı zamanda güçlü bir bilimsel heves de

1 Anarşizmin bilimsel yanını "Bakunin'in nihani torunları", Reclus, Kropotkin ve takipçileri- ile sınırlıdır; bu eğilime dikkate değer bir istisna Marie Fleming'dir: *The Anarchist Way to Socialism*, 22.

vardır ve benim klasik anarşist düşüncedeki haklı önemini iade etmek için vurgulayacağım da budur. Anarşistler üzerinde bilimselliğin etkisi, Rousseau'nun etkisi ile karşılaştırıldığında, daha genel ve kesin olmayan bir tabiattadır; bazı belirli çalışmalarda izlenebilir spesifik argümanların taşınmasından çok genel bir düşünsel havadır. Ama bu etki anarşistlerin temel varsayımlarının biçimlenmesinde çok önemlidir.

Önce klasik anarşistlerin bilimin bizim için neleri gün ışığına çıkarabileceğine inandıkları, ahlak ve siyasette bilimin nenesi olarak neleri gördükleri sorulmalıdır. Burada bir karışıklık olasılığı var, çünkü anarşistlerin doğal yasa ile olan bağlantısının özünde bilimsellik ile zıt olduğu düşünülebilir. Ancak on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda doğal yasa ile doğa yasaları arasındaki çizgi her zaman net çizilmedi ve deneysel gözlemde normatif imalar ve normatif iddiaları için bilimsel onay arayan bazı teorisyenler tarafından ihlal edildi.¹ Anarşistler için doğal yasa kavramı, Devlet dışında ahlaki doğruluk olmadığını ima eden bazı teorilere -belirgin olarak Hobbes'un toplum sözleşmesi teorileri ve Rousseau'nun bazı çalışmaları- karşı güçlü bir panzehir işlevi görüyordu. Anarşistler hükümetlerin yasalarının ve ahlak yasasının çok farklı şeyler oldukları karşılığını verirler. (Yukarıda belirtildiği gibi eğer *İkinci Söylev ve Savoyard Rahibi*'ni vurgulayacak olursak, Rousseau'dan bu ikinci görüş için otorite olarak söz edilebilir.) Onlar Stoacılar'a kadar giden kutsal geleneği kaynak olarak kullanarak, ahlakı evrenin doğasında bulunan gerçeğin bir türü olarak görürler. Yalnızca egemenlerin çıkarlarına hizmet eden hükümetlerin yasalarının aksine doğanın ahlak yasası evrensel, sonsuz ve pürüzsüz bir şekilde uyumludur (emirleri hiçbir zaman kendi içinde çelişmez). Herbert Read'in belirttiği gibi, "modern anarşizm... evrensel fi-

1 Belki de bu eğilime en açık örneği Viktorya dönemi toplam evrimcileri sunar: Bkz. J.W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, 1966), 263.

zik kanunlarının sadeliği ve uyumundan çıkarılmış analogiler üzerinde temellendirilmiştir."¹ İnsanların yasalarını reddedip doğanın yasasını izlemek, çıkar ve çatışmalar dünyasını, evrenin kendi yapısından yansıyan doğruluk ve uyum dünyası için terk etmektir.

Bu yapı çeşitli şekillerde anlaşılabilir ve tam olarak ne şekilde anlaşılacağı, doğal yasanın içeriğini öğrenmenin araçlarını belirler. Ortaçağ evren anlayışı Tanrı'nın yarattığı ve Onun yasalarıyla yönetilen bir varlıklar hiyerarşisi biçimindedir. Doğal yasa, Tanrının yasasının, bunun bilgisine şeylerin özlerindeki yansıma yoluyla ulaşabilecek olan insan aklının kavrayabileceği parçasıdır. Fakat anarşistler doğal yasayı Aydınlanma'dan gelen sekülerize ve mekanik (ama yine de kısmen normatif) bir biçimde kavrarlar. Evren, artık Newton'un tanımladığı, fizik kuralları ile yönetilen mekanizmadır. İnsan bu evrenin bir parçasıdır ve onu yöneten, ahlak kanunları da dahil, bütün kanunlar vahiy, yarı mistik sezgi ya da deneyden bağımsız düşünme ile bile değil, kavranabilir evrenin araştırılması yoluyla anlaşılabilir ve bu da doğal bilimin alanıdır. Nitekim Kropotkin, etik düşünce tarihi araştırmasında, ortaçağdaki doğal yasa anlayışını genelde tablonun dışında bırakarak, Stoacılar'ın (kabul edildiği gibi kutsal) doğalcılığı olarak gördüğü şeyi yüceltir. Stoacılar, "Bacon, Spinoza, Aguste Comte ve Darwin"] içeren "modern doğal bilimsel etik okulu"na doğrudan bağlıdır.²

Ahlak yasası metafizikten çok bilimden çıkarılmalıdır. Fakat sadece ihtimalleri değil, doğanın ebedi gerçeklerini de ifade eder bir biçimde değerlendirilmelidir. Godwin dışında anarşistler dar bir şekilde bireyin olası çıkarlarına odaklandığını düşündükleri, sınırlandırılmamış Anglosakson bireyciliğinin ve ticari gelene-

1 H. Read, "The Philosophy of Anarchism", *Anarchy and Order* (Londra, 1954), 43.

2 *Ethics*, 110.

ğinin ahlaki ifadesi olduğuna inandıkları faydacılığa düşman-
dırlar.¹ Godwin bunu başka türlü, tarafsız adaletin ifadesi, hatta
yalnızca deneyim ögesine dayanan bir adalet teorisi olarak görür.
Faydacılar, Avrupa anarşistleri bunun için onlara saygı göster-
meseler de, deneyci bilimsel metodolojinin uygulanmasından
etik ilkeler çıkarma projesini başlatanlardır. Hume'un "deneyci
kavrayış yöntemini ahlaksal konulara uygulamayı başlatma gi-
rişimi" temel olarak açıklayıcı veya tanımlayıcı başlangıçtı.
Bunun içinden Bentham'ın şu ifadesi gelişti: "İnsanoğlunu yö-
neten iki güç, acı, ve haz... ne yapacağımızı olduğu gibi ne yap-
mamız gerektiğini de belirler."² İleri sürülen, insanın asli dürtü-
sünün haz arzusu ve acıdan kaçınma olduğu psikolojik gerçeği-
ne, yalnızca hazzın kendisi için istenilebilir olduğu, yani tek
iyinin haz olduğu şeklindeki tipik faydacı kabul eklendi. Ahlaki
doğru yola karar vermek için, başkalarına hesap vermek zorunda
olmayan kişi, diğer insanlar tarafından tecrübe edilmiş haz ve
acı kavramlarına dayanarak karşılaşacağı seçimlerinin sonuç-
larını ölçmelidir. Ahlaksal yargı, Rousseau'da olduğu gibi insa-
nın ne yapması gerektiğini basitçe anlık sezgi ve duygulan ile
bilmesi ya da hissetmesi meselesi değildir; ilgili eylemlerin yan-
kıları hakkında akıl yürütme ve değerlendirme süreci gerektirir.
Bu süreç dünya bilgisi üzerine temellendirilmelidir ve bu da en
iyi bilimsel gözlem yoluyla kazanılır. Faydacılığın yükselişi
Godwin'in düşünsel arkaplanında Önemli bir Ögedir. Ona atfe-
dildiği gibi istikrarlı bir faydacı olmaktan uzak olsa da, on sek-
zinci yüzyılın bilimsel havasında açıkça epey etkilenmişti.
Onun düşüncesinin bu kaynağı, yalnızca geçmişte faydacılığı
fazla vurgulandığı için ihmal edilmemelidir.³

1 Kıta Avrupası anarşistlerinin hepsi faydacılığı az çok kesin bir şekilde red-
dederler. Bkz. Ritter, *Anarchism*, 115,16; ve böl. 3, n. 48 ve böl. 4, n. 18.

2 Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby Bigge ve P.H. Nid-
ditch, 2. basım (Oxford, 1978), altbaşlık; Bentham, *Introduction to the
Principles of Morals and Legislation*. (Londra, 1970), 11.

3 Bkz. böl. 2, 1. kısım.

Anarşist geleneğin kıta Avrupasızdaki üyeleri faydacı akımın dışında bilimsel düşüncenin akımlarından da etkilenmişlerdi ve yine de hızlanan bilimsel devrimin etkisini daha güçlü hissediyorlardı. Proudhon ve Bakunin'in devraldıkları düşünsel mirasın bu parçası belki de Turgot ve Condorcet tarafından ilerlemenin yüceltilmesi ile başladı. Önceki ikisi Comte'ninkini öngören tarihsel bir ilerleyen insan taslağı kurdular. Godwin ile aynı çağda yazan diğer ikisi, toplumsal ve politik kurumların rasyonel olarak iyileştirileceği ve karşılığında artan bir rasyonalitenin geleceği kehanetinde bulundular. Condorcet'in umutları Godwin ya da Onun anarşist ardıllarından biri tarafından yazılan bir pasajda toplandı; "Güneşin, kendi akılları dışında hiçbir efendi tanımayan özgür insanların yaşadığı, tiranların ve kölelerin, papazların ve onların aptal ya da ikiyezli kuklalarının tarih veya sahne dışında artık varolmadığı bir dünya üzerinde parlacağı zaman gelecek."¹ Fakat bu rasyonalist iyimserlik havasının bilimin rolüne yönelik daha kesin önerilerle birleştirilmesi, on sekizinci yüzyılın sonunda gerçekleşir. Kropotkin'in gözlemlediği gibi yeni yüzyılın birinci yarısı hemen hemen bütün bilgi alanlarında ilerlemenin canlanması sürecidir: "Felsefede -pozitivizm; bilimde -evrim teorisi... sosyolojide üç büyük kurucusu ile sosyalizm: Takipçileriyle birlikte Fourier, Saint-Simon ve Robert Owen." Fakat en önemli gelişme "etik alanında" oldu- "dışarıdan zorla kabul ettirilmeyen, insan doğasının yaratılıştan gelen özelliklerinin sonucu olan Özgür bir ahlak".² Bu, bilimsel ahlakı: İnsan doğasının bilimsel olarak araştırılması yoluyla keşfedilen, insanın temel, otantik ahlak istencini kusursuz bir şekilde yaşatlığı için zorla kabul ettirilmesi gerekmeyen (anarşistler zorla kabul ettirilemeyeceğini de eklerlerdi) normatif

1 Ahntiyi yapan G.H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York, 1937), 572.

2 *Ethics*, 250.

bir sistem. Bu geniş düşünce hareketinin en önemli temsilcileri Saint-Simón, Comte ve Darwin'di.¹

Anarşistler Saint Simon'a, (biraz da haklı olarak) sosyalist düşüncede güdümcü metodun savunucuları ve dinsel saplantılı insanlar olarak reddettikleri Saint-Simonculardan daha az gönderme yaparlar.² Saint-Simon'un kendisi daha Önemli ve karmaşık bir düşünürdü. Görüşlerinin anarşistlerin sempatisini sorunsuz bir şekilde kazanması pek mümkün değildi, çünkü hiçbir biçimde ekonomik eşitlik vaat etmiyordu ve arzulanabilir toplumun seçkinler sınıfı tarafından yönetileceğine inanıyordu. Fakat bu seçkinler sınıfı ve onun yönetim tarzı kavramı, Onu gerçekten önemli bir anarşist haberci yapıyordu. Geçmişin, otoritesi askeri güç üzerine kurulu yöneten sınıfının aksine, Saint-Simon'un yöneticileri yeni bir teknolojik çağın ihtiyaçlarını düşünen ve yönetme hakları baskıya değil, uzman bilgilerinin genel kabulüne dayanan bilim adamları ve sanayiciler olacaktı: Bilimsel ya da "pozitif yöntemin insana ve topluma uygulanması. Sıradan insanlar, kişinin diğer alanlarda uzmanların düşüncelerini kabul edeceği gibi, bu teknokrasinin emirlerini kabul edecekler; böylece insanoğlunu yönetmek için artık güç gerekli olmayacak ve "hükümet" sadece bir "idareciler topluluğu" haline gelecektir, Proudhon bu noktayı Saint-Simon'dan şu alıntıyı yaparak ele alır: "insan ırkının... kaderi, maddesel bilimlerde ve

- 1 Kıta Avrupası anarşistleri Üzerinde belki de onların kabul ettiğinden çok daha büyük bir etki bırakan Marx'ın adını buraya eklemek çekici görünüyor. Ancak Marx ve anarşistler arasındaki düşünsel bağlar politik farklar tarafından o kadar belirsizleştirilmiştir ki meselenin hakkı burada tam olarak verilemez ve en iyisi bunu bir kenara bırakmaktır. Bu konunun Marxist bakış açısından tam bir değerlendirmesi için bkz. Thomas, *Kari Marx and the Anarchists*. Tartışmanın anarşist tarafa daha yakın olan bir açıklaması için bkz. R. Hoffmann, "Marx and Proudhon": A Reappraisal of Their Relationship, *The Historian*, 29 (1967), 409-30, ve *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon* (Urbana, Illinois, 1972), böl. 4.
- 2 Örneğin bkz. Bakunin. Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 278.

sanayide yeteri kadar ilerledikten sonra, *hükümetçi* ya da *askeri* yönetimden, *idari* ya da *endüstriyel* yönetime geçmektir." Devamında, kendi ekonomik çözümlemesi Onun tarih ve ilerleme çalışmasından çıkardığı "hükümetin inkâr" sonucunu tamamladığı için, kendini Saint-Simon'un ardılı olarak sunar.¹

Saint-Simon'un pozitif yaklaşımı, bir ara asistanı olan, doğal ve sosyal bütün bilimlerin birleşmesine yönelik bütünlüklü ve geniş bir "pozitif felsefe" kuran takipçisi Comte tarafından saf-laştırıldı ve genişletildi. Sonraki çalışmalarının dinsel eğilimi konusunda benzer şüpheleri paylaşımlarına rağmen, Bakunin ve Kropotkin, birçok çağdaşları gibi pozitivist ilkeyi geleceğin anahtarı olarak gördükleri için Comte hakkında çok olumlu düşünüyorlardı.² Kropotkin Comte'nin "deha panltıları"ndan bahseder ve Bakunin Ona "Hegel'den sonra yüzyılımızın en büyük filozofu" payesini verecek kadar ileri gider.³ Diğer yandan Proudhon Ondan nadiren söz eder ve Onu sert bir şekilde reddeder: "Bilginlerin en bilgiçlik taslayam, bütün filozofların en yüzey-seli, sosyalistlerin en can sıkıcısı, bütün yazarların en dayanılmazı."⁴ Fakat bunun nedeni özellikle 1840'lardaki çalışmalarındaki bazı fikirlerinin Onunkilerle çok benzer olması sebebiyle Onu tatsız bir rakip olarak görmesi olabilir.⁵ Proudhon'un *İnsanlık İçinde Düzenin Yaratılmasına Dairde* (1843) ana hatları verilen üç aşamalı düşünsel ve toplumsal evrim açıklaması, insan bilgisinin "pozitif" biçimine ulaşmadan önce "teolojik"

1 *General Idea of (he) Revolution*, 122-5.

2 Comte'nin genel etkisi için bkz. W.M. Simon. *European Positivism in the Nineteenth Century* (Ithaca, NY, 1963).

3 Ibid. 48 note; *Euvres*, iii. 331.

4 Alıntıyı yapan Simon, *European Positivism*, 142.

5 Comte'nin Proudhon üzerindeki önemli etkisi olduğunu savunan ya da buna karşıt kanıtların yeniden incelenmesi Lubac tarafından yapıldı, *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*, çev. Canon R.E. Scantlebury (Londra, 1948), 236-9; Hauptmann, *Pierre-Joseph Proudhon*, 384-97.

olandan "metafizik" olana yükseldiğini söyleyen Comte'nin "üç aşama yasası"nın neredeyse tümüyle yeniden anlatımıdır.¹

Comte Avrupa bilimselliği tarafından uzun süredir ima edilen ancak hiçbir zaman bütünüyle açıklığa kavuşturulmamış bir iddiayı belirginleştirdi: Bilimin alanı yalnızca insanların neden varolan şekillerde hareket ettiği sorusunu değil, nasıl hareket etmeleri gerektiği sorusunu da kapsar. Comte'nin pozitivistizminin ulaştığı en son nokta, gerçekten bilimsel bir ahlak, bilimsel yönetime göre doğruluğu ispat edilebilir bir etik sistem önerisidir. Bu konuda, doğal ve sosyal bilimlerle ahlaksal ilerlemeyi yönlendirmeye yönelik bilgi sağlamaları açısından ilgilenen ama bilimin işi olan gerçeğin ispatı ile sanatın işlevsel kuralları, etiğin hammadde arasında dikkatli bir ayrımı koruyan hayranı J.S. Mill'den daha ileri gitmiştir.² Fakat Mill'in bile, Comte'nin önceki çalışmalarına olan desteği ve sosyal bilimlere yönelik kendi umudu yoluyla, bilimin ahlaki potansiyeline duyulan buluşucu coşkunun gerçek ve değer arasındaki ayrımın üzerini örttüğü bir düşünsel havaya katkısı oldu. Comte, bilimin, etiğin sadece hizmetçisi olmakla kalmayıp onun efendisi olacağını savunduğunda çağının en güçlü düşünsel akımını ifade ediyordu.

Comte'ye göre tarihe bilimsel bir bakış, toplumun geliştiği ve insanın ilerlediği oranda bencilce duyguların azaldığını ve iyilikseverliğe yönelik duyguların güçlendiğini gösterir. Bilimsel ahlakın toplumsal ilerlemenin kaçınılmaz rotası ile uyum içerisinde olması gerektiği prensibi temelinde, pozitif ahlakın esas amacı "duygudaş dürtülerimizin bencil dürtülerimize

- 1 Proudhon'un "insan bilgisinin gelişiminde üç aşama"sı benzer bir şekilde "Dinsel, Felsefi ve Bilimsel"dir: *De la création de l'ordre dans l'humanité* (Paris, 1927), 36-7,39 (*Selected Writings of Pierre Joseph Proudhon*, çev. E. Fraser, ed. S. Edwards [Londra, 1969], 239).
- 2 *A System of Logic* (Londra, 1843), vi. bkz. son bölüm, "The Logic of Practice, or Art: Including Morality and Policy".

mümkün olduğu kadar baskın çıkmasını sağlamaktır."¹ Bu öneri Kropotkin'in oldukça hoşuna gider ve etiğin bilimsel temellere oturtulması gerektiği ilkesiyle Comte'ye onayını kazandırır.² Fakat Kropotkin aynı zamanda Comte'nin pozitivist ilkeleri ahlak ve siyaset bilimlerine uygulamakta yeterince titiz davranmadığını düşünür ve Onu metafizik kuramlar ve uydurmalar için doğalcılığı terk etmekle suçlar. Comte'de, Ona ahlaki duyarlılıklar hakkında tümüyle doğalcı açıklamalar sunabilecek biyolojik bilginin eksik olduğunu savunur. Ne mutlu ki böyle bir bilgi ve açıklamayı artık Danvin'in çalışmalarından elde etmek mümkündür. *İnsan Soyunun Kaynağı* Kropotkin'in kendi ahlak bilimine temel olur. Art arda gelen çalışmalarda modern evrimci bilimin ahlak ve siyaset bilimi için bir taslak sunduğunu gösterir. Çağdaşları arasında bu konuda hiç de yalnız değildir fakat bilimsel ahlak ve siyaseti özgeci ve anarşist olarak tanımlayarak, Sosyal Darwinizm'in hâkim akımına karşı çıkar.

Kropotkin'in bütün evrimin altında yatan kalıcı bir yasaya yönelik ilgisi anarşist amaçlara belki de Comte ya da Marx'ın ahlakın tarih-bağlamsal göreceliğinden daha iyi uyarlanmıştır. Bu ikincisinin etkisi, bazen anarşistlerde görülen Devlet ve Kilise gibi kurumların modern öncesi toplum biçimleri için bazı açılardan tamamlayıcı oldukları görüşünün üzerinde sadece kalıttan ibaret bir etkiden fazla olabilir. Fakat anarşistler tekrar tekrar, ebedi doğal yasa düşüncesine dönerler. Bu yasa ile çatışma içindeki inançlar sadece arkaik değil, kendi tarafından yönetilen erdem kapasitesini anlamaya yetkin bir varlık olarak insanın ortaya çıkışını tarihsel olarak yanlış yere koydukları için, insanlığı kusurlu olan toplumsal biçimlerin ifadesi olarak

1 *Auguste Comte and Positivism; The Essential Writings*, ed. G. Lenzer (New York, 1975), 337.

2 *Modern Science and Anarchism* (Londra, 1912), 18-19; *Ethics*, 48 ve not.

açıklanır. Gerçek insan ahlakı her zaman insanın ahlaklı öz-yönetim kapasitesini ve bunu takip eden imaları tanımayı gerektirmiştir. Eğer böylesi bir tanıma toplumsal gelişmenin önceki aşamalarında gerçekleşmemişse, insan bu süreçte bütünüyle insanîlaşmamış demektir. Öyleyse modern bilimin görevi (bunlar bu görevin parçaları olsalar da) sadece düşünsel ve ahlaksal ilerlemelerin geçmişteki birleşmelerini tanımlamak ya da hatta çağdaş toplumsal ilerlemeden çıkarılacak ahlak sisteminin doğasını tahmin etmek değildir. Bunlara ek olarak şimdiye kadar cehalet ve kötülük tarafından saklı tutulmuş olan kalıcı ahlaksal düzeni de ortaya çıkarmalıdır. Anarşistler tarafından en açık şekilde tekrar edilen, Saint-Simon, Comte ve Darvvin'in sosyolojik yanları değil, ahlakçı rolleridir. Bilime duyulan güven, anarşistlere ahlaksal dünyanın doğal dünyanın bir parçası olduğu ve bunun araştırılmasının ahlak yasasının kendisini ortaya çıkaracağı konusunda güvence verir. Bu yasa ortaya çıkarıldığında, insan, doğa yasalarının doğal bilimciler tarafından gösterilen geçerliliğini tanıdığı gibi, onun rehberliğini de kabul edecektir. Böyle yaparak özgür olacaktır: Akli ve ahlaki açıdan kusursuz ve öz-yönetim sahibi. O zaman hükümet gereksiz olacak ve kaldırılacaktır.

Rousseau, hırsların ve düşüncelerin gürültüsünün vicdanın sesini duyurabileceği kadar dindirilebileceği ihtimaline neredeyse umutsuz bakarken, anarşistler yaygın olan, düşünsel ve maddesel ilerlemelerin ahlaksal ilerlemeye yol açacağına yönelik Aydınlanma ve on dokuzuncu yüzyıl güvenini paylaşırlar. Ahlaksal kanaat her şeyden önce bilginin bir işlevidir ve ahlak yasasının bilgisi fizik yasalarının bilgisi ile aynı değişmezliğe dayanır; birinin gösterdiği kanıt diğeri inkiyle özünde aynı türdendir ve benzer şekilde zorlayıcıdır. Hükümetin netice itibarıyla gereksizliğini tartışırken ve ahlakın bilimsel bilgisinin herkes tarafından elde edilebilir olacağı ve böylece Saint-

Simon'un uzmanlarına gerek kalmayacağı gibi daha ileri bir varsayımda bulunurken anarşistler, Berlin'in de belirttiği gibi çağdaş bilimselliğin mantığını takip etmekten başka bir şey yapmazlar.¹ O halde anarşist argümanın üç sağlam dayanağı şunlardır: Mükemmele! rasyonel ve ahlaklı öz-hâkimiyet düşüncesi, Rousseau'nun modern uygarlığa yönelik ateşli eleştirisi, Aydınlanma ve on dokuzuncu yüzyılın bilimsellikten gelen iyimserliği. Bunlar anarşistlerin ayırt edici teorilerini üzerine inşa ettikleri temeli oluştururlar.

1 Berlin, "Two Concepts of Liberty", 148-9.

GODWIN

William Godwin (1756-1836) kendisini anarşist olarak adlandırmıyordu -Onun için anarşi kelimesinin kötüleyici çağrışımları vardı- ama Kropotkin Onu doğru bir şekilde "anarşizmin siyasi ve ekonomik kavramların formüle eden ilk kişi" olarak tanımlar.¹ Bu anlamda O» sistematik modern anarşist teorinin öncüsüdür. Anarşist bir düşünür olarak şöhretinin dayandığı tek, uzun çalışma, *Politik Adalet Üzerine Araştırma* (ilk basım 1793, son basım 1798), Kıta Avrupası'ndaki daha sonraki anarşist teorisyenler tarafından ortaya atılan argümanların hemen hemen hepsini öngörüyordu. Aslında bu argümanlardan

1 *Revolutionary Pamphlets*, ed R.N. Baldwin (New York, 1927), Ayrıca bkz. *Ethics: Origin and Development*, çev. L.S. Friedland ve Jf.R. Piroshnikoff (New York, 1924), 234.

birçoğunun en açık ifadesini bulduğu yer Godwin'di: Öyleyse böyle eleştirel bir çalışmaya Godwin ile başlamak için iyi bir sebep var. Bu bölümde Onu, az çok tarihsellikten uzak bir biçimde ele almam, ayırt edici özellikler gösteren anarşist davanın sınırlarını belirleme amacının bir parçasıdır.

Fakat aynı zamanda klasik anarşistlerin çalışmalarının bir "gelenek" oluşturduğunu ileri sürdüm ve bu anlamda tartışmam karakter olarak tarihseldir. Godwin, Kıta Avrupası yazarlarının herhangi birisi üzerinde formüle edici etkisi olmayan biri olarak görüldüğü için O'nun böyle bir geleneğe dahil edilmesi itiraza açık görünebilir.¹ Fakat Avrupalı ardıllarını bu kadar yakın bir şekilde öngörmesi tarihsel bir bağ olasılığını gösterir. Elbette ki öngörüsünün birçok açıdan bu kadar kesin olması tamamen rastlantısal olabilir ama Önerdiğim alternatif bakış açısı şudur: Kıta Avrupası anarşistleri Godwin'den hiçbir şey almamış olsalar bile, yine de ortak kaynaklar açısından aralarında bir bağ olabilir. Bu ilişkide Godwin'in anarşizminin (Proudhon ve sonraki yazarlannki gibi) nereye kadar Rousseau'ya bir yanıt olarak anlaşılabilirliği meselesi üzerinde özellikle duracağım. Karakter olarak Rousseau'nun argümanları ve kavramları, özellikle de *İkinci Söylev* ve *Toplum Sözleşmesi*'ndeki tartışmaları belirleyen hükümet eleştirisi, birçok noktada Godwin'in düşüncesini des-

- 1 Proudhon'un Godwin'in "komünist hipotezine tek referansı (*Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, 2 vol. (Paris 1923).) Godwin'in çalışması hakkında çok az şey bildiğini gösterir. (Özellikle de Proudhon'un "komünizm"e yüklediği anlamı düşünürsek; bkz. bölüm 3,4, kısım). Bakunin'in bile Godwin'den haberi olduğuna dair kanıt yok ve Kropotkin de Onunla hayatının geç bir döneminde, kendi teorileri artık biçimlenmişken karşılaştı. Godwin'den bazı şeyler Proudhon ve Kıta Avrupası düşünürlerine Robert Owen aracılığıyla geçmiş olabilir; gerçi Proudhon ve Bakunin Onu Saint-Simoncularla birlikte ütopyacı düşünce ve düzen ile özdeşleştirdikleri için Owen'a karşı özellikle ılımlı değildir. Yine Godwin ile Kropotkin arasında Derby'deki Noncomformist Tophiluk'ta yetişirken muhtemelen Godwin'i okumuş ve tartışmış olan Herbert Spencer aracılığıyla uzak bir bağ olabilir. Bkz. J.D.Y. Peel, *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist* (Londra, 1971).

tekler. *Toplum Sözleşmesi Omn* ahlaklı öz-yönetimini dokunulmazlığı iddiasına olası bir kaynaktır ve bu iki metnin de mevcut hükümetlere karşı böylesi hükümetlerin özgürlüğe zarar verdiği yolundaki argümanına katkısı olmuştur. Rousseaucu kaynaklarının ötesinde Godwin farklı, anarşist bir yolda ilerler ve mevcut hükümetlere karşı olan durumu genişleterek bunun düşünülebilir bütün hükümetler için geçerli olduğunu ileri sürer. Fakat "vahşi makine" hükümetin nihai çözülüşünden sonra ortaya çıkacak olan toplumun türü hakkındaki görüşünde Godwin Rousseaucu bir ilkeye döner ve işbirliğinden çok kendine yeterliliği savunur. Bunlara ayırt edici bir rasyonalizm ile birlikte Avrupalı anarşistlerin bilimselliğini Önceden canlandıran deneysel metotlar yoluyla gerçekleştirecek düşünsel ilerlemeye inancı ekler.

L GODWIN'İN KAYNAKLARI

Son zamanlara kadar Godwin hakkındaki tartışmalar genellikle Onu amansız bir faydacı olarak sunarak başladılar.¹ Bu görüş kesinlikle dayanaksız değildi. *Politik Adalet'te* haz olarak anlaşılan mutluluğu açıkça tek gerçek iyi olarak gösteren birçok pasaj vardır ve Godwin sıklıkla, insan mutluluğunu, diğer insanlara bağlı olmadan, hatta akrabalarımızın diri diri yanmasına seyirci kalmak anlamına gelse bile maksimize etmemiz gerektiği gibi meydan okuyan bir ahlakı taşıyan ünlü "Fénelon" pasajıyla

1 'İstikrarlı faydacı' yorumu İçin bkz. L. Stephen, *A History of English Thought in the Eighteenth Century* (Londra, 1962), ii. 231; J.P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton, 1977), 93; D. Locke, *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin* (Londra, 1980), 172-3; P. Marshall, *William Godwin* (Londra, 1984), 103. D.H. Monro'nun Godwin'in tutarlılığı hakkında bazı şüpheleri vardır fakat sonunda şu sonuca varır: "Godwin kararsız ya da yarım değil, son derece açık bir faydacıydı": *Godwin's Moral Philosophy* (Oxford, 1953), 15, n. 3. Bu görüşü savunan daha eski otoriteler için bkz. F.E.L. Priestley, *Political Justice'in* tıpkı basımına giriş (Toronto, 1946), iii. 15-16; ve G. Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth, 1963), 59.

hatırlanır.¹ Fakat son yıllardaki yorumcular bu faydacı dilin altında farklı kaynakları ve imaları olan örtülü bir etik sistem olduğunu gösterdiler ki bu farklılıklar da Dinsel Muhalefet'e aittir religious.² Bu yeni yoruma göre Godwin'in en önem verdiği değer fayda ya da mutluluk değil, Protestan özgür vicdan kavramının rasyonalist bir yorumu olan "kişisel yargı"dır. Calvinist bir aile ve toplulukta yetişen, eğitim gören ve çalışma hayatına bir *Non-conformist* (Anglikan Kilisesi'ne bağlı olmayan -Ç.N.-) vaiz olarak başlayan Godwin, 1780'lerde inancını kaybeder, önce teizme varır, sonra da ateist olduğunu ilan eder.³ Onun olgun toplumsal ve politik düşüncesinin birçok kategori ve argümanının dinsel orijinallerinin seküler yorumları olduğuna dair kanıtlar vardır. Özellikle çarpıcı ve önemli olanı O'nun merkeze koyduğu gerçeğin aranmasında kişisel yargı kavramı ile Calvinist Tann'ın aranmasında vicdan nosyonu arasındaki yakın paralelliktir.⁴

Bu çalışma, Godwin'i ilgilendirdiği kadarıyla, ahlaklı öz-yönetimin (Godwin'in kişisel yargısının) anarşistler için üstün değer taşıdığı yolundaki tezi güçlü bir şekilde destek niteliktedir. Fakat aynı sonuca farklı bir yoldan da varılabilir, yani Rasyonel Muhalefetin değil, Rousseau'nun ve bilimselliğin etkilerinin izlerinin araştırılması yoluyla. Bunlardan daha ihtilaflı olanı belki de Rousseau'nun etkisi konusudur çünkü ne "faydacı" ne de "rasyonel muhalif yorumu Rousseau'nun Godwin üzerindeki

1 *Enquiry concerning Political Justice, and its influence on Morals and Happiness*, ed. I. Kramnick (Harmondsworth, 1976), II, ii. 169-70.

2 Bkz. W. Stafford, "Dissenting Religion Translated into Politics: Godwin's *Political Justice*", *History of Political Thought* 1 (1980), 279-99, ve *Socialism, Radicalism and Nostalgia: Social Criticism in Britain 1775-1830* (Cambridge, 1987); R. Bellamy, "Godwin and the Development of 'The New Man of Feeling'", *History of Political Thought* 6 (1985), 411-32; M. Philp, *Godwin's Political Justice* (Londra, 1986).

3 Biyografik materyal için bkz. G. Woodcock, *William Godwin* (Londra, 1946); Locke, *Fantasy of Reason*; Marshall, *William Godwin*; Philp, *Godwin's Political Justice* (Londra, 1986).

4 Bkz. Philp, *Godwin's Political Justice*, 33.

etkisinin hakkını vermez. Önceki görüşü savunanlar sıklıkla Rousseau'yu önemli bir kaynak olârak gösterdiler ama hiçbir zaman meselenin peşine düşmediler ve Rasyonel Muhalefet görüşünün başlıca temsilcisi de Godwin üzerindeki Rousseau'nun da içinde olduğu Avrupa kaynaklı etkileri açıkça önemsemedi.¹ Bir zamanlar moda olan, İngiliz radikalizminin bir "Rousseau okulu" oluşturduğu inancını tekrar canlandırmanın anlamı olmasa da en azından Godwin'in durumunda Cenevre Yurttaş'ın* nereye kadar önemli bir etki bıraktığı meselesi tartışılmaya değer. Godwin'in düşüncesinin Rasyonel Muhalefet doktrinleri tarafından ne kadar derinden biçimlendirildiği, ya da bu doktrinlerin *Politik Adalet*'teki kişisel yargının önceliğine nereye kadar açıklama getirdiği hakkında artık çok az şüphe kaldığı doğrudur. Benim amacım Rasyonel Muhalif yorumunu tartışmak değil, bunu tamamlamaktır. Rousseau ilişkisi hem Godwin'e artı bir ışık tutması açısından hem de Britanya Muhalif dininden etkilenmemiş Avrupalı yazarların hakim olduğu anarşist bir geleneğe nasıl yerleştirilebileceği sorusuna yanıt sunması açısından araştırılmaya değer. Dahası Muhalifler ile Rousseau'nun doğal yasa. geleneğinde, Protestan kişisel yargı doktrinlerinde ve kurumsal otoriteye muhalefet konusunda ortak bir geçmişleri olduğu hatırlanmalıdır. Rousseau'nun bu yanı en açık *Emile'âe Savoyard Rahibi* bölümünde görülür ki bu çalışma Godwin'in (kabul edildiği gibi haklı) hayranlığını kazanmıştır. Godwin Rousseau'dan, diğer başlıca İngiliz radikallerinin hepsinden ve belki de kişisel dostlarının hepsinden (buna olası bir istisna karısı Mary Wollstonecraft'tir) daha fazla etki-

1 Ibid., böl. 2.

* J.-J. Rousseau kastediliyor. (Ç.N.)

2 *Political Justice*, v, x.v. 497 note. *Emile*'in Godwin'in muhalif köklerinden sonraki seküler radikalizmine doğru ilerleyişine katkısı olmuş olabilir. Savoyard Rahibi'nin şahsında Rousseau'nun Protestan Kilise otoritesi reddini, bunun yerine "doğanın kitabı"na dayanarak, İncil'in otoritesinin reddi olarak genişlettiği yorumu yapılabilir: Bkz.'E. Cassirer, *The Question of Jean Jacques Rousseau*, çev. ve ed. P. Gay (New York, 1954), 137-18.

lenmişti.¹ Bu sonuca, diğer radikal çalışmalar ile karşılaştırıldığında, *Politik Adalet*'te Rousseau'ya açık göndermelerin daha sık olmasına bakarak varılabilir. Pain, *İnsan Hakları* ve Priestley, *Hükümetin Temel İlkeleri Üzerine Deneme*'de Ondan birer kez bahsederlerken ve Price *Observations on the Nature of Civil Liberty*'d& hemen hemen hiç bahsetmezken, adı *Politik Adalet*'te dokuz defa geçer -Hume (on) dışında diğer bütün yazarlardan daha fazla. Bu göndermeler üç önemli alıntıyı ve önceki bölümde değinilen, Rousseau'nun "genel meziyetleri" üzerine uzun bir notu içerir.² Böylesine geniş bir kişisel tavır diğer hiçbir yazarla uyumlu değildir. Makul ve ılımlı bir yaklaşımı olan bu çalışma, Onu kötüleyenlere karşı Rousseau'yu savunma eğilimindedir ve O'nu bir deha olarak sunar. Önsözde Godwin birçok "Fransızların insanın doğası üzerine çalışmaları"nın arasından (Holbach ve Helvetius'a da gönderme yapar) "Rousseau'nun eserlerinden açıkça alıntı yapar ve -Swift ve Latin tarihçiler" ile birlikte- politik inançları için ilham verdiğini söyler.³

Rousseau'nun *Politik Adalet* üzerindeki etkisine güçlü kanıtlar Godwin'in 1788'den sonraki günlük okumalarının titiz bir kaydını içeren yayınlanmamış günlüğünde de vardır.⁴ Günlük, kitabî yazmadan kısa bir süre önce *Considerations on Poland* ve *Toplum Sözleşmesi*[^] başvurduğunu gösteriyor. Yazmaya baş-

1 Godwin ve Rousseau arasındaki paralellikler ve ilişkiler birçok kaynaktan çok üstüne gidilme de, belirtilmiştir. Bazıları için bkz. B.R. Pollin, *Godwin Criticism: A Synoptic Bibliography* (Toronto, 1967). Politik teoriye yönelik daha kapsamlı referanslar için bkz. K. Martin* *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (Londra, 1962) 214; Monro, *Godwin's Moral Philosophy*, 158; Philp, *Godwin's Political Justice*, böl. 2; LP. Plamenatz, *The English Utilitarians*, 2. basım (Oxford, 1958), 90; K. Roche, *Rousseau: Stoic and Romantic* (Londra, 1974), 125-31. Wollstonecraft'ın *Vindication of the Rights of Women*'i (Londra, 1792) esas olarak Rousseau'ya bir yanittir,

2 *Political Justice*, v. xv. 497, note.

3 Ibid., Önsöz, 69.

4 Abinger MSS, Bodleian Library, Oxford.

lamadan tam bir gün Önce bir hafta sonra tekrar döndüğü *İkinci Söylevi* okuyordu. Birçok çağdaşının olduğu gibi *Yeni Heloise* büyük gözdesiydi; bu kitabı "iki senelik bir okumanın sonunda" bitirdikten hemen sonra tekrar okumaya başladı. Fakat en çarpıcı olanı 1792 Temmuzunun başından eylülün sonuna kadarki üç aylık süreçte, çalışmasının ortasında, Rousseau'yu üç günün ikisinde okumasıdır: *Yeni Heloise, İtirafklar, d'Alembert'e Mektup, Poland, Toplum Sözleşmesi, Melesherbes'e Mektup*. Bütün bu okumaların *Politik Adalet'i* doğrudan beslediğini ya da bunu çalışmanın yararı için yaptığını iddia etmiyorum. Listedeki ilk üç kitap Godwin'in bilinçli rasyonalist programına yabancı görünen tam bir duyarlılık ile karakterize edilmiştir - *Politik Adalet* epey bir miktar yüksek derecede duygusal retorik içermesine karşın bu *Yeni Heloise* ya da *İtirafklar*'m yazan Rousseau'da uygunsuz olmazdı. Fakat günlük, Rousseau'nun, *Politik Adalet'i* hem tasarlarken hem de ilk basımını kaleme alırken Godwin'in sürekli kafasında olduğuna dair güçlü bir kanıt olarak duruyor.

2. KİŞİSEL YARGI

Godwin'in kişisel yargı karan O'nun düşüncesinin anahtarıdır. Hükümete karşı çıkmasının sebebidir ve deneysel bilim yoluyla ilerlemeye olan inancı ile birlikte hükümete karşı bir gelecek umutlarını korur. Bu kısımda kişisel yargının doğasını ve bunun bazı daha dolaysız imalarını inceleyerek Godwin'in politik teorisinin etik temelini belirleyeceğim ve şunları ileri süreceğim: (1) Godwin'in kişisel yargı fikri bir ahlaklı Öz-yönetim yorumudur; (2) Özgürlük karan bu alanda faydadan çok mükemmellik üzerine kuruludur; (3) Godwin ahlak yasasının bilgisine inanıyordu; (4) Deneysel ahlaki ilerlemeye güvenle bakıyordu. Bu iddiaların hepsi ihtilaflıdır ve bunların rakip yorumlarına karşı tam savunması kendi içinde kitap uzunluğunda bir çalış-

mayı gerektirir. Burada sadece bu çalışma için gerekli olan metinsel kanıtları sunacağım ve daha ayrıntılı yorum meselelerini başka bir zamana bırakacağım.

Godwin "özgürlük" ya da "*liberty*" kelimesini toplumsal veya politik bir bağlamda nadiren kullanır. (Daha genel olarak özgür iradenin determinizm ile çatışması anlamında, "*liberty*"'yi "kaçınılmazlık" ile karşılaştırır.) Fakat iki benzer ifadeyi sıklıkla kullanır: "Karar alam" ve "kişisel yargı". Bunlardan birincisi bireyin yargıda bulunma yetisine sahip olduğu ve diğerleri tarafından engellenmeden dilediği gibi hareket edebildiği bir alana işaret eder: Özünde negatif bir özgürlük kavramı. Godwin Özgürlüğün bu biçimini iki argüman ile savunur.¹ Birincisi (J.S. Mill'i öngörerek) faydacı noktayı vurgular, insan hata yapabilir nitelikte olduğu için benim komşumun işlerine karışmam yanlış olabilir ve bunun insan mutluluğu açısından kötü sonuçları olabilir. Fakat ikincisi ve daha önemlisi şudur: Hatasız bilgiye sahip olsam bile düşüncemi komşuma empoze etmekten "iyilik değil kötülük çıkar." Kötülük benim onun kendi kişisel yargısını kullanmasını engellememdedir. Öyleyse karar alanının Önemi kişisel yargının değerine dayanır; Godwin için daha önemli bir değer taşıyan da bu ikincisidir. "İnsanı, bir özgürlük durumunu değerli yapan hemen hemen her şeyi oluşturan ruh yüceliği, enerji ve kararlılığın olmadığı yüzeysel bir özgürlük durumunda düşünebilirsek. Özgür olmak çok az değerli olur."² Negatif karar alanı, içinde kişisel yargının "enerjisi ve kararlılığının" daha değerli bir "özgürlük durumu" yaratacağı bir alan sağlamaktan başka bir şey yapmaz.

Godwin'in salt negatif alan üzerinde kişisel yargı tercihi, "doğal" ve "ahlaklı" bağımsızlık arasındaki ayrımıyla doğrulanır. "Doğal bağımsızlık, kavrayışa sunulan nedenler dışında

1 *Political Justice*, II. v. 198-9.

2 Ibid. IV. i. 263.

bütün sınırlamalardan özgürleşme, zihnin sağlığı ve gelişmesi için çok Önemlidir. Ahlaksal bağımsızlık tam tersine her zaman zarar vericidir. Ahlaksal bağımsızlık ahlaki görevlerin sınırlamalarını onaylamayı reddedişi içerir ve bu reddediş "varolan insan. ırkının" aklın prensiplerine karşı sorumlu olmadan dile-diği gibi davranma arzusundan kaynaklanır.¹ En arzulanabilir anlamda Özgür olmak "kavrayış" ya da "aklın prensipleri tara-fından yönetilmektedir. Dahası, akim prensipleri ahlak prensiple-ridir. Godwin için gerçekten rasyonel olmak ister istemez er-demli olmaktır. Akim mükemmelleşmesinin başka bir sonucu olabileceği ihtimalini tanımaz. "Akıllılığın ve bilginin artması kötülüğü ve tiranlığı değil, iyilikseverliği ve adaleti getirir."² Bunun altında mükemmelci geleneğin dünya görüşü yatar. Tam biçimlenmiş insan hem rasyonel hem de ahlaklıdır, biri diğerini, mükemmelleşmiş insan doğasındaki ne bir bütün olarak doğa-daki uyumun ifadesi olarak ima eder. Bu anlamda, yani God-win'in esas amacı anlamında, özgürlük, bu mükemmelleşmiş doğanın özgürleşmesini, Onun ifadesiyle insan aklının ahlaksal doğruyu keşfe doğru enerjik yönlendirmesini içerir. Bu, otantik özü öngören pozitif bir özgürlüktür: Kişiliğin rasyonel ve doğ-ruyu isteyen parçası hükmettiğinde, bu özgürlüktür, çünkü ger-çek özü oluşturan hırslı olandan çok bu parçadır. Godwin'in aradığı, düşüncesinde kişisel yargı fikri ile temsil edilen özgür-lük türü öyleyse bir ahlaklı öz-yönetim kavramıdır.

Politik Adalefm biçim olarak inkâr edilemeyecek bir şekilde faydacı olan birçok argümanı içermesine karşın, Godwin'in ke-sin olan kişisel yargı kararı fayda değil mükemmelcilik üzerine kuruludur. Kişisel yargı sadece daha büyük mutluluk için araç değil (gerçi bu anlama da gelir) aynı zamanda tamamen insan olmanın bir parçasıdır. Kendi yargısına göre hareket etmekte

1 Ibid. vni. viii. 754-5.

2 Ibid. vi. İH. 577.

başarılı olamayan ya da böyle hareket etmesi engellenen insan, insanlığını ayırt eden ve değerli olan Özellikleri gösteremez. "Kendi yargımın tarafsız emirlerine ne kadar aykırı davranırsam, aynı oranda insan karakterinin en değerli parçasından vazgeçmiş olurum."¹ *Politik Adalet* kavrayışın reddedilmesi ya da görmezlikten gelinmesinden kaynaklanan insanlıktan kopuş imgeleriyle doludur. Böyle durumlarda "hayvanların en yaramazı ve tehlikelisi papağan gibi" "sadece bir gölge," "vahşi bir makine", "ölmüş bir insanın hayaleti", "hayal gücünün tasarlayabileceği en aşağılık ve değersiz şey" haline gelirim² Burada Godwin'in faydacılıktan hareketle çağın bilimsel tutkularıyla uyumlu bir etik kurmaya çalışmasına karşın daha geleneksel değer kavramlarını tamamen terk edemediği konusunda şüpheye düşüyoruz, (yani doğal yasa geleneğinden gelen). Onun dilinin altında Rasyonel Muhalefet'in vicdan özgürlüğü argümanını bulmak mümkündür: İnsan aklı, yasasını insanoğluna bildirmek amacıyla Tanrı'nın verdiği bir armağandır. Fakat dilin kendisinin Rousseau'ya Muhaleflerle olduğundan daha fazla ortak noktası vardır. Rousseau gibi Godwin de ahlaklı öz-yönetimi başka bir amaç için araç değil, kendi içinde bir amaç, insanın tanımlayıcı özelliği ve dokunulmaz olarak değerlendirir. Onu sadece insanların azami miktarda hazzı tecrübe etmeleri değil "mükemmelleşebilir" olmaları da ilgilendirir - son mükemmellik noktasma ulaşamaz çünkü insan "sürekli ilerleme" yeteneğine sahiptir.³ Godwin bazen insan mükemmelleşebilirliği hazzın niceliğine indirgenebilirmiş gibi sözler söyler,⁴ ama sadece hazza dayanarak konuşmaz.

1 Ibid. n. vi. 204.

2 Ibid. vi. 205; n. vi. 206; iv. i. 260; m. iv. 243; iv. iii. 284; vi. viii. 615; VIIIK ii. 711.

3 Ibid. i. v. 144-5.

4 "Mutluluğun ölçüsü" tartışması için bkz.: Ibid. iv. xi. 393-5.

İnsanın gerçek mükemmelliği tamamen iradi bir duruma mümkün'olduğu kadar yaklaşmasındadır; her zaman eylemlerimizin arkasında durmaya hazırlıklı olmalıyız ve kendimizi kavrayışsız ve cansız makine durumundan mümkün olduğu kadar uzağa taşımalıyız.¹

Kişisel yargı (ve insan mükemmelliği) insanın kendine ait nedenlerle hareket etmesini olduğu gibi ahlak yasasının zorunluluklarına uygun bir şekilde hareket etmesini de gerektirir. Peki birey bu yasanın içeriğini nasıl öğrenmelidir? Godwin'in yanıtı bu noktada Rousseau ile arasındaki çok Önemli bir ayrılığa işaret eder. Ağır rasyonalizmi Rousseau'nun hassas sezgiye dayalı görüşünden keskin biçimde ayrılır ve Onu *ikinci Söylev*'de sunulan tasvirin tam aksi yönünde bir ahlaksal ilerleme teorisine götürür. "Masumiyet erdem değildir" yazarken belki de kafasında Rousseau vardı. Erdem, coşkulu bir zihnin, doğal olarak genel iyiliğin yükseltilmesinin hizmetinde olmasını gerektirir.² Ahlaki doğru yol, ruhsal kesinliği anlık "hissetmeler" yoluyla değil, tarafsız bir şekilde akıl yürütme yoluyla bulunabilir. Ahlaklı insan "en büyük ve en evrensel haz dengesini" elde etmek için "insan ilişkilerini ilgilendiren zararları ve zararları iyi değerlendirmelidir."³

Peki insan bu akıl yürütmeye tam olarak nasıl başlar? Bir pasajdan Godwin'in Locke'un ahlaksal gerçeği kanıtlarını kendi içinde taşıyan aksiyomlardan anlaşılabilir bir üstünlük olarak gören düşüncesini onayladığı sonucuna varılabilir. Çünkü, Locke gibi, ahlaksal gerçeğin kavranışını geometrinin önermelerinin kapsamı üzerine kurar.⁴ Fakat geometri referansı en iyi, Godwin'in ahlaksal bilgiye giden yol olarak gördüğü faydacı akıl yürütme sürecinin dağınık bir metaforu olarak değerlendirilebi-

1 Ibid. VIII, App. 774.

2 Ibid. I.vü. 153.

3 Ibid. IV. v. 299.

4 Ibid. II. vi. 203.

lir. Hazzın ve acının "ölçülerinin" toplandığı ve birbiriyle karşılaştırıldığı "aritmetiksel" taslağı daha az kesinlik iddiası taşıdığı için belki de daha az yanıltıcı olmasına rağmen Benthamda matematiksel modeli ciddiye alıyordu. Gene de faydacı akıl yürütme, nasıl anlaşılırsa anlaşılırsın, sadece haz ve acının nedenleri hakkında deneysel veriler toplandığı zaman gerçekleştirilebilir: "Deneyim, aklın üstünde çalışacağı materyali sağlar".¹ Rousseau'nun sezgiciliği ve Locke'un üstünlük kavrayışının aksine Godwin'm faydacılığı, dünyanın nasıl işlediği hakkında sistematik bir gözlemi, "nedenler ve bunların sonuçlarına özellikle de insan doğasını ilgilendiren taraflarına yönelik geniş bir araştırmayı ima eder. Her insan bu görevi kendisi için üstlenmeli ve kendi deneyimlerinden kendi sonuçlarına varmalıdır.

Öyleyse Godwin'in ahlak bilgisi kavramının genel eğilimi deneyseldir: Ahlak yasası bilgimizi duyular dünyası hakkında daha çok şey öğrenerek mükemmelleştiririz. "Eğer bilgi elde edilecekse gözlerimizi açmalı ve evreni izlemeliyiz... Gerçeğin insan zihnine girebileceği tek yol *duyuların kapılarından* geçer..." "İnsanoğlu bir şeyler sisteminin ortasına yerleştirilmiştir, bunun bütün parçaları katı bir şekilde birbirine bağlıdır ve uyumludur. Görüyorum ki bu şeyler ve bunlara yönelik bir davranış *dünyanın gözle görülebilir sisteminde* (benim vurgum) birbirine bağlıdır.² Bu, hiç değilse, Tanrı'ya yarattıkları yoluyla yaklaşılabileceğine inanan Rasyonel Muhalifler'in görüşüyle uyumludur. Bu, Godwin'in bilimsel ve teknolojik ilerlemeyle ahlaksal bilgideki ilerleme arasındaki ilişki hakkındaki sözleriyle de doğrulanır. "İnsanın Sürekli İlerlemeye Uygun Özellikleri" başlıklı bölümde şu soruları sorar: "İnsanın şimdiye kadar yaptıkları karşısında henüz gerçekleştirmediği ilerlemelere yö-

1 Ibid. v, ii, 414.

2 İbid. xv. 495.

neîik güçlü bir önseziye kapılmamak mümkün mü? "İlerleme yeteneğine sahip olmayan bir bilim yok... Eğer bu diğer bilimler için doğruysa neden ahlakbîtimi için de geçerli olmasın?"¹

Ahlaksal bilgi açıklamasına ek olarak Godwin'in ahlaki ilerleme teorisinin daha ileri bir Ögesi vardır: "Gerçeğin mutlak gücü" doktrini.² Gerçeğin gücü iki anlamda mutlaktır. Birincisi yeteri kadar anlayabildiğinde -yani rasyonel argüman ile gösterilebildiğinde- doğal olarak tanınabilir. Burada yine kafasında geometrik bir metafor olabilir. Geometrik bir kanıtı "anlamak" bunun geçerliliğini kabul etmeye zorlanmaktır: Önermenin öğeleri zihnin doğrudan doğruya tatmin edici bulduğu bir biçimde birbirini tamamlar. Ne var ki deneysel iddialar için durum aynı değildir ve ahlaksal argümanlar -ki Godwin'in bu konudaki kendi açıklaması da deneysel iddialara dayanır- tanımladığı anlamda zorlayıcı olamazlar. Fakat Onun durumu mantıktan çok kanıta dayanarak yorumlanırsa ve daha az bir derecede kesinlik ima ettiği anlaşılırsa saçma olmaz. Doğal bilimlerin tözel iddiaları herhangi bir salt mantıksal yapıya sahip oldukları için değil, iddialarını destekleyen kanıtlar yığınıını sundukları için ikna edicidir. Bu temelde Godwin'in, ahlakbîtimi için sunulan kanıtların doğal dünya için sunulan kanıtlar kadar zorlayıcı olmaması için hiçbir sebep olmadığına inandığı anlaşılabilir. Doğal bilime duyulan güvene ve ahlaksal iddiaların doğası hakkındaki varsayımlarına bakarsak Onunkisi haklı bir durumdur,

Godwin şuna inanır: Herhangi bir yolun ahlaki doğruluğu bizi etki altına aldığında onun gücü mutlaktır ve biz ister istemez ona uygun olarak hareket etmeye yöneliriz. "Zihnin kanaatine ispati sunulabilen her prensibin kesinlike davranış üzerinde karşılıklı bir etkisi olur."³ Bu iddia epey bir miktar argümanla

1 Ibid. 1. vii. 163.

2 Ibid. v. 143-5.

3 Ibid. 145.

desteklenir fakat hiçbirisi çok inandırıcı değildir. Godwin'in bütün argümanları şu iddiada toplanır: Eylem eğer "düşünce" tarafından yönetilmiyorsa (inancın eylem üzerinde dolaysız üstünlüğü yoksa) iradi değildir» öyleyse iradi eylemin yönünü belirleyen, tutkulardan çok düşüncedir. Fakat bu, merkezdeki güçlüğü de-ğınmez. İnanç, belki gerekli olmasına rağmen, eylemi motive etmeye yeterli değildir; yani bir eylemin gerçekleştirilmesi gerektiğine inanmak ama yine de bu eylemi gerçekleştirirmede başarısız olmak mümkündür. Godwin'in durumunun modern paralellikleri vardır fakat farklı varsayımlarla desteklendiler! için bunlardan hiçbirisi Onun meselesine özellikle yardımcı olmaz.¹ Onun durumu Platon'unkine daha yakındır ve aslında *Politik Adalet'te* Platoncu etkinin kanıtlan vardır.² Godwin Platon ile insanın üstün bir rasyonel varlık olduğu varsayımını paylaşır ve düşüncenin eylem üzerinde mutlak bir gücü olduğu görüşü, sağlıklı insan türünde akim bedeni yönettiği nosyonunu yansıtır olabilir. Diğer olası bir açıklama da Godwin'in görüşünde Rasyonel Muhalefetin karakteristik gerçek imgesinin saklı olduğudur: Tanrımn isteğı olan gerçek, insan bilgisinin bir parçası haline geldikçe, aynı zamanda insanın da isteğı olacaktır.

Godwin'in bu ikinci anlamında gerçek, mutlak güç olmasa da bu, ahlaki ilerleme savunusuna zarar verici olmak zorunda değildir. Godwin'e rağmen, ahlak bilgisinin ahlaklı eylemi *garanti etmeyeceğı* doğru olsa bile her şeye karşın, ahlak bilgisi erdemli eylemi daha mümkün kılabilir. Bir bahanem olmadan ya da belirsizliğin gerçek ikilemini yaşamadan görevimin ne olduğunu

1 Bkz. R.M. Hare. Hare'm insanın gerçekten onayladığı bir ahlak yargısına göre hareket etmemesinin imkânsızlığı açıklaması, ahlak dilinin anlamı ile ilgili kuralcı teorisine dayanır: *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), böl. 5.

2 Bkz. Godwin'in "birikmiş mülkiyet sistemine açıkça saldıran" en iyi otorite olarak *Devlet* yorumu: *Political Justice*, v». iii. 729. Godwin'in bilgi teorisi üzerinde "Platoncu rasyonalizm" in etkisi *Political Justice*'m bu basımının giriş bölümünde F.E.L. Priestley tarafından incelendi.

net bir şekilde görebilirim bunu yerine getirme olasılığım daha fazladır. Bu durum ahlaki gerçek hakkında genel bir anlaşmanın olduğu bir toplumda daha güçlüdür çünkü o zaman inançlarım çevremdeki insanların benzer düşünce ve argümanları tarafından onaylanır ve muhtemelen onların genel anlamda erdemli davranışlarının pratikteki örneklerini görürüm. Bu, aslında Godwin'in "gelecekteki gelişmiş durum" tanımında hayal ettiği durum *gibi* görünüyor. Erdemin yaygın olduğu koşullarda bile az sayıda bireyin, gerçek onlara yeteri kadar öğretildiği halde, haksız davranmakta ısrar edebileceği olasılığını kabul ettiğinde, dolaylı olarak gerçeğin erdem üzerinde hiçbir zaman tam olarak mutlak güç olmayacağını da kabul eder. Fakat genelde insanlar sıkı bir şekilde tek düşüncede toplanacaklar ve buna uygun hareket edecekler. Bu, geometrik kesinlik ile garanti altına alınan bir ilerlemenin değilse de, kesinlikle ahlaksal ilerlemenin portresidir. Godwin'in durumu, Onun etik doğalcılığı ve arkaplandaki bilimsel ve teknolojik ilerleme varsayımları temelinde yorumlanırsa, yine akla aykırı değildir. Bu temel inançlara bakıldığında Onun "insanın ahlaksal ilerlemesi bir dereceye kadar düşünsel ilerlemesine ayak uyduracaktır" şeklindeki beklentisi makuldür.¹ Fakat maalesef ilerleme, olması gerekenden epey bir yavaş gerçekleşir. Bunun sebebi kusurlu insan kurumları tarafından engellenmesidir ve bunların en güçlüsü hükümettir.

3. HÜKÜMET KARŞITI DURUM I

İnsanoğlunun bütün aydın dostları Önümüzdeki uğurlu sürece, politik hükümetin çözülüşüne, sevinçle bakmalıdır. Çünkü bu vahşi makine insanoğlunun şimdiye kadarki bütün fesatlıklarının tek daimi sebebi olmuştur, bu çalışmanın birçok aşamasında gördüğümüz gibi, Özünde

kötülüğün değişik türlerini barındırır ve kesin imhasından başka çözüm yoktur!¹

Burada Godwin'in hükümete karşı tavrı kesin terimlerle ifade edilmiştir. Fakat Onun durumunu, geçmişe bakış anlamında, farklı bir şekilde anarşist yapan nedir? Bunu, anarşist olmayan ama hükümetlere karşı tavrı birçok noktada Godwin'inkiyle benzer olan Rousseau ile karşılaştırarak açıklamaya çalışacağım - gerçekten de bazı durumlarda katı bir nedensellik etkisi vardır.

Godwin'in kendisi hükümet karşıtı argümanlarının benzersiz bir şekilde Rousseau'ya borçlu olduğuna inanır.

O, hükümetin kusurlarının insanoğlunun kötülüklerinin tek daimi kaynağı olduğunu öğreten ilk insandı; ve bu prensibi Helvetius ve diğerleri Ondan aldı. Fakat Onların görmediği daha ilerisini, hükümetin, nasıl biçimlendirilmiş olursa olsun, insana gerçek yararı sağlamak konusunda çok az yetenekli olduğunu, gördü.²

Bu değerlendirme, Godwin için Rousseau'nun önemine dair güçlü bir kanıt sunmasına rağmen, az çok yanıltıcıdır. Godwin Rousseau'nun mevcut hükümete karşı eleştirisini, Ondan önce gelenlerinkinden ya da çağdaşlarminkinden daha radikal görmekte haklıdır fakat bu eleştirinin öğelerine yönelik açıklamalarında kesinlikle hatalıdır. Aslında Rousseau Godwin'in Ona attığı görüşlerden hiçbirini savunmaz. Devletlerin onları bildiğimiz anlamda ortaya çıkışlarının mevcut kötülüğe maruz kalmamıza katkısı olduğuna inanmasına karşın, hiçbir yerde bu durumun tek kaynağının hükümetteki kusurlar olduğunu söylemez. *İkinci Söylev* modern bozulmanın en önemli tek sebebi olarak zenginlik eşitsizliğine işaret eder. Hükümet, bunu devam

1 Ibid. v. xxiv. 554.

2 Ibid. xv. 497 note.

ettiren zenginlik eşitsizliği kadar temel bir sebep olarak sunulmaz. Rousseau "nasıl biçimlendirilmiş olursa olsun" hükümetin insana herhangi bir "gerçek yarar" sağlama konusunda yeteneksiz olduğuna da inanmaz. Mevcut bütün hükmedenleri (buna olası bir istisna Cenevre Cumhuriyeti'dir) gayri meşru olarak değerlendirdiği ve bunların itaat istemeye hakları olmadığını düşündüğü doğru görünebilir. *Toplum Sözleşmesi*'nin üçüncü cildinde gayri meşru bir hükmedenin prensipte "iyi" bir idare sunabileceğini kabul eder, fakat bir hükmedenin gayri meşru sayılma temeli -dokunulamaz olan ahlaklı öz-yönetimin inkârı- gayri meşru bir rejimin, her şey düşünüldüğünde, arzulanamaz olduğunu ima eder: Ne kadar iyilik sağlarsa sağlasın verdiği zararın yerini tutmaz. Dahası, biraz sınırlı anlamda, bir idare iyi olarak değerlendirilse bile, Rousseau bunun uzun süre yararlı olacak bir şekilde devamlılığı ihtimaline kötümser bakar. O, hükümetin doğal olarak yozlaşma eğiliminde olduğuna inanır. Bunun sebebi, gücün baştan çıkarıcılığıyla karşılaştığında insanın zayıf kalmasıdır - anarşist geleneğin standart özelliği haline gelen bir konu. Fakat bunların hiçbirisi Godwin'in iddiasıyla aynı anlama gelmez. Rousseau'nun görüşünde mevcut hükümetler bile *bir parça* iyilik sunabilirler ve meşruiyet olasılığı da daha büyük yarar için umut vaat eder.

Öyleyse görülüyor ki Godwin Rousseau'ya olan borçluluğunu abartıyor. Onun hükümete saldırısı Cenevre Yurttaş'ınınkinden çok daha ileri boyuttadır. Onların karşılaştırılması üç ana Özeleliğe işaret ederek, şimdi bildiğimiz anarşizmin ayırt edici başlangıcını belirler. Birincisi, anarşist argüman esas olarak hükümete yöneliktir. Mülkiyet ve din gibi diğer kurumlara karşı da sert bir tavır olmasına rağmen, nihai olarak anarşist dramada esas kötü adam rolü hükümetindir. Hükümetin "insanoğlunun kötülüklerinin tek daimi kaynağı" olduğunu öğreten Rousseau değil Godwin'dir. İkinci olarak, anarşist argümanın hedefi sade-

ce mevcut ya da geçmişteki hükümetler değil bütün olası hükümetler ya da hükümetin kendisidir. Rousseau prensip olarak mevcut hükümetlere (genellikle dolaylı olarak) saldırmakla ilgilenirken Godwin tam da hükümet fikrinin kendisine karşı bir saldırı başlatır. Üçüncü olarak, anarşist, sadece bütün hükümetlerin gayri meşru olduğunu, yani itaat istemeye haklan olmadığını değil, hepsinin kaldırılması gerektiğini de ileri sürer, Rousseau'nun, doğru bir şekilde oluşturulmuş hükmeden ile iyi hükümet arasındaki ve meşruiyet ile arzu lanabilirlik arasındaki ayrımı Godwin'in şiddetli saldırısı tarafından bertaraf edilir.

Şimdi bu saldırıyı daha ayrıntılı olarak incelemeliyiz. O'nun Rousseau ile olan ortak paydasının tam kapsamını görmek amacıyla Godwin'in argümanım takip ederek başlayacağım. Bu argüman, O'nun nasîi farklılaştığını ve anarşist olduğunu göstermeden önce, ilk olarak politik yükümlülük ile daha sonra da mevcut ya da geçmişteki hükümetlerin toplam arzulanabilirliği ile ilgilidir.

Godwin'in hükümete karşı saldırısı, toplum sözleşmesi geleneğinin eleştirisi yoluyla politik yükümlülük nasyonuna yönelik bir saldırıyla başlar. Bu argümanların hepsini tekrar gözden geçirmemize gerek yok. Zaten bunların çoğu sadece Hume ve Paine'inkilerin tekrarıdır; mesela şöyle sorular vardır: Sözleşme'nin tarafları kimlerdir? Kimi kendi onayı ile bağlıyorlar? Sadece kendilerini mi yoksa diğerlerini de bağlıyorlar mı? Onayın doğası nedir -apaçık ortada mıdır yoksa dolaylı mıdır? Ve böyle devam eder.¹ Fakat (önemli bir nokta) Godwin'in karşı çıkışlarından birisi Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi'nâeki* temsil karşıt argümanından alınmıştır ve kelimesi kelimesine şöyledir: "Hükmeden otoritenin içlerine yerleştiği insanların oluşturduğu büyük topluluk, bu otoriteyi ne temsil edebilir ne de bundan vazgeçebilir. Bu otoritenin özü genel iradedir; ve irade

1 Ibid. Uh II. 212-14.

temsil edilemez..."¹ Bunun arkasında, otantik, rasyonel ve ahlaksal irade tarafından öz-yönetimin dokunulmazlığı ilkesi vardır. Bu pasaj Rousseau'nun Godwin'in vazgeçilemez bir değer olarak ahlaklı öz-yönetim kararına ve bunun hükümet için taşıdığı imalara yönelik açıklamasına en azından bir kaynak olduğuna açık bir kanıttır. Rousseau'ya göre kişinin iradesinin "temsil edilmesine", ilgili anlamda, izin vermek gerçekte bundan vazgeçmektir, çünkü temsil, başka birinin iradesinin kişinin kendi iradesi olarak değerlendirilmesine izin vermeyi içerir. Böylesi bir vazgeçiş ahlaksal açıdan hoşgörülemez çünkü ahlaklı öz-yönetimin değeri en üsttedir. Makul insanlar yalnızca ahlak özgürlüğü koruyan bir Devlet yaratabilirler ve yalnızca böyle bir Devlet haklı olarak üyelerinin itaatini talep edebilir. Fakat, Rousseau için olduğu gibi, Godwin'e göre mevcut Devletler gerçekte özgürlükten feragat etmeyi gerektirirler. İşleyişlerinin doğası gereği bireyin ahlaklı ve öz-yönetimli olmasını engellerler. Mevcut hükümetlerin gayri meşru olduğu iddiası öyleyse daha geniş bir iddiaya dayanır: Bunlar, ilgili anlamda, özgürlüğe zarar vericidirler.

Godwin'in hükümet karşıtı argümanının ve bir bütün olarak anarşist geleneğin Devlet-karşıtı argümanının, asıl temeli budur. Hükümetler sadece gayri meşru değil, aynı zamanda kötücüdür ve ahlaklı öz-yönetimi yok ettikleri için kaldırılmalıdır. Peki hükümetler bunu nasıl yaparlar? Godwin üç etmen ileri sürer: Ekonomik hâkimiyetin devamlılığı, güç ya da baskı ve "güven" telkini.

Godwin'in ekonomik eşitsizliğe verdiği merkezi rol güçlü bir şekilde *İkinci Söylevin* etkisini gösterir. Godwin'in kendi içinde bir amaç olarak zenginliğin peşine düşülmesi hakkındaki küçümseyici tavrının çoğu geniş bir cumhuriyetçi mirasa bağlanabilir. Romalı tarihçileri başlıca kaynakları arasında gösterir ve

1 Ibid. ii. 215 *CTophum Sözleşmesi*'nden alıntılanan yer iii. xv).

cumhuriyetçi ruhun gelişmesinin insanlara, mevcut durumda olduğu 'gibi sadece zenginliklerinden dolayı değil, niteliklerinden dolayı hayran olunduğu bir durumu getireceğini savunur. Hatta şunu bile ileri sürer: Bütün cumhuriyetçilik, bütün rütbe-lerin ve dokunulmazlıkların azaltılması, güçlü bir şekilde bütün koşulların eşitlenmesi eğilimindedir".¹ Fakat, cumhuriyetçilik, kendisinin bir parçası olarak, koşulların eşitliğini değil, sadece politik eşitliği gerektirir. "Cumhuriyetçilik kötülüğün köklerini kazıyacak bir çare değildir."² Godwin bu köklerin tanımını, tek çarenin yalnızca politik değil, toplumsal ve ekonomik eşitliğin de sağlanması olduğu ifadesiyle birlikte, yakından bildiği *ikinci Söylev*'de bulur.

Godwin'e göre, Rousseau için olduğu gibi, insanın en temel ve güçlü dürtülerinden biri özsevgidir. Rousseau'nun özsevgisine çok benzeyen, insanın "farklı olma arzusu" kendi içinde kötü bir şey değildir: İlerleme için çok güçlü bir güdü sağlayabilir.³ Fakat saygıdeğerlik çeşitli yollarla aranabilir ve modern zamanlarda genellikle servet biriktirip bunu gösterebilen insanlara atfedilir. "Ağırbaşlılık, dürüstlük, çalışkanlık, aklın en üstün gücü ve en ateşli iyilikseverlik, bunlara sahip olan kişinin maddi durumu sınırlıysa değersizdir."⁴ Zenginliği evrensel bir erdem işareti olarak düşünmek, yanlış bir değerler dengesi benimsemektir. Zenginlikler genel olarak "insanca olmayan" bir biçimde başkalarının kazançlarını çiğneyerek hem faydacı karşıtı hem de mükemmelmci karşıtı davranışlar yoluyla elde edilir.⁵ Zenginlik peşinde koşmaya adanmak sonuç olarak ahlak yasasına yabancı

1 İbid. vi». x. 790.

2 İbid. vi, 745. bkz. Stafford, *Socialism, Rcdicalism and Nostalgia*, 125; ama karşılaştırınız 136.

3 *Political Justice*, vm, i. 706.

4 İbid. iii. 727.

5 İbid. 728.

şeyler tarafından yönetilmek yani yozlaşmak ve özgürlüksüz olmaktır. Rousseau gibi Godwin de insan doğasının yozlaşmasını ve köleliğini bir "bağımlılık" durumu olarak tanımlar. İçten pazarlıklılar ve dalkavukların davranışlarında kendini açığa çıkaran "bağımlılık duygusu" bazı insanların doğal olarak diğerlerinden üstün olduğu inancına dayanır ki bu inanç uzun süreden beri varolan toplumsal eşitsizlikler kanıtı ile teşvik edilir.¹ Özellikle bunun arkasında yatan "kurulu mülkiyet yönetimidir. Çoğu insanın şu anki durumu ile olabileceği ya da olması gerektiği durum arasındaki fark, "onursuz bir alçaklıkla velinimetime dalkavukluk eden ve zaten talep etmiş olması gerekeni aldığı için minnettarlıktan dili tutulan fakir" ile "diğeri ile tartışan ve sepeplerini sadece talebinin haklılığına dayandıran insan" arasındaki farktır.² Fakat ekonomik bağımlılık tarafından yozlaştırılanlar sadece yoksullar değildir. Zenginler yoksulların emeğini sömürerek kibirliliğe, gösterişe ve güçsüzleştirici bir tembelliğe sürüklenir. Hepsisi de eylemin doğru amacının kişisel maddi çıkar olduğu yolundaki yanlış fikri paylaşırlar. Ekonomik eşitsizliğin neden olduğu yozlaşmanın, bağımlılık duygusunu, "dolaylı bir yola sapmadan toplumdaki her eve sokarak",³ bulaşıcı bir hastalık gibi yayıldığı görüşüyle Godwin Rousseau'yu takip eder.

*İkinci Söylev**de olduğu gibi zengin ile fakir arasındaki ilişkiler yaygın bir hile ve şiddet durumunu getirir ve bu da hükümetin kurulmasına yol açar. Herkesin çıkarım güvence altına alma iddiasına rağmen hükümet, sadece eşitsizliği kurumsallaştırır ve bunun sebep olduğu tutkuları körükler. Fakirin bakış açısından politik toplum "adil olmayan bir bileşim oluşturur", "herkesin haklarını koruyup varolmak için gereksindiği şeyleri

1 Ibid. 725.

2 Ibid. 725-6.

3 Ibid. 725.

güvence altına almak yerine bütün avantajını himayesindeki az sayıda bireye sunar ve diğerlerinin payına bağımlılık ve sefaleti bırakır".¹ Hükümetler, zenginlerin ahlaklı olmayan mülkiyet taleplerinin tadını çıkarmalarını koruma altına alarak ve onları çeşitli hizmetlerle ve saygınlıkla ödüllendirerek, yanlış olan ekonomik değerler dengesini güçlendirirler. Karşılığında zenginler bile, politik otorite karşısında baş eğmeleriyle, içten pazarlıklı ve dalkavuk olmaya zorlanırlar. Hükümet bu yolla "toplumun bütün tabakalarının" yozlaşma ve bağımlılık ilişkileri içerisinde hapsolmasma yardım eder.²

Mevcut hükümetlerin ahlaklı öz-yönetimi yok ederken kullandıkları ikinci araç güç ya da baskıdır. "Kırbaçlar, baltalar, darağaçlar, zindanlar, zincirler ve işkenceler insanları itaate ikna etmenin ya da kafalarına akim derslerini sokmanın en tescilli ve yerleşik metotlarıdır."³ "İtaat" analizinde Godwin ahlaklı öz-yönetim ile baskı arasındaki ilişkiyi basit bir karşıtlık ilişkisi olarak değerlendirir.⁴ Baskı, ister istemez bireyin iradesinin, yani özgürlüğün; bu iradenin eylemde ifade edilmesinin yok edilmesini gerektirir. Fakat Godwin'in savunduğu özgürlüğün özne olarak *herhangi* bir iradeyi değil Özellikle deneyimsel arzulardan ayırt edilebilen rasyonel ve ahlaklı iradeyi ele aldığı göz önünde bulundurulursa mesele daha karmaşık hale gelir. Çünkü o zaman baskının, aksi takdirde otantik rasyonel ve ahlaklı özgürlüğü yükseltebileceği meselesi gündeme gelir. Bu, "özgür olmaya zorlanma" argümanıdır ve Berlin'in özgürlüğün pozitif kavramlarının otoriter eğilimli olması mümkündür şeklindeki tezini akla getirir.

Fakat *Politik Adalet*'in başka bölümlerindeki işaretler Godwin'in baskının etkileri hakkında sadece "itaat" bölümünde gö-

1 ibid. I. iii. 90.

2 Ibid. vm. iii. 725.

3 ibid. 1. ii. 87; ayrıca bkz. vu. ii. 639-42.

4 Ibid. 6, vi.

rünenden daha karmaşık bir görüşü olduğunu gösterir. Hükümetin zorlamaları ahlaklı öz-yönetim ile birçok açıdan çatışır. Hükmedenler genellikle cahildirler ve yönetimleri aîtmdekileri aslında yanlış olan şeyleri yapmaya zorlarlar. Hükümetler onu oluşturan bireylerden daha az hata yapabilir nitelikte değildir ve "bütün insanlar yanlışabilir niteliktedir".¹ Genel bir kural olarak en iyisi en yakından tanıdığımız meseleleri, yani bize ait olanları yönlendirmektir. Milyonların yaşadıklarına müdahale etmeyi düşünmekle hükümetler boylarını aşan bir iddiada bulunurlar.² Bu anlamda en kötü hükümet türü gücü tek bir insana³ emanet eden monarşi olsa da, yönetici sayısının arttığı aristokratik hatta demokratik biçimlerde durum biraz daha iyidir. Hükümetler tek sesli olmalıdır, bu değişmez bir biçimde hâkim bireylerin ya da grupların sesidir ve bunların etkisi akla ve kanıta değil "birlikte hareket ettikleri insanların Önyargılarına, kaprislerine, zayıflıklarına ve fesatlıklarına" dayanır.⁴ Hiçbir hükümet liderlerinden daha iyi değildir ve onlar da karşılığında, en iyisi olsa bile, başlıca destekçilerinin çıkarları için ödün vermeye zorlanırlar. Öyleyse bütün hükümetlerin "akıl yönünden eksik olmaları beklenmelidir".⁵

Bir hükümetin iyi biçimlendirilmiş ve iyi niyetli olduğunu düşünsek bile Godwin yine de bunun doğru eylem zorlamasının insanların gerçekten erdemli ve ahlaklı öz-yönetim sahibi olmasını engelleyeceğini savunurdu. Baskı, belli bir eylemin gerçekleştirilmesini sağlayabilir fakat bu eyleme erdemli bir güdü kazandırmakta güçsüzdür; gerçekte böyle bir güdüyü sadece yok edebilir. Eylemlerini hükümetin müdahalesiyle doğru bir şekilde yönlendiren insanlar eylemin doğruluğu adına değil -çünkü,

1 Ibid. vi. iii. 579; n. v. 198.

2 Ibid. v. ii. 411.

3 Ibid. iv. 431.

4 Ibid. vi. i. 558.

5 Ibid.,

Godwin'in terimleriyle, eylemin doğruluğunu "kavrayışları" an-gaje olmuştur- öngörülen cezadan kaçınmak için böyle hareket ederler. Diğer yandan yine de doğru eylemde bulunan insanlar için hükümetin cezası sadece erdemli güdü denilebilecek şeyi seyreltme işlevi görür. "Önceden bunu özündeki üstünlük için tercih ederdim. Artık, pozitif kurum etkisini göstermeye başla-dığından beri, bazı insanlar buna keyfi olarak epey bir miktar kişisel çıkar ekledikleri için tercih ediyorum."¹

Bu ikinci argüman hatalıdır. Bir hükümetin bir eylemi ya-saklamasının benim bu eylemi gerçekleştirmemek yönündeki daha önceden varolan güdüm üzerinde hiç etkisi olmayabilir. Hükümet bunu yasaklamadan uzun süre önce belli bir eylemin yanlış olduğuna inanabilir ve bundan kaçınma kararı alabilirim. Fakat Godwin'in "seyreltme" argümanına pek de ihtiyacı yoktur. Onun hükümet karşıtı durumu için hükümetlerin yönetimi al-tındakilere baskı uygulamaları ve baskının ahlaklı öz-yönetimi yok etmesi yeterlidir. Her iki durumda da argümanı iyi kurul-muştur. Hükümetler gerçekten de baskı uygularlar ve "baskı dolaysız bir şekilde kavrayışımızı, korkularımızı, görevlerimi-zi ve zayıflığımızı birbirleriyle tutarsızlaştırma eğilimindedir."² Birey, etkili bir baskıya maruz kaldığı zaman ahlaklı öz-yönetim sahibi olamaz.

Burada Godwin'in, bir bütün olarak anarşist geleneğin, Ber-lin'in tezine dolaylı yanıtını görüyoruz. Berlin bir koşulda hak-lıdır; eğer gerçek ya da otantik öz, görünüşte doğru olan bir ey-lemin yalın bir şekilde yerine getirilmesi yoluyla gerçekleşirse. İtaatsizliğe karşı ceza tahdidinin olduğu bir koşulda sadece be-lirli bir eylemi yerine getirerek gerçek özümü gerçekleştirdiğim söylenebilir, öyleyse Özgür olmaya zorlanabileceğim doğrudur: Bu yüzden böylesi bir "özgürlük" nosyonu otoriter amaçlara uy-

1 Ibid. 31. vi. 202-3[^]

2 Ibid. vii, ii. 639.

gundur. Fakat aslında hiçbir ahlaklı öz-yönetim kavramı, özellikle de Godwin ve Onun anarşist ardıllarının, kesinlikle bu kadar zayıf değildir. Mükemmelci Özgürlük için sadece doğru eylemi gerçekleştirmek yeterli değildir; insan doğru eylemi rasyonel ve ahlaksal irade ile, yani eylemin doğruluğunu kendisi kavrayarak gerçekleştirmelidir. Anarşistlerin anladığı ve savunduğu anlamda ahlaklı öz-yönetimi kesinlikle zorla kabul ettirilemez yapan şey, güdü inancı ögesidir. Bir hükümetin yönetimi altındakileri belli bir yönde davranmaya zorlayabileceği konusunda şüphe yoktur, fakat aynı yöntemler insanların böyle davranma sebeplerinin erdemli olmasını sağlayamaz.¹ Bu konuda söylenecek son söz bu değildir (5. Bölümde tekrar döneceğim) ama bu, Godwin'in ve anarşist geleneğin durduğu yer olarak alınabilir ve görünüşte Berlin'in tezini çürütür.

Godwin'e göre baskıya maruz kalan bir insan bile içsel bir bütünlüğü korur.² Böyle bir insan sadece daha üstün bir güce itaatin "kaçınılmazlığı"nı kabul eder ve diğer yanda kendi yargısını sağlam bir şekilde korur. Fakat bu içsel bütünlük bile hükümet tarafından telkin yolu ile (Godwin'in "güven" dediği şey) yok edilebilir. Güvenin dışında hareket etmek iradi hareket etmektir fakat insanın, yargısını ya da emirlerini zorlayıcı ya da zorunlu (kendi meziyetlerine dayanarak değil, yargılayan ya da emirleri veren insanın varsayılan meziyetlerine dayanarak) kabul ettiği birisinin itaati altında. Böyle bir insan ya uzman bilgi temelinde ya da kanuni, politik ya da toplumsal durum temelinde otorite -itaat edilmesini ya da tavsiyelerinin kabul görmesini- talep eder. Godwin ve Rousseau dışsal otoriteye düşüncesizce itaatin ahlaklı öz-yönetimi zayıflattığı ve mevcut hükümetlerin bunu teşvik ettiği konusunda birleşirler. Çünkü ikisine göre de

1 Bu nokta daha ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bkz. G. Crowder, "Negative and Positive Liberty", *Political Science* 40 (1988). 57-73.

2 *Political Justice*. m. vi, "İtaat Üzerine".

ahlaklı yargı gerektiren bir durumda sadece başkasının emirlerine "itaat" etmek, yarii başkasının isteklerini bu isteklerin içeriğinin değeri hakkında fikir sahibi olmadan yerine getirmek, "insanın yasayı kendisine uygulamakta" (Rousseau'nun kelimeleriyle) başarısız olmasıdır. Salt itaat, Rousseau'nun vicdanı da olsa Godwin'in kavrayışı da olsa, otantikleşme sürecini bertaraf eder.

Mevcut hükümetler şüpheli meşruiyetlerine yönelik tehlikeli soruların önüne geçmek için bunu teşvik ederler. Bunu insan doğasının otantik olmayan öğelerini, daha aşağı hırslar ve duygulan, öne çıkararak yaparlar, çünkü bu yolla birey varolan düzenin kökenine veya gerekçelerine yönelik vicdanlı ya da rasyonel düşüncelerden uzaklaştırılmış olur. Rousseau'ya göre bu yüzden "eğlence sanatları" yöneticiler tarafından teşvik edilir. Çünkü bunlar "yapay istekleri" ve "aklın küçüklüğünü" yücelterek insanların ikincil durumlarıyla tatmin olmalarını sağlarlar. "Kaçınılmazlık saltanatları ortaya çıkardı; sanatlar ve bilimler bunu güçlendirdi."¹ Kendi tarafından Godwin hükümdarların işgal ettiği alanın, içinde "ruhumuzu kamaştıran ve yargımızı yanıltan her tür hileyi bannıdın" "düzenbazlıklara" ya da yalanlara dayandığını söyler. Buna uygun olarak, kral her zaman "bütün ihtişamıyla, refakatçileriyle ve şatafatlı arabalarla birlikte gösterilir ve Onun adıyla, "Pharaoh'un kurbağaları gibi," her yerde karşılaşırız.² Her defasında hükümdarın bizim hükmedenimiz olduğu hatırlatılır ve "politik görevlerimizin (bütün görevlerin en önemlisi) özü bağlılıktır; krala karşı dürüst ve sadık olmak, aslında nefret etmemiz gereken bir insana hürmet etmek ve itaat etmektir; yani utancımızı gurura çevirmek ve kavrayışımızın teslimiyetinden onur duymaktır."³ Godwin sadece

1 *Discourse on the Arts and Sciences*, pt. 1.

2 *Political Justice*, v. vi. 441; v. vii. 456.

3 *Ibid.* v.v. 441-2.

monarşinin değil varolan bütün hükümet biçimlerinin sessizce itaati sağlamak için güven telkin etmeye çalıştıklarını ifade eder. Başarılı oldukları oranda ahlaklı öz-yönetim biçimindeki özgürlük zayıflar.

4. HÜKÜMET KARŞITI DURUM II

Bu noktaya kadar Godwin'in büyük hükümet eleştirisi Rousseau'nunkiyle hemen hemen uyumludur. İkisi de mevcut bütün hükümetlerin, ekonomik hâkimiyetin koşullarını sürdürerek, baskı uygulayarak ve düşüncesiz güveni sağlamak için otantik kişilik üzerindeki duyguları ve hırsları Öne çıkartarak ahlaklı öz-yönetimi yok etme eğiliminde oldukları İddiasında birleşirler. Fakat bu geniş uzlaşma temelini Ötesinde Godwin'in argümanı geliştikçe artan bir ayrılık ortaya çıkar. Örneğin, Onun baskının *her zaman* ahlaklı öz-yönetim ile çeliştiği inancına, meşru yönetim koşulları altında insanların "özgür olmaya zorlanabileceği"ni savunan Rousseau katılmaz. (Bu konu 5. Bölümde tekrar ele alınacaktır). Godwin, Rousseau'nun hükümetler tarafından itaati sağlamak için kullanılan baskıcı olmayan araçlar savunusuna göre, daha kapsamlı bir inkâr üzerinde durur. İkisi de bir amaç olarak düzenbazlık üzerine kurulu hükümetleri reddederler fakat bunu üzerinde anlaştıkları bireyin ahlaklı öz-yönetimi amacı için araç olarak kullanma imkânı konusunda ayrılırlar. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde arzulanabilir yönetim şekline yönelik bireysel din duygusunun her vatandaşın "görevini sevmesi"ni sağlamak için yeterli olduğunu savunur. Godwin'in kelimeleriyle aslında "hiçbir yasa koyucunun din hilesine başvurmadan genel bir politik sistem kuramayacağını" savunur.¹ Godwin bunun *politik* toplum -hükümet tarafından

1 Ibid. x. v. 496. Godwin *Toplum Sözleşmesi*'nden alıntı yapmış izlenimini veriyor ama bu daha doğru olarak Rousseau'nun söylediğinin başka kelimelerle ifadesidir.

yönetilen toplum- için geçerli olduğunu doğrulayabilir, ama kurumsal dinin böyle bir toplumu pekiştirmek için gerekli olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Bütün "hileler" gibi dinin de kavrayışa karşı olduğu için reddedilmesi gerektiğini söyler. Son olarak Rousseau'dan çok Önemli bir ayrılığı Godwin'in modern özgürlüksüzlüğün esas sorumluluğunu hükümetlere yüklemesidir. Rousseau Devleti, en azından mevcut biçimdekini, daha önceden gelişmiş olan kişiler arası üstünlüğün koşullarına son mührü basan bir şey olarak görürken, Godwin için hükümetin bu koşulları sürdürmedeki rolü esas problemi, "insanoğlunun fesatlıklarının tek kaynağı"nı oluşturur.

Godwin'in varolan kötülüğün ve özgürlüksüzlüğün en önemli kaynağının her şeyden önce hükümetler olduğu yolundaki ısrarı, Onun farklı anarşist durumunun kaçınılmaz bir ögesidir. Fakat Onu Rousseau'dan kesin olarak ayıran ve anarşist olarak tanımlayan önerme sadece mevcut veya geçmişteki hükümetlerin değil, hükümetin doğasının, "en iyi biçiminde hükümetin" ahlaklı öz-yönetimi yok edici olduğu önermesidir. Rousseau bir anarşist değildir çünkü dolaylı olarak mevcut bütün hükümet biçimlerini suçlamasına rağmen yine de, bu inancının derinliği ne kadar olursa olsun, insanın en iyi çıkarlarına hizmet edecek bir Devlet biçiminin düşünülebilir olduğuna inanır. Godwin bunu reddeder. "Herhangi bir insanın ya da insanlar grubunun, düşüncelerini başka düşüncedeki insanlara empoze edebilmesi kesin olarak yanlıştır ve her durumda şiddetle reddedilmesi gerekir".¹ Hükümetin kendisi kötücüdür. Onu iyileştirmeye çalışmaktan çok, şimdiki kusurlu bir rasyonaliteye sahip durumumuzda bile, ondan mümkün olduğunca vazgeçmeliyiz.

1 *Political Justice*, II. vi. 203. Tartışmanın bu aşamasında Godwin gücün bazı durumlarda gerekli bir kötülük olduğunu kabul etmeye hazırdır. Fakat en azından 5. cildin sonunda faydanın ve insan mükemmelleştirilebilirliğinin güç kullanımına kesinlikle son verilmesini gerektirdiği konusunda Şüphesi kalmaz.

Godwin neden bu daha güçlü iddiada ısrar ediyordu? Buna bir başlangıç noktası, hükümetin sonuç olarak gereksiz olduğuna inanmasıydı. Bu argümanın izi gerçeğin mutlak gücü doktrininde görülebilir. Gerçek, yeteri kadar anlayabildiğinde ve eylem engellenmemiş gerçek yargı üzerine temellendirildiğinde insanoğlunun ahlaksal ilerlemesi baskıya ya da hileye gerek kalmadan sağlanabilir. Fakat Godwin'e göre gerçeğin yüceltilmesi için müdahale yalnızca gereksiz değil, kesinlikle zararlıdır. En iyi hükümetlerde bile gerçek, zorla kabul ettirilmeye çalışıldığında amacından uzaklaşır, ki hükümetlerin büyük çoğunluğu yalandan başka bir şey sunmaz. Her iki durumda da hükümet gerçeğin yayılması önünde gerçek bir engeldir ve ahlaksal ilerlemesi güvence altına alınması gereken bizler, sürekli bir kötülüğe ve bağımlılığa maruz kalırız. Godwin'in bunun neden böyle olduğuna getirdiği açıklama Onun mevcut ya da geçmişteki hükümetlere yönelik argümanın hükümetin kendisi için geçerli olacak şekilde genişletilmesi olarak ele alınabilir. İlki için geçerli olan özgürlüğü yok edici özelliklerden -ekonomik hâkimiyetin devamlılığı, güven telkini ve baskı- birinin ya da daha fazlasının diğeri için de geçerli olduğu gösterilmelidir. Peki Godwin gerçekte bunu gösterir mi?

Ekonomik hâkimiyet, mevcut Devletler arasında görece evrensel olsa da, *herhangi* bir Devlet'te kesinkes kaçınılmaz değildir ve Godwin bu kadarını kabul eder. Bazı yerlerde ekonomik eşitsizliğin değişmez olarak hükümetler tarafından devam ettirildiğini savunuyor izlenimi vermesine rağmen başka yerlerde doğru olarak hükümetin mülkiyet dağılımını eşitleyebileceği olasılığını kabul eder.¹ Bu olasılık yine de olumlu değildir çünkü hükümetin gücünün genişletilmesi, "despotça ve mutlak bir müdahaleyi" içerir ve "bu genel iyilik için kaldırılmaya çalışılan

1 Jbid.vın.ii. 713-14.

eşitsizlikten daha zararlıdır."¹ O halde Godwin'ın hükümete saldırı temelini ekonomik hâkimiyetten baskıya kayar.

Peki hükümetin kaçınılmaz bir özelliği olan güven telkini konusuna ne der? Godwin Hume'un, hükümet yönetilenlerin düşüncesine dayanır sözünü tekrar etmekten çok hoşlanır.² Bu, güç ve baskının geniş bir alan ve nüfus üzerinde kontrolü uzun süre sağlamak için tek başlarına yeterli olamayacakları anlamında gerçekten doğrudur. Fakat hükümetin dayandığı düşünce, güven biçiminde olmak zorunda mıdır? Kesinlikle herhangi bir hükümet, emirler ile ilgili ahlaksal meselelere aldırış etmeksizin, yönetimi altındakiler tarafından itaat edilmeyi *talep etmek* zorundadır. Otorite talep etmek budur ve otorite talep etmeyen bir hükümet kendini hükümet olarak tanımlayamaz; emirleri ya içerik hakkında soru işaretleri bırakarak eyleme yönelik tavsiyeler ya da yasadışı zorlamayla aynı karakterde olan güç iddiası biçiminde olacaktır. Fakat bir hükümetin, adındaki hüküm etmenin bir gereği olarak otorite talep etmesi ile yönetimi altındakilerin sorgusuz sualsiz itaatini sağlamaya çalışması aslında farklı şeylerdir. Görece liberal devletler ile görece otoriter ya da totaliter devletleri birbirinden ayıran noktalardan birisi budur. Görece liberal devlet bir biçim meselesi olarak otoritesini iddia eder fakat genellikle sadece uysallığa razı olur. Böyle bir Devletin vatandaşları emirlere kendi nedenlerinden ötürü uyabilirler; genel bir zorunluluğa uymayı (yani ne emredilirse emredilsin itaat etmeyi) reddetseler bile böyle davranabilirler.³ O halde gü-

1 Ibid. V. xi. 472.

2 Ibid. I. vi. 148; II. iii. 181-2; IV. i. 258.

3 Bkz. J. Raz, *The Authority of Law; Essays on Law and Morality* (Oxford, 1979). Raz, emirlere, "istenildiği gibi" ne emredilirse emredilsin sorgusuz sualsiz, itaat etme zorunluluğunu tanımasak bile bir Devletin varlığının haklı çıkarılabileceğini savunur. Devletin bir eylemi emretmesi eylemin doğruluğunu azaltmaz ya da çoğaltmaz; ama bu emrin altında yatan baskı bize doğru eylemde bulunmak için artı bir neden sunabilir.

ven, Devlet için ekonomik hâkimiyetten daha fazla *kaçınılmaz* bir özellik değil gibi görünüyor.

Godwin hükümetin birey üzerinde iktidarı sadece irade ile açıkça çatışan güç ya da baskı yoluyla değil, aynı zamanda iradeyi bozmak ve koşullandırmak için tasarlanmış araçlar yoluyla da nasıl sağlayabileceğini göstermek adına çok önemlidir. Ve, farklı hükümet biçimlerinde değişen derecelerde olan, iktidarın bu çeşidinin politik deneyimin yaygın bir özelliği olduğunu inkâr etmek de güçtür. Godwin'in göstermediği şey, bu iktidarın mümkün olan bütün hükümet biçimlerinde ahlaklı öz-yönetimle ters bir oranda bulunmak zorunda olduğudur. Bu ihmal, hükümet karşıtı durumunun, Onun istediği, şiddetinden bir parça götürür, çünkü ona göre ahlaklı öz-yönetim, güven ile baskı birleştiği zaman en fazla zararı görür.

Fakat baskının kendisi ile ilgili argüman geçerlidir. Godwin, bütün hükümetlerin eşitsizliği savunması ya da güvene başvurmaması gerektiğini göstermekte başarılı olmasa bile baskının bütün hükümetlerin belirleyici özelliği olduğunu iddia ederken ayaklan yere sağlam basar. "Bütün hükümetler, içlerinde temel ve karakteristik bir Özellik olarak bu kötülüğü taşır."¹ Bu şüphesiz doğrudur.

Pozitif kurumlar, varlıklarını güçlendiren tanınma nede- niyle, benim bazı önermeleri kabul etmemle yetinmezler. Bu, saygın bir makamın, sonuçta kendi kavrayışımın ol- gun yargısı ile uyumlu değilse reddedebileceğim önerileri şeklinde olabilir. Fakat *tam da bu kurumların doğasında* benim itaatimi sağlamaya yönelik ya ceza ya da ödül şeklinde, bir yaptırım vardır.²

Hükümet tam da doğası gereği baskıcıdır: Baskıya dayalı olmayan bir kurum hükümet sayılamaz. Gene de baskıcı iktidara

1 *Political Justice*, iv. i. 263.

2 *Ibid.* n. vi. 203.

sahip olmayan bir "hükümet" tasarlamak *mümkün olsaydı*, böyle bir kurum Godwin ve ardılarını ilgilendirmezdi. Onların argümanları bir organize baskı kaynağı olarak meşruiyet talep eden hükümete karşıdır ve bu, kesinlikle "hükümetin" genelde anlaşıldığı anlamıyla uyumludur. Baskı, ahlaklı öz-yönetim ile çeliştiği için ve ahlaklı öz-yönetim üstün bir şekilde değerli olduğu için bütün hükümetler arzulanamazdır. Esas önermesine bakıldığında Godwin'in argümanı zorlayıcıdır. Teorisinin eleştirel evrelerinin temel ilkeleri bunlardır ve bunlar aynı zamanda bir bütün olarak klasik anarşizmin de eleştirel yanını oluşturur. Godwin hiçbir zaman kendisini "anarşist" olarak adlandırmadı fakat hükümet eleştirisi Onu, sonraki Avrupalı yazarlar ile, bu isim dışında, birleştirir.

5. BİREYSELLİK ve UYUM

Şu anda güçlü ve zarar verici olsa da, hükümetin, aklın ilerlemesinin bir sonucu olarak yok olması kaçınılmazdır. Peki Godwin bunun yerine ne tür bir toplumun ortaya çıkmasını bekler? Onun gelecekteki arzulanabilir dünyasında insanlar aklın ve ahlakın kanunlarıyla uyumlu olan güçlü bir öz-yönetim sahibi olacaklardır ama bu, Godwinci bir dünyanın "tutkusuz aklın" dünyası, Hazlitt'in ifadesiyle, birbirlerinden ve insan toplumu olarak tanınan herhangi bir şeyden yalıtılmış bir halde faydanın gereklerini hesaplayan hoşgörüsüz *houyhnhnms*'lerin yaşadığı bir dünya olması gerektiği anlamına gelmez.¹ Godwin'in kendisi bir dereceye kadar böyle bir izlenim verdiğinin farkındaydı. 1798'de yazılmış bir notta *Politik Adalef*'in tutkuların, özellikle de aşk ve dostluk gibi "özel duyguların", insan doğasında oyna-

1 W. Hazlitt, "Godwin"... *The Spirit of the Age, or Contemporary Portraits*" (Londra, 1825). Godwin'in iyi toplumunu bu *houyhnhnms* üzerine kurduğu yolundaki görüş için bkz. J. Preu, "Swift's Influence on Godwin's Doctrine of Anarchism", *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), 371-83.

dıkları role yeterli açıklamayı getirmediğini kabul eder.¹ Fakat kitabın temel argümanlarını hiçbir zaman değiştirmez ve sonraki basımlar esnasında akıl ve tutku, bağımsızlık ve toplum arasında bir denge kurmaya çalıştığı görülebilir. Esas olarak bu eşleştirmelerden ikincisi ile ilgileneceğim ama bu ikisi arasındaki ilişkiye ve Godwin'in nereye kadar tam ortayı bulmaya çalıştığına evlilik hakkındaki görüşlerinin evrimi incelenerek kısaca değinilebilir.

İlk basımda Godwin, kişisel yargı ve faydanın evlilik ile ilişkili gerekleri hakkında aşırı derecede radikal bir görüşe bağlı kalır.² Yani evlilik, özel duygular temelinde kurulmuş diğer ilişkiler ile birlikte, genel mutluluğun katı bir şekilde tarafsız olan standardı ve kişisel yargının bütünlüğünü koruma ihtiyacı tarafından dışarıda bırakılmış gibi görünür. Fakat üçüncü basımda Godwin meseleyi artık o kadar keskin değerlendirmez. Artık kaldırılması gereken evliliğin kendisi değil, "Avrupa ülkelerinde uygulandığı şekliyle" evliliiktir.³ Yani artık taraflara bir özgürlük alanı ve "vazgeçme şansı" bırakıldığında "yararlı ve saygın bir kurum" olarak evliliğin yolu açıktır.⁴ Sonraki bu tartışma Godwin'in "bireysellik ile uyum arasındaki gerçek orta noktayı araştırmanın önemli bir konu "olduğunu belirtmesine neden olur." Bireysellik bireyin üstünlüğünün özü olsa da, "insanın topluma yönelik biçimlendiğini de gözlemlemek gerekir. Toplum olmadan belki de doğamızın elverişli olduğu en üstün hâzîardan mahrum kalırız."⁵ Bu ikinci konu Godwin'in romanlarının, özellikle de *Caleb Williams*'in, değişmez konusudur.

1 C. Kegan Paul, *William Godwin: His Friends and Contemporaries* (Londra, 1876), i. 294-5.'ten alıntılanmışım

2 Bu konu üzerinde üç basım arasındaki farklılıklar için bkz. Priestley'in metni: iii. 219-20.

3 *Political Justice*, viii. App., s. 762.

4 Ibid. 764.

5 Ibid. 756,757.

Godwin'in insanı sadece "özgür olmanın ötesinde asla onay nesnesi olamayacak bir varlık" değil, aynı zamanda hemcinsleriyle ilişkisinde doğasını ifade eden tamamen toplumsal bir varlıktır. Bu Rousseau'nun da görüşüdür ve Godwin'in insan doğasının bu açıkça birbirine karşıt öğelerini uzlaştırmaya çalışırken karşılaştığı güçlük *Toplum Sözleşmesi*'nde formüle edilmiş olan bir problemin tekrarıdır: İnsanın toplumsal ihtiyaçları karşılanmalıdır fakat ahlaksal Özgürlüğünden ne pahasına olursa olsun ödün verilemez.

Godwin için de Rousseau için de tek çözüm aşırı bireysel bir yalıtılmışlık hayatı değildir. Godwin'in kaçınmaya çalıştığı bağımlılık, toplumsal karşılıklı bağımlılık değil, Rousseau'nun düşündüğü anlamda, insanın doğasına ve ahlak yasasına yabancı olan tarafından yönetilme durumudur. Onun talep ettiği özgürlük, Rousseau'nunki gibi, basitçe müdahalenin ya da etkinin yokluğu değil, ahlaklı öz-yönetimdir. Bu, yüksek derecede bir toplumsallaşabilirlik ile uyumludur; hatta Godwin'in kendi açıklamasında buna kesinlikle gereksinir. Bütün ilerlemelerin bağlı olduğu gerçeğin ilerlemesi yalnızca yeterli fikir iletişimi yoluyla mümkündür ve bu, bireyler arasında engellenmemiş ve içten düşünce alışverişlerini gerektirir. Böyle bir görüş Rousseau'nunkiyle çatışır çünkü Onun gerçeği arama yöntemi esas olarak içe bakıştır ve Rousseau *Toplum Sözleşmesinde* süregelen bu genel tartışmayı politik bütünün içine girmiş bir belirsizlik ve bozulma işareti olarak değerlendirir. Geniş bir diyalog zemini, Rousseau için değildir ama Godwin için başkalarının düşüncelerinin kendi düşüncelerimiz üzerinde hâkimiyet kurmasına izin vermediğimiz sürece arzulanabildir. Godwinci bir toplumun en karakteristik kişiler arası ilişki biçimi rasyonel diyalogdur. Görüşünün bu yanında, kafasında muhalefet ve radikalizm çemberindeki akla dayanan tartışmalar deneyimi olabilir.¹

1 Bkz. Philp, *Godwin's Political Justice*. 170-3.

Fakat Godwin'in çizdiği resmin başka bir yanı da vardır ve burada Rousseau'nun güçlü bir şekilde etkili olduğu görülür. Godwin'in insanın tamamen izolasyonist olduğu söylenemez ama Godwin *İkinci Söylev'deki* ahlaklı öz-yönetimin en iyi yüksek derecede bir kendine yeterlilik tarafından korunabileceği önerisini kabul eder. Bunun nedeni yine kendine yeterliliğin, isteklerin çağdaş toplumdaki tipik ahlak dışı rekabete başvurma-dan tatmin edilebilecek bir basitliğini gerektiriyor olmasıdır. Godwin'in belirttiği, Rousseau'nun, bir düzeyde anlayış gösterdiği bir durum olan, "vahşi Devlet'in savunucusu olmasına" katkıda bulunan şey belki de bu tür bir gözlemde: "Sürekli bir kabalığın böylesi bir hediyeden daha tercih edilebilir olup olmadığı konusunda şüpheleri olan bu ahlakçılar kesinlikle suçlanmamalıdır."1

Godwin ilkelci bir bakış açısıyla teknoloji öncesi geçmişte bir Altın Çağ hayali kurmaz. Onun ideal toplumu esas olarak tarıma dayanacaktır ama Godwinci tarım, toprak üzerinde çalışma süresini azaltacak ve böylece insanlara düşünsel uğraşlar için serbestlik tanıyacak teknolojik ilerlemelerden bütünüyle faydalanacaktır. Godwin'in hayal ettiği basitlik, teknik ya da düşünsel bir basitlik değildir. Fakat teknolojik ve düşünsel ilerlemeyi olumlu bir şekilde kabul ederek *İkinci Söylemdeki* genel eğilimden ayrılmasına rağmen Godwin, maddesel kendine güveni vurgulayarak genel havasına şaşırtıcı bir şekilde yakın durur. Onun çizdiği resimde diyalog dışında toplu faaliyetin çok az yeri vardır. Basil Willey'in belirttiği gibi "O, nitelikli bir köylü yaşamının olduğu, her ailenin eşit büyüklükteki küçük arsalarda yaşadığı ve herkesin toprağın ve düşüncenin idaresine eşit oranda katıldığı küçük bir toplum ya da topluluk hayal ediyordu."2 İyilikseverliğe yönelik coşkusuna bakıldığında bu taslakta

1 *Political Justice*, VIII. vii. 751.

2 B. Willey, *The Eighteenth-Century Background* (Londra, 1949), 222.

gerektiği zaman karşılıklı yardıma da yer olması gerekir ama genel olarak Godwin'in hayal ettiği toplumda erdem, sağlam bir bağımsızlık üzerine temellendirilmiştir. "Birbirimize muhtaç olmadan yaşayabilmeliyiz. O, toplumu hayatın bir kaçınılmazı olarak değil de bir lüks olarak, masum ve gıpta edilecek bir şey olarak gören ve kendini seve seve buna teslim eden en kusursuz insandır."¹

Godwin bireyin "diğerlerinin keyfiyetine başvurmak" zorunda kalacağı herhangi bir anlaşımadan kaçınır; yine buradaki mantık keyfiyetin erdemi içermemesidir. Ama bunu aşırı bir noktaya götürür. "İşbirliği kavramıyla genelde anlaşılan her şey, bir derecede, kötücüldür."² Bu, "ortak emek ve ortak yemeği"de içerir, hatta -belki de Kalvinist arkapîamın bir kalıntısı- tiyatro ve orkestraları da.³ Burada Godwin için söylenecek en iyi şey teorisinin bu kısmının geri kalanıyla uyumlu olmadığıdır. El emeğinin ve bununla birlikte kolektif emeğin gereksizleşeceğini çünkü bilgideki ilerlemelerin gittikçe artan yetenekte etkili makinelerin icadını getireceğini umut eder.⁴ Fakat D.H. Monro'nun belirttiği gibi karmaşık makinelerin kolektif bir çalışma olmadan nasıl tasarlanacağını ve gerçekleştirileceğini hayal etmek zordur.⁵ Teknolojik ilerleme yüksek derecede bir işbirliğini gerektirir. Üstelik, işbirliği Godwin'in düşündüğü kadar sınırlı olursa, buna paralel olarak uygulamalı bilginin yayılması ve gelişmesi de azalır. Godwin'in kolektif çabaya karşı düşmanlığı, durgun, bireyleri tarafından kazanılan bilgiyi hayata geçirmekte başarısız ve böylece kazanmış olması gereken deneyimler yoluyla öğrenmesi engellenen bir toplum yaratma riskini ortaya çıkarır. Kendisi de bir dereceye kadar bu tehlikenin

1 *Political Justice*, vm, App., s. 761.

2 Ibid. 758.

3 Ibid. 758,760.

4 Ibid. 759.

5 Monro, *Godwin's Moral Philosophy*, 157.

farkındadır: "Yalnızlık içinde olan bir insan, diğer gereksinimleri ya da zaaflarına bağlı olarak, en iyi düşüncelerini hayata geçirmeyi feda etmek ya da ertelemek zorundadır. Bu durum kavram içindeki kaç tane arzulanabilir tasarının yok olmasına yol açtı?"¹

Godwin'in işbirliğinin sonuçları hakkındaki Rousseau'cu şüpheleri her koşulda Onun gerçeğin mutlak gücü doktrini tarafından etkisizleştirilir. İlerlemiş rasyonaiteye sahip insanlar, hemcinslerinin keyfi arzularını tatmin etmek amacıyla değil, akıl bunu gerektirdiği için »ki sıklıkla gerektirir- işbirliği yapabilirler. Bununla tutarlı olarak Godwin şu anki biçimiyle "işbirliğini" gelecekteki ilerlemiş koşullardaki işbirliğinden ayırt edebilir ve sadece ilkini reddeder. Bu ayrıma benzer bir tutum "işbirliği kavramıyla *genelde anlaşılan şey*"s karşı çıkışında da görülebilir (benim vurgum). İşbirliğini "diğerlerinin keyfiyetine başvurma" kaçınılmazlığını içeren bir şey olarak tanımlaması, böyle bir çalışma birliğinden çok esas olarak salt keyfilik ile ilgili bir endişeyi dile getirir. Bu Godwin'in daha iyi olan argümanıdır ve bunun ötesine geçtiği sürece işbirliğine yönelik saldırısı genel teorisinden herhangi bir kayıp olmadan çıkarılabilir. Godwin'in görüşü için esas olan şey, toplumun, içinde insanların gerçeğin ve erdemin peşinde engellenmeden, hatta gerekli olduğu yerde hemcinslerinin yardımını alarak koştuğu bir biçim almasıdır.

6. EVRENİN DÜZENİ

Godwin'in genel arzulanabilir toplum kavramını verdikten sonra bu fikrin ortaya çıkardığı temel mesele ile, genel olarak anarşist geleneğin yapıcı yanının ortaya çıkardığı temel mesele ile ilgilenerek bu bölümü bitireceğim: Hükümetin yokluğunda

I *Political Justice*, vn. App., s. 758.

toplumsal düzen nasıl korunabilir? Godwin geleneğin standart olan ilk yanıtını verir: Hükümet insandaki bozulmanın en büyük kaynağı olduğu için onun ortadan kaldırılması haksız davranışı ve bunun sonucundaki toplumsal düzensizlik sorununu büyük ölçüde yok eder.¹ Anarşistlerin hiçbiri bunun tam bir yanıt olduğuna inanmazlar. Ardılları gibi Godwin de anarşizm altında bile haksız davranışın bir olasılık ve sonuçta bir sorun olarak kalabileceğini kabul eder. Onun terimleriyle, rasyonalitenin en son kusursuzluğu diye bir şey yoktur; gelecekteki ilerlemiş koşullar altında bile yanlış eyleme yol açan yargı hataları olabilir. Prensipleriyle tutarlı olması için Godwin'in yanıtı bireyin ahlaklı öz-yönetiminden ödün verecek bir yöntemden kaçınmalıdır. Onun çözümü diyalogdur. Godwin'in, kötü davranışı sınırlama ya da düzeltme tasarısının izin verdiği tek araç budur.² Bir insan "en nazik tavırla diğerini kötülüklerinden akla davet ettiği" zaman özgürlük korunur çünkü kavrayışa hitap etmek dışında davranışı etkilemek veya değiştirmek için herhangi bir girişim yoktur.

Bu nasıl işe yarayabilir? Belki de Alan Ritter, Godwin'in diyalog modeline duygusal öğeyi de eklediği görülen, bazı pasajların üzerinde durmasına neden olan şey bir toplumsal düzen aracı olarak salt diyalogun apaçık yetersizliğidir.³ Haksız davranışın, "sınırlı bir çemberin üyelerinin birbirlerinin davranışları özerinde uyguladıkları genel denetim" yoluyla yeteri kadar kontrol edilebileceği şeklindeki Godwin'in temel düşüncesi, nazik ve serinkanlı diyalog yoluyla salt rasyonel ikna nosyonu ile

1 Ibid- v, xxii. 545.

2 Godwin bu süreci "cezalandırmanın bir türü olarak da tanımlar ve orada insanın kötülüklerinin "acıya neden olabileceğini" savunur; Ibid, vm. App., s. 761. Fakat acı kasti değil raslantısaî olduğu için bu kesinlikle genel anlamında bir cezalandırma değildir.

3 A. Ritter, "Godwin, Proudhon and the Anarchist Justification of Punishment", *Political Theory* (1975), 69-87, 75-6; ayrıca bkz. *Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge, 1980), 9.

buraya kadar tutarlıdır.¹ Bu manzarada tatsız bir resmiyet havası seziliyorsa, Godwin, bunun tek nedeninin şu anki bozulmuşluk durumunda böyle tavsiyeleri ikiyüzlülük ile „Özdeşleştirmemiz olduğu“ yanıtını verir. Tasarlanan genel ilerleme göz önünde bulundurulduğunda O, dostça tavsiyelerin karşılıklı olan içten bir doğruluk endişesi ile gerçekleşeceğini umut eder.² Fakat mesele farklı ve kötücül bir açıdan yorumlanabilir. İlgili bazı pasajlara bakarsak salt tartışmanın açıkça duygusal baskı ile tamamlanmasının Önerildiğini görürüz. Mesela haksız bir davranışta bulunan insanın genel olarak kabul görmeyişi "Onu üzüntüye sürükleyecek" ve eğer devam ederse kendini o kadar "rahatsız" hissedecek ki gönüllü olarak göç edecektir.³ Burada haksız davranışın nasıl düzeltileceği hakkında daha makul bir açıklama ile karşılaşırız, ama özgürlükten ödün verme pahasına bir düzeltmedir bu.⁴ Godwin'in kendi kavramlarına göre, duygusal olarak bir eyleme zorlanan insan özgür değildir, çünkü kendi ahlak yasası kavrayışından çok korkuyla yönetilir,

Godwin'in en iyi düşüncesinin özgürlüğün feda edilmesine izin verdiğini düşünmek epey imkânsız bir şeyi düşünmektir. Ya aniden *Politik Adalet*'in tamamında üstün tutulan bir değerden ödün vermeye karar verdi; ya da özgürlüğe yönelik Mill'in "düşüncenin tiranlığı" dediği tehlikeyi görmedi. Aslında düşünce ürünü olmayan düzenin, gerçeğin peşinde olmayı yani mükemmelleşmeyi engelleme gücünün pekâlâ farkındaydı. *Politik Adalet*'in bütün eğilimi, bizi gerçeği aramaya ve çevremizdeki düşünce ve duygu durumu ne olursa olsun gerçekten doğru olduğuna inandığımız şekilde davranmaya kışkırtmak yönün-

1 *Political Justice*, 5. xxii. 545.

2 *Ibid*, xxiv. 553.

3 *Ibid*, xxii. 545, xxiv. 554.

4 Ritter, anarşistlerin özgürlüğü üstün bir değer olarak değerlendirdiklerine inanmadığı için bunu kendi yorumuna bir karşı çıkış olarak almazdı. Bkz. *Anarchism*, böl. 1-3.

dedir. Adaletin söz konusu olduğu yerde gücendirme korkusu geçerli bir güdü değildir.¹ "Toplumsal Sansür" pasajları Godwin'in genel teorisinin o kadar dışındadır ki, dil kullanımındaki tedbirsizliğin kasti olmayan sonuçları olarak makul bir şekilde çıkarılabilirler. Fakat Godwin'in anarşizm altında bazen toplumsal sansürü gerçekten kullanmak istediğini ve böylece durumunun kabul görmüş özgürlük kararıyla oldukça çelişkili olduğunu kabul etsek bile, aynı zamanda *Politik Adaletin* Godwinci özgürlük ile uyumlu alternatif bir toplumsal düzen içerdiği de bir gerçektir.

Godwin'in ahlaksal yargı ve değer, insanın mükemmelleşebilirliği ve gerçeğin mutlak gücü hakkındaki varsayımlarına bakılırsa düzen sorununa bir çözüm olarak diyalog nosyonu makuldür. "Aklın gücü mutlakdır: Eğer davranışım yanlışsa, açık ve kapsamlı bir bakış açısının çok basit bir sözü bunun böyle olduğunun görülmesini sağlar."² Godwin'in komşuları haksızlık yapanı herhangi bir şeye zorlamaya gerek duymazlar. Sadece dikkatini gerçeğe yöneltmeleri gerekir ve bütün şartlar aynıyken, bunu kendisi anlayacaktır çünkü gerçeğin kavrayış üzerindeki gücü mutlakdır. Yani "bizi yönlendirmek üzere tasarlanmış kutsalsuz bir araştırma özgürlüğünün sonucu kesin bir oybirliğidir."³ Godwin, tasarladığı anlamda ahlaksal gerçeğin geometrinin önermeleriyle hemen hemen aynı anlamda ve aynı derecede zorlayıcı olduğunu düşünmekte hatalıdır. Fakat, çağdaşları arasında yaygın bir varsayım olan, ahlak yasasının bilim ve teknolojinin gittikçe ilerleyerek aydınlatığı doğal düzenden çıkarılabileceği varsayımı göz önünde bulundurulduğunda ahlak kuralları hakkında yerleşmiş bir konsensüs imkânına olan inancı mantıksız değildir. Öyleyse Godwinci bir toplumda yaşamak,

1 Bkz. Godwin'in "The Mode of Excluding Visitors" tartışması, *Political Justice*, iv. App. İi.

2 Ibid. vii. iii. 644.

3 Ibid. v. xxiii. 548.

"insanların kaptisleri" tarafından değil, "evrenin düzeni" tarafından sınırlandırılmaktadır. Yani hem organik gelişmeyi düzenleyen hem de insan davranışı için normları belirleyen doğal yasa¹ tarafından. Gerçek ona yeteri kadar açıklandığı halde yanlışta ısrar eden kötü bir insan, bütün kanıtları anladıktan sonra bile yerçekimi yasasının geçerliliğini inkâr eden bir insan gibidir. Böyle biri Godwin'in tasarladığı şeyler dünyasında sadece bir anormaldir ve soruna sunulan tek çözümün bu anormalin göç etmesi olmasının nedeni de budur.²

Fakat şunun eklenmesi gerekir -yine Avrupalı anarşistlerin tavrını öngören bir durum-: Godwinci koşullar altındaki bireyin ahlaksal ilerlemesi bu koşulların *kendiliğinden* bir armağanı değildir. Son tahlil Me ahlaklı öz-yönetim her zaman bireylerin kendileri için kazanmaları gereken bir şeydir. Diğerleri tartışma ve tavsiye yoluyla yardım edebilirler ama sonuçta insanlar ahlak yasasına yönelik kendi kavrayışlarını kazanmak ve bu yasanın kendi özel durumlarına dair neleri gerektirdiğini bulmak için çaba sarf etmelidirler. Kabul edildiği gibi Godwin'in davranış teorisi böyle bir kavrayışa ulaşmış bir insanın bunun dışında hareket etmesinin çok zor olduğu yolunda çok güçlü bir iddiayı ima eder. Fakat bu bile kavrayış düzeyinde "coşkulu bir zihnin doğal olarak hizmete sunulması" için boşluk bırakır. Bazı yorumcuların görüşünün aksine, anarşistler yeni bir erdemler dünyasının sadece hükümetin ortadan kaldırılmasıyla sağlanabileceğine inanmazlar. Erdem ve özgürlük, insanlar hâlâ Devletin yozlaşmış etkisi altındayken açığa çıkamaz fakat Devletin kaldırılması, bireylerin kendi çabalarıyla tamamlanması gereken bir sürecin -kesinlikle çok önemli bir parça olsa da- sadece bir parçasıdır.

1 Ibid. vii.iii. 644.

2 Ibid. 643-4.

Düşünsel bağlamında görüldüğü zaman Godwin'in anarşizmi hiçbir şekilde genellikle düşünüldüğü gibi akıldışı ve tuhaf değildir. Kişisel yargı ya da ahlaklı öz-yönetim olarak anlaşılan özgürlüğe yönelik iddialar göz önünde bulundurulduğunda, hükümet karşıtı durum tutarlı ve ikna edicidir: Birincisi insan mükemmelliğinin bir parçası olduğu için dokunulmazlığı vardır -Rousseau'cu argüman; ikincisi, bu, sadece mevcut ve geçmişteki hükümetler tarafından değil, hükümetin doğası tarafından inkâr edilir -Godwin'in Rousseau'nun ötesine geçtiği nokta. Hükümetler, ahlaklı öz-yönetimi birçok yolla yok etmişlerdir, örneğin ekonomik ve toplumsal eşitsizlikleri sürdürerek ve yönetimi altındakilere "güven" telkin ederek. Fakat emirlerinin önünde sonunda baskıya dayanması hükümetin doğasındadır ve bu ahlaklı öz-yönetimi doğrudan doğruya bastırır. Öyleyse hükümet kaldırılmalıdır. Dahası, gerçeğin mutlak gücünden ötürü hükümet kaçınılmaz olarak kaldırılacak ve yerine devletsiz bir toplum gelecektir. Godwin bunu geometriden imgeler kullanarak açıklasa da Onun iyimserliğinin gerçek temeli deneyseldir: Bilimin ilerlemesi. "Dünya'nın gözle görülebilir düzeni"nin genişleyen bilgisi artan bir ahlak bilgisini ortaya çıkaracak ve bu da insanın özünde rasyonel olan doğası nedeniyle davranışı yönlendirecektir. En iyi ihtimalle hükümet, insan düşünsel hamlığı içindeyken gerekli bir kötülüktür fakat nihai çözülüşü kesin olan gereksiz bir kötülük haline gelecektir. Godwin'in teorisi şüphesiz ki iyimserdir fakat bu Aydınlanma'nın bilimsel optimizminin tutarlı bir sonucundan başka bir şey değildir.

PROUDHON

Pierre-Joseph Proudhon (1809-65) Godwin'in gerçekte anarşist olan mesajlarının farkında olmayarak yazdığı yazılarında gelenek için yeni bir başlangıcı temsil eder.¹ O "anarşist"² ol-

- 1 Proudhon'un hayatıyla ilgili materyal birçok kaynakta bulunabilir. Bkz. H. de Lubac, *The Vn-Marxian Socialist*, çev. R.E. Scantlebury (Londra, 1948) böl., 1; G. Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon* (Londra 1956) ve *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth, 1963) (Anarşizm: Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi, Kaos Yay.) böl. 5; R.L. Hoffman, *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon* (Urbana, III., 1972); K. Steven Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon and Rise of French Republican Socialism* (Oxford, 1984).
- 2 Fransız Devrimi sırasında "anarşist" kelimesi hakaret amaçlı kullanılıyordu ve bununla yeni cumhuriyeti düzensizliğe sürükledikleri iddia edilen radikal eşitlik yanlıları kastediliyordu. Kropotkin bu "anarşistlerin" 19. yüzyıl hareketinin ataları olduklarını ileri sürer ama tırnak içinde bu iki grubun özdeş olmadığını söyler: Bkz. *The Great French Revolution 1789-1793*, çev. N.F. Dryhurst (Londra, 1909). Proudhon, kelimenin bu

duğauu ilan eden ilk kişidir ve Bakunin ve Kropotkin ayırt edici anarşistlikleri konusunda Godwin'den çok ona borçludurlar. Proudhon'un çalışmaları üzerinde bütünüyle anlaşılmaya varılması kolay değildir: Kapsamının büyüklüğü göz korkutucudur, açıklık ve tutarlılık sorunları taşır. Yirmi beş yıllık yazı hayatında Proudhon'un düşüncelerini önemli ölçüde değiştirir gibi görünmesi ya da gerçekten değiştirmesi şaşırtıcı değildir. Bu değişimler anarşizminin genel eğilimine oldukça yabancı olan hükümetçi tasarılarla yakınlaşmaları da içerir. Fakat bireysel çalışmalarında bile Onun kafa karıştırıcı sloganı, "mülkiyet hırsızlıktır", tarafından simgelenen düzensiz, eklektik ve aforizmacı bir tarzın yol açtığı kapsam güçlükleri vardır. O halde Proudhon'un sürekli "paradoksların adamı" -Marx'ın tanımıyla "çelişkiyi yücelten" önemsiz bir burjuva- olarak tanımlamasında bir parça doğruluk payı vardır.¹ Fakat bu portre başka şeylerle dengelenmediğinde yanıltıcıdır. Elbette bu durumda tartışmalı bir çıkan olan Marx gibi bir insanın aleyhte tanıklığını kabul etmekten kaçınılmalıdır. Fakat her koşulda Proudhon'un, gerçek ya da varsayılan paradokslarının ve çelişkilerinin, bunların arkasında duran Önemli argümanları gölgede bırakmasına izin verilmemelidir.

çalışmadaki klasik geleneğe dahil olmayı gerektiren anlamında "ben bir anarşistim" diyen ilk insandır: *What is Property?, An Inquiry into the Principle of Right and Government*, çev. B.R. Tucker (New York, 1970), 272 (bu ve daha ilkeri referanslar "*Birinci Çalışma*"yadır). Fakat Avrupa anarşizminin, 1870'lerde, Bakuninci ve Marxist gruplar arasındaki tartışmalara kadar sosyalizmin diğer biçimlerinden farklı programı olan bir ideolojik eğilim, bir hareket olarak ortaya çıkmadığı belirtilmelidir: Bkz. M. Fleming, *The Anarchist Way to Socialism: Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism* (Londra, 1979), 20-İ, 121-5.

- 1 Woodcock Proudhon'u "paradoksların adamı" olarak tanımlar, *Anarchism*, böl. 5. Marx'ın yorumu P. Thomas tarafından 1846'da Annekov'a yazdığı bir mektuptan alıntılanmıştır, *Karl Marx and the Anarchists* (Londra, 1980), 245; ayrıca Schweitzer'a mektubu (24 Ocak 1865) için bkz. Marx ve Engels, *Selected Writings* (Moskova, 1965), vol. II.

Bu bölümde, Proudhon'un anarşizmi'nin, Godwin'de gördüğümüze büyük ölçüde benzer bir model üzerine inşa edilmiş, oldukça açık, tutarlı ve güçlü bir tezin biçimlendirilmesi olarak anlaşılabilirliğini savunacağım. Godwin ve Proudhon'un teorileri özdeş olmaktan uzaktır ve ben aralarındaki Önemli farklara dikkat çekmeye çalışacağım. Bunlar ayrılık gösteren iyi toplum kavramlarında özellikle belirgindir. Godwin'in Rousseaucu kendine yeterliliğe ilgisi Proudhon'un "karşılıklılık" fikri ile çatışır. Fakat daha da önemlisi, ve aydınlatıcı olanı, benzerliklerdir. Godwin gibi Proudhon da Özgürlüğü ahlaklı öz-yönetim olarak tasarlar ve en üstün değer olarak savunur. Godwin'de olduğu gibi, Onun bu kararının en azından kaynaklarından biri Rousseau'dur ve yine Rousseau'nun modern toplumda özgürlüğün inkârı portresi hükümete yönelik saldırının başlangıç noktasıdır. Dahası, Proudhon, bir toplum bilimine temel bulma girişimleri çok az başarılı olsa da, genel olarak bilimsel ya da pozitivist prensipleri kabul edecek, Godwin gibi, en sonunda baskıcı olmayan bir toplumsal düzenin ortaya çıkacağını umut eder.

1. ÖZGÜRLÜK ve ADALET

"Benim gerçek liderlerim, yani en verimli fikirlerimin oluşmasını sağlayanlar, üç tanedir: Her şeyden önce İncil, sonra Adam Smith ve son olarak da Hegel".¹ Proudhon'un kaynakları bakıldığında kendi açıklaması bir noktaya kadar ciddiye alınmayı hak ediyor, çünkü gençliğinin Hristiyanlığı, klasik politik ekonomistler ve Hegel, hepsi Onun düşüncesi üzerinde güçlü bir etki bırakmışlardır. Fakat Proudhon'un listesinde dikkate değer bir eksiklik kendinden önceki ve çağdaşı sosyalistlerin ve ilksosyalistlerin olmamasıdır. Politik görüntüde O'na en yakın olanlar uzak olanlardan daha fazla, neredeyse can sıkıcı bir is-

1 J.A. Langlois'in kitabının giriş notunda alıntılanmıştır, *Correspondance de P.J. Proudhon* (Paris, 1875), vol. i, s. xxii.

rarcılıkîa, Onun özgünlüğünü ve benzersizliğini vurgulama eğilimindedirler. Kendi açıklamasına rağmen Proudhon'un çalışmaları en iyi sosyalist geleneğin içinde anlaşılır ve sosyalistlerin arkasında da Rousseau durur.

Rousseau Fransız cumhuriyetçi geleneğinin en radikal temsilcisidir ve bu gelenek Proudhon'un güçlü ahlakçılığının önemli bir bölümünü öngörür: Modern ticaretin neden olduğu genel bencillik havasına karşı çıkışı ve buna paralel olarak kurumsal reform yoluyla kazanılması gereken toplumsal olarak birleştirici bir erdem "duygusu"na olan ihtiyacı vurgulaması ve en sonunda da bireyin ahlaksal yeniden doğuşu.¹ Proudhon'un kendisi bir cumhuriyetçi depdir; bazı çok önemli konularda cumhuriyetçi geleneği ve bu gelenek içindeki Rousseau'ya ait kısmı sert bir şekilde reddeder. Kişisel çıkara yönelik dürtülere direnecek bir toplumsal ahlakın gerekliliğini kabul etmesine rağmen, Rousseau tarafından savunulan erdemli insanın erdemli vatandaş, politika ve askerlik sanatlarında ustalaşmış insan olduğu yolundaki cumhuriyetçi görüşten keskin bir şekilde ayrılır.² Ne var ki *Toplum Sözleşmesi* bile Proudhon'un görüşlerine kesin olarak ters değildir çünkü Proudhon orada kendisinininkini öngören bir özgürlüğün en üstün iyilik mertebesine yükseltilmesi durumunu bulabilirdi. Bu alanda Rousseau'nun Proudhon üzerindeki etkisine yönelik kanıtlar ilk çalışmalarında özellikle güçlüdür. Rousseau ve Montesquieu'nun fikirleri Proudhon'un yayınlanmış ilk politik eseri *Pazar Ayinine Dair'âe* oldukça etkilidir. *Toplum Sözleşmesinin* amacı "-insanın kendini bütün ile birleştirirken sadece kendine itaat edeceği ve birleşmeden önce olduğu kadar özgür kalacağı... bir toplumsallaşma biçimi bulmak-" Proudhon'un formülünde de hatırlatılır: "Baskıcı bir topluluk ya da

1 Bkz., VincenU *Pierre-Joseph Proudhon*.

2 Özellikle bkz. *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, çev. J.B. Robinson (Londra, 1923), 115-22.

despotizm ya da parçalı veya düzensiz bir gruplaşma olmayan, düzenin özgürlükle, birliğin bağımsızlıkla karakterize edildiği bir toplumsal eşitlik durumunu bulmak."¹ İnsanm toplumsallığı aksiyomatiktir ama özgürlüğün üstün değeri de öyledir; hiçbirisi diğerine feda edilemez. *Mülkiyet Nedir?* (1840)'de Rousseau'nun etkisi açık bir şekilde görülür; burada Proudhon Rousseau'nun "özgürlükten vazgeçmek, insan olmaktan vazgeçmektir" iddiasının neredeyse aynısını tekrar eder: "Özgürlükten vazgeçmek, insanın doğasından vazgeçmektir; bu olduktan sonra insana ait eylemleri nasıl gerçekleştirebiliriz?"²

"Özgürlük dokunulamazdır. Onu ne satabilirim ne de ondan vazgeçebilirim".³ Proudhon *Mülkiyet Nedir** dtki mutlak özgürlük kararını, her zaman aynı doğrultuda olmasa da, hayatı boyunca korur. "Özgürlük, benim kurduğum sistemin her şeyidir" diye ilan eder 1848'de. Fakat 1865'te şöyle der: "Özgürlüğü her insan kadar savunuyorum; Onu arzuluyorum ve talep ediyorum ama bu tek başına beni tatmin etmez."⁴ Buradaki tutarsızlık gerçek olmaktan çok görünüştedir: "Özgürlük" (*liberté*) burada farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kelimenin Proudhon'un kullanımında bağlama göre değişen birçok anlamı vardır: Sınırlamanın salt negatif alanda yokluğu (1865'teki sözünde olduğu gibi Proudhon'un özgür ticarete karşı çıkışını ilgilendiren anlamı); insanın yaradılıştan gelen isyan ruhu; özgür irade.⁵ Bu farklı anlamlar bazen o kadar sık bir arada kullanılırlar ki birbirlerinden ayırt edilmesi gerçekten zor olur ama bunları Onun

1 *De la célébration du dimanche* (Paris, 1926), 61 (çev. A. Noland, "Proudhon and Rousseau", *Journal of the History of Ideas* 28 [1967], 35-6).

2 *What is Property?*, 45.

3 Ibid.

4 Seine'deki seçmenlere manifesto, alıntıl原因 Lubac, *Un-Marxian Socialist*, 29; *De la capacité politique des classes ouvrières* (Paris, 1924), 354-5 (*Selected Writings*, çev. E Fraser, ed. S. Edwards [Londra, 1969], 186).

5 Son iki anlamı için bkz. *De la Justice dans la révolution et dans l'église* (Paris, 1930-5), iii, 8ème étude, "Conscience et liberté".

toplumsal ve politik idealiyle eşanlamlı anlamından bütünüyle ayırmak mümkündür ve gereklidir.¹

Proudhon'un dokunulamaz olarak düşündüğü Özgürlük ahlaklı öz-yönetimdir. Bunu göstermenin en kolay yolu önce Onun ideal özgürlüğünün ne olmadığını göstermektir. Sadece sınırlamaların yokluğu "özgürlük için özgürlükken başka bir şey değildir ve Proudhon "başkasının hoşuna gitmeyen herhangi bir şeyi yapma özgürlüğü"nü modern ticari kültürün ahlakdışılığı ve bencilliğiyle özdeşi eşitir.² İnsanın bu salt negatif özgürlük türüne olan ilgisi bir dereceye kadar arzulanabilir bir şeydir çünkü içindeki "ebedi aykırı" yanı, keyfi sınırlandırmalara karşı isyan dürtüsünü ifade eder.³ Fakat isyan içgüdüğü insan doğasının sadece kısmi bir ifadesidir, bunun tamamı hemcinsleriyle oluşturduğu toplumda ahlaklı bir yaşamı kapsar, o halde gerçekten insani ve en değerli anlamda özgürlük, negatif bir yanı olduğu kadar, ahlaksal sınırlamaları reddetmekten çok gerektiren pozitif bir yanı da içerir. Aslında "en yüceltilmiş haliyle adalet, özgürlüğün son sözüdür: Sonunda bu ikisi bir olur".⁴ Pierre Haubtmann'm belirttiği gibi Proudhon en doğru şekilde "liberter" olarak tanımlanabilir, "ama bu bir ahlakdışılık ya da ahlak karşıtlığı nosyonunu ima etmez çünkü bu Proudhoncu ahlakçılığa büyük ölçüde ters olur."⁵

Proudhon'un sunduğu toplumsal özgürlük, bir ahlak, ya da Onun deyimiyle "adalet" kararıyla birlikte varolur. Bu özgürlük düşüncesinin en kesin açıklamalarından biri şöyledir:

1 Böyle ayrımları yapamaması *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon* (Princeton, 1969) kitabında Ritter'i yanıltır. Proudhon'un savunduğu Özgürlüğü "mümkün olan bütün engelleme biçimlerinden kurtulma" şeklinde tasarladığı sonucuna varır ve buna temel olarak, özgürlük ile toplumsal bir idealin değil, bujuva girişimler ile özdeşleştirilen özgür irade ya da baskıcı özgürlüğün kastedildiği pasajları alır. Bkz. *Justice*, iii. 418,411,424.

2 *Selected Writings*, 186,184.

3 *Justice*, iii, 424.

4 Ibid, 423.

5 P. Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon: sa vie et sa pensée 1809-1849* (Paris, 1982), 370, n. 108.

Onunla gurur duymamız gereken özgürlük, gerçeğin ve adaletin yasalarından kurtulmak değildir; tam tersine adalet ve gerçeğe yaklaştığımız ölçüde gelişir; öte yandan bunlardan uzaklaştığımız ölçüde azalır; yani en fazla Özgürlük, doğrunun ve görevin en iyi şekilde tanınmasıyla mümkündür ve en büyük Özgürlüksüzlüğün nedeni cehalet ve yozlaşmadır.¹

Bu pasajın Ölümünden sonra yayınlanmış ve Proudhon'un en değerli çalışmaları arasında sayılamayacak olan *Du Principe de l'art l'ém* alındığını kabul etmek gerekir. Fakat bu düşünce olgunluk yıllarının en değerli yapıtı olan *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1858)'dekilerle uyumludur. Orada insanın saygınlığının ve kusursuzluğunun, ahlak kurallarını kaynağı insanın dışında, yani Tann'da olan emirler biçiminde değerlendiren "Kilise" ahlakına karşıt olarak, yalnızca ahlak yasasını insan vicdanına "içkin" olarak gören "Devrim"¹ın ahlakı yoluyla gerçekleştirilebileceğini savunur. O halde Proudhon, dolaysız bir şekilde, ahlaksal yargıda otoritenin kabulünden çok öz-yönetim ihtiyacını vurgular. Ama bu usule dair ya da sonu belirsiz bir öz-yönetim değildir. Proudhon çağın ahlaksal şüpheciligi olarak gördüğü şeye karşı çıkarak adaletin nesnel ve kesin olarak kavranabilir bir şey olduğu konusunda ısrar eder. Bu, "bireyin ötesindedir", "kendi gerçekliği" ve "deneyim yoluyla yavaş yavaş açığa çıkan" kendi bilgi nesnesi vardır.² Fakat "tamamen insanidir" -yani, biraz önce belirttiği gibi-, insana dışarıdan empoze edilecek bir şey olmaktan çok, insanın doğasında potansiyel olarak vardır. Aslında "insanın ve toplumun özünü bu oluşturur. İnsan ruhunun gerçek biçimidir ve toplumsal ilişkilerde her gün kendini kusursuzlaştırır." Bu insan özünün mükemmelleşmesi ya da gerçekleşmesi karakter olarak bir kur-

1 *Du principe de l'art* (Paris, 1875), 45-6.

2 *Justice*, 1. 323, 315,327 (*Selected Writings*, 248-50).

tuluştur. Dinsel ahlakın (*le Droit divin*) düsturu Otorite'yken insani ahlakın (*le Droit humain*) düsturu Özgürlük'tür."¹

İnsanın ahlaksal doğasının mükemmelleşmesinin özellikle özgürleştirici etkisi üzerinde ne *Adalet'ti* ne de Proudhon'un olgunluk döneminin diğer başlıca eserlerinde çok durulmamıştır. Bunun nedeni belki de, *laissez-faire'm* doktrinleriyle birleştirilerek "liberty" kelimesinden ödün verildiğini düşünmesidir. Fakat özgürlük fikri bütün yazılarının ana temasıdır. Rousseau "nun aksine, Godwin gibi Proudhon da güçlü rasyonalist bir ahlaklı öz-yönetim yorumunu kabul eder. "Özgür insan", diye yazar, "kalbi ve akli temiz olan insandır".² İnsan doğası ikiye bölünmüştür; insan sürekli "kendisiyle savaş halindedir", daha üstün olan rasyonel ve ahlaksal doğası, devamlı olarak daha aşağı hayvansal arzularını ve eğilimlerini kontrol etmeye çalışır.³ Özgür insanlar ile hayvanlıklarının insafına kalmış insanlar, "bütün işleri güçleri içmek, yemek, uyumak ve cinsel ilişkiye girmek olan yük hayvanları", birbirlerine zıttırlar.⁴ Burada mükemmele! özgürlük argümanı vardır: Özgür olmayan, doğasının otantik insani yanı tarafından yönetilmeyen insan gerçekten insan değildir; özgürlüğün olmadığı yerde insanlık da yoktur. "Özgür insanların toplumunun" dışında yalnızca "vahşilerin toplumu" vardır;

Gerçek Özgürlük adına arzuyu yatıştırma gerekliliği Proudhon'un gözde bir konusudur ve birçok farklı bağlamda karşımıza çıkar. Ekonomik alanda "sefaletin yasası" biçimini alır.⁶ İnsan her zaman yeteri kadar çalışmaya mecbur olmayı istemelidir,

1 Ibid. i. 323-4, 326~

2 *Carnets de P.J. Proudhon*, ed. P. Haubtmann (Paris, 1960-) ix. 233, alıntı yapan Hoffmann, *Revolutionary Justice*, 199.

3 *What is Property?*, 24.

4 *Carnets*, ix. 233, alıntı yapan Hoffmann, *Revolutionary Justice*, 199.

5 *What is Property?*, 52.

6 *La Guerre et la paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens* (Paris, 1927), 432-3.

çünkü çalışma, hırsları dağıtır ve yok eder. Fakat üretim daha büyük bir tüketim kapasitesine neden olacak seviyeye gelmemelidir. Kişisel ilişkiler alanında evlilik, "bedenin dertlerinden ve bütün kur yapma kaygılarından" özgürleşmeyi temsil eder.¹ Kültürel alanda Proudhon azgın bir hassasiyetin kadınısı merakı olarak romantizme paye vermez. "Bütün sınırlamaların ahlaka aykırı olduğunu, bütün tutkularımızın ve hazlarımızın kutsal olduğunu" Öğretmekle suçlanan Rousseau'nun bu yanma olan nefreti neredeyse Rousseau'nun politik doktrinlerine muhalefeti kadar büyüktür.²

İnsanın içindeki hayvan asla tamamen yok edilemez ya da yenilgiye uğratılamaz; fakat aklın ve ahlaksal iradenin devamlı yenilenen gücü tarafından kontrol altında tutulmalıdır. Proudhon, Rousseau ve "sosyalistlerin", insanın doğal iyiliğinin, kendi erdemli doğasının kesin olarak hâkimiyetini sağlayacak kurumsal reformları mümkün kılacağı yolundaki düşüncelerini uysal varsayımlar olarak görür ve bunları küçümser. Aslında bu, Rousseau'nun ve cumhuriyetçi ve Hristiyan düşüncelerden etkilenmiş Proudhon'un çağdaşı birçok sosyalistin şüpheli bir yorumudur. Proudhon'a göre, ne olursa olsun, insan doğasının karanlık tarafı her zaman erdeme meydan okuyacaktır ve birey, özgürlüğünü ve insanlığını savunmak için sadece kurumlarla değil, kendi ahlaksal gücüyle silahlanmalıdır. Proudhon insanın cennetten kovuluşunun dinsel anlamını reddeder fakat bunu insanın tam çaresi olmayan yanlış davranış eğiliminin seküler bir metáfora olarak kabul eder.³ Bu katı insan doğası portresinin Onu diğer başlıca anarşistlerden ayırdığı düşünülebilir ama bu meseleye ilişkin aralarındaki mesafe sonunda çok aza iner. Proudhon arkaplanda ahlaksal mükemmelleşme yoluyla (bu duruma

1 *Justice*, İv. 299.

2 *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère*, 2 cilt. (Paris, 1923), 1,351.

3 *Ibid.* 368-9.

hiçbir zaman tamamen ulaşamayacak olsada) ilerleme imkânına yönelik bir inancı her zaman taşır. Bu noktada Onunla Godwin arasındaki fark sadece kelimelerden ibarettir. Godwin'e göre insan "büyük ölçüde mükemmelleşebilir"dir, Proudhon'a göre "esas olarak mükemmelleşebilir"dir, asla mükemmel değil."¹

O halde Proudhon'un bir ideal olarak aradığı özgürlük, Godwin'de olduğu gibi, akıl ve ahlak ile, "gerçek ve adalet" ile birlikte varolur. Proudhon'un "adalet" kelimesinden anladığı nedir? Sözleri, modaya uygun olanla -diyalektik konusu Hegelci eğilimler taşır- arkaik olanm -metafizik görüşün tamamı en çok Herakleitos'u hatırlatır- ilginç bir bileşimini sunar.² İşe fiziksel dünya ile başlayan Proudhon, her şeyin akış halinde olduğunu gözlemler ve en temel terimleriyle, bu sürekli değişim, birbirine karşıt güçlerin karşılıklı ilişkisi biçimindedir. Fakat evren düzenlidir. Onun aralıksız değişimi değişmez bir yasa tarafından yönetilir ve bu dünya dışı kaynaklı Tanrısal bir emir değil, doğanın kendisinde içkin olan bir şeydir. Bu içkin yasaya göre zıtlar arasındaki gerilim bir denge oluşturma eğilimindedir. Bu denge sabit ya da statik değil dinamiktir ve kozmik savaşın ilerlemesiyle birlikte durum değiştirir. Proudhon bu noktayı insan vücudunu referans göstererek aydınlatır. Kendi kendini düzenleyen bir sistem olan insan vücudu, en azından sağlıklı olanları, en önemli kimyasalların yetersizliğine veya aşırılığına otomatik olarak karşılık vererek, aktif bir dengeyi korur.³ Aslında aynı taslak toplumsal dünyada da vardır. Fiziksel dünya gibi toplumlar da onları oluşturan zıt güçlerin karşılıklı etkileşimi yoluyla

1 Alıntıyı yapan de Lubac, *Un-Marxian Socialist*, 241.

2 Bu benzerlikler abartılmamalıdır. Hegel, Proudhon'u şüphesiz etkilemiştir fakat bu etkilemenin kesin olarak ne anlamda ve ne derecede olduğu oldukça belirsizdir. Bkz. de Lubac, *Un-Marxian Socialist*, böl. 6 ve 8; Hoffman, *Revolutionary Justice*, böl. 4. Bildiğim kadarıyla Herakleitos'un Proudhon üzerinde doğrudan etkili olduğuna dair kanıt yok ama çalışmalarına Hegel aracılığıyla Sokrates öncesi düşünce öğeleri girmiş olabilir.

3 *Justice*, ii. 94-5.

sürekli değişirler. Yine, bu değişimler dinamik dengenin korunmasını emreden ve topluma dışarıdan empoze edilmeyip doğasında "içkin" olan bir yasa tarafından yönetilir. İnsan toplumu alanında bu yasa uygun bir şekilde "adalet" olarak adlandırılır. "Adalet, eşitlik, eşitlenme, denge, ahenk": Bunların hepsi "eşanlamlı terimlerdir" ve bunların içinde "evrenin yasasını ve insanlığın yasasını" birleşmiş bir halde buluruz.¹

Bu açıklamada fiziksel ve toplumsal dünyalar arasında bir benzeşme ilişkisi mi yoksa özdeşleşme ilişkisi mi amaçlandığı açık değildir fakat iki ihtimalin de ahlaksal imaları aşağı yukarı aynıdır. Tıpkı evrendeki denge kuralları gibi, toplumdaki ekonomik ve diğer güçlerin ve bireydeki rasyonel, ahlaksal ve hırsla ilgili bileşenlerin en doğru durumu da dengedir. Adaletin yasalarının sistemi dünyanın yasalarının sistemiyle tam olarak aynı şeydir. Evren, adaletin yasaları üzerine kurulmuştur; adalet, evrenin yasalarına göre düzenlenmiştir"; "insan ahlaki evrensel düzenin ayrılmaz bir parçasıdır; yani, gerçek olmaktan çok görünüşte olan ve bilimin uzlaştırmayı öğrenmesi gereken birkaç uyumsuzluğa rağmen, birinin yasaları diğerinin de yasalarıdır."² Hem doğa ve ahlakın tanımlayıcı yasası olarak, hem de şeylerin doğasında saklı kural ve model olarak Proudhon'un adaleti, Stoacı ve Hristiyan geleneklerin doğal yasası ile -tanrısal otoriteyi reddetmesi şartıyla- biçimsel olarak özdeşdir. Godwin'de kısmen faydacılık dilinin altında gizlenen doğal yasa unsuru, Proudhon'un bütün teorisinin açık bir şekilde odak noktasıdır.³

1 Bergmann'a mektup, 15 Kasım 1961, *Correspondance*, xi. 286.

2 *Justice*, iv. 433; II, 389.

3 Proudhon'un "doğal yasa" açıklaması için bkz; W. O. Reichert, "Natural Right in the Political Philosophy of P.J. Proudhon", T. Holterman ve H. Maerseveen (eds), *Law and Anarchism* (Montreal, 1984), 122-140. Ayrıca W.H. Harbold, "Justice in the Thought of Pierre Joseph Proudhon", *Western Political Quarterly* 22 (1969), 723-41.

Bütünlük adına şu eklenebilir: Proudhon'un dengenin "dynamik" doğası nosyonu Onu bazen daha modern, yani ahlaksal değerleri sabit, ebedi gerçekler olarak değil, toplumsal ve tarihsel olasılıklar tarafından belirlenen değerler olarak gören bir ahlak görüşüne sürükler. Bu, Marx ve pozitivistlerin şiddetle savunduğu "bilimsel" görüştür. O halde Proudhon'un denge prensibi, kesin içeriği değişen toplumsal koşullara uygunluk gösteren ahlak için sadece mantıksal bir çerçeve olarak yorumlanabilir. Bu, düşüncesinin diğer özellikleriyle de, mesela gelecekteki arzulanabilir toplumun biçimleri hakkında kesin konuşmayı reddetmesi ve bu yüzden Jakobenizmi ve Saint-Simon, Fourier ve diğerlerinin ütopyacı sosyalizmini kabul etmemesi ile uyumludur (gerçi bu düşüncelere karşı çıkışının esas temeli, göreceğimiz gibi, bunların otoriter imalarıdır).¹ Fakat Proudhon'un amacı buysa, bununla uyumlu davranmaz çünkü devamlı olarak, ahlaktaki öz-yönetim gibi, sabit değerlerden sonsuza dek geçerliymişçesine bahseder.

Ahlak teorisine daha modern bir yaklaşım Proudhon'un şu ısrarından da çıkarılabilir: "Adalet insanidir, tamamen insanidir ve eğer bunu, dolaylı ya da dolaysız olarak, insanın üzerinde olan ve ondan daha üstün bir şekilde varolan bir prensibe yüklersek hata ederiz."² Fakat bu, ahlakın, onu insanın icat etmesi anlamında insani olduğu anlamına gelmez. Bu ve buna benzer pasajlarda Proudhon'un amacı kendi doğaya içkin ahlak yasası kavramını, Tanrı'nın karar verdiği emirler olarak anlaşılan ahlak ile karşılaştırmaktır. Adaletin yasası, yalnızca atfedilmiş olması değil, doğada nesnel olarak bulunması anlamında insana

1 Ama cf. *Contradictions économiques*, 1. 256'da Proudhon, adaletin "gerek-tirdiklerinin ve kurallarının çok sıkı bir şekilde en ince ayrıntısına kadar bulunması gerektiğini" ileri sürer.

2 *Justice*, i. 324 (*Selected Writings*, 249). Proudhon'un adaletin "insanın dışında kökenleri" olmadığı yorumu için bkz. Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, 227.

üstündür. "Bizim onayımızdan matematiksel gerçek kadar bağımsızdır; ne benzersiz bir iradenin ne de genel bir iradenin ifadesidir; bu şeylerin doğal ilişkisidir."¹ Adaletin, insana bağlı olmasının anlamı, birincisi, doğanın yasasının spesifik olarak insana uygulanmasıdır; ve ikincisi bunun gerektirdiklerini yapılayacak tek güç insandır. "İnsan kolektif varoluşun ayrılmaz bir parçasıdır... öyleyse içinde bireyin ötesinde bir ahlaksal kaidenin ilkelerini taşır. Bu ilkeleri başka bir yerden almaz"; bunların insan tarafından keşfedilmesi ve uygulanması gerekir.²

O halde Proüdhon'un adalet kavramı, herhangi bir tanrısal köken iddiasından arındırıldıklarında ve özel denge konusu eklendiğinde geleneksel Stoacı ve ortaçağ doğal yasa kavramı ile biçim olarak aynıdır. Bu son denge nosyonunda herhangi bir kesin anlam aramanın çok fazla önemi yok, çünkü Proudhon bunu çok farklı düzeylerde, çok değişik amaçlar için kullanmıştır ve bu yüzden kesin olarak tanımlanabilir bir merkezi yoktur- En iyisi gevşek bir tanımlayıcı birleştirme motifi olarak değerlendirmektir. Denge, evrenin ve insanın yasasıdır; bu iki alan arasındaki tek kesin fark konunun birincisinde ihlal edilemezken ikincisinde edilebilmesidir. İnsanın mevcut kötü durumunun nedeni toplumsal hayatta dengenin eksik olmasıdır. İnsan kişiliğinin kendisinde ve kişiler arası ilişkilerdeki gibi çeşitli toplumsal güçler arasında da denge yoktur.

2. MÜLKİYET HIRSIZLIKTIR

Proüdhon'un insan ilişkilerindeki mevcut dengesizlik açıklamasının odak noktası doğrudan doğruya varolan ekonomik sistemdir. Onun çözümlemesi, Godvin'inki gibi, belirgin bir şekilde tac/Soy/ev'i başlangıç noktası olarak alır. Onun hatırlattığı gibi, bir teorisyen olarak kariyeri Rousseau'nun görevini üzerine

1 *Dîmanche*, 45,94.

2 *Justice*, i. 316 (*Selected Writings*, 249); *Dîmanche*, 94.

almasıyla başlar: "Raslantıların ve koşulların kökeninin" araştırılması.¹ Not defterlerinde Rousseau'nun *İkinci Söylev'âeki* "koşulların eşitsizliği doğal eşitsizlikle açıklanmaz" şeklindeki argümanını onaylar.² Rousseau için olduğu gibi Proudhon için de toplumsal ve ekonomik eşitsizlik, doğal ve dolayısıyla ahlaksal düzenin ihlalidir. Zengin ile fakir arasındaki mücadele ahlaksal sınırlamanın bütün toplumsal ilişkilerden çıkarılmasına ve sonuç olarak toplumun bütününe yayılan bir özgürlüksüzlüğe yol açar. "İnsanlar" en önemli anlamda "özgür değildirler" çünkü burjuva sistemi, gerçek insan doğalarını sınırlar ve değersizleştirir.³ Mevcut düzen ile özdeşleştirilmiş bir Özgürlük türü vardır fakat bu Britanyalı ve Amerikalı işadamlarının salt negatif alanındaki yetkisidir. Bu burjuva özgürlüğü ya kısmen ve ahlaksal olarak şüphelidir ya da hiçbir şekilde gerçek özgürlük değildir. Bu ikinci görüşe göre mevcut düzende özgürlük olarak geçen şey, "özgürlük adı altında kılık değiştirmiş egoizm"den başka bir şey değildir.⁴ Daha iyi olan görüş birincisidir. Negatif özgürlüğün bazılarınca suiistimal edilmiş olmaması ve diğerleri tarafından değersiz bulunması onu bir özgürlük türü olarak niteliksizleştirmez. Ne olursa olsun Proudhon, burjuva ticaretinin ahlakdışı özgürlüğüne kesin olarak düşmandır ve bunun en çok değer verdiği özgürlük türünden ayırt edilmesi gerektiğini açıkça ifade eder.

Proudhon'un ekonomik düzen eleştirisinin, özel mülkiyet kavramının kendisine yönelik bir saldırı içerdiği iyi bilinir. Bu, II. Bölümün başında, bir toprak parçasına "benim" diyen ilk insanın talebini diğerleri hemen reddetmedikleri için, ünlü bir ağıt olan *İkinci Söylev*'de de vardır. Rousseau büyük ihtimalle bütün

1 *Justice*, ii. 57.

2 Alıntıyı yapan Haubtmann, *Pierre-Joseph Proudhon*, 250. Benzer olarak bkz. *General Idea of the Revolution*, 116.

3 *Wheais Property?*, 137-8.

4 *Capacité politique*, 168; benzer olarak *What is Property?*, 28-9.

sahiplik biçimlerini reddetmeyi kastetmedi çünkü savunduğu kendine yeterlilik, toprağın, eşyanın ve ürünlerin bir tür özel kullanımına yönelik bir talebi ima eder gibi görünür. Sadece biriktirene imkânı yeni bir mülkiyet biçimini -başkalarının ihtiyaç duyacağı ya da isteyeceği şeylerin sahipliğini- ortaya çıkardığı zaman dünya bozulmaya başlar. Proudhon da benzer olarak bütün sahipliklere değil, burjuva sistem için karakteristik olan sahiplik türüne saldırır. "Mülkiyet" olarak adlandırdığı şeyler, en azından ilk çalışmalarında, sadece bunlardır ve böyle olunca ünlü aforizması "mülkiyet hırsızlıktır" daha az paradoksal ve ilk bakıştaki çağrışımlarından bir parça daha az radikal hale gelir.¹ Fakat Proudhon'un durumu yeterince radikaldir. Karşı olduğu sahiplik, faizli borçlardan ve kiralardan elde edilen gelirler gibi şeyleri kapsayan hak edilmemiş olandır - bazen *aubaine* ya da tepeden inme kelimelerini de kullanır. Bu, sahibinin çalışarak ürettiği ya da bu çalışma için gerekli olan mallar (mesela oturduğu ev, toprak ve kullandığı aletler) üzerindeki sahiplik haklarıyla çatışır. Proudhon başlangıçta bu mallar üzerindeki meşru sahiplik haklarını "sahip olma" diye adlandırır ve daha sonra buna "mülkiyet" denmesine rağmen kavramsal ayrım aynı kalır.² Ben Proudhon'un birinci kullanımını takip edeceğim ve "mülkiyet" kelimesini karşı olduğu sahiplik talebine gönderme yaparken kollanacağım.

Proudhon mülkiyete çok çeşitli şekillerde karşı çıkar fakat bu karşı çıkışlardan en önemlisi bunun ahlak yasasının ihlalini ima ya da teşvik ettiği iddiasıdır. Öncelikle bazıları için çalışmadan zengin olma imkânı toplumun iki sınıfa bölünmesine yol açar: Mülkiyet üzerinden yaşayanlar ve emeğini satmak zorunda kalanlar. Mülkiyet ve emek arasındaki ilişki derin bir eşitsizlik,

1 *What is Property?*, 11 (Tucker bunu "mülkiyet soygundur" şeklinde verir ama ben daha yaygın olan çeviriyi kullandım).

2 *What is Property?* ile *Théorie de la propriété* (1863-4)'i karşılaştırınız; *Selected Writings*, 124-43.

hâkimiyet ve itaat ilişkisidir ve Rousseau'nun tanımladığı anlamda bir yozlaşma ve köleliğe yol açar. Buradaki merkezi düşünce yine bağımlılıktır, özellikle de iş ve ücret için emekçinin işverene olan bağımlılığı.¹ Proudhon buna, her biri adil bir ücret vermekten ya da almaktan çok kişisel çıkarım sağlamaya ya da korumaya çalışan işverenler, üreticiler ve tüketiciler arasındaki ilişkinin sömürücü olduğunu da ekler. Mülkiyet sistemi altındaki ticaret "değer"den çok "faiz" tarafından yönetilir; mallara arz ve talep temelinde değer biçmesi "yanlış" ve "ahlakdışı"dır ve "sadece güçlünün zayıf, sahip olanın sahip olmayan üzerindeki zaferini güvence altına almaya yarar".²

Mülkiyet aynı zamanda adaletsizliği de gerektirir çünkü bu Roma yasasından (*Jus utendi et abutendi*) gelir ve mallan hem kullanma hem de suiistimal etme hakkını ima eder fakat suiistimal etme hakkı diye bir şey olamaz.³ Bu argüman, bireyin mallar üzerinde, onları genel mutluluk için kullanmaya yönelik katı bir zorunluluk altında, sadece elinde bulundurma ya da onların "vekili" olma yetkisinin bulunduğunu ileri süren Godwin tarafından öngörülmüştür.⁴ O, en yaygın suiistimal şeklinin eşitsiz bölüşüm olduğunu farz ederek, malların, fayda bunu gerektiriyorsa (gönüllü olarak) paylaştırılması gerektiğini savunur. Benzer olarak Proudhon için de sahip olma hakkı "yararlanma hakkıdır - ki bu da mal sahipliğini içermez."⁵ Yararlanma hakkına sahip olan insan "ona emanet edilen şey için sorumludur; onu genel fayda ile uyum içerisinde kullanmalı, onun korunmasına ve geliştirilmesine yönelik hareket etmelidir." Burada Proudhon'un kafasındaki suistimal belki de israftır çünkü paylaş-

1 Örneğin bkz. *General Idea of the Revolution*, 48, 206.

2 *Capacité Politique*, 141.

3 *What is Property?*, 42.

4 *Enquiry concerning Political Justice, and its influence on Morals and Happiness*, 3. ed., edn. 1. Kramnick (Harmondsworth, 1976) VIII. i. ve ii. 701-24.

5 *What is Property?*, 82.

tırmadan bahseder gibi görünmez. "Genel fayda"nın anlamı da belirsizdir; Proudhon hiçbir şekilde faydacı değildir.¹ Fakat temel noktası açıktır: Ahlak yasasına karşı bir ahlaksal hak olamaz. "Özgürlük insanın yeteneklerinden dilediği gibi yararlanma hakkıdır. Fakat bunun suiistimal hakkım içermediği kesindir."² Diğer her şey gibi malların kullanılması ve paylaştırılmasının sınırları adalet tarafından belirlenir. Bunun kullanımda tam olarak ne gerektirdiği konusu açıklanmadan bırakılmıştır. Fakat paylaştırma konusunda Proudhon denge ya da eşitlik olarak adalet düşüncesini eşit değerlerin takası ilkesine çevirir - daha sonra inceleyeceğim "karşılıklılık" kavramı.

Şimdiki durumda adaletsizlik ekonomik ve toplumsal düzenin derinlerinde saklıdır. Bunu kaldırmak için gereken devrim -Proudhon "devrim" kelimesiyle geniş kapsamlı ama ani ve şiddetli olmaktan çok derece derece ve rasyonel bir değişimi kasteder- sadece politik kurumları değil ekonomik ve sosyal yapıyı da dönüştürmelidir. Burada Rousseau'dan kesin olarak ayrılır. Proudhon *İkinci Söylev*¹ deki teşhisi doğru ve değerli bulur; *Toplum Sözleşmesi*'nâe önerilen çözümü şiddetle reddeder. Bu ikinci çalışmada "Rousseau sadece politik ilişkileri gördü ve gerisini, yani ekonomik meseleleri, gerçekten önemli olan meseleleri görmezlikten geldi... Onun programı sadece politik haklardan bahseder; ekonomik haklardan söz etmez." Ekonomik haklara yönelik şartlar olmadan Rousseau'nun teorisi, mülkiyet sahiplerine, "sahip olanların sahip olmayanlara karşı oluşturdukları saldırı ve savunma amaçlı ittifaka" politik ayrıcalık tanımaktan başka bir şey değildir.³ Proudhon'un saldırısında

- 1 "Yararlı olan ... her şeyin ... doğru olduğu söylenemez; çelişkili durumlarda karar yetkisi tartışılmaz olarak adaletindir." "Doğru ve çıkar, zamparalık ve evlilik kadar kökten farklı şeylerdir." *Justice*, ii. 544,444. bkz. A. Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge, 1980), 116.
- 2 *What is Property?*, 28-9.
- 3 *General Idea of the Revolution*, s. 115-18.

haksız olduğu çok yer var.¹ *Toplum. Sözleşmesi* ekonomik ilişkilerden bahsetmez ama zenginlik eşitliği, doktriniyle uyumludur ve Rousseau'nun başka yerlerde söylediklerine bakılarak Genel İrade'nin bunu gerektireceği pekâlâ düşünülebilir. Fakat Proudhon'un şikâyeti, Rousseau ve Onun cumhuriyetçi gelecekteki Jakobenci ardılları ile arasında gerçek bir uyumsuzluk noktasına işaret eder. Cumhuriyetçilik, cumhuriyetçi hükümet kurumu yoluyla toplumu yenileme peşinde koşarken, Proudhon bütün hükümet biçimlerinin kaçınılmaz ya da değişmez olarak ekonomik baskıyı sürdüreceği yanıtını verir. *İkinci Soylev'in* kendisi bunun için bir neden sunar: Hükümet mülkiyet ilişkilerinin bütün ahlakdışı yapısının kalıcılığının zenginler adına korunması amacıyla ortaya çıkmış bir araçtır. Hükümet belki mülkiyete karşı bir silah olarak kullanılabilirdi fakat birbirini takip eden cumhuriyetçi devrimler Proudhon'a bu umudun boş olduğunu göstermiştir. Modern mutsuzluğun ekonomik kökleriyle başlayan Proudhon, Godwin gibi, odak noktasını bunu destekleyen otorite sistemine doğru kaydırır.

3. TANRI KÖTÜDÜR

Proudhon'un saldırdığı otorite sistemi daha geniş anlamda, sadece hükümeti değil bunu destekleyen kurumları da içine alan, Devîet'tir. Bunların arasında en göze çarpanı Kilise'dir. Dinin hükümeti destekleme işlevine Godwin kısaca değinmişti. Sonsuz ceza tehdidinin insanı erdemli yapmak için gerekli olduğu iddiasını reddeden Godwin, Rousseau'nun, Devîet'in kuramsal olarak kuruluş aşamasında yasa koyucuların, insanları yeni düzenlemelerin arzulanabilirliğine ikna etmek için, "dinsel hi!e"ye

i Bkz. Derathé, "Les Réfutations du *Contract social* en France dans la première moitié du dix-neuvième siècle", S. Harvey ve diğerleri (eds), *Reappraisals of Rousseau; Studies in Honour of R.A. Leigh* (Manchester, 1980X90410).

başvurmaları gerektiği varsayımına saldırır. Her durumda Godwin bunun tersi için tarihsel kanıt gösterir ve insanın otantik rasyonallitesi ilkesini tekrarlar: "Masallar hayalgücünü eğlendirebilirler; fakat insan davranışının ilkeleri olarak akim ve yargının yerini asla alamazlar."¹ Godwin'in bu konu üzerine söylediklerinin hepsi hemen hemen budur ama göreceğimiz gibi, bu Proudhon'un temel argümanım öngörür. Fakat Proudhon'da hem Devletin seküler kanadını destekler nitelikteki hem de kendi içinde bir otorite kaynağı olarak dinin rolü çok daha uzun bir şekilde incelenmiştir ve mesele sadece Hristiyanlık ve medeni din ile değil dinsel inancın kendisi ile yüzleşecek biçimde genişletilmiştir. Konu bu biçimiyle Bakunin ve Kropotkin'e geçmiştir. Bakunin'in *Tanrı ve Devleti* Kilise'ye ve teizme karşı belki de en iyi bilinen anarşist saldırıyı içerir ama bunun içinde Proudhon'un öncesinde daha kapsamlı olarak incelediklerinin dışında çok az şey vardır. O halde Proudhon bu mesele üzerinde anarşist geleceğin ana akımı adına konuşuyormuş gibi alınabilir.

Proudhon'un dine karşı tavrının izleri gençliğinin kültürel çevresinde ve kişisel deneyimlerinde araştırılabilir.² Proudhon'un okul yıllarının ve erken erkeklik döneminin Napolyon sonrası havası, Kilise'nin ve yenilenmiş Bourbon monarşisinin Devrim'de kaybettikleri mevziyi geri kazanmak için güçlerini birleştirdikleri geniş bir politik ve düşünsel gericilik havasıydı. Kiliseyi savunanlar rejimi savunanlar haline geldiler ve Teokratlar -Bonald, de Maistre, Chateaubriand, Lamennais- gibi mühafazakâr düşünürler dürüst bir şekilde dinin başlıca yeteneklerinden birinin varolan toplumsal düzenin durağanlığını korumaya yönelik potansiyeli olduğunu savundular. Katı Katolik terbiyesine rağmen Proudhon gittikçe artan bir ölçüde Kiliseyi

1 *Political Justice*, v. xv. 496.

2 Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, böl. 1.

eşitsizliğin ve adaletsizliğin devam ettirilmesiyle özdeşleştir-meye başladı. "Kilise", diye yazar, "fakirleri sevmiyor."¹

1825'te Proudhon'un gelişen uyanışı bulunduğu şehir Franche-Comté'a o zamanlar ülkeyi gezen dinsel yenilenme "misyoner heyetlerinde bir tanesinin gelmesiyle hızlandı. "Günah çıkartan, kutsal bağış toplayan (aciz kulunuzu koruyan) misyonerler tarafından işgal edilen Fransa'nın tamamı dindar oldu, Cizvit kilise bekçileri haline geldi..." Ama misyoner heyetlerinin dinsel olduğu kadar açıkça politik bir amacı da vardı. "16. Louis'nin vasiyeti her evde asılıydı; bu, Tanrıya, rahiplere, krala ve prens evrensel bir tapınmaydı; liberaller yanlış içindydiler." Proudhon şöyle devam eder: "Yeni olan bu bağlılık, dindarlık ve kralcılık salgını 1829'a kadar sürdü. Bunun en hararetli zamanına da, durulduğu zamana da tanık oldum."² Proudhon'a göre misyoner heyetleri tarafından tahrik edilen dinsel duyarlılık, insanları rejimin meşruiyetine yönelik yanlış düşüncelerle etkilemeye ve dikkatlerini çektikleri acılardan başka yönlere yöneltmeye yarayan yapay ve geçici bir şeydi. Proudhon aslında insanların Tanrıların kaybettiklerini yazar. "Rahipler Onu insanlardan alıp ayrıcalıklı sınıfların, zenginlerin ve orta sınıfların tanrısı yaptılar; sömüren ve gerici bir tanrı."³

Buraya kadar Proudhon'un durumu papazlık karşıtıdır, Hıristiyanlık ya da din karşıtı değil. İlk çalışmaları, *Pazar Ayini* ve *Mülkiyet Nedir?*, 1840'ların başında hâlâ bir Hıristiyan ya da en azından teist olduğuna dair kanıtlar taşır fakat *Ekonomik Çelişkilerin* basılmasıyla birlikte dinin tamamına karşı militanca bir tavır alır. "Gerçek erdem", diye ilan eder, "dine ve Tanrı'ya karşı savaşımdır."⁴ Cizvit yorumcu Henri de Lubac, Proudhon'un daha radikal olan durumunun kendi argümanları

1 *Carnets* 1843-5, alıntıyı yapan de Lubac, *The Un-Marxian Socialist*, 95.

2 *Ibid.* 85.

3 *Justice*, iii, 477.

4 *Contradiction économiques*, ii, 412.

tarafından desteklenmediğini ve Hristiyanlığın tamamını Bourbon Kilisesi'nin kabul edildiği gibi kendini beğenmiş görüşleri ile özdeşleştirerek Proudhon'un aslında safça Hristiyan doktrini konusunda Kilise'nin otoritesini kabul ettiğini savunur.¹ De Lubac'a göre gerçek Hristiyanlığın öğretisi başka türdür. Kardeşçe sevgi ilkesi pekâlâ, ilk Hristiyanlarda olduğu gibi, toplumcu ve eşitlikçi çizgilerde yorumlanabilir.

Buna katılacaklardan biri de, sıkça ve haklı olarak bir anarşist sayılan, Lev Tolstoy'dur. Tolstoy 1862'de Proudhon ile karşılaşır; daha önceden, 1857'de, *Mülkiyet Nedir?*'i okumuştur.² Açık olan Hristiyan temelleri dışında, Tolstoy'un zenginlik eşitsizliği konusundaki görüşleri Proudhon'unkilerle hemen hemen aynıdır, toplumsal eşitsizliğin köklerini mülkiyet düşüncesinin -en azından bir sahip olanlar sınıfının sahip olmayanlar sınıfının emeğini sömürmesini mümkün kılan bir mülkiyet düşüncesinin- kendisine yerleştirir. Fakat bunun ihlal ettiği ahlak sadece seküler bir adalet değil, İsa'nın bildirdiği Tanrı'nın yasasıdır: "Biz kardeşiz".³ Hristiyanlığın temel ilkeleri potansiyel olarak güçlü bir eşitlikçi öğe taşır. Aslında Proudhon'un kendisi bunu kabul etmişti. 1848'in "*Toast of the Révolution*"unda bütün devrimlerin ilki ve en büyüğü'nü görür tıpkı "Tanrı'nın önünde bütün insanların eşitliğini... uluslar yasasını, ırkların kardeşliğini" ilan ederek eski kölelik yasasını altüst eden İsa'nınki gibi.⁴ Peki o zaman Proudhon neden daha radikal olan dinin kendisinin reddedilmesi gerektiği iddiasını kabul eder?

1840'ların başlarında düşüncesi üzerindeki yeni etkilerde bir açıklama aranabilir, ki bunlardan birisi dinin Genç Hegelci eleştirisidir. Özellikle önemli olanı, Proudhon'un 1844'te keş-

1 deLubac, *Un-Marxian Socialist*, 193-4.

2 Woodcock, *Anarchism*, 207.

3 Tolstoy, *The Kingdom of God is Within You* (Londra, 1894), 122.

4 "Toast to the Révolution", *Confessions d'un révolutionnaire* (Paris, 1929), 399.

fettiği, Feuerbach'm çalışmalarıdır. Feuerbach'a yanıtı karmaşıktır.¹ Onun, teizmin nesnel bir temeli olmadığı, sadece bilincin ödün verilmiş bir biçimi, bir idealler serisinin hayal ürünü bir varlığa yansıtılması ve böylece yaratıcılarından üstün olan bir şeye tapınılması olduğu iddiasını kabul eder. Ama "ateizm"den ayırdığı ve "anti-teizm" olarak nitelendirdiği bir duruma yönelik iddialar ile devam eder. Onun düşüncesi şöyle görünür: Tanrı'nın nesnel bir varoluşu olmasa da Tanrı imgesi ya da fikri "gerekli bir kuramdır."² Çarpık bir anlamda Tanrı nosyonu insan ideallerini ortaya çıkarmak için gereklidir, çarpıklık Tanrı fikrinin kendisinin insanlık için bir ideal değil, anti-ideal oluşturmaktadır: "Akıllı ve özgür olduktan sonra insanın ilk görevi, sürekli olarak zihnindeki ve bilincindeki Tanrı fikrinin peşinden koşmaktır. Çünkü Tanrı, eğer varsa, esas itibariyle doğamıza düşmandır ... Tanrı kötüdür."³ Tanrı fikrine, karşı çıkmak için ihtiyacımız vardır. İlahi varlığa karşı doğru tavır onun varlığını inkâr etmek değil, onunla savaşmaktır.

Bu, Camus gibi varoluşçuların düşüncelerini öngören ilgi çekici bir durumdur.⁴ Fakat epey karışıklık içerir. Tanrı'mn bir yanılsmadan başka bir şey olmadığı kabul edildiğinde her şeye rağmen yanılsmanın savaşmak için korunmasını talep etmenin çok fazla anlamı yok gibi görünüyor. Proudhon'un görüşünün ardında adalet için nesnel bir temel bulma arzusu olduğu ileri sürüldü. Gerçekten de "ateizmi" ahlakdışı egoizm, ahlak yasasının inkârı anlamında "bayağı materyalizm" ile özdeşleştirir.⁵ Adalet için nesnel bir temelin hayvanlıktan kaynaklanan ve kurtuluşu olmayan kirliliğinden ötürü insanlığın düşüncesinde bulunamayacağını ama bunun, karşılaştırmak ve karşı çıkmak

1 Bkz. Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, 94 §,

2 Ibid. 99-100.

3 *Contradictions économiques*, i. 382-4.

4 Bkz. "Metafizik İsyan". *The Rebel*, çev. A Bower (Harmondsworth, 1971).

5 Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, 110.

için Tanrı fikrinin pragmatik bir hatırlanışı yoluyla sağlanabileceğini savunur. Fakat Proudhon'un anti-teizminin vardığı nokta buysa, bunun çözümü yoktur. Tanrı ya nesnel olarak vardır ya da insan icadıdır. Eğer ikincisi doğruysa -ki bunu kabul eder görünür- o zaman Tanrı yaratıcısı olan insandan daha geçerli bir nesnel değer kaynağı olamaz. Proudhon'un, ahlakın nesnel temeli hakkındaki daha iyi ve daha tutarlı olan argümanı, yine değer, insanın ötesinde nesnel olarak varolan ama insanı bütünlüğünün bir parçası olarak içeren doğada bulunduğu yolundaki argümanıdır. Doğal yasa düşüncesinin içinde insanlığın mutlak değeri vardır ve bu insanın birey olarak erkekler ve kadınların içindeki hayvanla mücadele etmek zorunda olduğu gerçeğinden etkilenmez. Bu anlamda Proudhon'un anti-teizmi, doğalcılığına ya da Feuerbach'ın ve sonrasında Bakunin ve Kropotkin'in daha geleneksel ateizmine önemli bir şey eklemeyiz.

Fakat Proudhon'un anti-teizminin, Tanrısı ateizminden daha gerçek olmasa da, daha büyük bir anlaksal anlamı olabilir. Proudhon'un karışık Feuerbach açıklaması, teizmin hümanist bir kavramşından daha fazla şey istediğini gösterir; buna karşı, aslında dinin bütününe karşı, bir ahlaksal argüman geliştirmeye çalışır. Dinsel bilinç, sadece içi boşaltılması gereken değil, ona karşı savaşılmaması gereken bir şeydir, yalnızca düşünsel bir yanılma değil, ahlaksal bir saldırıdır. Bu, Tanrı'yı bir gerçeklik yapmaz; o hâlâ bir yanılısamadır. Fakat Proudhon Tanrı'nın yüzleşilmesi ve direnilmesi gereken kötücül bir yanılısma olduğunu savunur. Neden?

Burada yine ahlaklı öz-yönetim fikri yararlı bir başlangıç noktası sağlar. Rousseau ve Godwin'de olduğu gibi Proudhon'da da geleneksel erdem yoluyla öz-hâkimiyet nosyonu bireysel ya da liberter bir vurgu taşır: İnsanın gerçekten özgürlüğü ahlak yasasına itaati gerektirir ama bu bireyin kendisi tarafından is-

tenmeiidir, düşünülmeden dışarıdan empoze edilmemeli ya da alınmamalıdır. "Son çözümlemede insan, aklının ve vicdanının kabul ettiğinin dışında başka yasa tanımaz; kendi tarafından başka nedenler üzerine kurulu bütün itaatler ahlaksızlığın başlangıcıdır."¹ Yalnızca "kendisiyle gizli bir iletişim biçiminde olduğu zaman", bir insanın yargısı gerçekten ahlaklıdır.² Salt dıştan gelen bir emre itaat ne erdemle ne de özgürlükle bağdaşır, bu emir Tanrı'nın olsa bile. "Eğer vahiy ispatlanmış olsa bile bu, bir öğretmen'in öğrencilerine verdiği, yalnızca eğer ruh kendi içinde yasayı tanıma ve içselleştirme yeteneğini taşıyorsa yararlı olacak bilgiler gibi olurdu."³ "İnsanlığı ayırt eden özgürlük karan", diye devam eder Proudhon, "fizik Ötesi kuramını kökten ve değişmez biçimde reddeder."

Genel olarak Hristiyan vahiy kavramı ve teizm gerçek insanlıkla bağdaşmazlar çünkü ahlak yasasını, Tanrı'nın emirleri, Öğrencilerin değerini sorgulamadan, hatta kendisi için anlamaya bile çalışmadan kabul ettiği "Öğretmenin bilgileri" olarak görürler. "Vahiy sisteminde ... adaletin ve ahlakın bilgisi kaçınılmazlık üzerine, Tanrı'nın sözünün üstünlüğü üzerine kurulmuştur; papazlar tarafından açıklanır ve yorumlanır. Vicdanın onayı için beklenilmez..."⁴ Kilisenin, kendi içinde itiraz edilebilir olan sorgusuz sualsiz itaat talep etmesi, savunduğu doktrinin bir yansımasıdır. Birincinin ortadan kaldırılması, ikincinin inkârıdır. Kilise'nin kesinliğinin biçimi gibi içeriği de reddedilmelidir. Çünkü eğer ahlak yasasına Tanrı'nın emirleriyle karar verildiği doğru olsaydı insanın bunu kabul etmeden önce ilkelerini anlamaı talep etme hakkı olmazdı ve Tanrı'nın adına konuştuğunu düşünenler reddedilemezdi. İnsanın otantik durumu olarak ahlaklı öz-yönetim kararından hareketle Proudhon Tanrısal öner-

T~ ibid, i. 325.

2 *Justice*, iy, 350.

3 Ibid.

4 ibid, 326.

meyi reddetmek zorunda kalır. Bunu, Voltaire'in, Tanrı eğer yoksa Onu yaratmanın gerekliliği hakkındaki aforizmasının tersine çevrilmesi takip eder, ki bu Bakunin tarafından da şiddetli bir biçimde tekrarlanmıştır: "Tanrı varolsaydı, onu ortadan kaldırmak gerekirdi."¹ Proudhon'un anti-teizminin gerçek anlamı budur. Tanrı düşüncesi sadece yok edilmesi gereken bir yanılgı değil, insanlığın antitezidir ve bu yüzden insanlığın gerçekten ne olduğu konusunda aydınlatıcıdır. Tanrı'nın sorgusuz itaat edilmeye hakkı varken insan yalnızca kendi vicdanına itaat eden bir varlıktır. İnsan otantik öz-yönetimini iddia ettiğinde dolaylı olarak Tanrı kavramını inkâr eder.

O halde buraya kadar Proudhon'un argümanı hâlâ, en fazla teizmin inkârıdır dinsel inancın değil. Dahası, teistik bir yanıtı açıktır: Ahlakı Tanrı'nın yasası olarak düşünmek kesinlikle otantikliğe erişmektir çünkü Tanrı'nın yasası tam olarak vicdanın içeriğidir. Tanrı'nın hayalinde yaratılan insan, tanrısal iradeyi ve tanrısal aklı paylaşır, onu doğasının salt hayvan olan yanından yükseğe çıkartan ve insanlığını oluşturan da bu parçasıdır. Kişinin, insanın otantik doğasını gerçekleştirmesi vicdanın ya da doğru aklın sesine itaatkâr olmasıdır, fakat bu Tanrı'nın sesine itaat etmek ile aynı şeydir. Bu yine, görüşleri *Tanrı'nın Krallığı Kendi İçinizdedir* kitabının başlığında Özetlenen Tolstoy'un durduğu yerdir. Bu mantığa göre dürüst Hıristiyan ahlaklı öz-yönetim sahibi olabilir. "Kurtuluş teolojisinin son zamanlarında örneklendiği gibi, Devlet'e karşı çıkışın dinsel bir temeli olabilir.

Proudhon böyle bir görüşü reddederdi, çünkü Onun insan otantikliği kavramı sonuçta teistlerinkinden büyük ölçüde farklıdır. Kusursuzlaşmış insanın kendi ahlaksal iradesine ya da vicdanına itaatkâr olduğuna katılabilir fakat ahlaksal iradenin

1 Bakunin, *Tanrı ve Devlet* (New York, 1970), 28; of. Proudhon, *Contradictions économiques*, i. 322-3.

inanç ya da soyut bir tanrısal akıldan değil *insan* aklından geldiği konusunda ısrar eder. O halde "insan böyle bir akla itaat ettiği ölçüde ahlaklıdır; her gün gelişmekte olan aklıyla bunun yasa-sını daha cesur bir şekilde benimsediğinde daha da ahlaklı hale gelir."¹ Proudhon, ahlaksal yargının doğası konusunda epey ikircikli bir dil kullanır, fakat temel olarak otantik ahlaksal yargının, vahiyin ya da mistisizmin değil, insan rasyonalitesinin ürünü olduğuna inanır. Vicdanın sesi, kaynağı ve haklı çıkarılması sonuç olarak akla sığmayan bir emrin değil, insanoğlundaki aklın sesidir ve bu akıl, insanca kavranabilir bir açıklama ve haklı çıkarmayı gerektirir. İnsanın yasaların nedenlerinin verilmesini talep etme hakkını belirten Godwin, Tanrı'ya karşı isyanın ilk Hristiyan örneğine, Şeytan figürüne dikkat çekmişti. Godwin, Milton'un betimlemesinden bahsederken şu soruyu sorar: "Neden onu yaratana karşı isyan etti? Bunun nedeni, kendisinin söylediğine göre, yaratıcının tasarladığı bu rütbe ve gücün aşırı eşitsizliği için yeterli hiçbir neden görmemesiydi..."² Aynı imge Proudhon'da da (ve yine Bakunin'de de) vardır. "İnsan onuru", diye yazar Proudhon, "bir Tanrı'nın görkemi karşısında baş eğebilir ama yalnızca o Tanrının şeyler hakkında bir açıklama lütfetmesi kesin şartıyla."³

Proudhon insan rasyonalitesi argümanını sadece teizme değil, dinin bütününe uygulamıştır; bütün dinsel inançlar insan aklının hükmünü önünde sonunda reddederler. İnanan insan için rasyonel araştırma ve açıklama, neticede iman ile yer değiştirmelidir, fakat bu, esas doğası kendi aklının egemenliği tarafından tanımlanan otantik ya da (görece) kusursuzlaşmış insan için imkânsızdır. Bu görüş, Proudhon'un insan aklına yakışır tek

1 *Justice*, ii. 362.

2 *Political Justice*, iv, App., s. 309.

3 *Justice*, i 366 (çev. de Lubac, *Un-Marxian Socialist*, 246), benzer olarak bkz. Bakunin: "Şeytan, ebedi isyankâr, kâinatın iik özgür düşündürü ve özgüdeştiricisi": *Tanrı ve Devlet*, 10.

kanıtın deneysel bilimin kanıtları olduğunda ısrar ettiği ve düşüncesinin bilimsel ya da pozitivist yanını sergilediği pasajlarla da güçlendirilir. Örneğin antiteizminin başlarında ortaya çıkan *Creation*'6.a Comte'nin insanın düşünsel evrimi taslağını benimser, ki bu taslakta din en ilkel, "kendilerini yöneten yasalara bunu bilmeden itaat eden vahşi hayvanlar" inkine yakın bir aşama olarak gösterilir.¹ İnsan, akıllı varlık, yasalar tarafından yönetildiğinin bilincindedir, bunları anlamaya çalışır ve başarılı olduğu ölçüde rasyonel doğasını mükерamelleştirir. Fakat dinsel aşamada kavrayışı hâlâ üstünkörüdür, kendisini çevreleyen ve etkileyen "gizli ve yamılmaz güçlerin" raslantısal olarak farkında olan bir hayvamnkinden biraz daha fazladır. Yalnızca derece derece felsefeye, sonra bilime ("Metafizik") yükselmesiyle doğanın yasalarının tam kavrayışını elde eder ve böylece kendi gerçek özünü kavrar. Geçmişte hangi amaca hizmet etmiş olursa olsun artık, bilim çağında, din ilerleme önünde bir engeldir.

Devamında dinin insan özgürleşmesi önünde de bir engel olduğunu savunur ve burada hükümet ile ittifakının temeli net bir şekilde görülür. Dinsel kurumların da hükümetin de rasyonalist çizgiler üzerinde tasarlanmış bireysel ahlaklı öz-yönetimi inkâr etmekten ve engellemekten bir çıkarları vardır. İnsanlar "din yoluyla, kölelikleriyle•tatmin olmayı Öğrenirler"; "vicdana ve akla hükmetme, iradeyi uysallaştırma, insanı ele geçirme - bütün dinsel hakikat buna bağlıdır."² Proudhon bazen Devlet ile ilişkisinde dine yönelik farklı bir argüman kullanır. Din akıldan çok duyarlılığa, Hristiyan kardeşlik sevgisi gibi birkaç belirsiz ilkeye dayanarak kendini seküler suiistimale açık tutar: "Hükümet biçimine kayıtsız olan din ... yasa koyucular neyi kutsamasını isterse onu kutsar".³ Fakat bu argüman Tolstoycu alternatifin

1 *De la Creation de l'ordre dans l'humanite* (Paris, 1927), 37 (*Selected Writings*, s. 239).

2 *Justice*, iii. 232; ii, 444.

3 *Creation*, 52.

gösterdiği gibi iki yolu da tıkar: "Din hükümete karşı döndürülebilir, hatta anarşizmin yanına çekilebilir. Anarşizm kaçınılmaz olarak din karşıtı değildir. Proudhon tarafından başlatılan ve Godwin tarafından öngörülen güçlü rasyonalist ve din karşıtı durum diğerleri arasında anarşist düşüncenin yalnızca bir kanadıdır. (Dahası Godwin'de ve Proudhon'da dinsel öğelerin sekülerize biçimlerde yaşamaya devam ettiği tartışılabilir.)¹ Ne var ki bu, baskın anarşist eğilimi temsil eder ve on dokuzuncu yüzyıl merkezi anarşist geleneğin çok önemli bir unsurudur. Başka birçok yönden tamamen bu geleneğin içinde olsa da Tolstoy bu konuda standarttan ayrılır. Proudhon'un "vicdan"dan bahsetmesi sıklıkla bilime yönelik (hatta bazen aklın kendisine yönelik) kararım şüpheye sokar ama genel olarak aklı mistisizme tercihi yeterince açıktır ve ana geleneğin sözcülüğünü yapar. İnsan, rasyonel varlık, kendi aklının kavrayabileceği kanıtlar dışında bir şeye inanmaz ve o yönde hareket etmez ve bu, onu hükümetin olduğu kadar dinin de karşısına yerleştirir.

4. HÜKÜMETÇİ DÜŞÜNCE

Başka düşmanını hükümetin kendisi olarak belirleyen klasik anarşist gelenek için din önemli fakat sonuçta ikincil bir hedeftir. Anarşistler temel olarak bir bütün halinde Devlet'in otorite yapısını destekleme eğiliminde olduğu ölçüde din ile ilgilenirler ve bu durum sıklıkla böyle olmasına rağmen istisnasız değildir. Şimdinin seküler Devletleri *de facto* gücün de otoritenin kabulünün de dinsel şaşırtmaya dayanmadığının kanıtıdır.

1 De Lubac, Proudhon'un "adaletle tapmasından bahsederek, bu adaletin Onun için gerçekte tanrısal bir karakteri olduğunu savunur: Bkz. *Uit-Marxian Socialist*, böl. 14. Benzer olarak Vincent, Proudhon'un adalet fikrini, özünde Hristiyan sevgisinin sekülerize bir biçimi olarak görür: *Pierre-Joseph Proudhon*, 117-18. Böylesi iddialar Proudhon'un gençliğinin dinsel yoğunluğundan hareketle doğruluk olasılığı kazanırlar. Anarşist düşüncede yaşamaya devam eden dinsel öğelerin daha ileri anlamları için bkz. böl. 5. 2. kısım.

Aslında anarşistlerin saldırdığı aşırı ekonomik eşitsizlik de Devlet'in kaçınılmaz bir doğal sonucu değildir. Zenginlik eşitsizliği anarşistler için şüphesiz Önemli bir kaygıdır ama duruktan yeri ayırt eden şey bunun devamlılığının nedenleri hakkındaki çözümlemeleridir. Başlangıç noktasını Rousseau'nun *İkinci Söylev*'deki açıklamasından alarak, mevcut ekonomik düzenlemelerin sadece hükümetler tarafından korundukları için ayakta kaldıklarını savunurlar. Ve, eğer bu düşünülebilirse, Devlet ekonomik hâkimiyet ilişkilerini ortadan kaldırmayı başarsaydı bile anarşistler yine de Devlet'in kendisinin ortadan kaldırılması için ısrar ederlerdi.

Proudhon'un durduğu yer budur. Seküler ve eşitlikçi bir Devlet bile Onun saldırılarına hedef olurdu - kendi terimleriyle, belli bir miktar iyilik kapasitesi olan bir Devlet bile. Godwin gibi Proudhon da bazen Devlet'in hiçbir yarar sağlama kapasitesinin olmadığı yolunda sözler söyler. Bu yüzden sözleşme gibi herhangi bir şey üzerine kurulamaz. "Devlet benimle pazarlık yapmaz: Bana karşılığında hiçbir şey vermez: Basitçe benim üzerimde zorbalık uygular."¹ Bu sitem Özellikle, bize itaatın karşılığında özgürlük sunma iddiasında olan Rousseau'yadır. "Cenevre Yurttaş, iyi konuşuyorsun. Ama... önce bana bu pazarlıktaki payımın ne olduğunu söyle?" "Rousseau'nun kitabında" diye bitirir Proudhon "herhangi bir konu hakkında gerçek, doğru bir sözleşmeden eser yok."² Fakat Proudhon'un daha önemli argümanı, Devlet'i tamamen değersiz olarak nitelendirmeye dayanmaz. Biraz iyilik kapasitesi olsa bile hükümet, Godwin'de olduğu gibi, mahkûm edilmiştir çünkü paha biçilmez ahlaklı öz-yönetimi yok eder. "Özgürlüğü başkalaştırma ya da askıca alma amacıyla olan her sözleşme, sözleşmenin her maddesi geçersizdir."³ Pro-

1 *General Idea of the Revolution*, 1 13.

2 *Ibid*, 116.

3 *What is Property?*, 45.

udhon Devlet'in ekonomik hâkimiyet ilişkilerini ortadan kaldırmakta başarılı olsa bile bunu insanlığın tanımlayıcı özelliği olarak gördüğü özgürlüğün ölçülemez değerini yok ederek yapabileceğine inanır; ki bu da toplumsal problem için "komünist" çözüm denilebilecek şeye saldırıdır.

Burada kullanıldığı anlamda komünizm (*communisme, communeut , association*), Proudhon'un esas olarak Saint-Simoncular, Fourier, Owen, Cabet ve Louis Blanc gibi " topyacı sosyalist" lere atfettiği ama Platon, More ve Rousseau'da da izlerini bulduğu ge sek bir şekilde ilişkili fikirler bütününü kapsar.³

Bu farklı yazarlarda ortak olan şey Proudhon'a göre "tepeden inme devrim" kararıdır. Onlar, "kendi hesaplarıyla evrendeki düzenin biçimini de i tiren astronomlara benzer bir şekilde toplumu hayali bir plan üzerinde yeniden yapılandırırlar."² Toplumun radikal ve genelde eşitlikçi bir yeniden yapılandırılmasını y celtmelerinde ütopyacı sosyalistlerin ve diğerlerinin amacı takdire değer olabilir, fakat hedefe Devlet aracılığıyla ya da kararları bütüne empoze edilecek başka bir araç yoluyla ulaşılması gerektiği inancı ile birle ti inde tasarıları tehlikeli olur. "Hükümetçi düşünce"ye dayanılarak komünist projeye ihanet edilir.³

Bir yönden komünist durum, burjuva mülkiyetine ve dolayısıyla mülkiyet rejiminin özelliği olan ekonomik eşitsizlik ve

- 1 Ibid. 249: *Contradictions  conomiques*, ii, 268; *General Idea of the Revolution*, 80; *Justice*, iii, 422; *Confessions*, 82. Proudhon'un eleştirisi şüphe-siz Onu da kapsamasına rağmen bu listedeki bariz bir eksik Marx'tir. Bunun nedeni, Proudhon'un o zamanlar çok az tanınan Marx'm saldı ımaya de ecek kadar önemli olmadığına inanması ya da öyle görünmesi olabilir. Bkz. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, 211; Haubtman, *Pierre-Joseph Proudhon*, b l. 21 ve 22.
- 2 *General Idea of the Revolution*. 90. "Tepeden Inme devrim" ifadesi *Confessions*, 82'de vardır.
- 3 *General Idea of the Revolution*, 106.

hâkimiyete karşı bir önerme üzerine kurulmuştur. Fakat Proudhon bunun, sonunda özgürlüğü, Özünde burjuva sistemiyle aynı biçimde inkâr ettiği konusunda ısrar eder; yani insanın gerçek ahlaksal doğasının gelişmesini engeller. Proudhon, varsayılan "kardeşlik" temeline kurulmuş, insanlar arasında "bağlayıcı bir birliğe" işaret eden "birleşme" ilkesinden ilham alan bir komünizm portresi çizer ki bu, insanların bireyler olarak topluluğun çıkarının ne olması gerektiği konusundaki taleplerini göz ardı eder.¹ Proudhon, topluluğun bireylerinin çıkarlarından ayrı böyle bir topluluk çıkarının varolamayacağını söyleyerek karşı çıkar.² Temel komünist varsayım olarak gördüğü şeye, bireyin toplumdaki durumunun, bir ailenin üyesinin durumuna benzediği düşüncesine de saldırır. Kendinden önceki Rousseau ve Locke gibi Proudhon, ailenin ahlaksal düzenini toplumunkinden ayırır. Ailenin karakteristik doğal bağımlılık ilişkileri onu kaçınılmaz ve haklı olarak "otorite ve boyun eğme alanı" yapar.³ Diğer yandan toplumun yetişkin üyeleri, en azından diğerleriyle işbirliği ya da ticaret yoluyla, geçimlerini sağlayabilmek, kendi kararlarını verebilmek ve bunların sorumluluğunu alabilmek zorundadır.

Proudhon aile ve toplum arasındaki analogiyi hükümetçi düşüncenin temeli olarak nitelendirir. Aslında bir ailenin babadan liderlik beklemesi gibi insan toplulukları da bir otorite figürünün idaresini bekler. Hükümetçi düşünce, "aile geleneklerinden ve evcil deneyimden ortaya çıkar, bu yüzden de bir karşı çıkış oluşmaz: Hükümet toplum için çocukların babaya boyun eğmesi gibi doğal bir şey olarak görünür."⁴ Komünizm, mantıksal sonucu olan diktatörlük, "hükümetin en abartılmış biçimi", için

1 Ibid, 79, 85: *Contradictions économiques*, ii. 268.

2 *General Idea of the Revolution*, 147 s.

3 *Justice*, ii. 71; *General Idea of the Revolution*, 106.

4 Ibid.

aile analojisini örnek almaktan başka bir şey yapmaz.¹ Hükümetçi düşüncenin büyük kötülüğü, o halde, otoritenin zorla kabul ettirilmesi yoluyla insanın öz-yönetim kapasitesini inkâr etmesidir. Devlet'in birey üzerindeki haklarının çok güçlü olduğu komünizm altında bu, Özellikle böyledir. Proudhon, tipik olarak, meseleye paradoksal bir döngü kazandırır. Komünizm açıkça mülkiyete karşı olduğunu ilan etse de aslında, toplumu "sadece malların değil, insanların ve üyelerinin iradelerinin" sahibi yaparak "mülk sahipliğinin zararlarını" başka bir düzleme taşır.² İnsanlara artık düşünen, iradesi olan kişiler olarak davranılmaz ve insanlar toplumun uygun gördüğü şekilde kullanabileceği veya suiistimal edebileceği nesneler ya da araçlar haline gelir.

Bazı daha dolaysız pasajlarında Proudhon, komünist hükümetin mülkiyet tarafından yaratılan ekonomik eşitsizlik ve hâkimiyet problemini çözebileceğini kabul etmeye hazırdır. Bir toplumun daha güçsüz üyeleri, verimsiz olarak basitçe dışlanmak yerine, yardımsever komünist bir Devletin onlarla en azından birinin Özel eşyasıyla ilgilenmesi gibi ilgilenebileceğini düşünebilirler. Fakat hemen ardından, bu güvenli kazanımın özgürlüğün kaybedilmesi pahasına elde edildiğini belirtir:

İnsan, görev kurallarına itaat etmeye, ülkesine hizmet etmeye ve dostlarına iyilik yapmaya çok heveslidir; fakat dilediği zaman, dilediği yerde ve dilediği kadar çalışmak ister. Zamanını kendisi kullanmayı, yalnızca kaçınılmazlık tarafından yönetilmeyi, dostluklarını, eğlencelerini ve mesleğini kendisi seçmeyi ister; emirle değil yargıyla hareket etmeyi, kendisini köleleştirici yükümlülükler değil, bencillik (*ego'isme*) uğrunda feda etmeyi ister. Komünizm esas olarak yeteneklerimizin özgürce hayata geçirilmesine, en asil arzularımıza, en derin duygularımıza karşıdır.³

1 Ibid.

2 *What is Property?*, 260.

3 Ibid, 261.

Proudhon şüphesiz ekonomik hâkimiyetin sona ermesini çok önemli bir kazanım olarak değerlendirirdi ama özgürlüğün değeri en üstündür. İnsan, doğası bir eşyamnkından, en bakımlısından bile daha üstün bir yaratıktır.

Ahlaklı öz-yörietim komünizm altında kendisine özellikle düşman koşullarla karşılaşır fakat Özgürlük düşmanlığı bütün hükümetçi biçimlerde ortaktır. "En açık durum, yine, hükümetin, baskı ya da güç yoluyla, beni irademe karşıt bir biçimde hareket etmeye yönelttiği, 'başkası tarafından yaşamı tekrar gözden geçirmeye zorlandığım*' durumudur."¹ Bu, hükümetin belirleyici özelliğidir, Proudhon'da, Godwin'deki gibi, Devlet karşıtı davanın asli zemini. "Kim beni yönetmek için ellerini uzatırsa o bir zorbadır, bir tirandır: Onu düşmanım ilan ederim."² Fakat Godwin gibi Proudhon da daha ileri gider ve özgürlüğün, yönetimi altındakilerin emirlerini kabul ettiği görece iyi kalpli bir hükümet tarafından bile yok edileceğini ekler. Temsilci hükümetten bahsederken şunu ilan eder: Sistem nasıl düzenlenmiş olursa olsun "vatandaşın özgürlüğünün bir parçası *kaçınılmaz olarak* feda edilir." "Benim temsilcim -ki bu çok nadirdir- benim en sadık hizmetkârım olsa bile bu böyledir."³ Godwin'de olduğu gibi Onun argümanının da temeli Rousseaucu, iradenin temsil edilemezliği doktrini ve "hiç kimse uygun bulmadığı bir yasaya itaat etmemelidir" ilkesi için Rousseau'dan bir otorite olarak açıkça alıntı yapılmıştır- ilk anarşistlerde, özgürlüğün dokunulamazlığı düşüncesi için Rousseau'nun doğrudan bir kaynak olduğuna daha ileri bir kanıt.⁴ Bir yasayı, ilgili anlamda, "uygun bulmak" sadece onu kabul etmek değildir; onu "kendimin kıl-

1 *General Idea of the Revolution*, 205.

2 P. Eltzbacher, *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy*, gev. S.T. Byington, ed. XI Martin (Londra, 1960), 47.

3 *General Idea of the Revolution*, 205.

4 Ibid. 113.

malı", benim otantik irademın ifadesi haline getirmeliyim. Kendimi, kendi ahlak yasası kavrayışına uygun olarak yönetmeliyim. Temsil edilmek, bu yasanın ne olduğu konusunda tamamen başkasının düşüncesini kabul etmektir.¹

Mülkiyet Nedir?'de ahlaklı öz-yönetim ile politik itaat arasındaki karşılıklı dışlama ilişkisi yarı tarihsel bir tavırla değerlendirilmiştir. "Bir toplumdaki", diye yazar.Proudhon, "insanın insan üzerindeki otoritesi, o toplumun düşünsel gelişmede ulaştığı aşamayla ters orantılıdır."² İnsan aklı onu "kural", ya da rasyonel bir davranış modeli aramaya iter. Gelişiminin ilk aşamalarında kural, gözle görülür, yaşayan liderde cisimleştirilir. Birey ne kadar cahilse onu idare eden insana güveni o kadar mutlakdır. Ama bilgi arttıkça ve insan düşünsel ve eleştirel yeteneklerini geliştirdikçe bunun sonucu olarak bu yeteneklerini liderin emirleri üzerinde hayata geçirir. Gelişmiş rasyonel yargı kapasitesi, politik otoriteye sorgusuz itaatin sonu anlamına gelir. "İradesinin hâkimiyetini yöneten nedenleri sorgulamaya başladığı anda insan başkaldırır. Artık kral emrettiği için değil, emirlerin bilgeliğini gösterdiği için itaat ederse, bundan sonra hiçbir otorite tanımayacağı ve kendi kendinin kralı haline geleceği söylenebilir."³ Proudhon yönetenle yönetilen arasındaki bağın çözülüşü ile çocuğun bir yetişkin haline geldiğinde ailevi ilişkilerinin çözülüşü arasında bir analogi kurarak devam eder. "Erkek çocuk için," der Proudhon, "aklı biçimlenince ve eğitimi tamamlanınca, babası ile aynı konuma geldiği zaman, babasının onun üzerindeki otoritesi biter."⁴ Yani politik otoritenin kabulü çocukça bilgisizliğe benzetilir. Rasyonel yetişkin, yönlendiril-

1 Rousseau ve Godwin gibi Proudhon da, temsil edilenin genel çıkarını ne olduğuna diğerleri adına karar vermesi için vekil tayin ettiği, ulus devletlerin tipik özelliği olan temsil biçimini düşünür.

2 *What is Property?*, 277.

3 ibid. 275.

4 Ibid. 276.

mek için hükümete ihtiyaç duymaz ve kendi aklını kullandığı sürece Devlet'in üzerindeki otorite iddiasını reddetmelidir.

İnsan aklı yanlış biçimlendiğinde, onu Devlet'e yönlendirir, fakat doğru bir şekilde geliştiğinde bunun dışına yönlendirecektir. Aklın bilim ile, "şeylerin gerçekliği ile uyum içerisinde olan ve gözlem yoluyla elde edilen bir bilgi sistemi" ile, ortaya çıkışı, liderlerin otoritesini reddedeceğinin işaretidir.¹ İnsanın düşünsel tarihinde bundan sonraki aşama, Devlet'in kaldırılmasının ardından gelecek özgür toplumu inşa etme sorununa bilimi uygulaması olacaktır. "Siyaset bilimi" mülkiyetin de komünizmin de toplumsal problem için yanlış çözümler olduğunu gösterir. Fakat ikisinin de kendi hataları bir anlamda birbirini tamamlayıcıdır. Mülkiyet, öz-yönetimi yüceltir fakat onu en değerli özgürlük kılacak ahlaki içeriği veremez. Komünizm, ahlak yasasını yenileme peşindedir ama bunu zorlamaya çalışarak Öz-yönetim'i yok eder. Proudhon "bilimsel sosyalizm" in bu aşırıların arasındaki orta yolu bulacak doğru çözümü göstereceğine inanır. Özgür toplum, "komünizm ile mülkiyetin bir sentezi" olacaktır; mülkiyet altında aranan öz-yönetim, komünizmin ahlakal düzenin eşitlikçi içeriğine yönelik kaygısıyla birleştirilecektir² Proudhon'un arzulanan özgürlüğün koşulları hakkındaki yapıcı görüşü, "karşılıklılık" sistemidir.

5. KARŞILIKLILIK

Doğru toplumun Proudhon tarafından sıkça vurgulanan bir özelliği, üyeleri arasında karşılıklı saygının varolmasıdır. "Saygının karşılıklılığı kişisel ahlakın ilkesidir."³ Karşılıklı saygı denge motifiyle uyumludur. Psikolojik olarak bu, bireyin kendinde bulduğu insan saygınlığını diğerlerinde de tanıma ka-

1 Ibid.

2 Ibid. 281.

3 *Justice*, it. 149.

pasitesinden ileri gelir. Bu saygınlığın en önemli yanı insanın kendini ahlak yasası ile uyum içerisinde yönetme kapasitesi olduğu için, karşılıklı saygının beraberinde bir "özgürlük dengesi" getireceği söylenebilir.³ İnsanlar birbirlerinin ahlak yasasını kendileri için bulmasına ve örnek almasına izin vermelidir. Özgür toplum devletsiz olacaktır. Ama devletsiz toplumun özgürlüğü korumak için nasıl düzenlenmesi gerektiği sorusu hâlâ mevcuttur.

Proudhon'un durduğu yer yine, bu konuda bir etkiye dair kanıt olmasa da, *İkinci Söylev* ile karşılaştırılarak aydınlatılabilir. Rousseau, güçlü cumhuriyetçi kurumların yokluğunda ahlaklı öz-yönetimi (ve *ahlaksal* kendine yeterliliği) korumak için üretimde kendine yeterliliğin ve takasın gerekli olduğunu ifade eder. Daha önce belirtildiği gibi üretimde kendine yeterlilik ilkesi, teorisinin bazı önemli öğeleriyle kolaylıkla uyuşmamasına rağmen, Godwin tarafından geniş ölçüde kabul edilir. Fakat Proudhon'da böyle katı bir maddesel kendine yeterlilik gerekliliği yoktur. "Bireyler arasındaki bütün ilişkilerin durduğu, herkesin yalıtılmışlık içinde kendi yaşamını sağladığı bir toplum düşünün... Molekülleri, uyumunu kaybetmiş bir madde parçası gibi, en ufak bir sarsılmada toz haline gelir."² Bu nokta açıkça bütün toplum biçimleri için geçerlidir ama yeni endüstriyel çağ ile özel bir ilişkisi vardır. Aşırı kendine güvenmenin şimdi daha da açık hale gelen değişimlerle bağdaşması mümkün değildir. Proudhon endüstriyel devrim ile birlikte üretimin artarak kolektifleştiğini görür. Tarım ve geleneksel esnafılık uygun bir şekilde hâlâ bağımsız köylü ve zanaatkârların elinde olabilir ancak kentsel endüstrinin yükselişi daha büyük bir işbölümüyle birlikte kolektif bir düzenlemeyi gerektirir. Endüstriyel üretimin toplanma noktası birey ya da aile olamaz; atölye olmalıdır. Dahası, en-

1 Ibid. iii. 422.

2 Ibid. ii. 259.

düstriyel dünyadaki tüketim hacmi ve çeşitliliği, Rousseau ve Godwin'in hayal etmiş olduğundan çok daha geniş bir takas uygulamasını gerektirir. Aslında Proudhon'un takas düşüncesi, kolektif üretimin gerekliliğine olan inancından bile daha güçlüdür. Takas, Onun bütün toplumsal ilişkiler taslağının modeli haline gelir.

Proudhon'un iyi toplum tablosu *ikinci Söylev* ile bir yönden önemli bir paralellik gösterir. Katı maddesel kendine yeterliliğin, modern koşullar altında gerçekçi olmadığı için, artık terk edilmesi gerekse de, Proudhon, üretimde ve takasta, yozlaşmaya ve ahlaklı öz-yönerimin kaybına yol açacak karşılıklı bağımlılık hakkında Rousseaucu bir kaygıyı korur. Bundan korunmak için belli bir ölçüde kendine güvenmeyi savunur. Başlangıç olarak, istekler azaltılmalıdır, "Sefaletin yasası" ya da isteklerin basitliği, "mutluluğumuzun temel ilkesi" olarak görülmelidir.¹ Ayrıca takas üzerine kurulu bir toplumda ancak herkesin pazarlık edecek kendine ait bir şeyi, yani kendi çalışması ile ürettiği bir şeyi varsa bağımlılık ve hâkimiyet engellenebilir. Bu, Proudhon'un "mülkiyet"e karşı "sahip olma" savunusuna uygundur. Bunun alternatifi, ya diğerlerini sömürmek ya da diğerlerinin yardım-severliğini beklemektir ve her iki durumda da ahlaklı öz-yönetim sahibi olamamaktır. Yani, "saygınlığımızın özü diğerlerinin [tek taraflı] yardımına muhtaç olmamaktır."² Tam gelişmiş insanlık, sadece adalete, gerçek özün sesine, güvenmeyi gerektirir. Karşılıksız yardım ailede, otorite ve boyun eğmenin doğal bağımlılığa dayandığı tamamlanmamış kişilik alanında geçerlidir fakat genel olarak toplumda değildir. Komünist formül, "herkese ihtiyacına göre, herkesten yeteneğine göre", "ailenin yasasının topluma uygulanması" olarak reddedilir.³

1 *Guerre et la paix*, 338. *Emile* ii ile karşılaştırınız.

2 *Justice*, I. 417.

3 *Ibid.* ii. 71.

Fakat görece kendine güvenme Proudhon'un düşündüğü sorununa sadece kısmi bir yanıttır. Herkesin pazarlık edecek bir şeyi olsa bile pazarlık sürecinin kendisi adaletle yöneltilmezse eşitsizlik ve bağımlılık sonucu yine ortaya çıkar. O halde takas ilişkisi anahtardır ve Proudhon'un iyi toplum kavramının merkezi sözleşme düşüncesidir. "Sözleşme özgürlüktür", diye yazar. Toplum, insani olmayan hükümetçi düşünceden arındırılmalı ve "SÖZLEŞME düşüncesi üzerinde yeniden inşa edilmelidir."¹ Ama Proudhon için "sözleşme", baskıcı sonuçlar üretme potansiyeli olan sıradan burjuva anlaşması anlamına gelmez. Grupların bir diğeri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı burjuva sistemi altındaki rekabetçi yöntemin aksine, Proudhon'un karşılıklı sözleşmesi "esas olarak iki taraflıdır" ve *eşit* takas için bir anlaşmadır.² Karşılıklı sözleşmecinin baskıcı -kabul edilen değere, eşit olmayan bir bedel vererek bağımlılık ilişkileri yaratan ya da bunları güçlendiren- bir pazarlık Öne sürmeye yetkisi yoktur. Ticari karakterdeki karşılıklılık denge prensibinin gündelik hayatta uygulanmasıdır. Bu, bir toplumun üyelerinin "birbirlerine hizmete hizmet, güvene güven, yasaya yasa, güvenliğe güvenlik, değere değer" ve "özgürlüğe özgürlük sözü vermelerini ve bunu garanti altına almalarını" içeren bir "adalet formülü"dür.³ Aslında karşılıklı sözleşme düşüncesi *pazarlık* fikrine hiç alan bırakmıyor gibi görünür. Daima eşit değerler arasında olması gerektiği için, karşılıklı takasın şartları gruplar bir araya gelmeden önce belirlenir. Fakat, karşılıklı takasın gönüllülük ögesini içerdiği sürece "sözleşme" terimi uygunsuz değildir. Böylesi bir anlaşmanın tek bir meşru sonucu olmasına rağmen bu dışsal bir otorite tarafından zorlanamaz veya belirlenemez, gruplar tarafından özgürce kabul edilmelidir. "Kusursuz karşılıklılığın olduğu yerde her üretici, diğerlerine karşı (ve

1 *General Idea of the Revolution*, 206, 205.

2 *Ibid.* 113-14.

3 *Capacité politique*, 204.

diğerleri de aynı şekilde ona karşı) belli bir zorunluluğu kabul ederek, tam hareket bağımsızlığını sonuna kadar korumalıdır."¹

Adalet yasasına zorlamasız itaati içeren karşılıklılık, o halde, bir ahlaklı öz-yönetim ifadesidir. Karşılıkçı sözleşmeye taraf olan kişi sadece ticari ilişkilerin herhangi bir otorite tarafından düzenlenmemesi anlamında değil, aynı zamanda bu ilişkilerin asıl insan doğasının parçasını oluşturan ahlaksal iradeyi ifade etmesi ve geliştirmesi -çok daha önemli- anlamında da özgürdür. Bu Özgürlük bir yandan burjuva ticari ilişkilerinin tipik özelliği olan yetki ve baskı bileşimi ile karşılaştırılır. Piyasa ile ilişkisinde karşılıkçı, "gerçekten kendi efendisi olan, kendi girişkenliği ile hareket eden ve kişisel olarak sorumlu olan", ama aynı zamanda "ürünleri ve hizmetleri için adil ve yeterli ödemeyi alacağım bilen" ve güvende olan insandır.² Diğer yandan karşılıkçı, bir Devlet'in yönetimi altındakiyle karşılaştırılır. "Yurttaşlarımın biriyle ya da daha fazlasıyla herhangi bir konuda anlaştığımda, yasamın benim kendi iradem olduğu açıktır; zorunluluğumu yerine getirmemle, ben kendi kendimin hükümetiyim."³ Yine özgür insanın yasası olan irade keyfi irade değil, zorunluluklarını yerine getirme iradesidir: Otantik ahlaklı irade.

Özgürlük ile kısıtlamayı, öz-yönetim ile kolektiviteye karşı sorumluluğu birleştirmesiyle Proudhon'un karşılıkçılığı gayet çekici bir iyi toplum hayali olarak düşünülebilir. Ne var ki bu iki büyük soru ortaya çıkarır. Birincisi, eşit takas nosyonuna tam olarak ne gibi bir anlam verilecek? İkincisi, adil takasın kurallarının belirlenebileceğini varsayarsak, insanların gönüllü olarak bunlara bağlı kalacağına inanmamız için ne gibi sebepler var?

1 Ibid. 141.

2 Ibid. 125.

3 *General Idea of the Revolution*, 205.

Eşit değerde takas düşüncesi, takas edilenin değerinin ölçülebileceği bazı nesnel standartlar hakkında bir ön varsayıma sahiptir. "Daha önceden var olan bazı değerler olmadan ne satışı, ne takas, ne ücret, ne de toplum olabilir."¹ Proudhon'un önerdiği nesnel standart değerın klasik emek teorisidir. "Zenginliğin bütün Öğelerini üreten emektir, yalnızca emektir"; "her ürünün karşılığı toplumda aynı emek ve masrafa mal olan bir ürün ile Ödenecektir", ki masrafın kendisi de emeğe dayanarak ölçülebilir,² Proudhon'a göre her ürünün, gerektirdiği çalışma saati sayısına göre hesaplanabilen gerçek bir takas değeri vardır. Bu yasanın deneysel olarak ortaya çıkmış olduğunu ya da en azından deneysel bir temel verdiğini ileri sürer: "Devlet, ekonomik gerçekler yaratmaz... onların doğasını araştırmayla sınırlıdır."³ Fakat değerın emek teorisinin on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar politik ekonominin yerleşik bir özelliği olmasına karşın, Marxist olmayan çoğu ekonomist artık bunun asıl ekonomik davranışı yeteri kadar yansıttığını reddederler. Emeğin terimlerine indirgenemeyecek etmenlerin, örneğin yoksunluğun ve sermaye sağlayıcılar tarafından göze alınan riskin, takas değerinin yaratılmasında oynadıkları rolü tanımakta başarısız olduğunu savunurlar.⁴ Ayrıca emek teorisı değerin nesnel olarak ürünün kendisinde olduğunu düşünürken, modern ekonomistler genelde takas değerini öznel yargı tarafından ürünlere yüklenen bir şey olarak değerlendirme eğilimindedirler.⁵ Bu modern bakış açısına göre tek makul takas değeri ya da fiyat, gerçekte pazarlık taraflarının onlar için uygun olabilecek herhangi bir bedele göre üzerinde anlaşmaya vardıkları değer olacaktır.

¹ Ibid. 226.

² *Contradictions économiques*, i. 108; *Capacité politique*, 146.

³ *Justice*, ii. 149.

⁴ D.W. Brogan bu satırlarda Proudhon'u eleştirir; *Proudhon* (Londra, 1934), 52.

⁵ Bkz. E. Roll, *A History of Economic Thought*, 4. baskı (Londra, 1973), 335-6.

Proudhon'un bir eleştirisi olarak bunun konunun dışında olduğu yanıtı verilebilir. Deneysel iddialarına rağmen, değer in emek teorisini kullanmadaki esas amacının varolan ekonomik uygulamanın çözümlemesi değil, şimdiye kadar hâkim olandan ahlaksal olarak üstün, yeni bir hareket modeli Önerisi olduğuna şüphe yoktur. Şimdiki mallara arz ve talep olasılıklarına göre değer biçme uygulaması Proudhon'a göre ahlak dışıdır çünkü kazanç birikmesine ve bunun sonucunda büyük eşitsizliklere yol açar. Takas değeri, diğer her şey gibi, adaletin yasalarına göre belirlenmelidir, Bu görüş oldukça radikal bir programın hizmetine sunulmuş olsa da Proudhon yine çok eski bir geleneğin içinden konuşmaktadır. "Adil fiyat" -evrensel adaletin ticari ilişkilere uygulanması- düşüncesi, tefeciliğe karşı ortaçağ bilgileri tarafından sunulan argümanlara ve bunların ötesinde Church Fathers'a* ve Aritoteles'e kadar gerilere gideri Bu eski düşünürler için adil fiyat, üreticiyi ve ailesini geçindirmek için gerekli olan ile belirlenirdi. Proudhon'un başarısızlığın çok derinden hissettiği ve bunu *aubaine*'nin dışlanması üzerine kurulu bir ticari dünyanın adaletsizliğine yüklediği babasının iş yaşamındaki "dürüst ve anlayışlı" ölçüsü buna benzer gibi görünüyor.²

Bu, ekonomistlerin şikâyetini tamamen ortadan kaldırmaz. Proudhon'un adil fiyat teorisi, tanımlayıcı olmaktan çok esas olarak normatif olmasına rağmen, yine de temelsiz olmakla suçlanabilir. Takasta adaletin bir ölçü gerektirdiğini düşünürsek, bu neden emek olsun? Eğer değer in emek teorisi deneysel kanıt tarafından doğrulanmıyorsa, Proudhon'un teorisi keyfî ve bu yüzden ilgisiz bir koşuldan başka bir şey değil midir? Modern ekonomi bilimi, emeğe dayanarak ölçülebilen takas değerinin

* Hristiyanlığın ilk asırlarındaki metinleri kaleme alan yazarlar. (Ç.N.)

1 Ibid. 34-5....

2 *Justice*, ii. 5.

nesnel olarak ürünlerin kendisinde varolduğu iddiasını çürütür; açıkça böyle değildir. Proudhon'un teorisi bu anlamda koşullayıcıdır. Fakat bu keyfi bir durum değildir. "Takas değeri emeğe dayanır" koşulunu koymasının ahlaksal olarak geçerli, *aubaine*'yi mahkûm etmesiyle ilgili olan sebepleri vardır. Eğer emeğin dışındaki etmenler yaratıcı değer olarak tanınırsa bütün ahlak ve Özgürlük gerektiren durumlarla birlikte haksız kazanç birikimi ve bunun sonucu olan hâkim burjuva ve boyun eğen çalışan sınıfları olarak toplumun ikiye bölünmesinin yolu açıktır. Bu temellerde mallara gerektirdikleri çalışma saatlerine göre değer biçmesi koşulunu koymakta Proudhon tamamen haklıdır. Değer biçmenin bu programatik türünün şimdiki ekonomik davranışa yabancı olması bir yanıt değildir, çünkü bütün mesele budur.

Daha ileri bir karşı çıkış da karşılıklılaşım amacı eşitsizliği engellemekse bunda aslında başarılı olamadığı şeklinde olabilir. İnsanlar sergiledikleri emeğin miktarına göre ödüllendirilecekse o halde eşit takas rejiminde bile eşitsizlik ortaya çıkacaktır, çünkü daha üretici olanların pazarlık edecek daha fazla şeyi olacaktır.¹ Bu bir olasılıktır fakat Proudhon'a göre zarar verici değildir. Onun aradığı eşitlik, Godwin'in ve Rousseau'nunki gibi, katı bir eş düzeylilik değil, sadece varolan yozlaşma ve hâkimiyetin temeli olan büyük eşitsizlikten kaçınmadır. Bireyler diğerlerini, Rousseau'nun deyişiyle, bağımlı kılabilecek kadar çok biriktirememelidirler. Kafasındaki bu amaç ile birlikte Proudhon'un ki makul bir durumdur. Bazı insanlar diğerlerinden daha fazla saat çalışabilirler fakat herhangi birinin çalışabileceği saat sayısı elbette sınırlandırılacaktır. Proudhon kendini geçindirmeye yetecek kadar çalışmanın herkesin görevi olduğunu eklediğinde, insanların çalışma saatleri arasındaki farkın ve bunun sonucunda aldıkları maddi karşılıklar arasındaki farkın bü-

1 Bkz. Ritter, *Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, 137,

yük olmayacağını düşünmek doğru olur. Hepsinden önemlisi karşılıkçı sistem, burjuva zenginliğinin ana kaynaklarını, *aubaines* birikimini ve arz ve talep olasılıkları yoluyla kazanç elde etmeyi geçersizleştirir.

6. AHLAKSAL YAPTIRIM

Proudhon'un karşılıkçılık kavramının tutarlı olduğu -merkezindeki eşit takas düşüncesine açık bir anlam verilebildiği- kabul edildiğinde, insanların böyle bir anlaşılmaya gönüllü olarak bağlı kalmalarının beklenip beklenemeyeceği sorusu ortaya çıkar. Dünya tarihinin kişisel olmayan perspektifinden burjuva sisteminin yok oluşu kaçınılmaz ise, Proudhon aynı zamanda yok oluşun kasti eylem ve en sonunda, ahlaksal yeniden doğuş yoluyla gerçekleşeceğine inanır. Karşılıkçılık adma mülkiyetin ortadan kalkmasını şüphesiz tarihin yasaları gerektirir, fakat bu, eğer burada ve şimdi biz adaletin yasalarını yönlendirirsek gerçekleşir. Doğrunun ne olduğunu bilip buna göre hareket edebileceğimize inanmak için neden var mı?

Proudhon'un bazı önerileri oldukça aşırı görünür ve anarşist ilkeleriyle uyumlu olmaktan tamamen uzak fikirler içerir. Yayınlanmamış *Cours d'economic politique*¹ de (1844-55), örneğin, dürüst bireylerden oluşan bir seçkinler sınıfı tarafından zorla uygulanacak bir "zoraki adalet" taslağı ile karşılaşırız.¹ Bu gülünç bir sapmadır ve en iyisi bunu kişisel bir düşünce deneyi olarak bir kenara koymaktır. Fakat *Adalette* bile sadece gönüllü olarak değişmeyi reddeden özellikle inatçı suçlulara karşı son çare olmasına rağmen, Ölüm cezasını da içeren, fiziksel güç kullanımı savunulur.² Bir ya da iki yerde de, Godwin'de olduğu gibi, duygusal baskı yoluyla doğru eylemi teşvik etmek için

1 Ibid.85-8.

2 *Justice*, iv. 375.

toplumsal sansürün uygulanabileceği önerisi vardır.¹ Açıkça bunların hiçbirisi öncelikli bir ahlaklı öz-yönetim kararı ile uyumlu değildir ve son belirtilen ile ilgili olarak Proudhon, "eğer otorite acı vericiyse, meslektaşların kıskançlığı daha kolay katlanılacak bir şey değildir" der.² O'nun başlıca değeri ile Uyuşmayan bir toplumsal düzen açıklaması için çalışmalarındaki başka yerlere bakılmalıdır.

Esas olarak olgunluk yıllarının çalışmalarında geliştirilmiş olan böyle bir açıklama, işçilerin birliği yoluyla bir ahlaksal eğitim düşüncesidir. Fourier ile başlayan bir Fransız sosyalist düşünce geleneğinden esinlenen Proudhon, ahlaksal yeniden doğuşun asıl odağının atölye olacağını savunur.³ Birey, çalışma yerinde işbirliği yapmayı Öğrenerek kişisel çıkardan vazgeçmeyi ve öz-yönetim sahibi bir varlık olarak çevredeki insanlardan yansıyan, kendi saygınlığını görmeyi öğrenir. Bu yolla adaletin ilk ilkesini, karşılıklı saygıyı öğrenir. Peki daha fazla şey öğrenir mi? Proudhon'un kafasındaki diğerleriyle eşitlikçi koşullar altında çalışma, makul bir şekilde bireye birlikte çalıştığı kişiler ile ortak bir insanlık duygusu geliştirmesinde yardımcı olabilir, fakat bunun bireyin çözülmesi daha zor ahlaksal ve politik sorularına nasıl tek başına yanıt vereceğini anlamak güçtür. Proudhon'un düşüncesi gözden geçirildiğinde ahlaksal bilginin iki türü ya da düzeyi arasında dolaylı bir ayrım fark edilebilir: Bir yanda, mevcut bozulmuşluk durumumuzda adalet diye bir şeyin olduğu düşüncesinden biraz daha fazla bir şey ifade eden genel bir adalet duygusu; diğer yanda, adaletin bizden ne beklediği konusunda daha ayrıntılı ve daha kesin bir kavrayış. Profesyonel birlikler ve aile gibi kuramlar kişinin birinci anlamdaki adalet duygusunu güçlendirebilirler, fakat ger-

1 Bkz. Ritter, *Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, 78-85, 88-90.

2 *Carnets*, vi. 88; alıntıyı yapan: Ritter, *Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, 128, n. 18.

3 Bkz. Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, 133-40.

çekten adil toplum insanın ikinci türdeki daha titiz ahlak kavrayışına yükselmesini gerektirir. Aslında tam da yararlı devrimci kurumların varlığı, adaletin yasalarının çıplak sezgi yoluyla elde edilebilecek olandan daha güçlü bir değerlendirmesine dayanır gibi görünüyor. Mesele, böyle daha pürüzsüz bir değerlendirmenin ortaya çıkmasının nasıl beklenebileceğidir.

Bunu yanıtlamak için Proudhon'un adaletin yasalarının nasıl bilineceği hakkındaki görüşüne daha yakından bakmalıyız. Proudhon'a göre ahlak yasasının herhangi bir dinsel ya da mistik süreç yoluyla açığa çıkarılmadığını, akim uygulanması ile keşfedildiğini gördük. Bu anlamda Onun ahlak bilgisi kuramı rasyonalist olarak nitelendirilebilir. Fakat bunun ne çeşit bir akıl sürecini içerdiği nadiren açıklanır. Aslında ahlaksal yargı ile ilgili bazı sözleri akla çok az yer verir: "Adil olanın bilgisi, gördüğüm kadarıyla, hem bir düşünce hem de bir duygudur. Hayatındaki asıl güç ve birincil ifade duygu olduğu için... görevimi ve yasamı aklımın az-çok şüpheli durumuna dayandırmak yerine, aklımı ve düşüncemi, görev ve yasa duyguma tabi kılmaya karar verdim."¹ Ama başka yerde şöyle yazar: "Filozof... gerçeği sezgi yoluyla keşfedemez ve eğer yönetmeyi amaçladığı şey toplumun kendisiyse, kendi görüşlerini düzenin ebedi yasaları yerine koyma riski söz konusudur."² Bu karşılaştırma bir ölçüye kadar haksızdır çünkü Proudhon iki farklı zıtlar grubunu kullanır: Birinci pasajda kendi doğalcı vicdan kavramı ile özellikle teolojik "dogma ya da teori"den çıkarılan vicdan düşüncesi arasındaki, ikincisinde filozofun ya da bilim adamının ahlaka akli, düşünsel yaklaşımı ile gündelik hayata uygun olan daha sezgisel kavrayış arasındaki zıtlık. Fakat iki pasaj da Proudhon'un bu konudaki farklılık gösteren gözlemlerinin kapsamı hakkında bazı fikirler verir.

1 *Justice*, iv. 492-3 (*Selected Writings*, 252).

2 *Confessions*, s. 177 (*Selected Writings*, 242).

Ne var ki yazı hayatının akışında ahlaksal yargı konusundaki görüşlerinin gelişiminde belli bir düzenliliğin izini bulmak mümkündür ve bu da genel eğilimi hakkında bir fikir verir. İlk çalışmalarında Proudhon insanın doğuştan, yanılmaz bir "ahlak duygusu"na sahip olduğuna inanır. *Mülkiyet Nedir T dt.* insanın adalet duygusundan, hayvanlarda da bulunan, hemcinsleri ile arasındaki doğal bir duygudaşıktan kaynaklanan bir his olarak bahseder.¹ Bu ilişkide insanı hayvandan ayıran tek şey, ahlak duygusunu rasyonel düşünceye tabi tutabilme kapasitesi, yani bunun farkında olması ve bunu anlamaya çalışmasıdır. 1840'ların başında bu ikinci nitelik insanoğlundaki ahlaksal yargının sadece ayırt edici özelliği olmakla kalmaz, bunun tamamen merkezi haline gelir. Proudhon daha Önceden *Pazar Ayini*'nde bilime yönelik kararını ilan etmiş olmasına rağmen - "yasa koymayı ve siyaseti oluşturan her şey bilimin nesnesidir, fikirlerin değil"² - kendi toplumsal ve politik düşüncesini deneysel bir temele oturtmak için en güçlü çabayı sarf etmesi 1840'lara denk gelir. Bu, açıkça en fazla Comte'den etkilendiği ve *İnsanlık İçinde Düzenin Yaratılmasına Dair*'de kendi üç aşama yasası yorumunu geliştirdiği dönemdir. Artık adaletin yasalarının doğal ya da içgüdüsel temelini savunmanın yetersiz olduğuna inanır; aksine bu yasalara, "onları dönüştürecek, saf-laştıracak ve teologların sahasından çıkartacak bilimsel, pozitif bir temel" verilmelidir.³ Sezgi ile filozofun yöntemi arasındaki zıtlık ile ilgili daha önceden alıntılanan pasaj, Proudhon'un yaşamındaki bu dönemi hatırlatır.

Fakat bilimsel metot kararı, hiçbir zaman bir programın ifadesinin ötesine geçmez. *Düzenin Yaratılmasına Dair*'deki Fou-

1 *What is Property?*, 226-32.

2 *Dimanche*, 45.

3 Maurice'e mektup, 4 Ağustos 1843. *Correspondance*, ii. 89, alıntıyı yapan Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, 86.

rierici, *série* denilen doğal ilişkiler kavramına dayanarak evrenin yapay bir felsefesinin ana hatlarını çizme girişimi derin bir belirsizlik taşır.¹ Yine aynı kitaptaki politik ekonomi başlıca sosyal bilim haline gelebilir şeklindeki daha kapsamlı öneri *Ekonomik Çelişkiler'do.* de şiddetli bir biçimde sürdürülür fakat Proudhon'un karşılıklılığının, ahlaksal olarak savunulabilir olsa da, deneysel bilim statüsü iddiasını çok az taşıdığını ya da hiç taşımadığını gördük. Proudhon'un kendisi de bu başarısızlığının farkında gibi görünüyor. 1850'den sonra bilimsel metoda yönelik büyük iddialarda bulunmayı bırakır ve genel olarak, Ona daha çok kendiliğinden gelen, eklektik argüman tarzına döner. *Adale?*te akıl ve hassasiyet, gözlem ve sezgi, bilimsellik ve metafizik kuram, hepsi güler yüzlü bir biçimde karıştırılmıştır.

O halde Proudhon tek fikirli bir bilimsellik ya da pozitivizm hayranı değildir. On dokuzuncu yüzyılda yaygın olan evrensel kurtarıcı olarak bilim inancı Onun çalışmalarında eksik değildir, fakat 1840'larm doruk noktasındaki yazılarından sonra daha sessiz bir hal almıştır. Bir sosyologdan önce bir ahlakçı olan Proudhon, "bilimsel" döneminin zirvesinde bile gerçeğin kanıtlarına yönelik tarafsız bir araştırmadan değerler çıkarmak yerine, önyargıya dayalı değerler için deneysel onay arama eğilimindedir - bu özelliğiyle çağının toplum teorisyenlerinin tam bir örneğidir. Fakat baştan sona genel eğiliminin kesinlikle deneyselliğe ve bilimselliğe yönelik olduğunu söylemek doğru olur. Hiçbir zaman insan ahlakına giden yolun sadece sezgi ya da içgüdü ile bulunabileceği savunmamıştır ve hiçbir zaman değerlerinin önceliğinin farkına varan bir ahlaklı yaşam için rasyonalitenin zorunlu olduğuna inanmamıştır. Godwin'de olduğu gibi insan, doğal dünyanın içerdiği ya da ifade ettiği adaletin kanunlarını gittikçe daha fazla açığa çıkararak kendini ahlaksal olarak kusursuzlaştırır ve özgürleştirir. Eğer Proudhon bazen vicdanın

î Bkz. Vincent, *Pierre-Joseph Proudhon*, 84 f.

yanılmaz olduğunu söylüyorsa bu, zaten sahip olduğumuz, tamamen formüle edilmiş ve salt içebakış yoluyla açığa çıkarılabilecek bir ahlaksal gerçek kavrayışı olarak Rousseau'nun anladığı anlamda değil, diğer her şey gibi vicdanın da deneyim yoluyla aşama aşama kavranan doğal düzenin bir parçası olması anlamındadır. Deneyimi çözümlemenin en sistematik metodu modern biliminki olduğu için Proudhon'un deneyselciliği bir ideal olanak "siyaset bilimi" düşüncesine yönelik bir kararı ima eder. Böyle bir bilimin ana hatlarını çizmeye yönelik kendi çabaları sonuçta pek başarılı olamadıysa da bunun ilkesel olarak mümkün olduğuna inanmaktan vazgeçtiğine dair herhangi bir kanıt yok.

Eğer bu doğruysa, o zaman Proudhon'un çalışmalarının devletsiz düzen sorunu hakkında Godwin'deki ahlaksal yakınlıkla düşünceye benzer bir yanıt içermesi beklenebilir ve gerçekte de durum budur. Bu konuya en açık *Aâalei'm* "Ahlaksal Yaptırım" başlıklı son bölümünde değinilmiştir. Proudhon Kili'se'nin, Tanrı'ya inanmadan gerçek ahlakın olamayacağı çünkü Tanrı'nın en büyük otoritesine saygı ve onun cezasından korkmanın ahlaklı davranışa yönelik tek etkili yaptırım olduğu yolundaki eski savunusuna karşılık verir. Yanıtı ve gerçekte düşüncesinin tamamı şu pasajda toplanmıştır:

1. Ahlak yasasını düzenleyen nedir? - İnsan vicdanı, insan...
2. Yasa neyi gerektirir? -... bütün yönleriyle insana saygıyı, toplumsal güçlerin dengesini, özgürlük ruhunun gelişmesini, evrensel uyumun zorunlu örneğini.
3. Ahlak yasasının doğruluğunu kanıtlayan nedir? - İnsanın vicdanındaki ve düşüncesindeki, bunun sonucunda toplumsal düzendeki her şeyin, nesillerin geçişindeki ve hatta doğadaki her şeyin adalet tarafından açıklandığının yanılmaz işareti; bu olmadan her şey belirsiz ve anlaşılmazdır.

4. Yasanın getirdiği cezai yaptırım nedir? Adalet gözetildiği zaman insandaki, toplumdaki ve doğadaki her şey canlanır; ihlal edildiğinde ise her şey acı çeker ve ölür.
5. Bu yaptırım erdemi ödüllendirmek, suçun karşılığını vermek ve hatayı düzeltmek için her durumda yeterli midir?-Evet.¹

İlk iki madde ahlak yasasının biçimi ve içeriği hakkındaki tanıdık Proudhoncu kavramları basitçe tekrarlar: içkinliği ve karşılıklı saygıyı emretmesi, özgürlük, denge, uyum. "Yaptırım" konusu diğer maddelerde ele alınmıştır ve bunlara verilen yanıtlar Proudhon'un argümanını özetler. Bu argüman, yaptırım (sanction) kelimesinin Latince de imzalamak ya da mühürlemek anlamına gelen *soncire* olan etimolojik kökeninin bulunmasıyla başlar. O halde Devlet'in yasalarına uygulandığında "yaptırım", esasında bu yasaları geçerli olarak onaylamak ve dokunulmaz olarak kutsamak anlamına gelir. Bunun sonradan genişlemesi "mühürü kıranlar" ya da dokunulmaz olanı ihlal edenlere yönelik genel bir intikam düşüncesini içerir. Bu iki düşüncenin, yetki ve cezanın birleşiminden (Proudhon'un özetindeki 3. ve 4. maddeleri karşılaştır) hiçbir buyruğun ona bağlı bir "yaptırım" yoksa gerçek yasa olmadığı şeklinde ahlaksal ve diğer tür yasaları eşit derecede ilgilendiren bir varsayım ortaya çıkar: "Adalet için cezai yaptırım yoksa, adalet de yoktur". Proudhon Rousseau tarafından temsil edilen muhaliflerini bu arkaplana karşı bir biçimde öngörür ve son bir itirazda bulunur: "Adaletin gerektirdikleri hakkındaki iddialarımın doğrulandığını düşünürsek siz yine de Cenevre Yurttaşı ile birlikte şöyle diyebilirsiniz: 'Filozof, sınırlamalarının hepsi çok iyi ama bana bunların yaptırımlarını göster'... Devrimci yorumunun doğruluğunu garanti eden şey nedir? Ve ödüller nerede, cezalar nerde?"²

1 *Justice*, iv. 351-2.

2 *Ibid.*349.

Proudhon'un yanıtı, iyi tekrar edilmiş teması insanın düşünsel evrimi üzerine bir çeşitlemedir. Toplumların bebeklik döneminde bütün yasalar, "meşruiyetleri emri verenlerin gücüne ya da itibarına dayanan" emirler olarak anlaşıldı. Yasanın yaptırımının her iki -doğruluğun garantisi ve ihlale karşı ceza tehdidi- anlamında yasaya tabi olan bireyin dışında olması gerekiyordu: Diğer insanlarda ve son olarak Tanrı'nın iradesinde. Fakat modern felsefe bize hem fiziksel hem de toplumsal dünyada yasayı yönettiği şeye dahil olarak düşünmeyi öğretir. "Yasa şeylerin ilkesi ya da ilişkisidir, doğada olduğu gibi toplumsal hayatta da bu böyledir." Yani yasanın yaptırımı da yönettiği şeyin içindedir.

Yasanın kendi içinde kesinliğinin mührünü taşıdığını ekliyorum, yani o, çevresindeki her şeyi açıklar ve onsuz hiçbir şey açıklanamaz. Son olarak, içinde kendi cezai yaptırımını taşıdığını ileri sürüyorum. Onun esini altında yapılan her şey iyidir; ona karşı olarak yapılan hiçbir şey başarılı olamaz ve ona tabi olan akıllı insanlar için o kendisi bir mutluluk ya da cezadır.¹

Proudhon'un düşüncesi, özünde, yine doğal yasanın seküler bir yorumudur: Betimleyici ve açıklayıcıdır (Proudhon'un özetindeki 3. madde) ama aynı zamanda iyiyi tanımlar ve doğru eylemi önerir (4. madde). Bu yasası fiziğin yasalarına benzer olarak sunar. Örneğin bu ikincisi bir binanın inşasında gözetilmediği zaman, "binanın yıkılması, yasanın yaptırımıdır (doğrulanmasıdır). Adalet için de bu geçerlidir: Yaptırımını kendi içinde taşır: Ne insan ne de toplum onun kurallarına aykırı bir biçimde varolamaz."² Bu analojinin yaptırım düşüncesinin iki bileşeniyle paralel olarak iki yönü vardır. Fizik kurallarının ihlali gibi adaletin ihlali de kaçınılmaz olarak kendi cezasını getirir. Ahlak yasasına karşı koymak, insanın, belki fiziksel olarak

1 Ibid. 351.

2 Ibid.

değil ama tamamen insan olarak yok olmasına neden olur. İkinci, adaletin gerekleri fiziğin gerekleri ile aynı kesinlik derecesinde bilinebilir. Adaletin yasası, fiziğin yasası gibi, "kendi içinde kesinliğinin mühürünü taşır": Doğanın rasyonel olarak anlaşılabilir modeline uygundur.

O halde Proudhon, Godwin gibi, deneysel ve bilimsel bilginin mümkün kıldığı ahlaksal yaklaşma üzerinden bir düzen teorisi önerir. Ahlaksal gerçek, aslında, doğal dünya hakkındaki, gözlem yoluyla elde edilebilen gerçektir. Doğanın üstün bilgisine ahlak hakkında sağlam bir kesinlik eşlik edecektir ya da bu bilgi bu kesinliği sağlayacaktır. Aydınlanmış bir toplumda böyle kanıtlar elde edilebilecek ve ahlaksal meseleler üzerinde genel bir anlaşma olacaktır. Rasyonel insanlar, doğru hareket etmeye zorlanmaya, bir ev inşa ederken fizik yasalarını göz Önünde bulundurmaya zorlanmaya duyduklarından daha fazla ihtiyaç duymayacaklardır.

Bu, Proudhoncu toplumdaki hayatın çaba sarf etmeden uyumlu olacağı anlamına gelmez. Doğru eylem hiçbir zaman sıradan fiziksel tedbirler kadar doğal ve kendiliğinden olmayacaktır- burada fizik ve ahlak arasındaki analogi bozulur. Bu noktada Proudhon'un ve bir bütün olarak anarşist geleneğin tavrı Marx'ınla çatışır. Marx'a göre kapitalizmin ölümünden sonra ortaya çıkacak olan "özgürlük ülkesi", bireysel ve toplumsal çıkar ve olanla olması gereken arasındaki boşluğun tamamen kapanması ile karakterize edilecektir. Godwin gibi Proudhon da, insan kişiliğinin tekrar bütünleşmesini sadece elverişli toplumsal koşulların değil, aynı zamanda bireysel çabanın, hiçbir zaman tam olarak sonu gelmeyecek bir çabanın ürünü olarak görür. Aslında O, bilgi ve eylem arasındaki boşluğun Godwin'den daha fazla farkındadır: "İnsan iyidir ama bunu uygulaması için iyiliğe *ilgisini* uyandırmak gerekir."¹ Buradaki "ilgi" Proudhon'a göre

1 *Contradictions économiques*, i. 360.

ahlaklı dışlayan bencil ilgi değil, erdemli olmaya yönelik ahlaksal bir motivasyona sahip olmaktır. Adaletin kusursuz bilgisine sahip olan insan, gerçekten erdemli ve sonuçta tamamen insan ve tamamen özgür sayılacaksa, aynı zamanda adil eylemi kendisi için istemelidir. Ayrıca insanın özündeki ahlaksal doğası sadece erdemi değil, kötülüğü de mümkün kılar. İnsan devamlı olarak hayvana karşı savunulmalıdır.

Yine de genelde Proudhon, adaletin gereğinin ilerlemiş bilgisinin adil davranışı kolayca sağlayacağına Godwin kadar güvenir. Daha aşağı bencil doğasına üstün gelmek için daima mücadele etmek zorunda olmasına rağmen insanın adil olma temel dürtüsünün, doğal düzene dahil olmasından Ötürü, tabii, içgüdüsel ve kendinde içkin olduğuna inanır. Ama doğru hedefleri için buna aydınlanmış akim yol göstermesi gerekir. Proudhon son yıllarında bu aydınlanma gereği üzerinde daha fazla durdu. Sosyal bir bilim kurma girişimlerine karşı kayıtsız kalınması ve 1848 devrimi üzerinde olumlu herhangi bir politik etki bırakmakta açıkça başarısız oluşu ve bu devrimin kötü sonuçları, ahlaksal ilerlemeye yönelik sonraki umutlarının üzerine kasvetli bir örtü örter. Fakat bu tesadüflerin altında teorisi temel olarak Godwin'inki kadar iyimser kalır.

Godwin kadar açık ve sistematik bir düşünür değilse de Proudhon, esaslarında benzer ve -birçok kusuru olmasına rağmen- oldukça tutarlı bir argüman sunar. Onu kötüleyenlerin ifadelerine (hatta bazı kendi ifadelerine) karşın Proudhon'un bir sistemi vardır. Godwin'in durumunda olduğu gibi Onun düşüncesinde de çok şey, "adalef'e dayanarak açıklanabilir, fakat Onun anarşizminin anahtarı özgürlüktür (ahlaklı öz-yönetim). Bu iki kavram her durumda birlikte varolur; Adalet özgürlüğü önceliği olarak talep eder; gerçek özgürlük kendiliğinden kabul edilen adalettir. Godwin'de olduğu gibi, mükemmeltci temeller üzerinde ahlaklı öz-yönetim dokunulmazdır ve mülkiyet, din ve en

önemlisi hükümet tarafından ihlal edilir. Bu kurumlar ekonomik ve sosyal gücün geniş bir eşitliği temeline kurulmuş bir toplumsal sistem ile değiştirilmelidir ve Proudhon eşit değerde takas nosyonunda bunun formülünü bulur: "Karşılıklılık". Böylesi, bir uygulamanın nasıl gerçekleşeceği ve buna nasıl bağlı kalınacağı hakkında çok net bir açıklama verilmemiştir. Ama Proudhon'un en tutarlı ve kendi deyimiyle en ikna edici, argümanı düşünsel, yani bilimsel ilerleme yoluyla ahlaksal yaklaşmanın beklenebilir olduğu yolundaki argümanıdır. İnsanın içindeki ebedi hayvan hakkındaki karanlık sözlerine rağmen Proudhon'un anarşist gelecek olasılığına inancı, Godwin'de olduğu gibi, en iyi Aydınlanma, bilimsel rasyonalizminin meyvesi olarak açıklanır.

BAKUNİN ve KROPOTKİN

Mihail Bakunin (1814-76) ve Peter Kropotkin (1842-1921) belli yönlerden çok zıt figürlerdir ve bunları birleştiren bir değerlendirmenin bazı açıklamalara ihtiyacı vardır. İkisi de Rusya soylular sınıfının sonradan bundan soğumuş çocuklarıdır fakat anarşist teorilerine vardıkları yollar çok farklıdır.¹ Bakunin'in Alman romantizmine ve idealizmine başlardaki bağlılığı, 1840'larda Paris'te kaldığı olgunluk döneminde materyalizm ve sosyalizmi benimsemesiyle yer değiştirir. Fakat şöhreti, roman-

1 Biyografik ayrıntılar için bkz. J. Guillaume, "Michael Bakunin: A Biographical Sketch" S. Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchism* (Montreal, 1980); E.H. Carr. *Michael Bakunin*, 2. baskı (Londra, 1975); A. Kelly, *Michael Bakunin*, (Oxford, 1982); G. Woodcock ve I. Avakumovic, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin* (New York, 1971); M.A. Miller, *Kropotkin* (Chicago, 1976) ve Kropotkin'in kendi eseri *Memoirs of a Revolutionist* (Londra, 1908).

tik bir devrimci, bir yandan eylem adamı diğer yandan hayalci ve "yıkıcı dürtü"nün savunucusu olarak kalmıştır. Onun etkisi eksik ve dağınık yazılarından çok, kişiliğinden ve komplo tutkusundan kaynaklanır. Diğer yandan Kropotkin geleneksel olarak bir bilim adamı, insan ve hayvan doğalarının ölçülü gözlemi yoluyla sistematik bir atıarşizm teorisi geliştiren tanınmış bir coğrafyacı, hareketin ilk tarihçisi ve geniş saygı uyandıran bir sözcü olarak betimlenir. Bu geleneksel zıtlıklarda epey bir doğruluk payı vardır, fakat bunlar aynı zamanda iki düşünür arasındaki benzerlikleri ve ilişkileri gizler. Kropotkin hiçbir zaman Bakunin ile gerçekten karşılaşmadıysa, birkaç yıl boyunca kendini "Bakuninist" olarak kabul eden gruplarla ve bireylerle birlikte oldu.¹ Aralarında kesinlikle hem kişilik hem de doktrin farklılıkları olmasına rağmen Bakunin ve Kropotkin'in önceki bölümlerde sunulan konular bağlamında ve şimdi bahsedeceğim konularda benzer yerlerde durduklarını görmenin yararlı olacağını savunacağım.

Bakunin ve Kropotkin'in anarşizmi fark edilir bir şekilde Proudhon'unun geliştirilmesidir. Devlet eleştirileri, Proudhon'da da bulunan (üzerlerinde tarihsel bir etki bırakmamış olsa da Godwin'de de bulunan) aynı Rousseaucu argüman modeli tarafından şekillendirilirken, diğer yönlerden on dokuzuncu yüzyılın değişen toplumsal, politik ve düşünsel konularına yönelik Proudhon'un kavrayışını benimserler. Bu benimseme sürecinden bir dayanışmacı ilişkiler ağı olarak arzulanabilir toplum kavramları ve bu hedefe bilimin ve devrimin birleşmesi yoluyla ulaşılması gerektiği inançları doğar. Anarşist gelenekteki sürekliliğin ve değişimin sonuç olarak birleşmesini belirtmek için, Bakusinin Kropotkin'e göre Proudhon'un daha yakın bir çağdaşı olmasına rağmen, Bakunin ve Kropotkin'e "sonraki" anar-

1 Bkz. C. Cahm. *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872-1886* (Cambridge, 1989), böl. 1.

şistler diyerek onları öncellerinden ayıracağım. Benim yorumum Bakunin'i Kropotkin'e genelde literatürde geçtiği biçiminden biraz daha fazla yaklaştırır. Bu, Bakunin'in romantik yanını inkâr ettiğim anlamına gelmez - Kropotkin'in de beni sadece raslantısal olarak ilgilendirecek romantik bir yanı vardır. Fakat Onun düşüncesinin özellikle bilimsellik ögesini vurgulamak istiyorum. Geçmişte "romantik" portre peşinde koşmak amacıyla Bakunin'in bilimselliği sıklıkla göz ardı edildi ya da gizlendi fakat bu, izini sürdüğüm gelenekte durduğu yerin tam olarak anlaşılabilmesi için gereklidir.

1. PROUDHON'DAN KROPOTKİN'E

Bakunin ve Kropotkin'in yazılarında Rousseau artık ilk anarşistlerde olduğu kadar dolaysız ve canlı bir biçimde görünmez. Sonraki yazarlar için O, esas olarak, gözden düşmüş toplum sözleşmesinin simgesel bir temsilcisi olarak önemlidir. Etkisi hâlâ hissedilir fakat doktrinlerinin, açıkça saptırılmadığı yerlerde bile, insan ve hayvan doğası hakkında modası geçmiş varsayımlara dayandığı ve devrimci düşüncenin modern formülasyonundan çok tarihine ait olduğu düşünülür. Bakunin ve Kropotkin'in Rousseau'yu hiç okuyup okumadıkları bile kesin değildir. Açık yorumları *İkinci Söylev*, *Emile* ve *Toplum Sözleşmesindeki* doktrinlere değinir ama bu metinleri kavrayışları o kadar üstünlüküdür ki bu, ikinci elden bir aşinalık olabilir. Fakat Rousseau sonraki anarşistler için bile, Rousseaucu fikirlerin Proudhon'dan devraldıkları düşünce bütünü içinde yedirilmiş olması anlamında önemli bir kaynak olarak kalır. Bakunin ve Kropotkin'in anarşist doktrinde birçok şeyin Rousseau'dan esinlendiğinden çok az haberdar olmaları, Proudhon'un kaynakları hakkında az konuştuğu, özellikle Rousseau hakkındaki karışık duyguları ve Rousseaucu *çevre*'nin kendisinin karmaşıklığından bahsetmediği göz önünde bulundurulduğun-

da şaşırtıcı değildir. Rousseau klasik geleneğin olgunluk döneminde de görülür fakat katkısı temelin derinlerine gömülmüştür ve bu tamamlanmış binanın içinde oturanlar bunu gözle göremezler.¹

Bakunin için ilk yıllarda Hegel'in, sonraki yıllarda Marx'in etkisi önemlidir. St. Petersburg ve Berlin'de bir öğrenci olarak Bakunin Alman romantizmine ve idealizmine yönelik bir gençlik coşkusuna kapılır. 1842'de *Almanya'da Gericilik'm* yayınlanması radikal Genç Hegelci harekette ismini öne çıkarır² Fakat bu ilk dönemi idealizm ve romantizmden "materyalist" felsefeye doğru, Onu çok geçmeden devrimci siyasetin aktif yaşamına yöneltecek, bir uzaklaşma takip eder ve O en iyi bununla bilinir. 1872'de "idealistlerin yanlış, materyalistlerin doğru" olduğuna şüphesi kalmaz. "Evet, gerçekler fikirlerden önce gelir; evet, ideal, Proudhon'un dediği gibi, sadece kökü varoluşun maddesel koşullarında olan bir çiçektir. Evet, insanlığın bütün düşünsel ve ahlaksal, politik ve toplumsal tarihi, sadece ekonomik tarihinin bir yansımasıdır."³ Bu pasajda görülen Proudhon ve Marx'm etkisi, Bakunin'in 1843 ve 1848 yılları arasında aralıklar halinde Paris'te yaşadığı ve birçok Alman ve Fransız sosyalistiyle ilişki kurduğu dönemde oluşmuştur. Marx'i şöyle hatırlar: "Bilgisine ve kendini emekçi

1 Literatürde sonraki anarşistler ve Rousseau arasındaki tarihsel ilişkiler ya da kavramsal benzerlikler hakkında çok az şey söylenmiştir. Az sayıdaki referanslar arasında Carr, Bakunin'in babasının Rousseau'nun eğitim teorisinin hayranı olduğunu belirtir ve Bakunin'in Slav köylü yaşamının sadeliğine ilgisini Rousseau'nun uygarlığı reddedişine benzetir: *Michael Bakunin*, 9, 117, 435, J.B. Noone Kropotkin'in işbirliğine dayalı toplum betimlemesinin, "Rousseau'nun coşkuyla alkışlayacağı" türden bir düşünce olduğunu savunur ama bu iki düşünürün işbirliğinin doğallığı konusunda ayrı fikirlerde olduğu belirtilir: *Rousseau's 'Social Contract'* (Londra, 1981), 103, 108-9.

2 *The Reaction in Germany* için bkz. *Selected Writings*, ed. A. Lehing (Londra, 1973).

3 *God and the State* (New York, 1970); 9.

sınıfının davasına tutkuyla adanışma büyük saygı duydum."¹ Bakunin Marx'm tarihsel materyalizmini onaylamıştı -gerçi bu kendi düşüncesinin arkaplanında kalır- ve tipik özelliğiyle bu işi hiçbir zaman tamamlamadıysa da, *Kapital*'i Rusçaya çevirme işini üstlenmişti.²

Fakat Bakunin şimdi, İşçilerin Enternasyonalimin ele geçireceği idare konusunda Marx ile arasında gelişen şiddetli düşmanlık ile en çok hatırlanır. Bakunin'e göre mesele, son kartede bir özgürlük meselesiydi ve burada kabul ettiği ustası Proudhon'du. İkisi ilk kez 1844'te karşılaştılar ve yakın dost oldular -géceler boyu süren konuşmalarından biri Herzen'in anılarında belirtilir.³ Bu buluşmaların sonucunda birbirleri üzerinde tam olarak ne gibi bir etki bıraktıkları çok açık değildir. Yukarıdaki ifade Bakunin'in idealizm yerine materyalizmi benimsemesinin Proudhon tarafından teşvik edildiğini gösterir, fakat başka yerde Bakunin, Proudhon'un sisteminin "bütün metafizik, idealist ve kuramsal süslemelerden" arındırılmasının gerekli olduğundan bahseder.⁴ Burada Bakunin'in (diğerleri arasından) Proudhon'dan materyalist bir felsefenin özünü değil ilkesini almış olma olasılığı vardır. "Proudhon sürekli bir çelişkiydi: Güçlü bir deha, idealist hayallere karşı çıkan devrimci bir düşünürdü, fakat hiçbir zaman kendisi bunları yenemedi".⁵ Olasılıkla Bakunin'de kalan Hegelci ateizm, Proudhon'un anarşist argümanlarıyla yer değiştirdi fakat Bakunin'in anarşizmi 1860'larm sonlarına, Proudhon'un ölümüne kadar tam olarak biçimlenmemiştir

1 Alıntıyı yapan Guillaume, "Michael Bakunin", 25.

2 Carr. *Michael Bakunin*, 383.

3 A. Herzen, *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, çev. C. Garnett, rev. H. Higgins (Londra, 1968), ii, 812.

4 Alıntıyı yapan F. Venturi *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, çev. F. Haskell (New York, 1964), 46-7. Ayrıca bkz. *Euvres complètes de Bakounine* (Paris, 1895-1913), iv, 252.

5 Alıntıyı yapan Guillaume, "Michael Bakunin", 26.

ve daha önce belirtildiği gibi, Proudhon'un Feuerbachçı din eleştirisi halikında kuşkuları vardı. Gene de Bakunin aralarındaki farklara rağmen Proudhon'un durumunu esaslarında kendisinin-kiyle özdeş olarak değerlendirir. Bu benzerliğin merkezi, ikisinin de özgürlüğü vurgulamalarıdır. Marx'a büyük bir düşünür olarak hakkının teslim edilmesi gerektiğini yazar Bakunin ama "Proudhon Özgürlüğü Ondan çok daha iyi anlamış ve hissetmişti. Metafizik kurama saplanıp kalmadığı zaman, Proudhon içgüdüsel olarak bir devrimciydi; Şeytan'a taptı ve anarşi ilan etti."¹

Sonraki yılların tarihsel çalışmalarında Kropotkin, Proudhon'un Avrupa anarşizminin kurucusu statüsünü, "1840'ta *{Qu'est-ce que la propriété?}* [Mülkiyet Nedir?], ilk bildiri) anarşi adını hükümeteş bir toplum durumu anlamında kullanan ilk kişı" olduğunu kabul ederek onaylar. "Proudhon," diye yazar, "Devlet'e ve mümkün olan bütün hükümet biçimlerine karşı delici bir eleştiri ve bütün ekonomik sorunlara yönelik derin bir kavrayış" geliştirdi.² Ama Kropotkin'in bir anarşist olarak gelişimi ilkesel olarak, doğrudan olmasa da, Bakunin'in etkisinin sonucudur. Bakunin, Kropotkin'in 1872'de ziyaret ettiğı Jura Federasyonu'nun yol gösterici ışığı olmuştı. "Saatçilerin yanında bir hafta kaldıktan sonra dağlardan döndüğüm zaman, sosyalizm hakkındaki görüşlerim oturdu. Ben bir anarşisttim".³ Kropotkin'e göre bu dönüşümü mümkün kılan, "güçlü bir broşürler ve mektuplar serisiyle modern anarşizmin başlıca ilkelerini kuran" Bakunin'di.⁴ Bu ilkeler arasında özgürlüğün üstünlüğü yine Önceliklidir. Bakunin gibi Kropotkin de Marx'ın entelektüel gücünü kabul etmeye hazırdır ama Marxist özgürlük doktrininin sonuçları olarak gördüğü şeye karşı çıkar. Jura Federasyonu'nun öğretileri, Bakunin'in "devlet sosyalizmine yönelik eleştirilerini de

1 Ibid.

2 *Revolutionary Pamphlets*, ed. R.N. Baldwin (New York, 1927), 290,291.

3 *Memoirs of a Revolutionist* (Londra, 1908), 267.

4 *Revolutionary Pamphlets*, 165.

-salt politik zorbalıktan çok daha tehlikeli olan bir ekonomik zorbalık kaygısını- kapsar.¹

O halde Godwin ve Proudhon'da bulunan özgürlüğe yönelik önemli karar» Bakunin ve Kropotkin'de de varlığını sürdürür. Bakunin, biraz abartarak, "ölçüsüz bir özgürlük âşığıyım" der. Hegelci köklerini gösteren bir dille özgürlüğü "insan gelişiminin nihai hedefi ve son evresi" olarak tanımlar.² Kropotkin'in tutumu daha az vurgulayıcıdır. Olgunluk yıllarmdakine göre ilk yazılarında özgürlük bir ideal olarak daha sıklıkla ileri sürülür. 1886'da, tamamen sermayeden, dinden ve hükümetten "özgürleşme" kavramına dayanarak anarşist programının ana hatlarını belirler ve özgürlük için "bütün kazanımların en değerlisi" der.³ Ama 1890'lann sonlarında ve daha sonra, daha çok "refah" ve "mutluluk" kavramlarına dayanarak konuşur. Yine de Kropotkin Proudhon'dan daha fazla faydacı olarak tanımlanamaz; Bentham ve Milfin ahlakının, "adaletin ilkeleri"ne herhangi bir açıklama getirmekte başarısız olduğunu söyler.⁴ Ahlaksal tutumu, öncellerinde olduğu gibi, genel olarak "mükemmeli"dir. Kusursuz insanlık kavramını her zaman Proudhon ve Bakunin'in sıklıkla kullandığı özgürlüğün diliyle ifade etmese de aynı temel görüşe inanır.

Kropotkin'in düşüncesinin altında yatan ve Bakunin'in düşüncesinin ön yüzünü belirleyen özgürlük kavramı Özünde, Öncelleri tarafından savunulmuş olan, aynı ahlaklı Öz yönetim nosyonudur. Godwin ve Proudhon gibi sonraki yakarlar da ayrıntılı bir özgürlük tanımı sunmazlar ve bu anahtar kavramdan ne anladıkları dağınık yorumlardan çıkartılmalıdır. Özgürlüğe

1 *Memoirs*, 267.

2 *Euvres*, i. 105.

3 *The Place of Anarchism in Socialist Evolution*, yeni baskı., ed. W. Reeves, çev. H. Glasse (Londra, 1890), 14-15.

4 *Ethics: Origin and Development*, çev. L.S. Friedland ve J.R. Piroshrikoff (New York, 1924), 239,241.

yüklenen üstün değer için sundukları -büyük Ölçüde dolaylı olan- nedenlerde önemli bir ipucu bulunabilir; burada yine karışımıza mükemmelci argüman çıkar. İlgili anlamdaki özgürlük dokunulmazdır çünkü bu, doğru olarak gelişmiş insan denilen şeyin parçasıdır. Özgürlük "insanlıkta hayran olduğumuz ve saygı duyduğumuz her şeyin mutlak koşuludur" diye yazar Bakunin. Üyeleri özgür olmayan bir toplum "insanların değil yabanilerin toplumdur."¹ Kropotkin "basitçe *insan* türüne ait anne ve babadan doğduğu için çocuğun bir gün dört ayağı yerine iki ayağı üzerinde yürüyeceğine peşinen ikna olduğumuz gibi gelecekteki özgür insanın da her zaman topluma yararlı bir yönde" hareket edeceğine güvenmemiz gerektiğini ileri sürer.²

Önceki anarşistlerde olduğu gibi Bakunin ve Kropotkin için de Özgürlüğün en değerli türü, kısıtlamanın salt negatif anlamda yokluğu değil, insan kişiliğinin pozitif anlamda kusursuzlaştırılmasıdır. 1886'da Kropotkin'in kurulmasına yardım ettiği anarşist dergi *Freedom*'ın ilk sayısında böyle bir görüş ayrıntılarıyla açıklanır:

Amacımız olan insan özgürlüğü, bireyin egoizm yetkisinin negatif bir soyutlaması değildir... Özünde toplumsal duyguyla bir olan pozitif özgürlüğün; şu anda Mülkiyet ve onun bekçisi Yasa tarafından baskı altında tutulan ve bozulan toplumsal itici güç için özgür bir alanın... her insanın kendiliğindenliği ve bireyliği için özgür bir alanın hayalini kuruyoruz...³

Bu formülasyonun gösterdiği gibi, sonraki anarşistler insan mükemmelleşmesine geniş bir açıklama getirirler. Godwin ve Proudhon gerçek özgürlüğün öznesini geniş olarak evrensel kavramlarla tanımlamışlardı: Özgür insan akıl ve erdem tarafından yönetilir ve bunlara yönelik kapasite her insanda eşit olarak

1 *God and the State*, 31.

2 *Revolutionary Pamphlets*, 102-3.

3 *Freedom*, vol. 1 no. 1, Ekim 1886.

vardır. Fakat Bakimin ve Kropotkin her insanın sahip olduğu potansiyelin benzersizliği üzerinde bireyliği daha fazla vurgularlar. Özellikle Kropotkin insanoğlundaki "mizaç, kapasite ve bireysel enerjinin sonsuz çeşitliliğinin" varlığı üzerinde durur.¹ Çeşitlilik yaşam, tekbiçimlilik ölümdür. Ayrıca tam gelişmiş insan düşünsel olduğu kadar duygusal açıdan da gelişmiştir. Godwin ve Proudhon duyguları esas olarak aklın egemenliğine karşı bir tehdit olarak değerlendirirken, Kropotkin güçlü bireyi, hem düşünsel hem de duygusal enerjiyle dolup taşan insan olarak görür.² Bireyliğe ve duyguya evrensellik ve akıl kadar özen gösteren sonraki anarşistler, öncellerinin büyük ölçüde reddettiği romantik hareketin etkisini açığa çıkarırlar.

Fakat Bakunin ve Kropotkin bireyselliğin kurtuluşunu savunmakta yirminci yüzyıldaki birçok ardılları kadar ileri gitmezler. Birçok çağdaş anarşist tarafından yüceltilen idiosyncratic (özel durum ile ilgili -Ç.N.-) ve duyumsal özgürlük türünün yolunu açmış olsalar da, kendileri büyük ölçüde eski mü-kemmelci geleneğin içinde kalırlar. Yine de önerdikleri bireysel gelişim nesnel bir ahlak yasasına dürüst itaat tarafından belirlenir. Örneğin Kropotkin'in yücelttiği kişisel kapasiteler, "toplumsal sermaye" olarak toplum yararına kullanılabilecek olanlardır.³ Benzer olarak Bakunin ve Kropotkin'in insan doğası ile en yakından özdeşleştirdikleri duygular bir toplumu birleştirme ve uyumlulaştırmaya yönelik olan duygudaşlık ve kardeşlik duygularıdır. Ayrıca, göreceğimiz gibi, sonuçta yine de akıl yönetmelidir.⁴ İlk anarşistler tarafından savunulan Özgürlük kavramının bütün öğeleri ardıllarında da görülür: Bireyin kendi aklı tarafından bulunan ve doğanın bir yasası olan ahlak yasasına itaat. Bu anlamda geleneğin devamlılığı en açık Bakunin'de gö-

1 *Revolutionary Pamphlets*, 123, 143.

2 *Ibid.* 109.

3 *Ibid.* 123. Ama *Ethics* ile karşılaştırınız, 27.

4 Bkz. 6. ve 8. kısım.

rülür: "İnsanın özgürlüğü ancak doğa yasalarına *kendisi* onları öyle kabul ettiği için uymasıyla mümkündür."¹

2. BAKUNİN'DE ÖZGÜRLÜK

Bu satırlarda sonraki anarşistlerin özgürlük kavramı yorumlanırsa yazılarının aksi takdirde anlaşılması güç olacak yönlerinin açıklanması kolaylaşır. Bu, Bakunin için özellikle geçerlidir. Onun düşüncesi sıklıkla, iddia edildiği üzere tutarsızlaşacak kadar aşırı olan tipik anarşist özgürlük talebinin bir örneği olarak alınır. Bu eleştirinin altında Bakunin'in "özgürlük" ile tam olarak ne demek istediği hakkında epey bir miktar karışıklık yatar ve ana tartışmayla devam etmeden önce bu karışıklığı gidermek yararlı olacaktır.

Karışıklığın Önemli bir kısmının Bakunin'in kendisine dayandırılabilceği söylenmelidir "Özgürlük" kelimesini o kadar şaşırtıcı bir anlam çeşitliliği içerisinde, ayrımlar hakkında herhangi bir uyarıda bulunmadan, kullanır ki metinlerden tutarlı ve dengeli bir görüş çıkartmak zordur. Ama bazı yorumcular da Bakunin'in kavramının farklı yönlerini bütünü yansıtıyormuşçasma ele alarak meseleye fazla yardımcı olmamışlardır. Bu yolla O, çok çeşitli biçimlerde, diğerleri arasında, aşırı bir bireyci, hayalci bir romantik ve Hegel'in kafası karışmış bir takipçisi olarak sunulmuştur. E.H. Carr, örneğin, şöyle bir iddiada bulunur:

Bakunin'in özgürlük kavramı sonuçta bir aşırı bireycilik çözümlemesiydi. Bu, romantik doktrinin mantıksal sonucu; ve bu, aşırılıktan çekinmeyen ve gerçek çıkış yolunu kendini kabul ettirmede bulan bir mizaca uygun bir sonuçtu. Bakunin... gelmiş geçmiş en bütünlüklü bireyciydi.²

1 *God and the State*, 30.

2 Carr, *Michael Bakunin*, 434-5.

Bakunin'in yüzeysel bir portresi olarak bu, gerçeklik kırıntısından daha fazla şey taşır. Ama Bakunin'in "özgürlük kavramını basitçe "aşırı bireycilik" ile eşit saymak yanıltıcıdır. Carr'm ifadesinin en uygun yorumu, Bakunin'in düşüncesinin negatif özgürlüğün aşırı biçimi olarak alınması gerektiğidir: Buna göre Bakunin'in savunduğu "kendini kabul ettirme" birey için dilediği gibi hareket etme özgürlüğü talebine varır.¹ Fakat böyle bir yorum, Bakunin'in bireysel özgürlüğün toplumun dayattığı kısıtlamalar tarafından bağlandığını kabul etmenin gerekliliği üzerine sık tekrarlanan sözleriyle şiddetle çelişir. Aşırı negatif özgürlük, deneyimsel isteklerin tatmin edilmesi üzerinde herhangi bir kısıtlamanın yokluğu düşüncesi, Bakunin tarafından açıkça ve tekrar tekrar mahkûm edildi. O, böyle bir düşüncenin hem tutarsız hem de tehlikeli olduğunu savunur: Tutarsızdır çünkü imkânsız olan yalnız bir insan öznesini varsayar ve tehlikelidir çünkü Devletin yerini tutabilecek anlamlar taşır.²

Bakunin'in özgürlük düşüncesinin kısmi bir açıklamasından başka bir şey vermeyen diğer bir yorum da Arthur Mendel'inkidir.³ Mendel'e göre Bakunin'in epey renkli olan devrimci siyaset dili, yalnızca kendi kişiliğindeki yetersizliklerden kaçma arzusundan doğan güçsüz bir romantizmi ifade eder. Bu açıdan Bakunin'in özgürlük fikri, kişinin doğasının duysal ve cinsel yanının egemenliğinde olan içsel ve psikolojik bir koşula ve temelde toplumsal ve politik koşullara kayıtsız olan bir kavrama işaret eder. Fakat bu görüşün kanıtı Bakunin'in yalnızca tek bir görünümünden alınmıştır: İlk yazılarındaki, çoğunlukla kişisel

- 1 R.B. Saltman bunu, Bakunin'in düşüncesinin alışılmış yorumu olarak tanımlar, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin* (Westport, Conn., 1983), 14.
- 2 Bakunin'in şimdi "metodolojik bireycilik" denilebilecek şeye karşı çıkışı için bkz. G.P. Maximoff (ed.), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (New York ve Londra, 1953). 121-2. Devlet'i haklı çıkaran argümanlarla ilişki aşağıda incelenmiştir.
- 3 A.P. Mendel, *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse* (New York, 1981).

mektuplarda ve *Almanya'da Gericilic*'teki açıkça Hegel ve Alman romantizminin etkisi altındaki görünümünden. Olgunluk yıllarındaki, bütün anarşizm dönemini kapsayan ve hayatının sadece aşağı yukarı son sekiz senesinde (1868'lerden 1876'ya kadar) oluşan yazıları büyük Ölçüde incelenmeden bırakılmıştır. Aynı şey Proudhon ile ilişkisi konusunda da geçerlidir. Çok Önemli, Marx ve Proudhon ile buluşmalarını içeren, Paris dönemi "değerlendirilmesi zor bir dönem" ve "belirsiz ve ıssız bir politik alan" olarak es geçilmiştir. Sadece bu temel üzerinde Mendel, Bakunin'in materyalizm ve anarşizme dönüşünden önce yazılmış olan *Almanya'da Gericilik'm* zaten "yazabileceği her şeyi" içerdiğini düşünebilirdi.¹ Bakunin'in olgunluk dönemindeki görüşü oldukça net bir biçimde, makul bir insan özgürlüğü düşüncesinin toplumsal çevreyi hesaba katması gerektiği yolundadır.

Kendine yeten ve tamamen egoistçe olan, üstün, tanrısal bir özgürlük adına bu etkiden kaçmayı istemek varolmamayı istemektir... İdealistler ve doğaüstücüler tarafından çok Övülen bu kötü şöhretli bağımsızlık ve bu anlamda tasarlanan bireysel özgürlük, sadece bir hiçliktir,²

Belki daha da şaşırtıcı olanı, Bakunin'in görüşlerini araştırmaktan daha fazla bu görüşleri Onun arkadaşı liberal Herzen'inkiler ile karşılaştırmakla ilgili görünen Isaiah Berlin'in Bakunin değerlendirmesidir. Berlin çok sayıda alıntıyı ve açıklamayı, bunların arasındaki ilişkileri incelemeye yönelik herhangi bir girişimde bulunmaksızın basitçe yan yana göstererek Bakunin'in düşüncesinin gülünç bir taklidini sunar. Bir yerde Bakunin "herhangi bir zamanda, herhangi bir kişi üzerinde herhangi bir kısıtlama uygulanmasına" karşı olmakla ve diğer bir yerde de bunun karşıtı olan ama eşit derecede absürd görüşü,

1 Ibid. 169.

2 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 264.

baskıcı sınırlandırmanın hiçbir şey ifade etmediği düşüncesini savunmakla suçlanır.¹ İnsan bunların ciddi olup olmadığını merak ediyor. Bakunin'in özgürlük anlayışında somut bir kavramsal temel arayışının "karşılığı olmayan" bir şey olduğunun söylenmesi, bilgi verme amacım taşımıyorsa, şaşırtıcı değildir. Berlin'in düşmanlığı Bakunin'in negatif özgürlüğe yönelik tavrının yanlış anlaşılmasından kaynaklanıyor olabilir. Bakunin'in negatif düşünceyi, "ütopyacı ve belki de anlaşılmaz, farklı bir "yasa" anlayışında, yasalardan -doğanın kaçınılmazlıklarından ve hatta toplumsal birlikte varoluştan- özgür olma nosyonu olarak reddettiğini ileri sürer.² Bundan hareketle Bakunin'in, insanın baskıdan özgür olabileceğini söylemenin bir anlamı olduğunu reddetmesi gerektiğini söyler. Bakunin böyle bir görüşü savunsaydı, bu, düşüncesinde açıkça çok büyük bir kusur olurdu. Fakat O, kesinlikle bunu savunmaz. Berlin'in yorumu alıntılandığı pasajlardan hiçbirisi tarafından desteklenmez ve Bakunin'in *Tanrı ve Devlet*'te doğanın yasaları ve Devlet'in emirleri arasında oldukça net bir şekilde yaptığı ayırım tarafından çürütülür.³ Ben Berlin'in yaptığı türde bir yorumu hak edebilecek sadece bir pasaj bulabildim:

En kötüsü, insan dayanışmasının doğal ve toplumsal yasasından, bireylerin veya kitlelerin karşılıklı mutlak bağımsızlığının mümkün ya da arzulanabilir bir şey olduğunu hayal edebilecek kadar habersiz olanlardır. Bunu istemek tam da toplumun imhasını istemektir çünkü bütün toplumsal yaşam basitçe, bireylerin ve kitlelerin bu sürekli karşılıklı bağımlılığıdır.⁴

Eğer Berlin'in kafasındaki buysa, Onun Bakunin tartışmasının insafsız bir parodiden başka bir şey olmadığını gösterir. Bu

1 Berlin, "Herzen and Bakunin on Individual Liberty", H. Hardy ve A. Kelly (ed.) *Russian Thinkers* (Harmondsworth, 1979), 110,107-8.

2 Ibid.

3 *God and the State*, 28-9.

4 *Euvres*, vi. 87 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 264).

şöyle tekrar yapılandırılabilir: (1) Doğa yasalarından bir özgürlük olamaz; (2) Doğanın yasaları insan bireyinin toplum içinde diğerleriyle birlikte yaşamasını emreder; (3) Öyleyse toplum içerisinde diğerlerinden özgürlük olamaz, yani toplum içinde diğerlerinden özgürlük hakkında konuşmak anlamsızdır. Gerçekte sadece (1) ve (2) Bakunin'de bulunur. (3) Tamamen Berlin'in yarattığı bir *non sequitur*¹dur. Buradaki doğru çıkarım toplum içindeki ilişkilerin özgürlüklü olamayacağı değil, toplumun kendisi olmadan özgürlüğün olamayacağıdır. Bakunin'in gerçekte savunduğu, bu ikincisidir. O basitçe, gerçek bir toplumsal özgürlük kavramının insan yaşamının hakiki toplumsal karakterini hesaba katması gerektiğini söylemek ister. Bu hiç de negatif özgürlüğün reddedilmesi değildir. Sadece negatif düşüncenin aşırı bir uca çekilmesinin sonucu olan Özgürlük nosyonunun, yani herhangi bir insan engelinin tam yokluğu olarak özgürlük nosyonunun -Berlin'in yanıltıcı ve haksız olarak Bakunin'e atfettiği fikir- reddedilmesidir.

Böyle bir düşünce, Bakunin'e göre, sadece saçma değil, aynı zamanda tehlikelidir çünkü hükümetin sözleşmecî meşrulaştırılmasına temel oluşturur.³ Buna bu kadar şiddetle saldırmasının nedeni budur. Rousseau gibi düşünürler tarafından önerilen doğal durumda insanların, topluma girdiklerinde kısıtlanması gereken mutlak bir özgürlüğe sahip olacakları düşünülüyordu ve bu kısıtlama birimi elbette hükümet olacaktı. Doğal durum mitini reddederken Bakunin bununla birlikte mutlak negatif özgürlük düşüncesini ve dolayısıyla özgürlüğü kısıtlayan Devlet'in başlıca teorik temelini de reddeder. Aslında bu, Bakunin'in negatif düşüncüyü reddetmesinin bir sonucu değildir; hatta birçok yerde açıkça bunu savunur. Bu yerler arasında, belki de Hegel'in bu kavramları kullanışından etkilenecek, özgürlükten "pozitif"

1 Bkz. *Euvres*, i. 139-43 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 165-7); i.

ve "negatif" kavramlarıyla bahsettiği pasajlar vardır, "özgürlükten, Pozitif bakış açısından insanın içinde varolan yeteneklerin mümkün olduğu kadar eksiksiz bir şekilde gelişmesini ve negatif bakış açısından her insanın iradesinin diğerlerinin iradesinden bağımsızlığını anlarız."¹ Pozitif ve negatif özgürlüğün arasındaki çelişme potansiyelini vurgulayan Berlin'in aksine Bakunin ikisinin ittifak oluşturduğu bir anlayışı kabul eder. Erdem, zorla kabul ettirilmeyeceği için, yalnızca "kişisel yargı" ya da (Godwin'in deyimıyla) "karar alanı" için boşluğun olduğu bir yerde gelişebilir. Bu görüşte pozitif özgürlük daima *bir dereceye kadar* negatif özgürlüğe gereksinir.

Fakat Bakunin'in esas ilgisinin ahlaklı öz-yönetim olarak özgürlüğe olduğu doğrudur. Bu anlayışla özgürlük düşüncesinin insanın toplum içindeki deneyiminin gerçeklerine Özellikle duyarlı olduğuna, çünkü insanı ahlaklı bir varlığa dönüştürerek böylesi bir özgürlüğü mümkün kılan şeyin toplumsal deneyim olduğuna inanır. Bundan hareketle eğer çevremde daha fazla insan özgürse ve onların özgürlükleri daha büyükse, benim özgürlüğümün de artacağını savunur. "Yalnızca diğerlerinin özgürlüğünün erdemiyle gerçek anlamda özgür olurum. Çevremde ne kadar fazla sayıda özgür insan olursa ve Özgürlükleri ne kadar derin, büyük ve yoğun olursa benim özgürlüğüm de o kadar derin ve büyük olur."² Bakunin'in burada ne demek istediğini anlamak için Onun ahlaklı öz-yönetim düşüncesinin, önceki anarşistlerde olduğu gibi, Rousseaucu toplumsal eleştiri taslağı ile nasıl uyushuğunu görmemiz gerekir. Aynısı, göreceğimiz gibi, Kropotkin için de geçerlidir.

1 *Euvres*, v. 158, 165 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakimin*, 271), İ. 282-3 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakimin*, 268).

2 *Euvres*, İ. 281. Benzer olarak bkz. Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, 166.

3. SERMAYE, KİLİSE ve HÜKÜMET

Sonraki anarşistlerde görülen Devlet eleştirisi, önceki yazarlardan tanıdığımız modeli takip eder. Devlet'in ortadan kaldırılması gerekir çünkü değerlerin en önemlisine, (biraz önce gördüğümüz gibi, ahlaklı öz-yönetim olarak tasarlanan) özgürlüğe aykırıdır. Bakünin'e göre, "Devlet kaçınılmaz olarak bütün özgürlüğün inkârı ve imhası biçiminde karşımıza çıkar."¹ Kropotkin kendisini, "devlette, hem şu anki şeklinin özünde, hem de görünebileceği herhangi bir kılıkta, toplumsal devrim önünde bir engeli, eşitlik ve özgürlük üzerine kurulu bir toplumun doğuşu önündeki en büyük engeli görenler"den biri olarak ilan eder.² Yine bu değerlendirmede Devlet'in üç özelliği öne çıkarılır ve bunlara dayanılarak anarşizmin hedefi Kropotkin tarafından kısaca formüle edilir: "Sermayenin boyunduruğundan kurtuluş... hükümetin boyunduruğundan kurtuluş... dinsel ahlaktan kurtuluş."³

Godwin ve Proudhon'da olduğu gibi, sonraki anarşistlerin burjuva veya kapitalist ekonomik sistem çözümlemesi, temel yapısı itibarıyla fark edilir bir şekilde Rousseau'cudur. Burjuva Devlet altındaki sosyal ilişkiler büyük ölçüde ekonomik ilişkiler tarafından belirlenir ve bunlar büyük eşitsizlik ve hâkimiyet ile karakterize edilirler, bundan dolayı yozlaşma ve özgürlüksüzlük herkes için, hükmedilen kadar hükmeden için de geçerlidir. Ahlak yasasına saygıdan çok maddesel kazanca yönelik arzuya odaklanan iki sınıf arasındaki ilişkiler, Bakünin'e göre birinde, "küçümsemeyi, egoizmi, gururu ve kibiri", diğesinde "efendi-sinden mutluluk ya da felaket bekleyen bir kölenin umutlarını ve korkularını" besler.⁴ Yalnızca baskı altındaki insan hayatının kısıtlı koşulları tarafından insanlıktan çıkarılmaz, ayrıcalıklı

1 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 207,256.

2 *The State: Its Historia Role*, çev. V. Richards (Londra. 1969), 9.

3 *Place of Anarchism*, 14.

4 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 128,129.

insan da "ruhsal ve ahlaksal olarak bozulur."¹ "Burjuva bireyciliği," diye yazar Kropotkin, "kitleleri baskı altında tutmadan ve -buna iyi dikkat edin- dalkavukluk, geleneğe kölelik olmadan ve baskı altındaki kitleler kadar baskıyı uygulayanın da bireyselliğini yok etmeden varolamaz."² Burjuva toplumunun resmi Hıristiyan ahlakına yalnızca sahte bir saygı gösterilir; aslında hiç kimse bununla birlikte yaşamayı kaldıramaz. Yine, varolan koşullar altında insanları yöneten ahlak yasası değil bağımlılıklarının zorunluluğudur. Ahlaklı varlıklar olarak "bize iyi görüneni sevmeli... kötü görünenden nefret etmeliyiz," fakat burjuva adaletsizliğini gizleyen ikiyüzlülük bu duyarlılıkları boğar. "Nefret etmeye cesaret edemiyoruz" diye yazar Kropotkin. "Sevmeye bile cesaret edebiliyor muyuz ki?"³

Bozulma özgürlüksüzlüğü yaratır çünkü insanlar artık otantik ahlaklı iradeleri tarafından yönetilmezler ve özgürlüksüzlük bozulmayla birlikte bulaşıcı bir hastalık gibi toplumun tamamına yayılır. "Kölelerin arasında yaşayan bir insan, onların efendisi sıfatıyla olsa bile, kaçınılmaz olarak o kölelik devletinin bir kölesi haline gelir ve ... yalnızca kendini böyle bir kölelikten kurtararak özgür olur."⁴ Bu, Bakunin'in bir bireyin özgürlüğünün çevresindeki insanların özgürlüğüyle doğru orantılı olarak artacağı iddiasını açıklar. Herkes hâkimiyet ilişkileri tarafından ilgili anlamda özgürlüksüzleştirildiği için, özgürlüğe diğerlerinin pahasına değil, yalnızca kolektif olarak ulaşılabilir. Mantıksal sonuç olarak bu argüman, Bakunin'in de savunmaktan mutluluk duyduğu gibi, her kişinin özgürlüğünün nihayetinde koşulsuz olarak "bütün insanların" ya da "diğer herkesin" özgürlüğüne bağlı olduğunu ima eder. "Bir köle olduğu sürece özgür değilim" iddiası bir kere daha Berlin tarafından "palavra" olarak reddedilir.⁵

1 Ibid. 269.

2 Nettlau'ya mektup, *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, ed. M.A. Miller (Cambridge, Mass., 1970), 294.

3 Ibid. 103-4.

4 Maximoff,* *Political Philosophy of Bakunin*, 340-1.

5 "Herzen and Bakunin on Individual Liberty", 107.

Fakat böyle bir görüş açıkça daha ilerilere gidebilecek imaları olmasına rağmen saçma değildir. Eğer benim özgürlüğüm ilişkide bulunduğum insanlara ve onlarınki de bana bağlıysa o zaman özgür sayılıp sayılmayacağım sonuç olarak doğrudan bağlantımın olmayabileceği insanların koşuluna bağlıdır. Hayatımın hakkında hiçbir şey bilmediğim olaylar ve koşullar tarafından derinden etkilenebileceğini düşünmenin saçma bir yanı yok. Bakunin'in on dokuzuncu yüzyıl bağlamında uluslararası para sermayesinin ve sömürgeciliğin yayılan etkisini düşünebiliriz. Bu görüşün Bakunin için yarattığı gerçek güçlük kavramsal değil, uygulama ile ilgilidir: Bozulmanın ve özgürlüksüzlüğün bu kadar yaygın olduğu bir dünyada etkili politik eylem sorunu. Buna daha sonra geleceğim.

Kropotkin benzer olarak ekonomik baskı ilişkilerinin bütün ilgili olanların tam gelişmesini engellediğine inanır. Toplum iki sahip olan ve çalışan sınıfa bölündüğü sürece, "özgürlük anlamsız bir sözcüktür."¹* Proudhon gibi, Kropotkin de gerçek özgürlüğü burjuva sisteminin verdiği yanlış ya da zararlı yetkiden -Onun deyimiyle "bireyciliğin" arzulanabilir biçimini arzulanamaz biçiminden- ayırır. Arzulanamaz bireycilik tek kısıtlama olarak, ekonomik ve diğer hâkimiyet biçimlerinin ve dolayısıyla herkes için özgürlüksüzlüğün ortaya çıkışıyla bağdaşan bir ilkeyi, "insanın kendi işini düşünmesi yasası"nı kabul eder.² Kropotkin bu ve buna benzer eğilimleri Herbert Spencer ve Amerikan liberterleri gibi serbest pazarın uçtaki savunucularına (aynı zamanda, daha az duyarlıkla, Stirner ve Nietzsche'ye de) atfeder ve bunu genelde burjuva ticari toplumunun tipik özelliği olarak alır.³ On sekizinci yüzyıldan başlayarak gelişen ekono-

1 *The Conquest of Bread*, ed. P. Avrich (Londra, 1972), 48.

* P.A. Kropotkin, *Ekmegin Fethi*, Öteki Yayınevi, (Ankara, Haziran 1999, 1. Basım). (Ç.N.)

2 *Revolutionary Pamphlets*, 173.

3 Bu bireyci düşüncüler hakkında daha ileri referanslar için bkz. "Anarchism" Kropotkin'in *Encyclopedia Britannica* makalesi, *Revolutionary Pamphlets*, ve *Ethics*.

mik bireysellik iddiaları bireyin ekonomik alandan başka alanlarda bağımlılığına yol açtı. Aslında ekonomik alandaki, "bireysel Özgürlük bile, hem teoride hem de pratikte, gerçek olmaktan çok hayali olarak kaldı."¹ "Ekonomik bağımsızlığın ardından gelen salt egoist çabalar" da bireyselliğin herhangi bir paralel gelişimini getirmedir. Sıklıkla bireysel girişimin altın çağı olarak yüceltilen dönem Kropotkin'e göre konformizm ve bayağılık ile karakterize edilmiştir. "Kişiliğin (sürü psikolojisine yol açan) geliştirilmesi isteği ve bireysel yaratıcı güç ve girişkenliğin eksikliği, kesinlikle zamanımızın başlıca kusurlarıdır."² Bunun nedeni yine toplumun hükmedenler ve hükmedilenler olarak ikiye bölünmesinin sonuçta herkesin tam gelişmesine zarar vermesidir. Diğer yandan gerçek ve değerli bireysellik ahlaki zorunlulukların tanınmasıyla, "yeni, daha iyi bir toplum biçimini ortaya çıkarmaya yönelik bir kişisel bağımsızlık" ile sınırlandırılır.³ "Bireysel gelişimin ve özgürlüğün temeli olan", "insanları birbirleriyle savaşa sürükleyen başıboş bireycilik" değil budur.⁴

Öncelleri gibi Bakunin ve Kropotkin de ekonomik hâkimiyetin bilinen bütün Devletler'in bir özelliği olduğunu vurgularlar. Bakunin'e göre hükümetlerin yasalarının, hiçbir zaman "emekçi halkın yöneten sınıflar tarafından sömürülmesini onaylamaktan ve bunu bir sistem haline getirmekten başka amacı olmamıştır."⁵ Kropotkin için Devlet, "şu anda sadece zengin tembellerin çalışan kitleler üzerindeki sömürsünü ve hâkimiyetini korumak için bir araçtır."⁶ Aslında savunulan, yalnızca geçmişteki ve şimdiki değil düşünülebilir bütün hükü-

1 *Ethics*, 27.

2 *Ibid.* 28.

3 *Ibid.*

4 *Revolutionary Pamphlets*, 141.

5 Eltzbacher, *Anarchism*, 80.

6 *Paroles d'un révolté*, ed. E. Reclus (Paris, 1885), 235. bkz. Eltzbacher, *Anarchism*, 99 §.

metlerin ekonomik hâkimiyetin koşullarını sürdüreceğidir. Her Devlet'te, diye yazar Bakunin, "iki tür ilişki vardır - yani hükümet ve sömürü."¹ Kropotkin sosyalist bir Devlet'in bile insanlara çoktandır tanıdık olan "ekonomik rejimin dehşetini" devam ettireceğini ima eder.² Sonraki anarşistler bu ikinci öneriyi argümanla desteklemek adına öncellerinden çok fazla bir şey yapmamışlardır. Bakunin'de bir açıklamanın bulanık hatları görülebilir: "Özel Mülkiyet Devlet'in aynı anda hem sonucu hem de temelidir"¹; "bir yandan her hükümet kaçınılmaz olarak sömürü üzerine kuruludur diğer yandan sömürü onun hedefidir ve hükümet sömürüye koruma ve yasallık sağlar."³ Hükümet hem sömürücü mülkiyeti yaratır, hem de onun tarafından yaratılır. Buradaki anlam şöyle görünüyor: Büyük zenginlik eşitsizliklerinin neden olduğu çelişkiler olmasaydı hükümet de varolmazdı ve bir kere ortaya çıktıktan sonra hükümet bu eşitsizliklerin onayına hizmet eder - Bir kez daha Rousseaucu çözümleme. Bakunin'in vardığı sonuç açıkça ekonomik eşitsizliğin korunmasının hükümetin zorunlu bir işlevi olduğudur. Fakat önermeler doğru olsa bile sonuç bunu izlemez. Bakunin varolan hükümetlerin sadece kökenini ve işlevini belirtmiştir. Devlet'in tarihi onulmaz bir şekilde bozulmuş olabilir fakat bu, gelecekte düzelemeyeceğini göstermez.

Bakunin ve Kropotkin bütün toplumsal kötülükleri saldırılarının temel nesnesi ile özdeşleştirmek konusunda belki de fazla heveslidirler veya belki de Devlet'te gerçek ekonomik yararlar sağlayabilecek herhangi bir potansiyeli -Marxizmin savunduğu durum- kabul etmek konusunda isteksizdirler. Gene de buradaki daha iyi argümanları, Godwin ve Proudhon'da görüldüğü gibi, Devlet'in değişmez olarak zenginlik eşitsizliğini koruması ge-

1 "Dieu et l'État", *Euvres*, iii. 323-4 (Eltzbacher, *Anarchism*, 86).

2 *State*, 52.

3 "Dieu et l'État", *Euvres*, iii. 324 (Eltzbacher, *Anarchism*, 86).

rektiği değil, herhangi bir yeniden dağıtım programının yalnızca politik kurumların karakteristiği olan kabul edilemez yöntemlerle gerçekleştirilebileceğidir.- Bu yüzden Bakunin'e göre Devlet'i proletarya adına ele geçirme Marxist programı ekonomik hâkimiyetin sona ermesiyle değil, yalnızca bu hâkimiyetin doğasında bir değişiklik ile sonuçlanır. Çalışan sınıflara kapitalistler tarafından değil ama "gerçek ya da sahte bilim adamlarının oluşturduğu sayıca az, yeni bir aristokrasi" tarafından hükmedileceğim savunur.¹ Hükümet makul olarak ekonomik eşitlik ilişkileri yaratabilir ama ancak daha büyük politik baskı karşılığında.

Politik baskının, Godwin ve Proudhon'da olduğu gibi, iki ilkesel düzeyde ortaya çıkacağı ileri sürülür. Devlet'in güç ya da baskı kullanması en açık özelliğidir. Fakat insanlar gönüllü olarak itaat ettiklerinde bile, bunu genellikle, onlara çeşitli yollarla telkin edilmiş olan, bir kör itaat alışkanlığından yaparlar. Örneğin Devlet eğitimi düşüncesi, bu açıdan bakıldığında, tehdit edici bir görünüme sahiptir. Kporotkin bunun esas sonucunu "köleliğe alıştırılma[mız]" ve "zihinlerimizin saptırılarak özgürlük düşüncesinin kendisinin yok edilmesi" olarak görür.² Bakunin Mazzini'nin "özveri ve adanma"ya yönelik -Bakunin dindarlık ve itaat der- eğitim idealine "otorite ilkesi" üzerine kurulduğu için saldırır.³ Kilise'nin rolü de önemlidir. Devlet, diye yazar Kropotkin, "ordu, Roma yargıcı ve rahibin... üçlü ittifakıdır - bu üçü hâkimiyet için karşılıklı bir güvence oluşturur".⁴ Din, ilkeleri inanca dayanarak kabul edilmesi gereken evrensel bir hiyerarşi ve Tanrısal bir yasa düşüncelerini aşılıyarak insanları körü körüne boyun eğmeye hazırlar:

1 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 287; ayrıca bkz. 288-9.

2 *State*, 54, 51.

3 *God and the State*, 41 n.

4 *State*, 31; ayrıca bkz. 44,51.

Tann ile birlikte Tanrısal düşüncenin farklı dereceleri ortaya çıkar; insanlık, bu düşünceye, çok sahip olanlar, az sahip olanlar ve hiç sahip olmayanlar olarak bölünür. Çok sahip olanların az sahip olanlar tarafından ve az sahip olanların hiç sahip olmayanlar tarafından dinlenmesi *gerekir*. Böylece iyi düzenlenmiş otorite ilkesi ve köleliğin iki temel kurumu karşımıza çıkar: Kilise ve Devlet.¹

Proudhon gibi Bakunin de Devlet'in değişmez olarak din tarafından sigortalandığını düşünür. "Dini olmayan bir Devlet yoktur, olamaz."² On dokuzuncu yüzyılda makul olan bu iddia yirminci yüzyılda şüphelidir. Dinin kendisi hesaba katılması gereken bir güç olarak kalsa da -Kropotkin "dinler yok oluyor; on dokuzuncu yüzyıl onlara ölümcül darbeyi indirdi"³ derken erken davranmıştır- Kilise ve Devlet arasındaki eski ortaklık, İslam ülkeleri dışında dünyanın çoğu bölümünde bozulmuştur. Fakat dinsel ittifak iddiası anarşist dava için zorunlu değildir. Bakunin için de Kropotkin için de Devlet aldatmacasının merkezinde hükümetin kendisi durur. Hükümet, Kilise'nin kutsaması ve aktif yardımı ile, insanların kendi ahlaklı öz-yönetim kapasitelerini tanımalarına engel olur- kısmen kendisi ahlaksal gerçekten habersiz olduğu için kısmen de bu gerçeğin kasıtlı olarak gizlenmesi yoluyla. "İnsanların... cehaleti, bunu, iyi sebeplerle, kendi güçlerinin zorunlu bir koşulu olarak gören hükümetler tarafından sistematik çabalarla korunur."⁴ Fakat hükümet, gerçeği tamsa ve yaysa bile yine de, ahlakı zorla kabul edilmesi gereken bir emir biçiminde sunarak, insanların ahlaklı öz-yönetim sahibi olmalarına engel olur.

[Hükümet] iyiyi emrettiğinde bile, bunu emretmesiyle değersizleştirir; çünkü her emir özgürlüğe hakarettir. İyi,

1 *Cod and the State*, 53.

2 *Ibid.* 84.

3 *Piace of Anarchism*, 12.

4 *God and the State*, 16.

emredildiği anda gerçek (yani insani, hiçbir şekilde Tanrısal olmayan) ahlakın, insan onurunun, Özgürlüğün gözünde kötüye dönüşür; çünkü insanın özgürlüğü, ahlakı ve onuru, iyiliği kesinlikle emredildiği için değil, tanıdığı, istediği ve sevdiği için benimsemesiyle varolabilir.¹

Godwin gibi Bakunin de hükümetin sadece emretmekle iyiyi kötüye dönüştürebileceğini iddia ederek fazla ileri gider fakat baskının ahlaklı öz-yönetim ile çeliştiği ve Devlet'in zorunlu bir Özelliği olduğu şeklindeki güçlü suçlama hâlâ geçerlidir. "Devlet güçtür ... özü sadece ikna değil, emir ve zorlama tarafından oluşturulur."² Sonuç olarak bu nedenden dolayı "her hükümet, en demokratik olanı bile, Özgürlüğün doğal düşmanıdır."³

4. KARŞILIKLI BAĞIMLILIK

Devlet karşıtı argüman kurulduktan sonra, sonraki anarşistler arzulanabilir toplumu nasıl hayal ederler? Bunun bazı kesin özellikleri varolan düzene yönelik saldırılarında ima edilmiştir. Godwin ve Proudhon'daki gibi, anarşist dünya, insanların, hemcinslerine saygıyı ve maddesel zenginliğin büyük bir eşitliğini emreden doğanın ahlak yasasıyla uyumlu ve güçlü bir öz-yönetim sahibi oldukları bir dünya olacaktır. Fakat sonraki anarşistlerde, önceki gelenek ile çelişkili bile görünebilen, yeni bir mesele ortaya çıkar. Rousseau, hükümetin yokluğunda erdem ve özgürlüğün bireysel ya da aile temelli kendine yeterliliğe dayandığını göstermişti ve önceki anarşistler bu görüşten büyük ölçüde ayrılırken kayda değer bir şekilde etkisi altında kalmışlardı. Godwin, düşünsel ve ahlaksal ilerlemeye yönelik -böyle aşırı bir tutumu gereksiz kılmış olması gereken- bir inanca

1 "Dieu et l'État", *Euvres*, iii. 288 (Eitzbacher, *Anarchism*, 83). Godwin'in yukarıdaki argümanı ile karşılaştırınız; böl. 2, 3. kısım.

2 Ibid.

3 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 256.

rağmen işbirliğine karşı çıktı ve atölyeyi kırsal üretim için bir model olarak gören Proudhon genel ticari ve kişiler arası ilişkilerden bahsederken kendine yeterliliğin dilini korudu. Rousseau toplumsal eleştiriden -yozlaşmış bağımlılık düşüncesini de içeren- çok şey benimsemelerine rağmen, sonraki anarşistler modern dünyada toplumsal karşılıklı bağımlılığın, genel olarak hem kaçınılmaz hem de arzulanabilir olduğuna inanırlar.

Bu yeni bakışı ortaya çıkaran belki de, Rousseau'nun bilmediği ve Godwin ya da Proudhon'un da tam olarak sindirmemiş olduğu geç on sekizinci -ve erken on dokuzuncu- yüzyıl koşulları ve gelişmelerinin deneyimidir. Bu gelişmeler arasında en büyüğü endüstriyel devrimin yükselen hızıdır. Anarşizm bazen temel olarak bir endüstri öncesi ideolojisi olarak betimlenir.¹ Bu, Godwin için tartışmalı olarak ve Proudhon için de daha az Ölçüde doğruyken, Bakunin ve Kropotkin modern bir politik teorisinin sanayileşmenin gerçekleriyle yüzleşmesi gerektiğinin gayet farkındaydılar. Bunun gerektirdiği *her şeyi* kavramakta tamamen başanlı olup olmadıkları tartışmaya açıktır fakat ne olursa olsun üretimin artık yoğun bir toplumsal işbirliği sistemini gerektirdiğinin canlı bir değerlendirmesinin kanıtlarını verirler. Kropotkin şöyle yazar: "Her şey karşılıklı bağımlıdır... Üretimin her dalı bütün geri kalamıyla birbirine düğümlenmiştir," "her şey birbirine bağlıdır"² Tersine çevrilemeyeceği gibi, bu eğilimin insanoğluna potansiyel olarak büyük yarar vardır. Sanayi ve teknolojidaki ilerleme "ezici ve alçaltıcı zor işleri kimseye yüklemeden refahın herkes için sağlanabileceği" sözünü vaat eder.³ Bu, anarşistlere, Marx'a sunmuş olduğu gibi, Özgürlüğün yeni bir anlamı olasılığını sunar: Doğadan özgürlük. Elbette bu, kaçınılmazlığın yasalarından kurtuluş değildir. Ba-

1 Bkz. D. Miller, "Kropotkin", *Government and Opposition* 18 (1983), 319-38, 334-6.

2 *Conquest of Bread*, 61, 206; ayrıca bkz. *Revolutionary Pamphlets*, 129.

3 *Ethics*, 2.

kunİB bunu insanın karşısında mücadele etme gücü olmadığı "içsel" doğa ile insanın yaşamını sürdürmek için mücadele etmek zorunda olduğu "dışsal" doğa -fiziksel süreçler, nesneler ve varlıklar- arasında bir ayırım yaparak açıklar.¹ İnsan birincisini yöneten yasaları anlayarak ikincisi üzerinde, en azından kısmen, üstünlük kurabilir. Ama insanların temel maddesel isteklerini tatmin etmek için harcadıkları zaman ve enerji azaldıkça özgürlük artar. Bu yolla artırılan zaman ve kaynaklar insan potansiyelinin diğer alanlarındaki gelişmelere yönelik tasarılar için kullanılabilir ve bu anlamda insan yetenekli olduğu daha bütünlüklü özgürlüğe doğru ilk adımı atar: Ahlaklı öz-yönetim.

Bu yeni karşılıklı bağımlılık yorumunun ortaya çıkışma katkıda bulunan diğer bir gelişme de, hepsi de toplumsal karşılıklı bağımlılığın sadece çağdaş endüstriyel toplumun bir sonucu olmadığına, kökünün insan yaşamının kendisinin derinlerinde olduğuna kanıtlar sunan tarihsel, biyolojik ve antropolojik çalışmaların on dokuzuncu yüzyıldaki yükselişiydi. Bakunin, belki de Rousseau'yu aklına getirerek, şöyle yazar: "İnsan özgür doğmaz; uzun bir geçmiş etkiler, gelişmeler ve tarihsel gerçekler dizisinin yarattığı belirli bir toplumsal çevrenin ürünü olarak engeller içine doğar."² Toplumsal karşılıklı bağımlılık aslında "insanlığın herhangi bir gelişiminden önce gelir... İnsan topluma, bir karıncanın karınca yuvasına ya da bir arının arı kovanına doğduğu gibi doğar."³

Bakunin tarafından ima edilen biyolojik iddia Kropotkin'in politik düşüncesinin merkezi haline gelir.⁴ İnsan, türler arasındaki karşılıklı yardımlaşmayı içgüdüsel olarak uygulayışında

1 *Euvres*, iii. 287-93 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 88-92).

2 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 159.

3 *Euvres*, i. 286 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 157).

4 Özellikle bkz. *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (Harmondsvvorth, 1939), *Modern Science and Anarchism* (Londra, 1912), ve *Ethics*. Kropotkin'in politik teorisinin biyolojik temeli aşağıda incelenmiştir, 7. kısım.

diğer toplumsal hayvanlardan farklı değildir. Spencer ve Huxley gibi yazarlar tarafından vurgulanan saldırgan rekabetçilikten çok, karşılıklı yardımlaşma eğilimiyle insan, diğer toplumsal türler gibi, evrimsel ilerlemesini gerçekleştirebilmiştir. O halde diğerlerinin yardımına güvenme, bütün insan toplumu biçimlerinin bir özelliği olmuştur. Çalışma alanında modern endüstri, her zaman bizimle birlikte olmuş olan karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği ihtiyacının açık bir örneğinden başka bir şeyi temsil etmez. "İlkel" ve "barbar" toplumda avlanma ve tarım gelişti çünkü toplu halde yapıldı. Bütün faaliyetler hayatın her yanına nüfuz eden karşılıklı bağımlı ilişkiler ağını biçimlendiren bir "topluluk kültürü" tarafından desteklendi. Köylü aile sadece üretimsel faaliyetinde değil, karşılıklı korunma, davranışın etik standartlarının doğrulanması, sırf "hayatın tadının çıkarılması" için de köye ya da topluluğa bağımlıydı.¹ Ortaçağ şehir toplumunda Kropotkin "yaşamsal fonksiyonların bütünlüğü"ne işaret eder. Büyük mimari eserler "her koşulda ve hayatın beklenmedik bütün olaylarında karşılıklı destek" dernekleri olan loncalar yoluyla organize edilen toplumsal girişimin meyvesiydi.² İnsan toplumu, sadece üretim alanında değil, genel olarak daima "her parçası birbirine sıkı sıkıya bağlı bir bütün" olmuştur³

Bakunin de, bunu karakteristik terimlerle ifade ederek, karşılıklı bağımlılığın üretim alanının çok Ötesindeki toplumsal rolünü vurgular. "Bütün insanların eşit derecede özgür bilincinden yansıyan özgürlüğüm, bana herkesin onayıyla doğrulanmış bir şekilde geri geldiği zaman ancak ben kendime gerçekten özgür bir insan diyebilirim." "Her bireyin Özgürlüğü, basitçe bütün özgür insanların, onunla kardeş ve eşit olan insanların bilincindeki insanlığının ya da insani hakkının yansımasıdır."⁴ Baku-

1 *Mutual Aid*, 113-14, 58-9, 87-89; ayrıca *Conquest of Bread*, 61.

2 *Mutual Aid*, 145, 171-2, 161-2.

3 *Conquest of Bread*, 64.

4 *Euvres*, i. 278; Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 266.

nin'in düşüncesi şudur: Eğer ben çevremdekiler tarafından ahlaklı öz-yönetim sahibi biri olarak değerlendirilmezsem, ya da en azından böyle olma potansiyelim tanınmazsa, bana er ya da geç özgürlüğümü yok edecek şekilde davranılacaktır. Başlangıçta eylem alanım sınırlandırılacaktır, böylece otantik yargım yalnızca daraltılmış bir ifade kanalına sahip olacaktır. Sonuç olarak baskıcı dışsal kısıtlamanın biriken ağırlığı ve bunun altında yatan düşmanca düşünce benim otantik yargıda bulunma kapasitemin kendisini yok edebilir. "Hiç kimse, ne kadar güçlü olduğuna inanırsa inansın, toplumun ortak küçümsemesine dayanacak kadar güçlü değildir; hiç kimse toplumun en azından bir bölümünün onayım ve saygısını kazandığını hissetmeden yaşayamaz."¹ Gerçek özgürlük, serbest ve cesaretlendirici bir düşünce atmosferinde en fazla gelişme olanağına sahiptir.

Yukarıdaki pasajlarda görüldüğü gibi Bakunin ayrıca, benim özgürlüğümü tanıyan insanların kendilerinin de Özgür olması gerektiğine inanır. Bu argümanın temeli açık değildir, fakat bu diğerlerindeki ahlaklı öz-yönetime saygı göstermenin insanın bunu ilk önce kendinde tanıması deneyimini gerektirmesi olabilir; yani ahlaklı öz-yönetim sahibi olmanın bir insan için ne demek olduğunu anlamak ve takdir etmek için insan kendi deneyimlerinden bunu biraz sezebilmelidir. Eğer yalnızca özgür insanlar özgür insanları tanıyabilirse, o zaman benim Özgürlüğüme saygı gösterenlerin kendileri de özgür olmalıdırlar.

Bakunin ve Kropotkin'in özellikle modern koşullar altında yüksek bir toplumsal karşılıklı bağımlılık derecesini kabul etmeleri ve desteklemelerinin gerekmesi tamamen haklı çıkarılmış görünüyor. Fakat bu, görüşlerinin diğer öğeleriyle ilişkilendirildiğinde ortaya bir sorun çıkar. Önceki anarşistleri takip ederek burjuva ekonomik ilişkilerinin karakteristiği olan bağımlılık türüne, eşit olmayanların karşılıklı bağımlılığına hâlâ karşı çı-

1 *God and the State*, 42-3, not.

karlar. Fakat, öncelleri tarafından hiç değilse kısmen benimsenen, bütün karşılıklı bağımlılıkların, özellikle de üretimdeki karşılıklı bağımlılığın, sonuçta *kaçınılmaz* olarak eşitsizlik ve dolayısıyla zararlı anlamda bağımlılık ilişkilerine yol açacağı yolundaki Rousseau'cu varsayımı dolaylı olarak reddederler. Bu varsayımın çıkış noktası, insanların birbirlerinin işbirliğine çok derinden bağlı oldukları bir yerde insanın hemcinsleri üzerinde güç arayışına yönelik doğal eğiliminin önüne karşı konulmaz bir fırsat sunulmuş olmasıdır. Bakunin ve Kropotkin kesinlikle gücün insanlar için çekiciliğini inkâr etmezler. Kropotkin insan topluluğunda doğal olarak gelişen bencilce arzulardan birinin "insanın diğerlerine hükmetme ve kendi iradesini onlara empoze etme arzusu" olduğunu kabul eder ve Bakunin'e göre "bütün insanlar güce yönelik doğal bir içgüdüye sahiptir."¹ Aslında böyle varsayımlar anarşist dava için zorunludur, çünkü yalnızca bu şekilde kötücül kurumların -ilk başta hükümetlerin- ortaya çıkışına açıklama getirmek mümkün olur. Diğerleri üzerinde güç elde etme fırsatı verildiğinde insanlar bu yönde hareket ederler. Peki o zaman Bakunin ve Kropotkin neden, önceki geleneğin kalıntısına rağmen, karşılıklı bağımlılığın hâkimiyet ve özgürlüksüzlüğe doğru yozlaşmasının zorunlu olmadığına inanırlar? Yanıt, düşüncelerinin öncellerinde olmayan diğer öğelerinde aranabilir. Karşılıklı bağımlılık nosyonuna sıkı bir şekilde bağlı olan böyle bir Öge, toplumsal dayanışma düşüncesidir.

5. EŞİT ve KARDEŞ

Önceki anarşistler tarafından çizilen iyi yaşam portresi kesinlikle tamamen rasyonalist değilse de -Godwin ılımlı bir şekilde iyilikseverlikten ve Proudhon doğuştan gelen adalet ve karşılıklı saygı duygularından bahseder- sonraki anarşistler

1 *Revolutionary Pamphlets*, 203; Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 248.

duyarkîğa, özellikle de birbirine dayanışmacı ilişkiler ile bağlı olan bir toplumu ortaya çıkaracak duyarlılıklara, öncellerinden çok daha geniş bir rol verirler.

Rousseau ve Godwin'de olmayan, Proudhon tarafından ancak son çalışmasında benimsenen dayanışma düşüncesi, sonraki anarşistler tarafından hiçbir zaman dikkatli bir şekilde tanımlanmamıştır ve bu, Kropotkin'in çağdaşı Durkheim'de görülen klasik çözümlemeye karşı olan ifadelerini değerlendirmek için meseleleri açıklığa kavuşturacaktır. Durkheim'a göre toplumsal dayanışmanın iki temel türü vardır: Bir toplumun üyeleri arasındaki benzerliklerden kaynaklanan "mekanik", ve işbölümünün neden olduğu tamamlayıcı farklılıklardan ortaya çıkan "organik".¹ Mekanik türdeki dayanışma, Proudhon tarafından toplumsal bir ilke olarak toplum ve aile arasındaki analogiyle birlikte reddedildi ama sonraki anarşistler tarafından bu durum tersine çevrildi. Mesela Bakunin insanların yalnızca "eşit" değil, aynı zamanda "kardeş" olduklarına, temel çıkarlarının yalnızca karşılıklı saygıyı gerektirdiğine değil özdeş olduğuna da inanır.² Devlet, yapay bölünmeleri (zenginlik, sosyal statü, vatandaşlık gibi) sürdürerek bu özdeşliği gizler. Fakat insan çıkarlarının nihai birliğine yönelik bir duygu insanın doğasının derinlerinde yaşamaya devam eder ve varolan toplumsal ve politik düzenlemelerin çözülmesiyle yalnızca serbest bırakılmaya ihtiyacı vardır. İnsanlar birbirlerini düşman olarak görmedikleri zaman, buna paralel olarak, toplumsal ilişkilerin karşılıklı bağımlılığının temel çıkarlarını ne kadar ayıramaz kıldığının farkına varacaklardır. Bu yüzden Kropotkin'in önerisi şudur: "Her şeyi her

1 *The Division of Labour in Society*, çev. G. Simpson (Hew York, 1964). böl. 2 ve 3.

2 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 266. Bu alandaki dayanışma Proudhon tarafından ailevi ilişkilerin toplumsal modeller olarak alınmasına karşı olmasıyla birlikte reddedilmişti. "Kardeşliği arzuladığım kadar ondan kuşku da duyuyorum": *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, çev. J.B. Robinson (London, 1923), 15.

insanın kendi çıkarının diğerlerinin çıkarlarına bağlı olduğunu görebileceği biçimde düzenlersek, insanın kötücül hırslarından artık korkmanıza gerek kalmaz."¹ Bakunin de benzer olarak "bütün ihtiyaçları gerçekten dayanışmacı bir biçimde" karşılamamızı önerir; "İnsan kendi insanlığı, kendi ahlakı ve kendi kişisel özgürlüğü için bütün insanların insanlığını, ahlaklılığını ve özgürlüğünü istemelidir."²

Mekanik dayanışmaya olan ilginin ardında hem Bakunin'in hem de Kropotkin'in "bütünlüklü çalışma" savunusu yatar.³ İşbölümünün kaldırılması, kısmen varolan kapitalist üretim sisteminin kişisel gelişimi engelleyişine bir yanıt olma amacını taşır. Marx, Engels ve diğer on dokuzuncu yüzyıl toplum eleştirmenleriyle ortak olarak anarşistler, dönemin büyük ilerlemelerinin endüstriyel ve tarımsal işçi sınıflarının mutluluğu pahasına elde edilmiş olduğunu düşünürler. Daha karmaşık ve geniş kapsamlı endüstriyel süreçlerin gelişmesi, işçiyi makinesinin bir uzantısına indirgemenin karşılığında verim alman, giderek da ralan bir işbölümüne yol açmıştır. Bu, Adam Smith tarafında yüceltilen, "her işçinin bir iğnenin on sekizde birini imal ettiği fabrika sistemidir. Anarşistler, gelecek için çok şey vaat ede teknolojik gelişmelerden vazgeçmek gibi bir istekleri olmasa d; çalışmanın kısıtlayıcı değil, yeteri kadar olacak şekilde yenide düzenlenmesi gerektiğinde ısrar ederler. Onların sunduğu ç< züm, her bireyin her tür işe ortak olacağı -hem beyin hem (beden gücüyle, sanayide ve tarımda- çalışmanın tam "bütünlüğü"dür. Kropotkin şöyle yazar: "İnsan, genelde çeşitli türler< olan kapasitelerini, hayatı boyunca bu alanlardan bir tanesi i ilgilenmek yerine, birçok farklı alanda, çiftlikte, atölyede, fab

1 *Place of Anarchism*, 16,

2 *God and the State*, 43, not; Maximoff, *Political Philosophy of Bakur*. 341..

3 Bkz, Bakunin, "L'Instruction integrale", *Euvres*, v; Kropotkin, *Fie Factory and Workshops Tomorrow*, ed. C. Ward (Londra, 1974), böl.

kada, çalışma odasında, gerçekleştirebilecek bir durumda olursa, elinden gelenin en iyisini gösterir."¹ İnsanların bu farklı alanların her birinde biraz çalışmaları isteği Kropotkin tarafından mükemmelliğin hedefine dayanarak haklı çıkarılır ("elinden gelenin en iyisini gösterir"). Peki burada mükemmelliğe nasıl bir içerik verilir? Bir insanın iğne imal etmekten daha fazlasını yaptığı takdirde daha bütünlüklü olarak gelişeceğini düşünmek mantıklıdır, daha az açık olanı, ancak elinden her iş gelen adam olursa potansiyelinin gerçekleştirebilecek olmasıdır. Çokyönlülük üzerindeki ısrarın birey mükemmelleşmesiyle, benzerlikten kaynaklanan bir dayanışma tarafından bir arada tutulan eşitlikçi bir toplumun yaratılması ile olduğundan daha dolaylı bir bağlantısı vardır. Eğer her insan bütün temel iş alanlarına katılırsa, hiçbir sınıf, ya da seçkinler sınıfı, geçmişin eşitsizliklerini yeniden dayatamayacaktır. Bakunin de benzer olarak bedensel ve düşünsel emeğin bütünlüğünün birincisinin değerini yükselteceğini ve insanileştireceğini, ikincisine de "dayanışma ve adalet ruhunu" aşılayacağını savunur. Hem emeğin hem de bilimin çıkarı için, "artık işçiler ya da bilim adamları değil, yalnızca insanlar olmalıdır."² Endüstriyel ve tarımsal çalışmanın bütünlüğünü öneren ilke aynıdır.

O halde mekanik dayanışma nosyonu sonraki anarşistler için bir güçlü toplumsal bağlılık açıklaması sunar. Yoğun toplumsal karşılıklı bağımlılığın zararlı "bağımlılığa" doğru yozlaşmasının zorunlu olmadığı konusundaki güvenlerinin ardında yatan budur. Malların ve sorumlulukların geniş bir eşitliği içinde güçlü bir ortak özdeşlik duygusu olduğunda, hem insanın hemcinsleri üzerinde güç elde etmesinin fırsatları hem de buna yönelik dürtüler büyük ölçüde azalacaktır. Fakat böyle bir tablo

1 *Fields, Factories and Workshops*, 17.

2 *Œuvres*, v. 127-8 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 411); v. 145 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 412).

kendine ait bazı sorunları ortaya çıkarır. Mekanik dayanışma, anarşistlerin bazı daha da temel kararlarıyla tamamen uyumlu değildir. Açıkça kafalarında tanıdığımız küçük topluluk özdeşliği vardır fakat aslında anarşist bir toplumda ortaya çıkacak dayanışma farklı olabilir. Gene] bir anlaşmanın olduğu küçük homojen topluluklarda, ya da spor kulüpleri veya sendikalar gibi Özel ilgiye yönelik gruplarda ortaya çıkan dayanışma türünde açık bir güç vardır. Fakat dayanışmanın bu türü gücünü, üyelerinin ortaklaşa savundukları şeylerden olduğu kadar topluluğa dahil olmayanlardan kendilerini ayırmalarından da alır. Başka bir şekilde söylersek, topluluğun üyelerinin ortaklaşa savunduğu şeyler kısmen kolektif olarak kendilerini ayrı tuttukları şeylere dayanarak tanımlanır. Bir sendikanın içindeki dayanışma, üyelerinin kolektif çıkarının işverenlerinininkinden ayrı tutulması gerektiği yönünde ortak bir algı tarafından tanımlanır. Devrimcilerin dayanışması varolan rejimin savunucularına karşı ortak muhalefetlerine dayanır. Herhangi bir "inançlara ve fikirlere dayanan az çok geniş bir topluluktan çok daha güçlü olan sınıf dayanışmasının gücünün kullanılmasından bahsederken, Bakunin'in kendisi bunu belirtir. Yalnızca toplumsal özdeşlikler değil, "dinsel nefretler gibi, toplumsal nefretler de politik nefretlerden çok daha yoğun ve derindir."¹ Fakat Bakunin ve Kropotkin'in hayal ettiği toplum, insanlar arasındaki eski bölünmelerin, sınıf nefretlerinin olmadığı bir toplumdur. Bu, insanların çıkarları arasındaki türden yakınlaşmaları görmelerini kolaylaştırırken, mekanik dayanışmayı, anarşistlerin kendi açıklamalarında, ona yoğunluk ve güç veren şeyden mahrum bırakır.

Anarşist bir toplumda mekanik dayanışmanın yüceltilmesi ile ilgili ikinci bir sorun da bunun ortak özdeşliğe dayanmasının önemli bireysellik hedefi ile nasıl uzlaştırılabileceği konusudur.

1 *Envres*, ii. 371 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 368).

Durkheim mekanik dayanışmayı ilkel, klan tabanlı toplumlarla özdeşleştirir, ki bu toplumlarda birey düşünmeden kabul ettiği ve içselleştirdiği dinsel ve cezalandırıcı kodlar ile yönetilir -anarşist idealin tam olarak antitezi. Anarşistler buna, aradıkları dayanışmanın diğerleriyle toptan bir özdeşleşmeyi değil, sadece saygı gösterilmeye ve yardım edilmeye değer ahlaklı varlıklar olarak özdeşleşmeyi gerektirdiği yanıtım verebilirler. Her kişi, diğerleri için de aynı teşvik ve özgürlüğe uygun olan ahlak yasasına giden kendi yolunu bulması için teşvik edilecektir. "Başkasının özgürlüğüne saygı insanların en büyük görevidir" diye yazar Bakunin, "... özgürlük, dayanışmanın sonucu ve en açık ifadesidir."¹ Fakat anarşistler açık bir şekilde, şu anki durumda dayanışmanın yüceltilmesinin, bir bireyi diğerinden ayıran çok şeyin yok olmasını gerektirdiğine inanırlar, örneğin işbölümü ve onun sonuçları. Durkheim'in belirttiği gibi, bireyselliğin ve öz-yönetimin gelişmesi tarihsel olarak az bir işbölümünden çok, daha büyük bir işbölümü ile özdeşleştirilmiştir. Teknik meselelerde bireysel uzmanlığın gelişmesiyle, genel olarak yaygın şekilde savunulan bir değer olarak bireysel öz-yönetimin ortaya çıkışı arasında önemli bir bağlantı var gibi görünüyor. İnsanlar kendi alanlarında ne kadar uzmanlaşırlarsa kendi yargıda bulunma kapasitelerini (en azından ilkesel olarak -uygulamada kısıtlamalar olacaktır) o kadar tanırlar.

İlerlemiş işbölümü de tarihsel olarak modern endüstriyel karşılıklı bağımlılık ile ilişkilendirilir ve burada da mekanik dayanışma nosyonu sonraki anarşistlerin düşüncesinde eğreti durur. Bakunin ve Kropotkin'in modern endüstriden vazgeçmeye yönelik atalarından kalma bir arzuları yoktur ama modern üretim tekniklerinin kaçınılmaz olarak işler üzerinde uzmanlaşmaya yol açacağı görülmelidir. İşbölümü yoluyla karşılıklı bağımlılık Durkheim tarafından mekanik değil, organik dayanışma ile

1 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*. 156.

özdeşleştirilir. Bakunin ve Kropotkin'in aslında genelde düşündükleri bu değilse de, onlara çekici gelenin organik türdeki dayanışma olması gerektiği savunulabilir. Proudhon'un kısaca önerdiği dayanışma, ticaret üzerine kurulu bir toplum betimlemesiyle tutarlı olarak, organiktir.¹ Bunun izleri Bakunin'de de vardır: "İnsanlık her üyesi diğerlerini tamamlayan ve diğerlerine ihtiyaç duyan kolektif bir birimdir-bu yüzden insan bireylerinin bu sonsuz çeşitliliği, dayanışmalarının nedeni ve ilkesel temelidir."²

O halde çözüm sonraki anarşistlerin teorisinde mekanik modelin yerine organik dayanışmayı yazmak olabilir mi? Burada da iki güçlük vardır. Durkheim'a göre organik dayanışma daima Devlet ile bir arada bulunur ve hatta onsuz varolamaz. Organik dayanışma yalnızca işbölümünden ortaya çıkmaz. Açıkça Herbert Spencer'e karşı, ama belki anarşistleri de düşünerek, yazarken, toplumsal dayanışmanın yalnızca "bireysel çıkarların kendiliğinden uyumu" ile varolabileceğim reddeder.³ Çıkarlar, uyumlu oldukları kadar çelişebilirler de. Farklılıklardan ortaya çıkan dayanışma "örgütlenmeli" ya da "düzenlenmeli" ya da "önceden belirlenmelidir, böylece bir toplumu oluşturan uzuvlar rasgele değil, birbirleriyle uyum içerisinde karşılıklı etkileşebiiirler. Bu düzenleme olmadığında -Durkheim bunu anormal durum olarak düşünür- işbölümü, dayanışmayı ortaya çıkaramayabilir ve kızgınlık ve çelişki doğurarak gerçekte "yok olan bir etki" göstermeye yüz tutar. Gerekli düzenleme özel bir "merkezi" ve "bağımsız" organ tarafından gerçekleştirilmelidir ve bu da "Devlet ya da hükümet"tir.⁴

1 *De la capacité politique des classes ouvrières* (Paris, 1923), 125-6: Karşı haklılık "belirli çıkarların dayanışmasına neden olacaktır. Ayrıca bk2 203-4.

2 *Euvres*, v. 150 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 330).

3 Durkheim, *Division of Labour*, 203.

4 Ibid. 358. Ayrıca bkz. *Professional Ethics and Civil Morals*, çev. C. Broolfield (Londra, 1957), böl. 4. Durkheim'in anarşizme aşırı bir düşmanlığı

Anarşistler kuşkusuz, bir işbölümünün varlığının kendi başına toplumsal dayanışmayı garanti etmeyeceğini kabul ederlerdi -açık bir şekilde mevcut işbölümü bunu yapmaz- ve Durkheim'a dayanışmanın karşılıklı bağımlılığın doğru bir şekilde düzenlenmediği ya da uyumlulaştırılmadığı bir yerde ortaya çıkamayacağı konusunda katılırlardı. Ama gerekli uyumun Devlet gibi bir aracı tarafından empoze edilmesinin zorunlu olmadığı, aslında empoze edilmeyeceği karşılığını verirlerdi. Peki o zaman bu, nasıl ortaya çıkabilir? Açıkça, yanıt yalnızca dayanışma düşüncesinde bulunamaz. Eğer dayanışma düşüncesi -en azından *belli bir* dayanışma düşüncesi- sonraki anarşistlerin modern toplumsal karşılıklı bağımlılığın zararlı bağımlılık haline gelmesinin zorunlu olduğunu reddetmelerine olanak veriyorsa, hâlâ bu dayanışmanın nasıl ortaya çıkacağına bazı açıklamalar getirmek zorundadırlar. Bu, öncellerinde olmayan, Bakunin ve Kropotkin'de ortak olan diğer bir konuda, yani şiddetli devrimin zorunluluğu konusunda aranabilir mi?

6. DEVRİM

Toplumun yalnızca yavaş yavaş reformunu değil, kökten dönüşümünü savunmaları anlamında klasik anarşistlerin hepsi "devrimci" düşünürlerdir. Fakat bu hedef sadece sonraki anarşistlerde şiddetli kitlesel isyanda aranmıştır. Godwin şiddetli devrimleri neredeyse tamamen arzulanamaz olarak gördü; tiranlığa karşı aceleci öfke patlamalarının kendileri "tiranlığa daha da fazla gebe dir."¹ Bu karşı çıkışı açık ve temel ilkeleriyle tu-

vardır, "anarşist eğilimi" "gerçek bir sosyolojik sapkınlık" olarak tanımlar; bkz. S. Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (Londra, 1973), 325.

1. *Enquiry Concerning Political Justice, and its influence on Morals and Happiness*, ed. L. Kramnick (Harmondsworth, 1976), iv. ii. 269. Klasik anarşist gelenekle önemli ölçüde uyuşanlar arasında Tolstoy farklı temellerde de olsa, Devlet'e karşı şiddet kullanılmasına Godwin'den de güçlü bir şekilde karşı çıktı: "Kötülüğe şiddetle direnmemek" Tanrı'nın yasaları tarafından emredilmiştir: *The Kingdom of God is Within You* (Londra, 1894), böl. 8.

tarhdix. İnsana yol göstermek için akıl tek başına gerekli ve yeterli ise, o zaman şiddet, aklın terk edilmesi, nasıl ve hangi amaçla-ortaya çıkarsa çıksın hem boş, hem de zarar vericidir. Gerçekleştikleri esnadaki bağımsızlığa ve özgür sorguya ters olarak devrimler hamdırlar ve sonuçları tahmin edilemezdir. Sabit adaletsizliğe karşı tiksintinin bir devrimi anlaşılabilir, hatta bir dereceye kadar affedilebilir kıldığı koşulların oluşabilmesine rağmen, uzun vadede şiddet, asla ilerlemenin tek doğru araçlarına, kanaat ve kavrayışa yönelik bir tehlikeden başka bir şey olamaz.

Proudhon benzer olarak bilginin yavaş yavaş yayılmasına inanır. Bu süreçteki aşamaların kendileri, "devrimler" ya da "adaletin insan hayatındaki art arda gelen tezahürleri" olarak adlandırılabilirler. Aslında insanoğlunun bu anlamda "sürekli bir devrime" tabi olduğu söylenebilir.¹ Bu taslakta şiddetli isyan mümkünse kaçınılması gereken, ayrıcalıklı çıkarların saptılmış girişimlerinin neden olduğu süreçteki bir aksamadır. Kendi haline bırakıldığında akim evrimi, şiddete başvurmaya gerek kalmadan, ilerlemeyi garanti edecektir. Proudhon Marx'a, sıradan devrimci *coup de main*'in çok az gerçek değişim olasılığı taşıyan bir "sarsıntı"dan başka bir şey olmadığını söyler. Ayrıca *coup* "güce keyfiliğe dayanır" ve devrimin savunduğunu ilan ettiği özgürlük ve karşılıklı saygı idealini tehdit eder.² Fakat şiddetli devrim istenmese de kaçınılmaz olabilir. Burada Proudhon'un ve Marx'ın durumu benzerdir: Devrim, tarihsel değişimin temel modeline direnildiği yerde doğal bir kurtuluş mekanizmasıdır. Eğer burjuva makulse, "yavaş yavaş... gücü tüketir ve insanın sonsuz evrimi hızla yol katetmek yerine hissedilmez bir şekilde ve ani, büyük bir değişime neden olmadır

1 "Toast to the Revolution", *Confessions d'un revolutionnaire* (Paris 1929), 399.

2 Marx'a mektup, 17 Mayıs, 1846, *Selected Writings*, 15 L

ilerler." Bu evrime direnme girişimleri, diye uyarır Proudhon, yalnızca "yayını gerecektir", ve ileriye doğru nihai hareketini olması gerekenden daha ani ve dehşetli yapacaktır.¹

Bu zorunlu katarsis olarak devrim portresi sonraki, anarşistlerin de hemfikir oldukları bir düşüncedir. "Şeylerin gücünün, olayların ve gerçeklerin akışının doğurduğu devrimler", diye yazar Bakunin, "kendiliğinden ortaya çıkarlar."² Kropotkin'e göre her toplumun hayatında, "ışığa doğru kendi yollarını zorla açmaya çalışan" ve "eski düzeni koruma amacıyla olanların durağanlığı" tarafından devamlı kontrol edilmesi gereken "yeni düşüncelerin filizlendiği" dönemler vardır. "Böyle dönemler devrimi gerektirir. Bu toplumsal bir zorunluluk haline gelir; durumun kendisi devrimcidir."³ Fakat Proudhon'un böyle bir sonuçtan kaçınmayı umut ettiği yerde, Bakunin ve Kropotkin, devrimin artık mutlak bir gereklilik olduğuna inanırlar. Proudhon'un 1848 uyanışında yaşadığı hayal kırıklığını sonraki anarşistler 1871'de Paris Komünü'nün yenilgisiyle yaşamışlardır. Kendi hapislikleri ve sürgünleri, yüzyılın ikinci yarısında politik gericiliğin bütün Avrupa'daki başarısının acı verici kişisel deneyimleridir. Devlet, evrimin sıçrayışına engel olur, bu yüzden kesin olarak tek kurtuluş umudu isyanda yatar; ama aynı nedenden dolayı devrim çok yakında olmalıdır. "Kesinlikle," diye yazar Kropotkin, "bu yüzyıl sona ermeden gelecek."⁴

Bakunin ve Kropotkin bireylerin ve küçük grupların faaliyetlerinden kitlesel faaliyetlere kadar çeşitli devrimci eylem biçimleri önerirler. Birinci kategoride Bakunin, Onun etkisi altında oluşturulanların çoğu ciddiye alınamayacak olsa da, özellikle gizli toplulukların kullanılmasını ister - buna düşkündür demek

1 *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, çev. E. Fräser, ed. S. Edwards (Londra, 1969), 159.

2 Eitzbacher, *Anarchism*, 89.

3 *Revolutionary Pamphlets*, 35, 37.

4 *Place of Anarchism*, 15.

daha doğru olabilir.¹ Daha etkili katkısı kitlelere devrimci bilincin sözlerle olduğu kadar eylemlerle de kazandırılması gerektiği düşüncesidir, ki bundan, "eylemle propaganda" kavramı, 1870'lerin sonlarında anarşist hareketin çeşitli kollarına yayılan kötü bilinen sembolik ve ilham verici terörizm inancı çıkmıştır.² Diğer yandan Kropotkin gizli topluluklara sadece sınırlı bir rol verir ve eylemle propagandanın ahlaksal ve gerçekçi değeri hakkında şüphecidir. Bazı eylemleri haklı görüp savunsa da anarşist bireylerin ve grupların enerjilerinin sadece sembolik değil, karakter olarak daha isyankâr faaliyetlere yönlendirilmesinin daha iyi olduğuna inanır. Bunların arasında "ekonomik terörizmin -burjuvazinin parasal ve mülkiyete ait çıkarlarına saldırın- ve Bakunin'in de devrimci potansiyelini belirttiği sendikal hareketin yararım vurgular.³

Fakat Kropotkin için de Bakunin için de bireylerin ve küçük grupların faaliyetleri daha büyük bir eylem önerisinden başka bir şey olmayacaktır. Bu küçük çatışmaların gerçek değeri, devrim giden yolu, çok daha geniş bir ölçekte, varolan düzeni doğrudan vuracak ve oldukça farklı bir şeye dönüşmesini hızlandıracak kitlesel bir hareketi hazırlayacak olmalarındadır. Anarşist devrim salt "politik" olmaktan çok "toplumsal" olacaktır: Yalnızca yönetici kadronun ya da politik kurumlarda bir değişim

1 Bkz. Carr, *Michael Bakunin*, 348; G. Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth, 1963) (Kaos, 1996), 148-50.

2 Eylemle propagandanın kökeni ve uygulaması için bkz. B. Tuchman, "Anarchism in France", ve S. Yellen, "Amerikan Propagandists of the Dead", I. Horowitz (ed.) > *The Anarchist*, (New York, 1964); R. Kedward, *The Anarchists: The Men who Shocked an Era* (Londra, 1971); J. Joll, *The Anarchists* (Londra 1979), böl. 5; M. Fleming, *The Anarchist Way to Socialism: Elisee Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism* (Londra, 1979), böl. 10; H. Oliver, *The International Anarchist Movement in Late Victorian London* (Londra, 1983), böl. 4 ve 5; Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism*, böl. 4 ve 5.

3 Bkz. Cahm, *Ibid*.

değil, toplumun bütün en temel kurumlarının tam bir dönüşümü olacaktır. Sonraki anarşistlerin toplumsal devrimi, Godwin ve Proudhon'da görülen, toplumsal yenilenmenin gerçek öz-yönetimi sağlaması ve yalnızca politik değil, ekonomik eşitsizliği de yok etmesi gerektiği biçimindeki talebin daha şiddetli bir yorumudur. "Ekonomik eşitliği *acil* ve *doğrudan* bir amaç olarak benimsemeyen salt politik devrim," diye yazar Bakunin, "yalnızca kuramsal ve kılık değiştirmiş gericiliktir", işçilerin burjuvazi tarafından daha da fazla sömürülmesini getirecek olan bir "burjuva devrimi"¹ Mir. Özgürlük ve eşitliği tamamen elde etmekte bu anlamda başarısız olma sonucu, Fransız Devrimi'nin önemli derslerinden biriydi. Esas olarak politik bir çözümü kabul ettirmeye çalışan Jakobenler'in elinde bu büyük ayaklanma yolunu kaybetti ve antidemokratik ve burjuva bir karakter kazandı. 1790'larda yarım bırakılanı tamamlamak için, anarşizmin toplumsal devrimi gereklidir.²

Radikal toplumsal amaçlarını gerçekleştirebilmek için, devrim şiddetli bir biçimde yok edici olmalıdır, Bakunin ve Kropotkin genellikle insanlardan çok kurumların ve eşyanın yok edilmesinden söz etmeyi tercih ederler. Bakunin bir yerde, devrimin insanlardan çok "şeylere ve ilişkilere" karşı yapılacağı üzerinde durur: "Burjuvazinin değer verdiği her şey: Mülkiyet, sermaye, endüstri, ticaret", ve tabii ki Devlet'in bütün baskıcı ve hileci mekanizması.³ Kropotkin alaycı bir şekilde yemek masalarının üzerindeki tabakları kırmaktan ve daha ciddi bir şekilde "islahatçıları ve hapishaneleri, şehirleri gözetleyen kaleleri ve hastalıklı havasını çok uzun süredir soluduğunuz gecekondu-

1 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 372.

2 Bakunin, *Euvres*, i. 33-5 (Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 276); Kropotkin, *The Great French Revolution 1789-1793*, çev. N.F. Dryhurst (Londra, 1909), ve *Revolutionary Pamphlets*, 154. Bu görüşün *locus classicus'u* Proudhon'un "Toast to the Revolution"udur, *Confessions*, 401.

3 *Bakunin on Anarchism*, 412.

rı" yok etmekten bahseder.¹ İnsanların belli bir miktar acı çekmeleri, kabul edilmelidir ki kaçınılmazdır. "Devrimler çocuk oynacağı değildir" diye yazar Bakunin. "Devrim savaş demektir ve bu da insanların ve şeylerin yok olması anlamına gelir."² Kropotkin "savaşın kurban isteyeceğini" kabul eder. Fakat yeniden düzenleme için insanlara yönelik şiddet en az gereklilik düzeyinde tutulmalıdır. Şüphesiz önceki baskıcılar ve sömürücüler insanların intikamına katlanmak zorundadır ama bu, yalnızca "doğal bir gerçek"tir, ahlaksal olarak arzulanabilir ya da ayıplanabilir bir gerçek değildir.³

Bu ifadelerin bazılarında olan belli bir acemiliği bir kenara bıraksak bile, sonraki anarşistlerin şiddeti onaylamasının üstün bireysel özgürlük kararlarıyla çelişip çelişmediği sorusu ortaya çıkar. Özellikle Bakunin'de, izini sürdüğüm argümandan önemli ölçüde ayrılan bir görüşün belirtileri vardır. Bu, devrimci şiddetin araçsal olarak değil, özgürleştirdiği için iyi olduğu görüşüdür. Şiddetin sadece arzulanabilir sonuçlar ortaya çıkarması anlamında yararlı değil, aynı zamanda insanın şimdiye kadar otoritenin kurumları tarafından baskı altında tutulmuş olan içgüdüsel ve duygusal yanını serbest bıraktığı için, kendisi için arzulanabilir bir şey olduğu da ileri sürülür.⁴ Sonraki anarşistlerin bu yönü bütünüyle hesaba katılamaz ise de, mükemmeltci geleneğin rasyonalizmine yönelik daha temel kararlarıyla çelişir. Tutkuların özgürleşmesi olarak "Dionysos"çu özgürlük kavramı bazı çağdaş anarşistler tarafından merkezi bir değer olarak kabul edilir ama bu gerçekte klasik Öncellerinin durduğu yerden bir ayrılıştır. Bakunin ve Kropotkin'in düşüncesinde

1 *Conquest of Bread*, 113; *Paroles d'un revolté*, 342. Ayrıca bkz. *Revolutionary Pamphlets*, 238.

2 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 372.

3 Eltzbacher, *Anarchism*, 116, 89.

4 Bkz. A. Carter, "Anarchism and Violence", J. Pennock ve J. Chapman (eds), *Nomos* xix, "Anarchism" (New York), 320-40, 338-9.

devrimci şiddetin yeri, ahlaklı öz-yönetim olarak anlaşılan Özgürlük kararlarıyla bağlantılı olarak incelenmelidir. Bu bağlantı açık bir çelişkiyi ortaya çıkarır. Godwin ve Proudhon'un devrim karşıtı argümanları ardıllarının düşüncesine aynı oranda uygun değil midir?

Bakunin ve Kropotkin'in devrimde kişiler arası şiddetin rolünü Önemsizleştirme kaygıları, belki de bu konuda kendilerinin de tedirgin olduklarının bir işaretidir. Devrimi gerekli ve kaçınılmaz yapan şeyin burjuvazinin ayrıcalıklarını korumaya yönelik kararlılığı olduğu iddiaları göz önünde bulundurulduğunda, kişiler arası şiddetin söyledikleri kadar rastlantısal bir mesele olup olmadığı merak edilebilir. Ve esas fiziksel zararın kapsamı görece küçük olsa bile, devrim tanımı gereği insanları iradelerine karşı hareket etmeye zorlar. Mülkiyet sahibi bireyin bakış açısından malının Devlet tarafından zorla elinden alınmasıyla devrim tarafından zorla elinden alınması arasında pek fark yoktur. Eğer özgürlük anarşistlerin iddia ettikleri gibi evrensel ve dokunulamaz bir değerse, devrimi benimsemekle kendi ilkelerini terk etmiş olmazlar mı? Bakunin'in kendisi de şiddetli devrimlerin, sıklıkla gerekli olsalar da, her şeye rağmen aslında kötücül olduklarını kabul eder, "sadece kurbanlar açısından değil aynı zamanda amaçladıkları saflık ve mükemmellik açısından da".¹ Bu, anarşistlerin özgürlüğü yüceltme amacı olduğunda özellikle geçerli değil midir?

Yüzeysel makul bir yanıt, amaçların onları gerçekleştirmek için gerekli olan araçlardan ayrı tutulabileceğidir. Devrim aslında kötü olabilir ama araçsal olarak yararlıdır ve insan ilerleyecekse, mevcut koşullarda kaçınılmazdır. Burjuva Devleti'nin gücüne bağlı kalmaya yönelik anlayışsız kararlılığı tek çözüm olarak devrimi gerektirir; Devlet'te doğal olarak varolan gücün, ancak devrimci güç ile üstesinden gelinebilir. Anarşistler bazen

1 Eltzbacher, *Anarchism*, 89.

bu tür argümanı kullanırlar, fakat bunun amaçlar ve araçlar arasındaki açıkça ifade ettiği ayrım, diğer iddialarıyla örtüşmez. Devrimin Devlet'in yöntemlerini ve örgütlenme biçimlerini kullanmaması gerektiği konusunda ısrar ederler, çünkü bu yeniden bir Devlet yaratma riskini taşır. Bu yüzden Kropotkin "devrimci hükümet" düşüncesine karşı çıkar, çünkü "iyi ve kalıcı olan hiçbir şey insanların özgür girişimleri dışında herhangi bir şey tarafından gerçekleştirilemez ve bütün hükümetler bunu yok etme eğilimindedirler.¹ Bir hükümetin devrimci amaçları olsa bile, bunlar bir hükümet olarak biçimsel özellikleri tarafından zayıflatılır. Hükümetin itaati sağladığı araçlar, nihayetinde güç ve baskı, değişmez olarak özgürlüğü yok etme eğilimindedirler. Marksist devrimci stratejiye karşı anarşist muhalefetin temeli budur.² Politik gücü ele geçirerek başlamak tamamen Devlet'in başka bir biçimde sürekliliğini, devrimin adlarına yapıldığı işçilere ihaneti garanti eder. Politik kurumlar tamamen yok edilmelidir, yoksa her şey kaybedilir. En azından bu anlamda anarşistler devrimin amacının araçlarından ayrılamayacağına inanırlar: Devrim "yukarıdan" gelmemeli, ya da yok etmeyi amaçladığı şeyleri yeniden üretmemelidir.

Bu, her durumda, anarşistlerin resmi doktrindir. Bakunin için, açıkça savunduğu şeyleri Enternasyonal içinde gizlice çalışan örgütlere yol gösterici olma amacını taşıyan bir dizi suikastçı yazıda inkâr ettiği ileri sürülür.³ Eğer bu iddialara inanmak gerekirse, Bakunin'in devrimci girişimin insanlara dayanması gerektiği yolundaki aleni ifadeleri, devrimin entelektüel seçkinler tarafından, insanlara "görünmez bir güç" ile onların haberi olmadan yol gösterecek bir "kolektif diktatörlük" tarafın-

1 *Revolutionary Pamphlets*, 143.

2 Bkz. Bakunin, Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 283-9. Benzer olarak bkz. Kropotkin, "Revolutionary Government", *Revolutionary Pamphlets*.

3 Örneğin bkz. Kelly, *Mikhail Bakunin*, böl. 5.

darı yönetilmesine dair gizli bir karar tarafından baltalanır.¹ Bu sıradışı ve kötü teklifin Bakunin'e atfedilmesinin doğru olup olmayacağı, yine Bakuninistler ve Marxistler arasındaki düşmanlık ile renklenmiş, sürekli tartışılan bir konudur. Fakat Bakunin'in herkesin bildiği sözleri bile devrimci yöntem meselesindeki tutarlılığı hakkında şüpheler uyandırır. Devrime temel gücü sağlamaları gereken kitlelerin mevcut cehaleti ve "sürü eğilimi" ile yüzleşen Bakunin, ısrarla onların yüksek bir devrimci bilincin sonucundan çok aracı olarak mücadeleye sokulmalarının gerekliliğini vurgular.² Bunun arkasında yatan öfke duygusu belki anlaşılabilir olsa da, bir hile ögesi içerdiğini inkâr etmek zordur. Öyle görünüyor ki çoğu insan için, en azında başta, akıl değil duygular vurgulanacak ve bu amaçla dikkatleri yalnızca varolan acılara yönlendirilecektir; devrimin nihai amacının, toplumun kökten dönüştürülmesinin onlara açıklanmasına gerek yoktur. Dahası, aydınlanmış devrimcilerin kendilerinin isyanı "devrimci hükümler" ile örgütlemeleri gerekmesine rağmen, Bakunin, her bölgedeki itibarı yüksek, akıllı ve ileri bireylerin üzerinde-etki elde ederek ... "kitleleri eyleme kışkırtmak" amacıyla bunun onlar için raîsade edilebilir olduğunu düşünür (hatta burada "devrimci otoriteler"den bile bahseder).³ Burada devrim yine, Bakunin'in tam da Marxistlere attığı eli-tizmi öneren, iki düzeyli bir görünüm kazanmaya başlar.

Ne var ki Bakunin'in bazı tasarılarında başlangıç halindeki otoriter görünüm anarşist devrim nosyonu ile ilgili temel problem değildir. Kropotkin bütün büyük devrimci ayaklanmaların bu şekilde başladığını savunarak, tabandan gelen devrimden tutarlı bir şekilde söz etmenin mümkün olduğunu gösterir. İnsanların zihinlerini büyük isyana hazırlamak konusunda dev-

1 *Programme and Aims of the Revolutionary Organisation of the International Brothers* (1869), alıntıyı yapan Kelly, *Mikhail Bakunin*, 244.

2 *Œuvres*, ii. 423; vi. 70 ff.

3 Maxîmoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 398.

rimci örgütlere ve gizli topluluklara bir rol düşer. Bu sonuç, büyük devrimlerden önce daima derece derece artan bir propagandanın ve ufak örnek ayaklanmaların olduğunu gösteren tarihten çıkarılmıştır.¹ Ama Kropotkin, gizli ya da açık, diktatörlükler tarafından kontrolü kesinlikle reddeder. Diktatörlere hizmet edenler "yalnızca daha sonra onların boğazlarını kesecek olanlara yolu hazırlarlar."² Kropotkin'in görüşü, rasyonel öz-yönetime yönelik evrensel bir kapasiteye inancı ifade ederek ve anarşist hedeflere giden yolun herhangi bir şekilde Devlet'e benzeyen örgütlenmelerde bulunamayacağını vurgulayarak, anarşizmin temel ilkeleriyle Bakunin'inkinden daha yakın bir uyum içerisindedir. Bu mesele üzerindeki düşüncesinin merkezindeki güçlük şiddetin kendisinin rolü ile ilgilidir. Eğer başarılı bir şekilde "devrimci" şiddeti "Devlet" şiddetinden ayırabilirsek bile, devrimin şiddeti yukarıdan yönetilmekten çok tabandan yükselse bile, hâlâ bunun anarşist hedefleri gerçekleştirmeye nasıl yardımcı olacağının sorulması gerekir.

İnsanların kendiliğinden kabul edilen bir erdem dünyasını bir baskı ve güç programından yaratabileceklerini düşünmek gerçekçi midir? Kendimizi devrimin ertesi gününde bulduğumuzu farz edelim. İnsanlar politik sistemi yok etmişler ve burjuvazinin mülkiyetine (en azından birikmiş mallarının mülkiyet sahiplerinin diğerleri üzerinde güç uygulamasını mümkün kılan parçasına) zorla el koymuşlar. Pelçi şimdi toplumun zenginliklerinin yeni bekçilerinin bu gücü bencilce bir açgözlülükle ya da düşüncesizce bir yok edicilikle suiistimal eder hale gelmelerini ne engelleyecek?

Buna, Kropotkin'de Bakunin'den daha tipik olan, bir yanıt, insanların doğuştan gelen "iyi içgüdülerinin yol göstericiliğini

1 *Revolutionary Pamphlets*, 247,190.

2 *ibid.* 244.

takip edeceklerine güvenilebileceğinin söylenmesidir.¹ Kendi eğilimlerine bırakıldıklarında, diye yazar Kropotkin, kitleler, herkese yiyecek, giyecek ve barınacak yer dağıtmaya yönelik içlerinde varolan, adalet ve eşitlik ile katı bir uyumluluk gösteren "arzulanabilir Örgütlenme rahu"nu kullanarak, hem becerikli hem de dürüst davranacaklardır.² Burada Kropotkin naiflik ile suçlanırsa, haklı olarak, kitlelere şans verilirse kendilerini yönetemeyeceklerine dair pek bir kanıtın olmadığı yanıtını verebilir. Bu çok nadiren denenmiştir ve imkânsızlığına yönelik ön varsayım büyük ölçüde aydınlanmamış orta sınıfın ^Mayaktakımı" korkusuna dayanır.³ Kuramsal bir perspektiften Kropotkin'in görüşündeki daha ciddi problem, savunduğu diğer durumlarla çelişmesidir. Çünkü, diğer anarşistler gibi, insanların genel olarak henüz dikkate değer bir bilgi ve erdeme sahip olmadıklarını kabul etmeye karar vermiştir. Eğer sahip olsalardı hâlâ neden anarşist bir toplumun varolmadığını açıklamak zor olurdu.

Devrimci düzen sorununa diğer bir muhtemel yanıt dayanışma düşüncesiyle ilişkilidir. Özellikle Bakunin'e göre kitleleri isyan ve devrim zorunluluğuna sokmak hayati önem taşıyan, işçilerin sınıf bilincini yükselterek aralarında dayanışmayı canlandırma amacına hizmet eder. Bu yolla yaratılan dayanışmanın özünde mekanik olacağı ve bu yüzden de, daha önce tartışıldığı gibi, anarşist hedefler için eğreti duracağı şeklinde bir karşı çıkış olabilir. Sınıf bilinci şüphesiz devrimin kendisinin yaratılmasında etkili bir güçtür, fakat bunu takip edecek yeniden yapılanma için farklı bir tür, belki de organik dayanışma gereklidir. Anarşistler, devrim deneyimi içinde yer almanın yalnızca mekanik değil organik dayanışma da yaratabileceği karşılığını verebilirler. Devrimci birey yoldaşlarıyla yalnızca çıkar ve amaç

1 *Conquest of Bread*, 109.

2 *ibid.* 90, 115.

3 *Ibid.* 93.

özdeşliğini değil, aynı zamanda her kişinin çevresindekilerin desteğine ve bağlılığına güvenmesi gerektiği kolektif bir girişimin bir parçası olma duygusunu da hissedecektir. Burada anarşistler organik dayanışmanın -onu devlet düzenlemeden- nasıl ortaya çıkacağına bir açıklama getirirler. Eğer bunun temelleri sağlamsa, karşılıklı bağımlılığın arzulanamaz bağımlılığa yol açmasının neden zorunlu olmadığını göstermeyi başarmış olacaklar.

Fakat sorunlar hâlâ var. Dayanışma duyarlılıklarının devrimci hareketin ateşi tarafından canlandırılması bir şey, bu duyarlılıkların uzun vadede yeni bir toplumun temeli haline gelecek kadar güçlü kalmaları oldukça başka bir şeydir. Devrim tarafından yaratılan yüksek dayanışma duygusunun geçici olması mümkündür ve ayrıca halihazırda varolan dayanışmacı içgüdüler yönlendirilmeye karşı savunmasıdır. Açıkça bunlar şimdiye kadar çok az şey başarmışlardır. Bakunin'in kendisi "içgüdü proletaryayı ayrıcalıklı sınıfların gerici entrikalarına karşı korumak için yeterli bir silah değildir" der. "Bu içgüdüler insanları Özgürleştirmek için tamamen yeterli olsalardı böyle bir kurtuluşun çok uzun süre önce gerçekleşmiş olması gerekirdi."¹ Dayanışmacı içgüdüler, toplumsal karşılıklı bağımlılığa güvenlerini destekleyerek, sonraki anarşistlerin devletsiz düzen kavramlarının açıkça Önemli bir parçasını oluştururlar. Ama bu kavramı ikna edici kılmak için yeterli değildirler.

Açıklamada şu ana kadar eksik olan şey, anarşistlerin arkaplandaki çok önemli olan, insan bilgisinin durmadan sürekli ilerlediği ve bunun en sonunda gerçeği herkes tarafından ulaşılabilir kılacağı varsayımdır. "Bilgi güçtür", diye yazar Bakunin. "Cehalet, toplumsal güçsüzlüğün nedenidir". Salt içgüdüdür kendisi "kolayca yanıltılmaya, saptırılmaya ve kandırılmaya açıktır"; "bilince, açıkça tanımlanmış düşünceye dönüştürül

1 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 367.

meîidir."³ Devrimi tamamlayacak olan bu dönüşümdür. Kabul edildiği gibi anarşistler mesele hakkında yeterince açık değillerdir. Yeni düzeni getirecek araçlardan bahsederken, hiçbir zaman ikisi arasındaki ilişkiye devamlılık gösteren bir açıklama sunmaksızım, bazı yerlerde rasyonaliteyi, diğer yerlerde duyguyu vurgulama eğilimindedirler. Ama böylesi bir açıklamanın söylediklerinden hareketle yeniden yapılandırılması gerekseydi bu açıklama akim nihayetinde duygulara baskın olduğunu ileri sürerdi. Dayanışmacı duygular zaten büyük ölçüde insan kişiliğinde vardır, sadece Devlet'in ortadan kaldırılması ve devrimci olayların heyecanı ile canlandırılmaları gerekir. Fakat yeterli bilgi, hâlâ gelecekte duran bir şeydir ve gelecekteki toplumsal düzeni güvence altına alacak olan da budur. Bu yeni bilgiye ulaşmanın aracı bilim olacaktır.

7. BİLİMSEL ANARŞİZM

Klasik anarşist geleneğin bilimsellik eğilimi sonraki yazarlarda, özellikle Kropotkin'de, doruk noktasına ulaşır. Bilimin etik ilkeleri açığa çıkarabileceği inancı Godwin'in faydacılığında büyük ölçüde imalıdır ve Proudhon bununla yalnızca tutarsız bir şekilde ilgilenmiştir, fakat Bakunin ve Kropotkin'de bu açık ve sürekli bir kaygı haline gelir. Bakunin'in bilimsel yöntem karan hiçbir zaman retoriğin ve kuramın çok ötesine geçmez ama netlik konusundaki eksikliği heves tarafından telafi edilir. Başlangıç noktası, Godwin ve Proudhon'un ki gibi, Aydınlanmanın insan aklı tarafından açıklanabilir düzenli bir bütünlük olarak dünya betimlemesidir. Bu açıklamanın aracı, "gerçeklerin ve olayların dikkatli ve tam incelenmesinin, "bunların titiz çözümlemesinin ve deneyim yoluyla doğrulanması"nın yöntemi "bilim"dir.² Öyleyse bilimin ve dolayısıyla bilginin alanı tama-

1 Ibid. 368.

2 Ibid. 69. •

men fiziksel doğanın alanıdır. Olgun Bakunin "metafiziğin ve dinin hayalleri"ne, deneysel veri ile doğrulanamayan iddialara yönelik tipik pozitivist küçümsemeyi paylaşır.¹ Papazlar ve krallar tarafından teşvik edilen ve aşılana geçmişin düşünce sistemleri salt "inanç"a dayanır. Bilimin eleştirel, sorgulayıcı yöntemleri onu, "otorite"ye uzun muhalefet geleneği ile birleştirerek, kabul edilmiş bilgelige ve değerlere meydan okumak isteyenlerin doğal müttefiki yapar. "Bilime inanç kadar zıt bir şey yoktur. Eleştiri asla son sözü söylemez. Çünkü eleştiri -bilim ile birlikte büyük isyan ilkesini temsil ederek- gerçeğin sert ve dürüst bekçisidir."²

Bakunin bilimin prestijinin bilim adamlarının kendileri tarafından zorla kabul ettirilen bir sorgulanamaz otoriteye yol açabileceği tehlikesinin farkındaydı. *Tanrı ve Devlet**teki buna yönelik uyarısı en iyi bilinen pasajlarından biridir. Ama aynı yerde bilimde farklı bir anlamda meşru bir otorite talebi hakkını görür. Bilim dünyanın akli ikna edebilen bir açıklamasını sunmaya çalışır. "Bu, rasyonel ve insan özgürlüğü ile uyumlu olduğu için meşru olan tek otoritenin dışındaki bütün diğer otoritelerin yanlış, keyfi ve ölümcül olduklarını ilan ediyoruz".³ Bilimin hedefi olayların altındaki düzeni genel yasalar biçiminde açığa çıkarmaktır. Bu tasarı "fiziksel" dünya için olduğu kadar "toplumsal" hayat için de geçerlidir, "aslında bu ikisi tek ve aynı doğal dünyayı oluştururlar."⁴ Dahası toplumsal alanı yöneten yasalar yalnızca doğanın tanımlayıcı yasalarını değil ahlakın normatif yasalarını da içeren - ya da belki de daha doğrusu, Bakunin, Proudhon gibi, bunların temel olarak özdeş olduklarına inanır, -doğa yasalarına başkaldırma hem "imkânsız" hem de ^Myasak"tır. "Onlara itaatsizlik edemeyiz; çünkü onlar varoluşu-

1 ibid, 71.

2 ibid...70.

3 *God and the state*, 34.

4 ibid.

muzun esaslarını ve temel koşullarını oluştururlar." Ama insanlar farkında olmadan, ya bilim "doğal yasaların toplum ile ilişkili esas bölümünü" henüz keşfetmediği için, ya da "koruyucu hükümetler" tarafından bilimin doğruları insanlardan gizlendiği için, doğal yasaya başkaldırmakta ısrar ederler.¹

Bu sözler yirminci yüzyıl okuru için oldukça karışık görünecektir. Ya doğanın tanımlayıcı yasası ile ilgilendiğimiz, ki bu durumda itaatsizlik imkânsızdır ve bunun "yasak" olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur -Bakunin'in kendisi bu yasaları "yanlış anlasak ya da hiç bilmesek bile" onlara itaatsizlik edemeyeceğimizi söyler²- ya da itaatsizlik edilebilecek ve aynı nedenden dolayı tamamen tanımlayıcı olmayan normatif bir yasa ile ilgilendiğimiz söylenecektir. Fakat dünyanın tek bir tür "doğal yasa" tarafından yönetilen bir bütünlük olduğunu düşünen Bakunin'e göre böylesi bir ayırım yersizdir. Bu konuda tamamen, Godwin ve Proudhon'da da bulunan aynı Stoacı ve Hıristiyan geleneğini, görece son dönemlere kadar Batı'nın etik düşüncesinde hâkim olan geleneği izler. Bu (Aydınlanmanın getirdiği sistemleşmiş ve sekülerize edilmiş biçimindeki) dünya görüşünün varsayımları ve kısıtlamaları içerisinde Bakunin'in vardığı sonuç tutarlıdır. Bütün doğa, insanın iradesinden ayrı varolan ve insanın yalnızca cehalet yüzünden başkaldırmaya çalıştığı bir ahlak yasası tarafından yönetilir. Bilimsel yöntem ile işleyen akıl, en sonunda bu cehaleti ve bununla birlikte bunu teşvik eden ve buna dayanan Devlet'in soysuzlaşmış kurumlarını ortadan kaldıracaktır. Çünkü insanlar kaçınılmaz olarak bilimsel bir kavrayış olan kendi doğal yasa kavrayışlarına ulaştıkları zaman, tam da bu gerçek sayesinde kendilerini hemcinsleri ile uyum içerisinde yönetme yeteneğine sahip olacaklardır. Bakunin bu yüzden bilimsel eğitimin kitleler arasında yayılmasının iler-

1 Ibid. 28-29.

2 Ibid. 28.

İeme için zorunlu olduğunu düşünür.¹ Eğer gerçek, evrensel olarak ulaşılabilir olursa, anarşist milenyüm da çok yakında olacaktır: "Özgürlük meselesi tamamen çözülecektir. En inatçı otoriteler bile, politik düzenlemenin, idarenin, yasa yapmanın artık gerekli olmayacağını kabul etmelidirler."²

Deneyisel bilimlerin geleceğin ahlaksal ilkelerini nasıl ortaya çıkaracağı konusunda Bakunin, bu açıdan düşünsel ustası olan Comte'den daha fazla olmasa da, belirsizdir. "Çözümleyici yöntem ile sınırlı" olan belirli "deneyci" bilimler ile "sentez yöntemine de başvuran, sıklıkla analogi ve tümdengelim yoluyla işleyen", "rasyonel" ya da "evrensel" bir bilim düşüncesi arasında bir ayrım yapar.³ İkincisi Comte'nin pozitif felsefe kavramında açıkça biçimlendirilmiştir ve bu yüzden "bütün pozitif bilimlerin tek bâr bilgi sistemi içerisinde düzenlenmelerini ortaya çıkarır. Bu sistem tek gerçekliğin, yani dünyanın bütünlüklü bir açıklamasını verecektir. Comte'ye göre bilimlerin "basit bitişiklik" tarafından değil "organik türde bir sıralılık" tarafından düzenleneceği bu taslakta analoginin gerçekten önemli bir yeri vardır. Her bilim, en "soyut" ve "basit" olan matematikten başlayarak ve son noktasına en "somut" ve "karmaşık" olan sosyolojide ulaşarak, kendisini inşa edecektir.⁴ Sosyoloji ile birlikte "insan toplumunun bütün gelişmelerini yöneten genel yasalar'm dünyasına gireriz ve bilimsel etiğin formülasyonunun aranması gerektiği yer burasıdır. Ama bunun ne olabileceği ve buna tam olarak nasıl ulaşılacağı meseleleri Bakunin'in, belki de akıllıca davranarak, üzerinde kesin konuşmadığı meselelerdir. Bütün söyleyeceği şudur: "Sosyoloji yalnızca son dönemlerde ortaya çıkan bir bilimdir ve ... hâlâ temel prensiplerini aramaktadır."⁵

1 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 83,368.

2 *God and the state*, 29-30.

3 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 71.

4 Ibid.73-4.

5 BAL 75.

Bakunin'in bilimin ahlaki ilkelere giden yolda rehberlik sağlamaktaki rolü hakkında söylediklerinin çoğu, dönemin birçok yazarında olduğu gibi, Kropotkin'de de bulunur. Modern bilim fiziksel dünyayı açıkladığı gibi toplumsal dünyayı da açıklayacaktır, çünkü bu ikisi aynı doğal sistemin parçalarıdır. Toplumsal dünyanın içinde ahlaklı yaşam fenomeni vardır ve dolayısıyla bu da bilimsel araştırmanın nesnesi haline gelir. Bilimsel ilerleme ve toplumsal adaletsizlik tarafından eşit oranda karakterize edilen bir çağda "yeni, gerçekçi bir ahlak bilimi" Kropotkin'e göre hem mümkün hem de "günün gereği".¹ Böyle bir bilim doğal fenomen olarak ahlaki duyguların kökenleri üzerinde çalışmakla işe başlayacak ve buradan en iyi toplum biçimi için uygulamalı bir rehberlik sağlamaya doğru ilerleyecektir. Sonuç tamamen bilimsel bir anarşizm teorisi olacaktır.

Anarşizm, insan toplumlarının hayatını, ekonomik, politik ve ahlaksal sorunlarını da kapsayarak Doğa'nın tümünü içine alan fenomenlerin mekanik yorumu üzerine kurulmuş bir Evren kavramıdır. Yöntemi doğal bilimlerin yöntemidir ve vardığı her sonuç, eğer bilimsel olma iddiasındaysa, bu yöntem ile doğrulanmalıdır. Eğilimi, toplumların hayatını da kapsayarak Doğa'nın bütün gerçeklerini içine alan bileşimsel bir felsefe ortaya çıkarmaktır...^{2*}

Bakunin de aynısını söylemiştir. Fakat Onun, Comte gibi, bilim ve ahlak arasındaki kesin ilişki hakkında belirsiz olduğu yerde Kropotkin açık olmaya yönelik kararlı bir girişim sergiler. Bu, Onun anarşist düşünceye en önemli katkısıdır ve olgunluk dönemi yazılarında klasik anarşizmin bilimsel yanı en net ve ileri ifadesine ulaşır.

1 *Ethics*, 5. i

2 *Modern Science and Anarchism*, 40.

* P.A. Kropotkin, *Çağdaş Bilim ve Anarşi*, Öteki Yayınevi, (Ankara, Kasım 1999, 1. Basım). (Ç.N.)

Bu çabanın arkaplanındaki ana etkiler Darwin ve yüzyılın ikinci yarısındaki İngiliz toplum evrimcileridir *Anılarımda*. Kropotkin, 18B3'ten 1886'yakadardFransa'daki hapisliği sırasında, "varolma mücadelesi"nin hayvanlar dünyasında ve insan toplumunda eşit derecede geçerli olduğunu savunan "Toplumsal Darwinciler"e yanıt verme ihtiyacını hissettiğini hatırlatır.¹ Fakat ancak serbest bırakılmasından ve İngiltere'ye göç etmesinden sonra anarşizmin, ahlaksal temel meselesini de içeren, "yapıcı-lık" sorunu ile ilgilenmek için ilk zamanlardaki devrimci propagandasından vazgeçer. İngiltere bu dönemde Darwin sonrası bilimselliğin doruk noktasına tanık oluyordu. Yüzyılın son otuz yılında çok sayıda toplumsal evrim taslağı önerildi, bunların arasında, Spencer, Bagehot, Kidd, T.H. Huxley ve Darwin'in kendisinininkileri de içeren çeşitli açıklamalar Darwin'in otoritesi ile birleştirildi.² Kropotkin'i daha sonra *Karşılıklı Yardımlaşma* (1902) ve *Ahlak: Kökeni ve Gelişimi*'ni (ölümünden sonra 1924'te yayınlanmıştır) oluşturacak makaleleri yazmak için harekete geçiren şey, 1888'de Huxley'in "zalimce" yazısı, "İnsan Toplumunda Varolma Mücadelesinin yaymlanmasıydı.

Huxley aslında, Kropotkin'in katı Toplumsal Darwincilik olarak ele aldığı durumdan Önemli Ölçüde ayrılır. Darwinist olduğu varsayılan teorisyenler, Spencer ile birlikte, doğadaki rekabet ve mücadele gerçeklerinin insan davranışı için oldukça doğrudan bir biçimde kurallar ifade ettiğini savundular: "En uygunun hayatta kalması" (Spencer'in deyimini) bir ilerleme yasasıdır ve bu yüzden engellenmemelidir. Fakat Huxley, doğanın kendisinde herhangi bir ahlaksal durum olduğunu reddeder. Hobbes gibi doğal dünyayı tamamen ahlakdışı ve acımasız bir korunma mücadelesi arenası olarak görür; burada ahlaki yargılar

¹ *Memoirs*, 464.

² Bkz. J.W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, 1966); G. Himmelforb, "Varieties of Social Darwinism", *Victorian Minds* (London. 1968).

geçerli değildir ve doğal ayıklanma ahlaksal olarak en iyinin değil, basitçe hayatta kalmak için en uygun olanın hayatta kalmasını getirir. Yalnızca insan hilesiyle ahlaksal değerler bu tablonun içine girerler; bu değerler doğa ve evrimsel eğilimler ile uyumlu olmaktan çok bunlara karşıdır. Fakat Huxley'in argümanı hayatta kalmak için saldırgan rekabetin doğadaki rolü üzerindeki vurgusu ile Darwinci toplum teorilerinin ruhunu taşır. Kropotkin'e göre bu, devamlı bir insan toplumunun korunması için zorunlu olan toplumsalcu duyguları ve eğilimleri -duygudaşlık ve dayanışma- dışarıda bırakır ya da değersizleştirir. Bu yüzden Spencer ve Huxley'i, Hobbes ve Rousseau ile birlikte, ahlaklı topluluğun doğallığını reddeden düşünürler kategorisine koyar.¹ Kropotkin bu düşünürlerle göre insanın doğal koşulunun toplum öncesi olduğuna ve en azından potansiyel olarak çatışabilirlik taşıdığına inanır; bu görüş direnilmesi gereken bir görüştür, çünkü toplumun ve ahlaklı yaşamın yalnızca en azından bir dereceye kadar güç ile desteklenmiş otoritenin kasti kurumları yoluyla güvence altına alınabileceğini ima eder.

Kropotkin'in Huxley, Spencer ve benzerlerine yanıtı temel olarak Darwin'in *İnsan Soyunun Kaynağı**ndaki toplumsal evrim açıklamasının bir yeniden yorumudur. Kendisinin büyük evrimcinin çalışmasında ima edilen ahlaksal mesajı katı Toplumsal Darwinciler'in yanlış yorumlarından ve ideolojik suiistimallerinden kurtardığını düşünür.² Huxley'e karşı doğanın ahlaksal

1 *Mutual Aid*, 17,23-4,75.

2 Spencer katı bir şekilde "Darwinci" değildir çünkü Onun evrim kavramı Darwin'e Lamarck'a olduğundan daha az borçludur. Fakat eğer terim Kropotkin'in kullandığı gibi gevşek bir şekilde kullanılırsa Toplumsal Darwinciler'e benzeştirilebilir, Kropotkin'in kendi teorisi çoğu tanımlamada Toplumsal Darwinizm'in bir türü sayılır: Bkz. Himmelfarb. Himmelfarb Kropotkin'i açıklamayı "Toplumsal Darwinizm'in Çeşitleri" arasına dahil eder fakat bunu ne Ona ne de başka herhangi bir ünlü düşünür'e atfeder. Fakat Kropotkin'in aynı fikirde olduğu yazarların, eğilimin daha katı yorumunu temsil ettikleri söylenebilir.

imaları olduğunu savunur, çünkü Darwin insanın toplumsal ve ahlaklı yaşamının hayvan yaşamına bir tepki olmaktan çok, onun gelişimin daha yüksek bir aşamasındaki devamı olduğunu göstermiştir. Deneysel gözlem çoğu hayvanın topluma yönelik bir içgüdüye sahip olduğunu ve bunun içinde ahlak duygusunun kökeninin saklı olduğunu ortaya çıkarır. Toplumsal hayvanların arasındaki karşılıklı yardımlaşmada bir adalet ya da eşitlik duygusunun tohumları görülebilir ve bunun ardında başkalarını düşünme ve kendini feda etme "daha yüksek" etik uygulamalarının ortaya çıkışı yatar. Yani "*Karşılıklı Yardımlaşma - Adalet - Ahlak* hayvanlar dünyasını ve insanı araştırma yoluyla açığa çıkarılan bir dizinin art arda gelen aşamalarıdır".¹ Bu dizideki daha yüksek aşamalara yalnızca türlerin zihinsel yeteneklerinin genişlemesiyle ulaşılabilir ve bu ilkesel olarak bütün hayvanlar için mümkün olsa da, gerçekte sadece insan bu kadar yükseğe ulaşmıştır. Ama insan ulaştığı yükseklikten izlemiş olduğu yolu görebilir. Doğa ahlakdışılığın öğretmez, aksine "doğa insanın ilk ahlaki Öğretmenidir... diğer bütün sosyal hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da doğuştan varolan toplumsal içgüdü... bütün ahlaki kavramların ve bunların sonucundaki ahlak gelişiminin kökeni budur."²

Doğanın insana öğrettiği nedir? Spencer ve benzer düşüncedeki rekabet savunucularına karşı Kropotkin doğa tarafından öğretilen ahlakın esas itibarıyla (Devlet tarafından sınırlandırılması gereken) bir korunma mücadelesi ahlakı değil, bir karşılıklı yardımlaşma yasası olduğunu savunur. Darwin'in gerçek mesajının şu olduğunu söyler: Rekabet şüphesiz ki evrimin bir etmenidir ama karşılıklı yardım da Öyledir. Sözü çok geçen varolma mücadelesi esas olarak bireyler arasındaki değil, türler ya da bir tür ve onun çevre koşulları arasındaki bir mücadeledir.

1 *Etfucs*, 30-1.

2 *Ibid.* 45.

Doğal ayıklanma bireyin değil, türlerin hayatta kalışını açıklayan bir işleyiştir ve bunun kanıtı en ileri türlerin üyeleri arasındaki rekabet nedeniyle değil, karşılıklı yardımlaşma nedeniyle düşmanca çevre koşullarına rağmen hayatta kalmalarıdır.¹ Aslında türlerin "ilerleyen" ya da "daha ileri evriminde, yalnızca hayatta kalmanın ötesinde, hâkim etmen karşılıklı yardımlaşmadır. Kropotkin 1883'te hapisteyken Rus Zoologist Kessier tarafından yazılan bir makaleyi keşfedişinden bahseder: "'Karşılıklı yardımlaşma', diyor bu makalede, 'karşılıklı mücadele kadar doğanın bir yasasıdır; fakat türlerin *ilerleyen* evrimi için birincisi ikincisinden çok daha Önemlidir.' Bu birkaç kelime... benim için bütün sorunun anahtarını taşıyor."² *Karşılıklı Yardımlaşma'nın* büyük bölümünde karşılıklı yardımlaşma uygulamalarının, ilk önce hayvan toplumlarında ve daha sonra İnsan toplumlarının ilerleyen aşamalarında, ilkinden moderne doğru olan bütün ilerlemeyi oluşturan -daha "yüksek" hayat biçimlerinin oluşması- güç olarak görüldüğü bir evrimsel gelişim modelinin kilidini açmakta Kropotkin bu anahtarı kullanır. Bu gözlemlerden Spencer'inkine karşıt bir tavırda etik bir ilke çıkarılır. "İnsanın ahlaksal ilerleyişinde karşılıklı desteğin -karşılıklı mücadelenin değil- esas rolü üstlendiğini ileri sürebiliriz. Şu anda bile, geniş kapsamında ırkımızın daha yüksek evriminin teminatını görüyoruz."³ Bu karşılıklı yardımlaşma ilkesi üzerine Kropotkin komünist anarşizm teorisini inşa eder.

Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma açıklamasına ve bunun imalarına birçok noktada itirazlar getirilmiştir.⁴ Önemli bir şikâyet, bir yanda hayvanlardaki bütünüyle içgüdüsel olan ve ahlaksal niteliği olmayan toplumsallık ve karşılıklı yardımlaşma ile diğer yanda insanlardaki kasıtlı ve ahlaksal olan özgeci

1 *Mutual Aid*, 12, 13.

2 *Memoirs*, 414.

3 *Mutual Aid*, 234.

4 Bkz. D. Miller, "Kropotkin".

davranış arasında yersiz bir analogiyi kullandığıdır. Ama Kropotkin hayvanların kendilerinin ahlaki varlıklar olduğunu değil, yalnızca hayvanların ve insanların belirli bazı duygudaşlık ve karşılıklı yardımlaşma içgüdülerini paylaştıklarını ve bunların da açık bir önemi olduğunu ileri sürdüğü karşılığını verebilir. En az çelişkili bir biçimde bunların, her iki durumda da, doğal bir birleşme mekanizması sağladıklarını savunur. Bu noktada sağlam temellere dayanır, çünkü insanoğlunda, hayvanlarda olduğu gibi, birleşmeye yönelik *bazı* eğilimler olması gerekir gibi görünüyor. Huxley'in (ve Hobbes'un) teorisi ile ilgili bir problem şudur: Eğer insanlar gerçekten bu yazarların düşündükleri gibi doğal olarak acımasızlarsa, herhangi bir toplum için gerekli olan kendine hâkim olmanın nereden gelmiş olabileceğini anlamak zordur.¹ Kropotkin'in toplumcul içgüdülerin ahlaki duyguların kökeni olduğu yolundaki daha ileri iddiası daha kuramsaldır fakat mantıksız değildir ve bu kesinlikle hayvanlara ahlaksallık yüklemesini gerektirmez. Darwin ve diğerleri gibi hayvanların davranışlarını tanımlamak için antroposantrik (insan merkezli -Ç.N.-) dili kullanır, fakat *Ahlak*'ta yine de, ahlakın hayvansal içgüdülerden gelişmesine rağmen, ahlak ve içgüdünün iki farklı şey olduğunu açık bir şekilde ifade eder.² Karşılıklı yardımlaşmanın toplumsal türlerin evrimsel başarısında bir etken olduğunu da savunur ve bu görüşün de birçok destekleyicisi vardır.

Fakat Kropotkin'in argümanındaki en Önemli hamle, karşılıklı yardımlaşmanın evrimin hâkim etmeni olduğunu ileri sürdüğü zaman gelir. Doğa tarafından öğretilen ve bilim yoluyla gösterilebilen ahlak yasasının, hükümetin gerekliliğini öneren bir saldırganlık yasası değil, barışçıl bir işbirliği yasası olduğu

1 Bkz. E. Barker, *Political Thought From Spencer to the Present* (Londra, 1915), 136-7.

2 *Mutual Aid*'i, 61 *Ethics*, 30-1 ile karşılaştırınız.

şeklindeki toplam çıkarımım desteklemek için bu gereklidir. Burada savunusu en zayıf konumdadır. David Millerin belirttiği gibi "karşılıklı yardımlaşmanın çok sayıda örneğini gösterebilmesine karşın, sunduğu hem hayvansal hem de insani kanıtlar, türlerin ve grupların bunu uygulamalarıyla doğru orantılı olarak hayatta kalma şanslarının arttığını ispatlayamazlar; bunlar, en yüksek karşılıklı yardımlaşma seviyesinde bile bir türün ya da grubun hayatta kalma şanslarının azalabileceği görüşü ile de aynı oranda bağdaşırlar."¹ Kropotkin toplumsal içgüdülerin bencil içgüdülerden "daha sağlam" olmaları gerektiğini söyler çünkü yalnızca o zaman neden bencilce davrandığımızda kendimizi bu kadar rahatsız hissettiğimiz açıklanabilir ~Darwin'e göre ahlaksal bilincin kökeni budur.² Fakat böyle içsel çelişki deneyimlerinin devamlılığı, bencilce içgüdülerin toplumsal içgüdüler kadar sağlam olduğu, ya da hatta bencil olmama arzusunun tamamıyla Hristiyan kültürel koşullamasının altında geçen yüzyılların sonucu olduğu görüşüyle aynı oranda uyur. Eğer karşılıklı yardımlaşma gerçekten hâkimse, neden bencillik hiçbir yok olma belirtisi göstermiyor? Kişisel çıkar peşinde olmanın, Kropotkin'in kendi açıklamasına göre, açık bir şekilde bu kadar fazla yayıldığı modern çağda, evrim hangi anlamda karşılıklı yardımlaşma yönünde eğilim gösterir? Karşılıklı yardımlaşmanın, daha yaygın hale gelirken aynı zamanda yoğunluk olarak zayıfladığı yanıtını verirdi.³ Neden? Ortaçağdan beri güç kazanan Devlet'in kötücül etkisi yüzünden. Ama bu, bizi Bakunin'in karşılaştığı probleme, insanın kötü davranışı ile tanımlayıcı doğa yasasının işleyişi arasındaki ilişki meselesine döndürür. Nasıl olur da böyle bir yasa insan kurumları ya da eylemleri tarafından herhangi bir şekilde bozulur, ihlal edilir veya etkilenir?

1 D. Miller, "Kropotkin", 337.

2 *Ethics*, 40.

3 *Mutual Aid*, 234. Bu yorum D. Miller'a aittir, "Kropotkin", 333.

O halde Kropotkin'in argümanı bütünüyle ikna edici değildir. Bir karşılıklı yardımlaşma ahlak yasasının evrimsel bilim tarafından kanıtlanabileceğini (ve böylece evrensel uzlaşmanın nesnesi yapılabileceğini) göstermeye çalışır. Başarılı olamaz çünkü karşılıklı yardımlaşma için iddia ettiği evrimsel hâkimiyeti kamtlayamaz. Bütün gösterebildiği, evrim yasasının karşılıklı mücadele yasası kadar bir işbirliği yasası olduğudur. Ahsaksal anlamda "ilerleme"yi basitçe karşılıklı yardımlaşma ile özdeşleştirerek argümanı kurtarmak mümkün olabilir, böylece "*ilerleyen evrim*" *zorunlu olarak* Kropotkin'in yasasını izler. (Dili birçok yerde bu yorumu gerektirir niteliktedir.) Ama bu, aranan bilimsel kanıtlamadan çok, yalnızca bir karşılıklı yardımlaşma ahlak yasasının varolduğu savma varır.

Kropotkin'in argümanı görüldüğü gibi başarılı değilse, bu, yeni kanıtlar verildiğinde de böyle olacağı ya da bilimden ahlaka yeni bir yolun bulunamayacağı anlamına gelmez. Elbette böylesi bir tasarının ilkesel olarak bile mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkar ama bu meseleyi bir sonraki bölüme bırakacağım. Şu an için, Kropotkin'in, ondukuzuncu yüzyılın perspektifinden, *bazı* böyle bilimsel ahlak açıklamalarının sonunda başarılı olacağım düşünmenin makul olduğuna yönelik inancını belirtmek yeterlidir. Geleneksel dinsel tabanın erozyonunu telafi etmek amacı ile ahlak için bilimsel bir temellendirme arayışı, Kropotkin'in çağdaşları arasında meşru ve gerekli bir girişim olarak yaygın bir kabul gördü.¹ Aslında bu konuda birçok rakibinden daha uzun ve en azından, oldukça etkili olan Spencer de dahil, çoğu kadar yol katettiğini söylemek doğru olur. Kropotkin ve Onun Sosyal Darwinci muhalifleri arasındaki fark orgümanlarının biçiminden çok içeriğindedir. Katı Sosyal Darwinizm Viktorya çağmdakilere, J.W. Burrow'un belirttiği gibi, kendi kültür-

1 Örneğin bkz. O.Chadwick, *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975), böl. 9.

lerinin değerlerini bir ideal olarak korurken, kültürel çeşitliliğe ve değişime açıklama getirebilecekleri bir "düşünsel dinlenme alanı" sağlarken, Kropotkin'in görüşü taraftar kazanmak için politik olarak fazla radikaldi.¹

8. BİLİM ve DEVRİM

Bakunin ve Kropotkin'i bitirmeden önce tekrar kısaca düşüncelerinde devrimin rolüne döneceğim. Bu, bilim yoluyla aydınlanmanın rolü ile nasıl ilişkilidir? Gördüğümüz gibi anarşistler genel düşünsel iyileşmenin sonunda devrimin başlattığı işi tamamlayacağını düşünürler. Bilim akim doğru aracı ve ahlakasal gerçeğe giden tek yol olduğu için, gerekli ilerleme bilimsel bilginin geniş olarak yayılması yoluyla gerçekleştirilmelidir. Şimdiye kadar çıkarları bulgularını gizleyen ve çarpıtan eğitilmiş sınıfların himayesinde olan bilim, "kitleler arasında geniş bir şekilde yayılmalıdır,"² Fakat bunun ve devrim sürecinin arasındaki bağlantı oldukça şüphelidir. Sonraki anarşistlerin düşüncesinin bu iki bileşeni çok farklı tarzların girişimleridirler. Godwin'in argümanı, devrimin belirsizliğinin ve duygusal hararetinin, bilimsel ilerlemenin dayandığı özgür araştırmaya pek de yardımcı olmayacağını hatırlatır. Şu gerçek, ilişkili bir sorunu ortaya çıkarır: Devrimin sınıf dayanışmasından doğacağı (ve karşılığında bunu güçlendireceği) düşünülür ama bilimsel bilgi evrensel bir kazanımdır. Yükseltilmiş bir sınıf bilinci bilimin evrensel bakışına nasıl yardım edebilir? Diğer taraftan bilimin evrenselliği devrime yardımcı mıdır yoksa bir engel midir? Üs-

1 Burrow, *Euolution and Society*, 263. Fakat Kropotkin'in çalışmalarının bazı yönleri, özellikle ele *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler'deki* (Fields, Factories and Workshops) Patrick Geddes ve Ebenezer Howard gibi ilk kırsal planlamacılar tarafından kabul gören kırsal yerleşimin yerinden yönetilmesine yönelik önerileri oldukça etkili olmuştur. Bkz. P. Hall, *Cities of Tomorrow* (Oxford, 1988).

2 Maximoff, *Political Philosophy of Bakunin*, 368.

telik devrimci ve bilimsel geçişlerin gerçekleşme süreleri tamamen farklıdır; biri bir darbeye toplumun çehresini değiştirirken, diğeri derece derece bir gelişme süreci ile değişimleri getirir.

Genel olarak, karşılıklı etkiden çok, bilginin devrimi nasıl etkileyebileceğini görmek daha kolaydır. Kropotkin'in arkadaşı Elisee Reclus buna dayanarak bağlantıyı kurar: "Fikirlerde bir dönüşümün hayatın dengelerinde beklenmedik sapmalara yol açmadan gerçekleşmesi mümkün müdür? Eylemin eyleme arzusunu takip ettiği gibi devrimin de zorunlu olarak evrimi takip etmesi gerekmez mi?"¹ Bu, Bakunin ve Kropotkin'in söylediklerinin, devrimleri acımasız tarihsel gelişim modelinin içinde anndırıcı olaylar olarak gören Proudhoncu ve Marxçı görüşü kullanmaları ile başlayan bir bölümdür. Ama sonraki anarşistler devrimi aynı zamanda insan iradesine uygun bir şekilde tarihin gidişatını olumlu yönde belirleyen bir araç olarak sunmak isterler. Bu görüşün onlara neden çekici geldiğini anlamak zor değildir. Özellikle Bakunin, radikal bir değişimin en açık şekilde çıkarlarına hizmet edeceği ve bu yüzden onun esas itici gücü olması gereken sınıfların aynı zamanda bilgi alanında en geri kalmış sınıflar olduğunun farkındadır. Eğer anarşist dava yalnızca aydınlanmaya dayanıyorsa, o zaman zafer gününün can sıkıcı bir şekilde uzakta olduğu kabul edilmelidir. Eğer süreç şiddetli isyan yoluyla hızlandırılırsa -ki bu çağdaş koşullar altında tamamen inanılabilir bir olasılıktır- böyle değildir. Fakat eğer devrimin etkisine olan bu inanç Bakunin ve Kropotkin için zorlayıcı ise, bunu teori olarak zorlayıcı kılmak için hiçbir argüman üretmezler. Geç on dokuzuncu yüzyıl bakış açısından hem toplumsal devrim hem de bilimsel ahlak gelecek için birbirinden bağımsız ve makul olasılıklar olsalar da İkincisinin birincisi tarafından destekleneceği beklentisinin çok az rasyonel

1 E. Reclus, *Evolution and Revolution* (Londra, 1885), 3.

temeli vardır. Şiddetli devrimin düşünsel ilerlemeyi desteklemekten çok onu geciktirmesi daha muhtemeldir.

Diğer yandan eğer anarşistler bilginin evriminin nihayetinde kaçınılmaz olduğunu düşünmekte haklılarsa, devrim sonuçta gereksiz olacaktır. Bakunin ve Kropotkin belki bunu kabul ederlerdi ama kitlelerin şu anda çektikleri acıların, süreci hızlandırmaya yönelik herhangi bir girişimi haklı çıkaracağını eklerlerdi. Sabırsızlıkları, insanlıkları hakkında ve doğru olduğuna inandıkları bir davaya adamaya hazır oldukları enerji ve tutkuları hakkında çok şey söyler. Sorun, devrimin amaçladıkları etkiyi nasıl bırakacağını, göstermekte başarısız olmalarıdır. Aslında devrimin anarşist hedefler için gerçek anlamda zararlı olmayacağını göstermekte başarısız olurlar. Temel amaç ve varsayımları göz önünde bulundurulduğunda, hayal ettikleri toplumsal dönüşüm hakkındaki daha iyi açıklama, bilimsel bilginin yayılmasına yönelik bilimselci argümandır. Bunun Önerdiği sonuç belki de şaşırtıcı olacaktır: Bir bütün olarak anarşist geleceğin şiddet ile ilgili ününe rağmen, bütün başlıca anarşistler, hatta sonraki "devrimci" yazarlar tarafından sunulan en temel ve tutarlı argüman isyancı olandan çok aşamacı olandır. Bakunin ve Kropotkin'deki şiddetli devrime yönelik karar inkâr edilemez fakat hiçbir zaman temel hedefleri ile tatmin edici bir biçimde bütünleştirilemez. Devrim aslında bu hedeflerle kaçınılmaz olarak çelişir, Marxizm'in olduğu gibi onların teorilerinin de daha az yapısal bir bileşenidir.

Sonraki anarşistler, Devlet'e karşı önceki yazarlardan tanıdığımız bir argüman modeli ortaya koyarlar: Devlet özgürlük (ahlaklı öz-yönetim) ile çatışır ve özgürlük üstün tutulmalıdır. Fakat arzulanabilir toplum ve buna nasıl ulaşılabileceği konusundaki açıklamalarında yenilikçidirler. İnsan toplumunun, özellikle de modern endüstriyel toplumun bir özelliği olarak karşılıklı bağımlılığın hem kaçınılmaz hem de arzulanır oldu-

ğunu savunma! any la öncellerinden ayrılırlar. Bu, karşılıklı bağımlılığın, Godwin ve Proudhon gibi burjuva toplumunun sıkıntısı olarak gördükleri yozlaşmış bağımlılık türüne doğru gelişmesinin neden zorunlu olmadığının açıklanmasını gerektirir.. Yanıtlarının bir bölümü toplumsal dayanışma fikrindedir ve bu şiddetli devrim fikri ile tamamlanır. Dayanışma olanağı karşılıklı bağımlılığın nasıl zararlı olmak zorunda olmadığını açıklar ve devrim dayanışmanın desteklenmesi için bir işleyiş sağlar. Ama bu düşüncelerin hiçbiri anarşist görüşün diğer bileşenleriyle çok iyi uyuşmaz: Dayanışma eksik tanımlanmıştır, gücü belirsizdir ve devrim ahlaklı öz-yönetimin kendisi ile çatırşır. Anarşist davanın yapıcı evresinin çeşitli kollarını uzlaştırmak için en iyi argüman rasyonel ilerleme yoluyla ahlaksal yakınlaşmadır ve bu en bütünlüklü ifadesini sonraki anarşistlerde, özellikle de Kropotkin'de kazanır. Kropotkin'in evrimci argümanı bir karşılıklı yardımlaşma ahlak yasasının varlığını kanıtlamakta tümüyle başarılı olamasa da, tutkusu çağının ileri düşüncesinin büyük bölümü ile uyumludur. Bilimsel ahlak ilkesi Kropotkin'in yorumunun başarısızlığına rağmen varlığını korur ve bilimsel ahlak teorik bir olasılık olarak kaldığı sürece, bilimsel anarşizm de bir olasılıktır.

ANARŞİST DAVA

Klasik anarşist geleneğin merkezi argümanı bir doğa teorisi ve toplumsal özgürlüğün değeri üstüne kurulmuştur. En önemli anlamında özgürlük, ahlaklı öz-yönetim olarak anlaşılmalıdır: Kişiliğin rasyonel ve doğruyu isteyen parçası olan gerçek ya da mükemmelleşmiş özün iradesi ile uyum içerisinde bir öz-yönetim. Özgürlüğün bu anlamda dokunulamaz bir değeri vardır çünkü özgürlük gerçek insanlık için tanımlayıcıdır. Devlet kötüdür ve ortadan kaldırılması gerekir, çünkü doğası gereği ahlaklı öz-yönetime tecavüz eder. Mevcut ve geçmişteki Devletler bunu çeşitli yollarla gerçekleştirmişlerdir: Ekonomik ilişkilerdeki yozlaşmanın koşullarını devam ettirerek, insanları sorgusuz itaat alışkanlıkları oluşturmaya teşvik ederek vs. Ama *bütün* Devletler hükümetin tanımlayıcı özelliği gereği düzenli

baskı uygularlar. Baskıcı devlet gerçek bir kötüdür. Aynı zamanda gereksizdir, ya da öyle olacaktır. İnsanoğlu, zorlamaya gerek olmadan, tek başına ahlak kuralları tarafından yönetilebilir ve gerçekte de eğilimi değişmez olarak bu yöndedir. Buna güven duyabiliriz çünkü insanın doğasının temel ya da otantik olarak rasyonel ve ahlaklı olduğunu, insan aklının -özellikle de akıl doğal bilimlerin metodolojisi biçimini aldığı- kavrayabileceği nesnel ahlak kurallarının olduğunu ve artık (on dokuzyüzyılda) öngörülebilir geleceğe doğru uzanan, hızlanan bir bilimsel ilerleme dönemine girmekte olduğumuzu biliyoruz. Eğitim ile ilgili bu ilerlemelerin giderek artan derecede adil bir toplumdan beklenebileceğini varsayarsak, ahlak için bilimsel temelin iyi anlaşılacağı ve içeriği hakkında evrensel bir uzlaşmanın olacağını düşünmek mantıklıdır. "Toplumsal" duyguların ayrılık yaratan Devletlerin esaretinden kurtuluşu göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal ilişkilerdeki kendiliğinden kabul edilen uyumun düstur haline geleceği güne umutla bakabiliriz.

Önceki bölümlerde bu davanın kendi içinde tutarlı olduğunu, oldukça iyi savunulduğunu ve on dokuzuncu yüzyıl toplumsal ve politik düşünürleri arasında ortak olan varsayımlar dikkate alındığında ikna edici olduğunu göstermeye çalıştım. Anarşist davayı şu anki bakış açımızdan değerlendirmek için en temel üç varsayımın anarşist düşüncedeki rolünü inceleyerek bitireceğim. İlk önce, bu ilişkinin anarşistlerin düşündüğünden daha karmaşık ve belirsiz olduğunu savunarak, ahlaklı öz-yönetim olarak anlaşılan Özgürlük ile baskıcı yönüyle hükümet arasındaki ileri sürülen karşıtlık ile ilgileneceğim. İkinci olarak, ahlaklı öz-yönetim düşüncesini, bunun ahlakın doğası hakkında ima ettiği varsayımları ve bilimsellik ile bağlatılarını yeniden ele alacağım. Burada klasik anarşist durumun, bir zamanlar Batı düşüncesine merkez olsa da, artık yaygın olarak reddedilen erekselci dünya görüşüne dayandığını ileri süreceğim. Son ola-

rak, bir tür dipnot gibi, gelecekteki anarşist davanın olasılıklarını inceleyeceğim.

1. ÖZGÜRLÜK HÜKÜMETE KARŞI

Anarşist davanın, Devlet karşıtı davanın, eleştirel bölümünün esas tabanı üstün anarşist değer özgürlük ile hükümetin esas itibariyle baskıcı olan doğası arasındaki ileri sürülen çatışmadır, ilk bakışta bu ikisinin çatışma halinde olduğu aşikâr görünür, çünkü özgür olmak, insanın engellenmeden iradesine göre hareket etmesidir ve baskıya maruz kalmak kesin olarak bu iradeye karşı hareket etmeye zorlanmaktır. Anarşistlerin savunduğu özgürlüğün yalnızca bildiğimiz haliyle iradenin değil, "daha aşağı" hırslardan ayırt edilebilen rasyonel ve ahlaklı iradenin özgürlüğü olduğu hatırlatıldığında bu basit tablonun karmaşıklaştığını tartıştım. Bu, baskının değişmez bir biçimde ahlaklı öz-yönetim ile çatışma içinde olmaktan uzak, gerçekte bazı durumlarda onu destekleme olasılığını ortaya atar gibi görünüyor: Yani daha aşağı hırsları "gerçek irade"sinin yararı için bastırılan bir kişi "özgür olmaya zorlanabilir." Buradan hareketle politik bir ahlak belirleyen Berlin'in belirttiği nokta budur; ahlaklı öz-yönetim, özgürlüğe dayanarak otoriter görüş için doğal bir haklı çıkarma sağlamak adına kullanılabilir. Fakat aynı zamanda, en azından anarşistlerin anladığı türdeki ahlaklı öz-yönetim ile ilişkili olduğu kadarıyla, Berlin'in tezinin yanlış olduğunu gördük. Birey bu anlamda özgür olmaya zorlanamaz, çünkü ahlaklı öz-yönetimin öncesinde gerekli olan erdemli güdüye sahip olmaya zorlanamaz. Bu yüzden hükümet tarafından özgürlüğe zorlamaya yönelik herhangi bir girişim öz-yıkıcı olur. Ahlaklı öz-yönetime ulaşılması sonuç olarak tek başına bireyin inisiyatifindedir.

Bütün anarşistler tarafından ifade ya da ima edilen görüş budur ve iddia edildiği kadar ikna edicidir. Şimdi yine anarşist

davaya.meydan okuyan son bir karışıklığı inceleyeceğim. Birçok pozitif liberter benzerlerinin Özgürlük davasına Devlet'in çözülüşünün değil genişletilmesinin en iyi şekilde hizmet edeceğine inanmaları, özgür olmaya zorlanmak konusunda anarşistlerin izin verdiğinden daha fazla söylenecek şey olabileceğini gösterir. Rousseau ile başlayan, Hegel ve Britanyah idealistler ile devam eden gelenek bütünüyle yanıltmış olabilir mi? Bu düşünürlerin durumları tarihsel olarak, cumhuriyetçi geleneğin etkisiyle ve merkezi ulus-devletin gelişmesinin on dokuzuncu yüzyıl toplumsal düşüncesi üzerindeki etkisiyle açıklanabilir. Bu ilginç bir araştırma yönü olurdu, fakat bununla ilgilenmeyeceğim; onun yerine ahlaklı öz-yönetimin kendisinin çözümlenmesi üzerinde yoğunlaşacağım.¹ Berlin'in açıklaması, sunulduğu kadarıyla Onun anlamım biraz dar bir şekilde verir. Pozitif özgürlüğün, çoğu biçimlerinde, bireye tam anlamıyla dayatılabileceği söylenemezse de, diğerleri tarafından bireye yardım etmek, ya da onu böyle anlaşılan bir özgürlüğe *doğru* itmek adma çok şey yapılabileceği savunulamaz mı? Ahlaklı öz-yönetimin kendisi, genellikle dürüst inancı gerektirdiği için, dayatılamaz olabilir ama belki dürüst motivasyonun oluşmasında etkili olan eylemler ve seçimler dayatılabilir. Yani ahlaklı öz-yönetim *dolaylı olarak* dayatılabilir olabilir. Eğer böyleyse, anarşist dava sorunlarla karşı karşıyadır, çünkü bir kere daha anarşistlerin kendi üstün değerlerine dayanılarak hükümetin haklı çıkarılması olasılığı ortaya çıkar.

Ahlaklı öz-yönetim dolaylı olarak nasıl dayatılabilir? Özgür olmaya tamamen *laissez-faire* ve gerçek anlamda zorlamak arasında hükümet baskısının çok çeşitli dereceleri tanımlanabilir. Hükümet baskısının, ahlaklı öz-yönetimin doğrudan dayatılmasına yaklaştıkları derecelere göre düzenlenen dört çeşidi şun-

1 Bkz. G. Crowder, "Negative and Positive Liberty", *Political Science* 40 (1988), 70 ş.

lârdir: (1) negatif bir karar alanının dayatılması; (2) maddesel kaynaklar sağlanması; (3) yanlış eylemin yasaklanması; (4) doğru eylemin dayatılması, Hükümet müdahalesinin bu çeşitli biçimlerinin anarşistlerin açık bir şekilde dikkate almadıkları bir hükümet durumu olasılığını ortaya atmasına karşın, onların düşüncesinin etkili bir yanıt vermek için yeterli kaynaklara sahip olduğunu savunacağım.

(1) *Negatif bir karar alanının dayatılması*: Toplumsal ve politik bağlamda özgürlük yalnızca bir içsel bütünlük meselesi değildir, eylem olanağı ile yakından bir bağlantısı vardır. Ahlaklı Öz-yönetim olarak özgürlük bu yüzden yalnızca otantik bir iradeyi değil» aynı zamanda bu irade ile uyum içerisinde hareket etme olanağım da gerektirir. O halde, araçsal bir iyilik olarak bir derecede negatif özgürlüğü, insanın diğerleri tarafından engellenmeden arzularına göre hareket ettiği bir -Godwin'in deyimiyle- "karar alam"m gerektirir. Böyle bir negatif alan elbette hükümetin baskıcı faaliyetleri tarafından istila edilebilir ama bireylerin baskıcı faaliyetleri tarafından da istila edilebilir ve burada bir hükümetin, yönetimi altındakilerin birbirlerine müdahalesini önleme becerisinin özgürlük davasına hizmet ettiği söylenebilir. Bu aslında Devlet'in standart liberal haklı çıkarılmasıdır. Hükümet, diğerlerinin buna tecavüz etmesini güç ile engelleyerek, bireye bir özgür seçim alanı sağlamaya yetkindir. Tipik olarak liberal Devlet negatif özgürlüğü kendisi için savunur, vatandaşlarının özgürlüklerini diledikleri gibi kullanmalarına izin verir. Böyle bir Devlet, bireyin özellikle rasyonel ve ahlaklı kimliğini belirleme amacını, dolaylı olarak bile, taşımaz (ama Locke gibi, liberal düzendeki ilk kişilerden bazılarının bunu düşündüğü tartışılabilir). Ne var ki liberal Devlet'in aslında ahlaklı öz-yönetim için araçsal olarak değerli bazı koşulları dayatarak, anarşistlerin yalnızca Devlet'in yokluğunda varolabileceğini! düşündükleri Özgürlük türünü desteklediği savunulabilir.

Bu argüman anarşistlerin ileri sürdüğü, hükümetin herhangi bir iyilik konusunda hiçbir şekilde yetenekli olmadığı yolundaki abartılı iddiayı, eğer buna gerek varsa, kesin olarak çürütür. Fakat bunun çok fazla ötesine geçmez. Anarşistler sözü geçen bu iyiliğin kısıtlandırıldığı ve çok yüksek bir bedel karşılığında elde edildiği yanıtı verebilirler. Bir karar alanı ahlaklı öz-yönetim için gerekli bir koşul olabilir ama bu yeterli olmaktan uzaktır; yalnızca deneyimsel iradenin üzerindeki engellerin yokluğu, beni yine de gerçek ahlaklı irademi ileri sürmek adma yapılması gereken hemen hemen her şeyi yapmak zorunda bırakır. Anarşistler varolan burjuva toplumunun, görece yüksek derecede bir negatif özgürlük ile karakterize edildiğini, fakat bunun derin bir şekilde yozlaşmış olmasını engellemediğini söylerlerdi. Gerçekte ahlaklı öz-yönetim kriteri ile Ölçülen çok sınırlı bir kazanım karşılığında, baskıcı gücün, onu kendi -ya da sınıf- çıkarları için kullanarak suiistimal etmeleri mümkün olan birkaç kişinin elinde toplanması gibi çok yüksek bir bedel öderiz. Locke'un bir ifadesini kullanırsak kendimizi kokarcaların pençelerinden aslanların pençelerine teslim ederiz.

(2) *Maddesel kaynaklar sağlanması.* Yalnızca bir negatif karar alanının güvence altına alınmasının ötesinde, belirli bazı "maddesel" şeylerin kesin olarak sağlanması ile ahlaklı öz-yönetimin daha bütünlüklü bir biçimde güvence altına alınabileceği savunulabilir. Bu anarşistlerin çağdaşları arasında, örneğin, T.H. Green ve Onun Yeni Libéral ardıllarının görüşüydü.¹ Şu savunuluyordu: "İnsanın kendisinden en iyi şekilde yararlanması" için, insanın ahlaklı bir varlık olarak potansiyelini gerçekleştirmesi için, asgari bir maddesel refah standardına sa-

1 Bkz. J.H. Green, "Liberal Legislation and Freedom of Contract", *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, e.d. P. Harris ve J. Murrow (Cambridge, 1986); ayrıca D.G. Ritchie, *The Principles of State Interference* (Londra, 1891).

hip olması gerekir; bunların arasında sağlık, eğitim, insanca çalışma koşulları vs. vardır. Bunlar bireylerin kendileri tarafından sağlanamadığında -ki bunun birçok insan için böyle olacağı düşünülüyordu- bu imkânlar Devlet tarafından sağlanabilir ve sağlanmalıdır. Buna karşı anarşistler (1)'dekilere dayanarak yanıt verebilirler. Birincisi, Önerilen yarar ahlaklı öz-yönetimin desteklenmesine katkıda bulunduğu kadarıyla sınırlıdır, çünkü söz konusu imkânlar erdemın geliştirilmesi dışında birçok yerde kullanılabilirler; ikincisi, bu şüpheli yararın bedeli (1)'de bahsedilenden bile yüksektir, çünkü hükümete yalnızca kişilerarası çatışmayı engelleme değil, ekonomik düzenlemeleri yönlendirme yetkisi de verilir.

(3) *Yanlış eylemin yasaklanması*: (1) ya da (2)'de olduğundan daha dolaysız bir şekilde ahlaklı öz-yönetimin desteklenmesi için kullanılmasıyla, baskıcı müdahalenin kaçınılmaz yüksek bedeli konusu belki daha önemli hale gelebilir. Başlangıç olarak, yanlış eylemi engellemek ya da bundan vazgeçirmek için kullanılabilir. Bu bizi, en azından insanların doğru eylemde bulunma olasılıklarını artırarak, ahlaklı öz-yönetime yaklaştırır. Ama aynı zamanda, anarşistler böyle bir uygulamanın başka bir açıdan ahlaklı öz-yönetimi amacından uzaklaştıracağı yanıtı verebilirler. Artık doğru eylem olasılığı daha yüksektir, fakat doğru eylemin zorlama olmadan kendiliğinden gerçekleşmesini gerektiren gerçekten erdemli bir güdü olasılığı daha azdır.

(4) *Doğru eylemin dayatılması*: Örneğin Devlet'in bazı dinsel ya da ideolojik standartlar ile görünüşte bir uyumluluk gerektirdiği yerde, (3)'e getirilen itiraz, eğer mümkünse, daha şiddetli olur. Aslında, zorlamanın ahlaklı öz-yönetime giden bir yol olarak öz-yıkıcı olduğu, çünkü bunun erdemli güdüyü yaratamayacağı, sadece yok edeceği yolundaki ısrarcı anarşist savunuya döneriz. Anarşistler baskının inanç belirlemede güçsüz olduğunu ileri sürerler.

Merkezi anarşist sav gerçekten şimdiye dek gördüğümüz kadar sağlam mıdır? Güç ya da güç tehdidinin kendisinin inanç beirleyemeyeceğine şüphe yoktur ama belirli bir inancın savunulmasına yönelik koşulları da belirleyemez mi? Bu olasılık, modern psikolojinin, insanın inançlarını rasyonalize etme ya da davranışları ile uyumlu hale getirme eğilimi olan "*cognitive dissonance reduction*"* düşüncesi tarafından tanınır.¹ Benzer gözlemler uzun süredir ahlak ve siyaset düşünürlerine tanıdıktı. Aristoteles erdemin uygun eylemlerin alışkanlık halinde gerçekleştirilmesi ile ortaya çıktığını ve bunun sonucu olarak yasa koyucuların "içlerinde alışkanlıklar oluşturarak" vatandaşları iyi yapabileceğini savunur.² Salt doğru eylemin dayatılması, vatandaşa doğru eylemde bulunmanın ne demek olduğunu gösterir. Bunu takip eden düşünme süreci yoluyla vatandaş doğruluğu kendisi takdir eder ve böylece eylemi "kendisinin" yapar. Ronsseau'nun özgür olmaya zorlamak düşüncesinin gerçek anlamı budur: Genel irade tarafından ifade edilen ahlak yasasının Devlet tarafından dayatılması, bireyin gerçek ahlaksal iradesinin üstünlüğünü tam anlamıyla garanti etmez; bu dayatma, bireyin bu yolla ahlak yasasını nihayetinde kendisinin bulmasına yönelik sosyalizasyon sürecinin bir parçasıdır.

Bu, Berlin'in temel anlayışının doğru olduğunu gösterir. Uygulamada negatif ve pozitif özgürlük arasında bir çatışma alanı vardır ve bu, kişiliğin otantik ve deneyimsel parçaları arasındaki kesin farklılığın sonucudur. Deneyimsel kişilik üzerindeki sınırlamaların otantik olanın çıkarlarına hizmet ettiği koşullar ortaya çıkabilir: Berlin'in tezi, aşırı biçiminde (yani öz-

* (Psikolojide) "Bilişsel sürtüşme indirimi". (Ç.N.)

1 *Cognitive dissonance*'m bu bağlamdaki anlamı B. Barry tarafından belirtilmiştir. "How to Defend Liberal Institutions", *British Journal of Political Science* 20 (1990), 5'te 1-14.

2 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. D. Ross (Oxford, 1980), 29. Benzer olarak bkz. Aquinas, *Summa Theologica* Pt. 1-11, q. 95, Art. 1, *Selected Political Writings*, çev. J.G. Dawson, ed. A.P. D'Entrèves (Oxford, 1959), 129.

gürlüğün öz hâkimiyet kavramlarının gerçek anlamda bir özgür olmaya zorlama olasılığını ima ettiği düşüncesinde) yanlıştır. Fakat bu tezin savunulabilir bir biçimi vardır, bu da "sosyalizasyon" argümanıdır: Başlangıçta negatif Özgürlüğün kısıtlanması, dürüstçe motive edilmiş doğru eylemi ve dolayısıyla otantik Özgürlüğün gelişmesini garanti etmese de bunları destekleyebilir. Sonuçta Devlet ahlaklı Öz-yÖnetime yapıcı bir şekilde katkıda bulunabilir.

Anarşistler bu olasılığı göz ardı ederler. Peki bu, davalarına zarar verir mi? Kesinlikle işlerini güçleştirir, çünkü bu onları bir hükümetin sağlayacağı herhangi bir iyiliğin, özgürlüğü yok etmesini telafi edemeyeceği yolundaki sert argümanlarından yoksun bırakır. Bu herhangi bir iyiliğin özgürlüğün kendisi olabileceğini düşünmezler. Bütün özgürlüğün tartışmanın kendi taraf-larında olduğunu, anarşizmin özgürlük, hükümetin de, bundan başka ne getirirse getirsin, bunun yokluğu anlamına geldiğini düşünürler. Özgürlüğün Önceliği göz önünde bulundurulduğunda, bu konuda derhal anarşistlerin lehinde karar verilir. Ama hükümetin özgürlüğü bir ölçüde destekleyebileceği kabul edilirse, durumu kökten değişir. Bu yalnızca, özgürlüğe dayanan bir dava hükümet lehinde gelişebilir demek değildir; bunun daha ileri iması, hükümetin yokluğunda özgürlük olasılıklarının bazı açılardan azalacağıdır: (aynı şeylere dayanarak) anarşizme karşı bir durum oluşturulabilir. Anarşist dava bu olasılığa rağmen başarılı olacaksa, özgürlük/anarşizm ve özgürlüksüzlük/hükümet arasındaki basit karşıtlık, hükümet altında anarşizm altında olduğundan daha az özgürlük olduğunu göstermeye adanmış çok daha uzun bir argüman ile yer değiştirmelidir. Anarşistler bunun da üstesinden gelebilirler fakat o zaman böyle bir durumda kesinliği sağlamak açıkça zor olur. Anarşistler hükümet gücünün onu elinde bulunduranları kokarcadan aslana dönüştürme potansiyelini vurgulayabilirler ama hükümetten

"önceki ve sonraki" baskı derecesini karşılaştırmaya yönelik böyle bir girişim kaçınılmaz olarak çok kuramsal olacaktır. Hepsi beraber böyle bir uyuşmazlığı engelleyebilirler mi? Yazıları bunu sağlayabilecek iki savunma hattı içerir. Birincisi hükümetin ahlaklı öz-yönetimi destekleme konusunda gerçekten yetenekli olduğunu reddeder; ikincisi, hükümet insanlara ahlaklı öz-yönetim kazandırabilse bile, onun bu noktadaki rolünün sonuçta gereksiz olduğunu ileri sürer.

Birinci argüman, potizif yasanın, insanları erdeme yönlendirmek gibi nazik bir işi emanet etmek için fazla katı ve hantal olduğu yolundadır. "Procroustes'in hikâyesi"*, diye yazar Godwin, "bize yasanın sürekli çabasının zayıf bir gölgesini sunar."¹ Bu argüman, ahlaklı öz-yönetimin sonraki anarşistlerde görülen daha "bireyci" yorumu ile bağlantısında en güçlü halindedir. Godwin ve Proudhon'da olduğu gibi, insan mükemmelleşebilirliği büyük ölçüde evrensel kavramlarla anlaşıldığında, bunun pozitif yasanın geniş sınıflandırmaları içinde formülasyonu bütünyle mantıksız değildir. Ama Bakunin ve Kropotkin'de olduğu gibi, gelişen kişiliğin o kişiye özgü olduğu düşünülürse, Deviet'in emirleri, bunun yüceltilmesi için kaba bir araç olarak görünecektir. Fakat en güçlü halinde bile bu savunma hattı ikna edici değildir. "Bireyci" ahlaklı öz-yönetim yine de ahlak yasasının rasyonel kabulü gibi evrensel bir öğeyi taşır ve dayatmanın nesnesi olan da budur. Ahlak yasası *biçim olarak* pozitif yasadan herhangi bir tercümenin mümkün olmayacağı kadar farklı mıdır? Bunu doğrulayan anarşist yanıt (Godwin'in düsturu, "her durum kendisi için bir kuraldır")² kesinlikle hatalıdır. Eğer genel ahlak ilkeleri -bir durumdan daha fazlası için geçerli olan ahlak

* Procroustes: Yunan Mitolojisine göre Atina'da Megana yolu üzerinde yaşayan bir haydut. Yakaladığı yolcuları zorla bir yatağa yatırıyor, boylarını yatağa uydurmak için uzun gelirlerse ayaklarını kesiyor, kısa gelirlerse boylarını uzatıyordu. Aynı yöntemle Theseus tarafından öldürülmüştür. (Ç.N.)

1 *Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness*, 3. basım, ed. I. Kremnick (Harmondsworth, 1976), vii. viii. 688.

2 Ibid. 685-6.

kuralları- varsa, bunların neden pozitif yasaların buyrukları şeklinde yeniden ifade edilemeyeceğini anlamak zordur. Ve eğer ahlaksal yargı ile ilgili herhangi iki durumun birbirleriyle herhangi bir benzerlik taşımadığına inanmayacaksak, böyle *bazı* genel ilkelerin olması gerekir. Üstelik burada anarşistlerin argümanı, ahlaki zorunluluklar ve fiziksel doğanın yasaları arasında kendi kurdukları analogi ile tutarsızdır. Eğer ahlaksal buyruklar bir ölçüde genelleştirilemezlerse, nasıl, doğa yasaları gibi, bilimsel bilginin nesnesi haline gelebilirler?

Fakat sosyalizasyon argümanına anarşistlerin diğer muhtemel yanıtlarının çürütülmesi daha zordur. Şunu savunurlar: Pozitif yasanın *biçimsel olarak* ahlak yasasına benzediğini farz etsek bile, pozitif yasa ahlak yasasının *içeriğini* doğru olarak yansıtamaz, çünkü hükümetler tipik olarak ahlak yasasının gerektirdikleri konusunda bilgisizdirler ya da bunu izlemek için fazla yozlaşmışlardır. Görmüş olduğumuz gibi bu, Godwin'den beri tanıdık bir anarşist meseledir, Hükümetler onları oluşturan bireylerden daha iyi değildirler ve bu bireyler tarafsız adalete engel olan kişisel ya da sınıf çıkarları tarafından motive edilme eğilimi taşırlar. Yöneticilerin ahlak yasasını izlemeye yönelik gerçek bir arzu tarafından motive edilmeleri gibi daha olumlu bir durumu düşünsük bile, iyi niyetleri bilgisizlik tarafından bozulur. Fakat yine de bir hükümetin hem iyi niyetli *hem de* bilgili olduğu ve emirlerinin ahlak yasasını yansıttığı daha olumlu bir durum en azından düşünülebilir değil midir?

Evrensel düşünsel ve ahlaksal ilerlemenin kaçınılmazlığına yönelik kendi varsayımlarından dolayı, anarşistler bu ideal olasılığı kabul etmeye zorlanırlar. Bilimsel bilginin ilerlemesinin bir sonucu olarak yozlaşma ve bilgisizliğin kaderi yavaş yavaş yok olmaksa, o halde yöneticiler de en az diğer bireyler kadar iyileşecektir. Fakat aynı varsayım bir anarşist karşı yanıt önerir. Bir hükümetin emirlerinin doğruluğu insan bilgisinin evrensel

mükemmelliği tarafından garanti altına alındığında, aynı mükemmelleşmiş bilgi bütün insanlar tarafından eşit oranda elde edilebilir olmalıdır. O halde hükümetin amacı nedir? Baskıcı gücünün, görünüşe göre, insan kusurlu iken engel olmak ya da yardım etmek gibi değerli bir işlevi olmuştur -ama böyleyken bile, böyle bir gücün kendileri de zorunlu olarak kusurlu olan insanlara emanet edilmesinin getirdiği apaçık kötülük ile karşılaştırıldığında (kokarcılar aslanlar haline gelir), kazanımın görece az olduğu savunulabilir. İnsan mükemmelleştiğinde, yöneticiler ellerindeki gücü artık kötüye kullanmayacaklardır ama aynı nedenden dolayı diğer bireyler de bunu yapmayacaktır. Hükümet karşıtı anarşist argüman hoş bir ironiye dayanmaya başlar. Ahlak yasasını bilmek ve onu izlemek için hükümete güvenilebilecek tek durum, onu bilmek ve izlemek için genel olarak bireylere de güvenilebilecek bir durumdur. Hükümet yalnızca onu gereksiz kılan koşullar altında değerli bir yönetim olur.

Özetlersek: Özgürlük ve hükümet arasındaki ilişki anarşistlerin gösterdiği gibi doğrudan değildir. Hükümetin baskıcı gücünün ahlaklı öz-yönetimi *yalnızca* yok ettiği doğru değildir; birçok açıdan hükümet baskısı böylesi bir özgürlüğü dolaylı olarak destekleyebilecek koşulları ve davranışları dayatmaya yetkindir. Anarşistler bunu kabul edebilirler, fakat yine de Devlet'in özgürlüğü, yalnızca diğerlerinde yok ederek bazı açılardan destekleyebileceğini ve anarşizm altında daha yüksek bir oranda özgürlüğün mümkün olduğunu savunurlar. Anarşistler böyle bir argümanda kendi açıklamalarını sunmak için hazırlıklı olsalar da, savunuları kesinlikle oldukça kuramsal ve olasılıkla yetersiz olacaktır. Fakat insan doğasının mevcut bozulmuşluğunun nihayetinde rasyonel ve ahlaki mükemmelleşmeye teslim olacağı varsayımında, Devlet özgürlüğün kendisini destekleyebilse dahi, bunun sonunda anlamsız olacağını gösterebilirler. O halde ar-

gümanlanmn, temel önermelerine bakıldığında, hâlâ kendi içinde tutarlı ve ikna edici olduğunu ileri sürebilecek bir durumdadırlar. Ve şimdi bu önermelerden en temel olanını yeniden inceleme zamanı geldi: Ahlaklı öz-yönetim düşüncesi.

2. TEMELLER ÇÖKÜYOR

Anarşistlerin, anladıkları anlamdaki özgürlüğün Devlet tarafından kaçınılmaz olarak azaltıldığını ileri sürmek için iyi nedenleri vardır. Ama özgürlük kavramları tutarlı mıdır? Bu soruyu sormak yalnızca incelediğimiz anarşist geleneğin değil, Batı politik'düşüncesinin büyük bir kısmının temelini sorgulamaktır. Burada yalnızca klasik anarşizmin değil, genel olarak Batı felsefesinin derinlerinde gizli bir varsayımlar dizisi ile karşı karşıyayız. Giriş bölümünde belirtildiği gibi ahlaklı öz-yönetim kavramının izi mükemmeîci gelenekten Yunanlılara kadar sürülebilir. Rasyonel ve ahlaklı öz-hâkimiyet, kişilik öğelerinden "daha iyi"nin "daha kötü" üzerindeki hâkimiyeti düşüncesi Platon'da vardır. Fakat neden bu bir "özgürlük" düşüncesi olarak değerlendirilmelidir? Kişiliğimin daha iyi yanları da daha kötü yanları da benim kimliğimin öğeleridirler. Öyleyse neden bunlardan biri (diğeri değil) diğeri üstün olduğu zaman "benim" özgür olduğum düşünölmelidir? Neden kötücöl parçam erdemli olan tarafından uygulanan zorlamalardan kurtulduğu zaman "ben" özgür olarak değerlendirilemem?

Mükemmeîci geleneğin yanıtı şöyledir: Bir düzeyde daha iyi ve daha kötü öğelerin eşit oranda "benim" parçam oldukları inkâr edilemezse de, bununla birlikte daha iyi olan ile daha kötü olandan daha yakın bir şekilde özdeşleştirilmem önemlidir. Erdemli yanımın veya potansiyelim "gerçek" ya da otantik özüm ya da Rousseau'nun deyimiyle "gerçekte olduğumuz şey" olduğu söylenir. Kişiliğimin kötücöl parçası bir yabancı olarak değerlendirilir; Rousseau'ya göre "bedenin engelleri, payımın çok az

olduğunu ya da hiç olmadığını düşündüğüm kötülükleri" üretir.¹ Bu son sözün belirttiği gibi, doktrin, öznel deneyimden belirli bir miktar destek alır. Kötücülünden çok erdemli davrandığımız zaman "kendimizi özgür hissetmeye" ve dolayısıyla kötücül olandan çok erdemli Öz ile Özdeşleşmeye yöneliriz. Fakat bu duyarlılıklar hiçbir şekilde evrensel değildirler ve olsalardı bile yalnızca erdemli insanların kendilerini daima Özgür hissettiklerini kanıtlardı, özgür olduklarını değil. Nietzsche gibi bir düşünür böyle bir duygunun tamamen Hristiyan toplumsallaştırması altında geçen yüzyılların bir ürünü olduğunu ve dolayısıyla habersiz bir köleliğin belirtisi olduğunu savunabilir. Otantik özgürlük nosyonu, yanlış bilinç olasılığım ima eder: Kendini Özgür hisseden öz, gerçek öz olmayabilir.

Gerçek öz neden erdemli ve rasyonel kişilik ile özdeşleştirilmelidir? Bunun nedeni kişiliğin bu ögesinin insanın *ayırt edici* yanı olması olabilir. Önceki bölümlerde ahlaklı öz-yönetimin yokluğunu çağrıştıran insanlıktan çıkarma imgelerinin sıkça yinelenmesi bu yüzdendir. Akla ve erdeme yönelik kapasitemiz bizi hayvanlardan ayırdığı için, eğer insanlığımızı gerçekleştireceksek akıl ve erdem bizi yönetmelidir. Fakat kötülük ya da bozgunculuk da insanoğlunun ayırt edici özelliğidir. Otantik için kriter yalnızca ayırt edicilik ise, otantiğin kötücül ya da bozguncu özü de içermemesi için neden yoktur. Aslında mükemmelcilerin durumları, yalnızca, bütünlüklü bir insan ve onun dünyadaki yeri hakkında varsayımlar ağı bulmak için açık sözlerinin altları eşelenerek tam anlamıyla açıklanabilir. Burada bunun en kaba haliyle ana hatlarını çizmek dışında bir şey yapmayacağım.

Mükemmelci Özgürlük düşüncesini altında, akıl yoluyla ulaşılan erdemin insanın yalnızca ayırt edici bir özelliği değil, kişiliğinin, tam anlamıyla geliştiğinde, yapısal bir özelliği olması

1 *Emile*, çev. B. Foxley (Londra, 191 î), iv. 257.

anlamında insanın doğal olarak eğilim duyduğu bir amaç olduğu varsayımı yatar. Rasyonel ve erdemli olmak sadece arzulanabilir bir koşul değil, bütünüyle gelişmiş insanoğlunu tanımlayan bir koşuldur. En bütünlüklü şekliyle insan, en mükemmel biçimde akıl ve erdem tarafından yönetilir; bu yüzden otantik olarak insan olmak, rasyonel ve erdemli olmaktır. Bu görüş kısmen, herhangi bir türün "üstün iyiliğinin ya da *telos'umn*, doğuştan varolan kapasitelerinin tam olarak geliştirilmesi ile ortaya çıktığı yolundaki Aristotelesçi fikirden kaynaklanır. Ama Aristo insanın doğuştan rasyonel olduğunu savunsa da, bu, kötülükten çok ahlaki erdem insan için iyi olanının parçası olduğuna inanmamızı gerektirmez. Bu görüş, ortaçağ skolatizmi Hristiyan ahlakının bir ürünüdür. Aquinas'ta "insan için iyi olan", aynı anda hem insan potansiyelinin tümüyle gerçekleştirilmesi hem de insanda *ahlakal olarak* iyi olanın gerçekleştirilmesi olarak anlaşılmıştır. Yakın zaman Önce bir yorumcunun söylediği gibi, "insan iyiliği, bütün insanların, rasyonel hayvanlar olarak doğalarının erdemi ile aradıkları şeydir. Kötülük yapanlar, rasyonel doğalarının erdemi ile aradıkları şeye karşı olanı yapmayı ve bunu yüceltmeyi seçerler; kendi akıllarına hakaret ederler."¹ Aquinas işlevsel olandan Özellikle "manevi" ahlaka geçişi gerçekleştirir, çünkü türlerin doğal gelişimini yöneten bütün yasaların ahlaki anlamı olduğunu düşünür. Bütün şeyler doğal olarak "iyiyi ararlar, çünkü iyicil Tanrının koyduğu bir "ebedi yasa"¹ tarafından hepsi, farklı yollarıyla, buna yönlendirilirler. İnsanoğlunun ahlaklı davranışını emreden "doğal yasa", ebedi yasanın insanın aklının erdemi ile yer aldığı parçasıdır - yani ebedi yasanın insan için iyi olanı belirleyen ve insanın bunu kullanarak bilinçli bir şekilde kendi kendine yol gösterebildiği

1 A. Donagan, "The Scholastic Theory of Moral Law in the Modern World", A. Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (Londra, 1970), 327'de, 325-39.

parçasıdır.¹ O halde bu görüşe göre doğal gelişimin yasalarının ahlaksal bir anlamı vardır ve doğru davranmak -davranışının doğasının farkında olan rasyonel bir varlık için erdemli hareket etmek- insanın doğal bir organizma olarak potansiyelini gerçekleştirmesidir. Bu anlamda "doğa tarafından" erdemli olduğumuz söylenebilir ve erdemli öz olarak gerçek öz düşüncesi ve sonucunda ahlaklı öz-yönetim olarak özgürlük fikri, böyle bir tamamen gerçekleşmiş insan doğasının içerdiği bir şey olarak erdem görüşüne dayanır.

Bu açıklamanın ortaya çıkardığı birçok sorun arasından muhalefet için görece dar bir odak sağlayan bir tanesi özellikle önemlidir -bunun ipuçları halihazırda birçok yerde verildi. Bu, modern düşünce perspektifinden, "yasa"nın ayrı tutulması gereken iki anlamının birbirine karıştırılması denilebilecek şeydir: Biri, türlerin doğal gelişimini (ya da doğanın diğer düzenlemelerini) tanımlayan esas olarak tanımlayıcı, diğeri insanoğlunun bağlı kalması gereken ama bağlı kalmamayı tercih edebileceği, davranış kurallarını belirleyen normatif yasadır. Birinci anlamdaki yasa ikincideki yasayı içermez. Örneğin J.S. Mili, "doğanın akışı"nın "insanoğluna teslim edildiğinde en nefret edilmeye değer olan her şey ile dolu" olduğunu gözlemlediğinde bir ayrım yapar.² Diğer taraftan ahlak kurallarını izlemenin doğal, organik bir potansiyeli gerçekleştirmekle hiçbir ilgisi yoktur.

Artık analitik felsefenin bir klişesi haline gelen bu basit ayırım, mükemmelci özgürlük ve ahlak kavramını merkezden vurur. Yalnızca ahlak yasasına itaat karşılıklı olarak doğamızın gelişimsel yasalarına itaati ima eder olarak alınırsa "kendimiz" ya da "gerçekte olduğumuz şey" olmak erdemli olmak ile birlikte

1 *SummaTheologica*, Pt. MI, Q. 91, *Selected Political Writings*, 133-5.

2 Mill, "Nature", *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J.M. Robson (Toronto, 1969), 402"de, 373-402.

varolur. Ahlaki zorunluluklar doğal tanımlamalardan bağımsız normlar olarak anlaşıldığında onlara uygunluğun doğal gelişim için herhangi bir şey ima ettiğini düşünmek için bir neden kalmaz. Ahlak yasası, insanın bir parçası olduğu daha önceden varolan doğal düzenin bir özelliğinden çok insan tasarısı haline, gelir. Mükemmелci Özgürlük fikrinin altında yatan Aristotelesçi; ve ortaçağ dünya portresi, artık (hepsi olmasa da) çoğu filozof tarafından reddedilir. Farklı modern görüş, organik süreçlerin kendi içlerinde ahlaksal anlam olmadığı, şeylerin ve olayların insanlar onlara atfettikleri sürece ahlaki;değer taşıdıkları yolundadır. Bunun doğru olduğunu düşünürsek, klasik anarşizm için imaları nelerdir?

Anarşistler kendilerini modern, "bilimsel" düşünürler olarak görsele de ve genel bakışları ile teolojik dünya görüşü arasında herhangi bir bağlantıyı sert bir şekilde reddetseler de, temel varsayımlarının onları teizme kabul ettiklerinden daha çok yaklaştırdığına dair kanıtlar vardır. Bu Godwin ve Proudhon'un durumunda zaten belirtilmişti. Godwin'in gerçeğe yönelik neredeyse dinsel saygısı Proudhon'un adaletle karşı saygılı tavrı tarafından- tekrar edilir ve ikisinde de, kutsal bir güven havası taşıyan bir insan mükemmelleşmesi görüşünden çıkarılan bir ahlaklı özyönetim karan vardır. Ama bu yan dinsel imalar bir kenara bırakılsa bile, geriye sekülerize edilmiş ve doğallaştırılmış Aristotelesçi ve ortaçağ dünya görüşü kalır. Klasik anarşistlerin başlıca iddialarının iki dayanağı vardır: İnsan doğasının erekselci açıklaması ve doğalcı bir etik açıklaması. Hem ahlaklı öz-yönetim olarak özgürlük kavramı hem de bunun üstün değerine yönelik argüman Aristotelesçi bir *telos'u* ima eder: Otantik ya da "gerçek" özün kişiliğın ahlaklı va rasyonel tarafı ile Özdeşleştirilmesi. Tam anlamıyla gelişmiş insanlık erdemli insanlıktır. Kropotkin'in dediğı gibi insanın basitçe "*insan türüne ait*" olduğu için bir gün ahlaklı öz-yönetim sahibi olacağından

emin olabiliriz. Aristo ve skolastiklerde olduğu gibi, bunun altında da şeylerin doğasında varolan bir ahlaksal değere yönelik açıklama yatar. Tam anlamıyla gelişmiş olan zorunlu olarak iyi olandır, çünkü ahlaki değer bütün doğal süreçlere yayılmıştır. En açık Proudhon'un "adaletin yasalarının sistemi dünyanın yasalarının sistemi ile aynı şeydir" şeklindeki inancında ve Bakunin'in "fiziksel" ve "toplumsal" dünyaların özündeki birlikten bahsetmesinde görülen bu görüş, Godwin'in "evrenin sistemi" düşüncesinde ve Kropotkin'in ahlak ve doğa arasında kurduğu bağlantıda da belirgindir/Doğru, değer artık Tanrı'nın bir armağanı olarak değerlendirilmez, fakat bunlar dünyanın yapısında mevcuttur ve vahiy ya da vicdanın sesi ile değil, deneysel bilim yoluyla keşfedilebilirler. Bilimin doğanın bütün sırlarını açığa çıkaracağı beklentisi ile aralarında bağ kurulduğunda, etik doğalcılık anarşistlerin gelecekteki devletsiz düzen konusundaki iyimserliklerinin temeli olur.

Eğer bu doğalcı ahlaksal değer görüşü reddedilirse anarşist dava da bununla birlikte çöker ve böyle bir görüş gerçekten de farklı modern bakış tarafından reddedilir. "Doğaya uygunluğun", diye yazar Mili, "doğru ya da yanlış ile herhangi bir bağlantısı yoktur."¹ Doğa akla ve bilime anarşistlerin hem özgürlük kavramları için hem de bu özgürlüğün gelecekte gerçekleşmesi için güvendikleri gibi bir etik düzen sunmaz. Ironik olarak anarşist ahlaklı evren tablosunun dağılışının izleri kendilerinin gösterdikleri eğilimlerde sürülebilir. Genel bakışlarının erekselci ve doğalcı bileşenleri arasında ilginç bir tarihsel gerilim vardır, birinin kökleri, diğerinin müttefiki olan pozitivist gücün yıktığı metafizik gelenektedir. Doğal bilimin gelişmesi evrensel bir insan *telos'u* düşüncesinin doğrulanmasından çok reddedilmesine yol açmıştır. Mükemmelleşmiş rasyonalitenin doğada varolan ahlak yasasını açığa çıkarabileceğine inanmak mümkün olduğu

1 ibid.400.

sürece ahlaklı öz-yönetim fikri bütünüyle tutarlıydı. O zaman rasyonel öz, ahlaklı öz ile aynı şey olabilirdi. Ortaya çıktığı gibi, bilimin gelişmesi bu sonucu vermemiştir; doğal ve ahlaksal sistemlerin kökten ayrı olduğu yolundaki görüşü desteklemiştir öyleyse bir öncelik olarak değil ama tarihsel olarak, ahlaklı öz-yönetimin rasyonel bileşeni ahlaksal ögesinden kopmaya yönelmiştir. Deneyim, aklın kaçınılmaz olarak erdeme götürmediğini göstermiştir. Aslında durumumuz hakkında bilimsel sorular sormakta ısrar ettiğimiz oranda kendimizi doğal olarak ortaya çıkan bir varlık ve değer düzeninde sabit bir yer işgal eden özünde erdemli varlıklar olarak görmemiz, ya da böyle bir düzenin bizim için gerektirdiği davranış standartlarını tereddütsüz bir şekilde kabul etmemiz güçleşmiştir. Bilimsellik bizi klasik anarşistlerin düşündüğü gibi bir ahlaksal oybirliğine değil, ayrılığa ve parçalanmaya götürmüştür.¹ Modern bilimsel bakışın karakteristiği olan radikal öz-yönetim kararlarında, anarşistler bize eski düzenin kapılarını kapatan düşünce geleneğinin öncüleridirler.

Kropotkin'den sonra geleneği devam ettirmeye çalışanlar, hiçbir zaman bütün bunların klasik anarşizm için ifade ettiği şeylerle yüzleşmediler. Onun hemen ardından gelen takipçilerinin ve daha yakın zamandaki savunucuların yazılarında on dokuzuncu yüzyıl teorisyenlerinin vardıkları sonuçlar büyük Ölçüde el sürülmeden bırakılmıştır. Bu yazarlardaki ayırt edici iddia hâlâ Devlet'in zorunlu olarak iyilikten daha fazla kötülük yaptığı; özellikle Devlet'in, mutlak olarak dokunulmaz değilse en azından ilk bakışta dokunulmaz olan özgürlük için bir yok edici olduğu ve Devlet'in yokluğunda, anlaşma, işbirliği ve dayanışma yoluyla baskıcı olmayan ama sağlam toplumsal örgüt-

1 Bilimsel ruhun Devlet gücünün güçlendirilmesine götürdüğü bile söylenebilir. Michel Foucault'nun sosyal bilimlerin, davranışın "normal" standartlarının meşrulaştırılması yoluyla, toplumsal denetimin daha kapsamlı biçimlerinin sürdürülmesine hizmet ettiği tezi için örneğin bkz. *Madness and Civilization* (Londra, 1971); *Discipline and Punish* (New York, 1977).

lenme biçimlerinin ortaya çıkacağı iddiasıdır. Fakat bu iddiaları savunurken, klasik davayı desteklemiş olan fakat uzun süre önce terk edilenlerin yerine yeni teorik temeller bulma ihtiyacını çok az tanırırlar.

Bu temeller anarşistlerin kendileri tarafından, en azından bilinçli düşünce düzeyinde, terk edilmiştir. Örneğin ahlaklı öz-yönetim fikri doğal yasa fikri ile birlikte yazılarından silinmiştir - ama doğal yasaya yönelik bir karar, "aklın" ya da "*logos*"ın doğada varolduğundan söz eden Murray Bookchin'de hâlâ görülebilir.¹ Genellikle yirminci yüzyıl anarşistleri ahlak teorisi tartışmasından ve pozitif ya da negatif özgürlüğü herhangi bir tözel ahlaklı ya da rasyonel insan *telos*'u kavramına başvurmadan tanımlamaktan kaçınma eğilimi gösterirler. Bu ikinci değişim Kropotkin'in çağdaşı olan Errico Malatesta'nın yazılarında görülebilir. 1880'lerde Malatesta özgürlüğü ahlaklı öz-yönetim olarak tasarlar: "DİLEDİĞİNİZ GİBİ YAPIN düsturunun ilan ediyoruz ve bununla programımızı neredeyse özetliyoruz... çünkü uyumlu bir toplumda, hükümetin ve mülkiyetin olmadığı bir toplumda, herkesin *yapması gerekeni isteyeceğini* savunuyoruz". Fakat 1920'lere gelindiğinde "toplumsal Özgürlük" Malatesta tarafından böyle bir ahlaksal içerik ile bağdaştırılmaz. Artık insanın dilediğini yapması üzerindeki tek kısıtlamalar "kaçınılmaz doğal zorunluluklar ve diğerlerinin aynı orandaki özgürlüğü tarafından dayatılan"lardır.² Ama eğer Özgürlük düşüncesi mükemmeci insanın gerçekleşmesi nosyonundan ayrılırsa, anarşist dava özgürlüğün öncelikli değerine yönelik mükemmeci argümandan mahrum kalır. Çağdaş anarşistler özgürlüğe ayrıksı bir yüksek değer yüklemeye devam

1 Özellikle bkz. *The Ecology of Freedom* (Palo Alto, Calif, 1982). Burada açıkça Sokrates Öncesi filozoflara başvuru.

2 Karşılaştırmız E. Malatesta, *Anarc/ty*, çev. V. Richards (Londra, 1974), 41 w *Life and Ideas*, ed. V. Richards (Londra, 1965), 49.

ederler, öyle ki bir çatışma durumu olduğunda Özgürlüğün Devlet tarafından sağlanabilecek herhangi bir iyiliğe tercih edilir olduğu söylenir (yine özgürlüğün kendisinin bu iyiliklerden biri olabileceği göz ardı edilir).¹ Ama sonraki anarşistler bu devam eden karar için yeni herhangi bir temel önermemişlerdir. Büyük Ölçüde Bakunin ve diğerlerinin heyecan verici iddialarının benzerlerini üretmekle ya da meseleyi tamamen olduğu gibi almakla yetinmişlerdir.

Özgürlüğün nesnel bir ahlak yasasına itaatten ayrılması on dokuzuncu yüzyıl yazarlarının özgürlük ve düzen arasında kurmayı başardıkları bağlantıyı da anarşist davanın elinden alır. Özgürlük artık ortak bir ahlaki normlar dizisinin kabulünü ima etmediğinde, bir buluşma noktasından çok ayrılık ve çatışma temeli haline gelir. Bu ahlaki ayrılık eğilimi bilimselliğin etik için temel olmaktadır geçici başarısızlığı tarafından yükseltildi, bu, Kropotkin'in bile yazdığı gibi ilerlemekte olan bir süreçti.² Emma Goldman ya da Alexander Berkman'da bilimselliğin izi pek yoktur ve Malatesta, "bilimsel anarşizm" in tam da doğaları gereği oldukça farklı olan şeylerin ve kavramların birbirine karıştırılması olduğunu savunarak bunu kesin olarak reddeder.³ Bilimin işlevi "olanı ve kaçınılmaz olarak olması gerekeni or-

- 1 Çağdaş anarşistlerdeki özgürlük kararı İçin Örneğin bkz. N. Walter. Walter'e göre "Anarşizm... eksiksiz özgürlük talep eden ideal bir modeldir", bu özgürlük belirli bir miktar "düzensizlik" ve "verimsizlik" pahasına bile arzulanabilir: "About Anarchism" H. Ehrlich ve diğerleri (eds.), *Reinventing Anarchism* (Londra, 1979), 43, 48'de 42-63; S. Dolgoff anarşistlerin "Özgürlüğe ve insani değerlere yönelik güçlü kaygısından bahseder: "The Relevance of Anarchism to Modern Society", T.M. Perlin (ed.), *Contemporary Anarchism* (New Brunswick, NJ, 1979), 41'de 37-50; ve M. Bokchin, insanın geleceğinin "nitelik olarak yeni bir özgürlük alamı"na sahip olacağını düşünür: *Post Scarcity Anarchism* (Berkeley, 1971), 34.
- 2 Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın sonunda pozitivizmin düşüşünün haritası H. Stuart Hughes tarafından çıkartıldı: *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930* (Brighton, 1979),
- 3 Bkz. E. Goldman. *Anarchism and Other Essays* (New York, 1969); A. Berkman. *What is Communist Anarchism?* (New York, 1972); Malatesta, *Life and Ideas*, 38 §.

taya koymaktır, insanın neyi arzulaması ve istemesi gerektiğini değil." Ama eğer Malatesta burada bir netlik sergiliyorsa, kendisi "bilinçli iradenin gücü" dışında toplumsal yeniden örgütlenmeye giden başka bir yol gösteremez.¹ Adaletli dağıtımdan ve toplumsal yeniden örgütlenmenin, "insan dayanışması ve açık sağduyu" ile, ya da insanların birbirlerinin sorunlarını anlaması ve "birbirlerine güvenmesi" ile, ya da "arzunun itici güçlerinin, duygusallığın ve olağanüstünün cazibesinin" serbest bırakılması ile ortaya çıkacak diğer yönlerinden bahseden çağdaş anarşistler de aynı oranda ikna edici olmaktan uzaktırlar.² Daha makul açıklamalar arasında devrimi bir zorunluluk kılan şeylerin bir sonucu olarak ortaya çıkan "kendiliğinden düzen" fikri bir teorisinin parçası olmaktan öteye geçmez, ilgisi, varsayılan aciliyet ve devrimci coşku bağlamıyla sınırlıdır.³ İnsanların daha olağan koşullarda düzenli bir toplumu nasıl inşa edebilecekleri konusu farklı sorular ortaya atar ve bunlar artık Bakunin ve Kropotkin'de olduğu gibi bilimin gelişmesi ve yayılması yoluyla uzun vadede ahlaksal iyileşme olasılıklarına yönelik arkaplandaki bir güven tarafından açıklanamaz.

Bunlar kesinlikle izini sürdüğüm anarşist davanın yeniden canlanmasının bütünüyle olanaksız olduğu anlamına gelmez; yalnızca böyle bir yeniden canlanmanın, daha yakın zamandaki savunucuların yapmaya çalıştıkları gibi, teorik dayanakların daha dikkatli bir incelenmesini gerektirdiği anlamına gelir. Geleniğin şu andaki düşünsel zayıflığa rağmen ayakta kalması, bir anlamda, kurucularının görüşlerinin ve sözlerinin parlaklığının göstergesidir. Ama aynı zamanda, daha dolaysız olarak, torunlarının klasik doktrinin sınırları ile yüzleşmedeki başarısızlıklarının bir belirtisidir.

1 Ibid. 47.

2 Walter, "About Anarchism", 49; Dolgoff, "The Relevance of Anarchism", 46,47; Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, 39.

3 C. Ward, *Anarchy in Action* (Londra, 1982), böl. 2.

3. YENİ BİR BAŞLANGIÇ?

Anarşizm için yeni temeller biçimlendirilebilir mi? Buna ve-rilecek herhangi bir tam yanıt bu çalışmanın alanını aşar ve ben de yorumlarımı birkaç öneri ile sınırlandıracak ve diğerleri ara-sında mümkün olan yalnızca tek bir yeniden canlanma yolunu, başlangıç noktası olarak klasik davanın (elbette esas içeriğini olmasa da) geniş modelini alan yolu inceleyeceğim. Başlangıçta soracağım soru şudur. Ahlaklı öz-yönetimin modern bir politik teorinin temeli olarak savunulamayacağını düşünürsek, ahlaklı öz-yönetime getirilen itirazlara karşı sağlam olan ama yine de Devlet'in sağlayabileceği herhangi bir iyilikten üstün tutulabile-cek bir ideal Öneren başka bir özgürlük kavramı üzerine anarşist argümanı yeniden kurmak mümkün olabilir mi?

Böyle bir kavram belki de Ritter'in klasik anarşistlere atfetti-ğine benzer "tüzel" ya da yoruma açık bir rasyonel öz-yönetim düşüncesinde aranabilir.¹ Ritter'in görüşünün geçmişin bir yo-rumu olarak yanıltıcı olduğunu savunmuş olmama rağmen bu, gelecek için yardımcı bir ipucu olabilir. Bu görüşe göre özgür olmak, insanın güçlü bir anlamda kendi aklı tarafından yönetil-mesi demektir; eylemim yalnızca "asgari bir düzeyden daha fazla rasyonel" yeni "sistemli ve eleştirel" olan düşünme tarafından yönlendirildiği zaman özgürdür. Bu, yalnızca diğer bireylerden ya da içinde bulunduğu toplumun geleneklerinden alınmış olan inançlar ve değerler temelinde hareket eden kişiyi "özgür" kate-gorisinin dışında bırakır. Ritter'in fikri, Stanley Benn gibi ya-zarlar tarafından geliştirilen "özerklik" düşüncesine benzer, çünkü özerk insan güçlü anlamda "kendisinin" olan yani ona otantik olan dürtüler ile hareket eder.² Böyle bir insan, dürtüleri

1 Bkz.Böl. 1, 1. kısım.

2 Bkz. S. I. Benn. "Freedom, Autonomy and the Concept of a Person", *Proceedings of the Aristotelian Society*, NS, 76 (1975-6), 109-30; *A Theory of Freedom* (Londra, 1989). Ayrıca J.P. Sartre, *Existentialism and Humanism*, çev. P. Mairet (Londra, 1948); D. Riesman, *The Lonely Crowd* (New Ha-

arasındaki farkı gözeterek, yalnızca kabul etmeyi tercih ettiği öz-kimliğini yansıttığını düşündüğü dürtüler ile hareket eder. Bu ahlaki kararları içerebilir de içermeye bilir de; sonuçta bu herhangi belirli bir ahlaki karar tarafından sınırlandırılmamıştır.

Otantiklik nosyonuna başvurduğu için özerklik, bu anlamda ahlaklı öz-yönetim ile birlikte pozitif özgürlük kavramları sınıfına dahildir. Fakat mükemmelci fikrin aksine özerklik nosyonu otantik olanı gerçek öz ile özdeşleştirmez. Özerk hayat modeli önceden belirlenmiş bir gerçek kimliğe yakınlaşmadan çok büyük ölçüde yoruma açık bir kişisel yeniden oluşma sürecinin modelidir. Özerk kişi eleştirel düşünme yoluyla içeriği yalnızca ona Özgü olabilecek ve zaman içinde değişebilecek bazı inançları, değerleri ve amaçları benimser. O halde özerklik fikri hoşgörülemez erekselcilik suçlaması karşısında ahlaklı öz-yönetim kadar savunmasız değildir. Kullandığı otantiklik kavramı *tamamen* yoruma açıktır: Otantik olan, herhangi bir ahlaki karar ile özdeşleştirilmese de, asgariden daha fazla bir oranda rasyonalite gerektirir. Ama bu kesinlikle doğanın ahlak yasasına itaat kadar yoğun bir gerçek Öz kavramı değildir.

Klasik anarşistler ve diğerleri için ahlaklı öz-yönetim gerçek insanlığın evrensel bir ölçüşüydü. Diğer yandan özerklik yalnızca bir yaşam biçimi olarak savunulabilir; belki daha arzulanabilir fakat daha "insani" değildir. Normalde bir insan, ahlaklı bir kişi olarak saymak isteyeceğimiz herkes burada kastedilen güçlü anlamda özerk değildir. Özerklik için gerekli olan eleştirel düşünce tavrının kültürleri büyük Ölçüde dinsel ve diğer gelenekler tarafından yönetilen insanlardan çok, Batı'nın se-

ven, Conn., 1950); L. Triiling, *Sincerity andAuthencity* (Cambridge, Mass., 1972); S. Lukes, *Individualism* (Londra, 1973); C. Taylor, "What is Wrong with the Negative Liberty", A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom* (Oxford, 1979), 175-93; M. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge, 1982).

küler ve bireyci toplumlarında yaşayanların bir özelliği olması daha muhtemeldir. Ama birincisi çoğu açıdan ikincisi kadar insan ve ahlaklı olduğunu iddia edebilir.¹ Öyleyse özerkliğin değeri, klasik anarşistler için ahlaklı öz-yönetimin değerinin dayandığı gibi, ahlaklı yaşam sürmenin ne demek olduğu hakkında evrensel bir kavrama dayanamaz. Daha doğru şekliyle, belirli bir ahlaklı yaşamın özelliği olarak düşünülmelidir.² Özerklik üzerine kurulu herhangi bir argüman, bu yüzden, özerk hayata yüklenen değere göre değişen bir ağırlığa sahip olacaktır.

Bu değişiklikte birlikte Robert Paul Wolffun geliştirdiği özerklik argümanının içinde modern anarşist için yararlı bir başlangıç noktası bulunabilir. Wolff'a göre ahlaksal olarak özerk olan insan, ahlaki sınırlamalar tarafından bağlandığını kabul eder, "ama bu sınırlamaları yalnızca kendisinin belirlemesinde ısrar eder. Diğerlerinin tavsiyesini dinleyebilir fakat bunun iyi bir tavsiye olup olmadığını kendisi belirleyerek onu kendisinin yapar."³ Wolff otantikliğe açık bir gönderme yapmaz ama öz-yönetim yorumunun gücü tarafından, Özellikle sorgusuz itaate direnmesi tarafından bir otantiklik açıklaması ima edilir. Vardığı sonuç şudur: Birey ahlaksal olarak özerk olduğu sürece "Devlet'in üzerindeki otorite talebine direnecektir. Yani devletin yasalarına uyma yükümlülüğü olduğunu *basitçe bunlar yasa olduğu için reddedecektir.*"⁴ Wolffun burada dikkat çektiği Özerklik ve genel bir politik yükümlülük arasındaki zıtlık, ahlaklı öz-yönetim ve düşüncesiz itaat, ya da Godwin'in deyiimiyle "güven"

1 Bkz. Benn: "Özerklik yalnızca çoğulcu bir gelenek içinde elde edilebilen bir idealdir. Kabile üyeleri ve bazı mezheplere üye insanlar, kişilik bütünlükleri ne kadar büyük olursa olsun, *nomos*'u kendilerinin kıldıklarını ileri sürmezlerse özerk olarak nitelendirilemezler. Ve bu, basitçe bireyler olarak onlara açık olmayabilir": "Freedom, Autonomy and the Concept of a Person", 128, n. 20.

2 Bkz. N. Cooper, "Two Concepts of Morality", G. Wallace ve A.D.M. Walkers (eds.), *The Definition of Morality* (Londra, 1970), 72-90.

3 R.P. Wolff, *fn Defense of Anarchism* (New York, 1970), 14,13.

4 Ibid. IB.

arasındaki zıtlığın karşılığıdır. Başkası tarafından emredilen herhangi bir eylemi gerçekleştirmeye mecbur olduğunu düşünmek, bunun doğası ne olursa olsun, artık kendi nedenlerimden ötürü hareket etmeyeceğimi kabul etmektir.

Bunun Wolffun iddia ettiği gibi tam gelişmiş "anarşizm doktrini" olmadığını belirtmek gerekiyor. Onun Devlet karşıtı davasının gücü kişinin özerkliğe yüklediği değerden gelir ve bu argüman Özerkliğin -yukarıda sunulan nedenlerden ötürü hoşgörülemez- "ahlaksal koşul" tarafından talep edildiği varsayımına dayanır.⁵ Diğer yaşam biçimlerine karşı özerk yaşamı önermek için daha ileri bir savunma gereklidir.² Üstelik, özerkliğe çok yüksek bir değer vermek için ikna edici argümanların bulunabildiğini ve bunun politik otoritenin Wolffun tarzında bir reddi için temeli sağladığını düşünürsek, bu yine de bize anarşizme giden yolun bir parçasını, aslında yalnızca eleştirel evresini, Devlet karşıtı davayı, tamamlama yolunu verir. Çünkü, Godwin tartışmasında savunulduğu gibi, politik otoriteyi reddetmek kaçınılmaz olarak Devlet'in varlığını reddetmek anlamına gelmez. Devlet'e, teoride talep ettiği gibi, sorgusuz bir şekilde itaat etmeye yönelik bir yükümlülüğü kabul ettiğim zaman özerk olamam ama aynı zamanda Devlet gerçekte tam da bu tür bir itaati dayatır. Bunun bazı tür Devletler için geçerli olduğunu fakat hepsi için geçerli olmadığını savunmuştum: Görece liberal Devletler tipik olarak "güven"den çok uysallık ile ilgilenirler. Ekonomik hâkimiyet de Devlet'in ahlaksal özerkliği yok etmesi için makul bir evrensel araç adayı değildir. Bu, yine, bu tür Devlet'in böyle zorunlu bir özelliği değildir.

Eğer anarşistler Devlet'in, herhangi bir Devlet'in, bireysel özerkliği yok ettiğini göstereceklerse, bunun en iyi yolu hükü-

1 Ibid. 17.

2 Wolff Önsöz'de "basitçe bütün bir etik teoriyi varsaydığını" belirtirken, kendisinin de bunu kabul ettiği görülür: P. viii.

metin baskıcı işlevinin imaları ile ilgilenmektedir. Klasik düşünürlerin belirttiği gibi baskıya başvurma, kendisine Devlet diyen bütün kurumların arkasında yatar. Fakat hükümet ve bireysel özerklik arasındaki ilişki karmaşıklık ve belirsizlik bakımından hükümet ile ahlaklı öz-yönetim arasındaki ilişkiye benzer. Ahlaklı öz-yönetim gibi özerklik de yasal dayatma tarafından ne bütünüyle ilerletilebilir ne de bütünüyle yok edilebilir. Hükümetin insanların seçimlerini sınırlamak için dayatma güçlerini kullanarak onların özerk olarak hareket etmelerini engelleyebileceği açık bir anlam vardır. Ama hükümet kişilerarası çatışmaları kısıtladığı ve maddesel refah sağladığı bir yerde özerkliği tartışmalı olarak destekler. Üstelik özerklik nosyonu, ahlaklı öz-yönetim düşüncesi gibi, kişiliğin otantik ve deneyimsel parçaları arasında ikili bir bölünmeyi ima ettiği için sosyalizasyon argümanının önü açıktır: Özerklik bir tür sosyalizasyon süreci -örneğin insanları kendileri düşünmeye teşvik eden liberal eğitim türü- tarafından canlandırılabilir.

O halde hükümet özgürlüğün bu türünü azalttığı kadar yüceltebilir de ve anarşistler bunun sonucunda (özgürlüğe esas değerli olarak bağlı kaldıkları sürece) özerkliğin, hükümet tarafından yükseltilese bile, anarşizm tarafından daha çok yükseltilebileceğini savunmak zorunda kalırlar. Önceki durumda olduğu gibi, anarşistlerin bunun içinde kendi taraflarını savunabildikleri kabul edilebilse dahi argüman uzun ve sonuçsuz olmayı vaat eder. Klasik davadaki benzer açmaz, hükümetin mevcut kusurluluğun ortasında bir değeri olsa bile gelecekte giderek gereksiz olacağım savunma imkânı sağlayan insan mükemmelleşebilirliğine başvurulmasıyla bertaraf edilmişti. Bu önvarsayımın artık kullamîamamasıyla, açmaz kalıcı görünüyor. Toptan bir düşünsel ve ahlaksal iyileşme olasılığı olmadığında insanların oldukları gibi kalacaklarını ve hükümetin sınırlayıcı ve destekleyici kapasitesinin görülebilir gelecekte de değerli olmaya de-

vam edeceğini düşünmeliyiz. Hükümet tamamen gereksiz hale gelmeyecektir ve anarşist devamlı olarak hükümetin kötülüklerinin anarşizminkilerden daha önemli oldukları ileri sürer. Fakat anarşistler aynı varsayımlara dayanarak hükümetlerin iyileşmeyeceğini de söyleyebilirler. Karşılaştıkları tartışma kaldırır mesele önemli olsa da, onlara, (bundan çok hoşnut olmadıkları düşünülebilir) kendi lehlerinde iyi bir miktar kanıt sağlanmış olur.

Fakat Devlet karşıtı argüman, devletsiz düzene yönelik gerçekçi ve çekici bir açıklama tarafından tamamlanmadığında anarşizm için hiçbir dava tam olmaz. Ne kadar kötü olursa olsun, eğer tercih edilebilir bir alternatif yoksa, Devlet'in kaldırılması gerektiği söylenemez. Böyle bir alternatifin modern endüstriyel toplumların karakteristiği olan koşullar altında pekâlâ tasarlanamaz olduğu düşünülebilir.¹ Sonraki anarşistler bile, bireyler arasındaki karşılıklı dayanışmayı vurgulamalarına rağmen, arzulanabilir toplumu büyük ölçüde bir kendine yeten topluluklar ağı olarak hayal ederler. Ama modern endüstriyel üretimin gerektirdiği uzmanlaşma, farklı üretim birimlerinin üretimsel işlevleri arasında çok daha büyük bir karşılıklı bağımlılık anlamına gelir. Bir topluluğun hammaddeleden başlayarak araba gibi görece karmaşık bir makineyi tek başına üretmesini bekleyemeyiz, bunun yerine diğer topluluklar ile işbirliği yapmak zorunda kalacaktır. Dürüst bir temel üzerinde işbirliği yapma isteğini düşünsek bile bu zorunlu olarak bir dereceye kadar üretimsel faaliyetin düzenlenmesini getirecektir ve ana akım anarşist düşünce (belki de Proudhon'un durumu dışında) hem hükümeti hem de pazarı reddederek buna pek de izin vermez. Düzenleme sorunları benzer olarak malların toplulukların yalnızca

1 Bu noktada D. Miller'i izledim: *Anarchism* (Londra, 1984), 171-3. Ayrıca bkz. L. Sekelj, "Has Anarcho-Communism a Future?" *Raven* 9 (Ocak 1990), 22'de 15-25.

kendi içlerinde değil, aralarında da akışını gerektiren dağıtım konusunda da yaşanır. O halde üretim ve dağıtımdaki karşılıklı bağımlılık, modern toplumsal koşulların anarşizm önüne ciddi bir engel koyan bir karmaşıklık türü ve derecesine işaret eder.

Modern endüstriyel örgütlenmenin imalarına yönelik bu açıklamanın iyi kurulmuş olması gerektiğini düşünürsek, anarşistlerin içinde yanıt bulabilecekleri bir yol, bu tür bir endüstriyel modelden ve dolayısıyla yalnızca bu yolla üretilen mallardan vazgeçilmesi gerektiği iddiası olabilir. Ekolojik düşüncenin daha radikal biçimleri ile dost olan çağdaş anarşistlerin seçtiği yol budur. Örneğin Bookchin'e göre modern endüstriyel "üretim adına üretim"den, "doğayı yok etme eğilimiyle birlikte, vazgeçmemiz yalnızca arzulanabilir değil "ekolojik felaketten sağ çıkacaksak" zorunludur.¹ Anarşizmin bir politik ekoloji kararı ima ettiği yolundaki argüman politik ekolojistler arasında yaygın olan "anarşist bir çözüm" tercihinin tamamlar: "Anarşist çizgiler üzerine oturtulmuş kendi kendine yeten bir topluluk."² Bu tercihin ekolojizm ve anarşizm arasında herhangi net bir kavramsal bağ üzerine temellendirilip temellendirilemeyeceği şu ana kadarkinden daha dikkatli bir çözümleme gerektiren bir meseledir. Ekolojik değerler ve "*bio-regionalism*" ve dolayısıyla politik merkezleştirme arasındaki mesafe yeterince kısadır çünkü toprağa ona daha içten bağlı olanların daha iyi davranabileceğini düşünmek mantıklıdır, fakat bu kendi içinde bu toplulukların politik yapısı hakkında çok az şey söyler. Liberter olabilecekleri kadar, rahatlıkla otoriter de olabilirler -gerçekten de pekâlâ otoriter bir yapının ekolojik çıkarlara, eğer bunlar özellikle acilse, daha iyi hizmet edebileceği düşünülebilir.

1 M. Bookchin, *Toward an Ecological Society* (Montreal, 1980), 66, 27.

2 Bkz. A. Dobson, *Green Political Thought* (Londra, 1990), 83-4, T. O'Riordan, *Environmentalism* (Londra, 1981), 303-7.

Bookchin ve diğerlerinde bulunan yanıt otoriterliğin hiçbir şekilde ekolojik amaçlar için kullanılamayacağı çünkü bunun özünde ekoloji karşıtı bir görüşü temsil ettiği yolundadır. Doğada hiyerarşi yoktur. "Ekolojik toplum" zorunlu olarak anarşist bir toplumdur, çünkü insanın hem doğaya hem de diğer insanlara hâkim olma girişimlerinin sorumlusu olan "hiyerarşik" anlayışın reddi üzerine kuruludur. Üstelik böyle bir toplum yalnızca insan türünün hayatta kalmasının devamlılığına hizmet ettiği için araçsal olarak iyi değil, içsel olarak değerli bir doğal düzen ile birleştirdiği için öz olarak iyidir. Ekolojik toplumun üyeleri klasik anarşistlerin kullandıklarına benzer bir şeye dayanarak "özgürleşirler": İnsan ve birey olarak mükemmelleşirler çünkü doğa tarafından salık verilen iyi hayatı yaşarlar.¹

Bu argümandaki açık problem insanoğlunun hakimiyeti ve doğanın hâkimiyeti arasında kurulan oldukça şüpheli bir analogiye dayanmasıdır. Bookchin'in "doğa"yı temel olarak hiyerarşiyi mahkûm etmek ve bunun yerine anarşizmi getirmek için kullanması, içerdiği bütün problemleriyle birlikte öncellerinin etik doğalcılığına samimi bir dönüşü gösterir. Bu tür bir durumun bazı anarşistler için hâlâ çekici olduğunu görmek kolaydır, bu, üzerinde dayatmasız bir anlaşmanın olabileceği evrensel bir etik için temel sağlar. Burada, anarşist davanın karşılaştığı güçlüklerden en temel olanına, yani kesin bir dayatma sistemi olmadan toplumsal düzenin mümkün olduğunu gösterme sorununa döneriz. Yasal bir sistemin yokluğunda toplumsal düzen, adaleti ilgilendirenler gibi kilit ahlak kuralları üzerindeki bir konsensüse dayanır ve bazı resmi olmayan "cezalandırma" ya da ıslah etme araçlarına da bu konsensüs tarafından arka çıkılır. Bu koşulların (ilkel topluluklarda da ortak olduğunu varsayarak) modern toplumlarda yerine getirilebileceği iddiası, klasik anarşistlerin varsayımları göz önünde bulundurulduğunda makul bir

1 Bookchin, *Toward an Ecological Society*, 27-8.

iddiadır: Bilimsel argüman hem konsensüs hem de ıslah için yeterli olacaktır. Fakat bu varsayımların terk edilmesiyle birlikte, beklentilerinin rasyonel temeli de kaybolur. Bookchin'in dışında az sayıda teorisyen artık konsensüsün doğal bir mantığın varlığı tarafından mümkün kılındığını savunur.

Anarşistlerin ahlaki yakınlaşma imkânına yönelik önerebilecekleri tek açıklamanın bu olmadığını söylemek gerekir. Ahlaksal değerlerin doğal dünyanın kendisinde varolduğunu ileri sürmektense, değerlerin başka bir anlamda nesnel ya da yarı nesnel olduklarını Önerebilirler. Bugünkü Anglo-Amerikan ahlak felsefesi bu ikinci olasılık üzerinde aşağı yukarı eşit olarak bölünmüştür.¹ "Nesnelci" ya da "gerçekçi" çizgi -hatta öznelciliğin ve gerçekçi- karşıtlığının bazı çeşitleri -anarşistlerin ahlaki yakınlaşmanın ilkesel olarak mümkün olduğunu savunmalarını sağlayabilirdi (ama elbette uygulamada hâlâ güçlükler olurdu). Bunu politik ekoloji hakkındaki önceki sözler ile birlikte ele alarak anarşizmin yapıcı görüşünün makul bir yeniden ifadesinin en umut verici şeklinin şöyle olduğuna karar verebiliriz: En ikna edici olan argüman, anarşizm ve ekolojik değerler arasında kavramsal bir bağlantı kurmaya çalışacaktır. Bu, başlangıçta merkezsizleştirme fikri ile davayı tamamlamak için çok daha fazlası gerekli olacak olsa da, ekolojik amaçlara ulaşmakta liberter siyasetin otoriterlikten nasıl daha etkili olabileceğine yönelik kayda değer bazı açıklamalar ile hareket edebilir. Burada Bookchin gibi yazarlar tarafından geliştirilen belirsiz doğa-toplum analojisi, ilişkilerin ve sonuçların daha titiz bir incelenmesi ile yer değiştirmelidir. Son olarak anarşistler toplumsal konsensüs olanak ve olasılığı konusu ile yüzleşmelidirler ve bu

1 Bu ve ilgili konuların son yıllardaki değerlendirmeleri için, bkz. P. French, T. Uehling ve H. Wettstein (eds.), *Realism and Antirealism*, Midwest Studies in Philosophy, XII (Minneapolis, 1988); G. Sayre-McCord (ed.) *Essays on Moral Realism* (Ithaca, N.Y., 1988).

noktada modern ahlak felsefesinin derslerine şimdiye kadar olduklarından daha duyarlı olmalıdırlar.

Varolan endüstriyel ve toplumsal çerçevenin görülebilir gelecekte de devam edebileceğini düşünsek bile, yine de anarşist düşüncenin daha az ateşli bir biçimi için alan kalır. Bu, örneğin, Colin Ward'm tercih ettiği yaklaşımdır. Ward anarşizm yorumunu şöyle tanımlar: "Kuramsal bir gelecek toplumu görüşü olmaktan uzak, bir insan Örgütlenmesi tarzı tanımıdır, kökleri yanyana işleyen gündelik hayat deneyimindedir, toplumumuzun baskın otoriter eğilimlerine rağmen varolur".¹ Ward, Godwin ve diğerlerinin ideallerine uygun olarak dünyayı yeniden tasarlamak yerine, anarşist ilke ve kavrayışların hâkim koşullar altında birçok anarşist olmayana çekici gelebilecek şekillerde geçerli kılınabileceğini göstermeye çalışır. Amaç artık "anarşist bir toplum", geleceğin elde edilmesi zor Altın Çağ'ını yaratmak değil, kurumlar ve bireyler üzerinde pratik etki kazanmaktır. Ward'm kendisi bunun, insanların hükümet ya da geliştiriciler tarafından yönetilmeksizin kendi yaşam koşulları üzerinde daha büyük denetim kazanmasının pratik aşamalarını incelediği kırsal planlama alanında özellikle nasıl mümkün olduğunu göstermek adına çok şey yapmıştır.² Bu görece mütevazı biçimlerde anlaşıldığında anarşizm, çağdaş politik düşünce ve pratik üzerindeki etkisini koruyabilir ve belki de arttırabilir. Liberalizm ve sosyal demokrasi arasındaki ilginç durumu, hem özgürlüğü hem de eşitliği gözetmesi ve hükümete güvenmeyişi ona gelişmiş dünyada varolan politik duyarlılığın sempatisini kazandırır. Bu duruşunda bütünüyle tutarlı olup olmadığı ise farklı, fakat daha derin olarak araştırılmaya değer bir meseledir.

1 *Ward, Anarchy in Action*, 14.

2 *Ibid.* Ayrıca bkz. *Housing: An Anarchist Approach* (Londra, 1976) ve *Welcome, Thinner City* (Londra, 1989).

Anarşizmin klasik geleneğinin kapsamlı dönüştürücü bir doktrin olarak genelde düşünüldüğünden daha tutarlı bir düşünce bütünü olduğunu savundum. Ama bu içsel tutarlılık geleneği Aydınlanma'nın ve on dokuzuncu yüzyılın bir ürünü olarak tanımlanan bir dizi varsayıma dayanır. Yirminci yüzyılın yeni toplumsal koşulları ve düşünsel yönelimleri göz Önünde bulundurulduğunda, anarşistler kapsamlı teorilerini gerçekten değiştirmeden koruma eğilimindedirler ve bu onları, görüşlerinin, bir müze parçasına dönüşmesi tehdidiyle karşı karşıya bırakır. Ne var ki yine de gelişme olanakları vardır. Radikal ekoloji ile olan yeni ittifak, kapsamlı tezin Yeşil bir yeniden ifadesi fırsatını sunar ve böyle bir bütünlüklü yeniden canlanmadan başka, anarşistler ana akım ideolojileri devirmekten çok onları etkilemeye çalışan daha parçalı ve pragmatik bir yaklaşımı benimseyebilirler. Anarşist düşünce, hem geçmişte hem de şu anda, yalnızca renkli tarihsel kişiliklerin ya da çekici modern eksantriklerin hayatlarının fon perdesi olarak değil, toplumsal ve politik bir teori olarak durur. En azından, anarşizmin birçoklarının hâlâ insancıl ve hatta ilham verici buldukları bir insan hayatı vizyonu olduğu kabul edilmelidir. Eğer böyle bir ideal gerçekten ulaşılamaz ise varolan kurumlan olduğu gibi kabul etmekten çok bunun neden böyle olduğunu sormalıyız.

KAYNAKÇA

Anarşizm hakkında daha kapsamlı olan kaynaklar yıldız işareti ile belirtilmiştir. Köşeli parantez içindeki tarihler ilk basım tarihini gösterir.

A. ANARŞİST ÇALIŞMALAR

Godwin

An Account of the Seminary, etc... [1783], in *Four Early Pamphlets*, ed. B.R. Pollin (Gainesville, Fla., 1966).

Things as they are, or the Adventures of Caleb Villiams [1794], ed. D. McCracken (Oxford, 1971).

Enquiry concerning Political Justice, and its influence on Morals and Happiness [3rd edn. 1798], ed. I. Kramnick (Harmondsworth, 1976).

Proudhon

Solution du problème social (Paris, 1848).

Correspondance, 14 vols. (Paris, 1875).

La Pornocratie (Paris, 1875).

Du principe de l'art (Paris, 1875).

De la capacité politique des classes ouvrières [1865] (Paris, 1924).

The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century, trans. J.B. Rosinson (London, 1923).

Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère, 2 vols. [1847] (Paris, 1923).

Candidature à la Pension Suard, De le la célébration du dimanche, Qu'est-ce pue la propriété? [1839-41] (Paris, 1926).

De la création de l'ordre dans l'humanité [1843] (Paris, 1927).

La Guerre et la paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens [1861] (Paris, 1927).

Confessions d'un révolutionnaire [1849] (Paris, 1929).

De la justice dans la révolution et dans l'église [1858] new edn., 4 vols. (Paris, 1930-5).

Carnets de P.-J. Proudhon, ed. P. Haubtmann (Paris, 1960-).

Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon, trans. E. Fraser, ed. S. Edwards (London, 1969).

De la Création de l'ordre dans l'humanité [1843] (Paris, 1927).

What is Property? An Inquiry into the Principle of Right and Goverment, trans. B.R. Tucker [1876] (New York, 1970).

Bakunin

Œuvres complètes de Bakounine (Paris, 1895-1913).

The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism, ed. G.P. Maximoff (New York and London, 1953).

God and the State, trans. B. Tucker and others [1916] (New York, 1970).

Selected Writings, trans. S. Cox and O. Stevens, ed. A. Lehning (London, 1973).

Bakunin on Anarchism, trans. and ed. Sam Dolgoff (Montreal, 1980).

Kropotkin

Paroles d'un révolté, ed. Élisée Reclus (Paris, 1885).

The Place of Anarchism in Socialistic Evolution, an address delivered in Paris, trans. H. Caisse, new enlarged edn., ed. W. Reeves (London, 1890).

Memoirs of a Revolutionist [1899] (London, 1908).

The Great French Revolution, 1789-1793, trans. N.F. Dryhurst (London, 1909).

Modern Science and Anarchism (London, 1912).

Ethics: Origin and Development, trans. L.S. Friedland and J.R. Piroshnikoff (New York, 1924).

Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, ed. R.N. Baldwin (New York, 1927).

Mutual Aid: A Factor of Evolution [1902] (Harmondsworth, 1939).

The State: Its Historic Role [1896], trans. V. Richards (London, 1969).

The Conquest of Bread [1906], ed. P. Avrich (London, 1972).

Fields, Factories and Workshop Tomorrow [1899], ed. C. Ward (London, 1974).

Selected Writings on Anarchism and Revolution, trans. V. Ripp et al, ed. M.A. Miller (Cambridge, Mass., 1970).

Çağdaşlar ve Takipçiler

- BERKMAN, A., *What is Communist Anarchism?* [1929] (New York, 1972).
- BOOKCHIN, M., *Post-Scarcity Anarchism* (Berkeley, 1971),
Toward an Ecological Society (Montreal, 1980),
The Ecology of Freedom (Palo Alto, Calif., 1982).
- DOLGOFF, S., 'The Revelance of Anarchism to Modern Society', in *Contemporary Anarchism*, ed. T.M. Perlin (New Brunswick, NJ, 1979), 37-50.
- GOLDMAN, E., *Anarchism and Other Essays* (New York, 1969).
- MALATESTA, E., *Anarchy* [1891-2], trans. V. Richards (London, 1974).
Life and ideas [1897-1931], trans. and ed. V. Richards (London, 1965).
- READ, H., *Anarchy and Order* (London, 1954).
Education Through Art, 3rd edn, (London, 1961),
- RECLUS, E., *Evolution and Revolution* (London, 1885).
- TOLSTOY, L., *The Kingdom of God is Within You* (London, 1894).
- WALTER, N., 'About Anarchism', in *Reinventing Anarchism*, ed. H.J. Ehrlich *et al* (London, 1979), 42-63.
- WARD, C., *Housing: An Anarchist Approach* (London, 1976).
Anarchy in Action (London, 1982).
Welcome, Thinner City (London, 1989).

B. DİĞER ÇALIŞMALAR

- AQUINAS, ST THOMAS, *Selected Political Writings*, trans. J.G. Dawson, ed. A.P. D'Entreves (Oxford, 1959).

- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, trans. Sir David Ross (Oxford, 1980).
- BARKER, E., *Political Thought From Spencer to the Present* (London, 1915).
- BARRY, B., 'How Not to Defend Liberal Institutions', *British Journal of Political Science* 20 (1990), 1-14.
- BELLAMY, R., 'Godwin and the Development of "The New Man of Feeling"', *History of Political Thought* 6 (1985), 411-32.
- BENN, S.J., 'Freedom, Autonomy and the Concept of a Person', *Proceedings of the Aristotelian Society*, NS, 76 (1975-6), 109-30.
- A Theory of Freedom* (London, 1989).
- BENTHAM, J., *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London, 1970).
- BERLIN, SIR ISAIAH, 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty* (London, 1969).
- 'Herzen and Bakunin on Individual Liberty', in *Russian Thinkers*, ed. H. Hardy and E. Kelly (Harmondsworth, 1979).
- BOWLE, J., *Politics and Opinion in the Nineteenth Century* (London, 1954).
- BROGAN, D.W., *Proudhon* (London, 1934).
- BURROW, J.W., *Evolution and Society* (Cambridge, 1966).
- *CAHM, C., *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872-1886* (Cambridge, 1989).
- CAMUS, A., *The Rebel*, trans. A. Bower (Harmondsworth, 1971).
- CARR, E.H., *Michael Bakunin*, 2nd edn. (London, 1975).
- *CARTER, *The Political Theory of Anarchism* (London, 1971).

- 'Anarchism and Violence', in J. Pennock and J. Chapman (eds.), *Nomas XIX*, 'Anarchism' (New York, 1978), 320-40,
- CASSIRER, E., *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trans, and ed. P. Gay (New York, 1954).
- CHADWICK, O., *The Secularisation of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975).
- CLARK, J.P., *Max Stirner's Egoism* (London, 1976).
- * *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton, NJ, 1977),
- COLE, G.D.H., *A History of Socialist Thought*, ii, *Marxism and Anarchism, 1850-1890* (London, 1954).
- COMTE, A., *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*, ed. G. Lenzer (New York, 1975).
- COOPER, NEIL, 'Two Concepts of Morality', in G. Wallace and A.D.M. Walker (eds.), *The Definition of Morality* (London, 1970), 72-90.
- CROWDER, G> 'Negative and Positive Liberty', *Political Science* 40 (im), 57-73.
- DELEON, D., *The American as Anarchist; Reflections on Indigenous Radicalism* (Baltimore, 1978).
- DE LUBAC, H., S.J., *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*, trans. Canon R.E. Scantlebury (London, 1948).
- DERATHÉ, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris, 1950).
- 'Les Réfutations du Contrat social dans la première moitié du dix-neuvième siècle', in S. Harvey et al (eds.), *Reappraisals of Rousseau: Studies in Honour of R.A. Leigh* (Manchester, 1980), 90-110.
- DOBSON, A., *Green Political Thought* (London, 1990).
- DONAGAN, A., 'The Scholastic Theory of Moral Law in the Modern World', in A. Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of*

Critical Essays (London, 1970), 325-39.

DÜRKHEIM, E., *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. C. Brookfield (London, 1957).

The Division of Labour in Society, trans. G. Simpson (New Yorie, 1964).

* ELIZBACHER, P., *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy*, trans. S.T. Byington, ed. J.J. Martin (London, 1960).

ENGELS, F., *Socialism: Utopian and Scientific* (London, 1892).

^FLEMING, M., *The Anarchist Way to Socialism: Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism* (London, 1979).

FOUCAULT, M-, *Madness and Civilisation* (London 1971).

Discipline and Punish (New York, 1977).

FOWLER, R.B., 'The Anarchist Tradition of Political Thought', *Western Political Quarterly* 25 (1972), 738-52.

FRENCH, P.A., UEHLING, T.E. jun., and WETTSTEIN, H.K. (eds.) *Realism and Antirealism*, Midwest Studies in Philosophy, XII (Minneapolis, 1988).

FRIEDRICH, C.J., *Tradition and Authority* (London, 1972).

GOODWIN, B., *Using Political ideas*, 2nd edn. (Chichester, 1987).

GRAY, J.N., *Mill on Liberty: A Defence* (London, 1983).

GREEN, T.H., 'Liberal Legislation and Freedom of Contract', in *Lectures en the Principles of Political Obligation and Other Writings*, ed. P. Harris and J. Morrow (Cambridge, 1986).

GUËRIN, D., *Anarchism: From Theory to Practice*, trans. M. - Kloppe (New York and London, 1970).

GUILLAUME, J., 'Michael Bakunin: A Biographical Sketch', in

- S. Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchism* (Montreal, 1980).
- HALL, P., *Cities of Tomorrow* (Oxford, 1988).
- HARBOLD, W.H., 'Justice in the Thought of Pierre-Joseph Proudhon', *Western Political Quarterly* 22 (1969), 723-41.
- HARE, R.M., *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).
- HAUBTMANN, P., *Pierre-Joseph Proudhon: sa vie etsa pensee 1809-1849* (Paris, 1982).
- HAZLITT, W., *The Spirit of the Age, or Contemporary Portraits* (London, 1825).
- HEGEL, G.W.F., *Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox (London, 1952).
- HERZEN, A., *My Past and Thoughts: The Memoirs of Alexander Herzen*, trans. C. Garnett, rev. H. Higgins, 4 vols. (London, 1968).
- HIMMELFARB, G., 'Varieties of Social Darwinism', in *Victorian Minds* (London, 1968).
- HOFFMAN, R.L., 'Marx and Proudhon: A Reappraisal of Their Relationship', *The Historian* 29 (1967), 409-30.
- * *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of Pierre-Joseph Proudhon* (Urbana, Ill., 1972).
- HOLMES, S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven, Conn., 1984).
- HONT, L, and IGNATEEFF, M. (eds.), *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge, 1983).
- HUGHES, H. STUART, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930* (Brighton, 1979).
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby Bigge and P.H. Nidditch, 2nd edn. (Oxford, 1978).

- HUXLEY, T.H., 'The Struggle for Existence in Human Society', in *Evolution and Ethics, and Other Essays* (London, 1903).
- HYNDMAN, H.M., *The Historical Basis of Socialism in England* (London, 1883).
- JOLL, J., *The Anarchists*, 2nd edn. (London, 1979).
- KEDWARD, R., *The Anarchists: The Men who Shocked an Era* (London, 1971).
- KELLY, A., *Mikhail Bakunin* (Oxford, 1982).
- LOCKE, D., *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin* (London, 1980).
- LUKES, S., *Emile Durkheim: His Life and Work* (London, 1973).
- *Individualism* (Oxford, 1973).
- MARSHALL, P., *William Godwin* (London, 1984).
- *MARTIN, J.J., *Men Against the State* (DeKalb, Ill., 1953).
- MARTIN, K., *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (London, 1962).
- MARX, K., *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford, 1977).
- and ENGELS, F., *Selected Writings* (Moscow, 1969).
- MENDEL, A.P., *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse* (New York, 1981).
- MÉSZÁROS, I., *Marx's Theory of Alienation*, 4th edn. (London, 1975).
- MILL, J.S., *A System of Logic* (London, 1843).
- 'Nature', in *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J.M. Robson (Toronto, 1969).
- MILLER, D., 'Kropotkin', *Government and Opposition* 18 (1983), 319-38.
- *—— *Anarchism* (London, 1984).

- *MILLER, M.A., *Kropotkin* (Chicago, 1976).
- MONRO, D.H., *Godwin's Moral Philosophy* (Oxford, 1953).
- NOLAND, A., 'Proudhon and Rousseau', *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), 33-54.
- NOONE, J.B., *Rousseau's 'Social Contract'* (London, 1981).
- OLIVER, H., *The International Anarchist Movement in Late Victorian London* (London, 1983).
- ORWELL, G., 'Politics vs Literature', *Inside the Whale, and Other Essays* (Harmondsworth, 1962).
- PAINE, T., *Rights of Man* (Harmondsworth, 1969).
- PASSMORE, J., *The Perfectibility of Man* (London, 1970).
- PATEMAN, C., *The Problem of Political Obligation* (Chichester, 1979).
- PATERSON, R.W.K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner* (London, 1971).
- PAUL, C. KEGAN, *William Godwin: His Friends and Contemporaries*, 2 vols. (London, 1876).
- PEEL, J.D.Y., *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist* (London, 1971).
- PELCZYNSKI, Z., and GRAY, J. (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (London, 1984).
- *PHILP, M., *Godwin's Political Justice* (London, 1986).
- PLAMENATZ, J.P., *The English Utilitarians*, 2nd edn. (Oxford, 1958).
- *Democracy and Illusion* (London, 1973).
- *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford, 1975).
- PLATO, *The Republic*, trans. Sir Desmond Lee, 2nd edn. (Harmondsworth, 1974).
- POCOCK, J.G.A., *The Machiavellian Moment* (Princeton, 1975).

- POLLIN, B.R., *Godwin Criticism: A Synoptic Bibliography* (Toronto, 1967).
- PREU, J., 'Swift's Influence on Godwin's Doctrine of Anarchism', *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), 371-83.
- PRICE, R., *Observations on the Nature of Civil Liberty*, 9th edn. (London, 1776).
- PRIESTLEY, F.E.L., Introduction to a facsimile edition of *Political Justice* (Toronto, 1946).
- PRIESTLEY, J., *An Essay on the First Principles of Governments* (London, 1768).
- RAZ, J., *The Authority of Law; Essays on Law and Morality* (Oxford, 1979).
- REICHERT, W.O., *Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism* (Bowling Green, 1976).
- 'Natural Right in the Political Philosophy of P.J. Proudhon', in T. Holterman and H. Maarseveen (eds.), *Law and Anarchism* (Montreal, 1984), 122-40.
- RIESMAN, D., *The Lonely Crowd* (New Haven, Conn., 1950).
- RITCHIE, D.G., *The Principles of State Interference* (London, 1891).
- Natural Rights* (London, 1894).
- RITTER, A., *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon* (Princeton, NJ, 1969).
- 'Godwin, Proudhon and the Anarchist Justification of Punishment', *Political Theory* 3 (1975), 69-87.
- Anarchism: A Theoretical Analysis* (Cambridge, 1980).
- ROCHE, K.F., *Rousseau: Stoic and Romantic* (London, 1974).
- ROLL, E., *A History of Economic Thought*, 4th edn. (London, 1973).
- ROUSSEAU, J.-J., *The Social Contract and Discourses*, trans. G.D.H. Cole., rev. edn. (London, 1973).

Emile, trans. B. Foxley (London, 1911).

SABINE, G.H., *A History of Political Theory* (New York, 1937).

SALTMAN, R.B., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin* (Westport, Conn., 1983).

SARTRE, J.-P., *Existentialism and Humanism*, trans. P. Mairet (London, 1948).

SAYRE-McCORD, G. (ed.), *Essays on Moral Realism* (Ithaca, NY, 1988).

SOKELJ, L., 'Has Anarcho-Communism a Future?' *Raven* 9 (Jan., 1990), 15-25.

SHKLAR, J.N., *Men and Citizens, a Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge, 1969).

SIMON, W.M., *European Positivism in the Nineteenth Century* (Ithaca, NY, 1963).

SMITH, G.W., 'Mill on Freedom', in Pelczynski and Gray, *Conceptions of Liberty*, 182-216.

STAFFORD, W., 'Dissenting Religion Translated into Politics: Godwin's *Political Justice*' *History of Political Thought* 1 (1980), 279-99.

Socialism, Radicalism and Nostalgia: Social Criticism in Britain, 1775-1830 (Cambridge, 1987).

STEPHEN, L., *A History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. (New York, 1962).

TAYLOR, C., 'What's Wrong with Negative Liberty', in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom* (Oxford, 1979), 175-93.

TAYLOR, M., *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge, 1982).

THOMAS, P., *Karl Marx and the Anarchists* (London, 1980).

TRILLING, L., *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass., 1972).

- TUCHMAN, B.W, 'Anarchism in France', in Horowitz, 7
Anarchists, 440-63.
- TULLY, JAMES, 'Locke on Liberty', in Pelczynski and Gn
Conceptions of Liberty, 57-82.
- VENTURI, F., *Roots of Revolution: A History of the Popul.
and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, trar
F. Haskell (New York, 1964).
- *VINCENT, K. STEVEN, *Pierre-Joseph Proudhon and the RL
of French Republican Socialism* (Oxford, 1984).
- VIROLI, M., *Jean-Jacques Rousseau and the 'Well-Orden
Society* trans. D. Hanson (Cambridge, 1988).
- WASSERSTROM, R., 'The Obligation to Obey the Law', in R.i
Summers (ed.), *Essays in Legal Philosophy* (Oxford, 1968).
- WILLEY, B., *The Eighteenth-Century Background* (Londoi
1949).
- WOLFF, R.P., *In Defense of Anarchism* (New York, 1970).
- WOLLSTONECRAFT, M., *Vindication of the Rights of Wome*,
(London, 1972).
- WOODCOCK, G., *William Godwin* (London, 1946).
Pierre-Joseph Proudhon (London, 1956).
Anarchism: A History of Libertarian ideas and Movement
(Harmondsworth, 1963).
- and AVAKUMOVIC, I., *The Anarchist Prince: A Biog•
raphical Study of Peter Kropotkin* (London, 1950).
- YELLEN, SAMUEL, 'American Propagandists of the Deed', ir)
Horowitz, *The Anarchists*, 419-39.