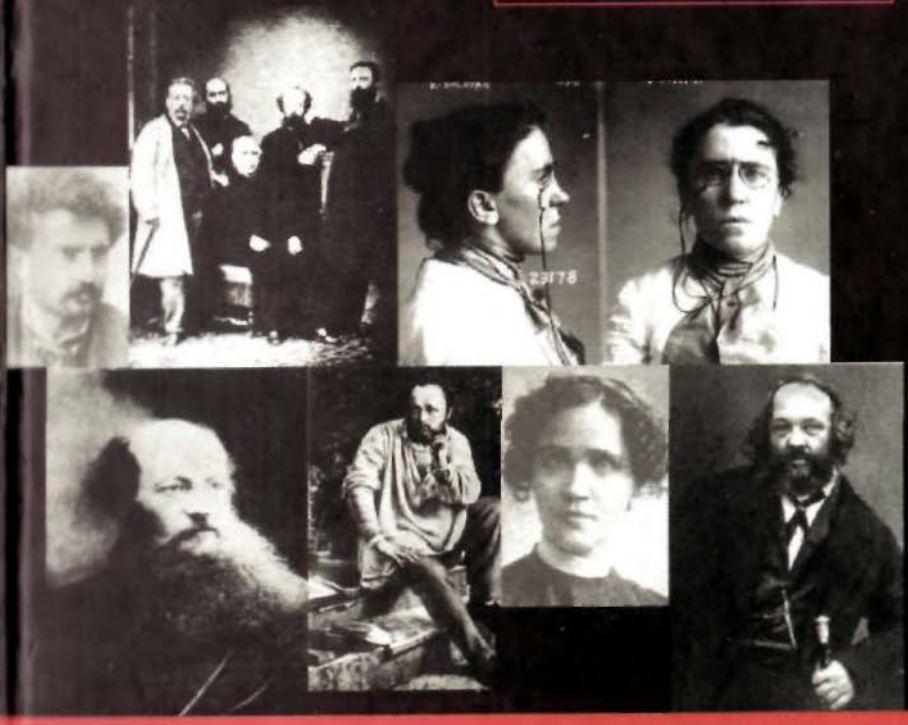
PETER MARSHALL

ANARŞİZMİN TARİHİ

İmkânsızı istemek!

Çeviren: Yavuz Alogan



İMGE kitabevi

Peter Marshall

Anarşizmin Tarihi

İmkânsızı İstemek

Çeviren
Yavuz Alogan

İMGE kitabevi

İçindekiler

Teşekkür 11
Giriş 13

BÖLÜM BİR: Teoride Anarşizm 23

1 Anarşi Irmağı 25
2 Toplum ve Devlet 37
3 Özgürlük ve Eşitlik 71

BÖLÜM İKİ: Anarşizmin Öncüleri 93

4 Taoizm ve Buddhizm 95
5 Grekler 113
6 Hıristiyanlık 123
7 Ortaçağ 139
8 İngiliz Devrimi 153
9 Fransız Rönesansı ve Aydınlanma 171
10 İngiliz Aydınlanması 199

BÖLÜM ÜÇ: Büyük Liberterler 213

11 Fransız Liberterleri 215
12 Alman Liberterleri 229
13 İngiliz Liberterleri 243
14 Amerikan Liberterleri 267

BÖLÜM DÖRT: Klasik Anarşist Düşünürler 279

15 William Godwin: Düzen Aşığı 281
16 Max Stirner: Bilinçli Egoist 319
17 Pierre-Joseph Proudhon: Yoksulluğun Filozofu 339
18 Michael Bakunin: Özgürlük Fanatiği 377
19 Peter Kropotkin: Evrimci Bir Devrimci 439
20 Elisée Reclus: Özgürlüğün Coğrafyacısı 479
21 Errico Malatesta: Devrimin Elektrikçisi 487
22 Leo Tolstoy: Barışın Kontu 509
23 Amerikan Bireycileri ve Komünistleri 537
24 Emma Goldman: En Tehlikeli Kadın 553
25 Alman Komünistleri 571
26 Mohandas Gandi: Kibar Devrimci 587

BÖLÜM BEŞ: Eylemde Anarşizm 597

27 Fransa 599
28 İtalya 619
29 İspanya 629
30 Rusya ve Ukrayna 649
31 Kuzey Avrupa 663
32 Birleşik Devletler 685
33 Latin Amerika 695
34 Asya 715

BÖLÜM ALTI: Modern Anarşizm 737

35 Yeni Sol ve Karşı-Kültür 739
36 Yeni Sağ ve Anarko-Kapitalizm 765

37 Modern Liberterler 775
38 Modern Anarşistler 803
39 Murray Bookchin ve Özgürlüğün Ekolojisi 823

BÖLÜM YEDİ: Anarşizmin Mirası 851

40 Amaçlar ve Araçlar 853
41 Anarşizmin Geçerliliği 871

Seçilmiş Kaynakça 905
Dizin 941

Teşekkür

Bu eserin çeşitli bölümlerine ilişkin yorumlarından ötürü, Heiner Becker, John Clark, John Crump, Caroline Cahm, David Goodway, Carl Levy, merhum Geoffrey Ostergaard, Hans Ramaer ve Vernon Richards'a teşekkür ediyorum. Tom Cahill ve Graham Kelsey, bana malzeme sağlama inceliğini gösterdiler. Yıllar önce anarşist fikirler tarihine duyduğum ilgiyi John Burrow'a borçluyum. Vurgularını ya da yorumlarını her zaman paylaşmasam da, Paul Avrich, Daniel Guérin, James Joll, Jean Maitron, Max Nettlau ve George Woodcock'un anarşizm tarihine ilişkin öncü eserlerinden çok yararlandım. Kitabın yayıma hazırlanışı sırasında Philip Gawyn Jones'un yaptığı editoryal tavsiyeler her zaman zekice ve isabetli olmuştur.

Gerek National Library of Wales'in, gerekse British Library'nin yöneticilerine ve Coleg Harlech, University College of North Wales ve University of London'ın kütüphane görevlilerine, araştırmalarımı kolaylaştırdıkları için teşekkür ediyorum.

"Anarşizm" denilen imkânsız bir şey üzerinde yaptığım çalışma, çocuklarım Dylan ve Emily'i şaşırtmış, ancak ikisi de eylemde yapıcı anarşinin esinleyici bir örneğini vermişlerdir. Adalet ve eşitlik konusunda uyanmamı sağlayan ilk kişiye, annem Vera'ya minnettarım. Kardeşim Michael bana her zaman destek

olmuştur. Özellikle, bu uzun araştırma boyunca beni sürekli cesaretlendirdiği ve yardımcı olduğu için Jenny Zobel'e teşekkür etmeliyim. Ona neler borçlu olduğumu sadece o bilir. Nihayet, dostlarım Richard Feesey, Jeremy Gane, Graham Hancock, David Lea ve John Schlapobersky, bu görevi tamamlayabilmem için bana farklı biçimlerde destek olmuşlardır.

Peter Marshall, Temmuz 1991

Giriş



Anarşi terördür; uygarlığı yıkmak isteyen ve bunun için bomba fırlatan umutsuzların öğretisidir. Anarşi kaostur; kanunun ve düzenin çöktüğü, insanın yıkıcı tutkuları gemi azıya aldığı zaman ortaya çıkar. Anarşi nihilizmdir; bütün ahlaki değerlerin terk edilmesi ve aklın alacakaranlığıdır. Bu, yargıç kürsüsünün ve hükümetlerin kâbusu olan anarşi hayaletidir. Halk arasında ve günlük dilde anarşi, yıkım ve itaatsizlik, ama aynı zamanda rahatlama ve özgürlük olarak anlaşılır. Anarşist sözcüğü genellikle, vandal, ikonoklast (put kırıcı), vahşi, kaba, kabadayı, eşekarısı, engerek, insan yiyen dev, gulyabani, yaban ayısı, zebani, şirret ya da büyücü gibi sözcüklerle anılır.[1] Anarşist, Joseph Conrad'ın *The Secret Agent* (Gizli Ajan-1907) başlıklı romanında, gelecek kuşaklar için hükümetleri ve uygar toplumu yıkmayı amaçlayan bir fanatik olarak ölümsüzleştirilmiştir.

Anarşizmden kötü söz edilmesi şaşırtıcı değildir. Onun saf özgürlük idealinin, en iyi durumda ütopyacılık, en kötü durumda ise tehlikeli bir hayal olarak reddedilmesi olağandır. Anarşistler, bir yanda yıkıcı çılgınlar, hiçbir esneklik göstermeyen aşırılık yanlıları, tehlikeli teröristler olarak, öte yanda saf hayalciler ve incelikli azizler olarak reddedilirler. Başkan Theodore Roosevelt geçen yüzyılın sonunda şöyle diyordu: "Anarşizm insan tü-

1 Bkz. *Roget's Thesaurus*, Penguin, Harmondsworth, 1965, s. 165.

rüne karşı işlenen bir suçtur ve bütün insanlık anarşistlere karşı birleşmelidir."[2]

Aslında, anarşistlerin sadece küçük bir azınlığı devrimci bir stratejı olarak teröre başvurmuş ve bunu da 1890'larda yaşanan tam bir umutsuzluk döneminde, pek çok gösterişli bombalama ve siyasal cinayetler gerçekleştirmiştir. Çoğu kez şiddetle birlikte anılsa da, tarihsel olarak anarşizm öteki siyasal öğretilerden çok daha az şiddet kullanmış, daha çok, faşistlerle otoriter komünistlerin yürüyüş kolundan çıkarılan zayıf bir gençlik hareketi olarak görülmüştür. Şiddet üzerinde hiçbir tekeli yoktur ve ulusçulara, halkçılara ve monarşistlere kıyasla daha barışçı olmuştur. Ayrıca Godwin, Proudhon, Kropotkin ve Tolstoy gibi düşünceli ve barışçı insanları kapsayan bir gelenek, yapısı gereği terörist ve nihilist olarak reddedilemez. Klasik anarşist düşünürler arasında sadece Bakunin yıkmanın şiirselliğini kutsamış ve diğer pek çok düşünür ve sanatçı gibi, yeniyi yaratmak için önce eskiyi yıkmanın gerekli olduğunu düşünmüştür.

Bir toplumun başat dili ve kültürü iktidardakilerin değerlerini ve fikirlerini yansıtma eğilimi gösterir. Anarşistler sabit düşüncelerin kurduğu tiranlığın herkesten çok kurbanı olmuşlar ve Thomas Paine'in "dünyanın Bastille'i" dediği şeyin içinde sıkışıp kalmışlardır. Ancak, yöneticilerin neden anarşiden korktuklarını ve kendi yönetimlerinin temellerini sorguladıkları için onları neden yıkıcı fanatikler olarak görmek istediklerini anlamak kolaydır. "Anarşi" sözcüğü kadim Grekçe'de yer alan αναρχια (*anarcho*) sözcüğünden gelir. Sözcük anlamı "lidersiz"dir, ama genellikle "yöneticisiz" olarak çevrilir ve yorumlanır. Bu sözcük, başından itibaren yöneticilerin kendi uyruklarına, yönetimlerinin sona ermesi halinde büyük bir karışıklık ve kargaşalık doğacağını anlatmaları için kullanılmıştır. Yeats'in yazdığı gibi, "Her şey dağılır; merkez tutunamaz; Dünyaya sadece anarşi hâkim olur."[3] Aynı şekilde, yasaların savunucuları da "hukuksuz" bir durumun, karışıklık, aşırı serbestlik ve şiddet anlamına geleceğini öne sürüyorlardı. Bu durumda yasaları bilen hükümetlerin düzen ve sükûnu sağlamaları zorunluydu.

Ancak cesur ve bağımsız düşünürler, Devletlerin ve hükümetlerin adaletsizliği teorik olarak korumayı amaçlarken, aslında sadece baskı ve eşitsizliği sürdürmüş olduklarını giderek anlamaya başladılar. Hukuk, mahkemeler, hapishaneler ve ordu gibi baskı araçları olan Devlet, toplumsal düzensizliğin çaresi değil başlıca nedeni olarak görüldü. Ortodoks olmayan bu düşünürler, daha da ileri giderek, yöneticileri olmayan bir toplumun kaotik bir kuralsızlık durumuna düşmeyeceği, tam aksine, insan varoluşunun en arzulanabilir formunu üretebileceği gibi yadırgatıcı bir görüş oluşturdular.

"Doğal durum" ya da hükümetsiz toplum, Hobbes'un herkesin herkese karşı savaştığı sürekli bir savaş kâbusunu değil, daha çok barışçı ve üretici bir yaşam koşulunu gerektirir. Aslında bu yaklaşımın Locke'un doğal durumuna daha yakın olduğu görülür. Bu durumda insanlar, doğa yasasının sınırları ve "yeryüzünde ortak bir güç, aralarını bulacak bir otorite olmaksızın akla uygun" bir yaşam içinde, "kendi eylemlerini gerçekleştirebilecekleri mükemmel bir özgürlük" durumunda bir arada yaşayacaklardı.[4] Anarşistler sadece, Locke'un, böyle bir durumda yaşama ve edinme zevkinin ister istemez belirsiz ya da uygunsuz olacağı görüşünü reddederler.

Kendi tarzında ilk anarşist olan ve on dokuzuncu yüzyılda yazan Pierre-Joseph Proudhon şu paradoksu ortaya attı: "Anarşi Düzendir." Bu paradoksun devrimci anlamı, yöneticilerde günün birinde yönetimden uzaklaştırılabilecekleri korkusu uyandırarak, mülksüzlere ve düşünen insanlara ise günün birinde kendilerini yönetecek kadar özgür olabilecekleri umudunu vererek günümüze kadar yankılanmıştır.

Tarihsel anarşist hareket yirminci yüzyılın iki büyük devrimi, Rus ve İspanyol devrimleri sırasında en yüksek noktaya ulaştı. Rus devrimi sırasında anarşistler "Bütün İktidar Sovyetlere" sloganına gerçek anlamını vermeye çalıştılar ve pek çok bölgede, özellikle de Ukrayna'da komünler kurdular. Ancak Bolşevikler kendi iktidarlarını yoğunlaştırdıkça zemin kaybetmeye başladılar. Kızıl Ordu'nun başında olan Troçki, Nestor Makhno'nun önderliğinde Ukrayna'da süren anarşist hareketi ezdi ve 1921'de denizcilerle işçilerin Kronştad İsyanı olarak bilinen en büyük liber-

2 Alıntı, James D. Forman, *Anarchism: Political Innocence or Social Violence*, Watts, New York, 1975, s. 4.

3 William Butler Yeats, "The Second Coming", *Collected Poems of W. B. Yeats*, Macmillan, 1950, s. 211.

4 John Locke, "An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government" (1690), *Of Civil Government, Two Treatises* (Dent, 1936), II. Kitap, böl. 4, 19, s. 118, 126.

ter ayaklanmasını bastırdı.

Bilinen en büyük anarşist deneyim 1930'larda İspanya'da gerçekleşti. İspanyol İç Savaşı'nın başlarında, özellikle Endülüs ve Valensiya'daki köylüler binlerce köyde ateşli bir kolektifler şebekesi kurdular. İşçiler, İspanya'nın en sanayileşmiş bölgesi olan Katalonya'da özyönetim ilkeleri temelinde kurulan işçi kolektifleri aracılığıyla sanayi kuruluşlarını yönetiyorlardı. *Homage To Catalonia* (Katalonya'ya Selam, 1938) başlıklı kitabıyla George Orwell buradaki devrimci atmosfere ilişkin olağanüstü bir değerlendirme bırakmıştır. Ancak faşist İtalya ve Almanya'nın Franco ve onun isyancılarının yanında müdahale etmesi ve Sovyetler Birliği'nin Komünistler aracılığıyla yapılan silah ikmalini giderek azaltması, bu deneyimin yenilgiye uğramasına yol açtı. Komünistler ve anarşistler 1937'de Barselona'da birbirleriyle savaştılar ve kısa süre sonra Franco galip geldi. Milyonlarca İspanyol anarşisti yer altına çekildi ya da yolunu kaybetti.

İkinci Dünya Savaşı uluslararası anarşist hareketin dağılmasına yol açtı ve en fedakâr unsurlar küçük dergiler çıkaran ve geçmiş zaferlerden söz eden çevrelere indirgendi. Sadece Gandhi'nin sivil itaatsizlik stratejisi İngilizleri Hindistan'dan kovmayı başardı. Onun özerk köyler temelinde yerinden yönetimli toplum vizyonu liberter bir pırıltı taşıyordu. George Woodcock 1960'ların başında anarşizm tarihini yazdığında, anarşist hareketin amacını kaybettiği ve bundan böyle anarşist idealin esas olarak "kendi durumumuzu yargılamamıza ve hedeflerimizi görmemize" yardımcı olabileceği gibi üzücü bir sonuca vardı.[5] Tarihçi James Joll da kısa süre sonra ağıt niteliğinde bir not düştü ve anarşizmin "ciddi bir siyasal ve toplumsal güç" olarak başarısızlığa uğradığını ilan etti. Bu arada sosyolog Irving Horowitz, anarşizmin "zaten başarısızlığa mahkûm olduğu"nu öne sürdü.[6]

Olaylar kısa süre içinde bu yargıların yanlışlığını ortaya koydu. Bir değerler ve fikirler volkanı olarak anarşizm, tükenmiş değildi; sadece uykudaydı. Altmışlar, benzersiz ve daha dağınık bir formda olmakla birlikte dikkat çekici bir canlanmaya tanık oldu. Yeni Sol'un pek çok teması -yerinden yönetim, işçi denetimi, katılımcı demokrasi- merkezi anarşist görüşlerdi. E. P. Thomson gibi olgun Marksistler öncü partilerin otoriter taktiklerinden kopmak için kendilerine "liberter" sosyalist demeye başladılar. Bireysellik, toplumluk ve haz temelinde bir karşı-kültürün gelişmesi, özbilinçli bir bilgiyi değilse de, derin bir anarşist duyarlılığı ifade ediyordu. İmkânsızı istemek bir kez daha gerçekçi hale geldi.

5 George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (1962), Penguin, Harmondsworth, 1983, s. 450.

6 James Joll, *The Anarchists* (1964), 2. baskı Methuen, 1979, s. ix; Irving L. Horowitz, der., *The Anarchists*, s. 588, Dell, New York, 1964.

Monolitik kurumların bireyi önemsememesinden, kariyerist siyasetçilerin içi boş hilekârlığından ve çalışmanın gri monotonluğundan bıkan orta sınıf gençlik, Londra, Paris, Amsterdam, Berlin, Chicago, Mexico City, Buenos Aires ve Tokyo'da anarşinin kara bayrağını yükseltti. 1968'de gerçekleşen öğrenci isyanları liberter bir esin taşıyordu. Paris'teki sokak afişlerinde, "gerçekçi ol, imkânsızı iste," "yasaklamak yasaklanmıştır" ve "hayal gücü iktidara" gibi paradoksal sloganlar yer alıyordu. Durumcular gündelik hayatın bütünüyle dönüştürülmesi için çağrı yapıyorlardı. Hollanda'da Provo, daha sonra Kabouter hareketleri, yaratıcı çatışma geleneğini sürdürdüler. Bu dönemde gerçekleşen kendiliğinden ayaklanmalar ve çatışmalar merkezi modern devletin ne kadar kırılgan olabileceğini gösterdi.

Tarihçiler not düştüler. Daniel Guérin'in canlı *L'Anarchisme: De la doctrine à l'action'u* (Anarşizm, Bir Eylem Doktrini, 1965) 1960'larda doğan liberter duyarlılığı hem yansıttı hem de gelişmesine yardımcı oldu. Kitap, çok satanlar arasında yer aldı ve pek çok dile çevrildi. Guérin, çağdaş dünyanın ihtiyaçlarına ayak uyduramayanın anarşizm değil, Devlet komünizmi olduğu sonucuna varıyor ve kehanetinin 1968'de Prag ve Paris'te meydana gelen olaylarla doğrulandığını hissediyordu.[7] Joll, anarşizmin hâlâ canlı bir gelenek olduğunu, sadece psikolojik ya da tarihsel bir konu olmadığını kabul etmek zorunda kaldı.[8] Woodcock da anarşizmin can çekişmekte olduğunu ilan etmekte biraz aceleci davrandığını itiraf etmek zorunda kaldı. Aslında anarşizm, can çekişmek şöyle dursun, "kendi küllerinden doğan bir Anka kuşu" haline gelmişti.[9]

7 Bkz. Daniel Guérin, "Postscript: May 1968", *Anarchism from Theory to Practice*, 1965, Monthly Review Press, New York, 1970, s. 156.

8 Joll, *age*, s. 262; ayrıca Bkz. "Anarchism a Living Tradition", *Anarchism Today*, der. David E. Aper & James Joll, Macmillan, 1971, s. 212-25.

9 Woodcock, *The Anarchist Reader*, Fontana, 1977, s. 55; ayrıca Bkz. *Anarchism*'in ikinci basımına yazdığı önsöz, s. 7-8.

Yetmişli yıllarda gündelik hayatı dönüştürme umudu yoktu, ancak anarşist etki Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşanan pek çok komünal yaşam deneyiminde kendini açığa vurdu. Bu deneyimlerde Anonim Devlet içinde özgür mıntıkalar yaratmaya çalışıldı. İşçi denetimi ve özyönetim hareketi erken anarko-sendikalizm ilkelerini yansıtıyordu. Barış ve kadın hareketleri anarşist hâkimiyet ve hiyerarşi eleştirisinden etkilenmiş, doğrudan eylem ve katılımcı demokrasiye yapılan anarşist vurguyu çeşitli derecelerde benimsemiştir. Yeşiller hareketi, ekonomide yerinden yönetim uygulama, kişisel ve siyasal iktidarı dağıtma arzusunda anarşisttir. Anarşistler, eğitim, sendikalar, topluluk planlaması ve kültür alanlarında etkili olmuşlardır. Daha militarize, merkezi ve dışa kapalı hükümetlere yönelik yeni eğilim, otoriteye meydan okuyan, kendini düşünmede ısrarcı olan insanların karşı-hareketini yaratmıştır.

Mevcut otoriter sosyalist rejimlerde, daha fazla özyönetim ve temel özgürlükler konusunda yaygın bir talep vardır. Eski Sovyetler Birliği'nin bağımsız cumhuriyetlerinde devletin rolü bir kez daha gündeme geliyor ve genç radikaller ilk kez Bakunin ve Kropotkin okuyorlar. Mayıs 1989'da Çin'de öğrencilerin başlattıkları gösteriler, tanklar devreye girmeden önce, şiddet içermeyen doğrudan eylemin yaratıcı imkânlarını gösterdi ve özerk sendikalarla anarşist çizgide özyönetim çağrılarına yol açtı.

Batıda, sağda yer alan pek çok kişi de esinlenmek için anarşist düşünürlere yönelmiştir. "Anarko-kapitalizm" taraftarı yeni bir hareket oluşmuştur. Bu hareket ekonominin düzensiz biçimde işlemesini ve ekonomiye devlet müdahalesinin kaldırılmasını istemektedir. Tam bir başarı kazanamasalar da, Başbakan Margaret Thatcher Britanya'da "Devletin sınırlarını geri çekmeye" çalışırken, ABD'de Başkan Ronald Reagan esas olarak "insanların arkasından hükümet desteğini çeken" kişi olarak hatırlanmak istiyordu. Bu fikirleri daha da ileri götüren Liberter Parti 1980'lerde Birleşik Devletler'in en büyük üçüncü partisi oldu.

Bu kitabın amacı, çağdaş sorunlar ve konularla ilgili pek çok fikir ve değer sunan derin bir anarşist geleneğin var olduğunu göstermektir. Pek çok anarşizm araştırmasında yapıldığı gibi, anarşizmin tarihsel önemini ve geçerliliğini kanıtlamak için Marksist ve liberal eleştirmenlere saldıran, kılık değiştirmiş bir propaganda formu olmak gibi bir niyeti yoktur. Ne de David Miller'in son çalışmasında yapıldığı gibi, bir ideoloji olarak yani toplumsal bir grubun çıkarlarını ifade eden kapsayıcı bir doktrin olarak anarşizme ilişkin bir değerlendirme sunmaktadır.[10]

Anarşizmin Tarihi, öncelikle anarşist fikir ve hareketlerin kökenlerini ve gelişimini günümüze kadar izleyen eleştirel bir tarihtir. Belirli düşünürleri ele alır, ancak onların eserlerini kendisiyle sınırlı metinler olarak görmez. Düşünürleri ve eserlerini, daha geniş kapsamlı geleneğin yanı sıra, özgül tarihsel ve kişisel bağlamlarına yerleştirmeye çalışır.

Kuşkusuz, böyle bir çalışmaya nereden başlamak ve nelere yer vermek gerektiği tartışılabilir. Bir anarşizm çalışmasının, kendi tarzında ilk anarşist olan Pierre-Joseph Proudhon ile başlaması ve kendisine anarşist diyen sonraki düşünürlerle sınırlı tutulması gerektiği öne sürülebilir. Böyle bir çalışma, genellikle ilk büyük anarşist düşünür olarak kabul edilen Godwin'in yanı sıra yaşadığı dönemde sözcüğün şiddeti çağrıştırması yüzünden kendisine anarşist demekte duraksayan Tolstoy'u muhtemelen dışlayacak ve önemli tekil düşünürlerin, sözgelişi, hayatının sonuna doğru anarşizmden sapan Proudhon'un, ancak olgunluk dönemlerinde anarşizm bayrağını yükselten Bakunin'in ve Kropotkin'in yaşadıkları belirli dönemlerle sınırlı olacaktır.

Genelde, dışsal yönetimin ve devletin bütün formlarını reddeden, toplumun ve bireylerin bunlar olmadan da işlevlerini sürdüreceklerine inanan kişiyi anarşist olarak tanımlıyorum. Öte yanda, bir liberter, özgürlüğü yüksek bir değer olarak gören ve yönetimin yetkilerini asgari güvenlik ihtiyacıyla sınırlamak isteyen kişidir. Anarşist ile liberter arasındaki çizgi oldukça incedir ve bu iki terim geçmişte sık sık birbirinin yerine kullanılmıştır. Ancak bütün anarşistler liberterken, bütün liberterler anarşist değildir. Gene de, hepsi aynı klana bağlıdır, ataları aynıdır ve birbirlerine benzerler. Bazen de kendi aralarında yaratıcı birlikler oluştururlar.

Bu çalışmada, *Encyclopaedia Britannica*'ya yazdığı (1910) ünlü anarşizm makalesinde, anarşist "eğilim"i kadim dünyada yaşayan Lao Tzu'ya kadar gerilere götüren Kropotkin'in verdiği örneği izledim.[11] Anarşist geleneğin meşru taleplerini saptamak

10 Bkz. David Miller, *Anarchism*, Dent, 1984.

11 Peter Kropotkin, "Anarchism" *Encyclopaedia Britannica* (1910), *Anarchism and Anarchist Communism* içinde yeniden basılmıştır, der. Nicolas Walter, Freedom Press, 1987, s. 10.

istiyorum, çünkü anarşizm on dokuzuncu yüzyılda ansızın, sadece birileri kendilerine anarşist demeye karar verdiklerinde ortaya çıkmadı. Murray Bookchin'in "özgürlük mirası" dediği şeyi açığa çıkarmak ve geçmişteki başat otoriter kültür tarafından üstü örtülen ya da başka kılıklara sokulan bir liberter düşünce çizgisini yeniden kurmak istiyorum.[12] Öncelikle düşünürleri ele alıyorum: Derin bir anarşist duyarlılığı ifade eden Shelley gibi şairler, Franz Kafka, B. Traven ve Ursula K. LeGuin gibi romancılar istemeyerek atlanmış; anarşist sanatın zengin damarına sadece değinilmiştir.[13] Bu seçimi yaparken beni güdüleyen, esas olarak anarşist felsefenin genişliğini ve derinliğini gösterme, anarşist geleneğin birinci sınıf düşünürler yaratmadığına dair yaygın önyargıyı ortadan kaldırma isteği oldu.

Demek ki, *Anarşizmin Tarihi* bir anarşist düşünce ve eylem tarihi olmayı amaçlıyor. Kitap, düşünürleri ve fikirleri tarihsel ve toplumsal bağlamlarına yerleştirmeye çalışırken, zengin, derin ve özgün bir fikirler ve değerler yapısı olarak anarşizmin kaydettiği gelişim üzerinde duracak. Bu yaklaşım, konunun hem tarihsel hem de felsefi olarak ele alınmasını gerektiriyor. Bu kitap propaganda amacıyla yazılmadı, ancak anarşizme duyduğum sempati, hiç kuşkusuz kendi parıltısını kitaba katacaktır.

Bir anarşizm çalışması, özgürlük dürtüsünün sadece kolektif deneyimimizin önemli bir parçası olmadığını, derinden hissedilen insani bir ihtiyaca da yanıt verdiğini gösterecektir. Özgürlük, özgün düşünce ve yaratıcılık için zorunludur. Aynı zamanda doğal bir arzudur, çünkü hiçbir hayvanın kafese girmekten hoşlanmadığını ve bütün bilinçli varlıkların kendi arzularını özgürce tatmin etmekten hoşlandıklarını görebiliriz. Anarşizm, doğada gördüğünü toplumsal hayatın içinde arar; toplumda özyönetimin gerçekleşmesi için yapılan çağrı, doğanın kendini düzenleyişini ve örgütleyişini yansıtır.

Anarşizm, muhalifleri tarafından çocuksu ve saçma olmakla eleştirilmiştir. Otoriter Marksistler Lenin'i tekrarlayarak, "sol komünizm"in öteki formlarını bir "çocukluk hastalığı" olarak göz ardı ederler.[14] Bu konuda, uygarlığın ancak içgüdüsel dürtülerin

12 Bkz. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, 1982, böl. vii.

13 Öteki anarşist yazarlar için Bkz. Michael Scrivener, "The Anarchist Aesthetic", *Black Rose*, 1, 1979, s. 7-21.

14 Bkz. V. I. Lenin, *"Left-Wing" Communism, An Infantile Disorder* (1920).

ağır biçimde baskılanması temelinde var olabileceğine inanan ortodoks Freudcularla aynı görüştedirler. Anarşistler, tam da öne sürüldüğü gibi, ataerkil otoriteye duydukları olanca nefreti devlete yansıtırlar. Bu yüzden, ciddi bir ahlaki ve toplumsal felsefe, kötü biçimde çözülmüş bir baba katli arzusuna indirgenmiş ya da bebeklik nevrozunun bir tedavi formu olarak küçümsenmiştir. Bu yaklaşım daha da ileri giderek anarşizmin felsefi özden yoksun olduğunu ve yaptığı çağrının temelde duygusal olduğunu iddia eder.

Bu eleştiriler doğru olsaydı Bertrand Russell ve Noam Chomsky gibi bu yüzyılın en iyi beyinlerinin, vardığı sonuçları açıkça onaylamasalar da anarşist felsefeyi neden bu kadar ciddiye aldıklarını açıklamak zor olurdu. Ayrıca, özgül tarihsel koşullara akılcı ve anlamlı bir yanıt vermese de, anarşizmin bu yüzyılda özellikle İspanya'da yarattığı büyük etkiyi açıklamak da zor olurdu. Ütopyacı ve atavik olmaktan uzak olan anarşizm, tarımın hâkim olduğu toplumların yanı sıra ileri derecede sanayileşmiş toplumlarda da doğrudan doğruya bireylerin ve toplulukların yüz yüze geldikleri sorunlarla boğuşmaktadır.

Anarşizmin hâlâ süren cazibesini, ruhumuzun derinliklerinde yatan hem akılcı hem de duygusal itilimlere kalıcı biçimde uygun oluşuna atfetmek mümkündür. Anarşizm, bir toplumsal felsefe olmanın yanı sıra bir tutum, bir hayat tarzıdır. Mevcut kurumlara ve pratiklere ilişkin çarpıcı bir çözümlemeyi temsil eder ve aynı zamanda radikal biçimde dönüştürülmüş bir toplum umudu sağlar. Özellikle, bütün dışsal kısıtlamalardan ve dayatılmış otoriteden özgür olumsuz varoluş anlamında, hem de tam bir uyum içinde varoluşu kutsayan olumlu özgür varoluş anlamında büyüleyici bir kişisel ve toplumsal özgürlük idealini savunur. Tarihsel bir hareket olarak gelecekteki başarısı ne olursa olsun, anarşizm insan deneyiminin temel bir parçası olarak kalacaktır, çünkü özgürlük dürtüsü en derin ihtiyaçlarımızdan ve özgür bir toplum vizyonu en eski rüyalarımızdan biridir. Bu rüyaların ikisi de asla tam olarak baskı altına alınamaz; her ikisi de bütün yöneticilerden ve onların Devletlerinden daha uzun yaşayacaktır.

BÖLÜM BİR

Teoride Anarşizm



Yönetilmek, ne hakkı ne kerameti ne de iffeti olan yaratıklar tarafından izlenmek, soruşturulmak, gözetlenmek, yönlendirilmek, yasalara uydurulmak, düzene sokulmak, kapatılmak, telkinlere ve vaazlara maruz kalmak, denetlenmek, yorumlanmak, değerlendirilmek, sansüre uğratılmak ve komuta edilmektir... Yönetilmek, kişinin her hareketinde, her eyleminde ve yaptığı her işlemde, mimlenmesi, kaydedilmesi, nüfus sayımına tabi tutulması, vergilendirilmesi, damgalanması, fiyatlandırılması, değerlendirilmesi, patentinin alınması, yetkilendirilmesi, müsaadeye tabi kılınması, tavsiye edilmesi, ihtar edilmesi, men edilmesi, doğru yola sokulması ve düzeltilmesi anlamına gelir. Hükümet, haraca bağlamak, terbiye etmek, fidye ödemeye mecbur bırakılmak, sömürülmek, tekelleştirilmek, gasp edilmek, baskı altına alınmak, gizemlileştirilmek, soyulmak anlamına gelir; bütün bunlar kamu yararı ve halkın çıkarları için yapılır. Daha sonra, ilk direniş belirtisi ya da şikâyet sözcüğünde, kişi baskı altına alınır, para cezasına çarptırılır, hor görülür, tedirgin edilir, takip edilir, apar topar alınıp götürülür, dövülür, boğularak idam edilir, hapse atılır, vurulur, makineli tüfekle taranır, yargılanır, hüküm giyer, sürgüne gönderilir, kurban edilir, satılır, ihanete uğratılır ve üstüne üstlük bir de küçük düşürülür, alay edilir, kızdırılır ve onuru kırılır. Hükümet işte budur; onun adaleti de ahlakı da budur!

PIERRE-JOSEPH PROUDHON

İnsan ancak kendisi kadar özgür insanların arasında gerçekten özgür olur.
MICHAEL BAKUNIN

Her Devlet bir despotizmdir, bir ya da birden çok despottan oluşur.
MAX STIRNER

1
Anarşi Irmağı



Anarşi, genellikle hükümetsiz toplum, anarşizm ise bunun gerçekleşmesini amaçlayan toplumsal felsefe olarak tanımlanır. "Anarşi" sözcüğü, kadim Grek döneminde kullanılan αναρχια (*anarkhos*) sözcüğünden gelir; αν (*an*) öneki "sız" ya da "siz" sonekine denk düşer, αρχια (*arkhos*) sözcüğü ise önce askeri "lider", daha sonra "hükümdar/yönetici" anlamına gelir. Ortaçağ Latincesinde sözcük *anarchia* haline geldi. Erken ortaçağda ise "öncesiz" varlık olarak Tanrıyı betimlemek için kullanıldı; ancak daha sonra, başlangıçtaki Grek siyasal tanımını yeniden kazandı. Günümüzde anarşizm sözcüğü, kurumsal bir otorite ya da hükümet olmaksızın yaşayan bir insanın durumunu betimlemek için kullanılır. Başından itibaren anarşi sözcüğü, hem karışıklık ve kaosa yol açan yönetimsizlik durumuna ilişkin olumsuz bir anlam, hem de artık yönetime gerek duymayan bir topluma ilişkin olumlu bir anlam taşır.

Anarşizmin tam bir tanımını yapmak yanıltıcı olur, çünkü doğası gereği anarşizm antidogmatiktir. Belirli bir dünya görüşünü temel alan sabit bir doktrin yapısı sunmaz. Pek çok farklı düşünce akımı ve stratejiyi kapsayan, karmaşık ve ince bir zekâyı yansıtan bir felsefedir. Aslında anarşizm, sürekli değişen, yeni kaynaklarla beslenen, pek çok akıntı ve girdaptan oluşan, ama

daima geniş özgürlük okyanusuna doğru akan bir ırmak gibidir.

Anarşizmde pek çok farklı akım olsa da, anarşistler bazı temel varsayım ve merkezi temaları paylaşırlar. Anarşist felsefenin derinliklerine daldığınızda, genellikle insan doğasına ilişkin belirli bir görüş, mevcut düzene ilişkin bir eleştiri, özgür bir toplum vizyonu ve bu topluma ulaşmak için bir yöntem bulursunuz. Bütün anarşistler dışsal hükümetin ve Devlet'in meşruluğunu reddederler ve dayatılmış siyasal otoriteyi, hiyerarşiyi ve hâkimiyeti mahkûm ederler. Bir anarşi durumu, yani özgür ve eşit bireylerin gönüllü birliklerinden oluşan, merkezi olmayan ve kendi kendisini yöneten bir federasyon kurmaya çalışırlar. Anarşizmin nihai hedefi, bütün insanların kendi potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmelerine izin veren özgür bir toplum yaratmaktır.

Anarşizm baskı ve haksızlığa karşı ahlaki bir protestodan doğdu. İlk insan toplumları bile yönetmek isteyenlerle yönetilmeyi reddeden ya da bizzat kendisi yönetmek isteyenler arasında sürekli bir mücadeleye tanık oldu. İlk anarşist, ötekinin baskısını hisseden ve buna başkaldıran ilk kişiydi. Bu kişi, nasıl bir biçim alırsa alsın otoriteden bağımsız düşünme hakkını savunmakla kalmadı, aynı zamanda otoriteye meydan okudu.

İnsanlık tarihinde gerek düşüncede gerekse davranışta saptanabilir bir eğilim olarak anarşizm binlerce yıl öncesinden günümüze kadar izlenebilir. Kropotkin bir keresinde şu gözlemde bulundu: "Uygarlık tarihi boyunca, iki gelenek, birbirine ters düşen iki eğilim arasında çatışma olmuştur: Roma ve Halk; emperyal ve federalist; otoriter ve liberter."[1] Anarşizm bu sonuncu geleneğin parçasıdır. Bu, hâkimiyete karşı çıkan, özyönetimli toplumu norm olarak, otoriter ve hiyerarşik kurumlar yaratma yönelimini sapma olarak gören bir gelenektir.

Anarşizm, ister büyücü, rahip, fatih, ister asker, şef ya da hükümdar olsun, iktidar arayışındaki azınlıklar karşısında insanların kendi kendilerini yönetme talebinde bulundukları yerlerde biçimlenmeye başladı. Anarşist ruhun, yazılı tarih boyunca, klan, kabile, köy topluluğu, bağımsız şehir, lonca ve sendikalarda oluştuğu görülebilir.

Anarşist duyarlılık ilk kez kadim Çin'deki Taoistler arasında

1 Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role* (1897), çev. Vernon Richards, Freedom Press, 1969, s. 55.

görülmüş ve o zamandan beri bizlerle birlikte olmuştur. Klasik Grek düşüncesinde belirgin biçimde temsil edilir. Hıristiyanlık döneminde anarşizmin mesajı, ortaçağın büyük köylü isyanlarında doğrudan siyasal bir ifade kazandı. İngiliz Devrimi sırasında ortaya çıkan aşırı Sol hizipler, özellikle Kazıcılar ve Bağırganlar (Ranters)* derin bir anarşizm ruhuyla doluydular. Aynı şekilde on yedinci yüzyılda New England'da yapılan canlı kasaba mitinglerinde de anarşizm ruhu vardı.

Gene de bu dışavurumlar, deyim yerindeyse anarşizmin tarihöncesine aitti. Anarşizmin tutarlı bir ideoloji, Rönesans'ın giderek gelişen bireyci anlamını Aydınlanma'nın toplumsal ilerleme inancıyla birleştiren bir ideoloji olarak gelişmesi için feodalizmin çökmesi gerekiyordu. Modern formuyla anarşizm, kısmen merkezi Devletlerin ve ulusçuluğun yükselişine, kısmen de sanayileşme ve kapitalizme bir tepki olarak on sekizinci yüzyılın sonunda ortaya çıktı. Böylece anarşizm hem sermayeyi hem de Devlet'i yıkmak gibi ikili bir meydan okuma özelliği kazandı. Ancak kısa süre içinde, iki cephede, bir yanda mevcut Devlet düzenine ve kiliseye karşı, öte yanda oluşum halindeki sol hareket içindeki otoriter eğilimlere karşı mücadele etmek zorunda kaldı.

On dokuzuncu yüzyılda solun uğraştığı pek çok görüş ve mücadelenin parametrelerini Fransız Devrimi'nin oluşturduğu kuşku götürmez. Anarşist duygular ve örgütlenme Devrim sırasında çeşitli bölge ve belediyelerde görülebilir. Ancak "anarşist" terimi, federalizmi ve hükümetin ortadan kaldırılmasını savunan aşırı *sans culottes*'lara (baldırı çıplaklar) ve *enragé*'lere (kudurmuşlar) saldıran Jakobenler ve Jirondenler tarafından bir sövgü olarak kullanıldı. Anarşizmin gerçek babası, Kanalın öteki tarafında bulunmaktadır. Bu kişi, siyasal hükümetin "vahşi makinesi"nin kaldırılmasını sabırsızlıkla isteyen, anarşist ilkeleri ilk kez açıkça ifade eden William Godwin idi.[2]

On dokuzuncu yüzyılda büyük bir anarşist teori akımına ve anarşist bir hareketin gelişimine tanık olundu. Alman filozof Max Stirner, hem hükümeti hem de Devlet'i katı biçimde reddeden uzlaşmasız bir bireycilik formu geliştirdi. Kendisine bilinçli olarak anarşist diyen ilk kişi ise, bir Fransız, Pierre-Joseph Pro-

* Düşmanlarının verdiği isim: *Ranters (Bağırganlar)*. Rant, yüksek sesle, şatafatlı ve heyecanlı biçimde konuşmak anlamına gelir (ç.n.).

2 *The Anarchist Writings of William Godwin*, der. ve giriş bölümünü yazan Peter Marshall, Freedom Press, 1986, s. 92.

udhon oldu ve doğal düzeni ancak yapay hükümeti olmayan bir toplumun gerçekleştirebileceğini savundu. "İnsanın eşitlikte adalet arayışı gibi, toplum da anarşide düzen arar" diyordu.[3] Proudhon şu ünlü sloganları oluşturdu: "Anarşi Düzendir" ve "Mülkiyet Hırsızlıktır"

Rus devrimci Michael Bakunin, anarşizmi, "kabaca geliştirilmiş ve aşırı sonuçlara vardırılmış Proudhonizm" olarak betimledi.[4] Bakunin, sözcüğün iki anlamını (yaygın ve karmaşık devrimci ayaklanma ve bunu izleyecek istikrarlı bir toplumsal özgürlük ve dayanışma düzeni) kullanarak "anarşi" terimini halka mal etti. Eylemde anarşinin karizmatik bir örneğini veren Bakunin modern anarşist hareketin kendi kimliğini oluşturmasına da yardımcı oldu.

Bakunin'in aristokrat yurttaşı Peter Kropotkin, yüzyılın ikinci yarısında, bilimsel ilkeler temelinde sistemli bir toplumsal felsefe halinde geliştirdiği anarşizmi daha ikna edici hale getirmeye çalıştı. Bakunin'in, yapılan işe göre servet dağılımını öngören kolektivizmine, daha komünist bir görünüş vererek incelik kazandırdı. Kropotkin'in mekanik yaklaşımına tepki gösteren İtalyan Errico Malatesta toplumsal mücadelede iradenin önemini vurgulayarak anarşizme büyük bir değişiklik getirdi. Bu dönemde Amerika'da yaşayan Benjamin R. Tucker de Proudhon'un iktisat teorilerini benimsedi, ancak aşırı bireyci bir tutum aldı.

Tolstoy şiddeti çağrıştıran bir terim olduğu için kendisine açıkça anarşist demediyse de, Devlet ve mülkiyete karşı İsa'nın öğretileri temelinde anarşist bir eleştiri geliştirdi. Böylelikle anarşist hareket içinde etkin bir barışçı geleneğin gelişimine yardımcı oldu.

Yirminci yüzyılda Emma Goldman önemli bir feminist boyut katarken, daha yakın bir dönemde Murray Bookchin anarşizm ile toplumsal ekoloji arasında çarpıcı bir bağlantı kurdu. Ne var ki, daha yakın dönemlerin anarşist düşünürleri daha çok anarşist fikir ve değerlerin uygulanmasıyla ilgilenmişlerdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Rus Devrimi ve İspanyol Cumhuriyeti anarşizmin sınandığı büyük birer sahne oldu. Daha sonra anarşi akımı dindi, ama tamamen yok olmadı; sadece hareketin

3 *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, der. Steward Edwards, Macmillan, 1970, s. 89.

4 Michael Bakunin, *Oeuvres*, der. J. Guillaume, P. V. Stock, Paris, 1910, IV, s. 252.

demografik bileşimi daha orta sınıf hale geldi ve altmışlardan itibaren Yeni Sol, karşı kültür, barış, feminist ve Yeşil hareketleri belli başlı anarşist temaların çoğunu benimsedi.

Ancak anarşizm geniş bir ırmak olsa da, içindeki pek çok farklı akımı ayırt etmek mümkündür. Anarşistler ailesini bölen, esas olarak, insan doğası, strateji ve gelecekteki örgütlenmeyle ilgili farklı görüşlerdir. Ana akım toplumsal anarşistlerden oluşur, ancak akımın önemli bir parçasını bireyciler oluşturur. Esas olarak iktisadi örgütlenme konusunda ayrılan, karşılıkçılar, kolektivistler, komünistler ve sendikalistler, toplumsal anarşistler arasında yer alırlar. Bazıları, örneğin manevi ve felsefi anarşistler, kendi fikirlerine göre, diğerleri, sözgelişi pasifist anarşistler stratejilerine göre gruplaştırılabilirler.

Toplumsal anarşistler ve bireyciler genellikle birlikte çalışırlar, ancak vurguları farklıdır. Bireyciler zorunlu ortak çalışmayı tehlikeli bulurlar ve kolektivist bir toplumun grup tiranlığına yol açacağından endişe ederler. Öte yanda, toplumsal anarşistler, bireycilerden oluşan bir toplumun atomist olacağını ve rekabet ruhunun karşılıklı yardımlaşma ve genel dayanışmayı tahrip edebileceğini düşünürler. Bu türden ayrılıklar, her iki kanadın, topluluğu tahrip etmeksizin azami ölçüde özgürlük sağlamaya çalışan komünal bireycilik anlayışında birleşmesini engellemez.

Farklı anarşizm akımları arasındaki sınırlar belirgin değildir; aslında bu akımlar genellikle birbirine karışır. Karşılıkçılık, kolektivizm, komünizm ve sendikalizm, tıpkı kendi özgül isteklerini ve taleplerini en iyi şekilde karşılamayı amaçlayan farklı dernekler ve bölgeler gibi, aynı toplum içinde pekâlâ yan yana var olabilirler. Hiçbir anarşist gelecek kuşaklar için karşı çıkılamaz bir reçete oluşturmaya kalkışmaz.

Manevi anarşistler, insanları esas olarak dışsal hükümet engeli olmaksızın kendilerini yönetecek yetenekte manevi varlıklar olarak görürler. Çoğu, insan elinden çıkmış yasaları, öncelikle doğa yasaları ve Tanrının yasaları karşısında yükümlülük lehine reddeder; bazıları daha da ileri giderek, insani ya da ilahi hiçbir yasanın geçerli olmadığı bir ortamda yaşamak ister. Genellikle insani dürtülerin iyi ve yararlı olduğunu düşünürler. Manevi anarşizm belirli bir öğreti ya da mezheple bağlantılı değildir, ancak bu görüşün savunucuları örgütlü dini ve hiyerarşik kiliseyi tamamen reddederler.

Tolstoy ve Gandhi gibi pek çok manevi anarşist barışçı

inançlara bağlıdır. Barışçı anarşistler şiddetle karşılaşsalar bile fiziksel şiddet kullanmayı reddederler: Devlet'i ve hükümeti örgütlü şiddetin en yüksek ifadeleri olarak görür ve Randolph Bourne'nin "savaş Devlet'in sağlığıdır" görüşünü benimserler. Onların sözlüğünde Devlet, yasallaştırılmış saldırganlığı; savaş, kitlesel katliamı; askere alma, köleliği; ve asker, kiralık katili ifade eder. Şiddet yoluyla barışçı ve özgür bir toplum kurmanın imkânsız olduğunu öne sürerler, çünkü araçlar amaçların doğasını ister istemez etkileyecektir. Bu yüzden, Bart de Ligt'in dediği gibi, "şiddet büyüdükçe devrim küçülür."[5] Barışçı anarşistlerin seçtikleri taktikler, şiddet içermeyen doğrudan eylem, pasif direniş ve sivil itaatsizliktir; grev, boykot, gösteri ve işgal gibi eylemlere girişirler.

Düşünmeden yapılan her eylem keyfi görülse de, felsefi anarşizm, militanlar tarafından genellikle küçümsenir. Bütün anarşistler genel anlamda felsefidirler; ancak felsefi anarşist denilen kişiler genellikle evrensel ilkelerin arayışı içinde herhangi bir pratik eyleme girişmeksizin anarşist sonuçlara varan düşünürlerdir. Godwin gibi felsefi anarşistler, doğrudan eylemden uzak durma eğilimindeydiler. Ancak on dokuzuncu yüzyılın büyük anarşist düşünürleri -Proudhon, Bakunin, Kropotkin- kendi farklı anarşizm çizgilerini fiilen uygulamaya çalıştılar.

Anarşizmde, örgütlenme yöntemi olarak federalizmi, iktisadi ilke olarak karşılıkçılığı ve hedef olarak anarşiyi savunan saptanabilir bir toplumsal hareket olarak ortaya çıkan (Avrupa'da 1840'lardan itibaren) ilk akım Proudhonizm'dir. Karşılıkçılığın vazgeçilmez öncülü, toplumun Devlet müdahalesi olmaksızın birbiriyle serbest sözleşmeler yapabilen bireyler tarafından örgütlenmesiydi. Karşılıkçılar, mevcut Devlet ve sermayenin yerine, yaşamak için gerekli olan ihtiyaç maddelerini emek değer temelinde değiş tokuş eden ve bir halk bankasından serbest kredi sağlayan bireylerden oluşan bir kooperatif toplum önerdiler ve böyle bir toplumu yaratmaya çalıştılar. Bireyler ve küçük gruplar gene de kendi çalışma araçlarına sahip olacaklar ve bu araçlarla gerçekleştirdikleri ürünü alabileceklerdi. *Mutualité* (karşılıklı olma) temelinde kurulan dernekler, bir ürünü üretmek için gerekli olan ortalama çalışma süresine göre değerlendirilen bir emek sistemiyle, uygun bir alışveriş tarzının gerçekleştirilmesini sağlayacaklardı.

Daha geniş bir ölçekte, karşılıkçılar yerel toplulukların federalist bir sistem içinde birbirlerine bağlanmasını önerdiler. Böylece toplum yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası düzeyde, eşgüdümü konseyler tarafından sağlanan işçi dernekleri ve komünlerden oluşan geniş bir federasyon haline gelecekti. Bu konseylerin üyeleri, parlamentoların aksine, temsilcilerden değil, herhangi bir yürütme gücü olmayan ve anında geri çağrılabilecek delegelerden oluşacaktı. Herhangi bir merkezi otoriteye bağlı olmayan konseyler, aralarındaki eşgüdümü asgari bir sekreterlik hizmetiyle sağlayan yapılardan ibaret olacaktı.

Karşılıkçılık sadece ilk Uluslararası İşçi Birliği'nin (UİB) üyeleri tarafından benimsenmekle kalmadı; 1871 Paris Komünü sırasında pek çok devrimci kendisini karşılıkçı olarak tanımladı. Sınıf sistemine doğrudan saldırmadığı için karşılıkçılık, kendi bağımsızlıklarına sanayi işçi sınıfından daha fazla değer veren zanaatkârlar, sanatkârlar, çarşı esnafı ve küçük çiftçileri cezbediyordu.

Çok geçmeden UİB'nin federalist kanadındaki delegeler Proudhon'un karşılıkçı iktisadi doktrinini kolektivizm yönünde geliştirdiler. Bu terimi ilk kez Bakunin, Barış ve Özgürlük Ligası'nın 1868'de Bern'de toplanan İkinci Kongresinde kullandı. Kolektivistler, Devlet'in ortadan kaldırılması ve ekonominin ortak mülkiyet altında ve üretici derneklerinin denetiminde örgütlenmesi gerektiğine inanıyorlardı. Özel mülkiyeti sadece kişisel emeğin ürünüyle sınırlamak istiyorlar, ancak toprağın ve bütün diğer üretim araçlarının ortak mülkiyet altında olması gerektiğini öne sürüyorlardı.

Genelde kolektivistler üretimi ve dağıtımı örgütlemek için özgür bir üretici ve tüketici dernekleri federasyonu isterler. Şu sosyalist ilkeyi savunurlar: "herkesten yeteneğine göre, herkese yaptığı iş kadar." Bu anarşist kolektivizm formu, emek hareketi içindeki, herhangi bir devrimci geçiş hükümeti ya da diktatörlük olmaksızın özgür bir toplum yaratmak isteyen işçilerin yanı sıra köylülere de hitap ediyordu. Bakunin'den çok sonra neredeyse bütün İspanyol anarşistleri kolektivist oldu.

Birinci Enternasyonal'in 1870'lerde yok oluşundan sonra, Avrupa'daki anarşist hareket komünist bir yöne saptı. Komünizm ile anarşizm arasındaki farklılık önceleri pek belirgin değildi; hattâ "kolektif sosyalizm" çoğu kez "otoriter olmayan komü-

5 Bart de Ligt, *The Conquest of Violence: An Essay on War and Revolution*, çev. Honor Tracey, giriş Aldous Huxley, Routledge, 1937, s. 75.

nizm" ile aynı anlamda kullanılıyordu. Bununla birlikte anarşist komünistler, tıpkı Kropotkin gibi, üretim araçlarının yanı sıra emeğin ürünlerinin de ortak olması gerektiğine inanıyorlardı. Her birinin yaptığı iş herkesin yaptığı işle sarmalandığı için herhangi bir kişinin harcadığı emeğin tam değerini hesaplamak fiilen imkânsızdı. Bu nedenle anarşist komünistler, fiyat ve ücret sistemi ortadan kaldırılırken, ekonomiyi bütün toplumun yönetmesini istediler.

Kolektivistlerin işçi kolektifini toplumun temel birimi olarak gördükleri yerde, komünistler, bütün nüfusun -üreticilerin yanı sıra tüketiciler- oluşturduğu komünü temel alırlar. Şu ilkeyi ekonomide adaletin tanımı olarak benimserler: "Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar." Özgür bir komünist toplumda angaryanın anlamlı çalışmaya dönüştürülebileceğine ve herkes için göreli bir bolluk olabileceğine güvenirler. İktisadi ilişkiler, sonunda dayanışma ve karşılıklı yardımlaşmaya duyulan doğal insani sempatileri ifade edecek ve özgecilik kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Anarşist komünistler, insanın, bütün potansiyelini ancak toplum içinde gerçekleştirebilen bir toplumsal varlık olduğunu vurgulayarak, insan doğası konusunda bireycilerinkinden farklı bir görüşü savunurlar. Bireycilerin, bireyin ve kişisel özerkliğin egemenliğinden söz ettikleri yerde, komünistler, dayanışma ve işbirliği ihtiyacını vurgularlar. İnsanlar arası uygun ilişkinin, ne kadar aydınlanmış olursa olsun bir özçıkar ilişkisi değil, bir sempati ilişkisi olduğunu öne sürerler.

Anarko-sendikalizm onların karşılıklı yardımlaşma konusundaki görüşlerini paylaşır. Bu yaklaşımın kökleri, işçilerin özgürleşmesinin bizzat işçilerin görevi olması gerektiğini savunan Birinci Enternasyonal'e kadar izlenebilir. Ancak saptanabilir bir trend olarak bu hareket, yüzyılın sonunda, özellikle Fransa'daki otoriter sosyalizmin kullandığı yöntemlere tepki duyan, parlamenter siyasetleri ve Devlet'i anarşist tarzda reddeden işçilerin başlattığı devrimci sendika hareketinden çıkıp gelişti. Genelde sendikalizm "eylem yoluyla propaganda"yı savunanların dürtülerini yeniden yönlendirdi; hükümetin ve Devlet'in olmadığı eşit ve özgür bir topluma ilişkin en pozitif anarşizm fikirlerinin çoğunu benimsedi.

Anarko-sendikalizmi savunanlar, sendikaların ya da işçi birliklerinin, etkinliklerinin önemli bir parçasını oluştursa da sadece kendi üyelerinin koşullarının ve ücretlerinin iyileştirilmesiyle yetinmemelerini isterler. Bu örgütler daha pozitif bir rol edinmeli ve toplumsal olmanın yanı sıra eğitsel bir işlev görmeli, "gelecekteki toplumun en verimli tohumlarını, genelde sosyalizmin ilköğretim okulunu" oluşturmalıdırlar.[6] Eski toplumun kabuğu içinde gelişen işçi birlikleri, bir genel grev aracılığıyla devrim gerçekleştiğinde, işçilerin gerekli toplumsal dönüşümü üstlenmeye hazır olmalarını sağlayacak özyönetim birlikleri geliştirmelidirler. Bu birlikler, gelecekteki toplumun bir modeli olmanın yanı sıra, devrimin araçları olarak da düşünülmelidir.

Sendikalizmin en yapıcı evresi, özellikle Fransa ve İtalya'da 1894'ten 1914'e kadar yaşandı; anarko-sendikalistler Rus Devrimi'nde de önemli bir rol oynadılar. Ne var ki Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra anarko-sendikalizm, özellikle İspanya'da ve kısmen Latin Amerika'da yolunu kaybetmeye başladı. İşçi hareketinin yeterince örgütlü olmadığı ve sınıf mücadelesinin sert ve şiddetli olduğu yerlerde gelişme eğilimi gösterdi. Ancak uluslararası hareket, 1922'de Almanya'nın Berlin kentinde toplanan bir kongrede yeniden bir araya geldi. Kendisine Uluslararası İşçi Birliği adını verdi ve ilkeler bildirgesinde şu görüşleri savundu:

> Devrimci Sendikalizm her türlü iktisadi ve toplumsal tekelin kararlı düşmanıdır. Tarım ve fabrika işçilerinin herhangi bir hükümete ya da siyasal partiye bağımlılıktan tamamen kurtulmuş özgür bir konseyler sistemi temelinde oluşturdukları iktisadi komünler ve yönetim organları aracılığıyla bu tekeli ortadan kaldırmayı amaçlar. Devlet ve parti siyasetlerine karşı emeğin iktisadi örgütlenmesini savunur; insanların yönetilmesine karşı, nesnelerin yönetilmesini sağlar. Sonuç olarak, siyasal iktidarın fethini değil Devlet'in toplumsal hayattaki her türlü işlevine son verilmesini hedef olarak benimser.

Bu hedefler, anarko-sendikalizmin elde kalan son kalesinde, İspanyol Devrimi sırasında İspanya'da sınanacaktı. Burada sendikalistler Katalonya'daki sanayi kuruluşlarını devraldılar ve onları etkin ve üretken biçimde yönetecek yetenekte olduklarını kanıtladılar.

Pek çok anarşist, tarihsel önemine rağmen anarko-sendika-

6 Rudolf Rocker, *Anarcho-Syndicalism*, Secker & Warburg, 1938, s. 89.

lizmin, sınıf mücadelesini vurgulamakla birlikte çok dar bir özgür toplum vizyonuna sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. Anarko-sendikalizm, bir yanda, iş sorunları üzerinde yoğunlaşır ve herhangi bir sendika gibi daha iyi ücretler ve koşullar için verilen günlük mücadelelere kolayca hapsolabilir. Öte yanda, toplumsal devrimin başlangıcı olarak genel greve ütopyacı bir güven duyar. Her şeyden önce, bütün toplumun değil, ilkesel olarak sadece üreticilerin kurtuluşuyla ilgilenir.

Bireyci anarşizm, anarşizmin en uzlaşmasız formudur. Toplumsal bakımdan, bireyciler, toplumu organik bir bütün olarak değil, ayrı ve egemen bireylerden oluşan bir topluluk olarak görürler. Ahlaki bakımdan, bireyciliği yüksek değer olarak kutsar ve bireyin topluluk içinde eriyip gideceğinden korkarlar. İktisadi bakımdan, her bireyin kendi emeğinin ürünlerini serbestçe tasarruf edebilmesini isterler.

Bireyci anarşizm klasik liberalizme çok yakındır; onun özel mülkiyet ve iktisadi değişim anlayışının yanı sıra, kısıtlamanın yokluğu olarak özgürlük, faziletin ödülü olarak adalet tanımlarını da paylaşır. Aslında bireyci, hiçbir hükümet ya da Devlet formuyla bağdaşmayacak ölçüde liberal bir birey egemenliği anlayışı geliştirir. Her kişinin kendi bedenini ve mülkünü kapsayan ihlal edilemez bir alana sahip olduğu düşünülür. Bu özel alana yapılacak herhangi bir müdahale, saldırı kabul edilir: Vergilendirme, asker alma ve hukuk gibi baskı aygıtlarına sahip olan Devlet en büyük saldırgandır. Bireylerin, kendi bölgelerindeki egemenler olarak karşı karşıya gelecekleri, kendi aralarındaki ilişkileri gönüllü sözleşmelerle düzenleyecekleri söylenebilir.

Anarko-kapitalizm bireyci anarşizmden çıkıp gelişen yeni bir akımdır. Özel mülkiyet varlığını sürdürürken hükümeti ortadan kaldırmak ve ekonomide tam bir *laissez-faire* uygulamak ister. Bu görüşü savunanlar, bireyin egemenliğini vurgular ve gündelik hayata her türlü hükümet müdahalesini reddederler. Hükümet hizmetlerinin özel girişimcilere devredilmesini önerirler. Belediye binaları, caddeler ve parklar gibi sembolik kamusal mekânlar bile özel mülke dönüştürülecektir. Anarko-kapitalizm, son zamanlarda ABD'de moda olmuştur. Bu ülkedeki Liberter Parti pek çok anarko-kapitalist görüşü savunmaktadır. Büyük Britanya'da da Muhafazakâr Partinin sağ kanadı aynı dille konuşmaktadır.

Bütün anarşistler başkaları tarafından yönetilmek istemedikleri için bir ölçüde bireycidirler. Ancak kolektivistler ve komünistler toplumsal sorunların bireysel bir temelde ya da piyasanın görünmez eliyle çözülemeyeceğini savunurlar. Mevcut toplumu değiştirmek ve yerine adil bir toplum kurmak için, öteki insanlarla birleşmenin ve birlikte çalışmanın zorunlu olduğunu öne sürerler.

Son zamanlarda çeşitli anarşizm akımları birbirine biraz daha yakınlaşmıştır. Katı biçimde barışçı olanlar ya da ortak hedefe ulaşmak için asgari düzeyde şiddete izin verecek olanlar arasında sahici farklılıklar vardır. Militanlar daha felsefi yaklaşımlara karşı eleştireldirler ve komünistler bireycilere dayanışmanın önemini hatırlatırlar. Ancak farklı akımlar ayrı kollara ayrılmamışlar ya da mezhepler halinde katılaşmamışlardır. "Sıfatsız anarşizm" anlayışı üçüncü bin yılın meydan okuyuşu karşısında geniş bir cephe oluşturma bağlamında yeniden tartışılmaktadır.

Az sayıda inatçı fanatik dışında anarşistlerin çoğu, çeşitli akımları, köprülenemeyecek kadar derin birer kanyon gibi değil farklı vurguların birer ifadesi olarak görürler. Aslında bazıları, gündelik hayatta kendilerine bireyci, iş yerinde özyönetim isterken sendikalist ve malların ortaklaşa paylaşıldığı bir toplum arayışı içinde komünist demeyi kabul edeceklerdir. Farklı felsefi varsayım, strateji ve toplumsal tavsiyelere rağmen, anarşistler, Devletsiz ve hükümetsiz, özgür bir toplum arayışında birleşirler. Geniş anarşi ırmağı içinde hep birlikte büyük özgürlük denizine doğru akarlar.

2
Toplum ve Devlet



Anarşistler toplum ile Devlet arasında belirgin bir ayrım yaparlar. Bir gönüllü birlikler toplamı olarak gördükleri topluma değer verirken, baskıcı bir yasal düzen tasarımını sürdürmeyi amaçlayan belirli bir yapı olarak Devlet'i reddederler.[1] Anarşistlerin çoğu Devlet'i toplumun üzerinde yer alan ve bir kenara atılabilecek muazzam bir yük olarak resmetse de, daha yakın zamanlarda Gustav Landauer gibi bazıları, Devlet'in insanlar arasında kurulan belirli bir ilişki olduğunu ve toplumla örtüştüğünü vurgulamışlardır.

Toplum

Anarşist için toplum, Thomas Paine'in yazdığı gibi, bütün zamanlar için "bir nimet" ve insanlığın taşıdığı iyi olan her şeyin, işbirliği, karşılıklı yardımlaşma, sempati, dayanışma, inisiyatif ve kendiliğindenliğin toplandığı bir depodur.[2] Bu yüzden, Daniel Guérin gibi, anarşist "bir bütün olarak toplumu reddeder"[3] de-

1 Bkz. Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory*, Oxford University Press, 1967, s. 3.

2 Thomas Paine, *Common Sense*, der. Isaac Kramnick, Penguin, Harmondsworth, 1976, s. 65.

3 Guérin, *Anarchism*, s. 13.

mek çok yanlıştır. Sadece aşırı bireyci Stirner, Devlet'in yanı sıra topluma da saldırır, hatta insanların hedeflerine birlikte ulaşabilecekleri bir dernek ya da "benciller birliği" kurulmasını ister. Godwin, toplumu sadece bir "bireyler toplamı" olarak görebiliyordu, ancak "İnsan türünün en arzulanabilir durumu, bir toplum halidir"[4] derken anarşistlerin büyük bir bölümü adına konuşuyordu.

Anarşistler, Devlet'in insanın toplumsal ve siyasal örgütlenmesinde yeni bir gelişme olduğunu ve tarihin büyük bir bölümünde insanların hükümeti ve yasaları olmayan bir toplumda barışçı ve üretken bir tarzda örgütlendiklerini öne sürerler. Aslında pek çok toplumda, toplumsal düzen Devlet'in gelişmesiyle ters orantılı olarak var olur.

Hiçbir baskı gücü ve hiçbir toplumsal denetimin olmadığı bir toplum anlamında saf anarşi, muhtemelen hiçbir zaman var olmamıştır. Devletsiz toplumlar ve köylü toplumları bile toplumsal denetim araçları olarak onaylama ve onaylamama, her şeyin karşılıklı olması ve dışlama tehdidi gibi yaptırımlara başvururlar. Ancak modern antropoloji, organik ya da "ilkel" toplumlarda sınırlı bir güç yoğunlaşması olduğunu doğrular. Eğer otorite varsa, devredilmiş ya da nadiren dayatılmıştır ve pek çok toplumda zorla kurulan hiçbir komuta ve itaat ilişkisi olmamıştır.

İnsan, bir *homo sapiens* olarak ortaya çıkışından bu yana, kabaca üç gruba ayrılan Devletsiz topluluklar halinde yaşamıştır: Siyasal uzmanlaşmanın nadiren görüldüğü ve hiçbir resmi liderliğin (prestijli bazı bireyler aracılığıyla) olmadığı başsız toplumlar; şefin yoğunlaşmış gücü denetlemediği ve kalıtsal prestijinin genellikle cömertliğe bağlı olduğu şeflikler; ve karizmatik büyük adamın kendine düşen payları toplum yararına kullanmak üzere topladığı büyük adam sistemleri. Antropologlar pek çok farklı ve yerel anarşi tiplerini betimlemişlerdir. Bunlar bahçıvanlardan kırsallara, marjinal bölgelerde yaşayan Pigmeler ve Inuitler gibi küçük gruplardan Nijerya'daki Tiv ya da Doğu Hindistan'daki Santallar gibi büyük kabilelere kadar değişik özellikler gösterir.[5]

4 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 89, 50.

5 Bkz. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, s. 6-10; Ward, "Harmony through Complexity", *Anarchy in Action*, s. 44-52; John Pilgrim, "Anarchism and Stateless Societies", *Anarchy*, 58, Aralık 1965, s. 353-68; "Primitive Societies and Social Mythes", *A Decade of Anarchy*, 1961-70, der. Colin Ward, Freedom Press, 1987, s. 59-71; Harold Barclay, *People Without Government: An Anthropology of Anarchism*, Jahn & Averill, 1982 ve John Middleton & David Tait, der. *Tribe Without Rulers*, Routledge & Kegan Paul, 1958.

Ancak insanlar bu topluluklarda kırk ya da elli bin yıl yaşamış olsalar da, bu toplumların neredeyse hepsi son iki yüzyıl içinde Devletler tarafından özümlenmiş ya da yıkılmıştır.

Bu organik toplumların pek çoğu kuşkusuz modern liberterlere kısıtlı görünecektir. Bunlar genellikle yaşlılara gösterilen farklı muamele ve cinsiyetçilikle nitelendirilirler. İnsanların uydukları güçlü kolektif ahlaki ve dini sistemleri vardır. Güçlü ahlaki ve toplumsal baskıların yanı sıra doğaüstü yaptırımlar her toplum karşıtı davranışı baskı altına alır. Ancak bunlar, bütün sınırlamalarına rağmen bir "doğal durum"da kaçınılmaz olarak ortaya çıkan Hobbesçu evrensel savaş karabasanının sadece bir efsane olduğunu ortaya koyarlar. Yönetici ve önderler biçiminde hiyerarşisi olmayan bir toplum, ütopyacı bir rüya değil insanlığın kolektif deneyiminin bütünleyici bir parçasıdır. Anarşistler, bu organik toplumların kadim işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma örüntülerini modern anlamda bireysellik ve kişisel özerklikle birleştirmek isterler.

Aşırı bireyciler dışında anarşistler, toplumu insanlar için en iyisini sağlayan doğal durum olarak görürler. Onlara göre toplum, en az düzeyde müdahale edildiği zaman en iyisini gerçekleştiren ve kendi kendisini düzenleyen bir oluşumdur. Hükümetin yerine neyin geçirileceği sorulduğu zaman, anarşistler genellikle şu yanıtı verirler: "Kanserin yerine neyi geçirirsiniz?" Proudhon daha kesin bir yanıt veriyordu: "Hiçbir şeyi":

> Toplum sonsuz harekettir; onu kurmak ya da ona belirli bir tempo kazandırmak gerekmez. Kendi salınımını kendisi yaratır ve daima kendi kendisini kurar. Örgütlü bir toplum yasa koyuculara ne kadar az ihtiyaç duyarsa yasalara da o kadar az ihtiyaç duyar. Bir arı kovanı için örümcek ağı neyse, yasalar da toplum için odur; sadece arıları yakalamaya yarar.[6]

Böylece anarşistler mevcut dinsel ve siyasal kurumların genellikle akıldışı ve doğadışı olduğuna ve düzenli bir toplumsal hayatı engellediğine inanırlar. Kendi aygıtlarından vazgeçen toplum

6 Proudhon, alıntı, Rocker, *Nationalism and Culture*, Freedom Press, 1947, s. 231.

kendi yararlı ve yaratıcı çizgisini bulacaktır. Toplumsal düzen temelde ancak kişilerin ve mülkün güvenliğini sağlamak için hüküm sürebilir.

Toplum ve Devlet arasındaki bu temel ayrım anarşist düşünürlerin yanı sıra liberal düşünürler tarafından da savunulmuştur. Locke, insanları doğal durumda özgür ve eşit olarak resmetti. Doğal durumda yaşayan insanların hayatı, doğal hakların türediği doğa yasalarınca düzenleniyordu. Locke'un Devletten bağımsız olarak var olan doğal düzen nosyonu, klasik liberal *laissez-faire* savunusuna teorik zemin sağlar. Bu nosyon, anarşistlerden sadece, doğal durumda insanın canını, özgürlüğünü ve malını koruyacak yasaların ve sınırlı bir hükümetin olmadığı koşullarda insan hayatının belirsiz ve zor olabileceği konusunda ayrılır. Anarşistler insanlığın daima toplum halinde yaşadıkları konusunda Locke ile aynı görüştedirler, ancak hükümetin potansiyel toplumsal çatışmaya çare olacak yerde bu çatışmayı azdırdığını öne sürerler.

O halde anarşistler, insanların barış, özgürlük ve güven içinde bir arada yaşayabileceklerine inanırlar. Toplumsal anarşistler gönüllü işbirliğini güçlendirecek doğal dayanışmaya önem verirlerken, bireyciler akılcı özçıkar temelinde gönüllü sözleşmeler yoluyla işleri düzenlemenin mümkün olduğuna inanırlar. Hatta, doğal durumda bir hayatta kalma mücadelesi gören Sébastien Faure gibi az sayıda anarşist, yasaların, efendilerin ve baskının olmadığı koşullarda, "yaşamak için verilen korkunç mücadele"nin yerini "verimli bir anlaşma"nın alabileceğine inanır.[7] Bu durumda komünistlerin ve faşistlerin aslan gibi kükreyen Leviathan'ı bir yana, liberal gece bekçisi Devlet'e bile ihtiyaç yoktur. Doğal düzen kendiliğinden hüküm sürebilir.

Doğal Düzen

Anarşizmin temel varsayımlarından birine göre, doğa en iyi gelişimi kendi haline bırakıldığı zaman gösterir. Bir Taoist alegori şöyle der:

> Atlar kuru yerde yaşar, ot yer ve su içerler. Sevindiklerinde boyunlarını birbirine sürterler. Öfkelendiklerinde arkalarını döner ve birbirine çifte atarlar. Şimdiye kadar onlara yön veren sadece kendi mizaçları olmuştur. Ancak gem ve dizgin vurulduğunda, alınlarına metal plaka konulduğunda, kötü kötü bakmayı, ısırmak için başlarını çevirmeyi, geme ve dizginlere direnmeyi öğrenirler. Ve böylece atların doğaları bozulmuş olur.[8]

7 Sébastien Faure, *La Douleur universelle, la philosophie libertaire*, Savine, Paris, 1895, s. 217.

Aynısı insanlar için de geçerlidir. Müdahaleci ve hükmeden yöneticiler doğal uyumu ve dengeyi bozarlar. Ancak onlar doğaya ters düştükleri, doğal enerji akışını engellemeye çalıştıkları zaman, toplum içinde sorunlar ortaya çıkar. Anarşistin, özgürlüğün, tek başına olmanın yararlarına olan güveninin temelinde bir tür kozmik iyimserlik vardır. Doğal yasalar, insanların müdahalesine gerek olmaksızın, kendiliğinden düzeni sağlayacaktır.

Doğa anlayışları bakımından anarşistler, toplumun doğal zeminini, tarihsel olarak "şimdiki halde ya da olduğu gibi" (*natura naturata*) değil, felsefi olarak "olabileceği halde" (*natura naturans*) görme eğilimindedirler. Tıpkı Herakleitos gibi, onlar da doğayı sabit bir durum olarak değil, daha dinamik bir süreç olarak görürler: Ayaklarımızı aynı ırmağa asla iki kez sokamazsınız. Tutucu düşünürlerin doğanın en iyi "var olduğu haliyle", yani tarihin şimdiye kadar ortaya koyduğu şeylerle ifade edildiğine inandıkları yerde, ilerici düşünürler doğaya kendi potansiyelini gerçekleştirmesi açısından bakarlar. Anarşistlerin çoğu da, ilerlemeyi gerçekleştirmek için en iyi yolun doğayı kendi yararlı gidişatına terk etmek olduğuna inanır.

Doğanın yararına duyulan bu güven ilk olarak kadim Çin'de, Taoistler arasında ortaya çıkar. Erken Grek düşünürleri, özellikle Stoik'ler de insanların doğayla uyum içinde yaşamaları halinde her şeyin mükemmel olacağını düşünürler. Ortaçağda doğa, en alt formdan en yüksek forma -Mutlak Varlık ya da Tanrı- kadar uzanan hiyerarşik bir düzen içinde birbirine bağlı sonsuz sayıda halkadan oluşan bir Büyük Varlık Zinciri olarak kavranıyordu. Woodcock, anarşistlerin, insanın dünyadaki yerine ilişkin görüşleri bakımından Büyük Varlık Zinciri'nin değişik bir yorumuna inandıklarını öne sürmüştür.[9] Aslında, bir Varlık Zinciri olarak evren anlayışı ve bu anlayışın temelini oluşturan ilkeler -bolluk, süreklilik, derecelenme- derin biçimde tutucu bir anlayıştı. Ayrıca, Varlık Zinciri'nin hiyerarşik kozmogonisi, ortada

8 *Chuang Tzu*, çev. Herbert A. Giles (1889), Allen & Unwin, 1980, s. 98-9.

9 *Anarchist Reader*, s. 16.

insanın yer aldığı, canavardan meleklere kadar derecelenişiyle dönemin toplumsal hiyerarşisini yansıtıyordu. Bu yaklaşım on sekizinci yüzyılda, toplumun örgütlenmesinde hiçbir iyileşmenin olamayacağı ve Papa'nın aldığı kararların "her zaman doğru" olduğu inancına vardı.[10]

Aslında ilerici düşünürler, ancak on sekizinci yüzyılın sonuna doğru, durağan Varlık Zinciri nosyonu yerini daha evrimci bir doğa anlayışına bıraktığı zaman, modern uygarlığın eksikliklerini canlandırmak için doğaya bir denektaşı olarak başvurmaya başladılar. İlkelci (primitivist) Rousseau, daha doğal bir hayat tarzı geliştirmemiz gerektiğini öne sürerek, Avrupa uygarlığının yapaylığına tepki gösterdi. İnsanın doğal iyiliği hükümet ve siyasal kurumlar tarafından bozulmuştu. O halde doğal insanın gelişmesini sağlamak için hükümeti ve siyasal kurumları yeniden yaratmak gerekiyordu.

Anarşist düşüncede güçlü bir ilkelci damar olduğu kuşku götürmez. Bu yaklaşım, hem tarihin en iyi döneminin Devlet'in kuruluşundan önceki dönem olduğuna duyulan inanç bakımından kronolojik bir form, hem de modern uygarlığın kazanımlarının kötü olduğu fikri bakımından kültürel bir form kazanır. Bu inançlar, ilkel hayat olarak tahayyül edilen şeyin basitlik ve inceliğinin kutsanmasında birleştirilebilir. Ne var ki çoğu anarşist kayıp altın çağ denilen dönemi aramaz; bunun yerine yeni bir özbilinçli özgürlük çağı arayışı içindedir. Bu yüzden anarşistler geçmişte kalan daha mutlu bir hayat tarzından esinlenerek ve gelecekte yeni ve daha iyi bir hayat tarzı umarak hem ilkelci hem de ilerici bir tutum alırlar.

Bu nokta, Godwin'in her şeyden önce on sekizinci yüzyılın sonundaki anarşist fikirlere açıklık kazandıran eserinde belirgindir. Doğayı *natura naturans*, olabileceği halde görür. Ahlaki ve toplumsal ilerleme imkânına duyduğu güveni asla kaybetmez. Bir ateist olarak, gerçeğin her şeye gücü yettiğine ve evrensel olduğuna inanıyordu. Yaşlılık döneminde, bütün evreni ayakta tutan ve ona uyum kazandıran gizemli ve yararlı bir güçten söz etmeye başladı. Proudhon da evrensel doğal yasaya inanıyor ve derin bir adalet duygusunun insana içkin olduğunu düşünüyordu: "o [insan], bireyi aşan ahlaki bir kodun ilkelerini kendi içinde taşır... Bunlar onun özünü ve bizatihi toplumun özünü oluşturur. Bunlar insan ruhunun karakteristik kalıbını oluşturur ve toplumsal ilişkiler sayesinde her gün arındırılır ve mükemmelleştirilir..."[11]

10 Bkz. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (1936), Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971, s. 196-7.

Bakunin doğaya ve topluma daha diyalektik bir tarzda bakıyor ve değişimin zıtların uzlaşmasıyla gerçekleşeceğini düşünüyordu: "doğal güçlerin uyumu, ancak hayatın ve hareketin gerçek koşulunu oluşturan sürekli bir mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkar. Doğada olduğu gibi toplumda da, mücadelenin olmadığı düzen, ölümdür." Ancak doğa, doğal yasalara uygun biçimde, bilinçsiz bir tarzda davranır. Bununla birlikte, evrensel düzen doğada ve toplumda var olur. Akıl yürütme gücüne sahip olan insan bile "doğal güçlerin birlik ve eyleminin maddi ürünü"dür.[12]

Kropotkin, sadece Proudhon gibi ahlak duygusunun içsel olduğuna değil, doğanın esas olarak karşılıklı yardımlaşmayla daha yüksek ve daha karmaşık formlara evrileceğine de inanıyordu. Malatesta ise Kropotkin'in aşırı iyimserliğini sorguladı ve anarşinin "Doğanın uyumsuzluklarına karşı insan toplumu içinde verilen mücadele" olduğunu öne sürdü. Ancak "doğal insan hemcinsleriyle sürekli bir çatışma durumundadır" dese de, toplumsal dayanışmanın ve uyumun mümkün olduğuna inanıyordu.[13] Murray Bookchin ve John Clark gibi modern teorisyenler, çeşitlilik içinde birliğin, karmaşıklığa rağmen uyumun ortaya koyduğu ekolojik ilkelerin özgür bir topluma uygulanabileceğini göstermeye, anarşizm ile ekoloji arasında bir bağlantı kurmaya çalışarak Kropotkin'i izlediler.

Böylece bütün anarşistler, Devlet ve hükümetin yapay kısıtlamaları ve dayatılmış otoritenin baskısı olmadığı taktirde insanlar arasında bir çıkarlar uyumunun oluşacağına inanırlar. En ateşli bireyciler bile, açıkça kendi çıkarlarını kollamaları halinde insanların çatışmayı en aza indirecek birlikler kurabileceklerine güvenirler. Kanaatleri ne olursa olsun anarşistler kendiliğinden düzene inanırlar. Ortak ihtiyaçlar konusunda, insanların kendilerini örgütleyebileceklerine ve otoritenin herhangi bir dayatmasından çok daha etkin ve yararlı olduğunu kanıtlayacak bir top-

11 Proudhon, *Selected Writings*, s. 249.

12 *Bakunin on Anarchy*, s. 271.

13 *Errico Malatesta: His Life and Ideas*, der. Vernon Richards, Freedom Press, 1977, s. 267, 277.

lumsal düzen yaratabileceklerine güvenirler.[14] Proudhon'un gözlemlediği gibi, özgürlük düzenin kızı değil anasıdır.

Ancak bütün anarşistler Devlet'in kaldırılmasını ister ve toplumsal düzenin nihai olarak galip geleceğine inanırlarken, bu güvenlerini farklı öncüllere ve modellere dayandırırlar.[15] Stirner ve Tucker gibi bireyciler, Adam Smith'in, gizli bir el, özel çıkarı genel yarara dönüştürecek ve çıkarların birbirine denk düşmesini sağlayacaktır şeklindeki iktisadi görüşünü geliştirdiler. İktisadi faaliyet sayısız kararı ve işlemi gerektirdiği için, tek bir birey ya da bireyler grubu tarafından başarılı biçimde düzenlenemez ya da yönlendirilemez. Bu yüzden ekonomiyi kendi haline bırakmak gerekir. Sonuç, kendi kendini düzenleyen bir iktisadi uyum sistemi olacaktır. Saint-Simon'un ünlü deyişiyle, "nesnelerin yönetimi" eninde sonunda "insanların yönetimi"nin yerini alacaktır.

Godwin, kendi uyumlu özgür toplum modelini, evrensel ahlak yasalarıyla uyum içinde olan aklın hâkimiyetine dayandırdı. Eğitim ve aydınlanma yoluyla insanlar, daha akılcı olacaklar, evrensel gerçekliği ve ortak çıkarlarını tanıyacaklar ve buna uygun biçimde davranacaklardı. Herkes gerçeğin sesini dinleyecekti. Proudhon insanların ister istemez birbirine bağımlı olduklarını, eşgüdümlü iradeleriyle ekonomik çıkarlarını gerçekleştireceklerini düşünüyordu. Bakunin, insanlığı yönetmek için vicdan ve aklın yeterli olduğuna inanıyordu. Bununla birlikte kendisi, insan bilincinin ve toplumun tarihsel olarak diyalektik bir tarzda gelişimini resmedecek kadar Hegelci idi. Giderek farklılaşan ihtiyaç ve çıkarları ancak kendiliğinden halk örgütlenmeleri karşılayabilirdi.

Hem Kropotkin hem de Tolstoy, kendi toplumsal uyum modellerini, kabile örgütlenmeleri ve köylere ilişkin gözlemlerine dayandırdılar. Bu türden toplulukların, gelenek ve gönüllülüğe göre, yasalar ve hükümet olmaksızın kendi hayatlarını düzenleme tarzlarından etkilendiler. Bu arada Kropotkin, anarşizmi topluma ve doğal tarihe ilişkin bilimsel araştırmalara dayandırmaya ve bunun, doğal ve toplumsal yasalarla uyum içinde yaşama arayışında akılcı bir felsefe oluşturduğunu kanıtlamaya çalıştı. İnsanlar diyordu, otoriter ve kapitalist Devletler tarafından baskılanmış ve çarpıtılmış doğal bir anlayış ve işbirliği içgüdüsü geliştirmişlerdir. Özgür bir toplumun kendiliğinden düzeni içinde, bunlar yeniden oluşacak ve güçlendirilecekti.

14 Bkz. benim makalem, "The Natural Order of Anarchy", *The New Internationalist*, Şubat 1979, s. 20-1; ve Ward, "The Theory of Spontaneous Order", *Anarchy in Action*, s. 28-38.

15 Bkz. April Carter, *The Political Theory of Anarchism*, Routledge & Kegan Paul, 1971, s. 78-9.

Devlet ve Hükümet

Devlet, 5500 yıl önce Mısır'da ortaya çıktı. Çinlilerin ve Romalılarınki gibi büyük imparatorluklar, belirgin dışsal sınırları olmaksızın yükseldiler ve çöktüler. Dünya nüfusunun büyük bir bölümü klanlar ya da kabileler içinde yaşamayı sürdürdü. Hayatları, âdetler ve tabularla düzenlendi; düzeni sürdüren ve onları bir arada tutan yasaları, siyasal yönetimleri, mahkemeleri ya da polisleri yoktu.

Devletle birlikte iktisadi eşitsizlik de ortaya çıktı. Özel mülkiyet ve sınıf ilişkileri, ancak toplum az sayıda kişi tarafından edinilen bir fazla üretebildiği zaman gelişti. Zengin, şamanın ya da savaşçının desteğini kazandığı zaman, belirli bir bölgede yüksek otorite olma iddiasında bir kurum olarak Devlet de oluşmaya başladı. Özel mülkiyeti korumak için yasalar çıkarıldı ve silahlı adamlardan oluşan özel bir grupla takviye edildi. Böylece Devlet, Locke'un tahayyül ettiği gibi, hayatı daha güvenli ve rahat kılmak için bir hükümet oluşturma amacıyla toplumsal bir sözleşme yapan iyi niyetli ve akılcı insanlar tarafından değil, toplumsal çatışma temelinde kuruldu.

Kropotkin, Devlet'in kökenleri üzerine yaptığı incelemede, Roma İmparatorluğu'nun bir Devlet olduğunu, ancak Grek şehirlerinin ve ortaçağ şehir cumhuriyetlerinin Devlet olmadığını öne sürer. Kropotkin'e göre, Avrupa uluslarında Devlet ancak on altıncı yüzyıldan sonra, özgür kasabalar ve bu kasabalar arasında kurulan federasyonlar biçiminde ortaya çıkmıştır. Bu süreç, topluma hâkim olan lortlar, avukatlar ve rahiplerden oluşan bir "Üçlü İttifak"la sonuçlandı.[16] Daha sonra bunlara, Devlet'i güçlendirmeye ve merkezileştirmeye devam eden ve serbest inisiyatifi ezen kapitalistler katıldı. Bu süre içinde halk işbirliği yapmaya ikna edildi ve gönüllü köleliğe giderek alıştırıldı.

Anarşistlerin çoğu bu tarih anlayışını genel hatlarıyla kabul

16 Kropotkin, *The State*, s. 31.

eder. Toplum daima kutsanırken, Devlet'in toplumdan ayrı, yapay bir üstyapı olduğunu hepsi kabul eder. O bir baskı aracı ve toplumsal kötülüğün başlıca nedenlerinden biridir. Bu nedenle anarşistler, Rousseau'nun öne sürdüğü, Devlet halkın Genel İradesi'ni ifade edebilir şeklindeki idealist görüşü reddederler. Devlet'i bir ulusun ruhunun ifadesi olarak görmeye çalışan Hegelci mistisizmin zerresini taşımazlar. Devlet'in kendi parçalarının toplamından daha büyük bir ahlaki varlık ya da siyasal yapı oluşturduğuna inanmazlar. Onun çıplak gücünü gözlerden gizleyen gizemlileştirici seremonileri ve ritüelleri incelerler. Azınlık yönetimini haklı çıkarmak için yurtseverliğe ve demokrasiye hitap edişini sorgularlar. Devlet'i belirli alanlarda bir sempati ve işbirliği merkezi olarak görebilen liberal iddiayı da kabul etmezler.

Öte yandan, anarşistler Max Weber'in belirli bir bölgede meşru fiziksel güç kullanımı tekeline sahip olma iddiasında bulunan bir yapı olarak Devlet tanımını kabul etmekte hiçbir sakınca görmezler. Devlet dış işgalciye ve iç muhaliflere karşı kendisini savunmak için, sahip olduğu zor kullanma tekelini ordu ve polis aracılığıyla kullanır. Belirli bir bölgenin yüksek otoritesi olarak Devlet, kendi yurttaşlarına komuta etmek ve onların itaat etmelerini sağlamak için tamamen meşru bir hakka sahip olduğunu iddia eder.

Anarşistler aynı zamanda Devlet'in her zaman zenginler ve güçlüler tarafından denetlendiği ve yasaların her zaman hâkim elitin çıkarlarına uygun düşecek şekilde yapıldığı konusunda sosyalistlerle aynı görüştedirler. Godwin, tıpkı Marx gibi, zenginlerin daima "dolaylı ya da dolaysız olarak Devlet'in yasa koyucusu" olduklarını ve hükümetin toplumdaki iktisadi eşitsizliğin sürmesini sağladığını görmüştür. Kropotkin, Devlet'in hem kadim hem de modern tarihte, daima "hâkim azınlıklar lehine tekeller oluşturma aracı" olduğunu öne sürdü.[17] Anarşistler, Devlet'in kaldırılmasıyla birlikte daha büyük bir eşitliğin nihayet kazanılacağını düşünürler, ancak özel mülkiyeti temel alan *laissez-faire*'den gönüllü komünizme kadar değişen çok farklı iktisadi sistemler önerirler.

Kuşkusuz Devlet ile hükümet arasında bir farklılık vardır. Belirli bir bölgede, hükümetler gelip giderken, Devlet olduğu gibi kalır. Hükümet, Devlet'in içinde yer alan ve yasaları çıkarmak için gerekli meşru otoriteye sahip olduğunu iddia eden bir organdır; aynı zamanda Devlet aygıtlarını yönetir ve denetler. Hükümet, İktidarı uygular ve kullanırken, anayasa ya da âdetlere dayanan belirli prosedürleri izler. Tucker, Devlet'i, belirli bir bölgede kurulan "yönetim tekeli" ve hükümeti "bireyin özel alanına bir saldırı" olarak tanımlamıştır.[18]

Ancak anarşistlerin çoğu Devlet ve hükümet terimlerini, sanki bunlar toplumdaki siyasal otoritenin toplandığı tek bir yeri anlatıyormuş gibi, gevşek biçimde kullanırlar. Bütün anarşistler Devlet'e karşı çıkarlarken, bir kısmı, geçiş dönemi içinde zayıflatılmış bir form olarak hükümetin varlığına izin vermeye hazırdır. Avrupa'daki ulus-devletler modern formlarını kazanmaya başladıkları bir sırada, Godwin esas olarak hükümetin kötülükleri hakkında yazıyordu. İnsanların önceleri karşılıklı yardımlaşma amacıyla bir araya geldiklerini, ama "az sayıda kişinin hatalarının ve sapkınlığı"nın bir hükümet formu içinde kısıtlanma ihtiyacına yol açtığını öne sürdü. Ancak hükümetin adaletsizliği ortadan kaldırmayı amaçlarken yarattığı sonuç, topluluğun baskı gücünü yoğunlaştırarak ve mülkiyette eşitsizliği artırarak adaletsizliği sürdürmek olmuştu. Hükümetler bir kez kurulduklarında halkın dinamik yaratıcılığını ve kendiliğindenliğini engellerler:

> Onlar "toplumda var olan canlılığa el atarlar ve onun hareketini durdururlar." Eğilimleri yolsuzluğu sürdürmektir. Bir zamanlar haklı ve yararlı görülen her şeyi, gelecek kuşaklar için gerçekleştirmeyi vaat ederler. İnsanın genel eğilimlerini tersine çevirirler ve çektiğimiz acıları sürdürürler ve bize mükemmellik için geriye doğru bakmayı öğretirler. Bizi, değişim ve iyileşmeye değil kamusal refah arayışına yöneltirler, ancak bunu atalarımızın kararlarına çok az saygı duyarak yaparlar, sanki insan zihninin doğası daima yozlaşmak ve asla ilerlememekmiş gibi davranırlar.[19]

Öte yanda, bireyci Stirner, kötülüğün nedeni olarak Devlet üzerinde odaklandı. "Her Devlet bir despotizmdir, bir ya da birden çok despottan oluşur."[20] Amaçlarından biri de bireyi sınırlamak,

17 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 89; Kropotkin, *Anarchism and Anarchist Communism*, s. 9.

18 Tucker, *Instead of a Book*, s. 21-3.

19 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 90.

20 Max Stirner, *The Ego & Its Own*, çev. Steven T. Byington (1907), *Anarchist Reader* içinde, s. 240.

denetlemek ve ona boyun eğdirmektir.

Bütün anarşistler Godwin ve Stirmer kadar tutarlı değildirler. Proudhon insanın insanı yönetmesinin kölelik olduğunu doğruladı, ancak paradoksal biçimde anarşiyi, "hükümet formu"nda bir hükümdarın ya da bir egemenin yokluğu olarak tanımladı. Hatta federalizm üzerine yazdığı geç bir eserde, toplumun içindeki "başlıca harekete geçirici ve kapsayıcı yönetmen" olduğu için Devlette olumlu bir yön buldu.[21] Bununla birlikte, "anarşik hükümet"in çelişkili bir terim olduğunu kabul etti ve hükümet ile bürokrasiye ilişkin en lanetleyici betimlemelerden birini yaptı:

> Yönetilmek, ne hakkı ne kerameti ne de iffeti olan yaratıklar tarafından izlenmek, soruşturulmak, gözetlenmek, yönlendirilmek, yasalara uydurulmak, düzene sokulmak, kapatılmak, telkinlere ve vaazlara maruz kalmak, denetlenmek, yorumlanmak, değerlendirilmek, sansüre uğratılmak ve komuta edilmektir... Yönetilmek, kişinin her hareketinde, her eyleminde ve yaptığı her işlemde, mimlenmesi, kaydedilmesi, nüfus sayımına tabi tutulması, vergilendirilmesi, damgalanması, fiyatlandırılması, değerlendirilmesi, patentinin alınması, yetkilendirilmesi, müsaadeye tabi kılınması, tavsiye edilmesi, ikaz edilmesi, men edilmesi, doğru yola sokulması ve düzeltilmesi anlamına gelir. Hükümet, haraca bağlanmak, terbiye edilmek, fidye ödemeye mecbur bırakılmak, sömürülmek, tekelleştirilmek, gasp edilmek, baskı altına alınmak, gizemlileştirilmek, soyulmak anlamına gelir; bütün bunlar kamu yararı ve halkın çıkarları için yapılır. Daha sonra, ilk direniş belirtisi ya da şikâyet sözcüğünde kişi baskı altına alınır, para cezasına çarptırılır, hor görülür, tedirgin edilir, takip edilir, apar topar alınıp götürülür, dövülür, boğularak idam edilir, hapse atılır, vurulur, makineli tüfekle taranır, yargılanır, hüküm giyer, sürgüne gönderilir, kurban edilir, satılır, ihanete uğratılır ve üstüne üstlük bir de küçük düşürülür, alay edilir, kızdırılır ve onuru kırılır. Hükümet işte budur; onun adaleti de ahlakı da budur![22]

Bakunin, en mükemmel retoriklerinden birinde, toplumun kendiliğinden hayatını ezdiği için Devlet'i mahkûm etti. Ama o da her zaman tutarlı değildi. Birinci Enternasyonal'de Bakunin ve taraftarları "sosyalist kolektif"in eşanlamlısı olarak, "yeniden oluşturulan Devlet", "yeni ve devrimci Devlet" hatta "sosyalist Devlet" terimlerini kullandılar. Ancak buradaki belirsizliğin otoriter sosyalistler ve Marksistler tarafından istismar edilebileceğini fark edenler, mevcut Devlet'in yerine geçirmek istedikleri şeyin daha doğru bir tanımı olarak *federasyon* ya da komünler *dayanışmasını* önerdiler. Bakunin, 1869'da toplanan Basel Kongresi'nde yaptığı konuşmada toplumsal servetin kolektifleştirilmesinden yana olduğunu açıkça ifade etti. Bu sözlerle, "mülkiyetin onay mercii ve yegâne garantörü olan adli ve siyasal Devlet'in ortadan kaldırılmasıyla, şu anda mülk sahibi olan herkesin mülksüzleştirilmesi"ni kastediyordu. Daha sonraki örgütlenme formuna gelince, Bakunin komünler *dayanışmasından* yanaydı, çünkü bu türden *dayanışma*, "toplumun tepeden tırnağa örgütlenmesi"ni gerektirecekti.[23]

Bazı anarşistlerin hükümet ile Devlet'i birbirine karıştırmaları, en açık biçimde Malatesta'da görülür. *Anarchy* (1891) başlıklı broşüründe Devlet'i şöyle tanımladı:

> Siyasal, yasa koyan, adli, askeri ve mali kurumların toplamı [Bu kurum sayesinde] içişlerinin yönetimini, kişisel davranışın denetimini, kişisel güvenlik sorumluluğunu halktan alarak, gasp ya da yetkilendirme yoluyla başkalarına verir; herkes ve her şey için yasa yapma ve gerektiğinde kolektif zor kullanarak insanları bu yasalara uymaya mecbur etme yetkisi edinir.

Ancak Malatesta, bu anlamda *Devlet* sözcüğünün *hükümet* anlamına geldiğini ya da başka şekilde belirtmek gerekirse, "hükümetin cisimleştirdiği durumun kişi dışı, soyut ifadesi" olduğunu da ekledi. Devlet sözcüğü genellikle belirli bir bölgede toplanan belirli bir insan topluluğunu betimlemek ve bir ülkenin yüksek yönetimini kastetmek amacıyla kullanıldığı için, "Devlet'in ortadan kaldırılması" ifadesini "daha açık ve daha somut olan, *hükümetin ortadan kaldırılması* terimi"yle değiştirmeyi tercih etti.[24]

Kropotkin hem hükümetin hem de Devlet'in ortadan kaldı-

21 Proudhon, *Selected Writings*, s. 89, 110.

22 Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century* (1851), alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 15-16.

23 Bakunin, *age*, s. 61.

24 Malatesta, *Anarchy*, Freedom Press, 1974, s. 13-14.

rılmasıyla ilgileniyordu. Anarşizmi "hükümetsiz Sosyalizm sistemi" olarak, "toplumun hükümetsiz tasavvur edildiği bir hayat ve davranış ilkesi ya da teorisi" olarak tanımladı.[25] Devlet'in kökenleri üzerine yaptığı çalışmada (*The State*, 1897) Kropotkin, Devlet ile hükümet arasında ayrım yaptı. Ortaçağ şehirlerini ve onların hükümet kurumlarını meclisleri, seçilmiş yargıçları ve sivil otoriteye bağlı askeri güçleriyle birlikte övdüğü için bütün hükümetlerin aynı ölçüde kötü olduğunu düşünmez. Ancak Devlet ortaya çıktığında, sadece hükümet gibi toplumun üzerinde yer alan bir iktidarın varlığını değil, *"bölgesel bir yoğunlaşma ve toplumun pek çok ya da bütün işlevlerinin birkaç kişinin elinde yoğunlaşması"*nı da gerektiriyordu. Devlet, toplumun üyeleri arasında Devlet'in oluşumundan önce var olmayan bazı yeni ilişkilerin kurulması anlamına gelir. Devlet'in tarihsel misyonu, "insanların dolaysız biçimde bir araya gelmelerini önlemek, yerel ve bireysel inisiyatifin gelişmesini engellemek, var olan özgürlükleri ezmek, onların yeniden yeşermesini önlemek ve böylece kitleleri azınlıkların iradesine tabi kılmak" idi.[26]

Bu yüzyılda anarşist Devlet eleştirisi daha da karmaşıklaşmıştır. Gustav Landauer, "Devlet, bir durum, insanlar arasında belirli bir ilişki, bir davranış kalıbıdır; onu başka ilişkiler kurarak, farklı biçimde davranarak yıkarız" demektedir. "Yasal Devlet düzeni, ancak insanlar kendi aralarındaki mevcut bağlantıyı organik bir topluluk içinde kurulan bir bağlantıya dönüştürdükleri zaman geçmişte kalabilir."[27]

Daha yakın zamanlarda Murray Bookchin, Devlet'in sadece bir bürokratik ve baskıcı kurumlar takımı değil, aynı zamanda bir zihin durumu, "gerçekliği düzenlemek için telkin edilmiş bir zihniyet" olduğunu, ikna edici biçimde öne sürmüştür. Bu yüzyıl içinde liberal demokrasilerde Vahşi güç kullanma kapasitesi sınırlandırılmışsa da, Devlet saygı uyandırarak ve tebaasına güçsüzlük duygusu vererek güçlü bir psikolojik etki yaratmaya devam etmektedir. Aslında, onun sınırlarını belirlemek giderek zorlaşmış ve Devlet ile toplum arasındaki çizgi öylesine bulanıklaşmıştır ki, artık "Devlet, siyasal kurumlarını toplumsal kurum-

25 *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, der. Roger N. Baldwin (1927), yeni bsk. Benjamin Blom, New York, 1968, s. 46, 284.

26 Kropotkin, *The State*, s. 10, 52.

27 Gustav Landauer, alıntı, Martin Buber, *Paths in Utopia*, Beacon Press, Boston, 1958, s. 46.

larla, baskıcı işlevlerin bölüşümcü işlevlerle, yüksek düzeyde cezai işlemlerin düzenleyici işlemlerle ve nihayet sınıfın idari ihtiyaçlarla melezleştirilmesi"nin bir ürünü haline gelmiştir.[28]

Liberal Demokrasi

Anarşistler, liberal ve sosyalist müttefiklerinden Devlet konusunda ayrılırlar. Liberaller, zorlayıcı bir yasal düzen olarak Devlet'in, yurttaş ve insan haklarını korumak, engellenmemiş bir ekonomisi olan toplumdaki anlaşmazlık ve çatışmaları çözümlemek için gerekli olduğunu savunurlar. Liberal düşünür L. T. Hobhouse'un yazdığı gibi:

> Devlet'in zorlama işlevi bireysel zorlamayı aşmaktadır ve kuşkusuz, zorlama Devlet'in içinde yer alan bir bireyler grubu tarafından gerçekleştirilir. İfade özgürlüğü, kişinin ve mülkiyetin güvenliği, gerçek bir sözleşme özgürlüğü, toplanma ve örgütlenme hakları ve nihayet Devlet'in tekil üyelerin inatçılığı yüzünden bozguna uğratılmaması gereken ortak hedefleri gerçekleştirme gücü bu araçla sağlanır.[29]

Öte yanda, anarşistler, modern liberterlerin savundukları en asgari düzeyde "gece bekçisi" Devlet'in bile zengin ve kudretli kişiler tarafından denetleneceğini, onların çıkarlarını ve ayrıcalıklarını korumak için kullanılacağını savunurlar. Bireysel hakları koruduğu ne kadar iddia edilirse edilsin, hükümet daima "hâkim sınıfların elinde halk üzerindeki iktidarı sürdürmenin bir aracı" haline gelecektir.[30] Devlet, sağlıklı bir istikrar sağlamaktan çok, olumlu değişimi engeller; düzeni sağlayacak yerde çatışma yaratır; ticari girişimi güçlendirmeye çalıştığı yerde inisiyatifi tahrip eder. Güvenlik sağladığını iddia eder, ama sadece endişeyi artırır.

Anarşistler, temsili demokrasinin, monarşi, aristokrasi ya da despotizme tercih edilebilir olduğunu hissetseler de, özünde baskıcı olduğunu düşünürler. Demokratik Devlet teorisinin ikiz dayanağını -temsil ve çoğunluk yönetimi- çürütürler. Her şey-

28 Bookchin, *Ecology of Freedom*, s. 94, 124.

29 L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Williams & Norgate, tarihsiz, s. 146-7.

30 Kropotkin, *Paroles d'un révolté*, Marponet Flammarion, Paris, 1885, s. 34.

den önce, hiç kimse bir başkasını gerçekten temsil edemez ve bir başkasının yetkilerini devralmak imkânsızdır. İkinci olarak, çoğunluğun azınlığı -bu azınlık tek kişiden ibaret olsa bile- yönetme hakkı, azınlığın çoğunluğu yönetme hakkından daha fazla değildir. Godwin'e göre, oy vererek doğru olanı bulmak, "akıl ve adalete yapılan ağır bir hakaret"tir.[31] Hükümetin bireyi ve onun mülkünü, çoğunluğun iradesini yansıttığı için koruyabileceği düşüncesi bu nedenle açıkça adaletsiz bir düşüncedir.

Anarşistler Hobbes, Locke ve Rousseau tarafından neredeyse kutsal sayılan liberal toplumsal sözleşme teorisini de reddederler. Onlara göre, hiçbir hükümet kendisine rıza göstermeyen bir birey üzerinde yetki sahibi olamaz ve bir kişinin bütün yasalara bireysel olarak rıza göstereceğini ummak saçmadır. Amerikalı bireyci Lysander Spooner, ABD Anayasası'nı çözümleyerek Devlet'in sözleşme teorisinin yanlışlığını ortaya çıkardı. Herhangi birinin hükümet kurmak için bir sözleşme yaptığına dair hiçbir kanıt bulamadı ve oy verme ya da vergi ödeme uygulamalarını sözle ifade edilmemiş bir rızanın kanıtı olarak görmenin saçma olduğunu öne sürdü. Şu sonuca vardı: "Açıktır ki, hukuk ve aklın genel ilkeleri dikkate alındığında ... Anayasa, bir sözleşme değildir; hiç kimseyi bağlamaz ve geçmişte de bağlamamıştır; ve Anayasa uyarınca davranıyormuş gibi yapan herkes ... gaspçıdır ve onlara birer gaspçı olarak davranmak, herkesin sadece hakkı değil, aynı zamanda ahlaki görevidir".[32]

Bütün anarşistler bireyler arası sözleşmeler konusunda aynı görüşü paylaşmazlar. Godwin bütün sözleşme biçimlerini reddetti, çünkü bunlar genellikle geçmişteki budalalığın gelecekteki bilgeliğe hâkim kılınmasıyla sonuçlanıyordu. Bir eylem haklıysa, gerçekleştirilmelidir; değilse, ondan sakınılmalıdır. Ayrıca bir sözleşme yükümlülüğüne ihtiyaç yoktur. Öte yanda, hem Proudhon hem de Kropotkin, sözleşmeleri Devletsiz bir anarşist toplumda insanlar arasındaki sorunları düzenlemek için yapılan gönüllü anlaşmalar olarak görüyorlardı. Ancak bu türden sözleşmeler yasal olarak zorunlu tutulamayacağı ve yaptırımlara bağlanamayacağı için, göreneksel anlamda bağlayıcı sözleşmelerden çok, birer niyet deklarasyonu gibidirler. İnsanlar bu sözleşmelere sadece pragmatik nedenlerle uyarlar. Bir birey yaptığı

31 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 114.

32 Lysander Spooner, *No Treason* (1870), alıntı, Miller, *Anarchism*, s. 37-8.

sözleşmeleri sürekli ihlal ederse, kısa süre içinde anlaşabileceği insan bulamayacaktır.

Anarşistler liberal demokrasinin ve temsili hükümetin doğasına ilişkin hayallere kapılmadılar. Proudhon, 1848 Devrimi sırasında bir süre Ulusal Meclis'te yer aldığında, uzun süredir kuşkulandığı şey doğrulanmış oldu: "Parlamenter Sina'ya ayak bastığım anda kitlelerden koptum. İnsan korkusu otoriteye mensup olan herkesin hastalığıdır; iktidarda olanlar için halk, düşmandır."[33] Bu yüzden Ptroudhon "Genel Oy Hakkı Karşıdevrimdir" diyor ve mücadelenin siyasal arenada değil iktisadi arenada verilmesi gerektiğini ısrarla belirtiyordu. Bakunin asla temsilci olarak bir parlamentoya girmedi ve bir siyasal partiye katılmadı. Başından beri şunun farkındaydı: "Her kim siyasal iktidardan söz ederse, hükmetmekten söz etmiş olur." Ve "Her türlü siyasal örgütlenme, özgürlüğün inkârı olduğu için sona ermeye mahkûmdur."[34] İspanyol İç Savaşı sırasında anarşistler, Franco'nun isyancılarına karşı savaşmak için bir süre cumhuriyetçi hükümete katıldılarsa da tarihsel anarşist hareket göreneksel siyasetin ortadan kaldırılmasını tutarlı biçimde savunmuştur. Popüler sloganları şuydu: "Kime oy verirseniz verin daima hükümete gider" ya da "Değişmesi için oy verdiğiniz bir şeyi yasadışı hale getirirler."

Modern liberal Devlet'in, son iki yüzyılın toplumsal mücadelelerinin bir sonucu olarak, kendi yurttaşları için refah ve eğitim sağlamak zorunda kaldığı kuşku götürmez. Nicolas Walter gibi bazı anarşistler, bütün Devlet kurumlarının kötü olmadığını çünkü otoritenin başka kurumlar tarafından kullanılmasına meydan okudukları ve arzulanabilir bazı toplumsal etkinlikleri gerçekleştirdikleri zaman yararlı bir işleve sahip olabildiklerini öne sürmüşlerdir. "Böylece kurtarıcı Devlet'e ve refah Devlet'ine, özgürlük için çalışan Devlet'e ve eşitlik için çalışan Devlet'e sahip oluruz."[35]

Bununla birlikte, Devlet'in başlıca görevi daima özgürlüğü sınırlamak ve eşitsizliği sürdürmek olmuştur. Yardımsever bir yüze sahip olabilmesine rağmen, Refah Devlet'i, kayıt, düzenleme ve gözetim aracılığıyla kendi tebaasının hayatı üzerindeki denetimini sıkılaştırarak kısıtlayıcı olabilir. Bu Devlet nobran ve

33 Proudhon, alıntı, *Anarchist Reader* içinde, s. 111.

34 Bakunin, *age*, s. 109.

35 Nicolas Walter, *About Anarchism*, Freedom Press, 1969, s. 10.

abartılı bir bürokrasi yaratır. George Woodcock'un öne sürdüğü gibi, bu Devlet, "daha açık biçimde totaliter herhangi bir sistem kadar usta bir baskı ve sıkı bir düzenleme aracı" haline gelebilir.[36] Tek başına insanları mutlu etmeyi başaramaz ve sahte bir güvenlik sağlayarak karşılıklı yardımlaşma pratiğini zayıflatır. Kaynakları en fazla ihtiyaç duyanlara yönlendirmeyerek israf eder. Anarşistler, kimin ihtiyaç duyduğuna karar veren Devlet'e vergi ödeyecek yerde, topluluk örgütlenmelerine gönüllü bağışta bulunarak ya da katılarak muhtaçlara doğrudan yardım etmeyi tercih ederler.

Liberal Devlet'e karşı öne sürülen argümanlar sosyalist Devlet'e de uygulanır, hatta fazlasıyla. Anarşistler, demokratik sosyalistlerin, Devlet'in, servet bölüşümünü ve refahı sağlamanın en iyi aracı olduğuna dair iddialarını reddederler. Sosyalist Devlet, uygulamada, topluluk hayatını boğan geniş bir bürokrasi üretme eğilimindedir. Hizmet etme iddiasında oldukları insanların çıkarlarından çok kendi çıkarlarına göre yöneten yeni bir bürokratlar *eliti yaratır*. Yaptığı yardımı kesme tehdidiyle ya da kendi yandaşlarını ödüllendirerek bağımlılığı ve uyumu teşvik eder. Gönüllü dernekleri ve karşılıklı yardımlaşmayı zayıflatarak, sonunda toplumu, toplumsal işçi ve polisle desteklenen yalnız bir sürüye dönüştürür. Ancak sosyal demokratların liberter ve merkezi olmayan bir sosyalizm formunu benimsemeleri halinde anarşistler, gönüllü federasyon ve dernek ilkelerini benimsetmek, bu yönde cesaret ve güç kazandırmak için onlara katılabilirler.

Marksist Devlet

Anarşistler ile Marksistlerin ilk bakışta pek çok ortak yanları vardır. Mevcut Devlet'i ayrıcalıklı ve zengin olanların çıkarlarını korumakla eleştirirler. Nihai hedef olarak özgür ve eşit bir toplum vizyonunu paylaşırlar. Ancak anarşistler ile Marksist-Leninistler arasındaki en büyük anlaşmazlık, Devlet'in toplum içindeki rolüne ilişkindir. Konu, on dokuzuncu yüzyılda Marx ile Bakunin arasında büyük bir anlaşmazlığa ve sonunda Birinci Enternasyonal İşçi Birliği'nin dağılmasına yol açtı.

Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde

36 Woodcock, "Tradition and Revolution", *The Raven, II*, 1988, s. 104.

(1884) tıpkı Kropotkin gibi, Devlet'in insanlık tarihinin yakın zamanlarında ve toplumdan ayrı bir yönetim aygıtı olarak doğduğunu öne sürdü: "o halde devlet, sonsuz bir geçmişten bu yana var olmamıştır. Devlet ve devlet iktidarı hakkında hiçbir fikri olmayan devletsiz toplumlar olmuştur." Devlet ancak toplumun sınıflara bölünmesiyle gelişmiş ve bir sınıfın diğeri üzerindeki hâkimiyetini muhafaza eden bir baskı mekanizması haline gelmişti. Kapitalist Devlet sadece mülk sahiplerine özgürlük sağlıyor, toplumun geri kalanına, işçilere ve köylülere boyun eğdiriyordu. Ne var ki Engels kendi kuşağının üretimin gelişimiyle sınıfların ve Devlet'in kaçınılmaz biçimde yok olacağı bir evreye yaklaşmakta olduğuna güveniyordu. O gün geldiğinde,

> üretimi özgür ve eşit üreticiler birliği temelinde yeniden örgütleyecek olan toplum, bütün Devlet mekanizmasını, ait olduğu yere, antikalar müzesine, çıkrık ve bronz baltanın yanına koyacak".[37]

Marx ve Engels, hasımlarını baskı altına almak ve üretimi yeniden örgütlemek için proletaryanın Devlet'i ele geçirmesinin zorunlu olduğunu düşünürlerken, proletaryanın bir sınıf olarak kendi üstünlüğünü ortadan kaldıracağı ve toplumun "her bir kişinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu haline geldiği bir birlik" oluşturacağı bir dönemin geleceğini umuyorlardı.[38] Engels'in *Anti-Dühring*'teki iddiası, Devlet'in çeşitli alanlara müdahalesinin gereksiz hale geleceği ve böylece kişilerin yönetiminin yerini nesnelerin yönetimine bırakacağıydı. Süreç içinde "Devlet 'ortadan kaldırılmayacak', *sönümlenecekti*."[39]

Engels, bununla birlikte, komünist toplumun kurulmasından önce geçişsel bir sosyalizm döneminde Devlet'in gerekli olduğunu öne sürüyordu. Bakunin ve anarşistler Paris Komünü'nün verdiği doğrudan demokrasi örneğinin özgür bir toplum modeli sağladığını iddia ederlerken, Engels şöyle diyordu:

> Anarşistler konuyu tepetaklak ediyorlar. Proletarya devriminin, siyasal devlet örgütünün yok oluşuyla başlaması gerektiğini ilan edi-

37 Engels, "The Origin of the Family, Private Property and the State", Marx & Engels, *Selected Works*, Lawrence & Wishart, 1968, s. 589.

38 Marx & Engels, *The Communist Manifesto*, der. A. J. P. Taylor, Harmondsworth, Penguin, 1967, s. 105.

39 Alıntı, Lenin, *The State and Revolution* (1917), Pekin, 1965, s. 19.

> yorlar ... Ancak böyle bir anda devleti yok etmek, muzaffer proletaryanın henüz fethettiği iktidarı, sayesinde savunacağı, kapitalist hasımlarının üstesinden geleceği ve iktisadi toplumsal devrimi gerçekleştirebileceği yegâne organizmayı yıkmak olacaktır...[40]

Lenin, Marx ve Engels'in Devlet konusundaki görüşlerini geliştirdi. Genel bir ilke olarak, "biz Marksistler, Devlet'in her türlüsüne ve tamamen karşıyız" diyordu.[41] Ağustos 1917'de, Bolşeviklerin iktidarı ele geçirmelerinden hemen önce yazdığı *Devlet ve Devrim* başlıklı broşürde Lenin, zaferin hemen ardından Devlet'in nasıl sönümlenmeye başlayacağını betimleyerek, proletarya devrimine ilişkin "en şiirsel ve yarı anarşist değerlendirme"yi yaptı.[42] Aslında Lenin, Devlet sorununun yaklaşan devrimin en önemli sorunu olduğunu düşünüyordu. Plekhanov'un *Anarşizm ve Sosyalizm* (1894) başlıklı broşürünü yorumlarken, onu "anarşizme karşı mücadelede en acil, en yakıcı ve siyasal bakımdan en önemli sorunu, yani devrimin devletle ilişkisini ve genelde devlet sorunu"nu tamamen göz ardı etmekle eleştirdi.[43] Daha da ileri giderek, modern sanayi toplumunun zorlamaya ya da dar anlamda uzmanlaşmaya ihtiyaç duymaksızın işlemesinin komünizmde mümkün olacağını iddia ederek, bir fabrikanın örgütlenme tarzı bakımından ister istemez otoriter olduğuna inanan Engels'ten ayrıldı.

Ancak Marksistler ve anarşistler bu istenen durumun gerçekleştirilmesi için kullanılacak araçlar konusunda derin bir anlaşmazlığa düştüler. Marx, geçiş niteliğindeki bir sosyalist dönemde "proletarya diktatörlüğü"ne ihtiyaç olduğunu öne sürdü ve bu yaklaşım, o zamandan beri Marksist-Leninist ortodoksinin önemli bir parçası haline geldi. Ancak anarşistler ile Marksistler arasındaki farklılık basit bir taktik sorun olmanın ötesindedir ve önemli teorik farklılıklar içerir. Marx'ın Bakunin ile tartışması önemli bir tarihsel boyut taşıyor, ancak önemli teorik kaygılarla da körükleniyordu. Marx, *Alman Ideolojisi*'nde Stirner'e, *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'a saldırdı. Onları diyalektik maddeciliği anlamamakla suçluyordu. Marx'ın, Hegel'in konumunu ters çevirmeye ve kapitalist ekonomiye burjuva Devlet karşısında öncelik vermeye çalıştığı yerde, anarşistler, Devlet'i ekonomi üzerinde belirleyici bir güç olarak görmekte ısrar ettiler. Devlet ortadan kaldırılmadan önce iktisadi koşulların olgunlaşmasını beklemek gerektiğini kabul edecek yerde, devrimci iradenin yaratıcı gücüne güveniyorlardı. Marx aynı zamanda anarşistlerin dayatılmış otoriteyi reddetmelerine de karşı çıktı; otorite formunun komünist toplumda değişeceğini düşünüyor, ancak otorite ilkesinin tamamen ortadan kaldırılmasına karşı çıkıyordu. Devlet iktidarını ele geçirmenin sadece devrimi savunmak için değil, üretici güçler üzerinde yeni toplumsal denetim türlerini geliştirmek için de gerekli olduğunu düşünüyordu.

40 Engels, "On the Occasion of Karl Marx's Death", *Anarchism and Anarcho-syndicalism: Selected Writings by Marx, Engels, Lenin*, der. N. Y. Kolpinsky, International Publishers, New York, 1972.

41 Lenin, *The Tasks of the Proletariat in our Revolution*, alıntı, Alexander Gray, *The Socialist Tradition*, s. 469.

42 Robert Conquest, *Lenin*, Fontana, 1972, s. 85.

43 Lenin, *State and Revolution*, s. 124.

Marx'ın gözünde anarşistler tutarlı bir sınıf çözümlemesi geliştirmeyi başaramadılar; ya Stirner gibi bireyci bir tutum alıyor, köylülüğü savunurken Proudhon'un yaptığı gibi "küçük burjuva" bir yaklaşımı benimsiyor ya da Bakunin gibi tanımlanmamış bir "halk"ın ya da "lümpen proletarya"nın yaratıcı enerjisine "oportünist" ve "voluntarist" bir inanç besliyorlardı. Bu eleştiride kuşkusuz bir doğruluk payı vardı. Marksistlerin aksine anarşistler özgül bir sınıfsal tabana sahip değildiler. Zengin ile yoksul arasında güç ve servet bakımından farklılıklar olduğunu kabul ediyor, kendilerini "halk" ile aynı safta görüyor, ancak belirli bir sınıfa benzersiz bir tarihsel rol vermiyorlardı. Proudhon, kariyerine esas olarak köylülükle ilgilenerek başladı; işçi sınıfının siyasal yeteneğine ilişkin düşüncelere son vermek istiyordu. Bakunin zaman zaman "işçi sınıfı" ve "proletarya" söylemini kullandı, ancak kimin devrimci işçi olduğunu belirtmek zorunda kaldığı zaman, eğitimsiz kent proletaryasından ve köylülerden söz etti. Tıpkı Marx gibi proleterlerin devrime götüreceğini düşünmesine rağmen, köylülüğün devrimci potansiyelini vurgulamaya devam etti. Ayrıca, mülksüzlerin ve vâris olmayanların, zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şeyleri olmadığı için ayaklanacaklarını düşündü.

Marx anarşistleri özellikle iktisadi ve kültürel düzeyde mücadeleyle yetindikleri, işçi sınıfının siyasal iktidarı fethetmesinin gerekliliğini kavrayamadıkları için eleştirdi. Siyaset, parlamenter formda bile Marx için ilerletici olabilirdi; göreneksel siyaseti aşmak için siyasal araçlar kullanmanın mümkün olduğu görüşünü

bile göz önünde tuttu. Enternasyonal'in Cenevre Kongresi'ne gönderdiği "Talimatlar"da, Proudhoncular karşı çıktı: işçi sınıfı "devlet iktidarının uyguladığı genel yasalar" aracılığıyla reformları kazanabilir ve "işçi sınıfının bu yasalara uyması devlet iktidarını güçlendirmez. Tam aksine, onlar şimdilik kendilerine karşı kullanılan bu iktidarı, kendileri için bir araç haline dönüştürür."[44] Bakunin'den söz ederken aşağılayıcı bir tutumla şöyle diyordu: "bu dangalak, aslında her sınıf hareketinin ister istemez ve her zaman bir siyasal hareket olduğunu bile anlayamıyor."[45] Özellikle Bakunin'i, "Toplumsal devrimin temeli iktisadi koşullar değil, iradedir," inancı yüzünden kınıyordu.[46]

Marx, Stirner, Proudhon ve Bakunin ile ilişkilerinde "asla alttan almıyor ve en aşağılayıcı ve hükmedici" tavrını takınıyordu.[47] Bunu yaparken, sadece kendi toplumsal ve siyasal düşüncesindeki otoriter eğilimi değil, kendi kişiliğinin otoriter yanını da açığa vuruyordu. Üstelik Birinci Enternasyonal'in ölümüne yol açan antianarşist manevraları, Marksistlerin denetimindeki gelecek Enternasyonallerin de katı ve monolitik olmasını sağladı ve bizzat Marksizm'in hiçbir muhalife tahammül edemeyen dogmatik bir öğreti halinde katılaşmasına neden oldu.

Bu sürece en çok katkıda bulunan Lenin oldu. Anarşistlere en çok devrimde Devlet'in rolü konusunda itiraz etti. Onların sadece Devlet'i ortadan kaldırmak istedikleri için değil, bunu bir gecede yapabileceklerine inandıkları için de hatalı olduklarını öne sürdü. Lenin devralınan bürokratik askeri Devlet mekanizmasını "ezmek" gerektiğini düşünüyordu. Ancak bu, Devlet iktidarının tamamen ortadan kalkması anlamına gelmiyordu, çünkü geçiş dönemi içinde kendi diktatörlüğünü uygularken, proletaryanın bu mekanizmayı kullanması zorunluydu. Tıpkı Marx gibi Lenin de, "demokratik merkeziyetçilik"e inanıyordu; bu yüzden, karşıdevrimci güçleri önlemek ve "burjuvazinin direnişini ezmek" için Devlet iktidarını güçlendirmek ve merkezileştirmek

44 Marx, "Instructions", *The First International and After*, der. David Fernbach Harmondsworth, Penguin, 1974, s. 89.

45 Marx'tan, Paul Lafargue'a, 19 Nisan 1870, Marx, Engels & Lenin, *Anarchism and Anarcho-syndicalism*, s. 46.

46 Bkz. Marx, "Conspectus of Bakunin's Statism and Anarchy", *The First International and After* içinde, s. 334.

47 Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, Routledge & Kegan Paul, 1980, s. 351.

zorunluydu.[48]

Lenin, Rusya'da iktidarı ele geçirmesinden hemen önce Devlet'in sönümlenmesini istediği için ikiyüzlülükle suçlanmıştır.[49] Bolşeviklerin Ekim 1917'de iktidarı ele geçirmelerinden sonra Lenin, Sovyetlerin gücünü zayıflatmaya, "öncü" Komünist Partisi eliyle hiyerarşik ve merkezi bir komuta yapısı kurmaya başladı. *Sol Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı* (1920) başlıklı çalışmasında, anarşistleri ve sosyalist devrimcileri, devrimin ertesi günü Devlet'i kaldırmak isteyerek sergiledikleri çocukça "oportünizm" yüzünden azarladı. Bolşevizmin, "anarşizm kokan ya da ondan ödünç bir şeyler alan *küçük burjuva devrimciliği*"ne karşı mücadele içinde nasıl "çelikleştiği"ni anlattı. Bu küçük burjuva devrimciliği devrimci aşırılığa kolayca sapabiliyor, ancak "sebat, örgütlenme, disiplin ve kararlılık yeteneği" taşımıyordu. Aslında Lenin, anarşizmin "işçi sınıfı hareketinin oportünist günahlarının sık rastlanan bir cezası" olduğunu ilan etti. Dünya Sanayi İşçileri'nin ve Rusya'daki anarko-sendikalist eğilimlerin, Sovyet sisteminin yönetimi konusunda "Sol Komünizm hataları"nı sürdürmeleri karşısında dehşete kapılıyordu.[50]

Ancak merkezileştirilmiş ve güçlendirilmiş Devlet'ine ve anarşist muhalefeti tasfiye etmesine rağmen Lenin, gene de Devlet'in sönümlenmesinin komünizmin nihai hedefi olduğuna kesinlikle inanıyordu. 1920'de Devlet konusunda yaptığı bir konuşmada, Devlet mekanizmasını (ya da "sopa"sını) sermayenin iktidarını yıkmakta olan sınıfın eline vermenin zorunlu olduğunu ısrarla belirtirken, "bu mekanizmayı hurdaya çıkaracakları" bir zamanın geleceğini de belirtiyor, "o zaman geldiğinde, ne Devlet ne de sömürü olacaktır" diyordu.[51]

Lenin'in nihai ideali ne olursa olsun, "Proletaryanın Diktatörlüğü"nü yönetecek öncü bir Komünist Partiye duyduğu güven, sonunda sadece Partinin diktatörlüğüne değil, tek bir adamın, Sovyetler Birliği'nde Stalin'in diktatörlüğüne yol açtı. Ayrıca bu yüzyılda Çin, Kuzey Kore, Vietnam ve Küba gibi diğer belli başlı Marksist-Leninist devrimlerde uygulanan "demokratik merkeziyetçilik" de pratikte elitist bir partinin denetiminde, yüksek düzeyde hiyerarşik ve otoriter Devletlerle sonuçlanmış-

48 Lenin, *The State and Revolution*, s. 63, 71.

49 Bkz. Conquest, *Lenin*, s. 63, 71.

50 Lenin, "Left-Wing" *Communism: An Infantile Disorder*, s. 16-17, 94.

51 Lenin, *The State* (1929), Peking, 1965, s. 24-5.

tır. Böylece Bakunin'in bir "İşçi Devleti"nin yeni bir "kızıl burjuvazi"ye yol açacağı konusunda yaptığı müthiş uyarılar trajik biçimde doğrulanmış oldu. Bu yüzyılda ortaya çıkan Komünist Devletler, anarşistlerin bir "Halk Devleti" ya da bir "Devrimci Hükümet"in, sadece mevcut tiranlığı sürdürmekle kalmayacağı, aynı zamanda genişleteceği konusunda duydukları korkuyu yeterince kanıtlamıştır.

Yasalar

Liberaller gibi anarşistler de Devlet'i aslında yasal bir kurum, yasaları da bu kurumun eylem tarzı olarak görürler.[52] Devlet yasal düzeni zorlayıcı bir ölçüde sürdürmek için tasarlanmıştır. Başlıca organları -yasama, yargı ve yürütme- yasaları oluşturmak, yorumlamak ve uygulamaktan sorumludur. Kesin bir tanım yapmak gerekirse, yasa, hükümet tarafından yapılan ve Devlet tarafından uygulanan bir yönetim kuralıdır.

Tolstoy, yasaları, canlı bir biçimde, "yöneten insanların, örgütlü şiddet araçlarıyla itaat etmeyenleri çarpmak, özgürlüklerini almak, hatta katletmek için oluşturdukları kurallar" olarak betimler.[53] Yasalar, arzularımıza bakılmaksızın belirli biçimde davranmamızı ya da belirli bir davranış biçiminden kaçınmamızı sağlamak için özgürlüğümüzü kısıtlar; yasalar, bizi doğru yolda tutan yüksek çitler gibidir. Devlet'in yasaları uygulamak için kullandığı yöntemler baskı yöntemleridir: Yasanın nihai gücü Devlet'in baskı gücüdür. Hobbes'un tanımladığı gibi, Leviathan'ın otoritesi nihai olarak kılıca dayanır; ya da modern eşiti olan, polis copuna ya da askerin silahına. Aslında Tolstoy'un gözlemlediği gibi, hükümetin karakteristik özelliği, "fiziksel ceza vermek ve kendi kararıyla cinayeti uygun bir eylem haline getirecek bir hak iddiasında bulunmak"tır.[54] Devlet'i reddeden anarşistlerin, onun, ifadesini hukuk kurallarında bulan en baskıcı yanını da reddetmeleri kaçınılmazdır. Jean Grave'ın sözleriyle, "anarşi ne iyi yasaların ne de iyi hükümetlerin olabileceğini, ne de yasaların tam olarak uygulanabileceğini kanıtlar ... insan yapısı olan yasal

52 Bkz. Barker, *Principles of Social and Political Theory*, s. 227.

53 Tolstoy, "The Slavery of Our Times", *Anarchist Reader*, s. 118.

54 Tolstoy, "Patriotism and Government", *The Works of Leo Tolstoy*, çev. Aylmer Maude, Henry Frowde, 1904, XLVI, I, s. 250.

kurallar tamamen keyfidir."[55]

Bütün anarşistler içinde yasaları en erken ve en sert biçimde eleştiren Godwin oldu. İlk olarak, insan yapısı yasaların gereksiz olduğunu, çünkü "değişmez aklın gerçek yargıç olduğu"nu öne sürdü. İnsanlar, evrensel adalet kurallarını aklın algıladığı şekilde bildirmekten ve yorumlamaktan daha fazlasını yapamazlar. İkincisi, yasaların başlıca zayıflığı, genel kural olarak taşıdıkları statüdür. Birbirinin aynı olan iki eylem yoktur ve yasalar, anlamsız biçimde, insan eylemlerinin pek çoğunu ortak bir ölçüye indirgemeye çalışır ve tıpkı Grek efsanesindeki, üzerine yatanların kesilip kısaltılarak ya da çekilip uzatılarak uydurulduğu Procrustes yatağı gibi bir işlev görürler. Üçüncüsü, yasal kurallar kaçınılmaz biçimde bu kuralları koyanların çıkarlarına uyacak şekilde düzenlenir ve aslında "üstün tiranların altta olanların rızasını ve ittifakını sayesinde satın aldıkları bir rüşvet anlaşması"nı ifade ederler.[56] En önemlisi, yasalar da tıpkı hükümet gibi insan zihnini durağan bir durumda sabitler ve onun doğal eğilimi olan süreksiz ilerlemeyi engeller.

Godwin, yasaların tehdit olarak kullandığı ya da zorla uyguladığı cezanın -kötü olana isteyerek kötülük yapılması- insan davranışını düzeltmek için uygun bir yol olmadığından emindir. İnsan içinde yaşadığı ortamın ürünü olduğu için, yaptığı şeyden sorumlu olduğu kesin olarak söylenemez. Bir katil işlediği suçtan ötürü elindeki hançerden daha fazla suçlanamaz. Onlar, içinde yaşadıkları koşulların tutsağı oldukları için özgür iradeye sahip değildirler. Bu nedenle, ister işlenen suçun karşılığı olarak, ister örnek ya da reform niyetine verilsin cezanın hiçbir ahlaki gerekçesi olamaz. Her türlü ceza, "üstü kapalı bir budalalık itirafı"dır, aslında, işlenen suçun kendisinden daha kötüdür, çünkü akıllı iknanın yeterli olduğu yerde zor kullanır. Zor, kimseyi ikna edemez ya da kimsede saygı uyandıramaz; sadece zihni bozar ve kişiyi onu kullanana yabancılaştırır.

Godwin, tıpkı hükümet gibi yasaların da sadece zararlı olmakla kalmadığını aynı zamanda gereksiz olduğunu düşünür. Toplum karşıtı eylemler için bulduğu çare, suçun hükümetteki ve hurafeye dayalı mülkiyetteki nedenlerini yok ederek ve eğitim aracı-

55 Jean Grave, *L'Anarchie, son but, ses moyens*, Stock, Paris, 1899, s. 3. Yeni bir tartışma için Bkz. Thom Holterman & Henevan Maarsweeh, *Law and Anarchism*, Montreal; Black Rose, 1984.

56 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 94, 98.

lığıyla insanların özel çıkarlarından çok toplumun yararını düşünmeye yönelmelerini teşvik ederek suçları azaltmaktı. Kötü alışkanlıklar ilkesel olarak yanlış olduğu için, aydınlanma, insanları faziletli kılmaya yetecektir.

Godwin, özgür bir toplumda bile şiddet kullanan insanları geçici olarak kısıtlamak gerekebileceğini kabul edecek kadar gerçekçiydi, ancak bu insanlara daima kibar davranılmalı ve mümkün olduğu kadar topluluk içinde tutulmaları sağlanmalıydı. Anlaşmazlıklar, mahkemeler ya da profesyonel avukatlarla değil, her vakanın özgül koşullarını göz önünde tutan halk jürileriyle çözümlenebilirdi. "Şundan daha açık bir düstur yoktur: 'Her dava kendisi için bir kural getirir.'"[57] Hedef daima suçluyu bulmak değil çatışmayı çözmek olmalıdır. Son olarak Godwin, jürilerin karar almaktan çok tavsiyede bulunmaları gerektiğine inanır. Yasaların yerine kamuoyu gücünün geçirilmesi toplumdışı eylemleri denetlemek için yeterli olacaktır. Ve toplum bir kez "adalet kuralları"nı tam olarak anladığında, yasalar gereksiz olacaktır.

Godwin'den sonra yasaların en ikna edici anarşist eleştirisini Kropotkin yaptı. Devlet'in içindeki bütün yasalar, diyordu, daima ayrıcalıklı sınıfların çıkarları dikkate alınarak yapılmıştır. Yasaların köklerini önce ilkel boşinançlara, daha sonra fatihlerin çıkardıkları kararnamelere kadar gerilerden izledi. İnsan ilişkileri özgün olarak âdet ve göreneklerle düzenleniyordu, ancak başat azınlık bu âdetleri kendi çıkarlarına göre değiştirebilmek için yasaları kullandı. Böylece yasalar "rahibin yaptırımına göre" oluştu ve "savaşçının sopası onun hizmetine verildi."[58]

Kropotkin insanlığı düzene sokmak için var olan milyonlarca yasayı üç temel kategoriye ayırdı: mülkiyetin korunması, hükümetlerin korunması, kişilerin korunması. Birincisi işçinin emeğinin ürününü edinmeyi ya da tekelciler arasındaki anlaşmazlıkları çözmeyi amaçlıyordu; aslında bu yasalar insan emeğinin haksız biçimde edinilmesini güvence altına almaktan başka bir amaç taşımıyordu. İkinci kategoriyi oluşturan anayasal hukuk, neredeyse tamamen mülk sahibi sınıfların çıkarlarını korumaya hizmet eden yönetim mekanizmasını sürdürmeyi amaçlıyordu. Üçüncü kategori, kişilerin korunması, en önemlisiydi, çünkü bu türden yasalar Avrupa toplumlarında güvenliğin sürdürülmesi bakımından vazgeçilmez görünüyordu. Bu yasalar, insan toplulukları için yararlı olan âdetlerin çekirdeklerinden hareketle geliştirildi, ancak hükümdarlar tarafından kendi hâkimiyetlerini kutsallaştırmak amacıyla benimsendikleri için, öteki hukuk kategorileri kadar yararsız ve aşağılayıcı hale geldiler.

57 *Age*, s. 74, 95.

58 Kropotkin, "Law and Authority", *Revolutionary Pamphlets*, s. 205.

Kropotkin, suçun başlıca destekçilerinin aylaklık, yasalar ve otorite olduğunu öne sürdü. Ancak mevcut suçların yaklaşık üçte ikisi mülkiyete karşı işlenen suçlar olduğu için, "günümüzde az sayıda ayrıcalıklı kişinin elinde olan mülkiyet, gerçek kaynağına yani topluma döndüğü zaman bu suçlar ortadan kalkacak ya da cüzi miktarlarla sınırlanacak" idi.[59] Kropotkin, hâlâ toplum karşıtı olan ve şiddete başvuran bu insanları cezalandırmanın uygun olmadığında ısrar eder, çünkü cezanın ağırlığı suçun miktarını azaltmaz. Rus ve Fransız hapishanelerinde yaşadığı deneyimlerden söz ederken, hapishaneleri fiziksel enerjiyi öldürmekle, bireysel iradeyi tahrip etmekle ve toplumu serbest bırakılan mahkûma "vebalı" gibi davranmaya teşvik etmekle suçluyordu.[60]

Hapishaneleri iyileştirmek mümkün değildir. Hapishaneler reformdan geçirildikçe iğrençleşir: Modern cezaevleri ortaçağ zindanlarından çok daha kötüdür. Toplum karşıtı eğilimleri tedavi etmenin en iyi yolu insana anlayışla yaklaşmaktır. Kropotkin şu sonuca varır:

> Siyasal örgütü olmayan ve bu nedenle bizler gibi kolayca ayartılamayan insanlar gayet iyi anlamışlardır ki, "suçlu" denilen insan sadece talihsizdir; çare onu dövmek, zincire vurmak ya da bir daracığında veya bir hapishanede öldürmek değil, en kardeşçe yaklaşımla, eşitlik temelinde davranarak ona yardımcı olmak, hayatını dürüst insanlar arasında geçirmesini sağlamaktır.[61]

Anarşistler, hükümetin, yasaların ve mülkiyet eşitsizliğinin olmadığı bir toplumda yaşayan bireyler arasında daha büyük bir çıkar uyumu olacağını düşünürler. Ancak herkesin derhal sorumlu biçimde davranmaya başlayacağını, bir daha hiçbir anlaş-

59 Kropotkin, *In Russian and French Prisons* (1887), *Anarchist Reader* içinde, s. 163.

60 *Age*, s. 124.

61 Kropotkin, "Law and Authority", *Anarchist Reader* içinde, s. 116. Ayrıca bkz. C. Cahm, "Kropotkin and Law", *Anarchism and Law*, s. 119-40.

mazlık ya da çatışmanın olmayacağını düşünmezler. Godwin ve Kropotkin, yasaların gücü yerine, kamuoyunun etkisini ve karşılıklı kınamayı tavsiye ederler. Kuşkusuz, kamuoyu tiranlığının yasalardan kaynaklanan baskının yerini alması gibi bir olasılık vardır. Ancak Godwin ve Kropotkin bir toplumsal denetim formu olarak kınamaya izin verirlerken, insanların nasıl davranmaları gerektiğine bizzat kendilerinin karar vermeleri gerektiğinde ısrar ederler.

Gene, toplum karşıtı bireylerin iyileştirilmeleri gereken hastalar olarak görüldükleri bir toplumda, psikolojik maniplasyon, hapsedilmekten daha baskıcı ve tiranca olabilir. Psikiyatrinin, muhalifleri yeniden biçimlendirmek için kullanılması otoriter toplumlarda kötü bir şöhret kazanmıştır. Stirner sorunu özlü bir biçimde koyar: "*İyileştirici araçlar* ya da *iyileştirme* sadece *cezalandırmanın* öteki yüzüdür, *iyileştirme teorisi cezalandırma teorisine* paralel gider; ikincisi bir eylemde doğruya karşı bir günah görüyorsa, birincisi onu *kişinin kendisine* karşı işlediği bir günah, kendi sağlığından bir sapma olarak alır."[62]

Kişisel özerkliğe ve bireysel özgürlüğe önem veren anarşistler, topluluk içindeki toplum karşıtı üyenin gerek fiziksel olarak cezalandırılmasının gerekse manipülatif biçimde iyileştirilmesinin taşıdığı insanlıkdışı niteliğin öteki sosyalistlere kıyasla daha çok farkındadırlar. Suçlulara akılcı ve dostça davranılması gerektiğini düşünür, onların insanlığına ve bireyselliğine saygı gösterilmesini isterler.

Ulus-Devlet

Ulus-Devlet, modern siyasal örgütlenmenin normu ve yurttaş sadakatinin başlıca hedefi haline gelmiştir. Devlet bir ulusun taşıdığı kimliğin bekçisi olarak görülür ve kendi bağımsızlıklarını kazanan sömürge insanları değişmez biçimde kendi Ulus-Devletlerini kurmak için mücadele ederler. Ancak kendi Devleti olmayan pek çok ulus da vardır ve pek çok Devlet birbirinden farklı uluslardan oluşur. Bu nedenle Ulus ve Devlet sözcükleri eşanlamlı değildir. Bunun arzulanması da gerekmez. Başından itibaren anarşistler, Ulus-Devletler'in meşruluğunu sorgulamışlar

62 Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 91.

ve bunların oluşmasına güçlü biçimde direnmişlerdir.[63] Ne var ki ulusçuluğun ve yurtseverliğin güçlü duygusal cazibesini göz ardı etmemişler ve bazıları, özellikle Proudhon ve Bakunin bunlara karşı koyamamışlardır.

Anarşistler, tıpkı kadim Stoikler gibi her zaman kozmopolit ve enternasyonalist bir bakış açısına sahip olmuşlar ve kendilerini "dünya yurttaşı" olarak görmüşlerdir. Genelde ulusal kurtuluş mücadelelerini daha geniş bir özgürlük mücadelesinin parçası olarak desteklemişler, ancak Devletçi özlemlere ve ulusçulara özgü sadakat duygularına karşı çıkmışlardır. Özellikle yönetilenleri yönetenlerle özdeşleyen ve onlara itaat aşılayan yurtseverliği eleştirmişlerdir. Ulus-Devletler arasındaki düşmanlığın savaşların başlıca nedenlerinden biri olduğunu düşünürler.

Godwin, insanları kendi ülkelerini sevmeye ve "bireylerin kendi kişisel varlıklarını topluluğun varlığı içinde var etme"ye, sanki bireysel varoluş soyut bir varlıkmış gibi teşvik eden Rousseau ve benzerlerine karşı çok eleştireldi. Kişinin kendi ülkesini sevmesi, "yığınları, kendi sahtekâr tasarımlarının kör araçları haline getirmek amacıyla sahtekârların kullandığı o sahte hayallerden biridir" diyordu. Bu yaklaşım, ülke için kazanım olan her şeyi "sevgili benliklerimiz" için kazanılmış gibi düşünmemizi sağlar. Yurtseverlik ayrıca, "çevremizdeki ülkelere yönelik bir nefret ve acımasızlık ruhu"na yol açar. Godwin, dar yurtseverliğin yerine evrensel yardımseverliği öğretti: En çok muhtaç olanlara ve hak edenlere, kendi kişisel bağlantılarımıza bakmaksızın yardım etmeliyiz. Tarafsız gözlemciler gibi davranmalı ve aile, kabile, ülke ya da ırk bağlarıyla yönlendirilmemeliyiz. Büyük imparatorluk ve yasama gücü olan birlik fikirleri "askeri kahramanlık günlerinin barbarca kalıntıları" olduğu için, Godwin, Ulus-Devlet'in yerine federe bölgelerden oluşan ve merkezi olmayan bir toplum istiyordu.[64]

Godwin gibi Tolstoy da yurtseverliği kararlı biçimde kınadı. Yurtseverliği, hükümetle ayrılmaz biçimde bağlantılı görüyordu. Hükümeti destekleyen ve savaşı besleyen yurtseverliğin "ham, zararlı, utanç verici ve kötü bir duygu ve dahası ahlakdışı" olduğunu ilan etti. Çünkü yurtseverlik, insanın kendisini "vatanın

63 Bkz. Geoffrey Ostergaard, "Resisting the Nation-State: The Pacifist and Anarchist Traditions", *The Nation-State: The Formation of Modern Politics*, der. Leonard Tivey, Martin Robertson, Oxford, 1981, s. 171-95.

64 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 104, 164.

oğlu ve kendi hükümetinin kölesi" olarak görmesini sağlıyor ve onu "kendi aklına ve vicdanına ters düşen eylemler"e yöneltiyordu.[65] İnsanların, ne herhangi bir vatanın ne de Hükümetin değil, sadece Tanrının oğulları olduklarını anlayabilmeleri halinde, birbirinin ne kölesi ne de düşmanı olacaklarını düşünüyordu.

Ne var ki bütün anarşistler yurtseverliği Godwin ve Tolstoy gibi sakınmadan mahkûm etmediler. Proudhon hiç kuşkusuz bir Fransız ulusçusuydu. Yaşlandıkça, sadece Fransız devrimci geleneğini değil, Fransız halkını ve bu halkın mirasını da kutsadı. Belirgin biçimde antisemitik idi. Bununla birlikte, federalizmin uluslar arasındaki düşmanlığı sona erdirecek ve imparatorlukları çözecek tek yanıt olduğunu öne sürdü. Tıpkı Rousseau gibi o da, bir ulusun toprağı ve nüfusu ne kadar çok olursa, tiranlık tehlikesinin o kadar büyük olacağını hissediyordu. Bu nedenle Birleşik Devletler ve Kanada'nın İngiltere'den ayrılması gibi bir sömürgesizleştirme süreci için çalıştı. Cezayir'in kendisini bir "Afrikalı Fransa" olarak yapılandıracağı günün geleceğini umuyordu.[66]

Bakunin anarşist olmadan önce ulusçuydu. Ulusçu önyargılar besliyor, özgürlük aşkını ve içten Slavları kutsuyor ve militarist Cermenleri lanetliyordu. Marx'ın otoriter olmasını, bir Alman ve bir Yahudi olmasına bağlıyordu. Ne var ki Bakunin'in Polonya ulusçuluğuna ve Panslavizm'e verdiği erken destek, Rus imparatorluğunun dağılması ve onun sömürgeleştirdiği halkların özgür kalması için duyduğu arzuyla güdüleniyordu. "Her türlü baskıya karşı her ulusal ayaklanmayı güçlü bir sempati"yle karşılıyor ve her halkın "kendisi olma hakkı"na sahip olduğunu ilan ediyordu. Bakunin'e göre "hiç kimse, kendi kılık kıyafetini, kendi âdetlerini, dilini, fikirlerini ya da yasalarını dayatma hakkına sahip değildir."[67]

Bakunin, ulusun "doğal bir olgu" olduğuna ve her ulusun özgür gelişme hakkına tartışmasız biçimde sahip olduğuna inanıyor, ancak ulusçuluğu, dışlayıcı bir eğilime sahip olduğu ve "evrenselliğin gücü"nden yoksun olduğu için meşru bir siyasal ilke olarak kabul edilebilir bulmuyordu.[68] İnce bir zekâyı yansıtan

65 Tolstoy, "Patriotism and Government" *op. cit*, s. 252.
66 Proudhon, alıntı, Guérin, *Anarchism içinde*, s. 68.
67 Bakunin, *age*.
68 Bakunin, alıntı, *Socialism and Nationalism*, der. E. Cahm & V. C. Fisera, Spokesman, Nottingham, 1978, s. 42.

yurtseverlik çözümlemesinde, üç tip yurtseverlik arasında ayrım yapar. Birincisi, "doğal"dır. Bu tipteki yurtseverlik "toplumsal olarak kabul edilmiş mirasa ya da hayatın geleneksel örüntüsüne, içgüdüsel, mekanik, eleştirel olmayan bir bağlılık"tır. Ancak bu tip yurtseverlik toplumsal dayanışmanın bir ifadesi olmakla birlikte, insanlığın evrimiyle ters orantılıdır. İkincisi "burjuva" yurtseverliğidir; amacı, Ulus-Devlet'in gücünü, yani "ulusun içindeki sömürücülerin bütün ayrıcalıklarının dayanağı"nı korumaktır. Üçüncüsü "proleter"dir. Bu, yurtseverliğin gerçekten kabul edilebilir olan yegâne biçimini oluşturur; ulusal farklılıkları ve Devlet sınırlarını önemsemez ve bütün dünyayı kucaklar."[69]

Bu nedenle Bakunin, "geniş, kardeşçe bir insanlık birliği" istiyor ve federalizm ilkesini bir bütün olarak dünyayı kapsayacak şekilde genişletiyordu. Bütün uluslar federasyonuna geçiş olarak bir Birleşik Avrupa Devletleri öneriyordu. "Avrupa ailesi" içindeki farklı halklar arasında bir iç savaşı önlemenin yegâne yolu buydu. Ne var ki, düşündüğü "Birleşik Devletler" merkezileşmiş, bürokratik ve askeri bir federasyon değil, ayrılma hakkına sahip üye ulusların içinde örgütlendikleri bir federasyondu. Bakunin, gerçek enternasyonalizmin kendi kaderini tayin hakkına dayandığını savunuyordu: "her birey, her dernek, komün ya da eyalet, her bölge ve ulus, sözde tarihsel iddialara ya da komşusunun uygunluğuna bakılmaksızın, kendi kaderini tayin etme, ötekilerle birleşme ya da birleşmeme, kimi istiyorsa onunla ittifak kurma ya da herhangi bir ittifaktan ayrılma hakkına mutlak anlamda sahiptir."[70] Fetihlerin, tarihsel ve coğrafi bozulmanın ürünü olan ulusların varlığına ancak bu şekilde son verilebilirdi. Ne var ki Bakunin, uzun vadede, ulusal sorunun toplumsal devrim karşısında ikincil olduğuna, toplumsal devrimin bir dünya devrimi olması gerektiğine inanıyordu.

Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture* (Ulusçuluk ve Kültür, 1937) başlıklı kapsamlı çalışmasında Ulus-Devlet'i en keskin biçimde mahkûm etmiştir. Rocker'e göre ulus, Devlet'in kökeni değil, ürünüdür: "Devlet'i yaratan ulus değil, ulusu yaratan Devlettir." Bu nedenle ulus, Devlet olmadan var olamaz. Ancak

69 *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, der. G. P. Maximoff, Free Pressi, New York, 1953, Bölüm İki, kısım x-xi.
70 Bakunin, alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 6-7.

Rocker bir kültüre ve toprağa yerel bağlılık duygularını inkâr etmez. "Toplumsal birliğin, karşılıklı bir ilişkinin doğal sonucu" olarak, ortak bir dil ve belirli hayat koşulları tarafından bir araya getirilen bir halk ile "yapay bir siyasal iktidar mücadelesi"nin ürünü olan ulus arasında ayrım yapar.[71] Bir halk daima dar sınırları olan bir topluluktan ibaretken, bir ulus genellikle ortak bir Devlet'in çerçevesine az ya da çok şiddet içeren araçlarla sıkıştırılmış bütün bir farklı halklar dizisini kapsar. Böylece Rocker, ulusçuluğu, yapay engeller yaratmaya çalıştığı ve topluluğun organik birliğini bozduğu için mahkûm eder.

Proudhon'dan güçlü biçimde etkilenen Gustav Landauer ulusçuluk ile anarşizmi birleştirmek gibi ilginç bir girişimde bulundu. Rocker gibi o da "Topluluk"u "Devlet"in karşısına koydu; Devletçi bir toplumda halk kendisini gerçek bir topluluk organizması içinde bir arada bulmaz. Topluluk, Devlet'in yanı sıra ve dışında var olur, ama henüz tam olarak gerçekleştirilmemiştir. Bu nedenle özgür bir topluluk yeni bir şeyin kurucusu değil, "her zaman temsil edilmiş, gömülmüş ve tahrip edilmiş olsa da Devlet'in yanı sıra var olan bir şeyin gerçekleştirilmesi ve yeniden yapılandırılması"dır.[72] Bu topluluğu, kişiler ve aileler birliğinden, çeşitli topluluklar, birlikler içindeki topluluklar haline gelecek şekilde geliştirmek zorunludur.

Landauer'e göre, "Devlet" olmasa da halkın "ulusluğu" devam eder. Ulus olmak, halkın kendi hayat tarzında, dilinde, geleneğinde, ortak bir geçmişe ilişkin anılarında ve gerçek bir komünal hayat oluşturma çabasında birleşmesinden ibarettir. Ardından şu görüş gelir: "bütün halkların bölgesel topluluk ruhundan yeniden doğuşu dışında hiçbir şey kurtuluşu sağlayamaz."[73] Ancak Landauer, eski komünal gelenekleri canlandırmak ve Devlet'i dağıtmak isterken, dar bir anlayışa sahip değildi. Rocker'ın "halk" kavramının başlıca özelliklerinin Landauer'in "ulus" kavramında bulunduğu görülür. Landauer'e göre ulus yapay bir bütün değil, topluluklardan oluşan bir topluluktur. Ayrıca birey sadece kendi ulusuyla özdeşlenmemeli, onu genişleyen insani çemberin bir halkası olarak görmelidir.

Böylece anarşistler, ister liberal, sosyal demokrat, ister Marksist formda olsun, en tutarlı ve özenli Devlet eleştirisini geliştirmişlerdir. Onlara göre, Devlet adaletsizliği ve zulmü ortadan kaldırmak istese bile, yapabileceği tek şey bunları daha da ağırlaştırmaktır. Savaşlara ve ulusal düşmanlıklara yol açar; yaratıcılığı ve bağımsızlığı ezer. Hükümetler ve hükümetlerin kendi iradeleri sayesinde dayattıkları yasalar da aynı derecede gereksiz ve zararlıdır. Aynı zamanda doğal düzene duydukları güven, anarşistlerin, toplumun dayatılmış otorite ve dışsal zorlama olmaksızın gelişeceğine inanmalarına yol açar. İnsanlar müdahalenin en az olduğu koşullarda en iyi gelişimi gösterirler; Devlet olmadan, inisiyatif geliştirebilecek, gönüllü anlaşmalar yapabilecek ve karşılıklı yardımlaşma sağlayabileceklerdir. Kadim işbirliği örüntülerini modern bireysellik duygusuyla birleştirerek tam olarak gerçekleşmiş bireyler haline gelebileceklerdir. Anarşist Devlet eleştirisi, sadece siyasal felsefenin pek çok temel varsayımını sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda Batı uygarlığının otoriter öncüllerine de meydan okur.

71 Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture*, s. 200-1.
72 Gustav Landauer, alıntı, Ward, *Anarchy in Action*, s. 11.
73 Landauer, alıntı, Buber, *Paths in Utopia*, s. 49.

3
Özgürlük ve Eşitlik



Anarşizm kendi başına bir felsefedir. Toplumsal bir hareket olarak aşırı bireycilikten komünizme kadar çok geniş bir yelpaze içinde gelişmiş olsa da, bütün anarşistler bazı ortak görüşleri paylaşırlar. Mevcut düzene ilişkin bir eleştiri, bir özgür toplum anlayışı ve bir toplumdan diğerine geçiş yöntemi sunarlar. En önemlisi, daha geniş bir özgürlük ve eşitliği gerçekleştirmek için dışsal otoritenin bütün baskıcı biçimlerini reddederler. Süreç içinde temel ahlaki ve siyasal felsefenin pek çok temel ilkesini aydınlatırlar. Her zaman tutarlı olmasalar da, Fransız Devrimi'nin başlattığı büyük özgürlük ve eşitlik ideallerine ilişkin naif ya da basitleştirilmiş bir görüşe sahip olmakla suçlanamazlar.

Mutlak özgürlüğü, anarşistlerin yüksek ideali ve bağlı oldukları merkezi görüş olarak görmek olağandır. Sébastian Faure yirmili yıllarda şöyle yazıyordu: "Anarşist doktrin tek bir sözcükle özetlenebilir: özgürlük."[1] Herbert Read'e göre özgürlük, "bütün değerlerin değeri"dir.[2] Anarşistler özgürlüğü insanlığın hayatında ve ilerleyişinde sürekli ve zorunlu bir faktör, insanla-

1 Sébastian Faure, "Anarchie", *Encylopédie Anarchiste*, Paris, tarihsiz. Bkz. Anthony Arblaster, "The Relevance of Anarchism", *The Socialist Register*, 1971, s. 198.

2 Herbert Read, 'Chains of Freedom", *Anarchy & Order*, s. 164.

rın onsuz gerçek boyutlarına ulaşmaları imkânsız olan esas doğruluk olarak görürler. Amerikalı bireyci Josiah Warren, şu sözleri yazarken anarşistlerin çoğu adına konuşmaktadır: "İnsan mıknatısın kutbu ya da suyun seviye arayışı gibi özgürlüğü arar ve toplum, her üyesi gerçekten özgür olana kadar sükûn bulamaz."[3]

Filozofların da gayet iyi fark ettikleri gibi, özgürlük nosyonu kavramsal bir labirent olabilir ve onun farklı anlamlarını dikkate almak gerekir. Anarşistler insan özgürlüğünü, kısıtlanmadan özgürlük biçimindeki olumsuz anlamda görürler. Anarşistlerin çoğu, özgürlüğü, kişinin dilediğini yapmak ve bütün potansiyelini gerçekleştirmek için özgür olması biçimindeki olumlu anlamda da görürler.[4] Ancak özgürlük daima üçlü bir ilişkidir ve sadece bir şey yapmak için bir şeyden özgürlüğü değil, aynı zamanda belirli aracılardan özgürlüğü gerektirir.[5] Kendi örneklerinde anarşistler belirli bir sınıfın ya da elitin değil, bütün insanlığın özgürlüğüyle ilgilenirler. Herkesin özgürlüğünü her bir kişinin özgürlüğünün zorunlu koşulu olarak görürler. Bakunin'in dediği gibi, "İnsan ancak eşit derecede özgür insanlar arasında gerçekten özgürdür."[6]

Herbert Read, toplumsal örgütlenmede ifadesini bulan siyasal bir ideal olarak "özgürlük" ile insanın kendiliğinden ve yaratıcı biçimde kazandığı "özgürlük" arasında ayrım yapar.[7] Bu ayrım tam tamına İngilizlere özgüyken, anarşistlerin çoğu, *libertas* sözcüğüne Romalıların verdikleri cumhuriyetçi bir anayasaya göre biçimlenmiş halk hükümeti anlamını reddeder. Onların başlıca kaygısı, dışsal siyasal otoriteden özgürlüktür. Locke'un yaptığı gibi, Devlet'in bireysel özgürlüğü korumak için gerekli olduğunu kabul etmezler. Rousseau'nun, kişinin kendisi için yaptığı yasalara meşru olarak itaat edebileceğini öne süren insan

3 Alıntı, Kenneth Rexroth, *Communalism: From its Origins to the Twentieth Century*, Seabury Press, New York, 1974, s. 236.

4 Olumlu ve olumsuz özgürlük ayrımı için Bkz. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford, 1958. Paul Thomas, anarşistlerin esas olarak özgürlüğün olumsuz anlamıyla ilgilendiklerini öne sürer. Bkz. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, s. 8.

5 Bkz. Gerald C. MacCalham, Jr., "Negative and Positive Freedom", *Contemporary Political Theory*, der. Anthony de Crespigny & Alan Wertheimer, Nelson, 1971, s. 107-26.

6 Bakunin, "Revoutionary Catechism" (1866), *Bakunin on Anarchy*, der. Sam Dolgoff (Allen & Unwin, 1973), s. 76, 261.

7 Read, Anarchy & Order, *age*, s. 23.

hakları nosyonunu da aynı şekilde reddederler. Anarşistlerin, bireyin Devlet hukukuna itaat ederek kendi "yüksek benliği"ni gerçekleştirebileceğini düşünen Hegel'in "zorunlu yücelim" kavramıyla yaptığı idealist özgürlük tanımıyla da ilişkileri yoktur.

Tam aksine anarşistler, sahici özgürlüğün ancak Devletsiz bir toplumda kazanılabileceğine inanırlar. Bu nedenle geleneksel sosyalist özgürlükleri, yokluk ve güvensizlikten özgürlük, yanı sıra liberal ifade, düşünce, örgütlenme ve hareket özgürlüğü olarak benimserler. İktisadi özgürlükten söz ettikleri zaman, hem Devlet'in iktisadi denetiminden liberal anlamda özgürlüğü, hem de iktisadi zorluklardan sosyalist anlamda özgürlüğü kastederler. Öte yanda birkaç kişinin sömürmek ve komuta etmek için sahip olduğu sözde "özgürlük" baskıya yol açtığı için arzulanabilir bir özgürlük formu değildir. Onlar özgürlüğün en tutarlı ve mantıklı savunucularıdırlar.

Bazı anarşistler Rabelais'in düsturunu benimserler: "Ne istiyorsan onu yap!" Faure, "istediğini değil de sadece hoşuna gideni ve kendisine uygun olanı yapan insan, özgür değildir" der.[8] Ancak az sayıda anarşist, sonuçları ne olursa olsun kişinin ne istiyorsa onu yapması gerektiğine inanır. Elisée Reclus, anarşizmde "kişinin kendi anlayışına göre eyleme hakkı", "kişinin kendi istediğini" yapma hakkı görür, ama hemen ekler: "bütün kolektif işlerde kendi iradesini başkalarının iradesiyle birleştirerek."[9] Godwin de benzer biçimde, özgürlük ile yetki arasında ayrım yapar. Genelin mutluluğuna katkıda bulunmak gibi sürekli bir görevimiz olduğu için hoşumuza gideni yapma konusunda olumlu bir hak sahibi olduğumuz görüşünü reddeder. Sınırlanmadan özgürlük (anlaşılabilir nedenler dışında) en önemlisidir, ancak "ahlaki bağımsızlık" daima zarar verir.[10] Bu nedenle ahlaki kısıtlamalardan değil, siyasal kısıtlamalardan özgür olmamız gerekir. Godwin'in konumu, Spinoza'nın özgür insanı sadece aklın emirlerine uyarak yaşayan insan olarak tanımlamasını andırır. Bakunin daha ileri giderek, doğal yasadan mutlak bağımsızlık fikrinin "çılgınca bir saçmalık," metafizikçilerin kafasından çıkan bir düşünce olduğunu öne sürer: "mutlak anlamda kendine yeterli öz-

8 Sébastian Faure, *Authorité et liberté*, Aux Bureaux de la Révolte, Paris, 1891, sayfa numarası yok.

9 Elisée Reclus, *L'Evolution, la révolution, et l'idéal anarchiste*, Stock, Paris, 1896, s. 143.

10 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 158.

gürlük, kişiyi var olmamaya mahkûm eder."[11] Marx ve Engels için olduğu gibi Bakunin için de özgürlük, kendi benliklerimiz ve dışsal doğa üzerinde, bir doğal yasa bilgisini temel alan denetimi gerektirir.

O halde anarşistler sadece kendileri için mutlak özgürlük isteyen ahlakdışı kişiler değildirler. Onlar, Dostoyevski'nin *Yeraltı Adamı* gibi, bedeli ne olursa olsun ve nereye götürürse götürsün bağımsız olma hakkına inanmazlar ya da en büyük iyiliğin, "kişinin kendi özgür ve dizginsiz iradesi, ne kadar vahşi olursa olsun kendi kaprisi, zaman zaman çılgınlık raddesine varan kendi fantezisi..."[12] olduğunu da savunmazlar. Özgürlüğü bu şekilde tamamen kişisel olarak görmek, başkalarını sömürmeye ve ezmeye yol açan bencillik türünün haklı çıkarılması olarak görülür.

Örneğin Malatesta, kişinin aklına eseni yapacak kadar özgür olma arzusunun anarşist olmaya yetmediğini öne sürdü: "Sınırsız özgürlük özlemi, insanlık sevgisi ve herkesin eşit özgürlükten yararlanmasını gerektiren bir arzusuyla dengelenmezse, ne kadar güçlü olursa olsun, asla anarşist olmayan, kısa süre içinde ancak sömürücü ve tirana dönüşen isyancılar yaratabilir."[13] Malatesta, insanların doğuştan uyumlu olmadıklarına ve toplum içinde bir arada yaşamalarının özgürlüğün sınırlanmasını gerektirdiğine, çünkü başkalarınınkiyle bağdaşmayan arzularımızdan fedakârlık etmek zorunda olduğumuza inanıyordu. Kişinin istediğini yapma gücü olarak özgürlük istiyordu; ancak bunun "başkalarının eşit özgürlüğüyle sınırlı olan, herkes için ve her şeyde özgürlük" olması şartıyla.[14]

En aşırı bireyci anarşist olan Max Stirner bile ahlakı tamamen reddetmez ve öteki akılcı bencillerle gönüllü işbirliğinin gerekli olduğuna inanır. Anarşistler, dışarıdan dayatılan bağlayıcı ahlaki kuralları reddederlerken, belirli bir ahlaki formun siyasal otoritenin yerini almasını isterler. Kropotkin içsel ahlak duygumuzu özgür bir toplumun sınırı olarak gördü ve ahlaki ilkelerin insanlığa rehber olması için insan yapısı yasaların yerini alması gerektiğini öne sürdü. Kararlı bireyci Benjamin Tucker bile, ahlaki yasayı "Kendi işine bak"a indirgediyse de, ahlaki bir kodun

11 *Bakunin on Anarchy*, s. 257.

12 Fyodor Dostoyevsky, *Notes From Underground*, çev. Jessie Coulson, Harmondsworth, Penguin, 1977, s. 33-4.

13 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 24.

14 *Age*, s. 53.

gerekliliği üzerinde ısrar etti.[15]

Bu durumda kişinin kendisi için belirlediği ahlaki kuralları benimsemesi anarşizmle tutarsız değildir. Hükümet kendi yasalarıyla, zor kullanma tehdidiyle özgürlüğümüzü kısıtlar, ama kişi kendisine kural dayatırsa, zorlanmış değil, gönüllü davranmış olur. Aklın yönetimi anlamında özgürlük kabul edilebilir. Tucker'in yazdığı gibi, "Birey kendini yönetme hakkına sahipse, bütün dışsal hükümetler tiranlıktır."[16] Kişinin başkaları tarafından değil de kendisi tarafından yönetilmesi fikri anarşistlerin özyönetim savunusunda dolaylı olarak anlatılmıştır. Anarşist argümanın toplumsal özgürlüğü öne çıkarmasının temelinde, yasaların yokluğunun ahlaki bir kaos ya da karışıklık durumuna yol açmayacağı görüşü yatar, çünkü insanların kendilerini yönetme yeteneği vardır.

Bununla birlikte, kişinin kendisine getirdiği kısıtlamalarla kendisini yönetmesi anlamında akılcı özgürlüğün herhangi bir biçimde dayatılmasını kabul etmezler. Topluluğun kişiyi genel iradeye itaate zorlaması söz konusu değildir; anarşistler, Rousseau'nun "özgürlüğe zorlama"nın mümkün olduğunu öne süren zararlı paradoksuna katılmazlar.[17] Öte yanda Kant'ın, kişinin kendisi için serbestçe seçmiş olduğu kuralları kendisine dayatması olarak özerklik anlayışını kabul edeceklerdir.

Anarşistin kişisel ahlaki vurgulaması, kuşkusuz geçmiş değerlere bağlılık anlamına gelmez. Kropotkin, geçmişteki işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma örüntülerinin değerini görür, ancak bunları modern anlamda bireycilikle birleştirmek ister. Anarşistlerin çoğu, tıpkı Nietzsche ve Emma Goldman gibi, özgür bir topluma yeni bir ahlak getirmek için, iyi ve kötünün mevcut tanımlarının ötesine geçen aşkın bir değer isterler.[18]

Stirner dışında bütün klasik anarşistler, insan yapısı yasaları reddederlerken, doğal yasanın gücünü, hükümetin ve insan yapısı yasaların yokluğunda toplumsal birliği sağlamanın bir yolu

15 Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book By a Man Too Busy to Write One. A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism called from the Writings of Benjamin R. Tucker, editor of Liberty*, 2. bsk. Benj. R. Tucker, New York, 1897, s. 15.

16 *Age*, s. 13.

17 Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract and Discourses*, der. G. D. H. Cole, Dent, 1973, s. 177.

18 Bkz. Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays*, s. 194; *Red Emma Speaks*, der. Alix Kates Shulman, Wildwood House, 1979, s. 354.

olarak kabul ederler. Godwin, evrenin evrensel yasalarla yönetildiğine ve doğrunun daima yanlışa üstün geldiğine inanıyordu. Ahlakın pozitif kurumlardan bağımsız olduğu kanısındaydı. Bir mutluluk ve haz dengesi elde etmek için yaratacağı etki ne olursa olsun, bir "değiştirilemez doğru" arayışı vardır.[19] Proudhon da bütün anarşi davasını, doğadaki varoluşa ve kendi ahlaki duygusuyla açığa vurduğu dolaysız adaletin insani doğası üzerinde temellendirdi.

Bakunin kendisine "bilimsel" anarşist dedi ve doğal yasanın özgürlüğümüzün temeli olduğunu öne sürdü. Potansiyelimizin tam gelişmesinden ibaret olan özgürlüğü, "kendi doğamızın yasaları tarafından bize dayatılanlar dışında hiçbir kısıtlama tanımayan özgürlüğü" kutsadı. Ancak Bakunin'e göre, bunlar gerçek kısıtlamalar değildir, çünkü "bu yasalar, dışımızda, yanımızda ya da üstümüzde yer alan bir yasama gücü tarafından bize dayatılmaz; bize içkindirler, doğuştan edinilmişlerdir, varlığımızın temelini oluştururlar, entelektüel ve ahlaki olmanın yanı sıra maddidirler; o halde, bir sınır getirecek yerde, onları özgürlüğümüzün gerçek koşulları ve gerçek nedeni olarak düşünmeliyiz."[20]

Kropotkin de anarşizmin modern bilim yöntemini temel almasını istedi. Doğayı ve toplumu aynı yasaların, özellikle de hem hayvanlara hem de insanlara toplumsal bir içgüdü veren ve onların var olma mücadelesini sürdürmelerini ve ahlaki bir duygu geliştirmelerini sağlayan toplumsallaşma yasalarının yönettiğine inanıyordu. Malatesta, anarşizmi "bilimsel" kılma girişimlerini, özgür iradeyi inkâr ettiği için eleştirse de, "doğaya olduğu kadar topluma da hâkim olan büyük dayanışma yasası"nı tanımaktaydı.[21]

Anarşistlerin mutlak özgürlüğü ideal olarak benimsemedikleri anlaşılmış olmalı. Mutlak özgürlük fikri yaşadığımız bütün toplumsal ve fiziksel sınırlamalar dikkate alındığında, kesin bir ifade kullanmak gerekirse, saçmadır. Tanımlanabilir sınırlar olmadan yapılacak bir özgürlük tanımı, boş ve anlamsızdır. Böyle bir "özgürlük" var olsa bile, Kafka'nın *Şato*'sundaki Bay K'nin insanlar kendisiyle ilişkilerini kesip onu yalnız bıraktıkları zaman yaşadığı anlamsız ve umutsuz "dokunulmazlığa" benzeyecektir.[22]

19 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 65.

20 Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, der. K. J. Kenafick, Freedom Press, 1984, s. 17.

21 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 23.

Özgürlüğün anarşistler için yüksek bir ideal olup olmadığı da sorgulanmıştır. Malatesta'nın yazdığı gibi, bir toplumda yaşamak ister istemez bazı arzularımızı frenleyeceği için, "mutlak anlamda özgürlük mutlu ve güvenli bir ortak varoluş sorununu çözemeyebilir."[23] Ek olarak, özgürlüğü ilkesel olarak olumsuz biçimde, kısıtlamadan özgürlük olarak tanımlayanlar için, onun yüksek bir değer olabileceğini düşünmek zordur. Özgelişimin zorunlu bir koşulu olarak bile özgürlük, bir amaç olarak değil, bir araç olarak değerlidir. Örneğin Godwin, yurttaş haklarının belirli bir kişilik tipini teşvik eden bir araç olarak istenebilir olduğunu öne sürdü: "Bir özgürlük durumunda değer verilen hemen her şeyi oluşturan cömertlik, enerji ve sebat olmaksızın insanı bir dışsal özgürlük durumunda farz etmemiz halinde, özgür olmak fazla değeri olmayan bir durumdur."[24]

Gene, anarşistlerin yönetimi yeniden biçimlendirmek için yasa ve cezalandırmanın yerine, kamuoyunu, kınamayı ve toplumsal baskıyı kullanmaya hazır olmaları, özgürlüğe her şeyin üzerinde değer vermediklerini gösterebilir. Makul bir argüman biçiminde bile kınama, anarşist bir toplumda herkese azami düzeyde özgürlük sağlamak için birilerinin özgürlüğünü kısıtlar. En yüksek düzeyde bireysel gelişimi en büyük komünal birlikle birleştirmek isteyen Alan Ritter, en yüksek hedeflerinin "komünal bireysellik" olduğunu ve bu nedenle gerçek anlamda "liberterler"den söz edilemeyeceğini öne sürmüştür; onların "liberterizm"i "doğrudan doğruya amaçta değil, dolaylı etkide" liberterizmdir.[25] O halde özgürlük bir amaç olarak değil bir araç olarak daha değerlidir.

Bu görüş anarşist özgürlük anlayışındaki önemli bir unsuru işaret etse de yeterince kapsayıcı değildir. Stirner, Tucker ve diğer bireyci anarşistler, örneğin, topluluğu bireyselliğin desteklenmesi olarak görmezler. Ancak bu bize anarşistlerin özgürlüğün fiziksel ve toplumsal sınırlarını kabul ettiklerini ve kişisel özgürlüğün kaçınılmaz olarak başkalarının özgürlüğünü bir bi-

22 Franz Kafka, *The Castle* (1926), çev. Willa & Edwin Muir, Harmondsworth, Penguin, 1966, s. 105.

23 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 48.

24 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 159.

25 Alan Ritter, *Anarchism: A Theoretical Analysis*, Cambridge University Press, 1980, s. 3, 24, 38.

çimde engellediğini anlamış olduklarını hatırlatır. Katı bir bireyci için başkasının, ister istemez kendi özgürlüğüne yönelik sürekli bir tehdit oluşturması gerekir.

Kendi "özel alan"ını istila edecek ve onu bir saatin dişlisine indirgeyecek kişilerden korkan Godwin şu sonucun zorunlu olduğunu düşünür: "İşbirliği teriminin anlattığı her şey, belirli bir ölçüde kötülüktür."[26] Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi daha kolektivist anarşist düşünürler, toplumsal varlıklar olduğumuz için, kendimizi ancak başkalarının arasında gerçekleştirecek kadar özgür olabileceğimize inanıyorlardı. Onlara göre bireysellik, karşılıklı farkındalığa dayanır. Proudhon'un belirttiği gibi, birey "kendi benliğini başkalarının benliğinde tanır."[27] Bu nedenle insanlar tehdide değil yardıma ihtiyaç duyarlar.

Anarşistler özgürlüğü potansiyel biçimde keyif olarak yaşarlar. Malatesta, "işbirliği yapan herkesin özgürlüğü ile insanlar arasındaki sevgi"yi bağdaştıran bir toplum özlemi nedeniyle anarşist oldu. Onun için özgürlük soyut bir hak değil, eyleme imkânıdır. Tecrit edilmiş birey güçsüzdür; "insanın kendi etkinliğini ve inisiyatif gücünü ifade edecek bir araç bulması kendi benzerleriyle işbirliği" sayesinde gerçekleşir.[28]

Anarşistler, kişisel ve toplumsal özgürlüğü yüksek bir ideal değilse de merkezi bir ideal olarak kutsarlarken, bunun kolayca gerçekleşemeyeceğini kuvvetle fark ederler. Özgür bir topluma giden yolu tıkayan güçlü toplumsal, kültürel ve psikolojik engellerin farkındadırlar. Randolph Bourne, sadece savaşın Devlet'in gıdası olduğunu kaydetmekle kalmaz, bir sürü içgüdüsünün bireyi itaat ve uyuma yönelttiğini de kaydeder; çünkü "Uyum sağladığınızda güçlü olduğunuzu hissedersiniz, sürünün dışındaysanız kendinizi terk edilmiş ve çaresiz hissedersiniz." Devlet -"bütün sürünün örgütlenmesi"- bu dürtülere dayanır ve onların dikkatle kullanılmasını sağlar."[29] Anarşistler, Erich Fromm'un belirttiği gibi, pek çok insanın özgürlükten korktuğunun da farkındadırlar. Çünkü özgürlük sorumluluk gerektirir; bu yüzdendir ki insanlar ekonomik güvensizlik ve toplumsal huzursuzluk zamanlarında, ne düşünmelerini ve ne yapmalarını kendilerine söyleyecek güçlü bir lider ararlar. Modern toplum içinde tecrit

26 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 77, 171.
27 Alıntı, Ritter, *Anarchism*, s. 27.
28 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 25, 87.
29 Randolph Bourne, "The State" (1919), alıntı, *Anarchist Reader*, s. 101.

edilmiş köksüz bireyler otoriter örgütlere ya da Devlet'e adanırlar ve boyun eğerler. Tıpkı Tanrının otoritesine isyan ettiği için Cennet Bahçesi'nden kovulan Adem gibi, modern insan da henüz kazandığı özgürlüğü bir beddua gibi anlar; "o artık cennetin tatlı köleliğinden özgürdür, ama kendini yönetecek, kendi bireyselliğini gerçekleştirecek kadar özgür değildir."[30]

Gene anarşistler, boyun eğmiş kişinin kendisine boyun eğdirene nasıl kolayca katıldığını gösteren Wilhelm Reich'ın içgörülerini de değerlendirirler. Modern yurttaşın mutlak güçsüzlüğü, içselleştirilmiş itaatkârlık mazoşizmine çoğu kez öylesine yol açar ki, kişi kendi yaşam enerjisini cüceleştiren ajanla kendisini özdeşleştirmeye başlar. Etienne de la Boétie'nin işaret ettiği gibi, gönüllü bir köle haline gelir. Üstelik, modern insanın kadim ataerkil ve otoriter toplum ve kültürümüze ilişkin deneyimi, "*kendi benliğinde doğaya karşı ve kendi benliğinin dışında toplumsal sefalete karşı zırhlanmasını*" teşvik eder; bu da "çaresizliğe, şiddetli bir otorite özlemine, sorumluluk korkusuna, mistik tutkulara ve cinsel sefalete" yol açar.[31]

Gene de itaat ve bağımlılık psikolojisine, uyumlu yurttaşların biçimlenmesinde Devlet'in ve kültürün yarattığı güçlü etkiye ilişkin yaptıkları bütün değerlendirmelere karşın anarşistler, bütün insanların nihai olarak Kristal Saray'ı yıkma, kendilerini fiziksel kelepçelerden ve yanılsamanın zihinsel zincirlerinden kurtarma yeteneğine sahip olduklarına inanırlar. Herkesi dayatılmış otoritenin bütün formlarından özgürleşmeye çağırır ve bireyin kendisini aktif biçimde gerçekleştirmesini sağlayacak kadar özgür olmasını isterler.

Anarşistlerin naif ya da ham bir özgürlük anlayışına sahip olmadıkları açıktır. Ayrıca, özgür bir toplum yaratma özlemlerinin geçmişteki gibi ütopyacı bir düş olarak görülmesi artık gerekmez. Malatesta, yüzyılın dönümünde şöyle diyordu: "Özgül olarak bütün insan hayatı dış doğaya karşı bir mücadeledir ve her ileri adım uyum sağlamak, doğal bir yasanın üstesinden gelmektir."[32] Kıtlık sonrası göreli bolluk toplumumuzdaki nesnel koşullar bize, iktisadi zorunluluğun tarihsel alanından özgürlük alanına geçme imkânı (en azından Batıda) sağlamaktadır. İnsan-

30 Eric Fromm, *The Fear of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, 1960, s. 28.
31 Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm*, Noonday Press, New York, 1942, Giriş.
32 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 47.

lık tarihinde ilk kez ihtiyaçlarımızı seçecek kadar özgürüz. Arzu artık akılla denetlenmesi gereken bir kolelik biçimi olarak görülemez, çünkü arzunun serbestçe karşılanması büyük ölçüde mümkündür. Aslında Bookchin, günümüzde insanların kendilerini özgürleştirirlerken, "özgür bir doğa"yı yeniden yaratacak, onun bilinç ve öznellik yönünde evrilme eğiliminin gerçekleşmesine yardımcı olacak konumda olduklarını öne sürmektedir.[33]

İnsanın özgürlük ihtiyacının, yaratıcılığın ve bunun getirdiği iç huzurun özünü oluşturduğunu bütün siyasal doktrinler içinde en derin biçimde hisseden yalnızca anarşizmdir. Anarşizm, kişisel özgürlük idealini, başkalarının özgürlüğünü sınırlamayan bir özerklik formu olarak savunur ve insanların kendi özgür yapılarını inşa edecekleri hükümetsiz bir özgür toplum önerir. Anarşistler, insanların sadece birbirlerinden özgür olmakla kalmayacakları, birbirlerine yardımcı olabilecekleri ve bütün hayat formları içinde bütün potansiyellerini gerçekleştirebilecekleri bir zamanın geleceğine inanırlar.

Otorite

Anarşizmin özgürlüğü nihai hedef olarak benimsediğini söylemenin bir diğer yolu, onun otoriteye karşı olduğunu savunmaktır. George Woodcock, "Bütün anarşistler otoriteyi reddederler" demektedir.[34] Pek çok anarşistin bunu bir dava olarak benimsediği kesindir. Kendisine "antiotoriter" diyen Bakunin *"her otoritenin mutlak reddi"*ni savunurken, Kropotkin anarşizmin "otoriteyi bütün yönleriyle yıkmak" için çalıştığını öne sürdü.[35] Malatesta da anarşiyi "otoritesiz örgütlenmiş toplum" olarak tanımlar. Otoriteden kastı, "iradesini kişiye *dayatan* güç"tür.[36] Yakın zamanlarda, Colin Ward anarşist bir toplumun "otorite olmaksızın kendisini örgütleyen bir toplum" olduğunu söylemiştir.[37]

Anarşizmin otorite karşıtı olarak tanımlanması, Devlet'in

33 Murray Bookchin, "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach", *Our Generation*, 18, 2, Mart 1987, s. 36.

34 Woodcock, *Anarchism* (1. bsk.), s. 7. Ayrıca Bkz. Gerald Runkle, *Anarchism Old and New*, Delta, New York, 1972, s. 3.

35 *Bakunin on Anarchy*, s. 77; Kropotkin, "Anarchism: Its Philosophy and Ideal", *Revolutionary Pamphlets*, s. 137.

36 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 24.

37 Ward, *Anarchy in Action*, s. 11.

belirli bir bölgede yüksek otorite olarak tanımlanmasından kaynaklanır ve bütün anarşistler Devlet'e karşı oldukları için otoriteye de karşıdırlar. Ne var ki otorite daha temeldir ve varoluşu Devlet'in kuruluşundan öncedir. Ayrıca, anarşiyi bir otorite yokluğu olarak tanımlamak yanıltıcı olabilir, çünkü kesin konuşmak gerekirse, belirli bir otorite formu içermeyen bir toplumun neredeyse anlaşılamaz olduğu görülecektir.[38]

Bununla birlikte, herhangi birinin emir vermek ve itaat istemek gibi meşru bir hakka sahip olduğunu reddetmeleri anlamında bütün anarşistlerin siyasal otoriteye karşı olduklarını söylemek doğrudur. Robert Paul Wolff'un dediği gibi, "Devlet otoritedir, yönetme hakkı olduğu için," Devlet'i reddeden anarşizm, bireyin tek başına kendi ahlaki kısıtlamalarının yargıcı olduğu özerklikle tutarlı olan yegâne siyasal doktrindir.[39] Anarşistler aynı zamanda, Max Weber'in "geçerli kuralların 'hukuksallığına inanç ve bu türden kurallar gereğince otorite konumuna yükseltilenlerin emir verme hakkı"[40] olarak tanımladığı yasal otoriteyi de reddederler. Komünist anarşistler daha ileri giderek, "iktisadi otorite" dedikleri şeyi de reddederler; Faure'nin belirttiği gibi, "Otorite iki ilkesel forma bürünür: siyasal form, yani Devlet; ve iktisadi form, yani özel mülkiyet."[41]

Ne var ki anarşistler, kadim geleneklere ve geleneği savunanların meşruluğuna inancı temel alan geleneksel otorite konusunda bu kadar net değildirler. Örneğin Kropotkin, âdetlerin insani sorunları düzenlemek için oluşturulan insan yapısı yasalardan önce geldiğini tekrar tekrar vurguladı ve bu âdetlerin gelecekte söz konusu yasaların yerini alacağını düşündü. Proudhon bile toplum içinde karşı çıktığı ataerkil otoritenin ailede gerekli olduğunu kabul etti. Anarşistler aynı zamanda, karizmatik otoriteden yani olağanüstü bir kişinin örnek karakterinden etkilenme eğilimindedirler. Godwin, Shelley'e zeki bir yol gösterici olarak göründü ve bu rolü reddetmedi. Bakunin, kuşkusuz muazzam bir karizmaya sahipti ve bunu yoldaşlarını etkilemek için

38 Bkz. Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, 1982, s. 24.

39 Robert Paul Wolf, *In Defence of Anarchism*, Harper Colophon Books, New York, 1976, s. 18.

40 Max Weber, *Economy and Society*, der. G. Roth & C. Wittick, Bedminster Press, New York, 1968, I, s. 215.

41 Faure, *Autorité et liberté*, sayfa numarası yok; ayrıca Bkz. Jean Grave, *La Société mourante et l'anarchie*, Stock, Paris, 1893, s. 8.

kullandı. Kropotkin'in çevresine yaydığı aziz aurasından etkilenen pek çok kişi vardı ve bu kişiler onu izlemeye hazırdı. Bakunin bir yana, hepsi bir lidere düşünmeden itaat etme ya da onu kölece taklit etme tehlikesini görüyordu.

Anarşizmin her tip otoritenin meşruluğunu dışlamadığı ve anarşistlerin sadece "dayatılan otorite ya da otoriteryanizm"e karşı çıktıkları öne sürülmüştür.[42] Gene, liberterlerin baskıcı kurumlardaki "komuta-otorite"yi reddettikleri, ancak bir kişinin başkasının kendisi üzerinde yaratabileceği etkiyi isteyerek meşrulaştırdığı "inanç-otorite"yi kabul etmeye istekli oldukları öne sürülmüştür.[43]

Bu görüşü destekleyen bazı bulgular vardır. Bazı anarşistler zayıflatılmış otorite formlarını kabul etmişlerdir. Bakunin, bilimin yönetimini reddederken, üstün ya da teknik bilginin otoritesini kabul eder. Ne var ki teknik uzmanlığın otoritesini kabul ederken, bir uzmanın tavsiyesinin ancak gönüllü rıza temelinde kabul edilmesi gerektiğini ısrarla belirtir: Ayakkabı söz konusu olduğunda bir ayakkabıcının otoritesini kabul ediyorsam, onun tavsiyesine göre davranma kararım ona değil, bana aittir. Malatesta da belirli bir görevi yerine getirme konusunda daha büyük bir anlayış ve yeteneğe sahip olan kişinin kendi görüşünü daha kolay kabul ettirmeyi başarmasının ve kendi uzmanlık alanında kendisi kadar yetenekli olmayanlara yol gösterme hakkına sahip olmasının kaçınılmaz olduğuna inanır.

Pek çok anarşist, pozitif hukukun yokluğunda, başkalarının davranışını etkileme aracı olarak kamuoyu baskısı ya da toplumsal baskı biçiminde bir tür kınamanın etkili olacağı görüşündedir. Bu türden kınama, insanları bir tehditle karşı karşıya bıraktığı için son derece otoriter olabilir. Aslında Godwin, kamu otoritesinin olmadığı bir toplumda, "genel denetim"in, "kamçı ve zincirden daha az dayanılabilir olmayan" bir güç sağlayabileceğini yazdı.[44] Bakunin de "saygı duyabileceğimiz... yegâne büyük ve kudretli otorite(nin) kolektif ve kamusal ruh" olduğunu öne sürmüştür.[45]

42 William McKercher, *Libertarian Thought in the Nineteenth Century*, Garland Press, 1987, s. vi-vii.

43 Richard De George, "Anarchism and Authority", *Anarchism*, (*Nomos*, XIX), New York University Press, 1978, s. 101.

44 Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, G. G. Robinson, 1793, II, 565.

45 Bakunin *Oeuvres*, III, 69n.

Daha yakın zamanlarda, Giovanni Baldelli "otorite hâkimiyeti"nin, rızanın yanı sıra uzmanlığı da temel alması halinde kabul edilebilir olduğunu öne sürerek Bakunin'i izlemiştir.[46] David Wieck, daha da ileri giderek, kişiler üzerinde iktidar uygulamaması halinde yetkilendirilmiş otoriteyi savunmuştur.[47] Alan Ritter de, herkesle paylaşılması, "içten, özel ve içsel [olması] ve yasal türde emirler verememesi" halinde meşru olduğunu iddia ederek otoriteyi anarşist bir tarzda haklı çıkarmaya çalışmıştır.[48] Ve Miller, anarko-komünistlerin "zorlayıcı ve baskıcı olmaması, işlevsel bakımdan özgül olması ve belirli bir yerelde kolektif olarak gerçekleştirilmesi ya da özel bir ilgi alanını paylaşması" halinde bir otorite formunu kabul edeceklerini öne sürer.[49]

Ancak bütün bunlardan hareketle, sözde aksini iddia etmelerine rağmen bütün anarşistlerin aslında belirli bir otorite formunu kabul ettikleri sonucunu çıkarmak yanlış olacaktır. Örneğin, Bakunin'in yüksek bilginin otoritesini savunmasını, Godwin, özel yargı hakkının ihlali olarak aforoz ederdi. Üstün bilgiye sahip olan birine güven duymak, Godwin'e göre otoritenin en zararlı biçimidir, çünkü bağımsız düşünceyi engeller ve bir bağımlılık ruhunu teşvik eder. Gene Godwin, kamuoyu etkisinin hukukun tiranlığına tercih edilebilir olduğunu kabul ederken, "baskının kişiyi ikna edemeyeceğini, uzlaştıramayacağını, tam aksine onun zihnini kendisini istihdam edenlere karşı yabancılaştıracağını" haklı olarak ve ısrarla belirtir.[50] İnsanlar bir bireye tavsiye ve ihtarda bulunabilir, ancak o bireyin başkalarının niyetine göre değil kendi niyetine göre davranması gerekir.

Genelde anarşistler fiziksel güç kullanımını ya da bilinçsizce değişen inanç ve eylemlerle maniple etmeyi reddederler. Herhangi birinin emir verme ve başkalarına itaat ettirme hakkını reddederler. Siyasal ve bürokratik otoriteye karşı gayet eleştireldirler ve küçük, kuralsız gruplarda bile hükmedici liderler haline gelmek istemezler. Bunun yerine, kendi anarşist inanç ve uygulamaları için akılcı argümanlar oluşturarak ikna yoluyla başkalarını etkilemeyi tercih ederler. Bazıları uzmanlık temelinde geçici bir liderlik formunu kabul edebilir, ama çoğu lidersiz

46 Giovanni Baldelli, *Social Anarchism*, Penguin, Harmondsworth, 1971, s. 93.

47 David Wieck, "The Negativity of Anarchism", *Reinventing Anarchy*, s. 140.

48 Ritter, "The Anarchist Justification of Authority", *Nomos*, XIX, s. 138

49 Miller, *Anarchism*, s. 57.

50 Godwin, *Political Justice* (1793) II, 708.

gruplara inanır ve patronlara ya da ustalara ayıracak zamanları yoktur. Anarşistler pratikte gönüllü olarak karizmatik liderleri izlemiş olsalar da, bu türden bir liderlik formunun taşıdığı tehlikelerin farkındadırlar.

Michael Taylor, bir kişiye ikna edici nedenlerle belirli bir şeyi yaptıramıyorsak otorite kullanırız, der.[51] Ancak bu sözlerde ikna ile otoritenin karıştırıldığı görülür. Otoriteyi iknadan ya da etkilemekten ayıran şey, otoritenin meşruluk iddiasıdır. Bütün anarşistler otoritenin meşruluk iddiasını reddederler. Otorite daima açıkça tanımlanmış bir hiyerarşi içinde uygulanır. Bu hiyerarşide üstte olanlar emir verme ve itaate zorlama hakkına sahip olduklarını düşünürler. Klasik anarşist düşünürler arasında, "görünmez diktatörlük" ve gizli topluluklar aracılığıyla maniplasyona başvurmaya hazır olan tek kişi Bakunin idi.

Bütün anarşistler, otoritenin bütün formlarını reddetmeseler de, otoriteyi, özellikle yukarıdan dayatılıyorsa, kuşkuyla karşılarlar ve onun toplum içindeki etkisini en aza indirmeye çalışırlar. Bunun karşısına, herkesin katılımı sağlanarak da olsa, bir "anarşist otorite"yle çıkmak istemezler.[52] Anarşistleri öteki sosyalistlerden ayıran, tam olarak "antiotoriter" olmalarıdır. Engels'in aksine, üretimi ve dağıtımı otorite olmaksızın örgütlemenin mümkün olduğuna inanırlar. Anarşistler için, zorlama olmaksızın, özgürce anlaşma ve gönüllü işbirliği temelinde gerçekleştirilen örgütlenme, otoritenin yegâne ilacıdır. Bu amaçla anarşistler, otoritenin belirli bir merkeze bağlı olmamasını ve sonunda azami ölçüde dağıtılmasını isterler.

İktidar

Otorite iktidarın bir dışavurumudur, ama onunla özdeş değildir. İktidarın en iyi tanımı, kişinin kendi iradesini dayatma yeteneğidir. İktidar otoriteden farklıdır; çünkü ikincisinin komuta etme ve itaat ettirme hakkına sahip olduğunu iddia ettiği yerde, birincisi, zor kullanarak ya da zor kullanma tehdidiyle itaate zorlama yeteneğidir. Siyasal otoriteye sahip olmayan bir toplum baskıcı iktidar ilişkilerine sahip olabilir.

Anarşistler, genelde sadece iktidarın yozlaştırdığına ve mutlak iktidarın mutlak biçimde yozlaştırdığına değil, iktidarın hem uygulayıcıyı hem de kurbanı tahrip ettiğine inanırlar. Anarşistler iktidarın çürütücü yapısının farkındadırlar. Yoğunlaşmış iktidara yönelttikleri eleştirinin, liderlere ya da yöneticilere iktidar vermekte duraksamalarının temelinde bu farkındalık yatar. Devlet, toplumun geri kalan kısmından, iktidara sahip küçük bir elitten ibarettir. Bu yüzden anarşistler, siyasal iktidarın kısa dönemde merkezsizleştirilmesini ve uzun dönemde mümkün olduğu kadar dağıtılmasını isterler.

51 Taylor, *Community, Anarchy, and Liberty*, s. 23.

52 Ritter, "The Anarchist Justification of Authority", s. 138.

Ancak iktidar sadece siyasal değildir. Bertrand Russel onu "istenen sonuçların üretilmesi" olarak tanımlar.[53] Mevcut toplumda, bu anlamdaki iktidar, aynı anda her yerde bulunur, yayılır ve genellikle gizlenir. İnsanlar üzerindeki iktidar, bireyleri etkileme anlamında ya da bu etkilemenin gerektirdiği örgütlenme tipi olarak sınıflandırılabilir. Bir birey, kendi bedeni üzerinde kurulan doğrudan fiziksel iktidarla (ordu ve polis); ikna edilmek için kullanılan ödüllendirme ve cezalandırmayla (iktisadi örgütlenmeler); fikir ya da propaganda yoluyla (okullar, kiliseler, siyasal partiler) etkilenebilir. Aslında örgütler arasındaki ayrımlar, bunların her biri aynı anda farklı iktidar formlarını kullandıkları için, her zaman belirgin değildir.

Toplumun içinde, aynı zamanda, geleneksel iktidar (âdetleri temel alan kadim bir form); yakın zamanda kazanılmış iktidar (Devlet'in baskıcı iktidarını ya da "çıplak" askeri iktidarı temel alan hukuk gibi); ve devrimci iktidar (bir parti ya da grubun iktidarı) vardır. Anarşistler bunların her üçünü mahkûm etseler de, Kropotkin gibi bazıları, birincisini en az kötü olarak, Bakunin gibi diğerleri ise sonuncusunu bir kitlesel ayaklanma formu olarak benimserler. Ancak bütün anarşistler, Alex Comfort'un dediği gibi, psikopat liderliğe yol açan her türlü merkezileşmiş iktidara karşıdırlar. Comfort şöyle der: "İktidarın derecesi büyüdükçe ve yönetenlerle yönetilenler arasındaki uçurum genişledikçe, yapılan işin cazibesi onu kötüye kullanmak isteyecek kişiler nezdinde daha da artar ve kişiden beklenebilecek tepki azalır."[54] Murray Rothbard gibi "anarko-kapitalistler" bile, piyasa temelli bir toplumda bireylerin eşit pazarlık yapmalarını sağlayacak ölçüde iktidara sahip olacaklarını farz eder.

53 Bertrand Russel, *Power: A New Social Analysis*, Basic Books, 1940, s. 35.

54 Alex Comfort, *Authority and Delinquency in the Modern State*, Routledge & Kegan Paul, 1950, s. 75.

Anarşistler başkaları üzerindeki iktidara karşı çıkarlarken, kendilerine uyguladıkları özdisiplin, özyönetim ya da özbelirlenim biçimindeki iktidara her zaman karşı çıkmazlar. Yönetenler ve yönetilenler arasında eşitsiz iktidar dağılımını veri alan Bookchin, kurtuluş hareketlerinin dilini ödünç almış ve toplumun daha zayıf üyelerinin "yetkilendirilmesi"ni savunmuştur.[55] Ve anarşistler sadece Devlet ve hükümet biçimindeki siyasal iktidarla değil, toplumdaki iktisadi iktidar ve ailedeki ataerkil iktidarla da ilgilenirler.

Anarşistler, baskıcı ve karşılıksız olan her türlü iktidara, özellikle zor kullanmayı ve iki taraf arasında çatışmayı gerektiren hâkimiyet anlamındaki iktidara karşı çıkarlar. Ancak başkalarını etkilemeye çalışırken bazen bir iktidar formuna başvururlar. Aslında, Godwin ve Kropotkin, yanlış yapanları düzeltmek için hukukun yerine kamusal kınamaya başvurulmasını isterler. Tucker, etiği, "kendi işine bak" şeklinde ifade edilen salt ahlaki hukuka pekâlâ indirgeyebilir, ancak "aklın gücünü, ikna gücünü; örneğin gücünü; kamuoyunun gücünü; toplumsal dışlamanın gücünü; baskılanmamış iktisadi güçlerin gücünü; daha iyi umutların gücünü..." kullanmaya hazırdır.[56] Bu iki ilke çelişkili görünür ve ikincisi, hiç kuşkusuz, baskıcı bir güç formunu gerektirir.

Kişinin kendisi üzerinde iktidar kurma arzusu anarşist tutumla tam olarak bağdaştırılabilir. Ancak Paul Goodman'ın belirttiği gibi, insanlar dışarıdan yöneltilen ya da zorlanan "iktidar" olmaksızın gayet mutlu biçimde yaşarlar. Ayrıca insan etkinliklerinin çoğu ödüllendirme ya da cezalandırma biçiminde dışsal güdülemeleri gerektirmez.[57]

Anarşistler, otoriter yetiştirme tarzı ve eğitimin ya itaatkâr ya da buyurgan tipte insanlar ürettiğinin farkındadırlar. Alfred Adler'in gözlemlediği gibi, "köleleşmiş birey, başkalarının kurallarına göre yaşar ve bu tip neredeyse zorlamalı biçimde kölece bir konum arar."[58] Anarşistler, başkaları üzerinde iktidar kurma arzusunun insanların ortak eğilimi olduğunu, Hobbes ve Adler

55 Bkz. Bookchin, "The Power to Create, The Power to Destroy", *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montréal & Buffalo, 1980, Bl. 1.

56 Tucker, *Instead of a Book*, s. 59.

57 Bkz. Paul Goodman, *People or Personnel: Decentralizing and the Mixed System*, Random House, New York, 1965, s. 175-89.

58 Alfred Adler, *Understanding Human Nature*, alıntı, Russell, *Power*, s. 17.

ile birlikte kabul ederler. Fırsat düştüğünde, sadece eski kölelerin efendi haline gelmeye çalışmakla kalmayacaklarının, ezilen insanların da kendilerinden zayıf olanlar üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışacaklarının farkındadırlar. Ancak anarşistler, bu eğilimin insan doğasında doğuştan var olduğunu değil, daha çok otoriter ve hiyerarşik toplumumuzun bir ürünü olduğunu düşünürler. Mümkün olan yegâne insan ilişkisinin, birinin emir verdiği ötekinin itaat ettiği, birinin baskın çıktığı ötekinin yaltaklandığı ilişki olduğu görüşünü reddederler. İktidarın eşitsiz dağılımı hem yöneteni hem de yönetileni köleleştirir. Anarşistler, efendilerin, hizmetkârların, liderlerin ve taraftarların, yönetenlerin ve yönetilenlerin olmayacağı bir çağın geleceğini umarlar.

Bu nedenle, anarşistler esas olarak, örgütlerin ve bireylerin halkın hayatı üzerinde iktidar kurma tarzıyla ilgilenmişlerdir. Geçmişte anarşistler birbiri üzerinde iktidar kurmayı reddettiler, ama gene de doğa üzerindeki iktidar ve denetimi artırmanın gerekli olduğunu düşündüler. Kropotkin sadece kitaplarından birine *Ekmeğin Fethi* ismini vermekle kalmadı, tıpkı Marx gibi, endüstriyel ilerlemenin "doğanın fethi"ni gerekli kıldığını da öne sürdü.[59] Buna karşın Malatesta, doğal uyum anlayışı yüzünden Kropotkin'i eleştirmekten geri durmadı ve insanların "Doğanın düşman güçleri"ni dizginlemek için birleşmeleri gerektiğini ısrarla belirtti. Hatta daha da ileri giderek, anarşiyi, "Doğanın uyumsuzluklarına karşı insan toplumu içinde verilen mücadele" olarak tanımladı.[60]

Ne var ki, daha yakın zamanlarda, anarşistler giderek sadece insanlar arasında iktidarın eşitsiz dağılımıyla değil, insanın doğa üzerindeki iktidarıyla da ilgilenmeye başlamışlardır. Aslında Murray Bookchin, insanın doğa üzerindeki yıkıcı hâkimiyetinin kökenini, insanın insan ve erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetine kadar izler ve hiyerarşinin kaldırılmasını ister.[61] Bookchin, Batıdaki tarihsel anarşist gelenekten koparak, insanı doğanın bütünleyici bir parçası olarak gören organik bir anlayış geliştirmiştir. Benzer bir toplumsal ekoloji çerçevesi içinde çalışan John Clark da, bütün anarşist eleştirinin, "evrensel özgerçek-

59 Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Penguin, Harmondsworth, 1939, s. 233.

60 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 35, 267.

61 Bkz. Bookchin, *The Ecology of Freedom*.

leştirim" hedefine ulaşmayı engelleyen "bütün hâkimiyet formlarının bir eleştirisi" olduğunu öne sürmüştür.[62]

Bir felsefe olarak anarşizm, bütün otorite ve iktidar formlarını çözmeyi arzular ve mümkünse bunların tamamen ortadan kaldırılmasına çalışır. Bütün anarşistler Devlet ve hükümet biçimindeki siyasal otoriteyi reddederler ve çoğu da olağanüstü bireylerin ahlaki otoritesini reddeder. Bazıları uzmanlığın otoritesine izin verirken, bunun sorumluluk ve rızayı temel alması gerektiğini vurgularlar. İdeal olan gene de bütün insanların kendi kararlarını bizzat almaları ve diledikleri gibi davranmaları ve uzmanlara bağlı olmamalarıdır.

İktidarın şimdiki eşitsiz dağılımı veri alındığında, anarşistler, iktidarın daha eşit dağılımını tercih ederler. Bireyin kendisi üzerinde bir iktidara sahip olma hakkını tanırlar, ama nihai olarak hiç kimsenin kendi iradesini başkalarına dayatmasının mümkün olmadığı ya da bunun arzulanmadığı bir durumu tercih ederler. Anarşistler, daha yakın zamanlarda geleneksel hümanizmin ötesine geçmişler ve doğa üzerindeki iktidara da son verilmesini istemişlerdir. Bir anarşi durumunda, ne Devlet ne de zor ve siyasal uzmanlaşma yoğunluğu olacaktır.[63] İnsanlar hâkimiyetin olmadığı, hiyerarşik olmayan bir toplumda eşit ortaklar olacaklardır. Ve pratikte gerçekleştirmek imkânsız olabilse de, nihai hedef, dayatılmış otorite ve baskıcı iktidarın tam yokluğunu kazanmak olacaktır.

Eşitlik

Demokratik ideali öteki siyasal ideallerden ayıran, özgürlük ile eşitliği birleştirme çabasıdır. Anarşistler geniş anlamda demokratiktirler. Demokrasinin, özgürlük, eşitlik, çeşitlilik gibi amaçları olduğu konusunda Eflatun'la aynı görüştedirler ve çoğu buna, tıpkı Fransız devrimcileri gibi kardeşliği ekleyecektir. Ancak özgürlük ile eşitliğin birbiriyle bağdaşmazlığı, liberal siyasal teorinin beylik görüşüdür. Anarşistler, çoğunluğun tiranlığının ve sıradanlığın zaferinin taşıdığı potansiyel tehlikelerin De Tocqueville ve J. S. Mill kadar farkındadırlar. Bireyi topluluğa gömmek ya da bütün toplumu ortak bir gri birörneklik standardında düzlemek istemezler. İster tek kişi ya da bir grup, ister "halk" olsun, bütün yöneticileri reddederler. Hükümet, Abraham Lincoln'ün "halkın, halk tarafından, halk için yönetimi" tanımına uygun olsa bile kabul edilemez. Bununla birlikte, sosyalistlerin ve liberallerin aksine, sahici bir özgürlük ve eşitlik çözümüne ulaşmaya çalışırlar ve herkesin eşit bir özgürlük hakkı olduğuna inanırlar.

62 John Clark, *The Anarchist Moment*, Black Rose Books, Montreal, 1984, s. 15.

63 Bkz. Taylor, *Liberty, Anarchy and Community*, s. 80-1.

Anarşistler liberallerin kanun önünde eşitlik olarak anladıkları eşitlik kavramının ötesine geçerler. Kanun önünde eşitliğin adaletsizliğin sonu anlamına gelmediğini, çünkü haksız yasalar altında bütün insanlara eşit bir adaletsizlikle muamele edileceğini söylerler. Ayrıca toplumda eğer yapısal eşitsizlikler varsa, yasaların uygulanması da eşitsiz olacaktır: Bir yasa zenginler için, bir diğeri yoksullar için. İnsan yapımı yasaları kişisel özgürlüğe müdahale olarak gördüklerine göre, her türlü yasal eşitlik kavramının yetersiz kalacağı açıktır.

Kişinin becerilerini geliştirmesi için fırsat eşitliği doktrinine gelince, anarşistler, herkesin eşit özgelişim hakkına sahip olması gerektiğini inkâr etmezler. Ancak, fırsat eşitliği ilkesinin temelde tutucu olduğunu, çünkü kendi değerler hiyerarşisine sahip olan mevcut toplumun ancak geliştirmeye değer bulduğu beceri ve yeteneklerin gelişimine fırsat verdiğini kabul ederler. Bu ilkenin uygulanması meritokrasi ile yönetilen bir toplum yaratarak da eşitsizlikleri artıracaktır. En önemlisi, böyle bir toplum, antagonist, rekabetçi toplum modelini temel alır. Böyle bir toplumda zenginlik ve statü yarışında kaybedenler kazananlardan daha çok olacaktır.

O halde, genelde anarşistler kanun önünde eşitlik ya da fırsat eşitliği gibi liberal kavramların ötesine geçerler. Tıpkı sosyalistler gibi, iktisadi ve toplumsal eşitliğe bağlıdırlar. Ancak farklı anarşist düşünürler, eşitliği özgürlükle çok farklı tarzlarda birleştirmeye çalışırlar.

Örneğin Godwin, insanlığın ortak bir doğaya sahip olduğuna inanıyor, cinsel ve ırksal eşitliği savunuyor, ancak bütün insanlara eşit davranılması gerektiğini düşünmüyordu. Adaleti fayda olarak tanımladığı ve adaletin tarafsızlığı ilkesini benimsediği için, insan mutluluğunu artırması muhtemel olanlara tercihli davranılmasını savundu: Sadece tek bir kişiyi kurtarabileceğim bir yangında, binlerce kişinin mutluluğuna katkıda bulunabilecek bir profesörü hizmetçisinden önce kurtarmam gerekir ve bu hizmetçi annem bile olsa durum değişmez.

Öte yanda Proudhon, erkeklerin ve kadınların eşit hak ve görevlere sahip olduklarını kabul ediyor, ancak cinsiyet cinsiyetle kıyaslandığında, kadınların daha aşağı olduğuna inanıyordu.[64] Onun adalet nosyonu, eşit saygı fikrini kapsıyordu, ancak emek süresi temelinde eşit payların mübadelesinde ısrarı, iktisadi eşitsizliği hoşgörüyle karşıladığını gösteriyordu. Otoriter komünizme yönelik başlıca eleştirilerinden biri, bu yaklaşımın kölelikte eşitliğe yol açmasıydı. Bireyci Tucker, kas ve beyin üstünlüğünden kaynaklanan iktisadi eşitsizlikleri onaylamaya daha da istekliydi. Mutlak eşitliğin sağlandığı o "güzel dünya"ya gelince, "orada kim yaşayacak?" diye soruyor ve şu karşılığı veriyordu: "Elbette özgür insan değil."[65]

Bakunin'in yaklaşımı tamamen farklıydı. Bütün insanların fiziksel ve toplumsal bakımdan eşit olduğunu düşünüyor ve insanın ancak eşit derecede özgür insanlar arasında özgür olabileceğini söylüyordu: "Her kişinin *özgürlüğü* ancak herkesin eşit olması halinde gerçekleştirilebilir. İlkesel ve olgusal olarak, eşitlik aracılığıyla gerçekleştirilen özgürlük, *adalettir*."[66] Ancak o da, yapılan işe göre kolektivist bir bölüşüm sistemini savunarak, Proudhon gibi iktisadi eşitsizliği onaylıyordu.

Kropotkin, Bakunin'den bir adım daha ileri gitti. Onun insanların eşitliğine olan inancını paylaşıyor, ancak komünist bir adalet tanımını benimsiyordu: Herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar. Bunun eşitsiz bir ilke olduğu açıktır, çünkü bir gönüllü komünizm sisteminde zorlukların ve ödüllerin bölüşümü farklı yetenek ve ihtiyaçlara bağlı olacaktır. İhtiyaca göre adil bölüşümü öngören komünist fikir pratikte eşit paylardan çok adil paylarla ilgilidir.

Malatesta Kropotkin gibi, bir komünistti, ancak kendi toplumsal özgürlük tanımında eşitlik ve özgürlüğü bir araya getirmeye çalıştı. Toplumsal özgürlüğü, "herkes için eşit özgürlük, herkesin dilediğini yapmasına izin veren, yegâne kısıtlamanın kaçınılmaz doğal zorunluluklardan ve başkalarının eşit özgürlüğünden geldiği bir koşullar eşitliği" olarak tanımladı.[67] Yakın zamanlarda Bookchin, herkesin temel ihtiyaçlarını karşıladığı organik toplumların uyguladığı "indirgenemeyen asgari düzey" kavramından esinlenmiş, "eşitsizlerin eşitliği" için çağrıda bulunmuştur. Bu yaklaşım tam bir toplumsal eşitlik ve iktisadi komünizm çerçevesinde insanlar arasında olabilecek farklılıkları kabul eder.

64 Alıntı, George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon: A Biographical Study*, Routledge & Kegan Paul, 1956, s. 34.
65 Tucker, *Instead of a Book*, s. 347.
66 Bakunin, "Revolutionary Catechism", *Bakunin on Anarchy*, s. 76.
67 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 49.

Genelde anarşistler özgürlük ile eşitlik arasında hiçbir çelişki görmez, bunların birbirini güçlendirdiğine inanırlar. Son iki yüzyıldır, eşitlik ilkesini bütün insanlığı kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Aynı zamanda, bireyselliğe duydukları ilgi, mutlak iktisadi eşitlik çağrısı yapmalarına engel olmuştur. Herkesin değer ve ihtiyaçlarının fark gözetmeksizin dikkate alınmasını savunurken, eşit muamele ve eşit paylar üzerinde ısrar etmezler. John Rawls'ın adaleti dürüstlük olarak tanımlama ilkesini benimserler. Buna göre, her bir kişi "herkesin özgürlüğüyle bağdaşabilen en kapsamlı eşit özgürlük hakkı"na sahiptir. Bununla birlikte anarşistler, özgür bir toplumdaki her türlü eşitsizliğin gönüllü anlaşmanın sonucu olmasını bir koşul olarak eklerler.[68] Ancak, bir ülkenin yurttaşlarının farklı hükümet görevlerinin varlığına itiraz etmediklerine inanan Rawls'ı aşarlar. *Herkesin eşit* bir azami özgürlük hakkına sahip olmasını öngören bir adalet ilkesini benimsedikleri için, bütün siyasal otoriteyi özgürlüğe yönelik meşru olmayan bir müdahale olarak reddederler. Tucker'in dediği gibi, "özgürlükte eşitlikle bağdaşabilen en geniş kapsamda özgürlüğü" ararlar.[69]

68 John Rawls, "Justice as Fairness", *Contemporary Political Theory*, s. 193.
69 Tucker, *Instead of a Book*, s. 132.

BÖLÜM İKİ

Anarşizmin Öncüleri



Sev ve dilediğini yap.
ST. AUGUSTİNE

Bütün insanlar özgürlükten yanadır. Özgürlük uğruna dünyanın altını üstüne getirecek olan, insandır.
GERRARD WINSTANLEY

Yapay hükümetin aslında iyi olduğunu, benim kavgamın onun Istismar edilmesiyle ilgili olduğunu boş yere söyleme bana. O şey! O şeyin kendisidir Istismar!
EDMUND BURKE

Toplum, ihtiyaçlarımızdan, hükümet ise kötülüğümüzden türer; birincisi, sevgilerimizi birleştirerek olumlu biçimde, ikincisi kötülüklerimizi kısıtlayarak olumsuz biçimde mutluluğumuzu geliştirir. Birisi ilişkiyi teşvik eder, öteki farklılıkları oluşturur. Birincisi koruyucudur, ikincisi cezalandırıcı.
Her Devlette toplum bir nimettir, ancak en iyi Devlette bile hükümet, zorunlu bir kötülükten başka şey değildir; en kötü halinde ise katlanılmaz bir şeydir.
THOMAS PAINE

4

Taoizm ve Buddhizm

Anarşizmin genel olarak yeni ve Batılı bir fenomen olduğu düşünülür, ancak kökleri Doğunun kadim uygarlıklarının derinliklerine kadar uzanır. Anarşist duyarlılığın ilk açık ifadesi yaklaşık MÖ 6. yüzyılda kadim Çin'de yaşayan Taoistlere kadar izlenebilir. Aslında, başlıca Taoist eser *Tao te ching* en büyük anarşist klasiklerden biri olarak görülebilir.[1]

O sırada Taoistler, hukukun yasalaştırılmakta olduğu ve hükümetin giderek merkezi ve hiyerarşik bir yapı kazandığı feodal bir toplumda yaşıyorlardı. Konfüçyüs bu gelişmeleri destekleyen hukuk okulunun baş sözcüsüydü ve her yurttaşın kendi yerini bildiği hiyerarşik bir toplum istiyordu. Taoistler ise hükümeti reddediyor ve herkesin doğal ve kendiliğinden bir uyum içinde yaşayabileceğine inanıyorlardı. Müdahale etmek isteyenler ile en iyisinin her şeyi kendi haline bırakmak olduğuna inananlar arasındaki çatışma o zamandan beri sürmüştür.

Taoistler ve Konfüçyüsçüler kadim Çin kültürüyle yoğrulmuşlardı. Benzer bir doğa anlayışını savunuyor, ancak ahlaki ve

1 Bkz. John Clark, 'Master Lao and the Anarchist Prince", *The Anarchist Moment*, s. 165. Taoizm ve anarşizm konusunda yapılan sempozyumdan alınarak *Journal of Chinese Philosophy* 10'da (1983) yeniden basıldı. Katkıda bulunanların tümü, Taozim'in uygulanabilir bir anarşizm formu oluşturduğu konusunda mutabıktır.

siyasal görüşlerinde kesin biçimde ayrılıyorlardı. Her iki kesim de insan doğasına saygı duyuyor ve güveniyordu; Hıristiyan ilk günah nosyonu, düşüncelerinde hiçbir şekilde yer almıyordu. İnsanların doğuştan iyi olduklarına inanıyorlardı. Bir çocuğun kuyuya düştüğünü gören herhangi birinin içgüdüsel tepkisi bu iyiliği açıkça ortaya koyuyordu. Her iki kesim de Tao'yu ya da kadim insanların tarzını savunduğunu iddia ediyor ve gönüllü düzeni kurmaya çalışıyordu.

Ancak Taoistler ilkesel olarak doğayla ilgilenir ve onunla özdeşleştirlerken, Konfüçyüsçüler daha dünyasal bir zihniyete sahiptiler ve toplumda reform yapmayı düşünüyorlardı. Konfüçyüsçüler, görev, disiplin ve itaat gibi "erkek" faziletlerini geleneksel olarak kutsarlarken, Taoistler yeni düşüncelere açıklık ve barışçılık gibi "dişil" değerleri benimsiyorlardı.

Çin kültürünün biçimlenmesine Buddhizm ve Konfüçyüsçülük kadar yardımcı olmasına rağmen Taoizm, doğası gereği asla resmi bir kült olmadı. Bununla birlikte Çin düşüncesinin sürekli bir özelliği olarak var olmuştur. Kökleri Çin uygarlığının şafağında oluşan popüler kültürde yatar, ancak MÖ 6. yüzyılda felsefe, din, ilkel bilim ve sihrin dikkat çekici bir bileşimi olarak ortaya çıkmıştır.

İsmi "Büyük Filozof" anlamına gelen Lao Tzu, Taoizmin başlıca savunucusu olarak kabul edilir. MÖ 604'te Hunan eyaletinde soylu bir ailenin içinde dünyaya geldi. Bir soylu olarak edindiği kalıtsal konumu reddetti ve Loh'taki kraliyet kütüphanesinin müdürü oldu. Hayatı boyunca sükûnet yolunu izledi. "Anlatılabilen Tao, sonsuz Tao değildir" diyordu.[2] Efsaneye göre, ölmek için çölün içlerine doğru at sürerken, kuzeybatı Çin'deki bir bekçi tarafından, gelecek kuşaklara aktarılması için öğretisini kaleme almaya ikna edilmişti.

Ne var ki Lao Tzu'ya atfedilen *Tao te ching* (Yol ve Yolun Gücü) MÖ 3. yüzyıla kadar yazılmadı. Çin bilgini Joseph Needham'ın deyişiyle bu eser, "Çin dilinde yazılmış en derin ve en güzel eserdir."[3] Metin şiir formunda yazılmış seksen bir kısa bölümden oluşur. Genellikle belirsiz ve paradoksal olmakla birlikte, anarşist ilkelerin sadece en erken değil, aynı zamanda en etkili ifadesini sunar.

2 Lao Tzu, *Tao te ching*, çev. Gia-Fu Feng & Jane English, Vintage, New York, 1972, böl. 1 (bundan sonra metindeki her alıntıdan sonra bölümler parantez içinde belirtilecek).

3 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1956, II, 35.

Taoizmin etik ve politiğini, onun doğa felsefesini anlamadan değerlendirmek imkânsızdır. *Tao te ching*, doğanın *Tao*sunu ya da yolunu kutsar ve bilge kişinin bu yolu nasıl izlemesi gerektiğini anlatır. Taoist doğa anlayışı, *yin* ve *yang* olarak ifade edilen kadim Çin ilkelerine dayanır. Bu ilkeler, kozmostaki bütün varlıkları ve fenomenleri biçimlendiren *ch'i*'yi (madde-enerji) oluşturan, zıt ancak birbirini tamamlayan iki gücü ifade eder. *Yin*, karanlık, soğuk ve alıcılıkla nitelendirilen yüksek dişil güçtür ve ayla ifade edilir; *yang* ise, onun parlaklık, sıcaklık ve etkinlikten oluşan eril tamamlayıcısıdır ve güneşle özdeşlenir. Her iki güç bütün nesnelerin içinde olduğu gibi erkeklerin ve kadınların da içinde faaliyet halindedir.

Ne var ki *Tao*'nun kendisi tanımlanamaz. O, isimsiz ve formsuzdur. Lao Tzu, tanımlanamaz olanı tanımlamaya çalışırken, onu boş bir tekneye, kaynaktan denize doğru akan bir ırmağa, yontulmamış bir taşa benzetir. Tao'nun doğal olanı izlediğini söyler. O, evrenin işleyiş tarzı, her şeye kendi varlığını kazandıran ve onları sürdüren doğa düzenidir.

> Büyük Tao her yere akar, hem sağa hem sola.
> On bin şey ona bağlıdır; hiçbir şeyi geride bırakmaz.
> Amacına sessizce ulaşır ve hiçbir şey istemez. (34)

Needham onu bir güç olarak değil, "zaman ve uzay içinde bir tür doğal bükülme" olarak betimler.[4]

Sonraki anarşistlerin çoğu gibi, Taoistler de evreni sürekli akış halinde görürler. Gerçeklik sürecin bir durumudur; her şey değişir, hiçbir şey sürekli değildir. Taoistler, aynı zamanda zıt güçlerin dinamik etkileşimi olarak diyalektik bir değişim kavramına sahiptirler. Enerji *yin* ve *yang* kutupları arasında sürekli olarak akar. Taoistler aynı zamanda doğanın birliğini ve uyumunu vurgularlar. Doğa kendine yeterlidir ve yaratılmamıştır; bilinçli bir yaratıcı varsaymak gerekmez. Bu sadece Grek filozofu Herakleitos'u hatırlatan bir görüş değildir; modern fizikçilerin evren tanımıyla da çakışır. Farklılık içinde birliği, organik büyümeyi ve doğal düzeni vurgulayan modern toplumsal ekoloji Tao-

4 *Age*, II, 37.

ist dünya görüşünü yansıtır.

Lao Tzu ve Taoistlerin tavsiye ettikleri doğa yaklaşımı onu kavramayı gerektirir. Konfüçyüsçü, doğayı fethetmek ve kullanmak isterken, Taoist onu anlamaya ve tamamlamaya çalışır. Taoist'in doğaya geleneksel olarak "dişil" yaklaşımı, düşünce tarzlarının ilk kez anaerkil bir toplumda gelişmiş olabileceğini ortaya koyar. İlk bakışta dini bir tutum gibi görünse de, aslında bu tarz, Taoistler arasında bilimsel ve demokratik bir bakışı teşvik ediyordu. Kendi önyargılarını dayatmadan doğayı gözlemleyebiliyor, anlayabiliyor ve böylece onun enerjisini yararlı biçimde yönlendirebiliyorlardı.

Taoistler esas olarak doğayla ilgilendiler, ancak evren anlayışları toplum konusunda önemli sonuçlara varmalarına yol açtı. Bu sonuçlar belirli bir etik ve siyasal sistem oluşturur. Mutlak Taoist değerler yoktur; iyi ve kötü, tıpkı *yin* ve *yang* gibi birbiriyle ilişkilidir. Onların karşılıklı ilişkileri gelişme için zorunludur ve bir şeyi kazanmak için onun zıddıyla başlamak genellikle en iyisidir. Bununla birlikte, Taoist öğreti içinde, alçakgönüllü, içten, doğal davranışlı, cömert ve yansız bir bilge kişi ideali oluşur. Taoistler için yaşama sanatı, sadelikte, iddiacı olmamakta ve yaratıcı oyunda bulunmaktadır.

Taoist öğretinin merkezinde *wu-wei* kavramı yer alır. Bu sözcük genellikle "hareket etmeme" olarak çevrilir. Aslında "anarşizm" ile "*wu-wei*" arasında çarpıcı filolojik benzerlikler vardır. αναρχια (*anarkhos*) sözcüğünün Grekçede bir hükümdarın yokluğu anlamına gelmesi gibi, *wu-wei* de *wei*'den, yani "doğal ve kendiliğinden gelişime müdahale eden, yapay, uydurulmuş hareket"ten yoksunluk anlamına gelir.[5] Siyasal bakış açısından *wei* otoritenin zorla kabul ettirilmesini anlatır. *Wu-wei*'ye uygun bir şey yapmak, bu nedenle doğal kabul edilir; doğal ve kendiliğinden düzene götürür. Dayatılmış otoritenin formlarıyla hiçbir şey yapmamak gerekir.

Tao te-ching zorun doğası konusunda gayet açıktır. Kendimizi ya da dünyayı iyileştirmek için, ister fiziksel ister manevi olsun, zor kullanırsak sadece enerjimizi tüketmiş ve kendimizi zayıflatmış oluruz; "zoru güç kaybı izler." (30) Savaş açan, bunun sonucuna katlanacaktır: "şiddet kullanan bir insan, kendisine

5 Roger T. Ames, "Is Political Taoism Anarchism?", *Journal of Chinese Philosophy*, s. 34.

karşı kullanılan şiddetle ölecektir." (42) Tam tersine, teslimiyet herhangi bir şeyin üstesinden gelmenin çoğu kez en iyi yoludur: "Gök kubbenin altında hiçbir şey sudan daha yumuşak ve kendini teslim etmiş değildir. Ama gene de sağlam ve güçlü olana saldırıda ondan daha iyisi yoktur; onun eşiti yoktur. Zayıf olan güçlü olanın üstesinden gelebilir; yumuşak ve esnek olan sert ve katı olanın üstesinden gelebilir." (78) Taoistlerin tavsiye ettikleri nazik barışçılık, savunmacı bir boyun eğme tarzı değil, enerjinin yaratıcı ve etkin kullanımı için yapılan bir çağrıdır.

Lao Tzu, "Eyleme geçmeden uygula. Bir şey yapmadan çalış" (63) der. Taoistler, *wu-wei* kavramıyla, tam ve sürekli hareketsizlik anlamında eyleme geçmemeyi zorunlu görmekten çok, doğaya ters düşen etkinliği kınamayı amaçlarlar. Övdükleri şey aylaklık değil, çaba, endişe, karışıklık olmaksızın çalışma, eşyanın tabiatına ters düşmeyen, onunla uyum sağlayan çalışmadır. İnsanların *wu-wei*'yi içtenlikle uygulamaları halinde, yapılan iş zorlayıcı özelliğini kaybedecektir. Bu durumda insanlar sadece yapılan işin yararlı sonuçlarını almakla kalmayacaklar, onun özündeki değeri de edineceklerdir. İş, ondan veba gibi kaçılacak yerde, kendiliğinden ve anlamlı bir oyuna dönüştürülecektir. "Eylemler gerçekleştirildiğinde / Gereksiz konuşmalar yapmadan/ "Yaptık!" diyecektir insanlar." (17)

Taoistler, insanların bu tavsiyelere uymaları halinde, uzun bir hayat yaşayacaklarını, fiziksel ve zihinsel sağlık kazanacaklarını öne sürerler. En temel inançlarından biri şudur: "Tao'ya ters düşen her ne olursa olsun, uzun süreli olmayacaktır" (55); öte yanda, faziletle dolan kişi tıpkı yeni doğmuş bir çocuk gibidir. Taoistler hayatlarını uzatmak için, yoga benzeri tekniklere, hatta simyacılığa başvurdular.

Ne var ki öğretilerinin merkezinde yer alan en önemli ilke, "Dünya her şeyi kendi haline bırakarak yönetilir; müdahale ederek yönetilemez" inancına dayanır (48). Taoist *wu-wei* görüşünün en derin kökleri muhtemelen kadim Çin'deki erken anaerkil toplumda yatar. Taoist ideal, insanların yapay ve hiyerarşik bir kültür geliştirirken kaybettikleri doğayla içgüdüsel birliği yeniden kazanmaya çalıştıkları bir tarımsal kolektivizm formuydu. Köylüler pek çok bakımdan doğal bir bilgelik taşırlar. Zorlu çalışmaları, doğaya ters düşen bir etkinlikte bulunmalarını önler ve bitkileri yetiştirmek için doğal süreçleri anlamalarını ve bu süreçlerle uyum içinde olmalarını gerektirir. Bitkilerin en iyi şe-

kilde kendi doğalarını gerçekleştirmelerine izin verildiği zaman büyümeleri gibi, insanlar da kendilerine en az müdahale edildiği zaman gelişirler.[6] Taoistleri dayatılmış otoritenin bütün formlarını, hükümet ve Devlet'i reddetmeye götüren işte bu içgüdü idi. Bu aynı zamanda onları modern anarşizmin ve toplumsal ekolojinin habercileri haline getirdi.

Taoizm'in, Devlet'i yapay bir yapı olarak reddetmediği, onu aile benzeri doğal bir kurum gibi gördüğü öne sürülmüştür.[7] *Tao te ching* hiç kuşkusuz otoriter yönetimi reddederken, zaman zaman, daha iyi yönetmeleri için hükümdarlara tavsiyelerde bulunuyormuş gibi de okunabilir:

> Bilge, insanlara yol gösterecekse, tevazuuyla hizmet etmeli.
> Onlara önderlik edecekse, arkalarından gitmeli.
> Böylece, bilge yönettiğinde, insanlar bunu hissetmezler.

Bookchin, Taoizm'in bir elit tarafından köylülerin pasifliğini beslemek ve onların seçmelerini ve umut etmelerini engellemek için kullanıldığını iddia edecek kadar ileri gider.[8]

Tao Tzu, önderlik sorununa değinir ve gerçek bilgenin insanların üzerinde değil onlarla birlikte eylemesini ister. En iyi hükümdar kendi halkını barışçı ve üretken etkinliklerde kendi haline bırakır. Onların iyi niyetine güvenmelidir, çünkü "Yeterince güvenmeyene güvenilmez." (17) Bir hükümdar insanların kendi tarzlarını sürdürmelerine izin verecek yerde onlara müdahale ederse, karışıklıklar çıkacaktır: "Ülke karışıklıklara ve kaosa gömüldüğünde/Yöresel yöneticiler çıkar ortaya." (18) Düzenli bir toplumda,

> İnsan toprağı izler.
> Toprak göğü izler.
> Gök Tao'yu izler.
> Tao doğal olanı izler. (25)

Ne var ki, dikkatli bir okuma, *Tao te ching*'in hükümdarlara Makyavelce tavsiyelerde bulunmakla ya da "yönetme sanatı"yla ilgilenmediğini gösterir. *Tao*'yu gerçekten anlayan ve onu hükümete uygulayan kişi şu kaçınılmaz sonuca varır ki, en iyi hükümet asla hükümet etmez.[9] Lao Tzu, hükümetten kötülükten başka bir şeyin gelmeyeceğini düşünür. Aslında, ilk anarşist manifesto olarak betimlenebilecek görüşler sunar:

> Ne kadar çok yasa ve kısıtlama olursa,
> O kadar yoksullaşır insanlar.
> Ne kadar keskinse silahlar,
> O kadar sorunlu olur ülke.
> Ne kadar zeki ve hünerli olursa insanlar,
> O kadar yeni şeyler çıkar ortaya,
> Ne kadar çoksa hükümdarlar ve kurallar,
> O kadar çok olur hırsızlar ve haydutlar.
> Bu yüzden bilge şöyle der:
> Hiç eylemezsem düzeltirler insanlar kendilerini
> Barış verirsem onlara, dürüst olur insanlar.
> Ben hiçbir şey yapmazsam, insanlar zenginleşirler.
> Hiçbir arzu beslemezsem iyi ve sade bir hayata kavuşur insanlar. (57)

Tao te ching'de yer alan bu olağanüstü şiirde, çok gerçek bir toplumsal ilişki vardır. Bu, feodal düzenin, bürokratik, savaş halinde yaşayan ve ticari niteliğine yöneltilmiş keskin bir eleştiridir. Lao Tzu özgül olarak mülkiyeti bir hırsızlık biçimi olarak görür: "Avlu görkemli bir düzen içindeyse, Tarlaları yabani otlar bürür, /Ve tahıl ambarları boşalır." (53) Savaşın nedenlerini eşitsiz bölüşümde arar: "Servetler ve unvanlar verilir, arkasından felaketler gelir." (9) Sınıfları ve özel mülkiyetiyle saldıran feodalizmin karşısına, insanların doğayla uyum içinde sade ve içten hayatlar yaşadıkları, hükümetsiz, patriyarksız ve sınıfsız bir toplumun toplumsal idealini çıkarır. Bu, malların uygun teknolojinin yardımıyla üretildiği ve bölüşüldüğü, merkezi olmayan bir toplum olacaktır. İnsanlar güçlü olacaklar, ancak güçlerini gösterme ihtiyacı hissetmeyeceklerdir; bilge olacaklar, ama bilgiçlik taslamayacaklar; üretken olacaklar, ama kendilerini tüketircesine çalışmayacaklardır. Defter tutmaktansa halata düğüm atarak hesap tutmayı tercih edeceklerdir:

6 Bkz. Needham, *Science and Civilization in China*, II, 70.
7 Ames, "Is Political Taoism Anarchism?", s. 35.
8 Bookchin, "Thinking Ecologically", *op. cit*, s. 8-9.
9 Bkz. Clark, "Master Lao and the Anarchist Prince", *op. cit*, s. 186; Brian Morris, "Lao Tzu and Anarchism", *Freedom Anarchist Review*, 42, 17, 22 Ağustos 1981, s. 14.

Küçük bir ülkede az insan yaşar.
İnsandan on ya da yüz kere daha hızlı çalışan makineler olsa da, bunlara ihtiyaç duymazlar.
İnsanlar ölümü ciddiye alırlar ve çok uzağa seyahat etmezler.
Tekneleri ve arabaları olsa da, kullanmazlar.
Zırhları ve silahları olsa da, göstermezler.
İnsanlar yazacak yerde, halata düğüm atarlar.
Yiyecekleri bol ve iyidir, giysileri uygun ama sadedir, evleri güvenlidir;
Kendi hallerinde mutludurlar.
Komşularının gözü önünde yaşasalar da,
Ve horozların ötüşü ve köpeklerin havlayışı her yerde duyulsa da,
Yaşlanırken ve ölürken, huzur verirler birbirine. (80)

Taoistlerin anarşist eğilimleri, yaklaşık olarak MÖ 369-286'da yaşamış olan filozof Chuang Tzu'nun yazılarında daha da güçlü biçimde görülür. Eserleri, Tao'nun doğasını, insanın bir parçasını oluşturduğu büyük organik süreci açımlayan öykü ve meseller den oluşur. Belirli bir hükümdardan söz etmez. Tıpkı *Tao te ching* gibi, bütün hükümet formlarını reddeder ve kendi kaderini belirleyen bireyin özgür varoluşunu kutsar. Eserine hâkim olan ton atlarla ilgili küçük bir öyküde bulunur:

> Atlar kuru yerde yaşar, ot yer ve su içerler. Sevindiklerinde boyunlarını birbirine sürterler. Öfkelendiklerinde arkalarını döner ve çifte atarlar. Şimdiye kadar onlara yön veren sadece kendi mizaçları olmuştur. Ancak gem ve dizgin vurulduğunda, alınlarına metal plaka konulduğunda, kötü kötü bakmayı, ısırmak için başlarını çevirmeyi, geme ve dizginlere direnmeyi öğrenirler. Ve böylece atların doğaları bozulmuş olur.[10]

Atlar için geçerli olan insanlar için de geçerlidir. Kendilerini bıraktıklarında, doğal bir uyum ve kendiliğinden bir düzen içinde yaşarlar. Ancak zorlandıklarında ve yönetildiklerinde doğaları bozulur. Sonuç olarak prensler ve hükümdarlar, kendi halklarını yapay yasalara itaat etmeye zorlamamalı, onları kendi doğal mizaçlarına bırakmalıdırlar. İnsanları insan yapımı yasa ve kurallarla yönetmeye çalışmak, "kuyuyu denizle doldurmaya, bir ırmağın yolunu kesmeye ya da bir sineği dağla birlikte uçurmaya

10 *Chuang Tzu*, s. 98-9.

kalkışmak kadar" saçma ve imkânsızdır.[11] Aslında, varoluşumuzun doğal koşulları, yapay yardımları gerektirmez. İnsanlar kendilerini barışçı ve üretici etkinliklere bırakacaklar ve hem birbiriyle hem de doğayla uyum içinde yaşayacaklardır.

"Yalnız Kalma Üzerine" başlıklı denemesinde Chuang Tzu, İsa'dan üç yüz yıl önce, anarşist düşüncenin o zamandan beri yaşanan tarih boyunca yankılanan temel önermesini ortaya koyuyordu:

> İnsanlığın kendi haline bırakılması gibi bir durum olmuştur; insanlığı yönetmek gibi bir durum asla olmamıştır.
> Doğal mizacı engellenmedikçe ve doğal erdemi terk edilmedikçe insan, bir ırmak gibi serbestçe akar. Ama insanın doğal mizacı engellenmez ve doğal erdemi terk edilmezse, hükümete yer kalır mı?[12]

Bu nedenle Taoistler, bireylerin kendi hallerine bırakılacakları hükümetsiz bir özgür toplumu savundular. Ancak kendi çıkarlarının gereğini yerine getirirlerken, başkalarının çıkarlarını unutmazlar. Tavsiye ettikleri, sessiz bir bencillik değildir. Kişisel iyilik peşinde koşmak, bir genel refah kaygısını gerektirir; kişi başkaları için ne kadar çok şey yaparsa o kadar çok şeye sahip olur; başkalarına ne kadar çok şey verirse, kendi bolluğu o kadar büyük olur. Taoist metin *Huai Nan Tzu*'da belirtildiği gibi, "İmparatorluğa sahip olma"nın anlamı "özgerçekleştirim"dir. "Ben kendimi gerçekleştirirsem, imparatorluk da beni gerçekleştirir. Eğer imparatorluk ve ben birbirimizi gerçekleştirirsek, birbirimize daima sahip oluruz."[13]

İnsanlar nihai olarak bireydirler, ama aynı zamanda toplumsal varlıklar, bütünün parçalarıdırlar. Taoistler, modern ekolojinin bulgularını andırır biçimde, ne kadar bireysellik ve farklılık varsa, uyumun o kadar büyük olacağına inandılar. Kendiliğinden toplum düzeni çatışmayı dışlamaz, ancak zıt güçlerin dinamik etkileşimini gerektirir. Böylece Chuang Tzu toplumu şöyle betimler:

11 *Age*, s. 87.
12 *Age*, s. 106.
13 Alıntı, Ames, "Is Political Taoism Anarchism", *op. cit*, s. 36.

> Belirli sayıda aile ve bireyin belirli âdetleri yerine getirmek için uydukları bir anlaşma. Uyumsuz unsurlar uyumlu bir bütünü oluşturmak için birleşirler. Bu birliğin dışında herkes ayrı bir bireyselliğe sahiptir... Bir dağ tekil parçaları sayesinde yüksektir. Bir ırmak tekil damlaları sayesinde geniştir. Ve bütün parçaları bütün açısından gören kişi tam bir insandır.[14]

Böylece Taoizm anarşist düşüncenin ilk ve en ikna edici ifadelerinden birini sundu. Onun ahlaki ve siyasal fikirleri kesinlikle bilimsel bir dünya görüşünü temel alıyordu. Taoist felsefe (*Tao chia*) ruhsal ve mistik öğeler içerse de, doğaya yönelik erken Taocu yaklaşım bilimsel bir tutumu ve demokratik duyguları güçlendirdi. Doğadaki farklılık içinde birliği ve dönüşümün evrenselliğini tanıdılar. Etik yaklaşımlarıyla, doğanın daha geniş bağlamında kendiliğinden davranışı ve özgelişimi güçlendirdiler: Üreterek sahip olma, kendini dayatmadan eyleme ve hükmetmeden gelişme. Siyasetlerinde, sadece hükümdarları tebaalarını kendi haline bırakmaya zorlamakla ve Konfüçyüsçü bürokratik ve hukuksal öğretiye karşı çıkmakla kalmadılar, doğayla uyum içinde özgür ve işbirliği halinde bir toplum idealini savundular.

Taoizm köylüleri daha uysal ve itaatkâr hale getirecek seçkin bir zümre oluşturmayı hedeflemedi. Taoistlerin toplumsal kökleri, genellikle küçük orta sınıftan, feodal lortlar ile köylü çiftçi kitlesi arasında yer alan bir kesimden gelir. Onlar güçlüye boyun eğerek, düşük profil vererek ve sadece kendi işiyle uğraşarak zor zamanlarda nasıl hayatta kalınacağına dair tavsiyeler sunmakla da yetinmediler. Tam aksine Taoizm, geçici iktidarın, servet ve statünün gerçek niteliğini bütün bunları iffetsiz bulacak ölçüde kavramış olanların felsefesiydi. Bir başarısızlık ya da dinginlik felsefesi olmaktan uzak olan Taoizm, kendi varlıklarıyla tam bir uyum içinde gelişmek isteyenlere derin ve uygulanabilir bir bilgelik sunar.

Buddhizm

Taoistler anarşizmin öncüleri olarak tanınırlarken, Buddhizm'deki liberter eğilim o kadar belirgin değildir. Örneğin,

14 *Chuang Tzu*, s. 255-6.

Buddha'nın öğretilerini Sinhala ulusçuluğunun Buddhist ruhban tarafından en ateşli biçimde desteklendiği modern Sri Lanka'nın muzaffer Devletiyle bağdaştırmak zordur. Ancak çağdaş Taoizm'de (*Tao chiao*) ve örgütlü Hıristiyanlıkta olduğu gibi, kurumsallaşmış dinin çarpıtmaları özgün mesajı geçersizleştirmez. Şair Gary Snyder "Buddhist anarşizm"de "ulusu sarsan" çevrimlere sahip olumlu bir güç bulan tek kişi olmamıştır.[15]

Buddhizm özgün bir Hint dini olarak, Lao Tzu'dan yaklaşık bir yüzyıl sonra yaşayan ve Buddha (aydınlanmış kişi) olarak bilinen Sidharta Gautama tarafından MÖ on beşinci yüzyılda kuruldu. Buddha bu dünyadaki kötülüklerin nedenini kişinin kendi arzularını tatmin etme çabasını cesaretlendiren cehalette gördü. İster sahip olma, ister servet ve güç biçiminde statü edinme biçiminde olsun, her türlü tutku kaçınılmaz biçimde dertler ve acılar getirir. Ancak bir çıkış yolu vardır. Buddha'nın öğrettiği dört "Soylu Doğru" şu şekilde özetlenebilir: "(a) acı her yerde ve her zaman vardır; (b) acının nedeni yanlış biçimde yönlendirilmiş arzudur; (c) iyileştirilmesi nedenin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür; (ç) acıların sona ermesini sağlayan, Sekiz Aşamalı Soylu Yol olarak ifade edilen özgelişim yoludur."[16]

Bu durumda acılardan kaçınmak için kişinin kendi benliğine hâkim olması ve bütün arzuları yok etmesi gerekir. Hayal dünyası ya da maya içinde yeniden doğuşun bu acılı çevriminden kaçınmak için kişi, aynı zamanda, aydınlanma çabası göstermeli ve aydınlanmalı, kendisinin evrensel bütünün bir parçası, Benliğin içindeki benlik olduğunu anlamalıdır. Ancak *sansara*'yı, yani hayatın çarkını terk eden ve *nirvana*'ya, yani hiçliğe ulaşan kişi tam bir kurtuluşu gerçekleştirmiş olacaktır.

Başlangıçta Buddhizm ilkesel olarak etik ve meditasyon egzersizleriyle sınırlıydı. İsa'dan beş yüz yıl önce Hindistan'da yayılmaya başladı ve kutsal yazıları, ritüelleri ve toplumsal sistemi reddederek Hinduizmden ayrıldı. Nihayet, biri daha akılcı, formelleşmiş ve skolastik (Theravada), öteki daha mistik (Mahayana) olan iki ayrı kola bölündü. 1200'de Buddhizm, Hindistan'da

15 Gary Snyder, "Buddhist Anarchism", ilk bsk. *Journal for the Protection of All Beings*, der. Lawrence Ferlinghetti, "Buddhism and the Coming Revolution" başlıklı makalesinin düzeltilmiş versiyonunda, *Earth House Hold* içinde yeniden yayımlanmıştır: New Directions, New York, 1969, Synder anarşizme yaptığı göndermeleri çıkarmıştır.

16 Christmas Humphreys, *Buddhism*, Penguin, Harmondsworth, 1971, s. 75.

fiilen ortadan kalkmış, ancak Sri Lanka, Tibet ve Tayland'da yerleşmişti.

Kurumsal Buddhizm eşitsizlikleri ve tiranlıkları desteklemeye hazırken, Buddhistlerin bağlanmama, gönüllü yoksulluk ve geleneksel zararsızlık uygulamaları, güçlü bir liberter duyarlılığı ifade eder. Snyder, Mahayana'nın geliştirdiği pratik meditasyon sistemlerinde bireyleri kendi "psikolojik saplantıları ve kültürel koşullanmaları"ndan özgürleştiren güçlü bir araç bulmuştur. Aynı zamanda Buddhist Tantrizm ya da Vajrayana'nın muhtemelen en mükemmel ve en modern kadim görüşü sunduğuna inanır. Bu görüşe göre, "İnsanın hayatı ve kaderi, özdisiplinli özgürlük içinde gelişmek ve aydınlanmaktır."[17] Ne var ki Buddhizm liberter yanını en tam biçimiyle Zen formu içinde geliştirmiştir.[18]

Zen Buddhizm, altıncı yüzyılda Hindistan'dan gelerek Çin'de gelişti. Bunu izleyen beş yüz yıl boyunca Çinliler bu okula Ch'an dediler. Japonya'ya on ikinci yüzyılda ulaştı ve burada Zen olarak bilindi. Burada başlıca iki mezhep gelişti: Birincisi, kurucusunun "ani/şok" tekniğine dayanan Rinzai ve ikincisi, daha yumuşak bir tekniği temel alan Soto.

Zen'e doğru olarak "Buddhizm'in ilahlaştırılması" denilmiştir.[19] Kavramlara, kutsal metinlere ve ritüele başvurmadan doğruya ve aydınlanmaya doğrudan ulaşmaya çalışan, benzersiz biçimde ikonoklastik (putkırıcı) bir inançtır. Theravada Buddhizmi'nin, On İki Neden Zinciri'yle net bir biçimde düzenlendiği ve sistemleştirildiği yerde, Zen ustaları Buddha'da ilk isyancıyı görürler: "Buddha sadece On İki Neden Zinciri'nin kâşifi değildi" demektedir Suzuki, "zinciri eline aldı ve bir daha asla onu köleliğe bağlamaması için paramparça etti."[20] Dini andıran dayanaklar da böylece yıkılmış oldu. Zen'in dört önemli bildirgesi şunlardır:

> Kutsal metinlerin dışında özel bir iletim;
> Sözcüklere ya da harflere bağımlı olmamak;
> Doğrudan insanın ruhuna hitap etmek;
> Kişinin doğasını ve Buddhalığın kazanılışını görmek.[21]

17 Snyder, "Passage to More than India", *Earth House Hold*, s. 105.
18 John Clark, yazarın yaptığı görüşme.
19 Humphreys, *Buddhism*, s. 179.
20 D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, First Series, 1949, s. 111.
21 *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki*, der. William Barrett, Anchor, NewYork, 1986, s. 39.

Zen öğrencileri geleneksel olarak bir öğretmenden ders almışlardır. Öğretmene genellikle usta denir, ancak bu sözcük efendiden çok okul öğretmeni anlamına gelir. Görevi, öğrencilerin günlük algıların ve entelektüel alışkanlıkların dışına çıkmalarına yardımcı olmaktır. Bu nedenle Buddhist keşişler, Hıristiyan rahipleri gibi kişi ile Tanrı arasında arabuluculuk yapmayan örnek kişilerdir. Yanlarında sopa taşıyabilirler ve kullanmaktan kaçınmazlar, ancak darbeler insanları alıştıkları düşünme tarzından uzaklaştırmaya yarar. Terbiyenin özellikle zorlu olduğu Rinzai okulunda, disiplin öncelikle çocuğun kişiliğini ruhsal olarak geliştirmek ve ahlaki gücünü artırmak için kullanılır.

Böylece Zen ateşli bir vaftiz sunar. Ne var ki ister katı ister yumuşak olsun bununla öğrencinin cehalet yüzünden kaybetmiş olduğu başlangıçtaki özgürlük durumuna döndürülmesi amaçlanır. Başarılı Zen uygulayıcısı, ses, renk ve şekli denetler ve sonuna kadar bildiği gibi yaşar. İzlediği yolda ona yardımcı olan toplumsal hayatın ve manastır hayatının kurallarını geride bırakır. Keşişlerin giydikleri cüppeler ve onları meditasyona çağıran çanlar bile sonunda ıskartaya çıkarılacak merdivenlerdir.

Bir öğretmen gidilecek yolu işaret etse de, birey nihai olarak kendi seçimini yapmalı ve kendi yolculuğunu tek başına sürdürmelidir. Aydınlanma bir başkasının gücüyle değil, ancak kişinin kendi çabasıyla kazanılabilir. Buddha şöyle der: "Kendi selametiniz için sebatla çalışınız."[22] Böylece Buddhizm, bireyin kurtuluşunu sağlayacak herhangi bir otorite tanımaz; otorite bireyin kendisidir. Bu gayet eşitlikçi bir yaklaşımdır: Herkes dolaysız deneyim yoluyla öğrenerek tek başına aydınlanabilir. Daiju, Çin'de öğretmen Baso'yu ziyaret ettiği ve ona aydınlanmak istediğini söylediği zaman, Baso şöyle dedi: "Sen kendi hazinene sahipsin. Onu neden dışarıda arıyorsun?"[23]

Çin'deki Ch'an Zen ustaları Buddha'yı izlemediler, ancak onun arkadaşları olmak ve evrenle aynı duyarlı ilişkiyi kurmak istediler. Zen bir deneyimdir ve asla bir mezhebin doktrini haline gelmemiştir. Onda bir kurallar ve talimatlar seti yoktur; bütün zamanlarda amaç araçların seçimini belirler. Çin'deki en büyük taraftarlardan biri olan Wei Lang (Hui-neng olarak da

22 Humphreys, *Buddhism*, s. 76.
23 *Zen Flesh, Zen Bones*, der. Paul Reps, Penguin, Harmondsworth, 1986, s. 39.

bilinir) şöyle diyordu: "Başkalarına ileteceğim bir hukuk sistemine sahip olduğumu sana söylersem, seni aldatmış olurum. Müritlerim için yaptığım tek şey, durumun gerektirdiği uygun araçlarla onları kendi bağlarından özgürleştirmektir."[24]

Amaç, kişinin kendi doğasını doğrudan gördüğü ve onun doğadan ayrı değil, organik bir bütünün parçası olduğunu anladığı bir aydınlanma durumu yaratmaktır. Zıtlar aşılır. Kişi açık ve sakin bütünü hisseder. Kişi göreneksel iyi ve kötü tanımlarının, ahlak kurallarının ve yasaların ötesine geçer. Zen'e sahipseniz, ne korku, ne kuşku ne de şiddetli bir istek duyarsınız. Basit, özerk ve özbelirlenimli bir hayat yaşarsınız:

> İdeal insan soğukkanlı ve sakindir, faziletten ayrılmaz;
> Nefsine hâkim ve tarafsızdır, günah işlemez;
> Sükûnet ve sessizlik onun gözünü ve kulağını açar;
> Zihni yatay ve dikey olarak hiçbir yere çekilmez.[25]

Bu, bireyin nihai egemenliğine inanan pek çok anarşistin paylaştığı bir idealdir.

Doğal dünyada hiyerarşi ve hâkimiyete yer yoktur; hepimiz özgür ve eşit doğarız. Buddhizm için bu eşitlik hem ruhsal hem de toplumsaldır. İnsanlar aydınlanma yeteneğine eşit düzeyde sahip olma anlamında ruhsal olarak eşittirler. Zen keşişleri toplumsal hayatlarında komünal olarak yaşar ve çalışırlar. Öğretmenler ve öğrenciler arasında bile eşit yükümlülükler ve eşit muamele olmalıdır; bazı Zen mesellerinde denildiği gibi, "ne iş ne de yiyecek vardır" her şey "herkesçe" paylaşılır.[26] Buddha, daha geniş toplumdaki kast sistemini reddeder ve özellikle Zen Buddhizm kişilere özel saygı göstermez. Kyoto Valisi'nin bir Zen ustasını ziyaret ettiği ve üzerinde unvanının yazılı olduğu bir tür ziyaretçi pusulası gönderdiği anlatılır. Zen ustası Vali'yi kabul etmez. Onu ancak unvanının yazılı olmadığı bir pusula gönderdiğinde kabul eder.[27]

Zen Buddhist özgürlük kavramı aynı zamanda ruhsal ve toplumsaldır. Ruhsal anlamda, özgür doğarız. Bizi kuşatan çitler ve engeller varoluşumuzun gerçek koşulları değil, cehaletimizin

24 *The Sutra of Wei Lang* (Hui-neng), alıntı, Humphreys, *Buddhism* içinde, s. 183.
25 *Age*, s. 186.
26 *Zen Flesh, Zen Bones*, s. 75, 54.
27 Bkz. *age*, s. 40-1.

eseridir. Tensel tutku ve yanlış kullanılan akıldan yapılmış cehalet zincirleri ıslak elbiseler gibi üstümüze yapışır. Ancak Zen öğretmenlerinin hedefi başlangıçtaki özgürlük durumumuza dönmemize yardımcı olmaktır. Zen zihnimizin engellerini kaldırmaya ve sonsuz güç, servet ve statü dünyasından bizi özgürleştirmeye çalışır. Ancak bunu sabit bir örüntü içinde yapmaya çalışmaz. Çinli Büyük usta Ummon'a göre, "Zen'de mutlak özgürlük vardır; bazen inkâr eder, bazen onaylar; her ikisini de zevkle yapar."[28]

Zen geleneğindeki belki de en antiotoriter ifade I-Hsuan'a aittir. Metaforik biçimde konuşurken şöyle der:

> Rastladığın herhangi bir şeyi öldür. Eğer rastlarsan Buddha'yı da öldür. Rastlarsan eğer, bir patriyarkı ya da bir arhat'ı (aziz) öldür. Eğer rastgelirsen ana babanı ve akrabalarını öldür. Ancak o zaman özgür olabilir, maddi şeylerin bağından kurtulur, mutlak özgürlüğe ve huzura [kavuşursun]...

I-Hsuan şunu da ekliyordu: "İnsanlara gösterebileceğim hiçbir numara yok. Sadece hastalığı iyileştiriyor ve insanları özgürleştiriyorum..."[29]

Kendi selametimizi sağlamaya çalışırken de özgürüzdür. Zen özgür irade ile belirlenimcilik (determinizm) arasında hiçbir çelişki görmez. Evrensel belirlenimciliğin varlığını ve bütün sonuçların nedenleri olduğunu kabul eder. Bir insanın karakteri onun önceki düşünce ve eylemlerinin toplamıdır. Hayatlarımız ve bütün varoluşumuz *karma* tarafından yönetilir, yani her eylemin bir karşılığı vardır. Ancak bugün geçmiş tarafından belirlenirken, gelecek özgür olmaya devam eder. Yaptığımız her eylem o sırada başımıza gelen şeye ve herhangi bir anda başımıza gelen şey irademize bağlıdır. Böylece herkes kendi yaratısı olan *karmanın* sınırları içinde özgürdür. Doğru düşünce ve eylem sayesinde kendimi değiştirebilir ve kaderimi biçimlendirebilirim.

Buddhizm kişisel aydınlanma ararken, bu dünyaya sırtını dönmez. Bull'un ünlü öyküsünde, kendisini dünyasal benliğinden kurtaran arayıcı sonunda hayat ağacını bulmak için tozlu giysileriyle Pazar yerine döner. Gene, Zen'de kişisel özerklik

28 Alıntı, Suzuki, *Zen Buddhism*, s. 118.
29 *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1963, s. 447.

vurgulanırken öteki özerklikler ihmal edilmez. Mumon, tıpkı Taoistler gibi şu yorumda bulunur:

> Başkasının oku ve yayı ile savaşma.
> Başkasının atına binme.
> Başkasının kusurunu tartışma.
> Başkasının işine karışma.[30]

Kişi ancak kendi selametini sağlayabilir, ama başkalarını da düşünmesi gerekir. Zen Buddhizm kişinin kendi manevi çıkarları için benimsediği öteki dünyasal bir mistisizm değildir, şimdi ve buradaki bütün varlıklarla ilgilenir. Öğretmen Gasan'ın öğrencileriyle konuşurken dediği gibi:

> Öldürmeye karşı çıkan ve bütün bilinçli varlıkların hayatını korumak isteyen kişi, doğru yoldadır. Hayvanları, hatta böcekleri bile korumak gerekir. Peki zamanı katledenlere, serveti har vurup harman savuranlara ve siyasal iktisadı tahrip edenlere ne demeli? Onlara göz yummamalıyız.[31]

Zen göreneksel iyi ve kötü tanımlarının ötesine geçerken ve cezalandırma tehdidiyle zorlanan hiçbir emir vermezken, koan'larda ve öykülerde bazı ahlaki değerler oluşur. Kötülüğün kendisi doğanın değil insanın eseri olarak görülür: "Doğada kötülük yoktur; kötülükler insan yapısıdır."[32] Buddha'nın öğrettiği temel ilke, bütün sezgili varlıklara sevgiyle yaklaşmaktır. Hayat tek ve bölünmez olduğu için, hayatın uyumunu her kim bozarsa, karşılığında acı çekecek ve kendi gelişimini engellemiş olacaktır. Bir başka varlığı incitirsem, kendimi incitmiş olurum.

Zen Buddhizm özel mülkiyeti reddeder ve sahip olma özlemini ruhsal gelişimi önleyen bir başka zincir olarak görür. Verirken ve alırken, alan minnettarlık duymamalı; alan değil veren kendisine bu fırsat sağlandığı için müteşekkir olmalıdır. Zen, alışverişi ya da takası değil, armağan ilişkilerini temel alan bir iktisadi ortamda yaşamak ister. Ne var ki en değerli olan, kimsenin alamayacağı ya da çalamayacağı doğal güzelliktir.

Özellikle Zen formundaki Buddhizm, tıpkı Taoizm gibi,

30 *Zen Flesh, Zen Bones*, s. 128.
31 *Age*, s. 63.
32 Suzuki, *Zen Buddhism*, s. 258.

güçlü bir liberter ruh taşır. Hem hiyerarşiyi hem de hâkimiyeti reddeder. Hem özdisiplinli özgürlük içinde gelişimi arar hem de herkesin kendi aydınlanmasını sağlayabilecek yeteneğe sahip olduğunu savunur. Hem kişisel özerklikle hem de toplumsal refahla ilgilidir. Batıdaki pek çok anarşist gibi, kişiyi sadece toplumun değil, aynı zamanda organik doğanın bir parçası olarak görür. Gönüllü yoksulluk, merhametli zararsızlık, Taoizm ve Buddhizm'in büyük uygulayıcılarının hayatını ve güzelliğini sevmek, özgür bir toplumun sağlam ahlaki temelini sağlar. En önemlisi, toplumsal özgürlük anlayışı onları, tam olarak anlaşılması halinde mevcut Devlet'e ve Kiliseye yönelik derin bir tehdit oluşturan anarşist duyarlılığın önemli bir kaynağı haline getirir.

5
Grekler



Anarşi sözcüğü Greklerden gelmekle kalmadı, başından itibaren, kendiliğinden ya da baş edilmez bir kaos durumunda hükümdarsız yaşamanın hem olumsuz hem de olumlu anlamını da onlardan aldı. Ne var ki Grek siyasal felsefesinin ana akımı, adalet ve uygar hayat arayışının ancak Devlet'in sınırları içinde kazanılabileceği fikrinden kaynaklanıyordu. Nitekim Platon'a göre demokrasi daima "anarşik" olan adaletsiz bir hükümet formuydu. Onun öğrencisi olan Aristoteles de Devlet'in dışında kalan her şeyden "kanunsuz tehlikeli canavarlar" olarak söz ediyordu. Ona göre demokrasinin temel sorunu, "anarşi"ye kaymanın nasıl önleneceğiydi. Ancak hem Platon hem de Aristoteles, toplumsal düzeni korumak için güçlü yasaları olan hiyerarşik bir Devlet'e ihtiyaç olduğunu düşünseler de, bütün Grek düşünürler bu kadar otoriter değildiler.

Pek çok Grek, insan yapısı yasalarla ilahi ya da doğal yasalar arasında ayrım yaptı. Sofokles, büyük isyan draması *Antigone*'de (MÖ 441) ikisi arasındaki çatışmayı anlattı. Kreon, Tebai tahtına çıkıp hain Polinikes'in defnedilmesini yasakladığı zaman, yeğeni Antigone bu emre uymaz ve erkek kardeşini simgesel bir törenle gömer. Şu sözlerle Kreon'u aşan doğa yasasına başvurur:

> Bana bu fermanı veren Zeus değildi. Tanrıların altında yer alan adalet de insanlara böyle bir yasa yüklememişti. Senin emirlerinde de insan sözlerini tanrıların yazılmamış, değişmez yasalarından üstün kılacak bir kudret bulunduğunu sanmıyorum. Çünkü bu yasalar sadece düne ve bugüne ait değiller; onlar sonsuza kadar geçerlidirler ve ne zamandan beri var olduklarını bilen yoktur.[1]

MÖ 500 civarında yaşayan Efesli Herakleitos'un görüşleri, belirgin biçimde Çin'deki Taoistlerin görüşlerini andırıyordu. Düşüncesindeki mistik belirsizlik nedeniyle "bilmececi" olarak tanınan Herakleitos, Sokrates öncesi düşünürlerin en önemlisiydi. *Doğa Üzerine* adlı eserinin günümüze kalan bölümlerinden anlaşıldığı kadarıyla, aklın sağduyudan üstün olması gerektiğini ve duyularımızla algıladığımız istikrar ve süreklilik görünümünün sahte olduğunu öne sürer. Bütün nesneler, "değişmeyen" tepeler bile sürekli bir akış halindedir. Herakleitos'un izleyicisi Cratilus onun öğretisini yaygınlaştırdı: "Aynı ırmakta iki kez yıkanamazsın."

Tıpkı Taoistler gibi Herakleitos da değişimi zıtların karşılıklı etkileşiminin yarattığı bir dinamik olarak gördü. "soğuk olan ısınır, sıcak olan soğur." Bütün zıtların kutupsal oldukları için birleştikleri sonucuna vardı: "Çıkış ve iniş, bir ve aynıdır."[2] Değişim zıtların dinamik birliği sayesinde diyalektik olarak gerçekleşir. Ancak her şey değişirken doğal bir düzen de vardır. Dünyayı, "belirli ölçülere göre tutuşan ve belirli ölçülere göre sönen sürekli bir ateş" olarak resmetti.[3] Her şeyi belirli bir düzen içinde tutan, olayların düzenli biçimde birbirini izlemesini sağlayan "akıl" ya da "kader"dir. Herakleitos insanlık durumuna ilişkin, kendisine "ağlayan filozof" unvanının verilmesine yol açan kötümser bir bakış açısına sahip olsa da, Batı geleneğinde "sürekli değişim doğal bir düzen içinde gerçekleşir" sözleriyle ifade edilen anarşist inancı haber veren ilk filozoftur. Ancak demokrat değildi ve çağdaşlarını küçümseyen biriydi. Ona göre, insanları

1 Sophocles, *Antigone* (MÖ 441), *Seven Famous Greek Plays* içinde, der. W. J. Oates & E. O'Neil, Jr., Modern Library, New York, 1950, s. 202. Anarşist bir kadın kahraman olarak Antigone için Bkz. Henry Nevinson, "An Anarchist Play", *Essays in Freedom*, Duckworth, 1911, s. 209-14.

2 *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, der. G. S. Kirk, Cambridge University Press, 1970, s. 105.

3 *Age*, s. 307.

kendi iyilikleri için harekete geçirebilecek tek şey güçtür: "Her hayvan otlağa sopayla sürülür." Çatışmanın doğruluk olduğuna inanıyor ve savaşı kutsuyordu. "Savaş, her şeyin babası ve her şeyin kralıdır; bazılarını tanrı, bazılarını insan yapar; bazılarını bağlar, bazılarını çözer."[4]

Bir liberter olarak Sokrates örneğinin temelinde, kişinin otoriteyi sorgulaması ve kendini düşünmesi yer alır. Sokrates, bireysel vicdanın yanılmaz biçimde haklı olduğunda, eleştiri ve tartışmanın toplumsal öneminde ısrar eder ve böylece düşünce özgürlüğünün en erken savunusunu yapar. Bir elitist olmakla birlikte MÖ 403'te Atina'da zafer kazanan demokrasiye karşıydı-yargılandığı sırada Atina Devletine cesaretle karşı çıktı. MÖ 399'da ateist olduğu ve gençliği yoldan çıkardığı için baskı altına alındı ve ölüm cezasına çarptırıldı. "Suçu", otoritenin ya da çoğunluk görüşlerinin dayatmalarına aldırmadan, her şeye açık fikirlilikle yaklaşmak ve halka mal olmuş inançları aklın ışığında incelemek gerektiğini söylemiş olmasıydı. Sokrates, yasalarla yaşayıp yasalarla ölmek gerektiğini söylerken, yasaların yasa oldukları için gerekli olduğunu kastetmiyordu. Karakteristik ironisini sürdürerek, Atina Devletinin kendisine karşı yaptığı suçlamayı açığa çıkarmak ve gerçek niteliğini ortaya koymak istedi.

Platon'un *Savunma*'sında açıklığa kavuşturduğu gibi, Sokrates bireysel vicdanın üstünlüğü konusunda ısrarcıydı. Hiç kimse herhangi bir insani otorite tarafından yanlış olduğunu düşündüğü bir şeyi yapmaya mecbur edilemezdi. Doğruya ulaşmak için zıt fikirlerin çatışması gerektiğinden, özgürce tartışmanın kamusal değerini vurguladı. Sokrates sadece özgürce tartışmayı öğretim yöntemi olarak seçmekle kalmadı. Şöyle dedi: "Benden işittiğiniz sorunları her gün karşı görüşler öne sürerek tartışmanız en iyi yoldur. Bu türden tartışmalarla test edilmeyen hayat yaşanmaya değmez."[5]

Sokrates'in en parlak öğrencisi olan Platon, hocasının tavsiyesine uymayı başaramadı. Cumhuriyet adlı eserinde malların ve kadınların ortaklaşılmasına yapılan övgü daha sonraki bazı sosyalistleri esinlese de, Platon'un ideal Devlet'i, muhafızlardan ve askerlerden oluşan küçük bir elitin yönettiği katı bir toplumsal

4 Alıntı, Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin, 1962, s. 60.

5 Alıntı, J. B. Bury, *A History of Freedom of Thought*, Williams & Norgate, 1920, s. 34.

hiyerarşiye sahiptir. Ayrıca bu, düşünce ve eylem özgürlüğünün olmadığı tamamen totaliter bir Devlettir: Din, faydacı bir anlayışla seçilmiştir ve insanlara ceza ya da ölüm korkusuyla itaat ettirilmesi gerekir. Sokrates büyük liberterlerden biri olarak görülürken, Platon, büyük otoriter ırmağın, daha sonra Batı düşüncesine gömülen kaynağında yer alır.

Kıyaslamalı tartışma özgürlüğü, Sokrates'in ölümünden sonra pek çok felsefe okulunun gelişmesine yol açtı. Bu okulların en önemlileri, hepsi bir karışıklık döneminde kişisel ruh huzurunu sağlamayı amaçlayan, Epikürcüler, Kinikler ve Stoacılar idi. Hepsi de Devlet'i pek hesaba katmayan aşırı bireycilerdi; Devlet otoritesinin üzerinde olan doğal bireysel otoriteyi kutsadılar. Sivil toplumun ötesinde, nitelik bakımından evrensel bir dünya istiyorlardı. Platon'un ve Aristoteles'in teorilerinin birkaç iyileşme sağladığı yerde, onlar öğretilerini bütün insanlara yaydılar ve onları kardeş olarak kabul ettiler.

Dördüncü yüzyılda faaliyet gösteren Aristippos (d. MÖ 430) hazzı en yüksek değer kabul eden Kyrenik ya da Epikürcü (Hedonist olarak da bilinir) felsefe okulunun kurucusuydu. Sokrates'in para karşılığında ders veren ilk öğrencisiydi, ancak Sokrates'e, yönetime ya da yönetici sınıfa girmek istemediğini söylemişti. Atina ve Aegina'da felsefe dersleri verdi. Hayatının büyük bir bölümünü Sirakuza Tiranı Dionisos'un sarayında geçirdi ve burada sefih bir kişi olarak şöhret kazandı. Bu deneyim sayesinde, bilge kişinin Devlet uğruna kendi özgürlüğünden asla vazgeçmemesini öğretmeye yöneldiği kuşku götürmez. Kızı Arete onun öğretilerini benimsedi ve onları kendi oğlu Aristippos'a aktardı.

Üçüncü yüzyılın Kinikleri anarşizme daha yakındılar. Epikürcüler ya da Stoacılar gibi bir okul kurmadılar, ancak iki temel Grek kavramını, *Physis* ve *Nomos*'u radikal bir tarzda yorumladılar. Bu sözcükler genellikle Doğa ve Âdet olarak çevrilir. *Physis*, bir nesnenin doğal formunu, bir kişinin doğasını ya da şeylerin doğal düzenini anlatır; *Nomos* ise görenek, sözleşme ya da yasayı anlatır. Grek düşünürlerin çoğu bu iki kavramı bağdaştırmaya çalıştı; örneğin Aristoteles şeylerin doğal oluşumunu yasalara bağlamak istiyordu. Ancak sadece Kinikler, *Nomos*'u *Physis* lehine reddettiler; saf anlamda "Doğaya uygun" biçimde yaşamak istiyorlardı. Grek *polisi* gelenek ya da sözleşmeyi temel aldığı için, Kinikler yerleşik otoritenin kendi eylemlerinin sınırlarını önceden belirleme hakkını reddettiler.[6] Yasalar insanlar tarafından yapıldığı ve âdetler ülkeden ülkeye değiştiği için, bunların geçerli olmadığını savundular. Mahkemelerin yargılama yetkisini reddettiler ve bütün toplumsal yasaların, hiyerarşi ve standartların ahlaki temelden yoksun olduğunu öne sürdüler.

Kiniklerin esas kurucusu Antistenes idi (MÖ 444-370). Atinalı bir baba ile Trakyalı bir annenin oğluydu. MÖ 426'da Tanagra'da savaştı ve Atina'da öldü. Sokrates'in arkadaşıydı, ancak onun eski aristokrat çevresine sırtını dönerek, emekçi insanlar arasında basit bir hayatı tercih etti. "Doğaya dönme" arzusuyla düzenlediği açık hava toplantılarında, hükümetin, özel mülkiyetin, evliliğin ve kurumsallaşmış dinin kaldırılmasını vaaz etti. "Keyiflenmektense delirmeyi tercih ederim" diyerek, duyulardan gelen yapay hazları küçümsedi.[7]

Antistenes'in öğrencisi Sinoplu Diogenes, öğretileri ve ilginç hayat tarzı sayesinde hocasından daha çok tanındı. Diogenes, tıpkı Taoistler gibi, uygarlığın yapay yüklerini mahkûm etti. Bir "köpek" gibi yaşamaya karar verdi ve kendisine "köpeksi" anlamına gelen "kinik" ismi takıldı. Bütün âdetleri terk ederek ve ihtiyaçlarını en aza indirgeyerek bir fıçının ya da "leğen"in (muhtemelen ölülerin gömülmesinde kullanılan büyük bir tekne) içinde yaşadığı söylenir. Büyük İskender onu ziyarete gelip ne isterse verebileceğini söylediğinde, "gölge etme başka ihsan istemem" diye karşılık verdi. Bu basit dilenci kimseden saygı beklemiyordu. Kölelik kurumunu reddetmekle kalmadı, hayvanlar dahil bütün canlıları kardeş gibi gördüğünü ilan etti. Kendisini bir "dünya yurttaşı" sayıyordu.

Diogenes modern anlamda bir "kinik" değildi, çünkü arzudan ve korkudan kurtuluşta ahlaki bir özgürlük buluyordu ve erdemin niteliği konusunda derin endişeleri vardı. Kişi ancak ün ve servete kayıtsız kalarak gerçek özgürlüğü bulabilirdi. Ancak onu basit ve zor bir hayata yönelten öğretisi sadece bireyi hedeflemedi; önemli toplumsal içerimleri de vardı. En ünlü paradokslarından biri, "paranın yüzeyini kazımak" dediği şeydi. Bir sarrafın oğlu olarak babasının faaliyetini evrensel ölçeğe aktarmak istedi. Grekçe "para" sözcüğü *(nomisma) Nomos* (âdet) sözcüğünden türemişti. Diogenes toplum standardının yanlış olduğu-

6 Bkz. D. Ferraro, "Anarchism in Greek Philosophy", *Anarchy*, 45, Kasım 1964, s. 322-3.

7 Alıntı, Russel, *age*, s. 241.

nu hissettiği için, paranın yüzeyini kazıma çağrısı, bütün geçerli âdet, kural ve yasalara karşı bir saldırıyı temsil ediyordu. Bu yaklaşım, tam bir konuşma ve eyleme özgürlüğü talebiyle birleşiyordu. Kendi hayatında, din, töreler, giysiler, hatta yiyeceklerle ilgili bütün görenekleri reddetti. Sonuç olarak Diogenes'in anarşizmin büyük öncülerinden biri olduğu düşünülebilir.

Stoacılar, Kiniklerin öğretisini benimsediler, ancak uygarlığın yararlarını reddetmediler. Sokrates yasaların haksız olabileceğini ve kamuoyunun yanılabileceğini göstermiş, ancak akıl dışında hiçbir alternatif yol gösterici ilke sunmamıştı. Ancak Stoacılar doğa yasasında bütün insan âdetlerinden ve yazılı hukuktan önce gelen ve üstün olan bir rehber buldular. Sivil toplumun ötesine, doğadaki evrensellikler dünyasına bakıyorlardı. Böylece, bireycilik, akılcılık, eşitlik, enternasyonalizm ve kozmopolitizm ideallerini geliştirerek anarşist sonuçlara vardılar.[8] Stoacılık, Grek dünyasının uzak bölümlerinde, özellikle Greklerin ve Oryantallerin kaynaştığı Küçük Asya'da taraftar buldu. İkinci yüzyılın eğitim görmüş Romalılarını cezbetti ve özellikle evrensel hukuk ve yurttaşlık fikirleri bakımından Roma hukukunu etkiledi.

Kropotkin, Stoacılığın kurucusu Kitiumlu Zenon'un (MÖ 336-264) "kadim Yunan'da Anarşist felsefenin en iyi savunucusu" olduğunu söyledi.[9] Zenon, Kıbrıs'ın Kitium kentinde bir Fenikeli olarak dünyaya geldi ve Atina'da eğitim gördü. Kiniklere bağlanan Zenon esas olarak erdemle ilgilendi ve maddeci bir sağduyu felsefesini benimsedi. Doğa yasalarının insan yapısı yasalardan üstün olduğunu ilan etti. Daha sonra kendi hükümetsiz özgür toplum idealini oluşturarak, Platon'un Devlet komünizmine karşı çıktı.

Zenon'un başlangıç ve varış noktası doğadır. Tanrıyı, her şeyin en mükemmeli olan doğayla özdeşledi. Erdeme yol açan, bireyin iradesinin doğayla uyum içinde olmasıdır. Bilge kişi, tıpkı Taoist gibi, olayların nasıl gelişeceğini görür ve kendi iradesiyle olaylar arasında uyum sağlar. Zenon doğayla uyum içinde bir hayat tavsiye eder. Ama bu hayat akla da uygun olmalıdır. Şöyle der:

8 Bkz. D. Novak, "The Place of Anarchism in the History of Political Thought", *The Review of Politics*, 20, 3, Temmuz 1958, 308; Alexander Gray, *The Socialist Tradition*, Longmans, 1963, s. 28-9.

9 Kropotkin, *Anarchism*, s. 10.

> Amaç, doğayla uyum içinde ya da başka deyişle, evrenin doğasının yanı sıra kendi insani doğamızla da uyum içinde bir hayat olarak tanımlanabilir; her şey için geçerli olan ortak yasaların, yani her şeyi sarmalayan gerçek aklın yasakladığı her eylemden sakınan, her şeyin efendisi ve hâkimi olan Zeus ile özdeş bir hayat.[10]

Doğal insan bireysel ve toplumsal bir varlıktır. Stoacı doktrin kendine yeterli olma eğilimi taşısa da, onlar insanın "doğal olarak toplum ve eylem için yaratıldığı"na inanıyorlardı.[11] Zenon, bencilliğe yol açan özsavunma içgüdüsünün yanı sıra, bizi başkalarıyla birleştiren ve toplumun yararı için işbirliği yapmamızı sağlayan bir de toplumsal içgüdünün var olduğuna inanıyordu. Haz ya da acıdan özgürlük bir avantaj olabilse de, bu bir iyilik değildi; çünkü Zenon, erdemin arzulanabilir yegâne iyilik olduğunu öne süren resmî Stoacı öğretiyi benimsiyordu.

İnsanlar kendi doğal içgüdülerini izlemeleri ve aklın rehberliğini benimsemeleri halinde, baskıcı kurumlara ihtiyaç duymaksızın barış ve uyum içinde yaşayabileceklerdir. Zenon'un *Cumhuriyet*inde, Diogenes Laertius'tan bize kalan parçalara göre, mahkeme, polis, ordu, tapınak, okul, para, hatta evlilik bile yoktur. En önemlisi, baskıya ihtiyaç duyulmaz. İnsanlar bütün yeryüzüne yayılan Devletsiz bir tam özgürlük ve eşitlik toplumunda kendi doğalarına uygun biçimde yaşarlar.

Devlet'e yönelik tutumları Stoacıların siyasal felsefeye yaptıkları en özgün katkıdır ve onların anarşist öncüler olarak öne çıkmalarını sağlar. Bilge kişinin, "kendisini engellememesi koşuluyla siyasal hayata katılacağı"nı öğretiyorlardı.[12] Ancak engellemek Devlet'in doğasında vardır. Bir Devlet adamı kaçınılmaz biçimde ya tanrıları ya da halkı kızdırmak durumundadır. Bu yüzden bütün Devletler eşit derecede kötüdür. Bundan, insana akıl bahşedildiği ve insan toplumsal içgüdülere sahip olduğu için, her türlü Devlet'in gereksiz bir kötülük olduğu sonucu çıkar. Stoacılar bu mantığı köleci Grek *polisi* ile sınırlı tutmadılar; sadece "barbarlar"ı değil, insanlığın tamamını kapsayacak şekilde genişlettiler. Platon'un yabancıyı Devletten dışlamak istediği yerde, Stoacılar kendilerini dünya yurttaşı olarak görüyorlardı.

10 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, çev. R. D. Hicks, Loeb Classical Library, 1925, II, 195.

11 *Age*, II, s. 225-9.

12 *Age*.

Godwin ve Kropotkin gibi daha sonraki anarşistlere esin kaynağı olan sadece Grek felsefesi değildi. Grek toplumu, dünyanın bugüne kadar bildiği en dikkat çekici demokrasi örneklerinden birini oluşturdu. Makedonyalı Philippos'un fetihlerinden önce Grekler, birbirleriyle bağlantılı *polis*lerde yaşayan kent sakinleriydi. Genellikle "şehir-devlet'i" denilse de *polis*, modern anlamda bir Devlet değildi. Polis belki de en iyi şekilde "siyasal toplum" olarak tanımlanabilir. Siyasal olarak özerk ve iktisaden kendine yeterli bir toplumsal varlık oluşturuyordu.

Grek demokrasisi beşinci yüzyılda Atina'da zirveye ulaştı. Bu demokrasinin büyük yasa yapıcılarından olan Solon, en iyi yönetilen kentin, "bütün yurttaşların, haksızlığa uğramış olsalar da olmasalar da, eşit olarak izlendikleri ve adaletsizliğin cezalandırıldığı kent" olduğunu öne sürmüştü. Grek demokrasisi Perikles'in rehberliğinde dikkate değer bir doğrudan demokrasi formuna doğru gelişti. Peleponnessos Savaşı'nın ilk yılı sona erdiğinde, Atina'nın ihtişamının zirvesine ulaştığı bir sırada, Perikles, Cenaze Töreni Hitabı'nda şöyle diyordu:

> İktidar bir azınlığın değil, bütün halkın elinde olduğu için anayasamıza demokrasi deniyor. Özel anlaşmazlıkları çözümlemek söz konusu olduğunda, herkes yasaların önünde eşittir; bir kişiyi belirli bir kamusal sorumluluk makamına getirmek söz konusu olduğunda, o kişinin belirli bir sınıfın üyesi olup olmadığına değil, sahip olduğu yeteneğe bakılır. Hiç kimse, devlet hizmetinde bulunduğu sürece, yoksulluk nedeniyle siyasal belirsizlik içinde tutulmaz. Siyasal hayatımız ne kadar özgür ve açıksa, başkalarıyla ilişki içinde yaşadığımız günlük hayat da o kadar özgür ve açıktır. ... İlan ediyorum ki, yurttaşlarımızın her biri, hayatın her alanında doğruluk yolunu izlemekte, kendi kişiliğine sahip çıkmakta ve bunu olağanüstü bir incelikle ve olağanüstü bir gayretle yapmaktadır.[13]

Thukydides zekâsı ve dürüstlüğü sayesinde, Perikles'in halkın özgürlüğüne saygı gösterdiğini ve aynı zamanda onu denetim altında tutabildiğini gözlemledi: "Halk ona değil, o halka yol gösteriyordu." Bununla birlikte meclis (*ecclesia*) üyelerini her zaman hesaba katıyor ve kesinlikle onların onayıyla hareket ediyordu. Halkı, kabul ettirmek istediği her önleme oy vermesi için ikna etmek zorundaydı. Beşinci yüzyılın son çeyreğinde, nüfusu yaklaşık otuz bin olan bir yurttaşlar topluluğunda, tek bir gün içinde altı bin kişinin mecliste hazır bulunabildiği saptanmıştır. Böylece Atina siyaseti "halkın herkesin tavsiyesine kulak verebildiği" kitlesel yurttaş mitingleriyle belirleniyordu.[14] Düzenli toplanan meclisleri, dönüşümlü Beş Yüzler Meclisi ve seçilmiş jürileriyle sistem, sürekli bir bürokrasinin oluşumunu engelleyecek ve yurttaşların aktif katılımını teşvik edecek şekilde, bilinçli olarak örgütlenmişti. Bu doğrudan demokrasi süreci pratikte yurttaşlığı bir doğrudan eylem formu olarak görüyordu.[15]

Atina demokrasisi Grekçe *autarkia* (otarşi), tekil özyeterlilik kavramını temel alıyor, ancak bu kavram topluluk ya da yurttaşlık görevi duygusunu güçlendirmeyi sağlıyordu. Cenaze Töreni Hitabı'nda Perikles şöyle diyordu:

> [Atinalının] kimsenin bir diğerinin hayatına hasetle bakmadığı [günlük hayatında], bizler, dilediğini yapan komşumuza öfkelenmeyiz, saldırgan olmadıkça cezalandırılmayanların aşağılayıcı bakışlarına da aldırmayız. Ancak özel ilişkilerimizdeki bu rahatlık, bizleri yasasız yurttaşlar haline getirmez.[16]

Atina demokrasinin kuşkusuz sınırları da vardı. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan kadınları, köleleri ve ülke içindeki yabancıları kapsamıyordu. Ancak bu demokrasinin köleciliğe "dayandığı"nı ve bu yüzden geçersiz olduğunu söylemek de yanıltıcıdır. Yurttaşların büyük çoğunluğu elleriyle çalışarak hayatlarını kazanıyorlardı ve sadece üçte biri köleye sahipti.[17] Bununla birlikte, bu ölçüdeki kölecilik bile Atinalıların demokrasiyi tam olarak anlamadıklarını gösterir. Bir diğer belirti, savaşa girmeye hazır oluşlarıydı. Atina demokrasisinin emperyal hırsları, nihayet üçüncü yüzyılın sonuna doğru yıkılmasını sağlayan Peleponnessos Savaşı'na yol açtı.

Grek felsefesinin ve Atina demokrasisinin liberter mirası,

13 Thucydides, *History of the Peleponnesian War*, çev. Rex Warner, Penguin, Harmondsworth, 1954, s. 117-19.

14 A. H. M. Jones, *Athenian Democracy*, Blackwell, Oxford, 1957, s. 132.

15 Bkz. Bookchin, *Ecology of Freedom*, s. 132.

16 Thucydides, *History of the Peleponnesian War*; alıntı, Bookchin, *op. cit*, s. 130.

17 Bkz. Martin Small, "Athenian Democracy", *Anarchy*, 45, Kasım 1964, s. 343.

bütün eksikliklerine rağmen etkisini sürdürmektedir ve Platon'un ile Aristoteles'in ağır basan varlığıyla gölgelenmemelidir. Kişisel kanaate sahip olma hakkı ile düşünce ve eylem özgürlüğü, ilk kez Grekler tarafından savunuldu. Sadece doğa ile gelenek arasında temel bir ayrım yapmakla kalmadılar, insanlığın erdemli bir hayat sürmesi için güçlü bir ortak kader duygusu da geliştirdiler. Bütün bunlar anarşist düşünceye gümüş bir iplik gibi işlenmiştir. Adaletin evrensel bir ilke olduğunu kabul ettiler. Gülmeyi, dostluğu ve insani olan her şeyi sevdiler. En önemlisi, eğitimin, insanlığı tek başına kişisel ve toplumsal özgürlüğe götürebilecek anlayışı uyandıran bir araç olduğunu anladılar.

6
Hıristiyanlık



Hıristiyanlıkla anarşizm arasında bağlantı kurmak ilk bakışta tuhaf görünebilir. On dokuzuncu yüzyılın bilimsel ruhuyla dolan klasik düşünürlerin çoğu ya ateist ya da agnostikti. Bu düşünürler, tıpkı Aydınlanma filozofları gibi, örgütlü Hıristiyanlığı ortaçağın boş inanç ve cehaletinin bir parçası olarak küçümseme eğilimindeydiler. Kiliseyi Devletle aynı çizgide görüyor, rahibi savaşçı ve kralla bir tutuyorlardı. Genellikle Hıristiyanlığın, tevazu, dindarlık ve boyun eğmeyi şart koşan kölece bir ahlak öğrettiğini düşündüler. Otoriter bir baba figürü olarak geleneksel Tanrı imgesinden nefret ediyor ve dünyasal otoriteyi beslemek için doğaüstü bir otoriteye ihtiyaç olmadığını düşünüyorlardı.

Kuşkusuz bu görüşlerin Hıristiyanlık teori ve pratiğinde bir temeli vardır. Tekvin insanın topraktan yaratıldığını ve diğer yaratıklar karşısında kendisine bir otorite verildiğini doğruluyordu. "İnsanı kendi imgemizde, kendi suretimizden yaratalım; ve onu, denizdeki balıklar, havadaki kuşlar üzerinde ve sığırlar üzerinde ve yeryüzündeki bütün canlılar üzerinde hâkim kılalım... Bereketli olsun, çoğalsın ve yeryüzüne dağılsın ve ona hâkim olsun." (Tekvin 1: 26-8)

Cennet Bahçesi'nde benim senin yoktu; her şey herkes için ortaklaşaydı. Ancak Tekvin'e göre itaatsizlik ilk günah oldu.

Tanrının otoritesine isyan eden, iyi ve kötü bilgisinin ağacından yiyen insan Bahçe'den kovuldu, acı, meşakkat ve ölümlülüğe mahkûm edildi. Bütün doğa bozuldu.

İnsan düşmüş ve yoksun kalmış bir yaratık haline geldiği için, asi davranışlarını dizginleyecek güçlü hükümdarlara ihtiyaç duydu. Böylece İlk Günah, müspet hukukun sınırlamasına ihtiyaç duyan hilekâr ve zayıf İnsan için yasaları zorunlu hale getirdi. "O halde yaratıcı yasalara neden ihtiyaç duydu?" diye sorar St. Paul, tumturaklı bir tavırla. "Yasalar, insanoğlu haddini aştığı için ilave edildi" (Galatyalılara Mektup 3: 19). Hıristiyanlık geliştikçe bazı teologlar günahkâr insanın hiçliğini ve Tanrının her şeye gücü yeterliğini gittikçe daha fazla vurgulamaya başladılar. Bu trend, en kötü tiranın bile iktidarın yokluğundan ya da anarşiden daha iyi olduğunu öne süren Calvin'de zirveye ulaştı.

Avrupalı anarşistlerin çoğu, Proudhon, Stirner ve Bakunin'i izleyerek Hıristiyanlığı reddetti. Dayatılmış otoritenin siyasal formlarına olduğu kadar dinsel formlarına da karşı çıktılar ve Kilise ile Devlet arasındaki yakın tarihsel bağlantıdan derin bir rahatsızlık duydular. Ancak bu, hepsinin ateist olduğu anlamına gelmez. Anarşizmin sosyalizmden daha fazla ateist olması gerekmez. Aslında, anarşizm ile din arasındaki ilişki karmaşıktır ve anarşizmin cazibesi dinsel coşkuyla felsefi özeni pek çok bakımdan birleştirmeye çalışmasında yatar.

Ayrıca Hıristiyanlığın mirası sadece baskıcı değildir. Bir yanda Roma'daki St. Paul Kilisesi'nden kaynaklanan tutucu, dinginci ve otoriter eğilim; öte yanda, Kudüs'teki Yakub kilisesinden doğan, radikal, komünal ve liberter eğilim vardır.[1] Pek çok anarşist bu ikinciye mensuptur. En tanınmışı Tolstoy'dur; ancak Hıristiyanlığın radikal yorumunu temel alan sadece onun anarşizmi değildir. Aslında, Jacques Ellul yakınlarda şu görüşü öne sürmüştür: "İncildeki düşünce doğrudan anarşizme götürür ve bu Hıristiyan düşüncesiyle uyum içinde olan yegâne 'siyasal, antisiyasal konum'dur."[2]

Eski Ahit'in siyasal iktidarla ilgili öğretisi, siyasal iktidar kullanımının her zaman zararlı olduğudur. Kutsal Metinler'in İsrail ve Judaea'daki (Roma İmparatorluğu döneminde güney Filistin -çn.) krallarla ilgili değerlendirmeleri, yönetimlerinin sistematik biçimde kötü olduğunu gösterir. Örneğin krala boyun eğmeyi reddeden Daniel aslan çukuruna atılır. Eski Ahit'te siyasal iktidarın fazla geçerli olmadığı görülecektir.

1 Bkz. Bookchin, *Ecology of Freedom*, s. 195.

2 Jacques Ellul, "Anarchism and Christianity", *Katallagete*, 7, 3, 1980, s. 14-24.

Yeni Ahit'te ise Paul'ün özdeyişini buluruz: "Tanrının dışında otorite yoktur." (Romalılara Mektup 13: 1) Constantine'den itibaren Kilise Devlet teolojisini haklı çıkarmaya çalışırken, İncil ve vahiy otoriteye tutarlı biçimde karşı çıkar. İsa'nın tutumu radikal biçimde olumsuzdur. Müritlerine, ulusun krallarını taklit etmemelerini tavsiye eder: "krallar ve valiler insanlar üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır; kendi aranızda böyle bir şeye izin vermeyin." Aslında İsa sürekli olarak siyasal otoriteyle inceden inceye alay eder. Örneğin, "Sezar'a hizmet edin," dediği zaman, genellikle anlaşıldığı gibi tebaanın kendi hükümdarına itaat etmesi gerektiğini söylemez. Bu tavsiye vergilerle ilgiliydi. Sezar parayı yaratan kişi, dolayısıyla paranın efendisi olduğu için, İsa muhtemelen, bir Hıristiyanın aynı anda hem Mammon'a (servet ve hırs ilahı) hem de Tanrıya hizmet edemeyeceğini söylemek istiyordu.

Hıristiyanlıktaki liberter trend komünal olmuştur. İsa'nın gönüllü yoksulluğu, zenginlere saldırması (zenginin cennete gitmesi, "iğne deliği"nden geçmesinden daha zordur) ve malları paylaşması (özellikle ekmek ve balıkları) pek çok erken Hıristiyanı bir komünizm formu uygulamaya esinlemiştir. Erken Hıristiyan Kilisesi'nin komünal hayatı Paul'ün papazlığı boyunca varlığını sürdürdü.[3]

Bu erken Hıristiyan komünistler, muhtemelen, malları ortaklaşan ve kendi aralarında kardeşçe bir sevgi yaşayan bir Yahudi mezhebiyle, Essenlerle bağlantılıydı. Ruhu bedenin hapishanesinden kurtarmak isteyen bu kişiler, çileci olmakla birlikte, dünyadan ellerini çekmediler. Evliliğe ve kadınların "şehvet düşkünlüğü"ne aldırmıyor, başkalarının çocuklarına bakıyorlardı. Ancak dinsel törenleri katı biçimde uyguladıkları ve kendilerini bir ahlaki elit olarak gördükleri için anarşizmin öncüleri sayılamazlar.[4]

İlk Hıristiyan müminlerin bir komünizm formu uyguladıklarına ya da ortak kullanım hakkını benimsediklerine inanmak için sağlam gerekçeler vardır. Resullerin İşleri'ndeki değerlendir-

3 Bk. Kenneth Rexroth, *Communalism: From its Origin to the Twentieth Century*, s. 25.

4 Gray, *The Socialist Tradition*, s. 35-8.

me çok açıktır: "ve mallarını mülklerini sattılar ve onları bütün *insanlara*, her birinin ihtiyacına göre paylaştırdılar." (Resullerin İşleri 2: 44-5) Gene Resullerin İşleri'nde şu kayıt yer alır: "Ve onların çoğu tek ruh ve tek yürek olduklarına inandılar; içlerinden *hiçbiri* sahip olduklarının sadece kendine ait olduğunu söylemezdi: her şeyde ortaktılar." (Resullerin İşleri 4: 32) Erken Hıristiyan pederler bu konuda çok açıktılar. Dördüncü yüzyılda Ambrose net bir ifadeyle şöyle diyordu: "Doğa, her şeyi bütün insanların ortak kullanımı için bahşetmiştir... Bu nedenle doğa, herkes için ortak bir hak üretmiştir, ancak tamahkârlık bunu pek az kişi için bir hak haline getirmiştir." Onun, "Tanrının iradesiyle ve doğanın birliğiyle uyum içinde, birbirimize yardım etmeliyiz," sözleri Kropotkin'i hatırlatır.[5]

On üçüncü yüzyılda Thomas Aquinas, Hıristiyan ve Grek düşünce geleneklerini yeni bir tarzda birleştirmeye çalışarak Hıristiyan pederlerin esas öğretisini özetledi. Mülkiyetin kişisel "kullanım" hakkını tanıyor, ancak ihtiyaç fazlasının muhtaçlara paylaştırılması gerektiğine inanıyordu. Böylece, mülkiyet hakkının yönetimin ya da görevlilerin hakkı olduğu belirtilmiş oluyordu. Servetin sahibi, insanlığın iyiliği için onu kendi yargısına göre paylaştırması gereken bir yöneticidir. Sahip olunan şeyler sadece kişisel zevk için kullanılan özel mülk değildir: "*Quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut propias, sed ut communes.*" Bu nedenle serveti elinde tutan kişinin, kendi kişisel vicdanına göre sadaka vermek gibi sürekli bir görevi vardır. Servet kamu yararına kullanılır. Mülkiyet feshedilemeyen bir hak değildir: Ölüm tehdidinin olduğu ya da başka bir geçim kaynağının bulunmadığı yerde, gerekli olanın alınmasına izin verilir. Böyle bir eylem soygun ya da hırsızlık sayılmaz. Bu, daha sonra anarşizmin babası William Godwin'in benimsediği bir görüştür.

Erken Hıristiyan Kilisesi'nin tutumu, genelde, komünizmi onaylamak değil, servetin kötüye kullanımını kınamaktır. Ancak erken Hıristiyanlıktaki komünist gelenek bir efsane gibiydi ve anarşizmle sosyalizmin sonraki gelişimi üzerinde önemli bir etki yarattı.

Isa'nın öğretisindeki siyaset karşıtı trend gelişirken, geç Roma dünyasının Kilise pederleri Hıristiyanlığı Devletten ayırmayı sürdürdüler. Ancak Hıristiyanlık giderek toplumsal ve siyasal terimlerle yorumlanır hale geldi. Beşinci yüzyılda Augustus, *City of God* (Tanrının Kenti) başlıklı eserinde (413-26) tarihin Hıristiyan esinli ilk siyasal ütopyasını sundu. İnsanın düşüşüyle birlikte insan doğasının yozlaşmasını vurgulasa da, Augustus, kurtuluşu geçmişte var olan bir "altın çağ"ın anısı olarak değil, gelecekte gerçekleşecek tarihsel bir olay olarak tanımladı. Bütün siyasal iktidar bir baskı formu olduğu için, siyaseti bir kötülük olarak lanetledi ve baskının ancak Tanrının krallığının kuruluşuyla sona ereceğini düşündü.[6] En baskın öğretisi şuydu: "Seviniz ve dilediğinizi yapınız."

Augustus'un etkisi bazılarını siyasetten tamamen çekilerek manastır hayatına kapanmaya yöneltti; bazılarındaysa, bin yıllık umutları ateşledi. Kıyamet ve Yeniden Doğuş artık ruhsal metaforlar olarak değil, tarihin içinde, yakında meydana gelecek olaylar olarak görülüyordu. Özellikle haksızlığa uğramış ve yoksullaşmış insanlar, Tanrının yeryüzündeki bin yıllık krallığının gerçekleşmek üzere olduğuna giderek inanmaya başladılar.

Bu gelişim içinde öne çıkan etkin bir kişi Fioreli Joachim (y. 1145-1202) idi. Cistersia'da keşişlik yapan ve Calabria'da münzevi olarak yaşayan Joachim, yıllarca kutsal metinler üzerinde çalıştıktan sonra oldukça etkili bir kehanet sistemi geliştirdi. Tarihin gidişatını anlamasını sağlayan bir anahtar bulduğuna inanıyordu. Apokaliptik İncil kitapları üzerine yaptığı bir dizi yorumda, insanlık tarihini, Kutsal Üçleme'nin üç koluna denk düşen üç çağa ayırdı. Birincisi, Eski Ahit'in Musevi Yasaları'na, korku ve köleliği temel alan yasalara göre düzenlenen Peder çağı; ikincisi ise İncil dönemindeki Oğul çağı, inanç ve evlada yaraşır itaat çağıydı. Üçüncü çağın, Kutsal Ruh çağının gelişiyle birlikte, bütün yasalar sona erecek, çünkü bütün insanlar Tanrının iradesine göre hareket edeceklerdi. Hem ruhsal hem de dünyasal bütün ustalar ortadan kalkacak ve Sonsuz İncil -yeni bir anlayış- hüküm sürecekti. Bu, Tanrının çocukları için bir sevgi ve ruhsal kurtuluş çağı, bir neşe ve esrime çağı olacaktı. Bu durum Son Yargı'ya kadar sürecekti. Bu yaklaşan özgürlük çağı vizyonu İngiliz devrimi sırasında Bağırganlar tarafından benimsendi. Monarşinin kaldırılması toplumu bütünüyle dönüştürecek kapsamlı değişimin sadece ilk edimiydi. Fransız devrimi sırasında Britanya'da William Blake benzer bir mesajı vaaz ediyordu.

5 St. Ambrose, *The Duties of the Clergy*, Kitap 1, böl. 28.

6 Bkz. Franz Neumann, *The Democratic and Authoritarian State*, The Free Press of Glencoe, New York, 1957, s. 6.

On üçüncü yüzyılın başlarında, Assisili Francis'in tarihsel İsa'nın hayatına dönüş girişimi de devrimci içerimlere sahipti. Bilindiği gibi, kendisi kuşlara vaaz verdi, güneşe ilahi yazdı ve eşeğiyle kardeş olduğunu söyledi. Hıristiyan barışçılığının sembolü haline geldi. Vejetaryen olmasa da, hayvanlara duyduğu sevgi, varlığın birliğine ilişkin ana Musevi-Hıristiyan geleneğine genelde yabancı olan mistik bir farkındalığı yansıtır. Çağdaşları onu şöyle tanımlamışlardır: "Hemen her yaratıkta içsel ve dışsal bir sevinç bulur ve onlara baktığı ya da dokunduğu zaman, ruhu yeryüzünde değil sanki cennette gibidir."[7] Su, kayalar, çiçekler ve ağaçlardan da aynı zevki alırdı ve denildiğine göre, esrik neşeyle dolu bir hayat yaşadı. Francis'e göre Tanrı dünyaya içkindir ve Teslis, İsa aracılığıyla insana yoldaş olmuştur.

Francis küçük bir grupla birlikte (on birlerin kardeşliği) tıpkı İsa gibi gönüllü yoksulluk içinde yaşamaya çalıştı. Kişisel kullanım için gerekli olan eşyaları da kapsayacak şekilde mülkiyete ilişkin her türlü nosyonu reddetti. Sevgi bağlarıyla oluşan özgün grup mükemmel bir paylaşım ilişkisi içindeydi, ancak taraftarları Katolik Kilisesi'ne kabul edildiklerinde Fransiskenler de diğer gruplar gibi, yoksulluğu, saflığı ve itaati temel alan hiyerarşik bir manastır düzenine geçtiler. Bununla birlikte, Francis'in mistik yoksulluk mesajı derin bir yıkıcı etkiye sahipti: Kilise ve Devlet'in gösteriş ve servete boğulduğunu açığa çıkardı ve yoksulun ancak topluluk sayesinde kurtulabileceğini gösterdi. Francis'in kişisel örneğini izlemek isteyenlere Spiritualistler (Maneviyatçılar) denildi ve sonunda heretik (sapkın) olarak reddedildiler. On üçüncü yüzyılın sonunda Joachim'in ruhsal kurtuluş çağının geleceğine dair kehanetlerini yayıyorlardı.

Spiritüeller, ortaçağda Özgür Ruh Kardeşliği, Taboritler ve Hussiteler ve Reformasyon'un Anabaptistleri ile gelişen bir bin yıllık hareketin sadece bir koluydu. İngiliz Devrimi sırasında cumhuriyetçi hareketin radikal kanadı içinde, özellikle Kazıcılar ve Bağırganlar arasında ortaya çıktı. Bu gruplar Augustine'in "Seviniz ve dilediğinizi yapınız" ve Paul'ün "Rabbın ruhu neredeyse, kurtuluş oradadır" (Korintoslulara İkinci Mektup 2: 17) gibi metinlerinden esinlendiler. Kiliseyi, Devlet'i ve bütün dünyasal yasaları reddettiler, çünkü Tanrının inayetine sahip olduklarını ve bu durumda günah işlemelerinin söz konusu olamayacağını hissediyorlardı. Tanrının bahşettiği aklın kendi eylemlerine yeterince rehberlik ettiğine inandıkları için her türlü dünyasal yönetimi reddettiler. İsa'nın İkinci Gelişi'ni ve insanların kusursuz özgürlük ve tam bir eşitlik içinde yaşayacakları yeryüzü cennetinin gerçekleşmesini beklediler.

7 *St. Francis of Assissi. His Life and Writings as Recorded by His Contemporaries*, çev. L. Sherley-Price, A. R. Mowbray, 1959, s. 145.

Hıristiyanlık içindeki bu yeraltı kurtuluş hareketi, on sekizinci yüzyılın sonunda William Blake'in yazılarında tekrar yüzeye çıktı. Blake de toplumsal özlemlerini İncil diliyle ifade etti; mevcut Kilise'nin ve Devlet'in oluşturduğu Babil'in yerine, bütün insanların Sonsuz İncil'e göre bağışlama ve sevgiyle yaşayacakları özgür bir Kudüs toplumunu geçirmek istedi. Tıpkı Lao Tzu gibi gerçekliği zıtların karşılıklı dinamik etkileşimi olarak görüyordu. "Karşıtlıklar olmadan ilerleme olmaz." Ancak, daha yüksek bir sentezi, Cennet ve Cehennemin Evliliği'ni gerçekleştirmeyi umut etti. Bu sentez, zihin ve beden, imgelem ve akıl, vicdan ve arzu, zengin ve yoksul, insanlık ve doğa arasında bir uzlaşma sağlayacaktı.

Blake dini siyasetten ayırmadı: Aslında şöyle soruyordu "Din ve Siyaset Aynı Şey Değil midir?"; ve ısrarla şöyle diyordu: "Kardeşlik Dindir." Efsanevi toplumsal cennetten, Cennet Bahçesi'nden esinlendi. Orada erkek ve kadın, özel mülkiyet, sınıfsal farklılık ya da insani otorite olmaksızın bir masumiyet ve bütünlük içinde yaşıyordu. Kovulma'dan sonra insanlık acı ve zorluklara mahkûm edildi, Kilise ve Devlet tarafından ezildi, Lortun ve Kralın zulmüne uğradı. Doğa ve İnsan, Devlet ve Toplum, Sermaye ve Emek, Kilise ve Hıristiyanlık arasındaki çelişkilerle parçalanmış bir dünyaya alışmak zorunda kaldı. Blake, iyimser bir tutumla, bu türden çelişkilerin artık olmayacağı, yeni bir bin yılın başlayacağı bir dünyanın geleceğine inanıyordu.

Sonraki anarşistler gibi Blake de otoriteyi adaletsizliğin başlıca kaynağı olarak gördü: "Bir Tiran bütün illetlerin nedeni ve en kötüsüdür." İnsanın içindeki ilahi potansiyeli engelleyen, Devlet'in baskıcı yapılarıdır. Blake sadece "Herkes bir kraldan nefret eder" demekle kalmıyor, aynı zamanda şöyle yazıyordu: "Avam Kamarası ve Lortlar Kamarası bana aptalca geliyor; bana insan hayatının dışındaymış gibi görünüyorlar." Hiçbir yasa her durumu kapsayacak kadar yeterli olamayacağına göre, Devlet'in yasa çıkarma hakkı olamazdı: "Aslan ve öküz için tek bir yasa çıkarılması zulümdür." Üstelik, tıpkı Devlet'in toplum içinde karışıklık yaratması gibi, yasalar da suçu ve sınırların aşılmasını teş-

ı k eder: "hapishaneler yasaların taşlarıyla, genelevler dinin bri- ket'eri 'le inşa edilir." Aslında, bir suçu tek başına tanımlayan, insanları suç işlemeye kışkırtan ve onlara korkunç cezalar vaat eden, yasalardır, der Blake. "Bütün ceza yasaları sınırların aşılmasını ve böylece acımasızlığı ve cinayeti davet eder." Büyük bir liberter olarak, şu sonuca varır: "Hükümetin saygın olmaktansa, saygınlığını kaybetmesi daha iyidir."[8]

Kiliseye gelince, Blake bu konuda da putkırıcı bir yaklaşım sergiler. Modern Kilise, ona göre, "İsa'yı baş aşağı çarmıha germektedir." Siyasal ve dinsel otoriteyi tamamen reddeder, çünkü insanlar İlahi İmge'den yaratılmışlardır ve kendilerini yönetebilirler. İsyancı İsa'yı Eski Ahit'teki tiran Yehova Tanrısının karşısına koyar: "İsa erdemliydi ve kurallara göre değil, kendi dürtülerine göre davrandı." Blake'e göre, insan masum ve doğal arzuları yararlı olduğu için, karşısına çıkarılan her engel zararlı ve gereksizdir. Aslında onun anarşizm vizyonunun özünde, "İncil günahların bağışlanmasıdır ve hiçbir ahlaki emir içermez" inancı yatmaktadır. Her bireyin, özdenetimi tam olan bir toplumda, "kendi evinin kralı ve rahibi" olacağı bir zamanın geleceğine inanır. "Evrensel hoşgörü olmadıkça, özgürlüğün ne anlamı var?"[9]

Hıristiyanlık, Blake'in çağdaşı William Godwin'i de dolaylı biçimde etkiledi ve onun anarşizmin babası olmasına yardımcı oldu. Godwin, gençliğinde aşırı bir Kalvinist idi ve bir Muhalif vaiz olarak eğitildi. Gençliğinde, Eski Ahit'teki Tanrının, tıpkı teokratik bir Devlet'in "siyasal kanun koyucusu" gibi davrandığı ve gene de "bir tiran olma hakkı"na sahip olmadığı sonucuna vardı.[10] *Enquiry Concerning Political Justice*'i (Siyasal Adalet Üzerine Genel Bir Araştırma, 1793) yazdığı zaman, Fransız filozoflarının etkisiyle ateist olmuşsa da, ahlaki ve iktisadi inançları genellikle erken Kalvinizm tarafından biçimlendirilmişti.[11] Aquinas'ın yeryüzündeki iyiliğin hizmetkârı olma nosyonunu komünist bir yönelimle geliştirdi: Kişi servet fazlasını en çok ihtiyaç duyanlara dağıtmalıdır. Godwin'in anarşizmi ayrıca, muhaliflerin dinden gelen kişisel kanaat hakkını siyasal alana katı biçimde uygulamalarından kaynaklandı.

8 William Blake, *Complete Writings*, der. Geoffrey Keynes, Oxford University Press, 1974, s. 689, 402, 400, 600, 158, 151, 393, 401; ayrıca Bkz. Peter Marshall, *William Blake: Visionary Anarchist*, Freedom Press, 1988, s. 34-42.

9 Blake, *Complete Writings*, s. 615, 158, 395, 879, 413.

10 Godwin, *Sketches of History, Six Sermons* içinde, T. Cadel, 1784, s. 5, 20.

11 Bkz. Peter Marshall, *William Godwin*, Yale University Press, New Haven & Londra, 1984, s. 26-8.

On dokuzuncu yüzyılın büyük anarşist düşünürleri, Proudhon, Stirner ve Bakunin, Aydınlanma'nın bilimsel ruhuyla doluydular ve Hıristiyanlığı mevcut otoriter kilise ile özdeşlediler. Proudhon, Katolisizmin hiyerarşik seküler hükümet sisteminin bir parçası olduğunu göstermek istiyordu. Katolik Tanrı bütün diğer otoritelerin temelini oluşturan bir otorite olarak görüldüğü için, hükümetler, "Tanrının dünyayı düzene sokmak için kullandığı kırbaçlar"dan başka bir şey olmazdı. Ahlaki bakış açısından bile Proudhon, "Tanrı tiranlık ve yoksulluktur; Tanrı kötülüktür" kanaatindeydi. Bu durumda, özgür düşünen insanın ilk görevi Tanrı fikrini zihninden kovmaktır. Bilgiye ve toplumsal hayata Tanrıya rağmen ulaştığımıza göre, "İleriye doğru attığımız her adım, Tanrıyı biraz daha yok etmemizi sağlayan bir zaferdir."[12] Ancak Proudhon, militan biçimde antikatolik olmasına rağmen ilk günaha ilişkin Hıristiyan öğretisini insanın kötüye yönelik vazgeçilmez eğiliminin bir simgesi olarak yorumladı ve insanın kötü eğilimlerini kısıtlayacak bir toplumsal düzen kurmaya çalıştı. Ayrıca, doğaya içkin adalet fikrinden ilahi bir ilkeymiş gibi söz etti. Bu fikir, onun ahlaki görüşlerine doğal hukuk formunda nihai bir referans noktası sağladı ve bir tür kılık değiştirmiş İlahi Takdir görevi gördü.

Öte yanda Stirner, Devlet ve ahlakın yanı sıra Tanrının da insanlığı korkutmak için kullanılan bir hayalet olduğunu düşünüyordu. Devlet'in tıpkı Kilise gibi kutsal görüldüğünü ve yasaların sanki Tanrı buyruğuymuş gibi sunulduğunu ısrarla öne sürdü:

> Kilisede *ölümcül günahlar* varsa, Devlette de *büyük suçlar* vardır; birinde *heretikler* varsa, ötekinde de *hainler* vardır; birinde *eklesiastik cezalar* varsa, ötekinde *adli cezalar* vardır; biri *engizisyon* işlemleri, öteki *mali* işlemler yapar; özetle, orada günahlar, burada suçlar; orada engizisyon burada sorgulama vardır. Devlet'in kutsallığı da Kiliseninki gibi çökmeyecek midir?"[13]

Bakunin'e gelince, o da gençliğinde Tanrının varlığı sorunuyla uğraştı. Ama sonunda "Ne Tanrı ne Patron" sloganını benimse-

12 Proudhon, *Selected Writings*, s. 156, 223, 221.

13 Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 239.

yerek militan bir ateist oldu. Ona göre, her eylemi yargılayan ve sonsuz cezalandırmayla tehdit eden Hıristiyan Tanrı, otoritenin nihai sembolüydü. Tıpkı Stirner gibi o da Tanrının var olmadığını, insanların tapınmak için tasarladıkları bir soyutlama olduğunu öne sürdü.

Bakunin Hıristiyan öğretisi hakkında şöyle düşünüyordu:

> Tanrı her şeydir, gerçek dünya ve insan hiçbir şey. Tanrı, doğruluk, adalet, iyilik, güzellik, güç ve hayat, insan ise yalan, adaletsizlik, kötülük, çirkinlik, güçsüzlük ve ölümdür. Tanrı efendidir, insan köle...[14]

Hıristiyanlık bunu bütün diğer dinlerden daha iyi anlamıştı. Sonuç olarak o mutlak bir dindi ve yegâne tutarlı ve mantıksal kilise Roma Kilisesi idi.

Nietzsche gibi Bakunin de Tanrının öldüğünü ilan etti ve Hıristiyan değerleri aşarak kendi değerlerimizi yaratmamız gerektiğini öne sürdü. Dinin yıkılması özgür bir toplumun önşartıydı, çünkü *"Tanrı fikri akıl ve adaletin terki anlamına gelir; o, insan kurtuluşunun en kararlı inkârıdır ve ister istemez insanlığın hem teoride hem de pratikte köleleştirilmesiyle sonuçlanır."* Bakunin Hıristiyanlığı büyük bir coşkuyla reddeder ve Tanrının ölümünü kıyas yoluyla açıklar: "Tanrı varsa, insan köledir; insan özgür olabilir ve olmalıdır; o halde Tanrı yoktur. Bu döngüden kurtulabileceğini söyleyen herkese meydan okuyorum." İnsan özgürlüğüne tutkuyla bağlı olan ve bunu insanlığa duyduğu saygının mutlak koşulu olarak gören Bakunin, Voltaire'in Tanrının varlığını onaylayan sözlerini tersine çevirir: *"Tanrı gerçekten varsa, onu yok etmek gerekir."*[15] Böylece ilk isyancı ve "âlemlerin kurtarıcısı" olarak gördüğü şeytana övgüler düzer.

Bakunin'e göre, tıpkı Devlet'in burjuvazinin çıkarlarını temsil etmesi gibi, Kilise de ruhbanın çıkarlarını temsil eder. Abartılı bir üslupla sorar: "Canlıyı cesete dönüştürmüyor mu, özgürlüğü bir yana fırlatıp atarak tiranlar ve sömürücüler adına kitlelerin sonsuz köleliğini vaaz etmiyor mu? Karanlığın, cehaletin, yoksulluğun ve suçun saltanatını sürdürmek isteyen, o amansız Kilise değil mi?" Böylece, Kilise ve Devlet'in ortadan kaldırılmasını,

14 Bakunin, *God and the State* in *The Essential Works of Anarchism*, der. Marshall S. Shatz, New York, Bentam, 1971, s. 135.

15 *Age*, s. 136, 138.

"toplumun gerçek kurtuluşunun ilk ve vazgeçilmez koşulu" olarak gördü.[16] Bu duygular, özellikle Katolik Kilisesi'nin tam bir hâkimiyet kurduğu Latin ülkelerinde büyük bir etki yarattı. İspanyol Devrimi'nin ilk dönemlerinde pek çok kiliseyi ateşe veren İspanyol anarşistlerinin militan ateizminden kısmen Bakunin'in sorumlu olduğu kuşku götürmez.

On dokuzuncu yüzyıl anarşistlerinin hepsi ateist değildi; bazıları felsefi görüşlerini doğrudan kendi Hıristiyan inançlarından türetti. Amerikalı Adin Ballou, *Practical Christian Socialism*'inde (Pratik Hıristiyan Sosyalizmi, 1854) daha akılcı bir yol izleyerek anarşist sonuçlara vardı. İnsan Tanrıya ve onun ilahi hükümetine itaat etmekle yükümlü olduğuna göre, ülkenin ve insanlardan oluşan hükümetin yasalarına itaat etmekle yükümlü değildir. İnsanlardan oluşan hükümet, "insanın üzerinde şeytani ve fiziksel bir güçle mutlak otorite" kuran insan iradesini yansıtır. Oysa Tanrı kendi otoritesini hiçbir yaratıkla bölüşmez; o, mutlak egemendir. O halde insanın iradesi yaratılıştan hiçbir otoriteye sahip değildir ve "insana sadakat doğru değildir." Ballou, hükümet "solda sıfırdan başka nedir?" diye sorar.

Ballou kendisine anarşist demediyse de, oy vermeye, belirli bir görev yerini sürekli işgal etmeye, yasa çıkarılmasına ya da insanların cezalandırılmasına karşı vaaz verdi. "Çoğunluklar genellikle budalaca ve tutarsız kararlar alırlar," diyordu. "İktidar güçsüze yararlı olacak yerde, kendisine sahip olanı yozlaştırır." Gerçek Hıristiyanın savaşa direnmesini ve kendi ahlaki gücünü geliştirmesini istiyordu. Ve "direnmeyenler"in topluluğun büyük çoğunluğunu oluşturmaları halinde, "sevgi yasasını ve bilgeliği savunanların boğuşmaksızın hüküm sürecekleri"ni, gönüllü meclisler aracılığıyla kamu işlerini yürütebileceklerini düşünüyordu.[17]

En tanınmış Hıristiyan anarşist, kuşkusuz, Tolstoy'dur ve onu anarşist sonuçlara götüren, İncil'in radikal yorumu olmuştur. Tolstoy'a göre İncil, kişinin bütün insanlarla barış içinde yaşamasını öğretiyordu. Buna göre insan ne bir vaatte bulunmalı ne de kötülüğe direnmelidir. Tolstoy, bütün hükümetlerin, yasaların, orduların, hayatı ya da mülkiyeti korumak için gösterilen

16 Bakunin, *Oeuvres (1910)*, IV, alıntı, *Anarchist Reader*, s. 88.

17 Adin Ballou, *New Resistance and Government* (1839), *Patterns of Anarchy*, der. Leonard I. Krimerman & Lewis Perry, Anchor, New York, 1966, s. 141, 143, 148-9.

bütün çabaların ahlakdışı olduğu sonucuna varır: "Amacı insanları ve mülklerini şiddet yoluyla savunmak olan herhangi bir Hükümet etkinliğine katılamam; ne yargıç olabilirim ne de mahkemelerde yer alabilirim; ne de insanlara mahkemelere başvurmaları ya da Devlet dairelerine girmeleri için yardımda bulunabilirim."[18] *Tanrının Krallığı Sizin İçinizdedir* ve size ancak aklın ilahi ışığı rehberlik edebilir. Bu nedenle hükümetler hem gereksiz hem de zararlıdır.

Eğer insanlar "Tanrının oğulları" olduklarını anlayabilselerdi, diye yazıyordu Tolstoy, "ve böylece birbiri karşısında ne köle ne de düşman olabilselerdi, Hükümetler denilen o hastalıklı, gereksiz, yıpranmış ve zararlı örgütlenmeler ve neden oldukları bütün acılar, ihlaller, verdikleri zararlar ve işledikleri suçlar sona ererdi."[19] Tolstoy uzun bir anarşist barışçı geleneğe esin kaynağı olurken, en büyük müridi Gandhi, kendi sivil itaatsizlik öğretisini, şiddet içermeyen doğrudan eylemin oldukça etkin bir formu olarak geliştirdi.

Tolstoy hem Kiliseyi hem de Devlet'i reddetti ve görüşleri yüzünden Rus Ortodoks Kilisesi'nden aforoz edildi. Ammon Hennacy ve Dorothy Day ise, bu yüzyıl içinde Katolik anarşist olma imkânını keşfettiler. 1933'te *Katolik İşçi*'yi kuran Dorothy Day, Hıristiyan barışçılığı ve anarşizminin en kararlı savunucularından biri oldu. Tanrının otoritesi sayesinde daha iyi bir isyancı olduğunu hissediyordu. Bu his onu, otorite kavramını, doğaüstü alandan ait olmadığı toplumsal alana yanlış biçimde taşımaya çalışanlara karşı çıkmaya yöneltti. Tanrının otoritesine itaat etmeyi ve Devlet'in otoritesini reddetmeyi seçmenin çelişkin ya da etik dışı olduğunu düşünmüyordu, çünkü "bir Devlet'in *içinde doğarız* ve elimizden bir şey gelmez, oysa Tanrıyı kendi özgür irademizle kabul ederiz."[20]

Tolstoy ve Proudhon'dan etkilenen Doroty Day, toplumu merkezsizleştirmek, özel ve komünal mülkiyetin bir bileşimini gerçekleştiren ve ailelerden oluşan bir topluluk kurmak için anarşist Peter Maurin ve Katolik İşçi Grubu'yla birlikte çalıştı. Pek çok insan *Katolik İşçi*'ye gönüllü yoksullukla ve mallarını ortaklaşarak katılırken, kendisi sevginin her şeyden daha çok gerekli olduğunu vurguladı: "Uzun yalnızlığı hepimiz tanıdık ve tek çözümün sevgi olduğunu, sevginin de toplulukla geldiğini öğrendik."[21]

18 Tolstoy, *A Confession. The Gospel in Brief, and What I Believe*, çev. Aylmer Maude, Oxford University Press, 1974, s. 531-2.

19 Tolstoy, *Patriotism and Government, Works*, XLVI, s. 261.

20 Ammon Hennacy, *Autobiography of a Catholic Anarchist*, Catholic Worker Books, New York, 1954, s. 128.

Hennacy, "gerçek isyancı İsa"dan esinlendi. Onun Tanrı anlayışı, "bir monark gibi itaat ettiğim bir otorite değil, İsa'nın Dağda Vaaz'ında oluşturduğu bir iyilik ilkesi" idi.[22] Devlet güçleriyle çelişmesi halinde kendi ideallerini savunmayı sürdürecek ve Devlet'e itaat etmeyecekti. Hennacy, gönüllü yoksulluk ve barışçılık temelinde, "kişinin kendi yüreğinde gerçekleştireceği tek kişilik devrim"i övdü. Bıraktığı mirası şu sözlerle açıkladı: "İsa'nın, Aziz Francis'in, Tolstoy'un ve Gandhi'nin yolu, bizlere düşmanımızı sevmeyi, adaleti sağlamayı, sömürüyü sona erdirmeyi ve siyasetçilerle hükümetlerden çok Tanrıya güvenmeyi öğretir."[23]

Hennacy, özyaşamöyküsüne yazdığı önsözde kendi ilkelerini ve Hıristiyanlık'ta bulduğu kaynağı en açık ve en dokunaklı sözlerle ortaya koydu:

> Hıristiyan-anarşizm, İsa'nın Firavunlara verdiği yanıtı, ilk taşı günahsız olan atsın, sözlerini; Dağda Vaaz sırasında yaptığı kötülüğe iyilikle karşılık verme ve bir yanağına vurana öteki yanağını çevirme tavsiyesini temel alır. Bu nedenle, yasama, yargı ve yürütme görevlileri için oy vererek yönetime katıldığımız zaman, bu insanları taş atan kendi kolumuz haline getirir ve Dağda Vaaz'ı inkâr etmiş oluruz.
>
> Hıristiyan'ın sözlük anlamı şudur: İsa'yı izleyen, kibar, iyi huylu, İsa benzeri kişi. Anarşizm iyilik yolunda gönüllü işbirliğidir ve ardıl olma hakkına sahiptir. O halde bir Hıristiyan-anarşist, öteki yanağını çeviren, tefecilerin masasını deviren ve nasıl davranması gerektiğini söyleyecek bir polisin varlığına ihtiyaç duymayan kişidir. Bir Hıristiyan-anarşist, kendi idealini gerçekleştirmek için mermiye ya da oy pusulasına bağımlı değildir; idealini, çökmüş, şaşkın ve ölüm halindeki dünya ile yüz yüze geldiği Tek Kişilik Devrim'le, günlük olarak gerçekleştirir.[24]

21 Dorothy Day, *The Long Loneliness*, Harper & Row, New York, 1952, s. 286.

22 Hennacy, *Autobiography of a Catholic Anarchist*, s. 130.

23 *Age*, s. 365, 368.

24 *Age*, Önsöz.

Day ve Hennacy'nin esas olarak eylemci oldukları yerde, Rus filozof Nicholas Berdyaev, tıpkı Tolstoy gibi, kurumsal ve kurtarıcı olmayan bir devrimci Hıristiyanlık formu geliştirdi. Her ikisi de Tanrının Krallığı'nı toplumsal bir rejimden çok varoluşsal bir durum olarak görüyor, ancak bu yaklaşım Berdyaev'de direnmeyen bir sevgiden çok, yaratıcı bir özerklik formu kazanıyordu.

Berdyaev, özgürlüğü, "insanın bir kişilik olma, kişiliğin karakter gücünü sergileme görevi" olarak tanımladı. Özgür insan, hem Devlet'i hem de toplumu aşarak kendini yöneten bir varlıktır, çünkü "toplumun ve bir halkın özyönetimi, gene de kölelerin yönetimidir." Ancak özgür kişilik kavramı Berdyaev için yalnızca dinsel bağlamda anlaşılabilir: İsa sadece sevgiyle bağlı olan en özgür insandı. "Tanrı, Sezar'ın Krallığı'nın ve nesnel dünyanın köleleştirici gücünden, kişiliğin, doğanın ve toplumun özgürleşmesinin teminatıdır."[25]

Berdyaev'in anarşizmi İncil'in ve Devlet'in bağdaşmazlığını temel alır. Buradaki bağdaşmazlık, *The Realm of the Spirit and the Realm of Caesar* (1946), yani ruhun alanı ile Sezar'ın alanı arasındadır. İncil etiğinin, Devlet'in dayattığı etiğe daima karşı olduğunu ısrarla belirtir. Devlet'in refahı topluluğu temsil etmez ve daima masumların ölmesini gerektirir. Berdyaev, "Devlet'in yasaları, Devlet'in kurtarılması için masumun feda edilmesini gerektirir, tek bir insanın ölümü bir Devlet'in ya da bir İmparatorluğun ölümünden daha önemli ve daha trajik bir olaydır" diye yazar. Ayrıca Kilise Devlet'in öylesine yakın bir ortağı olmuştur ki, Devlet'i bir başka Kiliseye dönüştürmüştür. Kilise, Devlet'i tanıyarak bu işgalci gücü benimsemiştir. Bu yüzden, "Egemenlik ve iktidarın ilahi karakteri eşitlik içinde var olur!"[26] Bu durumun çaresi Devlet'in ve siyasal otorite iddiasında bulunan herhangi birinin egemenliğini reddetmektir.

Direnişçi olmayan anarşistler Tolstoy ve Ballou gibi, Berdyaev de, Yeniden Doğuş ve İsa'nın Tanrısallığı gibi Hıristiyan kavramlarını devrimci yönde geliştirir. Herhangi bir sınıfı değişimin aracı olarak görmez: Efendi ve köle, yöneten ve yönetilen aynı ruhsal hastalığın kurbanlarıdırlar. Onun ilgilendiği eşsiz bireydir. Kendi felsefi çerçevesine, manevi insan "kişiliği" kavramını temel özelliğimiz olarak ekler: İnsan, izlediği çizgi, dışsal davranışı ya da sahip olduğu güçler tarafından değil, niyet ve inançlarına göre açıklanabilecek bir kişidir. O halde, Berdyaev'e göre varoluşsal merkezi, gerçek içsel krallığı oluşturan, direnmeyen sevgiden çok yaratıcı özerkliktir: "İnsandaki kişilik, toplumsal grubun belirlenimciliği üzerinde kazanılan zafer... doğaya bağımlılıktan, topluma ve Devlet'e bağımlılıktan özgürleşmedir."[27]

İnsandaki kölelik, onun günahı, onun kovuluşudur. İnsan özgürlüğün yanı sıra köleliği de arar. Ancak özgür insan, "kendinde var olmak", sadece sevgiyle bağlı olan en özgür insan İsa gibi olmak için, efendi ve kölenin karşılıklı ilişkisini aşmaya yönelir. Gerçekten özgür olan insan, kendini yönetmek için psikolojik ve fiziksel şiddetten, Devletten ve toplumsal baskılardan tamamen özgür olan insandır. O, tam bir kişi olmak için, zamanın dışındaki "anın esrimesi" içinde yaratıcıdır. "Kişiliği, özgür ve yaratıcı kişiliği, [ancak] özgürlüğü, doğruyu ve sevgiyi bir araya getirerek gerçekleştirir."[28] Nihayet Berdyaev, "varoluşsal zaman"ın tarihsel zamana karşı kazandığı zaferle belirlenen tarihin sonunu, insanlığın tam kurtuluşu olarak tasarlar.

Klasik anarşist düşünürlerin pek çoğunun on dokuzuncu yüzyılda Hıristiyanlığa karşı olmalarına ve Kilise ile Devlet arasındaki yakın tarihsel bağlara rağmen, anarşizmin dine ve Hıristiyanlığa yapısal olarak karşı olmadığı açıktır. Aslında anarşizmin öncüleri, özellikle ortaçağda ve Reformasyon döneminde Hıristiyanlıkta görülen küçük liberter ve komünal trendden esinlendiler. Tolstoy geçmişte seçkin bir Hıristiyan anarşist düşünürdü, ancak bu yüzyıl, farklı geleneklerden gelen Hıristiyan anarşizmin dikkat çekici bir gelişme kaydettiğine tanık olmuştur.

Aslında Hıristiyan anarşizmin, iki düşünce sistemini sentezleştirme girişimi değil, İncil'in mesajını gerçekleştirme girişimi olduğu öne sürülebilir. Ciaron O'Reilly yakın zamanlarda, tıpkı ortaçağın mistik anarşistleri gibi, özgür toplumun embriyo halinde daima var olduğunu öne sürmüştür: "Hıristiyan için devrim yeniden diriliş biçiminde gerçekleşmiştir. Bu, günahkâr dünyanın standartlarına değil sadece bu vaade uygun biçimde yaşama meselesidir. Tanrının Krallığı toplumsal organizma içinde var olur, bizim rolümüz bunu evrensel olarak ifade etmek-

25 Nicholas Berdyaev, *Slavery and Freedom*, çev. E. M. French, (Geoffrey Bles, 1943), *Patterns of Anarchy* içinde, s. 155, 159, 153.

26 Berdyaev, alıntı, Ellul, "Anarchism and Christianity", *op. cit*, s. 22.

27 Berdyaev, *Slavery and Freedom, Patterns of Anarchy içinde*, s. 152.

28 *Age*, s. 160.

tir."[29]

Devlet'in ve Kilisenin otoritesini reddetmek zorunlu olarak Tanrının otoritesini reddetmek anlamına gelmez. Tanrının yasaları, tıpkı doğa yasaları gibi, yaşamak ve insan yapısı yasalara karşı çıkmak için gerekli standardı sağlayabilir. İkincisini kabul etmek zorunda kalırız, ancak birincisini gönüllü bir seçimle kabul ya da reddedebiliriz. İsa'nın, Romalı hükümdarlarla işbirliği yapmayı ve Saddukilerden parasal çıkar sağlamayı reddederek ve insanları özgürleşmeye, gönüllü birlik ve ortak mülkiyet temelinde topluluklar oluşturmaya teşvik ederek, kalıcı bir liberter örnek verdiği kuşku götürmez. İsa, yanlış yapanlara önce karşı çıktı, sonra onları bağışladı. Kendimize nasıl davranılmasını istiyorsak başkalarına da öyle davranmamızı isteyerek, yasaların yaptırımını gerektirmeyen evrensel bir ahlaki ilke oluşturdu. Kötülüğe direnmeyerek, öteki yanağını çevirerek, şiddete katılmamayı öğretti. Hükümet en gelişmiş örgütlü şiddet olduğu için, Dağda Vaaz'ın doğru okunuşu, her türlü dünyasal hükümetin mantıksal reddine yol açar. Öteki büyük dünya dinleri gibi Hıristiyanlık da karma bir miras bırakmıştır, ancak sosyalizm için olduğu kadar anarşizm için de büyük bir esin kaynağı olmuştur ve bu özelliği hiç kuşkusuz gelecekte de sürecektir.

29 Ciaron O'Reilly, "The Anarchist Implication of Christian Discipleship", Social Alternatives, II, 3, 1982, s. 11.

7
Ortaçağ



Mistik ve Binyılcı Anarşistler

Liberter düşünürler ve eğilimler üreten yegâne dinsel hareketler, Taoizm, Buddhizm ve Hıristiyanlık değildi. Ortaçağda, Muhammed'in doğumundan hemen önce, MS 487 dolayında İran'da Mazdak denilen bir peygamber ortaya çıktı.

Zerdüşt'ün ışık ve karanlık kavramlarını alan Mazdak, sosyalist ilkeleri olan düalist bir din vaaz etti. Bütün insanların eşit doğduklarına, ancak servetin ve kadınların eşitsiz dağılımı yüzünden acı çektiklerine inanıyordu. Savaşların çoğuna bu eşitsizlikler neden olduğu için özel mülkiyeti ve evliliği yasakladı. İnsanlar mallarını ve kadınları, tıpkı su, ateş ve otlaklar gibi paylaşmalıydılar. Aynı zamanda hayvanlara saygı göstermeli ve onları boğazlamaktan vazgeçmeliydiler. Mazdak'ın ideali stoacı ve basit bir hayattı. Dünya zevklerinden uzak ve insanın kendisinden hoşnut olacağı bir hayatı savundu.

Mazdak'ı izleyenler genellikle zengin kişilerdi. İhtiyaç duymadıklarını yoksullara verdiler. Kralın devrilmesi için de çağrı yaptılar. Kendi aralarında özel mülkiyet söz konusu değildi ve

1 Bkz. Ahmad Amin, *The Dawn of Islam*, Beyrut, 1969, Çev. benim için Bargas Hatem tarafından yapıldı.

çocukları babalarını tanımıyordu.[1] Binlerce kişi harekete katıldı, ancak MS 523'te Kral Kubat bir katliam gerçekleştirdi. Mazdak tutuklandı ve MS 528 ya da 529'da idam edildi. Taraftarları fiilen ortadan kaldırıldı, ancak dokuzuncu yüzyılda Babik, hareketi canlandırmak için başarılı bir girişimde bulundu. Mazdak'ın bazı öğretileri daha sonra İsmailiye Hareketi'nde ve özellikle İhvan el-Safa (Saflığın Kardeşleri) olarak bilinen etkin kültürel örgütlenmede ifadesini buldu. Bu öğretiler güney Irak ve Bahreyn'de ilk İslami sosyalist toplumu kuran El-Kuramit'i de etkilemiş olabilir. "Mazdak" sözcüğü bugünün Ortadoğusunda isyancı ve yola gelmeyen kişileri anlatmak için hâlâ kullanılmaktadır.

Ortaçağ Avrupasında, yerleşik Kilise, dünyasal hükümdarlarla iktidarı paylaşmaya ve kendi dogmalarını dayatmaya başlarken, Hıristiyanlık içinde genellikle huzursuzluk ve kıtlık zamanlarında devrimci bir form kazanan bir yeraltı hareketi gelişti. Bu hareket hem Devlet'e hem de Kiliseye meydan okudu ve havariler topluluğunu temel alan bir toplum kurmaya çalıştı. En radikal sapkınlık, Özgür Ruh Heresisi olarak biliniyordu. Özgür Ruh Heresisi, Catharist ve Albigensia sapkınlıklarından daha az bilinmesine rağmen, Batı Avrupa toplumsal tarihinde muhtemelen daha önemli bir yere sahipti.[2]

Özgür Ruh Heresisi, ortaçağda varlığını sürdüren pek çok Hıristiyan binyılcı gruptan biriydi. Yeni Ahit'in Vahiy bölümünden (20:4-6) esinlenen bu gruplar, İsa'nın yeryüzünde mesiyanik bir krallık kurmak ve Son Yargı'dan önce bin yıl hüküm sürmek üzere dirilmesini, yani "ikinci gelişini" bekliyorlardı. Özgün öğreti, Son Yargı sırasında Hıristiyan şehitlerin diğer ölülerden önce dirileceklerini öne sürüyordu. Ancak bu öğreti zamanla, acı çeken müminlerin kendi hayat süreleri içinde yeniden dirileceklerı şeklinde yorumlanmaya başlandı. Kutsal dilencilerin yaydığı bu binyılcı doktrin, bu dünyada, kolektif ve tam bir selametin mümkün olduğuna inanmak isteyen köksüz Batı Avrupalı yoksulları önemli ölçüde cezbetmiştir. Harekete katılanlar, özellikle toplumsal rolleri belli olmayan evlenmemiş kadınlar ve dullardı.

Saptanabilir bir sapkınlık olarak Özgür Ruh Heresisi on ikinci yüzyılın sonuna doğru İslam İspanyasında, özellikle Sevilla'daki mistik Sufi kardeşliği arasında ortaya çıktı. Mezhebin üyeleri, bir efendiye körü körüne itaatten vazgeçtikleri bir başlangıç döneminin ardından, her dürtünün ilahi bir emir olarak görüldüğü tam bir özgürlükten yararlanırlardı. Bu sapkınlık, on üçüncü yüzyılın sonuna doğru hızla bütün Hıristiyan Avrupaya yayıldı ve on dördüncü yüzyılda olgun bir görüş olarak ortaya çıktı.

2 Bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of Middle Ages*, Paladin, 1984, s. 148.

Süreç içinde Yeni-Platoncu metafizik çerçevede üç ilkesel doktrin geliştirildi. Bu görüşe bağlı olanlar, ilk olarak, "Tanrı bir ve bütündür" ve "Yaratılmış her varlık kutsaldır" gibi inançları benimsediler. Zamanın sonunda her şey, tıpkı denize düşmüş bir şarap damlası gibi Tanrının varlığında özümlenecekti. İkinci olarak, ödüllendirme ya da cezalandırma gibi bir ölüm sonrası hayatın olmadığını düşündüler; cennet ve cehennem sadece ruhun bu dünyadaki hallerinden ibaretti. Üçüncü olarak, ki bu ahlaki ve siyasal sonuçları bakımından en önemlisiydi, Tanrıyı bir kez tanıyan kişinin zaten cennette olduğunu ve artık günah işleyemeyeceğini savundular: "Her yaratık kendi doğası içinde kutsanmıştır." Tanrıyla bütünleşen kişi, bütün yasaların, kiliselerin ve ayinlerin üzerinde yer alır ve her neyi istiyorsa onu yapabilir. Bazı gruplar, bu görüşle Adem kültü arasında bağlantı kurdular ve kendi üyelerini (Ademciler olarak bilinir) İlk Günah öncesi masumiyet durumunda gördüler.

On dördüncü yüzyılda Alman mistik Meister Eckhart'ın müridi ve eski çileci Heinrich Suso, yaklaşık 1330 yılında Köln'de bir Özgür Ruh hayaletiyle karşılaşmasını şu sözlerle kaydetti:

> Nereden geliyorsun?, diye sordu Suso. "Hiçlikten geliyorum." Söyle bana, nesin sen? "Hiçbir şey." Ne istiyorsun? "İstemiyorum." Bu bir mucize! Adın ne senin? "Bana İsimsiz Vahşi derler." İçgüdülerin seni nereye götürüyor? "Sınırsız özgürlüğe." Söyle bana, sınırsız özgürlük nedir sence? "Bir adamın, kendi kaprislerine göre, Tanrı ile kendisi arasında ayrım yapmadan, öncesiz ve sonrasız yaşamasıdır."[3]

Ortaçağ mistisizminin bu sapkın formu, huzursuz bir entelijansiya oluşturan kutsal dilenciler tarafından yayıldı. Taraftarlarına mistik anarşistler denilmiştir. Aslında, Özgür Ruh'un ustaları, topyekün ahlakdışılıklarıyla bütün diğer ortaçağ mezheplerin-

3 *Age*, s. 177.

den ayrılıyorlardı: "Özgür insan ona zevk veren her şeyi yapma hakkına sahiptir." Bir başka görüşleri şuydu: "Doğanın Özgürlüğü'ne bağlıyım ve kendi doğamın bütün arzularını tatmin ederim."[4] Hiçbir vicdani sorun ya da vicdan azabı yaşamamak selametin bir kanıtıydı. Yerleşik ahlak kurallarına karşı çıkan bu insanlar, kendilerini artık dinsel emirlerle, ahlaki kurallarla ya da sivil yasalarla bağlı hissetmiyorlardı. Özel mülkiyeti reddettiler ve servetlerini paylaştılar. Rasgele cinsel ilişkide bulundular ve evlilik bağını reddettiler.

Ancak, kişinin kendisini tanrılaştırmasına ve bireysel özgürlüğe yapıkları vurguya rağmen, onları modern anlamda anarşist saymak zordur, çünkü bir elit oluşturuyorlar ve mezhebin dışındaki insanları sömürüyor ve eziyorlardı. Kendilerini başkaları pahasına öne çıkaran ve göreneksel iyi ve kötü tanımlarının dışında yaşayan Nietzsche taraftarlarına daha yakındırlar. On dördüncü yüzyılda yaşamış bir kadın ustanın, Tanrının her şeyi "Tanrıyla bir" olan kişiye hizmet etmek için yaratmış olduğunu savunduğu öne sürülmüştür. Bu kadına göre, "Kutsal olan her şey bir kişiye hizmet eder, bütün insanlar ve bütün yaratıklar aslında ona hizmet ve itaatle yükümlüdürler."[5] Bir başka kadın mürit şunu öğretiyordu: "Tanrıyı hoşnut etmek için, bütün yaratılmış varlıklara kendi iradene göre sana hizmet etmelerini emredeceksin." Sınırsız bir üstünlük taşıdıklarını düşünüyor, her şeyin ve bütün varlıkların kendi amaçlarına hizmet etmek için yaratıldığına inanıyorlardı. Pratikte, dolandırıcılığın, hırsızlığın ve şiddet kullanarak soygun yapmanın haksızlık olmadığını düşündüler: "Göz neyi görür ve gözüne kestirirse, el onu almakta serbesttir."[6]

1311'de Paris'te yargılanan ve yakılan Marguérite Porete, ardında bir ortaçağ ustasının hayatına ilişkin tek bütünlüklü eser olan *Mirouer des sipmles âmes*'i bıraktı. Porete, aydınlanmanın yedinci evresinde ruhun Tanrıyla birleştiğini ve onun inayetiyle günahlardan arındığını öğretti. Kiliseye, rahiplere ve kutsal işlemlere hiç gerek yoktu. Tanrıyla bir olan bu ruhların, "hoşlandıkları şeylerden başka bir şey yapmamaları" gerektiğini söylüyordu. "Eğer yaparlarsa, kendilerini barış, özgürlük ve soyluluktan yoksun bırakırlar. Ruh, hoşlandığı şeyleri yapana kadar mü-

4 *Age*, s. 178.
5 *Age*, s. 179.
6 *Age*, s. 183.

kemmel değildir ve zevk aldığı için ona sitem edilmez." Bu kendini ahlakdışı kılma doktrini başkalarının zararına davranmayı da öğretir: "Bu ruhlar, yapılan ve yaratılan ve doğanın gerektirdiği her şeyi kullanırlar; üzerinde yürüdükleri toprağı kullandıkça zihinleri huzura kavuşur."[7] Bu, ahlaksızlığı haklı çıkarmak ve ortaçağ köylü isyanları sırasında açığa çıkan huzursuzluk türünü güçlendirmek için kolayca kullanılabilen bir öğretidir.

Özgür Ruh Heresisi, sadece ortaçağın büyük köylü isyanlarında ve İngiliz Devrimi sırasında aşırı solda ortaya çıkmakla kalmayan, aynı zamanda William Blake'in yazılarında da görülen gizli bir gelenek oluşturdu. Özgür ruh kültünün, bireyin topyekûn özgürleşmesini vurgulayan, evrensel barış ve sevgiye çağıran modern bir versiyonu 1960'ların karşı-kültüründe de görülebilir.

Bu türden liberter inançların ortaçağ toplumu için devrimci içerimler taşıdığı açıktır. On dördüncü yüzyılın ortalarında yaşanan derin iktisadi ve toplumsal değişiklikler ciddi gerilimler yaratıyordu. Köylüler arasındaki huzursuzluk, refah içinde ve görece özgür oldukları yerlerde değil, daha çok, küçük sivil ve eklesiastik lortların kendi yargılama haklarını köylülerin zararına genişletmeye ve resmileştirmeye çalıştıkları yerlerde patlak veriyordu.[8] Hiçbir şeyi olmayan köksüz yoksullar arasında Cennet Bahçesi'nin doğal adaletine dönüş özlemi de vardı. Ancak İngiliz köylülerinin 1381 İsyanı, 1419-21'de Tabor-Bohemya'daki Hussite Devrimi, 1525'te Thomas Münzer'in önderlik ettiği Alman Köylü İsyanı ve 1534'ün Münster Komünü gibi büyük kitlesel ayaklanmalar genellikle çelişkindi. Bu ayaklanmalardaki anarşist kökleri açığa çıkarmak her zaman kolay değildir. Binyılcı ve liberter umutları güçlendirdikleri kesin olsa da, genellikle gerçekçi ve sınırlı toplumsal hedefleri vardı. Yaptıkları özgürlük çağrısı hiç kuşkusuz liberterdi, ama genellikle otoriter yönetimle sonuçlandı.

1381'de İngiltere'de gerçekleşen Köylü İsyanı, Essex ve Kent'teki yeomanların gittikçe ağırlaşan vergilere, özellikle o sırada yürürlüğe konulan Kelle Vergisi'ne karşı kitlesel protestosu olarak başladı. Soyluların, yeomanın feodal statüsünü kaldırmaya ve onu bir serfe dönüştürmeye çalıştıklarından korkuyorlardı.

7 *Age*, s. 184, 185.
8 Bkz. George H. Williams, *The Radical Reformation*, Weidenfeld & Nicolson, 1962, s. 61.

Papaz John Ball eski eşitlik ve özgürlük çağına olan inancını şu ünlü mısralarla dile getirdi:

> Adem ekti Havva biçti
> O sırada soylu beyler neredeydi?

Ayaklanmadan önce John Ball, Fransız kronikçi Jean Froissart'ın kaydettiği devrimci bir vaaz verdi:

> Her şeyde ortaklık kurulana kadar İngiltere'de işler yolunda gidemez ve gitmeyecektir. O gün geldiğinde ne hainler kalacaktır ortada, ne de soylu beyler. Hepimiz bir araya gelip birleşeceğiz ve tepemizde artık lortlar olmayacak. Böylesine kölece yaşamayı hak edecek ne yaptık? Hepimiz aynı ana ve babadan geliyoruz. Bizi zorluklar içinde çalıştırıyor ve kazancı kendileri harcıyorlar. Bizden üstün olduklarını gösterebilmeleri için bundan başka bir neden olabilir mi?[9]

Özel mülkiyete ve eşitsizliğe saldırmasına rağmen John Ball özel olarak hükümete saldırmadı. İnsanların Kral'a başvurmaları ve kendi köleliklerinden şikâyetçi olmaları gerektiğini de söyler. Ama aynı zamanda şöyle der: "ona, başka türlü de hareket edebileceğimizi ya da kendi başımızın çaresine bakacağımızı söyleyin."

Kentteki isyancılar Maidstone'lu Wat Tyler'i yüzbaşılığa seçtiler ve Jack Straw'u da üsteğmen olarak atadılar. Yüz bin kişiyle Londra'ya yürüdüler, Essex ve kentteki kasabaları ve şatoları ele geçirdikten sonra başkente yöneldiler. Oraya vardıklarında Londra halkı kent kapılarının kapatılmasını önledi ve güçlerini onlarla birleştirdi. Essexliler, Kral II. Richard'ın Mile End'de, hainleri serbest bırakacağına ve nakit kira karşılığında kişisel hizmet sistemine dönüleceğine söz vermesi üzerine geri dönmeyi kabul ettiler. Ancak kentliler savaşa devam ederek Savoy Sarayı'nı (kraliyet başdanışmanı Gauntlu John'un evi) yıktılar, Bar Tapınağı'nı ateşe verdiler, hapishaneleri açtılar (John Ball'unki dahil) ve Canterbury Piskoposu'nu öldürerek sarayını ateşe verdiler.

9 Alıntı, *A Radical Reader: The struggle for change in England, 1381-1914*, der. Christopher Hampton, Penguin, 1984, s. 51.

Aşırı talepleri yoktu. Sadece ücretli emek, vergi indirimi, serbest alım satım, feodal hak ve yükümlülüklere son verilmesini istiyorlardı. Genç Kral Richard, Tyler ve Straw ile iki kez bir araya geldi ve taleplerin çoğunu kabul etti. Smithfield'de yaptıkları ikinci toplantıda Tyler, Kral'a şöyle dedi: "İngiltere'de artık ne hainler, ne serflik ne de beylik olmalıdır; bütün insanlar özgür olmalıdırlar."[10] Richard'ın önüne konulan bu sınırlı taleplerin ardında, özgürlük ve eşitliğin altın çağının tek bir hamleyle geri getirilmesine ilişkin binyılcı bir anlayış yatıyordu. Savoy Sarayı'nın yağmalanmaksızın ateşe verilmesinde ve Jack Straw'a mal edilen, sonunda zengin ve ruhbanın (aman dileyenler dışında) kılıçtan geçirileceğine dair deklarasyonda ortaya çıkan hep bu anlayıştır.

İsyancıların umutları asla gerçekleşmeyecekti. Smithfield'de yapılan görüşmeler sırasında, Londra Belediye Başkanı William Walworth, Tyler'i yaraladı. Tyler'in St. Bartholomew Hastanesi'ne götürüldüğünü öğrenen Belediye Başkanı, onu sürükleyerek dışarı çıkardı ve başını kesti. Böylece Kral'ın vaatleri geçersiz kaldı. John Ball ve Jack Straw pek çok kişiyle birlikte idam edildi ve isyan bastırıldı.

Ancak bu, isyanın sonu değildi. John Ball'un mesajı unutulmadı:

> Başlangıçta bütün insanlar özgür ve eşit yaratıldılar. Kötü insanlar yersiz bir zulümle Tanrının iradesine ilk kez karşı gelerek serfliği getirdiler. Şimdi Tanrının verdiği süre doldu. İnsanlar bunca süredir taşıdıkları boyunduruğu eğer isterlerse kaldırıp atabilir ve daima özlemini çektikleri özgürlüğü kazanabilirler. O halde, kutsal metinlerdeki, buğdayı ambarında toplayan, mahsulü mahveden zararlı otları kökünden söküp yakan bilge aile reisleri gibi, kendi ailelerini çekip çevirmeli ve iyi yürekli olmalıdırlar; çünkü hasat vakti geldi. Zararlı otlar, büyük lortlar, yargıçlar ve avukatlardır. Hepsi ve onlarla birlikte geleceğin topluluğu için zararlı olabilecek herkes yok edilmelidir. O zaman, büyükler bir kez kesilip atıldığında, bütün insanlar eşit özgürlükten, eşit mertebe ve iktidardan yararlanacaklar ve her şey ortak olacaktır.[11]

10 *Age*, s. 62.
11 Alıntı, Rexroth, *Communalism*, s. 69.

William Morris beş yüz yıl sonra John Ball'un düşünü *A Dream of John Ball* (John Ball'un Düşü, 1881) yeniden canlandırdı. İngiliz Köylülerinin isyanı bir Altın Çağ efsanesini temel alıyordu, ancak zamanla isyanın kendisi bir efsane niteliğine büründü. Sözgelişi 1990'da Londra'da Kelle Vergisi'ne karşı patlak veren isyanlara katılan anarşistlerin bazıları, haksız vergilendirmeye karşı gerçekleştirilen bu erken isyanın bilincindeydiler.

II. Richard'ın artçı eylemine rağmen, Avrupa'daki krallar feodalizmin çöküşünü önleyemiyorlar, Kilise de yükselen Reformasyon dalgasını durduramıyordu. İngiltere'deki Köylü Isyanı'nın ardından en büyük anarşist ayaklanma, bir sonraki yüzyıl içinde, 1419'da Bohemya'da gerçekleşti. Ayaklanmaya yol açan, kilisenin yolsuzluklarına karşı saldırıya geçen ılımlı bir reformcunun, Jan Hus'un idam edilmesiydi. Hus, papa ve piskoposlar olmadan Kilisenin daha iyi hizmet edeceğini söyleyen İngiliz Protestan John Wycliffe'i de savunmuştu. Wycliffe dillere destan olan şu sözleri söylemişti:

> Önce, Tanrının bütün nimetleri ortak olmalıdır. Bunun kanıtı şöyledir. Her insanın Tanrının lütfuna mazhar olması gerekir; eğer insan Tanrının lütfuna mazhar oluyor ise, dünyanın ve dünyadaki her şeyin efendisidir; o halde her insan, bütün dünyanın efendisi olmalıdır. Ancak insanlar kalabalık oldukları için ve her şeye sahip olmadıkları sürece bu gerçekleşmeyecektir; o halde her şey ortak olmalıdır.

Bohemya isyanını izleyen karışıklıklar sırasında isyancılar, Prag yakınlarındaki bir tepenin üzerindeki şehre İncil'de geçen Tabor adını verdiler ve kendilerine Taboritler (Taborlular) demeye başladılar. Bir anarko-komünist düzen kurmaya çalıştılar. Bu düzende, ne özel mülkiyet, ne vergiler ne de insandan kaynaklanan bir otorite vardı. İncil'i inançlarının ve eylemlerinin yegâne kaynağı olarak gördüler. "Herkes bir arada, kardeşçe yaşayacak, hiç kimse bir diğerine tabi olmayacak," dediler. Halk demokrasisi isterken, Tanrının yüksek otoritesini de kabul ettiler: "Tanrı hüküm sürecek ve Krallık yeryüzündeki insanlara teslim edilecek."[12] Onlar, İsa'nın İkinci Gelişi'nin (eşkıya kılığında) yakın olduğuna inanan aşırı binyılcılardı. Bütün yasalar kaldırılacak, seçilmiş

12 Alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, s. 215.

olan asla ölmeyecek ve kadınlar ağrısız çocuk doğuracaklardı. Hatta bazıları binyıl gelmiş gibi davranmaya başladı. Ormanlarda çıplak dolaşıyor, şarkı söylüyor ve dans ediyorlar, Kovuluş'tan önceki Adem ve Havva gibi tam bir masumiyet durumunda olduklarını düşünüyorlardı.

Taboritler komünal sandıklar oluşturdular ve servetlerini kendi aralarında eşit olarak paylaştılar. Uyguladıkları ekonomiye tüketim komünizmi denilmesine karşın, üretimi toplumsallaştırdıklarına dair bazı bulgular da vardır.[13] Ancak üretimi büyük ölçekte örgütlemeyi başaramadılar ya da kent ve köy komünleri arasında etkin mal mübadelesini gerçekleştiremediler. Servetleri tükendiğinde, komşu halklardan almaya başladılar. Birkaç yıl içinde tamamen çökmesine rağmen bu deneyim, özgürlüğün, düzenin kızı değil anası olduğu ilkesini temel alan bir toplum kurmak için yapılan ilk girişim olarak anılmıştır.[14]

Taboritler savaşmaya hazırdı. Babil'deki İsa karşıtlarına savaş açan savaşçı bir İsa'nın özlemini çektiler ve şöyle dediler: "Bütün lortlar, soylular ve şövalyeler kesilecek, tıpkı haydutlar gibi ormanlarda yok edileceklerdir."[15] Ne var ki bu türden şiddete itiraz eden bazıları, bir barışçılar komünü kurmak için Peter Chelšický'nin rehberliğinde kırsal Bohemya'ya çekildiler. Chelšický, Tanrının hizmetkârları denilen kişilerin kılıç taşımalarını ve "her türlü adaletsizlik, şiddet, soygun ve çalışanlara baskı" yapmalarını esefle karşılıyordu. Şöyle diyordu: "Böylece bütün kardeşçe sevgi kanla kirlendi ve bu gerilim kolayca çekişmelere yol açtı ve caniyane sonuçlar yarattı." Şeytan onları ayarttı ve kendilerini, rezaletler dünyasını arıtmak ve dünyayı yargılamak için İsa'nın görevlendirdiği melekler gibi görmeye başladılar: sonuç, "pek çok cinayet ve pek çok insanın yoksullaşması" oldu.[16]

Peter Chelšický, başlıca eseri *The Net of Faith*'te (İnanç Ağı, yaklaşık 1450) Kilise ve Devletten oluşan "iki heyula"ya karşı çıktı. Devlet'in ve siyasal iktidarın ilk günahın sonucu ve yeniden kurulmamış bir dünyada düzeni sürdürmek için zorunlu kötülükler olduğuna inanıyordu. Ancak gerçek Hıristiyanların

13 Bkz. Rexroth, *Communalism*, s. 86.
14 *Age*, s. 91.
15 Alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 215.
16 Peter Chelšický, *The Net of Faith*, Almanca'ya çev. Carl Vogl (Münih, 1925), alıntı, Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture*, s. 109.

kurduğu her toplumda bunlar gereksizdi; sevgi ve barış yeterli olacaktı. Chelsický'nin kurduğu topluluk dışsal bir örgütlenmeye sahip değildi ve sadece sevgiyle, İsa ve havarilerinin örneğini izleyerek varlığını sürdürdü. Sonunda mezhep Moravyalı Kardeşler adını aldı. Çok sonra Rudolf Rocker, Chelsický'nin Tolstoy'un bir öncüsü, Kropotkin'in ise anarşizmin habercisi olarak ona teşekkür borçlu olduğunu söyledi.[17]

Luther, Zwingli ve Calvin gibi büyük reformcuların başlattığı Reformasyon, Kilise ve Devlet'in denetlemekte zorluk çektiği güçleri serbest bıraktı. Reformasyon, hiyerarşik feodal düzenin haklar ve yükümlülükler şebekesiyle birlikte parçalanmasıyla çakıştı ve ekonomiyi rekabete ve tefeciliğe açtı. Reformcuların İncil'e başvurmaları, inanç ve ilahi takdirle selamete çıkma konusundaki ısrarları muazzam sonuçlar yarattı. Luther'in 1520'de üç büyük reformasyon metnini çıkarmasını izleyen üç yıl içinde, Hıristiyanlığın merkezinde radikal reformasyon denilen muazzam bir hareket başladı. Bu hareket, "Hıristiyan Hıristiyanlığını restore etmek, yeniden kurmak ve arındırmak için mevcut kurum ve teolojik öğretilerden, farklı ama birbiriyle ilişkili yönlerde radikal bir kopuş" olarak nitelendirildi.[18] Bu yönler, gevşek bir hareket olan Anabaptistler (yetişkin vaftizine inananlar), Spiritualistler (tanrısal yakınlığı vurgulayanlar) ve Evangelik Akılcılar'dan oluşuyordu. Kilisenin Devletten ayrılmasını bir ilke olarak benimsediler; Hıristiyan hayatına ilişkin kendi versiyonlarını, misyonlar, şahadet ve hayırseverlikle yaymaya çalıştılar ve yasak dışında her türlü baskı biçimini reddettiler. Yerleşik ahlak kurallarına ters düşen bir özellik taşıyorlardı. Bu özellik, en ılımlı formunda merhametin yasalardan üstün olduğunu vurguluyor, en belirgin formunda ise kilise hayatındaki bütün örgüt ve düzenlemeleri reddediyordu.

On altıncı yüzyılda Anabaptistler, pek çok bakımdan kardeşçe sevgiyi ve malların paylaşılmasını isteyen Özgür Ruh Kardeşliği'nin ardılları olmuşlardır. Devlet'i kuşkuyla karşıladılar, onun kendileri gibi gerçek Hıristiyanları ilgilendirmediğini düşündüler. Devlette resmi görev almayı ya da Devlet uğruna silaha sarılmayı reddettiler. Binyılcı olsalar da Tanrının Krallığı'nı beklemeye hazırdılar. Genellikle barışçıydılar.

17 Rocker, *age*; Kropotkin, *Anarchism*, s. 11.
18 Williams, *The Radical Reformation*, s. 846.

Almanya'daki Köylü İsyanı sırasında Luther'e karşı çıkan Thomas Münzer'in tutumu farklıydı. Köylüler bağımsız küçük çiftçilerden ve özgür emekçilerden oluşan bir toplum ve topraktaki ortaklık haklarının iadesini istiyorlardı. Huzursuzluğun kışkırtılmasına dolaylı olarak yardımcı olan Luther, yeni serfliği getirmekte olan hükümdarları savunmaya başladı. "Sokaktaki adama yapması gerekeni yaptırmanın tek yolu," diyordu, "tıpkı hayvanların zincirler ve kafeslerle zaptedilmesi gibi, onları yasalarla ve kılıçla dindarlığa zorlamaktır."[19]

1523'te Thomas Münzer, Seçilmişler Ligası denilen devrimci bir orduyu gizlice örgütlemeye başladı. Görüşlerini apokaliptik Daniel Kitabı'na dayandırarak, Şeytanın güçleri ile Seçilmişler Ligası arasındaki savaşın başlamak üzere olduğunu ilan etti. Bu savaş binyılı başlatacaktı. Thuringia'daki Mühlhausen şehrini alarak üs haline getirdi ve köylülerden destek gördü. Engels'in, *Almanya'da Köylü Savaşları*'nda (1850) övdüğü Münzer Marksist devrimci bir aziz haline gelmiştir, ama gerçekte sadece Mühlhausen'deki son günlerinde malların eşit paylaşıldığı bir topluluk için çağrı yaptı ve 1525'te Frakenhausen'de köylü ordusunun yenilgiye uğradığı son savaştan kaçtı.

Yenilginin ardından gezgin vaizler şiddet yanlısı binyılcıların metinlerini Aşağı Ülkeler'de ve Güney Almanya'da yaydılar. Mühlhausen'deki savaştan kurtulan kitapçı ve matbaacı Hans Hut, hem John Ball'un hem de Taboritlerin görüşlerini yansıtan bir toplumsal devrim çağrısı yaptı: "İsa, bütün günahları cezalandırmaları, bütün hükümetleri tepelemeleri, bütün mülkiyeti komünleştirmeleri ve yeniden vaftiz edilmelerine izin vermeyenleri öldürmeleri için onlara, Anabaptistlere, kılıç ve intikam duygusu verecek."[20] Hut tutuklandı ve idam edildi, ancak mesajı Güney Almanya'da hızla yayıldı. Binyılcı gruplar çoğaldı. Çoğu, bütün ayinleri ve kutsamaları reddederek İçsel Işık'a göre yaşamaya ve mallarını ortaklaşa kullanmaya başladı.

Ne var ki, kuzeybatı Almanya'da küçük bir eklesiastik kent-devleti olan Münster'de yaşayan radikal Anabaptistler, Jan Bockelson'dan (Leydenli John) esinlenerek 1534'te bir Yeni Kudüs kurmaya çalıştılar. Erkek ve kız kardeşlerini günahsız ve birbirini severek, topluluk halinde yaşamaya çağırdılar. Besin maddele-

19 Alıntı, Rexroth, *Communalism*, s. 846.
20 Alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 255.

ri dahil bütün mallarını bir havuzda topladılar ve paradan vazgeçtiler. Ancak öğretilerindeki otoriter eğilimler baskın çıktı: İncil dışında bütün kitapları yaktılar. Münster seçilmiş bir konsey tarafından yönetiliyordu. Ancak Bockelson itibar sahibi on iki kişiden oluşan yeni bir hükümet kurdu. Bu hükümet adına yeni bir yasa çıkardı. Bu yasa ihanetten ana babaya karşı gelmeye kadar her kusur ya da hatayı büyük bir suç kabul ediyordu. Kadın bolluğu onları poligamiye yöneltmişti (Tekvin'deki şu sözlere dayanarak: "bereketli olun ve çoğalın", 1: 22), ama Bockelson zinayı ölümle cezalandıran katı bir ahlakı zorla kabul ettirdi.

Son Günlerin Mesihi olduğunu iddia eden Bockelson sonunda kendisini Tanrı Halkının Kralı ve Yeni Sion'un Hükümdarı ilan etti. İnsanları gösteri ve festivallerle manipüle etmede ustaydı ve uyguladığı programlar pek az direnişle karşılaştı. Hayat giderek sürekli bir sevinç gösterisini andırmaya başladı. Taboritlerin aksine Bockelson, sadece tüketimde değil üretimde de komünizm uygulamayı başardı ve lonca üyelerini ücretsiz çalıştırdı. Bu başarıda en belirleyici olan topluluk duygusuydu. Ancak uzun süreli bir kuşatma ve kıtlığın zayıflattığı Münster nihayet 1535'te düştü.

Bu deneyim Anabaptistleri kararlı barışçılar haline getirdi. Özellikle Doğu Avrupa'da topluluklar kurmayı sürdürdüler. Aşırı bir binyılcı, komüncü ve barışçı olan Jacob Hutter, Moravya'da sonunda şehitliğine yol açan büyük bir güç kazandı. *Hutterite Chronicles*'da, Hutter grubunun 1528'de Austerlitz yakınlarında bir köye nasıl gittiği, "halkın önüne bir pelerin serdiği ve herkesin, peygamberlerin ve havarilerin öğretisine (İşaya 23, 18; Resullerin İşleri 2, 4-5) uygun biçimde değerli eşyalarını, muhtaçların yaşaması için gönüllü olarak ve hiçbir baskı olmaksızın o pelerinin üzerine bıraktığı" anlatılır.[21] Yörenin hükümdarı onların sığındıkları yeri Viyana'ya karşı savunacağını söylediğinde, liderler şu karşılığı verdiler: "Bizi korumak için olsa bile kılıca başvurmaktan söz ettiğine göre, artık burada kalamayız." Hutterci koloniler çok başarılı oldular ve yoksulluğa inanmalarına karşın, komünist ekonomilerinin etkinliği sayesinde zenginleştiler. Koloni üyeleri birbirini dindarca bir yaklaşımla denetliyor ve evlilikler yaşlıların yardımıyla düzenleniyordu. 1622'de Kilise ve İmparatorluk, Moravyalı soyluları, onları mülklerinden kovmaya

21 Alıntı, Rexroth, *Communalism*, s. 125.

zorladılar. Dağıldılar ve sonunda Birleşik Devletler ve Kanada'nın yolunu tuttular.

Ortaçağın köylü isyanlarının tamamen liberter olduğu söylenemez. Feodal bağlardan kurtulmak istediler ve soyluların ağır vergiler biçiminde dayattıkları yeni serfliği reddettiler. "Genel hukuk" uyarınca sahip oldukları geleneksel hakları istediler, ama aynı zamanda özgür emekçiler olmayı istediler. Kendiliğinden oluşan binyılcı mezhepler, hoşnutsuzluklarını ve özlemlerini, insan yapısı yasaların yerine ilahi yasaları geçirme arayışına yönelttiler. Siyasal iktidar sahiplerinin iddialarının yanı sıra, can çekişen Kilisenin kurallarını da reddettiler. Özgür Ruh Kardeşliği gibi daha aşırı mezhepler, Tanrıyla bir kez birleşildiğinde, ister kutsal ister dünyasal olsun hiçbir yasanın geçerli olmayacağına, kişinin dilediği her şeyi yapabileceğine inandılar. Özgürlüğün bu şekilde kutsanması anarşizmi andırsa da, Spritualistlerin çoğu pratikte kendileri gibi "inayete mazhar" olmamış kişileri küçümseyen ve sömüren sefihlerdi.

Yeryüzü cennetini gerçekleştirmeye çalışan çeşitli binyılcı girişimlerde de aynı belirsizlik görülür. Anarko-komünist bir düzen kurmaya en çok yaklaşanlar Taboritler oldu, ancak onların komünizmi de tüketimin ötesine geçmedi ve sonunda komşularından almaya başladılar. Münster'deki Anabaptistler, kendi komünizmlerinde daha ileri gittiler, ancak sonunda bir terör rejimi kurdular. Ve sonraki Anabaptistler barışçı oldularsa da, topluluklarında çeşitli biçimlerde hoşgörüsüzlük vardı. Ortaçağın devrimci binyılcıları ve mistik anarşistlerinin mirası, tıpkı Hıristiyanlığın kendisi gibi karmaşıktır.

8
İngiliz Devrimi

Büyük ortaçağ isyanları belirgin biçimde liberter ve eşitlikçi özlemler taşırken, bireye fazla önem vermeyen bir dünya görüşü içinde gerçekleşti. Herkes, Tanrıdan başlayan büyük bir Varlık Zinciri halinde var olan hiyerarşik bir toplumda kendine ait bir yere sahipti. Kral, Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak görülüyor ve kutsal bir hakla hükmediyordu. Köylü topluluğu, karşılıklı yardımlaşmaya dayanıyor ve âdetlerle biçimleniyor, uyumsuzluğa ve özerkliğe pek az yer kalıyordu. Kropotkin'in loncalarını övdüğü ortaçağ kentlerinin bile katı kuralları ve yönetim kodları vardı. Bireyin özel kanaat hakkına sahip özerk bir kişi olduğu, ancak Avrupa'daki Reformasyon ve Rönesans ile birlikte kabul edildi.

Bireysel hakların bu yeni anlamı on yedinci yüzyılda İngiltere'de patlak veren İç Savaş ve Devrim sırasında tiranlıktan özgürleşmek ve iktisadi güvenlik için ortaya atılan eski taleplere eklendi. Anarşist duyarlılık ilk kez bu dönemde belirgin biçimde ayırt edilmiştir.

Ortaçağın toplumsal huzursuzluklar döneminde olduğu gibi, İngiliz Devrimi'nin karışıklıkları sırasında da binyılcı mezhepler öne çıktı. Cumhuriyetçi hareketin aşırı sol kanadını oluşturan, Kazıcılar *(Diggers)* ve Bağırganlar *(Rangers)* olarak bilinen

gruplar arasında "Özgür Ruh"un canlandığı, kısa süreli ama heyecanlı bir dönem yaşandı. Özel mülkiyetin kutsallığını benimseyen ve parlamentoya inanç besleyen anayasalcı Düzleyicilerin aksine bu gruplar, kendilerinin gerçek Düzleyiciler *(Levellers)* olduklarını iddia ettiler ve siyasal eşitliğin yanı sıra iktisadi eşitlik talep ettiler.[1] Daha önce de komünist teoriler olmuştu, ancak "evrensel topluluk kurulana kadar evrensel özgürlük olamaz" görüşünü ilk kez açıkça ifade eden kişi Kazıcıların sözcüsü Gerrard Winstanley oldu.[2] Onlara göre en önemli nokta, Devlet iktidarının mülkiyet sistemiyle olan nihai bağlantısıydı.

İngiliz Devrimi, sadece mevcut Devlet ve Kiliseyi yıkmanın değil, çalışmayı, çileciliği ve disiplini vurgulayan Protestan etikini de sona erdirecek şekilde bütün dünyayı altüst etmenin mümkün görüldüğü bir zamandı. Winstanley ve Kazıcılar, "eski dünyanın şimdiki durumu ateşe atılmış bir kâğıt gibi yanıyor ve yok olup gidiyor" görüşündeydi.[3] Yeni bir hareketlilik ve özgürlük vardı: "efendisiz insanlar." O zamana kadar akla gelmeyen bu kavram, bütün efendilerin ortadan kaldırılması çağrısı için gerekli koşulları hazırladı; kocasız kadınlar bile öpecekleri kişiyi seçme hakkını talep ediyorlardı. İlk Günah'tan önce Cennet Bahçesi'ndeki eşit toplum efsanesi Norman Boyunduruğu'ndan önceki Anglosakson özgürlük efsanesiyle mutlu bir beraberlik içindeydi. Christopher Hill'in belirttiği gibi, İngiliz Devrimi sırasında dikkat çekici bir özgürlük enerjisi vardı: "İnsanlar kendilerini özgür hissediyorlardı: cehennemden, rahiplerden, dünyasal otoritelerin yaydığı korkudan, doğanın kör güçlerinden ve büyücülükten özgür."[4]

O sırada İngiltere'nin görünüşteki istikrarının ardında, orman işgalcilerinden, gezgin emekçilerden ve serserilerden oluşan öfkeli bir yeraltı dünyası vardı. Pek çok gezgin kentten kente gidiyor ve sonunda Londra'da toplanıyordu. Bu efendisiz erkek ve kadınlar, güvenlikten çok bağımsızlığa, rahatlıktan çok özgürlüğe değer veriyorlardı. Onlar, Richard Brome'un *A Joviall Crew*'de (Şen Kalabalık, 1641) romantik bir üslupla anlattığı dilencileri andırırlar. Brome'un onlardan söz edişinde otantik anarşist bir tını vardır:

> Ülkenin yegâne özgür insanları;
> Cezalandırılmaz yaptıkları hiçbir şey; ne yasa tanırlar,
> Ne itaat ederler valiye, ne de ibadet ederler.
> Kendi kadim görenekleriyle yaşarlar
> Ya da oluştururlar kendilerini yeni baştan.[5]

Kazıcıların ve Bağırganların taraftarları bu saflardan çıktı.

Gerrard Winstanley'den esinlenen Kazıcılar, Nisan 1649'da Surrey'de, Walton-on-Thames yakınlarındaki St. George Tepesi'nin ıssız bir bölgesinde bir koloni kurmaya çalıştılar. *Gerçek Düzleyicilerin Yüksek Ahlakı* başlığını taşıyan manifestolarında şöyle diyorlardı: "Doğrulukla çalışabilir ve yeryüzünü herkes için ortak bir hazineye çevirmek için gerekli temeli oluşturabiliriz."[6] Başlangıçta yaklaşık kırk kişiydiler. Huzur içinde toprağı ekip biçtiler; fasulye, buğday, çavdar ve havuç yetiştirdiler. Winstanley kısa süre içinde sayılarının binleri bulacağını düşünüyordu.

Barışçı tutumlarına ve üretkenliklerine rağmen, sadece ruhban, toprak sahipleri ve hükümet görevlilerinin değil, komşu mülk sahiplerinin de tacizine uğradılar. Fideleri ayaklar altında çiğnendi, aletleri ellerinden alındı, derme çatma kulübeleri yıkıldı. Gene de bir yıl kadar dayandılar. Yaptıklarını açıklamaları için General Fairfax'ın huzuruna çıkarıldılar. Gözdağı vermek için üzerlerine bir bölük asker gönderildi. Cromwell onların deneyimini derin biçimde yıkıcı görmekte bir bakıma haklıydı, çünkü Kazıcılardan oluşan karmakarışık grup, kendi totaliter yönetiminin temellerini tehdit ediyordu. Bununla birlikte Winstanley, *A Watch-Word to the City of London*'da (Londra Kentinin Parolası, 1649) şu uyarıda bulunmuştu: "Bütün insanlar özgürlüğü savunmaktadırlar... Özgür insan dünyayı altüst edeceği

1 Bkz. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the Revolution*, Penguin, 1978, s. 123; A. L. Morton, *The World of the Ranters: Religious Radicalism in the English Revolution*, Lawrence & Wishart, 1979, s. 70-1.

2 *The Works of Gerrard Winstanley*, der. G. H. Sabine, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1941, (bundan sonra Works olarak geçecek), s. 199.

3 Gerrard Winstanley, *The True Levellers' Standard Advanced* (1649), alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 288.

4 Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 154.

5 *Age*, s. 48.

6 Bkz. D. W. Petegorsky, *Left-Wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*, Victor Gollancz, 1940, s. 161.

için, hiç kuşkusuz düşmanları da olacaktır."[7]

Kazıcılar sonunda sürekli tacizden bıkarak St. George Tepesi'nden (ya da radikal Protestan gelenek azizleri reddettiği için, kendi deyişleriyle, George Tepesi) indiler. Onların Gerçek Düzleyicilik buzdağının sadece görünen ucu olduğu söylenebilir. Güneydoğu İngiltere'nin çeşitli yerlerinde benzer deneyler yaşandıysa da, hiçbiri 1650'den sonra ayakta kalamadı. [8]

Winstanley, Kazıcıların özlemlerine teorik form kazandıran en önemli kişiydi. Kazıcılar ise "İngiltere'nin ve bütün dünyanın ezilen yoksul insanları için ve onlar adına" konuşuyorlardı.[9] Wiganlı bir kumaş tüccarının oğlu olan Winstanley, Londra'da yaptığı kumaş ticaretinde başarısızlığa uğramış ve ücretli işçi olarak çalışmak zorunda kalmıştı. Mistik dinsel broşürler yazmaya başladı, ama hızla mistisizmden ilerici ve demokratik bir akılcılık sistemine geçti. Çağının diğer radikalleri gibi, o da toplumsal özlemlerini dinsel terimlerle ve güçlü bir konuşma diliyle ifade etti. Ona göre İsa bir özgürlük sembolüydü: "Gerçek özgürlük," diyordu, "topluluğun ruhunda ve yeryüzü hazinesinde yatar ve her şeyi kendi içinde yeniden oluşturarak çevresine yayan gerçek İsa işte budur."[10]

Kendisinden önceki Özgür Ruh ustaları ve kendisinden sonraki Tolstoy gibi, Winstanley de, Tanrının kişisel bir ilah ya da Üstün Varlık değil, "bütün insanların içindeki ruh" olduğuna inandı. Tanrıyı Akıl ile ve Aklı evrenin yasasıyla özdeşledi: "Bütün yaratıkları yöneten Akıl"dır ve "insanlığı arındıracak olan ruh saf akıldır."[11] Aklın buyruğunda olan her kişi Tanrının Oğlu olur. Onlar artık dışarıdan değil içeriden, kendi vicdanlarıyla, sevgi ya da akılla yönetilirler. Winstanley'in *Gerçek Düzleyicilerin Ahlakı*'nda yazdığı gibi, "onu yaratan, onu kendi kendisinin öğretmeni ve hükümdarı kılan aklın buyruğunda olan insanın,

7 Winstanley, *The Law of Freedom and Other Writings*, der. Christopher Hill, Cambridge University Press, 1983, s. 128 (bundan sonra *Writings* olarak geçecek).

8 Bkz. Hill, "Introduction", Winstanley, *Writings*, s. 30. Bkz. Leslie S. A. Jones, *The Digger Movement 1649*, Hyde Park Pamphlet, tarihsiz, s. 7-8.

9 Winstanley, *A Declaration from the Poor Oppressed People of England*, Haziran 1649, *Writings*, s. 108.

10 Winstanley, *A Watch-Word to the City of London*, Ağustos 1649, *Writings*, s. 128.

11 Winstanley, *The Saint's Paradice or the Fathers Teaching the only Satisfaction to Waiting Souls*, 1648, s. 78.

artık kendi dışındaki bir öğretmenin ya da hükümdarın peşinden gitmeye ihtiyacı yoktur."[12] "Bunun dışındaki yöneten ve öğreten güç, önce yüreğin içinde, onu başkalarından duyulan kölece korkularla doldurarak, daha sonra bir başkasının dışsal gücüyle kişiyi hapsederek, cezalandırarak ve ezerek, barış ve özgürlük ruhunu zayıflatır."[13] Winstanley'in anarşizminin anahtarı budur: Eğer insan Tanrının verdiği akılla kendi kendisini yönetirse, dışsal yönetime artık gerek yoktur.

Bütün insanların birbirine bağımlılığından etkilenen Winstanley şu sonuca varıyordu: Akıl, toplumun içinde, insanlığın ortak bekası için gerekli olan düzenin bir ilkesi olarak işler ve bu nedenledir ki akılcı varlıkların yönetilmesi gerekmez.. Toplumsal çatışmanın başlıca kaynağı, ele avuca sığmaz insan doğası değil, özel mülkiyettir. Bu öncüllerden hareket eden Winstanley, erken broşürlerinde toplumsal ve siyasal düzene saldırdı, Devletsiz, ordusuz ve yasasız anarşist bir komünist toplum formunu savundu.[14]

George Tepesi'ndeki koloniyi kurmadan iki ay önce basılan *The New Law of Righteousness*'ta (Doğruluğun Yeni Yasası, 1649) mülkiyet ile hükümet arasında yakın bir bağlantı olduğunu kabul etti: "Toprağın bir elden diğerine satılması ve satın alınması, bunu bir yönetim yasası haline getirme, öteki yaratıkların kendi anaları olan topraktan beslenmelerini kısıtlamaktadır."[15] Bir kez güç sahibi olan insanların sömürü ve baskıyı şiddetlendirdiklerini de anladı:

> otorite sahibi olan herkes başkaları karşısında tiran kesilir; pek çok koca, ana baba, efendi ve yargıç, kendi karıları, çocukları, hizmetkârları ve tebaası karşısında, onların da kendisi gibi yaratıklar olduğunu ve özgürlüğün hepsine eşit dağıtılmış bir ayrıcalık olduğunu bilmeden, zalim birer lort kesilirler.[16]

Mülk sahipleri bir kez ortaya çıktıklarında, hükümet ve yasalar aracılığıyla kendi hâkimiyetlerini kurarlar:

12 Winstanley, *True Levellers' Standard*, *Writings*, s. 77.

13 *Age*, s. 78.

14 Bkz. Hill, "Introduction", Winstanley, *Writings*, s. 41; *The World Turned Upside Down*, s. 135.

15 Winstanley, *The New Law of Righteousness*, 1649, s. 6.

16 *Age*, s. 5.

> Hükümdarlar toprağın kendilerine ait olduğunu söyledikçe, belirli bir mülke *Benim* ya da *Onun* dedikçe, ne sıradan insanlar özgür olacak, ne de Ülke sorunlardan, zulümlerden ve şikâyetlerden kurtulacak; her şeyi Yaratan'ın aklına sürekli eziyet edilecek.[17]

Devlet'in ve onun yasal kurumlarının alt sınıfları yerinde tutmak için var oldukları Winstanley için açıktı. Bu evrede Winstanley, yegâne çözümün özel mülkiyeti kaldırmak olacağını, böylece hükümete ve kiliseye gerek olmayacağını öne sürdü. Satmak ve satın almak olmayınca, yargıçlar ve avukatlar da gereksiz olacaklardı. Herkesin vaaz vermesine izin verildiği takdirde, profesyonel ruhbana da ihtiyaç kalmayacaktı. Devlet, yasalardan ve hapishanelerden oluşan baskı aygıtlarıyla birlikte kolayca sönümlenecekti: "İnsanı insana köle etmeye, hapsetmeye, kamçılamaya ya da asmaya neden ihtiyaç duyalım?"[18] Hırsızlığı günah haline getiren tek şeyin açgözlülük olduğunu öne sürdü. İdam cezasını kesinlikle reddetti: Hayatı ancak Tanrı verebilir ve alabilirdi; cinayet işleyenin idam edilmesi cinayetti. Günün birinde, "bütün yeryüzünün ortak bir hazine haline geleceği"ne inanıyordu. O gün geldiğinde insanlar birbirine yardım edecek ve zorunlu işleri zevkle yapacaklardı. "Kimse kimsenin üzerinde lort olmayacak, herkes kendi kendisinin lordu olacak, kendi içinde var olan ve onu yöneten, aslında Tanrının ta kendisi olan, doğruluk, akıl ve eşitlik yasasına uygun yaşayacak."[19]

Winstanley kitlesel ayaklanma ya da zenginlerin topraklarının zapt edilmesi için çağrıda bulunmadı. Tam bir barışçı olmamasına ve doğrudan eylemin aşırı bir formunu savunmasına rağmen daima şiddete karşı çıktı. Ülkenin yarısının ya da üçte ikisinin yoksulların bir arada çalışabilecekleri boş topraklardan oluştuğunu hesapladı. Kendi ekmeğini alın teriyle kazanmaya hazırdı ve George Tepesi'nde bir toplu yerleşim yerinin örgütlenmesine yardımcı oldu. Bu deneyimden hareketle, *The Law of Freedom in a Platform or True Magistracy Restored*'da (Bir Platformda Özgürlük Yasası ya da Yeniden Düzenlenmiş Doğru Yargıçlık, 1652) İngiliz toplumunun bir ortak mülkiyet sistemi temelinde yeniden örgütlenmesini sağlayacak bir plan sundu.

Christopher Hill, bu çalışmaya "komünist bir topluluğun

17 Winstanley, *Works*, s. 159.
18 *Age*, s. 283.
19 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 44.

anayasa taslağı " demiştir, ancak bunun daha çok komünist bir Devlet taslağı olduğu görülmektedir.[20] Aslında Winstanley'in düşüncesinin iki evresi vardır. Erken çalışmalarında, anarşist bir toplumu anlattı, ancak George Tepesi'ndeki Kazıcılar kolonisi deneyiminden sonra, özgür bir toplumun hemen mümkün olabileceğine dair görüşlerini gözden geçirmeye başladı.[21]

Bir Platformda Özgürlük Yasası'nda komünist toplumun yeni ve otoriter bir formunu ortaya koydu. Temel öncülleri aynıydı. Doğada hareket ve karşılıklı bağımlılık ilkesi olarak Tanrıya, insani meselelerde sevginin, aklın ve adaletin gücüne olan inancı tamdı. İnsanların akılcı ve doğal hukuka uygun davrandıklarına dair içsel aydınlanma doktrinine bağlı kalmaya devam etti. İnsanlığın doğal durumunu bir işbirliği hali ve ortak korunumla bir arada tutulan birleşik bir toplum olarak görüyordu. En önemlisi, özgürlüğü hâlâ her bireyin özgür gelişimi olarak kutsuyor ve bunu iktisadi güvenliği sağlayan yegâne imkân olarak görüyordu: "Gerçek özgürlük, insanın beslenme ve korunum sağladığı yerde oluşur ve bu da, toprağın kullanılmasıyla mümkündür."[22]

Ancak George Tepesi'ndeki Kazıcılar kolonisinin, özellikle koloni içinde Bağırganlar'ın, dışında ise düşman mülk sahiplerinin ortaya koydukları deneyim onu insan doğasına ilişkin yeni düşüncelere götürdü. İnsan doğa sayesinde toplumsal ve akılcı kılınabilirdi, ancak mevcut toplumda insanın genellikle ele avuca sığmaz ve kafası karışık olduğu görülüyordu. Kazıcı açgözlülüğü Winstanley'e dışsal bir toplumsal denetim formuna ihtiyaç olduğunu gösterdi. "İhlaller olur ve bunlar cehaletten ve insandaki kaba hayal gücünden kaynaklanabilir," diyordu. Böylece bir insan topluluğunu düzene sokmak için yasalara ve hükümete ihtiyaç olduğunu hissetti.[23]

George Tepesi'ndeki koloniyi bir arada tutma mücadelesi sırasında Winstanley, Kazıcıların "doğru hükümet"e değil, "yeryüzü hazinelerini yoksuldan" saklayan hükümete karşı olduklarını öne sürmeye başlamıştı.[24] Daha da ileri giderek şöyle dedi: "Hü-

20 Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 134.
21 Bkz. Edmund Dell, "Gerrard Winstanley and the Diggers", *The Modern Quarterly*, IV, 138-9 ve Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 134-5.
22 Winstanley, *The Law of Freedom*, *Writings*, s. 295.
23 *Age*, s. 302.
24 Winstanley, *A New-year's Gift for the Parliament and Armie*, 1650, *Writings*, s. 170.

kümet yeryüzünün bilgece ve özgürce düzenlenmesi, insanlığın belirli yasa ve kuralların gözetimi altında yaşamasıdır. Böylece o ülkenin sakinleri doğdukları ve yetiştikleri topraklarda bolluk ve özgürlük içinde barışçı biçimde yaşayabilirler."[25] Daha sonra yasalara olan ihtiyacı, "ortak barışın korunması için insanların ve öteki yaratıkların kendi eylemleriyle yönetildikleri bir kural" olarak savundu. Halk milisi biçiminde bir ordu, yasaları uygulamak, "halkın kabalığı"na karşı toplumu korumak ve krallığın yol açtığı köleliği korumayı ya da geri getirmeyi isteyen herkese direnmek ve onları yok etmek için gerekli olacaktı."[26]

Winstanley bu kez ülkenin yüksek yönetici kurulu olarak faaliyet gösterecek yıllık bir parlamento önerdi ve yapay yasalardan oluşan bir kanun metni hazırladı. *Özgürlük Yasası*'nın altbaşlığı, "Yeniden Düzenlenmiş Doğru Yargıçlık" idi ve en büyük Devletçi olan general Olivier Cromwell'e adandı. Winstanley, Cromwell'e, "ülkenin gücü sizin ellerinizde" diyordu.[27] Yargıçların yıllık olarak seçilmesi gerektiğini öne sürdü. Her yurttaş yasalara göre çalışmak zorundaydı ve ancak ortak stoka katkıda bulunanlar ondan yararlanabilirlerdi. Yasalar öç alma ilkesine -"göze göz"- göre düzenleniyor, ancak cezalandırıcı olmaktan çok düzeltici bir özellik taşıyordu. Yaptırımlar, kamçılama, zorunlu emek ve kamu haklarının kaybedilmesiydi. Cinayet, alım satım, tecavüz ve daha sonra avukat ya da rahibin ticaret yapması gibi durumlara uygulanmak üzere, ölüm cezası yeniden yürürlüğe kondu. Winstanley, aile içinde babanın otoritesini gerekli gördü, "denetçi"lerin (plancılar) ekonomiyi yönetmelerini ve yasaları uygulamalarını, "amirler"in suçluları doğru yola yöneltmelerini savundu. Dinsel inanç ve fikirlerin tam özgürlüğüne izin verirken, zorunlu ve genel eğitimi savundu. Winstanley, insanların özgürlüğe hazır olmadıklarına ve kendilerini yönetmeye başlamadan önce uzun bir eğitim ve hazırlık sürecinden geçmeleri gerektiğine inanmaya başlamıştı.

Görüşlerinin en alt noktasında, özgürlüğü bu kez kendi emeğinin ürünlerinden yararlanan, seçme ya da temsilci olma yeteneğine sahip, aile içinde kendisine hizmet edecek genç erkek ve kadın hizmetkârları olan bir "özgür insan"ın dar anlamda iktisadi özgürlüğü olarak tanımladı. Özgürlük artık evrensel değildi. Açıktır ki Winstanley'in liberter dehası o tüketici pratik komünizm deneyiminden sonra onu terk etmişti. *Yeni Doğruluk Yasası* ilk büyük anarşist metinlerden biriyse, haşin bir dille yazılmış olan *Özgürlük Yasası* da ilk Marksist sistem olarak okunabilir. Hill, bunun, önerileri yerine getireceği umuduyla Cromwell'e adanmış "mümkün olabileni savunan" bir doküman olduğunu öne sürmüştür. Ancak Cromwell'in gerçek Düzleyicilerin davasını benimseyeceğine Winstanley'in cidden inanmış olduğu söylenemez.[28]

Komünist ütopyası dağıldıktan sonra Winstanley hiçbir şey yazmadı ve karanlıklar içinde kayboldu; zengin bir çiftçi, belki de bir Quaker olmuştur. Bağırganlardan Lawrence Clarkson, daha sonra onu, Aklını başkalarını yönlendirmek ve kişisel ün peşinde koşmak için kullanmakla suçladı: "yüreğinde kendine duyduğu sevgi ve boş bir gurur vardı." Clarkson da Winstanley'in, "sözde evrensel bir ruha sahip olan George Tepesi'nden utanç verici çekilişi ve sıradan bir servet avcısı haline gelişi"ni üzüntüyle anar.[29]

Winstanley ve Kazıcıların liberter komünizmi erken anarşist ve sosyalist hareketi etkilemedi. Akılcı felsefi anarşizm şemasını Winstanley'inkine çok benzeyen William Godwin, *History of the Commonwealth of England* (İngiliz Devletler Topluluğu'nun Tarihi, 1824-1828) başlıklı devasa eserinde, onun ve Kazıcıların öğretilerini "dikkate almaya değmez" diyerek göz ardı etti.[30] Sosyalistler onu ancak on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru keşfettiler ve Kazıcılar ancak bu yüzyılda "bilinen en erken anarşist hareket" olarak kabul edildi.[31]

Winstanley'in küçümsediği Bağırganların ise, en tutarlı liberterler ve Özgür Ruh Heresisi'nin gerçek mirasçıları olduğu kanıtlandı. İngiliz Devrimi içinde ortaya çıkan en anarşist bireyler onlardır. Yerleşik ahlak kurallarına karşı çıkarak bütün yasalardan ve kurallardan tam bir özgürleşme için uğraştılar ve serbest aşkı savundular. Özel mülkiyete saldırdılar ve onun kaldırılmasını istediler, ister eklesiastik ister sivil olsun bütün hü-

25 Winstanley, *The Law of Freedom, Writings*, s. 305.
26 *Age*, s. 374, 357.
27 *Age*, s. 276.

28 Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 134.
29 Lawrence Clarkson, *A Single Eye All Light No Darkness One*, 1650, alıntı, Morton, *The World of the Ranters*, s. 134.
30 Godwin, *History of Commonwealth of England*, H. Colburn, 1824-8, III, 82.
31 Woodcock, *Anarchism*, s. 41.

kümet formlarını reddettiler. İnsanlığın, özel mülkiyetin, sınıf ayrımlarının ve insani otoritenin olmadığı özgün haline döneceğini umdular.

Bütün taraflardan zulüm gördükleri için, Bağırganların çoğu özel bir dil geliştirdi ve gizli propaganda yaptı. İngiliz Devrimi'nin "delilik sınırı"nda yer aldılar ve Cromwell döneminin ağır başlı karanlığı içinde radikal çılgınlıklarıyla mutlu oldular. Düzleyicilerin 1649'da Burford'da yenilgiye uğramalarından, Cromwell yönetimine soldan gelen en ciddi tehdidin böylece sona ermesinden sonra ortaya çıktılar. Bağırganların en tanınmışları, Abiezer Coppe ve Lawrence Clarkson idi. Bununla birlikte, Joseph Salmon ve Jacob Bauthumely ya da Bottomley de geride bazı yazılar bırakmışlardır.

Bağırganlar genellikle Quakerlar ile karıştırılır ve çoğu bir gruptan diğerine geçmiş olabilir. Her iki grup da tapınmanın dışsal formlarına önem vermedi ve gerçek dinin bireyin içindeki "derinlere yerleşmiş ruh"ta ya da "içsel aydınlık"ta bulunduğuna ve yeni bir barış ve özgürlük çağını başlatmak için sevgi gücünün yeterli olacağına inandı. Bir çağdaş olan Thomas Collier, Bağırganların ve Quakerların öğretilerinin özdeş olduğunu öne sürdü: "ne ruhun dışında İsa; ne bir kural olarak Kutsal Metin; ne emirler; ne arzulardan başka yasa; şu anın dışında ne cennet ne şan, ne de insanın hayal ettiği şeyin dışında bir günah vardır."[32]

Özgür Ruh'un ustaları gibi Bağırganlar da bir tür maddeci panteizmi benimsediler: Tanrı özünde her yaratığın içindedir; bütün yaratılan şeyler birleşir; insan yüreğinin dışında ne cennet ne de cehennem vardır. Bu nedenle Tanrısı olan kişi kötülük yapamaz. Eski bir subay olan Joseph Salmon kısa bir vecd döneminde şunları kaydeder:

> Önümde cennet kapılarının açıldığını ve yeni Kudüs'ün (o ilahi parlaklığa ve muhteşem güzelliğe bürünmüş olarak) tevazu ve şefkatle Ruhumu kucakladığını gördüm ... Sonsuzluk uçurumuna gömüldüğümü, varlıkların varlığına kavuştuğumu hissettim. Ruhum bölündü ve ilahi bütünlüğün çeşmesine ve ummanına boşaldı; saf hayatın arzuları, o ummanın içinde yok olup gitti.[33]

32 Thomas Collier, *A Looking-Glasse for the Quakers*, 1657, s. 73.

33 Joseph Salmon, *Heights in Depths* (1651), s. 15, alıntı, Morton, *The World of the Ranters*, s. 94-5.

Ne var ki, çoğu Quaker ve Kazıcı onların çok aşırı ve kavgacı olduklarını düşündü. Winstanley'i kendi ideal topluluğundaki tembel ve "bencil ruhlar"la başa çıkmak için bazı yasaların ve kuralların gerekli olduğuna inanmaya yönelten, muhtemelen George Tepesi'ndeki kolonide Bağırganlar ile yaşadığı deneyimdi.[34] Quaker lideri George Fox, içlerinden bazılarıyla hapishanede karşılaştıktan sonra, kendilerini Tanrı gibi gördüklerinden, "bağıra çağıra ve boş konuştuklarından, uçucu fikirlere kapıldıklarından ve küfrettiklerinden" yakındı. Bir keresinde onların, çok kaba olduklarını, şarkı söylediklerini, ıslık çaldıklarını ve dans ettiklerini gördü.[35] William Penn, daha da ileri gitti: Quakerların arasındaki Bağırganlar, "her insanın bağımsız olmasını ve başkalarının değil bizzat kendisinin belirlediği bir ilkeye göre yaşaması"nı istiyorlardı.[36] En önde giden Quakerlar böylesine şoka uğradıklarına göre, Muhalif papaz Richard Baxter'ın, onların "Küfür niteliğindeki sefahat doktrini"ni lanetlemesi hiç de şaşırtıcı değildir. Baxter'a göre bu doktrin, onları "Masum olan için her şey masumdur" (yasaklanmış olsa bile) görüşünü benimsemeye yöneltmişti.[37]

Çağdaşlarını en fazla şaşırtan, onların tamamen ahlakdışı oluşlarıydı. Lawrence Clarkson, Bağırgan döneminde, bütün edimler Tanrıdan geldiğine göre, Tanrının önünde hiçbir günah ediminin olamayacağına inandı. Şöyle diyordu: "Başlangıçta günah yoktu. Ancak insan günahın var olduğunu düşündükçe, hiç kimse, günah yokmuş gibi davranıp arınana kadar günahtan kurtulamaz; benim için günah olmayan, karanlık anlayış için günahtır ve günahsız olmak için bütün günahları, ayrıca bütün yasaları ortadan kaldırmak gerekir."[38] Şu inancını tekrarladı: "Tanrı her şeyi iyi yaratmıştı, öyle ki kötülük sadece insanın düşüncesinde vardı; hırsızlık, hilekârlık ve yalancılık gibi şeyler yoktu, bunlar hep daha sonra ortaya çıktı; o halde yaratılan, bu dünyada *Benim* ve *Senin* gibi bir töre getirmemiş olsaydı, hırsızlık, hilekârlık ya da yalancılık gibi bir şey de olmazdı; o halde *Everard* ve *Gerrard* Winstanley'in getirdikleri engel, toplumdan

34 Winstanley, *Works*, s. 539.

35 Alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 289.

36 William Penn, *Preface to Fox's Journal*, I, xix; alıntı, Hill, *The World Turned Upside Down*, s. 253.

37 Alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 293.

38 Clarkson, *A Single Eye All Light*, age, alıntı, Morton, *The World of the Ranters*, s. 134.

silinip atılmalıdır."[39] Clarkson sövgü, sarhoşluk, zina ve hırsızlıkta hiçbir kötülük olmadığını öne sürdü: "Günah tamamen muhayyel bir kavramdır."[40] Kişinin kendi benliğini yüceltmesini savundu:

> Şu ihtişamlı Krallığa bak
> Ne Tanrı kalıyor ortalıkta ne Şeytan;
> Her ikisi de yalnız Benim hizmetkârım
> İşte böyledir o Haşmetli'nin hayatı ve kuralları...[41]

Clarkson *"My one flesh"* denilen bir Bağırgan grubuna katıldı. Serbest aşkı uygulayan, içki ve şölen âlemlerinde kendini kaybeden bu grup en uzlaşmaz ahlak karşıtı mezhepti.

Özgür Ruh'ta görülen aynı anarko-komünist tutumlar Bağırganlar arasında da devam eder. Yeryüzünün herkesin yararlanacağı bir hazine olduğunu ve herkesin tek bir para kesesine sahip olması gerektiğini düşündüler. Abiezer Coppe şöyle dedi: "Tanrının yarattığı her şey ortaktır!"[42] Bu sadece mülkiyeti değil kadınları da kapsıyordu. Samuel Sheppard'ın, *The Joviall Crew'or, Devill turn'd Ranter*'ında (Şen Kalabalık ya da Şeytan Bağırgana Dönüşecek, 1651) kendi komünizmlerini betimlerken sergilediği bilinçli hiciv özgün bir ses verir:

> ...Hep ortaktır kadınlarımız.
> Birlikte içeriz, söveriz hep birlikte,
> Açılıverse bir adamın pelerini,
> Parçalarlar üstlerindeki giysileri

Ve kendi komünizmlerinin isyancı ruhunu anlatırken şöyle der:

> Ne cehennem vardır ölünce ne de dehşet
> Ne Yecüç ne de Mecüç
> Ve yaşarken bizler, hem içeriz hem ...
> Hem yargıca hem jüriye inat.[43]

39 Clarkson, *A Single Eye, Al Light*, alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 311.
40 *Age*, s. 313.
41 *Age*, s. 312.
42 *Age*, s. 183.
43 *Age*, s. 302.

Bağırganlar aslında, mülkiyet evliliğinin yerine monogam bir ortaklığı geçirmeye çalışan Püriten dinsel devrimin ötesine geçtiler. Coppe, "o pis ailevi yükümlülüklerinden vazgeç" diye sesleniyor, zinanın günah olmadığını öne sürüyor ve kadınların ortaklaşılmasını savunuyordu.[44] Bağırganlar doğal davranmanın doğal insan için bir hak olduğunu öne sürdüler.

Doğum kontrolü olmadığı için, bu özgürlük çağrısı sadece erkekler için geçerliydi. Bununla birlikte, Özgür Ruh Heresi'nin önemli bir parçasını oluşturan pek çok kadın, ruh cinsiyet ayrımı tanımaz görüşünü hemen benimsedi. Quaker George Fox soruyordu: "İsa'nın ruhu erkek olduğu kadar dişi olarak da konuşamaz mı?"[45] Winstanley ısrarla şu görüşü savunmuştu: "Her erkek ve her kadın sevdikleri kişiyle evlenecek kadar özgür olacaklardır."[46] Ne var ki Bağırganlar serbest aşkı savundular ve uyguladılar, kadın erkek ilişkilerinde sahip olmayı reddettiler. Şaraplı, kadınlı ve şarkılı eğlenceleri dillere düştü. Coppe, cinselliğin ilahi bir kudret olduğunu düşünüyordu: "şehvetli öpüşler öpüleni kendinden geçirir; ve küçük öpücükler, beni tıpkı ateş arabaları gibi o ilahi aşkın göğsüne doğru yükseltir [o büyük ihtişam, cennetin krallığı]."[47]

Bağırganlar, tensel haz alma hakkına sahip, bağımsız ve iradi varlıklar haline gelmeleri için kadınlara eşsiz bir fırsat sağladılar. Hayatı ve özgürlüğü böylesine canlı ve neşeli biçimde olumlayan Bağırgan öğretisinin pek çok kadını cezbetmesi şaşırtıcı değildir. Bir kadın Bağırganı düşmanca betimleyen *The Routing of the Ranters* (Bağırganların Yolu, 1650) onların Dionizyan canlılığını harika bir biçimde anlatır:

> Karılarına özgürlük veren ve onun bizzat seçeceği herhangi bir erkekle birleşmesine serbestçe rıza gösterecek kocaları yüksek sesle över; Charterhouse-Lane'de Org, Viola, Çembalo ve Maşa çalarak ilahi müzik yapar[;] bardakları fırlatıp atar ve yeryüzünde tattığı hazlardan başka bir cennet olmadığını söyler. Karşılaştığı insanlara teklifsizce yaklaşır, klarnet eşliğinde raks eder.[48]

44 Abiezer Coppe, *A Second Fiery Flying Roule* , 1649, s. 12.
45 George Fox, *Gospel-Truth*, 1656, s. 81.
46 Winstanley, *The Law of Freedom, Writings*, s. 388.
47 Coppe, *A Second Fiery Flying Roule*, s. 13.
48 *The Routing of the Ranters* (1650), alıntı, Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 297.

En ünlü Bağırgan, 1619'da Warwick'te doğan Abiezer Coppe idi. İç Savaş başlayınca üniversiteden ayrıldı ve Warwick bölgesinde Anabaptist vaiz olarak olarak çalıştı. Bütün insanlarla, özellikle yoksul ve sefil olanlarla bir olduğunu hissediyordu. Bir keresinde yolda yabancı ve perişan kılıklı bir adamla nasıl karşılaştığını ve vicdanının sesini dinleyerek sahip olduğu her şeyi ona nasıl verdiğini, tam yedi kez şapkasını çıkarıp o dilencinin önünde nasıl eğildiğini anlatır. Coppe elitist değildi ve en büyük ayrıcalığın, verebilmek ve paylaşabilmek olduğunu düşünüyordu.

İlk önemli eseri *Some Sweet Sips of Some Spirituall Wine*'da (Ruhsal Şaraptan Tatlı Yudumlar, 1649) resmi Hıristiyanlığı ağır biçimde eleştirdi. Ancak ona kötü bir şöhret kazandıran kitap, 1649'da yazılmasına karşın, kralın idam edildiği 1650 yılında basılan *A Fiery Flying Roll* (Uçan Ateş Topu) idi. Bu kitap *A Second Fiery Flying Roule* (İkinci Uçan Ateş Rulosu) ile birlikte ciltlenmişti. Kitabın alt başlığı şöyleydi: "Tanrıdan Yeryüzünün Bütün Ulularına Bir Söz". Burada Coppe, sadece örgütlü dine saldırmakla kalmıyor, mülkiyetin ortak olacağı arınmış bir toplum vizyonunu da ortaya koyuyordu. Düzleyicilerin hizmetkârları ve diğerlerini kendi eşitlik nosyonlarından dışladıkları yerde Coppe, onu bütün erkekleri ve kadınları kapsayacak şekilde genişletti. O da Kazıcılar gibi, erken Apostolik Kiliseyi ve John Ball'un anlayışını yansıtan gönüllü bir komünizm formunu savundu: "verin, verin, verin, evlerinizi, atlarınızı, mallarınızı, altınınızı, topraklarınızı verin; kendinize hiçbir şey ayırmadan verin ki, HER ŞEY ortak olsun."[49]

Bağırganların çoğu gibi, Coppe de bir barışçıydı ve "kılıçla düzlemeyi ya da kazarak düzlemeyi" reddediyordu.[50] Eline kılıç almamakta ve bir damla kan dökmemekte kararlıydı: "bizler bir şey uğruna savaşmayı küçümseriz; ölene kadar haftanın her günü içer ve pazar yerinde fahişelerle yatarız ve bütün bunları, ezilen yoksulun, kendisini köleleştirenin parasını çalması kadar olumlu buluruz."[51] Zenginleri ve güçlüleri uyarmaktan da geri kalmıyordu: "Krallar, Prensler, Lortlar, büyükler, en yoksul Köylülerin önünde eğilmelidirler; zenginler, yoksulu dolandırmaktan vazgeçmelidirler, aksi halde pişman olacaklardır."[52] "İğrenç

49 Coppe, *A Second Fiery Flying Roule*, s. 3-4.
50 *A Fiery Flying Roll*, 1649, s. 2.
51 *Age*, s. 5.
52 *A Second Fiery Flying Roll*, s. 15.

yağmacının, katilin, kötünün, tiranın vb. boynunu" bir vuruşta uçurmak konusunda kararlıdır. Ancak bu yapıldığı takdirde, "uyumlu ve eşit insan topluluğu" yeryüzüne gelebilecek, "evrensel sevgi, evrensel barış ve kusursuz özgürlük" gerçekleşebilecektir.[53] Coppe, bütün insanlığın bir olduğuna, erkek ve kız kardeşlerimizi tanımamız gerektiğine inanan bir Bağırganlar grubuna katıldı. Günahın öldüğünü sevinçle ilan ettiler, iyinin ve kötünün ötesinde bir hayat için çağrı yaptılar: "Artık korkunç, berbat, tedbirsiz ve kibirli bir halde kötülük peşinde koşma, neyin günah olduğunu düşünme, günahlar ve ihlaller sona erdi artık, bilmece çözüldü."[54]

Coppe vaaz vermekle yetinmedi, kendisini gerçeküstü bir sanat eserine dönüştürdü. Londra'da, dişlerini gıcırdatarak ve hesap gününün geldiğini ilan ederek, güçlü ve zengin kişilerin arabalarına saldırdı. Kendisini dinleyenlerin kulaklarını "çınlatmak" istiyordu. Ancak bunun daima yıkıcı bir amacı vardı: "Deliler gibi hoplayıp, zıplayıp dans ederek, *Davutların* kısır *Başmeleği*'ni şaşırtıyor, rahatsız ediyor, yavaşça ona işkence ediyorum; o aşağılık, adi herifleri, utanmaz alçakları, hizmetçilerinin önünde rezil ediyorum."[55] Kendine olan güveni, verdiği mesajların, "evrensel sevgiyi taşıyan ve kusursuz özgürlüğe hizmet eden [içindeki] en Yüce Tanrı"dan geldiğine dair bir kanaate dayanıyordu.[56]

Hükümet ve Protestanlık Kurumu için bu kadarı fazlaydı. Coppe'yi zararsız bir deli saymak yeterli değildi; o ve beraberindeki Bağırganlar, Cromwell yönetimi için gerçek bir tehdit oluşturuyorlardı. *Fiery Flying Roll*'un yayımlanması hükümetin "Ateist, Tanrıya söven ve melun fikirler"e karşı bir Parlamento Yasası çıkarmasına neden oldu. Parlamento tarafından halkın gözü önünde yakılmaya mahkûm edildiler. Coppe tutuklandı ve Newgate hapishanesine konuldu. Sorgu Komitesi'nin önüne çıkarıldığında deli numarası yaptı. Kendi kendine konuşuyor ve "salonda etrafa fındık kabukları ve başka nesneler fırlatıyor"du.[57] Sözlerini geri almak zorunda bırakıldığında, *A Remonstrance of the Sincere and Zealous Protestation*'u (Samimi ve Kararlı Bir Pro-

53 *A Fiery Flying Roll*, s. 4.
54 *Age*, s. 7.
55 *A Second Fiery Flying Roll*, s. 8.
56 Önsöz, *A Fiery Flying Roll*, s. 3.
57 Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, s. 317.

testo Şikâyeti) ve *Copps Return to the Wayes of Truth*'u (Coppe'un Doğru Yola Dönüşü, 1651) yazdı. Bağırganların üslubunu en iyi şekilde kullanan Coppe, toplumsal mesajına sadık kalırken, kendisine yöneltilen suçlamaları yanıtladı.[58] Uçan Ateşten Top'un kanatları tam olarak kırılmadı. Günah diye bir şeyin olmadığı inancını inkâr ederken, Tanrının gözünde bütün insanların eşit derecede günahkâr olduklarını ilan eder. Kendisi için hiçbir şey istemediğini söyler. "Topluluğa gelince, Kutsal Metinler'de sözü edilen, Apostolik kutsal Topluluk'tan başka hiçbir şey tanımam... Tanrının Oğulları'nın muhteşem özgürlüğünden başka hiçbir şey tanımam, başka bir şeyin özlemini çekmem. Tanrı her şeyi zamanında yapar."[59]

Coşkularına ve özgünlüklerine rağmen Bağırganlar asla tutarlı ve örgütlü bir hareket geliştirmediler. Genellikle bir düzine ya da yirmi kişiden oluşan gevşek birlikler ya da sempati grupları oluşturdular. Esas olarak, John Ball'un özlemlerini paylaşan alt tabakadan kent yoksullarından destek gördüler. Bağırganların sayıları zamanla, özellikle Londra'da arttı ve en yüksek noktada, bütün İngiltere'de etkilerinin hissedilmediği tek bir yer bile kalmadı. Ancak önderleri, 1650'de ve 1651'de teker teker yok edildi; beş yıl sonra ciddi bir çöküş içindeydiler. Ancak etkileri kolay kolay ortadan kalkmadı, Bu etki 1676'da bile, saygıdeğer Quaker Robert Barclay'in *The Anarchy of the Ranters and other Libertines* (Bağırganların ve Diğer Sefihlerin Anarşizmi) başlıklı bir saldırı yayımlamasına yetecek kadar güçlüydü. Fox da Bağırganların 1668'de New England'da faaliyet gösterdiklerini bildirdi.

Bağırganların gerçek niteliği ve yarattıkları etki hâlâ tartışılmaktadır. "Bağırgan" terimi, tıpkı anarşist teriminin günümüzde kullanılışı gibi, aşırı ve tehlikeli fikirleri betimlemek için aşağılayıcı bir tarzda kullanılıyordu. Zamanla Bağırganlar "içten aydınlanmanın antitoplumsal her türlü dışavurumu"nu temsil etmeye başladılar.[60] Bir Bağırgan'ın ahlakdışı bir haylaz olarak imgesi, büyük ölçüde, onu "delilik sınırı"nda tutmak isteyen yerleşik Protestanlık adına faaliyet gösteren duygusal broşür yazarları tarafından geliştirildi. Marksist tarihçi A. L. Morton da Bağırganlara, benzer biçimde, Cromwell'in Düzleyicileri ezmesinden sonra "yenilmiş ve sınıf dışı" kalmış gruplardan destek gören, "kafası karışık mistik anarşistler" dedi.[61] Ancak Coppe ve Clarkson gibi adamlar umutsuz değildiler ve kralın idamından sonra bir süre için İngiltere'de gerçek düzleyiciliğin sahici bir özgür ve eşit bireyler topluluğuna yol açabileceği görülüyordu. Daha sonraki pek çok devrimde olduğu gibi, bu olayda da askeri diktatör Cromwell iktidara gelmesine yardımcı olan aşırı solu ezdi.

Kullandıkları mistik dil nedeniyle Bağırganlar, muhteşem ve coşkulu bir saygısızlık ve dünyasal bir uyumsuzluk duygusunu ifade ettiler. Sadece Fioreli Joachim ile William Blake'i değil, köylü komünizmi ile modern anarko-komünizmi de birleştiren zincirin bir halkası oldular. Geçmişleri ortaçağın Özgür Ruh Kardeşliği'ne kadar uzanıyordu ve bu yüzyılın karşı-kültürünü haber veriyorlardı.

58 Bkz. "Giriş", *Coppe, Selected Writings*, der. Andrew Hopton, Aporia Press, 1987, s. 7.

59 *Copps Return to the Wayes of Truth*, 1651, s. 14.

60 J. C. Davis, Fear, *Myth and History*, Cambridge University Press, 1986, s. 91.

61 Morton, *The World of the Ranters*, s. 112.

9

Fransız Rönesansı ve Aydınlanma



Antikçağa ilgi duyan Rönesansın ve özel kanaat hakkını vurgulayan Reformasyonun sonuçlarından biri, seküler meselelerde antiotoriter eğilimlerin canlanmasıydı. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında, bütün Avrupa ülkeleri içinde en güçlü liberter düşünürleri üreten ülke Fransa oldu. Bunun Fransız monarşisinin merkezileştirici eğilimlerine ve güçlü bir Ulus-Devlet oluşumuna karşı bir tepki olduğu kuşku götürmez.

François Rabelais

En renkli ve kavgacı Fransız liberteri benzersiz François Rabelais idi. Tıp öğrenimi ve pratiği yapan eski bir Fransisken ve Benediktin keşişi olan Rabelais keşişlerden ve skolastisizmden nefret etti. Başeseri *Gargantua ve Pantagruel*'de (1532-1564) on altıncı yüzyıl Fransasının dinsel, siyasal, hukuksal ve toplumsal kurumları ve uygulamalarıyla büyük bir keyifle ve inceden inceye dalga geçti. Eser, müstehcen humor, keskin hiciv ve hayatın verdiği hazların harikulade bir karışımını içerir.

Rabelais'nin ciddi bir yanı da vardır. Anarşist sonuçlara varmasını sağlayan bir tür doğalcı iyimserliğe sahipti. İnsan doğasının temelde iyi olduğuna, ancak eğitim ve ortamla bozuldu-

guna inandı. Yeteneklerimizin tam olarak gelişmesini istiyordu, "çünkü, doğuştan iyi olan, iyi eğitim görmüş, iyi bir iş tutmuş özgür insanlar, onları daima erdemli edimlere yönelten ve kötü alışkanlıklardan uzak tutan doğal bir içgüdü ve dürtüye sahiptir."[1] O halde insanların kendilerini sahip oldukları "onur" ya da ahlaki duygulara bırakmaları, herhangi bir dışsal kural ya da yasaya ihtiyaç duymaksızın davranışlarını yönlendirmeleri için yeterlidir.

Rabelais, Gargantua ve Pantagruel'in Thélème Manastırının kuruluşunu anlattığı I. kitabında, bu soyut ilkeleri ete kemiğe büründürdü. *Gargantua,* manastırı, çılgın despot Picrochole'ye (Grekçe "terslik eden" anlamına gelir) karşı savaşta kendisine yardım eden Peder John'a (*Frère Jean des Entommeures:* İştahlı Peder John) verir. Peder John, keşişlerin, hiçbiri kendi kötülüklerinden kaynaklanmayan bütün kusurlarını taşımaktadır. Cahil, pis ve obur, ama aynı zamanda cesur, dürüst ve güçlüdür. Manastırı, bir kadınlar manastırının tam karşısına, muhteşem ve lüks ama surları olmayan bir sayfiye evi gibi inşa eder. Thélème sözcüğü Grekçe "istenç" ve "zevk" anlamına gelir. Yetenekli ve iyi yetişmiş üyeler istedikleri zaman manastırdan ayrılabilirler. İffet, yoksulluk ve itaat söz konusu değildir: Evlenebilir, zengin olabilir ve mükemmel bir özgürlük içinde yaşayabilirler. Yasalara ve avukatlara, siyasetçilere, krallara ve prenslere, dine, vaizlere ve keşişlere, paraya ve tefecilere ihtiyaçları yoktur. Hayatlarını, "yasalara, yönetmeliklere ya da kurallara göre değil, kendi özgür istenç ve zevklerine göre," yaşarlar. Tek bir kural vardır: *"fais ce que voudras!"* (Ne istiyorsan onu yap!).

Rabelais'nin ideal topluluğu, Fourier'nin bütün arzuları tatmin etmenin olumlu ve sağlıklı görüldüğü falankslarını andırır. Esas olarak bu, güç ve servetten çok zekâ ve bilgiyi temel alan bir toplum isteyen Rabelais gibi yeni Rönesans aristokratlarının ütopyasıdır. Rabelais'nin isyanı daima bireysel ve düşsel olmuştur. Toplumun yapısına karşı bir eyleme dönüşmez. Tiranlığın bütün formlarına karşı çıkan Rabelais, gerçek dünyada barışçı ve cömert bir monarşiden başka bir şey beklemiyordu. Şövalyeliği andıran ütopyasında soylu erkekleri ve kadınları özgürlüğe çağırmış olabilir, ancak filozoflar bütün özgür erkek ve kadınların doğuştan soylu olduklarını on dokuzuncu yüzyıla kadar kabul etmemişlerdir. Bununla birlikte Rabelais, özgürlüğü çok canlı ve neşeli bir biçimde kutsadığı için, liberter düşünce tarihinde onurlu bir yeri hak eder.

1 François Rabelais, *Gargantua and Pantagruel, I* (1534). Çeviri bana ait. Bkz. Matie Louise Berneri, *Journey through Utopia,* Freedom Press, Londra, 1982, s. 141.

Etienne de la Boétie

O sırada Fransa'da, özgür doğan insanlar köleliği neden bu kadar kolay kabul ediyorlar, diye soran ve Rabelais ile tanışmayan bir yazar daha vardı. İsmi Etienne de la Boétie idi ve 1530'da Kilise ve Devlet ile güçlü bağları olan bir yargıcın oğlu olarak dünyaya gelmişti. Hukuk okudu; Bordeaux *parlamentosunda* (avukatlar meclisi) danışman oldu ve burada, zulme maruz kalan Protestan Huguenotlar için dinsel hoşgörü çağrısında bulundu. Bir şair ve klasikler uzmanı, aynı zamanda büyük hümanist Montaigne'in arkadaşıydı. Kısa hayatında la Boétie, Katolik Kilisesi'nin sadık bir üyesi ve kralın sadık bir tebaası olarak görüldü, ancak gençliğinde, 1571 ile 1573 arasında büyük liberter klasiklerden biri olan *Discours de la Servitude Volontaire*'i (Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev) kaleme aldı. Antik Yunan ve Roma'da özgürlüğü savunan klasik yazarlara hayatı boyunca hayranlık duyduğu kuşku götürmez. 1563'te ölümünden sonra, hayattayken yayıncılığını yapan Montaigne, "tiranlara karşı özgürlük şerefine" yazıldığını kabul ettiği elyazmalarının yayımlanması konusunda çok tedbirli ve ürkek davrandı. Onu bir gençlik çılgınlığı, edebi bir deneme olarak göz ardı etti, ancak la Boétie'nin her sözcüğü inançla yazdığını kabul etmekten de geri kalmadı. Ona göre la Boétie, Fransa'da doğacak yerde Venedik'in özgür ortamında doğmayı tercih ederdi.

Denemenin tam versiyonu, ilk kez 1576'da Hollanda'da ortaya çıktı ve Huguenotlar tarafından Katolik rejime karşı propaganda malzemesi olarak kullanıldı. On sekizinci yüzyıla, Rousseau tarafından okunup Fransız Devrimi'nin başlarında yeniden basılana kadar fazla dikkati çekmedi. O zamandan beri siyasal yükümlülüğe ilişkin temel soruyu sorduğu için siyaset teorisinin küçük bir klasiği olarak kabul edilmiştir. Soru şudur: İnsanlar siyasal otoriteye ya da hükümete neden boyun eğmelidirler?

La Boétie'nin yanıtı sadece güçlü bir özgürlük savunusu içermekle kalmaz, aynı zamanda cesur mantığı onu, hükümete

hiçbir şekilde ihtiyaç olmadığı sonucuna götürür. İnsanlık için istenmesi gereken, bütün insanların bir kez daha özgür ve mutlu olmaları için hükümetin ortadan kalkmasıydı. Ne var ki insanlar gönüllü köleliği seçmektedirler: "İnsanların özgürlüğü istememelerinin, istemeleri halinde ona sahip olmaları dışında başka bir nedeninin olmadığı görülür. Bu mükemmel kazanımı, elde edilmesi çok kolay olduğu için reddediyor gibiler."[2]

Üslup abartılı ve tekrarlamalı olsa da, la Boétie'nin argümanındaki üç evreyi ayırt etmek mümkündür. İlk bölümde, hükümetin var olduğunu, çünkü insanların kendilerini yönettirdiklerini ve itaat sona erdiği zaman dağıldıklarını öne sürer. Sonraki bölümde, özgürlüğün doğal bir içgüdü ve hedef olduğunu, köleliğin ise doğanın bir yasası değil sadece bir alışkanlık olduğunu öne sürer. Nihayet, hükümetin yönetimde çıkarı olanlar tarafından muhafaza edildiği gösterilir.

La Boétie görüşlerini doğal hak teorisine dayandırır. "Eğer doğanın bize verdiği haklarla ve bize öğrettiği derslerle yaşasaydık, doğal olarak ana babamıza itaat eder, akla bağlı kalır ve kimsenin serfi olmazdık."[3] Özgürlüğün doğal olup olmadığını tartışmaya gerek yoktur, çünkü bu apaçık ortadadır: Kişi başkalarını, onlara zarar vermeden kendi hizmetinde tutamaz. Bu, ister fil ister at olsun, hayvanlar için de geçerlidir.

Hükümetle toplumsal sözleşme teorisini kabul etmemekle birlikte, insanların, kendi hükümdarlarına itaat etmelerini gerektiren bir "sözleşme" varmış gibi davranmakta olduklarını öne sürer. Ancak bu itaat gönüllü olduğu için, böyle bir sözleşme yokmuş gibi davranmaları ve kendi hükümdarlarına itaat etmemeleri de eşit derecede mümkündür. Önemli nokta, insanların bütün siyasal iktidarın kaynağını oluşturmalarıdır. Bu durumda insanların iktidarı hükümdarlara verebilmeleri ya da dilerlerse geri alabilmeleri gerekir. Aslında la Boétie siyasal yükümlülüğün doğasını açıklığa kavuşturmakta ve halk egemenliği nosyonunu geliştirmektedir.

Denemesinde, "bir kez kaybedildiğinde ardından bütün kötülüklerin sökün ettiği, daima hoş ve büyük bir iyilik olan, ortadan kalkmasıyla bütün iyiliklerin yok olup gittiği, bütün tadını

2 Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, der. Maurice Rat, Librairie Armand Colin, Paris, 1963, s. 55. Çeviri bana ait.

3 *Age*, s. 55.

ve çeşnisini kölelik yüzünden kaybedip yozlaşan özgürlük"ü kutsar.[4] Daha sonra tiranları ve kötü prensleri, klasik anıştırmalarla dolu boş söylemleri yüzünden kınar. Ona göre üç tip tiran vardır: Halkın seçimiyle krallığa sahip olanlar; onu silah zoruyla kazananlar; ve kalıtsal olarak edinenler. En katlanılabilir olanın birinci tip tiran olduğunu düşünmekle birlikte, her üç tipin de aynı sonucu verdiğine inanır: Halkı aldatırlar ve onu kölelik durumunda tutarlar. Ve insanlar bir kez köleleştirildiklerinde, kendi özgürlüklerini o kadar çabuk ve derinden unuturlar ki, "uyanmalarının ve onu yeniden elde etmelerinin imkânsız olduğu görülür; öylesine serbestçe ve hoşnutlukla hizmet ederler ki, onların bu halini gören biri, özgürlüklerini kaybetmediklerini fakat köleliklerini kazandıklarını rahatlıkla söyleyebilir."[5]

La Boétie'ye göre bu gönüllü köleliğin başlıca nedeni alışkanlıklardır: "İnsanların gönüllü kulluk etmelerinin birinci nedeni, serf olarak dünyaya gelmeleri ve serf olarak yetiştirilmeleridir."[6] Ayrıca, tiranlığın desteği ve temeli silahların gücü değil, hâkimiyetin kârlı olduğunu gören bir grup insanın öz çıkarıdır: "mal sahibi olmak için hizmet etmek isterler."[7] Sonuç şudur: "Bu zavallılar tiranın parıldayan hazinelerini görürler ve onun ihtişamıyla gözleri kamaşır; ve bu ışığın cazibesine kapılarak ona her defasında biraz daha yaklaşırlar ve sonunda onları yakacak olan ateşin içine atıldıklarını görmezler."[8] Ancak bir çıkış yolu vardır. İnsanlar kendi hükümdarlarına iktidar verebildiklerine göre, onu geri almaları da mümkündür. Fazla dile getirmese de, la Boétie'nin denemesinin bütün yönelimi siyasal itaatsizliğin gerekliliğini göstermektedir.[9]

Makyavelli'nin acımasız Devlet yönetme sanatını anlattığı *Prens*'inin (1532) üzerinden çok geçmeden, la Boétie, gönüllü kulluğun iktisadi ve psikolojik zeminini parlak biçimde kanıtladı. İnsanlar özgür doğarlar, ama hem kendilerini hem de çocuklarını zincire vururlar. İsteseler bu zincirlerden kurtulabilirler, ama istemezler. Sonuç olarak, gönüllü köleler dünyadaki tiranla-

4 *Age*, s. 57.

5 *Age*, s. 63.

6 *Age*, s. 72.

7 *Age*, s. 87.

8 *Age*, s. 92.

9 Bkz. Nicolas Walter, "Introduction", *Discourse of Voluntary Servitude*, *Anarchy* 63, Mayıs 1966, s. 135.

rı, tiranların köleleri çoğaltmalarından daha çok çoğaltırlar. Montaigne, la Boétie' nin denemesindeki yıkıcı mesajı doğru anlamış, ancak onu gizlemeye çalışarak hata yapmıştır.

Bu özgün eser herhangi bir siyasal düşünce geleneğine kolayca uydurulamaz. Yaptığı siyasal iktidar çözümlemesi sivil itaatsizlik kavramının zeminini oluşturur ve barışçı gelenek içindeki onurlu yerini hak eder. Emerson bu eseri biliyordu ve yazarı için bir şiir yazdı. Tolstoy denemenin önemini kavrayan ilk önemli anarşist oldu ve onu Rusça'ya çevirdi. Max Nettlau yasaların ve hükümetin olmadığı bir toplum tasavvur eden erken düşünürler listesine la Boétie'yi katmakta haklıdır.[10] O zamandan beri, Gustav Landauer, Rudolf Rocker, Bart de Light ve Nicholas Walter gibi anarşistler bu esere anarşist düşünce tarihi içinde onurlu bir yer vermişlerdir. Deneme, daha yakın zamanlarda, ondaki kişisel inisiyatif ve ilerleme vurgusunu değerlendiren Murray N. Rothbard gibi Hak liberterlerini de cezbetmiştir.[11] *Discours de la Servitude*'ün derin bir anarşist duyarlılık ve yönelimi açığa vurduğu kuşku götürmez.

Gabriel de Foigny

On yedinci yüzyılda Fransa'da çeşitli bölgesel topluluklardan bir ulus yaratma süreci hız kazandı. Özellikle XIV. Louis ülkeyi monarkın kişiliğinde simgelenen güçlü bir merkezi Devlet yönetiminde birleştirmek için mücadele etti. Gururla şöyle diyordu: *"L'état, c'est moi"* (Devlet benim). Ancak onun tarımın ihmaline, köylülerin sefaletine ve cehaletine yol açan lüks ve savaş tutkusu herkesi etkilemedi.

Radikal görüşleri doğrudan ifade etmek çok tehlikeli olduğu için liberter düşünürler, düşsel bir ütopya yolculuğundan yararlanarak mevcut toplumu eleştirdiler, alternatif kurumlar ve uygulamalar önerdiler. Gabriel de Foigny radikal fikirlerle uğraşmanın ve bağımsız davranmanın ne kadar tehlikeli olduğunu gayet iyi bilen biriydi. 1630'da Ardennes'de doğdu ve Cordelie Tarikatının (Fransisken) manastırlarından birine girerek Katolik vaiz oldu. Ne var ki uyumsuz davranışları papazlık rütbesinden

10 Max Nettlau, *Bibliographie de l'anarchie*, Stock, Paris, 1897, s. 2; ayrıca Bkz. E. V. Zenker, *Anarchism*, Methuen, 1898, s. 15-16.

11 Bkz. Murray N. Rothbard, "Introduction", *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Free Life, New York, 1975.

yoksun kalmasına yol açtı. Din değiştirerek Kalvinist Cenevre'ye taşındı. Kızlara ve şaraba düşkün olduğu için bir kez daha yetkililerle başı derde girdi. Bir keresinde tapınakta hizmet verirken sunağın üzerine kustuğu söylenir. İtibarlı bir Fransız ya da İsviçre yurttaşı olma şansı azalmışken, 1676'da *Les Adventures de Jacques Sadeur dans la découverte de la Terre Australe* başlıklı imzasız bir metin yayımladı. Metnin kısaltılmış bir versiyonu, 1693'te *A New Discovery of Terra Incognita Australis* (Bilinmeyen Avustralya Kıtasının Keşfi) adıyla çevrildi. Eser hapse girmesine yol açtıysa da, kefaletle serbest bırakıldı.

Cenevre'deki yetkililerin neden bu kadar bozulduklarını anlamak zor değildir. Avustralya'da geçen ütopyasında Foigny dinin temellerine saldırır. Kıtanın sakinleri Tanrıya inanıyor olsalar da, onun adını anmazlar ve zamanlarını ibadetten çok meditasyonla geçirirler. Özgür, makul ve iyi insanlar olarak dünyaya gelirler. Hükümete olan ihtiyaçları dine olan ihtiyaçları kadar azdır. Ne yazılı yasaları vardır ne de kuralları. Özel mülkiyet yoktur. "Hermafrodit" Avustralyalılar arasında cinsiyet bile artık gerekli değildir ve ailenin hiçbir rolü yoktur. Kendisi de bir hermafrodit olan düşsel gezgin Jacques Sadeur onların nasıl üreddiklerini bilmez. Şöyle der:

> Sadece onların birbirini içten duygularla sevdiklerini ve asla herhangi birini bir diğerinden daha çok sevmediklerini gözlemledim. Aralarında ne bir kavga ne de bir düşmanlık gördüğümü söyleyebilirim. Benim senin ayrımı yapmayı bilmezler ve ilişkilerinde Avrupa'daki erkek ve kadınlara kıyasla çok daha mükemmel bir içtenlik ve tarafsızlık vardır.[12]

Eğitim iki yaşından otuz beş yaşına kadar manastır benzeri komünal evlerde yapılır. Günün ilk bölümünü okulda ya da bilimsel araştırmalarla, ikinci bölümünü bahçecilikle ve üçüncü bölümünü kamusal faaliyetlerle geçirirler. Sadece meyve yedikleri için bahçecilik dışında tarıma ihtiyaç duymazlar; giysileri olmadığı ve pek az eşya kullandıkları için endüstriye de ihtiyaçları yoktur. Toplum bütünüyle eşitlikçidir. Bir Yaşlı Adam, Jacques Sadeur'a şöyle der: "Bizim için her varlık eşittir; aynı kaygıları aynı tarzda yaşamak ve eşitlik bizim onurumuzdur."[13]

12 Gabriel de Foigny, *A New Discovery of Terra Incognita Australis* (1693), alıntı, Berneri, *Journey through Utopia*, s. 193.

13 *Age*, s. 196.

Ancak Foigny'nin en ilginç özelliği hükümetsiz bir toplum tasarlayan ilk ütopyacı olmasıdır. Yaşlı Adam, anarşizm felsefesi denebilecek bir yaklaşımı şu sözlerle açıklar:

> İnsanın Doğası doğmak ve özgür yaşamaktı. Bu nedenle insana, onun doğasını bozmadan boyun eğdirilemezdi ... Bir insanın diğerine boyun eğmesi, insan Doğasının boyun eğmesi, insanın kendi gözünde bir tür köle haline gelmesiydi. Bu kölelik öyle bir çelişki ve şiddete yol açardı ki, bunu düşünmek bile imkânsızdı. Özgürlüğün insanın özünü oluşturduğunu, insanı tahrip etmeksizin özgürlüğün ondan alınamayacağını ekledi... Bu, insanın başkasının arzularını yerine getirmediği anlamına gelmez, sadece başkaları onu zorladığı ya da emir verdiği için onun arzularını yerine getirmediğini gösterir. Komuta onun için iğrenç bir sözcüktür; o aklının emrettiğini yapar; aklı onun yasası, kuralı yegâne rehberidir.[14]

Özgürlük aşığı bu insanların merkezi bir hükümeti yoktur ve kendi hayatlarıyla ilgili bütün kararlar her bölgenin ya da mahallenin yerel meclisinde alınır. Her sabah, o bölgenin üyeleri tarafından, insanların sabah konferansı için toplandıkları ortak mekâna yiyecek getirilir. Onlar barışçı insanlardır ve asla birbirleriyle çatışmazlar, ancak yabancı işgalcilere karşı ülkelerini savunmaya da hazırdırlar. Ancak savaşta bile önderleri ya da komutanları yoktur ve kendi aralarında tartışma yapmadan mevzilenirler. Onların toplumunda hüküm süren düzen ve uyum esas olarak akıllarının "Doğal Işığı"ndan kaynaklanır. Onları iyi ve adil kılan, akla olan bağlılıklarıdır. Onları birleştiren bağ budur."[15]

Foigny'nin Avustralyalıları, akla olan bağlılıkları, evrensel iyilikleri ve kusursuz içtenlikleriyle Swift'in *Gulliver'ın Seyahatleri*'nin dördüncü bölümündeki Hoyunimleri andırır. Aslında arada öylesine büyük bir benzerlik vardır ki, Tory Dean'in Jacques Sadeur'ün düşsel yolculuğundan esinlenip esinlenmediği merak konusudur. Foigny, kitabının sonunda, Avustralyalıların erdem ve aklı ile "sayesinde ancak hayvanlar gibi yaşadığımız" Azman bilgimiz arasında bir de kıyaslama yapar.[16] Eğer eseri keşfetmişse, Godwin de Avustralyalıların hükümetsiz toplumlarındaki siyasal adalet uygulamasından etkilenmiş olmalıdır.

14 *Age*, s. 198-200.
15 *Age*, s. 201.
16 *Age*.

Fénelon

Fransa'da kendi ahlaki ve siyasal görüşlerini ifade etmek için düşsel yolculuk yöntemini kullanan daha da ünlü bir rahip vardı. Bu kişi, Başpiskopos François de Salignac de La Mothe Fénelon (1651-1715) idi. Didaktik romanı Télémaque'ı (1699) XIV. Louis'nin torunu, geleceğin kralı ve kendi öğrencisi olan Burgonya Dükü için yazdı. Görünüşte Ulysses'in oğlu Telemechus'un maceralarını anlatan roman, klasik mitolojinin düşsel anlatısını kullanarak, siyaseti, ahlak, eğitim ve dini tartışır.

Eserde, birincisi La Bétique ülkesinde, ikincisi ise Salente kentinde geçen iki ütopya vardır. Hoş ve sakin bir yer olan La Bétique ülkesinde güneş daima parlar ve doğal bir bolluk vardır. Yurttaşlar mallarını ortaklaşa kullanırlar ve basit bir hayat yaşarlar. Rabelais'nin Thélème Manastırı'na kıyasla püriten bir yaklaşım söz konusudur; yerliler boş zenginliğe ve aldatıcı hazlara karşıdırlar. Aynı zamanda, liberter ve barışçı bir komünizm ortamında yaşarlar ve hâkimiyet alanlarını genişletmek istemezler. En ufak bir gurur, kibir ya da kötülük belirtisi taşımazlar.

Salente kentinde, Telemachus'un arkadaşı Mentor'dan yönetimi düzeltmesi istenir. Mentor sert önlemler alır: Altın, yabancı mallar, hatta kadınsı müzik yasaklanır. Bu püriten eğilim, Fénelon'da da öne çıkar ve refahın ancak arzuların tatmini kısıtlanarak gerçekleşeceğini öne sürer: "İnsanları aldatan zenginler onları yoksullaştırdılar ve onlar olmadan yapmaya cesaret edemeyecekleri işler sayesinde büyük bir servet edindiler."[17]

XIV. Louis'nin bütün bunları fazla eğlenceli bulmadığı kuşku götürmez; Fénelon sarayda gözden düşer ve kendi piskoposluk bölgesine sürülür. Ancak *Télémaque* sonraki yüzyılda, filozofların roman kılığına bürünmüş pek çok dinsel ve siyasal tezlerine model olmuştur. Ayrıca Genç Godwin'i derinden etkilemiştir. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*'inde (Siyasal Adalet Üzerine Bir Araştırma, 1793) şöyle der: İnsan yangından kendi öz anasını değil de Fénelon gibi iyi yürekli bir

17 François de Salignac de La Mothe Fénelon, Télémaque (1699), alıntı, Gray, *The Socialist Tradition*, s. 72.

filozofu kurtarmayı tercih edebilir, çünkü o, insan mutluluğuna katkıda bulunan üstün bir yeteneğe sahiptir.

Aydınlanma

Foigny ve Fénelon'un ortaya koydukları eserde on sekizinci yüzyılın Fransız Aydınlanmasına esin kaynağı olan cüretli bir düşünce türü bulabiliriz. Descartes'ın sistematik kuşku ve akılcı araştırma yöntemini oluşturmasından sonra filozoflar, yerleşik fikirlere ve önyargılara meydan okumaya ve toplumu aklın ışığında çözümlemeye başladılar. Doğayı ölçü, aklı ise rehber olarak benimsediler.

İnsanın mükemmelliğine duyulan inanç, Aydınlanmanın benimsediği dünya görüşünün merkezinde yer alıyordu. *Filozoflar*, insan doğuştan günahkâr değildir, o içinde bulunduğu koşulların bir ürünüdür diyordu. Eğer bu koşulları değiştirirseniz, onun tutumunu da değiştirebilirsiniz. Bunu gerçekleştirmenin en iyi yolu aydınlanma ve eğitimdir. O halde insan mükemmel ya da en azından sürekli iyileşmeye duyarlı kılınabilir. Ayrıca tarih geçmişte de ilerleme olduğunu ve gelecekte olmaması için hiçbir neden bulunmadığını gösterir.

Ancak bütün *filozoflar* insanın ilerici doğasına inanırlarken, hepsi anarşist sonuçlara varmadı. On sekizinci yüzyılda Voltaire, Locke'un liberal fikirlerini Fransa'ya taşıdı ve tıpkı onun gibi, hükümetin insan hayatını ve mülkiyeti korumak için zorunlu olduğunu düşündü. Kişisel yolsuzlukları ve monarşik despotizmi eleştirmenin ötesine geçmedi. Diderot, kamuoyu önünde Voltaire ile birlikte, kralın halkla toplumsal sözleşme yaptığı anayasal monarşiyi savundu. Hükümetin ve Devlet'in olmadığı bir toplum a ilişkin görüşlerini kendine sakladı. Aydınlanmanın bir ürünü olmasına rağmen Rousseau, toplumsal ve ahlaki ilerlemenin gerçekleşmesi için akla ve bilime duyulan güveni sorguladı. Ona göre halk doğal olarak iyi olmasına karşın, mevcut kurumlar yüzünden bozulmuştu. Ancak Rousseau, daha sonraki anarşistler gibi, bütün bu kurumların ortadan kaldırılmasını değil, yeni bir toplumsal sözleşmenin yapılmasını istiyordu. Jean Meslier ve Morelly gibi pek tanınmayan düşünürler, *filozofların* mevcut rejime yönelttikleri eleştiriyi anarşizmin sınırlarına taşıdılar. Ne var ki ortaya koydukları eserler az sayıda kişiye ulaştı ve yaşadıkları dönemde fazla etki yaratmadı.

Jean Meslier

Champagne'daki Étrepigny'nin taşra papazı olmasının dışında Jean Meslier hakkında pek az şey bilinir. Yaşadığı dönemde ateist ve devrimci inançlarını yayımlamaya cesaret edemediyse de, görüşlerini 1720'lerde bir *Testament* (vasiyetname) olarak yazdı. Ölümünden sonra (1729) çevresindeki dindarları bu şekilde aydınlatmak istedi. Yüzyılın ortalarında elyazmalarının çeşitli versiyonları Paris'te elden ele dolaştı. Ancak papazlık kurumuna karşı olan duygularının yer aldığı kısaltılmış bir versiyonu ilk kez Voltaire ve Holbach yayımladı. Metnin tamamı 1864'e kadar ortaya çıkmadı.

Meslier'nin, öfkeli, cilasız ve lafı dolandırmayan bir üslupla yazdığı *Testament*'i bir dizi "kanıt"tan oluşuyordu. Ancak başlık mesajın özünü vermektedir: "Jean Meslier'nin, insanlığın hataları, yanlış yönde gidişatı ve yönetimiyle ilgili, kutsal olan her şeyin ve bütün dinlerin beyhudeliğinin ve sahteliğinin açık ve bariz kanıtlarıyla görülebileceği düşünce ve duygularına dair yazılar..."

Metinde, bütün dinlerin sadece sahte olmakla kalmadıkları, uygulama ve kurumlarının da insanlığın refahı için bariz biçimde zararlı olduğu gibi sarsıcı bir sonuca varılıyordu. Meslier, akıl ve doğa adına Hıristiyanlığın ve teizmin iddialarını reddetti. Tanrı yoktu ve ölümden sonra ruhun yaşaması söz konusu değildi. Meslier'ye göre, elma yemek gibi basit bir itaatsizlik yüzünden hayatın bütün olumsuzluklarına yol açan İlk Günah düşüncesini anlamak mümkün değildi.

Meslier'nin "ateist olmaktan çok anarşist" olduğu söylenmiştir.[18] İnsanın doğal olarak, "barış, nezaket, eşitlik, doğruluk ve adalet"e yöneldiğini, "sorunlar ve anlaşmazlıklardan, düzenbazlık, adaletsizlik, sahtekârlık ve tiranlıktan" nefret ettiğini düşünüyordu.[19] Peki neden, diye soruyordu, her insanın yüreğindeki mutluluk arzusu hüsranla sonuçlanıyor? Sadece bazı insanlar komuta etme hırsı, bazıları da kutsallık iddiası taşıdıkları için. Sonuç olarak, biri siyasal, öteki dinsel olmak üzere iki güç ortaya çıkıyordu. Bunlar kendi aralarında bir anlaşma yaptıkla-

18 Claude Harmel, *Histoire de l'anarchie*, Editions Champ Libre, Paris, 1984, s. 26.

19 *Le Testament de Jean Meslier*, der. Rudolf Charles, R. C. Meijer, Amsterdam, 1864, I, s. 4.

rında, sıradan insanın kaderi belirlenmiş oluyordu. O halde mevcut hastalıkların kaynağı İlk Günah'ta değil, Kilise ve Devlet'in "iğrenç siyasal doktrini"nde yatıyordu.

> Bazıları kendi adamlarına haksız biçimde hükmetmek ister ve bazıları boş bir kutsallıkla, hatta bazen tanrısallıkla şöhret kazanmak ister; her iki taraf da insanları baştan çıkararak kendi amacına kolayca ulaşmak için sadece zor ve şiddet değil, aynı zamanda her türlü hile ve oyuna başvurur ... ve bu araçlarla bir taraf kendisini onurlu ve saygıdeğer ya da tanrısal hayranlık uyandıran kişiler haline [getirmiş] ... ve öteki tarafın üyeleri kendilerini, zengin, kudretli ve ulaşılmaz kişiler kılmışlardır ve her iki taraf da, kendilerini korkulacak ya da itaat edilecek kadar zengin, güçlü, saygın ve ulaşılmaz hale getirdikten sonra, kendi adamlarını kendi yasalarına alenen ve zorbaca bağımlı kılmışlardır.[20]

Bu durumun sona ermesi için Meslier, yoksulları ve ezilenleri, yeniden barış içinde ve erdemli bir hayat sürebilmeleri için, hem eklesiastik hem de siyasal partileri toplumdan dışlamaya çağırdı. Sıradan insanların kurtuluşunun kendi ellerinde olduğunu söylemektedir. Yeryüzündeki kötülükleri ancak şiddetli bir toplumsal devrim kökünden söküp atabilirdi: "yeryüzünün bütün büyüklerini ve bütün soyluları rahiplerin bağırsaklarına dolayıp asarak boğalım; o büyükler ve soylular ki, yoksul halkı dolandırmakta, ona eziyet etmekte ve onu sefalete sürüklemektedirler."[21]

Morelly

Meslier bu türden öngörülü düşünceler geliştiren tek kişi değildi. Kimliği hâlâ tam olarak bilinmeyen Morelly, 1753'te yazdığı *Basiliade* adlı alegorik şiirde, bir aile kurmadan önce herhangi bir hata yapmayacak kadar basiretli davranan Adem ve Havva'nın örgütlediği ideal bir toplum tasarladı. Morelly'nin 1755'te isimsiz olarak ortaya çıkan *Code de la nature*'ü (Doğa Yasası) ilk eserinde üstü kapalı biçimde ortaya konulan toplumsal teoriyi karmaşık ve tumturaklı bir üslupla işler. İlk üç bölüm, eşitsiz mülkiyet ilişkileri ve sınıfsal farklılıklar taşıyan mevcut ahlaki ve

20 *Age*, s. 6-7.
21 Alıntı, Joll, *The Anarchists*, s. 14.

siyasal sisteme saldırır ve dördüncü bölüm, Morelly'nin yasalara ilişkin kendi ideal modelini ortaya koyar.

Morelly'nin başlangıç noktası sonsuz yasalarla yönetilen, sürekli bir ahlaki düzen oluşturan doğadır. Ne yazık ki insanlar doğanın buyruklarını yerine getirmeye razı olmamışlardır; öyle ki, "doğanın en basit ve en mükemmel derslerinin gündelik ahlak ve siyasetle sürekli olarak çeliştiğini gayet açık bir biçimde görebilirsiniz."[22] Özellikle, özel mülkiyet sistemi, bütün kötülüklerin temeli ve aracı olan, doğadışı "sahip olma arzusu"nu artırmıştır.

Ancak bunun sonsuza kadar sürmesi gerekmez. İnsan doğuştan kötü ve kusurlu değildir. Doğal olarak sosyal ve iyi yüreklidir, ancak kendisini kuşatan kurumlar tarafından bozulur. Tanrı ya da Yüce Bilgelik (Morelly, Meslier gibi ateist değil, deist idi) insanda kendi varlığını koruması için bir öz çıkar duygusu *(amour propre)* yaratmış, ancak mevcut kurumlar bu duyguyu ahlakdışı bir bencilliğe dönüştürmüştür. Ne var ki insan, ahlaki cazibeye sahiptir, çünkü her zaman sadece kendi ihtiyaçlarını tatmin edemez, kendisine yardım edenlere karşı iyi duygular besler. Mutlu olma arzusu temeldir ve eğer "mutlu olmak istiyorsanız" iyilik yaparsınız.[23]

Morelly, insanların sadece doğanın yasalarına itaat etmeleri, kendi özgün bütünlük ve değerlerine dönmeleri halinde, hiçbir yapay yasanın zorunlu olmayacağı sonucuna varır. Ve eğer insanlar mevcut özel mülkiyet sisteminin yerine komünal mülkiyeti geçirecek olurlarsa, kötülük yapmak için pek az neden kalacaktır, çünkü "Mülkiyetin olmadığı yerde, onun yol açtığı zararlı sonuçların hiçbiri olmaz."[24]

Önerdiği yasalarda, kişinin kendi kullanımı için olanlar dışında, ister ihtiyaç, ister zevk ya da günlük işle ilgili olsun, hiçbir şeyin kişisel mülk olarak herhangi birine ait olmaması gerektiği sonucuna vardı. Her yurttaşın kendi yetenekleriyle edindiği ve kamu pahasına muhafaza ettiği payı topluma katmasını bekliyordu. Sonraki anarşistler gibi Morelly de insanların doğuştan tembel olmadıkları, toplumsal kurumlar tarafından tembelleşti-

22 Morelly, *Code de la nature, ou le veritable esprit de ses lois* (1755), der. Edouard Dolléans, Paris, 1910, Önsöz.
23 *Age*, s. 71.
24 *Code de la nature*, s. 30.

rildikleri sonucuna vardı.

Kötülüğün başlıca nedeninin hükümet değil özel mülkiyet olduğunu düşünen Morelly komünizmin öncülerinden biriydi. *Code de la nature*'ünün dördüncü bölümünde, "doğanın amaçlarına uygun bir Yasama Modeli" yani doğanın yasalarına denk düşecek toplum yasaları oluşturmaya çalıştı. Önerdiği komünist toplum, eğitim, zorunlu emek ve evlilikle ilgili katı kuralları olan, sert ve otoriter bir toplumdu. Aile, kentlerde ve eyaletlerde örgütlenmiş kabilelerden oluşan toplumsal bir hiyerarşinin temeli olacaktı. Ekonominin yönetimi sadece bir muhasebe meselesi olacak, üyeleri periyodik olarak değişen asgari bir hükümet bulunacaktı. Kapsamlı bir planlama yapılacak ve yasalar felsefi öğretiyle desteklenecekti. Sonuç, "mükemmel bir düzen" olacaktı. Bu düzene karşı çıkanlar cezalandırılacak ve en kötü suçları işleyenler, sonunda kendilerine mezar olacak mağaralara kapatılacaklardı. Komünizme ulaşmak için "haşin" bir geçiş toplumu düşünüyordu.

Morelly, Fransız Devrimi'nin eşitlikçi ve komünist kanadının esin kaynağı oldu. "Eşitlerin Komplosu"na önderlik eden Grachius Babeuf, *Code de la nature*'ün yazarının komplonun gerçek lideri olduğunu iddia etti; her ikisi de, otoriteyi güvenlikle karıştırıyordu. Morelly'nin, kurumlar doğanın amaçlarına uydurulmalıdır, görüşü bu konuda otantik liberter bir özellik taşır. İyiliği teşvik edecek ve insanları mutlu kılacak koşulların yaratılmasına duyduğu ilgi, Charles Fourier'yi andırır. Proudhon'un ondaki "hükümetin inkârı" yaklaşımını övmesi de nedensiz değildi.[25] Kropotkin gibi sonraki anarko-komünistler, doğanın derslerini farklı bir tarzda yorumladıkları için daha liberter sonuçlara vardılar.

Denis Diderot

Denis Diderot'nun öyküsü de oldukça ilginçtir. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*'de (Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Ansiklopedisi ve Açıklamalı Sözlüğü) filozofların pratik ve teorik bilginin yayılmasıyla aşamalı ilerlemeye duydukları güveni paylaştı. Bilgiyi tutarlı bir bütün olarak yansıtan *Encyclopédie* bir radikal ve yıkıcı düşünce pınarı oldu.

25 Alıntı, Joll, *The Anarchism*, s. 13.

Diderot siyasal hayatında monarşiyi, ancak daha aydınlanmış bir form içinde benimsedi. *Autorité politique* (Siyasal Otorite, 1751) başlıklı eserinde kralın halkla sözleşme yapmasını, ona sürekli danışmasını ve onun çıkarına uygun biçimde yönetmesini savundu. Rus İmparatoriçesi II. Katerina için yazdığı biyografide, kilise mallarının ulusallaştırılmasını, özgür genel eğitimi ve dinsel konularda tam bir hoşgörüyü tavsiye etti. Bir faydacı olarak mutluluğun bütün iyi yasaların yegâne temeli olduğunu öne sürdü. Rousseau'nun genel irade nosyonunu benimseyerek, bireyin bir bütün olarak insanlığın çıkarına uygun davranmasını savundu.

Diderot aynı zamanda değişken bir düşünürdü ve zihnini her zaman en önemli felsefi sorunlar üzerinde toplayamıyordu. Bu yüzden, kendisini en çok dogmatik düşünceyi yıkmasını ve açık tartışmayı teşvik etmesini sağlayan diyalektik diyalog tarzında rahat hissetti. Katı bir belirlenimci (determinist) ve maddeci olarak konuşuyor, ama *Jacques le fataliste* (Kaderci Jacques, 1796) başlıklı diyaloğunda ahlaki belirlenimcilikle sorumluluğun reddini bağdaştırmakta zorlanıyordu. Jacques kadere inanır ancak özgürmüş gibi davranır. Gene Diderot zaman zaman insandaki hayvan içgüdülerinin zapt edilmesi gerektiğini hissediyor, bazen de tutkuların "bizi her zaman doğru biçimde esinlediği"ne ve bizi yoldan çıkaranın zihin olduğuna inanmaktan geri kalmıyordu.[26]

Çağdaş toplum ve göreneksel ahlak üzerine diyalektik bir hiciv olan *Le Neveu de Rameau*'da (Rameau'nun Yeğeni, 1762'de yazıldı, ancak 1823'e kadar yayımlanmadı) aynı temayı işler. Rameau'nun yeğeni bir müzisyen ve mutluluğun kişinin kendi doğasına uygun yaşamakla sağlanacağına inanan ahlakdışı bir bireycidir. Esas olarak tensel hazlarla ilgilenir ve "erdemin büyüsü"ne kayıtsızdır. "Yaşasın Süleyman'ın bilgeliği" der. "En iyi şarapları iç, en lezzetli yemekleri ye, güzel kadınlarla düşüp kalk, yumuşak yataklarda yat. Gerisine boş ver."[27]

Bu hedonizme rağmen, Diderot erdemin kendi ödülünü de beraberinde getirdiğine inanmaya devam eder. Tıpkı Morelly gibi, insan yapısı yasaların doğa yasalarını yansıtacağını umuyor-

26 Denis Diderot, "Passions", *Encyclopedia*, alıntı, Charles Vereker, *Eighteenth-Century Optimism*, Liverpool University Press, 1967, s. 168.

27 Diderot, "Législation", *op. cit.* s. 191

du. En iyi yasalar doğaya en uygun olanlardır, diyordu, ve bu "insanın tutkularına karşı çıkılarak değil, tam aksine onu hem kamusal hem de özel çıkarlara uygulayarak ve teşvik ederek" kazanılacaktır.[28]

Diderot'nun kamusal tutumu buydu. Özel hayat için çok daha radikal fikirler geliştirdi. "Doğa insana başkalarına hükmetme hakkı vermedi" diyordu. Bir şaka da olsa, kendisine bir monark ve yasa koyucu olma fırsatı verildiğinde bunu reddetti. Geleneksel On İkinci Gece pastasındaki fasulye tanesi üç yıl boyunca tesadüfen ona rastladı. Fransız âdetlerine göre bu şans ona bir yasa sunma imkânı veriyordu. İlk tepkisi, insanları bölme değil birleştirme isteğini bir şiirle dile getirmek oldu. Özgürlük aşkını ifade ediyor ve insanları kendilerini başkalarıyla eşit hissetmeye çağırıyordu:

> Kadim düsturdur, böl ve yönet,
> Benim değil, bir tiranın işi.
> Ben özgürlüğü severim, birleştirmek isterim sizleri
> Ve bir arzum varsa eğer
> Herkesin olmalı o arzu.[29]

Birbirini izleyen üç yıl fasulyeyi kazanması üzerine Diderot oyunun gerektirdiği rolden vazgeçmeye karar verdi. Böylece ödül ilk ve son kez reddedilmiş oldu. Hatta Rabelais'nin dik başlı keşişi gibi, "herkes ne istiyorsa onu yapmalıdır" gibi bir yasa çıkarma hakkından bile feragat etti. Kusursuz anarşist duygularla, ne kendisi ne de başkaları için herhangi bir yasaya itaat istediğini ilan etti.

> Kamuoyu uğruna insan
> Asla kendi haklarından vazgeçmek istemez!
> Doğada ne efendi vardır ne de hizmetkâr;
> Ne yasalara uymak isterim ne de uyulmasını![30]

"Bir Babanın Çocuklarıyla Konuşması" başlıklı kısa bir öyküde Diderot, aile reisine, "hiç kimsenin yasaları ihlaline izin verilemez" sözlerini söyletir. Ne var ki anlatıcı olan oğul, "doğa sonsuza kadar sürecek iyi yasalar yapmıştır" diyerek kendi görüşünde ısrar eder ve kişinin insan yapısı yasalara değil doğanın yasalarına uyması gerektiğini öne sürer. Zor ahlaki sorunlarda "doğal eşitlik" anlayışının rehberliğine başvurur. Daha sonra oğul, baba otoritesine isyan eder ve baba toplantıya son verdiğinde, "bilge kişi için hiçbir yasa yoktur" der.[31] Diderot, ortaya konulan her iki görüşü de kabul ederken, oğula belirgin bir sempati duyar. Ayrıca, ahlaki ve toplumsal özgürlüğü kendi çevresindeki entelektüel elitin dışına yaymaya hazırdır.

28 Diderot, *Rameau's Nephew, D'Lambert's Dream*, çev. Leonard Tancock, Harmondsworth, Penguin, 1966, s. 65.

29 Diderot, *Rameau's Nephew, D'Alembert's Dream*, çev. Leonard Tancock, Harmondsworth, Penguin, 1966, s. 65.

30 Diderot, "Les Eleuthéromanes ou abdication d'un roi de la feve," s. 202.

Üzerinde daha fazla düşünülmüş bir başka metinde Diderot, tıpkı Foigny ve Swift gibi, mevcut Avrupa uygarlığını, tropik bölgede oluşmuş düşsel bir toplumla kıyaslayarak eleştirdi. Louis-Antoine de Bouganville'in 1771'de dünyanın çevresinde yaptığı seyahate ilişkin anlatısının yayımlanmasından sonra Diderot, Bougainville'in Tahiti'ye yaptığı ziyareti anlattığı, *Supplément au voyage de Bougainville* (Bougainville'in Seyahatine Ek) başlıklı kurgusal bir deneme yazdı. Cesur mantığı onu anarşist fikirler geliştirmeye yöneltti, ancak ihtiyatlı davranarak metni yayımlamaktan vazgeçti. Tıpkı Voltaire'in hizmetçilerin önünde Tanrının varlığını tartışmak istememesi gibi, Diderot da kızının kendi ahlaksal spekülasyonlarının etkisi altında yaşamasını istemedi. *Supplément*'i, ancak Fransız Devrimi'nden sonra, 1796'da gün ışığına çıkabildi.

Diderot, Pasifik'teki "ilkel" cenneti, sadece baskıcı dini ve savaşçı Devletleri olan Batı uygarlığına saldırmak için değil, hükümetin ve yasaların olmadığı bir anarşist toplumu canlandırmak için de kullandı. Onun Tahitilileri vahşi değildirler; Hıristiyan uygarlığın ikiyüzlülüğünü ve anlamsızlığını, kıyas yoluyla ve etkin biçimde mahkûm ederler. Onlar "doğanın saf içgüdüleri"ni izlerler, "benim" ile "senin" arasında hiçbir ayrım yapmazlar ve ne toprak ne de kadınlar üzerinde özel mülkiyete sahiptirler. Serbest aşk yaşarlar ve terk etmek, ensest ve zina gibi sözcükleri bilmezler. Suç, günah ya da kıskançlık hakkında hiçbir fikirleri yoktur. Yoksul sayısı çok azdır ve topraklar verimlidir. Buna rağmen toplam emeklerini en aza indirgemişlerdir, çünkü huzur içinde yaşamaktan başka bir tercihleri yoktur. Bü-

31 Diderot, "Entretiens d'un père avec ses enfants", *Contes morales et Nouvelles idylles*, Paris, 1773.

tün ada tek bir aile, her bir kulübe büyük bir binanın katları gibidir.

Tahitililerin istekleri basittir, ancak bu basitlik zorunluluğun dayatmasından değil, akılcı bir tutumdan kaynaklanır. Tahitili Orou adayı ziyaret eden papazla yaptığı konuşma sırasında, doğa ve akıldan söz eder ve tek ahlaki kuralın "genel iyilik" ve "özel fayda" olduğunu öne sürer.[32] Özgürlük aşkı onların en derin duygusudur. Ancak bu, cinsel serbesti anlamına gelmez; istenmeyen bebeklerden kaçınmak için, olgunlaşmadan önce cinsel ilişkide bulunma konusunda katı bir tabu vardır.

Bougainville ile Tahitili bir yaşlı arasında geçen diyalogda, Yaşlı Adam yeni gelen Avrupalıların onların mutluluğunu bozduklarını, kadınlar arasında anlaşmazlık ve utanç duygusu yarattıklarını, beraberlerinde hastalık, suç, "yapay ihtiyaçlar" ve "hayali erdemler" getirdiklerini esefle kaydeder.[33] Batılıların hırsları ve savaşçılıkları, ama en çok baskıcı cinsel kuralları onda öfke uyandırır. Ada toplumuyla bir tartışma sırasında Diderot araya girerek şöyle der: "insanlar arasında ahlak temelinde kurulacak sonsuz bir ilişki sayesinde, din yasaları belki de gereksizleşir ve medeni hukuk belki de sadece doğa yasalarının benimsenmesinden ibaret olur." Şunu ekler: "Doğanın yasalarına titizlikle uyan Tahitili, ideal yasamaya herhangi bir uygar halktan daha yakındır."[34] Bütün diyalog, doğal hukuku ve doğal düzeni, insan yapısı yasalara ve uygarlığın getirdiği bozulmaya tercih ederek kutsar. Diderot'nun sözcüsü, insanı uygarlaştırmak mı yoksa onu kendi içgüdülerine terk etmek mi gerektiği sorusunu şöyle yanıtlar:

> Bütün siyasal, kamusal ve dinsel kurumları ele alın ve onları baştan sona inceleyin. Eğer yanılmıyorsam, insan türünün bir yüzyıldan diğerine bir avuç hilekârın ona kılıçla dayattığı boyunduruğun altında ezildiğini göreceksiniz. İşleri düzene sokmak için ortaya çıkan kişiden sakının. İşleri düzene sokmak, daima kişinin başkalarını şaşırtarak kendisini onların efendisi haline getirmesidir ve Calabria halkı dayatılmış kanun koyuculara dalkavukluk etmeyen tek halktır.[35]

32 Diderot, "Supplément au voyage de Bougainville", *Diderot: Selected Philosophical Writings*, der. John Lough, Cambridge University Press, 1953, s. 190.

33 *Age*, s. 168, 169.

34 *Age*, s. 197.

Ve, "Calabria anarşisi"nin kabul edilebilir olup olmadığı sorulduğunda, "onların barbarlığının bizim kentliliğimiz kadar kötü" olmadığı konusunda bahse girmeye hazırdır.

Jean-Jacques Rousseau

Diderot'nun en radikal görüşlerini halka yayma konusunda ihtiyatlı olduğu yerde, Rousseau böyle bir kaygı taşımaz. Üstelik kendisi on yedinci yüzyılın en paradoksal yazarlarından biriydi. Aydınlanmanın bir ürünü ve onun filozoflar grubunun bir üyesi olan Rousseau yalnız bir kişi olarak yaşadı ve Aydınlanmanın en temel bazı öncüllerine saldırdı. Kendi mantığını büyük bir etki yaratacak şekilde kullanırken, şöyle dedi: "düşünen insan ahlakı bozulmuş bir hayvandır." Ve Romantizm ile birlikte anılan duyarlık kültünü teşvik etti. Bireyselliği kutsadı ve kendi kişisel bağımsızlığını doğruladı, ancak otorite özlemi de çekti. Erken yazılarında büyük bir liberter olarak görülür, ancak son yazılarında totaliter demokrasi temelinde anonim bir Devlet için çağrı yapar.

Bu kadar değil. Vicdanın "ilahi bir içgüdü" olduğuna inanan dürüst bir ahlakçı olmasına karşın, çocuklarını yetimhaneye gönderdi. Doğal dinin şiirsel bir savunucusu olmasına karşın, siyasal kanaatleri uğruna tam iki kez dini inançlarını değiştirdi. Hayal gücü geniş bir yazar ve güçlü bir düşünür olmasına karşın, Voltaire'in *canaille*'sinin ya da ayaktakımının sesi oldu.

Rousseau ilk kez 1750'de, *Bilim ve Sanatın Ahlaki Etkileri Üzerine Söylev*'le Dijon akademisinin ödülünü alarak önem kazandı. Bu eser çağdaş kültürün kapsamlı ve sarsıcı bir eleştirisi olarak kabul edildi. Ancak bütün sanat ve bilim dallarına yönelik bir saldırı değildir; daha çok faydasız bilgiye karşı bir erdem savunusudur. Rousseau, iktidardakilerin ahlakı ve beğeniyi yozlaştırmak, ikiyüzlülüğü teşvik etmek ve insanları aldatmak için sanat ve bilim dallarını kötüye kullanma tarzlarını eleştirir:

İktidar tek başına bir yanda, bilgi ve anlayış tek başına öte yanda olduğu sürece, bilge kişi her ikisine de yeterince itiraz etmeyecek, hükümdarlar nadiren büyük eylemlerde bulunacaklar

35 *Age*, s. 203.

ve halk, şimdiki kadar sıradan, yozlaşmış ve sefil olmaya devam edecektir.[36]

Lüks içinde yaşayan, avare ve tutkulu entelektüeller ister istemez halkı yozlaştıracaklardır.

Dijon akademisi için hazırladığı, *Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Bir Söylev* (1754) başlıklı çalışmada Rousseau, görüşlerinin esasını oluşturan temayı, insanın kendi doğasının özünden trajik kopuşu temasını geliştirdi. "İnsanın gerçek doğasında özgün olan ile yapay olan arasında tam bir ayrım yapma"yı amaçlıyordu; ancak tarihsel olgular sunmadığını, sadece "hipotetik bir akıl yürütme" ve "varsayımlar" geliştirdiğini açıkça belirtti.[37] Meslier ve Morelly gibi, insanın doğuştan iyi olduğunu, ancak mevcut kurumlar tarafından bozulduğunu öne sürer. Rousseau'ya göre, doğal durumda insan, dayanışma içinde, bağımsız ve kendine yeterli bir hayat sürer. Doğuştan nazik ve şefkatli, entelektüel ve ahlaki özelliklerden yoksun, tamamen içgüdüsel bir yaratıktır. Ancak insanın akıldan önce iki ilkesi vardır: Biri, kendisini korumasını, diğeri ise bir başka duyarlı varlığın çektiği acılar karşısında tepki göstermesini sağlar. Doğuştan gelen bu şefkat duygusu, doğal durumda "yasalar, ahlaki kurallar ve erdem"in yerini tutar.[38]

En önemlisi, insan serbest bir varlıktır ve mükemmelleşebilir, yani kendini geliştirme yeteneğine sahiptir. Daha sonra insanın doğal durumun dışına nasıl çıktığını anlatır. Bu durum onda hem kötülükler hem de faziletler üretir ve sonunda onu "hem kendisi hem de doğa üzerinde bir tiran" haline getirir. İnsan kendi isteklerini karşılamak için başkalarıyla birleşmeye başladıkça doğası da değişir, çünkü "kölelik bağları ancak insanların karşılıklı bağımlılığıyla oluşur."[39] İşbirliği insanın çöküş tohumlarını eker. Kendini koruma arzusu öz çıkar duygusuna dönüşür. Bu sahte duygu her bireyi başkalarını değil sadece kendini düşünmeye yöneltir; gurur, hırs ve rekabet isteğini güçlendirir. Düşünmek sorunları daha da zorlaştırır, çünkü "öz çıkar duygusu-

36 Jean-Jacques Rousseau, "A Discourse on the Arts and Sciences" (1750), *The Social Contract and Discourses*, çev. ve giriş G. D. H. Cole, der. J. H. Brumfitt & John C. Hall, J. M. Dent, 1973, s. 26.

37 Rousseau, "A Discourse on the Origin of Inequality" (1754), *The Social Contract and Discourse*, s. 39, 45, 74.

38 *Age*, s. 68.

39 *Age*, s. 55, 74.

na ve bu duyguyu doğrulayan fikirlerin oluşmasına neden olur."[40]

Rousseau'ya göre, insanlık tarihinde yaşanan en önemli olay ve toplumsal eşitsizliğin başlıca nedeni, özel mülkiyetin oluşmasıdır. *Söylev*'inin ikinci bölümü her zaman yankılanan şu sözlerle başlar:

Bir parça toprağı çitle çeviren, "Burası benimdir" diyen ve insanların buna inanacak kadar saf olduklarını düşünen ilk insan, sivil toplumun gerçek kurucusuydu. Birinin çıkıp o kazıkları sökeceği ve hendekleri doldurarak, insanlara, "bu sahtekârı dinlemeyin; yeryüzü nimetlerinin hepimizin olduğunu ve toprağın hiç kimseye ait olmadığını bir kez unutacak olursanız mahvolursunuz" diyeceği ana kadar, nice suçlar, savaşlar ve cinayetler olacak, nice vahşetler ve felaketler yaşanacak.[41]

İnsanlar endüstriyi geliştirdikçe, basit istekleri yeni ihtiyaçlarla çoğaldı. Tarım ve endüstri insanları ezdi: "insanları uygarlaştıran ve insanlığı mahveden demir ve tahıldı." Mülkiyet, bir kez kabul edildiğinde, eşitsizliğin artışına ve ilk adalet kurallarına yol açtı. Gerçeğin gizlenmesi bakımından da feci psikolojik etkiler yarattı: "kendisini olduğundan farklı göstermek artık insanın çıkarınaydı" Sonunda zengin kendi mülkünden huzur içinde yararlanmak için, yasalara göre yönetecek üstün bir güce, bir hükümete ihtiyaç olduğunu öne sürdü. Böylece insanlar aldatıldılar: "Herkes özgürlüğünün güvence altında olacağı umuduyla kendi zincirlerine koştu; siyasal kurumların sadece avantajlarını algılamaya yetecek kadar akılları yardı, ancak tehlikeleri önceden görebilmelerini sağlayacak kadar deneyimleri yoktu."[42] Yoksula yeni prangalar vuran ve zengine yeni bir güç kazandıran hükümetin ve yasaların kökeni buydu. Bu kez uluslar kendi aralarında bir doğal durum oluşturdular.

Rousseau, özgürlüğü "insanın en soylu özelliği" olarak gördü; o, "doğanın insana bir armağanı" idi.[43] İnsanların doğal bir kölelik eğilimi taşıdığını öne sürerek köleliği mazur gösterenlere kesinlikle karşı çıktı. Rousseau tamamen içten bir öfkeyle şöyle diyordu:

40 *Age*, s. 68.

41 *Age*, s.76.

42 *Age*, s. 83, 86, 89.

43 *Age*, s. 94-95.

> tutsaklığın yol açtığı o içgüdüsel sabırsızlıkla kafalarını içine kapattıkları kafesin parmaklıklarına vuran özgür doğmuş hayvanları gördüğüm zaman; sadece kendi bağımsızlıklarını korumak için, açlığa, ateşe, kılıca ve ölüme göğüs gererek Avrupalının zevklerini küçümseyen o çıplak vahşilere baktığım zaman, özgürlük tartışmasının köleler için olmadığını hissediyorum.[44]

Böylece Rousseau, hükümetin, özgür insan tarafından hayatı daha kolay kılma umuduyla oluşturulmuş yapay bir kurum olduğunu savunuyordu. Ancak hükümet başlangıçta keyfi bir güç olmadıysa da, sonunda, "en güçlünün, başlangıçta çare olarak tasarlanan yasası" haline geldi.[45] Daha sonra Rousseau, farklı hükümet formlarının, kendi kökenlerini, kuruldukları sırada bireyler arasında var olan farklı eşitsizlik derecelerine borçlu olduklarını öne sürdü. Yasaların ve mülkiyet haklarının oluşturulması ilk evre, yargıçlık kurumu ikinci evre, meşru iktidarın keyfi iktidara dönüştürülmesi üçüncü ve son evre idi.

Rousseau'nun toplumsal eşitsizlik ve hükümetin kökenlerine ilişkin çözümlemesi parlaktır ve pek çok anarşist, mülkiyet ile hükümet arasındaki yakın bağlantı konusunda onu izlemiştir. Aslında Rousseau, *Itiraflar*'ında, "her şey radikal biçimde siyasete bağlıdır ve hiçbir halk kendi hükümetinin doğasının gerektirdiğinden başka bir şey olamaz" diyordu.[46] Ancak insanın doğal durumunu yüceltmesine, "vahşi" ile "uygar" arasında, özellikle birincisinin tek başına nasıl yaşayacağını bilmesi, ikincisinin ise "başkalarının fikrine göre" nasıl yaşayacağını bilmesi bakımından yaptığı olumlu karşılaştırmaya rağmen, Rousseau genelde sanıldığı gibi, ilkel bir doğa durumuna dönülmesini istemiyordu.[47] İkinci *Söylev*'inde, bütün çağların en mutlu ve en istikrarlısı olan ideal insanlık durumunun ancak toplumun gençlik döneminde yaşanması gerektiğini öne sürdü, çünkü bu dönemde insan yeteneklerinin kaydettiği gelişim, "ilkel durumun tembelliği ile öz çıkar duygumuzun hırçın faaliyeti arasında tam bir ara dönem" oluşturuyordu.[48]

44 *Age*, s. 93.
45 *Age*, s. 96.
46 Rousseau, *Confessions* (1781-8). *Oeuvres completes*, der. B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, 1959-70, I, 404.
47 "A Discourse on the Origin of Inequality", *op. cit*, s. 104.
48 *Age*, s. 82.

Godwin, Rousseau'nun içgörülerinin önemini anladı ve şu gerçeği gördüğü için onu övdü: "nasıl oluşmuş olursa olsun hükümetin insanlığa tam bir yarar sağlama yeteneği pek azdır." Ne yazık ki Rousseau, "çok küçük bir hata"yla, "hükümetin feshedilmesini muhtemelen izleyebilecek dönem yerine, hükümeti ve yasaları önceleyen dönemi övgü konusu" yapmıştı.[49] Hükümetin ortadan kaldırılmasını istemekten uzak olan Rousseau, halkın iradesini ifade edecek ve halk egemenliğini güvence altına alacak bir hükümetin kurulması için yeni bir toplumsal sözleşmeye ihtiyaç olduğunu savundu. Meşru Devlet'in özelliklerini belirlemeye ve yurttaşın ona neden itaat etmesi gerektiğine dair gerekçeler oluşturmaya çalıştı. Yeni bir ahlaki toplum için yeni bir ahlaki insan yaratmak istedi.

Rousseau hiç kuşkusuz özgürlüğe toplumsal hayatın temeli olarak öncelik verdi ve pek çok eserde bireyselliği övdü.[50] Eğitim konusundaki tezinin, *Emile*'in (1762) daha başında şu ünlü sözler yer alır: "Doğanın yaratıcısının elinden çıkan her şey iyi, insanın elinden çıkan her şey yozdur."[51] Bu duruma bir çare olarak, çocuğu yozlaşmış toplumdan tecrit ederek yetiştirmek için "düzenlenmiş özgürlük" sistemi istiyordu. Rousseau'ya göre eğitimin amacı, merak uyandırmak ve akıl yürütmek olmalıdır ve öğrenimi teşvik etmenin en iyi yolu yaparak öğrenmeyi sağlamaktır. Godwin ve Kropotkin'i etkileyen mesaj buydu.

Ancak eğitimdeki liberter hedeflerine ve özerk birey yaratma arzusuna rağmen Rousseau otoriter araçlara geri döner. Onun ideal öğretmeni tam yetkili bir kukla ustasıdır; bilmesine imkân vermeden çocuğu yönlendirir ve ona belirli bir düşünce tarzını dayatmaya çalışır. Sonunda Emile, ustasına psikolojik olarak bağlanır ve ondan kurtulamaz. Öğretmen sonunda otoritesinden vazgeçer ve sorumluluğu onun yeni eşine -"şimdiden sonraki gözetmenin"- devreder, ama uysal genç çift ondan "tavsiyede bulunmasını" ve onları "yönetme"ye devam etmesini ister.[52]

49 Godwin, *Political Justice* (1798), der. Isaac Kramnick, Penguin, Harmondsworth, 1976, s. 496-7.
50 Bkz. Ronald Grimsley, *The Philosophy of Rousseau*, Oxford University Press, 1973, s. 91, 115; Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Wildwood House, 1973, II, 534.
51 Rousseau, *Emile ou de l'éducation* (1762), Garnier-Flammarion, Paris, 1966, s. 35.
52 *Age*, s. 628, 629.

Rousseau ahlak ile siyaset arasında yakın bir bağlantı görüyor ve toplumu bireyler aracılığıyla, bireyleri de toplum aracılığıyla incelemek gerektiğine inanıyordu. *Emile* ile aynı yıl yayımlanan *Toplumsal Sözleşme*'sinde, insanların birbirinin iradesine tabi olmadan ortak bir topluluk içinde yaşamanın avantajından yararlanabilecekleri ve "her bir kişinin, kendisini herkesle birleştirirken, sadece kendisine itaat edebileceği ve önceki kadar özgür kalabileceği" bir yol bulmaya çalıştı.[53] Bu paradoksa, siyasal meşruluğu sağlayacak bir anayasa temelinde hazırlanacak yeni bir toplumsal sözleşmeyle çözüm buldu.

Rousseau'nun düşüncesindeki demokratik yön, halk egemenliğini savunmasından kaynaklanır. Halk ilk ve son mercidir; yasama gücü onunla var olur. Bu yön, Rousseau'nun halkın kendi siyasetlerini formüllendirmesi ve kararlaştırması konusundaki ısrarında da görülür.

> Egemenlik, devredilemez olduğu için temsil edilemez; özünde halkın iradesinde yatar ve bu irade temsile bağlanamaz. Ya vardır ya da yoktur; ikisinin arası bir durum söz konusu değildir. Bu nedenle, halkın vekilleri onun temsilcileri değildirler ve olamazlar: onlar sadece görevlidirler ve hiçbir kesin edimde bulunamazlar. Halkın onaylamadığı her yasa geçersiz ve hükümsüzdür -aslında yasa değildir. İngiltere halkı kendisini özgür kabul eder; ancak bu büyük bir hatadır; onlar sadece parlamento üyelerinin seçimi sırasında özgür olurlar. Seçim bittiği anda kölelik başlar. Halk artık bir hiçtir. Yararlandıkları özgürlük anının bu kadar kısa olması, aslında o özgürlüğü kaybetmeye müstahak olduklarını gösterir.[54]

Toplumsal sözleşme yapılınca birey bütün haklarını topluluğun bütününe devretmekle yükümlü olur ve toplumun ortak çıkarlarını ifade edecek ve genel faydayı gerçekleştirecek "genel irade"nin yüksek yönetimi altında ortaklığa katılır. Genel iradenin kesin niteliği belirsizliğini korur; bu herkesin iradesinden ya da özel çıkarların toplamından daha fazla bir şeydir ve insanlar ortak çıkarlarını dikkate aldıkları zaman oluşur. Bu nosyondan hareketle Rousseau, halk egemenliğinin hüküm sürmesi için gerekli olan yolu keşfettiğine inandı. Ancak Rousseau'ya göre, ortaklık

53 Rousseau, *The Social Contract*, s. 174.
54 *Age*, s. 240.

yasası anonim ve kolektif bir yapı, "ahlaki bir kişi"den çok "kamusal bir kişi" yaratıyordu. Pratikte bu, bireyin topluluğa bütünüyle katılması anlamına geliyordu: her yurttaş, bütün doğal haklarını (yaşama ve mülkiyet hakkı da dahil) "toplum"a devretmekle yükümlü olacaktı.

Rousseau, hükümeti, yürütmeyi sağlayan ve geri çağrılabilir "bir komisyon ... yurttaşlar ile Egemen arasında oluşan aracı niteliğinde bir yapı" olarak tanımlar. Bu yapı, yasaların yürütülmesinden sorumludur. Belirli bir hükümet tipinin uygulanması konusunda doktriner bir tutumu yoktu, farklı ülkeler için farklı formların uygun olduğunu öne sürdü. Pratikte, küçük Devletleri tercih etti ve Polonya için federal bir Devlet ve seçilmiş bir monarşi önerdi.

Ne var ki, Rousseau'nun Devletinin kısa süre içinde her şeyi kapsayacağı ortaya çıkar. Bu Devlet, genel iradeyi yorumlayan ve tıpkı Emile'in öğretmeni gibi, halkı kendisi için iyi olana doğru yönlendiren olağanüstü bir insan ya da bir grup insandan oluşan bir "kanun koyucu" tarafından kurulacaktır. Ayrıca Rousseau, "Devlet büyüdükçe özgürlük küçülür" görüşünü öne sürer, çünkü bu durumda hükümetin daha katı olması gerekir. Ahlakı korumak için sansür uygulanacak ve Devlet'in uygarlık dininin maddelerine inanmadıklarını eylemleriyle ortaya koyanlara ölüm cezası verilecektir. "Despotluk sıcak iklimlere, barbarlık soğuk ülkelere ve iyi yönetim ılımlı bölgelere uygun düşer"[55] dediğinde Rousseau, Avrupa merkezli yaklaşımını da ortaya koymuş olur.

Eşitlik ve halk egemenliğine ilişkin bütün kaygılarına rağmen Rousseau'nun önerdiği toplumsal sözleşme bir "özgür insanlar toplumu"na varmaktan uzaktır.[56] Tam aksine, açıkça mutlak ve her şeye gücü yeten bir Devlet kurma tarifidir. Anonim Devlet içinde hiçbir kısmi topluma izin vermez ve azınlıklar için hiçbir güvence yoktur. Çoğunluktan farklı olan bireyi uyum sağlamadığı için utanç ve suçluluk duyacağı tam bir ittifak bekler. Ayrıca, "İnsan özgür doğmuştur; ve her yerde zincire vurulmuştur" ve "Özgürlükten vazgeçmek, insan olmaktan vazgeçmektir" gibi görüşleri cesaretle savunan adam, itaatsiz yurttaşın kendi çıkarını anlamasını ve genel iradeye tabi kılınmasını sağla-

55 *Age*, s. 208-9, 210, 228.
56 Gay, *The Enlightment*, II, s. 549.

mak için "özgürlüğe zorlanacağı"nı öne sürerek, bütün bir zorbalar kuşağına gerekçe sağlar.[57] Genel irade Rousseau'nun elinde her şeyi tüketen ahlaki bir zorunluluk, "herkesin iyiliği için herkesin söz hakkı" haline gelir. Bu, özgür erkeklere ve kadınlara değil, sadece Emile'e uygun bir toplum olacaktır.

Godwin'in gözlemlediği gibi, "üstün dehası" *Contrat social*'inde (Toplumsal Sözleşme, 1762) ve *Considération sur le government de Pologne*'sinde (Polonya Hükümeti Üzerine Düşünceler, 1771) Rousseau'yu terk etmiştir.[58] Büyük liberter bireyci, sonunda otoriter ve totaliter demokrasinin bir savunucusu; Bakunin'in sözleriyle, "modern gericiliğin gerçek yaratıcısı" haline geldi.[59] Rousseau'nun genel irade nosyonu, gerçekleşmesi imkânsız bir soyutlamadır ve görülmemiş bir ittifakı gerektirir. Devlet yönetiminin sürmesi için siyasal sahtekârlığı savunmakla kalmaz, yazıları da hukuk kurallarına dair övgülerle doludur.[60]

Rousseau özgürlüğün kendisi için her şeyden daha değerli olduğunu tekrar tekrar belirtir. Ancak özgürlükten ne anladığı pek belli değildir. En azından üç tür özgürlükten söz eder -doğal, bireysel ve ahlaki özgürlük.[61] Doğal durumda insanlar doğal özgürlüğe sahiptirler, yani birbirlerine bağımlı değildirler. Ama henüz ahlaki varlıklar da değildirler ve gerçek bir özgürlük anlayışına sahip olamazlar. Rousseau sivil toplumda, kişinin özgür kalarak başkalarıyla birlikte olabileceği bir topluluk formu keşfedebileceğini umdu ve çözümün insanın bizzat yaptığı yasalara itaat etmesinde olduğuna inandı. Bu durumda bireysel özgürlük yasalarca yasaklanmayan şeyi yapma hakkı haline gelir. Ahlaki toplumda var olan ahlaki özgürlük de kendiliğinden dayatılan yasalara itaattir- "kendimiz için oluşturduğumuz bir yasaya itaat."[62]

Rousseau'nun özgürlüğü ele alış tarzı hiç kuşkusuz ince bir

57 Rousseau, *The Social Contract*, s. 165, 170, 177.

58 Godwin, *Political Justice*, *op. cit*, s. 497n.

59 Bakunin, alıntı, Rocker, *Nationalism and Culture*, *op. cit*, s. 162-3. Ayrıca Bkz. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), Sphere, 1970, s. 38-9.

60 Bkz. Judith N. Shklar, "Rousseau's Images of Authority", *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, der. Maurice Cranston & R. S. Peters, Anchor, New York, 1972, s. 341.

61 Bkz. John Plamenatz, "On le forvera d'etre libre", s. 323-4.

62 Rousseau, *The Social Contract*, s. 178.

zekâyı yansıtır, ancak otoriter sofistlerin özgürlük âşığı liberaller olarak kılık değiştirmelerine yol açar. Rousseau, hem özgür hem de bağımlı olmanın mantıksal bakımdan saçma, pratikte ise imkânsız olduğunu anlayamadı. Nihai olarak anarşistlerden kopar, çünkü ona göre yasa köleleştirici değil, özgürleştiricidir. Bazı anarşistler özgürlüğü, kişinin tutkulardan ve içgüdülerden özgür olması ya da kendi kendisinin efendisi olması anlamında bir öz disiplin formu olarak tanımlayabilirler, ancak hiçbiri onu, Devlet'in zorla kabul ettirdiği yüksek bir yasaya itaat olarak kabul etmeyecektir.

Rousseau'nun özgürlük aşkı ile kendi toplumuna kişisel isyanı bağlamında geliştirdiği otorite arzusunun oluşturduğu paradoksu anlamak mümkündür. İsviçreli bir saatçinin oğlu olan Rousseau, uşak, sekreter ve yazar olarak geçirdiği ilginç hayatı boyunca, çığırından çıkmış gibi görünen bir dünyada yalnız bir birey olmanın yol açtığı modern anksiyeteyi yaşadı. Daima kişisel bağımsızlığını savunma eğiliminde oldu, ama denetleyici bir baba figürüne de özlem duydu. Kendi toplumunun dışına sürülmüş ve ona yabancılaşmış biri olarak gerçekten bütünlüklü bir toplum aradı. Rousseau güçlü ve zayıf yanlarıyla içinde yaşadığımız çağdan söz eder.

Ancak bu, kişiliğinde ve düşüncesinde yer alan otoriter yönü mazur göstermez. Görüşlerinde ve sözgelişi kadınları ele alış tarzında güçlü bir patriyarkal ve şovenist eğilim taşıdığı açıktır. Metres-hamilerinin hâkimiyetine içerlemekle kalmamış, kendi hizmetçi-metresine de çok kötü davranmış, kendi çocuklarıyla birlikte onun çocuklarını da yetimhaneye göndermiştir. Kadınları daima "itaat etmesi gereken cins" olarak gördü.[63] Eğitim konusunu ele aldığı beş kitabın dördü Emile'in eğitimine ayrılırken, sadece biri, daha sonra kendi uysal hizmetçisi olan kızın yetiştirilmesiyle ilgilidir. "Kadın hoşa gitmek ve tabi kılınmak için yaratıldı" ve "kendisini erkek için kabul edilebilir hale getirmelidir" diyor, bunun bir doğa yasası olduğunu düşünüyordu.[64] Ona göre, erkeğin faal ve güçlü olduğu yerde, kadın zayıf ve güçsüzdür.

Godwin sonraki Rousseau'dan yüz çevirirken, Fransız Devrimi'nin en kanlı döneminde diktatör Robespierre'in onu azizlik

63 Rousseau, "Discourse on the Origin of Inequality", s. 70.

64 Rousseau, *Emile*, s. 466.

mertebesine yükseltmesi şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte Rousseau, mülkiyet ile hükümet arasındaki yakın bağlantıyı vurguladığı, toplumsal eşitsizliğe saldırdığı, elitist kültürü eleştirdiği, halk demokrasisi ve egemenlikle ilgilendiği, insanların doğuştan iyi olduğuna inandığı ve doğaya yakın basit bir hayatı övdüğü için anarşist gelenek içinde önemli bir yeri hak eder. Batı uygarlığının yol açtığı psikolojik bozuklukların, özellikle insanları endişeli, huzursuz ve ikiyüzlü kılma tarzlarının tamamen farkındaydı. İnsanlığın bütün potansiyelini gerçekleştirememesine, modern insanın hem kendi benliğine hem de topluma yabancılaşmasına dair tarihin kaydettiği üzücü sonuçları ortaya koydu. Rousseau, yazıları ve hayatıyla, doğanın insanları özgür kıldığını, fakat insanların birbirlerini köleleştirmeye hazır olduğunu kanıtladı. Demokrasiye liberter ve otoriter yaklaşımlar arasındaki, nihayet on dokuzuncu yüzyılda sosyalist hareketin anarşist ve Devletçi kanatlara bölünmesine yol açan gerilimleri, Aydınlanmanın öteki yazarlarından çok daha fazla açığa vurdu.

10
İngiliz Aydınlanması

İngiliz Devrimi'nin 1660'ta çöküşü ve monarşinin restorasyonundan sonra, Britanya'da liberter teorinin gelişimi için gerekli olan toplumsal ve entelektüel zemin iyice daraldı. Kralın iktidarını sorgulayan 1688'in "Şanlı Devrimi"nden sonra parlamenter demokrasi kuruldu ve o zamandan beri varlığını sürdürdü. Sağduyu ve ılımlılığın filozofu John Locke bu olayı temize çıkardı ve liberal hükümet savunusunun temelini attı.

Locke'a göre "doğal durum" bir "mükemmel özgürlük" durumudur, ancak eşit insanlar arasındaki kaba rekabet hayatı belirsizleştirir, mülkiyet ilişkilerini ise istikrarsızlaştırır. İnsanlar bu yüzden, hayatı, özgürlüğü ve mülkiyeti koruyabilmek için hükümete ve yasalara ihtiyaç duymuşlardır. Bunların içinde en önemlisi mülkiyetti, çünkü Locke'a göre, hayat ve özgürlük kişisel mülkiyetin bir formu olarak da görülebilirdi. Bu yüzden mülkiyetten güvenlik içinde yararlanmayı sağlayan yasaları yapacak bir hükümet kurmaları için insanlara kendi aralarında bir toplumsal sözleşme yapmalarını tavsiye etti. "Siyasal iktidarı, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası ve daha hafif cezalar öngören yasalar çıkarma ve bu yasaların uygulanması için topluluğun gücünü kullanma hakkı olarak anlıyorum."[1] Locke,

1 Locke, *Two Treatises of Civil Government*, s. 118.

servetin sadece emekle yaratıldığını kabul ediyor, ancak mülk sahiplerinin kendi hizmetkâr ve kölelerinin emeğiyle yaratılan servete el koymalarını da meşru görüyordu.

Bu görüş kralların kutsal hakkını savunan teoride bir ilerlemeyi temsil ediyordu. Ancak Locke, öne sürdüğü görüşlerle, iktidarı toprak sahibi aristokrasiden almak isteyen oluşum halindeki orta sınıfın ideolojisini özetlemiş oluyordu. Aslında bu, özel mülk sahipliğini kutsal gören bir "sahip olma bireyciliği" teorisiydi.[2] İdeoloji, nihai ifadesini, insanların (daha doğrusu erkek Avrupalıların) özgür ve eşit doğduklarını, "hayatı, özgürlüğü ve mutluluğu gözetme" hakkına sahip olduklarını kabul eden 1776 Amerikan Anayasası'nda bulacaktı.

Jonathan Swift

Locke, akıl yürütme yoluyla klasik liberal hükümet savunusunu geliştirirken, on sekizinci yüzyılın başında Jonathan Swift, düşsel yazılarında anarşist fikirlerle uğraşıyordu. Anglo-İrlandalı bir Tory ve bir Katedral Başrahibi olan Swift'i liberter bir düşünür olarak ele almak ilk bakışta tuhaf kaçabilir. Swift "özgürlük"le esas olarak parlamenter bir monarşide yaşayan yurttaşların durumunu kastediyordu.[3] Bu görüşü Locke ile paylaşıyor, ancak oy hakkını sadece büyük toprak sahipleriyle sınırlamak istiyordu. Ayrıca Swift yazılarında çoğu kez kinik bir merdümgiriz olarak görünür. Sözgelişi, İngiliz halkının büyük bir bölümünün "Doğanın yeryüzünde kaynaşıp durmaları yüzünden daima acı çektiği en zararlı küçük iğrenç haşarat Irkı" olduğunu söylüyordu.[4] Ancak Swift insanlığa yeterince değer vermemiş, zaaf ve kusurları yüzünden onları azarlamak için vahşi bir alaycılığa başvurmuş olsa da, hiç kuşkusuz, onların aydınlanmaları ve iyilikleri için yazdı. Tiranlıktan nefret etti ve özellikle İrlanda'daki İngiliz emperyalizmine her zaman karşı çıktı.

Avrupalı gezginlerin yabancı diyarlara ilişkin yeni değerlendirmelerinden esinlenen Swift, *Gulliver'in Seyahatleri*'nde

2 Bkz. C. B. Macpherson, *The Theory of Posessive Individualism*, Oxford University Press, 1962.

3 Bkz. Irvin Ehrenpreis, "Swift on Liberty (1952)", *Swift*, der. A. Norman Jeffares, Aurora, Nashville/Londra, 1970, s. 59-60.

4 Jonathan Swift, *Gulliver's Travels and Other Wtitings*, der. Ricardo Quintana, The Modern Library, New York, 1958, s. 101.

(1726), popüler düşsel seyahat tarzını kullanarak fantezi bir eser yarattı ve çağının değerlerine şiddetle saldırdı. Middleton Murry, *Gulliver'in Seyahatleri*'ni "bugüne dek insanlığa karşı gerçekleştirilen en vahşi saldırı" olarak niteledi.[5] Gulliver başarısız geçmiş seyahatlerden sonra çağının hâkim değerlerine sövüp sayarak İngiltere'ye dönmüş, düş kırıklığı içinde bir aristokrattı.

Swift kendi ülkesinin kötülük ve budalalıklarını eleştirmek için bir dizi ütopya ve karşı-ütopya kullanır. Söz gelişi Lilliput'ta toplum ile siyasal gösteriş sergileyenler arasında katı bir ayrım vardır. Brobdingnag'ta ülke sakinleri çok ağır çalışırlar, isteklerin çok az, erdemlerin basit olduğu bir hayat sürerler. Yasaları alfabedeki harflerin sayısını aşmaz. Uçan Laputa adasıyla, doğrudan İngiltere ve İrlanda hicvedilir.

Ancak en ilginç seyahat IV. kitapta Gulliver'in Hoyunimlerin ülkesine yaptığı seyahattir. Burada, yasaları, hükümeti, ticareti ve savaşıyla Avrupa Devletlerine karşı bir saldırı başlatır. Genellikle eserin baştan sona ütopyacı olduğu, Swift'in ise olabildiğince ironik ve belirsiz olduğu düşünülmüştür. Ancak Godwin bu anarşist arkadyadan derin biçimde etkilendi ve Swift'in, "doğru siyasal adalet ilkeleri konusunda, geçmiş ya da çağdaş herhangi bir yazardan çok daha derin bir içgörü"ye sahip olduğunu öne sürdü.[6]

Swift, Yahoo'ları anlatırken kuşkusuz bazı insanların bozulmuş ve vahşi doğasını hicveder. İnsan görünümündeki bu kıllı yaratıklar paragöz, huysuz, inatçı, kurnaz ve tutkuludurlar. Yiyecek ve parlak taşlar için kavga eder, birbirleriyle sürekli dalaşırlar. Şiddet içeren olumsuz düzensizlik ve kargaşa anlamında bir "anarşi" içinde yaşarlar. Locke'un değil, daha çok Hobbes'un "doğal durum"una uygun bir hayat sürerler.

Swift, kıyaslama yoluyla Hoyunimleri, akılcı yaratıkları yönetmek için aklın yeterli olduğuna inanan onurlu atlar gibi sunar: "Doğa ve Akıl, akıllı bir hayvan için yeterli rehberlerdir; bize ne yapmamız ve neden kaçınmamız gerektiğini gösterirler."[7] Ancak onların aklı, bir çözümleme aracı ya da gözlemlenen olgulardan mantıksal sonuçlar çıkarma gücü değil, daha çok soğuk bir sağduyu organı gibidir. Evrensel iyiliğin ve mükemmel bir içtenliğin sergilendiği bir toplumda yaşarlar. Aynı zamanda

5 J. Middleton Murray, *Swift*, Longman, Green & Co., 1966, s. 5.

6 Godwin, *Political Justice*, G. D & J. Robinson, 1789 bsk., II, 209n.

7 Swift, *Gulliver's Travels*, s. 202.

ilkel komünizmin altın çağında yaşarlar; metal ve kumaş kullanmazlar, ihtiyaçları pek azdır. Temel düsturları doğanın her şeyi kolayca tatmin edebildiğidir. Halk, ahlaki kısıtlama ve feragatle denetlenir. Erkekler ve kadınlar, ılımlılığı, endüstri, egzersiz ve temizliği teşvik eden bir eğitimden geçerler.

Hoyunimler kendilerini yönetebildikleri için, siyasal otoriteye, yasalara ve baskıya ihtiyaç duymazlar. Hükümet, bölüşüme eşgüdüm sağlamak ve nüfus artışını düzenlemek için dört yılda bir beş ya da altı gün toplanan temsili ve periyodik bir bütün ulus konseyine indirgenmiştir. Bütün kararlarda oybirliği sağlamaya çalışırlar. Konsey yasa çıkarmaz, sadece teşvik edici kararlar alır, çünkü "tavsiye ve teşvik dışında, akılcı bir yaratığın nasıl zorlanabileceğine dair herhangi bir anlayış"a sahip değildirler; zira hiç kimse akılcı bir yaratık olma iddiasından vazgeçmedikçe itaatsizlik edemez."[8] Böylece toplum, yasalarla değil, herkesin gönüllü olarak kabul ettiği "aklın" emirleriyle yönetilir. Guliver bu anarşist toplumu şu sözlerle yüceltir:

> Herhangi bir büyük adam ya da onun yardakçısından çıkar sağlamak için rüşvet verildiğine, yağ çekildiğine ya da pezevenklik edildiğine hiç rastlamadım. Dolandırıcılık ya da zulme karşı korunmaya ihtiyacım olmadı. Burada ne bedenimi tahrip eden hekimler ne de bahtımı karartan avukatlar; ne sözlerimi ve eylemlerimi izleyen muhbirler ne de yalancı şahitler var. Burada ne ukalalar, eleştirmenler, arkadan konuşanlar, yankesiciler, haydutlar, ev hırsızları, savcılar, genelev patronları, soytarılar, kumarbazlar, siyasetçiler, nüktedanlar, huysuzlar, gevezeler, tartışmacılar, tecavüzcüler, katiller, soyguncular, virtüözler var; ne de parti ve hizip liderleri ya da taraftarları, baştan çıkararak ya da örnek olarak insanları kötü alışkanlıklara teşvik edenler var. Burada zindan, balta, darağacı, kırbaçlama yeri ve teşhir aleti de yok.[9]

Bu anarşist ütopyanın oldukça olumsuz bazı yönleri de vardır. Toplum birimi güçlü biçimde patriyarkal ailedir ve ekonomi Yahooların emeğine dayanır. Akılcı Hoyunimler insan sıcaklığı taşımazlar, tutkuları yoktur ve kesinlikle çilecidirler. Cinsel anlamda âşık olmazlar ve çocuklarına karşı kayıtsızdırlar. Ekonomi taş devrinden kalmadır. Bilim ve teknolojinin gelişmesinde kimsenin çıkarı yoktur: ülkelerinde ne tekerlek vardır ne de metal. Bütün bunlara rağmen, Swift'in Hoyunimleri ideal varlıklar olarak sunmasında muhtemelen sinsi bir alaycılık vardır. Ancak Gulliver ülkesi İngiltere'ye döndüğünde, atının kokusunu ve dostluğunu ailesine tercih eder ve Hoyunimler arasında öğrendiği "mükemmel erdem dersleri"ni uygulamaya çalışır.

8 *Age*, s. 229.
9 *Age*, s. 226.

George Orwell, Swift'in zaman zaman "bir tür anarşist" olduğunu ve *Gulliverin Seyahatleri*'nin IV. kitabının bir anarşist toplumu anlattığını öne sürer. Ancak ona göre kitap, anarşist ya da barışçı toplumda üstü kapalı olarak var olduğunu iddia ettiği totaliter eğilimi de canlandırmaktadır. Davranışın yegâne hakemi, bazı durumlarda herhangi bir hukuk sisteminden daha az hoşgörülü olabilen kamuoyudur: "İnsanlar 'yapmayacaksın' ile yönetildikleri zaman, birey biraz dışmerkezli davranabilir: Sözde 'sevgi' ve 'akıl'la yönetildiği zaman ise herkes gibi düşünme ve davranma çabası gösterdiği için sürekli bir baskı altında yaşar."

Hoyunimler hemen her konuda oybirliği aradıkları için, dillerinde "fikir" sözcüğü yoktur ve konuşurken farklı duyguları ifade etmezler. Orwell bunun "totaliter örgütlenmenin en yüksek evresi" olduğunu öne sürecek kadar ileri gider.[10] Genel olarak anarşizme ve barışçılığa saldırmak için Hoyunim toplumu örneğini kullanır. Ancak Hoyunimler muhalifleri idam etmezler ve insanları belirli bir düşünce ya da eyleme zorlamazlar.

Orwell'in aklın potansiyel tiranlığıyla ilgili görüşleri daha da anlamlıdır. Hoyunimlerin akılcı toplumunda kişisel huylara ya da tuhaf zevklere yer olmayacaktır. Kimse dilinin ucuna geleni söyleyemeyecek ya da komşusuna, cehenneme kadar yolun var, diyemeyecektir. Ancak Orwell, Yahoo insanlığının aksine, Hoyunimlerin gerçekten akıl tarafından yönetildikleri noktasını gözden kaçırmaktadır. Onlara göre, akıl ve duygu, vicdan ve arzu arasında herhangi bir çatışma yoktur. Doğruluk, evrensel ve apaçık olduğu için, saf anlamda akılcı varlıklar kaçınılmaz olarak onu kabul eder ve ona uygun biçimde davranırlar. Godwin yüzyılın sonunda aynı noktayı işaret edecekti.

Swift'in konumu hiç kuşkusuz belirsiz ve paradoksaldır. Kendisi zaman zaman akılcı bir anarşist gibi görünen bir Tory ve bir Katedral Başrahibi'dir. Irlanda'ya yerleşen bir İngiliz ailenin

10 George Orwell, "Politics vs. Literature: An Examination of Gulliver's Travels" (1950), *Swift*, der., A. Norman Jeffares, *op. cit.*, s. 2

oğlu olan Swift, İrlanda'nın ekonomik bağımsızlığını istedi. İnsan türünü küçümsediyse de, onun gelişmesi için büyük acılar çekti. Orwell, Swift'in "özgürlüğe inanmazken otoriteyi küçümseyen, aristokrasinin yozlaşmış ve rezil olduğunu apaçık görürken aristokrat bakış açısını muhafaza eden bir Tory anarşisti" olduğunu söylerken, onun konumundaki belirsizliği gayet iyi yakalar.[11] Bununla birlikte, Swift'in Hoyunimlerin ülkesine ilişkin anlattıkları, ne kadar kusurlu olursa olsun, gerçekten liberterdir. Kendiliğinden işleyen hükümetsiz bir düzende "doğal durum" anlayışı, pekâlâ Hobbes'un romantik evrensel savaş mitinden çok daha doğru olabilir. Bu nedenledir ki, ilk büyük anarşist düşünür William Godwin, Hoyunimler'in *Ülkesine Seyahat*'i "insan dehasının en erdemli, liberal ve aydınlanmış örneklerinden biri" olarak betimlemiştir.[12]

Edmund Burke

En edebi tarihçiler bile, anarşizmin uygulanabilirliğini anlayamadıkları için, büyük yazarların özgür bir toplumu savunan eserlerinin olsa olsa ironik olması gerektiğini değişik biçimlerde öne sürerler. Bu durum Swift ve Edmund Burke için de geçerlidir. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler, 1790) adlı eserinde her türlü yeniliğe saldırısıyla anılmıştır, ancak gençliğinde Amerikan bağımsızlığını destekleyen ve iktisadi reformu savunan liberal bir Whig olduğu genellikle unutulur. Ayrıca kendisi, on sekizinci yüzyılda en güçlü anarşist toplum tezlerinden birini ortaya koyan *A Vindication of Natural Society*'yi (Bir Doğal Toplum Savunusu, 1756) yazmıştır. Taoistler ve Fransız *filozoflarıyla* paylaştığı başlangıç noktası, "kendi haline bırakıldığı takdirde en iyi ve en emin Rehber" olan doğaya duyulan güvendir.[13]

Doğal durumdaki insanlar, özgün olarak, "öteki türlerden olan kardeşleriyle tam bir eşitlik içinde" ve tamamen vejetaryen olarak yaşıyorlardı. Bu "doğal" toplum içinde "doğal iştah ve içgüdüleri"nin gereğini yaptılar; "herhangi bir olumlu kurum içinde" değildiler. Akılla yönetilen bu insanların dışsal hükümete ihtiyaçları yoktu: "Düşünmeye ve eylemeye sadece Akıl ve Doğa ile başlarız."[14] Ne yazık ki insanlar doğaya rehberlik etmek için yapay kurallar icat etmişler, doğaya ters düşen ve aklı kısıtlayan yasalarla bir arada tutulan bir siyasal toplum yaratmışlardır. Din ve hükümet yakından bağlantılı olduğu için, hükümet bir kez gerekli görüldüğünde, yapay bir dini ve "Kilise Yönetimi Adı Altında Eklesiastik Tiranlığı" da beraberinde getirmiştir.[15]

Burke, siyasal düzenlemelerin toplumsal çatışma yarattığını ve doğal durumda ordu kurmak imkânsız olduğu için siyasal toplumun savaşlardan da sorumlu olduğunu öne sürer. Nitekim, "Bütün İmparatorluklar kanla birleştirilmiştir." İnsanlığın yapay biçimde ayrı gruplara bölünmesi kin ve anlaşmazlık üretir. Ve doğal durumdaki insan kendi emeğiyle orantılı bir servet edinirken, hükümeti olan yapay toplum durumunda, değişmez yasa şudur: "En çok emek harcayanlar en azından yararlanırlar ve hiç emek harcamayanlar Zevklerin En Çoğu'na sahip olurlar."[16]

Burke, farklı hükümet biçimlerini -despotluk, aristokrasi ve demokrasi- inceler, ancak hepsini eksik bulur. Demokrasi tercih edilebilir olsa da, bütün hükümetlerin kendilerine destek sağlamak için sıklıkla adaleti ihlal etmek zorunda kaldıklarını öne sürer. Böylece şu anarşist sonuca varır: "Yapay Hükümet'in aslında iyi olduğunu, benim kavgamın onun İstismar edilmesiyle ilgili olduğunu boş yere söyleme bana. O şey! O şey'in kendisidir İstismar!" Bütün yapay yasaları ve kilise ile Devlet'in ittifakını reddeden Burke, dokunaklı ve güçlü eserinin sonunda şöyle der: "Onların 'Toplum Düşleri'ni, Din anlayışlarıyla birlikte terk etmeli ve kendimiz için mükemmel özgürlüğü savunmalıyız."[17]

Burke, Fransız Devrimi'nden sonra Tory olup her türlü ilerlemeye karşı gürlediğinde, *Doğal Toplum Savunusu*'nu bir gençlik çılgınlığı olarak reddetti. Yorumcular bu kitapta Burke'ün Bolingbroke tarzı parodi yapmaya çalıştığını öne sürerek aynı tutumu benimsemişlerdir. Ancak Burke'ün ironik maksatını keşfeden Godwin onu ciddiye aldı. *An Enquiry Concerning Political Justice*'de (Siyasal Adalete İlişkin Bir Araştırma, 1793) siyasal

11 *Age*, s. 202. Orwell, hem Tolstoy'un hem de Swift'in "otoriter bir zihniyeti yansıtan aynı anarşist bakış açısı"na sahip olduğunu da ekler, *age*, s. 203.

12 Alıntı, William Godwin, *age*, s. 49. Swift'in Godwin üzerindeki etkisi için Bkz. James A. Preu, *The Dean and the Anarchist*, Florida State University Press, Tallahassee, 1959.

13 Edmund Burke, *A Vindication of Natural Society*, M. Cooper, 1756, s. 3-4.

14 *Age*, s. 5, 8.

15 *Age*, s. 13.

16 *Age*, s. 90.

17 *Age*, s. 67, 104.

topluma karşı çıkan kendi görüşlerinden pek çoğunun rahatlıkla Burke'ün eserinde de -"mevcut siyasal kurumların taşıdığı kötülüklerin benzersiz bir mantık gücü ve parlak bir belagatle sergilendiği bir tez"[18]- yer alabileceğini kabul etti. Sonraki yüzyıl içinde, radikal sekülarist George Holyoake, Burke'ün eserini *The Inherent Evils of all State Governments Demonstrated* (Bütün Devlet Yönetimlerinin Kanıtlanmış Asli Kötülükleri, 1858) başlığı altında yeniden yayımladı. Editör, kitabın "bu güne kadar yazılmış en ciddi eserlerden biri" olduğunu coşkuyla ilan etti ve bir ek yazarak, Burke'ün "Devlet yönetimleri kendi tebaasına gerçek özgürlüğü asla vermeyecektir" sözleriyle ifade ettiği büyük doğru"yu biraz daha açıklığa kavuşturmak için, Pierre-Joseph Proudhon ve Josiah Warren'e gönderme yaptı.[19]

Thomas Paine

1789'da Fransız Devrimi'nin patlak vermesi İngiliz tarihinin en büyük tartışmalarından birini tutuşturan kıvılcım oldu. Burke'ün *Reflections on the Revolution on France*'ı (Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler, 1790) Thomas Paine, Thomas Holcfort, William Godwin, Mary Wollstonecraft ve William Blake gibi radikallerin arasına bir bomba gibi düştü. İlk yanıtlar *Wollstonecraft*'tan geldi: *A Vindication of the Rights of Men* (İnsan Hakları Savunusu, 1790) ve yazarın ilk büyük feminist olarak ünlenmesini sağlayan *A Vindication of the Rights of Women* (Kadın Hakları Savunusu, 1792). Wollstonecraft, insan zihninin toplumsal cinsiyeti olmadığını, kadınların bağımsız olmaları ve eğitim görmeleri gerektiğini şiddetle savundu. Ancak, mirasın yol açtığı farklılıklara ve iktisadi eşitsizliklere saldırmakla birlikte, hükümetin doğal hakları koruyacak şekilde reformdan geçirilmesini istedi.

Paine de ünlü *Rights of Man*'inde (İnsan Hakları, 1791-1792) doğal haklar dilini kullandı, ancak liberter duyarlılığı onu anarşizmin sınırlarına getirdi. Norfolk-Thetfordlu bir Quakerın oğlu olan Paine, Sussex-Lewes'te vergi memuru olmadan önce Londra'da küçük çaplı ticaretle uğraştı. Quaker geçmişi hiç kuşkusuz sade üslubunu ve eşitlikçi duygularını güçlendirmenin yanı sıra, akıl ve vicdanın insanı doğruya ve erdeme götüren "içsel

18 Godwin, *Political Justice* (1789 bs.), *op. cit*, I. 3n.

19 Burke, *The Inherent Evils of all State Governments Demonstrated*, Holyoake & Co., 1858, Önsöz, s. iii, Ek, s. 59-60.

ışığı"na güvenmesini de sağladı. "Ne kitap okudum ne de başkalarının fikirlerin inceledim. Sadece kendim için düşündüm" diye övünmekten hoşlanırdı.[20] İnsanın temelde iyi olduğuna inanıyor ve dünyayı bir gözyaşı vadisi değil, bir zevk bahçesi olarak görüyordu. Kişisel özgürlük her şeyin üzerindeydi: "Bağımsızlık, benim mutluluğumdur" diye yazar olgunluk döneminde, "ve insan ya da mevki ayrımı yapmadan her şeyi olduğu gibi görürüm; benim ülkem dünyadır ve dinim iyilik yapmaktır."[21]

Paine yaşadığı sanayi çağının insanıydı. Newton'un evrensel yasalarla yönetilen bir makine olarak dünya anlayışını benimsedi. Aynı çözümsel yöntemi topluma ve doğaya uygulayarak her ikisinin de akla göre yeniden düzenlenebileceğini düşündü. Yıllarca nasıl demir bir köprü inşa etmeyi tasarladıysa, toplumu da aynı basit ve akılcı ilkelerle yeniden tasarlamaya çalıştı. O bir mekanikçi ve toplum mühendisiydi: "Arşimet'in mekanik güçler hakkında söyledikleri" diye yazıyordu, "akla ve özgürlüğe uygulanabilir: *Bir dayanak noktası bulabilirsek, dünyayı yerinden oynatabiliriz.*"[22]

Lewes'teki işinden ayrılan Paine, şansını Amerikan kolonilerinde denemeye karar verdi. Oraya varır varmaz günün toplumsal ve siyasal mücadelelerine atıldı. Doğrudan ve sağlam bir üslupla kadın özgürleşmesini savunan ve Afrika köleliğini ve hayvanlara kötü davranışı kınayan makaleler yazdı. 1775'te, kadınlara uygulanan yasal ve toplumsal ayrımcılığın sona ermesi için etkileyici çağrılar yaptı:

> En mutlu oldukları ülkelerde bile kadınların mal edinme arzuları kısıtlanmış; mutlak bir hükümranlıkla onlara hükmeden ve en ufak bir dışavurumu bile suç sayan fikir köleleri tarafından yasalarla özgürlük ve istençleri gasp edilmiş; hem tiranları hem de baştan çıkarıcıları olan yargıçlar tarafından her yandan kuşatılmışlardır ... tutumlarda ve yasalarda değişiklikler olsa da, derinlere yerleşmiş baskıcı toplumsal önyargılar her dakika ve her gün kadınların yolunu kesmektedir.[23]

20 Thomas Paine, *Rights of Man*, der. Henry Collins, Penguin, Harmondsworth, 1971, s. 241.

21 *Age*, s. 250.

22 *Age*, s. 181.

23 Thomas Paine, "An Occasional Letter to the Female Sex" (1775), *The Writings of Thomas Paine*, der. M. D. Conway & C. Putnam, New York, 1906, II. 60.

Ne var ki Paine ancak bir sonraki yıl, on üç koloninin İngiltere'den tam bağımsızlığını istediği ilk eseri *Common Sense* ile (Sağduyu, 1776) önem kazandı. İngiltere'nin boyunduruğundan halk savaşıyla kurtulmayı savundu ve böylece Amerika'nın bir özgürlükler ülkesi ve Avrupalı tiranların baskısı altında yaşayan halklara bir esin kaynağı olacağını umdu. Şu çağrı onun enternasyonalizmini ve özgürlük aşkını çok iyi yansıtır:

> İnsanları seveceksin! Sadece zorbaya değil, zorbalığın her türlüsüne karşı çıkacaksın! Eski dünyanın her noktasında zulüm var. Bütün dünya özgürlük peşinde. Asya ve Afrika uzun süredir özgürlükten yoksun. Avrupa ona bir yabancıymış gibi bakıyor ve İngiltere onu kendisinden uzak tutmaya çalışıyor. O firariyi aranıza alın ve vakit geç olmadan insanlığa bir sığınak hazırlayın.[24]

Amerikan Devrimi deneyimi Paine'i çok etkilemişti. Koloni hükümetinin dağıtılmasından sonra ve yeni bir anayasanın hazırlanmasından önce Amerikan toplumunun düzenli yapısı ve adabı onu derinden etkiledi. *Sağduyu*'nun ünlü girişinde toplum ile hükümet arasında ayrım yapan geleceğin anarşistlerini andırır. Bu ikisinin sadece farklı olmakla kalmadığını, kökenlerinin de farklı olduğunu düşünüyordu:

> Toplumu ihtiyaçlarımız, hükümeti ise kötülüklerimiz üretir. Birincisi sevecenliğimizi birleştirerek mutluluğumuzu *olumlu* biçimde, ikincisi ise kötülüğümüzü kısıtlayarak onu *olumsuz* biçimde geliştirir. Biri ilişkiyi teşvik eder, diğeri farklılıklar yaratır. Birincisi koruyucu, ikincisi cezalandırıcıdır.
>
> Her Devlette toplum bir nimettir, ama hükümet en iyi durumda bile zorunlu bir kötülük; daha kötü durumdaysa katlanılmaz bir şeydir; *bir hükümet yüzünden* acı çektiğimiz ya da *hükümetsiz* bir ülkede yaşayabileceğimiz sefalete maruz kaldığımız zaman, acı çekmemize neden olan aracı kendi ellerimizle yarattığımız düşüncesi, başımıza gelen felaketleri daha da ağırlaştırır. Hükümet, tıpkı bir elbise gibi, kaybolan masumiyetin bir nişanıdır; kralların sarayları cennet bahçelerinin harabeleri üzerinde yükselir. Vicdanın dürtüleri açık ve birörnektir; ona karşı konulmaz biçimde itaat edilmesi halinde, insanın başka bir kanun koyucuya ihtiyacı kalmaz.[25]

24 Paine, *Common Sense*, s. 100.

25 *Age*, s. 65.

Ancak Amerikan kolonistlerinin kendi işlerini hükümet olmaksızın barışçı biçimde örgütleme örneğine rağmen, Paine, yaşama, özgürlük ve mutlu olma haklarını garanti altına alacak bir anayasa temelinde asgari bir hükümetin kurulması için halkın bir sözleşme yapması gerektiğine inanıyordu.

Paine, Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın başarıya ulaşmasından sonra demir köprüsünü inşa etme umuduyla İngiltere'ye döndü. 1789'da Fransız Devrimi'nin patlak vermesi, içindeki devrimci coşkuyu yeniden canlandırdı ve Burke'ün kendi inançlarından vazgeçmesi, onu *Rights of Man*'i (İnsan Hakları) yazmaya yöneltti. "Her şeyin umulabileceği bir Devrimler Çağı"nın başladığını düşünüyordu.[26]

Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler'inde Burke, hükümet ve toplumun, ataların bilgeliğini temel alan, karmaşık, kırılgan ve organik varlıklar olduğunu ve ancak büyük bir tehlike karşısında engellenebileceğini savunmuştu. *A priori* siyasal teorileştirmenin (*Savunma*'sında cesaretle gerçekleştirmişti) "sakar inceliği"ni küçümsedi ve bilginlerin soylunun ve ruhbanın himayesinden yararlanmamaları halinde, bilimin "hayvansı kalabalıkların toynakları altında çiğneneceğini" öne sürdü.[27]

Paine "hayvansı kalabalıklar" adına ve onlara hitap ederek konuştu ve Burke'ün, "ölünün, yaşayanın hak ve özgürlüğü üzerindeki otoritesi" için öne sürdüğü mazereti reddetti.[28] Özgün bir düşünür değildi ve on sekizinci yüzyıl siyasal düşüncesinin Locke'tan kaynaklanan liberal klişelerini benimsedi. Ancak onları daha liberter ve demokratik yönde geliştirdi. Özellikle yeni şeyler söylemediyse de, söyleme tarzı kuşku götürmez biçimde yeniydi. Benimsenen siyasal söylem dilinin zarif ve arıtılmış olduğu yerde, Paine, çalışan insanların anlayabilecekleri, doğrudan, açık ve sade bir üslupla yazmayı seçti. "Bir sözcük Bastille'ine tıkılma"yı reddetti, üslubuyla başat kültürü, argümanlarıyla da hâkim güçleri tehdit etti.[29]

İnsan Hakları'nın Birinci Bölümü esas olarak bir Fransız Devrimi tarihinden ve Fransız anayasasının İngiliz anayasasıyla

26 Paine, *Rights of Man*, s. 168.

27 Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), der. Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth, 1969, s. 173.

28 Paine, *Rights of Man*, s. 64.

29 Bkz. *Olivia Smith, The Politics of Language 1791-1819*, Clarendon Press, Oxford, 1984, s. 139.

kıyaslanmasından ibarettir. Paine burada temel olarak keyfi ve kalıtsal iktidara karşı insan haklarını savunmaya çalışır. Kendi doğal haklar doktrinine, özgün eşitlik ve insanlığın birliği dediği şeyi temel alır ve bunların "entelektüel haklar"ı ve kişinin "bir birey olarak kendi rahatlığı ve mutluluğu için gerekli olan her şeyi yapma hakkı"nı kapsadığını öne sürer.[30] Ancak Paine, Locke gibi, doğal durumdaki bireyin bu haklardan güvenli biçimde yararlanma gücüne sahip olmadığını öne sürer. Bu nedenle bireylerin kendi doğal haklarına sivil toplumun "ortak birikimi" içinde sahip çıkmalarını ve bunları koruyacak bir hükümet kurmalarını tavsiye eder. Aslında hükümetin kendi başına hiçbir hakkı yoktur ve hükümet, yurttaşların daima ortadan kaldırabilecekleri ya da geri alabilecekleri bir devredilmiş "sorumluluk" olarak görülmelidir. Bir hükümete var olma hakkı veren yegâne otorite halkın otoritesidir. Hükümetin amacı "herkesin iyiliğini" ya da "genel mutluluk"u sağlamaktır.[31] Burke'ün yorumundaki Kilisenin Devletle birlikte doğuşuna gelince, Paine böyle bir bağlantıyı "sadece tahrip etme yeteneği olan ve terbiye edilemeyen bir tür inatçı hayvan" benzetmesiyle reddeder.[32]

Bu görüşler on sekizinci yüzyıla ait liberal hükümet savunusunun bir parçasını oluşturdu. Ancak Paine, *İnsan Hakları*'nın II. Bölümü'nde bu yeni teorik zemini kendisini anarşizmin eşiğine götürecek şekilde parçaladı. I. Bölüm'ün sonunda şu gerçeği kabul etti: "İnsan insanın düşmanıdır, ama ancak sahte bir hükümet sistemi aracılığıyla."[33] *Sağduyu*'nun başlarında toplum ile hükümet arasında yaptığı ayrıma geri döner ve şöyle der:

> İnsanlar arasında hüküm süren bu düzenin büyük bir bölümü hükümetin etkisiyle gerçekleşmiş değildir. Kökeni toplumun ilkelerinde ve insanın doğal yapısındadır. Bu, hükümetten önce de vardı ve hükümet formalitesi kaldırılsa bile var olacaktır. İnsanın insana ve uygar topluluğun bütün kesimlerinin birbirine bağımlılığı ve karşılıklı çıkarları, onu bir arada tutan büyük bağlantılar zincirini yaratır ... Ortak çıkarlar, onların kaygılarını denetim altına sokar ve yasalarını oluşturur; ortak kullanımın gerektirdiği yasalar hükümet yasalarından daha büyük bir öneme sahiptir. En iyi durumda toplum, hükümete atfedilen hemen her şeyi bizatihi gerçekleştirir.[34]

30 Paine, *Rights of Man*, s. 90.
31 *Age*, s. 211, 220, 232.
32 *Age*, s. 109.
33 *Age*, s. 168.

Paine, Rousseaucu bir kanalda insanın doğuştan iyi olduğunu, ancak hükümetler tarafından yoksun bırakıldığını savunur: "İnsan hükümetlerce yozlaştırılmasaydı, doğal olarak insanın dostu olurdu." O halde insan doğası tek başına kötü değildir.

Hükümet denilen şeyin büyük bir bölümü "sadece zorla kabul ettirilen bir şey" olmakla kalmamış, hükümetin yararlı bularak yapabildiği her şey hükümetsiz toplumun ortak rızasıyla gerçekleştirilmiştir. Aslında, "Resmi hükümet ortadan kaldırıldığı anda toplum harekete geçer. Genel bir birlik gerçekleşir ve ortak çıkar ortak güvenlik üretir."[35] Geçmişe dönerek İngiliz tarihindeki isyanlara ve karışıklıklara bakan Paine, tıpkı modern anarşistler gibi, bütün bunların "hükümet ihtiyacı"ndan kaynaklanmadığını, "bizzat hükümetin, toplumu güçlendirecek yerde onun bölünmesine sebep olduğu[nu] ... aksi halde var olmayacak hoşnutsuzluklara yol açtığı"nı öne sürdü.[36] Ancak Paine, toplumsal uyumun hüküm sürdüğü efsanevi altın çağın değil, gelecekteki daha uygar toplumun özlemini çeker. Genel bir ilke olarak şunu öne sürer: "Uygarlık ne kadar mükemmelleşirse, hükümet ihtiyacı o kadar azalır; çünkü toplum kendi işlerini düzenledikçe kendisini yönetir."[37] Toplumun bütün büyük yasaları doğanın yasaları olduğu için, Pain'e göre uygar hayat pek az yasayı gerektirecektir.

Ancak çağdaşı William Godwin'in aksine, Paine, cesurca sürdürdüğü akıl yürütmeyi, hükümetin daima gereksiz bir kötülük olduğu şeklindeki anarşist sonuca kadar götürmedi. İnsanın doğal ihtiyaçları bireysel güçlerinden daha büyük olduğu sürece, özgürlüğün ve güvenliğin sağlanması için hükümetin gerekli olacağını hissediyordu. Bu yüzden, insanın doğal haklarını koruyacak pek az yasası olan asgari bir hükümet -bir "ulusal birliği" aşmayan- önerdi. Bu hükümetin amacı, "bireysel olmanın yanı sıra kolektif olarak da herkesin iyiliği"ni güvence altına alacak kadar sınırlı ve basittir. Paine çoğunluğun yönetimi temelinde cumhuriyetçi ve temsili hükümeti tercih etmiş ve onu sağlam bi-

34 *Age*, s. 185.
35 *Age*, s. 230, 186.
36 *Age*, s. 187-188.
37 *Age*, s. 187.

çimde bir anayasaya bağlamıştı. Hatta Amerikan Anayasası'nı "Devlet'in siyasal incili" olarak övdü.[38]

İngiliz halkını yeni bir toplumsal sözleşme oluşturmak için Amerikan ve Fransız örneğini izlemeye ve anayasa temelinde sınırlı bir hükümet kurmaya çağıran Paine, böylece anarşist gelenekten nihai olarak kopmuş oldu. Hatta *İnsan Hakları*'nın sonunda, hükümetin gençlerin öğrenimine yardımcı olmasını ve artırımlı veraset vergisi aracılığıyla yaşlılara destek olmasını önerdi. Böylece hükümete bölüşümü sağlama rolünü vermiş oluyordu.

Paine'e İngiliz sosyalizminin babası denilse de, aslında kendisi ticari girişimin kararlı bir savunucusu oldu: Evrensel ve özgür ticaret, savaşı yok edecekti. İktisadi eşitliği asla savunmadı ve özel mülkiyetin daima eşitsiz kalacağını düşündü. Kapitalist düşünce tarzı, temsili hükümeti, yurttaşların ortak olduğu sınırlı bir şirket gibi savunmasına yol açtı: "Her insan hükümetin bir ortağıdır ve onu kendi işinin zorunlu bir parçası olarak görür. Onun çıkarını kollar, çünkü bu kendi mülkünü etkiler."[39] *Agrarian Justice* (Tarımsal Adalet, 1797) başlıklı son büyük eserinde, çağdaşı Thomas Spencer gibi, toprağın ulusallaştırılmasını ve ortak mülkiyeti değil, kazancın yüzde onunu toprak vergisi olarak ödeyecek küçük toprak sahiplerinden oluşan bir toplumu önerdi. Pain'in nihai görüşü, her yurttaşın kendi becerilerini geliştirmek için eşit fırsata sahip olduğu temsili ve cumhuriyetçi bir bağımsız mülk sahipleri demokrasisiydi.

Paine, liberal teoriyi anarşizmin eşiğine kadar geliştirdi, ancak sınırı geçmedi. Aslında, burjuva radikalizminin en büyük sözcüsü oldu. Yükselen orta sınıfı Devlet'i monarşi ve aristokrasiden devralmaya teşvik etti. Ancak Amerikan ve Fransız Devrimlerinden esinlendiği için, insanların kendilerini yönetme yeteneğine sahip olduklarını da kabul etti ve böylece anarşizmin ve sosyalizmin içinden çıkıp geliştiği fikirler ve değerler havuzuna katkıda bulundu.

38 *Age*, s. 209, 220.
39 *Age*, s. 206.

BÖLÜM ÜÇ

Büyük Liberterler



Hükümet saldırganlığın saldırganlık doğurmasıdır.
SPENCER

İster iyi ister kötü olsun, herkesin zehir içtiği yere Devlet denir; Devlet, evrensel yavaş intihara hayat denilen yerdir.
FRIEDRICH NIETZCHE

En iyi hükümet hiç yönetmeyen hükümettir.
HENRY THOREAU

Tarih okumuş herhangi birinin gözünde itaatsizlik, insana özgü bir erdemdir. İlerleme itaatsizlik sayesinde, itaatsizlik ve isyan sayesinde gerçekleştirilir.
OSCAR WILDE

11
Fransız Liberterleri



Fransa'da liberter ile anarşist arasındaki farklılık belirgin biçimde tanımlanmadı ve bu terimler sık sık birbirinin yerine kullanıldı. De Sade ve Fourier insan özgürlüğünü genişletmek istedikleri için liberterdiler; ancak Devlet'i tamamen ortadan kaldırmak istemedikleri için anarşist değildiler. De Sade, sonunda asgari bir Devlet istemesine karşın, Fransız Devrimi sırasında bir süre için yasaların olmadığı bir toplum fikriyle ilgilendi. Fourier on dokuzuncu yüzyılın en özgün ütopyacı düşünürlerinden biriydi ve özgür toplum vizyonu daha sonraki pek çok anarşiste esin kaynağı olurken toplumsal ekolojinin de habercisi oldu.

Marquis de Sade

Aydınlanmanın ateşlediği serbest araştırma ruhu on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında mevcut toplumsal ve ahlaki yasaların giderek daha cesurca sorgulanmasına yol açtı. İçlerinde en cesur düşünür Marquis de Sade idi. Donatien Alphonse François de Sade, sapıklığıyla hatırlanır ve sadizm acımasız ve anormal bir haz olarak bilinir. Aslında Sade'ın bir canavar olarak resmedilmesi, genellikle onun kitaplarını asla okumamış olan, aşırı derecede erdemlilik taslayan püriten ahlakçıların işidir. De Sade'ı

hızlı bir kazanova olarak gösteren imgesel portreler, edindiği şöhret kadar kusurludur. Aslında kendisi, sarışın, mavi gözlü, küçük ağızlı, ufak tefek ve tombul bir adamdı.

De Sade'ın yazıları, 1957 gibi geç bir tarihte Fransız mahkemeleri tarafından yasaklandı. Bunlara ulaşmak günümüzde bile kolay değildir. Bu durum başlı başına bir talihsizliktir, çünkü de Sade sadece şeytani bir isyancı değil, aynı zamanda çok özgün bir düşünürdü. Cinsel psikopatolojinin anlaşılmasına yaptığı katkı gayet iyi bilinir, ancak bir toplumsal filozof olarak taşıdığı önem pek bilinmez. Onun liberter dehasını en çok şairler değerlendirmiştir. Swinburne, ona "insanlığın şanlı ve karşılık beklemeyen velinimeti" derken, Apollinaire onun "bugüne dek var olmuş en özgür ruh" olduğunu ilan etti.[1]

De Sade insanların zorbalığını her şeyden önce hem kendinde hem de başkalarında tanıdı. Ömrü boyunca dinden nefret etmesine yol açan Cizvit eğitimini tamamladıktan sonra, çeşitli askeri rütbeler aldı ve Yedi Yıl Savaşları'na katıldı. Bu deneyim onu saldırı savaşının kararlı bir muhalifi haline getirdi. Yirmi üç yaşında, Kral, Kraliçe ve yüksek Saray mensuplarının huzurunda evlendikten sonra, cinsel maceraları 1778'de hapse atılmasına neden oldu.

De Sade cinsel hazzın düşünülebilecek bütün biçimlerini tam bir vicdan rahatlığıyla keşfetmiş olsa da, bilinen davranışı (sadece bir hizmetçi kadının dövülmesini ve çeşitli fahişelerle yapılan sefahat âlemlerini kapsar) aktif sadizmin klinik göstergelerinden önemli ölçüde ayrılır.[2] 1778'den itibaren, kendisine karşı hiçbir yasal suçlama olmamasına karşın, ömrünün geri kalan otuz yedi yılının onunu kapatılmış olarak geçirdi. Hapishanede, kısmen kendini haklı çıkarmak için, kısmen de içinden öyle geldiği için var gücüyle yazmaya başladı. Bu süre boyunca karısı onu cesaret ve sadakatle destekledi.

Fransız Devrimi patlak verdiğinde, de Sade, Bastille'in kötü şöhretli "Tour de la Liberté"sinde (Özgürlük Kulesi) beş yıldır tutulmaktaydı. Paris halkının gerçekleştirdiği baskından on bir gün önce yedi mahkûmla birlikte oradan çıkarıldı. Anayasal Meclis 1790'da, Hayırlı Cuma (paskalya yortusundan önceki Cuma, çn.) münasebetiyle onu serbest bıraktı. Dönemin göreli basın özgürlüğü, 1788'de yazdığı *Justine, ou les malheurs de la vertu*'yü (Justine, ya da Erdemin Acıları) bir sonraki yıl yayımlamasını sağladı.

1 Alıntı, Geoffrey Gorer, der., *The Life and Ideas of the Marquis de Sade*, Panther, 1965, s. 15-16.

2 *Age*, s. 32.

De Sade fiilen cumhuriyetçileri destekledi, devrimci "Section des Piques" (Mızraklı Alay) içinde çalıştı ve bu grubun başkanlığına seçildi. 1792'de *Idée sur la mode de la sanction des loix* başlıklı bir broşür yazdı. Burada temsilcilerin gündeme getirdikleri bütün yasaların doğrudan doğruya halkın oyuna sunulmasını önerdi. Önerisi, iktidarın yozlaştırma yeteneğinin farkında olmasından kaynaklanıyordu: "İnsanları inceledim ve onları tanıyorum. Kendilerine bahşedilen herhangi bir güçten vazgeçmelerinin ne kadar zor olduğunu ve hiçbir şeyin verilen bir yetkiyi sınırlamaktan daha zor olmadığını biliyorum."[3]

De Sade, 1791'de *Parisli Bir Yurttaşın Fransa Kralına Hitabı*'nı yazdı. XVI. Louis'yi "doğa yasalarına göre özgür ve eşit" olan insanların ona verdikleri yetkilere saygılı olmaya çağırıyordu. Cumhuriyetçi de Sade ironik biçimde kralcılara sempati duyduğu iddiasıyla bir kez daha tutuklandı. 1797'de Robespierre'in devrilmesinden sonra serbest bırakıldı. Bunu izleyen yedi yıllık özgürlük döneminde, bir bomba etkisi yapan on ciltlik *La Nouvelle Justine, ou les malheurs de la vertu suivie de l'histoire de Juliette sa soeur*'ü (Justine'in Romanı ya da erdemin acıları ve onun devamı olarak Julliet'in tarihi) yazdı. 1801'de yeniden tutuklandı ve Napoleon'un bakanları kitabın bulunabilen bütün baskılarının yok edilmesini emrettiler. Hiçbir otoriter hükümet despotizm mekanizmalarının bu şekilde açığa çıkarılmasına izin veremezdi. De Sade hayatının geri kalan kısmını geçirmek üzere bir akıl hastanesine kapatıldı. Oyunlarından kısa öykülerine kadar yazdığı her şeyin dörtte biri Napoleon döneminde yakıldı.

Daha çok erotikasıyla hatırlansa da, de Sade'ın yazılarında cinsellikten çok dinle uğraştığı görülür. Aslında ahlakdışı biri olmayan de Sade, sadece ahlaki sorunları saplantı haline getirmekle kalmamıştı; güçlü bir vicdana da sahipti. "İnsanın yol gösterici dizgini"ne saygı gösterilmesini istiyordu. İyi ile kötü arasındaki farkın derin ve sürekli biçimde farkındaydı; "kötülük gülleri ve coşkuları" hakkında hiçbir yanılsama içinde değildi.[4]

3 *Age*, s 51.

4 *Age*, s. 182.

Blake ve Nietzsche gibi, de Sade da iyi ve kötünün mevcut tanımlarının ötesine geçmek ve kendi etik kodunu oluşturmak istedi. Ve haz deneyiminin kendi doğamıza ve bir bütün olarak doğaya uygun davrandığımızı gösteren bir belirti olduğunu öne sürerek, *filozoflar* gibi doğayı izlemeye çalıştı: "Haz veren bütün eylemlerin ... doğal ve doğru olması gerekir."[5] Kendisini tamamen doğaya terk eden kişi en mutlu kişi olacaktır. Bu anlamda de Sade tutarlı bir hedonist idi.

De Sade, kendi metafiziğinde, Kilisenin tiranlığına ve Hıristiyan doktrininin baskıcı doğasına bütünüyle karşı çıkan militan bir ateist ve felsefi bir maddeciydi. İlahi ceza tehdidinde bulunan Hıristiyan Tanrı, de Sade için kabul edilemeyecek kadar ahlakdışı ve alçaktır. Doğayı evrenin varlığını sağlayan güç olarak Tanrının yerine koyar.

Doğanın özellikleri Sade'ın yazılarında bütünüyle açık değildir. Doğa, her şeyden önce cömert bir güç olarak görünür: Doğanın yasası "başkalarını kendiniz için istediğiniz kadar mutlu etmek" olarak yorumlanır. Ancak doğa, de Sade'ın eserlerinde evreler halinde kötü niyetli bir tür ilaheye -"acımasız üvey anne"- dönüşmeye başlar. Öyle ki, doğa yasası "ne pahasına olursa olsun kendini hoşnut et" biçiminde yozlaşır.[6] De Sade, sonunda doğanın temelde yıkıcı olduğuna (yaratmanın amacı yok etme zevkini yaşamaktır) ve çürümeye yol açtığına inanmaya başladı. Bu durumda kendi yıkıcı içgüdülerini tatmin eden insan doğayı izlemiş olur. Sadizmin metafizik ve ahlaki temeli budur: Başkalarına acı vererek haz duymak, doğal ve doğrudur. Göreneksel anlamda ahlaklı olmak, doğaya karşı çıkmaktır; mevcut erdem bu durumda doğadışı ve yanlış eğitimin sonucudur.

Siyasal bakımdan, de Sade, Avrupa uygarlığının temel öncüllerine meydan okudu. Siyaset konusunda fazla fikri yoktu; siyaset, "yalandan ve hırstan doğan bir bilim"dir, "insanlara kendilerini aldatmadan eşitlerini aldatmayı" öğretir, diyordu.[7] Her kitabında toplumun mülkiyet temelinde iki antagonist sınıfa bölündüğünü vurgular. Proudhon'u andırarak, mülkiyeti, "zenginin yoksula karşı işlediği bir suç" olarak tanımlar. Mülkiyet hakkının kökeni gaspa dayanır: "Bu hak kökeni bakımından bir hırsızlıktır; o halde yasa, bu hak[mülkiyet hakkı] hırsızlığı cazip kıldığı için hırsızlığı cezalandırır."[8] Dolaysız deneyimden söz eden de Sade, mahkemelerin zenginler lehine adalet dağıttığını biliyordu: "bir halkın yasaları yasa koyucuların çıkarlarından ya da çıkarlarının ürününden başka bir şey değildir."[9] Uluslar arasındaki savaşlara gelince, bu, insanların tiranların çıkarları için birbirlerini boğazladıkları, izin verilmiş bir cinayettir: "Kılıç, kabahati olanın silahıdır, çoğu kez cehaletin ve aptallığın kaynağıdır."[10]

5 *Age*, s. 177.
6 *Age*, s. 97.
7 *Age*, s. 105.

De Sade hayatının farklı dönemlerinde, sınıflara bölünmüş ve adaletsiz mevcut toplumun yerine çeşitli alternatifler önerdi. Fransız Devrimi'nin patlak vermesinden önce, 1788'de yazılan ve 1795'te yayımlanan *Aline et Valcour*'de Güney Denizleri'ndeki Taome kentinde yaşanan bir ütopyayı anlattı. Kral Zamé, Avrupa'yı ziyaret eden genç bir adam olarak sefaletin en büyük nedeninin özel mülkiyet, sınıfsal bölünmeler, din ve aile hayatı olduğunu keşfeder. Böylece Devlet'in imalatı denetlemesini ve bütün halkı istihdam etmesini sağlayarak bu hastalıklardan kaçınmayı seçer. Herkesin malları ve konforu eşitlenir, böylece ne hapishane ne de ölüm cezası kalır.

Robespierre'in iktidara gelişine, Fransız Devletinin güçlenmesine ve ardından gelen teröre tanık olan de Sade, Devlet'in toplum içindeki rolüne ilişkin yeni görüşler edinir. 1794'te yazılan ve 1797'de yayımlanan *Juliette*'de hükümet ve yasalar sorununu ele aldı ve en iyisinin anarşi olduğu sonucuna vardı. İki İtalyan arasında geçen bir konuşmada, araya giren biri, Rousseau tarzı toplumsal sözleşmeyi özel çıkarlara değil sadece genel iradeye hizmet ettiği için reddeder. Yasaların getirdiği kısıtlamalara karşı çıkarak devam eder:

> Şu konuda ilk ve son kez ikna olalım ki, yasalar sadece yararsız ve tehlikelidir; yegâne amaçları, suçları çoğaltmak ya da gizli kalması halinde suçların cezadan muaf tutulmalarına izin vermektir. Yasalar ve dinler olmasaydı insan bilgisinin ulaşacağı ihtişamın derecesini hayal etmek imkânsızdır; bu alçak kısıtlamalar ilerlemeyi inanılmaz biçimde kısıtlamaktadır; bunların insana verdikleri tek hizmet budur.[11]

8 *Age*, s. 101.
9 *Age*, s. 109.
10 *Age*, s. 105.
11 *Age*, s. 123-4.

Tutkuların insanlık için yasalardan daha iyi olduğunu savunur. Aslında güçlü tutkuların hayatiyet kazandırmadığı bireyler sadece ortalama varlıklardır: "Anarşi yüzyıllarını dilediğiniz herhangi bir ülkede yaşanan en güçlü yasallık yüzyıllarıyla karşılaştırın. Göreceksiniz ki, en büyük eylemler ancak yasalar sustuğu zaman ortaya çıkar." Bu durumda yasaları ortadan kaldırmamız gerekir; eğer insan doğal duruma geri dönerse, yasaların "gülünç boyunduruğu" altında olabileceğinden çok daha mutlu olacaktır. Adaleti sağlamak için kesinlikle yasalara ihtiyaç yoktur, çünkü doğa insana kendisi için adalet sağlayacak kadar içgüdüyü ve gerekli gücü vermiştir. Doğanın her insanın yüreğine işlediği evrensel yasa, "başkaları için neye mal olursa olsun, tutkularımızı reddetmeden kendimizi tatmin etmemiz"dir. Eğer bu başkasını ezmek anlamına geliyorsa, ezilen başkaldırma hakkına sahip olacak ve ezeni durdurabilecektir. Sonuç olarak, "komşumun tutkusundan değil yasanın adaletsizliğinden korkmam gerekir." O halde anarşizmin despotlukla ilgisi yoktur ve en iyisidir:

> Tiranlar asla anarşi içinde doğmazlar; onların yasaların gölgesinde yükseldiklerini ya da otoritelerini yasalardan aldıklarını görürsünüz. Bu yüzden yasaların hüküm sürmesi kötüdür ya da yasalar anarşiden daha değersizdir. Önerimin en güçlü kanıtı, bir hükümetin kendi anayasasını yeniden yapmak istediği zaman, kendisini anarşi içinde bulmasıdır.[12]

Juliette'in son cildinde bu tema kapsamlı biçimde yeniden ele alınır ve bir başka İtalyan şöyle der: "İnsanı doğaya iade ediniz, ona yasalarımızdan çok daha iyi yol gösterecektir."[13] Bu Aydınlanmanın en cesur düşünürlerinin birleştikleri sonuçtur.

Ancak de Sade bu noktada durmadı. Fransız toplumunu yeniden biçimlendirmek gibi acil bir siyasal görevin bilincinde olarak ve Fransız Devrimi'nin otoriter bir yöne doğru gitmekte olduğunu düşünerek, *Philosophie dans le Boudoir*'ına (Gelin Odasında Felsefe, 1795), "Fransız, cumhuriyetçi olmak istiyorsan daha fazla gayret göster!" başlıklı uzun bir söylev ekledi. Burada siyasal bir "özgür Devlet" programı önerir. Bu, asgari düzeyde tutmak istediği bir Devlettir. Aslında daha erken bir tarihte benimsediği iki konumun bir sentezidir.

12 *Age*, s. 124-5.
13 *Age*, s. 126.

Söylev, dini tamamen reddederek devam eder. Hemşehrilerini "rezil Robespierre"in getirdiği "tanrısal saçmalıklar"ın yerine, bir ulusal eğitim sisteminin öğreteceği toplumsal kuralları geçirmeye çağırır. Bu görevi Devlet'e vermesine rağmen, yasal bir düzen olarak Devlet'in pek az gücü olacaktı. Yeni bir toplum yeni ahlaki kurallar geliştirecek, eşitlik ve özgürlüğü temel alan bir Devlette cezayı gerektirecek hiçbir suç olmayacaktı. Geri kalan yasalar "kişilikleri nasıl olursa olsun bütün insanların uyabilecekleri kadar merhametli ve az sayıda" olmalıydı.[14] O sırada Fransız hükümetinin özel mülkiyete saygı gösterdiğini ilan etmesi üzerine, de Sade, yasaların sadece haydutu değil kendisini soyduracak kadar dikkatsiz olan kişiyi de cezalandırmasını savundu.

De Sade daima suçların ihtiyaçlar ve tutkular yüzünden işlendiğini ve bunlardan kaçınmanın yasaların ihlalindeki çıkarların ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabileceğini savundu. Suç işlemek için suç işleyenlere gelince, bu kişilere incelikle ve onurla yaklaşmak ve onları kazanmak gerekiyordu. En önemlisi, ölüm cezası tamamen kaldırılmalıydı. Cinayet dehşet verici olsa da, de Sade, bazı öldürme olaylarının bir ülkeyi savunmak için gerekli olabileceğini ve bir cumhuriyette hoşgörüyle karşılanması gerektiğini kabul etti. Ne var ki, bir tutku cinayetinin öcü adli bir cinayetle alınmamalıydı.

Şehvetin güdülediği suçlara (tecavüz, sapıklık ve ensest) gelince, de Sade "sorun, içimizde var olan o tutkuları bastırmaktan çok onları barış içinde tatmin etme araçlarını sağlama sorunudur" der.[15] Bu nedenle, insanların komuta ve itaat arzularını tatmin edebilecekleri kamusal genelevlerin kurulmasını tavsiye eder. Kamusal kargaşalıktan kaçınmak için dizginsiz cinsel ilişkiyi savunur: "Ona [insana] durmaksızın eziyet çektiren o tiranca arzuları serbest bırakın."[16] Fiziksel aşkın doğal bir tutku olarak tatmini, evlilik bağlarıyla, sahte iffetlilikle, hatta bencil ve sadece tek kişiye yönelen aşkla -buna "ruhun çılgınlığı" derbağlanmamalıdır.[17] Ve kendi tam eşitlik doktrinine uygun ola-

14 *Age*, s. 131.
15 *Age*, s. 134.
16 *Age*, s. 135.
17 *Age*, s. 136.

rak, kadınların eşit fırsata sahip olmalarını ve kendi arzularını tıpkı erkekler gibi tatmin etmelerini ister:

> Özgür kişi üzerinde hiçbir sahip olma edimi uygulanamaz; bir kadına sahip olmak tıpkı kölelere sahip olmak gibi adaletsizdir; bütün insanlar özgür ve eşit haklara sahip olarak doğarlar. Bunu asla unutmayalım. Sonuç olarak bir cinsin bir diğerine tamamen sahip olmak gibi meşru bir hakkı olamaz; ve hiçbir cins ya da sınıf bir diğerine özel olarak sahip olamaz.[18]

De Sade'ın cinsellik konusundaki tutumu genellikle yanlış anlaşılmıştır. Kendisi, cinselliğin taşıdığı büyük önemi anlayan ilk kişiydi: "Sinirsel akışkanlık hayat için neyse, şehvet de öteki tutkular karşısında odur; bütün diğer tutkuları destekler, hepsini güçlendirir."[19] Ancak sadizm sadece cinselliğin bir kolu değildir. Çok daha geniş olarak, "dışsal dünyada gözlemcinin iradesiyle yaratılan değişikliklerden alınan haz" olarak tanımlanmıştır.[20] Buradaki önemli nokta, eylemin iradeyle gerçekleşmesi ve başkasında görülebilir ve işitilebilir değişikliklere yol açan her eylemin bir cinsel haz bileşenine sahip olmasıdır. De Sade, azaltılmış acıyı haz olarak anlama eğilimindedir, ancak esas olan acıdır. İnsanları hazla değil acıyla, yaratmayla değil yıkmayla etkilemek daha kolaydır, ancak bu yapıcı sadist hazzın mümkün olmadığı anlamına gelmez. Ve de Sade'ın iktidarın amacının haz olduğunu (kişinin kendi denetimindeki kişilere yaptırımlar uygulamasından ibaret) gösterirken benimsediği eşitlikçi ahlak, onun, bu türden iktidarı arayan ya da edinen herkesi kötü görmesini sağladı.

Fransız Devrimi'nden ve devrimcilerin "teröründen" önce soyluların aşırılıklarına tanık olan de Sade, insanlardaki hükmetme arzusunun farkına vardı ve bu arzuyu toplumsal hasara neden olmayacak şekilde cinsel etkinliğe yönlendirmek istedi. İşkence, cinayet ve kundakçılık fantezilerinde Sade'ı izlemek son derece zor olsa da, en azından bu türden arzuların varlığını kabul edecek kadar cesaret ve dürüstlüğe sahipti ve onları yüceltmeye çalıştı. Gerek feminist Simone de Beauvoir, gerekse romancı Alain Robbe-Grillet, de Sade'ın betimlediği cinsel vahşetin olumlu katartik işlevini kabul etmişlerdir.[21]

18 *Age*, s. 135-6.
19 *Age*, s. 146.
20 *Age*, s. 156.

De Sade aynı zamanda mülkiyet hakkına saldıran devrimci bir düşünürdü. Asıl mücadelenin halk ile hâkim sınıf -saray, aristokrasi ve ruhbanın yanı sıra, burjuvaziden oluşuyordu- arasında olduğunu gördü. Bu nedenle kendisine "ilk bilinçli sosyalist" denilmiştir.[22] Tutkuların serbest oyununu temel alan uyumlu bir toplum projesi bakımından Fourier'yi haber verdiği kuşku götürmez.[23] Wilhelm Reich gibi, o da, baskılanmış cinselliğin büyük ölçüde zorbaca davranışlara yol açabileceğini ve gerçek bir demokrasinin cinsel kurtuluşu sağlaması gerektiğini anlamıştı.

Başkaları üzerinde sınırsız iktidara sahip olan insanların, ister hükümetler ister hapishaneler biçiminde olsun hükmedeceğini ve işkence yapacağını fark eden de Sade, onlara bu iktidarın verilmemesini istedi ve arzuların en iyi şekilde oyunla tatmin edildiğini öne sürdü. Bu anlayış de Sade'ın liberter felsefesinin temelini oluşturuyordu. Onun en büyük tutkusu baskıdan özgür olmaktı. Aslında on dokuzuncu yüzyıl dönümünde hiçbir yazar, geleneksel dinin ve göreneksel ahlakın özgürlük fikriyle bağdaşmazlığını daha açık biçimde ifade etmemiştir.[24]

Charles Fourier

Charles Fourier aynı zamanda Fransa'nın en liberter düşünürlerinden biriydi. Sadece genç Proudhon'u etkilemekle kalmadı (ikisi de Besançonluydu), daha sonra Kropotkin de Fourier'nin "Anarşi'nin öncülerinden biri" olduğunu kabul etti.[25] Murray Bookchin, yakın zamanlarda onu, "bütün geleneğin değilse de, yaşadığı çağın en liberter, en özgün ve kesinlikle en yararlı ütopyacı düşünürü" olarak betimlemiştir.[26] Fourier sadece gerçeküs-

21 Bkz. *Guardian Weekly*, 13 Mart 1988, s. 15. Michel Contat'la yaptığı görüşmede Robbe-Grillet onun "her bakımdan bir anarşist" olduğunu doğrular.
22 Gorer, *The Life and Ideas of the Marquis de Sade*, s. 142.
23 Pierre Kolosowski, *Sade mon prochain*, Editions du Seuil, Paris, 1947, s. 34.
24 Bkz. Berneri, *Journey through Utopia*, s. 178.
25 Kropotkin, *Anarchist Communism*, s. 31.
26 Bookchin, *The Ecology of Freedom*, s. 328. Ayrıca bkz. Edward Mason, "Fourier and Anarchism", *The Quarterly Journal of Economics*, XL, II, 2, Şubat 1928, 228-62.

tücüleri etkilemedi, öğretileri, altmışların ve yetmişlerin karşıkültüründe de dolaysızca yankılandı.

Fourier 1772'de Besançon'da doğdu ve yerel akademide öğrenim gördü. Öğrenimini yarıda bırakarak, Hollanda, Fransa ve Almanya'yı kapsayan ticari seyahatlere çıktı. Devrimci Terör sırasında hapse atıldı ve az kalsın giyotine çıkarılacaktı. Son anda kurtuldu ve iki yıl askerlik yaptı. Daha sonra ticari kariyerine devam etti ve gayet iyi tanıdığı kendi çağına hâkim olan yozlaşmış uygarlığın yerini alacak görkemli bir tasarı geliştirdi.

Bookchin, Fourier'nin pek çok bakımdan, radikal düşünce içinde yüzeye çıkan en erken toplumsal ekolojist olduğunu gözlemler. Fourier'nin evreni engin bir canlı organizma olarak anladığı kesindir. Newton'un eserini tamamlamak için kendi "tutkulu çekicilik yasası"nı önerdi. Bu yasaya göre yıldızlar bile cinsel eğilimlere sahipti. Kendi "evrensel analoji teorisi"nde insanı evrenin bir mikrokozmosu olarak sunar: Evren birleşik bir sistem, bir gizli ilişkiler ağıdır ve insan onun merkezinde yer alır. Bu nedenle insan doğadan ayrı olmayıp, onun bütünleyici bir parçasıdır. Ayrıca, dünyanın görünür kaosunun ardında, evrensel yasaların yönettiği temel bir uyum ve doğal bir düzen vardır. Evrensel yasaların kavranması, "insan türünü bolluğa, tensel hazlara ve küresel birliğe" götürecektir.[27]

Fourier, Fransız Devrimi'ni savunanların öne sürdükleri özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin çok ötesine gitti. İktisadi eşitlik olmadıkça toplumsal özgürlüğün anlamsız olduğunu anlamıştı. On sekizinci yüzyıl filozofları, özgürlüğü -"bütün yaratıkların en önemli arzusudur"- övmekte haklıydılar, ancak uygarlaşmış toplumlarda özgürlüğün, eğer sıradan insanlar servetten yoksunsalar, bir yanılsamadan ibaret olacağını unutmuşlardı: "Ücretli sınıflar yoksul olduğunda, bağımsızlıkları temelsiz bir ev kadar kırılgandır."[28] Fourier'nin ütopyasının, yeteneklerin ve yapılan işe göre alınan karşılığın eşitsizliğini kabul ederken, zenginlerin ayrıcalıklarının dereceli olarak eşitlenmesini ve sınıf antagonizmine son verilmesini önerdiği kuşku götürmez.

De Sade gibi, Fourier de, haklar nosyonunu erkeklerin yanı sıra kadınlara da uyguladı. "Toplumsal ilerleme ve değişim kadınların özgürlüğe yönelmeleri sayesinde gerçekleşir" ve kadınların ayrıcalıklarının artırılması bütün toplumsal ilerlemenin temel nedenidir gibi görüşleri, bir genel önerme olarak ortaya koyan ilk kişi Marx değil, Fourier'dir. Kadınların aşağılanmasını ve engellenmesini ve modern uygarlıkta ev kölesi haline getirilmesini reddeden Fourier şu gözlemde bulunur: "Bir köle asla, körü körüne itaat ederek efendisini kurbanının bir köle olarak doğduğuna ikna ettiği zamanki kadar alçalamaz." Fourier'nin eşitlikçi ve liberter vizyonu hayvanları da kapsar. Vejetaryenizmi tavsiye etmez, ancak tahayyül ettiği ideal toplumda, "hayvanlara kötü davranan bir insan, hayvan olarak anılmayı, zulmettiği savunmasız yaratıklardan daha fazla hak eder."[29]

Fourier'nin toplumsal çözümlemesinde benimsediği yöntem "mutlak kuşku" ve "mutlak sapma"yı kapsıyordu.[30] Bu yöntemin uzlaşmaz biçimde uygulanması, onu, Batı uygarlığını ve kapitalizmi tahripkâr biçimde sorgulamaya yöneltti. Yalancılık ve sahtekârlıkla çarpıtılan insansızlaştırılmış piyasa ilişkilerine, onun cezalandırıcı ve itici işleyişine, yarattığı ruhsal ve cinsel düş kırıklığına yönelttiği eleştiri gerçekten güçlüdür. Serbest rekabeti ve iş etikini temel alan bütün bir iktisadi sistemi reddetti. Fourier için özgürlük sadece serbestçe seçme değil, çalışmaya psikolojik zorlanmadan da özgürlük anlamına geliyordu. Mevcut düzenin yerine "Uyum" dediği hedonist bir ütopya önerdi. Bu ütopyada insanlar, emeği onaylayarak ve gönüllü olarak benimseyecekler, baskıcı cinsellik olmayacak, eğitim ve hayat komünal olarak düzenlenecekti. Tutku, haz, bolluk ve aşk, bu hayatın yeni ahlak dünyasında kendi yerini bulacaktı.

Her bir Uyum topluluğu, bir saraya yerleşmiş bir Falanks ya da "falanster" olacaktı. Her Falanks kendisini yöneten ve kendi ihtiyaçlarını karşılayan işbirliği halinde bir işçiler birliğinden ibaret olacaktı. Üyeler, dostlardan oluşan güvenli gruplar ya da kendiliğinden bir araya gelen ve aktif rekabetle uyarılan bir gruplar dizisi içinde faaliyet göstereceklerdi. İş, olabildiğince cazip kılınacak ve farklı bireylere uygun görevler tahsis edilmesi için yüksek derecede işbölümü uygulanacaktı. Her iş ortaklaşa yapılır ve mülkiyetten ortaklaşa yararlanılırken, üyeler, sermaye, çalışma ve beceri bakımından yaptıkları katkıyla orantılı bir kâr

27 *The Utopian Vision of Charles Fourier*, der. Jonathan Beecher & Richard Bienvenu, Beacon Press, Boston, 1971, s. 1.

28 *Age*, s. 161.

29 *Age*, s. 196, 177, 321.

30 *Age*, s. 23.

payı elde edeceklerdi. Çalışmak herkes için bir hak olacaktı. Fourier, bir temel ilke olarak bir "toplumsal asgari"yi, garanti edilmiş bir yıllık geliri savunuyordu. Kişiyi toplumsal özgürlüğe katmak ve birlik içinde çeşitliliği geliştirmek için her türlü çaba gösterilecekti. Eşitsizlerin eşitliği sağlanacaktı.

Fourier gerektiğinde daha da devrimci oluyordu. Bir akılcı olmasına rağmen, tutkuları baskılayan çağdaş toplumun mekanik biçimde akla uydurulmasını reddetti. Tutkular doğaldı ve ifade edilmeleri gerekiyordu. Baskılama dinamiklerini kavradığı için onu psikanalizin öncülerinden biri saymak gerekir: "Boğulan her tutku karşı tutku üretir ve doğal tutku ne kadar yararlıysa bu karşı tutku da o kadar habistir. Bu, bütün cinnet durumları için geçerlidir."[31]

Bireysel arzu ve tutkunun tatmini, toplum içinde bozucu olmayıp, genel yarara hizmet eder: "kendisini büyük bir coşkuyla hazza adayan kişi herkesin mutluluğu için yüksek düzeyde yararlı hale gelir."[32] Topluca *The New Amorous World* (Yeni Şehvetli Dünya) adıyla anılan not defterlerinde Fourier, maddi ve psikolojik ihtiyaçların karşılanması için bir "toplumsal asgari"nin yanı sıra, bir de "cinsel asgari" önerdi. Tam bir cinsel tatminin toplumsal uyumu ve iktisadi refahı besleyeceğini düşünüyordu. Kötü bularak kınadığı yegâne cinsel etkinlik türü, kişinin istismar edildiği, incitildiği ya da kendi iradesine karşı bir nesne gibi kullanıldığı ilişki türüydü. "Şehvetli anarşi" ancak Uyum içinde hüküm sürebilirdi.[33]

Fourier'nin imgesel dünyası hiç kuşkusuz pek çok bakımdan liberterdir, ancak *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*'deki (Yeni Sanayi ve Ortaklık Dünyası, 1829) en özlü formüllendirmesinde görüldüğü gibi, pek çok çelişki içerir. Kadınlar patriarkal kısıtlamalardan özgürleşmektedirler, ama hâlâ, erkeklere ev içinde ve cinsel olarak hizmet etmeleri beklenir. Gene, Fourier'nin zarif cinsel ve gastronomik hazlar tablosu bir aristokrat zevkini yansıtır. Onun "Aşk Bahçesi"ndeki ayrıntılı görevliler hiyerarşisince uygulanan "şehvet yasası" herkes için geçerli değildir. Cinselliğe getirdiği tanım bir ölçüde mekanik ve

31 *Age*, s. 353. Ayrıca Bkz. Frank Manuel, "Charles Fourier: The Burgeoning of Instinct", *The Prophets of Paris*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.

32 *The Utopian Vision of Charles Fourier*, s. 43.

33 *Age*, s. 169.

faydacıdır. Çocuk psikolojisi naif ve dogmatiktir. Çocuk cinselliğini inkâr etmekle kalmaz, "Bütün erkek çocukların üçte ikisi pis" olduğu için, onların iğrenç ve pis işleri yapmak üzere "küçük gruplar" halinde örgütlenmeleri gerektiğini, dogmatik bir biçimde öne sürer.[34] Küçük kızlar kuşkusuz böyle değildirler.

Nihayet, "Uyum"da gündelik hayata ilişkin düzenlemeler öylesine ayrıntılı biçimde belirlenir ki, toplumun üyelerine serbestçe hareket edebilecekleri ya da yenilik yapabilecekleri yer kalmaz. Mahremiyetten hoşlananlar kendilerini rahat hissetmeyeceklerdir. Fourier çeşitli zevklere çekici gelen işler ayarlayarak bireysel özerklik ve öz gerçekleştirimi güçlendirmeye çalışırken, önerdiği hayat hiç kuşkusuz sıkı bir düzene sokulmuştur. Komünal hayat öylesine örgütlenir ki, bazılarına cennetten çok hapishane gibi görünebilir. Herkes ustanın elindeki kuklalar gibidir.

Fourier eserlerini zengin ve güçlü kişilere dağıttıysa da fazla ilgi görmedi. Gene de 1830'da Besançon yakınlarındaki bir bölgede taraftarlarını küçük bir grup halinde bir araya getirmeyi başardı. Daha sonra, genç Victor Considérant'ın yardımıyla 1832'de Saint-Simon'dan ayrılan bazı kişileri de kazanarak bu küçük Fourierist grubu bir harekete dönüştürmeyi başardı. Sonraki yıl küçük bir topluluk kurulduysa da, ortaya çıkan yapı kısa süre içinde çöktü. Fourierist hareket, ancak onun 1837'de ölümünden sonra Avrupa ülkelerinin çoğunda ve Birleşik Devletler'de gelişim kaydetti. Fransa'da Considérant, Fourierizm'in bir "barışçı demokrasi" hareketine dönüşmesine yardımcı oldu; ve hareket Temmuz Monarşisi'nin son günlerinde ve 1848 Fransız Devriminin ilk evresinde gerçek bir siyasal güç haline geldi. Amerika'da Brook Çiftliği dahil otuz civarında kısa ömürlü topluluk kuruldu. Fourier'nin fikirleri Çarlık Rusyasında Aleksander Herzen ve Petraşevskiy Çevresi'ni de etkiledi. Ancak topluluklar başarısızlığa uğradı ve devrimci mesajları sulandırıldı. Gene de Fourier, Britanya'da gelişmekte olan kooperatif hareketi özellikle etkiledi. Ne var ki otoriter sosyalistlerin çoğu, Fourier'nin ütopyacı görüşlerini, tıpkı Marx ve Engels'in yaptığı gibi, "gerçek bir şiirsellik kanalı" açmasına ve burjuva toplumunu hicvetmesine karşın "fantastik bir proje" olarak göz ardı etmeyi sürdürdüler.[35]

34 *Age*, s. 317.

35 *Age*, s. 69.

Ütopyasının sıkı biçimde düzenlenmiş ve durağan özelliklerine rağmen, Fourier on dokuzuncu yüzyıl Fransız ütopyacılarının en liberteriydi. İğrenç çalışmayı anlamlı oyuna dönüştürme arzusu, cinselliği özgürce tatmin etme çağrısı, toplumsal ve cinsel asgari üzerinde durması ve organik kozmolojisi, hem anarşistler hem de ekolojistler için esin kaynağı olmaya devam etmektedir.

12
Alman Liberterleri



Almanya'da, Alman karakterinin doğal olarak otoriter olduğu ve Devlet'e taptığı efsanesini geçersiz kılan iki dikkat çekici liberter vardır. Hegel, toplum ile Devlet arasında ayrım yapmayı reddeder ve yurttaşların kendilerini ancak Devlet aracılığıyla gerçekleştirebileceklerini öne sürerken, neredeyse çağdaşı olan Wilhelm von Humboldt, meşru Devlet eyleminin sınırlarını iyice daralttı. On dokuzuncu yüzyılın son yarısında Friedrich Nietzsche de, gelişen Alman ulusçuluğuna ve Bismarck'ın güçlü bir merkezi Devlet yaratma girişimine tepki göstererek o güne kadar yapılmış en etkileyici ve liberter düşünce tarihinde önemli bir yeri hak eden bireycilik savunularından birini geliştirdi.

Wilhelm von Humboldt

Humboldt'un liberter düşünür olarak edindiği şöhret bir kitaba dayanır. Ancak *The Limits of State Action*'ın (Devlet Eyleminin Sınırları, 1792) anarşizme yakın olsa da, Humboldt sonuna kadar liberal kampta kaldı.[1] Eser, ancak 1854'te, *The Sphere and Duties of Government* (Hükümetin Alanı ve Görevleri) başlığı al-

1 Bkz. John W. Burrow, "Introduction", Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, Cambridge University Press, 1969, s. xvii.

tında İngilizce yayımlandı. Bu kitap John Stuart Mill'i, *On Liberty* (Özgürlük Üzerine, 1859) başlıklı makalesinde görüldüğü gibi önemli ölçüde etkiledi. Ne var ki anarşist tarihçi Max Nettlau, Humboldt'un eserinin "esas olarak anarşist fikirler ile otoriter önyargının garip bir karışımı" olduğunu söyledi.[2] Daha yakın zamanlarda Noam Chomsky, Humboldt'tan esinlenmiş ve onun fikirleri aracılığıyla yeni bir liberterler ve anarşistler kuşağına ulaşmıştır.[3]

Humboldt, Aydınlanmanın radikal mesajını, özellikle de Leibniz'in insanın kusursuzluğu teorisini, Rousseau'nun ahlaki özbelirlenimin insan saygınlığının özünü oluşturduğu inancını ve Kant'ın her bireye asla basit bir araç olarak değil bir amaç olarak davranma gereğine yaptığı vurguyu özümledi. Bunlara kadim Grek modelinin tam ve uyumlu insan kişiliğinin idealleştirilmiş bir versiyonunu ekledi.

Humboldt'un başlangıç noktası yaratıcı bireydir ve nihai hedefi, çeşitli durumlarda mümkün olan en geniş özgürlükle en büyük bireyselliği gerçekleştirmektir. Bir toplumun yaşama gücünü sadece bireyin kendiliğinden ve yaratıcı enerjilerinin oluşturduğuna inanır. Böylece özeğitim, onun siyasal teorisinin anahtar kavramını oluşturur.[4]

Humboldt şöyle yazıyordu:

> İnsanın gerçek amacı ya da belirsiz ve geçici arzulardan kaynaklanmayan, aklın sonsuz ve değişmez emirlerinin öngördüğü amaç, insanın sahip olduğu güçlerin tam ve tutarlı bir bütüne ulaşmak üzere en yüksek ve en uyumlu biçimde gelişimidir. Özgürlük böyle bir gelişim imkânının öngördüğü birinci ve vazgeçilmez koşuldur.[5]

Böylece en istenen durum, her bireyin "kendi mükemmel bireyselliği içinde, kendi enerjisiyle kendisini geliştirmesi için en mutlak özgürlükten yararlandığı" durumdur.[6] Bu ilke her siyasal sistemin temeli olmalıdır.

2 Max Nettlau, *Bibliographie de l'anarchie*, Paris, 1897; New York, Burk Franklin, 1968, s. 31.
3 Bkz. Noam Chomsky, *Problem of Knowledge and Freedom*, Fontana, 1972, s. 48-9; ve Guérin'in *Anarchism*'ine yazdığı Giriş.
4 Bkz. Burrow, "Introduction", *The Limits of State Action*, s. xviii.
5 *Age*, s. 16.
6 *Age*, s. 20.

Humboldt bireyi ve toplumu organik ve estetik bakımdan -çiçek açan bitkiler ve sanat eserleri gibi- ele alırken, Devlet'in bir makinenin parçasından başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Daha sonraki anarşistler gibi, o da, Devlet ile toplum arasında ya da Devlet yapısı ve ulusal topluluk dediği şeyler arasında ayrım yapar: "Ve kesin olarak ifade etmek gerekirse, ikincisi -ulus üyelerinin özgür işbirliği- insanların toplum içinde kendilerini oluşturdukları zaman özlemini çektikleri bütün bu faydaları güvence altına alır." Daha sonra küçük birlikler tavsiye eder, çünkü büyük birliklerde kişi kolayca basit bir araç haline gelir: "Bir insan kendi başına ne kadar eylerse, kendisini o kadar geliştirir."[7]

Humboldt'un hükümet eleştirisinin temeli, hükümetin kişisel özerkliği ve inisiyatifi kısıtlamasıdır:

> Bir insanın serbest seçiminden kaynaklanmayan ya da sadece emir ve rehberliğin ürünü olan her şey, insanın varlığına ulaşmaz, onun gerçek doğasına yabancı kalmaya devam eder; kişi o şeyi gerçek insani enerjilerle değil, sadece mekanik bir kesinlikle yerine getirir.[8]

Özgürlüğün "çeşitli ve sınırsız bir etkinlik imkânı" olduğunu öne süren Humboldt, "insani enerjiler için daha büyük özgürlük, koşullar ve durumlar için daha zengin bir çeşitlilik"le ilgilendi.[9]

Yurttaşların refahını sağlamaya çalışan ataerkil Devlet bu nedenle zararlıdır. Tebaasına çocukmuş gibi davranarak onları kendi deneyimleriyle öğrenmekten alıkoyar, kendi birörnek karakterini dayatarak onların bizzat yaşadıkları deneyimlerin niteliğini düşürür, inisiyatif ve bağımsızlıklarını zayıflatır. İyisini yapmaya çalıştıkça enerji tüketir, sempati ve yardımlaşmayı zayıflatır. Yurttaşlarının ahlakını asla iyileştiremez, çünkü "bütün ahlaki kültür tek başına ve dolaysız olarak ruhun içsel hayatından kaynaklanır" ve "İnsanın özgürlüğü arttıkça, başkalarına karşı daha özgüvenli olur ve takdir yeteneği artar."[10]

Gereksiz siyasal düzenlemeleri reddeden Humboldt anarşist bir toplum imkânı üzerine düşünceler geliştirir:

7 *Age*, s. 131, 40.
8 *Age*, s. 28.
9 *Age*, s. 10, 11.
10 *Age*, s. 63.

> Aydınlanmış insanlardan oluşan bir topluluk hayal edersek -en doğru örneklerle oluşturulmuş, en iyi şekilde düzenlenmiş ve sıkı bağlarla bir araya getirilmiş- bu insanların kendi aralarında güvenliklerini sağlayacak gönüllü sözleşmeleri nasıl oluşturacaklarını da kolayca hayal edebiliriz... Bu türden anlaşmalar her türlü Devlet düzenlemesine çok daha fazla tercih edilir.[11]

Humboldt'un, arkadaşlığı temel alan, her bireyin bağımsız ama gene de toplumun bir parçası olduğu ideal toplumu, liberter sosyalizmle benzerlik taşır. Onun amacı, "en farklı bireysellik ve en özgün bağımsızlık"a izin verecek siyasal örgütlenme türünü tasarlamaktı. Bu örgütlenme, "en derin farklılıkları taşıyan insanlardan oluşan birlikler"in eşit olarak bir arada var olmalarını sağlayacaktı. Bu ancak, "en mutlak özgürlüğün çözümüne yardımcı olabileceği bir sorun" idi.[12] Bununla birlikte Humboldt, yurttaşların korunması için gece bekçisi Devlet'e ihtiyaç olduğunu unutmaz. Bu rol esas olarak olumsuzdur: hem yabancı düşmanlara hem de iç muhaliflere karşı güvenliği sağlamak. Tıpkı Thomas Paine gibi, o da Devlet'i zorunlu bir araç, "her zaman özgürlüğün kısıtlanmasını sağlamaya çalıştığı için, zorunlu bir kötülük" olarak görür.[13] Devlet müdahalesinin yegâne gerekçesi, başkalarının zarar görmesini engellemektir. Böylece Humboldt anarşizmin sınırına kadar geldiyse de, sonunda liberal kampta kaldı. Tamamen bağımsız biçimde anarşist sonuçlara varan yurttaşı Friedrich Nietzsche için aynı şey söylenemez.

Friedrich Nietzsche

Faşizmin mucidi olarak kazandığı hatalı şöhrete karşın Nietzsche, Devlet'e saldırdığı, sistemleri reddettiği, mevcut değerlerin ötesine geçtiği, kişisel özgürlük ve bireyselliği coşkuyla övdüğü için büyük liberterler arasında sayılabilir. Liberter görüşleri, Avrupa düşünce ve duyarlığını bütünüyle yeniden yönlendirmek için yaptığı devrimci girişimin sadece bir parçasını oluşturuyordu.

Yüzyılın dönümünde Nietzsche'nin bireycilik formu bütün Avrupa'nın bohem ve sanatçı çevrelerinde pek çok taraftar kazandı. Bu görüşler, onun bireyciliğini fazla epikürcü ve egoist

11 *Age*, s. 91.
12 *Age*, s. 130.
13 *Age*, s. 131.

bulan Kropotkin'in bile gözünü korkuttu.[14] Anarşist düşünürlerden Emma Goldman onu aileye kabul etti ve "devasa aklına" ve özgür birey anlayışına hayran oldu.[15] Rudolf Rocker de onun siyasal iktidar ve kültür çözümlemesine hayranlık duydu.[16] Herbert Read, onu insanların evrimde bireyin öneminin bilincine varmalarını sağlayan ilk kişi olarak kabul etti.[17] Ancak Nietzsche'nin yarattığı etki anarşist entelektüellerle sınırlı kalmadı. *İspanyol Confederacion Nacional del Trabajo*'nun (Ulusal İşçi Konfederasyonu) kurucularından Katalan sendikacı Salvador Segui de onun mesajından derin biçimde etkilendi.

Nietzsche kendisine anarşist demedi. Çağının anarşistinin, tıpkı Hıristiyan gibi bir dekadan, "toplumun çökmekte olan tabakasının sözcüsü" olduğunu iddia etti, çünkü anarşistin başkalarına ve topluma karşı şikâyetleri zayıflıktan ve dar bir öç alma duygusundan kaynaklanıyordu.[18] Bunun bazı anarşistlerin yanı sıra bazı sosyalistler için de geçerli olduğu açıktır. Kırgın anarşist haklı bir öfkeyle haklarına saygı duyulmasını talep ettiği zaman, gerçek acılarının kendisi için yeni bir hayat yaratmayı başaramamasında yattığını göremez. Nietzsche, kendi haklarını savunan bu anarşistlere hayranlık da duymaktaydı: çoğu anarşist, tamamen hak ettiği hakları savunmayı başaramaz, çünkü "bir hak bir tür *iktidardır*, ama onlar bu iktidarı uygulayamayacak kadar tembel ya da korkaktırlar."[19]

Nietzsche keskin bir psikolojik zekâyla, çağının anarşistinin özelliklerini ortaya koydu:

> *Yıkma*, değiştirme ve gelişme arzusu, olgunlaşmış ve geleceğe gebe (bilindiği gibi bu "Diyonizyan" bir terimdir) bir gücün ifadesi olabilir; ama aynı zamanda, mevcudiyet, hatta

14 Bkz. Peter Kropotkin'den Max Nettlau'ya, 5 Mart 1902, A. Kropotkin, *Selected Writings on Anarchism and Revolution* içinde, der. Martin A. Miller, MIT Press, Cambridge, Mass., 1970, s. 305.
15 Emma Goldman, *Anarchism and Other Essay*, der. Richard Drinnon, Dover, New York, 1969, s. 44.
16 Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture*, s. 83.
17 Herbert Read, "The Philosophy of Anarchism" (1940), *Anarchy & Order*, s. 39-40.
18 Nietzche, *Twilight of the Idols and the anti-Christ*, çev. R. J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, 1969, s. 86.
19 Nietzche, "Maxims and Reflections", *A Nietzche Reader*, der. R. J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, 1977, s. 279.

bütün mevcudiyet ve bütün varlıklar onu öfkelendirdiği ve kışkırttığı için yıkan, yıkması gereken, yeterince gelişmemiş, yoksul ve ayrıcalıksız olanın duyduğu nefret de olabilir.[20]

Burada Nietzsche muhtemelen, arkadaşı Richard Wagner'in tanıdığı Bakunin'i düşünüyordu. Bakunin'in taraftarları ile özgürlük ve adalet adına yıkan ve sakatlayan teröristlerin nefretle güdülendikleri açıktır. Ne var ki anarşist düşünürlerin çoğu, özellikle Godwin, Proudhon, Kropotkin ve Tolstoy, mevcut değerleri ve kurumları yıkma arzusu duyarken, kabına sığmayan bir coşku ve yaşama gücüyle güdülenmişlerdi.

Nietzsche edebi dekadansın, "bir atomlar anarşisi" bütünlüklü sanat eserinin yerini aldığı zaman başladığını düşündü.[21] Daha çocuk yaştayken kendisi de bir dekadan olduğunu anlamış, ancak buna direnmişti. Eseri tutarlı bir bütün oluşturmaz, aslında gerçeği çarpıttığı için sistem oluşturmayı bilinçli olarak reddetmiştir. Sistem oluşturma istenci bütünlük yoksunluğunu gösterir, değişmez kanaatler ise birer hapishanedir.

Nietzsche'nin yöntemi bu nedenle deneyseldir; konularına teğet yaklaşır. Üslubu veciz sözlerden oluşur; heyecanlı ve ironiktir. Putkırıcılara özgü bir hararet içinde bilinçli biçimde paradoksaldır. Düşüncelerini kana bulamak, bilginin anlaşılması için yaşatılması gerektiğini göstermek ister. Nietzsche'nin sık sık yanlış yorumlanması bu yüzden şaşırtıcı değildir.

Ona yöneltilen en ciddi suçlama, Nazizmin öncüsü olduğudur. Bu suçlama, muhtemelen, hayatının sonuna doğru delirmeye başladığında eserlerini seçerek derleyen kız kardeşinin ve onun bazı sözlerini alıp bağlamından tamamen koparark yorumlayan Nazi ideologlarının eseridir. Nietzsche, ancak mesajı büyük ölçüde çarpıtıldığında bir antisemit, bir ırkçı ya da bir Alman ulusalcısı olarak görülebilir.[22] Alman kültürüyle alay ediyor, ondan tiksiniyordu; dolayısıyla Alman ulusçuluğuna karşıydı ve Devlet'in halkın zehiri olduğunu düşünüyordu. Wagner ile bozuşmasının başlıca nedenlerinden biri, kompozitörün antisemitizmi idi. Nietzsche'nin "sarışın hayvan" metaforu, Aryen Germen'in yüceltilmesi için kullanılan bir model haline geldi, ancak kendisi ırkçı değildi, hatta ırkların karışmasını tavsiye ediyordu. Savaşı övdüğü kesindir, ancak tıpkı Blake gibi, fiziksel değil entelektüel bir boğuşma düşünüyordu. "Kanın gerçeğin en kötü tanığı" olduğunun farkındaydı.[23]

20 Nietzche, *The Gay Science* (1882), alıntı, Walter Kaufmann, *Nietzche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1974, s. 375.

21 Nietzche, *The Case of Wagner* (1888), alıntı, Kaufmann, s. 731.

22 Bkz. R. J. Hollingdale, *Nietzche*, Routledge & Kegan Paul, 1973, s. 194.

Ne var ki Nietzsche'nin kadınlara ilişkin dehşet verici görüşleri fazla yorum gerektirmez. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te, "öteden beri kadınların içinde," diye yazıyordu, "aynı anda hem bir köle hem de bir zorba gizlenmiştir. Bu nedenle kadından dost olmaz; o sadece aşkı bilir." Bir kadın, "savaşçının eğlenmesi için" eğitilmelidir. "Başka türlüsü delilik olur." Aynı eserde Nietzsche, yaşlı bir kadına şu ironik sözleri söyletir. "Kadına mı gidiyorsun? Kırbacını yanından eksik etme!"[24]

Proudhon ve Tolstoy gibi Nietzsche'nin de kadınlara yönelik tutumu esef vericidir. Ancak hep tekrarladığı geleneksel kadın düşmanlığı, annesi, kız kardeşi, büyük annesi ve iki teyzesinin hâkimiyeti altında geçen çocukluğunu hatırladığımız zaman daha iyi anlaşılır. Avrupa kaplıcalarını gezen genç bir bekâr olarak hayatı hoppa kadınlarla doluydu; ve hayatının tek aşkı olan Lou Salomé ile yaşadığı ilişki başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Gençliğinde fahişelerden bile bile frengi kapması kadınlarla olan karmaşık ilişkisini ortaya koyar. Bu hastalık hayatının son on yılında delirmesine ve sonunda ölümüne neden oldu. Büyük felsefi kadın düşmanının, elinde kamçı tutan Lou Salomé ile fotoğraf çektirmesi de ironiktir! Bütün bu antikalıklar, Emma Goldman'ı onun liberter içgörülerine hayranlık duymaktan alıkoymamıştır.

Nietzsche felsefesinin en önemli öncülü, uzlaşmaz ateizmdir. Kropotkin, Fourier'den sonra gelen Nietzsche'nin Hıristiyanlığın zayıflatılmasında eşsiz bir rol oynadığını kabul etti.[25] "Tanrı öldü" sloganını yaygınlaştırmakla kalmadı, tek bir Hıristiyanın var olduğunu, onun da çarmıhta öldüğünü söyleyerek dalgasını geçti. Bakunin gibi Nietzsche de, tevazu, merhamet ve dindarlık vurgusu nedeniyle geleneksel Hıristiyanlığın, köle ahlakının bir formu olduğuna inanıyordu. En önemlisi, Hıristiyanlık, tutkula-

23 Nietzche, *Thus Spoke Zarathrusta*, çev. R. J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, 1964, s. 116.

24 *Age*, s. 83, 91, 93.

25 Bkz. Kropotkin'den Max Nettlau'ya, 5 Mart 1902, Kropotkin, *Selected Writings*, s. 297.

rı kökünden söküp atmaya çalıştığı için dekadandı.

Ne var ki Bakunin'in aksine Nietzsche, doğada hiçbir doğal yasa ve doğadan türetilebilecek hiçbir değer olmadığını düşünüyordu. Doğa tamamen keyfi ve rastlantısaldır; hükmeden Şans Tanrısıdır. Aslında Doğa öylesine çarpıtılmıştır ki, Nietzsche'ye göre dünyadaki sınırsız zaman, sınırsız mekân ve tükenmez enerji dikkate alındığında, her şeyin sonsuza kadar tekrarlanması mümkündür. Bu şemada insan, uçuruma sarkıtılmış bir halata tutunan "düşüncesiz bir rastlantı" olarak görünür. Zihni ve bedeni bir varlığın ilk yönüdür. Üstün olan akıl değil, insanın hem düşüncesini hem de eylemini belirleyen iradedir. Nietzsche'nin tarih anlayışında keşfedilecek hiçbir akılcı örüntü ya da ahlaki amaç yoktur.

Nietzsche'nin sorunu, şansı ve sonsuz tekrarı temel alan tanrısız ve rastlantısal bir dünyada anlam bulmaktı. Ancak nihilist umutsuzluğa sapmadı. Kendi hayatımızda, hastalanmak mı yoksa seyahatlerle zindeleşmek mi istediğimize, sürüyü izlemek ve kalıtsal inançlara göre davranmak mı, yoksa kendi hayatımızı ve değerlerimizi yaratmak mı istediğimize bizzat karar vermekte özgür olduğumuzu düşündü. Hiçlikten gelip hiçliğe gitmekte olan bizler, gene de kendimizi yaratabilir ve çevremizdeki dünyayı biçimlendirebiliriz.

Doğada olduğu gibi sanatta da insanlar kaostan düzen yaratabilirler. Nietzsche önce hayat ve sanattaki duygusal unsura "Diyonizos" ve onun antitezine "Apollo" dedi. Grek trajedisini, Apollo'nun Diyonizos hasatının, yani bireydeki "hayvan"ın üstesinden gelen yaratıcı gücün sonucu olarak gördü. Diyonizos, irade gücünü temsil eder ve Nietzsche sözlüğündeki *übermensch*'le, irade gücünü yücelterek yaratıcılığa ulaşan insanla eşanlamlıdır.[26]

Nietzsche'nin eserinde en karakteristik olan, bireyin kalıtsal değer ve inançları atarak kendi değer ve inançlarını yaratması konusunda gösterdiği liberter ısrardır. Stirner gibi o da, değerlerin Tanrı ya da doğa tarafından verilmediğini, insanlar tarafından yaratıldığını kabul ediyordu: Her insan kendi iyilik ve kötülük diline sahiptir. Bütün ahlak kuralları göreli olduğuna göre, ortak öğe irade gücüdür: her toplum kendince kazanılması en zor değerleri oluşturur.

26 Bkz. Hollingdale'in yorumu, Nietzche, *Twilight of the Idols*, s. 108.

Nietzsche sezgisel olarak, çoğu ahlaki kuralın özünde intikam ya da içerlemenin yer aldığını düşündü. Bu kuralların cezalandırma vurguları bu gerçeği ortaya koyuyordu. Pek çok anarşistin yasaların yerine geçirmeye çalıştığı kamuoyunun, ister istemez bireyi kendisini gerçekleştirmekten alıkoyduğunu gördü: "Kalabalıktaki 'Sen' 'Ben'den daha eskidir." Bu koşullarda, kişinin kendi komşusunu sevmesi genellikle bencilliğin tehlikeli bir formu, kendini yeterince sevmemenin sonucudur. Modern kitle toplumunda, "bir insan kendisini aradığı için, bir diğeri kendisini kaybetmek istediği için komşusuna koşar."[27]

Nietzsche, daha yüksek ve karma kültürlerde, efendi ve köle ahlaklarının geliştiğini ve bunların genellikle tek bir kişide yan yana var olduğunu savunur. Hükmedenler, büyüklük ve güç gibi rütbeleri belirleyen var olma durumlarını yücelterek efendi ahlakını belirlerler. Hükmedilenler, var olmanın yüküne katlanmalarına yardımcı olacak merhamet, tevazu ve sabrı vurgulayan bir köle ahlakı yaratırlar. Efendi ve köle birbirine ters düşen ahlak tanımlarına sahiptirler: Efendiye göre "iyi" insan korku telkin eder; köleye göre "kötü"insan korku telkin ederken, iyi insan zararsızdır.[28] Ancak Nietzsche bu ahlak tiplerini aşabileceğimizi söyler; özgürleşmiş kişi, mevcut iyi ve kötü tanımlarının ötesine geçer ve kendi tanımlarını yaratır. Nietzsche, dürüstlük, cesaret, özdisiplin, güç ve cömertliği kendi ahlaki değerleri olarak saptar.

Nietzsche, temel dürtümüzün irade gücü olduğunu öne sürdü. Doğru olanı yapmak bile çoğu kez kılık değiştirmiş bir irade gücüdür. Nietzsche'nin irade gücü kavramı en yanlış anlaşılmış öğretilerinden biridir. O, doğa üzerinde ya da başkaları üzerinde güç kullanmayı değil, kişinin kendisi üzerinde güç kullanmasını övdü. İrade gücünün başkalarına karşı kullanılmasının zayıflık olacağını düşünüyordu: Gerçekten güçlü olan kişi, kendi kaderini belirlemek için sadece kendisi üzerinde güç kullanır. Kişinin itaat etmesi gereken tek kişi kendisidir ve büyük güç kişinin kendi kendisinin efendisi olmasında açığa çıkar ve neşeyle ölçülür. Bu nedenle irade gücü, bir "özgürlük içgüdüsü," kişinin kendisini aşması ve mükemmelleştirmesidir.

Nietzsche gelişmiş kişiye *übermensch* demektedir. Bu terim

27 *Thus Spoke Zarathustra*, s. 86.

28 Nietzche, *Beyond Good and Evil* (1886), alıntı, Hollingdale, *Nietzche*, s. 145-6.

genellikle "üstün insan" olarak çevrilir, ancak daha doğru çeviri "üstinsan"dır. "Üstinsan" kendisiyle başa çıkabilen ve kendi irade gücünü yaratıcılığa yücelten insandır. Onun en büyük yaratısı kendisidir. Merhamet, bulantı ve korku olmaksızın dünyanın rastlantısal doğasıyla yüz yüze gelebilmekte ve hayatı bütün acılarıyla birlikte olumlayabilmektedir. Hobbes için güç özünde bir güvenlik aracıyken, Nitzsche için "insanın kendi iyiliğini nihai amaç olarak arzuladığı var olma durumu"dur.[29]

Nietzsche'nin dönüştürülmüş insanlık ideali, merhamet ve terör duygularının üstesinden gelen ve kendisinden bir sanat eseri yapan bireyin idealidir. "Neysen o olmalısın" sözü her bireyin kendi sınırlarına ulaşması, bütün potansiyelini bir yaratıcı irade eylemi olarak gerçekleştirmesi için yapılan bir çağrıdır: *"neysek o olmak"*-yeni eşsiz, benzersiz, kendi yasalarını kendisi yapan, kendi kendisini yaratan *kişiler."*[30] Özgürleşmiş insan, kendi gelişimiyle ilgilenen bir egoisttir; talihsizlere merhamet nedeniyle değil, cömertlik ve güçle dolu olduğu için yardım eder. Özgürlüğe, yaratıcılığa, neşeye ve kahkahaya değer verir. Tehlikeli biçimde yaşar ve hayatı Dionizyan bir tarzda onaylar. Nihai ideali, "sonsuz var olma sevinci"ni kendinde gerçekleştirmektir.[31]

Nietzsche için özgürlük "özsaygı istenci"dir. Özgürlük için verilen mücadelenin ona ulaşmaktan daha önemli olduğunu, çünkü insanın en iyi yanını ortaya çıkardığını düşünüyordu. Bu, bireylerde ve uluslarda, "üstesinden gelinmesi gereken direnişle, *üstte* kalmanın maliyetlerinin üstesinden gelmekle" ölçülebilirdi.[32] Özgürlük kişinin sahip olduğu ve olmadığı, kişinin istediği ve kazandığı bir şeydir. İnsan özgürlüğünü genişletmek asla sonu olmayan bir mücadele sürecidir. Bu süreçte kişi, mutlu ya da refah içinde olma arzusuna hâkim olmaya çalışır. Siyasette ve sanatta Nietzsche, bağımsız olma, özgür gelişme ve *laissez aller* (her türlü serbestlik, çn.) isteğinin tam da kendileri için "hiçbir engelin *çok güçlü olamayacağı*" kişiler tarafından en hararetli biçimde geliştirildiğini gözlemledi. Böylece Nietzsche ilerlemeyi doğaya dönüş olarak anladı. Ancak bu dönüş, bir geriye doğru gidiş değil, "büyük görevlerle uğraşmak, onlarla oynamaya *fırsat*

29 Kaufmann, *Nietzche*, s. 360.
30 Nietzche, *The Gay Science* (1882), alıntı, Hollingdale, *Nietzche*, s. 96.
31 *Twilight of the Idols*, s. 110.
32 *Age*, s. 92.

tanınması, yüksek, özgür, hatta korkunç doğaya ve doğallığa doğru, yukarıya doğru bir *gidiş*"tir.[33] Nietzsche için ideal, tam özyaratım ve özbelirlenim, şansı bilinçli amaca dönüştüren, "kendi kendisini ileriye doğru sevk eden bir tekerlek" olmaktır.[34] Zerdüşt'ün sembolleri, en yükseklerde uçan ve en alçaklarda sürünen, gücün ve bilgeliğin yaratıkları olan kartal ve yılan; ıssız dağ başında, kökleri yeryüzünün derinliklerine, dallarıysa gökyüzüne uzanan bir ağaç; ve güç, denetim ve neşenin bir bileşimi olarak gülen bir arslandır.

Bütün bunlar dikkate alındığında Nietzsche'nin çağdaşlarını küçümsemesi şaşırtıcı değildir. Avrupa kültür ve siyasasına yönelik eleştirisi garazlı hiddeti bakımından emsalsizdir:

> Şu lüzumsuzlara bakın hele! Mucitlerin eserlerini ve bilgenin hazinelerini çalarlar: Kültür derler çaldıklarına, her şeyi hastalık ve felakete dönüştürürler.
> Şu lüzumsuzlara bakın hele! Hep hastadır onlar, kendi safralarını kusarlar ve gazete derler ona. Birbirlerini parçalayıp yutarlar ve kendilerini bile sindiremezler.
> Şu lüzumsuzlara bakın hele! Servet edinir ve edindikleri servetle kendilerini daha da yoksullaştırırlar. Gücü, özellikle gücün kaldıracını, bol parayı isterler, bu güçsüz insanlar!
> Şu tırmanışlarına, şu çevik maymunlara bir bakın! Birbirlerinin üstüne tırmanıyor, nasıl da çamurların ve uçurumların içinde debelenip duruyorlar.
> Hepsi de tahta ulaşmak için çırpınıyorlar: Sanki mutluluk o tahtın üzerinde oturuyormuş gibi, çılgına dönmüşler! Oysa çoğu kez pisliktir tahtın üzerinde oturan ve pisliğin üzerinde oturan da taht.[35]

Nietzsche, çağdaşlarının benimsediği yeni idolün Devlet olduğunu açıkça ortaya koyar. Dünyada hâlâ halklar ve insan sürüleri vardı, ama Avrupa'da sadece Devletler vardı. Devlet'i hiçbir anarşistin reddedemeyeceği terimlerle tanımladı:

> Devlet? Nedir bu? Olur şey değil! Şimdi kulaklarınızı açın, çünkü size halkların ölümünden söz edeceğim.

33 *Age*, s. 96, 101.
34 *Thus Spoke Zarathrusta*, s. 88.
35 *Age*, s. 77.

> Devlet bütün soğuk canavarların en soğuğudur. Soğuk bir biçimde yalan da söyler; ağzından şu yalan dökülür: "Ben, yani Devlet, halkın ta kendisiyim."
>
> Bu bir yalandır! İnsanları yaratan, onlara inanç ve sevgi veren yaratıcılardı: Böylece onlar hayata hizmet ettiler.
>
> İnsanlara tuzak kuran yıkıcılar vardır ki onlara Devlet denir: Ellerinde kılıç, üstlerinde yüzlerce arzu.
>
> Tek bir insanın hâlâ var olduğu yerde, insanlar Devlet'i anlamazlar ve kötü bir göz, âdetlere ve yasalara karşı bir günah olarak görüp ondan nefret ederler.[36]

Nietzsche, devamla, Devlet'in gereksiz bir icat olduğunu söyler. "İyi ve kötü, herkesin zehir içtiği yere Devlet diyorum: İyi ve kötü herkesin kendini kaybettiği yerdir Devlet: Devlet evrensel yavaş intihara hayat denilen yerdir." O, "ölümün vaizleri"ni çağırır. Yeryüzünde kendisinden büyüğünün olmadığını, "Tanrının düzenleyici parmağı" olduğunu iddia eder. "Kurnaz bir Cehennem aygırı... ilahi onuru tuzağa düşürürken şarkı söyleyen bir ölüm atı"ndan başka bir şey değildir. Kilise de bir Devlettir ve Devlet "ikiyüzlü bir köpek"tir, çünkü yeryüzünün mutlak anlamda en önemli hayvanı olmak ister.[37]

Nietzsche eleştirisini Prusya Devleti ile sınırlı tutmadı, çünkü siyaset kavramına ve siyasal partilere saldırıyordu. Liberal kurumların, bir kez oluştuklarında liberal olmaktan çıktıklarını ve böylece özgürlüğe daha çok zarar vermekten başka bir işe yaramadıklarını öne sürdü. Ona göre liberalizm, *"sürü hayvanına indirgenmek"* anlamına geliyordu.[38]

Kültür ile Devlet arasındaki ilişkiye gelince, Nietzsche bu ikisinin birbirine antagonist olduğunu ısrarla belirtti. Siyasal iktidarı kazananlar ağır bir bedel öderler, çünkü "iktidar *aptallaştırır*." Kültür ve Devlet birbirinden geçinir; biri diğeri pahasına semirir: "Bütün büyük kültürel çağlar siyasal çöküş çağlarıdır: kültürel anlamda büyük olan, siyaset dışı, hatta *anti-siyasaldır*."[39]

Nietzsche'nin eşitlikçi olmadığı kesindir. "Kalabalığı" hor görür ve çağdaşlarını servet ve statü peşinde koştukları için lüzumsuz bulur. Onlar, maddi rahat ve haset etiki yüzünden kapıldıkları *çöküş* ve *öfke* tarafından sonunda yozlaştırılırlardı. Ne var ki, geçmişte gerçekten gelişmiş pek az insanın var olduğunu düşünen Nietzsche, bir aristokrat olmaktan çok bir elitist idi. Yetenek kanla ilişkili değildir. Köle bile isyan ederek soyluluğunu gösterebilir. İnsanlık sonsuza kadar suçlanamaz: Yeryüzünde özgür hayatlara yönelebilen büyük ruhlara hâlâ yer vardır. Nietzsche'nin felsefesi, son çözümlemede, bireyin kendisini yenilemesini sağlayan bir özgürlük ve yaratıcılık şarkısıdır. Birey ve zaman sınırsız değerdedir: "Öyle ki, hayatı tekrar yaşamak istersin."

Nietzsche'nin aşırı bireyciliğinin topluluğa pek az yer bıraktığı inkâr edilemez. Kendi topluluk deneyimi bireyselliğin ezilmesiydi. Yaşadığı dönemde özgür bir hayatın ancak dayanışma halinde ya da çiftler için mümkün olabileceğini hissetti. Ne var ki, Nietzsche'nin dönüştürülmüş insanlık idealinin, Stirner'in kendi özel arzularını yerine getirmek için bir araya gelmiş bireylerden oluşan bir gönüllü birlikten ibaret olan egoistler birliği gibi var olabileceği sonucuna varmak uygun olmaz. Nietzsche'ye göre insanlar birörneklik anlamında eşit olamazlar, ancak bu, ırklarına ve cinsiyetlerine bakılmaksızın insanların, kendilerini yaratmak ve toplumu yenilemek bakımından eşit yetenekte olmadıkları anlamına gelmez. Erkeği entelektüel savaşa, kadını ise çocuk bakımına uygun bulabiliyordu, "ama her ikisi de birlikte dans etmeye uygun" idi.[40] Nietzsche için dans, yaratıcı enerjinin formla birleşmesini, can çekişen kural ve düzenlemeler altında kasvetli soyutlamalar içinde var olarak yaşamayı reddeden herkese karşı neşeli bir olumlamayı ifade ediyordu.

Nietzsche'den güçlü biçimde etkilenen Emma Goldman, haklı olarak, onun *übermensch*'e (üst insan) inandığı için yerilmemesi gerektiğini öne sürdü: "O devasa aklın yüzeysel yorumcuları, onun *übermensch* anlayışının, aynı zamanda bir zayıflar ve köleler ırkı doğurmayacak bir toplum durumuna çağrı içerdiğini anlayamazlar."[41] Goldman, onun "aristokrasi"sinin soydan ya da servetten değil, ruhtan kaynaklandığını belirtti: "Bu bakımdan Nietzsche bir anarşist, bütün gerçek anarşistler de aristokrat idi."[42] Bu nedenle Nietzsche, kendi bireyselliğini tam ola-

36 *Age*, s. 75-6.
37 *Age*, s. 75-6, 154.
38 *Twilight of the Idols*, s. 92.
39 *Age*, s. 60, 63.
40 *Thus Spoke Zarathustra*, s. 227.
41 Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays*, s. 44.
42 Goldman, *Living My Life*, Alfred Knopf, New York, 1931, I, 194.

rak gerçekleştirmek, yerleşik değerleri ve kabul edilmiş fikirleri yıkmak ve gündelik hayatı dönüştürmek isteyen herkese hâlâ doğrudan ve etkileyici biçimde hitap etmektedir.

13
İngiliz Liberterleri



Güçlü bir liberal geleneği olan Britanya pek çok büyük liberter düşünür çıkarmıştır. Protestan geçmişleri olan bu düşünürler otoriteden kuşkulanmışlar ve özel yargı hakkını savunmak istemişlerdir. Bireyselliği överler ve bireyin topluluk içinde kaybolacağından ya da baskıcı Devlet tarafından boğulacağından korkarlar. Yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarının güvence altına alınmasında hükümetin olumsuz rolünü gören John Locke'u izlerler. Adam Smith ile birlikte, bütün insanların kendi çıkarlarını kollamalarına izin verilmesinin uzun dönemde genel faydayla sonuçlanacağına inanırlar.

Büyük on dokuzuncu yüzyıl liberterleri arasında sadece William Godwin liberalizmi anarşizme kadar genişletmiştir. Bununla birlikte, iki filozof, John Stuart Mill ve Herbert Spencer, bireyi Devlet'e karşı ikna edici biçimde savunurken, sınırlı bir hükümete olan inançlarını da sürdürmüşlerdir. Yüzyılın sonuna doğru William Morris, Edward Carpenter ve Oscar Wilde gibi yazarlar özel mülkiyeti kınadılar ve hükümetsiz bir dünya tasarladılar. Örgütlü anarşist hareketin kıyılarında kalmış olsalar da, kişisel özgürlük kaygısını güzellik aşkıyla birleştiren liberter anlayışları, esinleyici ve uzun erimli olmuştur.

John Stuart Mill

John Stuart Mill, *On Liberty* (Özgürlük Üzerine, 1859) başlıklı denemesinde, bireyselliğin insan refahının önemli unsurlarından biri olduğunu belirtti. Bunu göstermek için, Alman liberteri Wilhelm von Humboldt'tan şu alıntıyı yaptı: "İnsanın amacı ... kendi güçlerinin tam ve tutarlı bir bütüne, en yüksek ve en uyumlu gelişimini sağlamaktır" ve bireyselliğin iki gereği "özgürlük ve durum çeşitliliğidir."[1] Mill, daha ileride, "bireyin egemenliği" sözü için "dikkate değer Amerikalı" bireyci anarşist Josiah Warren'e teşekkür borçlu olduğunu ifade ediyordu.[2]

Mill büyük bir liberter olmasına karşın demokrat değildi. Kitlelerin cehaleti karşısında dehşete düştü ve sosyalizmin yol açabileceği çoğunluk tiranlığından korktu. Birinci Enternasyonal'in bütünlüğü konusunda Bakunin'i yanlış değerlendirdiği ve Birinci Enternasyonal sosyalizmini genel devrimci yıkımla birleştirdiği görülür. Sosyalistler içinde, kendi sistemlerinde eşitsizliği bir ölçüde muhafaza eden Saint-Simon ve Charles Fourier'den en fazla etkilenen sosyalist oldu.[3]

Bununla birlikte Mill, *laissez-faire*'e tam olarak inanan biri de değildi ve daha adil bir servet bölüşümü istiyordu. En tanınmış formülünde, komünal bireyciliğin anarşist hedefine çok yaklaştı:

> Geleceğin, üzerinde düşünmemizi gerektiren toplumsal sorunu, en büyük bireysel eylem özgürlüğünün yeryüzündeki hammaddelerde ortak mülkiyetle nasıl birleştirileceği ve herkesin ortak emeğin faydalarına eşit katılımının nasıl sağlanacağıdır.[4]

Mill bireycilik ve toplumsal özgürlüğün felsefi ve pratik savunusunda önemli bir rol oynamıştır. Özgürlüğü, fayda, doğruluk ve bireysellik zemininde savundu. Hükümetin, çoğunluğun ve düşüncenin tiranlığına karşı çıktı. Liberter düşüncenin büyük klasiklerinden biri olan *Özgürlük Üzerine* adlı denemesinde, dizginsiz konuşma ve düşünce özgürlüğünü ısrarla savundu. Godwin gibi, doğrunun daima yanlışa üstün geleceğini düşünmedi, ancak doğru arayışında en iyi yolun serbest araştırma olduğunu öne sürdü. Hiç kimse yanılmaz değildir ve insanlar yasakladıkları bir fikrin doğru olup olmadığından emin olamazlar. Gerçek en çok farklı fikirlerin çatışmasından doğar. Ve ancak görüşlerimizi savunarak ve açıklayarak "bir doğruya ilişkin canlı bir değerlendirme" yapabiliriz.[5] Mill, insanların otoriteyi sorgulamaları ve kendi başlarına düşünmeleri gerektiğine inanan bütün anarşistlerin yanında yer alır.

Mill şöyle der: "İsmini hak eden yegâne özgürlük, başkalarını özgürlükten yoksun bırakmadıkça ya da onların özgürlük çabalarını engellemedikçe, kişinin kendi iyiliği için kendi yolunu izlemekte özgür olmasıdır."[6] Vicdan, düşünce ve duyguyu, çeşitli tatların peşinde koşmayı, ifade ve örgütlenme özgürlüğünü bu zeminde savundu. Kişisel olarak özgürlüğü kişinin arzuladığı şeyi yapması olarak, olumsuz tarzda tanımladı: "her türlü kısıtlama, kısıtlamanın *kendisi*, bir kötülüktür."[7] Çoğu anarşistten daha ileri giderek, kamuoyunun ve insanların uyumunu sağlama çabasında ortaya çıkan toplumsal baskının, siyasal otoriteden daha baskıcı olabilen bir tiranlığın tehlikelerine işaret etti. Bireyselliği ve çeşitliliği kendi başına bir yarar olarak övdü ve dışmerkezliliği ve farklı "yaşama deneyimleri"ni teşvik etti.[8]

Kişinin kendi eylemleriyle ötekinin eylemleri arasında bir ayrım yapan Mill, ister bireysel ister kolektif olsun, "öz koruma"nın kişiyi yapmak istemediği bir şeyi yapmaya zorlamanın yegâne meşru nedeni olduğunu öne sürer. İnsanlara ancak başkalarına zarar vermeye ya da onlara acı çektirmeye niyetlendikleri zaman müdahale edilmelidir. Tek başına olmak hepimizin hakkıdır: "Kişi, kendi üzerinde, kendi bedeni ve zihni üzerinde egemendir."[9]

Mill insanların özgüvenli ve akılcı görüşlere tepki verme yeteneğinde olduğunu öne sürer. Bu zeminde, "yararlı amaçlar için olsa bile kendi insanlarını daha uysal araçlar haline getirebilmek için cüceleştiren, büyük işlerin ancak küçük insanlarla yapılabi-

1 John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham* içinde, der. Mary Warnock, Fontana, 1970, s. 186.
2 Mill, *Autobiography* (1873), Signet, New York, 1964, s. 182-3.
3 Bkz. Alan Ryan, *J. S. Mill*, Routledge & Kegan Paul, 1974, s. 183.
4 Mill, *Autobiography*, s. 168. Max Nettlau, *Bibliographie de l'anarchie*'de bu cümleyi onaylayarak alıntılar; *op. cit*, s. 225.

5 *On Liberty*, s. 171. bk. s. 180.
6 *Age*, s. 138.
7 *Age*, s. 227.
8 *Age*, s. 185.
9 *Age*, s. 135.

leceğini düşünen bir Devlet"e karşı çıktı.[10] Bütün bunlar hayranlık uyandıran liberter görüşlerdir.

Mill görünüşte neredeyse tamamen anarşist olmakla birlikte, tıpkı Humboldt gibi liberal kampta kalır. Kadınların oy hakkını savundu ve azınlıkların oransal temsilini istedi. Aşırı düzenleme ve merkezileştirmeye karşı çıktı. Hükümeti sözleşmelerin düzenlenmesi ve kamusal işlerin gerçekleştirilmesiyle sınırladı. Ancak temsili hükümetle ilgili görüşlerini savunurken, çoğul oylamayı savundu. Buna göre, eğitimli olanlar cahil olanlardan daha fazla oya sahip olacaklardı. En önemlisi, "despotizm barbarlık karşısında meşru bir hükümet tarzıdır" diyerek ve böylece sömürge yönetimini haklı çıkararak Rousseau'yu izledi.[11]

Mill'in entelektüel elitin yol gösterici rolüne duyduğu inanç, onun bir anarşist olarak görülmesini önler. Düşünce, ifade ve bireysellik özgürlüğünü savunurken büyük bir liberter olabilir, ancak sık sık "entelektüel anarşi"den çok, entelektüel otoriteye ihtiyaç olduğunu vurgular.[12] Çoğu kez insanların gönüllü olarak bilge gardiyanlardan oluşan bir elit tarafından yönetildiği mutlu bir toplumu resmetmiştir. Uzun vadede, Mill'in içindeki elitist, ondaki demokratı ve liberteri alt eder.

Herbert Spencer

Modern sosyolojinin babası olan Herbert Spencer, Mill'den hareketle çok farklı bir organik ve evrimci felsefe geliştirdi, ama aynı bireysel özgürlük kaygısını ve aşırı hükümet korkusunu paylaştı. Viktoryan siyasal düşüncenin iki klasiğini oluşturan, *Social Statics* (Sosyal Statik, 1851) ve *The Man versus The State*'te (İnsan Devlete Karşı, 1884) bireyselliği savundu ve Devlet'in meşru sınırlarını önemli ölçüde sınırladı. Onun Proudhon ve Bakunin ile aynı sonuçlara vardığını öne süren Kropotkin'i; ve özgürlük tanımının konuya ilişkin en önemli tanım olduğunu düşünen Emma Goldman'ı etkileyecek kadar liberterdi.[13]

10 *Age*, s. 250.
11 *Age*, s. 136.
12 Ryan, *J. S. Mill*, s. 127. Kr. S. 130.
13 Bkz. Kropotkin, *Anarchism and Anarchist Communism*, s. 288-322; Emma Goldman, "What I Believe", *Red Emma Speaks*, der. Alix Kates Shulman, Wildwood House, 1979, s. 35. Ayrıca Bkz. Max Nettlau, *Bibliographie de l'anarchie*, s. 225.

Spencer, ahlaki ve siyasal inançlarını, çağdaşı olan Toplumsal Darwinciler gibi bir doğa felsefesi zemininde geliştirmeye çalıştı. Darwin'in doğal evrim teorisinin ve bu teoriden türettiği "uyum yeteneği en çok olanın hayatta kalması" yaklaşımının toplumsal hayata uygulanmasında başı çekti. Spencer'a göre, tıpkı doğada verilen var olma mücadelesinde "uyum yeteneği en çok olan"ın hayatta kalması gibi, toplumda yaşanan rekabet de en iyi olanın ortaya çıkmasını sağlayabiliyordu. Ancak Darwin'in "uyum yeteneği" kendi ortamlarına en iyi uyum sağlayanları tanımlarken, Spencer en yüksek uyum yeteneğine sahip olanların en başarılı bireyler olduğunu düşünüyordu. Uyum yeteneği en yüksek olan toplumlar ise en iyi uyum sağlayabilen bireylerden oluşan toplumlardı.

Spencer, toplumların tıpkı canlı organizmalar gibi işlediğini de öne sürdü. Toplumlar ne kadar karmaşıklaştırsa parçaların karşılıklı bağımlılığı da o ölçüde artıyordu. Doğal bir özellik olarak kendi dengelerini sağladıkları için, kendi üyelerinin daha ileri düzeyde evrim için mücadele etmelerine ihtiyaç duyarlar. Ancak mücadele feodal toplumda askeri bir form kazanırken, Spencer sanayileşmiş toplumda rekabet ve işbirliği bileşiminin bu formun yerini almasını gerekli görür. Ayrıca, evrimin özel çıkarları genel faydaya dönüştürerek bir tür "görünmez el" gibi işlediğini düşünür.[14] Evrimin uzun vadeli yönelimi egoizmden özgeciliğe doğrudur. Süreç içinde toplumsal hayat, toplumsallaşmanın en yüksek düzeye ulaşmasıyla bireysellikte en büyük gelişimi sağlayacaktır.

Çağdaş antropolojiden hareket eden Spencer, tıpkı Kropotkin gibi, toplumların kendi işlerini geleneklere göre ve özgün olarak düzenlediklerini öne sürdü. Öte yanda, "Hükümet saldırganlığın saldırganlık doğurmasıdır."[15] Bir savaş Devleti, sonunda bir krala dönüşen bir şefin otoritesini sağladı. Bundan sonraki tarih, Devletler arasında saldırı savaşlarının ve Devletler içinde de sınıf savaşlarının kaydından ibaretti. Bütün ilerleme bireylerin özel amaçlarına ulaşmak için gösterdikleri çabaya bağlıyken, hükümetler daima toplumun gelişimini budamışlar ve onun asla yükselmemesini sağlamışlardır. Hükümetler, Bentham'ın öne sürdüğü gibi, farklı hakları yerleştirecek yerde sadece mevcut

14 Bkz. Donald Macrae, Herbert Spencer'ın *The Man versus the State*'ine (1884) *Giriş*, Pelican, Harmondsworth, 1969, s. 35.
15 Spencer, "The Sins of Legislators", s. 112.

hakları, özellikle de mülkiyet hakkını tanımışlardır. Bütün bu görüşlerden hareket eden Spencer, gerçek liberalizmin gelecekteki işlevinin "Parlamentoların gücünü sınırlamak" olacağı sonucuna varır.[16] Spencer, ancak kendi evrimci perspektifinden hareket ederek, tıpkı Mill gibi, "kendisine doğru ilerlemekte olduğumuz bu toplum formu"nun, "*hükümetin* olabildiğince küçültüleceği, *özgürlüğün* ise olabildiğince artırılacağı bir form" olduğunu öne sürdü.[17]

Spencer çağının sosyalizm ve liberalizmine karşı da eşit derecede eleştireldi. Çoğunluğun tiranlığına, vasat olanın zaferine ve yönetimlerin etkisizliğine yol açtığı için monarşik hükümetten daha aşağı gördüğü temsili hükümete düşmandı. Bu sadece adaleti sağlamak bakımından en iyi, bütün diğer amaçlar bakımından en kötü hükümetti."[18] Bu nedenle parlamentoların gücü kısıtlanmalıydı: "Parlamentoların kutsal hakkı, günümüzün en büyük siyasal boş inancıdır. "[19]

Marksist formunu H. M. Hyndman aracılığıyla tanıdığı sosyalizme gelince, Spencer "her türlü sosyalizmin köleliği gerektirdiği"ni ilan etti. Köleliğin özü her şeyin mülk haline getirilmesidir; sosyalizmde ise yurttaşlar Devlet mülkiyetine girerler:

> Bu koşullar altında karar verme yetkisi, topluluğun kaynaklarını kendi elinde tutan, aldığı kararları uygulamak ve düzen dediği şeyi sürdürmek için bir miktar gücü arkasına alan, derecelenmiş ve merkezileşmiş bir resmi merciin despotizmi haline gelir. Prens Bismarck, Devlet-sosyalizmi eğilimini gayet rahat bir biçimde açığa vurabilmektedir.[20]

Spencer mevcut toplumların "yarı militan yarı endüstriyel" olduklarını, gerçek özgürlüğün ise ancak gönüllü işbirliği ve rekabeti temel alan bir endüstri toplumunda var olabileceğini düşünüyordu. Ne var ki sosyalistler askeri toplumu zorunlu işbirliği

16 *age*, s. 183
17 "The Great Political Superstition", *Essays, Scientific, Political and Speculative*, Londra & New York, 1892, III, 42, alıntı, Kropotkin, *Anarchist Communism*, *op. cit*, s. 30.
18 Bkz. Spencer, "Representative Government - What is it Good for?" (1857), *The Man versus the State*, s. 271.
19 "The Great Political Superstition", *op. cit*, s. 151.
20 "The Coming Slavery", *op. cit*, s. 100, 107.

temelinde yeniden yaratmak istiyorlardı. Bu yolu izlemeleri halinde, nihai sonuç, kadim Peru'daki katı ve zorba toplumun bir benzeri olacaktı.[21]

Spencer'ın mevcut liberalizme ve sosyalizme yönelttiği eleştiri, tıpkı Mill'inki gibi, bireysel özgürlük bakış açısından yapıldı. Siyasal teorisini oluştururken, "Yasama Üstü" (1853) dediği şeye sürekli olarak karşı çıktı. Bu yüzden T. H. Huxley onu "Yönetsel Nihilizm"le suçladı.[22] Yanıt olarak Spencer, bu terimin kendisine değil, hiç okumadığı Humboldt'a uygulanabileceğini iddia etti.[23] Bununla birlikte Spencer, *laissez-faire*'in, iktisadi rekabetin, gönüllü işbirliği ve işbölümünün özerkliği ve genel refahı sağlayacağı bir toplum istedi.

Ancak Spencer bireyi Devlet'in karşısına koysa da, Devlet'in ortadan kaldırılmasını istemez. Kropotkin'in gözlemlediği gibi, hükümet konusunda kendi felsefi sisteminden çıkarılabilecek bütün sonuçları onaylamaz.[24] Spencer'in bireyciliği *The Proper Sphere of Government*'ta (Hükümetin Gerçek Alanı, 1842) formüllendirildi. Burada tıpkı Humboldt ve Mill gibi, Devlet'in görevinin sadece kendi yurttaşlarının birbirine karşı korunmasında yattığını öne sürdü. Devlet kendi yurttaşlarını, onların güvenliğini sağlamak -hem dış düşmanlığa hem de iç saldırganlığa karşı- ve sözleşmenin uygulanmasını sağlamak için yönetebilir. Ancak bunun ötesine geçerek tam özgürlüğe fırsat vermemelidir. İşlevi, "insanların doğal haklarını savunmak, kişiyi ve mülkiyeti korumak, güçlünün zayıfa saldırmasını önlemek; tek sözcükle, adaleti sağlamak"tır.[25]

Spencer Devlet'i saldırganlığın önlenmesinde ve adaletin sağlanmasında "olumsuz biçimde düzenleyici" bir yapı olarak daha etkin hale getirmek istiyordu. Proudhon'un aksine (ki ondan da söz eder) Spencer şu görüşü savunur:

> Uygun sınırlar içinde hükümet eylemi sadece meşru olmakla kal-

21 Bkz. "Postscript", *The Man versus the State*, s. 184; ve "From Freedom to Bondage" (1891), *op. cit*, s. 334.
22 Bkz. T. H. Huxley'in "Administrative Nihilism"i, *Fortnightly Review*, 1871, s. 525-43.
23 Bkz. Spencer, "Specialized Administration", 1871, *The Man versus The State* içinde, s. 306.
24 Kropotkin, *Anarchist Communism*, s. 30.
25 Spencer, "The Proper Sphere of Government", II, Haziran 1842.

> maz, büyük bir önem de taşır ... Sadece Devlet'in bireyler, bireylerden oluşan kurumlar ve sınıflar üzerindeki kısıtlayıcı gücünün gerekli olduğunu iddia etmekle kalmıyorum, onun şimdikinden çok daha etkin biçimde işletilmesi, daha da ilerletilmesi gerektiğini iddia ediyorum.[26]

Hayatının daha sonraki dönemlerinde Spencer, ahlaki yasanın, yani "her insan bir başkasının eşit haklarını ihlal etmemek şartıyla dilediğini yapma özgürlüğüne sahiptir" anlayışını temel alan "eşit özgürlük yasası"nın geliştirilmesinde Devlet'e daha olumlu bir rol verdi.[27]

Spencer sosyalizmden uzaklaştıkça gerçek anarşizmden de uzaklaştı. Devlet'in aşırı gücünü cesurca eleştirmiş olabilir, ancak kendi geçmişine, orta sınıf taşra radikalizmine sadık kaldı.[28] "Yozlaşma"ya, daha da kötüsü "komünizm ve anarşizm"e götüreceğini hissettiği işçi sınıfı taleplerinden korktu. Emeğe eşit gelir sağlamak için yapılan her girişimin komünizme götürdüğünü, bunun da "anarşizme ve vahşiler arasında rastlanan kısıtsız hayat mücadelesine dönülmesi"ne yol açacağını öne sürdü.[29]

Spencer, hiç kuşkusuz kendi bireyciliği, iktisadi *laissez-faire*'i, Devlet gücüne olan güvensizliği bakımından modern anarko-kapitalistlerin habercisidir. Paylaşmayan bireycilik onun siyasal düşüncesinin son öncülüdür.[30] Bütün o mükemmel liberter ifadelerinden ötürü Spencer, nihai olarak modern anarşizmden çok erken sanayi kapitalizminin sözcüsü olarak kalır. Londra'daki Highgate Mezarlığında Karl Marx'ın görkemli büstünün tam karşısındaki mezarının ihmal edilmiş ve yabani otlarla örtülmüş olması, tarihin küçük bir ironisini yansıtıyor olsa da, Spencer'in liberter vizyonu yaşamaya devam etmektedir.

Edward Carpenter

On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Britanya'da anarşizm radikal edebiyat çevreleri arasında önemli bir etki yarattı. İngiliz en-

26 "Specialized Administration", *op. cit*, s. 288.

27 Spencer, *Social Statics*, William & Norgate, 1868, s. 306.

28 Bkz. J. D. Y. Peel, *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, 1971.

29 Spencer, *Principles of Ethics* (1893 bsk.), para. 391. Spencer anarşizmi "Ravachol doktrini"yle birleştirir. Bkz. Kropotkin, *Ethics*, s. 320.

30 Bkz. David Wiltshire, *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford University Press, 1978, s. 13.

telektüeller ve sanatçılar, John Stuart Mill ve Spencer'ın eserlerinde bulunan liberal bireyci gelenekten kuşkusuz etkilendiler, ancak sermaye ve imparatorluğun zaferine gösterdikleri tepki onları daha derin bir sömürü çözümlemesine ve daha radikal bir çare arayışına yöneltti. Kıtada gittikçe gelişen anarşist hareketin kopartığı yaygara İngiliz Kanalı'nın öteki tarafına da ulaştı ve Prens Kropotkin gibi oldukça seçkin anarşizm savunucuları Britanya'nın görece hoşgörülü siyasal atmosferine sığındılar.

Şair Edward Carpenter kendisine anarşist demediyse de, oldukça kişisel formdaki liberter sosyalizm anlayışı anarşizme çok yakındı. O sırada Britanya'da bulunan Kropotkin anarşizmin önde giden sözcüsü durumundaydı ve Carpenter onun *Freedom* (Özgürlük) adlı gazetesine katkıda bulunuyordu. Ancak şair onda "bütün kötülükleri tek bir sözcükte, 'hükümet' sözcüğünde toplayan çekici bir naiflik" buluyordu. Bununla birlikte, bu sözlerin sahibi olan Henry W. Nevinson, Carpenter hakkında şöyle yazıyordu: "Mizaç bakımından ikna edici olmasa da, bütün emirlerden, otoriteden ve hükümet biçimlerinden tiksinen tam bir anarşistti." Ayrıca "dışsal yasa"nın daima sahte olması gerektiğine inanıyor ve sadece kendi kendini ifade etmenin içsel yasasını tanıyordu.[31]

Carpenter'ın liberter sosyalizminin anahtarı kişisel duygulara yönelik tutumunda bulunmaktadır: Erkeklerin ve kadınların sevgili ve dost olabilecekleri bir toplum istiyordu. Her kişide bulunan ve "cinsellik okyanusu" dediği şeyin serbest bırakılmasını istiyordu. Bu amaçla, "Ara Cinsiyetin" yaratılması için uğraştı. Bu *Love's Coming of Age* (Sevginin Olgunlaşması, 1897) adlı eserinde ortaya çıkan ve Bernard Shaw tarafından "saçma cinsiyet" olarak peşinen küçümsenen, erkeği kadınla birleştiren yeni bir tipti. Zamanın pek çok anarşisti gibi Carpenter de yeni tipte insanlık çağrısını desteklemek için antropolojiye başvurdu ve *Intermediate Types among Primitive Folk* (İlkel İnsanlar Arasında Ara Tipler, 1914) başlıklı bir toplumsal evrim incelemesi yazdı. Spencer'dan çok daha radikal olmakla birlikte, onun evrimci bakışını ve toplumsal ilerlemeye duyduğu inancı paylaştı.

Modern uygarlığın nedenlerine ilişkin çözümlemesinde Car-

31 Henry W. Nevinson, "Edward Carpenter", *Great Democrats*, der. A. Barratt Brown (Nicholson & Watson, 1934), s. 111. Nettlau da *Bibliographie de l'anarchie*'sinde (age, 220) Carpenter'in "socialisme libertaire"inde söz eder.

penter, uygarlığın doğal insanı yozlaştırdığı ve parçaladığı düşüncesinde Rousseau ve Shelley'i izledi. Özellikle özel mülkiyet kurumu insan doğasının birliğini parçalıyor ve onu kendi benliğinden koparark her türlü hastalığa açık hale getiriyordu. Mülkiyeti temel alan uygarlık, "kölelik, serflik ve ücretli emeği" beraberinde getiriyor ve bunlar, "bir sınıfın diğerine hâkimiyetinin çeşitli formları"nı oluşturuyordu. Bu uygarlık, "yetkileri perçinlemek için Devlet'i ve polisi yaratıyordu."[32] Mülkiyet kurumu, daha erken toplumun organik yapılarını tahrip ederek güçlü bir merkezi hükümetin ortaya çıkmasını sağlamıştı. Bu hükümet, "insanın toplumsal hayatta kendi içsel ve merkezi denetimini kaybettiğini ve bu durumun bir dışsal denetimle sonuçlandığını ortaya koyan kanıt"ı oluşturuyordu.[33] Ayrıca suç da, toplumsal hastalığın, yoksulluğun, eşitsizliğin ve kısıtlamanın bir belirtisini oluşturmaktadır.[34]

Ama her şey kaybedilmiş değildir ve uygarlığı iyileştirmek mümkündür. Her kişinin kendisi gibi olanların oluşturduğu genel bir yapıyla organik bir bağlantı içinde olması halinde, ciddi bir uyumsuzluk olmayacaktı. Carpenter, özgür ve komünist bir toplumun, sadece "kılık değiştirerek ve geçici olarak İçsel Hükümet ve Düzenin yerini almış olan" dışsal hükümet ve yasalar olmaksızın da var olabileceğini düşünüyordu.[35]

Carpenter, Gandhi ve Herbert Read'den derin biçimde etkilenen *Non-Governmental Society* (Hükümetsiz Toplum, 1911) başlıklı eserinde tekrar bu temaya döndü. Kropotkin gibi, Carpenter da insan toplumlarının, yazılı hukuk ve kurumlar olmadan düzen içinde ve yaşama gücüyle varlıklarını sürdürebileceklerini düşünüyordu. Aslında Carpenter geleneklerin yasalardan çok daha üstün olduğunu hissediyordu. Gelenek bireyler üzerinde baskı uyguladığı zaman, bunu daha yumuşak bir biçimde yapıyor ve toplumun genel hareketine uyum sağlayabiliyordu. "Yerli ırklar" incelendiğinde, modern toplumdaki rekabet ve endişelerin kendi haline bırakılan insanlar için kaçınılmaz olmadığı görülüyordu. "Hükümetsiz özgür toplum" canlı ve organik olduğu için, insana sadece elverişli olanı sağlayabilirdi:

32 Edward Carpenter, *Civilization: In Causes and Cure* (1889) (Swann Sonnenschein, 1897 bsk.), s. 5.

33 *age*, s. 31. Bkz. Edward Carpenter, *Edward Carpenter 1844-1929* (Dr Williams's Trust, 1970), s. 20.

34 *Age*, s. 42.

35 Carpenter, *New-Governmental Society* (A. C. Filfield, 1911), s. 214.

> malların kendiliğinden ve serbestçe üretilmesi gerçekleşecek ve bunu, kuşkusuz, kendiliğinden bir serbest değişim izleyecek - bireysel korku ve endişeyi değil, hayat ve enerjinin ortak bütünlüğünü temel alan, kendine yeterli bir toplum.[36]

İş, zevk ve beceriye göre gönüllü seçimi temel alacak ve mülkiyet ortak olacaktı. Hükümetsiz bir toplum böylece özgür ve komünal bir toplum olacaktı.

Ancak Carpenter broşürlerinde bulgulara dayanan makul argümanlarla tezini savunurken de bir şairdi. Shelley'in liberter dünyası gençliğinde onun ideali olmuştu. Yirmi beşinde Walt Whitman ile karşılaştığında çok mutlu oldu. Bütün bu etkilere, derin bir *Bhagavadgita* okuması eklendi. Carpenter, cinsel devrimi, doğrudan demokrasiyi, vejetaryanizmi ve barışçılığı anlattığı, olağanüstü parlak bir dille yazılmış Towards Democracy'siyle (Demokrasiye Doğru, 1883) kendi özgür dünya anlayışını ifade etmeyi sürdürdü. Çağdaşları onun hakkında ne düşünürlerse düşünsünler, şarkısını kesmeyi kabul etmedi:

> Ey özgürlük, emsalsiz güzel, senin kralhğın kuruldu artık!
> Ayakların toprağa bastı, yüzün evlatlarının, yıldızların arasında
> Ve senin evladın olan ben
> Gece gündüz senin o neşe dolu şarkını söylüyorum.[37]

Carpenter insanları ezen ve onları çaresiz bırakan mevcut uygarlığın yerine, herkesin bir kulübeye ve yetecek kadar toprağa sahip olduğu merkezsiz bir tarlalar ve atölyeler toplumunda basit bir hayat sürmek istiyordu. Özgürlük geldiğinde insanlar ülkelerini seveceklerdi:

> O zaman, hükümet ve yasalar ve polis yerlerini kaybederler - toprak kendi yasalarını verir; Demokrasi gözlerini açmaya ve çevresine bakmaya başlar. Ve vefasız piskoposlar, rahipler, generaller, toprak sahipleri, kapitalistler, avukatlar, krallar, kraliçeler, patronlar ve bütün o nazik boş gezerler çabucak unutulup giderler.[38]

36 Bkz. Carpenter, *Prison, Police and Punishment: An Inquiry into the Causes of Crime and Criminals* (A. C. Filfield, 1905).

37 Carpenter, *Towards Democracy* (1883), Allen & Unwin, 1931, s. 111.

38 *Age*, s. 62.

Böylece birey, kendisiyle, çevresiyle ve kendi doğal ortamıyla uyum içinde yaşayacaktır. Carpenter ayrıca daha yüksek bir bilinç formu geliştireceğini umuyordu. Bu bilinç formu içinde, kişinin kendi benliği "Sonsuz Şimdiki Zaman"da evrensel Benliğin parçası olarak yaşayacaktı. Ancak bu Benlik, ifadesini ancak Demokrasi'de, ikisi de aynı kapıya çıkan eşitlik ya da özgürlükte bulacaktı.

Carpenter işsiz bir şair ve mistik değildi. Öğretmen olduktan sonra tek başına yaşayabileceği küçük bir geliri oldu, ama o evini inşa ederek, toprakla uğraşarak ve sandalet imal ederek kendi idealini gerçekleştirmeye çalıştı. Kendisine takılan "İngiliz Tolstoyu" ismini hak etmek için elinden geleni yaptı.[39] Ve anarşist hareketin kıyılarında kalmasına, özel mülkiyetin insanlığın çöküşüne hükümetten daha çok yol açtığını hissetmesine rağmen, yasaların olmadığı merkezsiz toplum anlayışı tamamen anarşisttir.

William Morris

Şair ve sanatçı olan William Morris, Carpenter'in arkadaşıydı. Arkadaşının sürdürdüğü hayat tarzının basitliğine hayranlık duyarken, Carpenter de onun iş ve insanlık aşkına saygı duyuyordu. 1880'lerde ve 1890'larda Demokratik Federasyon ve Sosyalist Liga'da birlikte oldular. Ancak Morris, Carpenter ile aynı sonuçlara varmış olmasına rağmen, sosyalist harekete ve siyasal mücadeleye daha doğrudan katıldı. Aynı zamanda, fiziksel olarak çirkin ve duygusal olarak kısıtlanmış modern uygarlığa duyduğu nefretten kaynaklanan özgün bir liberter sosyalizm formu geliştirdi. Amacı sadece güzel şeyler değil, aynı zamanda güzel bir toplum yaratmaktı. Erken epik şiiri *The Earthly Paradise*'da (Yeryüzü Cenneti, 1868-70) göründüğü haliyle, yani "boş bir günün aylak şarkıcısı" olarak ortaçağı idealleştirmekten, Kelt ve Nord mitolojisi üzerinde çalışmaktan vazgeçti ve anarşist bir özgür toplum vizyonuna yöneldi.

Morris, orta sınıfa mensup bir İngiliz olarak, sosyalist olmadan önce bir "ateş ırmağı"ndan geçmek zorunda kaldığını söylü-

39 Bkz. Thomas H. Bell, *Edward Carpenter: The English Tolstoi*, The Libertarian Group, Los Angeles, 1932.

yordu.[40] Ancak onun sosyalizmi "koşullarda tam eşitlik" için duyduğu yoğun bir arzuyla başladı ve Morris sosyalizmin tarihi hakkında pek bir şey bilmeden komünist oldu.[41] Ruskin ona sanatın aslında kişinin çalışma zevkinin ifadesi olduğunu öğretmişti; adaletin ancak bütün insanlığın böyle bir çalışma zevki edinmesi halinde gerçekleşeceğine inandı. Kapitalizmde bu imkânsız olduğu için, yetkin bir dinsiz olan Morris, pratik bir sosyalist oldu ve yukarıda adı geçen Demokratik Federasyon'a ve sonra da daha solcu olan Sosyalist Liga'ya katıldı.

Morris'in yazılarında güçlü bir liberter yan vardır. Kendisi hükümet ve siyasal otoriteye karşı olan anarşist davanın gayet iyi farkındaydı. G. K. Chesterton onun bir tür "Dickensçi anarşist" olduğunu yazdı. Merkezileşmiş Devletten nefret ettiği kuşku götürmez. 1887'de belirttiği gibi, "Alman modeline göre oluşmuş bazı arkadaşlarımızın yeterince korkmadıkları Devlet müdahalesi ve merkeziliği karşısında bir İngiliz'in duyabileceği bütün dehşet"i yaşıyordu.[42]

Bu nedenle, siyasal denemelerinden pek çoğunun anarşistlere esin kaynağı olması şaşırtıcı değildir. "Faydalı İş Faydasız Uğraşa Karşı"da kafa emeği ile kol emeğini ayıran ve işçiyi basit bir makineye indirgeyen kapitalist işbölümüne ilişkin klasik bir suçlama geliştirdi. Kapitalizmi, "sözleşme toplumu", sınıfları, kaba faydacılığı, kitlesel üretimi, makine hâkimiyeti ve zorunlu emeği yüzünden açık ve etkileyici sözlerle reddeder. Onun yerine, cazip olmayan işlerde uygun teknolojinin çalışma süresini en aza indirdiği, kabul edilebilir ve gönüllü çalışmayı savunur.

"Geleceğin Toplumu" başlıklı bir başka denemesinde Morris, liberter idealini daha büyük bir cesaretle tasarladı. Nihai hedefi "bireysel iradenin özgürlüğü ve gelişimi"dir.[43] Mevcut siyasal toplumun yerine, tıpkı Kropotkin gibi, kendi kendini yöneten bir komünler federasyonu ister. O zaman hayat, kısıtlamalardan arınmış, basit ve doğal olacaktır. Bu toplum,

> zengin ve yoksul ya da mülkiyet hakları ya da yasa ve yasallık ya

40 Alıntı, E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, 2. bsk., Merlin Press, 1977, s. 244.

41 *Age*, s. 822.

42 *Age*, s. 772.

43 William Morris, "The Society of the Future" (1887), *Political Writings of William Morris*, der. A. L. Morton, Lawrence & Wishart, 1973, s. 192.

> da ulusallık sözcüklerinin anlamını bilmeyen bir toplum; yönetilme bilincine sahip olmayan; eşit koşulların doğal olduğu ve hiç kimsenin topluluğa hizmet ettiği için onu zedeleyecek bir iktidara sahip kılınarak ödüllendirilmediği bir toplum [olacaktı].
> Basit bir hayat sürme ve iktidarı doğaya terk etme bilinci, geçmiş çağlarda, daha insani ve daha az mekanik olmak için ve bu amaç uğruna özveride bulunma isteğiyle kazanıldı.[44]

Ütopyacı romanı *News from Nowhere*'de (Hiçbir Yerden Haberler, 1889) Morris özgür bir toplumun nasıl olabileceğine dair en ikna edici değerlendirmelerinden birini sundu. İngiltere'de devrim şiddetli bir iç savaşa rağmen iki evreden geçmiş ve sonunda özgür ve sınıfsız bir toplum kurulmuştur. Bir süre için "Devlet sosyalizmi" proletaryaya ekmek dağıtırsa da, nihayet bu "bataklık" da sona erer.[45] Ayrıca, mücadelenin başında mevcut hükümete karşı kurulan Kamu Güvenlik Komitesi de sonunda dağıtılır.

Aşırı biçimde örgütlenmiş bir hayat ve otoriter ütopyaların vazgeçilmez unsuru olan merkezi kurumların hiçbiri yoktur. Morris için hükümetin gereksizliği gün ışığı kadar apaçık bir gerçektir: "Artık insan, ordusu, donanması ve polisi olan, kendi *eşitlerinden* oluşan çoğunluğun iradesine teslim olması için onu zorlayan ayrıntılı bir hükümet sistemine, kendi kafası ile taş bir duvarın aynı anda aynı yeri işgal edemeyeceğini anlamasını sağlayan benzer bir makineden daha fazla ihtiyaç duymaz."[46] Parlamento binasının olduğu yer gübre pazarı haline getirilmiştir, çünkü artık parlamento binasına (Üst Sınıfların çıkarlarının zarar görmemesini sağlamak için oturan bir tür gözetim komitesi) ihtiyaç yoktur, zira "bütün halk parlamentomuzdur" Eşit bir toplumda, hükümetin, yani zenginı yoksuldan koruyan o "tiranlık mekanizması"nın modası geçmiştir. [47]

Morris'in "ütopyacı romans"ında, hükümet, özel mülkiyet, yasa, suç, evlilik, para ya da alışveriş yoktur. Toplum bir komünler federasyonundan (eski semt ve bölgeler temelinde) ibarettir. İçişleri genel rızayla belirlenen genel âdetlere göre yürütülür. Görüş ayrılıklarının ortaya çıkması halinde, Mote ya da komşu-

44 *Age*, s. 201.
45 Morris, *News from Nowhere, or An Epoch of Rest* (1890), Longmans, Green & Co., 1907, s. 121.
46 *Age*, s. 83.
47 *Age*, s. 84, 83, 87.

lar meclisi toplanır ve el kaldırarak belirlenen genel bir anlaşmaya varılıncaya kadar sorun tartışılır. Çoğunluk kendi iradesini ne kadar küçük olursa olsun azınlığa zorla kabul ettirmeye çalışmaz. Nadiren de olsa anlaşmaya varılamaması halinde, çoğunluk statükoyu kabul etmek zorundadır.

Bu, Morris'in ideal topluluğunun gerçeklik kazandığı bir dünyadır. Bu dünyada insanlar eşit koşullarda yaşarlar ve bir kişinin zarara uğramasının herkesin zararına olacağını bilirler. Bolluktan herkes yararlanır. İnsanlar geniş ve ferah mekânlarda yaşarlar. Fabrikaların yerini atölyeler almıştır ve insanlar çalışırken eğlenirler. Kullanılmayan hiçbir şey üretilmez ve elle yapılması sıkıcı olan işler geliştirilmiş makinelerle yapılır. Emeğin yegâne ödülü yaşamak ve yaratmaktır. Böylece insanların mutluluğu, "yapay baskının yokluğu, herkesin en iyi yapabildiği şeyi yapma özgürlüğü, gerçekten istediği şeyi kendi emeğiyle üretme bilgisinden yararlanması"yla sağlanır.[48] Doğayla uyum içinde basit ama güzel bir hayatları vardır. Taş köprülerle donatılan Thames nehrinde somon balıkları sıçrar. Morris'in çizdiği tablo Godwin'in özgür toplumunu andırsa da, bir istisnası vardır: Bu toplumda, "mahkelemelerin yerini alan, onlar kadar tiranca ve akıldışı olabilecek hiçbir kamuoyu yasası ...insanların yargılandıkları hiçbir değişmez göreneksel kurallar seti; insanların zihinlerini ve hayatlarını çekip uzatan ya da kesip budayan hiçbir Procrustes yatağı" yoktur.[49]

Anarşist fikirlerine karşın Morris'in Marksist bir hayalci olduğu söylenmiştir.[50] Engels'i tanıyor, Marx'ı okuyor ve sınıf mücadelesinin gerekliliğini kesinlikle kabul ediyordu. Komünizmi, doğa kaynaklarının "bütün toplum tarafından bütünün yararına" sahiplenileceği tamamlayıcı sosyalizm olarak görüyordu.[51] Ne var ki komünizme duyduğu sempati *Kapital*'i okumaktan kaynaklanmıyordu -kitabın tarihsel bölümünden hoşlanmış olsa da, iktisat teorilerine ilişkin bölümler "kafa karışıklığının yol açtığı acılar" çekmesine neden oluyordu.[52] Bu sempati, tarih incelemesinden geliyordu ve onun kapitalist uygarlıktan nefret etme-

48 *Age*, s. 102.
49 *Age*, s. 64.
50 Bkz. Paul Meier, *William Morris: The Marxist Dreamer*, çev. Frank Gubb, 2 c., Harvester, Hassocks, 1978.
51 Morris, "Communism" (1893), *Political Writings*, s. 234.
52 "How I Became a Socialist?" (1894), *age*, s. 242.

sini sağlayan ondaki sanat aşkı ve pratiği idi. Marx'a başvurdu ve kendisini bir süre Belfort Bax, H. M. Hyndman ve Andreas Scheu gibi otoriter sosyalistlerle aynı çizgide gördü, çünkü önceki ütopyacı hayallerinin tam tersine "pratik" bir sosyalizm formu istiyordu. O, kapitalizm eleştirisi Marksizm tarafından "bütünlenmese" de güçlendirilen, deyim yerindeyse, özgün bir sosyalist düşünürdü.[53]

Morris, Kropotkin'i seviyordu ve merkezi olmayan toplum düşüncesi Kropotkin'in *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler*'de tasarladığı topluma çok benziyordu. Carpenter'in kırsal bölgelerde basit, komünal ve kendine yeterli bir hayat sürme girişiminden de etkilendi. Morris, "benim anarşist dostlarım" dediği kişilere daima sevecenlikle yaklaştı. Ancak, Mill'den -onun niyetine ters düşerek- nasıl sosyalizmin gerekli olduğunu öğrenmişse, anarşistlerden de, gene onların niyetine tamamen ters düşerek, anarşizmin imkânsız olduğunu öğrendiğini söyleyecek kadar nüktedandı.[54] Anarşist grup (Joseph Lane, Frank Kitz ve Charles Mowbray'in önderliğinde) 1888'de Chicago'da yaşanan Haymarket Katliamı'ndan sonra Sosyalist Liga'da çoğunluğu ele geçirip şiddet eylemlerini savunmaya başladığında, anarşistlerle anlaşmazlığa düştü. 1890'ların başında terörist öfke bütün Avrupa'yı kapladığında Morris, o sırada *Liberty*'i çıkarmakta olan anarşist dostu James Tochatti'den, bu yeni anarşist katilleri tanımamasını istedi ve şunu ekledi: "Baskıyı yok etmeyi amaçlayan bu türden (anarşist) ilkelerin, dönüştürme aracı olarak insanların rasgele boğazlanmasını da kapsayabilmesini asla kabul edemem."[55]

Morris'in anarşizme yönelttiği başlıca teorik itiraz, otorite sorunuyla ilgiliydi. Sosyalist Liga'nın yayın organı *Commonweal*'e gönderdiği 5 Mayıs 1889 tarihli mektupta, komünizme olan inancını tekrarladı, ancak komünist toplumda bile bir tür otoritenin zorunlu olacağını öne sürdü. Otoriteden özgürlük, insanın her koşulda dilediğini yapma imkânına kavuşması anlamına geliyorsa, bu "toplumun mutlak inkârıdır" diyordu. Eğer bu hak "başka insanların aynı şeyi yapma haklarına müdahale etmediğiniz sürece" dilediğinizi yapma hakkı ise, bir tür otoritenin uygulanması zorunlu hale gelir. Şu sonuca varıyordu: "Bireyler birbirini zorlamıyor olsa da, bir yerde, onları birbirini zorlamamaları için zorlamaya hazır olan bir otoritenin olması gerekir; ve bu otorite açıkça kolektif olmalıdır." Ayrıca, eşit bir toplumda bazı arzular, "kolektif" topluma ters düşmeden karşılanamazdı ve bazı durumlarda da "kolektif otorite bireysel muhalefeti baskı altına alacak" idi.[56] İstediği şey, tam olarak insanların her istediklerini yapmaları değildi; onların, topluluğun yararını gözetmelerini ve buna uygun biçimde davranmalarını istiyordu.

53 Bkz. Thompson, *William Morris*, s. 770.

54 Morris, "How I Became a Socialist?", *Political Writings*, s. 242.

55 *Morris'ten James Tochatti'ye*, 21 Aralık 1893, alıntı, Thompson, *William Morris*, s. 596.

Bu görüş, kuşkusuz, özgürlüğün siyasal otorite formu içinde bir ölçüde kısıtlanmasının onu korumak için zorunlu olduğunu savunan Mill ve Spencer'a aittir. Ancak Mill ve Spencer'ın aksine Morris, karşılıklı anlaşma yoluyla insanların kendi hayatlarını düzenleme yeteneğine sahip olduklarına inanıyordu. Aslında Morris ile anarşistler arasında çok az fark vardı. Anarşizme saldırdığı zaman belirgin biçimde Stirnerci ya da Nietzscheci tipte anarşist bireyciliği düşünmektedir. Autonomie Club'ının Fransız bir üyesinin, söylentilere bakılırsa Greenwich'teki Kraliyet Gözlemevi'ni yıkmaya çalışırken kendisini havaya uçurması üzerine, 27 Ocak 1894'te *Justice* ile yaptığı bir görüşmede Morris, anarşistlere sadece amaca uygun olmayan ayaklanma yöntemleri yüzünden değil, anarşizm "toplumu inkâr ettiği ve insanı toplumun dışına koyduğu" için de karşı olduğunu açıkça ifade etti.

Ancak Kropotkin'in de aralarında bulunduğu pek çok anarşist komünist böyle bir görüşü reddedecektir. Onlar, Morris'in antisosyal bireycilik sorunuyla ilgili kaygısını paylaşırlarken, uzun dönemde bu türden insanlarla en iyi başa çıkma yolunun baskı değil ikna olduğuna inanırlar. Ayrıca pek çok anarşist, Morris'in herhangi bir grupta "genel bir yönetim kuralı"nın ya da "ortak bir bağ"ın olması gerektiği, bunun "topluluğun ilk anda gönüllü olarak benimsediği vicdan" olduğu görüşüne de karşı değildir. Ancak buna Morris gibi "otorite" demezler.[57] Morris, otorite derken, keyfi ya da akıldışı bir şeyi değil, "eylem kuralı olarak *kamu vicdanını*" kastettiğini belirtmiş ve "elbette olabildiğince az otorite uygulamalıyız" demiştir.[58]

Morris, komünizme geçmeden önce geçişsel bir "kolektif

56 Morris, "Socialism and Anarchism" (1889), *Political Writings*, s. 212-13.

57 *Age*, s. 213.

58 *Age*, s. 214.

otorite" formunun gerekliliğini duraksayarak da olsa kabul ederken, 1888'de Georgie Burne-Jones'a yazdığı bir mektupta, bunun tek başına "oldukça kör bir hedef" olduğunu belirtti. Kızı May Morris onun için "Kapitalizmin tiranlığı gibi, bireyselliği ezecek olan bir Kolektivizmin tiranlığını da kabul etmezdi," demiştir. Devrim sonrası toplumda, "topluluğun bürokrasiye, kurul ve büro çokluğuna ve donanımlı bir resmi otoriteye düşme tehlikesi"nin tamamen farkındaydı.[59] Morris, Marx'ın tarih anlayışını değerlendirerek kendi ütopyacı hayallerine pratik bir ifade kazandırmak istemiş olabilir, ancak son çözümlemede, otoriter sosyalizm ailesinden çok, geniş anarşist ailesine mensuptur.

Oscar Wilde

Wilde bir şair ve kitap tasarımcısı olarak Morris'e hayrandı. Rus devrimcisi Stepniak ikisinin ortak dostuydu. Sanatla ilgili kaygıları ve güzel bir hayat yaratma arzuları özgürlükle ilgili görüşlerinin başlıca esin kaynağını oluşturuyordu. İkisi de sanat için sanat anlayışının yetersiz bir standart olduğunu anlamıştı. Hayatın güzelleştirilmesini istemek yeterli değildi, çünkü estetizmin siyasal ve toplumsal bir bağlamda olması gerekiyordu. Wilde, bir sanatçının kendisini ancak hükümetsiz bir özgür toplumda tam olarak ifade edebileceği sonucuna vardı.

Wilde, çocukluğundan beri imgesel adalar tasarlamasına yol açan güçlü bir ütopyacı duyarlılığa sahipti. Şöyle düşünüyordu:

> Ütopya'yı kapsamayan bir dünya haritası, insanlığın her zaman üzerinde yaşadığı bir ülkeye yer vermediği için bakmaya değmez. Ve daha iyi bir ülke arayan insanlık orayı görünce bir an önce ulaşmak için yelkenleri açar. İlerleme Ütopyaların gerçekleşmesidir.[60]

Wilde'ın özgürlük aşkı, kendisini "özgürlük sunağında bir rahibe" olarak gören annesi tarafından teşvik edildi.[61] Ne var ki Wilde, annesinin aksine, insanın çektiği acılarda soyluluk görmüyor, çirkinlik, acı ve zorlamanın olmadığı güzel bir hayat kurmaya çalışıyordu. Oxford'da öğrenciyken *"La beauté est parfaite"* (güzel olan kusursuzdur) ve "düşüncede ilerlemek otoriteye karşı bireyciliğin savunulmasıdır " sonucuna vardı.[62]

Wilde, Oxford'dan ayrıldıktan sonra *Vera; or The Nihilist* (1880) adlı bir oyun yazdı. Kendisine sosyalist diyordu, ancak oyundan anlaşıldığı kadarıyla, sosyalizmi eşitlik olarak değil, kişiliğin gelişmesi olarak anlıyordu. Prens Paul şöyle der: "İyi demokraside herkes aristokrat olmalıdır."[63] Nihilistler işkenceden ve sıkıyönetimden nefret ediyor, evliliğin kaldırılmasını ve emeğe hakkının verilmesini talep ediyorlardı. Wilde onları olabildiğince otantik hale getirmek için, Neçayev'in muhtemelen Bakunin'in yardımıyla yazdığı *Bir Devrimcinin Kateşizmi*'nde geçen bir andı ödünç aldı.

Daha sonra ajitatörleri şu sözlerle betimledi:

> Topluluğun kendi halinde yaşayan sınıfına ulaşan ve onun içine hoşnutsuzluk tohumları eken, müdahaleci, her işe karışan bir takım. Ajitatörlerin böylesine mutlak bir biçimde gerekli olmalarının nedeni budur.[64]

Şiddetten nefret ederken, içten devrimcilere hayranlık duyuyordu: "barikatlarda can veren o İsalar". Ayrıca, bütün isyanlarda yararlı bir eğilim görüyordu.

> Tarih okuyan birinin gözünde itaatsizlik insanın özgün erdemidir. İlerleme itaatsizlik sayesinde, itaatsizlik ve isyan sayesinde gerçekleşmiştir.[65]

Ancak Wilde'ın anarşist duyguları belirsiz bir özgürlük ve itaatsizlik çağrısıyla sınırlı değildir. Sözlerinin etkisini artırmak için Chuang Tzu'dan bir çok alıntı yapar: "İnsanlık kendi haline bırakılmış, onu yönetmek gibi bir şey asla söz konusu olmamıştır." Bu kadim Çinli bilgeye kendi yorumunu katan Wilde, şöyle yazar:

59 May Morris, *William Morris: Artist, Writer, Socialist*, 2 c., Blackwell, 1936, alıntı, Edmund Penning-Rowsell, TLS, 11 Ağustos 1978.
60 Oscar Wilde, "The Soul of Man under Socialism", *De Profundis and Other Writings*, der. Hesketh Pearson, Penguin, Harmondsworth, 1973, s. 34.
61 Richard Ellman, *Oscar Wilde*, Hamish Hamilton, 1987, s. 9.
62 *Age*, s. 41.
63 *Age*, s. 116.
64 "The Soul of Man under Socialism", *op. cit*, s. 23.
65 *Age*, s. 22.

> Bütün hükümet modelleri yanlıştır. Hepsi yetersizdir, çünkü insanın doğal ortamını değiştirmeye çalışırlar; ahlakdışıdırlar, çünkü bireye müdahale ederek en saldırgan egoizm formlarını üretirler; cahildirler, çünkü eğitimi yaymaya çalışırlar; öz yıkımcılardır, çünkü anarşi doğururlar.[66]

Servet birikiminin kötülüğün kökenini oluşturduğunu, güçlüyü şiddete, zayıfı sahtekârlığa yönelttiğini düşünüyordu: "Doğanın düzeni rahattır, kendini tekrarlar ve barışçıdır. Bıkkınlık ve savaş sermayeyi temel alan yapay bir toplumun sonuçlarıdır; toplum zenginleştikçe kendi çöküşünü de beraberinde getirir."[67]

Wilde kendi dehasını ilan etmekle kalmadı; 1894 baharında Fransa'da yaptığı bir görüşme sırasında şöyle dedi: "Sanırım benimki Sosyalist olmanın ötesinde bir şey. Bir tür anarşist olduğuma inanıyorum. Ama elbette dinamit siyaseti çok saçma."[68] Bunları söylerken neden söz ettiğini biliyordu. Kropotkin'le tanıştı ve onun hayatının o güne kadar bildiği en mükemmel iki hayattan biri olduğunu düşündü. Kropotkin, "o güzel ve lekesiz İsa'nın ruhuyla Rusya'dan çıkıp gelen adam" idi.[69]

Wilde, *The Soul of Man under Socialism* (Sosyalizmde İnsan Ruhu, 1889) başlıklı parlak denemesinde kendi anarşizm anlayışını ortaya koydu. Bu çalışma pek çok dile çevrildi ve özellikle Çarlık Rusyası'nda etkili oldu.

Wilde çok önceleri sosyalizmi benimsemiş ve 1889'da Carpenter'ın derlediği *Chants of Labour: A Song-Book of the People* (Emek İlahileri: Halkın Şarkı Kitabı) başlıklı bir kitaba ilişkin değerlendirmesinde sosyalizme olan sempatisini açıkça ifade etmişti. Sosyalizmde yeni bir sanat motifi buluyor ve sanatın "sonsuz kent"in inşasına yardımcı olabileceğini umuyordu. Ancak sosyalizmi insani ve liberter kılmakla da ilgileniyor, "insanları sosyalist yapmak hiçbir şeydir, fakat sosyalizmi insani kılmak büyük bir şeydir" diyordu. İki yıl sonra büyük denemesinde bu temayı tekrar ele aldı. İlk önce Westminster'de yapılan, baş konuşmacının Bernard Shaw olduğu, sosyalizm konulu bir toplantıdan esinlendi. Ancak Wilde'ın sosyalizmi Shaw'unkinden daha

66 Alıntı, George Woodcock, *The Paradox of Oscar Wilde*, T. V. Bondman, 1949, s. 147.
67 *Age*.
68 Alıntı, Ellmann, *Oscar Wilde*, s. 273.
69 Wilde, "De Profundis" (1905), *De Profundis and Other Writings*, s. 180.

farklı olamazdı, çünkü bu sosyalizm olabildiğince saf bir anarşizmdir: "Hükümdarı ayaktakımından ayırmak gerekmez; her türlü otorite eşit derecede kötüdür" diyordu.[70]

Wilde paradoks havasıyla sosyalizmin sadece bireyciliğe götürdüğü için değerli olduğunu öne sürer. Bu da ancak sosyalizmin liberter olması halinde gerçekleştirilebilir. Geleceği gören keskin zekâsıyla uyarır: "Sosyalizm otoriter olursa; Hükümetler şimdiki siyasal güçleri kadar iktisadi güçle de silahlanırlarsa; tek sözcükle, endüstriyel Tiranlarımız olursa, insanın son durumu ilk durumundan daha kötü olacaktır."[71] Bu türden otoriter sosyalizm, topluluğun sadece bir bölümü yerine bütününün köleleştirilmesi anlamına gelecektir.

Wilde'a göre bütün hükümet modelleri başarısızdır ve sosyal demokrasi "halkın halk tarafından ve halk için zorlanması" anlamına gelir. Bütün otoriteler eşit derecede alçaltıcıdır; "onu kullananı da ona maruz kalanı da alçaltır." Otorite insanları kullanarak "aşırı beslenmiş çok kaba bir barbarlık türü" üretir.[72] Bu nedenle Chuang Tzu'yla birlikte, "insanlığı kendi haline bırakmak gibi bir şey"in var olduğu görüşünü tekrarlar ve Thoreau ile birlikte, "Sanatçıya en uygun hükümet biçimi tam bir hükümetsizliktir" sonucuna varır.[73]

Devlet, yönetecek yerde, emeği örgütleyecek, gerekli malların imalatından ve dağıtımından sorumlu olacak bir "gönüllü birlik" olmalıydı. Wilde bütün birliklerin tamamen gönüllü olmalarını savunur. İnsan itaat etmeyecek kadar özgür olmalıydı. Wilde bütün bu konularda Godwin'le aynı fikirdedir, ancak kamuoyunun -"canavar ve cahil şey"- insan davranışını düzeltebilecek herhangi bir değere sahip olmadığını kesin bir dille ilan ettiğinde onun çizgisinden ayrılmış olur.[74] İnsanlar ancak kendi başlarına bırakıldıkları zaman iyidirler.

Wilde, Nietzsche gibi zenginin yoksula acımasının ve hayır işleri yapmasının yanlış olduğunu, yoksulun da minnet duymasına gerek olmadığını öne sürer: "Almak yalvarmaktan daha iyidir."[75] Ancak çoğu bireycinin aksine, özel mülkiyetin kişisel ba-

70 "The Soul of Man under Socialism", *age*, s. 46.
71 *Age*, 21.
72 *Age*, s. 30-1.
73 *Age*, s. 30, 46.
74 *Age*, s. 40.
75 *Age*, s. 22.

ğımsızlığın garantisi olduğunu düşünmez; Wilde'a göre özel mülkiyet aslında bireyciliği ezmektedir. Bu nedenle özel mülkiyet, "Sosyalizm, komünizm ya da her ne denirse o" tarafından kamu servetine dönüştürülmeli ve işbirliği, topluluğun her üyesinin maddi refahını sağlamak için rekabetin yerine geçirilmelidir.[76] Özel mülkiyetin kaldırılmasıyla birlikte artık evlilik olmayacak, böylece aşk daha güzel ve harikulade olacaktır. Uzun dönemde, maddi şeyler önem taşımayacak, içten olan gerçek değerini bulacaktır.

Siyasal otoritenin ortadan kaldırılmasının sağlayacağı bir büyük yarar daha vardır. Cezalandırma ortadan kalkacaktır. Zaman zaman suç işlense de topluluğun sürekli cezalandırma alışkanlığıyla dehşete düşürülmesi dikkate alındığında, bu büyük bir kazanımdır. Başlıca sebebini oluşturan mülkiyet özen ve incelikle ortadan kaldırıldıktan sonra suç diye bir şey olmayacaktır. Kendi işini serbestçe seçebilecek herhangi bir kişiyi zorlamak için bir neden de olmayacaktır.

Wilde'a göre, kol emeğinin itibarından söz etmek saçmadır: "İnsan pis ve zor işlerden daha iyi şeyler için yaratılmıştır."[77] Zor işlerin çoğu alçaltıcıdır ve geleceğin köleleri olan makinelerle yapılmalıdır. Böylece herkes boş zamanını verimli biçimde değerlendirebilecektir. Böylece yararlı şeyler makineler, güzel şeyler ise birey tarafından yapılabilir. Sanat muazzam bir değer taşımaktadır, çünkü:

> Sanat Bireyciliktir ve Bireycilik altüst edici ve parçalayıcı bir güçtür. Onun muazzam değeri burada yatar. Altüst etmeğe çalıştığı şey, türün tekdüzeliği, âdetlerin köleliği, alışkanlığın tiranlığı ve insanın makine düzeyine indirgenmesidir.[78]

Wilde'a göre sosyalizm bir amaca ulaşmak için kullanılan bir araçtır; hedef, kişiliğin tam gelişimidir. Sanatçının ancak hükümetsiz bir toplumda gelişebileceğini savunur, ancak buradaki sorun sadece siyasal otorite değildir. Wilde'a göre üç türlü despotluk vardır: "Beden üzerinde zorbalık uygulayan despotluk vardır. Ruh üzerinde zorbalık uygulayan despotluk vardır. Hem beden hem de ruh üzerinde zorbalık uygulayan despotluk vardır.

76 *Age*, s. 20.
77 *Age*, s. 32.
78 *Age*, s. 36.

Birincisine Hükümdar denir. İkincisine Papa denir. Üçüncüsüne ise Halk denir."[79] Bunların üçü de yok edilmeliydi.

Wilde, insanı "kendisi olmaya" zorladığı için İsa'ya hayrandı. Ancak toplumu yeniden kurma girişiminde bulunmadı ve insanın ancak acı ve yalnızlık içinde birey olabileceğini vaaz etti. Wilde, insanın doğuştan toplumsal olduğunu, hayatın ve sanatın neşeyi amaçladığını savunur. Bu nedenle, savunduğu yeni bireyciliğin Grek ve Hıristiyan kültürlerinin en iyi yanlarını birleştiren bir "yeni Helenizm" olduğunu öne sürer. Sosyalizmi ve bilimi bunun yöntemleri olarak görür; yoğun, bütünlüklü ve mükemmel bir hayatı hedefler. Başarı, beraberinde haz duygusunu getiriyorsa başarıdır, çünkü "İnsan mutlu olduğu zaman, kendisiyle ve çevresiyle uyum içinde olur."[80]

Wilde, anarşi idealinin uygulanamaz olduğuna ve insan doğasına ters düştüğüne dair pek çok itiraza karşı koyar. Birincisi, insan doğasına ilişkin gerçekten bilinen tek şey, onun değiştiğidir ve mevcut koşullar değiştikçe insan doğası da değişecektir. Evrim hayatın yasasıdır ve evrimin yönü bireyciliğe doğrudur. İkinci olarak Wilde, kendi bireycilik formunun bencil ya da yapmacık olmayacağını belirtir. İnsan doğal olarak toplumsaldır. Bencillik kişinin dilediği gibi yaşaması değil, başkalarının da kendisi gibi yaşamalarını istemektir. Bencillik mutlak bir birörneklik yaratmayı amaçlar. Bencil olmamak ise, "öteki insanları kendi haline bırakmak, onlara müdahale etmemek"tir.[81] İnsan gerçek bireyciliği gerçekleştirdiği zaman, duygudaşlık kuracak ve bunu özgürce, kendiliğinden yapacaktır. Yoksulluğun ve hastalığın olmadığı bir toplumda insan, başkalarının keyifli hayatını seyre daldığında sevinç duyacaktır.

Göreneksel ahlaka karşı çıkmaya cesaret eden Wilde, eşcinsellik yüzünden hapse atıldı. Hapishane yazarın sağlığını bozduysa da, ruhuna dokunamadı. Bu deneyim sadece adli sistem ve hükümete ilişkin çözümlemesini doğruladı. Daha sonra bir arkadaşına, "pek çok hayat hapishanesinden, taş hapishaneler, tutku hapishaneleri, zekâ hapishaneleri, ahlak ve başka hapishanelerden" söz etmek istediğini yazdı. "İçsel ya da dışsal bütün sınırlamalar hapishanedir" diyordu.[82]

79 *Age*, s. 47.
80 *Age*, s. 53.
81 *Age*, s. 49.
82 Wilde'dan Cunningham Graham'a, alıntı, Ellmann, *Oscar Wilde*, s. 526.

Bu deneyim ayrıca, İngiliz dilinde yazılmış en dokunaklı şiirlerden birini, *The Ballad of Reading Gaol*'u (Zindan Baladı, 1896) esinledi. Şiirin basit formu duygu derinliğini ifade eder. Şair âşık olduğu kadını öldürdüğü için idam edilmek üzere olan bir askeri anlatır. Tema, bu acımasızlığın yaygın olduğunu ortaya koyar ("her adam kendi aşkını öldürür"), ancak Wilde katilin suçlu bir toplum tarafından cezalandırılmasını daha büyük bir acımasızlık olarak görür. Kaçınılmaz sonu anlatırken, mahkûma duyduğu sempatiyi ifade eder:

> Bilirim ki her yasa
> İnsanın insan için yaptığı,
> Kardeşinin canına kasteden ilk insandan,
> Ve şu kederli dünyanın başlangıcından beri
> Taneyi atıp samanı kurtarır
> En kötü heveslerle.
> En rezil işler zehirli yaban otları gibi
> Çiçeklenir hapishanede;
> İnsanda iyi olan ne varsa
> Tükenir, solup gider o yerde:
> Istıraptır tutan parmaklıklı ağır kapıyı,
> Ve Umutsuzluktur oranın Gardiyanı[83]

Wilde bütün liberterlerin en büyüğüdür. Sanatın, yapısı gereği yıkıcı olduğunu ve sanatçının mevcut ahlaki normlara ve siyasal kurumlara karşı isyan etmesi gerektiğini kabul etti, ancak sadece komünal mülkiyetin bireyselliğin gelişmesine izin verebileceğini de gördü. Her kişinin kendi içgüdülerini izleyerek kendisini mükemmelleştirmeye çalışması gerektiğini öne sürdü. Bu ancak alışkanlıklar ve önyargılardan koparak, gündelik hayatın dönüştürülmesiyle mümkün olabilirdi. Sanatı ve düşünceyi hayatın merkezine yerleştirdi ve gerçek bireyciliğin başkalarına içten bir sempatiyi beraberinde getirdiğini anladı. Harikulade bir oyun ve nükte duygusuna sahipti ve coşkun bir yaratıcı enerjiyle doluydu. Sonuç olarak, Wilde'ın liberter sosyalizmi bütün anarşizm ve sosyalizm türleri içinde en cazip olanıdır. Bernard Shaw, çağdaş Fabian ve Marksçı sosyalistlerin onun ahlaki ve toplumsal inançlarına güldüklerini gözlemledi, ama son gülen daima Wilde olmuştur. Hepsi unutulduktan çok sonra bile o hep hatırlanacaktır.

83 "The Ballad of Reading Gaol" (1896), *The Works of Oscar Wilde*, Collins, 1993, s. 197.

14
Amerikan Liberterleri

Kuzey Amerika'da Devlet düşmanlığı ve kişisel özerklik savunusunun uzun bir geleneği vardır; en önemlisi, Birleşik Devletler dünyanın en eski liberal demokrasisidir. Protestanın özel kanaat ya da vicdan hakkı Amerikan siyasal kültürünün önemli bir parçası haline gelmiş, düşünce ve konuşma özgürlüğü savunusunun temelini oluşturmuştur. Bu aynı zamanda Amerikan toplumundaki derin bireycilik duygusunu açıklar.

Amerikan Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra, yeni cumhuriyetin kurucu babaları, özel mülkiyet, yaşama, özgür ve mutlu olma gibi kişisel hakları koruma görevini hükümete vermeyi düşündüler. Ancak hükümet müdahalesini en az düzeyde tutma eğilimindeydiler ve siyasal otoriteyi bütün bölgelere yaymak için federasyon ilkesini benimsediler. Devrimden hemen sonra Konfederasyon Esasları, merkezi olmayan, liberter ve asgari düzeyde bir hükümet öngördüyse de, hükümetin yetkileri sonraki on yıllarda amansız biçimde güçlendirildi.

Kendilerine güvenen ülke sakinleri Tom Paine'in *Common Sense*'ini (Sağduyu, 1776) okumadan da farkındaydılar ki, "Her devlette toplum kutsaldır, ancak hükümet, en iyi durumda zorunlu bir kötülük, en kötü durumda ise katlanılmaz bir şeydir." Genellikle Thomas Jefferson'a atfedilen şu özdeyişi paylaşıyorlardı: "En iyi hükümet en küçük hükümettir." Bu ilke o zamandan beri liberterler için bir savaş çığlığı olmuştur. Anarşistler ise,

en iyi hükümet hiç var olmayan hükümettir şeklinde bir değişiklik yapmışlardır.

On dokuzuncu yüzyılda Amerikan anarşizmi, esas olarak, Josiah Warren, Stephen Pearl Andrews, Lysander Spooner ve Benjamin Tucker sayesinde bireyci bir yönde gelişti. Onlar anarşizme yaklaşırlarken, Emerson, Whitman ve Thoreau gibi yazarlar liberter ideali en keskin biçimde ifade ettiler. Onların bağımsız tutumu sonraki anarşistlere esin verdi ve "Aşkın Bireycilik" ile doğaya yakın yaratıcı hayat arayışından oluşan bileşim, geç yirminci yüzyılın karşı-kültüründe ve Yeşil hareketlerinde ifadesini buldu.

Ralph Waldo Emerson

Ralph Waldo Emerson, New England Transandantalizm' inin kıdemli gurusuydu. Harvard Üniversitesi'ni bitirdikten sonra bir süre Devlet dairesinde çalıştıysa da sonunda işten ayrılıp Avrupa'ya gitti. Orada Carlyl'ın yakın dostu oldu. Daha sonra Massachusetts'e döndü ve kısa süre içinde edebi-felsefi bir zümreyi cezbeden "Concord Bilgesi" olarak kendisini kabul ettirdi. Concord'da olağanüstü lirik bir düzyazıyla kendi felsefesini -gerçeğe sezgi yoluyla ulaşmayı amaçlayan- geliştirdi. Bireyin "ilahi yeterliliği"ne inanarak kötülüğün kaçınılmaz ya da nesnel varlığını reddetti. Emerson'un liberal vizyonu, her insanda "akıl potansiyel olarak mükemmeldir" ve "insan kendisini yönetmek için gerekli olan her şeye sahiptir" inancını temel alır.[1] Ayrıca vicdan kutsaldır ve bizi ahlaki gerçekliğe götürebilecek yeterliliktedir. Emerson, "kendi kendini yargıla ... kendine saygı göster" diyordu. Öğretisinin kaçınılmaz bir sonucu her insanın kendi içinde bir Devlet olması gerektiğiydi; baskıcı ve gereksiz Devlet kurumları oluşturacak yerde, akılcı ve ahlaki varlıklar olarak kendi bireysel karakterimizi geliştirmeliydik. Aslında, "Politics" (1845) başlıklı denemesinde radikal bir Jeffersoncu olarak şöyle diyordu:

> hükümet ne kadar küçükse, yasalar ve iktidar ne kadar azsa, o kadar iyi oluruz. Resmi hükümetin yapacağı istismarın panzehiri, özel karakterin etkisi, bireyin gelişmesidir ... Devlet bilge insanı eğitmek için var olur ve bilge insanın ortaya çıkışıyla birlikte Devlet sona erer. Karakterin oluşması Devlet'i gereksiz kılar. Bilge insan Devlettir.[2]

1 Ralph Waldo Emerson, "Politics" (1844), *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, der. Brooks Atkinson, Modern Library, New York, 1940, s. 430; *Journals of Ralph Waldo Emerson*, der. E. W. Emerson & W. E. Forbes, Houghton, Mifflin, Boston, 1909-14, III, 200.

Amerikalılara, "hükümet gücü sona erdiği zaman, yolların nasıl yapılacağı, mektupların nasıl iletileceği ve tapu senetlerinin nasıl güvence altına alınacağı konusunda endişeye kapılmadan hükümetten vazgeçme" tavsiyesinde bulundu.[3] 1850'de kaçak kölelerle ilgili bir yasa tasarısı Kongre'den geçtiği ve Başkan tarafından da desteklendiği zaman şöyle dedi: "Tanrı adına, buna itaat etmeyeceğim!" Anarşist Benjamin Tucker'in alıntılamaktan hoşlandığı şu satırları yazdı:

> Kilise toplumsal değer olduğunda
> Aile ocağı Devletin yerini aldığında,
> Mükemmel Devlet çıkar ortaya,
> Kendi evinde cumhuriyetçi olan.

Emerson, zor kullanan hükümetin yerine her şehrin karar almak için forum olarak toplayacağı halk meclisini önerdi. On yedinci yüzyıl İngilteresinde bu meclisler gayet iyi hizmet vermişti ve yine verebilirdi. Ancak Emerson'un liberterizminin sınırları da vardı. Bir toplumun kurallarla bağlı olması serbestçe kabul edildiğinde, kişinin bu kurallara itaat etmekle ya da bunları ancak içerden değiştirmeye ya da geri çekmeye çalışmakla yükümlü olduğuna inanıyordu.

Emerson'un toplumsal görüşleri, her şeyin birliğini vurgulayan Transandantal felsefesinin sadece küçük bir bölümünü oluşturuyordu. Bu dünyada her şey evrenin bir mikrokozmosu ve "yeryüzünün kendisi bir çiğ damlası halinde"dir. Evren aynı zamanda bir Yüksek Akıl ya da Üstün-Ruh tarafından düzenlenir. İnsanın ruhu Üstün-Ruh ile özdeş ve insan doğası kutsal olduğu için, dışsal bir otoriteye ya da geleneğe ihtiyaç yoktur. Evrende daha yüksek bir yasa olduğuna göre, insan insani yasalara ihtiyaç duymaz. O halde birey kendi doğrudan deneyiminin rehber-

2 *Journals*, V, 302-303.

3 *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, der. Ralph L. Rusk, Columbia University Press, New York, 1939, I, s. 412-3.

liğine güvenebilir; dolayısıyla Emerson'un özdeyişi "kendine güven"dir.

Walt Whitman

Walt Whitman, Emerson'un Concord'daki edebiyat çevresinin bir üyesi değildi, ancak Bilge, onun bir tür ruhsal akrabalık taşıdığını kabul etti. *Leaves of Grass* (Çimen Yaprakları, 1855) başlıklı coşkulu şiir kitabının ilk baskısı yapıldığında, onun "büyük bir kariyerin başlangıcında" olduğunu söyledi ve ona "özgür ve cesur düşünce hazzı" diledi.[4] Tanıştıktan sonra da Emerson, Whitman'ın yasasız doğasını övmeye devam etti.

Whitman'ın geçmişi Emerson'unkinden tamamen farklıydı. On bir yaşında okulu terk etti ve çeşitli işlerde çalıştı. Zamanla geçimini matbaacılık ve gazetecilikle kazanmaya başladı. Brooklyn'de çıkan Demokrat gazete *Eagle*'ın editörü oldu, ancak *Özgürlük* hareketini desteklediği için işten atıldı. Bunun üzerine kendi gazetesi *Freeman*'i çıkardı, ancak bir yıl içinde iflas etti. İlk yazıları, sonunda *Leaves of Grass*'ta bir araya getirilen on iki başlıksız şiirinin ilk cildindeki dikkat çekici özgünlüğü pek yansıtmaz. Whitman'ın Amerikalı erkek ve kadınlar tarafından okunan şiiri, dünyasal ve mistik olanın dikkat çekici bir karışımını amaçlıyordu. Ancak bu şiir, Emerson'un onayı bir yana bırakılırsa, pek iyi karşılanmadı.

Whitman'ın bütün eserlerinde güçlü bir demokratik ve eşitlikçi dürtü ve duyarlılık vardır. Yeni Dünya'nın "demokratik ortalama ve temel eşitlik" şiirlerine ihtiyaç duyduğunu hissediyordu.[5] "*A Thought by the Roadside*"da (Yol Kıyısında Bir Düşünce) şöyle yazıyordu:

> Kendi haklarım için vazgeçilmez olduğu kadar, aynı haklara sahip olan başkaları için de -başkalarına aynı şans ve hakları sağlarken bana zarar verse de- vazgeçilmez olan eşitlik. [6]

Whitman tıpkı Emerson gibi büyük bir liberterdi. Kendi şarkısını söyledi ve özgürlük şiirlerinde kendi kişiliğini sergiledi. Ancak

4 Emerson'dan Walt Whitman'a, 21 Temmuz 1855, alıntı, Justin Kaplan, "Introduction", Walt Whitman, *Leaves of Grass* (1862), Bantam, New York, 1983, s. xix.

5 Whitman, "A Backward Glance o'er Travel'd Roads", *op. cit*, s. 451.

6 "Thought", *op cit*, s. 223.

benliğin kutsallığını överken, yoldaşlarına duyduğu sevgiyi de ifade etti. Böylece yoldaşlık sevgisini güçlü bir bireysellik duygusuyla birleştirdi; şiirlerinin Amerikan bireyciliğini vurgulamasını ve ona yardımcı olmasını -"sadece doğada, onun genelleşmiş yasaları arasında büyük bir ders olduğu için değil, demokrasinin düzleyici eğilimlerine bir karşı denge olduğu için de"- istedi. Şarkısındaki büyük düşünce, "tam gelişmeyi sağlayacak ve bireyleri kapsayacak çokluklar" oluşturmaktı.[7]

Bir gazeteci olarak Whitman, gündelik siyasetin yozlaştırıcı niteliğini ilk elden biliyordu. Kendisi de Devlet'in elinde acı çekti. İç Savaş sırasında Washington'daki askeri hastanede hastabakıcı olarak hizmet etti ve *Drum-Taps*'te (Trampet Sesleri, 1865) sıradan askere duyduğu sempatiyi ve savaşa duyduğu nefreti açığa vurdu. Daha sonra İçişleri Bakanlığı'nda memur olarak işe başladı. Bu iş Bakan'ın onun varlığını keşfetmesi ve "vulgar" bir kitabın yazarı olarak aşağılamasına kadar sürdü.

Böylece Whitman siyasetçileri ve yargıçları "toplumun kirli sularında yüzen pislik", "kapitolü bekleyen yarasalar ve gece köpekleri" olarak görmek için uygun bir neden elde etmiş oldu.[8] Amerikalı çalışan kadın ve erkeklere de bir tavsiyesi vardı:

> Devletlere ya da onlardan birine ya da eyaletlerden birine,
> Çok diren, az itaat et,
> Sorgusuz itaat, tam kölelik demektir,
> Tam kölelikte, ne ulus, ne Devlet ne de eyalet kalır,
> Özgürlük ebediyen kaybolup gider.[9]

"Serbestçe yürümek ve kimseye itaat etmemek dışında ruhu tatmin edecek olan sizce nedir?" diye sorduğunda, anarşistler adına konuşuyordu? Ancak şiirlerinden radikal biçimde demokratik bir toplum anlayışı çıksa da, açık ve belirli bir özgür toplum vizyonu sunmadı.

Henry David Thoreau

Withman'ın derinden hayranlık duyduğu Henry David Thoreau için aynı şey söylenemez. "Thoreau'da onu bana çok yakın kılan

7 "A Backward Glance", *op. cit*, s. 452-3.

8 "To the States", *op. cit*, s. 224.

9 *Age*, s. 7.

bir şey var" diyordu Whitman, "onun yasasızlığından -karşı çıkışından- cehennem alevlerine rağmen seçtiği yolda kararlılıkla ilerleyişinden söz ediyorum."[10]

Throeau, Emerson'un etkisinde kalmasına rağmen Whitmanvari bir dünyasallıkla mistisizmi birleştirdi ve Transandantalizm'i daha doğalcı bir yönde ele aldı. Kendi inançlarını sadece aktarmakla kalmadı, onlara uygun biçimde eylemek için mücadele de etti.

Throeau, Concord'da doğdu ve gençliğinin büyük bölümünü burada geçirdi. Daha sonra Emerson'u izleyerek Harward Üniversitesi'ne girdi. Öğrenimini bitirdikten sonra öğretmen oldu, ancak bir süre sonra Concord'a döndü. Bu deneyim onun doğasına pek uymamıştı, modern uygarlıktan çabucak bıktı ve yeni bir hayat tarzı aramaya başladı. Bir süre Emerson'un evinde işçi ve öğrenci olarak yaşadı. Bu da onu tatmin etmedi. 1845'te basit hayat konusunda ünlü deneyimini gerçekleştirerek, Emerson'un Walden Pond kıyılarındaki toprağında kendisine bir kulübe yaptı. Tam iki yıl, iki ay ve iki gün orada yaşadı ve meditasyon yaptı. Ama Devlet onu rahat bırakmayacaktı. 1845 yılında bir gece kelle vergisi ödemeyi reddettiği için tutuklandı ve hapsedildi. Bu deneyim onu, "Hükümetle İlişkilerde Bireyin Hakları ve Görevleri" başlıklı bir söylev yazmaya yöneltti. Metin, gözden geçirildikten sonra, "Sivil Hükümete Direniş" başlıklı bir deneme halini aldı ve nihayet *On the Duty of Civil Disobedience* (Sivil İtaatsizlik Görevi Üzerine, 1849) adıyla yayımlandı. Bu kitap Thoreau'nun liberter düşünceye en büyük katkısı olacaktı.

Thoreau'nun kelle vergisi ödemeyi reddetmesi Amerika'nın Meksika'daki emperyalist savaşına karşı sembolik bir protesto hareketiydi. Hükümeti kendi hükümeti olarak değil, kölelerin hükümeti olarak görüyordu. "Kişiyi haksız yere hapseden bir hükümetin yönetiminde, haklı olanın gerçek yeri hapishanedir" ahlaki ilkesine dayanarak hapisliği kabul etti.[11]

Emerson haklı olarak Thoreau'ya "doğuştan Protestan" diyordu. Muhalifler'in (*Dissenters*) özel kanaat hakkına duydukları inancı Locke'un tiranlığa direnme hakkıyla birleştirdi. Bunlara, oldukça kişisel ve etkin bir bireycilik formu ekledi ve aralarında

10 Alıntı, W. Harding, *A Thoreau Handbook*, New York University Press, 1959, s. 201.

11 Henry David Thoreau, "Civil Disobedience", *The Portable Thoreau*, der. Carl Bode, Penguin, Harmondsworth, 1979, s. 122.

Gandhi ile Martin Luther King'in de bulunduğu pek çok anarşist ve liberteri etkileyecek olan bu formu geliştirdi. Throeau'nun anahtar ilkesi, kişinin kendi kanaatini ya da ahlaki duygusunu yaşama hakkına kesinlikle sahip olduğudur: "Bana düşen yegâne yükümlülük herhangi bir zamanda doğru olduğunu düşündüğüm şeyi yapmaktır."[12]

Tıpkı Godwin gibi o da, bu bireysel hakkı insan yapısı yasaların karşısına koydu. Kişi bir yasanın yanlış olduğunu düşünüyorsa, ona itaat etmekle yükümlü değildir; hatta kişinin görevi böyle bir yasaya itaat etmemektir. Bu nedenle ahlak ve insan yapısı yasalar arasında pek az ilişki vardır: "Yasalar insanları zerre kadar adil kılmadı; ve yasalar ne kadar iyi hazırlanmış olursa olsun, insanların onlara duydukları saygı yüzünden her gün adaletsizliğe yol açarlar."[13]

İnsanın sadece kendi vicdanıyla ayırt ettiği daha yüksek bir yasaya uyması gerektiğine inanıyordu. Bu inanç Thoreau'yu dışsal otoriteyi ve hükümeti reddetmeye götürdü. Böylece, Jefferson'un "en iyi hükümet en küçük hükümettir" formülünün ötesine geçerek "en iyi hükümet hiç olmayan hükümettir" şeklindeki anarşist sonuca ulaştı.[14] Thoreau hükümetlere yönelttiği itirazın düzenli ordulara karşı da yapılabileceğini hissediyordu: her ikisi de insanları düşünce yeteneği olmayan makineler gibi kendi bedenleriyle Devlet'e hizmet etmeye mecbur bırakır.

Ahlaki ve siyasal yükümlülük konusunda öne sürdüğü görüşün ötesinde, Thoreau'nun sivil itaatsizliğe ilişkin denemesinden çıkan en önemli sonuç, özgürlük tutkusudur: "Zorlanmak için dünyaya gelmedim" der. "Kendi tarzımda soluk alacağım." Hapisten çıkar çıkmaz yaptığı ilk iş "Devlet'in hiçbir yerden görülmediği" yüksek bir tepedeki yaban mersinleri arasında yürümek oldu.[15]

Issızlığı "mutlak özgürlük", modern kent uygarlığının yokluğunda bir vaha olarak kutsamasına yol açan da aynı dürtüydü.[16] Thoreau dünyanın ancak ıssızlık içinde korunabileceğine inanıyordu. Savunduğu toplumsal ekoloji, onu siyasetin ötesine taşıyacak kadar radikaldi: "Toplumda yaşanan devrimlerin çoğu bizi fazla ilgilendirmez ve endişelendirmez; ama bana ırmakları-

12 *Age*, s. 111.

13 *Age*.

14 *Age*, s. 109.

15 *Age*, s. 127, 130.

16 "Walking" (1861), *The Portable Thoreau*, s. 592.

mızın yok olmakta ya da melez çamın ölmekte olduğunu söylerseniz, dikkat kesilirim."[17]

Thoreau yurttaşlarına şöyle diyordu:

> Buna özgür ülke mi diyorsunuz? Özgürlük, Kral George'dan özgür olmak ve Kral Önyargı'nın köleleri olmak mıdır? Siyasal özgürlüğün, bir ahlaki özgürlük aracı olmak dışında değeri nedir? Köle olma özgürlüğü mü yoksa özgür olma özgürlüğü mü, hangisiyle övünürüz? Bizler, özgürlüğün nihai savunusuyla ilgilenen bir siyasetçiler ulusuyuz. Çocuklarımızın çocukları belki gerçekten özgür olabilecekler.[18]

Walden; or, Life in the Woods'da (Walden ya da Ormanda Hayat, 1854), sanayileşmiş kentte yaşayan insanın "sessiz umutsuzluğu"nu ya da yabancılaşmasını, bir üretici ve tüketici olarak doğadan kopuşunu betimledi. Kâr ve güç arayan modern insan yolunu kaybetmiştir. Kölelik sadece Zenci esirler biçiminde olmadı, pek çok zeki efendi bir bütün olarak toplumu köleleştirdi. En kötüsü insanlar kendi kendilerini köleliğe yönelttiler. Bu durumun üstesinden gelmek için Thoreau, Walden'deki göl kıyısında olabildiğince kendine yeterli bir hayat tarzını seçti. Hayatın sadece en temel gerçekleriyle yüz yüze olmak için ormanlara, basit, bağımsız, yüce gönüllü ve güvenli bir hayat sürmeye gitti.

Thoreau ıssızlığı seviyordu. İlkel olana tutkundu. Bedeninin tensel canlılığı ona haz veriyor (kadınları değerlendirmekten uzak olsa da) doğadaki canlılık onu büyülüyordu. Tam bir münzevi olan Thoreau ilk imgesel Kızılderililerden biriydi. İlkel hayat tarzına dönmek istemiyor, ancak Batı uygarlığının bütün kazanımlarına sırt çeviriyordu. Amerikan Kızılderililerinin kültürü onu büyülemiş olsa da, zaman zaman, "doğaya kaba ve kusurlu davranmaları" onu öfkelendiriyordu. Maine'de yaşadığı mutsuz bir geyik avını şöyle hatırlıyordu: "O sırada ve haftalar sonra, kendi tabiatımın, orman deneyiminin bu bölümü için yeterince işlenmemiş olduğunu hissettim ve hayatımızı tıpkı bir çiçek koparır gibi şefkat ve incelikle yaşamamız gerektiğini hatırladım."[19]

17 Alıntı, Harold Beaver "The Transcendental Savage", *TLS* (6 Ekim 1978).

18 "Life Without Principle" (1861), *The Portable Thoreau*, s. 650.

19 Alıntı, Albert Keiser, *The Indian in American Literature*, Oxford University Press, New York, 1933, s. 227.

Böylece Thoreau sözde uygarlığın bütün kazanımlarını reddetmedi. *Walden*'de sadece "İlkesiz Hayat"ı kınamakla kalmadı, "Yüksek Yasalar"a (bu, kitabında bir bölümün adıydı) göre yaşama çağrısı yaptı. "Okuma"yla ilgili bölümde en eski ve en iyi kitapların incelenmesini tavsiye etti. Bu kitapların yazarları, "her toplumda görülen, doğal ve karşı konulamaz, insanlığı krallardan ya da imparatorlardan daha fazla etkilemiş bir aristokrasi"dir.[20] Thoreau, öğrenmenin olmadığı, belirli bir tarzdan yoksun bir hayattan değil, basit bir hayattan yanaydı.

Gökyüzü ve yeryüzü, uygarlık ve yaban, demiryolu ve göl arasında bir yerde durdu; kayıp Amerikan Kızılderililerinin ilkelliğinde yücelen ve doğu mistisizminin "Yüksek Yasaları"na ulaşmaya çalışan Transandantal bir vahşi olarak kaldı. Kişiliğindeki ikiliğin gayet iyi farkındaydı ve "daha yüksek, ya da denildiği gibi manevi hayata yönelen bir içgüdü, öte yanda ilkel ve vahşi olana yönelik bir başka içgüdü" geliştirdi. "İkisine de büyük bir saygı duyuyorum" diyordu. "Vahşi olanı da diğeri kadar seviyorum."[21] Ancak "uygarlık" ve "barbarlık" alternatiflerinin ötesine geçerek, ikisinin yaratıcı bir sentezini oluşturdu. Doğada ve kültürde hem kendisi hem de yurttaşları için en iyisini istedi.

Thoreau büyük bir isyancı olmakla birlikte, isyanı genellikle kişisel terimlerle ifade etti. Ancak onun bireyciliği kapitalizmin kabalaşmış ve dar bireyciliği değil, modern uygarlığın zorlayıcı kurumları ve konformist davranışı karşısında bireyselliği korumak isteyen bir bireycilikti. Ne toplumu reddetti ne de başkalarıyla birlikte olmayı. *Civil Disobedience*'ta (Sivil İtaatsizlik) "kötü bir tebaa olmayı ne kadar istiyorsam iyi bir komşu olmayı da o kadar istiyorum" der.[22] Amerikan toplumuna, o toplumun gerçek niteliğini kendi yurttaşlarına açıklamaya çalışarak hizmet etti.

Thoreau, ticaretin ve müdahaleci Devlet gücünün telaşlı ve endişeli hayatı yerine, köylerden oluşan merkeziyetsiz bir toplum tavsiye etti. İnsanlar iyi komşuluk ilişkileri içinde basit bir hayat sürerlerse, gönüllü işbirliği yapabilecekleri gayri resmi örüntüler geliştireceklerdi. O zaman polise ve orduya ihtiyaç kalmayacaktı, çünkü hırsızlık diye bir şey olmayacaktı. Böyle bir

20 Bkz Thoreau, *Walden; or, Life in the Woods* (1854), Signet, New York, 1960, s. 74.

21 *Age*, s. 143.

22 "Civil Disobedience", *op. cit*, s. 130.

toplumun dar görüşlü olması da gerekmezdi. Tıpkı kendisinden sonra gelen Kropotkin gibi, Thoreau da, olanca entelektüel ve toplumsal potansiyelimizi geliştirmek için boş zamana ihtiyacımız olduğunu söyledi: "Bu ... köylerin birer üniversite olduğu zamandır. Kolektif davranış, kurumlarımızın ruhuna uygundur ... Soylularımız olacak yerde, soylu köylerimiz olsun."[23]

Thoreau, kölelik karşıtı bir kampanyaya kısa süre katılmasının dışında, herhangi bir örgütlü siyasal harekette yer alma girişiminde bulunmadı. Kişisel özgürlüğünü olağanüstü bir kıskançlıkla korudu ve toplumla olan bağlarının ve ona karşı yükümlülüğünün "çok az ve geçici" olduğunu hissetti. Siyaset denilen şeyin çok yüzeysel ve insanlıkdışı olduğunu düşünüyordu. Öyle ki, "pratikte beni herhangi bir biçimde dikkate aldığını asla kabul edemem."[24] Ahlakı önemsizleştirdikleri, oy vermeyi sadece "ahlaki tonu çok zayıf olan, dama ya da tavla gibi bir oyun, ahlaki sorunlara rağmen bir doğru yanlış oyunu"olarak gördükleri için siyaset ve siyasetçilerle alay etti.[25]

Thoreau bu "tek kişilik devrim"i uygularken, insanlıkla olan daha geniş bağlarını inkâr etmedi. İsyan ve direniş eylemleri ve işbirliği yapmama konusunda şöyle diyordu: "hayatınız, makineyi, hükümet, savaş ve sanayileşme makinesini durduracak bir karşı-güç olsun."[26] Gandhi ve Martin Luther King'i etkilemesine rağmen Thoreau tam bir barışçı değildi. Ünlü isyancı kaptan John Brown'ın zenci köleliğine karşı bir protesto olarak 1859'da Harpers Ferry'i ele geçirmesinden sonra yazdığı *A Plea for Captain John Brown*'da (Kaptan John Brown İçin Bir İtiraz, 1860) doğrudan eylemi savundu.

Thoreau Devlet'in zorlayıcı niteliğinin farkındaydı. Vergi tahsildarının kişiliğinde Devletle tanıştığını söyledi ve kendisine dayatılan vergi faturasını reddettiği zaman Devlet'in kendisini nedensiz yere taciz ettiğini düşündü. Ancak zor kullanarak Devlet'i yıkmaya çalışmadı. Sadece Devlet'e sadakat göstermeyi reddetti; onaylamadığı eylemlerde bulunduğu için geri çekildi, ondan uzak durdu.

Aslında Thoreau aşamalı geçişi savunuyordu. "Kendisine

23 Walden, *op. cit*, s. 78. Bkz. Richard Drinnon, "Thoreau's Politics of the Upright Man", *Anarchy*, 3, 26, 1963, s. 122-3.
24 Walden, *op. cit*, s. 636, 653.
25 "Civil Disobedience", *op. cit*, s. 115
26 *Age*, s. 120.

hükümet dışı diyenlerin aksine, hükümetin hemen ortadan kalkmasını değil, hemen daha iyi bir hükümetin kurulmasını istiyorum," diyordu. Hükümetten ve Devletten hoşlanmıyor olabilirdi, ancak bu, onunla hiçbir ilişkisi olmayacağı anlamına gelmiyordu: "Kendi tarzımda Devlet'e sessizce savaş açıyorum. Gene de onu bir biçimde kullanacak ve ondan olabildiğince yararlanmaya çalışacağım."[27] Savaş finansmanı sağlamak için vergi ödemeyi reddederken, yollar ve okullar için vergi ödemeye istekliydi. Hayranlık duyduğu Grek Stoacıları gibi, kendisini siyasetin ötesinde gördü. Devlet onun bedeniyle nasıl uğraşırsa uğraşsın, zihni daima özgür olacaktı: "Eğer bir adamın düşünceleri, hayal gücü ve hayalleri özgürse ... akılsız yöneticiler ve reformcular onu tamamen engelleyemezler."[28]

Thoreau, bir anarşist değil daha çok bir liberter olarak görülmelidir, çünkü anarşistlerin nihai hedefi olan Devletsiz toplum görüşünü paylaşırken, Devlet'in şimdiki haliyle kullanılmasını ister ve onun nihai olarak ortadan kalkmasından önce uzun bir hazırlık döneminin gerekli olacağına inanır. Bununla birlikte, özgür bir dünya ve merkezi olmayan bir toplumda kendi vicdanının sesini dinleyen ve kendi kendini yöneten bireyler tasarlayarak modern anarşizmin doğuşunu haber verir. Doğayı korudukça kendimizi de korumuş olacağımızı kabul ettiği için, toplumsal ekolojinin de öncülerinden biridir.

27 *Age*, s. 111, 131.
28 *Age*, s. 133.

BÖLÜM DÖRT

Klasik Anarşist Düşünürler



Yazgımız, ulusların bir hükümetin ya da başka bir ulusun vesayetinde olmasını artık gerektirmeyecek bir ideal kusursuzluk durumuna ulaşmaktır. Bu, hükümetin yokluğudur; düzenin en yüksek ifadesi olan anarşidir.
ELISÉE RECLUS

Hükümet şarlatanlığı bir kez ortadan kaldırıldığında, kavrayışı en zayıf olan insanlar bile, kendilerini kötüye kullanan devlet hokkabazının hilelerini sezecek kadar güçlü olabilirler.
WILLIAM GODWIN

Sosyalizmin olmadığı özgürlük, ayrıcalık ve adaletsizliktir ... Özgürlüğün olmadığı sosyalizm, kölelik ve vahşettir.
MICHAEL BAKUNIN

Bütün hükümetler eşit ölçüde iyi ve kötüdür. En ideali anarşidir.
LEO TOLSTOY

Kendi işinize bakın.
BENJAMIN TUCKER

15
William Godwin: Düzen Âşığı



William Godwin anarşist ilkeleri açıkça ifade eden ilk kişi oldu. Temel eseri olan *An Enquiry Concerning Political Justice* (Siyasal Adalet Üzerine Bir İnceleme, 1793) yaşadığı dönemde muazzam bir etki yarattı. Radikal dostu William Hazlitt, "Parlıyordu" diye yazdı,

> şöhretin gök kubbesinde bir güneş gibi; hiç kimseden onun kadar söz edilmiyor, kimse onun kadar aranmıyor ve izlenmiyordu ve özgürlüğün, doğruluğun ve adaletin söz konusu olduğu yerde, onun adı çok uzakta değildi ... Bizim zamanımızda hiçbir eser ülkenin felsefi düşüncesine *Siyasal Adalet Üzerine İnceleme* kadar büyük bir darbe indirmemişti.[1]

Başbakan William Pitt yazara karşı dava açmayı düşündü, ancak "üç İngiliz altını eden bir kitap, harcayacak üç şilini bile olmayan kişiler arasında fazla bir hasara neden olamaz" gerekçesiyle fikrinden vazgeçti. Aslında, *Political Justice* (Siyasal Adalet) yarı fiyatına satılıyor ve işçiler kendi aralarında para toplayarak kitabı satın alıyorlardı. İrlanda ve Scotland'da kitabın korsan baskı-

1 William Hazlitt, *The Spirit of the Age; or, Contemporary Portraits* (1825), Oxford University Press, 1954, s. 19-20.

ları elden ele dolaşıyordu. 1796 ve 1798'de Godwin genel istek üzerine kitabın daha ucuz baskılarını çıkarmak zorunda kaldı. Kitap sadece oluşum halindeki işçi hareketinin John Thelwall ve Francis Place gibi önderlerini değil, Wordsworth, Southey ve Coleridge gibi anlaşılması güç genç şairleri de etkiledi.[2]

Godwin'in eserinin, felsefi ağırlığına ve incelikli üslubuna rağmen kazandığı büyük başarı, 1790'larda Britanya'nın devrime ne kadar yakın olduğunu gösterir. Ne var ki Pitt'in devrimci Fransa'ya ilan ettiği savaş, İngiliz yurtseverliğinin kısa süre içinde bir hayalet gibi yükselmesine neden oldu. Pitt'in radikal önderleri sistematik biçimde cezalandırması ve 1794'te Susturma Yasaları'nı çıkarması, reform hareketini sonunda bir kuşak boyunca susturdu ve parçaladı. Godwin, insan haklarını ve radikal dostlarını bir dizi etkileyici broşür yazarak cesaretle savundu, ancak yüzyılın dönümüyle birlikte o da özgürlük davasıyla aynı mezara gömüldü. Fransız Devrimi'nin girdabıyla yükseldi ve onunla birlikte yatışarak aşağılara indi. De Quincey'in yazdıklarına bakılırsa, kibar çevrelerde yer alan pek çok insan, Godwin'i "aynı yabancılaşma ve dehşetle, bir gulyabani ya da kansız bir vampir gibi" algıladı.[3]

Ama her şey kaybedilmedi. Genç Percy Bysshe Shelley 1812'de "anlatılmaz heyecanlar"la Godwin'in hâlâ hayatta olduğunu keşfetti ve onun kızıyla kaçıp evlenmekle kalmadı, aynı zamanda Godwin'in felsefesini mısralara döken en büyük anarşist şair oldu.[4] Zaman zaman İngiliz sosyalizminin babası denilen Robert Owen, Godwin ile tanışır tanışmaz dost oldu ve onu kendi felsefe ustası olarak kabul etti. 1830'larda ve 1840'larda, ajitasyonlarının en yüksek noktasında Owenciler ve Chartistler, Godwin'in eserlerinden alınmış pek çok parçayı kendi yayın organlarında bastılar ve 1842'de *Siyasal Adalet*'in yeni baskısını yaptılar. Godwin'in Devlet'in nihai olarak sönümleneceği özgür ve eşit toplum anlayışı, erken İngiliz sosyalist düşünürler, özellikle William Thompson ve Thomas Hodgskin aracılığıyla Marksist imgelemi rahatsız etmeye başladı.

2 Godwin'in yarattığı etki konusunda, Bkz. Peter Marshall, *William Godwin*, Yale University Press, New Haven & Londra, 1984, böl. viii.

3 Thomas de Quincey, *Collected Writings*, der. David Masson, 1897, III, s. 25.

4 Percy Bysshe Shelley'den William Godwin'e, 3 Ocak 1812, *The Letters of Percy Bysshe Shelley*, der. Frederick L. Jones, Oxford University Press, 1964, I, 220.

İlk bakışta Godwin anarşizmin ilk ve en büyük filozofu olma unvanına uygun bir aday gibi görünmez. 1756'da Wisbech'te (Kuzey Cambridgeshire'ın başkenti) on üç çocuğun yedincisi olarak dünyaya geldi. Babası bağımsız bir papazdı (minister/ Anglikan kilisesine bağlı olmayan Protestan ya da Presbiteryen kilisesi papazı, çn.). William'ın doğumundan hemen sonra kuzey Norfolk'taki küçük Guestwick köyüne taşındı. Ancak bu bölgede güçlü bir isyan geleneği vardı. 1549'daki toprak kapatmalara karşı bir köylü isyanı yaşanmış, İngiliz Devrimi sırasında Doğu Anglikanlar, Bağımsızlık hareketinin omurgasını burada oluşturmuşlardı. Godwin'in babası dinsel toplantılarda "Cromwell'in sandalyesi"nde oturacaktı. Söz konusu sandalyenin İngiliz Devrimi'nin önderinden gelen bir armağan olduğu söyleniyordu.

Ayrıca Godwin, İngiltere Kilisesi'ni ve onun iman kuralları reddeden Muhalifler'e (*Dissenters*) mensup bir ailede dünyaya geldi. Ne pahasına olursa olsun özel kanaat hakkını savundular. Muhalifler 1689'dan beri resmen hoşgörüyle karşılanıyor olsalar da, kendi doğum kayıtlarına sahip olamıyor, ulusal üniversitelere giremiyor ya da kamu görevinde çalışamıyorlardı. Sonuçta, ayrı ve farklı bir kültürel grup oluşturdular ve İngiltere Devleti'ne sürekli muhalefet ettiler. Godwin ilk adımlarını bu geleneğin içinde attı. Büyükbabası önde giden bir Muhalif papazdı. Babası da bir papazdı ve Godwin hep onlar gibi olmak istedi.

Çocukluğunda Godwin koyu bir dindardı ve entelektüel bakımdan erken gelişmişti. On bir yaşında Norwich kentindeki bir din adamının, Samuel Newton'un yanına öğrenci olarak gönderilmesine karar verildi. Bu dönem Godwin'in hayatını biçimlendirecekti. Newton'un sert eğitimi Godwin'in cezalandırma ve zorbalıktan nefret etmesini sağladı. Ancak Newton aynı zamanda aşırı bir Kalvinist, Robert Sandeman öğretilerinin bir izleyicisiydi ve dindar Godwin kısa süre içinde yeni öğretmeninin inancını benimsedi.

Sandeman akla önem veriyordu: İnayet sadece çalışmak ya da iman etmekle değil, gerçekliği akılcı biçimde algılamakla, doğru ile yanlışı ayırt etmekle kazanılabilirdi. Sandemancılar Yeni Ahit'in öğretilerini kitabi olarak yorumladılar; kardeşçe birbirlerini sevmeye ve servetlerini paylaşmaya çalıştılar. Aynı zamanda demokratik ve eşitlikçiydiler. Hem mutabakat adına çoğunluk hâkimiyetini reddettiler, hem de mezhep içi kamu ha-

yatının farklılıklarını ortadan kaldırdılar. Bütün kadın ve erkeklerin kurtarılma ve lanetlenme bakımından eşit olduklarını düşünüyorlardı.

Godwin, zamanla Kalvinist Tanrıyı gökyüzünden yere indirdi ve insanın masum ve mükemmel olduğu sonucuna vardı, ancak Sandemancıların toplumsal ve iktisadi öğretilerinin büyük bir bölümünü benimsemeye devam etti. Erken Kalvinist döneminde aşırı Stoizmi ve özel duyguların reddini benimsemekle kalmadı, akılcı düşüncenin insan eylemlerinin kaynağı olduğunu savunan Sandemancılığı da özgül olarak savundu.

Newton'un entelektüel ve duygusal serasını terk eden Godwin, on yedi yaşında, on sekizinci yüzyıl İngilteresinin en iyi yükseköğretim merkezlerinden biri olan, Hoxton'daki Muhalif Akademi'ye girdi. Burada, insan zihnini boş bir kâğıda benzeten Locke'un psikolojisini ve dünyayı doğal yasaların yönettiği bir makine olarak resmeden Newtoncu bilimi ve erdemin köşe taşları olarak yardımseverlik ve faydayı savunan, Hutcheson etikini temel alan bir eğitimden geçti. Godwin aynı zamanda, bütün eylemlerin önceden var olan nedenlerle belirlendiğine dair bir "zorunluluk" inancı ve dışsal dünyanın zihin tarafından yaratıldığına dair "maddeci olmayan" bir inanç oluşturdu. Onun düşüncesindeki bu iki dayanak sonraki hayatında pek az değişikliğe uğradı.

Godwin, öğretmenlerin din ve siyaset konularında aşırı liberal olmalarına ve serbest araştırmayı teşvik etmelerine rağmen Hoxton'dan girdiği gibi çıktı: Bir Sandemancı ve Tory olarak. Papaz olmaya çalıştı, ancak güney İngiltere'deki kırsal cemaatler tarafından üç kez reddedildi. Bir yeniden değerlendirme ve kendini sınama döneminden geçti. Entelektüel gelişimi hızlıydı. O sırada Amerikan Bağımsızlık savaşı üzerine yapılan siyasal tartışmalar onu savaşa karşı Whig muhalefetini desteklemeye yöneltti; Latin tarihçileri ve Jonathan Swift okuyarak birden cumhuriyetçi oldu.

En çok Fransız filozoflarından etkilendi. Rousseau'da, insanın doğuştan iyi olduğunu fakat kurumlar tarafından yozlaştırıldığını, özel mülkiyetin insanlığın çöküşü olduğunu, insanın özgür doğduğunu fakat her yerde zincire vurulduğunu okudu. Helvétius ve d'Holbach'tan, bütün insanların eşit olduğunu ve toplumun insan mutluluğu için biçimlendirilmesi gerektiğini öğrendi. Kitaplarının kapağını kapattığında bütün dünya görüşü

değişmişti. Bütün bunlar ondaki Kalvinist insan anlayışını zayıflattı. Bir süre ateist değil, daha çok bir Socinus (İsa'nın kutsallığını ve ilk günahı reddeden) taraftarı oldu. Papazlığa pek uygun olmadığını anlayan Godwin, Londra'ya giderek öğretmenlik ve yazarlıkla hayatını kazanmaya karar verdi.

Godwin kısa aralıklarla, William Pitt'in hayatını anlatan bir eser, Whig davasını destekleyen iki broşür, bir edebi öykünmeler derlemesi ve üç kısa roman yazdı. Vaazlarından bir an önce kurtulmak hevesiyle, *Sketches of History* (Tarih Eskizleri, 1784) adı altında bir seçki yayımladı. İncil'deki Tanrının bir "teorik devlet"te bir "siyasal yasa koyucu" gibi davrandığı, ancak "bir tiran olma hakkı"na sahip olmadığı gözleminde bulundu. Godwin bu konuda Milton'un *Paradise Lost*'taki (Kayıp Cennet) Şeytan anlatısından derin biçimde etkilenmişti. Buna göre Şeytan, daha sonra yazdığına göre, kendi yaratıcısına, yaratmış olduğu aşırı eşitsizliğin yeterli bir nedeni olmadığı için isyan eden "oldukça erdemli bir varlık" idi. Kovulduktan sonra da isyan etmeyi sürdürmüştü, çünkü "zihnindeki akıl ve adalet duygusu, kaba güç duygusundan daha güçlüydü."[5]

Bu dönemin en önemli siyasal eseri hiç kuşkusuz *An Account of the Seminary* (Bir İlahiyat Okulu Değerlendirmesi, 1783) idi. Godwin, Grek, Latin, Fransız ve İngiliz dillerinde on iki öğrencinin eğitilmesi için Epson'da böyle bir okul açmaya niyetlendi. Okula hiçbir öğrenci girmediyse de, bu tanıtım broşürü liberter ve ilerici eğitimin en keskin ve etkileyici değerlendirmelerinden biri olarak etkisini sürdürdü. Broşür, Godwin'in, çocukların sadece doğuştan masum ve iyi yürekli olmakla kalmadıklarına, öğretmenlerin de onların belirli yeteneklerini geliştirmeleri, onlara iyi ve nazik davranmaları gerektiğine inandığını gösterir. Bu eski Tory öğrencisi ve Kalvinist papaz şu sonuca varmıştı:

> Toplumun durumu, tartışma götürmez biçimde yapaydır; bir insanın bir diğeri üzerindeki gücü daima anlaşmadan ya da fetihten kaynaklanmalıdır; doğa bizi eşit kılmıştır. Kaçınılmaz sonuç şudur ki, hükümet daima yönetilenin fikrine bağımlı olmalıdır. Gök kubbenin altındaki en ezilmiş insanların bile kendi düşünce tarzlarını değiştirmelerine ve özgür olmalarına izin verelim.

5 William Godwin, *Sketches of History, In Six Sermons* (T. Cadell, 1784), s. 5, 20; Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, 3. bsk., G. G. & J. Robinson, 1798, I, 323.

> Hükümetin insanları erdemli ya da mutlu kılma gücü çok sınırlıdır; o ancak toplumun bebeklik döneminde önemli şeyler yapabilir; toplumun olgunluk döneminde ise dışa dönük eylemlerimizin sadece birkaçını yönlendirebilir. Ancak ahlaki yaratılışımız ve karakterimiz en çok ve belki de bütünüyle eğitime bağlıdır.[6]

Fransız Devrimi'nden beş yıl önce Godwin, *Siyasal Adalet*'in ana hatlarını belirlemişti. Radikal oyun yazarı Thomass Holcroft ile dostluğu onu daha sonra ateist olmaya, evlilik ve hükümetin kötülüğünü kabul etmeye ikna etti.

Erken eserlerinden hiçbiri ona fazla para kazandırmadığı için, Godwin geçimini kazanmak amacıyla Grub Caddesi'ndeki Whig dergi bürolarında çalışmak zorunda kaldı. Pitt hükümetinin İrlanda ve Hindistan'da yaptığı baskıya dair yazılar yazdı. Hollanda devrimine ilişkin bir tarih yazısında, Amerikan Devrimi'ni ateşleyen "özgürlük kıvılcımı"nın yayılacağını 1787'de gördü ve şöyle dedi: "saf bir yeni cumhuriyet bütün Avrupa'ya yayılacaktır."[7]

1789'da Fransız Devrimi'nin patlak vermesi beklenmedik bir gelişme değildi. Godwin otuz üç yaşındaydı ve tıpkı William Blake ve William Wordsworth gibi "kalbi yüce özgürlük duygularıyla çarpıyor"du.[8] Hareketsiz kalamazdı. Tom Paine'in yayıncısı tereddüt edince, Godwin, *Rights of Man*'in (İnsan Hakları, 1791) birinci bölümünün basılmasına yardımcı oldu. Bu arada Whig siyasetçisi Sheridan'a bir mektup yazarak, şöyle dedi: "Özgürlük yetenek ve erdemden başka hayran olunacak şey bırakmaz ... Bir devlete yeterince özgürlük verirseniz, o devlette kötülüğün barınması imkânsız olur."[9] Kızı Mary'nin daha sonra aktardığı bir gözleme göre, Godwin'in "mükemmel özgürlüğün olduğu yerde hiçbir kötülük var olamaz" inancı, "sisteminin temeli, bütün insanlık ailesini birbirine bağlamak istediği adalet kemerinin kilidi" idi.[10]

Burke'ün Reflections on the *Revolution in France*'ı (Fran-

6 *The Anarchist Writings of William Godwin*, der. Peter Marshall, Freedom Press, 1986, s. 140. Bu bölümün büyük kısmı ilk kez bu eserin giriş bölümünde yer aldı.

7 Godwin, *History of the Internal Affairs of the United Provinces*, 1787, s. 332.

8 Alnot, *William Godwin*, s. 77.

9 Godwin'den Sheridan'a, *age*, s. 81.

10 Mary Shelly, C. Kegan Paul, *William Godwin: His Friends and Contempories*, Kegan Paul, 1876, I, 76.

sa'daki Devrim Üzerine Düşünceler, 1790) bir broşürler savaşını tetiklemişti, ancak Godwin günün çatışmalarının üzerinde yer almaya ve siyaset ilkelerini sağlam bir temele yerleştirecek bir eser yazmaya karar verdi. Bir filozof olarak, pratik ayrıntıları değil, evrensel ilkeleri ele almak istiyordu. Bu nedenle, yoğunlaşmaya, siyasal teoride en iyi ve en liberal olanı geliştirmeye çalıştı. Görüşlerini dikkatle sıraladı, açık ve kesin bir üslupla yazdı. Sonuç, *An Enquiry concerning Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness* (Siyasal Adalet Ve Genel Erdem ile Mutluluk Üzerindeki Etkisi Üzerine Bir İnceleme, 1793) oldu.

Godwin'in önsözde gözlemlediği gibi, eser kendi yolunu çizdi ve araştırmaları ilerledikçe, fikirleri daha "keskin ve olgun" hale geldi. En büyük mutluluk toplamının üretilmesini hedef alan ve aile içi duyguları, minnettarlığı, vaatleri, yurtseverliği, pozitif hakları ve birikmiş mülkiyeti reddeden bir adalet teorisi geliştirdi. Hükümete ilişkin görüşlerinin değişmesi zaman zaman dil hatalarına neden oldu. "Doğası gereği hükümetin bireysel zihnin gelişimine ters düştüğü fark edilmedikçe" eserin ana bölümüne girmemeye karar verdi; "ancak... ilerledikçe ortaya koyduğu önermenin çok daha geniş kapsamlı olduğunu anladı ve çarenin niteliğini daha farklı biçimde görmeye başladı."[11] Fransız Devrimi'nin deneyimi en basit yapıda bir hükümetin gerekli olduğu konusunda onu ikna etmiş bulunuyordu, ancak cesur mantığı onu insanlığın ancak hükümetin nihai olarak ortadan kaldırılmasıyla aydınlanabileceğini ve özgür olabileceğini düşünmeye yöneltti. Böylece Godwin, Paine gibi İngiliz Jakobenlerine çok yaklaştı, ancak sonunda inançlı ve açık sözlü bir anarşist, hükümetsiz toplumun ilk büyük savunucusu oldu.

Siyasal Adalet, Godwin'in bir anda şöhrete kavuşmasına neden olan tek eser değildi. 1794'te *Things as They are; or, The Adventures of Caleb Williams* (Kendi Halinde Şeyler ya da Caleb Williams'ın Serüvenleri) adlı romanını yayımladı. Burada, "hükümetin ruh ve karakterinin toplumun her bir gözeneğine nasıl zorla girdiğini" göstermeyi amaçlayan çarpıcı bir kaçma kovalama öyküsü anlatılır.[12] Bu kitap da büyük bir başeser olarak tanınacaktı. Sadece parlak bir sosyal gözlem ürünü değil, modern varoluşçuluğun kaygılarını haber veren ilk korku romanı ve ilk

11 Godwin, *Political Justice*, I, x.

12 Godwin, *Things as They Are; or The Adventures of Caleb Williams* (1794), der. Maurice Hindle, Penguin, Harmondsworth, 1987, s. 3.

psikolojik roman olarak da görülebilir.

Godwin'in *Siyasal Adalet*'i, Britanya'nın devrimci Fransa'ya savaş ilân etmesinden on beş gün sonra yayımlandı. O sırada halk "insan zihninin ... kendisine karşı silahlanmış bütün önyargıları"yla "tam bir panik" yaşıyordu.[13] Pitt'in hükümeti gittikçe büyüyen reform hareketini ezmek için, hareketin önderleri Holcroft, Horne Tooke, Thelwall ve diğerlerini Yüksek İhanet'ten tutukladı. Godwin, çok iyi hazırlanmış *Cursory Strictures*'te (Gelişigüzel Yergiler, 1794) onları savundu. Jüri, kısmen Godwin'in broşürünün yarattığı etkiden ötürü, suçlamayı geçersiz saydı. Hükümet bir kez daha, konuşma, toplantı ve basın özgürlüklerini kısıtlamak için, kötü şöhretli Susturma Yasaları'na başvurduğunda Godwin, "Bir Düzen Âşığı" imzasıyla yayımladığı, keskin bir üslupla yazılmış *Considerations* (Düşünceler, 1795) ile karşılık verdi. Broşür özünde Pitt'in baskı siyasetini kınıyor, ama aynı zamanda, yeni siyasal derneklerin, özellikle de Londra Haberleşme Cemiyeti'nin konferanslar ve kitle gösterileriyle "sivil çekişme kazanı"nı kaynatma yöntemlerini eleştiriyordu.[14] Godwin, zorluklarla kazanılan özgürlüklerin savunulmasında her zaman gayretli ve uzlaşmaz olmuştu, ancak gerçek reformun, en iyi şekilde küçük ve bağımsız çevrelerde eğitim ve aydınlanma yoluyla gerçekleştiğine inanıyordu. Bu çevreler, daha sonraki anarşistlerin "sempati grupları"nı haber veriyordu. Ne var ki, çağdaşlarının kışkırtıcı yöntemlerine yönelttiği eleştiriler, Thelwall gibi Jakoben ajitatörlerin şiddetli saldırılarına neden oldu.

Bu arada Godwin, ilk büyük feminist yazar Mary Wollstonecraft'la yakınlaşmıştı. Wollstonecraft ünlü *Vindication of the Rights of Woman*'da (Kadın Hakları Savunusu, 1792), aklın cinselliği olmadığını ve kadınların pasif ve pısırık metresler olacak yerde akılcı ve bağımsız varlıklar olmalarını savunmuştu. Godwin çekingen ve zaman zaman bilgiçlik taslayan biri olmasına rağmen, Wollstonecraft onda yüksek düşünce gücünün yanı sıra derin duyguları da olan bağımsız bir ruh keşfetti. Kısa süre içinde sevgili oldular, ancak aynı mekânı paylaşmanın tehlikelerini gayet iyi bildikleri için ayrı yaşamaya karar verdiler.

Wollstonecraft'ın önceki ilişkisinden gayri meşru bir kızı

13 *Political Justice*, I, xii.

14 Godwin, *Considerations on Lord Grenville's and Mr Pitt's Bills*, J. Johnson, 1795, s. 21.

vardı ve geç on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinin katı toplumsal önyargılarının ne kadar güçlü olduğunu kendi deneyimiyle görmüştü. İki kez intihar girişiminde bulunmuştu. Godwin'in çocuğuna gebe kaldığında, bir kez daha toplumdışı kalamayacağını hissetti ve Godwin'den kendisiyle evlenmesini istedi. Ve Godwin, Avrupalı evlilik kurumunu "bütün tekellerin en iğrenci" olarak lanetlemiş olmasına karşın bu isteği kabul etti. Bu ani dönüş Godwin'in düşmanlarını sevindirdi, tez canlı ve kararsız olduğuna dair suçlamaların günümüze kadar yankılanmasına neden oldu. Ne var ki, iyi bir anarşist olarak Godwin, belirli koşulların zorlamasıyla terk edilmeyecek hiçbir ahlaki kural olmadığına inanıyordu. Bu durumda, bireyin mutluluğu açısından hâlâ ortadan kaldırılmasını istediği bir kuruma boyun eğdi. Evlilik töreninden sonra, kendisini eskisinden daha fazla bağlı hissetmediğini söyledi.

Godwin, Hükümet Terörü'nün sürmesine rağmen doğrunun eninde sonunda yanlışın ve önyargının karşısında zafer kazanacağına inanıyordu. *Siyasal Adalet*'i dikkatle gözden geçirdi ve kitabın yeni baskısı 1796'da çıktı. Wollstonecraft onun insan eyleminin bir kaynağı olarak duyguların taşıdığı önemi ve hazzın etikteki önemli yerini anlamasına yardımcı oldu. Godwin de eserin başından itibaren hükümetin kötülüklerini göstererek ve mülkiyet konusunu ele alan bölümü açıklığa kavuşturarak görüşlerini daha tutarlı hale getirdi. Bu yüzden Kropotkin, Godwin'in İkinci Baskıda inançlarının çoğundan vazgeçtiğini düşünen De Quincey'e katılarak hata yaptı.[15] Yeni baskı, birincisinin genel hatlarını muhafaza etmekle kalmıyor, Godwin'in anarşizmini daha kalıcı ve ikna edici biçimde açımlıyordu. 1798'de yapılan Üçüncü Baskıda birkaç "ham ve çocuksu ifade"yi çıkardı ve bir "İlkeler Özeti" ekledi.

Godwin, *Siyasal Adalet*'in ikinci baskısını gözden geçirirken, eğitim, görgü ve edebiyat üzerine, *The Enquirer* (Araştırıcı, 1797) adında bir denemeler derlemesi olarak yayımlanan bazı özgün düşünceler de yazdı. Eser, eğitim konusunda o zamana kadar yazılmış en dikkat çekici ve ileri bazı fikirleri içerir. Godwin, eğitimin amacının sadece mutluluğu yaymak, eleştirel ve bağımsız bir zihniyet geliştirmek olduğunu öne sürmekle kalmaz, aynı zamanda, bütün otoriter öğretim şemasının, çocukla-

15 Bkz. De Quincey, *Collected Writings*, XI, 328; Kropotkin, *Anarchism*, s. 12.

rın kendi hızlarında ve kendi tarzlarında, isteyerek öğrenmelerine izin vermek üzere terk edilebileceğini de ortaya koyar.

Araştırıcı'da Godwin'in iktisat üzerine görüşleri de mevcut sisteme meydan okumaktadır. Aslında, "Para Hırsı ve Bolluk" başlıklı deneme, emek değer teorisi temelinde ikna edici bir değerlendirme sundu. Bu değerlendirme, her türlü ilerlemeye karşı *Essay on the Principle of Population* (Nüfus İlkesi Üzerine Deneme, 1798) başlıklı tiradını yazması için Malthus'a esin kaynağı oldu. Godwin'in kapitalist toplumda "Ticaret ve Meslekler" başlıklı etkileyici araştırması da Chartistleri ajitasyonlarının en yüksek noktasına ulaştıkları 1842'de onu yeniden basmaya yöneltti.

Wollstonecraft'la geçirdiği dönem Godwin'in hayatının en mutlu dönemi oldu. Bu, iki büyük radikal zihniyetin beraberliğiydi. Erkeklerin özgürlüğü ve kadınların özgürlüğü için verdikleri mücadele aynı kaynakta birleşti. Ancak bu dönem trajik denebilecek kadar kısa ömürlü oldu: Wollstonecraft kızları Mary'i dünyaya getirirken öldü. Godwin karısının yazılarını derleyerek ve onun canlı ve dürüst bir biyografisini yazarak teselli bulmaya çalıştı. Ancak bu biyografi, tahmin edileceği gibi, antijakobenler tarafından "spekülatif sefahatin el kitabı" olarak göz ardı edildi.[16] Godwin ilk ve en büyük aşkını asla unutmadı. Yalnız bir hayatın tehlikelerini gösterdiği ve aile içi duyguları övdüğü bir sonraki romanı *St Leon*'da (1799) onu yeniden canlandırmak için elinden geleni yaptı.

Godwin, gericilik dalgasını durdurmak için en iyisini, dingin ve etkileyici bir kitapta yaptı. *Thoughts. Occasioned by the Perusal of Dr Parr's Spital Sermon* (Düşünceler. Dr. Parr'ın Düşmanca Vaazının İncelenmesi Münasebetiyle, 1801) başlığını taşıyan bu kitap, inançlarından vazgeçen yakın bir dosttan söz ediyordu. Bu kitapta, kendi adalet nosyonunu, aile içi duygular iddiasını haklı bularak açıklığa kavuşturma fırsatı buldu. Nüfus artışını durdurmak için getirilen ahlaki kısıtlamanın gereksiz kötülük ve sefalete neden olduğunu öne sürerek baş muhalifi Malthus'un görüşlerini çürüttü. Ama bu bir fayda sağlamadı. Godwin alaya alındı ve sonra sessizce unutuldu. Yaşadığı süre içinde bir daha asla o kamusal imgelemi yakalayamadı.

Godwin'in hayatının geri kalan bölümü üzücü bir yoksulluk ve karanlık öyküsüdür. İki gayri meşru çocuğu olan, komşusu

16 T. J. Mathias, alıntı, Peter Marshall, *William Godwin*, s. 215.

Mary Jane Clairmon ile evlendi. Bir çocukları oldu ve böylece aile fertlerinin sayısı yediye çıktı. Aralarında büyük bir tutku ya da entelektüel bir uyum yoktu; Mary Jane, Godwin'in Coleridge ve Charles Lamb gibi yakın arkadaşlarını ondan uzaklaştırdı. Geçimlerini sağlamak için bir Çocuk Kütüphanesi kurarak bir dizi mükemmel çocuk kitabı ürettiler, ama Godwin'in sorunları ve borçları asla tükenmedi. Bir hükümet casusu, Godwin'in, kütüphanenin "demokrasi ve yardımlaşma ilkelerinin evrensel düzeyde gerçekleşebilmesi" için bir hazırlık okulu olmasını istediğini doğru biçimde kaydetti.[17]

Godwin beslemek zorunda olduğu ağızları doyurmak için yazmaya devam etti. Chaucer'in hayatına ilişkin mükemmel bir oyunun yanı sıra felaket oyunlar da yazdı. "Yeni Duygu İnsanı"nın eksikliklerini gösteren ve yeni fabrika sistemine ilişkin eleştirilerini açığa vuran *Fleetwood* (1805) ve on yedinci yüzyılda geçen, deliliğe ilişkin çarpıcı bir değerlendirme içeren *Mandeville* (1817) gibi güçlü romanlar da yazdı. Baş muhalifi Malthus'a saldırmak için bir kez daha nüfus sorununu ele aldı (*Of Population*, 1820) ve onun felsefi ilkelerini, nüfus artışı ve besin maddesi arzı oranlarını güçlü biçimde eleştirdi.

Godwin sessiz bir emekli hayatı yaşıyordu. Ancak daha genç ruhlar mesajı almakta gecikmediler. Ateizm üzerine bir broşür yazdığı için Oxford'dan atılan ve zengin bir baron olan babası tarafından reddedilen Percy Bysshe Shelley adında bir şair, cebinde *Siyasal Adalet* ve imgeleminde ateşli özgürlük ve adalet vizyonları ile 1812 yılında Godwin'in hayatına girdi. Godwin ilk bakışta yeni öğrencisinden hoşlandı ve onun İrlanda'da gelişmekte olan isyanla ilgili coşkusunu anlamaya çalıştı. Ne var ki Shelley, Godwin'in serbest aşka ilişkin teorilerini en iyi şekilde uygulama çabasıyla on altı yaşındaki kızı Mary'i ("gerçek bir Wollstonecraft") kaçırmaya kalkışınca, sempati yerini öfkeye bıraktı. Üvey kızı Mary Jane de (Claire olarak da bilinir) onlara katıldı ve Byron'dan Allegra adında bir çocuk doğurdu. Mary daha sonra, biri *Frankenstein* (1818) adını taşıyan etkileyici romanlar yazdı.

Shelley, hem kendisinin hem de Godwin'in savunduğu, mülk en çok ihtiyaç duyanlar arasında bölüştürülmelidir, görüşüne uygun biçimde ve gelecekte kendisine büyük bir miras ka-

17 Hükümet casusu raporu, *age*, s. 290.

lacağı beklentisiyle, Godwin'e sürekli borçlandı. Öte yanda, Godwin'e muazzam bir entelektüel borcu vardı. İncil Milton için ne idiyse, Godwin de Shelley için oydu. *Siyasal Adalet*'in öğretisi, İngiliz dilinde yazılmış en büyük devrimci şiirlerin muhteşem ve dillere destan olan dizelerine dönüştü. Aslında, *Queen Mab* (1812), *The Revolt of Islam* (1818), *Prometheus Unbound* (1819) ve *Hellas*'ta (1822) Shelley anarşist öğretiyi açıkça savundu ve Godwinci özgürlük, eşitlik ve evrensel iyilik ilkelerini sistematik biçimde övdü.

Philosophical Review of Reform'da (Reform'un Felsefi Eleştirisi, 1820), daha da ileri giderek "büyük hükümet felaketi"ne karşı uyarılarda bulundu, onun yerine, "toplumsal hayatın unsurları arasında adil bir bileşim" önerdi ve tıpkı Godwin gibi, şairlerin ve filozofların "dünyanın bilinmeyen yasa koyucuları" olduğunu ilan etti.[18] Shelley asla eleştiriden kaçan bir öğrenci olmamasına ve giderek Platonizme kaymasına rağmen, *Siyasal Adalet*'in parlak vizyonuna sonuna dek sadık kaldı. Godwin anarşizmin büyük filozofuysa, Shelley de onun şairiydi.

Godwin'in yaşlılık çağının en etkileyici eseri, *The History of Commonwealth* (İngiliz Uluslar Topluluğu Tarihi, 1824-1828) idi. Dört ciltlik bu kitapta imparatorluğun en gözde dönemini ele aldı. Görüşleri kendisine çok yakın olan Whitstanley ve Kazıcılara pek az yer vermesine karşın, monarşinin kaldırılmasından Cromwell'in hükümet darbesine kadar geçen beş yılı, İngiliz tarihinin en şanlı dönemi olarak yüceltti. Ayrıca I. Charles'ın idamını da, bazı durumlarda doğal adaletin "belirli yasaların oluşturulmasından önce topluluğa bütün eski haklarının iadesi" anlamına geldiği gerekçesiyle savundu. "Direniş bir erdem olduğu" zaman, böyle bir noktaya varılabilirdi.[19]

Godwin, felsefi denemelerini *Thoughts on Man*'de (İnsan Üzerine Düşünceler, 1831) topladı. Bu denemeler, hayatının sonunda hâlâ *Siyasal Adalet*'in temel ilkelerini kararlı bir tutumla savunduğunu gösterir. Kendi metafiziğinde Godwin, duygu ve heyecanlarımızın bizi serbest iradeye ve maddenin varlığına

18 *Shelley's Prose: or, The Trampet of Prophecy*, der. D. L. Clark, Albuquerque, 1954, s. 237, 252, 240. Godwin'in Shelley'in siyasal felsefesi üzerinde yarattığı etki için Bkz. Michael H. Scrivener, *Radical Shelley. The Philosophical Anarchism and Utopian Thought of Percy Bysshe Shelley*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1982, s. 8.

19 Godwin, *History of the Commonwealth of England (1824-8)*, I, 90; II, 333.

inanmaya yönelttiğini kabul eder, ancak katı biçimde belirlenimciliği savunan bir "gerekirci", zihnin dünyadaki her şeyi kapsadığını iddia eden bir "soyutlamacı" olarak konuşmaya da devam eder. Siyasetinde, reformcuların özgürlükten çok köleliğin sembolü olan gizli oy pusulasını savunduklarını söyler. "İnsanlar, kümeler ve yasaların baskısını taşımayan birleşik yapılar halinde geçimlerini gayet iyi sağlayabilirler" görüşündedir ve bunun gerçekleşeceğini hayal etmeye hazırdır.[20]

Aslında, *İnsan Üzerine Düşünceler*, türümüzü oluşturan tanrı benzeri varlığın kazanım ve imkânlarına ilişkin güçlü bir övgüdür. Uzun ve zor bir hayatın ardından Godwin'in, insanın mükemmelliğine olan inancı sarsılmadan kalır ve kitabını "insan anlayışı ve insan erdemi, bundan sonra, insan yüreğinin şimdilik kavramaya bile cesaret edemeyeceği şeyler yapacaktır" inancını güvenle ifade ederek bitirir.[21]

Godwin'in yazılarıyla geçimini sağlaması gittikçe zorlaştı ve yeni Whig Başbakan Grey yetmiş yedi yaşında kendisine bir emekli maaşı bağladığı zaman, duraksayarak da olsa bunu kabul etti. Resmi unvanı Büro Bekçisi ya da Teşrifatçı idi ve kendisine Parlamento Binası'nın karşısındaki Yeni Saray Avlusu'nda geçici bir konut verildi. Hayatının son günlerinde, ortadan kaldırmak istediği eski bir kurumun bekçiliğini yapması Godwin'in karmaşık hayatının en büyük ironisi oldu. Ancak öyküsünde son bir dönemeç daha vardı. Ekim 1834'te büyük bir yangın eski Westminster Sarayı'nı yok etti. Godwin itfaiye ekipmanından sorumluydu, ama yangından önce tiyatroya sıvışmıştı. Kimse onu Guy Fawkes'in* yapamadığını yapmakla suçlamayı düşünmedi!

Godwin hayatının son günlerini küçük bir emekli maaşıyla, yaşlı karısı, garip kütüphanesi, zengin anıları ve kızının ziyaretleriyle mutlu olarak geçirdi. 7 Nisan 1836 günü yatağında huzur içinde öldü. Seksen yaşına henüz basmıştı. Cenazesine az sayıda dostu katıldı ve arkasında örgütlü bir hareket bırakmadı. Son isteği, büyük aşkı Mary Wollstonecraft'ın yanına gömülmekti. İlk büyük anarşist ile ilk büyük feminist, hayatta olduğu gibi ölüm-

* Guy Fawkes, 5 Kasım 1605 gecesi Parlamento binasını havaya uçurma girişiminde bulunmuştu (ç.n.).

20 Godwin, *Thoughts on Man, his Nature, Production and Discoveries*, Effingham Wilson, 1831, s. 112-13.

21 *Age*, s. 471.

de de birleştiler ve erkeklerle kadınların tam özgürleşmesi için verilen ortak mücadelenin simgesi oldular.

Felsefe

Godwin'in başlıca amacı siyasetin bağımlı olduğu felsefi ilkeleri incelemek ve konuyu sabit bir temele yerleştirmekti. Yaklaşımı tezler ve kanıtlarla gelişen katı bir tümdengelim yöntemini temel alıyor ve kendisini olabildiğince açık ve kesin biçimde ifade etmeye çalışıyordu. Doğrunun sakin dostuna hitap ederken, zaman zaman ateşli bir söylem kullanmaktan geri kalmadı.

Temel eserinin uzun isminin (*Siyasal Adalet ve Genel Erdem ile Mutluluk Üzerindeki Etkisi Üzerine Bir İnceleme*) gösterdiği gibi, Godwin esas olarak siyaset ile etik arasındaki ilişkiyle ilgileniyordu. Daha sonra etik ilkelerini evren ve insan doğasına ilişkin belirli bir anlayış üzerinde temellendirdi. Bütün anarşist düşünürler içinde vardığı liberter sonuçların temelini oluşturan felsefi varsayımları gösterme çabasında en tutarlı olan Godwin idi.

Godwin'in başlangıç noktası, kendi deyişiyle evrensel belirlenimciliğe ya da "zorunluluğa" inançtır: Doğa, zorunlu yasalarla yönetilir. Bireylerin hayatlarında olduğu gibi tarihte de hiçbir şey başka türlü olamazdı. Nedenlerin ve sonuçların düzenli ardıllığı bize geleceği önceden görme, yargılarımızı ve eylemlerimizi buna göre biçimlendirme avantajı sağlar. Godwin aynı zamanda nedenselliğin doğasını tam olarak bilemeyeceğimizi ve her kestirimin sadece yüksek olasılığa dayandığını teslim eder.

Godwin'in "zorunluluk" doktrini üzerine geliştirdiği bu düşünceler, onu *Siyasal Adalet*'i yazdığı sırada ateist olmaya yöneltti. "Din, insanlığın önyargı ve zayıflıklarına bir katkı"dan ibarettir sonucuna vardı.[22] Bununla birlikte, Godwin'in erken dinsel inançları, ahlaki ve siyasal inançlarını belirgin biçimde etkiledi. Onun anarşizmi, genel olarak, dinden ahlaki ve siyasal alana kadar uzanan Protestan özel kanaat hakkının uygulanmasıydı. Başlangıçta Kalvinizmin Sandemancı versiyonunun etkilerine maruz kalması, demokratik ve eşitlikçi anlayışının yanı sıra akılcılığını ve stoacılığını da teşvik etti.

Godwin sadece birkaç yıl kadar ateist kaldı ve çoğu anarşist gibi bir tür kozmik iyimserliğe inandı. Nasıl ki doğa kendi haline

22 *Political Justice*, 1. bsk., 1793, 1, 11.

bırakıldığında en iyi gelişimi sağlarsa, toplum da en az müdahale edildiği zaman en iyi gelişimi sağlar. Coleridge'in etkisi altında Godwin, ilerlemiş yaşında belirsiz bir teizm türünü benimsedi ve bütün evrenin uyumunu sağlayan ve sürdüren bir "gizemli güç"ten söz etmeye başladı.[23]

İnsan Doğası

Dışsal doğadan pek farklı olmayan insan doğası zorunluluk yasalarıyla yönetilir. Godwin, doğuştan gelen fikirler ve içgüdüler teorisini reddeder ve bir bölüm başlığında dediği gibi, "İnsanların Karakteri, İçinde Yaşadıkları Dışsal Koşullardan Kaynaklanır" görüşünü benimser. Ne erdemli ne de kötü kişiler olarak doğarız, yetişme tarzımıza ve aldığımız eğitime göre biçimlendiririliriz. Neredeyse tamamen içinde yaşadığımız ortamın ürünleri olduğumuz için, sınıfsal farklılıklar ya da köleliğin hiçbir biyolojik zemini yoktur. Demek ki Godwin'e göre ortak bir doğaya ve tam bir eşitliğe sahibiz. Bu fiziksel eşitlikten hareket eden Godwin, ahlaki eşitlik sonucuna varır: Birbirimize eşitliği gözeterek davranmalı ve bizim için istenir olanın herkes için istenir olduğunu kabul etmeliyiz.

Ancak Godwin insan doğasının uysal olduğunu öne sürerken, belirli özellikler taşıdığını da kabul eder. Her şeyden önce sosyal varlıklarız ve toplum bizim en iyi yetenek ve anlayışlarımızı ortaya çıkarır. Aynı zamanda, benzersiz bireyleriz ve kalabalığın içinde kendimizi kaybetmemiz halinde gerçekten mutlu olamayız. İkincisi, doğruyu anlama ve ona uygun davranma yeteneğine sahip akılcı varlıklarız. O büyük neden sonuç zinciri içinde, bilincimiz gerçek bir hedef ve vazgeçilmez bir bağlantıdır. Üçüncüsü, bilinçli zihinlere sahip olduğumuz için iradi varlıklarız, yani eylemlerimizi sonuçlarını öngörerek seçebiliriz. Godwin'in bir başka bölüm başlığında belirttiği gibi, "İnsanların İradi Eylemleri Kendi Fikirlerinden Kaynaklanır." Godwin'e göre en arzulanabilir durum iradi eylem alanını mümkün olduğu kadar genişletmektir.

Godwin zorunluluk ve insani seçim felsefesini akıl yoluyla bağdaştırır. Her eylem bir güdüyle belirlenirken, akıl hangi gü-

23 Godwin, *Essays. Never Before Published*, der. C. Kegan Paul, H. S. King, 1873, s. 87.

düyle eyleyeceğimizi seçmemizi sağlar. Godwin, zorunluluk doktrininin, ahlaki seçimleri imkânsız hale getirmekten çok, gerçek nedenlerin gerçek sonuçlar ürettiğine ve yeni fikirlerin insanların davranışlarını değiştirebildiğine güvenmemizi sağlayabileceğine inanıyordu.

Türümüzün dördüncü karakteristiği ilerici varlıklar olmamızdır. Godwin, "insanın mükemmelliği"ne duyduğu inancı, iradi eylemlerimizin fikirlerimizden kaynaklandığı ve yanlışın üstesinden gelmenin doğrunun doğasında olduğu varsayımına dayandırıyordu. Görüşünü bir kıyaslama yaparak açıklıyordu:

> Sağlam akıl yürütme ve doğruluğun, yeterli ölçüde birleştirildiği zaman yanlış karşısında daima muzaffer olması gerekir. Sağlam akıl yürütme ve doğruluk bu şekilde bir araya gelme yeteneğine sahiptir: Doğruluğun her şeye gücü yeter: İnsanın kötülüğü ve ahlaki zayıflığı yenilmez değildir: İnsan mükemmel olabilir ya da başka sözlerle, sürekli ilerlemeye duyarlı kılınabilir.[24]

Kötülük cehaletten başka bir şey olmadığı için, eğitim ve aydınlanma, bizi akıllı, erdemli ve özgür kılacaktır. Böylece içinde yaşadığımız ortamın ürünü olabilir, ama aynı zamanda ortamı değiştirebiliriz. Kendi kaderimizi, önemli ölçüde kendimiz belirleriz.

Godwin'in insanın mükemmelliği görüşüne çeşitli itirazlar yöneltildi, ancak bunlar onun açıklamalarını genellikle gözden kaçıran itirazlardı. İlk olarak, Godwin'in mükemmellikle kastettiği, insanların mükemmelliğe ulaşabilecekleri değil, daha çok, kendilerini sınırsız biçimde geliştirebilecekleridir. Aslında Godwin, kötülüğün kudretinin, tutkunun altüst edici gücünün, mevcut kurumların ağırlığının gayet iyi farkındaydı. İlerlemenin evreler halinde, çoğu kez kesintili olacağını ve bazı zorunlu evrelerden geçmesi gerekebileceğini vurguluyordu.

Bir sonraki itiraz, değişmez ve evrensel bir doğru olmadığını ve doğrunun daima yanlışa galip gelmediğini savunur. Godwin, Platonik bir tarzda değişmez doğrulardan söz etmesine rağmen mutlak doğruyu değil, "daha büyük ya da daha az olasılık"ı kastettiğini açıklığa kavuşturdu. Ayrıca, doğrunun kırılganlığını, önyargı ve alışkanlığın gücünü yeterince biliyordu. Bununla birlikte Godwin, tıpkı John Stuart Mill gibi, doğrunun kendi savaşını verebileceğini ve yanlışı bozguna uğratabileceğini düşünüyordu. Düşünce ve ifade özgürlüğüne ilişkin etkileyici savunusunun temelini bu makul varsayım oluşturuyordu.

24 *Anarchist Writings*, s. 61.

Nihayet Godwin fazla akılcı olmakla suçlanmıştır. *Siyasal Adalet*'in ilk baskısında, bir eylemin doğrunun akılcı algılanmasından kaynaklanabileceğini öne sürdüğü ve iradeyi bu anlayışın son eylemi olarak betimlediği doğrudur. Ama aynı zamanda, tutkunun akıldan ayrılamaz olduğunu ve erdemi, ona yönelik "ateşli bir aşk" duyulmadıkça "büyük bir gayretle destekleme"nin mümkün olamayacağını vurguladı. Sonraki baskılarda, duygulara daha çok yer verdi ve aklın bağımsız bir ilke değil, pratik bakış açısından sadece "bir kıyaslama ve farklı duyguların dengelenmesi" olduğunu gösterdi.[25] Akıl bizi eyleme yönlendiremese de izlediğimiz çizgiyi düzenler ve sosyal durumumuzu iyileştirme çabamızın nedenidir. Bu kolayca göz ardı edilemeyecek incelikli bir argümandır.

Etik

Godwin insan doğasına ilişkin bu sağlam görüşlerden hareketle kendi etik sistemini geliştirdi. Bunu en önemli konu olarak görüyordu. Aslında hayatın içinde bir ölçüde ahlaki olmayan hiçbir seçenek yoktu. Bu kural ateşin solunda ya da sağında oturma seçenekleri için bile geçerliydi. Ayrıca etik, siyasetin temeliydi.

Godwin, ahlakı "en büyük genel faydanın gözetilmesiyle belirlenen davranış sistemi" olarak tanımlayan tam ve tutarlı bir faydacıdır.[26] Kuralda değil daha çok eylemde faydacıdır. Genel ahlaki kuralların zaman zaman psikolojik olarak ve pratik bakımdan zorunlu olduğunu kabul ederken, uygulamada çok katı olunmaması için uyarıda bulunur. Eylemler birbirinin aynısı olmadığı için, "Her durum kendi kuralını getirir"den daha açık bir

25 *Political Justice*, 1798 bsk., I, 81; I, xxvi.

26 *Anarchist Writings*, s. 64. Mark Philp (*Godwin's Political Justice*, Duckworth, 1986, s. 83) yakın zamanlarda Godwin'in ahlâki felsefesinin bir "mükemmelliyetçilik formu" olduğunu öne sürdü; ancak John P. Clark ve Don Locke benim yorumumu desteklerler. Bkz. John P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1977, s. 110; ve Don Locke, *A Fantasy of Reason*, Routledge & Kegan Paul, 1980, s. 172-3.

düstur olamaz.[27] Bu nedenle adil insanın görevi, sadece fayda kriterinin ışığında bireysel durumun bütün koşullarını düşünmektir. Bu akıl yürütme Godwin'i anarşist olmaya yöneltti, çünkü kavrama gücünün gerektirdiğinin dışında kalan bütün kural ve yasaları reddediyordu.

Godwin iyi olanı tanımlarken hedonisttir: "Haz ve acı, mutluluk ve sefalet, ahlaki araştırmanın temel konusunu oluşturur."[28] Özgürlük, bilgi ve erdem bile Godwin için kendi başına amaçlar değil, mutluluğu kazanmak için gerekli araçlardır. Ancak mutluluğu hazla eşitlerken, bazı hazları diğerlerine tercih eder. Entelektüel ve ahlaki hazlar fiziksel hazlardan üstündür; aslında Godwin cinsel hazzı çok önemsiz bularak küçümser. Hazzın en yüksek biçimi bütünün iyiliğinden haz duyan yardımsever insanın hazzıdır. Ancak Godwin daha yüksek hazzın daha alçak hazzı dışladığını düşünmez ve en arzulanabilir durumun, bütün haz kaynaklarına ulaştığımız ve "en çeşitli ve kesintisiz mutluluğa" eriştiğimiz zaman gerçekleştiğini düşünür.[29]

Bir faydacı olarak Godwin, adaleti "faydayla buluşmuş" olarak tanımlar ve "genel faydanın en büyük nicelikte üretilmesi için yeteneklerimi, kavrayışımı, gücümü ve zamanımı kullanırım" sonucuna varır.[30] Godwin'in insanların temel eşitliğinden kaynaklanan ve erdemin düzenleyicisi olan tarafsızlık ilkesiyle birleştirdiği fayda anlayışı onu bazı yeni sonuçlara götürdü.

Bütün insanların eşit ilgiyi hak etmelerinden, onlara aynı şekilde davranılması gerektiği sonucu çıkmaz. Adalet dağıtılırken, kendimi tarafsız bir gözlemci yerine koymalı ve en değerli olan, yani genel faydaya en yüksek katkıda bulunma kapasitesine sahip olan lehine ayrımcılık yapmalıyım. Bir yangında, bir filozofu ya da bir hizmetçiyi kurtarmak gibi kaçınılmaz bir seçenekle yüz yüze gelirsem, filozofu seçmeliyim. Hizmetçinin, erkek kardeşim, babam, kız kardeşim, annem ya da bana yardımcı olan biri olması durumu değiştirmeyecektir. "Tarafsız bir doğrulukla alınan kararların bozulmasında bizi haklı çıkaran 'benim' zamirindeki sihir nedir?" diye sorar.[31]

Godwin, yaptığımız göreve müdahale edebilecek minnettarlık, dostluk, aile içi ya da özel duyguların adalette yeri olmadığı sonucuna vardı. Dost ve akrabaları tercih etmek benim için daha pratik olabilir, ancak bu onlara daha fazla ilgi göstermemi gerektirmez. Godwin özel ve aile içi sevginin sempati duygularının gelişmesi bakımından önemini kabul ediyor ve bunların "insan doğasından ve aile kültüründe bir tarz kazandırabilecek şeylerden ayrılmaz" olduğunu anlıyordu.[32] Merhamet evde başlasa da, Godwin bunun orada sona ermemesi ve bize daima genel iyiliğin rehberlik etmesi gerektiğini savundu.

Godwin'in fayda ilkesini katı biçimde uygulaması, onu görev ve haklar konusunu özgül biçimde ele almaya yöneltti. "Görev"i "başkalarına yapmak zorunda olduğum muamele" olarak tanımlıyordu; o, bireyin eylem tarzıdır ve bireyin "kendi kapasitesinin başkaları yararına mümkün olabilecek en iyi uygulanımı"nı oluşturur.[33] Ne var ki bir eylemin gerçekten erdemli olması için, iyi niyetle yapılması ve uzun dönemde yararlı sonuçlar yaratması gerekiyordu. Erdemin yol gösterdiği görev, haklar üzerinde ciddi içerimlere sahiptir.

Amerikan ve Fransız Devrimleri haklar listesi oluştururken, Tom Paine *İnsan Hakları*'nı, Mary Willstonecraft *Kadın Hakları*'nı ortaya koyarken, Godwin faydacı gerekçelerle devredilemeyecek hiçbir hakka sahip olmadığımızı öne sürdü. Mülkümüz, hayatımız ve özgürlüğümüz insanlık adına elde tuttuğumuz emanetlerdir ve bazı koşullarda adalet, daha büyük fayda için onları feda etmemizi gerektirebilir. Ancak Godwin, etkin ya da pozitif bir hak olarak istediğimizi yapma hakkının savunulamaz olduğunu öne sürerken, olumsuz ve pasif anlamda iki hakka izin veriyordu. En önemlisi özel kanaat hakkıdır. Bu hak, komşumun ihlal etmeyeceğini umma hakkına sahip olduğum belirli bir "özel alan"dır.[34] Godwin aynı zamanda herkesin komşusundan yardım görme hakkını da tanıdı. Böylece özel kanaat hakkı temelinde emeğimin ürününe sahip olmak benim için nasıl bir haksa, komşum da, eğer ihtiyacı varsa benden yardım alma hakkına sahiptir ve ona yardımcı olmak da benim görevimdir. Ne var ki bu haklar daima edilgindir ve gücü, herhangi bir doğal hak nosyonundan değil, fayda ilkesinden türer: Bu hakların ihla-

27 *Anarchist Writings*, s. 95.
28 *Age*, s. 65.
29 *Age*, s. 49.
30 *Political Justice*, 1793 bsk., I, 121, 88.
31 *Anarchist Writings*, s. 69.

32 Alıntı, Peter Marshall, *William Godwin*, s. 204.
33 *Anarchist Writings*, s. 75.
34 *Age*, s. 70.

li daha iyi sonuçlar verecekse, başka haklarla değiştirilebilir.

Godwin'in özel kanaat hakkı savunusu akılcı ilerleme tasarımının merkezinde yer alır ve onu baskının bütün formlarını reddetmeye götürür. İnsanlar daha akılcı ve aydınlanmış hale geldikçe, kendilerini yönetme, böylece dışsal kurumları giderek geçersizleştirme yeteneğine sahip olacaklardır. Ancak bu, insanlar doğru olanı özgürce kabul ederler ve buna göre davranırlarsa gerçekleşebilir. Bu nedenle baskı daima yanlıştır: Zihni ikna edemez, ancak yabancılaştırabilir. Aslında bu, daima "zımni bir budalalık itirafı"dır.[35] Zor kullanan kişi, kendi görüşü güçlü olduğu için muhalifini cezalandırdığını sanır, ama gerçekte, kendi görüşü zayıf ve yetersiz olduğu için zor kullanmaktadır. Doğru daima kendi ikna edici gücünü de beraberinde getirir. Bu inanç Godwin'in hükümet ve yasa eleştirisinin temelini oluşturur.

Godwin, benzer gerekçelerle ahlakın temelini vaatlerin oluşturduğu görüşüne itiraz eder. Vaatler tek başına herhangi bir ahlaki ağırlık taşımazlar, çünkü bunlar adaleti sağlama konusunda bir ön yükümlülüğü temel alırlar. Herhangi bir şeyi, vaat ettiğim için değil, bir hak olduğu için yapmam gerekir. Her durumda bana yol göstermesi gereken, herhangi bir dışsal kaygı değil, yaşanan durumun içsel erdemidir. Niyet ilanı anlamında bir vaat görece zararsızdır; bir vaat belirli koşullarda zorunlu bir kötülük de olabilir; ancak bunların mümkün olduğu kadar azını yapmamız gerekir. Godwin şöyle der: "geleceğin bilgeliğini geçmişin budalalığıyla silahsızlandırmayı bana öğretecek olandan daha kusurlu bir ilke düşünmek imkânsızdır."[36] Bu sözlerden, bütün bağlayıcı yemin ve sözleşmelerin ahlakdışı olduğu sonucu çıkar.

Godwin'in insan zihninin bağımsız gelişmesiyle ilgili kaygısı ve vaatleri reddetmesi dikkate alındığında, Avrupa'daki evlilik kurumunu mahkûm etmesi şaşırtıcı değildir. İlk olarak, bu kurumun gerektirdiği ortak hayat, insanları kaçınılmaz biçimde engeller, anlaşmazlığa ve mutsuzluğa sürükler. İkincisi, evlilik sözleşmesi tamamen yanıltıcı koşullarda bir araya gelinmesinden sonra sonsuz bir bağlılık andına yol açar. Bir yasa olarak evlilik yasaların en kötüsüdür; bir mülkiyet sorunu olarak ele alındığında, bütün mülklerin en kötüsüdür. En önemlisi, "bir kadını tamamen kendime bağlamaya çalıştığım ve komşumun kendini kanıtlamasını ve bunun meyvelerini toplamasını yasakladığım sürece, bütün tekellerin en iğrencini uygulamış olurum."[37] Aydınlanmış bir toplumda ilişkilerin rasgele değil bir ölçüde sürekli olabileceğini öne sürmüş olsa da, Godwin evliliğin ortadan kaldırılmasında hiçbir kötülük olmadığına inanıyordu.

35 *Age*, s. 79.

36 *Political Justice*, 1793 bsk., I, 163.

Siyaset

Godwin için siyaset etikin bir uzantısıdır ve kesinlikle etik ilkelere dayanması gerekir. Bu ilkeler evrensel olduğu için, "en iyi toplumsal varoluş tarzı"nı bu ilkelerden çıkarsamanın mümkün olduğunu düşündü.[38] Dolayısıyla sorgulanması gereken, "siyasal adalet" idi. Ne var ki terim bir ölçüde yanlış anlaşılmıştır, çünkü Godwin adaletin geleneksel anlamda siyasal değil, toplumsal olduğuna inanır; onun adil toplum düşüncesi hükümeti kapsamaz. En önemli hedefi özgür ve gene de düzen içinde bir toplum yaratmaktı. Cesur mantığı onu, nihai olarak düzenin ancak anarşi içinde sağlanabileceği sonucuna götürdü.

Bütün anarşistler gibi Godwin de toplum ile hükümet arasında ayrım yapma konusunda dikkatlidir. Kropotkin ile birlikte insanların her şeyden önce "karşılıklı yardımlaşma" amacıyla bir araya geldiklerini öne sürer. Paine ile birlikte, toplumun her durumda bir nimet olduğuna inanır. Doğası gereği insan toplumsal bir varlıktır; toplum olmadan varlığını sürdüremez. Ancak toplum anonim bir kimlik ya da genel bir irade yaratmaz, sadece bir "bireyler toplamı" olarak kalır.

İnsanların hükümetin müdahalesini görünüşte zorunlu hale getiren barışçı ve üretici etkinliklerine müdahale eden, "birkaç kişinin hata ve dalaleti" idi. Ancak hükümet adaletsizliği ortadan kaldırmayı amaçlasa da, yarattığı etki adaletsizliği biçimlendirmekte ve sürdürmektedir. Topluluğun gücünü yoğunlaştırarak, "büyük afetlere, baskıya, despotluğa, savaşa ve fethe" neden olur. Toplumun zengin ve yoksula bölünmesiyle birlikte, zengin "devletin yasa koyucusu" haline gelmiş ve baskıyı sürekli bir sisteme dönüştürmüştür.[39]

Hükümet ise doğası gereği zihnin gelişimini durdurur ve hatalarımızı sürekli kılar. Aslında hükümet ve toplum karşılıklı

37 *Age*, II, s. 850.

38 *Age*, I, 237.

39 *Anarchist Writings*, s. 50, 89.

olarak birbirine ters düşen ilkelerdir; biri hep durağan iken, diğeri sürekli bir akış içindedir. En iyi Devlet'te bile hükümet bir kötülük olduğu için, onu genel toplum barışının izin verdiği ölçüde küçültmek gerekir. Ancak Godwin uzun dönem için şöyle der:

> O hayırlı dönemi, siyasal hükümetin, insanlığın başına gelen kötülüklerin bin yıllık nedenini oluşturan ve özü gereği her türlü kötülüğü taşıyan ve bütünüyle yok edilmedikçe kendisinden kurtulmanın mümkün olmadığı o vahşet makinesinin ortadan kalktığını görecek o bilgili insanlık dostlarına ne mutlu! [40]

Godwin'in Hükümetin özgün bir toplumsal sözleşmeyle kurulabilmesi halinde mazur görülebileceği fikrini reddetmesi şaşırtıcı değildir. Bir sözleşme olsa bile, gelecek kuşaklar için ve değişik koşullarda bağlayıcı olamazdı. Aynı şekilde, açıkça belirtilmemiş rıza fikri her türlü mevcut hükümete tiranca bir meşruluk kazandıracaktı. Doğrudan rızaya gelince, hükümet onay vermeyen birey üzerinde hiçbir otorite kullanamayacağı için, aynı ölçüde saçmadır. Anayasalar da benzer itirazlara açıktır: Anayasalar sadece insanların "en uzak atalarının diktası"yla yönetildiklerini değil, siyasal bilginin gelişmesinin de önlendiğini gösterir.[41]

Aslında Godwin, hükümetin sadece fikren kurulduğunu doğrular. O sadece zayıf ve cahil olanın, onun değerine duyduğu güvenle desteklenir. İnsanlar akıllandıkça hükümetin temeli de zayıflayacaktır. Şimdiki halde, insanlık kitlesini "hilekârların safdili" haline getiren, toplumsal sistemin gizemli ve karmaşık doğasıdır, ancak "hükümet şarlatanlığı bir kez ortadan kaldırıldığında, kavrayışı en zayıf olan insanlar bile, kendilerini kötüye kullanan devlet hokkabazının hilelerini sezecek kadar güçlü olabilecekler"dir. Demek ki Godwin, hükümetin "tamamen ortadan kalkacağı"nı ve bunun ardından "zorlama olmaksızın gerçekleşecek genel refah"ın geleceğini düşünüyordu.[42]

Yasalar da en az hükümet kadar insan zihninin doğası ve doğrunun gelişmesiyle tutarsızdır. İnsanlar, sonsuz adaleti zaten gerçekleştirmiş olan doğal yasayı ilân etmenin ötesinde bir şey yapamazlar. Toplum içinde insan yapısı yasalar oluşturma anlamındaki yasama, bu durumda ne gereklidir ne de istenebilir: "Değişmez akıl gerçek yasa koyucudur ... Toplumun işlevleri yasanın yapılmasını değil, yorumlanmasını kapsar."[43] Ayrıca, adalet kurallarının tam olarak anlaşılması halinde, toplumda yapay yasalara ihtiyaç olmayacaktır.

Godwin'in hukuk eleştirisi bir anarşist tarafından öne sürülebilecek en keskin eleştiridir. Liberallerin ve sosyalistlerin özgürlüğün korunması için hukukun gerekli olduğunu savundukları yerde, Godwin, bunları karşılıklı olarak bağdaşmaz ilkeler olarak görür. İnsan yapısı bütün yasalar doğaları gereği keyfi ve baskıcıdır. İddia edildiği gibi geçmiş kuşakların bilgeliğini değil, daha çok "yüksek tiranlar"ın iktisadi eşitsizliği ve adil olmayan siyasal iktidarı savunmaları için yapılan bir "rüşvet anlaşması"nı temsil eder.[44] "Her durum kendi kuralını getirir"den daha açık bir düstur olamaz ve yasalar, tıpkı Prosrustes yatağı gibi, insanların çoklu eylemlerini evrensel standartlara indirgemeye çalışır. Yasalar kaçınılmaz biçimde çoğaldığında, giderek karışık ve belirsiz hale gelirler ve uygulayıcıları, sürekli olarak dürüstlükten uzak ve tiranca davranmaya teşvik ederler. Godwin'in *Caleb Williams* romanının kahramanı "Beni çöldeki vahşi hayvanlara av et ki, bir daha otoritenin kanlı cüppesine bürünmüş bir adamın kurbanı olmayayım!" diye haykırır.[45]

Yasanın uygulanması için kaçınılmaz bir yaptırım olan cezalandırma hem ahlakdışı hem de etkisizdir. İlk planda, zorunluluk sistemi gereğince, yasanın varsaydığı eylemlerde hiçbir kişisel sorumluluk olamaz: "Katil, işlediği cinayete hançerden daha fazla katkıda bulunmaz." İkincisi, bir görüş eğer doğruysa, onu kabul ettirmek için yapılan baskı zihni yabancılaştırır ve gereksizdir. Ceza ya da "iradi kötülük" cezalandırma amacıyla kullanıldığında, barbarca; ıslah etme ya da örnek oluşturma amacıyla kullanıldığında ise faydasızdır.[46] Godwin, hata yapanların sadece geçici bir önlem olarak kısıtlanmaları ve kendilerine olabildiğince kibar ve incelikli biçimde davranılması gerektiği sonucuna varır.

Godwin, hükümeti ve yasaları reddederken, "anlama gücünün dikte ettirdiği" dışında her türlü otorite formunu mahkûm

40 *Age*, s. 92.
41 *Age*, s. 93.
42 *Age*, s. 91-2.
43 *Age*, s. 94.
44 *Age*, s. 98.
45 *Caleb Williams*, s. 218-9.
46 *Anarchist Writings*, s. 99-100.

eder.[47] Godwin'e göre itaatin en kötü formu, ceza kaygısıyla itaat ettiğimiz zaman (örneğin, vahşi bir hayvan tarafından tehdit edildiğimiz zaman) değil, başkalarının üstün bilgisine (bir ev inşa ederken bile) çok fazla güven duyduğumuz zaman ortaya çıkar. Bakunin ikincisini otoritenin en meşru formu olarak görür, ancak Godwin'e göre itaatin en kötüsü budur, çünkü bizi kolayca bağımlı hale getirir, anlayışımızı zayıflatır ve bizi uzmanlara saygı göstermeye teşvik eder.

Godwin'in düşünce ve ifade özgürlüğü savunusu, İngiliz dilinde yazılmış en ikna edici savunudur. Bir fikrin bütün fikirlerden üstün görülmesi zararlıdır, çünkü entelektüel ilerlemeyi engeller ve doğru ile erdem kendi savaşlarını verme konusunda uzman oldukları için gereksizdir. Bir gerçeği otoritenin baskısıyla kabul ediyorsam, o gerçek bütün canlılığını, anlamını ve gücünü kaybeder ve kararsız biçimde benimsenir. Öte yanda bir ilke saldırıya açıksa ve buna rağmen bütün itirazların üstünde olduğu görülüyorsa, güvenli biçimde benimsenebilir. Hiçbir otorite yanılmaz değildir ve farklı görüşlerin çatışmasından çıkan doğru daha güçlüdür. Ne var ki Godwin, gerçek hoşgörünün, sadece hiçbir yasanın düşünceyi kısıtlamamasını değil, birbirimize hoşgörü ve cömertçe davranmamızı da gerektirdiğini ekler.

Godwin, kendi siyasal ilkelerini oluştururken mevcut siyasal uygulamalara unutulmaz bir eleştiri getirdi. İlk planda, Rousseau'nun, bir bütün olarak toplumun kendi çıkarının bir gereği olarak belirli siyasetleri izleyecek ahlaki bir "birey" yaratması gerektiği fikrini reddeder. Bir bütün olarak toplumun şan ve refahının "anlaşılmaz biçimde gerçekdışı" olduğunu ilan eder. Aslında yurtseverlik ya da ülkemize duyduğumuz sevgi, sahtekârlar tarafından "kendi hilekâr tasarımlarının kör araçları"nı çoğaltmak için kullanılmıştır.[48]

Bütün siyasal sistemler içinde en kötüsü monarşidir. Yetiştirilme tarzı ve sahip olduğu iktidar nedeniyle, "her kral içten içe bir despot" ve insan ırkının bir düşmanıdır.[49] Monarşi, serveti, insan onurunun standardı haline getirir ve insanları erdemlerine göre değil, unvanlarına göre değerlendirir. Aslında o, insanın doğal eşitliğini bozan mutlak bir düzenbazlıktır. Feodalizmin ürünü olan aristokrasi de, sahte kalıtsal payeleri ve adil olmayan

47 *Age*, s.101.
48 *Age*, s. 107.
49 *Age*, s. 108.

servet dağılımını temel alır. Halkın büyük çoğunluğunu yük hayvanına dönüştürür. Öte yanda demokrasi en az kötü olan hükümet sistemidir, çünkü herkese eşit davranır, akıl yürütmeyi ve tercihte bulunmayı teşvik eder.

Ne var ki Godwin'in cumhuriyetçi ve temsili demokrasi savunusu özünde olumsuzdur. Hükümetin ve mülkiyetin dokunulmadan kalması halinde, tek başına cumhuriyetçiliğin kötülüğün köküne vuran bir çare olmadığını öne sürer. Temsil ise ulusun en aydınlanmış bölümüne hitap edebilir, ancak bu kesinlikle çoğunluğun karar alma sürecine katılamaması anlamına gelir. Temsilin bir gereği olan oy verme uygulaması, tartışmaları sınırlayarak ve karmaşık anlaşmazlık konularını onay ya da onaylamamayı gerektiren basit formüllere indirgeyerek doğal olmayan bir fikir birliği yaratır. Dikkatle düşünme ve soğukkanlılıkla gerçeği izleme yerine, retorik ve demagojiyi teşvik eder. Ayrıca bütün tartışmalar "akıl ve adalete pervasız bir hakaret"le yaralanır, çünkü kaldırılan ellerin sayılması doğruya ulaşılmasını sağlamaz.[50]

Godwin'in yaşadığı dönemde, gizli oy pek çok reformcu için siyasal özgürlüğün başlıca araçlarından biriydi. Ancak bir anarşist olarak Godwin, "kötülüğün daha doğrudan ve açık himayesi" olarak gördüğü bu uygulamayı tam olarak kavrayabilmiş değildi. Ona göre oylamadaki gizlilik, niyetlerimizdeki ikiyüzlülüğü ve hilekârlığı arttırıyordu. Oysa eylemlerimizin sebeplerini açıklayabilmeli ve başkalarının eleştirilerini göğüsleyebilmeliydik. Bu nedenle gizli oy özgürlüğün değil, köleliğin bir sembolüdür. İletişim özgürlüğün özüdür; oy pusulası ise "belirsizlik ve kaçamaklı davranışların ve sayısız yalanın doğurgan anasıdır."[51]

Temsili meclislerin bir diğer zayıflığı, kurgusal bir ittifak yaratmalarıdır. Godwin, insan anlayışının ve kişiliğinin bozulmasına, azınlığın çoğunluğun kararlarını uygulamasından daha doğrudan katkıda bulunabilecek bir başka şey olmadığını öne sürer. Godwin'e göre, çoğunluğun azınlığı, bu azınlık tek kişi bile olsa, zorlama hakkı, bir despotun azınlığı zorlama hakkından farklı değildir. Ulusal meclis her insanı bir mezhep ya da partiye bağlanmaya teşvik ederken, iki meclisten oluşan kurum, bir ulusun kendi içinde bölünmesine yol açar. Gerçek oybirliği ancak

50 *Age*, s. 114.
51 *Age*, s. 115.

hükümetsiz bir özgür toplumda gerçekleşebilir.

Godwin siyasal birliklerin ve partilerin topluma ulaşmak için uygun araçlar olmadıklarını açıkça belirtir. Zanaatçılar reform için parlamentoya baskı yapmak üzere birlikler halinde örgütlenirlerken, Godwin tehlikelerden söz ediyordu. Üyeler parti ilkelerini hemen öğrenir ve bağımsız düşünceden vazgeçerler. Birlikler, geniş anlamda topluluktan yetki almış gibi davranmaya bile gerek görmeden iktidarı kendileri için ele geçirirler. Hükümete karşı öne sürülen görüşler bu türden birlikler için de eşit derecede geçerlidir ve düşmancadır. Doğruya, gürültülü tartışmaların yapıldığı kalabalık salonlarda ulaşılamaz; doğru, sessiz düşünceler içinde açığa çıkar.

İktisat

Godwin, mülkiyet ilişkilerinden vazgeçmenin tek başına yeterli olmadığını öne sürdü. Bu noktada liberal gelenekten kopar ve sosyalizmle aynı çizgide buluşur. Aslında, mülkiyet konusunun siyasal adaletin dokusunu tamamlayan "kilittaşı" olduğunu düşünür.

Godwin'in siyasal görüşleri gibi iktisadi görüşleri de, onun etikinin bir uzantısıdır. Rousseau'ya birlikte, servet tekeli kurmak için komşusunun zayıflığından yararlanan kişinin ilk suçu işlediğini öne sürer. O zamandan beri mülkiyet ile hükümet arasında çok yakın bir bağlantı olmuştur, çünkü zengin, "devletin doğrudan ya da dolaylı yasa koyucusu"dur. Eşitsiz bölüşümün ahlaki ve psikolojik sonuçları hem zengin hem de yoksul için felaket olmuştur. Servet birikimi "kölece yaltaklanan bir ruh" yaratır, servetin edinilmesi ve sergilenmesi evrensel bir tutku haline gelir, entelektüel gelişimi ve hazzı engeller.[52] Rekabeti teşvik ederek toplumun bütün yapısını çok dar bir bencillik sistemine indirger. Mülkiyet artık kendisi için değil, sağladığı paye ve statü için arzulanmaktadır.

Godwin'e göre, yoksul doğmak köle doğmak demektir; yoksul insan "garip biçimde kendi çabasına hapsedilmiş ve bağlanmış," "binlerce kötü alışkanlığın kölesi" haline gelmiştir. Fabrika sistemi, endişeli ve monoton uğraşılar nedeniyle, işçileri birer makineye dönüştürür ve her çehrede, özellikle çocuklarda bir

52 *Age*. s. 89, 125.

tür "aptalca ve umutsuz boşluk" üretir.[53] Sanayi Devriminin acı sonuçlarının farkında olan Godwin, yeni imalat şehirlerinde, kırkına kadar yaşamayı başaran işçilerin "Tuza banacak ekmek bulamadıkları"nı üzüntüyle söyler. Avrupa ülkelerindeki büyük eşitsizlikler ancak sınıf savaşlarına yol açabilir ve yoksulu her şeyi "evrensel kaos"a indirgemeye kışkırtır.[54]

Godwin, mevcut mülkiyet ilişkilerinin yerine bir gönüllü komünizm formu önerir. Başlangıç noktası şudur: insanlar ortak bir doğayı paylaştıkları için tarafsız bir adalet ilkesi oluşur. Bu ilkeye göre, "dünyanın iyi şeyleri, bir insanın istediğini alması için bir diğer insan kadar geçerli bir hakka sahip olduğu ortak bir stok oluşturmaktadır."[55] Adalet, her insanı kendi mülkünü bir emanet olarak görmeye ve özgürlüğün, bilginin ve erdemin artması için en iyisini yapma yöntemini düşünmeye zorlar.

Godwin, paranın kendi başına bir meta olmadığını, sadece gerçek metaların değişiminde bir araç olduğunu kabul eder. Hatalı biçimde servet denilen şey, sadece, "toplumun kurumları tarafından belirli bireylere başkalarını kendi çıkarları uğruna çalışmaya zorlamaları için sağlanan bir güç"tür.[56] Bu nedenle Godwin bir insanın çalıştığı ve bir başka insanın çalışmayarak onun emeğinin meyveleri sayesinde geçindiği bir durumda hiçbir adalet göremez. Bedensel bakımdan uygun olan bütün insanların çalışmaları daha adil olacaktır. Az miktarda emek geçim araçlarının sağlanması için yeterli olduğu için, bu kaçınılmaz biçimde boş zamanı artıracak ve herkesin kendi kavrama gücünü geliştirmesini ve yeni zevk kaynaklarından yararlanmasını sağlayacaktır.

Godwin nesneleri dört sınıfa ayırarak çözümlemesini derinleştirir: geçim araçları, entelektüel ve ahlaki ilerleme araçları, pahalı olmayan haz araçları ve lüks araçları. Sonuncu sınıf, ilk üçünün adil bölüşümünün başlıca engelidir. Bu sınıflandırmadan hareketle Godwin, mülkiyet haklarını üç dereceye indirger. Birincisi, "kullanımı bana ait olan, başka türlü edinilen yarar ve hazza kıyasla daha büyük bir toplam yarar ve haz sağlayan, benim sürekli hakkım"dır. Bu, ilk üç nesne sınıfını kapsar. İkinci dereceden mülkiyet, herkesin kendi endüstrisinin ürünü üzerin-

53 *Age*, s. 127.
54 *Age*, s. 127, 126.
55 *Age*, s. 129.
56 *Age*, s. 130.

de sahip olduğu tasarruf hakkıdır. Bu sadece olumsuz bir hak ve bir bakıma bir tür gasptır, çünkü adalet beni, birinci dereceden mülkiyete göre her ürünün bana düşenden fazlasını bölüştürmeye zorlar. Dördüncü sınıftan nesnelere denk düşen üçüncü derece "bir başka insanın endüstrisinin ürününü elden çıkarma yetisi"dir.[57] Bu, bütün değerler emek tarafından yaratıldığı için haktan tamamen yoksundur ve doğrudan ikinci dereceyle çelişir.

Godwin böylece kapitalist birikimi mahkûm eder. Olumlu yanda, toplumun bütün üyelerinin temel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğini öne sürer. Komşumun yardımı konusunda nasıl bir hakka sahipsem, o da özel kanaat hakkına sahiptir. İhtiyaçlarımı karşılamak için bana yardım etmek onun görevidir, ancak onun takdir yetkisini ihlal etmemek de benim görevimdir. Bu anlamda mülkiyet "kutsal ve vazgeçilmez özel kanaat hakkı"nı temel alır. Faydacı gerekçelerle Godwin, istisna niteliğindeki koşullarda, kendimi ve başkalarını afetten kurtarmak için komşumun malını zorla almak zorunda kalabileceğimi de kabul eder.[58]

Godwin'in mülkiyet konusunu özgün ve derin biçimde ele alışı, erken sosyalist düşünürler üzerinde büyük bir etki yarattı. İnsani ihtiyaçlar, üretim ve sermayeye ilişkin farklı görüşler konusunda sistematik olarak yazan ilk kişiydi. Marx ve Engels onun sömürü teorisinin gelişimine katkıda bulunduğunu kabul ettiler, hatta *Siyasal Adalet*'i çevirmeyi düşündüler.[59] Anarşist gelenek içinde Godwin, mülk ile mülkiyet arasında ayrım yaparak Proudhon'u önceler. Ne var ki gönüllü komünizm tasarımında en çok Kropotkin'e yakındır.

Godwin nüfus artışında, tasarladığı komünist toplumu altüst edecek bir tehdit görmedi. Çoğu anarşist gibi o da, doğal düzen ya da uyuma umut bağladı: "İnsan toplumunun doğasında, bir düzenleme modeline göre yapılan müdahale en aza indirildiği zaman, her şeyin kendi düzeyine ulaşma, en uygun tarzda gelişme eğiliminde olduğunu gösteren bir ilke vardır."[60] Ayrıca doğal kıtlık konusunda hiçbir bulgu yoktur; toprakların büyük

57 *Age*, s.132, 134.

58 *Age*, s. 135.

59 Bkz. Marx'tan Engels'e mektup, 17 Mart 1845, alıntı, Max Nettlau, *Der Vorfrühling de Anarchie*, Fritz Kater, Berlin, 1925, s. 73. Rudolf Rocker, haklı olarak, Godwin'i "sonraki komünist Anarşizm'in gerçek kurucusu" olarak gördü.

60 *Anarchist Writings*, s. 136.

kısmı hâlâ tarıma açılmamıştır ve mevcut tarım alanlarını iyileştirmek de mümkündür. Nüfusun kontrolden çıkması halinde, doğum kontrol yöntemleri kullanılabilir. Malthus, kuşkusuz bu görüşe katılmıyordu ve *Essay on the Principle of Population* (Nüfus İlkesi Üzerine Deneme, 1798) başlıklı çalışmasında, nüfusun besin maddelerinden daha hızlı artmakta olduğunu ve bu nedenle kötü alışkanlıklar ve sefaletin zorunlu engelleyiciler olarak var olmaya devam etmesi gerektiğini öne sürdü. Ancak Godwin, ahlaki kısıtlama ya da tutumluluk doktriniyle karşı saldırıya geçti, Malthus'un bulgularının geçerliliğini sorguladı ve haklı olarak insanların ne kadar az çocuğa sahip olurlarsa hayat standardının o kadar iyi olacağını öne sürdü.

Eğitim

Godwin'e göre başlıca reform aracı eğitimdir. Konuya ilişkin özgün düşünceleri onu liberter ve ilerici düşüncenin büyük öncülerinden biri haline getirdi. Godwin, özgürlüğün eğitimin, eğitimin de özgürlüğün temeli olduğunu belki de bütün diğer düşünürlerden daha çok kabul eder. Eğitimin nihai amacının, bireysel anlayışı geliştirmek ve çocukları özgür bir toplum yaratmaya ve zevk almaya hazırlamak olduğunu savunur.

İnsan doğasına ilişkin görüşlerini muhafaza ederken, kişiliklerimizin biçimlenmesi bakımından eğitimin hükümetten daha büyük bir güce sahip olduğuna inanıyordu. Çocuklar, "elimize verilmiş bir tür hammadde, kolayca şekil verilebilen, esnek bir cevher" gibidirler.[61] Doğanın asla bir ahmak üretmemesi gibi, deha da doğuştan gelmez, daha sonra kazanılır. O halde, gençliğin kötü alışkanlıkları denilen şey, doğadan değil, eğitimin bozukluğundan kaynaklanır. Çocuklar dünyaya masum olarak gelirler: Güven, nezaket ve iyilik onların mizacını oluşturur. Yetişkinlerin "rendeleyici müdahalesi"nden asla özgür olmadıkları bir sırada, derin ve doğal bir özgürlük aşkına sahiptirler. Özgürlük, "anlama gücünün okulu" ve "gücün anası"dır; aslında çocuklar okuldan çok, boş zamanlarında öğrenir ve gelişirler.[62]

Godwin'e göre bütün eğitim bir despotizm formunu kapsar. Modern eğitim sadece çocukların yüreklerini çürütmekle kal-

61 *Age*, s. 161.

62 *Age*, s. 144.

maz, anlaşılmaz jargonuyla akıllarını da zayıflatır. Onların gerçek kapasitelerini açığa çıkarmak için pek az çaba harcar. Ulusal eğitim ya da Devlet eğitimi, pek çok ilerici reformcunun o büyük umudu, sadece sorunların daha da kötüleşmesine yol açar. Bütün kamu kurumları gibi eğitim kurumu da, süreklilik fikrine dayanır ve "yanlışlığı kanıtlanmış hatalar"ı insan zihninde sabitler: Sonuç olarak, lise ve üniversitelerde öğretilen bilgi, topluluğun engellenmemiş üyelerinin sahip oldukları bilginin gerisindedir.[63]

Ayrıca, bir ulusal eğitim sistemi hükümetin aynası ve aracı olmaktan kurtulamaz; bunlar, Kilise ve Devlet'inkinden daha çetin bir ittifakı oluşturur, doğruluktan çok mevcut yapıya saygıyı öğretirler. Bu koşullarda öğretmenin, bilginin temellerini sürekli olarak yeniden oluşturmakla yükümlü bir köle ve kendi iradesini dayatan gençliğin hazlarını ve feveranlarını sonsuza dek denetleyen bir tiran haline gelmesi şaşırtıcı değildir.

Godwin, grup içi eğitimin, yeteneklerin geliştirilmesi ve kişisel kimliğin teşvik edilmesi bakımından tek kişilik öğretime tercih edilmesi gerektiğini kabul eder. Bu nedenle, mevcut toplumda en iyisinin küçük ve bağımsız bir okul olduğunu öne sürer. Ancak bu noktada durmayarak geleneksel eğitimin temellerini sorgulamaya devam eder.

Ona göre eğitimin amacı mutluluk üretimi olmalıdır. Erdem mutluluğun özüdür ve erdemli kişinin bilge kişi olması gerekir. Eğitim, uygun biçimde denetlenen, aktif ve öğrenmeye hazır bir zihin geliştirmelidir. Bunu sağlamanın en iyi yolu, belirli bir bilgiyi çocukların kafasına sokmak değil, onların gizil yeteneklerini açığa çıkarmak, zihinlerini uyandırmak ve onlara düşünme alışkanlığı kazandırmaktır.

O halde, çocukları eğitirken, eşitlikçi, anlayışlı, içten, dürüst ve açık olmalıyız. Sert gözetimciler ve oyunbozanlar olmamalıyız; gençlerin aşırılıkları genellikle deha ve enerjinin erken göstergeleridir. Okuma hevesini teşvik etmeli, ancak ne okuyacaklarını belirlemeye çalışmamalıyız. En önemlisi, bilme arzularını, bilginin üstünlüğünü göstererek canlandırmalıyız.

Ne var ki Godwin, bir öğrencinin sadece arzuladığı için öğrenmesi halinde, o muazzam eğitim aygıtının tamamen ortadan kalkabileceğini öne sürer. Böylece öğretmen ya da öğrenci gibi figürler ortadan kalkar; her bir kişi zorlukla karşılaştığında daha

63 *Age*, s. 146.

iyi bilgilenmek için isteyerek birine danışacak, ancak kendisinden istemediği bir şeyi öğrenmesi beklenmeyecektir. Herkes rehberlik sunmaya ve bir diğerini teşvik etmeye hazır olacaktır. Böylece zihin, kendi doğal eğilimlerine göre gelişecek ve çocuklar kendi potansiyellerini tam olarak geliştireceklerdir.

Özgür Toplum

Godwin kendi özgür toplum tasarısını sunmazken -bunu yapsaydı kendi ilerleme tasarısına ve doğruluk nosyonuna ters düşerdi- özgür toplumun izleyebileceği genel yönelimlerden bazılarını taslak halinde ortaya koyar. İlk planda, özgürlüğün kişiye bir yetki olarak verilmediği, yani kişinin aklın ilkelerini hesaba katmadan dilediği gibi davranması olmadığı konusunda dikkatlidir. İki tür bağımsızlık arasında ayrım yapar: Doğal bağımsızlık, "akıl ve mantığın gerekleri dışında her türlü kısıtlamadan özgürlük" ki bunu çok önemli görür; ve daima zararlı olan ahlaki bağımsızlık.[64] Bireyselliğimizi geliştirmekte ve kendi mantığımızın gereklerini yerine getirmekte özgür olmamız, ama aynı zamanda, başkalarının eylemlerini yargılamaya ve etkilemeye de hazır olmamız önemlidir. Ahlaki gelişme olmadan dışsal özgürlük fazla değer taşımaz. Aslında, kişinin fiziksel olarak köleleştirilmesi ve gene de bağımsızlık duygusunu koruması, ancak kısıtlanmamış bir kişinin pasif biçimde itaat ederek kendisini gönüllü olarak köleleştirmesi mümkündür. Godwin'e göre insan hakları, kendi başına bir amaç değil, insan kişiliğini bilgelik ve erdemle geliştirmenin bir aracıdır.

Godwin kendisine anarşist demedi ve "anarşi" sözcüğünü, kendi çağdaşları gibi olumsuz anlamda, siyasal adalet ilkelerini benimsemeksizin hükümetin hemen dağıtılmasına yol açabilecek şiddet ve aşırı karışıklığın bir ifadesi olarak kullandı. Böyle bir durumda, bazı kudurmuş unsurların kişisel güvenliği ve özgür araştırmayı tehdit edebileceğinden korkuyordu. Fransız devrimcilerinin verdiği örnek ona şunu göstermişti: İnsanların "yönlendirilmemiş tutkuları genellikle eşitlik noktasında durmayacak, onları iktidarı kapmaya kışkırtacaktır."[65] Gene de Godwin, anarşizmin bu anlamdaki kötülüklerini despotluğun kötü-

64 *Age*, s. 158.
65 *Age*, s. 161.

lüklerine tercih eder. Devlet despotizmi süreklidir, oysa anarşi geçicidir. Anarşi topluluk aracılığıyla enerji ve girişim gücü yayar, insanları önyargı ve kesin inançlardan kurtarır. En önemlisi anarşi, "doğruluğun ve özgürlüğün çarpıtılmış ve muhteşem bir sureti"ni taşır ve en iyi insan toplumu formuna götürebilir.[66] Godwin daima, toplumun büyük bir bölümünün kendi barışçı ve üretken örgütünü sürdürdüğünü öne sürmüştür.

Godwin, karmaşık yönetim aygıtları olan modern Ulus-Devlet'in yerine, yüz yüze topluluklardan oluşan basitleştirilmiş ve merkezi olmayan bir toplum önerir. "Büyük imparatorluk ve yasama birliği" fikirleri "askeri kahramanlık günlerinin barbarca kalıntıları"dır.[67] Komşular birbirinin kaygılarını en iyi bilen kişiler oldukları, ciddiyet ve adalet sınırlı bir çevrenin özelliği olduğu için, merkezi olmayan iktidar tercih edilmelidir. O halde insanlar, üretime eşgüdüm sağlamak ve toplumsal faydayı güvence altına almak için gönüllü bir bölgeler federasyonu (bir "küçük cumhuriyetler konfederasyonu") oluşturmalıdırlar.

Böyle bir çoğulcu topluluk içinde Godwin, geleneksel İngiliz "semti" -sonraki anarşistlerin özyönetim komünü- gibi küçük bir bölgenin (*parish*: İngiltere'de en küçük idari bölge, ç.n.) temel toplumsal birimi oluşturabileceğini öne sürer. Demokrasi doğrudan ve katılımcı olacaktır, öyle ki, aklın sesi işitilebilecek ve bütün yurttaşların söz hakkı olacaktır. Merkezi olmayan böyle bir toplum pejoratif anlamda dar görüşlü olma ihtiyacı duymaz, çünkü Ulus-Devletler'in ve rakiplerinin ortadan kalkmasıyla birlikte bütün insan türleri "büyük bir cumhuriyet" oluşturacaklardır.[68]

Godwin, bir geçiş dönemi içinde eşgüdüm sağlayan geçici bir organın, bölgeler arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ya da yabancı istilacıyı püskürtmek için gerekli olabileceğini kabul eder. Bu nedenle bölgelerin, ancak çok acil durumlarda bir genel meclise ya da federasyon kongresine delege gönderebileceklerini öne sürer. Meclis sürekli ya da ortak bir otorite merkezi oluşturmaz ve burada çalışan görevliler ücret almazlar, gönüllü olarak desteklenirler.

Topluluk içindeki bireyler arasında çıkabilecek anlaşmazlıkları ve haksız durumları ele almak için yerel düzeyde halk jürileri kurulabilir. Bu durumda davalar genel çıkarların ışığında özel koşullar dikkate alınarak görülür. Ne var ki uzun dönemde, gerek meclisler gerekse jüriler bütün yetkilerini kaybederler ve bölgeleri ortak yarar için işbirliği yapmaya teşvik etmek ya da suçlulardan hatalarını terk etmelerini istemek yeterli olur.

66 *Age*, s. 162.
67 *Age*, s. 164.
68 *Age*, s. 163-4.

Godwin, toplumsal sistemin basitleştirilmesi halinde, aklın sesinin işitileceğine, mutabakatın sağlanacağına ve doğal bir çıkarlar uyumunun hüküm süreceğine güvenir. İnsanlar kendilerini yönetmeye alıştıkça, bütün zorlayıcı kurumlar gereksizleşecek ve geçmişte kalacaktı. Hükümet kendiliğinden düzeni sağlayan anarşi toplumuna geçecekti. İnsanlar, açık aileler halinde ve doğayla uyum içinde, basit ama gelişkin bir hayat süreceklerdi. Evlilik kaldırılacak ve yerini özgür birleşmelere bırakacaktı; her çocuk topluluk tarafından bakılacak ve eğitilecekti.

Bu özgür ve eşit toplumda, herkesin kendi entelektüel ve ahlaki potansiyelini geliştirme fırsatı olacaktı. Karmaşık hükümet mekanizmasının ortadan kaldırılması, aşırı lüksün sona ermesi ve işin herkesçe paylaşılmasıyla birlikte, hayatı sürdürmek için gerekli olan emek miktarı önemli ölçüde azaltılacak, Godwin'in hesaplamalarına göre muhtemelen günde yarım saatlik bir çalışma yeterli olacaktı.

Sanayi Devrimi'ni asla küçümsemeyen Godwin, ağır işleri azaltmak ve hafifletmek için teknolojiden -"çeşitli fabrikalar, dokuma makineleri, buharlı makineler," hatta günün birinde otomatik saban- yararlanılmasını ister.[69] Tolstoy'un aksine, gereksiz el emeğine saygı duymaz. Uygun teknoloji, sadece şimdiki işbölümünün dayattığı zorunlu işbirliğini azaltmakla kalmayacak, insanların kendi zihinlerini geliştirmeleri bakımından çok değerli olan boş zamanı da artıracaktı. Ayrıca bilim günün birinde zihnin madde karşısında her bakımdan üstün olmasını ve hayatın uzamasını da sağlayabilirdi. Godwin, nadir görülen bir fikirsel uçuş anında, ölümsüzlüğün sırrının çözüleceğini de öne sürer!

Godwin'in merkezi olmayan toplumu, sanayi öncesi İngiltere'nin organik topluluklarından hiç kuşkusuz esinlenmiş olsa da, saf anlamda tarımsal bir anlayışı ifade etmez. Modern teknoloji ve bilimin potansiyel olarak özgürleştirici etkilerine olan gü-

69 *Age*, s. 172.

veni, geçmişe değil geleceğe baktığını gösterir. Aslında, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda üretimin giderek merkezileştiğine tanık olunsa da, yeni teknoloji Godwin'in umduğu gibi monolitik endüstrilerin dağılmasına ve büyük kentlerin parçalanmasına yol açabilir. Bu konuda Godwin, Kropotkin'in *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler*'ini haber verir.

Godwin, ayrıntılara girmemekle birlikte işçilerin kendi çıkarlarının ya da yeteneklerinin gereğini yerine getirmeleriyle üretimin gönüllü olarak örgütleneceğini ima eder. Belirli bir işbölümü varlığını sürdürebilir, çünkü belirli becerileri olan insanlar uzmanlaştıkları işlerde zaman harcamayı tercih edebilirler. Maddi malların gönüllü paylaşımı sağlanacaktır. Üreticiler ürettikleri fazlaları en çok ihtiyacı olanlara verecekler ve komşularının fazlalarıyla kendi zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacaklardır. Böylece mallar onlara ihtiyaç duyanlara kendiliğinden geçecektir. Ne var ki iktisadi ilişkiler takas ya da değişimi değil, serbest bölüşümü temel alacaktı.

Godwin özgür ve eşit toplumda birey ile grup arasındaki ince bağlantıyı dikkatle tanımlama konusunda kaygılıydı. Bu tutumu vahim bir biçimde yanlış anlaşılmıştır, çünkü "aşırı bireyciliğin" yanı sıra, bireyi, "komünal dayanışma" içinde yok etmek istemekle suçlanmıştır.[70] Aslında ikisini de yapmadı.

Godwin'in, "her şeyi işbirliği terimiyle anlatmak bir ölçüde kötüdür," diye yazdığı doğrudur.[71] Ancak onun mahkûm ettiği işbirliği, işbölümünün, kısıtlanmış bir birliğin ya da iktidardakilerin dayattığı birörnek faaliyettir. Neden daima başkalarına göre hareket etmemiz ve "dakik bir birörnekliğe" indirgenmemiz gerektiğini anlayamıyordu. Bu nedenle, eşit bir toplumda ortak çalışma, ortak yemek ya da ortak stoklara gerek görmüyordu. Godwin'e göre bunlar, "düşüncenin fethi sağlanmaksızın davranışı kısıtlayan hatalı araçlar" idi.[72]

Godwin'e göre toplumun organik bir bütün oluşturduğu ve kendi bireylerinin toplamından başka bir şey olmadığı doğrudur. Aydınlanmış kişiyi, haz ve acının bireysel hesaplamasını yapan ve kendi eyleminin sonuçlarını dikkatle tartan bir kişi olarak res-

70 Bkz. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, s. 312; Isaac Krammick, Introduction, *Political Justice*, Penguin, Harmondsworth, 1976, s. 52.

71 *Anarchist Writings*, s. 171.

72 *Age*, s. 171, 172.

metti. Entelektüel ve ahlaki gelişimde özerkliğin değerini vurguladı; yaratıcı düşünce için hepimiz, serbestçe düşünebileceğimiz bir alana, zihinsel bir uzama ihtiyaç duyarız. Godwin kişinin kendi benliğini başkalarının varlığında kaybetmesinde hiçbir değer görmüyordu:

> Her insan kendi merkezine dayanmalı ve kendi anlayış gücüne başvurmalıdır. Her insan kendi bağımsızlığını hissedebilmelidir ki, adalet ve doğruluk ilkelerini, onları kendi durumunun özelliklerine ve başkalarının hatalarına tehlikeli bir biçimde uydurmak zorunda kalmadan benimseyebilsin.[73]

Bireysel özerklik ihtiyacının bu şekilde kabul edilmesi, Godwin'in başlıca eleştirilerinden biri, yani onun anarşist toplumunda, kamuoyu tiranlığının yasaların tiranlığından daha tehlikeli olabileceği düşüncesi dikkate alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Godwin kesinlikle, hataları düzeltmenin ve komşularımızın refahını geliştirmenin bir görev olduğunu, her zaman tam bir içtenlikle davranmamız gerektiğini savunur. Aslında, kamusal otoritenin yerini alacak "genel gözetim"in, davranışı düzeltmek için "kamçı ve zincirden daha az katlanılabilir olmayan" bir güç sağlayacağını öne sürecek kadar ileri gider.[74]

Bu sözler oldukça hoşgörüsüz bir hava taşısa da Godwin, bireye zorbalık edecek ya da ona belirli fikir ve değerleri dayatacak her türlü kolektif önleme toptan karşı olduğunu açıkça ifade etti. İlk planda, onun tavsiye ettiği içtenlik türü, komşularını kuralcı işgüzarlara dönüştürmeyi değil, "birbirleriyle gerçekten dost" olmalarını sağlayacak şekilde onları her türlü gereksiz baskıdan kurtarmayı amaçlar. İkincisi, komşularımıza yapabileceğimiz her türlü kınama onların aklına bir başvuru olmalı, ılımlı bir tutumla ve şefkatle yapılmalıdır. Üçüncüsü, Godwin insanların birbirlerinin özerkliğini tanıyacak akılcı ve bağımsız bireyler olacaklarını düşünür: "Benim komşum beni serbestçe ve kayıtsızca kınayabilir, ancak onun görüşüne göre değil, kendi görüşüme göre davrandığımı da unutmamalıdır."[75]

Godwin kişisel özerkliğe kesinlikle değer verirken, toplumsal varlıklar olduğumuzu, toplumu oluşturduğumuzu ve toplu-

73 *Age*, s. 60-1.

74 *Political Justice*, 1793 bsk., II, s. 565.

75 *Age*, I, 335, 168.

mun en iyi niteliklerimizi ortaya çıkardığını tekrar tekrar vurgular. Aslında, özerklik ile kolektiflik arasında hiçbir gerilim görmez, çünkü "özgürlük aşkı hiç kuşkusuz birlik duygusuna ve başkaları için kaygılanmayı gerektiren bir kişilik özelliğine yol açar."[76] Godwin'in romanları, aşırı yalnızlık ve tecritin psikolojik ve ahlaki tehlikelerini çok canlı bir biçimde gösterir. Onun evrensel yardımseverlik anlayışının temelini oluşturan etik sistemin esin kaynağı insan sevgisidir.

Aslında Godwin özgür ve eşit bir toplumda insanların daha toplumsal ve daha bireysel olacaklarına inanır: "Her insan komşusuyla şimdikinden bin kat daha fazla sevgi ve karşılıklı nezaketle birleşecektir; ama her insan tek başına düşünecek ve muhakeme edecektir." Nihai olarak, birey ve toplum birbirinin karşıtı değildir, çünkü her kişi bireysel olarak çok daha gelişmiş ve toplumsal olarak daha bilinçli olacaktır; "dar benciillik ilkesi" ortadan kalkacak ve "herkes kendi bireysel varlığını genel iyilik düşüncesi içinde kaybedecektir."[77] Godwin'in en güçlü yanlarından biri, kişisel özerklik talebi ile toplumsal hayatın gereklerini bağdaştırma tarzıdır. Aslında Godwin'in anarşizmi, Stirner'in egoizmi ya da Proudhon'un rekabetçiliğinden çok Kropotkin'in komünizmine yakındır.

Reform Araçları

Fransız Devriminin Teröre dönüştüğüne tanık olan Godwin, toplumun ani ve şiddetli dönüşümü anlamında devrimi bütün kalbiyle desteklemedi. Devrim bir tiranlığın saçtığı dehşet yüzünden başlayabilir; ancak, özellikle iktidarı ele geçirenler başkalarını ceza tehdidiyle zorlamaya çalışırlarsa, devrimin kendisi bir tiranlığa dönüşebilir.

Godwin kararlı bir barışçı değildi, ancak özgürleşme stratejisi şiddet içermiyordu. İnsan aklının, bir saldırganı kılıcını bırakmaya ikna edecek kadar gelişmiş olduğunu düşünmedi. Silahlı mücadele bir "iç saldırgan"a karşı direnmek ya da işgalci bir despotu püskürtmek için de gerekli olabilirdi.[78] Bununla birlikte, bütün ikna çabaları ve görüşlerin boşa çıktığı bir durumda, asgari düzeyde fiziksel güç kullanımını kabul ediyordu. Sonuç

76 *Anarchist Writings*, s. 172-3.
77 *Age*, s. 173.
78 *Age*, s. 77.

olarak aydınlanmış kişinin görevi şiddet yoluyla devrimi ertelemeye çalışmaktı.

Böylece Godwin barikatlarda değil fikirlerde devrim istedi. Değişimi sağlayacak uygun araç, bilginin yayılmasıydı: "İnsan zihnini etkileyecek meşru araç, zor değil, iknadır." Toplumun eşitlenmesi herkesi zorla "çıplak ve vahşi bir eşitliğe" indirgemek değil, herkesi bilgeliğe yükseltmekti. Ne var ki Godwin'in tavsiye ettiği reform ("güler yüzlü ve selim iktidar!") öylesine aşamalıdır ki, bunu eylem demek biraz zor olabilir.[79] Hükümet fikir temelinde kurulduğu için, insanlar akıllandıkça ve onun gereksiz bir kötülük olduğunu anladıkça, desteklerini aşamalar halinde çekecekler ve hükümet zamanla sönümlenecekti. Bu sürecin siyasal partiler ya da birliklerce gerçekleştirilemeyeceği açıktı.

Godwin, doğruları söyleyecek, içtenlikle davranacak ve böylece değişimin katalizörü olabilecek anlayışlı ve iyi niyetli insanlar arar. Tavsiye ettiği yegâne örgüt türü, küçük ve bağımsız çevre, modern anarşist "sempati grubu"nun prototipidir. Anarşist gelenek içinde Godwin "sözlü propaganda"yı savunan ilk kişi olmuştur. Siyasal reformdan önce ahlaki yenilenme gereğini vurgulayarak, "özel olan siyasaldır" fikrini de çok önceden haber vermiştir.

Godwin'in aşamacılığı naif bir düşünür olmadığını gösterirken, pratikte izlediği siyasete tutucu bir yön kazandırır. Shelley'in katıldığı yalıtılmış protesto eylemleri türünü eleştirdi. Doğru yönde olduğu görülen her hareketi belirli bir mesafeden desteklemenin doğru olduğunu düşünüyordu. Kendi tarihsel koşulları içinde şöyle diyordu: "Kendimi ilkesel olarak Cumhuriyetçi, pratikte ise bir Whig olarak görüyorum. Ben bir filozofum, yani akıllı olmayı arzulayan bir kişi; ve bu amaca okuyarak, yazarak ve biraz da konuşarak ulaşmak istiyorum."[80] 1790'larda bir ara Parlamento'ya girmeyi düşündüyse de hemen vazgeçti. Parlamento üyeliği onun bağımsızlığını kısıtlayacak, eylemden çok derin düşüncelere dalmaya uygun olan kişiliğine ters düşecekti.

Godwin yeterli bir praksis geliştirmeyi başaramadı. İhtiyatlı aşamacılığı, kuşakları, etkileyici bir biçimde betimlediği siyasal otorite ve iktisadi eşitsizliğin feci sonuçlarına terk etmek zorun-

79 *Age*, s. 123, 121.
80 Alıntı. *William Godwin*, s. 343.

da kaldığını gösteriyordu. Fikirlerin koşullar tarafından nasıl biçimlendirildiğini canlı bir biçimde kanıtlarken, koşulları değiştirmekten çok sadece fikirleri değiştirmeye çalıştı. Hükümet var oldukça insanların tam olarak akılcı olamayacakları ve insanlar akıldışı olarak kaldıkça hükümetin de var olmaya devam edeceği ikileminden kurtulmadı. Godwin'in sorunu reform meselesini kurumlar düzeyinde, fikirler düzeyindeki kadar kavrayamamış olmasıydı.

Toplumsal bir filozof olarak Godwin, hiç kuşkusuz, Hobbes, Locke, Rousseau ve Mill'le aynı ayardaydı. Felsefi anarşizmin en tutarlı ve derin savunucusu oldu. Kendi liberter sonuçlarını insan doğasına ilişkin makul bir anlayıştan hareketle dikkatli bir biçimde ortaya koydu. Siyasetin etikten ayrılamayacağına inandı ve ikna edici bir adalet anlayışı oluşturdu. Yasa, hükümet ve demokrasiye ilişkin temel varsayımlara yönelttiği eleştiriler içgörüyle doludur. Sağlam bir doğruluk anlayışından hareketle, en güçlü düşünce ve ifade özgürlüğü savunularından birini geliştirdi.

Godwin mevcut tiranlıkların yerine, özgür ve eşit bireylerin gönüllü birliklerinden oluşan basitleştirilmiş ve merkezi olmayan bir toplum önerdi. Eğitim teorisinde, isteyerek öğrenmenin yararlarını gösterdi. İktisatta, eşitsizliğin feci sonuçlarını kanıtladı ve bir özgür komünizm sistemi tasarladı. Godwin'in siyasal pratiği yetersiz olduysa, bunun nedeni, evrensel ilkelerin belirli biçimde uygulanmasıyla değil, ilkelerin kendisiyle ilgilenen bir filozof olmasıydı. Bu ilkelerden yaptığı cesur çıkarsamalarla, yaşadığı çağın radikalizmini aşan ilk büyük anarşist düşünür oldu.

16
Max Stirner: Bilinçli Egoist



Max Stirner bireyci anarşizmin en aşırı formunu savunur. Sadece yardımseverliği değil, Devlet, Toplum, İnsanlık ve Tanrı gibi bütün soyut varlıkları da reddeder. Batı felsefesinin bütün akılcı geleneğine isyan eder ve felsefi soyutlama yerine dolaysız kişisel deneyim tutkusunu önerir. Eseri, *Akıl, İlerleme ve Düzen*in nihai zaferine sarsılmaz bir güven duyan Aydınlanmanın temel ilkelerine cepheden bir saldırıdır.

Stirner'in felsefe tarihindeki yeri, taşıdığı anarşist statüsü kadar tartışmalıdır. Egoistin "her şeye baskın olan, tek başına zevk alma ve oynama amacı"ndaki saf estetik işlevi yerine getirenler dışında bütün önermeleri tahrip ettiği için, anarşist değil, daha çok nihilist olduğu öne sürülmüştür.[1] Camus, Stirner'in Tanrıya metafizik isyanını, bireyin mutlak olumlanması ve "çıkışsız durumda gülen" bir tür nihilizm öncüsü olarak gördü.[2] Bazıları da bireyin ontolojik önceliğine duyduğu ilgiyi vurgulayarak, Stirner'i varoluşçu geleneğe yerleştirirler. Herbert Read ona "en varoluşçu filozoflardan biri" diyordu.[3]

1 R. W. K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, 1971, s. 292-3. Ayrıca Bkz. s. 102, 127.
2 Albert Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, s. 83.
3 Herbert Read, *Anarchy and Order*, s. 165.

Stirner'in mevcut değerlere ve kurumlara baştan sona saldırdığı kesindir. Kierkegaard gibi, bireyin benzersiz gerçekliğini kutsadı ve onu Hegelci metafiziğin büyük laternasından kurtarmaya çalıştı. Hıristiyan ahlaka yaptığı saldırıda ve tam bireyin özyüceltimi çağrısında, Nietzsche'yi ve estetik varoluşçuluğu andırıyordu. Ancak eserinde nihilist ve varoluşçu öğeler olsa da, bütün ahlaki ve toplumsal değerleri yıkmaya çalışmadığı için Stirner sadece bir nihilist değildi. Kesin konuşmak gerekirse, bir ön varoluşçu da değildir, çünkü daha yüksek ve daha iyi bir birey yaratma girişimlerini reddeder. Stirner anarşist geleneğe mensuptur ve bu geleneğin en özgün ve yaratıcı düşünürlerinden biridir. Pek çok kişi onun görüşlerini şok edici ve uygunsuz bulsa da, her liberter onun cesur mantığıyla uyuşmakla yükümlüdür.

Marx ve Engels, Stirner'i yeterince ciddiye almışlar ve *Alman İdeolojisi*'nin büyük bir bölümünde, "Aziz Max", "Sancho" ve "Eşsiz" dedikleri bu düşünürün insanı çileden çıkaran görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır.[4] Aslında Stirner, Marx ile pek çok noktayı, Marx'ın diyalektik yöntemini, soyutlamalarını ve "insani öz"e ilişkin eleştirisini, emek çözümlemesini, statik maddecilik reddiyesini ve toplumsal değişimde insan iradesine yaptığı vurguyu paylaşır. Engels, Marx'ın Stirner'in kitabını okuduktan sonra, egoizmi benimsediğini ve geçici de olsa, "biz komünistler de aynı şekilde egoizmden geliyoruz" dediğini teslim eder.[5]

Genellikle *Benlik ve Mülkiyeti* olarak çevrilen temel eseri *Der Einzige und sein Eigenthum*'da (1845) otorite karşısındaki bireyin en tutarlı savunusunu yapar. Devlet ve toplumsal kurumlara ilişkin araştırıcı bir eleştiri sunar ve onların yerine, sözleşmeye dayalı ilişkiler kuracak ve birbirleriyle barışçı biçimde yarışacak bir "egoistler birliği" önerir. Stirner'in kişisel özerklik savunusu, sadece Benjamin Tucker ve Amerikalı bireycileri değil, yaşadığımız yüzyıl içinde Emma Goldman ve Herbert Read gibi toplumsal anarşistleri de etkiledi. Kropotkin'in onun antisosyal saldırısına, onda gördüğü ve "ahlakın yüzeysel inkârı" dediği şeye ayıracak fazla zamanı yoktu, ancak sosyalist döneminde Mussolini, Stirner'in "bireyin doğal güçleri"ne ilişkin

4 Bkz. C. J. Arthur, "Introduction", Marx & Engels, *The German Ideology*, Lawrence & Wishart, 1970, s. 23.

5 Alıntı, Paterson, *The Nihilistic Egoist*, s. 117.

övgüsünü yeniden moda haline getirmek istedi.[6] Stirner gerek Solun gerekse Sağın liberterlerini esinlemeye ve çileden çıkarmaya devam etmektedir.[7]

Max Stirner'in düşünceleri ne kadar cesur idiyse, hayatı da o kadar ürkek geçti. 1806'da Bavyera bölgesindeki Bayreuth'ta doğdu; gerçek adı Johann Kaspar Schmidt'tir. Ana babası yoksuldu. Babasının ölümünden sonra annesi yeniden evlendi ve kocasıyla birlikte kuzey Almanya'ya gitti, daha sonra tekrar Bayreuth'a yerleşti. Sonunda delirdi. Oğlu, 1826 ile 1828 yılları arasında Berlin Üniversitesi'ne devam etti. Burada felsefe öğrenimi gördü ve Hegel'in konferanslarını dinledi. Ancak akademik kariyeri pek parlak olmadı.

Stirner, iki ayrı üniversitede kısa süre vakit geçirdikten sonra, 1832 yılında Berlin'e döndü ve öğretmenlik sertifikası almayı başardı. Daha sonra on sekiz ay kadar ücretsiz stajyer öğretmen olarak çalıştı, ancak Prusya hükümeti onu tam gün öğretmen olarak atamayı reddetti. 1837'de pansiyoncusunun kızıyla evlendi, ancak birkaç ay sonra genç kadın doğum yaparken öldü. Stirner'in münzeviliğini ve egoizmini yalnız çocukluğuna, başarısız kariyerine ve kötü talihine bağlamamak zordur. Madam Gropius'un genç kızlar için Berlin'de kurduğu akademide iş bulduğu zaman talihi dönmeye başladı. Sonraki beş yıl boyunca Johann Kaspar'ın düzenli bir işi oldu ve döneminin en ateşli genç entelektüellerinin bazılarıyla kaynaşmaya başladı. Kendilerine *Die Freien* -Özgür Olanlar- diyorlardı ve 1840'ların başında Friedrichstrasse üzerindeki Hippel's Weinstube'de toplanıyorlardı. Bruno Bauer ve Edgar Bauer grubun önde giden simalarıydı, ancak Marx ve Engels de zaman zaman onlara katılıyorlardı. Engels, Arnold Rouge ile yaptığı bir ziyaret sırasında genç Hegelciler hakkında edindiği izlenimleri bir eskiz olarak bırakmıştır. Bu eskizde Johann Kaspar gürültülü bir tartışmayı izleyen yalnız bir kişi olarak betimlenmektedir.

Marx'ın gazetesi *Rheinische Zeitung*'da, 1842'de yayımlanan "Eğitimimizin Sahte İlkesi"ni bu dönemde yazdı. Bu deneme Stirner'in izlemekte olduğu liberter çizgiyi gösterir. "Eğitimli insan" ile "özgür insan" arasında ayrım yaparak, birinci durumda

6 Kropotkin, *Ethics*, s. 338; Mussolini, alıntı, Joll, *The Anarchists*, s. 155.

7 Bkz. John P. Clark, *Max's Stirner's Egoism*, Freedom Press, 1976, s. 87-90; James J. Martin, *Men against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*, Ralph Myles, Colorado Springs, 1970, s. 250.

bilginin, Kilise, Devlet ve İnsanlığın sahiplendiği kişiliği biçimlendirmek için kullanıldığını, ikinci durumda ise seçmeyi kolaylaştırdığını öne sürdü:

> İnsanlarda özgürlük fikri uyandırılırsa, özgür insan durmaksızın kendisini özgürleştirecektir; tam tersine, eğer insanlar sadece eğitilirlerse, kendilerini en yüksek düzeyde yetişmiş, zarif insanlar olarak daima koşullara uyduracaklar ve uşakça yaltaklanan ruhlar halinde yozlaşacaklardır.[8]

Özgür Olanlar, büyük Alman metafizikçinin felsefesini tartıştıkları ve sonunda ona karşı çıktıkları için Sol Hegelciler olarak tanındılar. Johann Kaspar yegâne tanınmış eseri *Benlik ve Mülkiyeti*, Hegel'e ve Özgür Olanlar'ın görüşlerine duyduğu tepkiyle yazdı. Eser felsefe tarihinde benzersiz bir yere sahiptir. İnişli çıkışlı üslubu, tutkulu, dolambaçlı ve tekrarlarla doludur; anlamı genellikle donuk ve çelişkindir. Tıpkı bir müzik partisyonu gibi temalar sunar ve aynı temaları başka bir bölümde geliştirmek üzere terk eder; metnin bütünü, tamamen kendisi olmaktan ve kendi hayatını kontrol altında tutmaktan duyulan hazzın muzaffer bir edayla yüceltilmesinden ibarettir. Aslında bu Stirner'in asla yaşayamadığı bir duygudur.

Stirner dilin gerçekliği algılayışımızı etkileme ve dünyamızı sınırlama tarzına ilişkin, neredeyse Wittgensteinci bir farkındalığa sahipti. "Dil," diye yazar, "ya da 'söz' bize en şiddetli zulmü yapar, çünkü, bütün bir *sabit fikirler* ordusunu karşımıza diker." "Dil *köleliği*"nin tamamen insani bir yapı olduğunu, ancak her şeyi kapsadığını vurgular. Doğruluk dil dışında gerçekliğe denk düşmez: "Doğrular, sözler, konuşma tarzlarıdır ... insanın düşünceleri sözcüklerle kaydedilir ve bu nedenle sözcükler diğer nesneler kadar mevcuttur."[9] Doğrular dille ifade edilen tamamen insani yaratılar oldukları için, tüketilebilirler: "Doğru ölüdür, kullanabileceğim bir harf, bir sözcük ve bir malzemedir."[10] Ancak Stirner dil ve onun sabit anlamları tarafından köleleştirilme

8 Max Stirner, *The False Principle of Our Education*, Ralph Myles, Colorado Springs, 1967, s. 23.

9 Stirner, *The Ego & His Own*, çev. *Steven Byington*, Rebel Press, 1982, s. 346-7. Kitap, Byington tarafından *The Ego and His Own* başlığıyla çevrildi ve 1963'te Libertarian Book Club tarafından yayımlandı.

10 *Age*, s. 354.

imkânını kabul eder. Bu, yeni bir şeyi ifade etmenin son derece zor olduğunu ortaya koyar. Nihayet Stirner, anlatılmaz olanın, söylenemez ya da betimlenemez olanın karşısında sözel güçsüzlüğe indirgenir. "Ben"e "düşünülemez" ve "söylenemez" der: "Benim, adlandırılamaz olanın, düşünceler alanının karşısında, düşünce ve zihin paramparça olur."[11]

Benlik ve Mülkiyeti'nin yazarı, ders verdiği son derece saygıdeğer genç kızlar akademisinin sahibi Madam Gropius'u endişelendirmemek için Max Stirner takma adını benimsedi. Almanca "*Stirne*" "alın" anlamına gelir ve müstakbel filozof bu ismin, sadece çıkık bir alnı olduğu için değil, kendisini "kafalı" biri olarak gördüğü için de uygun olduğunu düşünüyordu. Eşsiz bireyin yoluna çıkacak her türlü dini ve felsefi inanca karşı çıkması ona hemen kötü bir şöhret kazandırdı ve aralarında Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Marx ve Engels'in de bulunduğu pek çok kişiyi onun görüşlerini çürütmek üzere harekete geçirdi.

Stirner, *magnum opus*'unu (başeser) yazarken Özgür Olanlar'ın zeki ve güzel bir üyesiyle, Marie Dähnhardt ile evlendi. Hayatının en mutlu dönemiydi. Madam Gropius'un, o kibar kurumda yuvalanmış düşünürün yıkıcı ve kışkırtıcı yazılarının farkında olmadığı görülüyordu. Gene de bu durum, ürkek bir izlenim veren Stirner'i sepetlemesini engellemedi. Stirner, hayatını kazanmak için ısmarlama yazılar yazmaya, bu arada İngiliz iktisatçıları, J. B. Say ve Adam Smith'in ciltler tutan eserlerini çevirmeye başladı. Başarısızlığa uğrayan bir mandıra projesinin ardından karısı onu terk etti. Yıllar sonra Stirner'i çok egoist ve sinsi biri olarak hatırlayacaktı. Stirner hayatının geri kalan kısmını yoksulluk içinde geçirdi ve iki kez borçları yüzünden hapse atıldı. Zaman zaman Barones von der Goltz'un salonuna katıldı. Radikal felsefi fikirleri, özellikle soğuk dış görünüşüyle birleşince büyük bir şaşkınlığa neden oldu. Bu dönemde yazdığı tek eser, *Geschichte der Reaction* (Gericiliğin Tarihi, 1852) yazarının 1856'da sona eren hayatı kadar donuk ve sıradandı. Stirner tek bir büyük eserin yazarı oldu; bu da hayatının ve yaşadığı çağın boğucu koşullarından kaçmak için gerçekleştirdiği umutsuz ama aynı zamanda başarısız bir girişim olarak görülmüştür.

11 *Age*, s. 143.

Felsefe

Stirner'in felsefesi ancak Almanya'da 1840'larda geliştirilen Sol Hegelci din eleştirisi bağlamında anlaşılabilir. Hegel'in, tarihi Ruh'un gerçekleşmesi ve açılımı olarak gören felsefi idealizmine karşı çıkan Sol Hegelciler, dinin bir yabancılaşma formu olduğunu ve bu yüzden müminin kendi arzulanabilir niteliklerini aşkın bir tanrısallığa yansıttığını öne sürdüler. İnsan Tanrının imgesinde yaratılmamış, ancak Tanrı insanın ideal imgesinde yaratılmıştır. Sol Hegelciler bu yabancılaşmanın üstesinden gelmek için, insani özü "yeniden edinmek" ve Tanrıya atfedilen niteliklerin aslında insani nitelikler olduğunu anlamak gerektiğini öne sürdüler. Aslında bu nitelikler şimdi de kısmen anlaşılmaktaydı, ancak tam olarak anlaşılmaları ancak dönüştürülmüş bir toplumda mümkün olabilecekti. Böylece din eleştirisi radikal bir reform çağrısı haline geldi.

Stirner, diyalektik tez, antitez ve sentez dizisini kapsayan Hegelci tarzı geliştirdi ve onun yabancılaşma ve uzlaşma temasını benimsedi. Kendi egoizm felsefesini dünya tarihinin zirvesi olarak görüyordu. Aslında Stirner'e Hegelcilerin sonuncusu ve en mantıklısı denilmiştir. Hegel'in "somut evrensel"inin yerine, "insanlık" ya da "sınıfsız toplum" gibi genel nosyonlar koymaya çalışmıyor, sadece somut bireyin gerçekliğine inanıyordu.[12]

Ancak Stirner, eleştirilerinde Sol Hegelciler'den de ileri gitti. Feuerbach'ın Tanrıya tapacak yerde insani "öz"ü denemeli ve gerçekleştirmeliyiz dediği yerde, Stirner, bu hümanizm türünün kılık değiştirmiş dinden ibaret olduğunu ilan etti: "öteki dünyayı isteyen ve özleyen Hıristiyan."[13] İnsani öz kavramı sadece soyut düşünce olduğu için, eylemlerimizi ölçebileceğimiz bağımsız bir standart olamaz. İnsani öz, tıpkı Tanrı, Devlet ve Adalet'e ilişkin sabit fikirler gibi, "kafanın içindeki çarklar"dan başka bir şey değildir ve bir "hayalet"ten daha fazla gerçekliğe sahip olamaz.[14]

Benzersiz bireyin önceliğini övmesine rağmen Stirner, metafizik anlamda bir tekbenci (solipsist) değildir. Dışsal dünyanın ve öteki insanların bağımsız varlığını tanır: "Kendim için pek az şey yapabilirim; ancak bu pek az şey her şeydir ve başkalarının

12 David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Praeger, New York, 1969, s. 119.
13 Stirner, *The Ego & Its Own*, s. 32.
14 *Age*, s. 43, 39.

gücüyle yapmama izin verilen şeyden daha iyidir."[15] O halde ego her şeyi yaratmaz, her şeyi kendi amaçlarına yönelik araçlar olarak görür: "her şey olan ego değildir, her şeyi *yıkan* egodur.[16] Gene Stirner, zaman zaman başkaları sanki egonun mülkü ve yaratısıymış gibi konuşur, ancak kastettiği onların bu şekilde düşünülmesi gerektiğidir: "Benim için sen, beslendiğim ve karşılığında senin tarafından kullanıldığım besinden başka hiçbir şeysin. Bir başkasıyla sadece tek bir ilişkimiz vardır ve bu, *kullanılabilirlik*, fayda ve kullanma ilişkisidir."[17] Ego, sadece gerçeklik ya da gerçekliğin tamamı olmadığına göre, gerçekliğin en yüksek düzeyidir. Bütün varlıkları ve şeyleri kendi amaçları için kullanır.

Egonun tam niteliği Stirner'in eserinde bütünüyle açık değildir. Ego, form ya da öz taşımaksızın her türlü varsayımdan önce gelir; ne bir nesne ne de bir fikirdir. Aslında ego, bir "yaratıcı hiç"tir; tek bir benlik değil, bir benlikler dizisidir: "Boşluk anlamında hiçlik değilim, yaratıcı hiçlik, yaratıcı olarak her şeyi yaratan hiçliğim."[18] O halde ego, var olan bir dizi benlik aracılığıyla var olan bir süreçtir. Ne yazık ki Stirner yeterince açık ya da tutarlı değildir. Kalıcı bir egonun nasıl bir dizi benlik haline gelebileceğini açıklamaz. Ne de kendi kendini yaratan ego kavramını, yine kendine ait olan, insanların doğuştan zeki ya da aptal, şair ya da mankafa olarak doğdukları iddiasıyla bağdaştırır.

Ego, yaratıcı olduğu sürece *einzig* -benzersizdir. Her birey tamamen tekil ve kıyaslanamazdır: "Benim etim onların eti değildir, benim aklım onların aklı değildir."[19] Böylece Stirner tamamen atomcu bir benlik anlayışı geliştirir. Ancak Rousseau gibi, insanın özgün olarak bağımsız olduğunu öne sürmez: "Ne yalıtılmışlık ne de yalnızlık; insanın özgün durumu, toplumdur ... Toplum, bizim *doğal durumumuzdur*."[20] Ancak toplum, bireyin kendisini gerçekten kendisi olmaktan özgürleştirmesini gerektiren bir şeydir. Bu nedenledir ki, Marx ve Engels ironik biçimde ona "benzersiz" olma anlamında "Aziz Max" demişlerdir.

Bir ateist ve maddeci olarak Stirner, egonun sonlu ve geçici

15 *Age*, s. 182.
16 *Age*, s. 182.
17 *Age*, s. 296-7.
18 *Age*, s. 5.
19 *Age*, s. 138.
20 *Age*, s. 305-6

olduğunu düşünür ve onu sık sık bedenle özdeşlediği görülür. "Ben neyim?" sorusuna Stirner'in verdiği yanıt şudur: "Bir kanunsuzluk ve başıboş dürtüler, arzular, istekler, tutkular uçurumu, ışıksız kaos ya da yol gösterici yıldız."[21] Ayrıca, ego bedensel olduğuna göre, zekâ ya da fikir ürünleri hiçbir bağımsız varlığa sahip olamazlar.

Bu yaklaşım Stirner'i nominalist bir konuma götürür; gerçeklik sadece özel şeylerden ibaret olduğu için, evrensel olanı ya da türleri reddeder. "İnsan" gibi soyutlamalar ya da genel fikirler, Feuerbach ya da Marx ne derse desin, sadece zihinde olan kavramlardır. Zaman zaman Stirner'in, nesnel gerçekliğin var olmadığını kabul ettiği görülür, ancak bu, ego için kullanımları dışında hiçbir değere sahip değildir. Stirner ilkesel olarak, sadece bilinmekle kalmayan, canlı olan varoluşsal gerçeklik tipiyle de ilgilenmektedir. Kierkegaard gibi, gerçekliğin öznel olduğunu söylemez, öznelliğin gerçeklikten daha önemli olduğunu iddia eder.[22]

Stirner, Godwin'in aksine mükemmelleştirme yanlısı değildir. Aslında ego şimdiki durumun her anında tamamen mükemmeldir: "Bizler tamamen mükemmeliz ve bütün yeryüzünde günahkâr olan tek bir insan yoktur!"[23] Mümkün olan sadece olandır. Gelişmeyi vurgulaması dikkate alındığında, bu yaklaşım paradoksal görünebilir; ancak burada, mükemmel egonun kendisinin ve başka şeylerin kendi mülkü olarak daha fazla farkında olması halinde gelişebileceğini kastettiği düşünülürse pek de paradoksal değildir. Böylece ego kendi "kendiliği"ni (*eigenheit*), kendinde olma duygusunu geliştirebilir. "Mükemmel" olduğumuza göre, daha fazla bilgiye ve farkındalığa neden ihtiyaç duyarız, problemi gene de çözülmemiş olur. Marx'ın öne sürdüğü gibi Stirner bütün bunlardan yeni bir Tanrı oluşturmuş olmasa da olumsuz ego tanımıyla neredeyse mistik bir hale bürünür. Bu sadece söylenemez değil, aynı zamanda düşünülemez, sadece akılcı olmayan deneyim aracılığıyla kavranabilecek bir şeydir.

Kendi psikolojisinde Stirner, benliği, arzular, irade ve idrak olarak ayırır. Ancak egoyu parçalayacak olan, idrak ya da arzuları yöneten bir yeti olarak iradedir. Benlik, bencil bir iradeden hareketle eyleyen bir bütünlüktür: "Ben, kendim için her şeyim ve kendi çıkarım için her şeyi yaparım.[24] Ancak irade, arzu ve idrak arasında bir denge oluşturmaktan çok, nesneler, kişiler ve benlik üzerinde iktidar kurmaya çalışır. Böylece Stirner, arzuların idrak üzerindeki güçlü etkisini vurgularken Freud'u, iradeyi egonun en yüksek yetisi olarak betimlerken Adler'i haber verir.

Stirner on sekizinci yüzyıl ahlakçılarının psikolojik egoizmini en aşırı formda geliştirir. Kendi çıkarını izlemek her egonun doğasında vardır. Özgecilik tam bir yanılsamadır. Özgeci görünen, aslında bilinçsiz, gönülsüz bir egoisttir. Aşk bile bir egoizm tipidir: Âşık olurum, çünkü aşk beni mutlu kılar; âşık olurum, çünkü aşk benim için doğaldır, çünkü aşk bana zevk verir.[25] Aynısı, yaratıcılık, din ve dostluk için de geçerlidir. Ne var ki bu argüman bir patoloji olarak kalır ve aslında hiçbir kanıtı yoktur. Stirner, insan davranışının evrensel öz çıkarla tanımlanabileceği inancına dair, iddia dışında hiçbir kanıt sunmaz.

Stirner'e göre psikolojik egoizmin neticesi etik egoizmdir. Kişiye, özgür insan olma şerefi kazandıran irade gelişimine izin verdiği için bilinçli egoizmin, özgecilik kılığına bürünmüş egoizmden daha iyi olduğunu göstermeye çalışır.

Etik

Kendi etiğinde Stirner, egonun ahlaki düzenin yegâne yaratıcısı olduğunu öne sürer. Doğada keşfedilecek ne sonsuz ahlaki doğrular ne de değerler vardır: "kendi ahlakımın sahibi ve yaratıcısı olarak ben kendimden başka hiçbir kaynak tanımam; ne Tanrı, ne doğa, hatta ne de insanın kendisi."[26] Kişinin kendisine karşı bile hiçbir görevi yoktur, çünkü bu, egonun daha üst ve daha alt benliklere bölünmesi anlamına gelecektir. Bu nedenle, bilinçli egoist yegâne iyi olarak kendi hoşuna gideni seçmelidir; hayattan zevk almak nihai amaçtır. Bu nedenle sorun, kişinin hayatı nasıl uzatacağı ya da kendi içinde doğru benliği nasıl yaratacağı değil, kendisini "nasıl çözeceği, hayatı sonuna kadar nasıl yaşayacağı"dır.[27] Onun bir çiçekten daha fazla ahlaka ihtiyacı yoktur. Bir şey yapıyorsa, bunun nedeni o şeyi yapmak istemesidir.

21 *Age*, s. 161.
22 Bkz. Clark, *Max Stirner's Egoism*, s. 30.
23 Stirner, *The Ego & Its Own*, s. 359.
24 *Age*, s. 162.
25 *Age*, s. 291.
26 *Age*, s. 205.
27 *Age*, s. 320.

Eğer konuşuyorsa, başkaları için, hatta doğruyu ifade etmek için değil, bundan zevk aldığı için konuşur:

> Kuşlar gibi şarkı söylerim
> Konduğum dalda;
> İçimden gelen şarkı
> Bedelini öder her şeyin.[28]

İnsan kafasındaki hayalet benzeri bir diğer çark, kamusal alandaki ahlaki doğruluktur. Hiçbir doğal hak, hiçbir toplumsal hak, hiçbir tarihsel hak yoktur. Hak sadece güçtür: "Ne kadar *güçlüysen* o kadar *haklı* olursun." Bu tamamen özneldir: "*Neyin haklı* olduğuna kendi içimde karar veririm; benim *dışımda* haklı olan hiçbir şey yoktur."[29] Başat ahlak bu nedenle en güçlü olanın değerleriyle donatılacaktır. Bireyin yasa ya da ahlak karşısında hiçbir yükümlülüğü yoktur; onun çıkarı kendi arzularının serbestçe tatmin edilmesindedir. Bilinçli egoist böylece göreneksel olarak tanımlanan iyi ve kötünün ötesine geçer:

> O halde beni doğrudan ilgilendirmeyen her türlü kaygıdan uzak dururum! Sen, en azından "iyi bir neden"in beni kaygılandırması gerektiğini düşünürsün. Peki iyi nedir, kotu nedir? Sadece kendim içim kaygılanan ben, ne iyiyim ne de kötü. İkisi de benim için anlam taşımaz.
> İlahi olan Tanrıyı, insani olan insanı ilgilendirir. Benim kaygım ne ilahi ne de insanidir; ne doğru, ne iyi, ne adil ne özgür ne de başka bir şeydir; sadece bana aittir, genel değildir; ben ne kadar eşsizsem o da o kadar eşsizdir.
> Benim için kendimden daha önemli bir şey yoktur![30]

Aslında Stirner, kişinin "kendiliği"ni özgürlük değerinin üzerine yerleştirecek kadar ileri gider. Kendi özgürlüğünün toplum, devlet ve daha güçlü olan herkes tarafından kaçınılmaz biçimde kısıtlandığını bilir, ama gene de "kendiliği"nin kendisinden alınmasına izin vermez:

> Kişi her şeyden değil, çok şeyden özgür olur ... "özgürlük sadece düşler alanında yaşar!" Kendilik ise, tam aksine, benim bütün varlığım ve varoluşum, benim *kendimdir*. Kurtulduğum şeyden özgür, gücümün yettiğine ya da denetim altına aldığıma sahip olurum. Kendime nasıl sahip olacağımı bilirsem ve kendimi başkalarına terk etmezsem, bütün zamanlarda ve her koşulda, ben, kendim olurum.[31]

28 *Age*, s. 296.
29 *Age*, s. 189.
30 *Age*, s. 5.

Egonun üstünlüğünü vurgulayan Stirner, kısıtlanmamış bireyin özgür ve bilinçli seçimini gerektiren bir özgürlük anlayışı geliştirerek devam eder: "Ancak *kendimin* efendisi olduğum zaman kendim olurum."[32] Stirner'in özgürlük çözümlemesi etkileyici ve derindir. Özgürlüğün kendisini hedef haline getirmek, ilk planda, onu kutsallaştırmak ve idealizme çekmek anlamına gelir. İkincisi, fiziksel kısıtlamadan olumsuz özgürlük, kişinin önyargı, âdet ve gelenekten zihinsel özgürlüğünü güvence altına alamaz. Üçüncüsü, Hegel'in savunduğu olumlu özgürlük formu -daha yüksek bir davaya hizmet eden- kişinin kendi görevini kölece yerine getirmesinden farklı olmayacaktır. Stirner'in belirttiği gibi, bütün bu teorilerin sorunu, "*belirli* bir özgürlük arzusu"nu temel almalarıdır; oysa yegâne özgür olma imkânı, kişinin özfarkındalık, özbelirlenim ve özgür iradeye sahip olmasıdır.[33] Ancak Stirner, bireysel özgürlüğü vurgulasa da, bu özgürlük daima egoya, kişinin bencil arzularını gerçekleştirme aracına tabidir. Bu nedenle kendiliği (*eigenheit*) özgürlükten üstün görür. Stirner şu sonuca varır: "her türlü özgürlük, özünde -kendini özgürleştirme- kendiliğimle kendim için sağlayabildiğim kadar özgürlüğe sahip olabilmemdir."[34]

Egonun sahip olduğu şey mülkiyettir. Stirner'in düşüncesinin merkezinde yer alan kavram fiilen sahip olmayla eşitlenir, ancak ego her şeye bir mülk sahibi adayı olarak bakar. Mülkiyetin yegâne sınırı sahip olanın gücüdür: "Mülkiyetin, onun nasıl elde edileceğini bilene ya da onun kendisinden alınmasına izin vermeyene ait olduğunu düşünürüm."[35] Ne var ki egoist, en önemli olan şeyi, egoyu asla kaybedemez. Mülkiyet edinmek için girdiği savaşta ister başarılı ister başarısız olsun, başka her

31 *Age*, s. 157.
32 *Age*, s. 169.
33 *Age*, s. 159.
34 *Age*, s. 167.
35 *Age*, s. 191.

şeye "gülümseyerek" ve "humorla" yaklaşabilir.[36] Böylece Stirner, başkalarının ve dünyanın azami derecede sömürülüşünü vurgularken, zaman zaman insan gücünün sınırlarını neredeyse Stoacı bir tarzda kabul ettiğini gösterir.

Siyaset

Çoğu anarşist, Devlet ile toplum arasında kesin bir ayrım yapar ve ikincisinin barışçı ve üretken gelişimini sağlamak için birincisini reddederken, Stirner, mevcut biçimiyle hem Devlet'i hem de toplumu reddeder. Devlet'in, benden sadakat ve tapınma talep eden bir "sabit fikir" olduğunu öne sürer. Pratikte, benim bireyselliğime ve çıkarlarıma tamamen karşıdır. Yegâne amacı, daima "bireyi sınırlamak, ehlileştirmek, tabi kılmak; onun şu ya da bu *genelliğe* boyun eğmesini sağlamaktır."[37] Aslında o, "sinsi bir diken yiyen"dir ve "*kendiliğin* düşmanı ve katili" olarak varlığını sürdürür.[38]

Stirner, Rousseau için çok değerli olan egemenlik teorisi ve Toplumsal Sözleşme'de Devlet'i haklı çıkaran hiçbir şey bulmaz. Devlet'in egemen olanın iradesini ifade ettiği için meşru yönetim ve yasa çıkarma hakkına sahip olduğunu iddia etmek, bireyin egemenlik hakkına sahip olduğu gerçeğini, bu indirgenemez gerçeği, gözden kaçırır. Her bireyin aynı iradeyi ifade ettiği gösterilebilse bile, Devlet'in dayattığı her yasa, iradeyi donduracak ve geçmişin geleceği yönetmesine yol açacaktır. Çoğunluk hâkimiyetini temel alan demokrasiye gelince, muhalif azınlığın mutlak monarşideki konumunda olmasını sağlayacaktır. Egemenlik kaçınılmaz biçimde hâkimiyeti ve itaati gerektirdiği için, Stirner, "özgür Devlet" gibi bir şeyin olamayacağı sonucuna varır. Toplumsal sözleşme teorisine ilişkin bu eleştiri, hiç kuşkusuz, Godwin'in eleştirisi kadar güçlüdür.

Aslında Devlet, ayrıcalıklı sınıflara karşı mücadele içinde gelişen burjuvazi tarafından denetlenir. Bu nedenle emekçi sınıfı "bu Devlet'e, bu sahipler Devlet'ine, bu 'yurttaş krallığı'na düşman bir güç" olmaya devam eder. Devlet, aynı zamanda meşru bir güç olma iddiasındadır: "Devlet, bireyin uygulamaması gereken 'şiddet'i uygular. Devlet'in davranışı şiddettir, kendi şiddetine 'yasa', bireyin şiddetine ise 'suç' der."[39] Devlet sadece, yasalar biçiminde emirler veren, topluma dayatılmış hukuksal bir üstyapı değildir; tebaasının en mahrem ilişkilerine nüfuz eder ve sahte bir bağ yaratır; o, "bir bağımlılık ve bağlılık dokusu ve sinir şebekesidir; bir *mensubiyet*, insanları bir arada tutan bir bağdır..."[40]

Stirner açıkça, "*Hiçbir* Devlet *olmadığı* zaman özgür olurum" der, "*benim* eylemlerime komuta etmek, nasıl davranmam gerektiğini söylemek ve bunu yönlendirecek bir yasa oluşturmak hiç kimsenin üstüne vazife değildir."[41] Ancak Stirner, Devlet'e sağlıklı ve yararlı bir alternatif olarak topluma dönecek yerde, mevcut toplumu, herkesten bütünün refahının gözetilmesini talep eden baskıcı bir birlik olarak görür. Bireyin ontolojik önceliği dikkate alındığında, bireysel özgürlüğü koruyabilecek hiçbir organik toplum yoktur. Bu nedenle tek yol, doğaları gereği bireye ters düşen ve onu ezen mevcut toplumu ve Devlet'i dönüştürmektir.

İnsan doğasına ilişkin değerlendirmeleri dikkate alındığında Stirner, Hobbes gibi, toplumu herkesin herkese karşı savaşı olarak görür. Her birey kendi arzularını tatmin etmeye çalıştıkça, kaçınılmaz biçimde başkalarıyla çatışır. "Neye ihtiyacın varsa al ve bırakma! Böylece herkes herkese savaş ilan eder. Neye sahip olacağıma tek başıma karar veririm."[42] Ancak Stirner'in insan doğasını bencillik, tutku ve iktidar arayışı olarak anlaması Hobbes'un anlayışına yakın olsa da, onun vardığı sonuçlara ters düşer. Hobbes kudretli Devlet'in, yasalarını uygulatmak ve ele avuca sığmaz insanlığı zapt etmek için ancak kılıç üzerinde durabileceğini söylerken, Stirner yeni bir egemen bireyler birliği oluşturmanın mümkün ve uygun olduğuna inanır:

> İkimiz, ben ve Devlet birbirimize düşmanız. Bu "insan toplumu"nun refahı, bir egoist olarak beni ilgilendirmez; ona feda edeceğim hiçbir şey yok; ondan sadece yararlanabilirim. Ancak ondan tam olarak yararlanabilmek için onu kendi mülküme, kendi yaratıma dönüştürürüm; yani onu imha ederim ve onun yerine bir

36 *Age*, s. 358.
37 *Age*, s. 277.
38 *Age*, s. 224, 308.
39 *Age*, s. 115-6, 197.
40 *Age*, s. 223.
41 *Age*, s. 195, 226.
42 *Age*, s. 257.

Egoistler Birliği oluştururum.[43]

Kaynaşmış, billurlaşmış, sabit ve ölü bir grup olarak eyleyen toplumun aksine, egoistler birliği, karşılıklı çıkarları belirleyen kendiliğinden ve gönüllü bir birliktir. Birey ancak böyle bir birlik içinde, söz konusu birlik ona sahip olmayacağı için, kendisini benzersiz biçimde ortaya koyabilecektir; "siz ona sahip olursunuz ya da onu kullanırsınız."[44] Kişisel özgürlüğü genişletecek olsa da, onun başlıca hedefi özgürlük değil kendiliktir, kişisel mülk sahipliğini artırmaktır. Gönüllü anlaşma sayesinde, bireyin kendi gücünü artırmasını sağlayacak, birleşik güçle kişinin tek başına yapabileceğinden daha fazlasını gerçekleştirecektir. Aşırı bireyci bir konumdan hareket eden Stirner, böylelikle mevcut toplumu yeni bir formda yeniden oluşturmak için yıkar. Bilinçli egoistler bir birlik içinde bir araya gelirler, çünkü "başkalarıyla *birleşmenin* kendi refahları için en iyisi olacağını" anlarlar.[45] Adam Smith'in piyasa modeli toplumundaki gibi, bireyler, sadece kendi arzularını karşılayabildiği sürece işbirliği yaparlar.

Stirner kendi öz çıkarını kollayan hesapçı birey anlayışında klasik liberalizmin pek çok varsayımını paylaşsa da, onun siyasal teorisini benimsemez. Siyasal liberalizmin toplumsal eşitsizlikleri ortadan kaldırdığını; toplumsal liberalizmin (sosyalizm) insanları mülksüzleştirdiğini ve hümanist liberalizmin insanları tanrısız kıldığını ilan eder. Bu hedefler bir ölçüde ilericiyken, her üç öğreti de efendinin Devlet formunda yeniden yükselmesine izin vermiştir.

Stirner kapitalizmi ve onun arkasındaki Protestan etiki onaylamaz. Çileci ve mücadeleci kapitalist, Stirner'e göre değildir: "Durmaksızın edinmek bize soluk aldırmaz, sakin bir ortamda *zevk* almamızı sağlamaz: Sahip olduklarımız bize rahat vermez." İşçileri kendilerine ve emeklerine yabancılaştıran fabrika sistemini şiddetle eleştirir: "Herkes kendini bir insan olarak yetiştirdiğinde, insanın *makine gibi* çalışması tıpkı kölelik gibi kınanacaktır." Emeğin değer yaratttığını kabul eder. Ancak rutin bir görevi mekanik biçimde yerine getiren kişinin emeği "tek başına hiçbir şey değildir, *kendi başına* hiçbir amaç taşımaz, kendi başına hiçbir şeyi tamamlamaz, sadece başkası için çalışır ve başkası tarafından kullanılır (sömürülür)."[46] Ve Stirner dikkate değer yabancılaşma ve sömürü çözümlemesini tamamlamak için, yapılan iş nasıl ki kişinin yararına olmalıysa, kişinin kendi emeğinin meyvelerinden de aynı şekilde yararlanması gerektiğini öne sürer.

43 *Age*, s. 179
44 *Age*, s. 312.
45 *Age*, s. 309.

Stirner "kutsal" özel mülkiyet hakkını da reddeder. Proudhon'un mülkiyete "hırsızlık" demesinin mantıkdışı olduğunu haklı olarak belirtir. "Hırsızlık" kavramı, her şeyden önce "mülkiyet" kavramının geçerli görülmesi halinde mümkündür. Bu yüzden Stirner, Proudhon gibi, sahip olmanın mülkiyete ters düştüğünü söylemez, bu ikisinin çakıştığına, çünkü mülkiyetin "harcayabileceğim herhangi bir şeye (nesne, hayvan, insan) *sınırsız hâkimiyet*"in bir ifadesi olduğuna inanır. Bu bir hak değil, sadece mülkiyeti meşrulaştıran bir güçtür ve bu yüzden ben "gücüm *varsa* her mülkü" edinme hakkına sahip olurum.[47]

Ancak herkes kendisi için arzuladığı herhangi bir şeyi elde etmeye çalışırsa, bu çaba eşitsiz bir toplumla sonuçlanmaz mı? Hayır, der Stirner. Onun önerdiği egoistler birliğinde herkes kendisi için yeterli mülkiyeti sağlayabilecek, böylece yoksulluk ortadan kalkacaktır. Stirner işçileri birleşmeye, daha iyi ücret ve koşullar sağlamak için grev yapmaya teşvik eder; gerektiğinde zor kullanmaya hazır olmalarını ister. Bu onu komünist yapmıyordu, çünkü kendisi Weitling'in "baldırı çıplak komünizmi"ni, kendi bireysel üyelerini bir bütün olarak denetim altında tutan bir topluma yol açabileceği için küçümsüyordu.[48]

Liberal teorinin toplumsal sözleşmesini reddeden Stirner de egoistler arasındaki toplumsal ilişkilerin temeli olarak sözleşme nosyonuna başvurur. Ne var ki Stirner'in "sözleşme"si, bağlayıcı olmayan gönüllü bir anlaşmadır. Egoistler kendi aralarında anlaşmalar yaparak, kendi çıkarlarını akılcı biçimde hesaplamak için bir araya gelirler. Stirner bunun kişisel özgürlükten herhangi bir özveriyi gerektirmeyeceğini iddia ederken, sözleşmeye katılan tarafların eşit pazarlık gücüne sahip olacaklarını, aksi halde pazarlığa girmeyeceklerini öne sürer. Yeteneği temel alan bir ilişki fikri Stirner'in kavrayışını aşar.

Bir suçu tanımlayan yasa ve suçluyu cezalandıran Devlet olduğu için, egoist birliklerinden oluşan Devletsiz bir toplumda

46 *Age*, s. 119-20.
47 *Age*, s. 256.
48 *Age*, s. 118.

suçlular cezalandırılmayacaklardır. Stirner her türlü cezalandırma düşüncesini reddeder. Cezalandırma bir şeyin kutsallığını bozmanın karşılığı olabilir, oysa Striner'in tasarımında kutsal olan herhangi bir şey yoktur. Stirner suçlular için iyileştirici araçların kullanılması düşüncesini de reddeder, çünkü bu ancak cezalandırmanın öteki yüzüdür. İkincisinin bir eylemde doğruluğa karşı işlenmiş bir suç gördüğü yerde, birincisi bunu suçlunun kendisine karşı işlediği bir günah olarak görür. Bu, "iyileştirme"yi cezalandırmaya tercih eden pek çok anarşist tarafından gözden kaçırılan bir içgörüdür. "Suç" ve "hastalık" nosyonunu reddeden Stirner, hiçbir eylemin günah olmadığını ısrarla belirtir. Sadece bana uygun düşen ve düşmeyen eylemler vardır.

Stirner, cezalandırma yerine, bireylerin yasaları kendi ellerine almalarını ve uğradıkları zarar karşılığında "tatmin" talep etmelerini önerir.[49] Bu öneri Stirner'in düşüncesindeki otoriter eğilimi ortaya koyar. Öte yanda Stirner, bilinçli egoistlerin şiddete başvurmaktansa sözleşmeler yoluyla barışçı anlaşmalar yapmalarının faydasını sonunda göreceklerini savunur. Amaç her şeyden önce hayattan zevk almaktır.

Devlet'in hatta toplumdaki resmi kurumların ortadan kalkacak ve yerlerini bir egoistler birliğine bırakacak olmasının nedeni, güç ve yetenek bakımından az çok eşit olmamızdır. İnsanların tam ve bilinçli egoistler olmaları, hizmetkârları ve efendileriyle birlikte hiyerarşik bir toplum üreten eşitsiz güç dağılımına son vermek için yeterlidir. Bu nedenle Godwin'in öne sürdüğü gibi, özgür bir toplum kurmadan önce uzun bir hazırlık ve aydınlanma döneminden geçmek gerekmez. İnsanlar her şeyden önce ne olduklarını anlamak zorundadırlar: "Sizin doğanız, her şeyden önce bir insan doğasıdır; siz insan doğasındasınız, insanlarsınız. Doğal olarak böyle olduğunuza göre, ayrıca böyle olmanıza ihtiyaç yoktur."[50]

"Herkesin herkese karşı savaşı"nda, toplumu değiştirmek ve serveti yeniden bölüştürmek için zor kullanmak gerekli olabilirdi. Zor, Devlet'ten özgürleşmek için de kullanılabilirdi. Devlet bireyin şiddetine "suç" der ve "Devlet'in kendisinin üzerinde değil, kendisinin Devlet'in üzerinde olduğunu düşünen birey, ancak suç işleyerek Devlet' in üstesinden gelir." Ancak tek yol bu

49 *Age*, s. 241.
50 *Age*, s. 332.

değildir; emeğimizi çektiğimiz zaman Devlet kendiliğinden düşecektir: "Devlet *emeğin köleliğine* dayanır. Eğer *emek özgür* olursa Devlet kaybolur."[51]

Son çözümlemede Stirner, bireysel kendini kanıtlama ve isyana ilişkin ünlü övgüsünde, şiddet içeren ve yeni kurumlar oluşturmaya çalışan devrim anlayışının ötesine geçer. Bireyleri başkaları tarafından yönlendirilmeyi ve yönetilmeyi reddetmeye çağırır:

> Hedefim, kurulu düzeni yıkmak değil onu aşmak olduğuna gore, amaçladığım ve yaptığım iş, siyasal ve toplumsal değil, (kendimi ve sadece kendiliğimi yönlendirdiğim sürece) egoist bir amaç ve eylemdir.
> Devrim kişiye *anlaşmalar* yapmasını emreder; ayaklanma, kişinin *kendisini yükseltmesini ve yüceltmesini* gerektirir.[52]

Stirner başkalarına karşı güç kullanma iradesini değil, kişinin kendi üzerinde güç kullanmasını över. Herkesin kendi benzersizliğine çekilmesi halinde, toplumsal çatışma azalacak ve şiddetlenmeyecektir. İnsanlar temelde bencil olabilirler, ancak şiddetten ve çatışmadan kaçınmak ve kendi bencil çıkarları uğruna sözleşmeye dayanan anlaşmalar yapmak için de kendi bencilliklerine başvurmaları mümkündür.

İnsanları çıkarcı egoistler olarak gören Stirner'in sorunu, özgür bir toplumda insanların iktidarı gasp etmeyeceklerini ve anlaşmazlıkları çözmek için şiddete başvurmayacaklarını hayal etmenin zorluğudur. Ahlaki yükümlülüğün yaptırımı olmadan anlaşmaların işleyebileceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Hiçbir önlem almadan bu türden anlaşmalar yapmak ilk bakışta anlamsız görülecektir. İnsanlar kalıcı bir eşitliğe sahip oldukları için iktidar mücadelesinde bir ateşkes yapılacağını söylemek de pek makul görünmemektedir. Nihayet, aşırı bir egoist, özgür bireylerin gönüllü birliğini oluşturmaktansa, Devlet iktidarını ele geçirmeyi ya da özgecileri kendi amaçlarına hizmet edecek şekilde yönlendirmeyi kendi çıkarına uygun bulabilir.

Stirner'in insan doğasına ilişkin modelinin, tıpkı Hobbes'unki gibi, kendi toplumunun yabancılaşmış öznelliğini yan-

51 *Bid.*, s. 116, 197.
52 *Age*, s. 316.

sıttığı görülecektir. Stirner, kapitalist ekonominin varsayımlarını insan varoluşunun her yönüne uyguladı ve kapitalist kurumlarda en kötü olanı gündelik hayatın içinde yeniden üretti. Aslında Stirner'in görüşü, *Ulusların Zenginliği* adlı kitabını Almanca'ya çevirdiği Adam Smith'inkinden pek farklı değildir ve paylaşmaz bireycilik geleneği içinde yer alır.[53]

Son çözümlemede Stirner ahlakdışı egoizm doktrininde tutarlı değildir. Tutarlı egoist muhtemelen sessiz kalır ve başkalarına karşı tam bir umursamazlık içinde kendi çıkarlarını kollardı. Stirner herkese egoist olma tavsiyesinde bulunarak bir ahlaki zemin arayışında olduğunu da ortaya koyar. Tam bir egoist başkalarını kendisine karşı özgeci biçimde eylemeye teşvik edebilir, ancak Stirner başkalarına şunu sorar: "Neden kendinizi merkez ve kendiniz için temel sorun haline getirecek kadar cesur değilsiniz?"[54] Gene Stirner, bütün nesnel değerleri reddedebilir, ancak bazı değerleri, egoist olmaları halinde över. Bu nedenle onun bir nihilist olduğu söylenemez, çünkü bazı şeyleri, özellikle egoyu ciddiye alır.

Stirner'in egoisti, ötekiyle, "benden tamamen farklı ve *bana karşı olan* bir Sen'e karşı bir Ben olarak" karşı karşıya gelse de, bu yaklaşım "bölücü ya da düşmanca" bir anlam taşımaz.[55] Gene, aşk bencilce bir alışveriştir ve merhamet, acıma ya da iyiliği değil "*karşılıklı olma* gereğini (senden bana ne kadarsa benden sana o kadar) temel almalıdır. Hiçbir şey 'bedava' değildir, kazanılabilir ve *satılabilir*."[56] Ancak bu kinik görüş Stirner'i âşık olmaktan ve *Benlik ve Mülkiyeti*'ni "Sevgilim Marie Dähnhardt'a" ithaf etmekten alıkoymadı. Sonraki yazılarında Stirner önerdiği egoistler birliğinin yapay ve hesapçı niteliğini biraz hafife alır gibi göründü. Onu çocukların birlikte oynayışına, dostlar ya da başlıca güdüleri haz olan âşıklar arasındaki ilişkiye benzetti.[57]

Stirner'in çürütücü bencilliği organik bir varlık olarak toplumu reddetmesini sağlar, ancak bireyi övmesi başkalarının varlığını inkâra götürmez. Sartre, "Cehennem başkalarıdır" görüşünü benimsemiş olabilir, ancak Stirner için başkaları, birleşerek kendini gerçekleştirebileceği bireylerdir. Emma Goldman'ın belirttiği gibi, Stirner sadece "herkes kendisi için, arkada kalanı şeytan alsın" teorisinin havarisi değildir.[58]

Marx ve Engels "kavramlar hayatı düzenlemelidir" sözüne inanan ve tarihe idealist bir yaklaşımı olan Stirner'i Hegelcilikle suçlamakta haklıdırlar.[59] Her yerde üstesinden gelinecek "kutsal"ı ararken, toplumun maddi temelini gözden kaçırdı. Bu durum onu Devlet'in sönümlenmesi için bireyin Devlet ile olan ilişkisine dair fikirleri değiştirmenin yeterli olacağına inanmaya yöneltti. Aynı zamanda, insanlığı özgürleştirmenin sadece zihinsel yanılsamaları yok etmekle ilgili bir mesele olduğunu ima ederek "kutsal" olana saldırırken, Feuerbach'ta karşı çıktığı şeyi kendisi yapıyordu. Gene, soyutlamaları reddederken, kendi "ego" kavramı bizatihi bir soyutlamadır ve bireyin bir ilişkiler seti olduğunu anlayamaz. Nihayet Stirner, işçileri grev yapmaya ve emeklerinin ürününü talep etmeye zorlamada da yeterince ileri gitmez. Ancak, ne kadar doğru olursa olsun bütün bunlar, Marksistlerin yaptığı gibi, Stirner'i "bir küçük burjuva ütopyacısı" olarak küçümsemeye ya da onu faşizmin habercisi gibi görmeye yetmez.

Stirner uyumsuz ve rahatsız bir varlıktır. Görüşlerini en aşırı biçimde ortaya koyarak ve tezlerini nihai sonuçlarına kadar geliştirerek okurlarının psikolojik sükûnetlerini ve ahlaki hoşnutluklarını sarsar. Değeri, Devlet'in ve otoriter toplumun gizemlileştirilmesine ve şeyleştirilmesine nüfuz etme yeteneğinde yatar. Komünizmin bireyi ezebileceği eleştirisi isabetlidir ve bir işçi Devletinin liberal Devlet'ten daha özgür olamayacağını haklı olarak belirtir. Bunun ötesinde, "kafanın içindeki çarklar"ın bize hâkim olduğunu parlak biçimde kanıtlar: Soyutlamaların ve sabit fikirlerin düşünce tarzımızı ve kendimize ilişkin görüşlerimizi nasıl etkilediğini, hiyerarşinin köklerinin nasıl "*düşüncelerin hâkimiyeti*[ne], *zihnin hâkimiyeti*"ne kadar uzandığını gösterir.[60] Toplumsal peçeyi kaldırır, soyutlamalara tapıncı zayıflatır ve dünyanın bizzat oluşturduğumuz "hayaletler"le nasıl dolu olduğunu gösterir. Yabancılaşmış bir dünyada güçlü bir birey savu-

53 Bkz. Clark, *Max Stirner's Egoism*, s. 57-8.
54 Stirner, *The Ego & Its Own*, s. 57-8.
55 *Age*, s. 179, 209.
56 *Age*, s. 310.
57 Bkz. Stirner, *Kleinere Schriften und seine Entegnungen auf die Kritik seines Werkes: Der Einzige und sein Eigenthum*, Schuster und Loeffler, Berlin, 1898, s. 164.

58 Goldman, *Anarchism and Other Essays*, s. 44.
59 Marx & Engels, *The German Ideology*, s. 26. Karşılaştırınız, *The Ego & Its Own*, s. 96.
60 *Age*, s. 74.

nusu yapar ve öznelliği her devrimci tasarımın merkezine yerleştirir. Kendini kanıtlama çağrısı şiddete ve zayıfın ezilmesine yol açabilse de ve bilinçli egoizmi insan deneyiminin bütününü kapsayamayacak kadar sınırlı olsa da, bize özgür bir toplumun bütün bireylerin çıkarı için var olduğunu ve kişinin kendisini tam olarak gerçekleştirmeyi ve zevk almayı amaçlaması gerektiğini harika bir biçimde hatırlatır. Kızlar akademisinin ürkek ve anlaşılmaz öğretmeni, Batı geleneğinin en kalıcı biçimde tedirgin edici düşünürlerinden birine dönüşmüştür.

17

Pierre-Joseph Proudhon: Yoksulluğun Filozofu



Kendi tarzında ilk anarşist olan Pierre Joseph Proudhon, anarşinin kargaşayla eşanlamlı olduğunu düşünen muhaliflerini kışkırtmak için "anarşist" etiketini bilinçli olarak benimsedi. Ona şöhret kazandıran *Mülkiyet Nedir?* (1840) başlıklı ilk eserinde, Sainte-Beuve ve Flaubert'te hayranlık uyandıran o etkileyici ve klasik Fransızcasıyla paradoksal konumunu ortaya koydu:

> "Siz bir cumhuriyetçisiniz." Evet, Cumhuriyetçi, ama bu sözcük kesin bir anlam taşımıyor. *Res Publica*, yani kamunun iyiliği. Demek ki, kamunun iyiliğini isteyen her kimse, hükümet biçimi ne olursa olsun kendisine cumhuriyetçi diyebilir. Krallar da cumhuriyetçidir. "Peki, siz bir demokrat mısınız?" Hayır. "Yoksa bir monarşist misiniz!" Hayır. "Bir Anayasalcı?" Tanrı korusun! "O halde bir aristokrasi yanlısı olmalısınız." Asla. "Bir karma hükümet mi istiyorsunuz?" Pek değil. "O halde nesiniz siz?" Ben bir anarşistim. "Anlıyorum. Hükümeti hicvediyorsunuz." Hiç de değil. Üzerinde düşünülmüş ve ciddi inancımı itiraf ettim size. Güçlü bir düzen taraftarı olmama rağmen, sözcüğün tam anlamıyla bir anarşistim ben."[1]

1 *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, der. Stewart Edwards, çev. Elizabeth Fraser, Macmillan, 1969, s. 88 (bundan sonra SW olarak geçecek).

"Mülkiyet Hırsızlıktır," "Anarşi Düzendir" ve "Tanrı Kötülüktür" gibi ünlü düsturlarının da gösterdiği gibi Proudhon paradoksları seviyordu. Siyasal düşünce tarihinin en çelişkili düşünürlerinden biridir ve eseri çok çeşitli ve birbiriyle çelişen yorumlara neden olmuştur. Aynı zamanda en dağınık yazarlardan biridir: Kırktan fazla kitap yayımlamış, ardında on dört cilt tutan bir mektup yığını, on bir cilt tutan defterler ve çok sayıda yayımlanmamış elyazması bırakmıştır.

Proudhon'u tam olarak anlamak kolay değildir. Çoğu kez öğretisini sindirmemiş, argümanlarını sistemli ve tutarlı biçimde sunma çabası göstermemiştir. Bir sorunun her iki yanını değerlendirebiliyor, ama hangi yanı benimsediği pek anlaşılamıyordu; doğruyu sanki iki zıt arasındaki hareket gibi anlıyordu. Kariyeri boyunca defalarca fikir değiştirmesi eserinin anlamını daha da belirsizleştirmiştir.

Üslubu da bu sorunlara yardımcı olmadı. En iyi durumda, açık ve etkileyici olabiliyor, ama çoğu kez dağılıyor ve düzensizleşiyordu. Polemikte saldırgandı ve ne zaman duracağını bilemiyordu. Muhaliflerinin kafasını karıştıran ve eleştirmenlerini şaşkına çeviren bilinçli bir ironist idi.

On dokuzuncu yüzyıl ortalarında yaşayan pek çok sosyalist düşünür gibi Proudhon da toplumsal teoriyi felsefi spekülasyonla birleştirdi. İnsan bilgisinin hemen her alanına cesaretle daldı: felsefe, iktisat, siyaset, etik ve sanat, hepsi onun değirmeninde öğütüldü. Hükümet, mülkiyet, cinsellik, ırk ve savaş üzerine aşırı görüşler savundu. Gene de bu hacimli ve çeşitli çalışmaların ardında, baskın bir adalet ve özgürlük dürtüsü vardı.

Kendi yüzyılının, akıl ve bilimin toplumsal ilerlemeyi sağlayacağı ve insan özgürlüğünü artıracağı inancını paylaştı. Doğayı ve toplumu gelişim yasalarının yönettiğini gördü ve birbiriyle uyum içinde yaşamaları halinde insanların özgür olabileceklerine inandı. Bu durumda özgürlük, zorunluluğun kabulü haline gelir; ancak kendi doğal ve toplumsal sınırlarının farkında olan insan bütün potansiyelini gerçekleştirebilecek kadar özgür olabilir. Bu bakış açısından Proudhon kendisini "bilimsel" bir düşünür olarak gördü ve siyaseti bilime dönüştürmek istedi. Ancak "bütün felsefe(sinin) sürekli bir uzlaşma" olduğunu düşünmesine rağmen, benimsediği diyalektik yöntem, ele aldığı çelişkin fikirleri genellikle tatmin edici bir sonuca ulaştırmayı başaramadı.[2]

Proudhon kendisini genellikle yalnız ve benmerkezci bir putkırıcı olarak sunar. 1848'de şöyle yazdı: "Bedenim fiziksel olarak insanların arasında, ama zihnim başka yerde. Düşüncelerim beni öyle bir yere götürdü ki, çağdaşlarımla neredeyse hiçbir ortak nokta bulamıyorum." Kendisini, "çağından aforoz edilmiş biri" gibi düşünmekten hoşlanıyor ve herhangi bir mezhep ya da partiye mensup olmadığı için gurur duyuyordu.[3] Aslında bu yaklaşım doğru bir değerlendirmeden çok bir tavrı yansıtıyordu.

Mülkiyet Nedir? 1840'ta yayımlandıktan sonra Proudhon büyük bir itibar kazanmaya başladı. Marx, kitabı "etkileyici bir eser" olarak selamladı ve "ilk kesin, etkin ve bilimsel mülkiyet incelemesi" olduğunu söyledi.[4] Proudhon, Fransız burjuvazisine proletarya devriminin bütün tehlikelerini kendinde cisimleştirmiş bir *l'homme de la terror* (terör adamı) olarak göründü.

Fransız işçi hareketi geliştikçe, Proudhon'un yarattığı etki de önemli ölçüde arttı. Fikirleri, Fransız işçi sınıfının Birinci Enternasyonal'in kurulmasına yardımcı olan kesimlerine hâkim oldu ve 1871 Paris Komünü'nün en büyük grubu Proudhoncular-dan oluştu. Bakunin'in Marx'tan kopmasıyla birlikte, liberter ve devletçi sosyalistlerin yolları ayrıldı. Bu olayın ardından, merkezi İsviçre'de bulunan ilk militan anarşist grubun yayın organında şöyle denildi: "Anarşi, Bakunin'in icadı değildir... Proudhon anarşinin gerçek babasıdır."[5] Ve Bakunin, "Proudhon hepimizin ustasıdır" diyerek bu gerçeği teslim eden ilk kişi oldu.[6]

İktisadi mücadelenin siyasal mücadeleye önceliğini vurgulayan ve işçi sınıfına kurtuluşunun kendi elinde olduğunu söyleyen Proudhon, anarko-sendikalizmin de babası oldu. Proud-

2 Proudhon, *System of Economic Contradictions or the Philosophy of Poverty* (1846), SW, s. 231.

3 *Proudhon'dan Maurice'e*, 25 Şubat 1848, SW, s. 155; *Correspondence*, Paris, 1874-5, VI, 313.

4 Marx, *The Holy Family*, alıntı, Edward Hyams, *Pierre Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, John Murray, 1979, s. 40.

5 *Bulletin de la Fédération Jurasienne*, 39 (24 Eylül 1884); alıntı, Jean Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Societé Universitaire, Paris, 1955, s. 32.

6 Alıntı, George Woodcock, "On Proudhon's 'What is Property'", *Anarchy* 106, Aralık 1969, s. 353.

hon'un müritleri, Fransız sendika hareketi Confédération Générale du Travail'ı (Genel İşçi Konfederasyonu) kurdular ve kendi Fédération des Bourses du Travail'ini (Emek Borsaları Federasyonu) kuran Fernand Pelloutier, işçi sınıfını Proudhon'un oluşturduğu karşılıkçı çizgide eğitmeye çalıştı.

Proudhon'un etkisi Fransa'yla sınırlı kalmadı. Fikirleri 1870'lerde Pi y Margall ve İspanya'daki federalistlere ve Rusya'daki Narodnikler'e esin kaynağı oldu. Büyük Rus sosyalisti Alexander Herzen yakın arkadaşıydı. Tolstoy onun mülkiyet ve hükümete dair görüşlerinden etkilendi, onunla görüşmek istedi ve Proudhon'un *Savaş ve Barış*'ının (1861) ismini ödünç alarak kendi romanında kullandı. Proudhon, Almanya'daki erken sosyalist hareket üzerinde muazzam bir etki yarattı; 1840'larda Lasalle bu ülkede Proudhonizm'in en büyük umudu olarak görülüyordu. Proudhon'un görüşleri Amerika'da da, özellikle Fourierci Brook Farm'dan Charles Dana ve William B. Greene tarafından tanıtıldı. Benjamin R. Tucker -"daima ama bilmeden Proudhoncu"- Proudhon'un "Özgürlük Düzen'in Kızı Değil Anasıdır" özdeyişini kendi gazetesi *Liberty*'nin logosunda kullandı. Proudhon'un fikirleri, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Britanya'daki sendikalist harekete hâkim oldu. G. D. H. Cole'un lonca sosyalizmi yorumu onun önerileriyle büyük bir benzerlik taşıyordu.[7]

Bu yüzyıl içinde de Proudhon her zamanki kadar tartışmalı olmaya devam etmiştir. Toplumu yöneten yasaları keşfetme girişimi ona sosyalizmin babası olarak ün kazandırdı. Fikirleri sosyalist yazarlar tarafından Üçüncü Dünya'nın kalkınmakta olan ülkelerine uygun bulunarak benimsenmiştir.[8] Küçük mülk sahiplerini ve Fransız çıkarlarını savunduğu için Sağ'daki ulusçular tarafından da benimsenmiştir. Sadece "on dokuzuncu yüzyıl karşı-devriminin ustaları"ndan biri olarak değil, "faşizmin habercisi" olarak da selamlanmıştır.[9] Ne var ki en çok, anarşist hareketin babası olarak hatırlanmaktadır.

7 Bk. Alan Ritter, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1969, s. 198-9; Paul Avrich, "Proudhon and America", *Anarchist Portraits*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988, s. 14-17.

8 Örn. Bkz. René Dumont, *False Start in Africa* (1966).

9 Bkz. Louis Dimier, *Les Maîtres de la contre-révolution au XIXème siècle*, Paris, 1907; J. Salwyn Schapiro, "Pierre-Joseph Proudhon, Harbinger of Fascism", *American Historical Review*, L. (1945), 714-37; Henri Bachellin, P. J. Proudhon, *Socialist National*, Paris, 1941; ve Ritter, *Proudhon*, s. 7-8.

Proudhon, Franche-Comté'un İsviçre sınırı yakınlarındaki bölümünde, Besançon'da, bir meyhaneci ve hıçı imalatçısının oğlu olarak dünyaya geldi. Ailesi kuşaklar boyunca bu dağlık bölgede yaşayan dayanıklı ve bağımsız köylülerden oluşuyordu. Proudhon, "Jura'nın saf kireçtaşıyla biçimlendiğini" söyleyerek övünürdü.[10] Çocukluğunu kayıp bir altın çağ olarak hatırlıyordu. Beş yaşından on yaşına kadar ailesinin çiftliğinde yaşadı. Bu hayat tarzı, düşüncesindeki gerçekçiliğin temelini oluşturdu ve muhtemelen daha sonra şu sözleri söylemesine yol açan ateşli bireyciliğini teşvik etti: "Yönetmek için bana el atan her kim olursa olsun, bir gasp ve bir tirandır ve ben ona düşman derim."[11] Bütün bunlar, iffete önem vermesine ve kadınları ev işi yapan bağımlı kişiler olarak görmesine yol açan püriten ve ataerkil tutumlarını güçlendirmiş olabilir. Kesin olan şudur ki, kırsal kesimde yetişmesi hayatı boyunca toprağa bağlı kalmasına ve güçlü bir toprak mistiği olmasına yol açmış; insana ancak kırsal hayatın verebileceği "o derin doğa duygusu"nu kaybettiği için matem tutmasına yol açan bir ekolojik duyarlık geliştirmesini sağlamıştır:

> İnsanlar artık toprağı sevmiyorlar. Toprak sahipleri onu satıyor, kiraya veriyor, parçalara ayırıyor, kötü amaçlarla kullanıyor, onun üzerinden pazarlık yapıyor ve ona bir spekülasyon nesnesi gibi davranıyorlar. Çiftçiler ona işkence ediyor, ona şiddet uyguluyor, onu tüketiyor ve sabırsız kâr arzularına kurban ediyorlar. Onunla asla birleşmiyorlar.[12]

Pierre-Joseph on iki yaşındayken babasının Besançon'daki şarap mahzeninde çalışmaya başladı. Bu arada iyi bir akademik şöhreti olan, şehrin en iyi okulu Collège de Besançon'dan burs kazandı. Ne yazık ki çalışmaktan çok biraya düşkün olan babası, Proudhon on sekiz yaşındayken iflas etti. Proudhon okuldan ayrılmak ve hayatını kazanmak zorunda kaldı. 1827'de matbaacı çırağı olmaya karar verdi. Proudhon'un bundan sonra bir zanaatkâr olarak yaşadığı hayat ona bağımsız bir toplum anlayışı kazandırırken, kişisel olarak denetleyebildiği bir işle uğraşması yeni fabrika sisteminin yarattığı yabancılaşmayla tam bir zıtlık oluş-

10 Proudhon'dan Pierre Leroux'ya, 7 Aralık 1849, SW, s. 197.

11 *Confessions of a Revolutionary* (1849), 1851 bsk., s. 31

12 *Justice in the Revolution and the Church* (1858), SW, s. 261

turdu. İşi ona çalışacak zaman ve mekân da sağlıyordu. 1838'de sadece yeni bir topografi işlemi geliştirmekle kalmadı, genel gramer üzerine bir deneme de yayımladı.

Proudhon'un çalıştığı atölye yerel piskoposluğun yayınlarını basıyordu. Bu yayınlar kendi dinsel spekülasyonlarını yapması için Proudhon'a esin kaynağı oldu. Başkalarının yazdıklarını dizip basmakla kalmadı, kendi yazılarını da oluşturmaya başladı. İncil yorumlarının İbranice baskısına katkıda bulundu ve ardından bir Katolik ansiklopedisi için yazılar yazdı. İncil, sosyalist fikirlerinin başlıca kaynağı haline geldi. Bu arada Hıristiyan öğretisine ilişkin geniş bilgisi inancını derinleştirecek yerde tam tersine bir etki yarattı ve onu kararlı bir anti-ruhban haline getirdi. Tanrının ilahi hükmünü reddetti ve "Tanrı tiranlık ve yoksulluktur; Tanrı kötülüktür" sonucuna vardı.[13]

Yerel sosyalistlerle ilişki kurması bundan sonraki gelişimine katkıda bulundu. Bu sosyalistler arasında, mevcut uygarlığı baskıcı ahlaki yasaları yüzünden reddeden hemşehrisi Charles Fourier de vardı. Fourier'nin büyük eseri *Le Nouveau monde industriel et sociétaire*'in (Yeni Sanayi ve Ortaklık Dünyası, 1829) basımına nezaret etti ve bu eser onun iktisadi görüşlerini açıklığa kavuşturdu. Eser "insan ırkını bolluğa, duyusal hazlara ve küresel birliğe yöneltme" amacı taşıyan ideal topluluklardan ya da "falansterler"den oluşan bir toplumu savunuyordu.[14] Fourier, insanların "Evrensel Uyum"a kavuşmaları halinde, tutkularını tatmin etmekte özgür olacaklarını, zihinsel sağlıklarını yeniden kazanacaklarını ve suçun olmadığı bir hayat süreceklerini savunuyordu. Proudhon tam altı hafta boyunca bu "garip dahi"yi inceledi ve onun doğrudan adalet inancından etkilendi. Ancak Fourier'nin falansterlerini çok ütopik, serbest aşk övgüsünü ise utanç verici buldu.

Kendi yolunda gitmeye karar veren Proudhon, Besançon'dan ayrıldı ve yıllarca bütün Fransa'yı dolaşarak çeşitli işlerde çalıştı. Yolu, kooperatif atölyeleri savunan işçilerle ilişki kurduğu Lyon'a ve nefret ettiği Paris'e düştü. Bu Fransa turu, Alexis de Tocqueville'in bir gözlemini gayet iyi doğruluyordu. Buna göre, Fransa'da o sırada hüküm süren otorite, her türlü idari ayrıntıyı kapsayan katı kurallarla "bütün ülke yönetimini denetim altında tutan tek bir merkezi iktidar"dan ibaretti.[15]

13 *Economic Contradictions*, SW, s. 223.

14 *The Utopian Vision of Charles Fourier*, der. Jonathan Beecher & Richard Bienvenu, Beacon, Boston, 1972, s. 1.

Proudhon sonunda Besançon'a döndü ve küçük bir matbaacılık firmasına ortak oldu. Ancak bir taşra matbaacısı olarak sıradan bir hayat sürmeye hiç niyeti yoktu; ya bir bilgin olacak ya da işçi sınıfına hizmet edecekti. 1838'de öğrenimini sürdürmek için Besançon Akademisi'nden burs istedi. Kendisini "işçi sınıfı içinde dünyaya gelen ve yetişen, aklı ve kalbiyle bu sınıfa mensup, onun çıkar ve özlemlerinin oluşturduğu gelenek ve ortaklık" içinde yer alan biri olarak tanımlıyordu.[16] Henri de Saint-Simon'un vasiyetini tekrarlayarak, "sayısal olarak en büyük ve en yoksul sınıfın, fiziksel, ahlaki ve entelektüel durumu"nu iyileştirmek istediğini söylüyordu.[17] Hem bursu hem de *Sunday Observer*'ın deneme yarışması ödülünü kazandı. Denemenin kahramanı, Sabbath'ın kurucusu Musa'dır. Musa, toplumu "doğal yasa"yı temel alarak kuran ve bir hukuk kuralını icat değil keşfeden büyük bir toplumsal bilimci olarak anlatılır. Proudhon bu başarıyı, insanların eşitlik ve adalet içinde yaşamalarını sağlayan ahlaki kurallar geliştirerek sürdürmek istedi.

Proudhon *Mülkiyet Nedir? Birinci İnceleme* (1840) başlıklı bir sonraki eserini Besançon Akademisi'nin saygıdeğer bilginlerine ve burgerlerine ithaf etti. Saygıdeğer bilgin ve burgerler okudukları kitabın kendi ayrıcalıklarının iki temel kaidesini, mülkiyet ve hükümeti sorguladığını gördüklerinde derin bir şok yaşadılar. İthafın geri alınmasını ısrarla istemeleri şaşırtıcı değildir. Bu anlaşılması güç yazar çok sonraları da ayrıntılı ve en önemlisi tarafsız çözümlemesiyle hatırlanacaktı. Bu çözümlemede şu hayret verici sonuca ulaşıyordu: "Mülkiyet, hangi açıdan bakarsanız bakın ve hangi ilkeyi temel alırsanız alın, çelişkili bir düşüncedir! Mülkiyeti reddetmek otoriteyi reddetmek anlamına geldiği için, bu tanımdan hareketle daha az paradoksal olmayan bir sonuca, doğru hükümet biçiminin *anarşi* olduğu sonucuna varıyorum"[18]

Proudhon kendi sorduğu "Mülkiyet nedir?" sorusuna cesur bir paradoksla yanıt verdi: "Mülkiyet Hırsızlıktır". Bu onun en ünlü sloganı oldu ve o günden sonra kulaktan kulağa yayıldı.

15 Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, Anchor, New York, 1955, s. 57.

16 Alıntı, Hyams, *Proudhon*, s. 29.

17 Proudhon, *What is Property?* (1840), 1841 bsk., s. V.

18 *Confessions* (1849), SW, s. 241.

Ancak Proudhon bu ilkenin kendisine bir vahiy gibi geldiğini ve en değerli düşüncesi olduğunu iddia ettiyse de, Morelly geçen yüzyılda benzer bir görüşü ifade etmiş ve Brissot, Fransız Devrimi sırasında bu görüşü ilan eden ilk kişi olmuştu.

Aslında Proudhon çok özgül bir mülkiyet anlayışına sahipti ve sloganı da göründüğü kadar devrimci değildi. Stirner hemen "hırsızlık" kavramının ancak kişinin "mülkiyet" kavramını geçerli görmesi halinde mümkün olabileceğine işaret etti.[19] Proudhon'un saldırdığı özel mülkiyet değildi; aslında aynı eserde mülkiyeti kolektifleştirmek isteyen komünistlere özgürlük düşmanları diyordu. İlkesel olarak karşı çıktığı, başkalarının emeğine irat biçiminde el koyan, *droit d'aubaine* (fırsat hakkı) talep eden büyük mülk sahipleriydi. Bu evrede, "sahiplik" anlamını taşıdığı sürece, mülk sahipliğinin sağladığı ayrıcalıkların mülkten edinilen getiri ya da yararlarla sınırlı olması şartıyla, mülkiyetten yanaydı.

Mülkiyet Nedir?'de Proudhon sadece kapitalistlere değil, çağdaşı olan sosyalistlere de meydan okudu. Baskı ve kölelik olarak gördüğü komünizme şiddetle saldırdı. İnsanın kendi işini seçmek istediğine inanıyor ve komünist sistem "bireyin kolektife tamamen boyun eğmesi ilkesinden hareket eder" diyordu.[20] Böylece komünizm hem eşitlik hem de Proudhon'un kendisine çok yakın bulduğu vicdan özerkliği ilkelerini ihlâl ediyordu.

Mülkiyet birikimi ile komünizmin oluşturduğu iki ateş arasında bir orta yol var mıdır? Sermaye ve hükümet ya da komünist bir devlet olmadan toplum var olabilir mi? Proudhon bu sorulara yanıt bulduğunu düşündü. İnsanın insan üzerinde kurduğu otoritenin onun entelektüel gelişimiyle ters orantılı olduğu kanaatindeydi. Kendi toplumundaki zor ve kurnazlığın adaletin etkisiyle sınırlandığına ve gelecekte eşitliğin zaferiyle nihayet ortadan kalkacağına inanıyordu. Şu sonuca varıyordu:

> Mülkiyet ve krallık dünyanın başlangıcından bu yana çöküş halindedir. İnsan nasıl eşitlikte adalet arıyorsa, toplum da anarşide düzen arıyor.
>
> *Anarşi*, hükümdarın ya da egemenin yokluğudur. Her gün biraz daha yaklaşmakta olduğumuz hükümet biçimi budur.[21]

19 Bkz. Stirner, *The Ego & Its Own*, s. 21.

20 Ahnu, Guérin, *Anarchism*, s. 21.

21 Proudhon, *What is Property?*, SW, s. 89.

Proudhon, bir dipnotta kabul ettiği gibi, "anarşi" sözcüğüne verilen olağan anlamın "ilkelerin ve yasaların yokluğu" olduğunu ve bu sözcüğün "düzensizlik"le eşanlamlı kullanıldığını gayet iyi biliyordu.[22] "Anarşi düzendir" paradoksunu, otoriter hükümetin ve eşitsiz servet bölüşümünün toplumdaki karışıklık ve kaosun başlıca nedeni olduğunu göstermek için, bilerek ortaya attı. Böylece tarihsel anarşist hareketin babası oldu.

Mülkiyet Nedir? soruşturma tehdidi altındaydı, fakat Adalet Bakanlığı sonunda kitabın tehlikeli olamayacak kadar bilimsel olduğuna karar verdi. Yılmayan Proudhon, *Mülk Sahibine Uyarı*, (1842) başlıklı yeni bir incelemeyle gürültülü saldırısını sürdürdü. Ekonomik eşitlik istiyor, yetenek ve dehaya sahip insanın onurlu bir tutumla bunu kabul etmesi gerektiğini söylüyordu. Bu kez Proudhon'a karşı dava açıldı, ancak jüri tarafından kitabın sıradan insanın anlayamayacağı kadar karmaşık olduğu gerekçesiyle beraat ettirildi.

Toplumu belirleyen yasaları keşfetmek isteyen Proudhon bu kez felsefe alanına geçti. Bir sonraki büyük eserinin başlığı, *İnsanlıkta Düzenin Yaratılması Üzerine*, (1843) idi. Başlangıç noktası Lao Tzu ve Hegel'inkini andırıyordu. Evrenin özüne nüfuz edemeyiz, onu ancak akış halinde gözlemleyebiliriz. Doğa ve toplumdaki sürekli hareket bir "diyalektik diziler" formu kazanır; yâni zıt güçlerin uzlaşmasıyla işler. Bununla birlikte Proudhon, yaratıkların sadece fikirlerden ibaret olduğu idealist bir dünya yorumu yapmadığı için kendisini baskı altında hissediyordu. "İdeorealist teori" dediği şeye göre, "varlığın gerçekliği" mineral dünyasından başlayıp, bitki ve hayvan krallıklarından geçerek insana doğru giderek artış göstermektedir. Bu gerçeklik insan toplumunda en yüksek noktaya varır. İnsan toplumu, "en özgür örgütlenme ve onu yönetenlerin keyfiliğine en az hoşgörü gösteren" toplumdur. "İnsan din olmadan yaşamaya yazgılıdır" diyen Proudhon, dışındaki din kabuğu bir kez kaldırıldığında ahlaki yasanın sonsuza kadar ve mutlak olarak yaşamaya devam edeceğini öne sürer.[23]

Proudhon kendi tarih anlayışını da geliştirmeye başladı. Ona göre, bilimsel bir tarih araştırması emeğin toplum üzerindeki etkisini temel almalıdır. Ancak bütün olayların doğada ve insanda içkin genel yasalara tabi olduğunu kabul ederken, bazı

22 *Age*, s. 89.

23 *On the Creation of Order in Humanity (1843)*, SW, s. 226, 227n, 224.

olayların kaçınılmaz olmadığını, "gerçekleşmelerine neden olan bireysel iradeye göre sonsuz değişebilen" olayların da var olabileceğini kabul eder. Bu nedenle temel olgular bir neden sonuç ardıllığına göre düzenlenirler, ancak tarihin gidişatını önceden görebilmek pek mümkün değildir. Uzun dönemde ilerleme ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, insanın bilincine, iradesine ve yaratıcılığına da yer vardır: "Dünyanın kaderini etkilemek istiyorsak, kendi üzerimizde çalışmalıyız."[24]

Proudhon 1844-1845 kışında hükümet ve mülkiyete karşı bir sonraki muazzam saldırısını yazmak için Paris'e gitti. Latin Quarter'da, aralarında Marx, Herzen ve Bakunin'in de bulunduğu pek çok siyasal mülteciyle tanıştı. Hepsi *Mülkiyet Nedir?*'in adı çıkmış yazarıyla tanışmak istiyordu. Tavan aralarındaki odalarında ve cafe'lerde Hegel felsefesini ve devrimci taktikleri coşkuyla tartıştılar. Bakunin ve Herzen, Proudhon ile sürekli bir dostluk kurdular. Bakunin onun fikirlerini geliştirir ve gelişim halindeki uluslararası anarşist hareket içinde yayarken, Herzen de onları Rus popülizminin toprağına ekti.

Marx ile ilişkileri biraz sorunlu oldu. Marx, *Mülkiyet Nedir?*'i önceleri beğenmiş ve Proudhon ile Paris'te bir süre dostluk etmişti. Daha sonra, bu dönemde Hegel'i Proudhon'a tanıtanın kendisi olduğunu iddia etti. Engels de Proudhon'un yazılarına "büyük saygı" duyduğunu yazdı.[25] Marx, Prodhon'u kendi uluslararası komünist gruplarına katmaya çalıştı, ancak doktriner ve hükmedici kişiliği ve otoriter komünizmi yüzünden kısa süre içinde Proudhon'un gözünden düştü. Gelişigüzel yazışmaları, toplum yasalarının araştırılmasında işbirliğini kabul eden Proudhon'un şu sözleri yazmasıyla sona erdi:

> Tanrı aşkına, bütün *apriori* dogmaları yıktığımız bir sırada, insanlara kendi çizgimizi telkin etmeye kalkışmayalım ... Düşüncenin bütün gölgelerini aydınlatma fikrini gönülden alkışlıyorum. Bırak da iyi ve dürüst bir polemik yapalım. Bilge ve uzak görüşlü bir hoşgörü örneği verelim, bir hareketin önderleri olmamız, yeni bir hoşgörüsüzlüğü kışkırtmamıza yol açmasın. Söz konusu olan akıl ve mantık dini de olsa, kendimizi yeni bir dinin havarileri gibi görmeyelim.[26]

24 *Confessions*, SW, s. 237, 71.

25 Marx, *The Holy Family*, alıntı, Hyams, *Proudhon*, s. 40.

26 Proudhon'dan Marx'a, 17 Mayıs 1846, *Confessions*, SW, s. 150-1.

Marx hiç kuşkusuz Proudhon'un imalı hoşgörüsüzlük suçlaması karşısında öfkelendiği için mektubu yanıtlamamayı seçti. Bunun yerine, Proudhon'un bir sonraki eseri, İktisadi Çelişkiler Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi 1846'da ortaya çıkınca, fırsatı değerlendirerek, yazara kapsamlı bir saldırıyla tepki gösterdi. Kitabı okuduktan hemen sonra, onun "biçimsiz ve gösterişli bir çalışma" olduğunu yazdı ve özellikle çalışmanın "zayıf Hegelciliği" ve sahte "evrensel akıl" hipotezi üzerinde durdu.[27] Fransızca yazdığı daha ölçülü bir yanıtta, *Felsefenin Sefaleti*'nde, Marx, Proudhon'u insan doğasının değişmez bir öz taşımadığını, tarihin bir ürünü olduğunu kavrayamayan bir küçük burjuva idealisti olarak resmetmeye devam etti. Marx'a göre, benimsediği bireyci iktisadi model Proudhon'u insanlığı ya da toplumu statik bir "nihai özne" olarak görmeye yöneltmişti.[28] Bundan sonra Marx yazılarında Proudhon'a değişmez biçimde "burjuva sosyalisti" ya da "küçük köylü ve usta zanaatkârların" sosyalisti demeye başladı.[29] Görünüşe bakılırsa Marx, Proudhon'un kitabını ya anlayamamış ya da kasten yanlış tanıtmıştır.

Proudhon küplere binmişti. Bir süre kadar cevap yazmayı düşündüyse de, sonunda günlüğüne bir not düşmekle (23 Eylül 1847) yetindi: "Marx sosyalizmin bağırsak kurdudur!" Yolların ayrılması, Birinci Enternasyonal içinde Marx ile Bakunin arasındaki anlaşmazlığın karar noktasında, liberter ve otoriter sosyalistlerin bölünmeye başladıkları bir sırada gerçekleşti. Marx, Proudhon'a sınıf işbirliğini savunduğu, sendikaları ve parlamenter faaliyeti yasakladığı için saldırmaya devam etti. Proudhon'u asla bağışlamadı, çünkü Fransız işçi sınıfı kendi görüşlerini değil onun görüşlerini benimsemişti.

Proudhon'un *İktisadi Çelişkiler Sistemi ve Sefaletin Felsefesi*'nin iki büyük cildi 1846'da yayımlandı. Marx'ın gözlemine göre, kitap alt-Hegelci diyalektik önermelerle doluydu. Daha sonra Proudhon, hiçbir komplekse kapılmadan hayatının bu döneminde "diyalektikle sarhoş" olduğunu teslim etti.[30] *İnsan-*

27 Marx'tan Paris'teki P. V. Annenkov'a, 23 Aralık 1846, Marx ve Engels, *Selected Works*, Lawrence & Wishart, 1968, s. 669.

28 Bkz. Sholomo Avineri, *Karl Marx: Social and Political Thought*, Cambridge University Press, 1971, s. 71.

29 Marx ve Engels, *Selected Works*, s. 59, 260. İlişkiye dair tek yönlü bir değerlendirme için ayrıca Bkz. Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*.

30 Proudhon, *Confessions*, 1851 bsk., s. 147.

lıkta Düzenin Yaratılması Üzerine'de (1843) Fourier'nin hem doğa hem de toplumdaki gelişimin "seri halinde bir yasa"sı olduğu görüşünü benimsemiş ve buna "seri diyalektik" demişti. Bu kez, *İktisadi Çelişkiler*'de Hegel'in diyalektiğini ifade etmek için Kantçı "antinomiler" terimini benimsedi: "antinomiler teorisi" diye yazıyordu, "âdet ve kurumlardaki bütün hareketin hem temsili hem de temelidir."[31] Gelişim yasalarının hem maddi dünyaya hem de insan toplumuna uygulandığını varsayan Proudhon, bu yasalar keşfedildiğinde, siyasetin ve iktisadın bilime dönüşeceğini umuyordu. Ne var ki diyalektiği pratikte hep cansız ve mekanik biçimde kullandı ve Marx haklı olarak, Proudhon'un antinomilerinin birbirini karşılıklı olarak dışlayan varlıklar olarak gösterildiğini gözlemledi. "Benim bütün felsefem sürekli uzlaşma felsefesidir" sözleri Proudhon'u çok iyi anlatıyordu, ancak *İktisadi Çelişkiler*'de tatmin edici bir senteze ulaşamadı, örneğin mülkiyetin "hırsızlık" olduğu kadar "özgürlük" de olduğunu öne sürdü.[32]

Proudhon, Tanrının kötülük olduğunu bu eserinde ilan etti ve "insanlar sunakların önünde boyun eğdikleri sürece, insanlık lanetlenmiş olarak, kralların ve rahiplerin kölesi olarak kalacaktır" dedi.[33] Bu arada hükümet ve mülkiyete yönelttiği ikili saldırıya tekrar döndü. Siyasal demokrasinin bütün formlarını eleştirdi. Anayasal hükümet, otokrasiden daha iyi olsa da, istikrarsızlık eğilimi taşır ve burjuva hâkimiyetinin aracı haline gelebilir ya da diktatörlüğe dönüşerek yozlaşabilir. Doğrudan demokrasi bile kabul edilemez, çünkü sık sık öznelerin kendi kararlarını uygulamalarını engeller; zaman zaman aristokrasiden de kötü olabilir, çünkü kendi yurttaşlarını ezmenin meşru olduğunu iddia eder. Komünizme gelince, Proudhon onu özellikle küçümser:

> Genelde komünizm garip bir yanılsama içindedir: bu Devlet iktidarı fanatikleri, tazminat önlemleri sayesinde Devlet otoritesini kolektif serveti yaratan işçilerin refahını sağlamak için kullanabileceklerini iddia ederler. Sanki toplum bireyden sonra değil de, birey toplumdan sonra var olmuş gibi.[34]

31 *Economic Contradictions*, alıntı, Guérin, *Ni Dieu ni Maitre: anthologie de l'anarchisme*, Maspero, Paris, 1972, I, 57.
32 *Economic Contradictions*, *SW*, s. 231; Guérin, *Ni Dieu ni Maitre*, I, 55.
33 *Economic Contradictions*, *SW*, s. 223.
34 Alıntı, Hyams, *Proudhon*, s. 85-6.

İktisadi Çelişkiler'in Proudhon'a hem Sağ'da hem de Sol'da kötü şöhret ve düşmanlık kazandırmasına şaşmamalı.

Olumlu yanda, Proudhon eserinde kendi iktisadi karşılıkçılık sistemini işledi. Bunun, "özel mülkiyet ve kolektif sahiplik nosyonlarının bir sentezi" olması ve her ikisinin de kötüye kullanımını önlemesi amaçlanıyordu.[35] *Laissez-faire* ve Devlet denetiminin yerine, iş ve eşitliği temel alan bir "doğal" ekonomi, mübadele ve kredi temelinde bir tür sosyalizm önerdi. Emek değer teorisini kabul ederek, işçilerin, değerleri üretim için zorunlu emek süresiyle hesaplanacak ürünleri mübadele edecek birlikler kurmalarını istedi.

Kendi karşılıkçılık sistemini daha sonra, "*göze göz, dişe diş, cana can* [şeklinde ifade edilen] kadim misilleme yasası"nın emek ve kardeşlik görevlerine uygulanması olarak betimledi. İşçiler kendi üretim araçlarını bizzat denetleyeceklerdi. Özellikle imalat ve madencilik endüstrilerinde büyük birliklerin yanı sıra küçük birlikler oluşturacaklardı. Karşılıkçılık geliştikçe, iktisadi örgütlenme siyasal örgütlenmenin yerini alacak ve Devlet zamanla sönümlenecekti. Bu sistemde emekçi, "Devlet'in topluluk okyanusunda boğulmuş bir serfi değildir artık. O, gerçekten kendisinin efendisi olan özgür bir insandır; kendi inisiyatifiyle eyler ve kişisel olarak sorumludur."[36] İnsanlar ortak bir düzeye ulaştıkça, toplumsal uyum gerçekleşecektir.

Gene de bu tam bir eşitlik durumu olmayacaktı, çünkü çalışkanlığın ödülü tembelliğinkinden daha büyük olacaktı. Proudhon'da güçlü bir Püriten yön vardı. Bu yön, tembelliği kötülük, çalışmayı ise erdem olarak görmesine yol açtı: "Zahmetsiz yaşamak iyi değildir" diyordu. Hattâ temiz ve sağlıklı olduğu için yoksulluğu övdü: "İncil'de yoksulluğun yüceltilmesi İsa'nın insanlara vaaz ettiği en büyük doğrudur."[37] Proudhon'un tutumluluğunun olumlu yönü, insanın ihtiyaçlarını sınırlaması ve basit bir hayat yaşaması halinde doğanın herkese yeteceği iddiasıdır. Lüks hayatı ayrıca mahkûm etmedi. Tüketilenden daha fazla mal ve hizmet anlamında bir bolluk durumunun yaşanacağını düşünmedi, ancak tam olarak uygulanması halinde, kendi karşılıkçı şemasının refah getireceğini düşündü.

35 *Economic Contradictions*, *SW*, s. 58.
36 *Political Contradictions: Theory of the Constitutional Movement in the 19th Century (1863-4)*, *SW*, s. 60.
37 *War and Peace (1861)*, *SW*, s. 260.

Çok geçmeden Proudhon fikirlerini pratikte uygulama şansını yakaladı. 1847'de Paris'e taşındı. Bir yıl sonra devrim patlak verdi ve Louis Philippe monarşisi devrildi. Bunun "fikirler olmadan yapılan" bir devrim olduğunu düşünen Proudhon, derhal mücadeleye atıldı. Pek çok halk kulübünde konuşma yaptı ve Şubat 1848'de *Le Représentant du Peuple*'ü (Halkın Temsilcisi) çıkardı. Dolaşıma giren baskıların sayısı kırk bine çıktı. Devlet sansürü tarafından kapatıldığında, üç kez farklı isimle çıkmıştı .

Journal du Peuple'ün (Halkın Gazetesi) Kasım 1848 tarihli sayısında Proudhon "özyönetim"in çeşitli özelliklerini ele aldığı bir karşılıkçı manifesto yayımladı. Mülkiyeti ve aileyi savunurken, "emeğin meyvelerinin, faizle kazanılmamış mülkün serbestçe dağıtılması" için çağrı yaptı. En önemlisi, şu sözlerdi: "Başkalarının özgürlüğüne saygılı olmak şartıyla, sınırsız insan ve yurttaş özgürlüğü istiyoruz: örgütlenme özgürlüğü, toplanma özgürlüğü, din özgürlüğü, basın özgürlüğü, düşünce ve konuşma özgürlüğü, çalışma, ticaret ve iş yapma özgürlüğü, eğitim özgürlüğü, tek sözcükle mutlak özgürlük istiyoruz."[38]

O sırada Proudhon parlamenter siyasete kısa bir dalış yaptı. Haziran 1848'de Seine *bölgesinden* Ulusal Meclis'e seçildi ve sonbaharda yapılan başkanlık seçimlerinde solcu aday Raspail'i destekledi. Kendi ilkelerine bağlı kalarak, ilerlemeyi önleyen bir anayasa olduğu gerekçesiyle İkinci Cumhuriyet'in yeni anayasasına karşı oy kullandı. Borçlar ve kiralar konusunda kısmi bir moratoryum çağrısı yaparak toplumsal sorunu siyasal sorunların önüne geçirmeye çalıştı. Bu yaklaşım, mülkiyeti iratsız sahipliğe indirgeme tasarısının bir bölümüydü. Ne var ki bu öneri mecliste büyük bir şamataya neden oldu. Milletvekillerine, "reddedilmesi halinde bizler, siz olmadan tasfiyeyi gerçekleştireceğiz" demekle kalmadı, kendisine "bizler" derken neyi kastettiği sorulduğunda, şu karşılığı verdi: "Bizler derken, proletarya ile birlikte kendimi kastediyorum, sizler derken de, sizi burjuva sınıfıyla özdeşliyorum."[39] Dehşete kapılmış milletvekillerine "Bu toplumsal savaştır!" diye haykırdı ve önerisi 2'ye karşı 691 oyla reddedildi.

Proudhon'un parlamento deneyimi mutlu bir deneyim olmadı ve iktisadi reformun siyasal değişimden daha önemli olduğu inancını bir kez daha doğruladı. "Genel oy hakkı"nın "Karşı-devrim" olduğunu düşünmeye başladı. Haziran ayaklanmasından sadece on beş gün önce seçilmiş ve ayaklanmayı önceden görmeyi başaramamıştı. Bu döneme ilişkin daha sonra şunları yazdı:

> Parlamenter Sina'ya ayak bastığım anda, kitlelerle temasım kesildi; yasama çalışmalarına boğuldum ve olayların gidişatını tamamen gözden kaçırdım. Ülkenin durumu hakkında en cahil insanların hemen her zaman ülkeyi temsil edenler olduğunu anlamak için Ulusal Meclis denilen o tecritte yaşamak gerekir ... halk korkusu otoriteye mensup olan herkesin hastalığıdır; halk, iktidarda olanlar için bir düşmandır.[40]

Parlamento aracılığıyla köklü bir değişim sağlamanın imkânsızlığını anlayan Proudhon, ekonominin karşılıkçı dönüşüm tarzını göstermek için faizsiz kredi sağlayan bir Halk Bankası kurmaya çalıştı. Bankanın işi mal mübadelesini eşit miktarda parayla sınırlayacak ve faizsiz borç verecekti. Malların değeri emek miktarı ve üretim maliyetine göre hesaplanacaktı. Bu, mutabakatla gerçekleştirilen bir değişim stratejisiydi, çünkü çıkarları aynı olan küçük iş sahipleri ve işçileri gözetiyordu. Ayrıca kapitalizmin itici gücünü de etkilemiyordu, çünkü Proudhon rekabetin "çalışmanın ve alışverişin tuzu biberi" olduğuna inanmaya devam ediyordu. Ona göre, "rekabeti önlemek özgürlüğü önlemektir."[41] Sonuç olarak Halk Bankası'nın etkinliğini sınamak mümkün olmadı ve banka, yirmi yedi bin üye kaydı yapmış olmasına rağmen bir yıl içinde iflas etti.

Cesur deneyler için pek uygun bir dönem değildi. Louis Napoleon'un Aralık 1848'de gerçekleştirdiği başarılı hükümet darbesini ağır bir baskı izledi. Proudhon iktidarı gasp edenlere saldırdığı için Ocak ayında tutuklandı ve üç yıl hapse mahkûm edildi. Önce Belçika'ya kaçtı, ancak Haziran 1849'da Paris'e dönerek teslim oldu. Bereket hapishane koşulları fazla ağır değildi; kitap okumasına, ziyaretçilere ve dilediğini yemesine izin veriliyor ve haftada bir gün dışarı çıkabiliyordu.

Yeni karısını ve çocuğunu da görebiliyordu. Üç kızının ilki henüz doğmuş ve hayatının neşesi olmuştu. Proudhon tek bir

38 *Journal du Peuple* (8-15 Kasım 1848), Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, s. 84, 83.
39 *Age*, s. 62.
40 Alıntı, *Anarchist Reader*, s. 111.
41 *General Idea of the Revolution in the 19th Century* (1851), 1923 bsk., s. 132.

teklifle evlendi. Sokakta gördüğü basit bir genç kadın, bankası başarısızlığa uğramış ve devrimci umutları çökmüş, kırk bir yaşındaki bu üzgün bekârın dikkatini çekmişti. Hakkında kısa bir araştırma yapmış, sonra evlenme teklif etmişti. "Basit, incelikli, naif, işine ve görevlerine bağlı bir kız" istediğini söylemişti. Tam bir mantık evliliği oldu. Erkek kardeşine şöyle yazdı: "sefil varlığımı sürdürebilmek için kendime bir eş alıyorum..."[42]

Proudhon hapishanede boş durmadı. 1848 devrimi ve faizsiz kredi hakkında yazdı ve *Bir Devrimcinin Itirafları*'nı (1849) derledi. Sonuncusu, kendi hayatına ve görüşlerine ilişkin renkli ve canlı bir değerlendirmeydi. "İnsanın insan tarafından sömürülmesini nasıl kabul etmiyorsak, insanın insan tarafından yönetilmesini de kabul edemeyiz" inancını bir kez daha tekrarlama fırsatı buldu. Bağımsızlığa verdiği o çapraşık anlamı da bir kez daha doğruladı: "Yönetmek için bana el atan her kim olursa olsun, bir gasp ve bir tirandır."[43]

İki Aralık Hükümet Darbesinin Haklı Çıkardığı Toplumsal Devrim (1852) başlıklı Makyavelyan bir broşür yazdı. Bu broşürde iktisadi reform yapacağını umduğu Napoleon ile işbirliğini savundu. Mülkiyet, hükümet ve hiyerarşinin yol açtığı büyük felaketleri anlatarak şöyle diyordu: "Aralığın İkisi devrimci yolda ileriye doğru yürüyüşün bir belirtisidir ve ... Louis Napolyon bu yürüyüşün generalidir."[44] Bu sözler Napolyon'un kişiliğini vahim biçimde yanlış okuduğunu gösteriyordu. Daha sonra Proudhon, önceki düşünce ve eylemlerine ters düşen bu geçici sapmadan pişmanlık duydu.

Proudhon, en önemli eserlerinden biri olan *Ondokuzuncu Yüzyılda Genel Devrim Fikri*'nde (1851) 1848 Devrimi'nin derslerini çıkardı. Burada, toplumun "doğal yasaları" tarafından düzenlenen sürekli ve sürmekte olan bir süreç olarak devrimi coşkuyla savundu. "Bütün inançlarım," diye yazıyordu Proudhon, "şu tanımda içerilmiştir: 'devrim, ahlaki olgular dizisinde, zorunluluklardan kaynaklanan bir egemen adalet edimidir. Sonuç olarak o, kendi kendisini haklı çıkarır ve bir devlet adamının ona karşı çıkması suçtur.'"[45]

42 Hyams, *Proudhon*, s. 93, 173.

43 Proudhon, *The Social Revolution Vindicted by the Coup d'Etat of December Second* (1852), 1936 bsk., s. 177.

44 *Confessions*, 1861 bsk., s. 12, 31.

45 *General Idea of the Revolution*, alıntı, Hyams, *Proudhon*, s. 182.

Proudhon bir kez daha Devlet iktidarı, yönetimsel önyargı ve insan yapısı yasalara karşı saldırıya geçti. Pek az anarşist düşünür böylesine çarpıcı bir çözümleme sunmuştur. Devlet hiçbir şekilde ahlaki olmayan tamamen kurgusal bir varlıktır. Borçları ve süngülerinden başka bir şeyi olmayan bir canavar olarak şeyleşmiştir.

Devlet'in kökenlerini izleyen Proudhon onu ataerkil aile içinde embriyo halinde bulur. Devlet, ilk insanların düzen olarak anladıkları hiyerarşik formdan türer. Bu form, "ilkede otoriteyi, eylemde hükümeti" ifade eder.[46] Rousseau'yu izleyerek, kendi çıkarını gözeten azınlığın, genel faydaya katkıda bulunduğu düşüncesiyle çoğunluğu aldattığını öne sürer. Bu yanılgı insan bilincinin derinliklerine öylesine nüfuz etmiştir ki, en cesur düşünürler bile onu zorunlu bir kötülük olarak görürler.

Onun kusurlarını azaltmanın hiçbir yolu yoktur. Asla insanlara gerçekten danışılamayacağı ve insanlar asla temsil edilemeyecekleri için demokratik hükümet bir çelişkidir. Kendisine oy veren seçmenlerin iradesini ifade edemez ve iki seçim arasında onları yetkisiz bırakır. Proudhon'un bir not defterine yazdığı gibi, temsili hükümet, "hüküm süren kastın kârı ve temsilcilerin çıkarı için iktidarın, temsil edilenlerin çıkarına ters düşecek şekilde sürekli kötüye kullanılması"dır.[47] Bu nedenle genel oy hakkı tam bir lotaryadır, sıradanlığın zaferini ve çoğunluğun tiranlığını sağlar. Proudhon en ünlü tiratlarından birinde şu sonuca varır:

> Yönetilmek, ne hakkı ne kerameti ne de iffeti olan yaratıklar tarafından izlenmek, soruşturulmak, gözetlenmek, yönlendirilmek, yasalara uydurulmak, düzene sokulmak, kapatılmak, telkinlere ve vaazlara maruz kalmak, denetlenmek, yorumlanmak, değerlendirilmek, sansüre uğratılmak ve komuta edilmektir... Yönetilmek, kişinin her hareketinde, her eyleminde ve yaptığı her işlemde, mimlenmesi, kaydedilmesi, nüfus sayımına tabi tutulması, vergilendirilmesi, damgalanması, fiyatlandırılması, değerlendirilmesi, patentinin alınması, yetkilendirilmesi, müsaadeye tabi kılınması, tavsiye edilmesi, ihtar edilmesi, men edilmesi, doğru yola sokulması ve düzeltilmesi anlamına gelir. Hükümet, haraca bağlamak,

46 *General Idea of the Revolution*, alıntı, Guérin, *Ni Dieu ni Maitre*, s. 86.

47 *Carnets*, (1843-1864), X, s. 52.

> terbiye etmek, fidye ödemeye mecbur bırakılmak, sömürülmek, tekelleştirilmek, gasp edilmek, baskı altına alınmak, gizemlileştirilmek, soyulmak anlamına gelir; bütün bunlar kamu yararı ve halkın çıkarları için yapılır. Daha sonra, ilk direniş belirtisi ya da şikâyet sözcüğünde, kişi baskı altına alınır, para cezasına çarptırılır, hor görülür, tedirgin edilir, takip edilir, apar topar alınıp götürülür, dövülür, boğularak idam edilir, hapse atılır, vurulur, makineli tüfekle taranır, yargılanır, hüküm giyer, sürgüne gönderilir, kurban edilir, satılır, ihanete uğratılır ve üstüne üstlük bir de küçük düşürülür, alay edilir, kızdırılır ve onuru kırılır. Hükümet *işte* budur; *onun* adaleti de ahlakı da budur! Ey insanoğlu! Altmış yüzyıldır böyle bir zillete nasıl katlanırsın? [48]

Yasalara gelince, Proudhon tıpkı Rousseau gibi, bizzat rıza göstermedikçe insanların herhangi bir yasaya itaat etmemeleri gerektiğini öne sürerek başlar. Bu durumda, parlamenter demokrasideki yasalar hiçbir meşruluğa sahip olamazlar, çünkü bireyler bu yasaların yapımına doğrudan katılmamışlardır: "Yasa benim katılımım olmaksızın, onay vermememe rağmen, yol açtığı zarar yüzünden acı çekmeme rağmen yapılmıştır."[49] Ne var ki Rousseau'nun aksine Proudhon, özgürlüğün kişinin kendisine dayattığı yasalara itaat etme yeteneği olarak tanımlanmasını reddeder. Bir yasama gücü gerekiyorsa, der Proudhon ikna edici bir tavırla, kendi kendimin yasa koyucusu olmalıyım; ve eğer böyleysem, kendim için yasa yapmama gerek yoktur.

Proudhon'a göre bütün yasalar kaçınılmaz biçimde zorlayıcıdır ve bireyin seçimini ve eylemini kısıtlar; yasalar "yurttaşların, içkin, devredilemez, aktarılamaz otoritesinin yerine ... dışsal otorite"yi geçirir.[50] Aslında Proudhon özel ilişkilerinde şu sözleri söyleyecek kadar ileri gider: "Özgür insanlar söz konusu olduğunda, her türlü örgüt, özgürlüğün baskı altına alınmasıyla eşanlamlıdır."[51] Ayrıca yasa ve erdemin birbiriyle bağlantılı olduğu ve adil kişinin yasalara uyan kişi olduğu şeklindeki genel görüşü de reddeder. İnsan yapısı yasalar ile genel ahlaki kurallar arasında açık bir ayrım yapar ve ikincisinin gönüllü olarak benimsendiğini kabul ederken, birincisini mahkûm eder. *İtiraflar*'ın da yazdığı gibi, "her insanın asıl yargıcı kendi vicdanıdır. Bu, mahkemeler ve yasalardan oluşan sistemin yerine bir kişisel yükümlülükler ve sözleşmeler sisteminin geçirilmesini, başka deyişle hukuk kurumlarının kapatılmasını gerektiren bir olgudur."[52]

48 *General Idea of the Revolution*, alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 15-16.
49 *Age*, Guerin, *Ni Dieu ni Maitre* içinde , s. 96-7.
50 *General Idea of the Revolution*, 1923 bsk., s. 374, 378.
51 *Correspondence*, Paris, 1875, IV, s. 149.

Proudhon, "yasa ve düzen" genellikle birbirine eşitlense de, düzeni sağlamak için hükümete gerek olmadığı sonucuna varır. Her şeyden önce, bu ikisi arasında hiçbir bağlantı yoktur, çünkü "Düzen bir cins, hükümet (ise) bir türdür."[53] İkincisi, siyasal yönetim toplumsal çatışmayı denetim altına alamadığı için bu ikisi arasında nedensel bir bağlantı yoktur. Bütün bunlardan, hükümet ve yasanın gereksiz olduğu ve ortadan kaldırılması gerektiği sonucu çıkar. Böylece Proudhon anarşist inançlarının bir özeti olarak görülebilecek bir pasajda şöyle der:

> Aklın egemenliğinin vahyin egemenliğinin yerine geçirilmesi; sözleşme nosyonunun zorlama nosyonunu izlemesi, iktisadi eleştirinin, siyasal kurumların artık endüstriyel organizma içinde özümlenmesi gerektiğini ortaya koyması: Hiç çekinmeden şu sonuca varabiliriz ki, devrimci formül artık doğrudan hükümet ya da herhangi bir türde hükümet olamaz; artık hiçbir hükümet olmamalıdır.[54]

Proudhon yasaların yerine özgür sözleşmeyi ve gönüllü onayı geçirmek gerektiğini açıkça ifade eder. Bunları otoritenin inkârı olarak görmektedir. Bu sözleşme, bölüşümde adaleti ya da ihtiyaca göre bölüşümü değil, komütatif (belirli bir sıra ya da düzene bağlı olmayan, çn.) adaleti, yani karşılıklı mübadeleyi temel alacaktı. Tarafların karşılıklı yükümlülük üstlenecekleri, eşit değerde malların karşılıklı mübadelesini garanti edecekleri sözleşmeler yapılacaktı. Dışsal bir otoriteye tabi olunmayacak, sözleşmeye katılan taraflara, "kişisel olarak karşılıklı hizmet vaadi"nden kaynaklananlar dışında hiçbir yükümlülük dayatılmayacaktı.[55] Bu görüş Proudhon'un olgun anarşizminin temeli haline gelecekti.

Proudhon 1852'de hapishaneden çıktı, ancak III. Napolyon

52 *Confessions*, 1929 bsk., s. 236.
53 *General Idea of the Revolution*, 1923 bsk., s. 116.
54 *Age*, alıntı, Guérin, *Ni Dieu ni Maitre*, s. 91.
55 *General Idea of the Revolution*, *SW*, s. 97.

yönetiminin yarattığı baskı ortamı sosyalistlerin kendi fikirlerini yayımlamalarını neredeyse imkânsız hale getirmişti. Bu üretken ve zapt edilemeyen yazar, yakın bir dostuna biraz duraksayarak da olsa şu itirafta bulundu: "Bir yazar olarak kariyerim sona ermiş görünüyor. Paris'te bana ait bir şeyi yayımlamaya ya da satmaya cesaret edebilecek ne bir matbaacı ne de bir kitapçı var. Öyle görünüyor ki, benim en büyük düşmanı olduğuma gerçekten inanan toplum tarafından aforoz edildim. *Terra et qua interdictus sum!*"[56]

Ama henüz tükenmiş olmaktan çok uzaktı. Dört yıl sonra Katolik bir broşür yazarından esinlenerek, etik konusunda en büyük eseri olan *Devrimde ve Kilisede Adalet*'i (1858) yazdı. Bu kitapta, bütün erken eserlerinde üstü kapalı biçimde ifade edilen etik ilkeleri sergiledi ve insan doğasına ilişkin görüşlerini açıklığa kavuşturdu.

İnsan Doğası

Godwin gibi, insanların potansiyel olarak akılcı, ilerici ve adil olduklarına inansa da Proudhon farklı bir konumdan hareket eder. Başlangıçta, insan doğasının sürekli ve değiştirilemez olduğuna inanıyordu. Doğamızın ilk özelliği, birey olmamızdır; toplum bireyden sonra gelir. Yalıtılmış birey sadece bir soyutlamadır; o, "kolektif varoluşun bütünleyici bir parçası"dır.[57] Toplum onu oluşturan bireyler kadar gerçektir. Bu nedenle kolektif ya da grup bütün varoluşun temel koşuludur ve toplum, tıpkı birey gibi, "kendine ait bir güç, irade ve bilince" sahiptir.[58] Böylece Proudhon, Godwin ve Stirner'in atomcu yaklaşımlarını aştı ve bir grup içindeki bireylerin, o grubu oluşturan bireysel güç ve zekâ toplamının üzerinde ve ötesinde "kolektif bir güç" ve "kolektif bir akıl" oluşturduklarını öne sürdü. Aileyi, toplumun en önemli toplumsallaştırıcı öğesi, ahlaki duygularımızın ve toplumsal yeteneklerimizin kaynağı olarak gördü.

Ne var ki toplumsal varlığımız saldırgan olmamızı engellemez. Çatışmalara ve savaşa yol açan, kavgacılığımızdır. Proudhon'a göre insan doğuştan özgür ve bencildir. Aşk ve dostluk uğruna kendisini feda edebilir, ama kural olarak, bencilce kendi haz ve çıkarının peşinden gider.[59] Bu nedenle, kendi haline bırakılırsa, ister istemez başkaları üzerinde iktidar kurmaya çalışacaktır.

56 Proudhon'dan Bergmann'a, Mart 1854, alıntı, Hyams, *Proudhon*, s. 210.
57 Justice, *op. cit*, *SW*, s. 249.
58 *Age*, s. 233.

Proudhon ilkel insanların çatışmadan kaçınmak için kendilerine bir lider aradıklarını ve bir toplumsal hiyerarşi yarattıklarını öne sürer. Bu da, zayıfın güçlü tarafından sömürülmesine yol açtı. Toplumsal çatışmayı kısıtlamak için önce din kullanıldı, ancak tek başına yetersiz kaldığı görülen din, hükümetin baskıcı gücüyle desteklendi. Ancak çatışmaya bulunan zorlayıcı hükümet çaresi, sonunda bizatihi bir çatışma nedeni haline geldi: "Hükümet, vahşilere karşı toplumu savunduğu zaman ilericiydi. Artık vahşiler yok: Sadece hükümetin vahşi muamelesi yaptığı işçiler var."[60]

Ne var ki potansiyel akılcılığımız sayesinde ilk bakışta çıkışsız görülen bu durumdan kurtulmak mümkündür. Proudhon'un *İtiraflar*'ında yazdığı gibi, "bireyde olduğu kadar toplumda da akıl ve düşünce daima içgüdü ve kendiliğindenliğe galip gelir. Bu, türümüzün karakteristik özelliğidir ve neden ilerleyebildiğimizi açıklar. Böylece içimizdeki Doğa gerilerken, Aklın öne çıktığı görülür."[61] İnsan mantık gücünü geliştirdikçe ve ahlaken olgunlaştıkça, dine ve siyasal otoriteye karşı isyan etme yeteneği kazanır ve hükümet ile yasaların getirdiği yapay kısıtlamaların ortadan kalkabileceği bir evreye ulaşır. Özgürlüğe ulaşmak artık mümkündür.

Etik

Proudhon'un etiki hem Kilisenin hem de Devlet'in yaptırımını reddediyordu. Kuşkusuz çocukluk Katolisizmini terk etmiş ve "Tanrı kötülüktür" sonucuna varmıştı. Bu ifade Tanrının varlığını ve onun ahlaki niteliğini varsayıyor olsa da, Proudhon aslında inançlı bir ateist idi. İnsanın ilerlemek için ilahi bir şeye yaslanması gerekmez."İleriye doğru attığımız her adım Tanrıyı yok ettiğimiz bir başka zaferi ifade eder."[62] Ancak Proudhon, Stirner gibi, ahlaki değerlerin sadece insanlar tarafından yaratıldığı so-

59 *Justice*, 1930-5 bsk., I, s. 306.
60 *Carnets*, VII, s. 219.
61 *Confessions*, SW, s. 243.
62 *Economic Contradictions*, SW, s. 221.

nucuna varmadı. Adaletin dünyada içkin ve insan bilincinin doğasında var olduğu fikrini kararlılıkla savunmaya devam etti. Bu durumda yeni bir dünya yaratma girişimlerimizde kesin bir rehbere ve nihai bir standarda güvenebiliriz.

Ahlaklı olmamızı sağlayan, toplumsal varlığımızdır.

> İnsan kolektif varoluşun bütünleyici bir parçasıdır ve aslında bizler hem kendi saygınlığımızın hem de başkalarının saygınlığının farkındayız. Nitekim insan kendi içinde bireyi aşan bir ahlaki yasanın ilkelerini taşır ... Bunlar insanın özünü ve bizatihi toplumun özünü oluştururlar.[63]

Tıpkı Kant gibi, Proudhon'da da dünya ve insana özgü iyilik savunusunun temeli *a priori* sezgiye dayanır: "Öyle şeyler vardır ki, haklarında açık bir fikre sahip olmasam bile, onları *a priori* olarak iyi ve övgüye değer bulurum."[64] Evrenin adalet yasaları üzerine kurulduğu ve adaletin evrenin yasalarıyla uyum içinde örgütlendiği önermeleri, "insan ruhunda sadece fikirler ve kavramlar olarak değil, duygular ve sezgiler olarak da" ifade edilir.[65] Ayrıca Proudhon bir deontolojist idi, çünkü esas değerlerin bir amacın araçları değil, kendi başına amaçlar olduğuna inanıyordu.

Tıpkı Godwin gibi, o da her bireyin doğru ve yanlışı anlama gücüne sahip olduğunu ve "hem kendisi hem de başkaları için bir otorite olarak eyleme yetkisine sahip kılındığı"nı öne sürüyordu. Ancak her kişi özel yargılarda bulunma hakkına sahipken, sadece tek bir temel iyilik vardı: Adalet. Proudhon büyük harfle yazdığı bu ilkeye uzun ve coşkulu bölümler ayırdı; aslında, Hıristiyan Tanrıyı cesurca yıkarken, onu Adalet kılığında yeniden oluşturur: "Adalet en yüce Tanrıdır" der bizlere, "o yaşayan Tanrıdır."[66]

Proudhon'un sözleriyle bir *idée princesse* (ana fikir) olan adalet asla açık biçimde tanımlanmaz. Genellikle eşitlikle birlikte anılır, ancak saygıya da yakın olduğu görülür. Proudhon onu şu sözlerle tanımlamaya çalışır: "hangi koşullarda olursa olsun

63 *Justice*, *SW*, s. 249.
64 *Justice*, 1858 bsk., III, s. 340.
65 *Age*, IV, s. 433.
66 *Justice*, 1868 bsk., I, 326, 43.

ve yapacağımız tanımın bize getireceği risk her ne olursa olsun, insan onuruna duyulan saygı, bu saygının kendiliğinden hissedilmesi ve karşılıklı olarak garanti edilmesi."[67] Gene de yaptığı tanım yeterince açık değildir. Pratikte Proudhon'un, başkalarından saygı görmek istiyorsak onlara saygı göstermemiz gerektiğini söylemek istediği görülür. Bu da Hıristiyanlığın altın kuralından pek farklı olmayan bir ilkedir. Toplumsal ve iktisadi alanda bu ilke, bütün insanların, oluşturdukları değer kadar almaları gerektiğini gösterir.

Proudhon için adalet, başkalarına ahlaki varlıklar olarak saygı gösterme, onların onurunu ve özgürlüğünü savunma görevini gerektirir. Bu yaklaşım, kendiliğinden bir iyilik anlayışından değil, hak olanın akılcı biçimde hesaplanmasından kaynaklanır. Özgecilik, "yararlı ve geliştirmeye değer, ancak saygı ve onur sağlamaktan uzak, onlarla kesinlikle bağdaşmaz bir içgüdüsel duygu"dur.[68] Ancak bu konum Proudhon'u temel bir etik sorunla yüz yüze bırakır.

Öyle görünür ki, bir yanda ben kendi eylemlerimin yegâne yargıcıyım ve başkaları benim seçme ve uygun gördüğüm şekilde eyleme hakkıma saygı göstermek durumundadırlar. Öte yanda, başkaları ahlaki biçimde davranmamı sağlamakla görevlidirler. Toplum, "benim bireyselliğime yabancı olan kendi işlevlerine, bize bildirdiği kendi fikirlerine, hiçbir şekilde bizimkine benzemeyen kendi yargılarına, bizim içgüdülerimize taban tabana zıt olan kendi iradesine" sahiptir.[69] Bundan, kendi kişisel ahlakımızla toplumun ahlaki kanaatleri arasında kaçınılmaz bir çatışma olacağı sonucu çıkar. Proudhon kendi etikinde bu temel belirsizliği çözmeyi başaramaz. Zaman zaman hoşgörüyü över, ama gene de şunları yazmaktan geri kalmaz: "Uyum adildir ve sapkınlık ayıptır."[70] Bu ahlaki ve kültürel görelilik onu, bir toplumda, genel kabul görmesi halinde kölelik gibi uygulamaları savunmaya götürür.

Proudhon'un teorik kafa karışıklığı *Devrim ve Kilisede Adalet*'in sonunda öne çıkar. Burada toplumsal baskı ya da kamuo-

67 *Age*, I, s. 225 Ritter, Proudhon, s. 68, adaleti saygı olarak tanımlar; Gray ise (*The Socialist Tradition*, s. 235 ve Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*, Routledge & Kegan Paul, 1956, s. 208) onu eşitlikle bir görür.
68 *Justice*, 1858 bsk., I, s. 416.
69 *Philosophy of Progress* (1853), 1946 bsk., s. 66-7.
70 Alıntı, Ritter, *Proudhon*, s. 63-4.

yundan, erdemin zaferini sağlayan araç olarak söz eder: "Toplum bütün üyelerinin ahlak duygusunu geliştirecek güçlü bir kolektif vicdanî uyaran" kullanmalıdır. Dışarıdan baskı yapan Tanrının, hükümdarların ya da bilimcilerin aksine, toplumsal baskının ancak bireyin içinde, "kendi kendisine verdiği bir tür gizli emir" gibi içselleşmesi halinde işlevli olabileceğini öne sürerek, hatayı azaltmaya çalışır.[71] Ancak bu yaklaşım Proudhon'un teorisinin geri kalan kısmıyla mantıksal bir bağlantı taşımaz. Üstelik yanlıştır, çünkü doğası gereği her türlü toplumsal baskı bireye saygısız olmak durumundadır.

Proudhon yayımlanmamış bir metin olan *Siyasal İktisat Üzerine Tez*'de (1849-55) kamuoyunu zorlayacak gizli bir önlemler grubu üzerinde düşünerek durumu daha da içinden çıkılamaz hale getirir. Bu püriten elit, toplumun bekası için insanların bireysel vicdanı toplumsal vicdanla özdeşlemeyi öğrenmelerini sağlayacaktır. Önlemler, kötü ruhlu olanların idamının yanı sıra, ihanet ve zinanın cezalandırılmasını kapsayacaktı. Proudhon burada en düşük noktaya ulaştı. Nihayet adalet konusunda yayımlanan eserinde, bu adalet türünden, ahlaki değil daha çok pratik nedenlerle de olsa vazgeçti. Bu görevi yerine getirecek kadar temiz insanlar bulmak çok zor olacak ve bulunacak insanların yönetimi kolayca terör ve ahlaksızlığın hâkimiyetine dönüşebilecekti. Sonuç olarak Proudhon, kendi etik anlayışında özel kanaat ile kamuoyu ve ahlaki özerklik ile görenek arasındaki gerilimi başarılı biçimde çözmeyi asla başaramadı.

Devrim ve Kilisede Adalet'te Kilise ve Devlet'e yönelik açık saldırı yazara karşı bir kez daha dava açılmasına neden oldu. Proudhon üç yıl hapis cezasına mahkûm edildi, ancak bu kez takdir yetkisi sanığın lehine işledi. Proudhon Belçika'ya sürüldü ve 1860 affında cezası kaldırıldı. Ancak iki yıl sonra, ulusçuluk üzerine yazdığı eleştirel bir makalenin yörede kendisine karşı düşmanca duygular uyandırması üzerine Fransa'ya döndü.

Belçika'da bulunduğu sırada Proudhon, Tolstoy'u derinden etkileyen *Savaş ve Barış*'ı yazdı. Bu eser Proudhon'un zihninin paradoksal doğasına tanıklık eder. İlk bakışta, zor kullanma hakkının bir gerekçesi olarak gördüğü ölçüde savaşı yüceltir. Bu kısmen, mücadeleyi övmesine yol açan kavgacı mizacından ötürüydü. "Eylemek savaşmaktır" diyordu.[72] Ancak Proudhon savaşın varlığımızın derinliklerine kök saldığına da inanıyordu: "Savaş tanrısaldır, yani başlangıçtan beri var olmuştur, insanların ve toplumun hayatı ve üretim faaliyeti için esastır. İnsan bilincinin derinliklerine yerleşmiştir ve savaş düşüncesi bütün insan ilişkilerini kapsar."[73] Savaş, "tarihimizin, hayatımızın ve bütün varlığımızın temeli"nden başka bir şey değildir. Savaşlar olmasaydı insanlar "sürekli siesta" halinde olurlardı.[74] Aslında Prodhon savaşı, büyük bir düzleyici olduğu ve zayıfı tasfiye ettiği için ideal bir adalet vahyi gibi sunacak kadar ileri gider. İnsanlık var olduğu sürece savaşlar da olacaktır.

Proudhon zaman zaman insanlar arasındaki çatışmalara psikolojik açıklama getirir ve "hemen uyanan arzularımız bizi savaşa iter" der.[75] Bazen de iktisadi bir açıklama yapar ve savaşın başlıca nedeninin yoksulluk olduğunu öne sürer. Ama aynı zamanda savaşı, mantıksal bakımdan "soyut bir diyalektik formülü" olarak tanımlar.[76] Son çözümlemede Proudhon, Marx gibi bir iktisadi belirlenimci değildir, çünkü yoksulluğun aslında psikolojik bir olgu olduğunu öne sürer ve saldırganlığı insan doğasının değişmez bir özelliği olarak görür.

Ne var ki buradan, Hobbesçu herkesin herkese karşı savaşı kâbusunu sonsuza dek mahkûm etmemiz gerektiği sonucu çıkmaz. Proudhon'a göre savaş barışa ulaştığı zaman insani gelişimin zamanı gelmiş demektir. Akıl bir kez daha çıkışsızlığı ortadan aldırır. Tarihin gidişatı içinde baskıcı kurumlar evreler halinde vicdanı ve aklı eğitme görevini yerine getirirler, öyle ki, kavgacı dürtüler barışçı dürtülere dönüşebilir. Proudhon, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında bu evreye varıldığını ve "yersiz kuşkular"a kapılmadıkça hiç kimsenin bir saldırı savaşı başlatamayacağını hissediyordu. Ancak bunun teslimi bile işin doğasına aykırıydı: "İnsanlara barışın o yumuşak erdemlerini ve zevklerini vaaz etmemi Tanrı men eder" diye haykırıyordu Proudhon.[77] Milton'un Şeytanı gibi, Proudhon'un da en iyi retoriğini barışa değil savaşa ayırdığı görülür.

71 *Justice*, 1858 bsk., IV, 368; I, s. 325. Bu çelişkiye dair ilginç bir tartışma için Bkz. Ritter, *Proudhon*, s. 83.

72 *War and Peace* (1861), SW, s. 204.
73 *Age*, s. 23.
74 *Age*, s. 207.
75 *War and Peace*, 1927 bsk., s. 121.
76 *Age*, s. 347.
77 *War and Peace*, SW, s. 210.

Son yıllarında Proudhon her zamanki kadar faal biçimde yazmaktadır. Dostu Gustave Courbet'ten esinlenerek *Sanat İlkesi Üzerine* (1861) adlı bir kitap yazdı. Burada, sanatın toplumsal görevinin "geliştirmek, yardımcı olmak ve korumak" olduğunu öne sürdü. Sanatçıyı doğru gözlemlerden hareketle eser vermeye çağırarak gerçekçi bir sanat teorisi geliştirdi. Godwin'in doğruluk tanımını ve *Caleb Williams* adlı romanının özgün başlığını hatırlatan sözlerle, "şeyleri gerçekte oldukları gibi" görmemiz gerektiğini, sanatçının görevinin de bizi "gerçekte olduğumuz gibi" resmetmek olduğunu ilan eder.[78] Yirminci yüzyılın başlarında, anarşizmin Dadaist ve Gerçeküstücü hareketlerin avangard sanatçılarını çok daha güçlü biçimde etkilediği bir sırada, bu doktrinin Sovyet sosyalist gerçekçilik nosyonunun temeli haline gelmesi ironiktir.

Siyaset

Toplumsal örgütlenme konusundaki görüşlerini açıklığa kavuşturmak isteyen Proudhon *Federal İlke*'yi (1863) yazdı. Burada, "özgürlüğü temel alan hükümet, her insanın kendi hükümeti, yani anarşi ya da özyönetimdir" görüşünü tekrarlar. Buna federalizm ve merkeziyetsizlik ilkeleriyle ulaşılacaktır. Federalizm konusundaki görüşleri anarşist teoriye en önemli katkılarından biridir ve özellikle günümüzde, imparatorluklar parçalandıkça ve uluslar yeni ittifaklar kurmak zorunda kaldıkça doğrulanmıştır. Proudhon, iktidarın daha fazla güç biriktirme eğilimine karşı direnmek için toplumun özerk bölgelerden oluşan bir federasyon halinde bölünmesini önerdi. Bu bölgeler arasında özel bir anlaşma olarak yapılacak bir sözleşme daha sonra tartışılabilir, kabul edilebilir ve tarafların iradelerine uygun biçimde düzeltilebilirdi. Aslında sözcüğün Latince kökünü benimseyen Proudhon, federasyona "siyasal sözleşme" demektedir.[79]

Komün toplumun temel birimini oluşturacaktı. Bu birimde, mülk sahibi ve bağımsız işçilerden oluşan karşılıkçı birlikler kendi emek ürünlerini mübadele edecek ve ilişkilerini ikili ve eşit mübadeleye dayanan serbest sözleşmeler aracılığıyla örgütleyeceklerdi. Proudhon küçük endüstriyel birliklerin yanı sıra büyük endüstriyel birliklerin de mümkün olabileceğini kabul eder, ancak aile her durumda tarımsal üretimin temelini oluşturacaktır.

78 *On the Principle of Art* (1861), SW, s. 215-6.

79 *The Federal Principle* (1863), SW, s. 103, 106.

Ne var ki toplumun gene de tepeden tırnağa düzenlenmesi gerekiyordu. Federasyon içindeki en büyük birimlere pek az, en küçük birimlere ise yetkilerin çoğu verilecekti. Üst kademeler alt kademelere bağlı olacaktı. Toplumun her birimi egemen olacak ve federasyondan ayrılma hakkına sahip bulunacaktı. Delegeler, federal görevlilerin geri çağrılabildiği ve bizzat federal otoritenin de belirli görevleri yerine getirdikçe geri çekilebileceği federal meclise gönderileceklerdi.

Proudhon, böyle bir federal sistemin hiyerarşinin ya da merkezi yönetim ve hükümetin tam tersi olduğunu öne sürdü. Bununla birlikte, anlaşmazlıkları çözümlemek için tarafların bağımsız bir hakemin otoritesine tabi olması gerektiği açıktır. Siyasal sözleşme bağlayıcı olduğu için yurttaş sözleşmeye konu olan özel hedefe ulaşmak, yani sözleşmeye uyulmasını sağlamak için özgürlükten bir ölçüde vazgeçmelidir. Proudhon bu türden bir otoritenin bir hükümet anlamını taşıdığını reddederek, bu otoritenin sadece sözleşmeye katılan taraflara arabulucuk edeceğini öne sürse de, bu yapının bir hükümete dönüşmeyeceğine inanmak zordur. Ayrıca Proudhon, federal sözleşme şartlarının yorumlanması ve uygulanması konusunu tartışırken, çoğunluğun azınlığı itaate zorlama hakkına sahip olduğunu öne sürer ve böylece federasyondan ayrılma hakkını önemli ölçüde kısıtlar. Proudhon'un tasarısında otorite bir kez daha o çirkin başını kaldırır ve her bir üyenin özerkliğini ciddi biçimde ihlal eder. Otorite ve özgürlüğün birbirini gerektirdiğini öne süren Proudhon, sözleşmelere uyulmasını sağlayacak asgari bir Devlet'i savunduğu için anarşizmin sınırlarından liberalizme geçer. Federal otoritenin yaptırım tehdidi yurttaşlar arasındaki o güvenli yükümlülük bağlarını da muhtemelen zayıflatacaktır.

Proudhon yaşlandıkça, özellikle mülkiyet ve hükümet konularında giderek artan tutuculuk belirtileri göstermeye başladı. Hâlâ işçinin emeğinin karşılığını aldığı adil bir mülkiyet dağılımı istiyordu. 1863 ile 1864 arasında yazdığı *Mülkiyet Teorisi* başlıklı bir eserde özel mülkiyetin kendisine değil, ondan kaynaklanabilecek bütün kötülüklere karşı olduğunu söyleyerek daha erken bir dönemde savunduğu tutumu açıklığa kavuşturdu.[80] Bu kez

80 Bkz. *Theory of Property* (1863-4), s. 17.

mülkiyeti kurumların en kutsalı olan aileyle özdeşledi ve miras hakkını savundu. Hatta "sahip olma" anlamında mülkiyetten çok, mutlak ve devredilemez anlamda özel mülkiyeti tercih etti, çünkü onun Devlet'i dengeleyebilecek yegâne güç olduğunu düşünüyordu. Hayatının büyük bir bölümünde mülkiyetin kötülüklerine karşı savaştıktan sonra mülkiyetin kendi doğasında en değerli nitelikleri barındırdığı sonucuna vardı. En önemlisi, o, "liberal, federalist, merkeziyetsiz, cumhuriyetçi, eşitlikçi, ilerici ve adil" idi.[81] Bir zamanlar cesaretle "Mülkiyet Hırsızlıktır" diyen adam, karmaşık hayatının en büyük ironisini yaratarak, özel mülkiyeti Devlet tiranlığının karşısındaki en büyük kale burcu olarak görmeye başladı.

Proudhon otorite ve hükümet hakkında daha sonra bazı görüşler geliştirdi. Uzun süre bu ikisinin insan onuru ve özgürlüğüyle bağdaşmaz olduğunu düşünmüştü. 1853' te, 1840'taki siyasal inancını tekrarladı: "Ben bir anarşistim ve bu sözcükle otorite ilkesinin inkârını -ya da daha doğrusu- yetersizliğini ilan ediyorum."[82] Ancak on yıl sonra, toplumun en yüksek formu olarak, "düzen ve anarşi birliği"nden çok "anarşi hükümeti"nden söz etmeye başladı:

> ANARŞİ'den ya da liberal rejimin bir örneği olarak her insanın bizzat yönetmesinden -ya da İngilizce denildiği gibi, *özyönetim*- söz ettim. "Anarşist hükümet" ifadesi terim olarak çelişkili olduğu için bu sistemin imkânsız, fikrin ise saçma olduğu görülür. Ne var ki eleştiriye muhtaç olan sadece dildir.[83]

Burada sadece linguistik değil, aynı zamanda kavramsal bir sorun vardı. Proudhon artık, otoriteyle bağdaşmaz olmayan özgürlüğün, "onunla pazarlık eden, onu sınırlayan ve ona göz yuman bir Otorite'yi gerektirdiği"ni savunmaktadır.[84] Otorite ve özgürlük gibi, örgütlü toplumun bütün formlarını belirleyen iki karşıt ilke, çözülemeyeceği ya da ortadan kaldırılamayacağı için, sorun ikisi arasında bir uzlaşma sağlamaktır. Yeni formül, "*otoriteyi özgürlüklerle, özgürlüğü de otoriteyle dengelemek*"tir. Artık ikincisini gerçekleştirmek için birincisini yok etmek söz konusu değildir.[85]

81 *Age*, s. 208.
82 *Philosophy of Progress* (1853), SW, s. 90.
83 *Federation*, SW, s. 91.
84 *Age*, 1959 bsk., s. 271-2.

Aslında Proudhon sonunda bir asgari hükümet formuna ihtiyaç olduğunu kabul eder. Onun federal ve karşılıkçı toplumunda merkezi hükümet sadece bir tarafsız hakem ve uygulayıcı değil, aynı zamanda bir harekete geçiricidir. Siyasetin icrasını yerel yetkililere bırakırken, "Özgür bir toplumda Devlet'in ya da Hükümet'in rolü, esas olarak yasama, harekete geçirme, yaratma, başlatma ve kurma görevidir," der. Devletin işlevleri, sönümlenmek bir yana, "başlıca harekete geçirici ve yönlendirici olarak asla sona ermez."[86]

Ancak Proudhon yayınlanmış eserinde geçiş dönemi içinde hükümet ve otorite ihtiyacını artık kabul etse de, özel olarak, merkezileşmiş siyasal otoritenin ortadan kalkacağını, federal kurumlarla ve komünü temel alan bir hayat örüntüsüyle yer değiştireceğini düşünüyordu. Bireysel ve kolektif çıkarlar özdeşlendiğinde ve bütün kısıtlamalar ortadan kalktığında nihayet "tam bir özgürlük ya da anarşi" durumuna ulaşacağız. Bu durumda "Toplumun yasaları evrensel kendiliğindenliğe uygun biçimde işleyecek ve bunların düzenlenmesi ya da denetlenmesi gerekmeyecek."[87]

Proudhon, federalizm ilkesinde ulusal sınırları aşacak bir yol gördü ve Avrupa'nın sonunda bir federasyonlar konfederasyonu olacağını umdu. Ancak kendi ulusçuluğu gittikçe dar ve zenofobik hale geldi. Kendi yurtseverliğinin dışlayıcı olmadığını iddia etmekten hoşlanırdı: Kendi ülkesine olan bağlılığını asla insan haklarının önüne geçirmeyecekti. Seçmek zorunda kalırsa, ülkesini adalete feda etmeye hazır olacaktı. Bununla birlikte, federal bir cumhuriyetin bütün işlemlerde daima kendi yurttaşlarına yabancılar karşısında öncelik vermesi gerektiğini savundu.

Ayrıca Proudhon, "kutsal Gaul toprağı"na düşman ya da yabancı olan her şeye sistematik biçimde karşı çıkarak, kendi ülkesinin kaderine neredeyse dindarca bir inancı ifade etmeye başladı. Fransa'nın kendi "özgün doğası"na dönüşünü, bütün yabancı inanç ve kurumlardan arındığını görmek istiyordu: "Irkımız çok uzun süre Greklerin, Romalıların, Barbarların, Yahudilerin ve

85 *Age*, SW, s. 102. karşılaştırınız, s. 104.
86 *Age*, s. 108, 110.
87 *Mektup*, 20 Ağustos 1864, SW, s. 92.

İngilizlerin etkisine maruz kalmıştır."[88] Proudhon için Fransa, Devrimci Düşünce'nin nihai ifadesi haline geldi ve dış olayları esas olarak Fransa'nın çıkarları açısından değerlendirdi.

Sonuç olarak, Polonya ve Macaristan'daki ulusçu hareketlere karşı çıktı. *İtalya'da Federasyon ve Birlik* (1862) başlıklı çalışmasında "Jakoben Mazzini"nin merkezileşmiş bir ulus yaratma girişimini de eleştirdi, çünkü birleşmiş ve güçlenmiş bir İtalya'nın Fransa'nın büyük bir Katolik güç olarak oynadığı rolü tehdit etmesinden korkuyordu. Bu yaklaşım onu Napolyon'un Garibaldi ve Sardunya Kralı'na karşı Papa'ya verdiği desteği savunmaya yöneltti. Bu tutum, ulusçu Fransız yazarlarının yüzyılın başlarında Proudhon'dan esinlenmelerini açıklar.

Bu görüşler Proudhon için geçici bir sapma olarak görülemez. Düşüncesinde başından beri gerici yönler vardır. Bu en açık biçimde eşitlik doktrininde görülür.

Proudhon'un adalet tanımı eşitlik ilkesiyle öylesine yakından bağlantılıydı ki, onun sözlüğünde bunlar neredeyse birbirinin yerine kullanılabilen terimler haline geldi. Eşitliğin bir doğa yasası olduğunu ısrarla belirtti: İnsanlar eşit doğarlar ve toplum beceri ve bilgide eşitliğe yönelir. O halde mevcut eşitsizlikler sadece toplumsal âdetlerin ve eğitimin sonucudur. Hiyerarşinin en güçlü baskı araçlarından biri olduğuna inandı ve Rousseau'nun zengin, güçlü ve prestijli olanlara itaat edilmesine karşı verdiği savaşı kaldığı yerden sürdürdü. Hiyerarşi sadece sömürüyle sonuçlanmıyor, itaat de "özel imkânları, ayrıcalıkları, muafiyetleri, iltimasları, istisnaları ve her türlü adalet ihlalini" doğuruyordu.[89] Proudhon bu noktadan hareketle eşitliğin özgürlük için zorunlu bir koşul olduğu sonucuna vardı.

Proudhon, 1789 Devrimi'nin siyasal arenada Eşitlik ve Özgürlük ilkelerini ilan ettiğine inanıyordu; sonraki yüzyılın ortalarında bu ilkeleri iktisadi alana yayma vakti gelmişti. Eşitlik ilkesine güçlü bağlılığı, onu karşılıkçılık tasarısında eşdeğer mal ve hizmetlerin *eşit mübadelesini*, bölüşümcü değil *komütatif* adaleti temel almaya yöneltti. Aslında, Louis Blanc ve Etienne Cabet'nin savundukları sosyalist bölüşümcü adalet ilkesine, eşitsizliği bir ölçüde sürdürdüğü için karşı çıktı.

Ancak bütün bu soylu duygulara rağmen Proudhon'un eşitlik doktrininde başından itibaren göze çarpan bir boşluk vardı. Fransız Devrimi'nin avukatları gibi, Proudhon da, bu ilkeyi sadece Avrupalı erkeklere uyguladı. Kendi karısına yönelik tutumunda da tanık olunabileceği gibi, Proudhon hem zekâ hem de erdem bakımından kadınların erkeklerden aşağı olduklarını düşünüyordu. Erkeğin üstünlüğü konusunda bu kadar kararlı tutum alan pek az erkek vardır: "Eksiksiz varlık erkektir. Kadın erkeğin küçültülmüş halidir."[90] Devamla, kadının erkek ile hayvanlar âleminin geri kalanı arasında bir ara evre olduğunu ilan etti. Erkeği yapıcı, kadını ise kullanıcı olarak idealleştirdi; birincisinin düşünen bir beyni varken, ikincisi sadece duygulu bir kalbe sahipti. Proudhon sonunda kadınların erkeklerden toplam 27'ye 8 oranında daha aşağı olduğunu hesapladı.

Kadına yakışan yer evi, ona yakışan rol ise bir yeniden üretim aracı olmaktı. Doğum kontrol yöntemleri uygulamaya hakkı yoktu. Evlilikte doğum kontrolü için "sadece kendini mahrum etme yöntemi uygulanabilir"di.[91] Evlilik, çözülmesi mümkün olmayan bir bağ olmalıydı; erkeğin "gücü" ile kadının "zarafeti"nin birleşmesiydi. Bu birleşmede erkek, "emek, bilgi ve haklar" bakımından üstündü.[92] Otoritenin aile içinde doğduğunu ve ailenin Devlet'in embriyosu olduğunu kabul eden Proudhon, aile içindeki "doğal" patriyarşi kurumunu korumanın gerekli olduğu konusunda son derece kararlıydı. Onun şemasında otorite, erkeğin tartışmasız efendi, karısının ise bağımlı bir ev kadını olmaya devam ettiği ev hayatı dışında, toplumun bütün kesimlerinde yasaklanmaktadır. Proudhon ölümünden hemen önce *Pornokrasi ya da Modern Zamanların Kadınları* (1875) başlıklı üçüncü bir kitap yazdı. Burada, entelektüel ve cinsel özgürlük isteyen Saint-Simoncu feministlere şiddetle saldırır. Kendisini gururla, "bir kadın gömleklerimizi onarabiliyor ve yemeğimizi pişirebiliyorsa, yeterince bilgili demektir" düşüncesindeki erkekler arasında sayarak en kaba gericilerle aynı safta yer almak, anarşizmin babası denilen kişi için sonsuza dek sürecek bir utançtır.[93]

Proudhon'un kamu hayatında kadınlara yer olmadığını düşünmesi bu durumda şaşırtıcı değildir. "Toplum yasa önünde eşitliklerini reddetmekle kadınlara haksızlık yapmış olmaz" de-

88 Proudhon'dan Pierre Leroux'ya, 7 Aralık 1849, *op. cit*, s. 196.
89 *Justice*, 1930-5 bsk., III, s. 174.

90 *Justice*, 1868 bsk., IV, s. 134.
91 Proudhon'dan Joseph Garnier'ye, Şubat 1844, alıntı Hyams, *Proudhon*, s. 64.
92 *Justice*, SW, s. 254.
93 Alıntı, Hyams, *Proudhon*, s. 274.

mektedir. Toplum, "ona yetenek ve ayrıcalıklarına göre davranır. Siyaset ve iktisat dünyasında kadına yer yoktur." Kadının kamu hayatında erkekle eşit bir yere sahip olması, "aşkın ölmesi ve insan ırkının mahvolması" anlamına gelecektir.[94]

Proudhon ırk konusunda daha az önyargılı ve dogmatik değildi. Erkek eşitliğine ilişkin bütün o övgü dolu etkileyici sözlerine rağmen, "doğuştan kötü ve alçak ırklar" olduğunu öne sürdü. Bu ırkları eğitmek için yapılacak her girişim, onların ne kadar aşağı olduğunu ortaya koyacaktı. İleriye doğru yürüyüş sırasında bu ırklar silinip gideceklerdi: devrim yasasının, büyük harflerle "L'EGALITE OU LA MORT!"[95] (ya eşitlik ya da ölüm) olduğunu ilan eder. Proudhon derin biçimde antisemitik idi ve Fransız erkeklerle evlenenler dışında bütün Yahudilerin Fransa'dan sürülmelerini istiyordu: "Yahudi insan ırkının düşmanıdır. Bu ırk Asya'ya geri gönderilmeli ya da imha edilmelidir."[96]

Kan ve toprak arasındaki bağlantıyı vurgulayışı Alman Nazilerini andırır. *"Toprak onun üzerinde doğan insan ırkına aittir"* der, "çünkü başka hiç kimse onu kendi ihtiyaçlarına göre geliştiremez. Kafkasyalı, Mısır'da asla kök salamamıştır." Irkların karışmasına gelince, bu yerli ırka güç kazandırabilirdi; ancak "kan karışabilir, ama asla *kaynaşmaz*. [Irkların karışması] daima iki ırktan birinin kendi tipine geri dönmesi ve diğerini özümlemesiyle sonuçlanır."[97] Proudhon'un Franche-Comté'un püriten, dar kafalı ve gerici köylülerine uzanan köklerini, en belirgin biçimde açığa çıkaran, ırk ve kadınlar konusundaki tutumudur.

Düşüncesindeki, kadınlar ve ırk konusundaki görüşlerinde çok belirgin biçimde açığa çıkan tutucu eğilim, yaşlılığında başka konularda da öne çıkmaya başladı. Örneğin, gençlik döneminin o cesur Hegelci diyalektiğinden vazgeçti ve zıtların bir denge durumu dışında daha yüksek bir sentez ya da birliğe ulaşamayacağını öne sürerek liberal John Stuart Mill'e yaklaştı. Bu bakış açısından hareketle mülkiyeti Devlet iktidarını dengeleyen bir güç olarak tavsiye etme noktasına vardı ve otoritenin özgürlüğü dengelemesini istedi.

Gittikçe artan ihtiyatlı tutumu ilerleme anlayışında da görülür. *İktisadi Çelişkiler*'inde, kendi gelişimi içinde insanlığın "eğilmez bir zorunluluğa" boyun eğdiğini yazmıştı.[98] *İlerlemenin Felsefesi* (1853) başlıklı bir çalışmasında, ilerlemeyi "evrensel hareketin olumlanması" olarak tanımlamaya devam etti ve eserlerine hâkim olan, bir düşünür olarak özgünlüğünü oluşturan şeyi şu sözlerle ifade etti: "Her şeyde ve her yerde İlerleme istiyor ve aynı kararlılıkla, her şeyde ve her yerde Mutlak sayılanı lanetliyorum." Ne var ki, *Devrim ve Kilisede Adalet*'i (1858) yazarken "İdeal bir mükemmelliğe ya da nihai bir duruma doğru hareket halinde değiliz," dedi. Ayrıca insanlık tıpkı evren gibi durmaksızın değişmekte ve gelişmekte olduğu için, "bağlı olduğumuz adalet ve güzellik ideali sürekli değişim geçirmektedir."[99]

Proudhon, sağlığının bozulmasına ve gittikçe tutuculaşmasına rağmen, işçi sınıfının özgürleşmesine hâlâ büyük bir ilgi duyuyordu. 1863 başkanlık seçimlerinde, oy sandığı aracılığıyla siyasal güç kazanmanın zorunlu olduğunu iddia edenlere karşı oy kullanmamayı ya da "boş oy" vermeyi önerdi. 1864'te Paris'te yapılan bir ara seçimde bir işçi komitesinin kendi adayları olan Henri Tolain'i desteklemek için çıkardıkları "Altmışların Manifestosu"ndan etkilenen Proudhon, bir açık mektup yazarak sınıf mücadelesinin keskinleşmekte olduğunu kabul etti. Bu mücadele "toplumu, biri çalışan işçilerden, diğeri mülk sahipleri, kapitalistler ve girişimcilerden oluşan iki sınıfa" bölüyordu.[100] Ölümünden hemen önce, *Emekçi Sınıfların Siyasal Kapasitesi Üzerine* (1865) başlıklı bir kitap yazıyordu. Bu kitapta proletaryayı devrimin meşalesini taşıyanlar olarak adlandırdı ve onlara özgürlük ve adaletin gerçekleşmesi için yeni taktikler tavsiye etti.

Proudhon hiçbir zaman usta bir taktisyen olmamış ve hayatı boyunca çok farklı stratejileri benimsemişti. İlk başta Godwin'in akılcı eğitim yöntemine bel bağladı: "Uyarıcı ol, uyarıda bulun, bilgilendir, eğit, ama aşılama."[101] Sosyalist çağdaşlarının alternatiflerine ayıracak zamanı olmadı. Endüstri üzerinde işçi denetiminin sadece girişimi ve üretkenliği azaltacağını, artırımlı gelir vergisinin eşitlik sağlamaktan çok ayrıcalıkları meşrulaştıracağını öne sürdü. Fransa'da 1848 Devrimi patlak verdiğinde, Louis Blanc'ın önerilerine karşı çıktı, çünkü Blanc'ın Refah Dev-

94 *Justice*, *SW*, s. 255, 256.
95 *Justice*, 1868 bsk., I, s. 304-5.
96 Carnets, *op. cit*, *SW*, s. 228.
97 *Justice*, *op. cit*, *SW*, s. 260.

98 *Economic Contradictions*, 1923 bsk., I, s. 385.
99 *Philosophy of Progress*, *SW*, s. 246; *Justice*, *SW*, s. 245.
100 Alıntı, Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, s. 122.
101 Carnetts, *op. cit*, VI, s. 269.

leti, diktatörlük otoritesini gerektirecek ve endüstriyi ulusallaştırma planı sadece yöneticilerin ve hissedarların değişmesini sağlayacaktı. Auguste Blanqui'nin devrimci diktatörlüğüne gelince, zorun yüceltilmesinden başka bir şey değildi: "O, yönetici sınıflara karşı tutum alan bütün hükümetlerin teorisidir; çoğunluk tiranlığı sorunu, günümüzde burjuvazinin olduğu kadar, işçilerin de lehine çözüldü."[102]

Proudhon, o feci "parlamenter Sina" deneyiminden sonra karşılıkçı bir toplum kurma girişiminin bir parçası olarak iktisadi çareler üzerinde durdu. Ancak Halk Bankası deneyimi başarıya ulaşmış olsaydı bile, sadece büyük burjuvazinin gücünü zayıflatabilir ve esas olarak ticaretle uğraşan orta sınıfın işine yarayabilirdi. Olayların gidişatı karşısında umutsuzluğa kapılan Proudhon, III. Napolyon ile kısa ve utanç verici flörtünden sonra, "Paris halkının diktatörlüğü"nü amaçlayan bir plan hazırlamayı bile düşündü.[103] Ne var ki bunun hem yersiz hem de güçsüz olacağını anlayarak aşamacı görüşe geri döndü. Siyasal iktisattan önce ahlaki yenilenmeyi vurgulamak, bir *"attente révolutiannaire"* (devrimci beklenti) sorunuydu.

Son eseri olan *Emekçi Sınıfların Siyasal Kapasitesi Üzerine*'de (1865) Proudhon ansızın yeni ve keskin bir strateji sundu. Toplumsal değişimi öncelikle sınıf mücadelesi açısından değerlendirmeye başlamıştı. Ticaretle uğraşan orta sınıf gittikçe boğulurken, büyük burjuvazi ve proletarya arasında artan bir kutuplaşma vardı. Proletarya üstünlük kazanmakta, siyasal yeteneği artmakta ve sınıf bilinci yükselmekteydi. O halde devrimci görev ona düşüyordu. Köylülere ve orta sınıfın geri kalanına da proletarya önderlik etmeliydi.

Bu Marksçı çözümlemenin yanı sıra işçi sınıfının eğitimi vurgulanıyordu. Proudhon, çalışmayı en büyük insan etkinliklerinden biri olarak daima övmüş ve "Emeğin kutsal olacağı, din halini alacağı" bir dönemin geleceğini düşünmüştü.[104] Fabrika sisteminde emeğin bölünmesinden nefret ediyordu. Bu sistem aşırı uzmanlaşmayı gerektiriyor ve işçileri basit araçlara indirgiyordu. Bu nedenle Proudhon genç işçinin pek çok yetenek geliştirmesini istiyordu. Bu arada eşzamanlı zihin ve beden eğitimi

102 *Age, IX*, s. 2.
103 Alıntı, Ritter, *Proudhon*, s. 172.
104 *Justice*, SW, s. 83.

tavsiye etti. Fabrikalarda ve tarlalarda sanat ve bilim çalışmaları işle birleştirilmeliydi. Böylelikle pek çok yetenek kazanmış bir işçi oluşturmayı umuyordu.

Proudhon siyasal solu ve sağı eleştirmeye devam etti. Serbest piyasa ekonomistlerinin *laissez-faire*'inin hükümet kadar baskıcı olduğunu, çünkü "güçlünün zayıf karşısında, mülk sahiplerinin ise hiçbir şeyi olmayanlar karşısında zafer"ini sağladığını savundu.[105] Aynı zamanda, "Devlet sosyalizmi"ne, özellikle Louis Blanc'ın komünist uyarlamasına karşı saldırıya geçti. Hayatının sonunda Proudhon şu kehanette bulundu:

> Doktriner, otoriter, diktatoryal ve yönetimsel komünist sistem, bireyin esas olarak kolektife boyun eğdirilmesi; ancak kolektifin içinde hak sahibi olması ve yaşayabilmesi; yurttaşın tıpkı bir çocuğun ailesine olduğu gibi Devlete ait olması; onun yetki sınırları içinde ve sahipliği altında olması; her konuda ona teslimiyet ve itaat borçlu olması ilkesini temel alır.[106]

Marx'ın savunduğu proletaryanın diktatörlüğüne gelince, Proudhon tam bir kehanette bulunarak, bunun evrensel kulluğu, her şeyi kapsayan merkeziyetçiliği, bireysel düşüncenin sistematik biçimde yıkıma uğratılmasını, engizisyon polisini, "bu anonim tiranlığa sürekli onay sağlamak için örgütlenmiş genel oy hakkı"yla birlikte ortaya çıkaracağını öne sürdü.[107] Proudhon *laissez-faire* kapitalizmi ve Devlet sosyalizminin yerine, özgür bir toplum yaratmanın yegâne yolu olarak, bir kez daha kendi karşılıkçılık sistemini önerdi: "Bu sistemde emekçi artık Devlet'in topluluk okyanusunda boğulmuş bir serfi değildir. Özgür bir insandır, kendi kendisinin gerçekten efendisidir; kendi inisiyatifiyle eyler ve yaptıklarından kişisel olarak sorumludur."[108]

Pratik taktiklere gelince, Proudhon, sendikaların çözümünü ve parlamenter yoldan iktidara gelmeyi reddetti. Bunun yerine Fransa'nın tamamını karşılıkçılığa ve federalizme dönüştürmek için örgütlü siyasetten tamamen çekilme taktiğini tavsiye etti: "Eski dünya bizi reddettiği için, ileriye doğru giden yol, kendimizi ondan radikal biçimde ayırmak"tır. Halk hareketlerin-

105 *On the Political Capacity of the Working Classes* (1865), 1924 bsk., s. 141.
106 Alıntı, Guérin, *Ni Dieu ni Maitre*, s. 135.
107 *Age*, s. 138.
108 *Political Capacity*, SW, s. 60.

deki en önemli etkenin kendiliğindenlik olduğuna ve bir devrimin toplumun tamamını kendiliğinden dönüştürebileceğine emindi.

Proudhon 1865'te öldü. Fransız işçi sınıfına mensup pek çok kişinin tavsiyelerine uymakta olduğunu ve Birinci Enternasyonal'in genellikle kendi taraftarları tarafından kurulduğunu görecek kadar uzun yaşamıştı. Hayatının en büyük ironisi, çağdaşları tarafından aforoz edilen bir adama, Passy'deki mezarına kadar binlerce kişiden oluşan yaslı bir kalabalığın eşlik etmesiydi. Proudhoncular altı yıl sonraki Paris Komünü'nde en büyük grubu oluşturacaklardı. Proudhon'un şöhreti öylesine büyüktü ki, bir komüncü devrime olan bağlılığının gücünü göstermek için *Emekçi Sınıfların Siyasal Kapasitesi Üzerine*'nin eksiksiz bir baskısını herkese dağıttı.

Proudhon hiç kuşkusuz on dokuzuncu yüzyılın en paradoksal ve tutarsız toplumsal düşünürlerinden biriydi. İnsan doğasına ilişkin kavgacı anlayışı kuşkusuz tek yanlı, tarih uyarlaması ise oldukça spekülatifti. İnsanı kendi kendisini yöneten bir birey olarak sunar ve toplumsal grupların "kolektif gücü"nü kabul eder, ancak bu içgörüleri tutarlı bir bütün halinde düzenlemeyi başaramaz. İnsanı yıkıcı tutkularla parçalanmış olsa da akılcı denetim yeteneğine sahip bulur. Bencil ve iyilikçi dürtüler arasındaki ilişkiyi tam olarak tanımlamaz. En önemlisi, Marx'ın da belirttiği gibi, insan doğasının değişmez bir öz değil, tarihin bir ürünü olduğunu ve gelişim çizgisini sürekli değiştirdiğini görmeyi başaramaz.

Proudhon, kendi etiğinde adaletin anlamını tam olarak tanımlamaz. Saygı anlayışı başkasının işine hem müdahale etmeyi hem de karışmamayı bir görev olarak gerektirirken, kişisel özerklik ile toplumsal müdahale arasındaki sınırları çizmeyi başaramaz. Ancak bireysel vicdan ile toplumun ahlaki kanaatleri arasındaki ikilemi tatmin edici biçimde çözer. Özerklik, toplumun emrettiğini değil kendi vicdanımızı izlememizi gerektirir, ancak Proudhon, toplumun normlarına bireysel uyumu sağlamak için toplumsal baskı uygulamaya da hazırdır.

Etik sezgileri doğası gereği onaylanamaz ya da reddedilemez ve aslında tartışmanın ötesindedir. Adalet yasalarının hem doğaya hem de topluma içkin olduğunu kanıtlamak için hiçbir bulgu sunmaz. Toplumsal bilimle ilgili iddiaları da test edilemez ve sözde "olgular"a dair ahlaki yargılar oluşturarak klasik bir hata yapar.

İktisadi görüşlerinde Proudhon pazarlığı başlıca toplumsal ilişkiler örüntüsü olarak sunar. Devlet'i ve her türlü merkezi planlama formunu reddettikten sonra, eşit mübadeleyi sağlaması için piyasaya başvurur. Onun karşılıkçı toplumu kendi çıkarlarını hesaplayan akılcı bireylerden oluşacaktır, ancak bu yaklaşımın toplumsal grupların ve örgütlerin "kolektif gücü"nü gözden kaçırdığı görülür. Bu, piyasa sosyalizminin bütün formlarının ortak zaafıdır. Bu türden pazarlığın yozlaştırıcı niteliğinin farkında olan Proudhon, bunu aşkın hesaplamanın yerini aldığı ve saygının "kişinin kendisini bütünüyle feda etmesi"ni gerektirdiği ataerkil aileyi kapsayacak şekilde genişletmez.[109] Kamusal özçıkarı özel özgecilikle dengelemek için aileye başvurma zorunluluğu duyması, konumunun zayıflığını ortaya koyan açık bir belirtidir. Kendi sözleşme tasarımının temelini ailenin oluşturması; aile olmazsa hiçbir ahlaki duygunun olamayacağını öne sürmesi ironiktir.

Kendi karşılıkçı toplumu konusunda Proudhon sözleşmelerin yasaların ve hükümetin yerini almasını ister. Ancak karşılıklı olarak kabul edilebilir anlaşmalar olarak tanımladığı kendi sözleşmeler uyarlaması, sözleşmeye taraf olanlara kendi kişisel vaatlerinden kaynaklananlar dışında hiçbir yükümlülük getirmez. Onun insan doğasına ilişkin kavgacı görüşleri dikkate alındığında, bunların neden sonsuz boğuşmalar ve dayatılmış çözümlerle yozlaşmayacağını anlamak zordur. Öne sürdüğü gibi, sözleşmeler resmi ve açık kamuyu oluşturursa ve kamuoyu saf anlamda ahlaki yükümlülüğü güçlendirse de, insanların yaptıkları anlaşmalara uyacaklarına dair nihai bir kesinlik yoktur. Anlaşmazlıkların çözülmesi için federal bir otoriteye başvurması ve sözleşme kurallarına uyma andı için çağrı yapması, zorluğun farkında olduğunu gösterir, ancak bunların yürürlüğe konulması, kuşkusuz Devlet'in yeniden kurulmasına yol açacaktır.

Proudhon insanların doğuştan saldırgan, bencil ve hükmedici olduklarına inandığı için, bu insanların hükümetsiz bir toplumda iktidarı gasp etmelerinin kaçınılmaz olduğu görülür. Proudhon örgütlerin gücünü eşitleyerek ve farklılıklarını teşvik ederek bu tehlikeyi azaltmaya çalışır: "Bireylerin ve grupların en büyük bağımsızlığı, en büyük bileşim çeşitliliği"yle beraber git-

109 *Political Capacity*, 1924 bsk., s. 236.

melidir.[110] Ancak toplumsal farklılık ilkesi tam olarak geliştirilmemiştir. Gene Proudhon bütün pazarlıklarda eşitliği sağlayacak bir kural olarak komütatif adalet uyarlamasını benimsemesine rağmen, kendi karşılıkçı tasarımına göre, ağır işlerde çalışan işçiler daha çok alacakları için uzun dönemde ister istemez yeni bir emek hiyerarşisi oluşacaktı. Kropotkin'in daha sonra işaret ettiği gibi, bir bölüşüm ilkesi olarak ihtiyaç kriteri üretkenlikten daha adildir.

Ancak teorik bakımdan Proudhon, kafası ne kadar karışık olursa olsun, en azından hükümet ve mülkiyet gibi önemli sorunlara dikkati çeker. Üzücü ırkçılığına, şovenizmine ve yurtseverliğine rağmen, onu faşizmin öncüsü olarak görmek, proleter giysileri içinde bir liberal olduğunu söylemek kadar mantıksızdır. Yaşlandıkça hükümet ve mülkiyet konusundaki görüşlerinde giderek tutuculaştı. İlerleme konusunda da eskisi kadar kendinden emin değildi. Acı deneyimler ona fikirlerinin gerçekleşmesinin ne kadar zor olduğunu öğretmişti. İşçi sınıfının siyasal kapasitesini kabul etmesi erken taktik görüşlerinde önemli bir ilerlemeydi.

Eserlerindeki otoriter boyuta rağmen, özgürlük, Proudhon'un nihai hedefi ve düşüncelerinin anahtarıydı. Ona göre özgürlük mümkün olabilecek her türlü engelden tam kurtuluş anlamına gelir: Özgür insan, "içsel ve dışsal bütün kısıtlamalardan kurtulmuş"tur. Bu mutlak anlamdaki özgürlük, sadece bütün toplumsal baskıyı, kamuoyunu ve dışarıdan gelen fiziksel zoru değil, vicdanın sesini ve tutkunun içten gelen itilimini de reddeder. Bireyin dilediği gibi düşünmesine ve eylemesine, tamamen özerk olmasına izin verir. "Kendisi dışında hiçbir yasa, güdü, ilke, neden, sınır ve sonuç" tanımaz.[111] Böylesine sınırsız bir özgürlüğü gerçekleştirmek için yapılacak her girişimin büyük engellerle karşılaşması şaşırtıcı değildir. Ancak Proudhon'un imkânsız da olsa amaca ulaşmak için gerçekleştirdiği kusurlu girişim, onu en büyük liberterlerden biri yapmıştır. Bakunin'in onu tarihsel anarşist hareketin babası olarak tanıması nedensiz değildir.

110 *Justice*, 1930-5 bsk., III, s. 429.
111 *Age*, III, 409, 424.

18
Michael Bakunin: Özgürlük Fanatiği

Bakunin çevresindeki dünyanın çelişkin doğası yüzünden yenik düşmüş paradoksal bir düşünürdür. Hayatı da çelişkilerle doluydu. O bir "bilimsel" anarşist. Marx'ın iktisadi maddeciliğini ve Feuerbach'ın ateizmini, sadece bilimin hâkimiyetine saldırmak ve içgüdülerin bilgeliğini kutsamak için benimsedi. Aklı, insanın ilerlemesinin anahtarı olarak gördü ve gene de bir kendiliğindenlik kültü geliştirdi ve iradeyi yüceltti. Özgürleştirmenin yanı sıra hükmetme arzusuna da sahipti ve "yıkma tutkusunun aynı zamanda yaratıcı bir tutku" olduğunu kabul etti. Kendi gizli öncü derneklerini yaratarak ve "görünmez" bir diktatörlük kurarak kurumsallaşmış otorite ve hiyerarşinin bütün formlarına saldırdı. Sonsuz özgürlük istiyordu.

Bakunin'in kendi hayat süresi içinde, bu günlere kadar gelen büyük tartışmaları esinlemiş olması şaşırtıcı değildir. Kendisine bir yanda, "özgürlük ruhunun tarihteki en bütünlüklü ifadesi" denilmiş.[1] Öte yanda, "despotizmin entelektüel savunucusu" olarak betimlenmiş ve "katı otoritercilik"le suçlanmıştır.[2]

1 E. H. Carr, *Michael Bakunin*, Macmillan, 1937, s. 440.
2 Aileen Kelly, *Michael Bakunin: A Study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 293; Arthur P. Mendel, *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, Praeger, New York, 198, s. 1. Ayrıca Bkz. Max

Camus, onun "topyekûn özgürlük" istediğini, fakat "bunu topyekûn yıkıcılıkla gerçekleştirmeyi" umduğunu öne sürdü.[3] Onu, "aceleci ve coşkulu bir eylem tutkunu" ya da anarşist "eylem şevki"nin bir örneği olarak göstermek olağandır.[4] Aslında bir eylem felsefesi yaratan soyut bir düşünür olduğu da öne sürülmüştür.[5] Marx tarafından "her türlü teorik bilgiden yoksun bir adam" tüysiklet bir entelektüel olarak küçümsenen Bakunin, aslında öyle değildir ve gittikçe derin ve özgün bir düşünür olarak ortaya çıkmaktadır.[6]

Tartışmasız olan, Bakunin'in büyük bir karizma ve kişisel çekiciliğe sahip olduğudur. Richard Wagner onun için şunları yazdı: "Bakunin ile her şey muazzamdır ve ilkel bir olumsuz güç taşır... Söylediği her söz en içsel kanaatlerinin derinliğini hissettirir ... Bu topyekûn yıkıcının tasavvur edilebilecek en sevgi dolu, en yufka yürekli adam olduğuna bizzat tanık oldum."[7] Bakunin'in yüce gönüllülüğü ve coşkusu, ayrıcalık ve adaletsizliğe tutkulu reddiyesiyle birleşince, onu antiotoriterler için aşırı derecede cazip hale getirdi. Marx ile ister istemez kıyaslanan Bakunin, daha cömert ve kendiliğinden görünür. Ancak kişiliği ne kadar büyüleyiciyse, teorisi de o kadar belirsizdir. Otoriteye saldırdı ve sonsuz özgürlük istedi, ancak demir bir iradeyle komuta etmek için dünyaya gelmiş olanlara hayranlık duydu. Keyfi şiddeti reddetti, ancak "yıkmanın şiirselliği"ni kutsadı ve teröristlerin yaptıklarını mahkûm edemeyeceğini hissetti. Güçlü bir ahlak duygusuna sahipti, ancak devrimin her şeyi kutsadığına inanan fanatiklerin üstüne titredi.

Nomad'ın "Bakunin: The Apostles of Pan-Destruction" başlıklı bölümü, *The Apostles of Revolution*, Secker & Warburg, 1961; Eugene Pyziur'un Bakunin'in "tamamen hak ettiği"ni düşündüğü bir sövgüsü için Bkz. *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Henry Regnery, Chicago, 1965, s. 33.

3 Albert Camus, *L'Homme révolté* (1951), Gallimard, Paris, 1974, s. 194.

4 Rudolf Rocker, "Introduction", *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, der. G. P. Maximoff, The Free Press, New York, 1953, s. 17 (bundan sonra Max olarak geçecek); Joll, *The Anarchists*, s. 7.

5 Bkz. Kelly, *Bakunin*, s. 97 (bundan sonra Kelly olarak geçecek).

6 Marx'tan F. Bolte'ye, 23 Kasım 1871, Marx & Engels, *Selected Works*, s. 682; Richard B. Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1983, s. 170; Arthur Lehning, "Introduction", *Michael Bakunin: Selected Writings*, New York Grove Press, 1973, s. 10. Paul Thomas, *Marx and the Anarchists*'de Marx'ı izleyerek, Bakunin'in teoriye karşı olduğunu öne sürer.

7 Alıntı, Guy A. Aldred, *Bakunin*, Bakunin Press, Glaskow, 1940, s. 31.

Hayatının ve düşüncesinin çelişkin doğası isyan arzusunun yanı sıra "içsel hükmetme tutkusu"na yorulmuştur.[8] Bazıları daha karamsar bir yorum yaparak, Bakunin'in benmerkezciliğinin onu deliliğin kıyısına götürdüğünü, kendisinin "biraz çatlak" olduğunu ve "delilik belirtileri" gösterdiğini ima etmişlerdir.[9]

Bakunin'in şiddet ve otoriterliğinin oedipal ve narsist bozukluklardan kaynaklandığı ve özgürlüğe olan ilgisinin, "zayıflık, korku ve kaçış"tan doğduğu bile öne sürülmüştür.[10] Bu açıdan bakıldığında onu ürkütülmüş bir genç olarak tanımlamak en doğrusudur.

Bakunin'in çok özel koşullarda yetiştiği, ana babası ve kardeşleriyle ilişkilerinin kişiliğinin biçimlenmesinde önemli bir rol oynadığı kesindir. II. Nikola'nın despot yönetimi altında hiçbir olumlu rol oynamamış lüzumsuz bir aristokrat ve entelektüel olmaktan ötürü acı çekmiştir. Herzen, Bakunin'in "talebi olmayan muazzam bir gizil eylem gücü" taşıdığını gözlemledi.[11] Alman idealizmine olan tutkulu bağlılığının ateşlediği o erken özlem, kendisini bütünün bir parçası hissetme özlemi de, Bakunin'i, üzerinde silinmez bir iz bırakarak kurtuluşu muazzam bir altüst oluşta aramaya yöneltti.

Yakın zamanlarda kendisiyle ütopyacı ya da apokaliptik psikoloji alanında bir vaka araştırması olarak ilgilenilmiş olsa da, Bakunin, anarşist düşünce ve stratejiye önemli bir katkıda bulundu. Yeni bir zemin oluşturduğu kuşku götürmez. Bilim eleştirisi derin ve ikna edicidir. Modern Devletlerin baskıcı niteliğini, devrimci hükümetin tehlikelerini ve kendi üzücü örneğiyle de, liberter amaçlar için otoriter araçlar, özgür bir toplum kurmak için gizli dernekler ve görünmez diktatörler kullanmanın ahlaki karmaşasını, etkileyici biçimde açığa vurur. Kolektivist yönde bir anarşist iktisat anlayışı geliştirdi. Köylülüğün ve lümpen proletaryanın devrimci potansiyelini kabul ederek Marx'ın sınıf çözümlemesini genişletti.

Marx ve onun Birinci Uluslararası İşçi Birliği'ndeki taraftar-

8 Carr, *Bakunin*, *ibid.*, 2. bsk., New York, 1975, s. 229.

9 Paul Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1967, s. 20-21; Edmund Wilson, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History* (1940), Fontana, 1970, s. 283 (Bundan sonra Wilson olarak geçecek).

10 Mendel, *Bakunin*, s. 419.

11 Wilson, s. 269.

larından tarihsel kopuşu sırasında Bakunin, Marksistler ile anarşistler arasında yaşanan daha sonraki şiddetli anlaşmazlıkların temellerini attı. Siyasal mücadeleyi reddederek ve işçilerin özgürleşmesinin bizzat işçiler tarafından gerçekleştirileceğini savunarak devrimci sendikalizmin yolunu hazırladı. Kendi hayatında anarşizmi bir siyasal eylem teorisine dönüştürdü ve anarşist hareketin özellikle Fransa, Fransızca konuşulan İsviçre ve Belçika, İtalya, İspanya ve Latin Amerika'da gelişmesine yardımcı oldu. Kendisine sadece "Dünya Anarşizminin Eylemci Kurucusu" denilmedi, "modern anarşizmin gerçek babası" olarak da selamlandı.[12] Aslında Bakunin, anarşizmin altmışlarda ve yetmişlerde yeniden doğuşu sırasında en etkili düşünür haline geldi.[13]

Bakunin'i bir düşünür olarak değerlendirmek son derece zordur. Sistemli ya da tutarlı bir düşünürden çok bir halk hatibi idi. Bunu ilk kez kendisi itiraf etti: "Ben bir bilgin ya da filozof, hatta profesyonel bir yazar bile değilim. Hayatım boyunca yazı yazmakla fazla uğraşmadım ve deyim yerindeyse öz savunma dışında hiçbir şey yazmadım ve bunu da sadece tutkulu bir düşünce beni, kamuoyunda kendimi sergilemekten duyduğum hoşnutsuzluğun üstesinden gelecek kadar zorladığı zaman yaptım."[14]

12 *Bakunin on Anarchy: Selected Works of the Activist-Founder of World Anarchism*, der. Sam Dolgoff, Allen & Unwin, 1973; Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, s. 170.

13 Bkz. Anthony Masters, *Bakunin: The Father of Anarchism*, Sidgwick & Jackson, 1974, s. xix-xx.

14 *Bakunin on Anarchy*, s. 261. Bakunin'in ölümünden sonra, arkadaşı James Guillaume onun bütün yazılarının altı cildinden beşini derledi: *Oeuvres*, P. V. Stock, Paris, 1895-1913. Max Nettlau birinci cildi derledi. Rus tarihçi M. Steklov, Bakunin'in eserlerini on dört cilt halinde yayımlamaya niyetlendi, ancak dört ciltten (M. A. Bakunin, *Sobranie sochinenii i pisem 1828-76*, der. Yu. M. Steklov, 4 c, Moskova, 1934-5 [bundan sonra Bakunin olarak geçecek]) sonra proje yarım kaldı. Bu dört cilt daha sonra Sovyetler Birliği'nde dağıtımdan çekildi. Arthur Lehning, Bakunin'in Amsterdam'daki Uluslararası Toplumsal Tarih Enstitüsü'nde tutulan Bakunin Arşivi'nin on beş cildini yayıma hazırlamaya başladı. Şimdiye kadar Archives Bakounine'in yedi cildi yayımlandı, E. J. Brill, (Leiden, 1961 -). Lehning, *Michael Bakunin: Selected Writings*'i de derledi, (Grove Press, New York, 1974) (bundan sonra Lehning olarak geçecek). Öteki derlemeler şunlardır: *The Political Philosophy of Bakunin*, der. G. P. Maximoff (bölümleri temalarına göre düzenlenmiştir), Giriş'i Rudolf Rocker yazmıştır. (The Free Press, New York, 1953) (bundan sonra *Max.* olarak geçecek); ve bölümlerin tarih sırasına göre düzenlendiği *Bakunin on Anarchy*, (bundan sonra *Dol.* olarak geçecek).

Bir devrimci olarak yazıları hemen her zaman eyleminin bir parçasıydı. Bu yüzden geride farklı izleyiciler için kaleme alınmış karmakarışık görüşler bıraktı. Hayatında olduğu gibi yazılarında da şaşırtıcı bir telaş vardır; bir görüşü geliştirirken, onu bırakıp bir başkasına başlar. Adalet ve özgürlük gibi kavramları tam bir tanımlama yapmaksızın kullanmakla kalmaz, sık sık klişelere başvurur: burjuvazi kaçınılmaz biçimde "çürümüş"tür; Devlet daima "hükmeder" ve özgürlük "sonsuz" olmalıdır. Zihinsel evreni, iyi ve kötü, hayat ve bilim, Devlet ve toplum, burjuvazi ve işçiler gibi ikili zıtlıklardan oluşur.

Telaşla oradan oraya koşuşturma ve ajitasyonla geçen bir hayatın elverdiği ölçüde yazdı, ancak yazdığı her şey her yönde dağıldı. Bir yazıyı tamamlamayı nadiren başardı. Önemli eserlerinden sadece *Statism and Anarchy* (Devlet ve Anarşi) hayattayken, *God and the State* (Tanrı ve Devlet) ölümünden sonra yayımlandı. Bu yüzden yazılarının büyük bir bölümü düzeltilmemiş taslaklardan ibarettir. Sonuç olarak yazılar tekrarlarla doludur, tutarsız ve çelişkin görünür. Örneğin, "siyasetin topyekûn ilgası"ndan söz eder, ancak Uluslararası İşçi Birliği'nin "işçiler için doğru siyasetler" izlediğini öne sürer.[15] "Anarşi" terimini, hem şiddetli kaos olarak olumsuz ve popüler anlamda, hem de Devletsiz bir özgür toplumu betimlemek için kullanır.[16] Bu durum kısmen, siyasal düşüncenin geleneksel kategorilerini aşmaya çalışan birinin mevcut siyasal dili yetersiz bulmasıyla açıklanabilir, ama kişinin taslaklarını düzeltmeyi ya da siyasal düşüncelerini düzene sokmayı becerememesinden de kaynaklanıyor olabilir. Ancak bütün bu parçalılığa, tekrarlara ve çelişkilere rağmen anlaşılabilir bir ana motif de oluşmaktadır.

Bakunin 30 Mayıs 1814'te, Moskova'nın kuzeybatısındaki Tver vilayetinde doğdu. Yerleşik ve soylu bir Rus ailesinin üyesi, aynı zamanda toprak sahibi olan emekli bir diplomatın oğluydu. Kızlık soyadı Muraviev olan annesi, soyağacı Büyük Katerina'ya kadar uzanan bir aileden geliyordu. Bakunin, on çocuğun üçüncüsü ve ailenin en büyük erkek çocuğuydu. İki ablası ve iki kız kardeşi vardı. Onları beş erkek kardeş izledi. Bu durumda Bakunin cinsiyeti ve yaşıyla aile içinde hâkim bir konumdaydı ve geleneklere göre aile mülkünün mirasçısı olacaktı. Bu durum en

15 Max., s. 314, 313.

16 Dol., s. 139.

içten duygu ve özlemlerini paylaştığı kız kardeşlerine büyük bir bağlılık duymasını engellemedi. Daha sonra onların taliplerini aşırı biçimde kıskandı.

Babası liberal düşüncelere sempati duyan biriydi. Ana tarafından bir kuzeni, 1825'te Çar I. Nikola'ya karşı Batılı fikirlerin etkisinde kalan bir grup aristokrat ve şair tarafından düzenlenen Dekambrist ayaklanmasına katılmıştı. O sırada Bakunin on bir yaşındaydı ve I. Nikola'nın despotluğu altında yetişen talihsiz bir kuşağa mensup Herzen ve Turgenyev'den hoşlanıyordu.

Bakunin geniş ve yavaş akan bir ırmağa yukarıdan bakan bir tepenin üzerine kurulmuş muhteşem bir on sekizinci yüzyıl evinde büyüdü. Beş yüz serfin bulunduğu aile mülkünde kız kardeşleriyle oynayarak rahat bir çocukluk geçirdi. Nettlau, Bakunin'in aile çevresinin, içinde yer aldığı en ideal grup, "bütün örgütleri ve genelde insanlık için düşündüğü özgür ve mutlu hayatın bir modeli" olduğunu öne sürdü.[17] Aslında bu ortam ideal olmaktan uzaktı. Babası, evlendiği sırada kırk yaşındaydı ve Bakunin'in annesi sonuna kadar yaşlı adamın yanında kaldı. Sonraki yıllarda Bakunin, "yıkma tutkusunu, despot kişiliğiyle onu özgürlüğe yönelik her türlü kısıtlamadan içgüdüsel olarak nefret etmeye esinleyen annesinin etkisi"ne atfedecekti.[18]

Bakunin'in ürkek, nazik ve içe kapanık bir çocuk olduğu anlaşılıyor. Ancak olgun anarşizminin, "toplum karşısında duyduğu doğal ve sürekli korku"yu yansıttığını ve içine gömülüp kaybolmak için gizli örgütler kurduğunu öne sürmek aşırıya kaçmak olur.[19] Daha sonra evlenmesine rağmen, yakın bir dostunun çocukların babası olmasına izin verdi. Kız kardeşleriyle, özellikle Tatyana ile olan yakın ilişkisi, cinsel güçsüzlüğünün ensest tabusuyla açıklanmasını sağlayabilir. Daha sonraki ateş ve kan fantezileri kesinlikle cinsel yetersizliğine bir çıkış sağlama aracı ya da en azından baskılanmış libidosunun kısmen yüceltilmesi olarak görülür. Apokaliptik imgelemleri hiç kuşkusuz derin bir psikolojik ihtiyacı karşılıyordu.

Bakunin özel öğretmenler sayesinde iyi bir eğitim gördü, ancak on beş yaşına geldiğinde St. Petersburg'daki Topçu Okulu'na gönderilmesine karar verildi. Burada yüksek sosyeteyle tanıştı ve her ne kadar platonik görülse de ilk aşkını yaşadı. "Saf

17 Max., s. 30
18 Wilson, s. 270.
19 Mendel, s. 419.

ve bâkir" özlemlerine ters düşen kışla hayatının "karanlık, pis ve rezil" ortamından nefret etti.[20] Okulu bitirdi ve 1833 tarihli resmi kayıtlara göre Polonya'daki topçu tugayına atandı.

Duyarlı ve düşünceli genç aristokrat, garnizon hayatını boğucu ve anlamsız buluyor, hareketli bir hayat istiyordu. Ancak bu dönemde anne ve babasına yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "fiziksel dünyanın soğuk ve başa çıkılmaz engelleriyle boş yere savaşan güçlü ruhsal dürtülerim zaman zaman beni tüketiyor ve melankoliye sürüklüyor ..."[21] Kendi geleceğini bizzat belirlemek isteyen Bakunin, 1836'da ordudan istifa etti ve Moskova'ya giderek felsefe öğrenimi yapmaya karar verdi.

Daha fazlasını yaptı. Alman İdealizmi'nde, çevresini kuşatan canısız kaos dünyasının yoksun olduğu bir anlam ve amaç buldu. Yeni felsefe, diye yazıyordu bir arkadaşına, "daha iyi, daha dolu ve daha uyumlu bir hayat vaat eden bir Kutsal Tebliğ gibi."[22] Ağustos 1836'da kız kardeşlerine coşkuyla, onların sevgisiyle güçlendiğini, dış dünya korkusunun üstesinden geldiğini yazdı: "İçsel hayatım güçlü, çünkü artık bu dünyanın temellerini iyi bir geleceğe ilişkin kaba beklentiler ya da dünyasal umutlar oluşturmuyor; hayır, benim iç dünyam artık insanın sonsuz amacını ve kutsal doğasını temel alıyor. İçsel hayatımda korku da yok artık, çünkü o sizin hayatınıza içerilmiş ve sevgimiz amacımız kadar sonsuz." "Kutsal akıl ve kutsal sevgi"yi hayatın temeli olarak kız kardeşlerine tavsiye ediyordu. Hayatını bütün varlıkların daha fazla özgür olmasına adamaya karar vermişti:

> Yeryüzünde yaşayan, var olan ve gelişen her şey özgür olmalı ve kendisini bütün varlıklara esin veren kutsal merkeze yükselterek öz bilinç edinmeli. Sonsuz özgürlük ve sonsuz sevgi, işte hedefimiz; insanlığı ve bütün dünyayı özgürleştirmek, işte amacımız.[23]

Bakunin Moskova'da özgürlüğün ahlaki yaşamın en yüksek ifadesi olduğuna inanan ve sınırsız Ego'yu kişinin kendi özgürlük bilincine yönelme çabası olarak gören Fichte'nin büyüsüne kapıldı. Fichte'nin *Lectures on the Vocation of the Scholar*'ını (Bilgini

20 *age*, s. 29.
21 Bakunin'den anne ve babasına, 19 Aralık 1834, *Bakunin*, I, 154.
22 Bakunin'den A. O. Efremov'a, 29 Temmuz 1835, *op. cit*, I, 174-5.
23 Bakunin'den kız kardeşlerine, 10 Ağustos 1836, *Lehning*, s. 31-2, 34-5.

Belirleyen Nitelikler Üzerine Dersler) 1836'da Rusça'ya çevirdi. Bu onun ilk yayınıydı. Bu arada gerçeğin akılcı olduğunu söyleyen ve tarihi, zıtların diyalektik uzlaşımında Tin'in açımlanması ve gerçekleşmesi olarak gören Hegel ile kendinden geçti ve 1838'de Hegel'in *Gymnasial Lectures*'ini bir giriş bölümü yazarak çevirdi. Bu kitap Hegel'in Rusça yayımlanan ilk eseriydi. Bu filozofların bütünlük anlayışına kapılan Bakunin, kendini kanıtlama çabalarından ve umutsuzluktan kurtulmaya başladı: "Kişi yaşamalı ve sadece Sonsuzluk için ve Sonsuzluk aracılığıyla soluk almalı..." diye yazdı kız kardeşi Varvara'ya.[24]

Kendi kuşağının bireyleri gibi Bakunin de aydınlanmayı Avrupa'da arayacaktı. Moskova'da geçirdiği beş yılın ardından 1840'ta her şeyden önce Hegelciliği incelemek için Berlin'e gitmeye karar verdi. Orada radikal şair Georg Herwegh ve yayıncı Arnold Ruge ile dostluk kurdu. Feuerbach, Bauer ve Stirner gibi genç entelektüeller de Hegel'in idealizmini ve dini maddecilik ve ateizm lehine redderek sol bir Hegel eleştirisi geliştirmekle meşguldüler. Bakunin özellikle Feuerbach'ın antropolojik doğalcılığından etkilendi ve onun, insan türünün bilinç ve özgürlük bakımından evreler halinde geliştiğini öne süren maddeci ve ilerici tarih anlayışını benimsedi. Görünüşe bakılırsa Bakunin, yıllarca "Hegel'in öğrencisi ve yıkıcısı" dediği Feuerbach üzerine bir kitap yazmayı planladı.[25] Sol Hegelciler, Devlet'i, daha yüksek bir özgür toplum sentezi gerçekleştirmek için inkâr edilmesi gereken bir ilke olarak görüyorlardı. Bakunin, tıpkı Marx gibi, dindar Fransız sosyalist Lamennais'den çok etkilendi ve *Politics for the Use of the People*'ı (Halk İçin Siyasetler) okuduktan sonra, bütün enerjisini insanlık durumunu iyileştirmek için kullanmaya bir kez daha karar verdi.

Berlin'de sadece araştırmalar yoktu. Bakunin Rus mülteci çevrelerine girdi, Turgenyev ve Belinskiy ile tanıştı. Genç Bakunin Turgenyev'in *Rudin* (1856) romanında yarattığı kahramanı örnek almıştı. Belinskiy ise onu şaşırtıcı biri, komik bir pozcuyla vampir karışımı olarak görüyordu..

Bakunin kendi fikirlerini formülleştirmeye başladı. 1842'de Saksonya-Dresden'e gitti ve Nisan ayında Arnold Ruge'un *Deutsche Jahrbücher*'inde "Almanya'da Gericilik" başlıklı bir makale

24 Bakunin'den Varvara'ya, 22 Aralık 1836, *Bakunin*, I, 376.

25 Bakunin, *God and the State*, der. Benjamin Tucker (1893), Dover, New York, 1970, s. 72.

yayımladı. Soyut diyalektiğin inkârını savundu ve zıt güçlerin uzlaşımını reddetti. Aynı zamanda devrimci pratik için çağrıda bulundu.Yazı şu ünlü satırlarla son buluyordu:

> O halde, bütün hayatın sınırsız ve sonsuz kaynağı olduğu için yıkan ve yok eden sonsuz Ruh'a güvenelim. Yıkma tutkusu yaratıcı bir tutkudur![26]

Bu makale Bakunin'in devrimci kariyerinin başlangıcı oldu. O andan itibaren kız kardeşlerine evrensel sevgiden çok, halka devrim vaaz etmeye başladı. 1841-1882 dönemini hayatının bir dönüm noktası olarak yaşadı. "Aşkın bilgiyi sonunda reddettim," diye yazdı, "ve kendimi hayatın içine atıyorum."[27] Bunun soyut teoriden pratiğe geri çevrilemez bir geçiş olduğunu düşünüyordu. O sırada ailesine, "gerçeği bilmek," diye yazıyordu, "sadece düşünmekle değil, yaşamakla olur; ve hayat, bir düşünce sürecinden daha fazladır: Hayat düşüncenin mucizevi gerçekleşimidir."[28]

Aslında Bakunin eylem uğruna felsefeden vazgeçmiş değil, yeni bir eylem felsefesi geliştirmeye başlamıştı. Alman metafiziği hastalığından tamamen kurtulamasa da, onun etkilerini, özellikle diyalektik hareket ve bütünlük arayışını korudu. Sonsuzluk ile birleşme özlemi halkla kaynaşma arzusuna dönüştü. Tam bir insan olmak ve kendini ayırmak için duyduğu o şiddetli arzu, bu kez başkalarına yardım etme dürtüsüyle birleşti. 1842'nin sonunda, "başkalarını özgürleştirmek ve onları yeni bir hayata kavuşturmak için kendimizi nasıl özgürleştirmeli ve yeni bir hayata nasıl başlamalıyız" konusunda Ruge ile yaptığı bir tartışma karakteristiktir.[29] Hareket ve heyecan ihtiyacı aynı kalmış, sadece amaç değişmişti. Daha sonra *İtiraflar*'da şöyle yazdı:

> Yaratılışımda daima temel bir kusur olmuştur: Fantastik olana, alışılmamış, işitilmemiş maceralara, sınırsız bir ufuk açan ve sonu asla önceden görülemeyen işlere düşkünlük. Sıradan ve sakin ortamlarda bir boğulma ve bulantı hissederim ... hareket ve eylem

26 Dol, s. 57. Son cümlenin alışılmış çevirisi şudur: "Yıkma dürtüsü yaratıcı bir dürtüdür." Bkz. *Lehning*, s. 58.

27 Bakunin'den I. Skorzewski, Ocak 1849, *Bakunin*, III, 370.

28 Bakunin'den ailesine, Mayıs 1843; *age*, III, 216.

29 Bakunin'den Pavel ve Turgenyev'e, 20 Kasım 1842, *age*, III, 164.

ihtiyacım tatminsiz kalır. Daha sonra demokratik bir coşkuyla birleşen bu ihtiyaç, neredeyse benim yegâne itici gücümü oluşturdu.[30]

Bakunin 1843'te Saksonya'dan ayrılarak İsviçre'nin Zürih kentine gitti. Burada derinden etkilendiği Wilhelm Weitling ile tanıştı. Kendi kendini eğitmiş bir Alman komünisti olan Weitling, Tanrı Krallığı'nın yeryüzüne ineceği kehanetinde bulunan bir tür ilkel Hıristiyanlığı savunuyordu. "Adalet Ligası" denilen gizli bir Alman örgütü için 1838'de ilk komünist programı yazmıştı. Bakunin Ruge'a yazdığı mektupta, "gerçekten dikkate değer bir kitap" dediği *Guarantees of Harmony and Freedom*'dan (Uyum ve Özgürlüğün Güvenceleri) alıntı yapıyordu: "Mükemmel toplumda hükümet değil sadece yönetim, yasalar değil sadece yükümlülükler, ceza değil sadece düzeltme araçları vardır."[31] "Ölümsüz Rousseau" okumalarının yanı sıra Weitling ile olan ilişkisi de Bakunin'in anarşizme yönelmesine yardımcı oldu.

1843'te *Communism*'de yer alan tamamlanmamış bir makalede Bakunin, gelecekteki siyasal felsefesinin temeline halka duyduğu inancı yerleştirmekteydi: "Komünizm teoriden değil, pratik içgüdüden, halkın içgüdüsünden türer ve bu içgüdü asla yanılmaz." Halktan, "yoksul ve ezilmiş çoğunluğu, en geniş kitleleri" anlıyordu.[32] Ancak tamamen Weitling'in egemenliği altında değildi, çünkü onun ideal toplumunu "özgür bir toplum, özgür halkın yaşayan birliği değil, dayanılmaz bir baskı altında ve zorla, dolayısıyla maddi amaçlarla birleştirilmiş, hayatın ruhsal yanı hakkında tamamen cahil bir hayvan sürüsü" olmakla eleştirdi.[33]

Ateşli aristokrat ile terzi (Weitling) arasındaki ilişki Weitling'in hapse girmesi üzerine kesildi. Bu ilişkiyi haber alan Çarlık hükümeti Bakunin'i Rusya'ya çağırdı. Bakunin itaat etmedi ve kısa bir süre Brüksel'de kaldıktan sonra 1844'ün başlarında yolu Paris'e düştü.

30 *Materialy dlya biografi M. Bakunin*, der. V. Polonsky, 3 c., Moskova, Petrograd, 1923, I, 175 (bundan sonra *Materialy* olarak geçecek). Ayrıca Bkz. *The Confessions of Mikhail Bakunin*, çev. Robert C. Howes, der. Lawrence D. Orton, Cornell University Press, Ithaca, 1977, s. 92.

31 Bakunin'den Arnold Ruge'a, 19 Ocak 1843, *Bakunin*, III, 176-7.

32 *Age*, III, 222-31; Kelly, s. 115.

33 Lehning, s. 123-4.

Gelişiminin en önemli dönemini orada yaşayacaktı. Ünlü *Mülkiyet Nedir?*'in (1840) sağladığı şöhretin tadını çıkaran ve *İktisadi Çelişkiler ya da Sefaletin Felsefesi*'ni (1844) tamamlamak üzere olan Proudhon ile tanıştı. Proudhon'u okurken bir İtalyan arkadaşına şöyle seslendi: "Doğru olan işte bu!"[34] Hegel'in diyalektiği hakkında bütün gece süren coşkulu bir tartışmaya girdiler. Bakunin muhatabının hükümet ve mülkiyet eleştirisinden etkilenmişti ve Proudhon hiç kuşkusuz komünizmin otoriter tehlikelerini ve anarşi ihtiyacını da vurguladı. Ancak Bakunin'in hayal gücünü ateşleyen esas olarak Proudhon'un özgürlüğü kutsamasıydı. Mayıs 1845'te Bakunin eve şunları yazıyordu: "Benim... insanın gururlu yüceliğine, onun kutsal amacına, hayatının yegâne kaynağı ve amacı olarak insan özgürlüğüne olan inancım sarsılmamış, küçülmemekle kalmamış, daha da büyümüş, güçlenmiştir..."[35]

Bakunin Mart 1844'te Marx ile tanıştı. Bu da sosyalizmin sonraki tarihi açısından aynı ölçüde önemli bir olaydı. Bakunin kendisinden dört yaş küçük olan Marx'ın zekâsından, siyasal ekonomi bilgisinden ve devrimci enerjisinden etkilendi. Kendi sosyalizminin, onunkine kıyasla "saf anlamda içgüdüsel" olduğunu teslim etti. Ancak başından beri mizaç bakımından bağdaşmaz olduklarını da kabul etti. Marx onu "duygusal idealist" olmakla suçlarken, Bakunin de onu kibirli, suratsız ve sinsi bulmuştu.[36]

Proudhon ile Marx arasında kalan Bakunin, tercihini liberter Fransız'dan yana yaptı. Proudhon'un, özgürlüğü, Marx'tan çok daha iyi anladığını ve hissettiğini düşünüyordu: "Marx'ın Proudhon'unkinden daha akılcı bir özgürlük sistemi geliştirmesi mümkündür, ancak o Proudhon'daki içgüdüden yoksun. Bir Alman ve bir Yahudi olarak tepeden tırnağa otoriter."[37] Bakunin'in kararlı antisemitizmi ve anti Alman duyguları en itici özellikleri arasındaydı; Yahudilerin ve Almanların özgürlüğe doğuştan karşı oldukları gibi yanlış bir kanaat taşıyordu. Hayatının son yıllarında Bakunin kendi düşüncelerini İspanyol taraftarlarına, Pro-

34 Max., s. 37.

35 Bakunin'den erkek ve kız kardeşlerine mektup, 1 Mayıs 1845, *Bakunin*, III, 249-50.

36 *Materialy*, III, 301.

37 H. E. Kaminski, *Bakounine: la vie d'un révolutionnaire* (1938), Bélibaste, Paris, 1971, s. 77 (bundan sonra Kaminski olarak geçecek).

udhon'un anarşizminin gelişmiş bir biçimi olarak betimledi. Ancak onun idealizmini paylaşmıyordu, çünkü bu idealizmin yerine maddeci bir tarih ve iktisadi süreç anlayışını geçirmişti.[38] Aslında Bakunin'in felsefesi genel olarak Proudhoncu siyaset ve Marxçı iktisattan ibarettir.

Bakunin'in halka hizmet etmek için duyduğu ateşli arzuya denk düşen ilk dava, Slavların kurtuluşu oldu. Hegel her halkın tarihsel bir misyonu olduğuna inanıyordu: Bakunin de Slavların eski dünyayı yıkma zamanının geldiğini düşündü. Üstelik zinde ve kendiliğinden bir halk olan Slavlar, Bakunin'e bilgiç ve soğuk Almanların tam zıddı gibi geliyordu. Avrupa'da büyük bir tufan bekliyordu. Eylül 1847'de şair Georg Herwegh ve karısına gizemli ve cinsel terimlerle şöyle yazdı: "Nişanlımı... devrimi bekliyorum. Gerçekten mutlu olacağız, yani bütün dünya alevler içinde kaldığında, gerçekte neysek o olacağız."[39] Bakunin'in özgürlük, uyum, barış ve kardeşlik konusunda güzel sözlerle yaptığı o aşina savununun temelini, büyük bir kıyamet beklentisi oluşturur. 1847'nin sonuna doğru Polonya'nın Rusya'dan bağımsızlığını istediği bir konuşmanın ardından, Rusya'nın Fransız hükümetine yaptığı diplomatik baskı sonucunda Paris'ten sürüldü. Ancak bu olay coşkusunu yatıştırmadı: Slav-Polonya davası yıllarca baskın bir tutku olarak içinde yaşamaya devam etti.

Bakunin önce Brüksel'e gitti, ancak birkaç ay sonra, Şubat 1848'de Fransa'da Devrim patlak verince, hemen Paris'e döndü. Bu gelişmeyi yeni bir dernek kurma fırsatı olarak değerlendirdi ve devrimin ancak Rusya'yı da kapsayacak bir federal Avrupa cumhuriyeti kurulduğu zaman sona ereceği umuduna kapıldı. İşçi sınıfıyla ilk kez temasa geçti. Onların doğuştan soylu olduklarını düşünüyor ve bu düşünceyle kendinden geçiyordu. Barikatlarda, komünizmi, sürekli devrimi ve son düşman yenilgiye uğrayana kadar savaşmayı vaaz etti. Bakunin kendi ortamını bulmuştu. Devrim düşü nihayet gerçekleşiyordu. O muazzam enerjisini burjuva Devletinin düşüşünün orkestra şefliğine yönlendirebilecekti artık. Bu mücadele artık tavan aralarındaki odalarda tartışılan bir dava değil, sokaklarda gerçekleştirilen kanlı bir eylemdi. Ulusal İşçi Muhafızları'yla birlikte kışlalarda çalışırken,

38 *Materialy*, III, 367. Krş. Bakunin'in La Démocratie'ye mektubu, *age*, III, 145. Bu mektup Bakunin anarşizminin Proudhon'dan nasıl etkilendiğini gösterir.

39 Bakunin'den Georg ve Emma Herwegh'e, 6 Eylül 1847, *Bakunin*, III, 265.

oradaki Polis Şefi'nin şu ünlü sözlerinden esinlendi: "İnsan dediğin nedir ki! Devrimin birinci günü büyük bir hazine. Fakat ertesi gün onu vurmak gerekebilir."[40] Polis Şefi'nin, toplumsal devrimin Bakunin tarzında bir zafer kazanması halinde kendi konumunun da tehlikeye gireceğini bildiği kuşku götürmez!

Devrim birkaç hafta içinde Almanya'ya yayıldı. Fakat Bakunin orta Avrupa'yı kolluyor, Rus Devrimi'nin Polonya'da başlayacağını umuyordu. Avrupa'daki devrimci karışıklıkla kendinden geçmişti. Bunun eski dünyanın çöküşünü müjdelediğini düşünüyor ve büyük bir sevinç duyuyordu. Herweg'e şu sözleri yazdı: "Şeytani tutkular bir köylü savaşına yol açacak; bu beni sevindiriyor, çünkü anarşiden korkmuyor, onu bütün kalbimle arzuluyorum."[41] Bu aşamada Bakunin hâlâ anarşist değildi ve "anarşi" terimini olumsuz anlamda, karışıklık ve kargaşa olarak kullanıyordu. Yıkma dürtüsü henüz yaratıcı dürtüsünden daha güçlüydü. Parlamento ve anayasa günleri geçtikten sonra, Herweg'e şunları yazdı: "Bize farklı bir şey gerekiyor: Tutku ve hayat ve yeni bir dünya; yasasız ve bu yüzden özgür bir dünya."[42]

Bakunin, Haziran 1848'de Prag'da toplanan Slav Kongresi'ne bir Panslav devrimini kışkırtma umuduyla katıldı. Sonbaharda yazdığı *Slavlara Çağrı* başlıklı ateşli bir metinde, kitlelerin "hayranlık uyandıran" içgüdüsünü övmekle kalmıyor, iç anlaşmazlıkları çözümleyecek ve dış siyasette karar alacak bir konsey nezaretinde bütün Slav halklarının federasyonu için çağrı yapıyordu. Bakunin hâlâ ulusçu bağımsızlık hareketlerine cesaret vermeye çalışıyordu. Ama daha önce hep halkın kendiliğindenliği kültünü savunmuştu. Ayrıca *Slavlara Çağrı*'sı ilk kez Avusturya İmparatorluğu'nun yıkılmasını istediği için Avrupa tarihinde bir dönüm noktasını oluşturur.

Bu arada Bakunin, Prag Kongresi sırasında ve onu izleyen yıl boyunca gizli bir derneği temel alan bir devrimci diktatörlük projesi geliştirdi. Bu, Bakunin'in kurmaya çalıştığı bu türden örgütlerin ilki, o güne kadar açıkça dile getirdiği devrimci inançlarına pek uymayan ve devrimci hükümet anlayışına ters düşen bir hareketti. Derneğin amacı devrimi yönetmek, onu bütün Avrupa'ya yaymak ve Avusturya İmparatorluğu'nu yıkmaktı. Daha sonra I. Nikola'ya *İtiraflar*'ında yazdığı gibi, örgüt birbirini tanı-

40 Wilson, s. 271.

41 Bakunin'den Georg Herweg'e, 8 Aralık 1848, *Bakunin*, III, 368.

42 Bakunin'den Herweg'e, Ağustos 1848, *age*, III, 318.

mayan üç ayrı gruptan, gençler, köylüler ve şehirlilerden oluşacaktı. Bu gruplar, "katı bir hiyerarşi içinde ve mutlak bir disiplin altında" örgütlenecekler, üç ya da beş yüz kişiden oluşan bir taburdan gerektiğinde destek sağlayabilecek üç ya da dört üyeli bir merkez komitesi tarafından yönetileceklerdi.[43] Gizli dernek, bir bütün olarak, kitlelerin arasında "görünmez bir güç" olarak hareket edecek ve başarılı olması halinde devrimden sonra sınırsız yetkilerle donatılmış bir hükümet kuracak ve "bütün kulüp ve gazeteleri, lafazan anarşinin bütün dışavurumları"nı yok edecekti. Bakunin, örgütün "gizli yöneticisi" olmak istiyordu ve planının gerçekleşmesi halinde "hareketin bütün ipleri benim elimde toplanacak" diyordu. Bohemya'da tasarlanan devrim Bakunin'in ilerisi için düşündüğü çizgide sapmaya yol açmayacaktı.[44]

Bütün bunların tam olarak böyle olmadığı öne sürülmüştür.[45] Gene de siyasal düşünce tarihinde mutlak diktatörlük konusunda bu kadar üzüntü verici pek az örnek bulunabilir. Yazılarında sonsuz özgürlüğü övüp diktatörlüğü mahkûm eden, öte yanda bizzat kendisinin önderlik edeceği görünmez bir diktatörlükle ilgili fanteziler kuran Bakunin'in neredeyse şizoit olduğu görülmektedir. Bu durum kişiliğinin hoş olmayan otoriter yanını açığa vurur, Marx eleştirisini zayıflatır ve taktiklerindeki derin kusuru gösterir. Ancak kuşkuya yer bırakmayan bu boşluk, ne onun özgürlük konusunda kamuya açık bildirgelerinin geçerliliğini değiştirir ne de anarşizm tarihindeki önemini azaltır. Sadece yeterli bir praksis kazanmayı başaramadığını gösterir.

Bakunin bu evrede gizli derneğini gerçekleştirmeyi başaramadı, ancak 1848'deki kısa süreli Prag ayaklanması sırasında bir kez daha barikatlarda yer aldı. Ayaklanmanın başarısızlığa uğramasından sonra, Mayıs 1849'da Dresden'de patlak veren bir başka ayaklanmaya katılmak için Almanya'ya gitti. Engels'e göre işçiler Bakunin'in kişiliğinde "yetenekli ve soğukkanlı bir lider" buldular. Bazıları da onu başarı ihtimali bulunmayan durumlarda işçileri ayaklanmaya ikna ederek gereksiz kayıplara yol açmakla suçlamıştır.[46]

Bakunin Saksonya Kralı'na karşı Alman birliğini sağlamaya

43 Dol., s. 70.

44 *Confessions*, s. 112, 119.

45 Bkz. Franco Venturi, *Roots of Revolution*, Grosset & Dunlap, New York, 1966, s. 58; Dol., s. 62.

46 Alıntı, *Lehning*, s. 144.

çalışan anayasalcı güçleri fazla desteklemedi. Ayaklanmanın başarılı olacağını düşünmediği için gelişmeleri biraz uzaktan izliyordu. Dresden sokaklarında, Dresden Operası'nın müdürü Richard Wagner'e rastladı. Neler olup bittiğini görmek için birlikte Belediye Binası'na gittiler. Geçici Hükümet henüz ilan edilmişti. Bakunin önderlere kenti tahkim etmelerini tavsiye etti. Prusya birlikleri yoldaydı ve o gece kente varacaklardı. Geçici triumviradan sadece bir kişi kararlı bir tutum aldı ve Bakunin onu destekledi. Barikatları dolaşarak moralleri yükseltmeye çalıştı. Ne var ki askerler yolu açarak kente girdiler. Bakunin isyancıların Belediye Binası'yla birlikte kendilerini havaya uçurmalarını istediyse de, hep birlikte önce Freiburg'a, daha sonra Chemnitz'e çekildiler. Yorgun devrimciler yataklarında tutuklandılar.

Bakunin öylesine yorgundu ki kaçma girişiminde bile bulunmadı. Enerjisi sonunda tükenmişti. Bu kez ölüm cezasına çarptırıldı. Bir gece uyandırıldı ve dışarı çıkarıldı. Başının kesilmesini beklerken cezasının ömür boyu hapse çevrildiğini öğrendi. Avusturyalılara teslim edildi. Bir kez daha ölüm cezasına çarptırıldıysa da sonunda Rusya'ya sürüldü. Bakunin sekiz yıl kadar, kötü şöhretli Peter ve Paul kalesi ile Schlüsselburg kalesinde tam bir tecrit durumunda yaşadı. Sağlığı bozuldu; iskorbüte yakalandı ve dişleri döküldü. Bu arada dikkate değer *İtiraflar*'ını yazdı.

Çar I. Nikola'ya hitaben yazılan *İtiraflar*, siyasal kehanet ve kendini suçlamanın yanı sıra kişisel içgörüden oluşan tuhaf ve dramatik bir karışımdı. Kendisinden "pişman olmuş günahkâr" diye söz eder ve şöyle der: "Ben büyük bir suçluyum ve bağışlanmayı hak etmiyorum." Aynı zamanda Alman metafiziğinin "felsefi hastalığı"ndan mustarip olduğunu ve deliliğinin genellikle sahte kavramlardan, "ama daha çok, güçlü ve asla tatmin olmayan bir bilme, yaşama ve eylem ihtiyacından" kaynaklandığını öne sürer.[47] Bu oldukça karmaşık dokümanın kurnazca bir hile olmanın yanı sıra, kendi inançlarına düpedüz bir ihanet olduğu açıktır.

Bohemya'daki ayaklanmanın başarısızlığa uğramasından sonra devrimin gerekli olduğu için mümkün olduğu düşüncesine kapıldığını anlattığı yerlerde Bakunin'in iradeciliği açıkça ortaya çıkar. Bu evrede devrimci irade Bakunin için nesnel koşul-

47 *Confessions*, s. 149-50, 34.

lardan daha önemliydi. "Tek başına inanç," der, "başarının yarısı, zaferin yarısıdır. Güçlü bir iradeyle birleştiğinde, koşulları aşar, insanları aşar, kitleleri tek bir ruh ve tek bir güç halinde toplar, birleştirir ve kaynaştırır."[48] Görünmez diktatörlük tasarısını oluşturduktan, reform yapması için despot Çar'a başvurduktan sonra, bir diktatör olma yeteneğine sahip olmadığını iddia eder:

> Başkalarının mutluluğuyla mutlu olmak, çevremde bulunan insanların onuruyla onurlanmak, başkalarının özgürlüğüyle özgürleşmek; benim amentum, bütün hayatımın özlemi, budur. Bunu, her kim yaparsa ya da kurbanı her kim olursa olsun, her türlü baskıya karşı isyan etmek için üstlenilecek görevlerin en kutsalı olarak gördüm.[49]

İtiraflar'ındaki niyeti ne olursa olsun, Bakunin'deki eylem adamı dünyadan tamamen koparılarak hapse atıldığı için derin bir umutsuzluk içindeydi. Ziyarete gelip görüşmesine izin verilmeyen kız kardeşine şu notu ulaştırdı:

> Kendini diri diri gömülmüş gibi hissetmenin, gece gündüz kendi kendine, ben bir köleyim, yok edilmiş, hayat karşısında güçsüz düşürülmüş biriyim demenin, hücrenin içinde insanlığın en önemli sorunlarını çözecek o büyük savaşın gittikçe yaklaşan yankılarını işitmenin, boş boş ve sessizce oturmak zorunda kalmanın ne demek olduğunu asla bilemezsin. Hiç olmazsa bazıları yararlı olabilecek zengin fikirlere sahip olmak... bin kez kutsal olan bir dava uğruna her türlü fedakârlığı, hatta kahramanlığı yapabilecek yetenekte olmak ve bütün bu dürtülerin, tek tanığım, tek sırdaşım olan dört çıplak duvara çarpıp dağıldığını görmek! İşte benim hayatım![50]

Yeni eylem felsefesini oluştururken metafiziğin "Çin gölgeleri"yle oyalandığı için üzüntü duyuyor ve erkek kardeşlerinin kendi mülklerini daha mükemmel hale getirme çabasında yoğunlaşmalarını istiyordu.[51]

48 *Age*, s. 79.
49 Alıntı, Kaminski, s. 167.
50 Bakunin'den Tatyana'ya, Şubat 1854, *Bakunin*, IV, 244-5.
51 Bakunin'den ailesine, *Materialy*, I, 269.

Bakunin'in ailesi, ancak II. Alexander'ın 1855'te tahta çıkmasından sonra hapis cezasını sürgüne çevirtmeyi başardı. Bakunin Sibirya'ya sürüldü ve orada Antonia Kiriatkowska adında on sekiz yaşında Polonyalı bir kızla evlendi. Daha sonra, Kiriatkowska'nın, bir aile dostu olan Carlo Gambuzzi'den iki çocuğu oldu, ancak gezgin bir devrimci olan kocasını yeryüzünde izlemekten mutlu görünüyordu. Doğu Sibirya Valisi General Nikolay Murayev, kuzenlerinden biri Dekambristler'den yana olduğu için merkezden uzaklaştırılmıştı. Bakunin onun yönetim yeteneklerinden derin biçimde etkilendi. Herzen'e onun "Rusya'nın en iyi adamı" olduğunu söyledi. Vali adeta "komuta etmek için yaratılmış" idi. "Gevezeliğe tahammül etmeyen, hayatı boyunca ne dediyse onu yapan, demirden bir iradeye sahip" gerçek bir devlet adamıydı.[52] Bakunin, Murayev'i adeta kendi gizli derneklerinden birinin potansiyel önderi gibi görmekteydi. Vali ayrıca, üzerinde çalıştıkları toprağı günün birinde kendilerine vererek köylüleri özgürleştirme, "anayasa ya da parlamento olmaksızın özyönetim, bürokrasinin tasfiyesi ve Rus imparatorluğunun mümkün olduğu kadar merkezsizleştirilmesi" umudunu taşıyordu. Süreç içinde, bütün Slavları kurtaracak, Avusturya ve Türkiye'ye savaş ilan edecek "demir bir diktatörlük" kurmak gerekecekti.[53] Kropotkin daha sonra Amur bölgesini Rusya'ya ilhak eden Murayev ile Sibirya'da tanıştı, ancak onu Bakunin gibi değerlendirmedi. Murayev hakkında şöyle yazdı: "Hükümet okulundan yetişmiş bütün eylem adamları gibi, yüreğinin derinliklerinde bir despot idi."[54]

Bakunin, 1857'den 1861'e kadar dört yılını Sibirya'da geçirdi. Bir ticaret kumpanyası hesabına çalışırken Murayev'in ardılına verdiği sözden caydı. Amur ırmağı üzerinde keşfe çıktığı sırada bir Amerikan gemisine binerek Japonya'ya, oradan San Francisco'ya gitti. Birleşik Devletler'i baştan başa kat etti. Boston'daki ilerici ve ilgacı çevrelerin öncü ışığıyla tanıştı. Bu ülkeyi sevdi ve oradaki federalist sistemden etkilendi, ancak embriyo halindeki işçi hareketi üzerinde belirgin bir iz bırakamadı. Benjamin Tucker'ın onun görüşlerini yayması daha sonradır.[55] Ba-

52 Bakunin'den Herzen'e, 7 Kasım 1860; 8 Aralık 1860, Kelly, s. 142.
53 Alıntı, Kaminski, s. 179.
54 Peter Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, der. J. A. Rogers, Cresset, 1988, s. 133.
55 Bkz. Avrich, "Bakunin and United States", *Anarchist Portraits*, s. 16-31.

kunin, Amerika'da bir aydan fazla kaldı ve nihayet 1861'in sonunda İngiltere'ye vardı. Londra'da eski sosyalist dostu Aleksander Herzen ve kuzeni Nikolay Ogarev'le karşılaştı. "Benim Ruslarıma, Polonyalılarıma ve bütün Slav dostlarıma" diye başlayan ilk bildirisi, on üç yıl sonra, Herzen ve Ogarev'in gazetesi *The Bell*'de, Şubat 1862'de göründü. Gazetenin sloganı olan "toprak ve özgürlüğü" aynen alıntılayarak, halkın içgüdülerine olan inancını bir kez daha belirtti ve tabandan örgütlenen, köylü komününü temel alan kardeşçe bir birlik içinde Slavların özyönetimini gerçekleştirecek bir devrim için çağrı yaptı. Bu bildiri açıkça Proudhon'un federalizmini yansıtıyor, ancak Bakunin onun iktisadi karşılıkçılığını aşarak komünal toprak sahipliğini savunuyordu.

Herzen bu dönemin Bakunin'ine ilişkin canlı bir betimleme bıraktı. "Bütün diğer özellikleri, etkinliği, tembelliği, iştahı, devasa cüssesi ve sürekli terleyişi, tıpkı kendisi gibi -aslanı andıran başı ve karmakarışık yelesiyle gerçek bir dev- insan üstü boyutlardaydı." Onda bir eylem adamından çok "soyut bir teorisyen" görüyor ve ona içtenlikle şöyle diyordu:

> Daha ilk gençliğinde Alman idealizmine atılmış, hayattan kopuk [biri olarak] ... ellili yaşlarında bir hayal dünyasında, bir öğrenci içtenliğiyle, büyük özlemler ve küçük zaaflarla ... parasal konularda tamamen ilkesiz, tedbirli ama inatçı bir epikürcü çizgi izleyerek ve devrimden yoksun bir devrimci etkinlik arzusuyla yaşamaktasın.[56]

Bu çarpıcı, keskin bir eleştiriydi, ancak Bakunin'in bunu göz ardı etmekten başka şansı yoktu. Ocak 1863 ayaklanmasından sonra Polonya'ya gitmeye çalıştı, ancak seferi başarısızlığa uğradı ve İsviçre'ye kadar gidebildi. İtalya'nın yolunu tuttu ve orada Panslavist umutlarını geride bırakmaya ve oluşum halindeki anarşizme gittikçe yakınlaşmaya başladı. Devrim arayışı her zamanki kadar güçlüydü. Ancak 1864'te bir Rus tanıdığına yazdığı gibi, bir geçiş döneminde, mutsuz insanların mutsuz çağında yaşamakta olduğunu hissediyordu.

56 A. I. Herzen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh*, Moskova, 1954-65, XI, 360; Herzen'den Bakunin'e, 20 Ağustos 1863.

> Uygarlık çürüyor, barbarlık henüz bir güç olacak kadar gelişmemiş ve kendimizi bir *entre deux chaises* (belirsizlik) durumunda buluyoruz. Çok zor bir durum -büyük İntikam gününe, şu aşağılık Avrupa toplumunun kaçamayacağı o son yargıya kadar hayatta kalabilsek keşke. Yapmaktan vazgeçin arkadaşlarım! Sadece yıkmaya susadım, zira kanaatim odur ki, çürük malzemeyle, çürümüş olanın üzerine inşa etmek kaybedilmiş bir davadır; yeni ve canlı malzemeler ve onlarla oluşturulan yeni organizmalar, ancak muazzam bir yıkıcılıktan kaynaklanabilir ... Önümüzdeki uzun bir süre boyunca yıkmanın amansız şiirinden başka bir şiir tanımıyorum. Ve o yıkımı görme fırsatına sahip olursak kendimizi şanslı sayacağız.[57]

Bakunin, İtalya'da önce Floransa'da yaşadı, daha sonra, Ekim 1865'te Napoli'ye taşındı. Polonya ayaklanmasının başarısızlığa uğramasından sonra ulusal kurtuluş hareketlerinin devrimci bir güç taşıdığına artık inanmıyordu. Uluslararası çapta bir toplumsal devrimi savunmaya başladı. Londra'da İtalyan devrimci Mazzini ile tanışmasına ve ona kişi olarak saygı duymasına rağmen, onun dinsel idealizmini ve ulusçuluğunu artık sıkıcı buluyordu. Bakunin aynı zamanda erken felsefi idealizmini terk ederek maddeci ve ateist bir dünya görüşü geliştirdi. Bu yönde pozitivist Comte'tan, ancak daha özel olarak Marx'tan yardım gördü. Marx'ı, "toplumun bütün entelektüel ve siyasal gelişmeleri, onun maddi ve iktisadi gelişmelerinin ideal ifadesinden başka bir şey değildir" gerçeğini kavrayan ilk kişi olarak övdü.[58]

Marx'ın ricası üzerine Bakunin, Kasım 1864'te Londra'dan geçerken onunla buluştu. Bakunin, Marx'ın gazetesi *Neue Rhenische Zeitung*'da yer alan ve kendisinin bir Rus casusu olduğunu öne süren haber yüzünden hâlâ tepkiliydi. Ancak Marx ne bu yazıya ne de İngiliz basınında Bakunin hakkında çıkan karalayıcı makalelere katkıda bulunduğu konusunda onu temin etti. Bu karşılaşma Marx'ı büyüledi ve Engels'e Bakunin'in son on altı yılda gerileyecek yerde ilerleyen birkaç kişiden biri olduğunu yazdı.[59] Bakunin aynı zamanda, Marx'ın kuruluşuna yardımcı olduğu Uluslararası İşçi Birliği'nden de etkilendi ve görünüşe bakı-

57 *Bakunin*, II, 273-4.

58 "Réflexions philosophiques sur le fantome divin, le monde réel, et l'homme", *Oeuvres*, III, 397.

59 Bkz. Marx'tan Engels'e, 4 Kasım 1864, Wilson, s. 283.

lırsa İtalya'da örgüt adına çalışmayı kabul etti. Örgütün son toplantısına katıldı.

İtalya'da kaldığı sırada Bakunin'in anarşist görüşleri nihai biçimini aldı. Proudhon ile yaptığı konuşmalar ve onun eserlerini okuması bu gelişmeyi hazırlamıştı. Gene o sırada anarşist önder Carlo Pisacane'nin arkadaşı olan Giuseppe Fanelli ile tanıştı. Pisacane mülkiyet ve hükümeti, kölelik, yoksulluk ve yolsuzluğun başlıca kaynağı olarak tanımlıyor ve tepeden tırnağa özgür birlik ilkesi temelinde örgütlenen yeni bir İtalya için çağrıda bulunuyordu. Bu yaklaşım Bakunin'in programının temel öğelerinden biri haline gelecekti.

Bu değişime rağmen Bakunin komplo düşkünlüğünü terk etmedi ve gizli derneklere olan ilgisini sürdürdü. İyi örgütlenmiş bir işçi hareketinin olmadığı koşullarda hâlâ toplumsal devrimin zaferini sağlayacak bir öncüye güveniyordu. 1864'te Floransa'da sadece birkaç erkek ve kadından ibaret olsa da gizli bir dernek kurdu. Napoli'ye taşındığında, gizli bir devrimci Kardeşlik örgütü kurdu ve 1866'da Uluslararası Kardeşlik Örgütü ve İlkeleri'ni yazdı. Bu sırada Herzen ve Ogarev'e son üç yılını nasıl "uluslararası gizli bir devrimci derneğin kuruluş ve örgütlenmesi"yle geçirdiğini anlatan bir mektup yazdı ve onlara örgütün ilkelerini anlatan bir de bildirge gönderdi.[60]

Bu doküman sadece Bakunin'in özgür toplum anlayışına ilişkin en ayrıntılı değerlendirmeyi sunmakla kalmaz, aynı zamanda daha sonra kurduğu bütün gizli derneklerin prototipini oluşturur. Kardeşlik, iki "aile" halinde, ulusal ve uluslararası olarak örgütlenecek ve ikincisi birincisini denetleyecekti. Amacı, mevcut Devletleri yıkmak ve Avrupa'yı ve daha sonra bütün dünyayı, özgürlük, adalet ve emek ilkeleri temelinde yeniden kurmaktı.

Kardeşlik örgütü hiyerarşik ve merkezi olacaktı. Bakunin "devrimci Keteşizm" başlıklı bir dokümanda temel anarşist ilkelerini ayrıntılı biçimde ortaya koydu. İlk planda, "bireysel ve kolektif özgürlüğün" toplumda ve ahlakta düzenin yegâne kaynağı olduğunu savunur. Daha sonra, tıpkı Proudhon gibi adaleti eşitlikle özdeşler ve özgürlüğün eşitlikle ayrılmaz biçimde bağlantılı olduğunu öne sürer: "o halde her bir kişinin özgürlüğü ancak herkesin eşitliğiyle gerçekleştirilebilir. Özgürlüğün eşitlik aracılığıyla gerçekleştirilmesi hem ilkesel hem de olgusal olarak adalettir."[61] Ancak patriyarkal Proudhon'un aksine Bakunin, kadınların ve erkeklerin eşit haklara ve yükümlülüklere sahip olduklarını savunur. "Özgür evlilik"te diledikleri zaman birleşebilecek ve ayrılabileceklerdir ve çocuklarının bakımına toplum yardım edecektir. Çocuklar ana babalarına ya da topluma değil, "kendilerine, kendi özgür geleceklerine" aittirler.[62] Nihayet, gerçek özgürlük Devlet'in tamamen yıkılmasıyla, "özgürlüğün Devlet'in bekası uğruna feda edilmesini gerektiren her otoritenin mutlak reddi"yle gerçekleşebilecektir. Böylece kardeşlik örgütü, "Kilisenin ikinci kimliğini oluşturan ve aslında yoksulluğun, vahşileşmenin ve çok yönlü köleleştirmenin sürekli nedenini oluşturan, her şeyi kapsayan, sıkı bir düzen sağlayan, merkezileşmiş Devlet"i yıkmaya çalışacaktır.[63]

Bakunin'in gizli dernekleri asla etkin örgütler olarak işlemese de, onun esas düşüncelerini açığa vurur. Bunların "kesif halk fırtınasının içindeki görünmez kaptanlar" olarak eyleyeceklerini umar. Görevleri, önce "kitlelerin içgüdülerine denk düşen tohumlar ekerek devrimin doğuşuna yardımcı olmak, daha sonra halkın devrimci enerjisini yönlendirmek"tir. Ancak Bakunin'in liberter anlayışları ile gizli dernekler aracılığıyla başkalarını manipüle etmeyi öngören otoriter stratejisi arasındaki gerilim çok belirgindir. Önderlerin "başlıca işlevleri"nden biri, kendi taraftarlarına "her türlü yerleşik otorite"yi özgür birliklerin kurulmasıyla engelleme ihtiyacını "aşılamak"tır.[64] Bakunin'in ateşli hayal dünyasında hâlâ önderler ve kendisine önderlik edilenler, bilge kaptanlar ve cahil mürettebat vardır.

Bu evrede Bakunin özel endüstrinin doğrudan ve acilen kamulaştırılması çağrısında bulunmaz. Bunun yerine, özel mülkiyetin ve iktisadi eşitsizliğin dereceli olarak kaldırılması için miras hakkının kaldırılmasını ve kooperatif işçi birliklerinin kurulmasını savunur. Devlete ve gericilere ait olan bütün mülk

60 Bakunin'den Herzen ve Ogarev'e, 19 Temmuz 1866, Lehning, s. 59.

61 Dol., s. 76. Guérin *Ni Dieu ni Maitre*'de konuyla ilgili iki metne yer verir: "The Programme of the Brotherhood" ve "Revolutionary Catechism". Bu metinler Nettlau'nun Fransızca elyazması Bakunin biyografisinden alınmıştır. Guérin bu metinlerin "Bakunin'in anarşist yazılarının en az bilinen ve belki de en önemlileri" olduğunu öne sürer (Guérin, *Ni Dieu ni Maitre*, s. 169). El yazmalarının kısaltılmış bir versiyonu için Bkz. Lehning, s. 64-93.

62 *Age*, s. 93, 94.

63 Dol., s. 76, 78.

64 Lehning, s. 20.

müsadere edilecekti. Ne var ki iktisadi ve siyasal eşitlik bireysel farklılıkların aynı düzeyde eşitlenmesine yol açmayacaktı, çünkü yetenek farklılığı "insanlığın bereketi"ni oluşturuyordu.[65]

Toplum, mevcut ulus-devletlerin yerine, *"tabandan tepeye, çevreden merkeze,* özgür birlik ve federasyon ilkelerine göre" örgütlenmeliydi. Federasyondan ayrılma hakkına sahip özerk komün toplumun temel birimi olacaktı. Kararlar çoğunluk oyuyla, her iki cinsiyetin de genel oy hakkı temelinde alınacaktı. Komün, bütün görevlileri, yasa yapıcıları ve yargıçları seçecek ve kendi anayasasını oluşturacaktı. *"Bireylerin sonsuz özgürlüğü"* sağlanırken, temel ihtiyaçlar toplum tarafından karşılanacaktı. [66]

"Anarşist hareketin ruhsal temeli" denilen bu dokümanın, gene de derin biçimde çelişkin ve zaman zaman otoriter olduğu görülür.[67] Bakunin, "kamuoyunun doğal iyileştirici gücü"nün yegâne meşru sınırlamayı oluşturacağını yazar. Gene Bakunin toplumun bütün "antisosyal" yetişkinleri siyasal haklardan yoksun bırakabileceğini, anlaşmalara uymayan ve bireylerin özgürlüğünü ihlal eden kişilerin "toplumun yasalarına göre" cezalandırılacaklarını ilan eder.[68] Yolsuzluk ve sömürüye izin verilir, ancak bunları azınlıkların yapmasına izin verilmez. Çocuklar, "insani değerler"in kendilerine aşılanması ve uzmanlaşmış emekçiler olarak yetiştirilmeleri için, ana babaları tarafından değil komün tarafından eğitileceklerdir. Bedensel bakımdan yeterli olan her kişinin çalışması beklenir. Bunun dışında kalanlar "parazit" ya da "hırsız" olarak görülür, zira çalışmak, servetin yegâne kaynağı, insan onur ve ahlakının temelidir. Her yetişkinin şu üç yükümlülüğü yerine getirmesi beklenir: "özgür *yaşamak, kendi emeğiyle yaşamak ve başkalarının özgürlüğüne saygı göstermek."*[69] Toplumsal devrimi gerçekleştirme araçlarına gelince, Bakunin bunun savaşı gerektireceğini kabul eder. Bu savaşın "kanlı ve intikamcı" olması muhtemeldir. Bununla birlikte Bakunin, bunun çok uzun sürmeyeceğini, "soğuk, sistematik terörizm" halinde yozlaşmayacağını düşünüyordu. Belirli insanlara karşı değil, esas olarak "toplum karşıtı kurumlar"a karşı verilen bir savaş olacaktı.[70]

65 Dol., s. 88.
66 *Age,* s. 77, 78.
67 Kaminski, s. 214.
68 Dol., s. 79, 80-81.
69 *Age,* s. 89, 99, 95.
70 *Age,* s. 100.

Ancak doküman bazı otoriter eğilimler taşısa da Bakunin siyasal hükümetin en hafif biçimde muhafaza edilmesini ister. Komünlerin hak ve yükümlülüklerini tanımlayan bölge düzeyindeki seçilmiş parlamentoyu ve komünler arasındaki anlaşmazlıklarla ilgilenen seçilmiş mahkemeyi betimlemek için "hükümet" sözcüğünü kullanır. Ancak parlamentoyla, bir "eşgüdüm sağlayan birlik"ten daha fazlasını kast eder.[71] Gene, Bakunin'in dokümanın sonunda "Devlet" sözcüğünü kullanması, henüz tam bir anarşist olmadığını gösteriyor olabilir. Ancak devrimin, "komünlerin eyaletler içinde ve fethedilen ülkelerin Devlet içinde toplanması"nı sağlamaya çalışacağını yazarken kast ettiği, mevcut devletlerin baskıcı yasal düzeni değildir. Bunun yerine, bu terimi, "ülkenin merkezi birliği"ni oluşturan federal organı betimlemek için kullanmaktadır.[72] Üretimde eşgüdümü sağlayan ve anlaşmazlıkları çözen ulusal bir parlamento var olurken, ulus, özerk birimlerden oluşan gönüllü bir federasyon olacaktı. Bu federasyonda "Bölgelerin, eyaletlerin, komünlerin, birliklerin ve bireylerin mutlak özgürlük ve özerkliği" olacaktı. Daimi ordu olmayacak ve savunma halk milisleri tarafından örgütlenecekti. Uzun dönemde Bakunin mevcut ulus-devletlerin, ticaret, mübadele ve iletişimin serbest olduğu bir "Evrensel Halklar Federasyonu"na dönüşeceğini umuyordu.[73]

Bakunin 1867'de, destekleyenler arasında Garibaldi, Victor Hugo, Herzen ve John Stuart Mill'in de bulunduğu liberal bir yapının, Barış ve Özgürlük Ligası'nın kongresine katılmak için İtalya'dan ayrılarak Cenevre'ye gitti. Bu kongrenin görüşlerini ifade edebileceği bir forum olacağını düşünüyordu. Gerçekten de büyük bir heyecan uyandırdı. Baron Wrangel daha sonra şunları yazdı:

> Bakunin'in neler söylediğini şimdi hatırlamıyorum. Hatırlasaydım da söylenenleri aktarmak mümkün olmazdı. Bu konuşmanın ne mantıksal bir düzeni vardı ne de fikir bakımından zengindi. Ancak muazzam bir heyecan ve cazibe yarattı. Sözlerinde çok temel ve yakıcı bir şeyler vardı. Bir fırtına gibiydi. Adeta gök gürlüyor, şimşekler çakıyordu. Kükreyen bir aslan gibiydi. Bu adam devrimin hatibi olmak için dünyaya gelmişti. Devrim onun yapısında vardı.

71 *Age,* s. 83, 82.
72 *Age,* s. 96; Guérin, Ni Dieu ni Maitre, *age, I,* 170.
73 Dol., s. 98, 95.

> Konuşması muazzam bir etki yarattı. Dinleyicilere birbirinin boğazını kesmelerini söyleseydi, neşeyle itaat ederlerdi.[74]

Aslında Bakunin ilk konuşmasında açık bir ulusçuluk eleştirisi yaptı. "Her ulusallık, tartışmasız biçimde kendisi olma ve kendi doğasına göre yaşama hakkına sahiptir," dedi, ancak saldırgan ulusçuluğun daima merkezileşmiş Devletlerden çıktığını öne sürdü.[75] Daha sonra, insan doğası, toplum ve Devlet'e dair anarşist görüşlerini açıkladı. Ancak sosyalizmin tam anlamıyla gerçekleştirilmesinin, "hiç kuşkusuz yüzyılların işi olacağı"nı da kabul etti.[76]

Daha sonra *Federalizm, Sosyalizm, Anti-Teolojizm* olarak tanınan tamamlanmamış hitabında, Rousseau'nun bir eleştirisinde geçen, insan sadece yeryüzündeki en bireyci varlık değil aynı zamanda en sosyal varlıktır, görüşünü vurguladı: "*Toplum* insanın kolektif var oluşunun her türlü sözleşmeden bağımsız, doğal modelidir. Toplum yasalarla değil, âdetler ya da geleneksel alışkanlıklarla kendini yönetir."[77] Her insan vicdanının derinliklerinde kendisini "basit *eşitliğe*" tercüme eden derin bir adalet duygusu taşır. İnsanlar cinsiyetlerine ve renklerine bakılmaksızın ahlaki ve entelektüel bakımdan eşit olarak doğarlar; suç ve aptallık örnekleri *"onların doğasından ötürü değil(dir), içinde doğdukları ya da yetiştikleri toplumsal ortamın sonucu"*dur.[78] Demek ki Bakunin de Godwin gibi, insanların aynı zekâ ve ahlak duygusuyla dünyaya geldiklerine, ancak tamamen kendi toplumsal ortamlarının ürünü olduklarına inanır. Doğal olarak toplumsaldırlar ve insan yapısı yasalar olmaksızın kendilerini yönetme yeteneğine sahiptirler.

Öte yanda, toplumsal kötülüklerin balıca nedeni Devlet'tir; *"o, insanlığın en çarpıcı, en kinik ve en tam inkârıdır."* Bakunin, Proudhon'u andıran sözlerle şöyle der:

> Devletin temsilcileri tarafından hep tekrarlanmış ya da tekrarlanmakta olan dehşetin, vahşetin, saygısızlığın ya da yalancılığın, rezil işlerin, kinik soygunun, gözü pek yağmacılığın ya da adi ihanetin

74 Wilson, s. 277.
75 Kelly, s. 179.
76 Dol., s. 103.
77 *Age*, s. 129.
78 *Age*, s. 125, 147.

> şu kullanışlı ve dehşet verici sözlerden başka bir bahanesi yoktur: *"Devletin çıkarları gerektirdiği için."*[79]

Bakunin kendi anarşizmini ilk kez Eylül 1868'de, Barış ve Özgürlük Ligası'nın Bern'de toplanan İkinci Kongresi'nde açıkça ortaya koydu. Bütün Devletlerin, "bir sistem haline getirilen ve var olan bütün toplumların köşe taşını oluşturan, zor, baskı, sömürü ve adaletsizliği" temel aldığını açık terimlerle ifade etti. İçsel olarak zor yoluyla düzeni koruyan ve halkı sömüren, dışsal olarak ise saldırgan savaşları sürdüren Devletler insanlığın ikili inkârını oluştururlar. Yapıları gereği Devletler, "insan adaleti, özgürlüğü ve ahlakının taban tabana zıddı"nı temsil ederler.[80] Bakunin, özgürlük ve barışın ancak bütün Devletlerin dağıtılması ve toplumun baştan sona yeniden örgütlenmesiyle, evrensel bir özgür birlikler federasyonunun yaratılmasıyla kazanılabileceği sonucuna vardı. Bu yaklaşım anarşist felsefenin merkezi temasını oluşturacaktı.

1868 yazında Bakunin Enternasyonal'in Cenevre Şubesi'ne katıldı ve sonraki yıl Basel'de toplanan Uluslararası İşçi Birliği'nin Dördüncü Kongresi'nde bu şubenin delegesi olarak yer aldı. Örgütlü sanayi işçileriyle ilk kez doğrudan temas kurduğu için bu toplantı kariyerinde ve anarşist hareketin tarihinde bir dönüm noktası oldu. Fransızca konuşulan Jura'nın kendisine bir üs sağlayan saat imalatçılarından destek gördü ve özellikle Fransa ve İtalya'daki işçileri etkilemeye başladı. İtalyan yoldaşı Giuseppe Fanelli İspanya'ya gitti ve Enternasyonal'in en büyük örgütü olan İspanyol federasyonunu kısa süre içinde Bakunin'in kolektivist ve federalist programına kazandı. Sendikalizm ya da "anarko-sendikalizm" nihayet Enternasyonal'in liberter seksiyonlarından çıkıp gelişti.

Ne var ki, Bakunin'in Barış ve Özgürlük Ligası'yla ilişki kurma önerisi Enternasyonal'in Genel Konseyi ve ona hâkim olan Marx tarafından reddedildi. Ardından Liga Kongresi'nin "sınıfların ve bireylerin iktisadi ve toplumsal eşitliği" önerisini de reddetmesi üzerine Bakunin, Juralı genç bir öğretmen olan James Guillaume'un da aralarında bulunduğu on dört kişiyle birlikte ayrıldı ve Cenevre'de bir merkez açarak Uluslararası Sosyal De-

79 *Age*, s. 133, 134.
80 Kelly, s. 179.

mokrasi İttifakı'nı kurdu.

Ertesi yıl, Enternasyonal ile ilişki kurma girişiminin bir kez daha reddedilmesi üzerine Bakunin, 1869'un başında İttifak'ı resmen dağıttı, ancak üyelerle özel bağlantılarını sürdürdü ve İsviçre, Belçika, İtalya ve İspanya'da gruplar oluşturdu. İttifakın statüsü ve Enternasyonal ile ilişkisi belirsizdi ve hep tartışmalı oldu. Marx, Bakunin'in İttifak'ı asla dağıtmadığını ve onu *"Enternasyonal içinde ikinci bir enternasyonal"*e dönüştürmeye çalıştığını iddia etti.[81] Guillaume, Ocak 1869'da örgütün dağıtıldığını, ancak "gayri resmi devrimci kardeşlik içinde kolektif eylem için birleşmiş insanların özgür ilişkisi"nin devam ettiğini söyledi.[82] Bakunin de İttifak'ı Enternasyonal'i tamamlayan bir yapı olarak gördü ve nihai amaçları aynı olmakla birlikte işlevlerinin farklı olduğunu öne sürdü. Enternasyonal işçileri birleştirmeye çalışırken, Bakunin İttifakın işçilere devrimci bir yön vermesini istiyordu. Aslında Bakunin, Hegelci tarzda, İttifak programının "Enternasyonal'in tamamen açımlanmasını temsil ettiği"ni doğruladı.[83]

Bakunin, Enternasyonal adına propagandaya atıldı. Enternasyonal'in İsviçre Federasyonu'nun Fransızca çıkan *L'Egalité* adlı gazetesinde yazdığı bir dizi makalede, her yeni üyenin, "siyasal ve dinsel inançlarının yanı sıra kendi kişisel ve ailesel çıkarlarını da birliğimizin yüksek çıkarlarına; emeğin sermayeye karşı mücadelesine, yani işçilerin burjuvaziye karşı mücadelesine tabi kılacağına" dair ant içmesini istedi. Bu belirgin biçimde otoriter bir tutumdu ve özel kanaat hakkının her şeyden önemli olduğunu düşünen Godwin'i dehşete düşürürdü. Godwin'e göre, kişinin kendi vicdanına ters düşecek bir sadakat ve itaat üzerinde ısrar eden siyasal bir birliğe katılmak doğru değildi.

Bakunin Enternasyonal'in başlıca görevini, "*farkında olmaksızın* sosyalist" olan büyük işçi kitlesini sosyalist düşünceyle donatmak şeklinde tanımladı. Böylece her işçi "kendi isteklerinin tam olarak bilincine" varabilecek ve "ondaki, kendi içsel özlemlerine denk düşen zekâ" bu yolla canlandırılmış olacaktı. Ancak bu sadece propaganda ve eğitimle gerçekleşemezdi, çünkü işçilerin teoriyi öğrenmelerinin yolu pratikten geçiyordu. Bakunin buna "*siyasal eylem yoluyla* özgürleşme" diyordu. Bu nedenle Enternasyonal'in temel ilkesi doğruydu: "İşçilerin kurtuluşu bizzat işçilerin görevidir."[84]

81 Marx'tan F. Bolte'ye, 23 Kasım 1871, Marx ve Engels, *Selected Works*, s. 682.

82 James Guillaume, "Michael Bakunin: A Biographical Sketch", Dol., s. 38.

83 Dol., s. 157.

Pek anlamı olmasa da Bakunin, "Enternasyonal Kardeşlik" için programlar hazırlamaya devam etti. 1869'da hazırladığı bir taslakta, özel mülkün, Kilise ve Devlet mülkünün müsaderesini ve bir özgür tarımsal ve endüstriyel birlikler federasyonu altında kolektif mülkiyete dönüştürülmesini amaçlayan devrimci stratejiye ilişkin fikirlerini berraklaştırdı. Bu kez anarşiye olumlu bir anlam kazandırdı: "Anarşiden korkmayız" diyordu,

> çünkü onu istiyoruz. Çünkü bizler, halkın özgürleşmiş hayatının sınırsız dışavurumu anlamına gelen anarşinin, özgürlük, eşitlik, yeni toplumsal düzen ve devrimin gericilik karşısındaki gücünden kaynaklanması gerektiği kanaatindeyiz. Bu yeni hayatın -halk devrimi- uygun zamanda kendisini örgütleyeceği, ancak kendi devrimci örgütünü tabandan, çevreden merkeze doğru, özgürlük ilkesine uygun biçimde yaratacağı kuşku götürmez.[85]

Bu arada, diktatörlük ve merkeziyetçiliği reddeden Bakunin hâlâ "yeni bir devrimci Devlet" ve devrime hayatiyet ve enerji kazandıracak organ olarak da "*gizli ve evrensel Uluslararası Kardeşler Birliği*"nin gerekliliği hakkında yazmaktadır. Bu öncü anarşist hareket, "kendini adamış, enerjik, zeki bireylerden, en önemlisi halkın samimi dostlarından, kibirli ve hırslı olmayan, ancak devrimci fikir ile halkın içgüdüleri arasında aracı olarak hizmet edebilecek yetenekte adamlardan oluşan bir tür devrimci genel kurmay" oluşturacaktı.[86]

Marx ve onu izleyenler ile Bakunin ve taraftarları arasındaki gürültülü anlaşmazlık Enternasyonal'in Eylül 1869'da toplanan Basel Kongresi'nde patlak verdi, Bakunin'i yetmiş beş delegenin on ikisi destekliyordu, ancak hitabet gücü ve karizması, emeğin özgürleşmesinin vazgeçilmez koşullarından biri olarak miras hakkının kaldırılması önerisinin Kongre tarafından onaylanmasını sağladı. Marx taraftarları, miras hakkı sadece mülkiyet sisteminin bir ürünü olduğu için bizatihi sistemin kendisine saldırmanın daha iyi olacağını öne sürdüler. Sonuç olarak, hem

84 *Age*, s. 162, 166, 167.

85 *Age*, s. 152.

86 *Age*, s. 154-5.

Marx'ın hem de Bakunin'in önergeleri reddedildi, ancak sorun kolektif mülkiyet taraftarlarının iki zıt hizbe bölünmesine yol açtı. Guillaume'a göre, kolektif mülkiyete Devlet'in sahip olmasını savunarak Marx'ı izleyenlere "devletçi" ya da "otoriter komünistler", doğrudan işçi birliklerinin mülk sahipliğini savunarak Bakunin'i izleyenlere ise "antiotoriter komünistler", "komünist federalistler" ya da "komünist anarşistler" denildi.[87] "Kolektivist" ve "komünist" terimleri hâlâ gevşek biçimde kullanılıyordu. Bakunin kendisine "kolektivist" demeyi tercih etti. Bu terimle, serveti yaratan kolektif emek olduğuna göre, kolektif servetin kolektif olarak sahiplenilmesi gerektiğini kastediyordu. Bölüşümün ihtiyaca değil, yapılan işe göre gerçekleştirilmesi gerektiğine inanıyordu.

Ortodoks Marksist görüşe göre, Bakunin Enternasyonal'in denetimini ele geçirmeye çalışıyor ve kişisel hırslarıyla hareket ediyordu.[88] İsviçre'de yaşayan Utin adında bir Rus göçmen dedikodu çıkararak anlaşmazlığı daha da alevlendirdi. Marx'ın kampından, Bakunin'in bir Rus casusu ve parasal konularda güvenilmez olduğuna dair söylentiler yayılmaya başladı. Ancak Bakunin bir düşünür olarak Marx'a hâlâ hayrandı, hatta *Kapital*'in birinci cildini Rusça'ya çevirmek için bir yayıncıdan avans almıştı. Asıl tartışma, hırslı bir birey (Bakunin) ile otoriter bir birey (Marx) arasında ya da komplo ile örgütlenme arasında değildi. İki farklı strateji vardı.

Artık Bakunin bütün enerjisiyle bir Avrupa devrimini kışkırtmaya çalışıyordu. Bu devrimin, sonunda bütün dünyaya yayılacağını umuyordu. Alelacele yazılmış bir dizi konuşma, broşür ve ciltler tutan ancak hiçbiri tamamlanmamış elyazmalarıyla görüşlerini oluşturmaya çalıştı. Süreç içinde, anarşizmi devrimci bir harekete dönüştürmeye başladı.

Dünya devriminin Rusya'da başlayacağını düşündü. 1870'in başlarında eski dostu Herzen'in reform yapmaları için Çar'a ve Rus aristokrasisine başvurma girişimini eleştirdi. Özellikle Herzen'in Devlet'i reddetmesini istedi, çünkü o bir sosyalist idi: "Devlet sosyalizmini savunuyorsun ve kendini yüzyılımızın ortaya çıkardığı en tehlikeli ve iğrenç yalanla, resmi demokrasi ve kızıl bürokrasi yalanıyla bağdaştırmaya kalkışıyorsun."[89] Bakunin'e göre Rusya'yı dönüştürmenin tek yolu halk ayaklanmasıydı.

87 *Age*, s. 158.

88 Bkz. Marx'tan F. Bolte'ye, 23 Kasım 1871, Marx ve Engels, *Selected Works*, *ibid.*, s. 682-3; Nikolai Ivanov, *Karl Marx: A Short Biography*, Novosti Press, Moskova, 1982, s. 176.

Uygun bir katalizör ararken, bu kez Sergey Neçayev adında genç bir devrimciyle tanıştı. Bu ilişki bir felaket oldu ve anarşist harekete büyük zarar verdi. Daha sonra, Dostoyevski'yi *Ecinniler*'deki Peter Verkovenskiy karakterini yaratırken esinleyen Neçayev olağanüstü bir kişilikti: despot, iktidar hırsıyla dolu, egoist, kaba ve tuhaf biçimde baştan çıkarıcı. Amacına ulaşmak için her şeyi yapabilecek vicdansız teröristin tipik bir örneği idi.

Neçayev, hem Bakunin'i hem de Herzen'in arkadaşı Ogarev'i Rusya'da kitlesel bir gizli örgütü olduğuna ikna etmeyi başardı. Önceleri Bakunin'e yeni Rus devrimcileri kuşağının ideal bir tipi, zihinsel yapısı gelişmiş, *diable au corps* (kabına sığmayan) mükemmel bir konspiratör (fesatçı) olarak göründü. "Bu genç fanatikler insanı büyülüyor," diye yazdı Guillaume'a. "Tanrısız müminler ve süslü konuşmalara iltifat etmeyen kahramanlar."[90] Kendi aşırı enerji ve bağlılık duygusuna sahip olduğu görülen birisinin kendisini baştan çıkarmasını önleyemezdi. Neçayev ona, Stenka Razin ve Pugaçev gibi efsanevi Rus haydutlarının suretinde göründü.

Bakunin ile birlikte Cenevre'de olduğu sırada Neçayev, Nisan ve Ağustos 1869 arasında, terörizm tarihinin en ilgi çekici dokümanlarından biri olan ve yakın zamanlarda Elridge Cleaver ve Kara Panterler'in "incil"i haline gelen Devrimcinin Kateşizmi'ni yazdı. Yol gösterici ilkesi şuydu: "Devrimin zaferine katkıda bulunan her şey ahlakidir." Devrimci olacak kişiyi eski toplumla olan bütün bağlarını koparmaya, devrimci davayı "hayatının yegâne tutkusu" haline getirmeye ve Devlet'i, onun kurumlarını ve sınıfları yok etmek için "acımasız biçimde yıkma"yı yegâne amaç olarak benimsemeye çağırır. Broşürün ikinci bölümü şu sözlerle başlar:

> Devrimci mahkûm olmuş bir adamdır. Kişisel ilgi alanları, işi, duyguları, bağları, malı mülkü, hatta kendine ait bir ismi bile yoktur. Onun her şeyi, tek bir ilgi, tek bir düşünce ve tek bir tutku tarafından özümlenmiştir: devrim.

89 Kaminski, s. 222.

90 Bakunin'den Guillaume'a, 13 Nisan 1869, Kelly, s. 270.

Broşür sadece yok edilecek kişilerin listesinin çıkarılmasını tavsiye etmekle kalmaz, gizli bir derneğin merkez komitesinin örgütün bütün üyelerini harcanabilir "devrimci sermaye" olarak görmesi gerektiğini ilan eder.[91] Gene o sırada yazılan ve Neçayev'in damgasını taşıyan ancak imzasız yayımlanan *Devrimin İlkeleri* başlıklı bir broşürde de benzer görüşler yer alıyordu:

> Yok etmekten başka bir faaliyet tanımıyoruz, ancak bu faaliyetin kendisini, zehir, bıçak, halat vb. gibi son derece farklı formlar kazanarak gösterebileceğini kabul ediyoruz. Bu mücadelede devrim her şeyi haklı çıkarır.[92]

Her iki broşür de ortak olarak Bakunin ve Neçayev'e atfedilmiş ve çok sert tartışmalara yol açmıştır.

Rus haydutlarının kendiliğinden enerjisinin Bakunin'i etkilediği kesindir. Neçayev'e şöyle yazmıştır: "Bu ilkel ve vahşet noktasındaki acımasız adamlar, zinde, güçlü ve bozulmamış bir doğaya sahipler." Bakunin, "Nerede bir savaş varsa orada siyaset vardır ve bir başkasının iradesine karşı çıkan kişi, zora, kurnazlık ve hileye başvurmakla yükümlüdür" dediği zaman da Neçayev'in ahlaki göreliliğine yaklaşmaktadır. *Bir Devrimcinin Kateşizmi* iki adam arasında yakın bir işbirliği doğduğu sırada yazıldı, ancak Bakunin yazılmasına yardım etmiş olsa bile, bu broşür büyük olasılıkla Neçayev'in elinden çıkmıştır. Son çözümlemede Bakunin, Neçayev'in "Entrikacı sistem"ini, ilkesiz şiddet ve hile kullanımını kesin bir biçimde reddeder. Neçayev'e açıkça "Kateşizminizde," diye yazar, "kendini feda etmeyi gerektiren acımasızlığınızı, kendi aşırı fanatizminizi ... topluluk hayatının bir kuralı haline getirmek istiyorsunuz." Ondaki "insanın bireysel ve toplumsal doğasının topyekûn inkârı"nı kesin bir dille mahkûm eder.[93]

91 Kelly, s. 266. Fransızca çevirisi için Bkz. M. Confino, *Violence dans la Violence Le débat Bakounine - Necaev*, Paris, 1973, s. 100-5.

92 Carr, s. 379.

93 Bakunin'den Neçayev'e, 2 Haziran 1870, *Archives*, IV, 114, 125, 106-7. Carr (s. 386) gerek *Devrimin İlkeleri*'nin, gerekse *Bir Devrimcinin Kateşizmi*'nin Bakunin tarafından yazıldığını gösteren bulgular olduğunu öne sürer. Öte yanda Kelly, Steklov'u (*Bakunin*, III, 463-5) izleyerek, *İlkeler*'i Bakunin'in yazdığını, çünkü üslup ve içerik bakımından benzerlikler olduğunu, Neçayev'in *Kateşizm*'inin yazılmasına da muhtemelen yardım ettiğini öne sürer.

Bir *Devrimcinin Kateşizmi*'ne hayran olan Lenin'in aksine, Bakunin'in Neçayev'in nihilizmiyle hiçbir alışverişi olmadı. Neçayev'in Rusya'daki gizli örgütünün varlığından kuşkulanmaya başladı ve onun İvanov adında bir öğrenciyi siyasal nedenlerle katletmesini itici buldu (ancak kınamayı reddetti). Sonunda Bakunin, himaye ettiği bu kişinin, Kapital'in çevirisi için kendisine avans veren yayıncıyı korkunç biçimde tehdit ettiğini öğrenince onunla bütün ilişkisini kesti. Ancak bütün bunlar yeterince zarara mal olmuştu. Ortaklıkları Bakunin'e yersiz bir terörizm şöhreti kazandırdı ve broşürler anarşist teröristlerin daha sonraki eylemlerini haklı çıkarmak ve anarşist ideallere iftira etmek için kullanıldı. Bakunin toplumsal devrimin başlangıç evresinde belirli kişilerin seçilerek öldürülmesini tavsiye etmeye devam etti ve Rus haydutluğunu halk devriminin mızrak başı olarak gördü. Bununla birlikte Neçayev'in topyekûn ahlakdışılığını reddettiği kuşku götürmez.[94]

Fransa-Prusya savaşı Temmuz 1870'te patlak verdiğinde, Bakunin'in 1863 Polonya ayaklanmasından beri yatışmış olan devrimci umutları yeniden alevlendi. Marx önce, işçi sınıfının önünde bir engel olarak gördüğü Bonapartist Fransa'yı yenilgiye uğratma girişiminde Prusya'yı destekledi. Şöyle yazdı: Prusya'nın muzaffer olması halinde, Devlet iktidarının merkezileşmesi Alman işçi sınıfının merkezileşmesi için kullanılacaktır... Alman proletaryasının dünya çapında Fransız proletaryasına üstünlüğü, bizim teorimizin Proudhon'un teorisine üstünlüğünü de sağlayacaktır."[95] Öte yanda Bakunin, Prusya militarizminin Bonapartizm'den daha tehlikeli olduğunu düşünüyordu. III. Napoleon rejiminin yenilgiye uğramasının, köylülerin ve işçilerin Prusyalı işgalcilere ve Fransız hükümetine karşı ayaklanmasına yol açacağını, böylece Devlet'in yıkılacağını ve bir özgür komünler federasyonunun kurulacağını umuyordu. Böyle bir devrimci hareketi esinlemek için, devrim teori ve pratiğine eşsiz bir katkı oluşturan *Mevcut Kriz Üzerine Fransız Hükümetine Bir Mektup*'u yazdı.

Bakunin iki devlet arasındaki savaşın toplumsal devrime

Bu arada P. Pomper, (*Sergei Nechaev*, New Brunswick, NJ, 1979, s. 79-83) *İlkeler*'i Neçayev'in yazdığını öne sürer. Paul Arvich de aynı görüştedir; "Bakunin ve Nechaev", *Anarchist Portraits* içinde, s. 40.

94 Bkz. *Letter to a Frenchman*, Kelly, s. 212; ve *Statism and Anarchy*, *Archives*, III, 174.

95 Marx, alıntı, Lehning, s. 284.

götüren bir iç savaşa dönüştürülmesini savunur. Bu savaş silahlı halkın yabancı orduyu ve iç muhalifleri püskürtmek için sürdüreceği bir gerilla savaşı, "bir yıkım savaşı, ölümüne amansız bir savaş" olacaktı.[96] Bakunin bir kez daha yıkma aşkını ifade eder. Onun anarşisi, sadece barışçı ve üretken bir topluluk hayatı, komünlere dönüşecek "halk hayatının kendiliğinden öz örgütlenmesi" değildir. Aynı zamanda şiddet içeren büyük bir karışıklık, en azından bir "iç savaş"tır.[97] Tek alternatifin Fransız halkının "yırtıcı ilkel enerji"sini uyandırmak, "kentlerde olduğu kadar kırsal kesimde de bu kitlesel anarşiyi serbest bırakmak, yoluna çıkan her şeyi yıkan ve mahveden şiddetli bir heyelan gibi kabarana dek onu şiddetlendirmek"olduğunu öne sürer.[98]

Daha olumlu yanda Bakunin, soylu vahşiler olarak betimlediği köylülüğün devrimci kapasitesini vurgular: "Hoşgörü ve tembellikle bozulmamış, ancak burjuva toplumunun zararlı özelliklerinden biraz etkilenmiş"lerdir. İşçi köylü ittifakının gerekliliğini vurgular, ancak devrimci inisiyatifin kent proletaryasına bırakılmasını ister. Bakunin toplumsal değişimde iktisadi koşulların belirleyici etkisini kabul ederken, içindeki iradeci, süreç içinde halkın bilinç ve iradesinin önem kazanacağını vurgular: "Emekçi kitlelerin devrimci mizacı, sadece onların yoksulluk ve hoşnutsuzluklarının derecesine değil, aynı zamanda adalete ve kendi davalarının zaferine olan inançlarına bağlıdır."[99]

İkinci İmparatorluğun devrilmesi ve Üçüncü Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Bakunin, devrimci komünler federasyonunun kuruluşuna yol açacağını umduğu bir ayaklanmayı tetiklemek üzere, Eylül 1870'te gizli İttifakın birkaç üyesiyle birlikte Lyon'a gitti. Bu gidiş, gelecek baharda Paris Komünü'yle zirveye ulaşacak devrimci hareketin başlangıcıydı. Bakunin, General Cluseret'nin yardımıyla Lyon Belediye Binası'nı ele geçirdi ve hemen Devlet'in feshedildiğini ilan etti. 25 Eylül 1870'te bütün şehir afişlerle donatıldı. Şöyle deniyordu:

> MADDE 1: Devlet'in güçsüz kalan idari ve hükümet mekanizması feshedilmiştir.
> MADDE 2: Bütün ceza ve hukuk mahkemeleri bu vesileyle askıya alınmış ve yerlerine Halkın adaleti geçirilmiştir.
> MADDE 3: Vergiler ve ipotekler kaldırılmıştır. Vergilerin yerine federe komünlerin, Fransa'nın selametinin gereklerine uygun olarak servet sahibi sınıflardan müsadere yoluyla alacağı katkılar geçirilmiştir.
> MADDE 4: Devlet feshedilmiş olduğu için, özel borçların ödenmesini güvence altına almak için herhangi bir müdahale yapılamaz.
> MADDE 5: Bütün mevcut belediye yönetimi organları bu vesileyle feshedilmiştir. Her komünde Fransa'nın selameti için kurulacak komiteler bu organların yerini alacaktır. Bütün hükümet yetkileri Halk'ın doğrudan gözetimi altında bu komiteler tarafından kullanılacaktır.
> MADDE 6: Ulusun idari bölgelerinin her birinin en büyük şehrine kurulacak komiteler, Fransa'nın selameti için kurulacak devrimci konvansiyona iki delege göndereceklerdir.
> MADDE 7: Bu konvansiyon derhal Lyon şehir meclisi binasında toplanacaktır, çünkü Lyon Fransa'nın ikinci kentidir ve ülkenin savunmasını en iyi şekilde sağlayacak imkânlara sahiptir. Bu konvansiyon halkın desteğini sağlayarak Fransa'yı kurtaracaktır.
> SİLAH BAŞINA!!!

96 Dol., s. 184.
97 *Age*, s. 207, 206.
98 *Age*, s. 200.
99 *Age*, s. 189, 209.

Lyon ayaklanması hemen bastırıldı. Ayaklanma, Marx tarafından küçümsendiyse de, Bakunin'in stratejisine uygundu. Ayaklanmacı arkadaşlarından Albert Richard'a yazdığı bir mektupta açıkladığı gibi, Bakunin, Devlet'i yeniden kurmak ve Paris'e devrimde başrolü vermek isteyen siyasal devrimcileri reddetmişti. Tam aksine:

> Anarşi olmalıdır; devrim gerçekleşecek, canlı, sahici ve güçlü biçimde varlığını sürdürecekse, bütün yerel tutku ve özlemlerin mümkün olan en büyük uyanışı, her yerde hayatın muazzam ve kendiliğinden uyanışı olmalıdır... Anarşiyi öne çıkarmalıyız ve açık iktidar biçiminde değil, bütün müttefiklerimizin kolektif diktatörlüğüyle, hilesiz, resmi unvanları olmayan, resmi hakları olmayan ve bu nedenle, iktidar tuzağına düşmediği sürece daha da güçlenen bir diktatörlükle, halk fırtınasının orta yerinde Devrim'e yol gösteren görünmez kaptanlar olmalıyız.[100]

100 Alıntı, Eugene Schulkind (der.) *The Paris Commune of 1871: The View from the Left* (Cape, 1972), s. 39; Bakunin'den Albert Richard'a, 1871, s. 180-1.

Bu sırada yazdığı "İttifakın Programı" başlıklı bir metinde Bakunin, bilinçli bir devrimci öncü olarak kendi İttifakı ile Enternasyonal'in içindeki ve dışındaki işçi hareketi arasında doğru ilişkinin kurulması için öne sürdüğü görüşleri biraz daha geliştirdi. İlk planda, sınıf işbirliğini ve parlamenter siyaseti reddeder. Daha sonra, seçilmiş liderlerin sıradan insanların "mutlak efendileri" haline geldikleri ve halk meclislerinin yerine komiteleri geçirdikleri sendika bürokrasisine saldırır. Nihayet, kendi tavsiyesi olan liberter örgütlenmenin Devlet yapılarından tamamen farklı olduğunu, çünkü iktidarın dağılmasını gerektirdiğini ısrarla belirtir. "Devlet, örgütlü otorite, hâkimiyet ve mülk sahibi sınıfların kitleler üzerindeki iktidarıdır..." Bu nedenle, "Enternasyonal, onların [kitleler] tam özgürlüğünü ister ve ayaklanmaları için çağrı yapar." Bakunin'e göre Enternasyonal'i belirleyen temel fikir, "özgürleşmiş emeğe dayanan yeni bir toplumsal düzenin, Eski Dünya'nın yıkıntıları arasından kendiliğinden çıkıp yükselecek bir düzenin, özgür işçi birlikleri federasyonunun kurulması"dır.[101] Parlamenter siyasetin bu şekilde reddedilmesi ve işçi örgütlerinin gelecekteki toplumun yapısını yansıtma gereğinin ısrarla belirtilmesi, devrimci sendikalist hareketin temellerinin atılmasına yardımcı oldu.

Bakunin'in görünmez diktatörlüğünün Blankist ya da Marksist diktatörlükten daha tiranca olacağı sonucuna varmak zordur, çünkü bu diktatörlüğün siyasetleri açıkça ortaya konulamamış ve tartışılamamıştır. Gizli bir parti olacaktı; konspiratörler ya da gece karanlığında iş gören hırsızlar gibi faaliyet gösterecekti. Peki, kullandığı iktidar denetlenmeyeceğine göre, görünmez diktatörlerin mutlak iktidarı gasp etmeleri nasıl önlenecekti? Bakunin'in açık ve demokratik toplum hedefinin gerçeğin çarpıtılması ve halkın onun önerdiği yönde maniple edilmesiyle kazanılabileceğini düşünmek imkânsızdır.

Bakunin'in sıkı biçimde örgütlü, otoriter ve hiyerarşik gizli örgütleri yeğlemesini, onun "romantik mizacı" ya da mevcut Devletlerin baskısıyla mazur göstermek yeterli olmaz.[102] Onun görünmez diktatörlüğü siyasal teori ve pratiğinin önemli bir parçasıdır ve özgürlükle açıklığa büyük bir aşkla bağlı olduğunu ilan etmesine rağmen, hayatında ve faaliyetlerinde derin bir otoriter yön ve gerçeği gizleme eğiliminin var olduğunu gösterir. Marksistlerle yaptığı polemiklerde mutlak özgürlüğü överken, gizli İttifakının üyeleriyle eşzamanlı özel yazışmalarında mutlak bir diktatörlük formunu savunması, Bakunin'in "akut şizofreni" noktasında olduğunu açık biçimde gösterir.[103] Yıkma ve mücadele aşkı da, liberter ve barışçı hedeflere şiddet ve zor kullanarak ulaşmanın imkânsız olduğunu anlamasını önledi.

101 *Age*, s. 245, 256, 249.
102 *Age*, s. 182.

Lyon ayaklanmasının çöküşünden sonra Bakunin derin bir üzüntü içinde Locarno'ya çekildi. 1871 baharında on dokuzuncu yüzyılın en büyük kent ayaklanması olan Paris Komünü ona geçici bir umut verdi. Bu gelişme, savaşın toplumsal devrimi tetikleyebileceği inancını doğruluyor gibiydi. 1793 ve 1848 devrimlerine bakılırsa, Paris Komünü merkezi otoriteyi de reddediyor ve kadın haklarıyla işçi denetimini savunuyordu. Bakunin hemen Komün'ün merkezi olmayan federalist eğilimlerini kabul etti. Yaşanan olaylar Marx'ın proletarya diktatörlüğünü değil, "devletin cesur ve açıkça reddini" gösteriyor, "yeni bir nihai özgürleşme çağını ve insanların dayanışmalarını" ortaya koyuyordu. *Paris Komünü ve Devlet Fikri* başlıklı denemesinde, Bakunin şöyle yazıyordu:

> gelecekte toplum, aşağıdan yukarıya doğru, işçilerin özgür birlik ve federasyonuyla, önce birlikler, daha sonra komünler, bölgeler, uluslar ve nihayet büyük bir uluslararası ve evrensel federasyon içinde örgütlenmelidir. Gerçek ve canlı bir özgürlük düzeni ve genel mutluluk ancak o zaman gerçekleştirilecektir.[104]

Lyon ayaklanması ve Paris Komünü Bakunin'in en büyük eserlerinden birine esin kaynağı oldu. 1870'in sonundan 1872'ye kadar, ilk ve son kitabı olan, çok okunan *The Knouto-Germanic Empire and the Social Revolution*'ı (Kırbaçlı Alman İmparatorluğu ve Toplumsal Devrim) yazdı. Kitabın garip başlığı, Rus Çarı ile yeni Alman İmparatorluğu'nun I. Wilhelm'i ve Bismarck'ı arasında yeni toplumsal devrimi Rus kamçısıyla önlemek için kurulan ittifakı kast ediyordu. Ancak eserin kapsamı uluslararası siyaseti aştı ve Bakunin, kendi anarşizmine felsefi temeller kazandırmak için pek çok konuda görüşlerini geliştirdi. Kitabın bir bölümü

103 Kelly, s. 193.
104 *The Paris Commune and the Idea of the State*, der. Nicolas Walter, Cira, 1971.

1882'de Tanrı ve Devlet başlıklı bir broşür olarak yayımlandı ve Bakunin'in en tanınmış eseri oldu. Eserinin bu kapsamlı bölümü İngilizce'ye çevrildi. Diğer bölümler uzun süre çevrilmedi.

Felsefe

Gençliğinde Bakunin bütünün parçası olma yönünde manevi bir eğilim taşıyan felsefi bir idealistken, 1840'ların başından itibaren bir maddeci (materyalist) ve belirlenimci (determinist) oldu. Ancak militan bir ateist olmasına rağmen, bu konuda fazla katı değildi. Cahil köylüleri yabancılaştırma korkusu yüzünden ateizmin Enternasyonal'in temel ilkelerinden biri haline gelmesini istemedi. Özellikle kırsal kesimdeki halkın Tanrıya inanmasından ve onu dünyanın yaratıcısı, düzenleyicisi, yargıcı, efendisi ve bağışlayanı olarak görmesinden daha doğal bir şey olmadığını hissediyordu. Halk, toplumsal devrim onun yeryüzündeki özlemlerini gerçekleştirecek ve çevresindeki dünyaya ilişkin içgüdüsel korkularının üstesinden gelecek araçlar sağlayana kadar bir Yüce Varlık'a inanmaya devam edecekti. Bu nedenle dinsel inançlar sadece "yürekteki derin hoşnutsuzluğun zihinde yarattığı bir sapma"dan ibaret değildir. "Onlar, darlığa, yavanlığa, üzüntülere ve ezilmiş bir varoluşun yarattığı utanca karşı insanın içgüdüsel ve tutkulu protestolarıdır."[105]

Ancak Bakunin, dinsel inancın yeryüzündeki ezici ve sefil hayatın kaçınılmaz bir sonucu olduğunu kabul ederken, dinin metafizik doğruluğunu reddetmenin bir yolunu bulur. Tıpkı Feuerbach gibi, dinsel cennetin insanın kendi kutsallaştırılmış imgesini keşfettiği bir seraptan başka bir şey olmadığını öne sürmek için Sol Hegelci bir din eleştirisi geliştirir. Bakunin'e göre Hıristiyanlık her dinsel sistemin özünü sergileyen *par excellence* (belli başlı/fevkalade) bir dindir. Bu öz, *"insanlığın tanrısal uğruna yoksullaştırılması, köleleştirilmesi ve yok edilmesi"*dir.[106]

Tanrı fikri, *"insan akıl ve adaletinden feragat"* anlamına gelir; *"insan özgürlüğünün en kesin inkârıdır ve ister istemez insanlığın hem teoride hem de pratikte köleleştirilmesiyle sonuçlanır."* Ancak insan özgür doğduğuna göre, kölelik doğal değildir. Bakunin'e göre insanı köleleştirmek istedikleri için Tanrıların da doğal olmamaları gerekir. Dolayısıyla Tanrılar var olamaz. Bakunin ontolojik Tanrı reddiyesini bir kıyasla anlatır: "Eğer tanrı varsa, insan köledir; o halde insan özgür olabilir ve olmalıdır; bu durumda da tanrı var olamaz. Kim olursa olsun, bu döngüden çıkarım, diyene meydan okuyorum." Bakunin'in duyguları hayranlık verici olabilir, ancak mantığı hatalıdır: Tanrının varlığı fikrini çürütmek için, onun bir fikir olarak var olduğunu paradoksal biçimde teslim etmekle kalmaz, yaptığı kıyas da, ancak Tanrının özü daima insanı köleleştirmektir şeklindeki başlangıç öncülünü kabul etmemiz halinde geçerli olur. Ancak Bakunin Tanrının insan özgürlüğüne ve erdemine yönelik bir tehdit oluşturduğunu, öyle ki, Voltaire'in, *"Tanrı eğer varsa, onu yok etmek gerekir"* sözünü hak ettiğini düşünür.[107]

Tanrının varlığını dogmatik biçimde reddetse de Bakunin kendi epistemolojisi içinde kuşkuludur. İnsanın dünyayı kavrayışının kaçınılmaz sınırları vardır ve "kendi güneş sistemimiz hakkında çok küçük bir bilgiyle" yetinmemiz gerekir.[108] Bununla birlikte Bakunin doğal yasalarla yönetilen Newtoncu bir evrenin gerçekliğini kabul eder. Yasalar doğa tarafından fark edilmezler, göreli bir niteliktedirler, ancak insan aklı tarafından sürekli ve yinelenen örüntüler olarak keşfedilirler.

Ancak Bakunin Feuerbach gibi mekanik bir materyalist de değildir. Evrimci bir perspektifi benimser ve maddi dünyanın evreler halinde, basitten karmaşığa, alttan üste, değersizden üstün olana, inorganikten organiğe doğru gelişmesinin "bütünüyle doğal bir hareket" olduğunu öne sürer.[109] Ancak Marx gibi, o da, gerek doğada gerekse toplumda değişimin zıt güçlerin çatışmasıyla gerçekleştiğini görür: "Doğa güçlerinin uyumu, ancak hayatın ve hareketin gerçek koşulu olan sürekli bir mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkar. Doğada olduğu gibi, toplumda da mücadelesiz düzen, ölümdür."[110] O halde doğada karşılıklı bir etkileşim vardır ve bu etkileşim bütün hayata hâkim olan bir "doğal otorite" üretir.

105 *The Essential Works of Anarchism*, der. Marshall S. Shatz, Bantam, New York, 1971, s. 134 (bundan sonra Shatz olarak geçecek.)
106 Shatz, s. 135.
107 *Age*, s. 136, 138.
108 Max, s. 58.
109 Shatz, 130-1.
110 Dol., s. 271.

İnsan Doğası

İnsanlığın doğadaki yerine gelince, Bakunin bu ikisini ayırmaya çalışan her türlü düalizmi reddeder. Aslında, ayrı olmak bir yana, "İnsan, Doğa ile tek bir varlık oluşturur ve sınırsız sayıda maddi nedenin maddi ürünüdür."[111] İnsan türü, diğerleri arasında cinsellik ve açlık gibi iki temel dürtüye sahip yegâne türdür. Bununla birlikte Bakunin, insan dünyasının hayvan dünyasının en yüksek ifadesi olduğunu öne sürer. İlk atalarımız, goriller değil, "her şeyi yiyen, zeki ve yırtıcı ayılar" idi.[112] Ancak insanlar hayvanlardan daha yüksek bir düzeyde olmalarını sahip oldukları iki yeteneğe borçludurlar: Düşünme gücü ve isyan etme arzusu. Ek olarak Bakunin, mutlak bir karşı-nedensel özerk güç anlamında özgür iradeyi reddederken, yeryüzündeki bütün hayvanlar arasında sadece insanın "bilinçli öz belirlenim" anlamında görece özgür iradeye sahip olduğunu öne sürer.[113] Zekâsı sayesinde insan, içgüdüsel dürtülerini değiştirmek ve kendi ihtiyaçlarını denetim altına almak için kendi iradesini geliştirebilir. Bundan da ahlaki sorumluluğun var olduğu, ancak göreli olduğu sonucu çıkar.

Düşünme ve bilinçli olarak eyleme yeteneği insanın kendindeki hayvan öğesini inkâr etmesini, kendi bilincini ve özgürlüğünü geliştirmesini sağlar. İnsanın akılcı iradesi kendisini dışsal dünyanın düşmanlığından evreler halinde özgürleştirmesini sağlayacaktır. Yehova, insanın "sonsuz bir canavar", cahil ve itaatkâr olarak kalmasını isterken, Şeytan onu itaatsizliğe, bilgi ağacının meyvesinden yemeye zorlar. Aslında Şeytan, "sonsuz isyancı, ilk özgür düşünür ve âlemlerin özgürleştiricisi"dir.[114] Aslında Bakunin, genelde bir hayvanın yaşama gücünün ve onurunun onun isyan etme içgüdüsünün şiddetiyle ölçülebileceğine inanıyordu. "İsyan tanrıçası," diyordu ünlü sözlerinin birinde, "bütün özgürlüklerin anası"dır.[115]

İnsan türü isyan ettikçe ve öteki hayvan türlerinden ayrılıp yükseldikçe, sadece daha tam ve özgür hale gelmekle kalmaz, aynı zamanda birey haline gelir: "yeryüzündeki en son ve en mükemmel hayvan olan insan, en tam ve dikkate değer bireyselliği ifade eder."[116] Tıpkı Hegel gibi Bakunin de, bireyin tam özgürleşmesini tarihin yüksek amacı olarak görüyor, bu amaca ancak bilinç yükseltmeyle ulaşılabileceğini düşünüyordu.

111 Max., s. 83.
112 Shatz, s.126.
113 Max., s. 95.
114 Shatz, s. 127.
115 Dol., s. 308.

Ancak Bakunin düşünmek ve isyan etmek gibi içsel bir yetenekle dünyaya gelmiş olsalar da, insanların tamamen kendi ortamları tarafından biçimlendirildiklerine, tarihin ve toplumun ürünü olduklarına inanıyordu. Her birey farklı derecelerde sezme, düşünme, konuşma ve iradesini kullanma yeteneğine sahip olarak dünyaya gelir, ancak bu temel ve henüz gelişmemiş yetenekler, içeriksizdir. Bir insanın ortak bilincini oluşturan fikir ve izlenimleri sağlayan toplumdur. Aynısı ahlaki mizaç için de geçerlidir. Egoist ya da sosyalleşme yeteneğiyle dünyaya geliriz. Ancak doğduğumuz sırada içsel ahlaki özellikler taşımayız. Ahlaki davranışımız toplumsal geleneğimizden ve göreceğimiz eğitimden çıkıp gelişecektir.

Demek ki insan genellikle kendi ortamının bir ürünüdür, ancak bundan sonsuza kadar kendi ortamının kurbanı olacağı sonucu çıkmaz. Gelişiminin son evresinde insan, öteki hayvan türlerinin aksine, yeryüzünün büyük bir bölümünü dönüştürmeyi ve onu insan uygarlığına uygun biçimde ehlileştirmeyi başardı. Doğanın ayrılmaz bir parçası olmasına rağmen, insan geçmişte doğayı fethederek, "bu düşmanı, ilk büyük despotu, yararlı bir hizmetkâr"a dönüştürdü. Bütün evrimci perspektifine ve insanın hayvansal kökenini vurgulamasına rağmen Bakunin, ekolojist değildir ve dışsal dünya ile sürekli mücadele etmek zorunda olduğumuza inanır: "İnsan ... bu dışsal dünyayı fethedebilir ve ona hâkim olabilir ve bunu yapmalıdır. O, kendi adına, ona boyun eğdirmeli, kendi özgürlüğünü ve insanlığını ondan zorla çekip almalıdır."[117]

Bakunin dönemin alışkanlığına uyarak insan türünü soyut "İnsan"la ifade ettiyse de, insanın sadece atomlaşmış bir yaratık olduğuna inanmıyordu. "İnsan yeryüzünün en bireyselleşmiş varlığı olmakla kalmaz, aynı zamanda en toplumsal varlıktır." Bakunin, ilkel insanı tecrit durumunda yaşayan kendine yeterli bir birey olarak resmeden Rousseau'yu topyekûn reddeder. Toplum insan varlığının temelidir: "İnsan, tıpkı karıncanın karınca

116 Shatz, s. 127.
117 Max., s. 88, 90.

yuvasına ve arının arı kovanına doğması gibi, toplumun içine doğar."[118] Toplum, düşünme, konuşma ve iradi davranma yeteneğinin önkoşuludur. İnsan olmak ve özgürleşmek ancak toplum içinde mümkündür. İnsan toplumun dışında sadece özgür olmamakla kalmaz, sahici bir insan, kendi bilincinde olan, düşünen ve konuşan bir varlık" da olamaz.[119]

Toplum gelişmemiz için de elzemdir. İlk planda, ahlakın temeli ancak toplumda bulunabilir ve adaleti yerine getirme yasası, bu ahlaki yasa, toplumsal bir olgu, toplumun bir yaratısıdır. İkincisi, insanlar kendilerini dışsal doğanın boyunduruğundan ancak kolektif emek aracılığıyla kurtarabilirler. Üçüncüsü, bir kişi kendi bireysel özgürlüğünü ve kişiliğini ancak çevresindeki bireyler aracılığıyla gerçekleştirebilir. Dördüncüsü, dayanışma insan doğasının temel bir yasasıdır: "Bütün toplumsal hayat bireylerin ve kitlelerin kesintisiz ve karşılıklı bağımlılığından başka bir şey değildir. Bütün bireyler, en güçlü ve zeki olanlar bile, hayatlarının her anında kitlelerin irade ve eylemlerinin hem üreticileri hem de ürünleridir."[120]

Özgürlük ve Otorite

Bakunin kendisine "fanatik bir Özgürlük âşığı" diyor ve özgürlüğü "insanın zekâ, onur ve mutluluğunu geliştirebilecek yegâne araç" olarak görüyordu.[121] Daima "sonsuz özgürlük" aramıştır. Bu anlamda özgürlükle, ne Devlet'in sağladığı "özgürlüğü" ne de bireylerin haklarının Devlet'in haklarıyla korunduğunu düşünen liberallerin "bireysel özgürlüğü"nü kasteder. Gene de Bakunin özgürlüğün doğal ve toplumsal bir bağlamı ve ister istemez bazı sınırları olduğunu kabul eder. Bu sınırları tanımayan özgürlük boş ve soyut bir kavram olarak kalır. Nitekim Bakunin'e göre ismini hak eden yegâne özgürlük,

> herkeste gizil yetenekler olarak bulunan bütün maddi, entelektüel ve ahlaki güçlerin tam gelişiminden ibaret olan özgürlük, kendi doğamızın yasalarının gerektirdikleri dışında hiçbir kısıtlama tanımayan özgürlük(tür). Dolayısıyla, hiçbir kısıtlama yoktur, çünkü bu yasalar, yanımızda ya da üzerimizde duran bir yasa koyucu tarafından bize dayatılmamıştır; varlığımızın temelini oluşturan bu yasalar bize içkin ve bize özgüdürler; entelektüel ve ahlaki oldukları kadar maddidirler; o halde, onları bir sır olarak görecek yerde, özgürlüğümüzün gerçek koşulları ve nedeni olarak görmemiz gerekir.[122]

Bu nedenle Bakunin için özgürlük, insana insan tarafından dayatılan bütün dışsal kısıtlamalardan özgür, ancak doğal yasalarla uyum içinde olmanın bir koşuludur. O nesnelerin Tao'sundan kaçamaz. Böylece özgürlük doğal ve toplumsal zorunluluğun kaçınılmaz bir sonucu haline gelir.

Aynı zamanda özgürlük, Stirner'deki gibi, bireyin kendi kendisini harekete geçiren bir atom olduğu yerde, bireyle başlayıp bireyle sona ermez. Bakunin şunu açıkça ifade eder ki, "mutlak anlamda kendine yeterli özgürlük, kişiyi var olmamaya mahkûm eder"; aslında böylesine mutlak bir bağımsızlık, "vahşi bir saçmalık", "idealistlerin ve metafizikçilerin kafasından çıkan bir düşünce"dir.[123]

Bunun yerine Bakunin özgürlüğün toplumsal bağlamını tanır; toplum "özgürlük ağacının kökü, özgürlük ise o ağacın meyvesidir."[124] Bakunin birinin özgürlüğünün herkesin özgürlüğünü içermesi gerektiğini de kabul eder: Ancak bütün insanlar, erkekler ve kadınlar eşit derecede özgür oldukları zaman gerçekten özgür olurum. Bu eşitlik "ancak toplum içinde ve en katı eşitlikle" mümkün olabilir.[125] Bakunin'e göre eşitlik olmadan özgürlük, çoğunluğun köleliği; özgürlük olmadan eşitlik ise Devlet'in despotluğu ve ayrıcalıklı bir sınıfın adil olmayan yönetimi anlamına gelir. Bu nedenle eşitlik ve özgürlük ayrılmaz biçimde birbirine bağlıdır ve birbirini doğrular. Bundan da şu sonuç çıkar: "başkalarının özgürlüğünün oluşturduğu sınırda duraksayan" birey özgürlüğü, "burada kendi gerçekleşimini ve sonsuzluğa uzanımını; herkesin özgürlüğü aracılığıyla her bir kişinin özgürlüğünü, dayanışmayla özgürlüğü, eşitlikte özgürlüğü bu-

118 *Age*, s. 136, 137.
119 Dol., s. 271.
120 *Age*, s. 257.
121 *Michael Bakunin: Marxism, Freedom ant the State*, der., K. J. Kenafick, Freedom Press, 1984, s. 16 (bundan sonra Ken. olarak geçecek).
122 Ken., s. 17.
123 Dol., s. 257.
124 Max., 165.
125 Dol., s. 237-8.

lur..."[126] Bakunin haklı olarak insanlar birbirine eşit davranmadıkları ve kendi potansiyellerini gerçekleştirdikleri benzer iktisadi koşullara sahip olmadıkları sürece özgürlüğün anlamsız olduğunu görür.

Otorite Bakunin'in özgürlük nosyonuyla çok yakından bağlantılıdır. Aslında Bakunin, özgürlüğü, *"her türlü otorite ilkesinin mutlak reddi"* olarak tanımlar.[127] Otorite dünyadaki en büyük kötülüktür: "İnsanlık tarihinde bir şeytan varsa, o da komuta ilkesidir. Kitlelerin cehaleti ve budalalığıyla ayakta duran, aksi halde var olamayan otorite, tek başına, bütün felaketlerin, bütün suçların ve tarihte görülen bütün alçaklıkların kaynağıdır."[128] Otorite "özgürlüğün inkârı" olduğu için, Bakunin, bireyi her türlü kutsal, kolektif ve bireysel otoriteye isyan etmeye çağırdı ve hem Tanrıyı ve Patronu hem de Kilise'yi ve Devleti reddetti.

Ancak Bakunin her türlü iktidar ve otoriteyi bir kalemde reddedecek kadar naif değildi. Bütün insanlar, hayatta kalma mücadelesinde "doğal bir iktidar içgüdüsü"ne sahiptir ve bu hayatın temel yasasıdır. Ne var ki bu iktidar tutkusu tarihte görülen en olumsuz güçtür ve despotlar ister istemez ezilenlerin en iyileri arasından çıkar. Bakunin iktidar ve otoriteye, özellikle onları uygulayanları, onlara boyun eğmek zorunda bırakılanlar kadar yozlaştırdığı için karşıydı. O halde iktidar hiç kimseye emanet edilmemeliydi, çünkü "otoriteye sahip olan kişi, değiştirilmez bir toplumsal yasa olarak, toplumu ezmek ve onu sömürmek zorunda kalır."[129]

Gene Bakunin her türlü dayatılmış otoriteyi, Devlet ve onun yasaları biçimindeki gasp edilmiş iktidarı reddederken, "toplumun otoritesi" denebilecek bir şeyin var olduğunu kabul etti. Aslında, toplumun otoritesi "Devlet'in otoritesinden kıyaslanamayacak kadar daha güçlü"dür. Devlet ve Kilise'nin geçici ve yapay kurumlar olduğu yerde, toplum daima var olacaktır. Sonuç olarak, toplumsal tiranlığın eylemi "Devlet'in otoritesinden daha nazik, daha sinsi, daha hissedilmez"dir; ancak "daha az güçlü ve kapsayıcı" değildir. Ancak Devlet'e isyan etmek çevremizdeki topluma isyan etmekten daha kolay olduğu için, Bakunin, "akıntıya karşı" ilerlemenin ve toplumdaki bütün kutsal, kolektif ve

126 Ken., s. 17.
127 Lehning, s. S. 65.
128 Dol., s. 245, 238.
129 Max., s. 249.

bireysel otoriteye isyan etmenin mümkün olduğunu düşünmüştür.[130]

Bu yaklaşım toplum için geçerliyken, doğa için değildir. Bakunin'in siyasal felsefesi pekâlâ "otoritenin toplumsal kurumsallaşması"na karşı bir görüş olabilirdi, ancak kendisi "doğal" otoritenin meşru ve etkili olduğunu kabul etti. Bir belirlenimci olarak Bakunin fiziksel ve toplumsal dünyalardaki doğal yasaları yönetici fenomenler olarak görür. Bu yasaların otoritesine isyan etmek imkânsızdır, çünkü "onlar olmazsa, bizler birer hiç oluruz, *var olamayız*."[131] Aslında Bakunin her türlü otoriteye değil, sadece dışsal olarak dayatılan otoriteye karşıdır. Bu anlamda insanın, "doğal yasalara, onları *bizzat* kabul etmesi, ister ilahi ya da insani, ister kolektif ya da bireysel olsun, kendi dışındaki bir irade tarafından kendisine dışsal olarak dayatılmadığı için itaat etmesi" halinde gerçekten özgür olabileceğinden söz edilebilir.[132]

Bilginin otoritesine gelince, Bakunin daha dikkatlidir. Belirli konularda uygun bir uzmana danışacaktır: "Çizme söz konusu olduğunda bir çizmecinin otoritesine başvururum; evler, kanallar ya da demiryolları söz konusu olduğunda, mimar ya da mühendise danışırım."[133] Ancak çeşitli kişilere danışacak, onların görüşlerini karşılaştıracak ve kendi amacına en uygun olanı seçecektir. Bakunin yanılmaz otorite tanımaz ve herhangi birinin kendi iradesini ona zorla kabul ettirmesine izin vermez. Godwin gibi, Bakunin de özel kanaat hakkının her şeyden üstün olduğuna inandı: "Benim insani hakkım bir başka insana itaat etmeyi reddetmekten ve kendi eylemlerimi kendi kanaatlerime uygun biçimde belirlemekten ibarettir."[134] Bakunin "bilimin mutlak otoritesi"ni genelde kabul etmeye hazırdı, çünkü bu yaklaşım hem akılcıydı hem de insan özgürlüğüne uygundu. Ancak bu meşru otoritenin dışında, bütün diğer otoritelerin "sahte, keyfi ve öldürücü" olduğunu ilan eder.[135]

Ancak Bakunin'in bilim konusunda da bazı kayıtları vardı. İster Comte'un pozitivizmi ister Marx'ın bilimsel sosyalizmi

130 Dol., s. 240, 239, 241.
131 Max., s. 239.
132 Shatz, s. 141.
133 Age, s. 143.
134 Dol., s. 238.
135 Shatz, s. 144-5.

formunda olsun, dünyayı yorumladığı ve ilerlemeyi sağladığı için bilime güvense de, onun evrenselliğinden kuşku duydu. Bilimin soyutlama alanının dışına çıkamayacağını, bireyselliği ya da somut olanı kavrayamayacağını öne sürdü. Bu nedenle bilim, "soyutlamanın hayata dönüşü" olan sanat karşısında ikinci planda kalır. Tam aksine, bilim "hayatın, ebedi soyutlamaların sunağında, ele geçirilemez, geçici ama gerçek biçimde sürekli kurban edilmesi"dir. Bu yüzden Bakunin, "*hayatın bilime* ya da *bilim hükümetine karşı isyanı*"nı vaaz eder. Bakunin bilimi yok etmeye çalışmaz, sadece onu yeniden biçimlendirmeye, meşru sınırlar içinde tutmaya çalışır. İnsanların bilimle birlikte *âlimler* tarafından yönetilmekten de vazgeçmeleri iyi olacaktır, çünkü "hayatı yaratan, bilim değil hayattır; halkın kendiliğinden eylemi tek başına özgürlüğü yaratabilir."[136]

Bakunin basit biçimde akıl ya da bilim karşıtı değildir, ancak ilkesel olarak bilimsel bir elitin otoriterliğinden kaynaklanan tehlikelerle ilgilenir. Bilimin, ayrıcalıklı bir azınlığın yetkisi dahilinde kalacak yerde, kitleler arasında yayıldığını görmek ister, böylece bilim, toplumun "kolektif bilinci"ni temsil edecektir.[137] Ancak herkesin bilime ulaşması sağlandığında bile, sadece dahilerin kendilerini bilimin gelişmesine adamalarına izin verilmelidir.

Böylece Bakunin hem olumsuz, dayatılmış otoriteden özgürlük anlamındaki özgürlük, hem de olumlu, kişinin doğasını gerçekleştirme anlamındaki özgürlük için çağrıda bulundu. Onun felsefesinde en önemli olan ikincisidir ve Bakunin özgürlüğü esas olarak, birey ile toplum, insanlık ile doğa arasındaki bütün ikiliğin diyalektik olarak üstesinden gelen bir bütünlük durumu olarak değerlendirdiği için bir Hegelci olarak kaldı. Ancak onun "evrensel, her şeye kâdir bir güç" ile özdeşlenme arzusu duyduğunu ya da bireyciliğin "Bakunin'in toplumsal ve siyasal sisteminin ve Marx'a olan muhalefetinin özü"nü oluşturduğunu iddia etmek yanlış olacaktır.[138] Son çözümlemede Bakunin, insanı bir birey olmanın yanı sıra toplumsal bir varlık olarak da kabul ediyor ve kişinin özgürlüğünün ancak herkesin özgürlüğüyle gerçekleşebileceğini" savunuyordu. Kolektif özgürlük ve refah, der, ancak "bireysel özgürlüklerin ve refahın toplamını"

136 *Age*, s. 147, 149, 153.
137 *Age*, s. 152.
138 Kelly, s. 255; Carr, s. 435.

temsil ettiği sürece var olur.[139] Aynı zamanda, insanlar arasında dayanışmaya ve uluslararası birliklere ihtiyaç olduğunu vurguladı. Bakunin, kişisel ve toplumsal özgürlüğün iç içe geçtiğini ve bunların ancak komünal bireysellik formunda yer alabileceğini, öteki klasik anarşist düşünürlerden daha iyi kavradı.

Bakunin asla tutarlı ya da sistematik bir düşünür olmadı. Gene de güçlü bir düşünürdü. Alman idealizminden tarihsel maddeciliğe geçmesinden sonra, soyut özgürlük tanımına toplumsal ve doğal bir boyut kazandırmaya çalıştı. Özgürlük ile otorite arasında yakın bir bağlantı gördü ve özgürlüğün doğal ve toplumsal sınırları olduğunu kabul etti. Bakunin'in özgürlük nosyonu doğa ve toplumun aşılmaz sınırları içinde kolektif bir öz disiplin formudur. Bu, kişinin içinde yaşadığı koşullara "azami otorite"nin uygulandığı bir durum değil, daha çok özgürlüğün bağlamının tanınmasıdır.[140] Bakunin'in "bir boş retorik türlüsü" ya da "Hegelci bir yapmacık söz dizisi" temelinde bir özgürlük teorisi sunmaktan uzak olan konumu, hem gerçekçi hem de makûldür.[141]

Devlet

Bakunin için meşru olmayan ve dayatılmış otoritenin yüksek örneği Devlet'tir. O, bireysel özgürlükleri inkâr eden yapay bir tümördür. Bütün Devletler kendi doğaları gereği baskıcıdır, çünkü insanların kendiliğinden hayatını ezer: "Devlet, bir ülkenin bütün gerçek özlemlerinin, bütün canlı güçlerinin cömertçe ve mutlu bir biçimde girdiği, o soyutlamanın gölgesi altında boğazlanmaya ya da gömülmeye terk edildiği büyük bir mezbaha ya da muazzam bir mezarlık gibidir."[142] Devlet, ekonomik merkezileşme ve siyasal iktidarın yoğunlaşmasıyla gelişir ve halkın kendiliğinden eylemini kaçınılmaz biçimde tahrip eder.

Bakunin'in olgunluk dönemine ait bütün yazılar Devlet'in özgür bir varoluşa nasıl düşman olduğunu göstermeye hasredilmiştir. Devlet'in hâkimiyet anlamına geldiğini söylemekten asla usanmaz: "Eğer bir Devlet varsa, bir sınıfın diğer bir sınıf üzerin-

139 Shatz, s. 147.
140 Saltman, *Bakunin*, *op. cit*, s. 150.
141 Kelly, s. 196; *Isaiah Berlin, A Remarkable Decade: Russian Thinkers* (1978), s. 107 Karş. Chomsky'nin Guérin'in *Anarchism*'ine yazdığı Giriş, s. x-xi.
142 Dol., s. 269.

de hâkimiyeti ve sonuç olarak kölelik de vardır; köleliğin olmadığı devlet düşünülemez ve Devlet'e düşman olmamızın nedeni budur."[143]

Bakunin, eleştirisini daha da geliştirerek modern Devlet'in doğası gereği askeri bir Devlet olduğunu ve "her askeri Devlet'in ister istemez fethedici, istilacı olduğu"nu öne sürer. Devlet, "hayatta kalmak için fethetmeli ya da fethedilmelidir, şu basit nedenle ki, birikmiş askeri güç bir çıkış yolu bulamazsa onu boğacaktır."[144] Bakunin şu sonuca varır:

> Devlet, sistem, baskı, sömürü ve adaletsizliği bir sisteme dönüştürür ve bunu her toplumun varoluş temeli haline getirir. Devlet asla bir ahlaka sahip değildir ve olamaz. Onun ahlakı ve yegâne adaleti, öz savunma ve her şeye gücü yeten bir iktidara sahip olmadaki yüksek çıkarıdır. Bu, bütün insanlığın tapınmak için önünde diz çöktüğü bir çıkardır. Devlet insanlığın topyekûn inkârı, bir çifte inkârdır: İnsan özgürlüğünün ve adaletinin zıddı ve insan ırkının evrensel dayanışmasının şiddet içeren kolu.[145]

Bakunin Devlet'in kökenini, "devlet denilen sistematik kitle örgütlenmesi"nde yardımcı olarak dini kullanan sömürücüler arasında varılan karşılıklı bir anlaşmaya kadar izler. Bu anlamda "Devlet, Kilise'nin küçük kardeşidir." Tıpkı Marx gibi, o da toplum içinde ayrıcalıklı sınıflar ile emekçi sınıflar arasında süren sınıf mücadelesini kaçınılmaz görür. Birincisi, kendi ayrıcalıklarını korumak ve sürdürmek için "Devlet iktidarı"nı daima kontrol edecektir.[146] Bu nedenle siyasal iktidar ve servet birbirinden ayrılamaz. Ancak Marx'ın aksine Bakunin, siyasal iktidarın işçiler tarafından fethedilmesinin sadece zararlı sonuçlar doğuracağını düşünür.

Liberal Devlet savunusu, ki onu siyasal hakların garantörü ve koruyucusu olarak resmeder, Bakunin için bir ölçüde geçerlidir, çünkü Devlet'in sömürücü ve baskıcı bir elit tarafından daima denetleneceğini düşünmektedir. Siyaset dilinde "hak" kavramının zor yoluyla yaratılan olgunun kutsanmasından başka bir şey" olmadığını açıklığa kavuşturur. Bu durumda, "hakların eşitliği"ni istemek bariz bir çelişki oluşturmaktadır, çünkü herkesin insan haklarından eşit olarak yararlandığı yerde, bütün siyasal haklar otomatik olarak ortadan kalkar. Aynısı, sözde "demokratik Devlet" için de geçerlidir. Devlet ve siyasal yasa, "iktidar, otorite ve hâkimiyet"i belirtir ve "bunlar aslında eşitsizliği" varsayar.[147] En radikal siyasal demokraside, Bakunin'in yaşadığı dönemdeki İsviçre'de bile, burjuvazi yönetmektedir.

143 *Age*, s. 330.
144 *Age*, s. 337.
145 Max., s. 224.
146 *Age*, s. 354, 346, 196.

O dönemde pek çok işçi genel oy hakkının tanınması halinde siyasal özgürlüğün sağlanmış olacağını düşünse de, Bakunin'e göre bu, kaçınılmaz biçimde radikal tarafın çöküşüne ya da moral bozukluğuna yol açar. Bütün temsili hükümet sistemi muazzam bir sahtekârlıktır; genel oy hakkıyla seçilen yürütme ve yasama kurumlarının halkın iradesini temsil ettiği kurgusuna dayanır. Demokratik duyguları ne olursa olsun bütün yöneticiler hükümet yönetimine katıldıklarında yozlaşırlar ve tebaasını denetleyen egemenler olarak topluma tepeden bakmaya başlarlar: "Siyasal iktidar hâkimiyet anlamına gelir. Ve hâkimiyetin olduğu yerde, nüfusun büyük bir bölümünün kendi hükümdarının hâkimiyetine tabi olması gerekir. Büyük bir bölümünü işçilerin oluşturduğu bir hükümet, eğer genel oyla seçilmişse, ertesi gün bu işçiler, "en kararlı aristokratlar, otorite ilkesinin açık ya da gizli tapınıcıları, sömürücüler ve zalimler" haline gelirler. Devrimci iradelerini hızla kaybederler. Bundan da, temsili hükümetin "bir ikiyüzlülük ve sürekli sahtekârlık sistemi" olduğu sonucu çıkar. "Başarısı halkın budalalığına ve kamusal zihniyetin yozlaşmasına dayanır."[148]

Bakunin genel oy hakkına karşıydı, çünkü bu hakkın güç ve servet dağılımını temelde değiştirmeyeceğini düşünüyordu. Marx genel oy hakkının nihai olarak komünizme götüreceğine inanırken, Bakunin, Proudhon'un "*Genel oy hakkı karşıdevrimdir*" sözlerini onaylayarak alıntılıyordu.[149] Bununla birlikte Bakunin genel ilkeler konusunda asla dogmatik değildi ve siyasetten çekilmeyi teoride kararlılıkla savunduysa da, Paris Komünü sırasında İtalya ve İspanya'nın özel koşullarında İttifakının üyelerine milletvekili olmalarını ya da sosyalist partilere yardım etmelerini tavsiye etti. En kötü cumhuriyetin en iyi monarşiye daima tercih edileceğini savundu.

147 *Age*, s. 241, 240.
148 Dol., s. 221, 224.
149 Max., s. 214.

Bakunin sadece farklı Devlet türleri arasında değil, Devlet ile hükümet arasında da ayrım yaptı. Her devrimci hükümet azınlığın çoğunluğa hâkimiyeti ilkesini, ikincisinin sözde "aptallığı" adına temsil eder. Ancak böyle bir azınlık diktatörlüğünün halkın özgürlüğünü sağlaması, kendini tekrarladığı ve halkı köleleştirdiği için imkânsızdır. Ses getiren aforizmalarının birinde Bakunin şöyle der: "Özgürlük ancak özgürlükle, halkın topyekûn isyanıyla ve halkın tabandan gönüllü örgütlenmesiyle yaratılabilir."[150] Bu nedenle Halk Devleti terimi geçiş döneminde bile saçma bir çelişki oluşturur: "Devlet gerçekten bir halk Devleti ise, neden dağıtılmıyor? Öte yandan, bu devletin yok edilmesi halkın gerçekten özgürleşmesi için zorunluysa, neden ona halk Devlet'i deniyor?"[151]

Proletaryanın diktatörlüğü biçimindeki devrimci hükümet sorunu "devrimci sosyalistler" ya da Bakunin'in İttifakındaki anarşistler ile Marx'ı izleyen "otoriter komünistler" arasındaki çatışmanın başlıca kaynağını oluşturuyordu. Bakunin'in de kabul ettiği gibi, nihai hedefleri aynıydı: Emeğin kolektif örgütlenmesini ve üretim araçları üzerinde kolektif mülkiyeti temel alan yeni bir toplumsal düzen yaratmak. Ancak komünistlerin, emekçi sınıfların, özellikle de burjuva radikalleriyle ittifak halinde olan kent proletaryasının siyasal bakımdan güçlenmesini istedikleri yerde, anarşistler, emekçilerin ancak "kent ve kırdaki emekçi sınıfların siyasal olmayan ya da antisiyasal toplumsal iktidarının, üst sınıflara mensup bütün iyi niyetli insanları da kapsayarak gelişmesi ve örgütlenmesi" halinde başarılı olabileceklerine inanıyorlardı.[152]

Bu durum taktiklerde temel bir farklılığa yol açtı. Komünistler siyasal Devlet iktidarını ele geçirmek için işçileri örgütlemek isterlerken, anarşistler Devlet'i tasfiye etmek istiyorlardı. Birinci grup otorite ilke ve pratiğini savunuyor, ikinci grup ise özgürlüğe duyduğu inancı ortaya koyuyordu. Her iki grup da bilimden yanaydı, ancak komünistler onu zorla dayatmak istiyorlar, anarşistler ise grupların kendiliğinden ve kendi çıkarlarına uygun biçimde örgütlenmelerini sağlayacak şekilde onu yaygınlaştırmaya çalışıyorlardı. En önemlisi anarşistler şu görüşe inanıyorlardı: "insanlık çok uzun bir süre yönetilmeye razı olmuştur;

150 Dol., s. 329, 332.
151 *Archives*, III, 149.
152 Dol., s. 262-3.

yaşadığı sorunların nedeni belirli bir hükümet biçiminde değil, temel ilkelerde, biçimi ne olursa olsun hükümetin varlığında yatar."[153] Böylece Bakunin, insanların basit bir seçenekle yüz yüze oldukları sonucuna varır: "bir yanda Devlet, öte yanda toplumsal devrim, bu iki zıt kutup, bütün Avrupa kıtasının gerçek toplumsal hayatının özünü oluşturan antagonizmadır." Ve ünlü özdeyişlerinin birinde şöyle der: *"Sosyalizmin olmadığı özgürlük, ayrıcalık ve adaletsizlik; özgürlüğün olmadığı Sosyalizm ise kölelik ve vahşettir."*[154]

Özgür Toplum

Bakunin özgür toplumun ayrıntılı tanımını yapmadı, sadece gönüllü birliğin ve özgür federasyonun en genel ilkelerini ortaya koydu. Aslında, "şu ya da bu tarzda ideal bir toplumsal örgütlenme, gelecek kuşakları zorla uyduracakları dar bir kalıp yaratmış olan bütün o modern Prokrustesleri" tek tek eleştirdi. Ne var ki, tamamen tutarlı federalizm ile bürokratik hükümet arasında herhangi bir orta yol olmadığını ısrarla belirtti. Toplumsal örgütlenmenin geleceği "aşağıdan yukarıya doğru, özgür birlikler tarafından, zamanla komünleri, bölgeleri, ulusları kapsayacak ve nihayet büyük bir uluslararası ve evrensel federasyonla zirveye ulaşacak şekilde" gerçekleştirilmeliydi.[155] Toprak tarımsal birlikler, sermaye ve üretim araçları ise sanayi birlikleri tarafından kamulaştırılacaktı.

Bu komünlerin mevcut kırsal komünlerle fazla ilişkisi olmayacaktı. Bakunin Rus *mir*'ini ya da köylü komününü özellikle eleştirdi. Rus köylüleri toprağın topluluğa ait olduğunu düşünseler ve Devlet'e karşı düşmanca bir tutum alsalar da, aile patriyarşisinde köle ve despot yaratan ataerkillik, patriarkal geleneğin bir sonucu olarak Çar'a duyulan güven ve bireyin topluluğa özümlenmesi yüzünden zayıf düşmüşlerdi.

Özgürleşmiş bir toplumdaki yeni komün, tam aksine, her iki cinsiyetten özgür ve eşit bireylerin gönüllü birliğinden oluşacaktı. Anarşist ilkeleri insan türünün sadece yarısını kapsayan Proudhon'un aksine Bakunin, kadınların tam özgürleşmesini ve onların erkeklerle toplumsal eşitliğini savunur. Mükemmel öz-

153 Dol., s. 263.
154 Max., s. 373, 269.
155 Dol., s. 325, 270.

gürlük ancak tam iktisadi ve toplumsal eşitlikle var olabilir: "Ancak çevremdeki bütün insanlar, erkekler ve kadınlar, eşit derecede özgür oldukları zaman özgür olurum. Başkalarının, benim özgürlüğümü kısıtlamayan ya da inkâr etmeyen özgürlüğü, benim özgürlüğümün zorunlu koşulu ve doğrulanmasıdır." Herkes kişisel olarak özgürdür; kendi düşüncesini ya da iradesini akıl dışında herhangi bir otoriteye teslim etmez. Onlar "özgür kolektif" içinde, yani özgür insanlar arasında yaşayacaklardır. Bu durumda özgürlük dayanışmanın geliştirilmesini gerektirir. Böyle bir toplum ahlaki bir toplum olacaktır, çünkü sosyalizm adalettir ve sosyalizmin temel ilkesi şudur: "*Her insan kendi insanlığını geliştirmek için gerekli olan maddi ve ahlaki araçlara sahip olmalıdır.*"[156]

İnsan ilişkileri dönüştürülecektir. Patriyarkal ailenin, evlilik yasası ve miras hakkının ortadan kaldırılmasıyla birlikte insanlar, eskisinden daha yakın ilişkiler kurmalarını sağlayan özgür birlikler içinde yaşayacaklardı. Çocukların yetiştirilmesi ve eğitimi anneye emanet edilecek, ama özünde toplumun ilgi alanı içinde kalacaktı. Aslında, "herkes için eşit eğitim" insanlığın özgürleşmesinin ayrılmaz bir koşuludur. Bu eğitim sistemi sadece mevcut farklılıkları ortadan kaldırmakla kalmayacak, her iki cinsiyetten her çocuğu düşünce ve çalışma hayatına hazırlayacak, "sosyalist ahlak"ı özümlemesini ve başkalarının özgürlüğüne saygıyı "en yüksek görev" olarak benimsemesini sağlayacaktı. Ne var ki çocukların eğitim görmeme ya da boş gezme gibi bir seçenekleri olmayacaktı.

Bakunin bu yasayı şu şekilde açıklar: İstese de istemese de, "*herkes çalışacak ve herkes eğitim görecektir.*" Hiç kimse bir başkasının emeğini sömürmeyecektir. Herkes yaşamak için çalışmak zorunda olacaktır, çünkü "toplumsal ve siyasal hakların sadece tek bir temeli vardır: Herkesin katkıda bulunduğu emek." Hukuk kurallarına başvurulmaksızın, kamuoyunun baskısı "parazitler"in varlığını imkânsız hale getirmeli, ancak istisna niteliğindeki aylaklık durumları "klinik tedavi gerektiren özel bir hastalık" olarak görülmeliydi.[157] Bu türden otoriter ifadeler, Bakunin'in özgür olduğu söylenen toplumunu potansiyel bir tiranlık ve baskı dünyası haline getirir.

156 Max., s. 267, 341, 295.
157 *Age*, s. 328, 341, 328, 345.

Bakunin sadece görünmez bir diktatörlük kurmaya değil, yaygın bir devrimci şiddet uygulamaya da hazırdır. Bu konuda gayet dürüsttür: "Devrim, Devlet'in yıkılması, savaş demektir; insanların ve nesnelerin tahribini gerektirir." Üzülerek de olsa şu görüşü ısrarla savunur: "Filozoflar, siyasal güçlere karşı tam bir yıkım dışında hiçbir güvence olamayacağını anlamamışlardır." Aynı zamanda, terörizmin gerçek bir toplumsal devrime yabancı olduğunu öne sürer: terörizm toplumun ve tarihin kaçınılmaz ürünlerinden başka bir şey olmayan bireyleri hedef almamalıdır. "Kasırga" geçip gittikten sonra, gerçek sosyalistler "soğukkanlı katliam"a karşı çıkmalıdırlar.[158]

Bakunin, daha sonra, grev gibi bazı iktisadi mücadele biçimlerini tavsiye etti. Bunlar işçilerin nihai mücadele için eğitilmelerini sağlayacaktı. İşçi kooperatiflerine karşı çıkmasa da, bunların toplumu temelden değiştiremeyeceklerini ve büyük sermaye ile rekabet edemeyeceklerini işaret etti. Başarılı olmaları halinde bu kooperatifler fiyatların yanı sıra ücretlerin de düşmesine yol açacaktı. Değişimi sağlayacak ajanlara gelince, Bakunin sürekli olarak köylüler ile sanayi işçileri arasında kurulacak bir ittifakı savundu. Kent işçileri devrimci harekette inisiyatifi ele alabilirlerdi, ancak köylülüğün devrimci potansiyelini azımsamamalı ve onların desteğini kazanmaya çalışmalıydılar.

Bakunin, olgun siyasal felsefesini oluştururken bile sadece teoriyi temel almadı. Fikirlerini pratiğe geçirmek, en azından deneme yoluyla doğrulamak için hep fırsat aradı. Bizzat katıldığı 1870 Lyon ayaklanmasının başarısızlığa uğraması toplumsal devrimin zaferine olan güvenini biraz sarstı, ancak kısa süre sonra başlayan ve 1871 Martından Mayısına kadar süren Paris Komünü'nün yarattığı büyük toplumsal altüst oluş, umutlarını bir kez daha yükseltti. Büyük bir bölümü devrimci bir hükümet ve merkezileşmiş Devlet isteyen Jakobenlerden oluşsa da, komünarların çoğu Proudhoncu idi ve yirminci *arrondissement* (Fr., ilçe, idari bölge, ç.n.) komitesi ile Ulusal Muhafız Teşkilatı merkez komitesinin en faal üyeleri Bakunin taraftarlarıydı. Bakunin'in Paris Komünü'nü kendi inançlarının çarpıcı ve pratik bir kanıtı olarak sevinçle karşılaması ve ona "Devletin cesur ve açık-

158 *Age*, s. 372, 376, 413.

ça formüllendirilmiş inkârı" demesi doğaldır. Komün'ün yenilgisi üzerine şöyle yazdı: "Paris, en soylu evlatlarının kanıyla ıslandı. Birleşik uluslararası Avrupa gericiliğinin orada çarmıha gerdiği, insanlığın ta kendisidir."[159]

Mazzini, ulusçuluk karşıtı olduğu için Enternasyonal'e saldırdığı, Komün'ü ateist olduğu için aşağıladığı ve Devlet'in Tanrı buyruğu olduğunu ilan ettiği zaman, Bakunin hemen kaleme sarıldı ve Mazzini'ye karşı yüzlerce sayfa yazdı. *Bir Enternasyonalistin Yanıtı* başlıklı bir broşürde kendi ateizm ve maddecilik anlayışını savundu. Hemen ardından *Mazzini'nin Siyasal Teolojisi* başlıklı bir broşür daha yazdı. Bakunin, yüzyılın "tartışmasız en soylu ve katıksız kişilerinden biri" olarak gördüğü Mazzini'ye saygı duyuyor ve onu Marx'a tercih ediyordu, ancak onu "modası geçmiş dinin, metafizik ve siyasal idealizmin son yüksek rahibi" olarak eleştirmekten de geri durmadı."[160] Bu broşürler Enternasyonal'in İtalya'da güçlenmesine yardımcı oldu ve anarşizm İtalyan işçi sınıfı arasında kök saldı.

Marx, komünarların federalist programında "üreticilerin özyönetimi"ni gördü ve bunu "emeğin iktisadi özgürleşmesinin gerçekleştirilebileceği nihai siyasal form" olarak betimledi.[161] Engels ise Paris Komünü'nün "proletarya diktatörlüğü"nün ilk kanıtı olduğunu söyledi. Gerek Marx ve Engels'in gerekse Lenin'in Paris Komünü'nü proletarya devriminin bir modeli olarak selamlamaları, oysa Komün'ün Devlet mekanizmasını bir vuruşta yok etme girişiminin Proudhon ve Bakunin'in anarşist ve federalist fikirlerine daha uygun olması tarihin bir ironisidir.

Komün'ü birlikte övmeleri Marx ve Bakunin'in Enternasyonal içinde yeniden saflaşmalarını engellemedi. Paris Komünü'nün yenilgiye uğraması, kongrenin 1871'de Paris'te toplanmasını önledi ve Londra'da toplanan konferansa Bakunin'in Jura Federasyonu'na mensup taraftarları davet edilmedi. Önceki iki kongre her türlü felsefi ve siyasal ilkeden kaçınmış ve sadece "her siyasal hareketin tabi kılınması gereken büyük hedef olarak işçilerin iktisadi özgürleşmesi"ni savunmuştu. Bakuninci muhalefetin olmadığı koşullarda Marx, siyasal iktidarın fethini Enternasyonal'in zorunlu programının bütünleyici bir parçası olarak kabul etmekten kaçınmadı.

159 Dol., s. 264.

160 Lehning, s. 214.

161 Marx, "Civil War in France", Marx ve Engels, *Selected Works*, *op. cit*, s. 292, 294.

Bakunin'e göre Marx, "genel Konsey diktatörlüğü" kurmayı başarmıştı. Bu, "Marx'ın kişisel diktatörlüğü ve sonuç olarak Enternasyonal'in onun başkanlığında muazzam ve korkunç bir Devlet'e dönüşmesi" idi. Marx'ın bilimsel sosyalizmle önerdiği, diye yazıyordu Bakunin, "bütün despot hükümetlerin en kötüsü olan ... yeni bir sosyalist *âlimler* toplumunun örgütlenmesi ve yönetilmesi"dir.[162]

Marx, Kasım 1871'de Bakunin'in "her türlü teorik bilgiden yoksun bir adam" olduğunu ve program dediği o "çocuk kitabı"yla kendi "*Enternasyonal içindeki Enternasyonal*"inin propagandasını yapmaya çalıştığını yazdı. Bakunin'in öğretisi üzerinde durmaya değmezdi, çünkü "kişisel bir kendini kanıtlama çabasından ibaret" idi.[163] Engels de Bakunin'in "tuhaf teorisi"nin Proudhonculuk ile komünizmin bir karışımı olduğunu yazdı. Devlet'i ortadan kaldırılması gereken başlıca kötülük olarak görüyor ve sermayeyi yaratanın Devlet olduğunu öne sürüyor, sonuç olarak siyasetten tamamen çekilme stratejisi izliyor ve Enternasyonal'in örgütünü Devlet'in yerine geçirmek istiyordu. Marx ve Engels'e göre Bakunin yanlış yola girmişti. Bir toplumsal devrim olmadan Devlet'i ortadan kaldırmak saçmalıktı, çünkü "toplumsal devrim tam da sermayenin ortadan kaldırılması" idi.[164]

Son savaş Eylül 1872'de Lahey'de toplanan Enternasyonal Kongresi'nde gerçekleşti. Marx ilk kez Kongre'ye katıldı. Bakunin'in gizli İttifakı konusunda Engels ile birlikte Genel Konsey'e bir not yazarak şu iddiada bulundu: "açıklık ve aleniyetin bu uzlaşmaz savunucuları, yüksek rahip Bakunin'in buyruğu altında tüzüğümüzü hiçe sayarak, Enternasyonal'in bağrında, seksiyonların bilgisi olmaksızın onların yerini almayı amaçlayan gerçek bir gizli dernek örgütlemişlerdir."[165] Onu Neçayev ile birlikte Rusya'da gizli bir dernek kurmakla, Neçayev'i ise *Kapital* çevirisi için komisyon veren bir yayıncıya tehdit mektubu yazmakla suç-

162 Dol., s. 292, 295.

163 Marx'tan F. Bolte'ye, 23 Kasım 1871, Marx ve Engels, *Selected Works*, age, s. 682-3.

164 Engels'ten Theodor Cuno'ya, 24 Ocak 1872, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, der. Lewis S. Feuer, Fontana, 1969, s. 481.

165 Archives, II, 276.

ladılar. Aynı zamanda Bakunin'in, Fransa, İspanya ve İtalya'daki kendi İttifak gruplarını denetlemeye çalıştığını iddia ettiler. Marx'ın damadı Paul Lafarque başlıca bilgi kaynaklarıydı.

Kongre'de Bakunin ve yakın arkadaşı James Guillaume Enternasyonal'den ihraç edildi. Marksist olmayan çoğunluğun denetiminden kurtulmak için örgütün merkezi New York'a taşındı, ancak kısa süre içinde çöktü. Engels "Otorite Üzerine" başlıklı bir denemede, modern teknoloji insana "toplumsal örgütlenmeden tamamen bağımsız gerçek bir despotizm" dayattığı için otoriteden yoksun bir örgütlenmenin imkânsız olduğunu yazdı. Devlet formundaki siyasal otoriteyi bir darbede yok etme düşüncesi saçmaydı. Çünkü "devrim, kesinlikle, var olan en otoriter şeydir; nüfusun bir bölümünün kendi iradesini, diğer bir bölüme dayatma eylemidir."[166]

Anarşistler 1872'de İsviçre'deki St Imier'de, sadece ekonomik mücadeleyle uğraşan tamamen özerk ulusal gruplardan oluşan gevşek bir birlik halinde yeni bir Enternasyonal kurdular (Jura, İtalya ve İspanya'dan gelen delegelerle). Örgütün Bakunin tarafından tasarlanan programı devrimci sendikalizmin temelini oluşturdu: *"Kapitalizme karşı emeğin iktisadi mücadelesinde dayanışmanın örgütlenmesi."*[167]

Marksist kampın, Bakunin'in bir Rus casusu olduğu ve paraya düşkün olduğu iddialarını yeniden canlandırarak kişiliği katletme taktikleri rezil bir yöntemdi. Ancak bu suçlamaların esasını çürütmek zordur. Marx'ın merkezciliğine ve otoriterliğine karşı yürüttüğü kampanyanın en hararetli noktasında Bakunin, hiç kuşkusuz, Enternasyonal'i yönetmeyi amaçlayan, gizli, merkezi ve hiyerarşik bir örgüt kurmaya çalıştı. İspanyol taraftarlarına yazdığı bir mektupta İttifakı "Enternasyonal'in bağrında, onu devrimci bir örgüt haline getirmek, siyasal-dinsel- burjuva gericiliğini tamamen yok etmek ve bütün iktisadi, yasal, dinsel ve siyasal devlet kurumlarını tahrip etmek için yeterince örgütlenmiş bir güce ... dönüştürmek için kurulmuş gizli bir dernek" olarak betimledi.[168] Guillaume'un da doğruladığı gibi, İttifak, ilkesel olarak "informel bir devrimci kardeşlik" örgütü olacak, kişiler kitabi kurallardan çok sempati bağıyla birbirine bağlı olacak, ama hiç kuşkusuz, Enternasyonal içinde gizli bir hücreler şebekesi de oluşturulacaktı."[169] Anarşist tarihçi Max Nettlau, İttifakın "deyim yerindeyse gizli bir dernek" olduğunu teslim etmiştir.[170] Öte yanda Bakunin Arşivi'nin eski editörü Arthur Lehning, gizli İttifakın, 1869'dan sonra "şu ya da bu biçimde yeniden inşa edilmiş" olabileceğini kabul etse de, Enternasyonal içinde var olmadığını ısrarla belirtmiştir.[171] Ancak Bakunin'in gizli dernekleri ne kadar belirsiz ve gerçekdışı (tutarlı biçimde var olmamaları anlamında) olursa olsun, onun anarşist strateji nosyonunun merkezinde yer almaya devam etti.

166 Marx ve Engels, *Basic Writings*, s. 521, 522.
167 Dol., s. 303.
168 *Materialy*, III, 263-4.

Bakunin, Brüksel'de yayımlanan *La Liberté* gazetesine yazdığı ama göndermediği bir mektupta konumunu haklı çıkarmaya çalıştı, Marx'a ve taraftarlarına duyduğu öfkeyi dışa vurdu. Devlet'in yok edilmesinin proletaryanın devrimci siyasetinin acil ve yegâne hedefi olması gerektiği inancını bir kez daha dile getirdi. Öte yanda Marksistler adanmış Devletçiler olmaya devam ediyorlardı. "Onlar, iyi Almanlar olarak Devlet iktidarına taparlar ve ister istemez siyasal ve toplumsal disiplinin peygamberleri, yukarıdan aşağıya inşa edilen toplumsal düzenin en büyük savunucularıdırlar. "[172]

Bakunin, Marx'ın iktisadi belirlenimciliğini de değerlendirdi. Olguların fikirlerden önce geldiğini uzun süre savunmuştu. İdeal olanın varoluşun maddi koşullarına kök salmış bir çiçek olduğunu söyleyerek Proudhon'u; "entelektüel ve ahlaki, siyasal ve toplumsal bütün insanlık tarihinin, insanlığın iktisadi tarihinin bir yansımasından başka bir şey olmadığı"nı öne sürerek Marx'ı izledi.[173] Bu kez, iktisadi temel siyasal üstyapıyı belirlerken, üstyapının da temeli etkileyebileceğini öne sürdü. Bakunin'e göre, Marx şöyle der: "Yoksulluk, siyasal köleliği, Devlet'i üretir. Ancak bu ifadenin şu şekilde tersine çevrilmesine izin vermez: 'Siyasal iktidar, Devlet de, kendi varlığının zorunlu bir koşulu olarak yoksulluğu yeniden üretir ve sürmesini sağlar; o halde, yoksulluğu ortadan kaldırmak için Devlet'i yıkmak gerekir!' "[174] Ve tarihte iktisadi ve siyasal olguların kaçınılmaz bi-

169 Dol., s. 38.
170 Max., s. 44.
171 Lehning, "Bakunin's Conceptions of Revolutionary Organizations and their Role: A Study of his Secret Societies", *Essays in Honour of E. H. Carr*, der., C. Abramsky, 1974, s. 74.
172 Dol., s. 277.
173 Shatz, s. 126.
174 Dol., s. 282.

çimde bağlantılı olduklarını kabul ederken, Marx'ın geçmişteki bütün olayların ilerici olduğu görüşünü reddeder. Bu reddiye özellikle, tarihin *"insanlığın zaferi, iktisadi ve toplumsal dayanışmanın kesinlikle kısıtlanmamış ve kendiliğinden örgütlenmesiyle kişisel özgürlük ve bağımsızlığın -maddi, entelektüel ve ahlaki- en tam biçimde fethi ve gerçekleştirilmesi"*nden başka bir şey olmayan "yüksek amacı"yla geçmişteki olayların çeliştiği açığa çıktığı zaman geçerlidir.[175]

Bakunin, Marx'ın tarihsel maddecilik anlayışını, her ırkın, halkın ve ulusun özel karakterinin tarihteki önemini vurgulayarak değerlendirdi. Örneğin, isyan ruhunun Alman halkına kıyasla Latin ve Slav halkında çok daha yoğun biçimde bulunan bir içgüdü olduğunu iddia etti. Yurtseverlik ve vatan sevgisinin de doğal bir tutku, bir dayanışma tutkusu olduğunu düşünüyordu Bu tutku geleneksel hayat örüntüsüne içgüdüsel bir bağlılığı ve bir başka hayat türüne karşı düşmanlığı kapsar. O halde, o "bir yanda kolektif egoizm, öte yanda savaş"tır. Kökleri insanın "hayvansılığı"ndadır ve uygarlığın gelişimiyle ters orantılıdır. Ulusallık da, tıpkı bireysellik gibi, doğal ve toplumsal bir olgudur, ancak evrensel değerlerle aşılanmalıdır. Bu nedenle Bakunin, bir "proleter yurtseverliği" formunu tavsiye eder. Bu yurtseverlik kapsam bakımından Enternasyonalist olsa da, yerel bağlılıkları hesaba katar.[176]

Nihayet Bakunin, Marx'ın kent proletaryasının en ilerici ve devrimci sınıf olduğu görüşünü reddeder, çünkü bu yaklaşım fabrika işçilerinin "kırsal proletarya" üzerinde hâkimiyet kurması anlamına gelmektedir. Kent proletaryasını öncü sınıf olarak görmek, nitelik bakımından en az toplumsal ve en bireyci olan "işçi aristokrasisi"nin bir formudur. Tam aksine Bakunin *"proletarya çiçeği"*nin, Marx'ın *"lümpen proletarya"* diyerek küçümsediği, en ezilmiş, en yoksul ve yabancılaşmış kesimden oluştuğunu düşünür. Şöyle der: "Burjuva uygarlığının neredeyse hiç kirletemediği bu 'ayaktakımı'nın, o 'güruh'un, kendi içsel varlığında ve özlemlerinde, kolektif hayatının olanca yokluk ve sefaletinde, gelecekteki sosyalizmin bütün tohumlarını taşıdığını düşünüyorum... "[177] Tıpkı Marx'ın proletaryayı idealleştirmesi gibi, Bakunin de lümpen proletaryayı romantikleştirdi.

175 *Age*, s. 310-11.
176 *Max.*, s. 227, 325, 235.
177 *Dol.*, s. 280, 294.

Hayatının son yıllarında Bakunin toplumsal devrimin zaferi konusunda giderek artan bir kötümserliğe kapıldı. Fransa-Prusya savaşı Avrupa'da devrime yol açmamış ve Rusya'da isyan çıkarma girişimleri pek başarılı olamamıştı. 1872'de kitlelerin siyasal bilinci ve isyan ruhu için beslediği umutlar dibe vurdu:

> Ne yazık! Kitlelerin, çürümüş, merkezileşmiş devletçi uygarlığın öldürücü etkisiyle, tamamen güçten düştüğünü söyleyemesek de, kendilerini derin bir moral bozukluğuna, duyumsuzluğa terk ettiklerini kabul etmek gerekir. Şaşkın ve yozlaşmış bir vaziyette, öldürücü bir itaate ve tıpkı koyunlar gibi tam bir teslimiyete çekilmişlerdir. Çeşitli sömürücüler için daha elverişli ve yapay biçimde tecrit edilmiş, bölünmüş, muazzam bir sürüye dönüştürülmüşlerdir.[178]

Bakunin erken yaşlanmış, Rus hapishanelerinde geçirdiği yıllar ve sürekli hareket halinde geçen zor bir hayat sağlığını bozmuştu. 26 Eylül 1873 tarihli bir mektupta, profesyonel devrimciliği bıraktığını ilan etti:

> Sisyphus kayasını her yerde zafer kazanmakta olan gerici güçlere karşı yuvarlamaya devam etmek için gerekli güce, hatta gerekli inanca bile artık sahip olmadığımı hissediyorum. Bu nedenle mücadeleden çekiliyor ve değerli çağdaşlarımdan tek bir şey istiyorum: beni unutmalarını.[179]

İtalyan yoldaşı Carlo Cafiero'nun yardımıyla kendisi ve ailesi için Locarno yakınlarında bir ev satın alındı, ama huzura kavuşamadı. Ev çok pahalı geldi. Bakunin, Lugano'ya taşınmak zorunda kaldı ve hayatının son iki yılını orada geçirdi. Ne var ki eski devrimcinin özsuyu hâlâ yükselebiliyordu: Mayıs 1874'te Bologna vilayetinde patlak veren son bir başarısız ayaklanmaya katılmak üzere emekliliğe ara verdi. Ancak bu olay düş kırıklığını daha da artırdı ve Şubat 1875'te anarşist coğrafya uzmanı Elisée Reclus'e "büyük bir umutsuzluk" içinde olduğunu yazdı. "Kitleler arasında kesinlikle hiçbir devrimci düşünce, umut ya da tutku" yoktu. Tek umut dünya savaşıydı. "Bu devasa askeri

178 *Age*, s. 309.
179 *Bakunin*, IV, 316.

devletler er ya da geç birbirini yok edecekler. Kim bilir ne zaman!"[180] Kendisini bir dünya devrimini esinlemek gibi muazzam bir görev uğruna tüketen koca çınar, nihayet altmış ikinci yaşgününden hemen önce, 1 Temmuz 1876' da Berne'de öldü ve aynı kentte gömüldü.

Ancak Bakunin'in hayatı ve mücadelesi boşa gitmedi. Enternasyonal içindeki ilk tartışmayı Marx kazanmış olsa da, olaylar Bakunin'in merkeziyetçilik, Devlet, sosyalizm ve proletarya diktatörlüğüyle ilgili uyarılarının geçerliliğini kanıtlamıştır. Hepsi çeşitli derecelerde merkezi, bürokratik ve militarist hale gelen, genellikle kendi kendisini atayan ve yeniden üreten bir elitin yönettiği Komünist Devletlerin doğasına ilişkin kehanet niteliğinde içgörüleri vardı. Doğu Avrupa'daki Marksist rejimler dizisi 1980'lerde Halk İradesi'ni yansıtan bir kitle tarafından yıkıldı. Eski Sovyetler Birliği'ndeki ilerici güçler ise bağımsız cumhuriyetlerden oluşan gevşek bir federasyon istemekteler. Tarih, Marx'ın değil Bakunin'in hükmünü doğruladı.

Sovyet bilimcileri, Bakunin'in görünmez diktatörler nosyonunu Lenin'in disiplinli devrimciler eliti kavramıyla kıyaslamaktan hoşlanırlar ve bunu teorik bakımdan "büyük bir ileri adım" olarak görürlerdi.[181] Bakunin şiddet yoluyla devrim konusunda Lenin'in görüşlerinden kesinlikle hoşlanır ve onun kendi denetimi altında gizli öncüye olan inancını paylaşırdı. Ancak Batıda en çok hatırlanan, Bakunin'in Marksizm eleştirisidir. Anarşistler ile Marksistler arasındaki tarihsel anlaşmazlık, Bakunin ile Marx arasındaki farklılıkların abartılmasına yol açmıştır. Aslında her ikisi de tarihsel maddeciliğin bir formunu benimsemiş, sınıf mücadelesinin toplumsal değişimin motoru olduğunu kabul etmiş, özgür ve eşit bir toplumu tarihin hedefi olarak görmüştür. Her ikisi de üretim araçları üzerinde kolektif mülkiyet istemişti.

Aralarındaki başlıca farklılık stratejidedir. Bakunin parlamenter siyaseti reddetti, Devlet'in derhal yıkılmasını istedi, işçilerin ve köylülerin kendi kendilerini özgürleştirmelerini savundu. Öte yanda Marx, onun "işçi sınıfının aşağıdan yukarıya özgürce örgütlenmesi"ne olan inancını "saçmalık" olarak küçümsedi.[182] Marx'ın köylülüğü kırsal aptallar, lümpen proletaryayı ayak takımı olarak küçümsediği yerde, Bakunin her ikisinin de devrimci potansiyel taşıdığını düşünüyordu. Marx'ın siyasal iktidarın fethedilmesi için yaptığı çağrıya Bakunin önce iktisadi özgürleşme isteyerek karşı çıktı. Bakunin devrimin gerçekleşmesinde halkın kendiliğinden iradesinin rolünü vurgulayarak Marx'ın belirlenimciliğini yumuşattı.

180 Bakunin'den Elisée Reclus'e, 15 Şubat 1875, Dol., s. 354-5.
181 *Bakunin*, III, 119.
182 Bkz. Bakunin'in Statism and Anarchy'si üzerine Marx'ın yaptığı yorum, Marx, Engels & Lenin, *Anarchism and Anarcho-syndicalism*, s. 152.

Aralarındaki teorik farklılıkların ötesinde Bakunin ve Marx farklı dünya görüşlerinin sembolleri haline geldiler. Bakunin genellikle daha cezbedici bir kişilik olarak sunulur: cömert, atak, "özgür ruhun" cisimleşmiş hali.[183] Bakunin aceleciydi ve Marx hiç kuşkusuz onun insanları cezbetme ve etkileme yeteneğini kıskandı. Bakunin insanların büyük hayranlık duydukları bir özelliğe sahipti: "sallanan eski dünyayı yıkmak ve yenisinin temellerini atmak için daima gerekli ve en büyük dahilerin özelliği olan belalı ve vahşi bir enerji."[184] Ancak kavgacılığına ve bütün çelişkilerine rağmen arkadaşlarına karşı her zaman merhametli, düşünceli ve nazik oldu.

Bir insan ve yazar olarak Bakunin'i niteleyen en şaşırtıcı çelişkilerden biri, insanlığın eşitliği için çağrıda bulunurken, ulusçu ve ırkçı olabilmesi, Almanları ve Yahudileri otoriter, Slavları ise kendiliğinden ve özgürlük âşığı olarak görmesiydi. Sonsuz özgürlük çağrısının karşısında, kendi gizli derneklerindeki insanlara önderlik etme ve onları denetleme arzusu yer alır. Toplumsal uyumu ve barışı güzel sözlerle savunurken, "şeytani tutkular", "kan ve ateş", "topyekûn imha", "yıkım fırtınası" "her şeyi mahveden, tahrip eden, şiddetli heyelan" vb. söz eder.[185] Wagner'e çeşitli melodiler içinde hep aynı parçayı, *"Mücadele ve Yıkım"*ı tekrarlamasını tavsiye ettiğini öğrenmek şaşırtıcı olmaz.[186] Bakunin'in kıyameti andıran fantezilerinin cinsel güçsüzlüğünden kaynaklanmış olabileceği sonucuna varmamak zordur.

Şiddetin tek başına bir erdem olduğuna inanmasa ve "terörizm tekniğine güven" duymasa da, Bakunin'in "yok etmenin şirselliği"ni kutsayışında netameli bir şeyler vardır.[187] Bakunin silahı akla, baskıyı iknaya tercih eden küçük bir yıkıcı geleneğin

183 Carr, s. 439-40.
184 Shatz, s. 142.
185 Mendel, s. 425.
186 Aldred, *Bakunin*, s. 31.
187 Joll, *The Anarchists*, s. 67.

ve şiddet anarşizminin kaynağında yer alır. Hem ayaklanmanın şiddet içeren kaotik sürecini hem de hükümetsiz bir düzenli toplum hedefini betimlemek için "anarşi" terimini ayrımsız biçimde kullanır ve böylece karışıklık ve şiddetten ibaret olan popüler anarşi anlayışını doğrular. Aslında, anarşiyi iç savaş ve yıkımla özdeşleyen Bakunin on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru burjuva toplumunu sarsan bombacıların ve suikastçıların arkasındaki gölgedir.

Bakunin'in görünmez diktatörlük çağrısı, gizli dernekler ve militanlardan oluşan küçük öncü gruplara duyduğu inanç, ister istemez otoriter ve baskıcı tehlikelerle doludur. "Özgürlük ancak özgürlükle yaratılabilir" görüşü ile "sonsuz özgürlüğü" gerçekleştirmek için diktatörlük kurmaya hazır oluşu arasında temel bir çelişki vardır.[188] Liberter hedeflere ancak liberter araçlarla ulaşılabileceğini anlamayı ne yazık ki başaramaz. "Gerçeğin tutkulu arayıcısı" ve "fanatik özgürlük âşığı"nın açık birliklerde akılcı görüş ve özgür tercihten çok gerçeği gizlemeye ve hileye başvurması, ister istemez kişisel güvenilirliğini ve verdiği ahlaki örneği zayıflatır.[189] İktidar aşkı onu öyle yozlaştırdı ki, Marx'ın devrimci diktatörlüğü için betimlediği tehlikelerin kendi görüşleri için de aynı şekilde geçerli olabileceğini görmeyi tuhaf bir biçimde başaramadı.[190] Halkın içgüdülerini bilinçli taleplere dönüştürmeyi amaçlamasına rağmen, onun öncüsünün, Marx'ınkinden daha fazla sönümleneceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur.

Bakunin, büyük bir siyasal filozof olmamasına rağmen anarşist ve sosyalist teoriye büyük bir katkıda bulundu. Bakunin'in "entelektüel bakımdan sığ" olmayan ve "klişeleri temel almak"tan çok uzak olan anarşizmi yeni bir zemin oluşturdu ve insanlara izleyebilecekleri bir yol gösterdi.[191] Uluslararası alanda toplumsal devrim isteyen ilk Rus oydu. Devlet çözümlemesinde, bürokrasiyi modern işbölümünün kaçınılmaz sonucu olarak gören Max Weber'i ve "demir oligarşi yasası"yla her siyasal örgütlenmenin bir teknik uzmanlar eliti oluşturacağını öne süren Robert Michels'i önceledi. Sınıf kavramında köylülüğün devrimci potansiyeline yaptığı vurgu, bu yüzyılda, Rusya, İspanya, Çin ve Küba'da gerçekleştirilen bütün büyük devrimlerle doğrulanmıştır. "Lümpen proletarya"nın devrimci potansiyeline duyduğu inanç Yeni Sol'un ideolojik dağarcığının önemli bir parçası olmuştur. Bilimin ve bilimle uğraşan elitin otoriter tehlikelerine yönelttiği eleştiri daha sonra Frankfurt Okulu, özellikle de Herbert Marcuse tarafından geliştirildi. 1968 Paris ayaklanması sırasında Bakuninci sloganlar kentin duvarlarında yeniden belirdi: "Yıkma dürtüsü yaratıcı bir dürtüdür." Modern devrimin gerçek peygamberi Marx değil Bakunin'dir.

188 Shatz, s. 164.

189 Ken., s. 17.

190 Bkz. Clark, "Marx, Bakunin and Social Revolution", *The Anarchist Moment*, s. 73-4.

191 Kelly, s. 186.

Uzun dönemde Bakunin'in en iyi imgesi, Kilise ve Devlet'in kanlı biçimde yıkılmasını savunan barikatlardaki devrimcinin değil, özerk komünlerin gönüllü federasyonu temelinde özgür bir topluma ilişkin makul görüşler geliştiren derin bir düşünürün imgesidir. Verdiği mesaj, Birinci Enternasyonal'in mesajı, işçilerin özgürleşmesinin bizzat işçiler tarafından yerine getirilecek bir görev olması gerektiğidir. Onun tarihsel önemi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında anarşizm fikirlerinin işçi sınıfı hareketi içinde yayılmasına yardımcı olmasından kaynaklanır. Özellikle Fransa, İtalya, İspanya ve Latin Amerika'daki işçi hareketleri arasında, tam bir hâkimiyet değilse de, sonraki yüzyıla aktarılan önemli bir etki yarattı. İspanyol Devrimi'nin ideolojik kökleri Bakuninci toprakta, hem anarşistlerin liberter özlemlerinde hem de bazılarının saldırgan öncü örgütler kurma hazırlığında derinlere ulaştı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Bakunin sadece altmışların öğrenci hareketlerinin değil Noam Chomsky gibi entelektüellerin de ilgisini çekti. Onun kendiliğindenlik kültü, devrimci iradeyi ve içgüdüsel isyanı yüceltmesi, işçi denetimini savunması, halkın yaratıcı enerjisine olan inancı ve bilim eleştirisi; bütün bunlar, modern teknolojik Devletlerdeki genç isyancıları cezbetmiştir. Che Guevara bile "yeni Bakunin" olarak selamlandı. Bakunin'in bölünmüş bir toplumda bütünlük arayışı, hastalıklı bir romantizmin ya da dengesiz bir ruhun ürünü değil, yabancılaşmış bir dünyada kişinin kendi insanlığını geri almak için gerçekleştirdiği cesur ve esinleyici bir girişimin ürünüdür.

19

Peter Kropotkin: Evrimci Bir Devrimci

Kropotkin en çok, coğrafya uzmanı, *Karşılıklı Yardımlaşma*'nın yazarı ve önde giden Rus devrimcilerinden biri olarak tanınır. On dokuzuncu yüzyılın en sistematik ve derin anarşist düşünürüdür. Anarşizmi bilimsel bir temele yerleştirmeye çalıştı ve onun doğa ve toplumdaki mevcut eğilimlerle bir olduğunu öne sürdü. En önemlisi, anarşist teoriyi komünist yönde geliştirdi ve basının anarşizmi şuursuz terörizmle giderek daha çok özdeşlediği bir sırada ona felsefi saygınlık kazandırdı.

Peter Kropotkin, 1842'de, I. Nikola'nın otokratik çarlık döneminde yüksek Rus aristokrasisine mensup bir ailenin içinde dünyaya geldi. Babası imparatorluk ordusunda subay, Moskova'da büyük bir evin sahibi ve yüz altmış mil ötedeki Kaluga vilayetinde bin iki yüz serfin çalıştığı bir malikânenin sahibiydi. Peter, serflerini kırbaçlatan, istekleri dışında evlendiren ve cezalandırmak için askere gönderen babasıyla pek az ilişki kurabildi. Küçük yaşta serflerin gerçekte "insan" olup olmadıklarını sordu.[1] Kendisine en yakın kardeşi Alexander'a göre, babaları "iğrenç, kindar, inatçı ve cimri," üstüne üstlük hilekâr biriydi.[2] Ço-

1 Bkz. Martin A. Miller, *Kropotkin*, Chicago University Press, 1976, s. 12.

2 Alıntı, George Woodcock & Ivan Avakumovic, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin*, T. V. Boardman, 1950, s. 15.

cuklar kendilerine romantik hazlar aşılayan annelerini tercih ettiler. Peter iyimserliğini annesinden almış olabilir. Bu iyimserlik yüzünden ilerlemeye duyduğu güven zaman zaman kaderciliğe varabiliyordu. Daha sonraki hayatında kadınlara gösterdiği abartılmış saygıdan da annesi sorumlu olabilir. Ne yazık ki, erken öldü ve oğlu "lanetli üvey anne"ye asla alışamadı.[3]

Peter, içinde bir coğrafya uzmanı olma isteğini ateşleyen kırlarda teselli buldu. Onda merak arzusu uyandıran bir öğretmeni olduğu için şanslıydı. Moskova'da yapılan bir balo sırasında genç Kropotkin I. Nikola'nın dikkatini çekti ve Rusya'nın en seçkin askeri akademisi olan Hizmet Müfrezesi'ne kabul edildi. Boş zamanlarında edebiyat ve felsefe, Voltaire ve Kant'ın eserlerini okudu ve bilime, özellikle de astronomiye duyduğu ilgi, onu Tanrıdan değil doğadan esinlenmeye yöneltti:

> Hayat ve evrim olarak anladığım evrenin sonsuz varlığı benim için yüksek şiirsel düşüncenin tükenmez bir kaynağı oldu ve insanın hem canlı hem de cansız doğayla birliği duygusu -doğanın şiirselliği- zamanla benim hayat felsefemi oluşturdu.[4]

Gene bu dönemde Kropotkin, Moskova'daki çeşitli fabrikaları ziyaret etti ve "makinenin şiirselliği"ni ve kişinin onları kullanırken duyabileceği hazzı değerlendirdi.

Kropotkin askeri akademide öylesine başarılı oldu ki, Hizmet Müfrezesi'nin başına getirildi ve yeni Çar II. Alexander'ın kişisel maiyetine alındı. Önceleri Kropotkin İmparatordan derin biçimde etkilendi ve 1861'de serfleri özgürleştirdiği için onu bir kahraman olarak gördü, ancak rejimin giderek sertleşmesi, özellikle İmparatorun 1863'te Polonya ayaklanmasını ezmesi, sonunda saray siyasetinden ve genelde hükümetlerden soğumasına neden oldu. O sıralarda Alexander Herzen'in çıkardığı *Kutup Yıldızı* adlı dergiden etkilendi. Derginin kapağına I. Nikola'nın 14 Aralık 1825 ayaklanmasından sonra astığı beş "Dekambrist"in başları resmedilmişti. Derginin içeriği ise Kropotkin'in Rusya'daki güçlü radikal gelenekle ilişki kurmasını sağladı. Kısa süre sonra sınıf arkadaşları için ilk devrimci gazetesini çıkardı. Gazete Rusya için liberal bir anayasayı savunuyordu.

3 *Age*, s. 23.

4 Peter Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, der., Allen Rogers, Cresset, 1988, s. 91.

Askeri akademiden sonra Kropotkin doğu Sibirya'daki bir Kazak alayında askeri yönetici olarak beş yıl geçirdi. Yaptığı iş bölgeyi büyük bir coşkuyla keşfetmesini sağladı. Bu hayat ona göreneksel uygarlığın dışında yaşamak için ne kadar az şeye ihtiyaç olduğunu öğretti. Yaptığı araştırmalar daha sonra bir coğrafya uzmanı olarak edindiği şöhretin temelini oluşturdu ve bu alana önemli katkılarda bulunmasını sağladı: Asya'nın yüzey şekillerini çizdi. Hayvanların davranışlarını yakından gözlemlemesi onu Darwin'in teorisini farklı biçimde yorumlamaya ve işbirliğinin evrimde en önemli faktör olduğunu savunmaya yöneltti. En önemlisi, köylülerle ve onların komünleriyle kurduğu ilişkiler, halkın dayanışmasına ve yaratıcı kendiliğindenliğine kalıcı bir inanç beslemesine yol açtı. Köylülerin kendi aralarında doğal biçimde kurdukları basit ve eşit ilişkilerden, onların "içtenliği"nden hoşlandı.[5]

Sibirya'da geçirdiği yıllar başka bakımlardan da Kropotkin için önemli oldu. "İdari mekanizma" aracılığıyla halk kitleleri için gerçekten yararlı bir şey yapmanın imkânsız olduğunu öğrendi. Tolstoy'un önderler ve kitlelere ilişkin görüşlerini paylaştı, komuta ve disiplin ilkesi ile ortak anlayış ilkesi arasındaki farklılığı değerlendirmeye başladı. Köylülerle birlikte yaşamak, onların toplumsal örgütlerinin karmaşık formunu görmek kafasının içinde "ışık selleri" biriktirmesini sağladı. Gördüklerini daha sonra yaptığı okumalar sayesinde daha iyi anlayacaktı. Çok sonra, hatıralarında şunları yazacaktı: "geçmişte üzerine titrediğim Devlet disiplinine olan inancımı Sibirya'da kaybettim. Artık bir anarşist olmaya hazırdım."[6]

Kropotkin 1867'de başkent St. Petersburg'a döndü. Coğrafya Derneği'nde sekreter olarak çalışırken matematik öğrenimi gördü. Bilimsel araştırmalarını sürdürdü. 1871'de Paris Komünü'yle ilgili haberler geldi. Bütün kusurlarına rağmen Komün örneği onda Avrupa Devrimi'ne ilişkin umutlar uyandırdı. Daha sonra Komün'e "büyük bir toplumsal devrimin habercisi; gelecek devrimlerin başlangıç noktası" diyecekti.[7] Ancak Paris alevler içindeyken, Kropotkin İsveç ve Finlandiya'daki buzulları keşfetmek için yola çıktı. Doğru bir sonuca vararak, buz örtüsünün

5 *Age*, s. 84.

6 *Age*, s. 147-8.

7 *The Commune of Paris*, der. Bicolas Walter, Freedom Press, 1971.

bir zamanlar bütün Kuzey Avrupayı kapladığını ve Avrasya'nın uzun bir çölleşme dönemi yaşadığını saptadı.

Ertesi yıl ilk kez Batı Avrupa'ya gitti. İsviçre'de Birinci Enternasyonal'in liberter kanadından (o sırada federalistler deniyordu) Juralı saat yapımcılarıyla tanıştı. Özellikle *Jura Federasyonu Bülteni*'nin çetin editörü ve Bakunin'in dostu James Guillaume ile yakın ilişki kurdu. Guillaume, Paris Komünü'nde, "sözcüğün tam anlamıyla gerçek bir anarşi durumu"na yol açan bir "federalist devrim" görüyordu.[8]

Jura federasyonu, entelektüel bir otorite değil, daha çok manevi bir kişilik olarak hissedilen Bakunin'den esinleniyordu. Daha sonra Kropotkin, Bakunin'in, Devlet'in feshedilmesini isteyerek modern anarşizmin öncü ilkelerini oluşturduğunu ve kolektivist ifadelerine rağmen "aslında bir komünist" olduğunu düşündü.[9]

Bakunin ve liberter delegeler Marx'ın denetimindeki genel konseyle çıkan anlaşmazlıklarla uğraşıyorlardı. Konsey sadece bir haberleşme bürosu olmakla yetinmiyor, hareketi yönetmek ve parlamento seçimlerine katılmak istiyordu. Daha sonra Kropotkin, bu tartışmanın "anarşizmin ilk kıvılcımı"nı ateşlediğini iddia etti, çünkü tartışma, insanların, kökeni ne kadar demokratik olursa olsun hükümetin kötülükleri üzerinde düşünmelerini sağlamıştı.[10] Daha sonra şöyle dedi: "dağlardan inip geldiğimde, saat yapımcılarıyla bir hafta geçirdikten sonra, sosyalizm konusundaki görüşlerim berraklaştı. Artık bir anarşisttim."[11]

Petersburg'a dönen Kropotkin nihilistlerin ve *narodniklerin* radikal siyasetlerine ilgi duymaya başladı. Nihilistler Rusya'nın eğitim görmüş sınıflarının bütün hayatını etkilemişlerdi. Uygarlığın göreneklerine saldırmışlar ve günlük hayatın âdetlerini dönüştürmeye çalışmışlardı. Herhangi bir otoriteye boyun eğmeyi reddettiler ve bütün kurumları sadece kendi akıllarının ışığında çözümlediler. Kropotkin onlardan etkilenmiş ve "bireyin haklarını benimsediği ve her türlü ikiyüzlülüğü reddettiği için" nihilizmin daha yüksek bir erkek ve kadın tipine doğru atılmış ilk

8 Kropotkin, alıntı, Avrich, "The Paris Commune", *Anarchist Portraits*, s. 23.
9 "Modern Science and Anarchism", *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, der. Roger Baldwin, Vanguard Press, New York, 1927, s. 166.
10 *Memoirs*, s. 185.
11 *Age*, s. 188.

adım olduğunu düşünmüştü.[12]

Altmışların başında *narodnikler* nihilist hareketten ayrılarak geliştiler ve halkla (*narod*) birlikte yaşamaya ve onu eğitmeye gittiler. Devrimci popülizm ile felsefi maddeciliğin bir karışımını benimseyerek, geleneksel Rus *mir*'i ya da köy komünü çizgisinde gönüllü üreticiler birliğini temel alan yeni bir toplum istediler.

Kropotkin hemen dönemin en popülist devrimci örgütü olan Çaykovski Çevresi'yle birlikte hareket etmeye başladı. Onlarla iki yıl geçirdi. Daha sonra, "ortak hedefte sıkıca birleşmiş, karşılıklı ilişkileri engin ve incelikli erkek ve kadınlardan oluşan bir aile" içinde yaşadığını söyleyecekti. Aralarında geçici de olsa tek bir anlaşmazlık olmamıştı.[13] Gerçekten de sıkı bağları olan bir sempati grubu oluşturuyorlardı. Ancak Kropotkin bu birliği biraz abartmış olabilir. Örneğin, yakın dostu Sergey Kravçinski o sırada Kropotkin'in "teorik kanaatlerinde çok dışlayıcı ve katı" olduğunu düşünüyor ve onun "aşırı anarşik programı"ndan koptuğunu itiraf ediyordu.[14]

Çevrenin çoğunluğu militan olmayan ajitasyondan yanaydı, ancak Kropotkin köylü ayaklanmalarını, toprağa ve mülke el konulmasını savundu. Kasım 1873'te *Bir Gelecek Sistem İdealini Gerçekleştirmeye Çalışmalı mıyız?* başlıklı uzun bir manifesto yazdı. Bu onun ilk siyasal bildirgesiydi ve temel fikirlerinin büyük çapta oluştuğunu gösteriyordu. Proudhon ve Bakunin gibi, toprak ve fabrikaları bizzat üreticilerin köy toplulukları içinde sahiplenmelerini ister. Kafa ve kol becerileri birleştirilmeli, herkes çalışmalı ve eğitim görmelidir. Kropotkin, bütün bu argümanların "her türlü merkezi otoritenin zararlı olduğu fikrine ve sonuç olarak anarşiye" götüreceğini öne sürer.[15] Böylece hükümetsiz örgütlenecek bir toplumu savunur. Bu, ancak işçilerin ve köylülerin bizzat yönetecekleri tam bir toplumsal devrimle gerçekleştirilebilirdi. Bu arada popülist ajitatörler fikirlerini yaymalı, örgütten halka iletmeliydiler. Sonraki komünist konumundan tek fark, Kropotkin'in Proudhon gibi hâlâ para yerine emek çekleri tasarısını savunmaya devam etmesidir.

Kropotkin'in yıkıcı eylemleri Mart 1874'te tutuklanmasıyla

12 *Age*, s. 195.
13 *Age*, s. 210.
14 Sergei Kravchinsky, *Underground Russia*, New York, 1885, s. 89.
15 Kropotkin, *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, der. Martin A. Miller, M. I. T. Press, Cambridge, Mass., 1970, s. 63.

ansızın kesintiye uğradı. Yargılama hazırlıkları sürerken korkunç Peter ve Paul kalesinde tek kişilik bir hücreye kapatıldı. Hücresine gün ışığı girmiyor ve günde sadece yarım saat egzersiz yapmasına izin veriliyordu. Gene de kitaplara izin vardı ve Kropotkin bilimsel araştırmalarını sürdürebildi. Doğuştan neşeli ve düzenli biri olmasına rağmen, sonunda iskorbüte yakalandı ve morali bozulmaya başladı. Yaşadığı deneyim hapishanelerden nefret etmesine yol açtı ve insanları cezalandırmanın asla düzeltici bir araç olmadığı inancını doğruladı.

Kropotkin üç yıl hapiste kaldıktan sonra, 1876'da, arkadaşlarının yardımıyla hapishane hastanesinden cesurca ve dramatik bir kaçış gerçekleştirdi. Önce İskoçya'ya, oradan İngiltere'ye geçti. İşçilerle sıkı bağlar kurmaya ve yaklaşan devrimi belirleyecek ideallerin ve ilkelerin, "önderlerden gelecek bir emir olarak değil, işçilerin kendi akıllarının bir ürünü olarak; böylece onlara inisiyatif kazandırarak" geliştirilmesine yardımcı olmaya kararlıydı.[16] Ertesi yıl Jura Federasyonu'ndan anarşist saat yapımcılarına katılmak üzere İsviçre'ye döndü. Onların arasında kendisini evindeymiş gibi hissediyordu.

Kropotkin sonraki beş yıl boyunca var gücüyle anarşist dava için çalıştı; 1879'da en keskin makalelerinden birçoğunun ilk kez yer aldığı *Le Révolté* (İsyan) gazetesinin kurulmasına yardımcı oldu ve bir devrimi tetikleyebilecek hem kolektif hem de bireysel isyan eylemlerini teşvik etti. Bu evrede, grevlerin ne kadar değerli olduğunu da gördü. Grevleri bir ayaklanmaya dönüştürmek mümkündü. Antimiliter propaganda yaptığı gerekçesiyle hükümet tarafından yasaklanan *Le Révolté*, kısa süre içinde *La Révolté* adıyla yeniden çıkmaya başladı. Kropotkin ve yoldaşları Paris Komünü'nün yenilgisini ve Birinci Enternasyonal'in çöküşünü izleyen zor yıllar boyunca anarşist düşüncenin, Fransız hareketinin yeniden gelişmeye başladığı 1880'lerin başına kadar canlı tutulmasına yardımcı oldular.[17] Yirmi beş bin komünarın katledilmesi, on dört binden fazla kişinin hapsedilmesi, beş bin kişinin sınır dışı edilmesi ve binlerce kişinin sürgüne gitmesiyle sonuçlanan Paris Komünü yenilgisi, ağır bir tahribata uğrayan

16 Kropotkin, *Memoirs*, s. 260.

17 Kropotkin'in o dönemde anarşist harekete yaptığı katkıya ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için Bkz. Caroline Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Violence, 1872-1886*, Cambridge University Press, 1988.

anarşist hareketin yeniden güç toplayabilmesini on yıl geciktirdi.

Büyük Fransız coğrafya uzmanı ve anarşist Elisée Reclus, Kropotkin'in bu dönemde yazdığı makalelerin pek çoğunu *Paroles d'un révolté* (Bir Asinin Sözleri) başlığı altında derledi. Kitap 1885'te Paris'te yayımlandı (ve sosyalist Mussolini tarafından 1905'te İtalyanca'ya çevrildi). Aynı yıl içinde, Marksist H. M. Hyndman, Kropotkin'in *Gençliğe Hitabı*'nı İngilizceye çevirdi. Kitap, "hem içeriği hem de üslubu" bakımından bir başeserdi. "Bilimsel olanı popüler olanla, devrimci olanı etik olanla böylesine bütünleştiren bir eser asla yazılmamıştı"[18] Kropotkin'in *narodnik* dürtülerinin esinlediği kitap, profesyonel sınıflardan ve emekçi sınıflardan kadın ve erkekleri devrimci harekete katılmaya ve daha anlamlı, yoldaşça bir hayata davet ediyordu. Bütün broşürleri içinde en büyük etkiyi yarattı.

Ekmeğin Fethi de ilk kez 1892'de Fransa'da yayımlandı. Burada Kropotkin anarşizmin komünist bir formunu savundu ve geleceğin anarşist toplumuna ilişkin en yapıcı değerlendirmeyi sundu. Kitap bütün Fransa'da komünün mutlak özerkliğini ilan etmiş olan 1871 Paris Komünü deneyiminin güçlü etkilerini taşıyordu. Kropotkin, Komün'ü, halkın merkezsiz ve federal bir anarşist toplum idealini uygulamaya çalıştığı ilk deneyim olarak görüyordu.

Kropotkin, faaliyetleri yüzünden İsviçre'den sürüldü. 1882'de Lyon'a dönünce Fransız makamları tarafından tutuklandı. Bu kez beş yıl hapis cezasına çarptırıldı. Ancak Clairvaux'daki koşullar Rusya'dakinden daha iyiydi. Kropotkin yeni karısı Sophie ile düzenli olarak görüşebiliyordu. Aralarında Victor Hugo ve Swinburne'ün de bulunduğu liberal düşünürlerin uluslararası tepkisi sayesinde 1886'da serbest bırakıldı.

Sonraki aylarda *Rus ve Fransız Hapishanelerinde*'yi (1887) yazdı. Bu kitapta deneyimlerini nesnel bir yaklaşımla gözden geçiriyor ve hapishanelerin insanı ıslah etme aracı olarak faydasızlığını kanıtlamaya çalışıyordu. Hapishaneler aslında suçun üniversiteleriydi. Anlamlı biçimde iyileştirilemeyecekleri için, tek çözüm onları tamamen ortadan kaldırmak ve suç işleyenlere insanca yaklaşmaktı. Kropotkin daha sonra *Bir Devrimcinin Anıları*'nda (1899) şöyle yazdı:

18 Woodcock & Avakumovic, *Kropotkin*, s. 218.

> Hapishaneye konulmak bir insanın enerjisini tamamen tüketir ve iradesini tahrip eder. Hapishane hayatında insanın kendi iradesine yer yoktur; hapisteki kişinin kendi iradesine sahip olması başının derde girmesi anlamına gelir. Mahkûmun iradesi öldürülmelidir ve öldürülür. Kişinin doğal bir duygudaşlık kurmasına da yer yoktur; mahkûmun ister içerde ister dışarda olsun, duygudaşlık ilişkisi kurabildiği kişilerle serbestçe görüşememesi için elden gelen her şey yapılır.[19]

Hapishane hayatı, mahkûmun kişiliğini yeniden biçimlendirecek yerde düzenli çalışma karşısında duyulan hoşnutsuzluğu güçlendirir, geçerli ahlak kurallarının küçümsenmesine yol açar ve en kötüsü mahkûmun marazi bir cinsellik geliştirmesine neden olur.

Kropotkin, *Yasa ve Otorite* başlıklı makalesinde hukuk ve ceza sistemine ilişkin eleştirilerini geliştirir. İnsanlar doğal olarak yazılı olmayan âdetlere göre yaşıyorlardı. Ancak yasalar kendi hâkimiyetlerini kurmak isteyen az sayıda kişi ilkel boş inançları sömürmeye başladığında ortaya çıktı ve daha sonra fatihlerin kararlarıyla güçlendirildi: "Yasa ilk kez rahibin yaptırımı olarak ortaya çıktı ve savaşçının sopasını kendi hizmetine aldı." Son zamanlarda yasalar esas olarak özel mülkiyeti ve hükümet mekanizmasını korumayı amaçlamış, siyasal otorite yasaları hazırlamış ve uygulamıştır. Ancak Kropotkin yasaların sadece gereksiz değil, aynı zamanda zararlı olduğunu iddia eder:

> Yasaların özünü oluşturan itaat fikrinin; vicdanımıza ve dostlarımıza duyduğumuz saygıya kayıtsız kalarak yargılama ve cezalandırma hakkına sahip olan otorite fikrinin; cellatların, gardiyanların ve muhbirlerin zorunlu olduğu düşüncesinin, tek sözcükle, yasaların ve otoritenin bütün niteliklerinin insanlar arasında yarattığı yozlaşmayı, akıl yoksunluğunu düşünün.[20]

Suçlar, der Kropotkin, esas olarak işsizlikten, yasalardan ve otoriteden destek bulur. Hükümetin ve mülkiyetin olmadığı bir toplumda insanı suça teşvik eden pek az şey olacak ve varlığını hâlâ sürdürebilen tutkulardan kaynaklanan suçlar, cezası olmadığı için muhtemelen azalacaktır. Zihinsel bozukluğu olanlar ya da sürekli antisosyal olanlar kardeşçe bir yaklaşımla tedavi edilecekler ve topluluk onları moral yönden destekleyecektir. Böylece Kropotkin, yasaların yerine, insani ilişkileri yüzyıllardır oluşturan ve düzenleyen âdetlerden ve özgür anlaşmalardan oluşan geleneksel ilişkiler ağına dönülmesini önerir.

19 Kropotkin, *Memoirs*, s. 293.

20 "Law and Authority", *op. cit*, s. 205, 217.

Hapishaneden salıverilen Kropotkin bu kez İngiltere'ye yerleşmeye karar verdi ve 1886'da Londra'ya geldi. Siyasetle fiilen uğraşmaya devam etti ve 1886'da o zamandan beri liberter yazın yayıncılığıyla uğraşan *Freedom Press Group*'un (Özgür Basın Grubu) kurulmasına yardımcı oldu. İngiltere'de mutlu bir sürgün hayatı yaşadığı söylenemez: "Fransa ve İsviçre'den sonra burada nasıl yaşadığımı ben de bilmiyorum," diye yazdı 1904'te. İngiliz anarşizmini *"anarchie de salon"* (salon anarşizmi) olarak betimledi. Bu anarşizm, "epikürcü, biraz Nietzscheci ve oldukça *züppe*" idi.[21] Gene de bir kaç yıl içinde düzinelerce makale yazdı ve İngiliz anarşizmini geliştirmek için her yıl çeşitli konferanslar verdi. Dünyanın yaşayan en ünlü anarşisti olarak kabul gördü ve Britanya'daki Sol'un, Edward Carpenter, William Morris, H. M. Hyndman, Keir Hardie ve Bernard Shaw gibi önemli isimleriyle iyi ilişkiler kurdu. Yaşamını gazetecilikle, özellikle bilimsel basından kazandı ve bir bilimci olarak ünlendi.

Entelektüeller arasında, özellikle anarşi ve komünizm hakkında aşırı görüşleri olan bir bilimci olarak tanındı. Örneğin Kraliyet Coğrafya Derneği'nin verdiği bir ziyafette kralın şerefine kadeh kaldırmayı reddetmesi tuhaf bir davranış olarak görüldü. 1896'da kendisine verilen Cambridge Üniversitesi Coğrafya Profesörlüğü unvanını reddetti. Bunun siyasal eyleminden taviz vermek anlamına geleceğini düşünüyordu. Önceleri Londra'nın dış semtlerinde, daha sonra Brighton'da, sevgili eşi ve kızı, bakımlı bahçesi ve ilginç kütüphanesiyle sakin bir hayatı tercih etti. Zaman zaman tuhaf ziyaretçileri olsa da, Fransız gizli polisinin uluslararası anarşist hareketin yönetimine Londra'dan yardımcı olduğuna dair raporlarına en azından komşularının inanması mümkün değildi.

1890'dan itibaren Kropotkin anarşist hareketten uzaklaşmaya başladı. Özgür bir toplumun en iyi şekilde kamuoyunun evreler halinde olgunlaşmasıyla gerçekleşeceğini düşünüyordu.

21 Miller, *Kropotkin*, s. 169.

1890'larda artan terörist eylemler anarşizmin yıkıcı bir hareket olarak tanınmasına yol açtı ve Kropotkin anarşizmin bilinçsiz ve umutsuz eylemlerden ibaret olmadığını, belirgin bir bilimsel ve felsefi temele sahip olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Ayrıca 1893'ten itibaren İngiliz anarşizmi işçi hareketine giderek hâkim olmaya başlayan bir Devlet sosyalizmi mezhebine dönüşerek zayıflamaya yüz tuttu. Kropotkin anarşist ilkelerin gündelik hayata nasıl uygulanabileceğini göstererek karşılık verdi. Hükümet iktidarını denetleyen, dayanışma ve işbirliğini geliştiren her eğilimi güçlendirmek gerektiğini düşünüyordu.

Kropotkin'in Tolstoy gibi barışçı bir tutum takınması söz konusu değildi Yurttaşına büyük bir hayranlık duymasına rağmen, şöyle yazdı: "Tolstoy'un ne çileciliğine, ne kötülüğe karşı direnmeme öğretisine, ne de Yeni Ahit yazınına sempatim var."[22] Kropotkin saldırganlığın bir erdem olduğunu düşünüyordu; sadece felsefi bir anarşist değildi. Aslında, Bakunin'in etkisiyle 1870'lerde *Le Révolté* ve *La Révolté*'nin sayfalarında devrimi savunmuştu. İsyan ruhunun yaygınlaştığını gördü ve mevcut haliyle toplumda temel reformlar yapılamayacağı için, devrimin büyük bir olasılıkla gerçekleşeceğini düşündü. Aslında, bu sırada kapıldığı iyimserlik öylesine güçlüydü ki, sık sık anarşist devrimin yakın ve kaçınılmaz olduğunu söylüyordu. 1880'de şöyle yazdı: "Cesaretle gerçekleştirilen tek bir eylem birkaç gün içinde bütün hükümet mekanizmasını alt-üst etmeye, muazzam bir silkinmeye yeterlidir. Ancak hemen ardından eylemlerin hızla yayılması, genelleşmesi ve gelişmesi gerekir."[23] 1883'te anarşistler Lyon'da yargılanırken, Kropotkin, anarşist devrimin on yıl içinde patlak vereceğini ve ayaklanma döneminin beş yıl süreceğini tahmin etti. Enternasyonal'in İtalyan federasyonu "eylem yoluyla propaganda"yı savunurken, Kropotkin Rus *narodnik* geleneğine bağlı kalarak, halk arasında çalışmayı ve halkı eğitmeyi savundu. Küçük devrimci grupların işçi örgütleri içinde kendilerini gizlemelerini istiyor ve bu grupların kitlesel ayaklanma niteliğini kazanacak toplumsal bir devrimin gerçekleşmesinde katalizör rolü oynayacaklarını düşünüyordu. Militan sendikalarda çalışmayı da tavsiye etti ve devrimci sendikalizme sempati duydu.

"Eylem yoluyla propaganda" doktriniyle birlikte anılmasına karşın Kropotkin ayrım gözetmeyen şiddete karşıydı ve kendisini bu doktrinden uzak tutmaya çalıştı. Bireysel şiddet eylemleri ancak, anarşist hedefleri olan bir devrimci mücadelenin belirli bir baskı biçimine maruz kalması halinde meşru olabilirdi. Teröristlerin içinde bulundukları bağlama ve taşıdıkları güdülere büyük önem verdi: "Bireyler suçlu görülemezler," diye yazdı dostu George Brandes'e, "çünkü dehşet verici koşullar onları çılgına çevirdi."[24] Kişisel olarak şiddeti iğrenç buluyor, ancak bazı durumlarda şiddetten kaçınılamayacağını kabul ediyordu. Şiddet, toplumsal sınıfları ve Devlet içindeki konumları ne olursa olsun bireylere değil, öncelikle iktisadi hedeflere yöneltilmeliydi. Sanayi tesislerine sabotaj anlamında iktisadi "terörizm" bu durumda tamamen haklıydı, ancak burjuva café'lerine dinamit ve bomba atmak doğru değildi.

Kropotkin "devrim" ve "evrim"i, toplumsal değişimin kaçınılmaz süreçleri olarak görüyordu. Devrimin, yani "hızlı evrim ve hızlı değişim dönemleri"nin uygar toplumlarda durmaksızın devam eden yavaş evrim kadar insan toplumunun doğasına uygun olduğunu kabul etti. Sorun, devrimden nasıl kaçınılabileceği değil, "en sınırlı iç savaşla en büyük sonuçlara, en az sayıda kurban vererek nasıl ulaşılabileceği," karşılıklı kırgınlıkların nasıl en aza indirileceği sorunuydu.[25]

Yaşlanması devrime olan inancını azaltmadı. *Özgürlük*'ün 1886'da yapılan ilk baskısında, toplumsal devrimin yakın ve kaçınılmaz olduğunu, bu devrimin proleter ve enternasyonal olacağını yazdı: "fırtınanın gelişini ne önleyebiliriz ne de hızlandırabiliriz."[26] On iki yıl sonra, *Bir Devrimcinin Anıları*'nın (1899) sonunda, iyimser bir tutumla, elli yaşına varmış biri olarak Avrupa'da devrimin gerçekleşeceğine her zamankinden daha derin bir inanç beslediğini yazdı. Bu, geçmişteki devrimler kadar şiddet içermeyecek olsa da, "derin ve hızlı bir toplumsal yeniden inşa anlamında" bir devrim olacaktı.[27] *Ekmeğin Fethi*'nin ilk baskısında Proudhon'un "yıkarak kuracağız" sözünü alıntı olarak kullanırken, kitabın Rusça son baskısına düştüğü bir dipnotta, "önce olağanüstü bir dikkatle düşünmeden" inşa etmenin ne ka-

22 Kropotkin, Memoirs, s. 303.

23 "The Spring Revolt", *Revolutionary Pamphlets*, s. 40-1.

24 Kropotkin'den George Brands'e, *Freedom*, Ekim 1898, s. 68-9.

25 *Memoirs*, s. 191.

26 "The Coming Revolution", *Act for Yourselves: Articles from Freedom 1886-1907*, der., Nicolas Walter & Heiner Becker, Freedom Press, 1988, s. 22.

27 *Memoirs*, s. 301.

dar zor olduğunu vurguladı ve Proudhon'un sözünü ters çevirerek, "kurarak yıkacağız" demeyi tercih etti.[28] Bununla birlikte, geçmişteki kazanımların "bir elitin yarattığı evrim"le değil, daima "halk devriminin gücü"yle gerçekleştiği kanaatini sürdürdü.[29]

Felsefe

İngiltere'de yaşadığı otuz yıl içinde Kropotkin düşüncelerini olgunlaştırdı. Tıpkı Godwin gibi, doğaya ve insan doğasına ilişkin belirli bir görüş anarşist umutlarının temelini oluşturuyordu. Aslında, zorunluluk yasalarının belirlediği doğa anlayışı, insanın toplumsal bir varlık olduğunu vurgulaması ve değişimin genellikle evreler halinde gerçekleşeceğini kabul etmesi, Godwin'in öğretisini andırır. Yeni olan, basit toplumlarda yaşayan insanların yaratıcılığına ve erdemine duyduğu güven, vardığı anarşist sonuçları bilimsel bir temele yerleştirmek istemesi ve bütünüyle evrimci bir bakış açısını benimsemesiydi.

Kropotkin'in doğaya ve insana (dönemin alışkanlığına uygun olarak insan türü diyordu) yaklaşımı kesinlikle bilimseldir. İngiltere'ye yerleştikten kısa süre sonra şu kanaate vardı:

> Anarşizm bir eylem modelinden ve bir özgür toplum anlayışından daha fazlasını ifade eder; insanları konu alan bilimlerin kullandığı metafizik ya da diyalektik yöntemlerden tamamen farklı bir tarzda geliştirilmesi gereken doğal ve toplumsal bir felsefenin parçasıdır. Onun doğal bilimlerdeki yöntemle ... insan kurumlarına uygulanan sağlam tümevarım temelinde ... ele alınması gerektiğini düşünüyorum.[30]

İlk kez 1901'de Rusça yayımlanan *Modern Bilim ve Anarşizm*'de, sosyalizm gibi anarşizmin de genelde halk arasında doğduğunu savunarak şöyle diyordu:

> Anarşizm, doğanın bütününü, yani insan toplumlarının hayatını, onların iktisadi, siyasal ve toplumsal sorunlarını kapsayan bütün

28 *The Conquest of Bread* (1906), Elephant Editions, 1985, s. 173.
29 Kropotkin'den Max Nettlau'ya (5 Mart 1902), *Selected Writings*, s. 305.
30 Alıntı, Woodcock & Avakumovic, *Kropotkin*, s. 165.

> fenomenlerin mekanik açıklamasını temel alan bir dünya görüşüdür. Onun araştırma yöntemi, doğal bilimlerinkinden farksızdır ve bilimsel olma iddiası taşıyan her sonuç, her bilimsel sonucun doğrulanması için kullanılan yöntemle doğrulanmalıdır. Onun amacı, doğayı ve aynı zamanda toplumların hayatını tek bir genelleme içinde kapsayan sentetik bir felsefe inşa etmektir.[31]

Hem doğal hem de toplumsal bilimin sürdürdüğü hareketin anarşist ideal doğrultusunda olduğunu öne sürerek devam eder.

Çağının bir insanı olarak Kropotkin, Spencer ve Comte'un ilerlemenin gerçekleşmesi için bilime olan pozitivist inançlarını paylaştı, ama aynı zamanda bilimsel düşünce yöntemlerini, eğitim, ahlak ve siyaset alanlarına yaymak istedi. 1899'da bir arkadaşına yazdığı mektupta şöyle diyordu:

> Bu ülkede eğitimin dörtte üçü *bilimsel* (tümevarım ve tümdengelim) düşünce olarak gördükleri şeye dair hiçbir kuşku duymayan insanların elinde olduğu sürece ve bizatihi bilimin kendisi en saçma ve etikdışı sonuçları övmek için elinden geleni yaptığı sürece, *zayıf olana yazık olacak* ve her şey olduğu gibi kalacak.[32]

Burada Kropotkin mevcut eşitsizlikleri haklı çıkarmak için Darwin'in evrim teorisini kullanmaya çalışan düşünürleri kastetmektedir. Toplumsal Darvinciler olarak bilinen bu kişiler, kapitalizme, ırkçılığa ve emperyalizme sözde bilimsel bir destek sağlamaya çalıştılar: Hem doğada hem de toplumda hayatta kalma mücadelesi sürdükçe, ister bireylerden oluşan bir grup, ister bir ırk ya da bir ulus olsun, en iyi olanların hayatta kalması ve yönetmesi bir haktı ve kaçınılmazdı. Darwin'in bulduğu T. H. Huxley, hayvanlar âlemini sürekli bir "gladyatör gösterisi", ilkel insanın hayatını ise "sürekli bir serbest savaş" olarak gösteriyordu.[33] Kropotkin bu yaklaşıma karşı çıktı ve evrim sürecine alternatif bir yorum getirdi.

Kropotkin'in görüşleri önce 1880'de Rus zoolog ve St. Petersburg Üniversitesi Dekanı Karl Kessler'in "Karşılıklı Yardımlaşma Yasası Üzerine" başlığını taşıyan bir konferansından esin-

31 *Modern Science and and Anarchism* (1901), Simian, tarihsiz, s. 5.
32 Alıntı, Woodcock & Avakumovic, *Kropotkin*, s. 256.
33 Kropotkin, *Mutual Aid* (1902), Pelican, Harmondsworth, 1939, s. 23.

lendi. Kessler karşılıklı yardımlaşmanın tıpkı karşılıklı mücadele gibi bir doğa yasası olduğunu, ancak birincisinin türlerin evriminde çok daha önemli olduğunu öne sürüyordu. Kropotkin doğada türler arasında işbirliğini gösteren bulguların rekabeti gösteren bulgulardan daha çok olduğunu öne sürerek bu görüşü geliştirdi. *Karşılıklı Yardımlaşma* (1902) başlıklı en ünlü eserinde, hayat mücadelesinde yardımlaşmanın en başarılı türler arasında bir kural olduğunu gösteren pek çok veri sunar ve bunun evrimde en önemli faktör olduğunu öne sürer:

> Her koşul altında toplumsallığın hayat mücadelesinde en büyük avantaj olduğunu savunuyoruz. Bundan isteyerek ya da istemeyerek vazgeçen türler yok olmaya mahkûmdurlar; nasıl bir araya geleceklerini en iyi bilen hayvanlar, hayatta kalma ve evrilme konusunda en şanslı olanlardır.[34]

Kropotkin var olma mücadelesinin aynı türün bireyleri arasında bir mücadele değil, ters koşullara karşı bir mücadele olduğunu açıklığa kavuşturur. Öteki Toplumsal Darvincilerin, bireyler arasındaki mücadelenin en çok uyum sağlayanın hayatta kalmasına yol açtığını öne sürdükleri yerde, Kropotkin, rekabet biriminin türün bütünü olduğunu ve gelişme olasılığının en çok kendi üyeleri arasında en yüksek derecede işbirliği ve destek sağlayan türler arasında görüldüğünü öne sürdü. Şu sonuca varıyordu:

> Bireysel mücadelenin en dar sınırlara indirgendiği, yardımlaşmanın en çok geliştiği hayvan türleri her zaman en büyük sayılara, en yüksek refaha ulaşırlar ve gelişmeye açık olurlar. Bu örnekte ortaya çıkan karşılıklı koruma, daha ileri yaşlara ulaşma ve deneyim biriktirme, daha yüksek entelektüel gelişme ve toplumsallaşma alışkanlıklarını artırma imkânı, türün bekasını, yayılmasını ve daha ileri düzeyde evrim geçirmesini güvence altına alır.[35]

Böylece türlerin karşılıklı yardımlaşması, esas faktörü, evrimin başlıca faal ajanını temsil eder. Biyolojik ve toplumsal ilerleme en iyi şekilde zor yoluyla ya da kurnazlıkla değil, karşılıklı destek ve işbirliği pratiğiyle güçlendirilir.

34 *Age*, s. 60-61.
35 *Age*, s. 230.

Kropotkin hayvanlar âlemine ilişkin bu gözlemleri insan türüne uygulamakta duraksamadı. Toplumun insanın ortaya çıkışıyla birlikte var olan doğal bir fenomen olduğunu ve insanın yapay düzenlemeler olmaksızın toplum hayatına doğal biçimde uyum sağladığını savunur. İnsan toplumsal bir türdür ve daima öyle olmuştur. Kropotkin antropolojik bulgulardan hareketle, geleneksel toplumlarda insanların daima klanlar ve kabileler halinde yaşadıkları sonucuna varır. Bu klan ve kabilelerin âdet ve tabuları işbirliğini ve karşılıklı yardımlaşmayı sağlar. O halde, dizginlenmemiş bireycilik modern bir oluşumdur. Kropotkin tarihsel incelemelerinden hareketle, yardımlaşmanın ortaçağ kentlerinin komünal hayatında zirveye ulaştığını savunur. On altıncı yüzyıldan itibaren baskıcı kurumların ve modern Devlet'in ortaya çıkışı bile gönüllü işbirliğini yok etmemiştir:

> Bireylerin gevşek biçimde bir araya gelmelerini temel alan ve bu birliğin yegâne bağı olma görevini üstlenen Devlet ihtiyaca yanıt vermedi. Karşılıklı yardım eğilimi sonunda onun demir kurallarını kırdı; artık hayatın bütün yönlerini kapsama ve insanın yaşamak için gerekli olan her şeye sahip olmasını sağlama eğilimi gösteren birliklerin sonsuzluğu içinde kendini yeniden ortaya koydu.[36]

Tam olarak anlaşılması halinde evrim teorisi, kapitalist rekabetin ya da güçlü Devlet ihtiyacının kaçınılmazlığını doğrulamayacak, anarşinin mümkün olduğunu gösterecektir. Aslında bu yaklaşım, Kropotkin'in felsefesinin esasını oluşturmaktadır.[37]

Buradan anarşizmin evrilen insan doğasına karşı değil, onunla uyum içinde olduğu sonucu çıkar. Aslında Kropotkin, anarşist düşünürün toplumu incelediğini, onun eğilimlerini keşfetmeye çalıştığını ve kendi ideali içinde sadece evrim yönünü işaret ettiğini ısrarla belirtir: "Böylece Anarşist'in ideali evrimin bir sonraki aşaması olarak gördüğü şeyin özetidir. Bu artık bir inanç meselesi değil, bir bilimsel tartışma meselesidir.[38]

36 *Age*, s. 231.
37 Krş. Avrich, "Kropotkin's Ethical Anarchism", *Anarchist Portraits*, s. 59.
38 *Anarchism and Anarchist Communism*, der. Nicolas Walter, Freedom Press, 1987, s. 25.

Etik

Kropotkin bunun sadece doğanın ve insan türünün tam ve doğru bir betimi olduğunu öne sürmekle kalmaz, aynı zamanda onun ahlaki bir zemin sağladığını düşünür. İnsan toplumunu biyolojik bakış açısından incelerken, "ahlaki bilim yasalarını insanlığın toplumsal ihtiyaç ve alışkanlıklarından çıkarma"nın mümkün ve uygun olduğuna inanır.[39] Tamamlanmamış Ethics'inde "Doğa," diye yazar,

> *insanın ilk etik öğretmeni* olarak kabul edilmelidir. Bütün toplumsal hayvanlarda olduğu gibi insanda da var olan toplumsal içgüdü, bütün etik kavramların ve ahlakın sonraki gelişiminin kökenini oluşturur.[40]

Bu nedenle insanlar doğal olarak ahlakidirler. Ayrıca, toplum içinde yaşayarak, bir alışkanlık halinde gelişen kendi doğal kolektif adalet duygularını geliştirirler. Bu nedenle ahlaki olarak ilericidirler ve ilkel dayanışma içgüdüleri, uygarlık geliştikçe daha arıtılmış ve kapsayıcı hale gelir. Aslında Kropotkin doğa ve insan tarihi araştırmalarında, "*çifte bir eğilimin* sürekli varlığı"nı saptar: "bir yanda, *toplumsallığın* daha fazla gelişmesine yönelik [bir eğilim] ve öte yanda, hayatın yoğunluğunda, bireysel mutluluğun artışıyla, fiziksel, entelektüel ve ahlaki ilerlemeyle sonuçlanan bir artış [eğilimi]."[41]

Kropotkin etik çalışmalarını tamamlamadı. Elde kalan, sadece ahlaki duygunun evrimci kökenlerine ilişkin bir değerlendirme ve Greklerden on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar geçen dönemi kapsayan bir etik tarihidir. *Anarşist Ahlak* (1890) başlıklı daha erken bir çalışmasında, metafizik ve doğaüstü olmayan bir etik sistem tasarlamaya çalıştı. Burada içsel ahlaki duygumuz ile otoritenin dayattığı katı ahlaki kodlar arasında ayrım yapar. Birincisinin sempati ve dayanışmaya yol açtığı yerde, ikincisi kökenini rahiplerin ve fatihlerin kendi hükümdarlıklarını desteklemek için devraldıkları ilkel boş inançta bulur.

39 *Age*, s. 30.
40 *Ethics: Origin and Development* (1922), der. N. Lebedev, Prism Press, Dorchester, tarihsiz, s. 45.
41 *Age*, s. 19-20.

Ahlaki duygu, ifadesini yardımlaşmada bulur. Bu duygu olmadan toplum da var olamaz. Kropotkin nesnel bir etik sistemini doğa gözlemlerinden türetmeye çalışır. İyiyi türün korunumu için yararlı, kötüyü ise bu korunuma zararlı olarak tanımlar. Bu nedenle ahlak, hayvan türünün "doğal" bir ihtiyacıdır. Ve hayvanlar âleminin bütününe ilişkin gözlemlerden kaynaklanan ahlak şu şekilde özetlenebilir: "Benzer koşullarda başkalarının sana nasıl davranmalarını istiyorsan, sen de onlara öyle *davran*."[42]

Ancak doğadaki eşitlikten kaynaklanan bu adalet tanımı toplumu bir arada tutmak için yeterli değildir. Özgecilik de olmalıdır. Bu, istenenden ya da gerekenden daha fazlasını vermeye hazır olmaktır ve insanlığın ilerlemesine en fazla katkıda bulunanları esinleyen ahlaki niteliktir. Yükümlülük ve yaptırımdan bağımsız bir ahlak tasarısı geliştiren J. M. Guyau gibi, Kropotkin de, bu özgeciliğin aşırı bir bolluk duygusundan kaynaklandığını öne sürer. Bu, bireyin duygusal ve entelektüel enerjiyle dolmasına yol açar. Kropotkin ahlaki öğretinin özeti olarak şöyle der: "zekânızı, sevginizi, eylem enerjinizi başkalarına yayınız!"[43] Hedef, bir varoluş bolluğu ve her bireyin sahip olduğu yeteneklerin özgürce gelişmesidir.

Kropotkin, Stirner ve Nietzsche'nin savundukları egoist bireycilik türüne oldukça eleştirel yaklaşıyordu. Ona göre bu türden bireycilik yıkıcı ve bencil bir hedonizme yol açıyordu. Bunun yerine, "en yüksek komünist toplumsallık aracılığıyla en büyük bireysel gelişme imkânı" sağlayan bireyselliği aradı.[44] Ancak Kant gibi, kişinin görevini yapmasının ister istemez hoşa gitmeyen bir durum yarattığını öne sürmedi. Godwin gibi, en büyük hazzın iyilikten geldiğine inanıyordu: "kişisel zevk başkalarının aldığı zevkten kaynaklanacaktır." Son çözümlemede Kropotkin, hem dinsel hem de faydacı etiki üçüncü bir ahlak sistemi lehine reddetti. Bu ahlak sisteminde, ahlaki eylemi, "kişinin kendi kardeşlerinin mutluluğuyla mutlu olması, onun çektiği acılarla acı çekme zorunluluğu; toplum hayatının yavaş yavaş işlediği ve mükemmelleştirdiği bir alışkanlık ve bir ikinci doğa" olarak görür.[45]

42 "Anarchist Morality", *Revolutionary Pamphlets*, s. 92.
43 *Age*, s. 109. Kropotkin'in Guyau değerlendirmesi için Bkz. *Ethics*, s. 322-31.
44 *Kropotkin'den Nettlau'ya* (5 Mart 1902), *Selected Writings*, s. 297.
45 *Anarchist Communism*, s. 31, 58.

İnsan Doğası

Kropotkin, ilk önce, insanın "son derece karmaşık bir hayvan" olduğunu kabul etti.[46] Bilinçsiz hayatımızın bilinçli hayatımızdan çok daha geniş olduğuna ve bu hayatın başkalarıyla ilişkilerimizin dörtte üçünü oluşturduğuna inanıyordu. Köklerimiz doğadadır. Ancak toplum nasıl doğanın bir parçasıysa, insan da toplumun bir parçasıdır: "İnsan, toplumu yaratmadı; toplum, insandan önce var oldu."[47] Toplum halinde yaşayan bütün hayvanların en önemli özelliği dayanışma duygusudur. İnsanın gelişimindeki en önemli faktör karşılıklı yardımlaşma ve bize özgecilik yeteneği kazandıran içsel ahlaki duygumuz olmuştur.

Proudhon'un aksine Kropotkin doğuştan saldırgan olduğumuzu düşünmüyordu: "İnsan daima barış ve huzuru tercih etmiştir. Vahşi değil mücadeleci olan insan, sığırını, toprağını ve kulübesini askerliğe tercih eder."[48] İlerleme, Marx'ın görüşündeki gibi, zıt güçlerin diyalektik sentezinden değil, işbirliğinin zaferi sayesinde çatışmanın çözümlenmesinden kaynaklanmıştır. Ancak bunu gerçekleştirmek her zaman kolay olmamıştır. Kropotkin, tarihin "yönetenler ile yönetilenler arasındaki mücadeleden başka bir şey" olmadığını ve süreç içinde her iki grubun da otoriteyle yozlaştırıldığını kabul eder.[49] İnsanlar kölece içgüdülerinden ancak daha yüksek eğitim ve eşit koşullar sayesinde özgürleşebileceklerdir.

Ancak Kropotkin'in insan türü ile öteki türler arasındaki benzerlikleri vurgulaması, uygarlık ve kültürün kazanımlarını reddettiği anlamına gelmez. Aslında Kropotkin entelektüel yeteneği toplumsal bir yetenek olarak yüceltir. İnsanlar tıpkı öteki hayvanlar gibi kendi temel ihtiyaçlarının karşılanmasını isterler, ama aynı zamanda yaratıcıdırlar ve hayal gücüne sahiptirler. *Ekmeğin Fethi*'nde (1892) mevcut eşitsiz mülkiyet dağılımına yönelttiği başlıca eleştiri, bu durumun insan kişiliğinin tam gelişimi için gerekli olan boş zamana izin vermesidir:

> İnsan, hayattaki yegâne amacı yemek, içmek ve kendine bir barınak sağlamak olan bir varlık değildir. İnsanın maddi ihtiyaçları karşılanır karşılanmaz, nitelik bakımından sanatsal olarak betimleyebileceğimiz öteki ihtiyaçları öne çıkacaktır. Bu ihtiyaçlar çok çeşitlidir; kişiden kişiye değişir; ve toplum uygarlaştıkça, bireysellik gelişecek ve arzular daha da çeşitlenecektir.[50]

Uygarlığın gelişiminde toplumsal insanlar sadece kendi sanatsal ve entelektüel yeteneklerini tam olarak geliştirmekle kalmayacaklar, daha da bireyselleşmiş hale geleceklerdir. Bu nedenle insan, fiziksel ve zihinsel ihtiyaçları olan, hem toplumsal hem de bireysel bir varlıktır. Kropotkin'e göre, "Anarşinin gücü, tam da insanların bütün yeteneklerini ve bütün tutkularını anlamasında ve hiçbirini inkâr etmemesinde yatar."[51] Kropotkin, Emma Goldman ve arkadaşlarının kendi yayın organlarında "cinsiyet sorunu"na fazla yer ayırdıklarını düşündüyse de, otuz yaşındaki feminist elli yedi yaşındaki düşünüre bunun gençler için ne kadar önemli olduğunu hatırlattığında, gözlerini kırpıştırarak şu yanıtı verdi: "Belki de siz haklısınız."[52]

Böylece Kropotkin'in anarşizmi, tıpkı Godwin'inki gibi, belirli bir insan doğası anlayışını temel alır. Yardımlaşma doğal ve insani evrimde başlıca faktördür. Doğada, insanların adalet duygusuna sahip olmalarını sağlayan bir ahlaki ilke vardır. Doğuştan toplumsal, işbirliğine yatkın ve ahlaki varlıklarız. Ancak toplum doğal bir fenomenken, Devlet ve onun baskıcı kurumları yapay ve habis bir oluşumdur.

Devlet

Kropotkin, kuşkusuz, insanlar doğal olarak işbirliğine yatkınsalar, toplumsal eşitsizliklerin ve baskıcı kurumların nasıl var olabildikleri sorusuyla yüz yüze gelir. *Devlet ve Onun Tarihsel Rolü* (1897) başlıklı denemesinde, Devlet'in kökenini ve doğasını inceledi. Bu varlığın özgür ve eşit bir toplumun doğuşuna en büyük engeli oluşturduğunu düşünüyordu. Bütün anarşistler gibi Devlet ile toplum arasında ayrım yapar ve Devlet'i tarihin gidişatı içinde toplumun benimsediği bir siyasal örgütlenme biçimi olarak görür. Aynı zamanda, bazı anarşistlerin ikisini karıştırma

46 Alıntı, Woodcock & Avakumovic, *Kropotkin*, s. 199.
47 *The State: Its Historic Role*, çev. Vernon Richards, Fredom Press, 1969, s. 12.
48 *Age*, s. 21.
49 *Act for Yourselves*, s. 84.
50 *Conquest of Bread*, s. 108.
51 *Age*, s. 110.
52 *Goldman, Living My Life*, I, 253.

eğilimine rağmen, Devlet fikrinin hükümet fikrinden tamamen farklı olduğunu öne sürer. Ona göre, Devlet fikri,

> toplumun üzerine yerleşmiş bir iktidarın varlığını değil, aynı zamanda *toplumların hayatındaki pek çok işlevin birkaç kişinin elinde yoğunlaşmasının* yanı sıra *bölgesel bir yoğunlaşmanın* da varlığını gerektirir. O, toplumun üyeleri arasında devlet kurumundan önce var olmayan bazı yeni ilişkileri beraberinde getirir. Bazı sınıfları öteki sınıfların hâkimiyetine tabi kılmak için bütün bir yasama ve yönetim mekanizmasının geliştirilmesi gerekmiştir.[53]

Kropotkin Devlet'in kökenlerini araştırırken, insan toplumlarının özgün olarak karşılıklı yardımlaşmayı temel aldıklarını öne sürer. İnsan, patriyarkal ailenin kurulmasından önce klanlar ve kabileler halinde yaşadı ve özel mülkiyet biriktirmedi. Kabilesel ahlak, otoriteyle değil, sadece görenek, âdet ve gelenekle canlı tutuldu. Erken kabileler göçler sırasında yerleşik hale geçti ve tekil ailelerden oluşan, ancak toprak üzerinde komünal mülkiyeti olan federe köy toplulukları oluştu. Avrupa'da, on ikinci yüzyıldan itibaren karşılıklı destek amacıyla lonca denilen birlikler kuruldu. Köy topluluğu ve loncalardan, federatif ilkeler ve tekil yurttaşın özgürlüğü için mücadele eden ortaçağ komünü ya da özgür kent çıktı. Kropotkin'in idealleştirdiği tarih versiyonuna göre, bu o zamana kadar yaşanan Avrupa tarihinin en yüksek noktasıydı.

Köy toplulukları ve kent komünleri geç ortaçağ ve Rönesansa kadar gelişmeye devam etti. Daha sonra, Devlet biçimindeki o çürütücü otorite ilkesi gelişmeye başladı. Kropotkin, on altıncı yüzyıldan sonra merkezileşen Avrupa Devleti'nin gelişimini, Batılı toplumsal örgütlenmenin ana çizgisinden bir sapma olarak görür. Doğal insani eğilimin karşılıklı yardımlaşma ve topluluk yönünde olduğuna inanan Kropotkin, Devlet'in nasıl üstün geldiği sorununu açıklamaz.

Geleneksel köy topluluklarındaki başat azınlıklar, Kropotkin'e göre, savunma amacıyla kiralanmış profesyonel savaşçıların askeri gücünü, uzmanlık gerektiren göreneksel hukuk bilgisine sahip kişilerin adli gücüyle birleştirmeyi başardı. Tek bir adam

53 *The State*, s. 10.

bu iki işlevi üstlendi ve rahibin desteğini kazandı. Bütün bunlar serflikten ve kapitalizmden biraz önce gerçekleşti ve Devlet ortaya çıktı. Böylece insan "otoriteye âşık oldu" ve anlaşmazlıkları çözmesi için bir "kent Sezarı" istedi. Ve doğası gereği Devlet, kendi içinde özgür biçimde oluşmuş bir birliği kabul edemez; o sadece kendi tebaasını tanır: "Devlet ve onun kız kardeşi Kilise, insanlar arasında bağlantı olarak hizmet etme hakkını sadece kendilerine tanırlar."[54]

İnsan toplumlarının tarihinde Devlet, "insanların doğrudan bir araya gelmelerini önlemek, yerel ve bireysel inisiyatifin gelişimini durdurmak, mevcut özgürlükleri ezmek, yeninin çiçeklenmesini önlemek ve bütün bunları kitleleri azınlıkların iradesine tabi kılmak için" geliştirilen bir kurumdur.[55]

Kropotkin iktisadi koşulların siyasal kurumlar üzerindeki etkisini Marx'ın kabul ettiği kadar kabul ediyordu: "İnsan toplumlarının boyun eğdikleri *siyasal* rejim daima o toplum içinde var olan iktisadi rejimin ifadesidir."[56] Aynı zamanda, tarih boyunca yeni bir siyasal örgütlenme formunun, "iktisadi örgütlenmenin her yeni formuna denk düştüğü"nü savundu.[57] Ancak ikisi arasındaki ilişki Marx'taki gibi iktisadi bir temelin siyasal üstyapıyı belirlediği bir ilişki değildir; aralarında, daha çok bir ortakyaşama ilişkisi vardır. Koşullara bağlı olarak farklı derecelerde birbirlerini etkilerler.

Bununla birlikte Kropotkin, Devlet'in kökenini açıklarken, siyasal iktidarın başlangıçta iktisadi iktidardan daha önemli olduğunu öne sürer. İnsan doğasında, insanın insana hükmetmesine ve onu sömürmesine yol açan bir iktidar kurma arzusunun var olduğunu düşünüyor gibidir. Ancak özgecilik istenci daha güçlüdür. Malatesta'nın Kropotkin'i "mekanik kaderciliğin" kurbanı olmakla suçlamasına rağmen, bu yaklaşım insan iradesinin olayların gidişatını değiştirebileceğini gösterir.[58] Denemesinin sonunda ölüm ya da yenilenme gibi bir seçenekle yüz yüze olduğumuzu öne sürer:

54 *Age*, s. 35, 39.
55 *Age*, s. 52.
56 Alıntı, Woodcock & Avakumovic, *Kropotkin*, s. 307.
57 *Act for Yourselves*, s. 38.
58 Malatesta, "Peter Kropotkin - Recollections and Criticism of an Old Friend", *Malatesta: His life & Ideas*, s. 263.

> *Ya* Devlet bireyi ve toplumsal hayatı daima ezerek, insanın etkin olduğu bütün alanları ele geçirerek savaşlara ve iktidar mücadelelerine, bir tiranın yerini diğerinin aldığı saray darbelerine yol açacaktır, ki bu gelişmenin sonunda kaçınılmaz biçimde ... ölüm vardır.
>
> *Ya da* Devletler yıkılacak ve özgür anlaşmayla bireylerin ve grupların canlı inisiyatifini bir ilke olarak benimseyen binlerce merkez yeniden hayat bulacaktır.
>
> Seçim size kalmış![59]

Kropotkin yoksun bırakılmış çoğunluğun direneceğine, Devlet'in yeni ve baskıcı kurumlarını yıkacağına, yardımlaşmayı yeniden kuracağına güveniyordu. Siyasal otorite doğal olmayan bütün diğer kısıtlamalarla birlikte ortadan kaldırılırsa, insanlar toplumsal olarak, yani kendi doğalarına uygun biçimde eyleyebileceklerdir.

Kropotkin Devlet ile hükümeti ayırırken, her ikisinin de eşit derecede baskıcı olduğunu ve feshedilmeleri gerektiğini düşündü. Temsili hükümet çözümlemesinde, siyasal sistem ekonomiyi denetleyenlerce daima manipüle edileceği için işçilerin genel oy hakkı isteğinin hiçbir sorunu çözmeyeceğini öne sürer. Temsili hükümet "Sermaye hâkimiyeti"ne denk düşer. Ancak doğrudan eylem kanun koyucuları tavizler vermeye ikna edebilir.

Temsili hükümetin doğal eğilimi, yerine getirdiği işlevleri daima merkezileştirmek ve birleştirmektir. Toplumun sayısız sorunuyla aynı anda ilgilenemez. Seçimlere gelince, ulusu gerçekten temsil edebilecek, yasama görevini tarafsız bir ruhla yapabilecek kişileri sihirli biçimde bulup çıkaramaz. Yasa koyucunun gerçek bir *Proteus* (Yunan mitolojisinde deniz sürülerinin çobanı, ç.n.) olması beklenir ve hakkında hiçbir şey bilmediği otuz ya da kırk milyon kişi için yasalar çıkarmak zorundadır. Parlamenter yönetim, "her şeye gücü yeten bir orta sınıf yönetimi"dir ve çoğunluk kuralı daima bir "vasatlık kuralı"dır.[60]

Kropotkin Devlet sosyalistlerinin özgür bir topluma geçiş evresinde savundukları devrimci hükümet türünü de reddeder. Devrim gelişen ve kendiliğinden bir hareket olduğu için, her

59 *The State*, s. 56.

60 *Conquest of Bread*, s. 159; *Anarchist Communism*, s. 28.

merkezi siyasal otorite devrimin ilerleyişini denetleyecek ve beraklaştıracak ve kendi dışında her türlü gelişmeye direnen karşıdevrimci bir güç haline gelecektir. Toplumu yeniden örgütlemenin ve yeni toplumsal formlar geliştirmenin muazzam ve derin karmaşıklığının üstesinden gelmek, hükümetteki seçilmiş ya da diktatör bir azınlık tarafından değil, ancak bütün halkın kolektif aklıyla gerçekleştirilebilir. Bazı sosyalistlerin savunduğu *Volksstaat* ya da "Halk Devleti"ne gelince, bu, "özgürlük için herhangi bir otokrasi formu kadar büyük bir tehlikedir."[61]

Bu nedenle devrimci gruplar iktidarı ele almamalı, etkinliklerini halkın bilincini geliştirmek ve onlara temel hedefleri hatırlatmakla sınırlamalıdırlar. Ne var ki, devrimin ertesi günü, şikâyetleri ve ihtiyaçları derhal değerlendirmek ve karşılamak gerekecektir. Böylece halk, koşulların kendi lehine değiştirildiğini ve değişikliğin sadece kişilerde ve formüllerde olmadığını anlayabilecektir. Bu ancak, halkın temel ihtiyaçlarının toplumsal malların ve üretim araçlarının tam olarak kamulaştırılmasıyla ve komünizme geçilmesiyle tatmin edilmesi halinde gerçekleştirilebilir.

Özgür Toplum

Bütün anarşistler gibi Kropotkin de özgür bir toplumun nasıl olacağına dair bir taslak vermez, ancak böyle bir toplumun izleyeceği yönü gösterir. Böyle bir toplum, tüketici ve üretici olan eşit bireylerin gönüllü birlikler şebekesinden oluşacaktır. Bunlar "her türlü amaç için çeşitli büyüklük ve derecelerde, yerel, bölgesel, ulusal ve uluslararası -geçici ya da az çok sürekli- grup ve federasyonların sınırsız çeşitliliğinden oluşan birlikte dokunmuş bir şebeke"yi temsil eder.[62] Yerel çıkarlar ve sempati ilişkileriyle bağlı olan "komün" şehir ve kır hayatının temel toplumsal birimi ve merkezi haline gelecektir. Kropotkin için komün sadece bölgesel bir yığın değildir.

> [Komün] ne sınır ne de duvar tanıyan eşitler grubunun ismi, eşanlamlısı[dır]. Toplumsal komün kısa süre içinde açık bir biçimde tanımlanmış bir bütün olmaktan çıkacaktır. Komünün her grubu

61 *Revolutionary Pamphlets*, s. 249; *Anarchist Communism*, s. 27.

62 *Anarchism*, s. 7.

> ister istemez öteki komünlerdeki benzer gruplara doğru çekilecektir; onlarla kendi grubundaki kadar sağlam bağlarla gruplaşacak, federe olacak ve üyeleri bin kadar şehir ve köye dağılmış bir çıkarlar komünü oluşturacaktır.[63]

İnsanlar kendi aralarındaki ilişkileri yasalar yerine âdetler ve serbest anlaşmalardan oluşan bir bileşimle düzenleyeceklerdir. Bu türden gönüllü sözleşmeler, onları zorlayacak bir otoritenin müdahalesi olmaksızın korunacaktır. İnsanlar bu sözleşmelere, "kendi rızalarıyla, anlaşmanın her bir tarafı için eşit derecede açık olan farklı çizgiler arasında özgürce seçim yaparak katılırlar"[64] Onları bir arada olmaya teşvik eden yegâne dürtü ortak çıkarları olacaktır. Özel mülkiyetin ve yoksulluğun yok edilmesiyle birlikte, insanı suça yönelten dürtüler azalacaktır. Zira suçların dörtte üçü insan doğasının bozukluğundan değil, mülkiyetin eşitsiz dağılımından kaynaklanır. Ortaya çıkabilecek birkaç anlaşmazlık hakemler tarafından kolayca halledilecektir. Ve toplum karşıtı eylemlerde bulunanlar cezalandırılmayacak ya da hapishaneye atılarak daha da kötü hale getirilmeyecek, kendilerine nezaket ve anlayışla davranılacaktır.

Ekonominin örgütlenmesi konusunda Kropotkin, Proudhon'un karşılıkçılığının ve Bakunin'in kolektivizminin ötesine geçerek, anarşist komünizmin bir formunu savundu. Bu, siyasal olarak hükümetsiz bir toplum, yani anarşi, iktisadi bakımdan ise ücret sisteminin tamamen reddedilmesi ve üretim araçlarının ortak mülkiyeti anlamına geliyordu: "Ortak refah için kendi yeteneklerini sonuna kadar kullanan herkes, kendi ihtiyaçlarını mümkün olan en yüksek düzeyde karşılamak için toplumun ortak stokundan yararlanacaktır."[65] Kropotkin ayrıca, "Anarşinin Komünizm'e, Komünizmin ise Anarşiye" yol açacağına inanıyordu.[66] Anarşist komünizmin kendi toplumundaki iki temel eğilimin birliği olduğunu düşünüyordu. Bu eğilimlerden biri, iktisadi eşitlik, diğeri siyasal özgürlüktü.[67]

63 Alıntı, Woodcock & Avakumovic, *Kropotkin*, s. 312.
64 *Anarchist Communism*, s. 52.
65 *Age*, s. 43.
66 *Conquest of Bread*, s. 45.
67 Bkz. *Anarchism in Socialist Evolution*, Freedom Press, broşür no. 7, tarihsiz, s. 13; *Act for Yourselves*, s. 102.

Ekmeğin Fethi'nde belirttiği gibi, Kropotkin servetin kolektif çabadan kaynaklandığı ve üretim araçları insanlığın kolektif eseri olduğu için, iktisadi komünizmin yegâne adil çözüm olduğunu düşünüyordu.

> Bireysel mülk edinme ne adil ne de elverişlidir. Her şey herkese aittir. Her şey bütün insanlar içindir, çünkü bütün insanlar onlara ihtiyaç duyarlar, çünkü bütün insanlar onları üretmek için kendi güçleri oranında çalışmışlardır ve çünkü dünya servetinin üretiminde herkesin payını değerlendirmek mümkün değildir.[68]

Üretim araçlarının sahibi Devlet değil, üretici birlikleri ya da komünleri olacaktır. Bunlar gönüllülük temelinde örgütlenecekler ve federal olarak birbirine bağlanacaklardır. Her bir kişi yapabileceği herhangi bir işi yapacak ve para, mübadele ya da harcadığı emeği gösteren bir belge olmaksızın kendi ihtiyaçlarını karşılamak için ortak stoktan yararlanacaktır. Kropotkin, Marx gibi, nitelikli ya da profesyonel emek ile basit emek arasında ayrım yapmaz. İnsanlar zorunlu işbölümü olmaksızın kendi işlerini seçebilecekler ve hem kafa hem de kol becerilerini kullanacaklardır.

Kropotkin, daha sonra endüstriyel örgütlenmenin merkezi olmamasını, her bölgenin kendine yeterli olmasını, şehir ve kırın bütünleşmesini ve besin maddesi üretiminde daha etkin yöntemlerin kullanılmasını savunur. Marksist ve liberal iktisatçıların aksine, kapitalist ekonominin yaşadığı sorunların aşırı üretimden değil, yetersiz tüketimden kaynaklandığını öne sürer. Herkes için refahın mümkün olduğunu da savunur. Yılda 150 gün ve günde beş saat çalışmanın, beslenme, barınma ve giyinme gibi temel ihtiyaçların karşılanması için yeterli olacağını, 150 gün içinde de ikincil ihtiyaçların karşılanabileceğini düşünür. Hedef, "herkesin refahı için zorunlu olan malları, mümkün olan en az insan enerjisiyle üretmek olacaktır."[69]

Kropotkin Stoacı değildir ve lüksün bir ihtiyaç olduğunu, tensel hazların ve sanatsal duyguların tatmin edilmesi gerektiğini düşünür. "Ekmeğin güvence altına alınmasından sonra en büyük hedef boş zamandır." Boş zaman insanların kendi kişilikleri-

68 *Conquest of Bread*, s. 33.
69 *Age*, s. 103.

ni her bakımdan geliştirmelerini, sanat ve bilimle uğraşmalarını ve farklı zevklerini tatmin etmelerini sağlayacaktır. Böylece "lüks, burjuva sınıfının aptalca ve gösterişe yönelik oyunu olmaktan çıkacak, sanatsal bir haz haline gelecektir."[70]

Bütün yetişkinlerin bir ölçüde kol emeği kullanmaları gerekecek, yazarlar ve sanatçılar hiç kuşkusuz yaptıkları işten kazanacaklardır. Tolstoy'un emeği yücelten tutumunu paylaşmayan Kropotkin, gönüllü olması ve kısıtlamadan kullanılması halinde kol emeğinin cazip olmaması için hiçbir neden görmez. Tıpkı William Morris gibi şöyle der: "En önemli ekonomi, yegâne makul ekonomi, hayatı herkes için zevk haline getirmektir, çünkü tatminkâr bir hayat yaşayan insan, çevresindekilere sövüp sayan insandan sınırsız derecede daha çok üretir."[71] Ancak Kropotkin makinelerden hoşlanmadığı için Morris'i eleştirir ve Godwin gibi, angarya ve meşakkati azaltan ve daha tatmin edici işler için zaman bırakan teknolojik gelişmelerden hoşnuttur.

Kafa ve kol emekçileri arasında bölünmeye yol açan işbölümü ve dar alanlarda uzmanlaşma kapitalizmin en yıkıcı özelliklerinden biridir:

> İşbölümü hayatlarını sürdürmeleri için insanları etiketlemek ve damgalamak anlamına gelir. Bazıları, fabrikalarda halat örer, bazıları bir işyerinde ustabaşıdır, bazıları bir maden ocağının belirli bir bölümünde dev kömür sepetlerini iter; ancak hiçbiri ne içinde yer aldıkları mekanizma, ne çalıştıkları yerde yapılmakta olan iş ne de çalıştıkları maden ocağı hakkında bütünlüklü bir fikre sahiptir. Ve bu durum çalışma aşkını tahrip eder, icat etme yeteneğini köreltir.[72]

Kropotkin insanların kendi işlerini serbestçe seçmelerini ve onu diledikleri gibi değiştirmelerini ister. Yeni mekanik araçların ve komün içi hizmetlerin, kadınları ev işi angaryasından kurtaracağını düşünür; aksi halde, "ev içi köleliğe bağımlı olan insanlığın yarısı, öteki yarısına isyan edecektir." Örneğin çamaşır makinesinin icadını işitmek onu memnun etmiştir. Bununla birlikte Kropotkin, cinsiyete dayalı belirli bir işbölümünü savunur; kadınla-

70 *Age*, s. 108, 120.
71 Alıntı, Woodcock & Avakumovic, *Kropotkin*, s. 321.
72 *Conquest of Bread*, s. 183.

rın esas olarak çocuk eğitimi ve bakımıyla uğraşmalarını ister ve ev işi yapmaları ya da çocuk bakımıyla uğraşmaları için erkeklere çağrı yapmaz. Aynı şekilde bazı ırksal önyargılar taşıdığı da görülmektedir. Örneğin, bir Fransız bostanında çalışan işçiler için "siyahlar gibi çalışıyorlar" demiştir.[73]

Hayatın düzenlenmesine gelince, Kropotkin, Fourier'nin falansterlerini savunmaz ve insanların içinde yaşayacakları komünleri serbestçe seçebilmelerini ister. Çoğu komünistin aksine, mahremiyetin pek çok kişi için önemli olduğunu kabul eder ve "yalnız kalmak, zaman zaman toplumun dışına çıkmak insanın doğasından gelen bir arzudur" der.[74] Her sağlıklı yetişkin her gün belirli ölçüde kafa ve kol emeği harcamaktan haz alabilir, belirli bir yaştan sonra -söz gelişi kırk ya da daha üstü- ahlaki kol emeği yükümlülüğünden kurtulabilir ve bizzat seçeceği herhangi bir faaliyeti sürdürebilir.

Kropotkin kendi özgür toplum anlayışına yöneltilen eleştirilerin farkındadır ve *Ekmeğin Fethi*'nde bu eleştirileri yanıtlamaya çalışır. Kropotkin'in savunduğu serbest komünizm formu, "bireyin, herhangi bir otoriteye boyun eğmeyen ve insanları çalışmaya zorlamayan sonsuz özgürlüğü"nü tanır.[75] Bu, maddi ödüllendirmeden çok ahlak temelinde gönüllü emeğe dayalı bir toplumdur. Peki geçim garantisi varsa ve ücretli olmak gerekmiyorsa, insanlar neden çalışsınlar? Kropotkin, baskının -ister kölelik, ister serflik ya da ücretlilik biçiminde olsun- insanların daha iyi çalışmalarını asla sağlamadığına işaret eder; tam aksine, "refah içinde olmak, fiziksel, sanatsal ve ahlaki ihtiyaçların karşılanması, çalışma konusunda daima en güçlü uyaran olmuştur."[76]

Gönüllü emek her zaman ücretli işten daha üretken olmuştur. Çalışma isteği yokluk ya da sopa tehdidiyle değil, bizatihi çalışmanın sağladığı bilinçli tatminle ve halkın mutluluğuna katkıda bulunma duygusuyla yaratılır. Yapılan işin onaylanabilir ve anlamlı, insan doğasına uygun olması ve aşağılayıcı olmaması halinde, ondan veba gibi kaçmanın ve kadere lanet etmenin nedeni kalmaz. Kol emeği artık kötü koşullar ve düşük statü nede-

73 *Age*, s. 128, 204.
74 *Age*, s. 124.
75 *Age*, s. 143.
76 *Age*, s. 146-7.

niyle küçümsenmektedir. Ancak kol emeğinin keyifli olmaması için hiçbir neden yoktur; spor etkinlikleri kol emeğinin kılık değiştirmiş bir formu olarak görülebilir. Böylece Kropotkin çalışmayı insanileştirmeye ve onu "insanın *bütün* yeteneklerinin serbestçe kullanılması" olarak anlatmaya çalıştı.[77]

Ekonomik ve fiziksel baskının bütün biçimlerini reddeden Kropotkin, toplumsal kınama ve dışlamanın aylaklığı ve miskinliği önlemek için kullanılabileceğini önerir. O insan "burjuva toplumunun bir hayaleti" gibi görülebilir ve federasyonu terk etmesi, dünyada kendisine başka bir yer araması istenebilir. İnsanlar sözlerini tutmazlarsa, topluluk tarafından onaylanmazlar. Godwin gibi Kropotkin de, "toplumdışı" bireylerin doğru yola çekilmeleri için kamuoyunun kullanılmasını tavsiye eder, ancak bu yaklaşımda potansiyel olarak baskıcı bir ahlaki form görmemek zordur. Kropotkin, herkesin "topluma karşı görev" olarak "kendi elleriyle çalışmak" zorunda olacağını, insanların bunu isteyip istemediklerini dikkate almadan ısrarla savunur.[78] Devrimin ertesi günü her şeyi kendi tekellerine alanlar, boykot ya da başka toplumsal baskı biçimleriyle denetlenemezlerse, Kropotkin onlara karşı şiddete başvurulmasını onaylar.

Ne var ki Kropotkin aylaklığın genellikle yetersiz eğitimden ya da zihinsel veya fiziksel bir hastalıktan kaynaklandığını ve özgür bir toplumda buna pek rastlanmadığını söylerken, oldukça katı bir zeminde yer alır. Bir başka yerde dediği gibi, çalışmak bir alışkanlık ve psikolojik bir ihtiyaçtır, ama aylaklık "yapay bir oluşum"dur.[79] Ancak aşırı çalışma da insan doğasına uygun değildir.

Kropotkin, çalışmayı daha cazip kılmak ve herkesin ihtiyacını karşılamak için üretimin baştan sona yeniden örgütlenmesini savundu. İktisadi emperyalizmi sona erdirmek için, her ülkenin mümkün olduğu kadar kendine yeterli olmasını gerekli gördü. Bu durumda hiçbir ülke bir diğerine bağımlı ve devrimci bir durumda açlık yüzünden teslim olmayacaktı. Fabrikaların büyük kentlerde toplanması yerine, tıpkı siyasette olduğu gibi ekonomide de merkezsizliği önerdi. "Çeşitlilik, karşılıklı işbirliği yoluyla üretimi tam olarak geliştirmenin en emin yoludur," diyordu.[80] Endüstrinin bütün ülkeye yayılmasından, sanayi ve tarımın yerel düzeyde bütünleştirilmesinden, sanayileşmiş köyler ve küçük sanayiler kurulmasından yanaydı. Elektrik enerjisi bu imkânı giderek artırıyordu. Kropotkin'in ideali şudur:

> Her bireyin hem kol emeği hem de entelektüel emek üreticisi olduğu; sağlıklı her insanın işçi olduğu; her işçinin hem tarlada hem sanayi atölyesinde çalıştığı; belirli bir doğal kaynak çeşitliliğini sağlayacak büyüklükteki -bir ulus ya da bir bölge olabilir- her bireyler topluluğunun kendi tarımsal ve mamul mallarının çoğunu ürettiği ve bizzat tükettiği bir toplum.[81]

Ayrıca tarım, bilimin ve teknik icatların yardımıyla daha verimli ve üretken olabilirdi. Öyle ki, beş kişilik bir ailenin yıllık besin maddesi stokunu oluşturmak için bir yıl içinde sadece on beş gün çalışmak yeterli olabilirdi. Örneğin, Britanya'nın besin maddesi üretiminde kendine yeterli olması tamamen mümkündü ve her bölge taze ürün sağlayacak ölçüde kendine yeterli olabilecekti. Sanayinin merkezsizleştirilmesi ve tarımın endüstriyle birleştirilmesi sadece insanlara kendi işlerini seçme imkânı sağlamakla kalmayacak, aynı zamanda onlara üretim ve bölüşümde daha fazla denetim olanağı kazandıracaktı. Hep birlikte toprakta çalışmak bir birlik ve dayanışma duygusu da yaratacaktı. Federal kurumlar, gerektiğinde iktisadi hayata eşgüdüm sağlayacaklardı. Bütün bunların nasıl mümkün olabileceğini göstermek için zengin veriler topladı ve *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler*'de (1899) şu sonuca vardı:

> Tarlalarınızın ve bahçelerinizin yanı başında fabrika ve atölye olsun. Bunlar elbette, dev metal kütlelerle uğraşmayı gerektiren büyük kuruluşlar olmamalı. Doğanın izin verdiği yerlere benekler halinde serpiştirilmeleri daha iyi olur. Uygar insanların sayısız çeşitlilikteki zevklerini karşılayacak sayısız çeşitlilikte atölye ve fabrikalar olmalı ... Erkekler, kadınlar ve çocuklar bu atölye ve fabrikalara açlık dürtüsüyle değil, kendi zevklerine uygun faaliyet biçimlerini bulma arzusuyla yönelecekler, motorların ve makinele-

77 *Age*, s. 148.
78 *Age*, s. 154, 111, 117.
79 *Anarchist Communism*, s. 53.
80 *Conquest of Bread*, s. 189.
81 *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, der., Colin Ward, Allen & Unwin, 1974, s. 26.

rin yardımıyla kendi eğilimlerine en uygun düşen faaliyet dalını seçecekler.[82]

En önemlisi, bu düzenleme kafa ve kol emeğini birleştiren, bütünlüklü eğitimi teşvik edecektir. Amaç, özellikle hem bilim hem de teknikte uygulayıcı ve kâşif olarak "beynini ve ellerini kullanmak üzere eğitilmiş *tam* insan"ı yaratmak olacaktır. İlke şu olmalıydı: "gözlerden ve ellerden beyne."[83] Çocuklar gerçek işi soyut teoriye tercih ettiklerine göre, öğrenmenin en iyi yolu yapmaktı. Eğitimin esas amacı kişiyi uzmanlaştırmak değil,

> bilginin öğelerini ve en iyi çalışma yöntemlerini öğretmek ve en önemlisi, ona daha sonra her ne iş yaparsa yapsın, içten bir doğruluk özlemi kazandıracak, hem biçim hem de içerik bakımından güzeli anlamasını sağlayacak, öteki insan birimleri arasında yararlı bir birim olma ve insanlığın geri kalanıyla uyum içinde olma duygusu verecek bir genel esin aşılamaktır.[84]

Ruskin ve Morris gibi, o da gelişmek için sanatın binlerce ara düzeyde endüstriyle bağlantılı olması gerektiğini öne sürer.

Kropotkin aşırı nüfusun kendi özgür toplumu için bir tehdit oluşturmadığını düşünür. Malthus'a yanıtında, doğadaki potansiyel enerji stokunun, yerkürenin mevcut nüfusuna kıyasla "neredeyse sınırsız" olduğunu öne sürmektedir. Evrim yasalarından hareketle, mevcut geçim araçlarının "nüfus artışına kıyasla artan" bir oranda büyüdüğü sonucuna varır. Bu süreç, "toplumsal örgütlenmenin bazı kusurları yüzünden yapay (ve geçici) olarak durdurulmadıkça" sürecektir.[85] Gelişmiş tarım yöntemleri besin maddesi arzını o derecede artırabilir ki, gelecekte fazla nüfustan korkmamız için hiçbir neden kalmaz. Bu yüzyılın Kropotkin'in çözümlemesini doğruladığı görülür. Tam da nüfusun en yoğun olduğu alanlarda, tarımsal üretkenlik artmış ve yüksek hayat standartlarının hüküm sürdüğü bu ülkelerde nüfus baskısı azalmıştır.

82 *Age*, s. 197.
83 *Age*, s. 194, 175.
84 *Age*, s. 178.
85 *Anarchist Communism*, s. 33. Krş. Fields, *Factories and Workshops*, s. 77-9.

Savaş ve Devrim

Kropotkin, kendi anarşist felsefesini İngiltere'de geliştirirken anarşi ya da komünizme dair temel fikirlerinin hiçbirini değiştirmedi. Ne var ki, iki geleneksel anarşist ilke, enternasyonalizm ve antimilitarizm konusundaki görüşlerinde bazı değişiklikler oldu. Genç bir adam ve Avrupa'daki anarşist harekette önemli rol oynamış biri olarak her iki ilkeyi de desteklemişti. Ne var ki 1890'larda ulusal karakterin önemini vurgulamaya başladı ve Marksist Sosyal Demokratlar'ın ve Almanya'daki siyasal rejimin bu ülkenin militarist ve otoriter doğasını ifade ettiğini öne sürdü. Bu arada Fransa'dan, onun devrimci geleneğinden yana dikkat çekici bir tercih yaptı. Britanya'yı da siyasal mültecilere gösterdiği hoşgörü nedeniyle tercih ediyordu. Fransa ve Britanya'yı daima toplumsal devrime en yakın iki ulus olarak gördü. 1871'de Almanya'nın Fransa'yı yenmesi, Avrupa'da devrimin başarısızlığa uğramasının başlıca nedeniydi. Bir dostuna şöyle yazdı: "1871'den beri Almanya, Avrupa'nın ilerlemesine yönelik sürekli bir tehdit ... gericiliğin baş destekçisi ve koruyucusu ... haline gelmiştir."[86]

1905'ten sonra Kropotkin Almanya'ya karşı savaş hazırlığı olarak asker sayısının artırılması için çağrı yapmaya başladı. 1914'te savaş patlak verdiği zaman, duraksamadan müttefikleri destekledi. *Les temps Nouveaux*'nun editörü Jean Grave'e şöyle yazdı: "Silahlanınız! İnsanüstü bir çaba gösteriniz: Fransa'nın doğruluğu yeniden fethetmesinin ve Avrupa halkının onun uygarlığından, özgürlük, komünizm ve kardeşlik fikirlerinden aldığı esini güçlendirmesinin yegâne yolu budur."[87] Böylece Kropotkin, anarşist hareketin, bu "hâkim sınıf" çatışmasına karışmak istemeyen ana akımından kendisini ayırmış oldu. Londra'da çıkan *Freedom*'un çevresindeki eski dostları anarşistlere antimilitarizm ilkelerini hatırlatmaya çalışarak, savaşta müttefik hükümetlerini desteklemenin Devletçilik, yurtseverlik ve ulusçuluğu desteklemekle aynı anlama geldiğini savundular. 1916 gibi geç bir tarihte Malatesta, Grave ve diğerleriyle birlikte Kropotkin'i, Almanya'nın tam yenilgisini istedikleri için "hükümet yanlısı Anarşistler" olmakla suçladı.[88] Troçki inceden inceye alay ede-

86 Kropotkin'den Gustav Steffens'e, *Selected Writings*, s. 310-11.
87 Kropotkin'den Jean Grave'e (Kasım 1914), "Epilogue", *Memoirs*, s. 304.
88 Bkz. Malatesta, "Anarchists have Forgotten their Principles", *Freedom* (Kasım 1914) ve "Pro-government Anarchists", *op. cit.* (Nisan 1916).

rek şöyle dedi: "Gençliğinden beri popülistlere zaafı olan, yaş haddinden emekliye ayrılmış anarşist Kropotkin, neredeyse yarım yüzyıldır öğrettiği her şeyi savaş vesilesiyle reddetti."[89]

Görüşlerinden vazgeçmeyen hasta coğrafya uzmanı esinlenmek için yüzünü giderek kendi vatanına çevirmeye başladı. Hapishaneden kaçtığı 1876'dan sonra Rusya'ya dönmemiş, ancak ilişkilerini sürdürmüştü. Eserleri, özellikle *Ekmeğin Fethi* Rusya'da geniş bir okur kitlesine ulaşmıştı.

Çağdaşlarının çoğu için Kropotkin esas olarak bir Avrupalıydı, ancak Kuzey Amerika'ya yaptığı iki ziyaret sırasında daha çok Rus kültürünün bir temsilcisi olarak görüldü. 1897'de İngiliz Bilim Derneği delegesi olarak Toronto' da yapılacak bir toplantıya katılmak için çıktığı ilk seyahatin ardından, zulme uğratılan Dukhoborların Kanada'ya yerleşmelerine yardımcı oldu. 1901'de yaptığı ikinci ziyaret sırasında, daha sonra *Ideals and Realities in Russian Literature* (Rus Edebiyatında İdealler ve Gerçekler, 1905) adıyla yayımlanan bir dizi konferans verdi. Kuzey Amerika'da coşkuyla karşılandı ve henüz oluşan anarşist hareket büyük bir hız kazandırdı; *Gençliğe Hitap*'ı özellikle etkili oluyordu. Her iki gezi sırasında, görüşlerinin felsefesinden çok aristokrat geçmişiyle ilgilenen Basın'da yer almak için her fırsatı değerlendirdi. 1897'de Jersey City'deki gazetecilere şu sözleri söyledi:

> Ben bir anarşistim ve iktisadi bakımdan komünist olacağına ve bireyin tam ve özgürce gelişmesine fırsat vereceğine inandığım ideal toplumun kurulması için çalışıyorum. Bu toplumun örgütlenmesine gelince, üretim ve bölüşümü federe grupların sağlaması gerektiğine inanıyorum. Sosyal demokratlar da aynı sonuca ulaşmaya çalışıyorlar, ama arada bir fark var. Onlar merkezden -Devlet- başlayıp çevreye doğru giderlerken, bizler ideal toplumu kurmak için basit unsurlardan başlayıp karmaşık unsurlara doğru gidiyoruz.[90]

1905'te Devrim'in patlak verdiğini işiten Kropotkin devrimci davayı desteklemek için Rusya'ya dönmeye hazırlandı, hatta altmış üç yaşında atıcılık talimi yaptı. Prestijli *Nineteenth Century* gazetesine vatanındaki durumu betimleyen, "Rusya'da Devrim" başlıklı uzun bir makale yazdı. Rusya'daki gelişmelerin, anarşizme yol açacak bir toplumsal devrimin kıvılcımını çakacağını umuyordu. Ayaklanmasının ezilmesinden sonra, gericiliğin kurbanlarına yardımcı olmak için Parlamenter Rus Komitesi'yle birlikte çalıştı ve *The Terror in Russia* (Rusya'da Terör, 1909) başlıklı bir kitapçık yazdı.

89 Leon Trotskiy, *History of the Russian Revolution*, çev. Max Eastman, New York, 1932, I, 75.

90 Avrich, "Kropotkin in America", *Anarchist Portraits*, s. 85.

Bu evrede, esas olarak Sosyal Devrimci Parti ile birlikte çalıştı. Kızı bu partinin bir üyesiyle evliydi. Olaylar onu yirmi yıldır üzerinde çalıştığı ve düşündüğü *The Great French Revolution 1789-1793* (Büyük Fransız Devrimi 1789-1793, 1909) başlıklı kitabını tamamlamaya esinledi. Kitabın son biçimi dönemin halk eylemi üzerinde odaklanıyor ve Jakoben diktatörlüğün tehlikelerinden söz ediyordu.

Devrim 1917'de bir kez daha patlak verdiğinde hiçbir şey onu tutamadı. Kırk yıl süren sürgün hayatından sonra vatanına döndü. Geçici Hükümetteki liberallerle birlikte hareket etti, hatta ılımlı sosyalist Alexander Kerenskiy tarafından kendisine kabinede Eğitim bakanlığı önerildi. Ancak Kropotkin hâlâ bu öneriyi reddedecek kadar anarşistti. Moskova'da Ağustos 1917'de yapılan ve bütün tarafların katıldığı Devlet Konferansı'nda, Rusya'da federal bir cumhuriyet ve Almanya'ya yeni bir saldırı için çağrı yaptı. Ancak Kasım'da Bolşeviklerin iktidarı ele geçirmeleri üzerine, kehanet niteliğinde bir yorumda bulundu: "Bu, devrimi gömer."

Yeni rejimin giderek bir diktatörlük haline gelmesi Kropotkin'i Rus anarşist hareketiyle ilişkisini yenilemeye yöneltti. Nisan 1919'da Danimarkalı eleştirmen Georg Brandes'e, toprağı, sanayii ve ticareti diktatörce yöntemlerle toplumsallaştıran Bolşeviklerin Jakobenler gibi davranmakta olduklarını yazdı: "Güçlü biçimde merkezileşmiş bir devlette Babeuf'ünkü gibi bir komünizm kurmaya çalışırlarken izledikleri yöntem, ne yazık ki, başarıyı kesinlikle imkânsız hale getiriyor ve halkın yapıcı çalışmasını felce uğratıyor."[91]

Kropotkin aşırılıkları durdurmak için 1919 baharında Lenin'le görüştü. Konuşma sırasında, kooperatiflerin baskı altına alınmasından ve bürokratlaşmış yerel yetkililerden şikâyet etti. "Nereye baksanız otoriteye karşı büyük bir öfke görüyorsunuz"

91 Kropotkin'den Georg Brandes'e, Nisan 1919, *Selected Writings*, s. 320.

dedi. Lenin de ona, anarko-sendikalist hareketin zararlı olduğunu söyledi ve başarıyla taçlanabilecek yegâne mücadele türünün kitlelerde olduğunu; başarının, "ancak yeraltı faaliyetinden, kitlesel kızıl teröre, gerekirse iç savaşa, bütün cephelerde savaşa, herkesin herkese karşı savaşına kadar, kitleler aracılığıyla, kitlelerle birlikte ..." sağlanabileceğini anlattı.[92]

Lenin yaşlı anarşistin tanık olduğu haksızlıkları kendisine mektupla iletme önerisini kabul etti. Kropotkin fırsatı Mart 1920'de değerlendirerek, Komünist Parti diktatörlüğünün yeni bir sosyalist sistemin kurulması davasına zarar verdiğini yazdı. Yeni güçlerin katılımı olmaksızın, bizzat köylülerin ve işçilerin "aşağıdan" örgütlenmesi sağlanmadıkça yeni bir hayatın inşa edilmesi imkânsız görünüyordu. Rusya sadece ismen Sovyet Cumhuriyeti olmuştu. Kropotkin kâhince bir uyarıda bulundu: "şimdiki halde Rusya'yı yöneten Sovyetler değil, parti komiteleridir"; ve bu durumun devamı halinde, "tıpkı Fransa'da Jakobenlerin hâkimiyetinden sonra kırk yıl boyunca eşitlik fikrinin bir sövgü sayılması gibi, 'sosyalizm' sözcüğü de bir sövgü haline gelecektir."[93] Gene aynı yılın Aralık ayı içinde Kropotkin iç savaş sırasında Kızıl Ordu'nun rehin alma uygulamasını şikâyet etti. Bu uygulama ortaçağın en kötü dönemine dönüşü temsil ediyor ve işkence uygulamasının yeniden başladığını gösteriyordu.[94] Ancak bütün bu ricalar sağır kulaklara gidiyordu. Lenin bir süre sonra mektuplardan bıktı ve yardımcılarından birine şöyle dedi: "Bu örümcek kafalı ihtiyar beni baydı. Siyasetten zerre kadar anlamıyor ve saçma sapan tavsiyelerde bulunuyor."[95]

Ertesi yıl Kropotkin, *Batılı İşçilere Mektup*'u yazarak, Rusya'ya yapılan dış müdahaleye karşı çıktı. Bu müdahale Bolşevik yöneticilerin "diktatörce eğilimler"ini güçlendirmekten başka bir işe yaramayacaktı.[96] *Ne Yapmalı?* başlıklı bir broşürde de, tıpkı Emma Goldman ve Alexander Berkman gibi, Bolşeviklerin "dehşeti sürdürmekte" ve bütün ülkeyi tahrip etmekte olduklarını

92 "Conversation with Lenin", *op. cit*, s. 330.

93 Avrich, der., *The Anarchists in the Russian Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1973, s. 147-8.

94 Kropotkin'den Lenin'e, 4 Mart 1920, *age*, s. 336-7; 21 Aralık 1920, *age*, s. 338. Ayrıca Bkz. David Shub, "Kropotkin and Lenin", *Russian Review XII* (1953), 227-34.

95 Alıntı, "Epiloque", *Memoirs*, s. 313.

96 "Letter to the Workers of the West", *Revolutionary Pamphlets*, s. 253.

öne sürdü. Olgunluk çağının anarşizmine tam olarak geri dönmüştü.[97]

1920'de Kropotkin, Moskova'dan ayrılarak, metropole kırk mil mesafedeki küçük Dimitrov köyüne taşındı. Bu taşınma Devrim'den kopuşunu simgeler. Umutsuzluk içinde etik çalışmalarına döndü. Giderek kaderci bir ruh haline büründü ve Rusya'da yaşanan devrimin "ayrı bireylerin gösterdikleri çabaların toplamı" değil, "insan iradesinden bağımsız, doğal bir fenomen" olduğunu savundu.[98] Yapılabilecek tek şey, yaklaşan gericiliğin gücünü azaltmaya çalışmaktı.

Kropotkin Şubat 1921'de öldü. Bolşevik hükümetin resmi Devlet töreni önerisi ailesi tarafından reddedildi. Cenaze töreni Rusya'da yapılan son büyük anarşist gösteri oldu. Bir sonraki yıl hareket ezildi. Doğduğu ev Kropotkin Müzesi olduysa da, 1938'e kadar kapalı kaldı. Anarşist yazıları Rusya'da bulunamıyordu, ancak ismi Kafkasya'daki bir şehrin metro istasyonuna ve 1866'da ilk kez kendisinin geçtiği Sibirya sıradağlarına verildi ve böylece anısı yaşatıldı. Ancak son zamanlarda, Sovyetler Birliği'nde yaşanan glasnost sonrası dönemde, içgörü ve tavsiyeleri giderek değerlendirilmektedir. Belki de, geleceğin bağımsız cumhuriyetler federasyonunda son sözü söyleyen, Lenin değil Kropotkin olacaktır.

Etkisi

Kropotkin'in en çekici anarşist düşünürlerden biri olduğu kuşkusuzdur. Yarattığı etki, Japonya'da Kotoku, Çin'de Pa Chin, Hindistan'da Gandhi ve Birleşik Devletler'de Lewis Mumford ve Paul Goodman gibi çok farklı kişilerce kabul edilmiştir. Rusya ve Britanya'daki anarşist hareketlerin başlıca esinleyicisi oldu; Fransa, Belçika ve İsviçre'deki anarşist hareketlerin oluşumuna katkıda bulundu. Tarımla sanayi arasında uyumlu denge temelinde merkezi olmayan toplumun en büyük savunucusudur. Kafa ve kol becerilerini birleştiren "bütünleştirilmiş eğitim" çağrısı hâlâ ilgi görmektedir. Pragmatik ve yenilikçi yaklaşımı, mevcut Devlet'in kabuğu içinde alternatif kurumlar geliştirmek ve toplum içindeki liberter eğilimleri güçlendirmek isteyen kişiler tara-

97 "What to do?" *op. cit*, s. 258.

98 "Epiloque", *Memoirs*, *op. cit*, s. 314

fından değerlendirilmektedir. Ona göre, nasıl ki toplum doğanın bir parçasıysa, birey de toplumun bir parçasıydı. Bu gerçeğin farkında oluşu onu modern toplumsal ekolojinin öncüsü haline getirir.

Kropotkin zaman zaman bıktırıcı tekrarlar yapsa da, açık ve basit üslubu kolay okunup anlaşılmasını sağlar. Karmaşık felsefi görüşler ya da zor bilimsel verilerle uğraşırken her zaman sıradan insana hitap eder. Görüşlerini canlı örneklerle aktarır: gönüllü örgütlerin ne kadar başarılı olabileceğini göstermek için Lifeboat Derneği'nden; çok karmaşık anlaşmaları gerektirse bile merkezi otorite olmadan hizmet vermenin mümkün olduğunu göstermek için demiryollarından; komünist bir toplumda bölüşümün ihtiyaca göre nasıl örgütlenebileceğini göstermek için British Museum Kütüphanesi'nden söz eder.

Oscar Wilde, Kropotkin'i, "o güzel ve lekesiz İsa'nın ruhuyla Rusya'dan çıkıp gelen adam" diye betimledi ve onun, tanık olduğu en mükemmel iki hayattan birini (öteki Verlaine'in hayatıydı) yaşadığını düşündü.[99] Böylesine romantik ve aşırı bir görüşün temelsiz olduğu açıktır. Ancak bütün değerlendirmelerde Kropotkin, cömert, düşünceli, büyük bir zekâ, içtenlik ve sıcaklığa sahip biri olarak anlatılmıştır. İster dostları ister yabancılar söz konusu olsun, her zaman herkese yardım etmeye hazırdı. En yüksek Rus aristokrasisi içinde dünyaya gelmiş olmasına rağmen, kendi sınıfının ayrıcalık ve servetinden vazgeçerek kaderini yoksullarla ve ezilenlerle birleştirdi. Hapislere atıldı ve hayatının çoğunu sürgünde geçirdi. Bütün kişisel zorluklara karşın, hayatının son anına kadar, benimsediği özgürlük davası için çalışmaya ve yazmaya devam etti.

Kropotkin pek çok kişiye kendi olumlu özelliklerinin farkında bile olmayan biri olarak göründü ve çoğu kez bir tür melek ya da Paul Avrich'in dediği gibi "Tanrısız bir aziz" olarak resmedildi.[100] Ancak bu görünüm yanıltıcıdır. Kropotkin asla katı bir barışçı olmadı. Her zaman baskı ve adaletsizliğe son verecek bir devrimin özlemini duydu, ancak bu devrimin kaçınılmaz biçimde şiddet içereceğini de kabul etti. İdealizmin eyleme dönüştürülmesi gerektiğine her zaman inandı, bir ayaklanmayı tetikleyebilecek ciddi isyan eylemlerini sevinçle karşıladı ve kuşkusuz

99 Wilde, *De Profundis and other Writings*, s. 78.

100 Avrich, "Kropotkin's Ethical Anarchism", *Anarchist Portraits*, s. 78.

sendikalizmin ve işçi hareketinin devrimci potansiyelini kabul etti.[101] Terörizmden ve tekil kişilerin hayatına kastedilmesinden rahatsızlık duymuş olabilir, ancak teröristleri lanetlemeyi reddetti ve onların davranışını içinde bulundukları insanlıkdışı koşullara umutsuz bir tepki olarak açıkladı. Giderek gelişen ulusçu duyguları Birinci Dünya Savaşı sırasında saf tutmasına yol açtı. Bu tutum, militarizm, ulusçuluk ve Devletçiliğin kabulüyle eşanlamlıydı.

Kropotkin, Bakunin'in uyguladığı yanıltıcı ve maniple edici çizgiyi de reddederek, açık ve içten propagandayı tercih etti. Kişisel ve devrimci ahlakında, amacın araçları haklı çıkardığı düşüncesine yer yoktu; tam aksine, araçların daima amacı belirlediğine inanıyordu. Bu farkındalık, Rus Devrimi'nin izlediği çizgi konusunda Lenin'le anlaşmazlığa düşmesine neden oldu.

Bir düşünür olarak Kropotkin'in taşıdığı büyük değer, anarşizmin toplumdaki siyasal özgürlük ve iktisadi eşitlik eğilimlerini temsil ettiğini kanıtlama çabasında yatar. Anarşizmin vardığı bütün sonuçların bilimsel geçerliliğini göstermek için kesin bilimsel yöntemleri uygulamaya çalıştı. Sonuç olarak anarşizmin, evrimci teori, sosyoloji, antropoloji ve tarih içinde doğrulanan bir felsefe olduğunu kanıtlama çabası gösterdi.

Coğrafi keşifleri dışında bilime yaptığı en büyük katkı, toplumsal türler arasında bir evrim faktörü olarak yardımlaşmayı vurgulamasıydı. Bu tez pek çok yeni bulgu tarafından doğrulanmıştır.[102] "Bölgesel zorunluluklar" ve "bencillik genleri"nden söz eden modern sosyo-biyologların kopardıkları gürültüye karşın, Kropotkin'in görüşleri, kapitalizm ve emperyalizmin doğruluğunu insan davranışının biyolojik köklerinde bulmaya çalışan kendi çağının Sosyal Darvincileri karşısında sahip olduğu gücü aynen korumaktadır. Kropotkin, insanların kooperatif sosyal hayvanlar olduklarını ve baskıcı otorite ne kadar az müdahale ederse dayanışma ve karşılıklı yardımlaşma pratiğinin o kadar gelişeceğini doğru biçimde gördü. Âdetleri baskıcı ve halkları tiranlığa yatkın olsa bile bütün toplumlar, uyum ve işbirliği ilkelerine dayanırlar.

101 Bkz. Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Violence*, 1872-1886, *op. cit*, s. 279-80.

102 Bkz. John Hewetson, "Mutual Aid and Social Evolution", *Anarchy*, 55, Eylül 1965, 257-70.

Ancak Kropotkin'in bilimsel yöntemi tek başına kesin bir değer taşımakla birlikte, tümevarımlı olmaktan çok tümdengelimli olma eğilimindeydi ve her şeyi tek bir ilkeye göre açıklamaya çalıştı. Bilimsel olma özlemi duyarken, çoğu kez bilimi kendi toplumsal özlemlerini doğrulamak için kullandı ve kendi şemasına uymayan bulguları dikkate almadı; aslına bakılırsa, yaklaşımlarında katı ve esnekliğe yer bırakmayan bir yan vardır. Malatesta'nın belirttiği gibi, Kropotkin, anarşiyi doğal yasalara uyan bir toplumsal örgütlenme olarak anlayan maddeci felsefeyi benimsediği için "mekanik kaderciliğin" kurbanı oldu.[103] Anarşinin doğal düzen olduğunu ve uyumun bir doğa yasası olduğunu düşünürken haklıydı, ancak doğadan sanki bir ilahi taktir gibi söz ederek hata yaptı. Anarşinin, mekanik evrende zaferi kaçınılmaz bir eğilim olduğunu ısrarla öne sürerek, yaratıcı iradenin rolünü olduğundan az değerlendirdi.

Kropotkin'in tarih anlayışı, yaklaşan devrimin kaçınılmazlığını vurguladığı için fazla belirlenimcidir. Rus Devrimi'nden sonra, giderek kaderci oldu ve bireyin tarihsel süreçte pek az rolü olduğunu düşündü. Ama her zaman tutarlı değildi. Marx gibi, iktisadi örgütlenmenin siyasal rejim üzerindeki etkisinin önemini kabul etti, ama bilincin tarihin biçimlenmesinde oynadığı rolün ve "isyan ruhu" dediği şeyin önemini de vurguladı. Aslında zaman zaman Devlet'e, toplumun içinde şeyleşmiş bir güç olarak gereğinden fazla önem verdi. Ancak, yirminci yüzyılın gösterdiği gibi, geçici Devlet kötülüğünün güç ve yoğunluk bakımından hızla küçüleceği öngörüsü yanlış çıktı.

Kropotkin'in doğa felsefesinden nesnel bir etik türetme girişimi de sorunsaldır. Doğal fenomenlerin gözlemlenmesinden ahlaki sonuçlar çıkararak "doğalcı bir hata" yaptı; yani, "olan"ı "olması gereken" gibi gördü; şeylerin nasıl olduğuna dair bir ifadeyi, şeylerin nasıl olması gerektiğine dair bir belirti olarak değerlendirdi. İnsan değerleri, insan yaratılarıdır ve doğa belirli bir tarzda işliyor olsa da, bundan, bizim de kaçınılmaz biçimde onu izlememiz gerektiği sonucu çıkmaz. Aslında bilimsel görünümüne rağmen Kropotkin'in gerçekte bir ahlakçı olduğu görülecektir. Kropotkin'in anarşizmi nihai olarak, bilimsel, tarihsel ve iktisadi teorilerinin üzerine inşa edildiği bir ahlaki temele dayanır.

103 Malatesta, *Life and Ideas*, s. 263.

Kendi sosyolojisinde Kropotkin, doğa ve toplum incelemesinde yaklaşım farklılıklarının kaçınılmaz olduğunu göremez: "çiçekten insana ya da bir kunduz yuvasından bir insan şehrine geçerken araştırma yöntemimizi değiştirmemiz için hiçbir sebep yoktur," diye yazar.[104] Ne var ki doğayı yöneten yasalarla toplumu yöneten yasalar arasında yapılması gereken önemli bir ayrım vardır. Tekrarlanabilir koşullarda yapılan deneylerde doğal yasaların geçersizliği kanıtlanabilirken, toplum belirli bir tarihe sahip olduğu ve koşulları sürekli değiştiği için, herhangi bir deneyimi tekrarlayarak belirli yasaları doğrulamak imkânsızdır. Olsa olsa toplumsal eğilimlerden söz edebiliriz, toplumun yasalarından değil.

Öte yanda, Kropotkin'in insan yapısı yasaların âdetlerden kaynaklandığına ilişkin değerlendirmesi mükemmeldir ve hapishanelerin suçluların düzeltilmesi konusunda ne kadar etkisiz olduğunu ve cezalandırmanın ahlâk dışılığını gayet iyi açıklar. Yasaların yerine kamuoyunu geçirme girişimi Kropotkin'i Godwin ile aynı eleştiriye, bu yaklaşımın ahlaki zorlamaya yol açabileceği eleştirisine açık hale getirir. Aslında Kropotkin, bütün insanları kol emeğine zorlamanın kamuoyu için bir hak olduğunu düşünür ve müzmin tekelleştiricilere karşı zor kullanmanın haklı görülebileceğine inanır.

Evrimci perspektifi ve doğa ile toplum arasındaki yakın bağlantıya yaptığı vurguda Kropotkin, modern toplumsal ekolojinin öncüsü olarak görülür. Uygun teknoloji kullanımı ve kaynakların dikkatli biçimde idaresi sayesinde iktisadi bolluğun sağlanabileceğini kabul eder.[105] Ancak endüstriyel ilerlemede yardımlaşmanın mücadeleden daha avantajlı olduğunu düşünen Kropotkin, "doğanın fethedilmesi" gerektiğini öne sürmekten de geri durmaz.[106] Bu çağdaş yaklaşım, onun evrimci görüşlerinin mantığına ve doğanın uyumuna duyduğu derin minnettarlık duygusuna ters düşer.

Anarşizm on dokuzuncu yüzyıldaki en gelişkin formuna Kropotkin ile ulaştı. Anarşizme genelde düşman olanlar bile Kropotkin'i okunmaya değer bulurlar. Kropotkin, sadece anarşist felsefesini bilimsel bulgulara dayandırmaya çalışmakla kal-

104 "Modern Science and Anarchism", *Revolutionary Pamphlets*, s. 152.

105 Bkz. Ward baskısı, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*. Burada Kropotkinin görüşleri yeni verilerle desteklenir.

106 *Mutual Aid*, s. 233.

madı, bu felsefenin geçerliliğini toplumdaki eğilimlere başvurarak da kanıtlamaya çalıştı. Belirli koşullarda şiddeti savunmasına ve savaşı desteklemesine rağmen, bunların artık var olmayacağı bir toplum yaratmayı amaçladı. Evrimde yardımlaşmanın, toplumda dayanışmanın önemini ortaya çıkardı, ancak bireyselliği asla feda etmedi. Aslına bakılırsa, özgür bireyin tam gelişimine ancak sahici bir topluluğun izin verebileceği görüşü, belki de onun en önemli içgörüsünü oluşturuyordu.

20

Elisée Reclus: Özgürlüğün Coğrafyacısı



Elisée Reclus on dokuzuncu yüzyılın sonunda Fransız anarşizminin en yetkin savunucusuydu. Kropotkin'in yakın arkadaşıydı. Sadece coğrafyaya duydukları mesleki ilgiyi paylaşmakla kalmadılar, anarşist inançlarına bilimsel bir temel kazandırmaya da çalıştılar. Fransa'da anarşist komünizmin bir versiyonunu tanıttılar. Anarşist çevrelerde Reclus'ün prestiji Kropotkin'inden sonra geliyordu.

Çağının en önemli coğrafya uzmanlarından biri olmasına rağmen Reclus, gönlünde yatanı asla saklamadı; Hollandalı anarşist Ferdinand Domela Nieuwenhuis'e şöyle dedi: "Evet, ben bir coğrafya uzmanıyım, ama en önemlisi, bir anarşistim."[1] Reclus, *Le Révolté* ya da *La Révolté*'yi parasal olarak destekledi ve *A mon frère, le paysan* (Kardeşim Köylü, 1893) ve *Evolution et révolution* (Evrim ve Devrim, 1880) gibi saf anlamda anarşist broşürleri geniş bir okur kitlesine ulaştı. Anarşist tarihçi Max Nettlau'ya göre, Reclus "doğru bir anarşi anlayışı"nı temsil ediyordu.[2]

1 Alıntı, Maria Fleming, *The Anarchist Way to Socialism: Elisée Reclus and Nineteenth-Century European Anarchism*, Croom Helm, 1979, s. 9.

2 Max Nettlau, *Elisà Reclus: La vida de un sabio justo y rebelde*, Barselona, 1929, alıntı, Fleming, *The Anarchist Way to Socialism*, s. 10-11.

Calvinist bir anlayışla yetiştirilmesine ve eğitim görmesine rağmen Reclus, Godwin gibi, çocukluk dinini reddettikten sonra güçlü bir iyimser ve idealist bakış açısı geliştirdi. Henüz yirmi bir yaşındayken, "Dünyada Özgürlüğün Gelişimi" (1851) başlıklı bir denemede olgun dönem düşüncelerinin temelini attı. Burada, "Özgürlük her insan için bir amaçtır, ancak sevgiye ulaşmak, evrensel kardeşliğe ulaşmanın sadece bir aracıdır," diyordu. Şu sözler ise Proudhon'un bu evrede yarattığı etkiyi yansıtıyordu: "Kaderimiz, ulusların, bir hükümetin ya da herhangi bir başka ulusun vesayetine artık ihtiyaç duymadıkları ideal bir mükemmellik durumuna ulaşmaktır. Hükümetin yokluğu ve anarşi, düzenin en yüksek ifadesidir."[3]

Reclus gençliğinde Birleşik Devletler'e gitti. Bu gezi köleliğe duyduğu nefreti bir kez daha doğruladı. Fransa'ya dönünce Fransız bir kaptanla Senegalli bir kadının kızı olan Clarisse ile evlendi. Reclus'ün erkek kardeşi Elie ve arkadaşıyla birlikte yaşadılar. Elisée ve kardeşi, masonluk ve serbest düşünce hareketiyle bir süre flört ettikten sonra, altmışların ortasında, Bakunin'in gizli Uluslararası Sosyal Demokrasi İttifakı ile ilişki kurdular ve muhtemelen bu örgüte katıldılar. Barış ve Özgürlük Ligasında Bakunin ile birlikte oldular ve örgütü radikal yönde itmeye çalıştılar.

Nihayet Paris Komünü deneyimi Elisée'yi militan anarşist olmaya yöneltti. Cumhuriyetçilerin adayı oldu, ancak Komün'ün yenilgiye uğramasından sonra tutuklandı ve hapse atıldı. 1872'de on yıl kalmak üzere İsviçre'ye sürüldü ve 1894'ten 1904'e kadar Belçika'da yaşadı. Hayatının son günlerinde şöyle diyecekti: "Tanrısız ve efendisiz, kardeşçe bir hayat sürmek ne iyi olurdu." Ancak Elisée'nin anarşist inançları asla sarsılmazken, kardeşi Elie antropolojiye saptı ve *Les Primitifs*'i (İlkeller, 1903) yayımladı. Giderek mitler ve dinlerle uğraşmaya başladı.[4]

Elisée Reclus yaşadığı dönemde esas olarak akademik çevrelerde bir coğrafya uzmanı olarak tanındı. Akarsu ve dağların yerel tarihi gibi popüler eserlerin yanı sıra, on dokuz ciltlik *La Nouvelle géographie universelle*'in (Yeni Evrensel Coğrafya, 1878-94) yazarıydı. Ölümünden sonra yayımlanan altı ciltlik *L'Homme et la terre*'de (Dünya ve İnsanlar, 1905-8) coğrafi ve toplumsal görüşlerini bir sentez halinde birleştirdi. Bu eserler ona beşeri coğrafyanın öncüsü olarak dünya çapında şöhret kazandırdı.

3 *Age*, s. 37, 39.

4 Bkz. Joseph Ishill, *Elisée Reclus and Elie Reclus: In Memoriam*, Berkeley Heights, 1927.

Reclus'ye göre coğrafya insanların birbirleriyle ve ortamlarıyla değişen ilişkilerini inceler. İnsan hayatının uzamsal boyutunu inceleyerek insanların doğal ortamlarının var olduğu, ancak yapay Devlet sınırlarının bu ortamları göz ardı ettiği sonucuna vardı. Benzer hayat koşullarını paylaşan insanların doğal olarak işbirliği yaptıklarını düşündü. Avrupa Devletlerinin ulusal statülerini tanımayan Reclus, farklı ortamlarda yaşayan farklı halkların baskı altında ve çarpıtılmış yasal birliğini temsil ettiği için onlara "imparatorluklar" demeyi tercih etti.

İlerleme fikri Reclus'nün toplumsal felsefesinin merkezinde yer alır. Tarih içinde hem evrim hem de devrim olduğuna ve Darwin'in geliştirdiği teorinin devrim davasının nihai başarısını doğruladığına inanıyordu. İnsanlar biyolojik ve toplumsal olarak basitten karmaşığa doğru ilerleme eğilimindedirler ve karşılıklı yardımlaşma bu süreçte önemli bir faktördür: "insan türü ister küçük ister büyük gruplar halinde yaşasın, her türlü ilerlemeyi daima dayanışmayla, kendiliğinden ve eşgüdümlü güçlerin birliğiyle gerçekleştirir."[5] Reclus ayrıca insanlığın ilerlemesini sağlayan üç temel yasa olduğunu savundu: Sınıf mücadelesi; denge arayışı; ve "bireyin egemen kararı".[6] İlerlemenin en önemli faktörü bireyin inisiyatifidir. Öte yanda, toplumda mücadele ile denge arasında sürekli bir salınım vardır. Reclus'nün hayatı doğal anarşi düzeninin dengesini sağlamak için bilimsel araştırmalar ve militan ajitasyonla geçti.

Reclus tarihsel gelişimde ırkın rolünü de reddetti. Bütün ırkların temelde eşit olduğunu ve dışsal farklılıkların ırkların içinde bulundukları farklı ortamlarca belirlendiğini savundu. Daha sonra ırkların kaynaşmasını savundu ve birleşik bir dünya yaratmak için diğer ülkelerin toplumsal ve kültürel bakımdan "Avrupalılaşma"sını benimsedi. Bu, kılık değiştirmiş bir emperyalizm değil, Avrupa'nın o dönemdeki teknolojik üstünlüğünün kabul edilmesiydi.

5 Reclus, Leon Metchnikoff'un *La Civilisation et les grands fleuves historiques*'ine Önsöz (Paris, 1889), s. xxvii. Bkz. Fleming, "Life, Liberty and the Pursuit of a Natural Order: The Anarchism of Elisée Reclus", *Social Anarchism*, II, 1, 1981, 19-35.

6 Reclus, Önsöz, *L'Homme et la terre*, Paris, 1905, I, iv.

Reclus sadece ırkçılığa karşı çıkmakla kalmadı, kadınların özgürleşmesini ve cinslerin eşitliğini de savundu. *Dünya ve İnsanlar*'da, erkeğin kaba cinsel gücüne dayanan patriyarşinin erkeğin kadını kendi özel mülkü olarak gördüğü zaman ortaya çıktığını öne sürdü. Öte yanda, çocuğun anneye doğal bağlılığını temel alan matriyarşi, törelerin arıtılmasına ve toplumsal devrimin daha yüksek bir evresine yol açmıştı. Avrupa uygarlığı hâlâ patriyarkal idi ve ancak özel mülkiyet ortadan kaldırıldığı zaman kadınlar gerçekten özgür olacaklardı. Bu arada Reclus tam bir ortak eğitim istiyordu. Erkeklerin ve kadınların özgür birlikler oluşturmaları ve sadece duyguyu temel alan bir aile yaratmaları gerektiğine inanıyordu. İlk evliliğini geleneksel kurallara uygun biçimde yapmış olsa da, ikincisinde resmi ve dini onay olmaksızın "evlendi". Akılcı ve özgür insanlar olarak yetiştirdiği iki kızı, evlilik çağına geldiklerinde babalarını izlediler.

Kropotkin gibi o da, insanların toplumsal hayvanlar olduğunu savundu. Ancak insanlar yalıtılmış hayvanlar değil, canlı bir bütünün parçalarıdır. Birey ile toplum arasındaki ilişki, hücrenin bedenle ilişkisine benzer; her ikisi de bağımsız varlıklardır; ancak birbirine sıkıca bağlıdır. Reclus daha sonra sosyoloji araştırmalarının iki yasayı temel aldığını öne sürdü: Kişi diğer kişilere karşılıklı olarak bağımlıdır ve toplumsal ilerleme bireysel inisiyatifle geliştirilir. İnsanlar kendi doğalarına sadık kalmak için her iki yasaya da uymalıdır ve ancak bunu yapmaları halinde kendilerini özgürleştirebilirler. Böylece Reclus'ün anarşi anlayışı doğal yasayı temel alır; aslında, insan yapısı yasalardan çok doğa yasalarına itaat etmek bir özgürlük formudur. Anarşinin doğal düzeni bu nedenle evrensel yasaları izleyen organik bir bütünlüktür.

Paris Komünü'nün yenilgisinden sonra Reclus parlamenter siyaseti reddetti ve sonuna kadar Devlet'in yıkılması için savaştı. 10 Ekim 1885'te *La Révolté*'de "*Voter, c'est abdiquer!*" ("Oy vermek, feragat etmektir") dedi ve bu fikrini asla değiştirmedi. Felsefe alanında, Descartes gibi "İnsan toplumlarında ağır basan kralları ve kurumları" toplum içinde bir *tabula rasa* (boş bir tuval) haline getirmeye çalıştı. Bireyin kendisini doğrudan ilgilendiren bütün konularda karar almasına izin verilmesi halinde, o insanın tıpkı bir çocuğun büyümesi gibi, doğal olarak anarşizme yöneleceğini düşünüyordu. "Ortak çıkarların ve bir kez özgür ve komünal olan hayatın sağlayacağı sınırsız avantajlar(ın) toplumsal organizmanın devamı için yeterli" olacağına emindi.[7] 3 Mart 1877'de St. Imier'de toplanan Jura Federasyonu Kongresi'nde yaptığı "Anarşi ve Devlet" başlıklı bir konuşmada, "anarşi" teriminin özgür bir toplumu betimlemek için gerekli etimolojik ve mantıksal zemini sağladığını savundu.

Reclus, Enternasyonal'in İtalyan seksiyonunun (Malatesta, Cafiero, Costa vd.) 1876'da propagandasını yaptığı anarşist komünizm teorisini benimseyen ilk kişilerden biri oldu. Ancak Cafiero'nun "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" sloganında ısrar ettiği yerde, Reclus bölüşümün dayanışmaya göre düzenlenmesi gerektiğini söylemeyi tercih etti.[8] İhtiyaç kavramının hâlâ bir bencillik ilkesi olduğunu, oysa dayanışmanın ya da kişinin ihtiyaçlarını başkalarının ihtiyaçları bağlamında dikkate almanın daha yüksek bir insanlık düzeyini temsil ettiğini öne sürdü.

Reclus'ye göre Devlet, "insanlık güçlerinin özgür birliği"yle aşılmalı ve yasaların yeri "özgür sözleşme"yle doldurulmalıydı.[9] Ancak Reclus anarşiyi uzak geleceğin bir ideali olarak gördüğü için özgür toplumu ayrıntılı biçimde betimlemeyi reddetti. Sürekli olmayacakları ve değişen isteklere uyum sağlayacakları için bu kurumları betimlemek imkânsız olacaktı. Bununla birlikte, anarşist ideali "ayrıcalıkların ve yönetim kaprislerinin kaldırılmasıyla, mülkiyet tekelinin yıkılmasıyla, karşılıklı saygı ve doğal yasaların gözetilmesiyle bireyin tam olarak özgürleşmesi ve toplumun kendiliğinden işlemesi" olarak tasarlamaya hazırdı.[10] La Chaux-de-Fonds'ta toplanan Jura Federasyonu Kongresi, 1880'de Reclus'ün kışkırtmasıyla, mevcut idari komünün karşıtı olan "doğal komün"ü özgür toplumun temel birimi olarak kabul etti. *Kardeşim Köylü*'de (1893) Reclus, köylüleri topraklarını ve emeklerini ortaklaşmaya çağırdı.

Reclus üretimi artırmak ve herkese geçim aracı sağlamak için ileri teknolojinin kullanılmasını istedi. Yüzyılın sonunda Fransa'daki anarşist çevrelerde yeni Malthusçu bir canlanma olsa da, coğrafi araştırmaları Reclus'ü yeryüzünün bütün insanla-

7 Reclus, *L'Evoluton légale et l'anarchie*, Bibliothâque des Temps Nouveaux, Paris, 1898, s. 14.

8 *Le Révolté*, 17 Ekim 1880.

9 *Bulletin de la Fédération Jurassienne*, 11 Mart 1877.

10 Reclus, *L'Idéal et la jeunnesse*, Editions de la Societé Nouvelle, Paris, 1894, s. 3.

rın kolayca yaşamalarını sağlayacak kadar zengin olduğuna ikna etti. Üstelik bu, doğanın yıkıcı biçimde fethi olmaksızın gerçekleştirilebilirdi. Toplumsal ekolojinin öncülerinden biri olan Reclus, bir "mühendisler sürüsü"nün güzel bir vadiyi altüst ederek yıkmasını nefretle karşılardı.[11] Hayvanların etleri için katledilmesine muhalefeti pek çok çağdaş toplumsal ekolojistten (Murray dahil) daha ileriydi. Öteki türlerden çok şey öğrenebileceğimizi düşündü: "hayvanların âdetleri hayat bilimine daha derinden nüfuz etmemize yardımcı olacak, hem dünya bilgimizi hem de dünya sevgimizi artıracaktır."[12] Reclus'e göre insanlık daha yüksek bir uygarlık evresini temsil ediyordu, ancak daha erken insan toplulukları ve hayvan davranışları üzerinde yapılan araştırmalar, kendi potansiyelimizi anlamamıza yardımcı olabilirdi.

Ekolojik duyarlılığı ve vejetaryanizmine rağmen Reclus insanlar âleminde şiddet kullanılmasına karşı değildi. Devlet'e tutkulu muhalefeti öylesine güçlüydü ki, 1880'lerde sadece sözle değil eylemle propagandayı da savundu. Akılcı biçimde oluşturulmuş bir tezi kabul ederdi, ancak Devlet'i etkin biçimde hedef alması halinde bireysel terörizm eylemlerini onaylamaya da hazırdı. 1882'de toplumu etkileyen sadece iki ilke olduğunu ilan etti: "bir yanda hükümet, öte yanda anarşi ilkesi; bir yanda otorite, öte yanda özgürlük... Bütün devrimci eylemler, onlardan yararlanmaya çalışan güç her ne olursa olsun, doğaları gereği, özünde anarşiktir."[13] Bu nedenle zulme karşı her isyan adil ve iyi bir eylemdir. Araçlar çeşitli olmalıdır; Reclus dinamit kullanımını patlayıcı niteliğinden ötürü değil, etkisiz olduğu için onaylamıyordu.

Ouvrier, prends la machine! Prends la terre, paysan!'da (İşçi makineye; köylü toprağa el koy!, 1880) gerçek düşmanların mülk sahipleri ve özel mülkiyet savunucuları olduğunu açıklığa kavuşturdu. Özel mülkiyet birkaç kişinin kolektif mülkiyeti haksız biçimde edinmesi olduğu için, *la reprise individuelle*, yani emeğin ürünlerinin bireysel olarak geri alınması, haklı bir hırsızlık türü oluşturuyordu. Ancak bunun tek koşulu, hırsızlığın insan ırkının mutluluğu adına yapılmış olmasıdır. Bir eylemde önemli olan, eylemin kendisi ya da sonuçları değil, ardındaki niyettir. Reclus intikamın sadece adaletsizliğe kaçınılmaz bir tepki değil, aynı zamanda ilkel bir adalet formu olduğunu düşündü. Bombacı Ravachol ilkel de olsa bir isyancıydı.

11 Reclus, "On Vegetarianism", *The Humane Review*, Ocak 1901.

12 Reclus, "La Grande Famille", *Magazine International*, Ocak 1897, Edward Carpenter çevirisi olarak *The Great Kinship*, 1900.

13 *Le Révolté*, 21 Ocak 1882.

Bir zamanlar kendisine "dövüş horozu" diyen Reclus bir vejetaryen olarak yaşadı. Tolstoycu değildi. Baskı karşısında daima zayıfı savunacağını söyledi: "İşkence edilen bir kedi, dövülen bir çocuk, kötü muameleye maruz kalan bir kadın gördüğüm zaman, bunu önleyecek gücüm varsa, önlerim."[14] Bu durumda güç kullanmak bir sevgi ifadesidir. Son çözümlemede, şiddet fazla arzulanmaz, ancak kaçınılmazdır: "bir Doğa yasası, fiziksel şokun ve karşı-şokun bir sonucu."[15] Reclus'nün şiddetin gerekliliğine dair neredeyse fanatik tutumu, Kropotkin'in şu anarşist ahlak ilkesinden çok uzaktır: "Benzer koşullarda başkalarının sana nasıl davranmalarını istiyorsan, sen de onlara öyle davran."[16]

Reclus 1860'larda kooperatif harekete katılmıştı. Ancak Paris Komünü'nden sonra kooperatifleri ve toplulukları, sadece birkaç kişinin yararına oldukları ve mevcut düzene dokunmadıkları için karşıdevrimci hareketler olarak görmeye başladı. Toplumun topyekûn dönüştürülmesini istiyor ve bunun işçilerin ve köylülerin ortak eylemiyle gerçekleştirileceğini düşünüyordu. Hayatının daha sonraki dönemlerinde anarko-sendikalizm'den iyice uzaklaştı ve İkinci Enternasyonal'e karşı çıktı, çünkü hükümete ve yasalara inanmaya devam eden sosyalistlerle işbirliği yapmayı reddediyordu.

1890'ların başında anarşist terör kampanyasının başarısızlığa uğraması ve devrimci hareketin hükümet tarafından ezilmesi üzerine Reclus, tıpkı Kropotkin gibi, toplumsal değişimin aşamalı ve evrimci yanını vurgulamaya başladı. Yüzyılın dönümünde şöyle dedi: "evrim ve devrim aynı fenomenin birbirini izleyen iki edimidir; evrim devrimi ve devrim gelecekteki devrimlerin anası olan yeni bir evrimi önceler."[17] Evrim olayların doğal ve alışılmış gidişatıdır ve devrim eski yapılar engelleyici ve organizma için yetersiz hale geldiği zaman gerçekleşir. O zaman hayat ansızın yeni bir formu gerçekleştirmek üzere harekete geçer.

Reclus, Marx ve Bakunin'in tarihsel maddecilik formunu

14 Alıntı, Fleming, *The Anarchist Way to Socialism*, s. 180, 210.

15 Reclus, *An Anarchist on Anarchy*, 1894, s. 14.

16 Kropotkin, "Anarchist Morality", *Revolutionary Pamphlets*, s. 92.

17 Reclus, *L'Evolution, la révolution, et l'idéal anarchique*, P. V. Stock, Paris, 1898, s. 15.

reddederek bilincin esas olarak iktisadi faktörler tarafından biçimlendirilmediğini, toplumun bilinç tarafından dönüştürüldüğünü öne sürdü: "İnsanı yapan kandır, toplumu yapan fikirlerdir."[18] Kropotkin'in *La Conquête du pain*'inin (Ekmeğin Fethi, 1892) Fransızca ilk baskısına önsözde Reclus şöyle diyordu: "tarih yasalarının birincisi toplumun kendi idealini model almasıdır."[19] Hayatının sonuna doğru Reclus, insanların önyargılarını ve birbirine hâkimiyetini ortadan kaldırmak için sadece bilinç düzeyi üzerinde çalışmayı tercih etti.

Etik konusunda Reclus kendi vicdanının içsel sesini dinlemenin birey için yeterli olduğunu düşündü. Yoldaşlarına "büyük atamız" dediği Rabelais'nin ünlü düsturunu tavsiye etti: "Hoşuna gideni yap!" Bu yaklaşım başkalarının arzularına kulak asmayan bencilce bir kendini dayatma anlamına gelmiyordu. Bireyci anarşistler ile anarşist komünistler arasında Reclus'nün bulduğu tek benzerlik isimleriydi: her bireyin daima herkesin refahını gözeterek eylemesi gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle özgürlüğü, bireyin "kendi isteğine göre eyleme, 'hoşuna gideni yapma', aynı zamanda bütün kolektif görevlerde kendi iradesini başka insanların iradesiyle doğal biçimde birleştirme hakkı" olarak tanımladı.[20] Başkaları için duyulan bu kaygı bir kısıtlama olarak görülmemelidir, çünkü Godwin gibi o da genel fayda için çalışmanın kişiye en büyük hazzı verdiğine inandı.

Reclus'nün anarşizmi ikna edicidir. Reclus bireye saygı duyarken dayanışmayı temel alan bir gönüllü komünizm formunun gerçekleşmesini istiyordu. Bir coğrafya uzmanı olarak derin bir ekolojik duyarlılığı vardı; bir ahlakçı olarak, insanların yanı sıra hayvanların çektikleri acılarla da ilgilendi. Önceleri devrimci şiddeti savunduysa da, daha sonra bilginin yayılmasıyla aşamalı değişimi vurguladı. Sadece maddi refaha değil ruhsal gelişmeye de bilimsel bir ilgi duydu. Anarşizmin gerçekleştireceği üçlü bir ideal olduğunu söylüyordu: bedenin ekmeği (yiyecek), zihnin ekmeği (eğitim) ve ruhun ekmeği (kardeşlik). Reclus, sadece on dokuzuncu yüzyılın en çekici anarşist düşünürlerinden biri değil, modern toplumsal ekolojinin de öncüsüdür.

18 *Age*, s. 186. Ayrıca Bkz. Reclus, *Evolution et révolution*, Publications de la Révolte, Paris, 1891, s. 10.

19 Reclus, Kropotkin'in *La conquête du Pain*'ine Önsöz.

20 Reclus, *L'Evolution, la révolution, et l'idéal anarchique*, s. 143.

21

Errico Malatesta: Devrimin Elektrikçisi



On dokuzuncu yüzyılın sonunda İtalya'da ortaya çıkan en önemli anarşist düşünür hiç kuşkusuz Errico Malatesta idi. Malatesta aslında bir propagandist ve ajitatör olduğu için, düşüncesi tutarlı bir bütün oluşturmadı. Yaklaşık altmış yıl uluslararası anarşist hareketin merkezinde yer aldı ve fikirleri daima toplumsal mücadele içinde gelişti. Asla tamamlanmış bir eser yazmadı ve ricalara rağmen, hatıralarını kâğıda dökmeyi başaramadı. Ancak pek çok yayın organında yazdı. Toplu makaleleri keskin zekâsını ve sıcak duyarlılığını ortaya koyar. Filozof değildi, ancak karmaşık fikirleri kolayca anlaşılabilecek şekilde aktarıyor, canlı ve keskin bir üslupla yazıyordu. Anarşist düşünceyi geniş bir kitle için yorumlamakla kalmadı, değerli katkılarda da bulundu.

Zayıf bünyeli olmasına rağmen Malatesta'nın hayatı hep hareketli oldu. Zamanını, devrimci durum arayışıyla ya da yetkililerin gazabından kaçmak için bir ülkeden diğerine taşınarak geçirdi. Hayatının neredeyse yarısı sürgünde, genellikle Londra'da geçti ve İtalya'ya olan sevgisini asla kaybetmediyse de kendi ülkesinin bütün dünya olduğunu düşündü. Devletler sadece onun sınırlardan geçmesini değil, özgürlüğünü de engellediler; on yıldan fazla bir süreyi hapishanelerde, çoğu kez duruşma bekleyerek geçirdi. Oralarda da zamanını boşa geçirmedi; polisleri "za-

vallı iblisler" olarak gördü ve onları özgürlüğün bayrağı altına sokmak için elinden geleni yaptı. Bir duruşmada kararlı ve cesur bir tavırla, kendisini "bir dava adamı" (*un uomu di fede*) olarak betimledi. Gereksiz risklerden kaçınmasına rağmen, anarşist dava onun için kendi özgürlüğünden ve rahatlığından daha önemli oldu.

Malatesta 1853'te Güney İtalya'nın Caserta bölgesinde liberal bir küçük toprak sahibinin oğlu olarak dünyaya geldi. Cizvit okuluna gönderildi, ancak on dört yaşındayken Mazzini ve Garibaldi'ye duyduğu cumhuriyetçi sempati, Kral II. Victor Emmanuel'e yöredeki adaletsizlikleri şikâyet eden bir mektup yazmasına ve tutuklanmasına neden oldu. Babası, bu yolda giderse sonunda darağacını boylayacağını söyleyerek onu uyarıyordu. Yılmayan Malatesta Napoli Üniversitesi'ne girerek tıp okumaya başladı, ancak bir cumhuriyetçi gösteriye katıldığı için okuldan atıldı. Çok geçmeden Bakunin'in yazılarını keşfetti ve 1871'de Enternasyonal'in İtalyan seksiyonuna katıldı.

İdealizmle dolup taşan Malatesta ve genç arkadaşları o sırada halkı ayaklandırmak için burjuvaziyi eleştirmenin yeterli olduğuna inanıyorlardı. Aşırı açlığın devrimi teşvik edecek yerde onu engellediğini anlamakta gecikmediler. Yaptıkları propagandanın daha iyi durumdaki bölgelerde ve hali vakti yerinde işçiler arasında daha etkili olduğu görülüyordu. Malatesta idealizmini kaybetmedi, ancak örgütlenmenin, gerçekçi ve pratik hedefler belirleyerek propaganda yapmanın önemini anladı.

Kendisine miras kalan mülkü kiracılarına devrederek, geçimini bağımsız biçimde sağlamak ve emekçi halk arasında yaşamak için elektrikçilik ve mekanik öğrendi. Üniversiteden ayrıldıktan sonra, 1870'li yıllarda Akdeniz bölgesinde, İspanya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na kadar geniş bir alanı kapsayan seyahatlere çıktı. 1872'de İsviçre'de ilk kez Bakunin ile karşılaştı. Daha sonra ona, özellikle otorite ve Devlet ilkesine yönelttiği eleştiriler nedeniyle "manevi babamız" diyecekti. Ancak Bakunin'in siyasal iktisat ve tarih konusundaki görüşlerini fazla Marksist buluyordu.[1]

İtalyan anarşistler, başarılı Garibaldi ve Mazzini taraftarlarıyla rekabet etmek için grevler ve gösteriler örgütlediler, ancak

1 *Malatesta: His Life and Ideas*, der. Vernon Richards (1965), Freedom Press, 1977, s. 208 (bundan sonra Malatesta olarak geçecek).

İtalyan devrimci geleneğinin en deneyimli olduğu taktiğe, ayaklanmaya da başvurdular. 1874'te kendilerine İtalyan Toplumsal Devrim Komitesi diyen, Malesta, Andrea Costa ve Enternasyonal içindeki bir grup üye, benzer eylemleri ve bütün İtalya'da "toplumsal tasfiye"yi tetiklemek için Bologna'da bir ayaklanma planladılar. Bakunin onlara katılmak için hazır bekliyordu, ancak ihbar alan *carabinieri* ayaklanmacıları Bologna yolunda yakaladı.

Doğrudan eylem mesajı uluslararası anarşist harekette yankı buldu. Enternasyonal'in 1876 Berne Konferansı'nda Malatesta, Bologna ayaklanmasının arka planını açıkladı ve şöyle dedi: "devrim lafla değil işle yapılır ... her ne zaman kendiliğinden bir halk hareketi patlak verirse ... bu hareketle dayanışma içinde olduğunu ilan etmek her devrimci sosyalistin görevidir." Hareket, mevcut kurumları zor kullanarak, "onları gelecekten koparan bir kan ırmağı"yla yıkmaya çalışmalıdır.[2] Üç ay sonra Malatesta ve Carlo Cafiero, *Bulletin of the Jura Federation*'da stratejilerini açıkça ortaya koydular: "İtalyan Federasyonu, sosyalist ilkelerin eylem yoluyla doğrulanmasını amaçlayan ayaklanma olgusunun en etkili propaganda aracı olduğuna inanır."[3] İtalyanların bu görüşü, 1880'lerde Avrupa'daki, özellikle Fransa ve İspanya'daki anarşist eylemlere hâkim olmaya başladı.

Baskılara rağmen, 1876'da, Floransa yakınlarındaki bir ormanda ulusal kongre toplandı. Burada Malatesta ve Cafiero, delegeleri, Bakuninci bir kolektivizm formundan komünizme geçmeye ikna etti. Hazır bulunanlar şu öneriyi kabul ettiler: "Herkes toplum için kendi yeteneklerinin izin verdiği her şeyi yapmalıdır ve toplumdan bütün ihtiyaçlarının, üretim durumuna ve toplumsal imkânlara göre karşılanmasını talep etme hakkına sahiptir."[4] Kongre İtalyan anarşist hareketinin ayaklanmacı tutumunu da onayladı.

Malatesta, Cafiero ve Costa, zaman kaybetmeden görüşlerini pratiğe geçirdiler. Ertesi yıl, silahlı bir grup kurarak Campania bölgesindeki Benevento yakınlarında iki köye girdiler, vergi kayıtlarını ateşe vererek, Kral Victor Emmanuel saltanatının sona erdiğini ilan ettiler. Aralarında rahiplerin de bulunduğu köy-

2 *Compte rendu du VIIIème Congres générale*, Berne, 1976, s. 10, 97.

3 Alıntı, R. Hostetter, *The Italian Socialist Movement, 1. Origins (1860-1882)*, Van Nostrand, Princeton, NJ, 1958, s. 368.

4 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 320.

lüler ilk anda onları hoşnutlukla karşıladılarsa da katılmaktan korktular. Sonuç olarak İtalyan birlikleri kısa sürede bölgeye gelip isyancıları yakaladı.

Bu ikinci başarısız ayaklanma yeni bir baskı dalgasına yol açtı. Yasadışı Enternasyonal'in İtalyan seksiyonu ulusal çapta genel ayaklanma çağrısı yaptı, ancak ayaklanma gerçekleşmeyince tek tek kişiler terör eylemlerine başvurdular. 1878'de yeni Kral Umberto, Napolili bir cumhuriyetçi aşçı tarafından bıçaklandı. Ertesi gün monarşist geçit alayına bomba atıldı. Baskılar daha da arttı. Enternasyonal dağıldı ve Malatesta sürgüne gitti.

Malatesta, İsviçre'deki Enternasyonal Jura Federasyonu üyeleri arasında, zamanın önde giden anarşist komünistleri, Elisée Reclus ve Kropotkin ile tanıştı. Yolculuğunu sürdürmek istiyordu. 1879'da Romanya'ya gitti. Enternasyonal'in 1881'de Londra'da toplanan kongresine katıldı ve ertesi yıl Arabi Paşa döneminde bir ayaklanma başlatma umuduyla Mısır'a gitti.

1883'te İtalya'ya döndü. İtalyan seksiyonlarının yeniden örgütlenmesine yardımcı oldu ve *La Questione Sociale* gazetesinin editörlüğünü yaptı.

En çok okunan broşürü *Fra contadini*'yi (Köylüler Arasında, 1884) bu sırada yazdı. Broşür, toplumsal sorunları pek az bilen kişilere anarşist komünist fikirleri açıklamayı amaçlıyordu. Malatesta anarşiyi "hükümetsizlik" olarak tanımlıyor, "hükümet sadece burjuvazinin savunulmasına hizmet eder, çıkarlarımız söz konusu olduğunda en iyisi onları bizzat gerçekleştirmektir" diyordu. Dayanışma temelinde bir komünizm formunu savundu. Bu komünizm mülkiyette ortaklığı ve üretimin toplumsallaştırılmasını kapsıyordu. Bu nedenle, "bütün dünya insanları arasında mükemmel bir dayanışma kurmak" gerekliydi. Dayanışmanın temelini, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ilkesi oluşturacaktı. Devrimden sonra toplumun komünlere bölünmesini tavsiye etti. Bu komünlerde, farklı zanaat kollarına göre birlikler oluşturulacaktı. İnsanlığı ancak anarşist komünizm kurtarabilir ve "siyasal iktidarın, yani hükümetin yıkımını, toprağın ve mevcut bütün zenginliklerin fethini" ancak o sağlayabilirdi.[5]

Malatesta bu broşürü yazdıktan hemen sonra tutuklandı ve 1884'te üç yıl hapse mahkûm edildi. Napoli'de patlak veren kole-

5 Malatesta, *Entre Paysans*, Paris, 1887, s. 61, 58, 67.

ra salgını sayesinde kefaletle tahliye edildi ve bir gemiye atlayarak 1885'te Buenos Aires'e ulaştı. Sonraki dört yılı işçi hareketi üzerinde silinmez izler bıraktığı Arjantin'de geçirdi. Avrupa'ya döndüğünde, Fransa, İngiltere, İsviçre ve İspanya'yı ziyaret etti ve nihayet 1897'de tekrar İtalya'ya yerleşti.

1889'da Londra'ya ikinci gidişinde, biyografisini yazan Max Nettlau ile ömür boyu sürecek bir dostluk kurdu. Sosyalist Liga'da William Morris'le tanıştı. Bu arada Joseph Lane ve Frank Kitz ile ilişki kurdu. 1889-1890'da Londra'da gerçekleşen Dok Grevi'nden derin biçimde etkilendi, ancak bu hareketin bir genel ayaklanmaya dönüşmeyeceğini düşündü. 1890'da toplanan Sosyalist Liga Konferansı'nda mülkiyete el konulmasını savundu. Liga'nın çıkardığı The *Commonweal*'in 6 Ağustos 1890 tarihli sayısında Malatesta'dan yapılan şu alıntı yer alıyordu: "Halkı mülkiyete el koymaya, zenginlerin malikânelerine girip oturmaya teşvik edelim; geleceğe ilişkin tartışmaların faaliyetlerimizi felce uğratmasına izin vermeyelim." İngiltere'de genel grev çağrısı yapan işçilere gelince, şöyle diyordu: "Genel Grev, onu barikatlar kurarak ya da başka yöntemlerle askeri eylem için kullanmaya hazırsak, iyi olur." Ne var ki bu alıntılar Malatesta'nın terörizmi mahkûm etmesiyle ve gelecek on yıl içinde yeni bir sendikalizm oluşturma çağrısıyla tutarlı değildi.

1891'de Malatesta en etkili broşürü *Anarşizm*'i çıkardı. Broşür Freedom Press tarafından 1892'de İngilizce basıldı. Malatesta bunun o zamana kadar yazdığı en iyi broşür olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de broşür, Malatesta'nın fikirlerini canlı bir polemik tarzında ve en iyi biçimde ifade ediyordu.

Bakunin'in etkisi belirgindi; Malatesta ondan "insan dayanışmasının doğal ve toplumsal yasası" konusunda alıntılar yaptı ve "Benim özgürlüğüm herkesin özgürlüğüdür" görüşünü savundu.[6] Ancak Malatesta'nın avukat ve toplumsal tarihçi olan okul arkadaşı F. S. Merlino'nun etkisi de hissediliyordu. İkisi de Marx'ın iktisadi belirlenimciliğini eleştiriyor, devrimin kaçınılmaz olmadığını ve Devlet'in toplumun iktisadi yapısı üzerinde bir etki yaratabileceğini öne sürüyordu.

Malatesta'nın broşürdeki başlangıç noktası, temel bir dayanışma yasasıdır. Bu yasa insan refahının yardımlaşma ve işbirliği

6 Malatesta, *Anarchy*, çev., V. Richards, Freedom Press, 1974, s. 50, 27.

aracılığıyla gerçekleştirilmesini sağlar. Ancak buradaki çıkarlar uyumu, Kropotkin'in anlayışından çok farklıdır, çünkü Malatesta yardımlaşmayı, "birliklerin gelişimi ve refahıyla, antagonist ve varoluşa karşı olan bütün doğal faktörlere karşı *mücadele için birlik*" olarak betimler. İnsanlığın ilerleyişinin doğaya *karşı* bir mücadele içinde kazanıldığı görüşü, Malatesta'yı insanın hükmetme seçeneğini, onun "hayvan atalarından devraldığı korku ve antisosyal içgüdüler"e kadar izlemeye yöneltir.[7] Malatesta'ya göre insan içgüdüsel olarak kendi evlatlarının yanı sıra kendi bireysel varoluşunu da savunmaya itilir. Bu nedenle doğal arzularımızı, "hayvansal" arzularımızı, işbirliğine yöneltmek için topluma ihtiyaç duyarız, çünkü işbirliği ilerleme ve güvenliği sağlayan yegâne araçtır. Aynı görüş Bakunin'de de vardır ve Kropotkin'de de yankı bulur.

Malatesta için anarşi hükümetsiz toplumdur. "Devlet" sözcüğüne verilen çeşitli anlamları kabul etmekle birlikte, kendi itilimini, Devlet ve hükümet ayrımı yapmaksızın her türlü siyasal otoritenin yıkılması ve hükümetin ortadan kaldırılması için çağrı yapmayı tercih eder. Kamu hizmetlerinin çoğunu sağlıyor olsa da, hükümet, doğası gereği yağmacı ve baskıcıdır. Hükümet aynı zamanda "mülk sahipleri"nin *jandarması* olduğu için, onun ortadan kaldırılması özel mülkiyetin de ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. İnsanları, hükümetin hem zararlı hem de faydasız olduğuna ve anarşiyle (hükümetin yokluğu anlamında) birlikte "doğal düzen"in geleceğine, "insan ihtiyaçlarının ve herkesin çıkar birliğinin, tam bir dayanışma içinde tam özgürlüğü" sağlayacağına ikna etmek zorunludur.[8] Dayanışmayı ve koşullarda eşitliği vurgulayan Malatesta'nın anarşizm tanımı liberalizmden çok sosyalizme yakındır.

Hükümet yerine, sempati ve çıkar birliği olan kendiliğinden birey gruplarının gönüllü birlikler içinde oluşmasını ister. Hayat, özgür inisiyatif, özgür sözleşme ve gönüllü işbirliği temelinde kurulacaktır. Malatesta, gerçek varlığın birey olduğunu, toplumun ya da kolektifin sadece bireylerden oluştuğunu ısrarla belirtir. Kişisel özgürlük gönüllü dayanışmayı ve çıkarlar topluluğuna ilişkin bir farkındalığı temel aldığı sürece, özgür ve eşit bir

7 *Age*, s. 24, 28.
8 *Age*, 19, 13.

toplumda pek az çatışma olasılığı görür. "DİLEDİĞİNİ YAP" düsturunu benimser, çünkü "uyumlu bir toplumda, hükümetin ve mülkiyetin olmadığı bir toplumda, herkes YAPMASI GEREKENİ isteyecektir."[9] Hayatının bu döneminde Malatesta'nın, anarşist toplumda arzu ile görev arasında hiçbir çatışma olmayacağını düşünecek kadar iyimser olduğu görülür. Bu toplumun gerçekleştirilmesi için kullanılacak araçlara gelince, tek yol "toplumsal servet sahiplerini devrimci eylemle ezmek"tir.[10]

1890'ların başında Malatesta bütün Avrupa'yı dolaştı. 1891'de, Jerez ayaklanması sırasında İspanya'daydı ve "sıfatsız anarşizm" çağrısında bulunarak kolektivistler ile komünistler arasındaki anlaşmazlığı çözmeye çalıştı. 1892-1893'te Belçika'da, Charles Malato ile birlikte genel oy hakkı için yapılan genel greve tanık oldu ve genel grevin sınırlarını anladı. Bu arada zaman zaman İtalya'da bulundu, ilişkilerini sürdürdü ve yeni bir sendikacılık anlayışını savundu. 1896'da Malatesta, anarşistlerin uluslararası sosyalist hareketten tasfiye edildikleri İkinci Enternasyonal Kongresi'nin Londra'da örgütlenmesine yardımcı oldu.

Düşünceleri bir kez daha İtalya'ya yöneldi. Kötü hasatın ve fiyat artışlarının pek çok köylü ayaklanmasını tetiklemesi üzerine ülke devrim için olgunlaşmış görünüyordu. Malatesta 1897'de gizlice Ancona limanına çıktı ve bir odadan *L'Agitazione*'yi yönetmeye başladı; anarşistler, sendikalistler ve sosyalistlerden oluşan bir geniş cephenin kurulması için çağrı yaptı. Bu, Malatesta'nın o zamana kadar çıkardığı yayın organlarının en önemlisiydi ve makaleleri deneyimle donatılmış olgun bir anlayışı ortaya koyuyordu.

Anarşinin *"otoritesiz örgütlenen toplum"* olduğunu tekrarlar. "Otoriteyle kastedilen, iradesine rağmen kişiye *dayatılan* iktidar"dır.[11] Bu toplum, hükümetin varlığını mazur göstermeye çalışanların iddia ettikleri gibi örgütsüz ya da kaotik bir toplum olmayacaktı. Engels otoritesiz örgütlenmenin imkânsız olduğunu öne sürerken, Malatesta kendi içinde otorite yaratmayan örgütlenmenin tek çare olduğunu savunur. Yalnız kişi güçsüzdür; "benzerleriyle işbirliği yapan insan kendi faaliyetini ve inisiyatif gücünü ifade edecek araçlar bulur." Engels'in, sınıflar ortadan

9 *Age*, s. 41.
10 *Age*, s. 53.
11 Malatesta, *op. cit*, s. 20.

kalktığında Devlet varlık nedenini kaybeder ve insanların değil nesnelerin yönetimini sağlayan bir yapıya dönüşür, görüşüne de karşı çıktı. Malatesta bu konuda şöyle diyordu: "Her kim nesneler üzerinde iktidar kurarsa, insanlar üzerinde de kurar; her kim üretimi yönetirse üreticileri de yönetir; her kim tüketimi belirlerse, tüketicinin efendisi olur."[12] Önemli olan, nesnelerin yöneticilerin yaptığı yasalara göre değil, ilgili taraflar arasında yapılacak özgür anlaşmalar temelinde yönetilmesidir. Bu amaca ulaşmak için, parlamento dışında faaliyet gösteren bir anarşist "parti"nin kurulmasını önerdi. Bu partinin görevi halkı özgürleştirmek değil, halkın kendisini özgürleştirmesine yardım etmek olacaktı.

Malatesta'nın faaliyetleri 1898'in başında Ancona'da yapılan bir gösteri sırasında tekrar tutuklanması ve "suç örgütü kurmak"tan yargılanması üzerine kesintiye uğradı. Geçmişte anarşistler örgütlenmeye karşı oldukları için bu suçlamayı reddetmişlerdi, ancak Malatesta ve yoldaşları örgütlendiklerini ilan ettiler ve ortak amacı savunmak için bir "parti" örgütleme hakkı talep ettiler. Malatesta ve yoldaşları mahkemeyi bir insan hakları kampanyasına çevirmeyi başardılar. Sonunda Malatesta beş yıllığına Lampedusa ceza adasına gönderildi. Oradan kaçmayı başardı ve Birleşik Devletler'e gitti. Bir süre New Jersey'de kaldı ve burada yapılan bir anarşistler toplantısında çıkan hararetli tartışmalar sırasında bacağından vuruldu.[13] New Jersey'den, sadece on gün kalmasına izin verilen Küba'ya gitti ve "anarşi" sözcüğünü kullanmadan çeşitli mitinglerde konuştu.

Malatesta 1900'de, on üç yıl yaşayacağı Londra'ya döndü. Daha çok İtalyan anarşist basını için makaleler ve broşürler yazdı; Kropotkin ve Freedom merkezli İngiliz anarşist hareketine doğrudan karışmadı. Bunun nedeni, kısmen bir İngiliz yayın organında İngiliz yoldaşlarının yazmaları gerektiğini düşünmesiydi, ama aynı zamanda Kropotkin ile kamuoyu önünde polemiğe girmek ve onun prestijini zayıflatmak istemiyordu. Bir makinist ve elektrikçi olarak geçimini sağlayıp sakin bir hayat sürmesine rağmen, polis 1910'da meydana gelen Sidney Caddesi olaylarına onu da bulaştırmaya çalıştı (bir elektrikçi olarak, çete mensuplarından birine bir şişe benzin vermişti), ancak başarılı olamadı. 1909'da, İtalyan polisinin casusu olduğu söylenen İtalyan Belle-

12 *Age*, s. 87, 145.

13 Bu olaya ilişkin bir değerlendirme için Bkz., Richards, *age*, Ek III, s. 252-6.

li'nin iftirası üzerine Rudolf Rocker ile birlikte üç ay hapse mahkûm edildi. Malatesta sınırdışı edilecekti, ancak işçi örgütleri ve radikal basının güçlü kampanyası sayesinde cezası kaldırıldı. Kampanya sırasında Trafalgar Meydanı'nda Guy Aldred'in örgütlediği ve çeşitli parlamento üyelerinin de katıldığı kitlesel bir gösteri yapıldı. Davaya geniş yer veren *Daily Herald*'da "enternasyonal Tom Mann" adıyla, Malatesta'ya atfedilen bir mektup yayımladı. Bu sırada hareketin gittikçe artan etkisi, endişeye kapılan *Daily Telegraph*'ın 12 Mart 1912' de şu habere yer vermesine yol açtı:

> Anladığımız kadarıyla yetkililer, Komünist, Anarşist ve Sendikalist seksiyonların ortak amaçları olduğunu ve ortak bir hedefe ulaşmak için birlikte çalışıklarını gösteren bazı bulgulara ulaştılar. Buna göre işçi olaylarının, bu ajitatörlerin emekçi sınıfların huzursuzluğunu ve rahatsızlığını artırmak için gerçekleştirdikleri büyük bir komplodan kaynaklandığı söylenebilir.

Malatesta Britanya'da oldukça düşük profil vermeye çalışsa da, uluslararası anarşist hareketin gelişimiyle ilgilenmeye devam etti. İngiliz Sanayi Ligası'na üye oldu ve anarko-sendikalizmin özellikle İtalya ve Fransa'da gelişmesi üzerine, 1907'de Amsterdam'da toplanan Uluslararası Anarşist Kongresi'nde devrimci sendikalizm ile anarşist komünizm arasındaki bağlantıyı vurguladı. Ayaklanmacı anarşizmin son temsilcilerinden biri olarak görülmesine rağmen Malatesta, daima dayanışma içinde bir araya gelen küçük gruplar halinde örgütlenmek gerektiğini düşünmüştü. 1890'lar boyunca bir geniş cephe sendikacılığı için çağrıda bulundu. Ne var ki yeni sendikalist hareketin işçi sınıfını birleştireceği yerde böleceğinden endişe ediyordu. Ayrıca sendikalizmin, en fazla ezilen sınıf da olsa tek bir sınıfla sınırlı olmaması gerektiğini düşündü ve anarşist devrimin bütün insanlığın tam kurtuluşunu hedeflediğini öne sürdü.

Sendikalist yöntemlere gelince, Malatesta "genel grev tam bir ütopyadır" diyordu. Şiddet içermeyen devrimin büyük silahı olmaktan çok uzak olan genel grev, zorluklarla doludur. Herkesin işi durdurması halinde, depolardaki besin maddeleri ve temel mallar halkın zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyecektir. Genel grev sırasında işçiler burjuvaziyi değil önce kendilerini aç bırakacaklardır. Yanıt, işi bırakmak değil, fabrikaları ve topra-

ğı işgal etmek, kamulaştırmak ve üretimi olabildiğince hızlı biçimde artırmaktır. En önemlisi, genel grev asla ayaklanmanın yerini tutamaz. İşçiler "zor kullanarak üretimin meyveleri"ni edinmeye çalıştıkları anda "askerleri, polisi, belki de bizzat burjuvaziyi" karşılarında bulurlar ve "sorun ister istemez mermiler ve bombalarla çözülür." "Bir ayaklanma olacak ve en güçlü olan zaferi kazanacak" diyordu Malatesta. Şu sözler, onun basit polemik tarzı bakımından tipiktir: "Ne top ne de ekmek siyasetini benimsemek, bütün devrimcileri halkın düşmanı haline getirmektir. Ekmek istiyorsak, toplarla yüz yüze gelmeliyiz."[14]

İkinci Dünya Savaşı'ndan önce İtalyan anarşist hareketi dönemsel canlanmalarından birini yaşıyordu. Malatesta 1913'te Londra'dan ayrılarak bir kez daha ülkesine dönmeye karar verdi. Gene Ancona limanına çıktı ve derhal mücadeleye atıldı. Malatesta'ya çekingen bir hayranlık duyan bir *carabinieri* yüzbaşısı onu şu sözlerle anlattı:

> Sakin ve asla sertleşmeyen bir dille insanları ikna etmeye çalışan zeki ve mücadeleci bir hatip olarak taşıdığı nitelikler, mevcut Devlet'i alaşağı etmek için uygun fırsatlar oluşana kadar Devlet'in faaliyetlerini engelleyerek, hizmetlerini felce uğratarak ve antimiliter propaganda yaparak partinin güçlerini bir araya getirmek ve Devlet'in temellerini zayıflatma hedefini bir an bile gözden kaçırmayarak partinin yorgun güçlerini canlandırmak, ondan uzaklaşanları ve *sempatizanları* kazanmak için kullanılmaktadır.[15]

Gizli derneklerle büyülenen Bakunin'in aksine Malatesta anarşistlerin olabildiğince çok sayıda insana ulaşmak için eylemlerini azami ölçüde açıktan sürdürmeleri gerektiğini düşünüyordu. Luigi Fabbri ile birlikte çıkardıkları *La Volontà*'yı Ancona'dan yönetti ve İtalya'nın başlıca kentlerinde konuşmalar yaptı. 1914'te silahsız antimilitarist göstericilerin polis tarafından Ancona'da katledilmeleri üzerine hızla yayılan genel greve katıldı: Bunu izleyen "Kızıl hafta" sırasında monarşinin yıkılmak üzere olduğu görüldü. Devrimci Unione Sindacale ileri bir adım attı ve işçiler toplumsal hayatı yeni bir temelde örgütlemeye başladılar. Daha

14 *Compte rendu analytique des séances du Congrès anarchiste tenu à Amsterdam 24-31 août 1907*, Paris, 1908, s. 83.

15 Reclus, *An Anarchist on Anarchy*, 1894, s. 14.

sonra, sendikaların çoğunluğunu denetleyen ılımlı Genel İşçi Konfederasyonu kendi üyelerine işe dönme emri verdi. Grev önce durakladı, sonra çöktü. Malatesta bir kez daha sürgüne gitmek zorunda kaldı.

Malatesta, Birinci Dünya Savaşı bitene kadar Londra'da kaldı. Anarşist hareketi bölebilecek açık bir polemiğe girmekten çekinmesine karşın, Müttefikleri destekleyen Kropotkin'e açıktan saldırdı -eski dostunun "tam bir patolojik vaka" olduğunu düşünüyordu- ve duraksayan anarşist azınlığa antimilitarist ilkeleri hatırlatmaya çalıştı. Barışçı değildi; aslında "bütün insanlar arasında barış ve kardeşliğin zaferi" için savaşmaya hazırdı ve saldırının çoğu kez en iyi savunma aracı olduğunu düşünüyordu. Ancak kurtuluş ve devrim savaşlarının zorunlu olduğuna inanırken, Birinci Dünya Savaşı'nda özgürleştirici tek bir öğe bile göremiyordu.[16] Aralık 1914'te *Freedom*'a yazdığı bir mektupta, Kropotkin'e şunu hatırlattı: "antimilitarizm, askerlik hizmetinin iğrenç ve caniyane bir iş olduğunu ve bir insanın efendilerin komutasıyla silaha sarılmaya asla razı olmaması ve Toplumsal Devrim dışında asla savaşmaması gerektiğini kabul eden bir öğretidir." Savaşta Müttefikleri destekleyen, Kropotkin, Jean Grave, Elisée Reclus ve Charles Malato gibi "hükümet yanlısı" anarşistlere saldıran Malatesta, sadece tek bir çare olduğunu ilan etti:

> Uzlaşmadan her zamankinden çok sakınmalıyız; kapitalistler ile ücretli köleler, yönetenler ile yönetilenler arasındaki çatlağı derinleştirmeliyiz; özel mülkiyetin kamulaştırılmasını ve devletlerin yıkılmasını savunmalıyız. Halkların kardeşliğini, herkes için adalet ve özgürlüğü sağlayacak tek araç budur; bunu gerçekleştirmeye hazır olmalıyız.[17]

1919'da İtalya'ya döndüğü zaman, Milano'da ilk anarşist günlük gazete olan *Umanità Nova*'yı çıkardı. Gazetenin ömrü iki yıl sürdü ve tirajı elli bine ulaştı. Malatesta ülkenin her yerinde düzenlenen mitinglerde konuştu. Bazı işçiler onu "İtalya'nın Lenin'i" olarak selamladılar. Bunu hemen reddetti. İtalyan anarşistlerin çoğu Rus Devrimini coşkuyla karşılamıştı ve Haziran 1919 gibi geç bir tarihte Camillo Berneri, Bolşevik rejimi, "bütünlüklü de-

16 Malatesta, "Anarchists have forgotten their Principles", *Freedom*, Kasım 1914, s. 243.

17 *Freedom*, Nisan 1916, s. 251.

mokraside en pratik deneyim, bugüne kadar [bu yönde] gerçekleştirilen en büyük girişim... merkezi devlet sosyalizminin antitezi" olarak selamladı.[18] Ne var ki Malatesta önemli bir uyarıda bulunuyordu: Rusya'da kurulan hükümet, "Devrim'i engellemek için Devrim'in üzerinde [yer almış] ve Devrim'i belirli bir partinin amaçlarına ... daha doğrusu bir partinin liderlerine tabi kılmış" idi.[19] Lenin'in ölümünden sonra, onun hakkında, "iyi niyetli olsa da, o bir tirandı," diye yazdı; "Rus Devrimi'ni boğdu. Yaşarken ona hayranlık duymayan bizler, ölümüne matem tutamayız. Lenin ölmüştür. Yaşasın özgürlük!"[20]

Anarşist inançlarına sadık kalan Malatesta, her türlü parlamenter eylemi reddetti ve daimi görevlilerin yer aldığı bir merkez komitesi kuran her sendika hareketini derin biçimde eleştirdi. Görüşlerini bir Anarşist Program taslak metninde sentezleştirdi. Bu taslak, *Unione Anarchica Italiana*'nın (İtalyan Anarşist Birliği) 1920'de toplanan Bologna Kongresi'nde kabul edildi. Program'ın maddeleri özel mülkiyetin ve hükümetin kaldırılmasını, toplumsal hayatın özgür üretici ve tüketici birlikleri federasyonları tarafından örgütlenmesini öngörüyordu. Gücü yetmeyen herkese gerekli geçim araçları tedarik edilecekti. Program, aynı zamanda, "yurtseverlik önyargıları"na, "dinlere ve bilim örtüsü altında gizlense de bütün yalanlar"a savaş ilan ediyordu. Aile yeniden yapılandırılacak ve "her türlü yasal bağdan özgürleşmiş aşktan" kaynaklanacaktı.[21]

Araçlara gelince, Malatesta, herkesin eşit özgürlüğünü temel alan anarşist idealin doğruluğuna ve güzelliğine ezilenlerin ikna edilmelerini istedi. İşçilerin koşullarını iyileştirmek için iktisadi mücadelenin önemini kabul ederken, kişinin siyasal mücadeleye, yani hükümete karşı mücadeleye geçmesi gerektiğini ısrarla belirtti. Kısmi özgürlük için verilen bütün mücadeleler desteklenmeye değerdi, ama son çözümlemede mücadele fiziksel gücü içermeliydi, çünkü hükümetin baskısını sınırlayacak yegâne güç halkın ona karşı çıkarken oluşturduğu güçtür. Başarılı bir ayaklanma halkın özgürleşmesinde en güçlü faktördür; bu nedenledir ki, anarşistlerin görevi halkı patronları mülksüzleştirmeye "itmek", bütün malların ortak kullanımını ve insanların

18 Camillo Berneri, *Auto-Democracy* (1 Haziran 1919).
19 Alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 112.
20 *Malatesta, Scritti scelti*, der. C. Zaccaria & G. Berneri, Napoli, 1947, s. 326.
21 *Malatesta, age*, s. 184.

kendi hayatlarını bizzat örgütlemelerini sağlamaktı. Ancak insanın insana hükmetmesi ve sömürmesi tamamen ortadan kaldırıldığı zaman herkesin refahı sağlanmış olacaktı.

Malatesta aynı zamanda Sol'daki bütün liberter güçleri faşizme karşı bir birleşik cephe içinde bir araya getirmeye çalıştı. Ancak bu partilerden birinin iktidarı ele geçirmesi ve hükümet olması halinde, bir düşman olarak görülecek ve ona karşı çıkılacaktı. Malatesta daima esnek ve yeni ittifaklara açık oldu. Ne eski ayaklanma günlerinin özlemini çekti, ne de kendi düşüncelerini bir doğma halinde ifade etmeye çalıştı. "Mutlak doğruya ulaştığımızı söyleyerek böbürlenmeyiz," diye yazdı *Umanità Nova*'da; "tam aksine, toplumsal doğrunun, sabit bir nitelik, bütün zamanların en iyisi, ileride evrensel olarak uygulanabilir ve saptanabilir olmadığına inanıyoruz... Çözümlerimiz daima, farklı ve daha iyi olduğu umulan çözümlere kapıyı açık bırakır."[22] Ayrıca anarşinin mümkün ve görece kısa bir zaman dilimi içinde ulaşılabilir olduğunu göstermek istedi. Bu nedenle anarşist idealleri gerçekleştirebilecek pratik araçlarla ilgilendi.

Anarşistlerin şiddete karşı oldukları, jandarma müdahalesi olmayan bir toplum istedikleri, ancak kişinin kendisini ve başkalarını şiddetten korumak için şiddetin gerekebileceği görüşünü tekrarladı. Şiddet tek başına ele alındığında kötü olsa da, devrimin ister istemez şiddet içermesi gerektiğini, çünkü ayrıcalıklı sınıfların statülerini gönüllü olarak terk etmeye yanaşmayacaklarını savundu. Hükümete karşı da şiddet kullanmaya hazırdı, çünkü hükümet halka zor yoluyla boyun eğdiriyordu. Bu durumda şiddet hoş olmayan bir zorunluluktur. Kurtuluş anı geldiğinde bu zorunluluk ortadan kaldırılmalıdır. Kral Umberto'nun ve Başkan McKinley'in katledilmelerini lanetlemeyi reddetmiş, suikastçıları "aziz" ya da "kahraman" olarak görmenin mümkün olduğunu savunmaktan da geri durmamıştı. Gençliğinde Bakunin'den esinlenerek yaşadığı o ateşli ayaklanma coşkusunun ötesine geçmişti. Hayatının bu döneminde, devrimcilerin "eylem yoluyla propaganda"sı ile Tolstoycu "pasif anarşi" arasında bir orta yol bulmaya yöneldi.[23]

Malatesta, *Umanità Nova*'ya yazdığı makalelerde özgürlük anlayışını da ortaya koydu. Azami özgürlük için mücadele et-

22 *Age*, s. 21.
23 *Age*, s. 66, 60.

mek iyidir, ancak kişinin kendine duyduğu sevgi başkalarına duyduğu sevgiyle dengelenmelidir. "Sınırsız özgürlük özlemi, insanlık sevgisiyle ve herkesin eşit özgürlükten yararlanması arzusuyla dengelenmezse, yeterince güçlü olsalar da kısa süre içinde sömürücü ve tiran haline gelen isyancılar yaratır, ama asla anarşistler yaratmaz." Bu kez, insanların doğuştan uyumlu olmadıklarını ve toplumsal hayat başkalarınınkiyle bağdaşmayan arzuları feda etmeyi gerektirdiği için, mutlak özgürlüğün imkânsız olduğunu öne sürdü. Özgürlüğü kişinin istediğini yapma özgürlüğü olarak savunurken, bunun toplumsal özgürlüğü gerektirdiğine işaret etti. Toplumsal özgürlük, "herkes için eşit özgürlük, kaçınılmaz doğal zorunlulukların ve herkesin eşit özgürlüğünün dayattığı tek bir sınırlama dışında herkesin istediğini yapmasına izin veren bir koşullar eşitliği" anlamına geliyordu.[24] Bu nedenle Malatesta çoğunluğun azınlığa kendi yasalarını dayatma hakkını tanımaz, azınlığın çoğunluğa hâkimiyetine ise daha kesin bir tutumla karşı çıkar. Farklılıklar karşılıklı anlaşma ve uzlaşmayla çözümlenmeliydi. İnsanları özgürlük için "eğitmek" gereksizdir; özgürlük ancak özgürlükle öğrenilir.

Malatesta'nın komünizmin yegâne mümkün sistem olduğu iddiasının temelini, "bütün insanlar arasında bağlantı sağlayan doğal dayanışma" oluşturur. "Herkesin çıkarlarını ancak insanlar arasında kardeşlik bağı kuran gönüllü dayanışma bağdaştırabilir ve herkese mümkün olan en büyük refah ve özgürlük sağlayan bir toplumun temeli olarak hizmet edebilir." Malatesta, insanların acılarını arttıran ve eşit özgürlük hakkını ihlal eden bütün suçların, hükümet ve özel mülkiyet kaldırılır kaldırılmaz kesileceğine inanacak kadar saf değildi, sadece toplumsal nedenleri ortadan kalkınca suçların azalacağını düşünüyordu. Özgür bir toplumda insanlar suçlulara karşı kendilerini doğrudan savunacaklar, onları "yolunu şaşırmış kardeşler, sevgiyle tedavi edilmesi gereken hasta insanlar olarak" göreceklerdir.[25] İnsanların geçici şiddeti bile mahkeme ve polisin yasallaştırılmış Devlet şiddetine her zaman tercih edilebilir.

İtalya'da, 1919-1922 döneminde anarşist hareketle büyük bir canlanma görüldü. Malatesta'nın uzun hayatının en faal ve verimli dönemiydi bu. Üye sayısı 400 000'i bulan devrimci Unione Sindacale yeni bir güç kazandı. Malatesta, anarşistleri kendi kimlikleriyle sendikalarda çalışmaya, işçilerin devrimci bilincini güçlendirmeye yöneltti. Mart 1920'de *Umanità Nova*, işçileri grevle yetinmemeye, fabrikaları işgal etmeye çağırdı. Yaygın ajitasyonların ardından metal işçileri, 1920'de Milano ve Torino'daki işyerlerini işgal ettiler. Kendilerini savunmak için silahlandılar ve üretimi bizzat örgütlemeye başladılar. Öteki işçiler ve köylüler fabrikaları ve toprakları işgal ettiler. Devrimin yakın olduğu görülüyordu. Ancak 1914'te yaşanan "Kızıl Hafta" örüntüsü bir kez daha yaşantı.

Sosyalist Parti ve Confederazione Generale del Lovoro (Genel İşçi Konfederasyonu) devrimci eylemi önlemeye kararlıydı. Sendika İtalya'da hammadde kıtlığı olduğunu öne sürüyordu. İşçi denetimini kırmak için hükümetle sahte bir anlaşma yaptı ve işçiler itaat ederek işbaşı yaptılar. Bu deneyim Malatesta'nın doğal servetin uluslararasılaştırılmasının, Rudolf Rocker'in öne sürdüğü gibi sosyalizmin önkoşulu değil, sonucu olduğu kanaatine varmasına yol açtı; ayaklanmaya yol açmayan bir genel grevin yenilgiye mahkûm olduğu görüşünü de doğruladı.

Malatesta, Armando Borghi (sendikalist birliğin sekreteri) ve seksen anarşist, Ekim ayı içinde tutuklandılar ve bir jüri tarafından serbest bırakıldıkları Temmuz ayına kadar hapiste tutuldular. Daha sonra Malatesta bütün enerjisini liberter güçleri bir "İşçi İttifakı" içinde faşizme karşı birleştirmeye yöneltti.

O sırada işçi sınıfı hareketinin toplumsal dönüşümü sağlayabilecek en büyük kuvvet olduğunu düşünüyordu. Kapitalist toplumdaki kooperatifler ve sendikalar, çeşitli işkolu çıkarlarına hizmet ederek ve bu yönde bir birlik ruhu geliştirerek reformizme eğilim gösterseler de, devrimci bir durumda işe yarayabilirlerdi. Malatesta'ya göre, işçi örgütlerini gelecekteki toplumun yegâne çerçevesi olarak gören sendikalistler yanılıyorlardı. Savundukları genel grev işçinin bilincini yükselten güçlü bir silah olabilirdi, ancak buna fazla bel bağlamak devrimci davaya zarar verebilirdi. Bir devrimde en iyisi, işçi örgütlerinin ortadan kalkması ve yeni popüler gruplaşmalar içinde özümlenmesiydi. Bu yüzden Malatesta anarşistlere sendikalarda kendi kimlikleriyle çalışmalarını; doğrudan eylemi, merkezsizleşmeyi ve bireysel inisiyatifi olabildiğince savunmalarını ve gerçekleştirmelerini tavsiye etti.

Bu yaklaşım, ortak hedefe ulaşmak için işbirliği yapan bi-

24 *Age*, s. 24, 49.
25 *Age*, s. 98, 107.

reylerin tamamen özerk ve bağımsız olmalarına izin veren anarşist örgütlerden vazgeçilmesi anlamına gelmiyordu. Ayrıca kongre kararları bağlayıcı değil, özgür anlaşma temelinde geliştirilen önerilerdi. Kabul edilmiş bir program olsaydı, Malatesta vaatlerin yerine getirilmesini anarşistlerin ahlaki görevi olarak görürdü. Aynı zamanda, liberter bir örgüt, ancak kendi üyeleri arasında "ruhsal sempati"yi koruduğu ve tüzüğünü sürekli değişen koşullarla uyumlu hale getirdiği sürece bir arada tutulabilirdi.[26]

Fabrika işgalleri ve genel grevin kırılmasından sonra durum daha da kötüleşti. 1921'de bazı anarşistler Milano'da çeşitli yerleri bombaladılar. Bu eylemler işçileri davaya yabancılaştırmakla kalmadı, Faşistlerin Sol'a karşı şiddet kullanmalarına bahane oldu. Felce uğrayan Sosyalist Parti iki fraksiyona bölündü. Mussolini'nin 1922'de Roma'ya "yürüyüş"ü, İtalya'daki işçi sınıfı hareketinin yenilgisini haber veriyordu. Gene de Maletesta, sürekli polis tacizine ve hükümet sansürüne rağmen 1924'ten 1926'ya kadar, en derin ve etkileyici makalelerinden bazılarının yer aldığı *Pensiero e Volontà*'yı büyük zorluklarla çıkarmayı başardı.

Hayat boyu süren araştırma ve ajitasyonun ardından Malatesta, anarşizmin herhangi bir felsefi sistemle bağlantılı olmadığı, "toplumsal adaletsizliğe karşı ahlaki bir isyan"dan doğduğu sonucuna vardı. Farklı okullara ayrılan anarşistler arasındaki ortak faktör, "daha güvenli bir özgürlük arayışı"dır. Malatesta'ya göre, özgürce benimsenmiş komünizm bireysel özgürlüğün en iyi garantisidir, çünkü insanlar ancak birlik halinde "Doğanın düşman güçleri"nin üstesinden gelebilirler.

Daha önceleri, Bakunin gibi, topluma olduğu kadar doğaya da hâkim olan doğal bir dayanışma yasası olduğunu savunan Malatesta, bu kez doğada sadece kaba gücün hâkim olduğunu ve bütün insan hayatının "dışsal doğaya karşı bir mücadele"den ibaret olduğunu vurguladı. Buna göre, "ileriye doğru atılan her adım bir uyum sağlama, doğal bir yasanın üstesinden gelinmesidir."[27] Doğal uyumu temel almaktan çok uzak olan anarşi, "gerçek ya da hayali bir doğal zorunluluğu temel almayan, insani iradenin deneyimiyle kazanılabilen insani bir özlem"dir. "Doğaya karşı verdiği mücadelede ve birbirine ters düşen iradeler arasında, bilimin insana sağladığı araçlardan yararlanır."[28] Malatesta

26 *Age*, s. 88.
27 *Age*, s. 19, 31, 35, 47.
28 *Age*, s. 42.

doğal düzenin önceliği nosyonunu reddeden ilk büyük anarşist düşünürdür. Bu nosyon, önceki anarşist felsefenin yatağını oluşturmuş ve geleneksel olarak hükümetin yarattığı yapay düzensizliğin karşısına konulmuştur. Malatesta'nın bu yaklaşımı anarşist düşüncede büyük bir değişikliği belirler ve temel ilkeyi metafizik bir kaos inancına uyarlar.

Malatesta hükümeti yıkan bir ayaklanmayı toplumsal bir devrimin izlemesi gerektiğini her zaman ısrarla savundu. Ancak şiddet içeren devrimin toplumsal sorunu çözebileceğine ve bunun iktisadi ve toplumsal güçlerin kaçınılmaz sonucu değil, iradi bir eylem olduğuna inandı. Malatesta'ya göre devrim sadece toplumsal değişimin hızlandırılması değil, aynı zamanda toplumun geçirdiği temel bir dönüşümdü:

> Devrim, yeni kurumların, yeni grupların, yeni toplumsal ilişkilerin yaratısıdır; ayrıcalıkların ve tekellerin yıkılmasıdır; toplumsal hayatın tamamını yenilemesi gereken, kitleleri doğrudan ve bilinçli eylemle kendi geleceklerini yaratmaya çağırarak onların ahlaki düzeyini ve maddi koşullarını yükselten yeni bir adalet, kardeşlik ve özgürlük ruhudur.[29]

Malatesta, anarşist devrimin bütün kurumları değil, sadece, ordu, polis, adliye ve cezaevi gibi otoriteye dayanan kurumları yıkması gerektiğini de vurguladı. Öteki kurumlar devralınmalı ve halk tarafından kendi sorunlarını çözmek için kullanılmalıdır. Bu nedenle devrimin ertesi günü ilk görev, bütün siyasal iktidarı yıkmak, işçilerin ve köylülerin fabrikalara ve toprağa el koymalarını ve onları ortaklaşa kullanmalarını sağlamaktır. Toprak sahipleri, sanayiciler ve yatırımcılar mülksüzleştirilmeli, bankalar kapatılmalı, tapu senetleri imha edilmeli ve halk silahlandırılmalıdır. Entelektüeller ve burjuvalar, herkesin yararlandığı imkânlardan yararlanmak istiyorlarsa, herkes gibi çalışacaklardır. Kolektiflere katılmak istemeyen işçi ve köylülere kendi geçimlerini sağlayacak araçlar verilecektir. Malatesta, anarşistlerin, başkalarının eşit özgürlüğünü tehdit etmediği sürece her türlü toplumsal anlayışı hoşgörüyle karşılamaları gerektiğini de ekler.

Her zaman gerçekçi olan Malatesta anarşistlerin her devrimde muhtemelen bir azınlık rolü oynayacaklarını kabul eder. Do-

29 *Age*, s. 153.

layısıyla "devrimin uyanık bekçileri" olarak görev yapacaklardır.[30] Herhangi bir grubun Devlet'i yeniden kurmaya çalışması halinde, bu talebe isyan etmeli ve hangi tarz ya da formda olursa olsun bu talebi desteklemeyi reddetmeliydiler. Malatesta, ayaklanmanın ilk dönemi tamamlandıktan sonra, anarşinin tam zaferinin, şiddet içeren bir devrimden çok aşamalı bir evrimle, uzun dönemde gerçekleştirileceğine inanmaktaydı.

1926'da anarşistlerin Mussolini'ye karşı suikast girişimi, sadece liberter basının değil, bağımsız basının da yasaklanmasına yol açtı. Bütün muhalefet susturuldu. Malatesta hayatının geri kalan beş yılını hayat arkadaşı ve kızıyla birlikte ev hapsinde geçirdi. Mussolini'nin polisi gece gündüz kapıda bekliyordu. Ziyarete gelen herkes tutuklanıyor ve sorgulanıyordu.

Bu koşullar Malatesta'nın yazmasını engellemedi. Bilimsel belirlenimcilik teorisinde yanıldığına inandığı "eski dostu" Kropotkin'i ve onun aşırı iyimserliğini eleştiren yazılar yazdı. Kropotkin, insani sorunlarda iradenin önemini azımsayan bir "mekanik kadercilik kurbanı" idi. Komünist anarşizmin bir doğa yasası gibi kaçınılmaz biçimde zafere ulaşacağına inanmış, böylece geleceğin getireceği zorlukları görememişti.

> Kropotkin doğayı, en temelde, insan toplumları dahil her şeyin sayesinde uyum içinde olacağı bir tür İlahi Takdir gibi anladı.
> Ve bu, pek çok anarşistin, mükemmel bir Kropotkinci çeşni taşıyan "*Anarşi Düzendir*" sözünü tekrarlamasına yol açtı.
> Doğa yasasının uyum olduğu doğruysa, Doğanın, insanlığın daima acı çektiği korkunç derecede yıkıcı çatışmalardan bizi kurtarmak için neden anarşistlerin doğmasını beklediğini ve onların zaferini beklemekte olduğunu sormak gerekir.
> Anarşinin, insan toplumu içinde Doğanın uyumsuzluklarına karşı verilen bir mücadele olduğunu söylemek gerçeğe daha yakın olmaz mı?[31]

Hayatının sonunda Malatesta için anarşi bu kez doğal düzenin bir formundan çok bir insan yaratısı haline geldi. Yaşlılık çağında doğal uyum fikrinin insan tembelliğinin bir icadı olduğunu düşündü.

30 *Age*, s. 161.
31 *Age*, s. 267.

Malatesta bunca zaman anarşizmi, bilimsel bir doğru ve doğal bir yasa olduğu için değil, "her şeyin iyiliği için duyduğum arzuya, herkesin özgürlüğünü insanlar arasında işbirliği ve sevgiyle bağdaştıran bir toplum özlemime, bir başka toplumsal hayat tarzından daha" denk düştüğü için benimsemişti. Bu yaklaşımın bilinen herhangi bir doğa yasasına ters düşmemesi Malatesta için yeterliydi. Şöyle diyordu: "Çaresizliğin sona erdiği yerde bilim durur ve özgürlük başlar... Kişi ahlakın kaynaklarını ve davranış kurallarını, irade gücünü kullanma yeteneğinde aramalıdır."[32] Bilim, kaderciliğe, özgür iradenin ve özgürlüğün inkârına, fenomenlerin ahlaki sorumluluğa yer bırakmayan mekanik ve belirlenimci yorumuna (Kropotkin'in yaptığı gibi) yol açar. Öte yanda anarşi, yeni sonuçlar yaratabilen insan iradesinin deneyimi sayesinde kazanılan insani bir özlemdir. Ne var ki Malatesta'nın bilime karşı çıkan aşırı bir iradeci olduğunu öne sürmek yanlış olacaktır. Kendisi "bilimsel bir zihniyet"e sahip olduğu için pohpohlandı ve Kropotkin'i, özellikle "titiz bir gözlemci olamayacak kadar tutkulu" bir "bilim şairi" olarak gördüğü için eleştirdi.[33]

Malatesta'nın bolluk sağlamak için doğaya karşı mücadelenin zorunlu olduğu görüşü, on dokuzuncu yüzyıla hâkim olan iktisadi kıtlık anlayışını yansıtır. Marx'ın, aşırı üretimi kapitalizmin yapısal özelliği olarak gören yaklaşımını reddetti. Tam aksine kapitalizmin yararlı metaların üretilmesine engel olduğunu öne sürer. Varlık nedeni kâr olduğu için kapitalizm yapay mal kıtlığına ihtiyaç duyar. Ancak Malatesta, modern teknolojinin, bolluğu gerçek bir imkân haline getirdiğini düşündü. Herkesin refahını sağlamak için doğaya mücadele vurgusu ne yazık ki çok kabadır. Modern toplumsal ekolojistlerin de belirttiği gibi, gerekli olan, doğa güçlerinin fethi değil, onlarla birleşmektir.

Malatesta anarşizmin belirli bir felsefi sistemle bağlantılı olmadığı görüşünde haklıydı. Bu konuda tutarlı biçimde kuşkucu ve antimetafizik bir tutum aldı, ancak bu tutum onu mekanik bir ateiste dönüştürmedi. Kendi yaratıcı irade gücü doktrinini Kropotkin'in belirlenimci ve mekanik sisteminin karşısına koymakla kalmadı, daha çarpıcı biçimde, insanların *istediklerini yapabileceklerini* de teslim etti. Dine savaş açmasına karşın, ahlaki

32 *Age*, s. 25, 40.
33 *Age*, s. 261.

ve ruhsal değerlerin önemini daima vurguladı: Anarşizmin ahlaki temeli bütün insanlığa duyulan sevgidir. Malatesta kendini içinde bulduğu karanlık hapishanede o parlak özgürlük ve sevgi idealini asla terk etmedi.

Malatesta devrimci şiddetin gerekliliğini duraksayarak kabul etmiş olsa da, amaçların araçları haklı kılmadığını ısrarla belirtti. Aslında, "her amaç kendi araçlarını gerektirir"; ahlakı amaçlarda aramak gerektiğine göre, araçlar belirlenmiştir.[34] Buradan, başkalarının emeğine el koyan kapitalistin bir hırsız olduğu, ancak başkasının mülkünü çalan bir anarşistin hırsız sayılamayacağı sonucu çıkar. Reclus'nün aksine Malatesta *"la reprise individuelle"*i, bireysel "aşırma"yı, mazur göstermeye çalışmaz.

Malatesta devrimin amaca ters düşen araçlarla savunulamayacağını öne sürdü. Devrimci teröre toptan karşı çıktı; "onu [devrimi] kazanmak için meydanlara darağaçları dikmek gerekiyorsa, kaybetmeyi tercih ederim," diye yazdı.[35] Ayaklanma ve devrimin büyük savunucusu, ölümünden bir gün önce ayrımsız şiddetin dehşetine işaret etti. Not defterine şöyle yazdı: "Bomba atarak yoldan geçen birini öldüren kişi, kurbanı olduğu topluma isyan ettiğini ilan eder. Ancak bombanın kurbanı olan zavallı kişi 'Ben toplum muyum?'demez mi?"[36] Malatesta'nın gözünde ancak, kinle güdülenmemiş, herkesin kurtuluşunu hedefleyen şiddet türü haklı görülebilirdi. Anarşiyi, şiddete başvuran muhaliflerine karşı kendi kazanımlarını savunmak için zor yoluyla dayatmak istemedi.

Malatesta anarşist propagandistin görevinin, halkı her türlü özgürlüğü elde etmeye "itmek" ve devrimi de gidebileceği yere kadar "itmek" olduğunu söylerken daha otoriter bir tavır sergiler.[37] Bu "itme"nin, "özgürlük eğitimi"yle ilgili bir sorun olduğunu belirtir. Bu eğitimde insanlar tek başlarına düşünmeye ve eylemeye yöneltilirler. Nihayet Malatesta, 1920 gibi geç bir tarihte, grup ve partilerin yaygın bir halk hareketini kışkırtına ihtimali olan bütün olayları birbirine bildirmelerini sağlayacak hızlı bir iletişim ağı kurmak için "serbestçe anlaşarak ve gizlilik andı içerek birleşmeleri"nin zorunlu olduğunu düşündü. Bakunin'in komplocu yaklaşımlarını hatırlatan bu yeminlerin ve gizliliğin

34 *Age*, s. 68.
35 *Age*, s. 173.
36 Alıntı, Richards, "Introduction", Malatesta, *Anarchy*, s. 8.
37 Malatesta, *age*, s. 178, 170.

bireysel kanaat özgürlüğüne makul olmayan bir kısıtlama getirdiği görülür. Ancak genelde Malatesta, anarşistlerin mümkün olduğu kadar açıktan, "gün ışığında" çalışmaları gerektiğini kararlılıkla savundu.[38] Malatesta'nın açıklığı, içtenliği ve dürüstlüğü, bütün yazılarında ışıldar.

Malatesta 1932'de yetmiş dokuz yaşında öldü. "patronsuz ve *jandarmasız*" bir toplum anlayışına sonuna dek bağlı kaldı.[39] Şöhretini, sıcaklığına, insanlığına ve yorulmaz iyimserliğine borçlu olan yılmaz uluslararası devrimci, sürgüne gitmek zorunda kalan ve ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden bir araya gelen parçalanmış İtalyan anarşist hareketinin sembolü oldu. O sadece büyük anarşist düşünürlerden biri değil, aynı zamanda hareketin, on dokuzuncu yüzyılın sonunu yirminci yüzyılın başıyla birleştiren ana halkası oldu. Teori ve eylemini nadir görülen bir tutarlılıkla birleştiren Malatesta, idealizmi sağduyu ile, felsefi özeni pratik deneyim ile birleştirdi. Peygamber ya da lider rolünü reddederek, anarşist harekette çok sık görülen mütevazı ve bağımsız bireyin çarpıcı örneğini oluşturdu.

38 *Age*, s. 164, 180.
39 *Age*, s. 177.

22

Leo Tolstoy: Barışın Kontu



Tolstoy, halk arasında şiddetle birlikte anıldığı için kendisine anarşist demekten hoşlanmazdı. Bununla birlikte, özgürlüğü etkileyici sözlerle ve makul biçimde savunduğu için en büyük anarşist düşünürlerden biri olarak kabul edilir. Bakunin gibi o da Rus aristokrasisine mensuptu, ancak onun şiddet yoluyla devrim çağrısını kesinlikle reddetti. Tolstoy'un siyasal görüşleri, Hıristiyanlığın Ortodoks olmayan bir versiyonunu temel alan ahlaki görüşleriyle ayrılmaz biçimde bağlıydı. Hükümet sahtekârlığının, yurtsever ahlakdışılığının ve militarizm tehlikesinin en güçlü eleştirmenlerinden biri oldu. Pek başarılı olamadıysa da, kendi ilkelerine göre yaşamaya çalıştı ve benimsediği dinsel anarşizm pek çok Tolstoycu topluluğun kurulmasına yol açtı. Gandhi'nin şiddete başvurmama felsefesinin biçimlenmesinde büyük bir rol oynadı. Tolstoy, günümüzde de pek çok liberter barışçıyı esinlemeye devam etmektedir.

Leo Tolstoy'u en uzlaşmaz anarşistlerden biri olarak görmek ilk bakışta zordur. 1828'de Tula bölgesindeki Yasnaya Polyana'daki aile mülkünde, beş çocuğun üçüncüsü olarak dünyaya geldi. Babası Kont Nikolay, Napolyon'a karşı 1812 seferine katılmıştı. Tolstoy küçük yaşta öksüz kaldı; daha iki yaşına gelmeden annesini, dokuz yaşındayken babasını kaybetti. Yoksulların

ruhsal zenginliğine ilgi duyan dindar ve yaşlı teyzesi tarafından büyütüldü. Bütün bunlar mutlu bir çocukluk geçirmesine engel olmadı. Babası hizmetkârları asla dövmezdi ve küçük Leo'ya onlara kibar davranmayı öğretti.

Evin aydınlanmış atmosferi çocukların ütopyacı düşlerini canlandırdı. Tolstoy'un en sevdiği oyunu ağabeyi Nikolay keşfetti. Nikolay, yakınlardaki ormanda üzerinde gizli bir yazı bulunan yeşil bir dal keşfettiğini söylüyordu. Bu yazı okunduğunda bütün insanlar mutlu olacaklar; bundan böyle ne hastalık, ne yoksulluk ne de öfke olacak ve bütün insanlar birbirini sevecekti. Hep birlikte "karıncaların kardeşliği"ni andıran bir hayat süreceklerdi. Bu benzetmenin, hiyerarşik bir böcekler kolonisine değil, Rusça karıncalar sözcüğüyle ses benzeşimi olan gizli Moravyalılar mezhebine bir gönderme olduğu görülür.[1] Gizli bir doğrunun varlığı düşüncesi Tolstoy'un daha sonraki ruhsal yolculuklarını sık sık etkiledi.

Tolstoy evde öğrenim gördü. Evde yaşayan öğretmenlerin sayısı bir ara on bire çıktı. 1844'te Doğu dillerini öğrenmek için Kazan Üniversitesi'ne gitti, ancak ilgisini kaybetti ve mezun olmadı. Üniversitedeyken hayatı boyunca sürdüreceği bir alışkanlık olarak günlük tutmaya, düşüncelerini ve planlarını düzenli biçimde yazmaya başladı. Bir "hayat kuralları" kitabı yazmaya çalıştıysa da sürdüremedi: Güçlü ahlaki vicdanı ile güçlü tensel arzuları arasındaki sürekli mücadele başlamıştı. Daha sonra ilk gençlik ve gençlik dönemini, "hırs, kibir ve en önemlisi şehvet dolu kaba bir sefahat" olarak betimledi. Ancak bu bakımdan döneminin öteki genç Rus aristokratlarından pek farklı değildi.[2] Sonraki anarşist ahlakı, güçlü ve zapt edilmez tensel arzularının serbest kalmasına değil, bastırılmasına yol açtı.

Bu dönemde Tolstoy kendisini yetiştirme çabalarını sürdürmek istediyse de, bir süre için kendi mülkünde çiftçi gibi yaşamayı tercih etti. Daha sonra birkaç yıl Moskova'nın tadını çıkardı. Ancak 1851'de kibar ve havai sosyeteye yüz çevirerek, o sırada Kuzey Kafkasya'da bulunan ağabeyi Nikolay'ın yanına gitti. Burada bir topçu alayına katıldı. Bir Kazak köyünde kalıyor ve dağlarda yaşayan kabileleri sindirmek için keşif gezilerine çıkıyordu. Az kalsın bir el bombasıyla öldürülüyordu. Bir keresinde de esir düşmekten son anda kurtuldu. Kumardan ve kadınlardan kendini alamıyor, çevredeki vahşi doğaya büyük bir hayranlık duyuyordu.

1 Bkz. Henry Troyat, *Tolstoy*, çev. Nancy Amphoux, W. H. Allen, 1969, s. 16.

2 Alıntı, Ernest J. Simmons, *Tolstoy*, Routledge & Kegan Paul, 1973, s. 24.

Kendi işlerini, âdetlere göre ve gönüllü anlaşmayla düzenleyen köylü topluluklarından da derin biçimde etkilendi. Daha sonra, toprakta özel mülkiyetin bilinmediği Kazak komünlerinde, "toprak mülkiyetinin örgütlü hükümet şiddetiyle savunulduğu bir toplumda var olmayan bir refah ve düzen"e tanık olduğunu yazdı.[3] Ancak henüz anarşist sonuçlara varmış değildi. Platon ve Rousseau'yu okuduktan sonra, 3 Ağustos 1852'de günlüğüne şunları yazdı: "Hayatımın bundan sonraki bölümünü, seçim temelinde monarşik bir yönetimi olan, aristokratik ve seçici bir birliğin planlanmasına adayacağım. Artık erdemli bir hayat süreceğim. Sana şükrediyorum, Tanrım. Bana güç ver."

Tolstoy edebi kariyerine Kafkasya'da başladı. Çeşitli otobiyografik öyküler ve *Çocukluk* isimli ilk romanını yazdı. Daha sonra şöyle diyecekti: "Orduda general olamadım ama edebiyatta oldum."

1854'te Kırım Savaşı'nın patlak vermesi üzerine Tolstoy'a Sivastopol savunmasında batarya komutanlığı görevi verildi. Savaş onda travmatik bir etki yarattı. Savaşın dehşetini, *Ordu Hayatından Öyküler* ve *Sivastopol Manzaraları*'nda (1856) anlattı. Tolstoy 1856'da ordudan ayrıldı. Orduda hükümet şiddetinin en kötü ifadelerini görmüştü. Daha sonra gençleri askere gitmemeye teşvik edecekti. Kırım'da bulunduğu sırada Tolstoy, askeri topluluğun ayartısıyla uzun süredir unutmuş olduğu hayatının ilk hedefini yeniden keşfetti: Erdem ideali. Artık yirmi yedi yaşındaydı ve hayatının amacı insanlığın gelişimine denk düşen yeni bir din kurmaktı. Bu din, "İsa'nın dini, ancak inanç ve mistisizmden arınmış, gelecekte değil yeryüzünde mutluluk vaat eden pratik bir din" olacaktı.[4]

Tolstoy başkente döndükten sonra yozlaşmış St. Petersburg edebiyat çevrelerinde dolaştı. 1857'de Batı Avrupa'ya giderek, Fransa, İsviçre ve Almanya'da altı ay geçirdi. Paris'te bir katilin halkın gözü önünde giyotinle idamına tanık oldu. Bu, hayatının önemli olaylarından biri ve anarşizmi benimseme sürecinin başlangıcıydı. Devlet'in "adaleti ve Tanrının yasasını gerçekleştir-

3 Tolstoy, "The Slavery of our Times", *Social Evils and Their Remedy*, der. Helen Chrouschoff Matheson, Methuen, 1915, s. 102.

4 *Tolstoy's Diary*, 4 Mart 1855, der. E. F. Christian, Athlone Press, 1985, s. 101.

mek için gösterdiği küstah ve kibirli arzu" karşısında dehşete kapılmıştı. Bir arkadaşına yazdığı mektupta, insanın uydurduğu abuk sabuk yasalar hakkında şunları yazdı:

> Devletin kendi yurttaşlarını sadece sömürmek için değil, daha önemlisi yozlaştırmak için tasarlanmış bir fesat olduğu doğrudur... Bağlayıcı olmayan, ancak insanları uyumlu bir geleceğe yönelten ve vaatte bulunan ahlaki yasaları, ahlak ve din yasalarını anlıyorum ve daima mutluluk yaratan sanat yasalarını anlamlı buluyorum; fakat siyasetin yasaları bana öylesine dehşet verici geliyor ki, onlarda iyi ya da kötü hiçbir şey göremiyorum ... bugünden itibaren bir daha asla böyle şeyleri seyretmeye gitmeyeceğim ve asla herhangi bir yerde *herhangi bir* hükümete hizmet etmeyeceğim.[5]

Daha sonra, *Bir İtiraf*'ta (1882) yazdığı gibi, idam görüntüsü ilerlemenin kaçınılmaz olduğu inancını sarsmıştı.[6]

Tolstoy sosyalizmin mevcut Devletleri dönüştürebileceğine hâlâ inanmıyordu, ama artık onların ortadan kaldırılmasını düşünmeye hazırdı. Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?*'de (1844) ifade ettiği düşüncelerden derin biçimde etkilendi: İnsanın insanı yönetmesi zulümdür ve bir düzen ve anarşi birliği toplumun en yüksek formudur. Defterinde, Proudhon'un tek yanlı maddeci felsefesini eleştirdi, ancak şunu da ekledi: "Bu tek yanı, eski düşünürlerde ve emekçilerde, özellikle birbirini tamamladıkları zaman görmek daha iyi. Bütün görüşleri tek bir görüşte birleştiren sevgi bundan kaynaklanır ve bu insanlığın basit ama değişmez yasasıdır."[7]

Tolstoy el yordamıyla olgun evrensel sevgi anlayışına doğru ilerlemekle kalmadı. Defterleri geleceğe ilişkin pek çok düşünceyle boğuştuğunu da ortaya koyar. "Ulusallığın özgürlüğün önündeki yegâne engel" olduğunu düşündü. "Yasaların yokluğunun mümkün" olduğunu kabul etmeye hazırdı, "ancak şiddete karşı güvenlik olmalıdır" diyordu.[8] *Şiddeti yakından tanımıştı.* Kırım Savaşı sırasında büyük ölçekli şiddete bizzat tanık olmuş

5 Tolstoy'dan V. P. Botkin'e, 24-5 Mart/5-6 Nisan 1857, *Tolstoy's Letters*, der. R. F. Christian, Anthlone Press, 1978, I, 95-6.

6 A. Confession, *The Gospel in Brief, and What I Believe*, çev. Aylmer Maude, Oxford University Press, 1974, s. 12.

7 Notebooks, 25 Mayıs 1857, alıntı, Simmons, *Tolstoy*, s. 54.

8 *Age*, 13 Nisan 1957.

ve bu deneyim onu devrimci sosyalizm davasını desteklemekten alıkoymuştu. Ne kadar yararlı olursa olsun herhangi bir siyasal kazanım uğruna kan dökmekte hiçbir haklılık görmüyordu. Ancak Proudhon'un şu önerisini kabul etmeye de istekliydi (ve hayatı boyunca da öyle kaldı): "Bütün hükümetler eşit derecede iyi ve kötüdür. En iyi ideal anarşidir."[9]

Yurtdışına yaptığı seyahatlerden sonra Tolstoy, Yasnaya Polyana'ya yerleşti, mülkünün ve serflerinin koşullarını iyileştirmeye çalıştı. 1859'da köylü çocukları için bir okul açtı. Bu iş onu üç dört yıl meşgul etti. Onlara ne öğreteceğini tam olarak bilemiyordu. Ahlaki ve dinsel görüşleri henüz olgunlaşmamıştı. Çocukları dilediklerini öğrenmeleri için serbest bıraktı. Kendi kendine şöyle diyordu: "İlerleme bazen yanlış yönde gelişiyor. İlkel köylü çocuklarıyla ilgilenirken, tam bir özgürlük ruhuyla davranmak ve onların hangi yönde gelişeceklerini serbestçe seçmelerine izin vermek gerekir."[10] Bireysel özgürlüğü yöntem olarak benimsedi ve eğitimde okulların değil hayatın belirleyici olduğu sonucuna vardı.

Tolstoy bir serbest öğrenme yöntemi geliştirdi. Bütün zorlayıcı yöntemleri kaldırmak istedi ve öğrencilerin kendi yöntemlerini geliştirmelerine izin verdi. Okula kaydolmak ve okulu terk etmek tamamen serbest olmalıydı. Okulda çocuklara müdahale edilmemeli, neyi öğrenmek istiyorlarsa onu öğrenmelerine izin verilmeliydi. "Kendi içlerinden geldiği gibi, sadece doğal yasalara tâbi oldukları zaman kendilerini baskı altında hissetmezler ve söylenmezler, ancak önceden belirlenmiş bir müdahaleye maruz kaldıklarında, zillerinizin, programlarınızın ve yönetmeliklerinizin meşruluğuna inanmazlar."[11]

Tolstoy bu deneyim sayesinde biraz karışıklığın yararlı olduğunu öğrendi. Bu durumda düzen ihtiyacı bizzat öğrencilerden gelmeliydi. Öğretmen ile öğrenciler arasındaki doğal ilişkilerin ancak baskı ve zorlamanın yokluğunda sağlanabileceğini düşündü. Ona göre zor daima acelecilikten ve insan doğasına yeterince saygı duyulmamasından kaynaklanıyordu. Öğrenciler kendi aralarında çıkan sorunları olabildiğince kendi başlarına çözmeliydiler. Sınavlar, belirli bir ödüllendirme ve cezalandırma

9 *Age*, 24 Mayıs 1857.

10 *A Confession, The Gospel in Brief, and What I Believe*, s. 13.

11 "The School at Yäasnaya Polyàna", *Patterns of Anarchy*, s. 476.

sistemi yoktu. Eğitimin başlıca görevi, çocuklara "olabildiğince az" şey öğretmek ve onların "bütün insanların kardeş ve eşit" olduğunu fark etmelerini sağlamaktı.[12]

Tolstoy kültür ile eğitim arasında kesin bir ayrım yaptı. Kültür özgürdür, ancak eğitim "kişiye kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa başkalarına da öyle davranma eğilimi" kazandırır. Bu durumda eğitim "kısıtlanmış kültür" idi.[13] Tolstoy, bu gerekçelerle, gençleri kendi ihtiyaçlarına göre biçimlendirme eğilimi gösteren Devlet eğitimine karşı çıktı: "Hükümetin gücü halkın cehaletine dayanır; hükümet bunu bilir ve bu yüzden daima eğitime karşı savaşacaktır."[14] Tolstoy için en önemli görev öğrencilerin ahlaki duyarlılığını ve kendi başlarına düşünme yeteneğini geliştirmekti.

Tolstoy, görüşlerini yaymak için Ocak 1862'de *Yasnaya Polyana* adında aylık bir dergi çıkardı. Dergi on iki sayı çıkabildi. İlk sayıda Tolstoy şu ilkeyi cesaretle ortaya koydu: "Öğrenim gören kişi, neyin iyi olup neyin olmadığını bizzat belirlemesi için, kendi hoşnutsuzluğunu ifade edecek, en azından kendisini tatmin etmeyen derslerden kaçınacak kadar güçlü kılınmalıdır. Öğretimde tek bir ölçüt olduğunu kabul edelim: özgürlük!"[15]

Tolstoy okulun öğrencilerin özel ihtiyaçlarına uyarlanması ilkesine uygun olarak, kendi okulunun başkaları için belki de en kötü örnek olabileceğini kabul etmeye hazırdı. Çağdaş pedagogların büyük kısmı onu "pedagojik nihilist" olmakla suçladılar, ancak Tolstoy'un çocukların ihtiyaçlarını temel alan liberter yaklaşımı, sadece Godwin'in içgörülerini geliştirmekle kalmadı, yirminci yüzyılda "özgür okullar"ın gelişimini de büyük ölçüde etkiledi.

Eğitim teorisine duyduğu ilgi 1860'ta Tolstoy'u bir kez daha Batı Avrupa seyahatine yöneltti. İngiltere'de Dickens'ın eğitim konulu bir konferansına katıldı ve o sırada *The Pole Star*'ı çıkarmakta olan Rus mülteci Alexander Herzen ile çeşitli görüşmeler yaptı. Brüksel'de uluslararası silahlı çatışmalar üzerine yazdığı eseri -*Savaş ve Barış*- henüz tamamlamış olan Proudhon ile tanıştı. Tolstoy "kanaatlerinde cesur" olan anarşist düşünürden etkilendi. Proudhon da genç Rus'u "yüksek düzeyde eğitimli bir adam" olarak gördü ve serflerin 1861'de özgürleştirilmesi konusunda anlattıkları karşısında heyecanlandı.[16]

Yasnaya Polyana'ya dönen Tolstoy, özgürleşmiş serfler ile eski efendileri arasındaki anlaşmazlıkları çözmek üzere Barış Hakemliği'ne atandı. Bu deneyim resmi davalardan nefret etmesine yol açtı ve daha sonra insanlara hiçbir şekilde mahkemeye şikâyette bulunmamalarını tavsiye etti. Devrimcileri barındırdığı ve yıkıcı yayın bulundurduğu gerekçesiyle okuluna yapılan bir polis baskını hükümetten iyice soğumasına yol açtı. II. Alexander'a öfkeli bir mektup yazarak bir fesatçı olmadığını belirtti ve kendisini gururla "halk için okullar kuran" biri olarak tanıttı.[17]

Tolstoy zaman zaman fahişelerle ilişki kurdu ve mülkünde çalışan evli bir serften bir erkek çocuğu oldu. Kendi sınıfından kadınlarla da ilişkisi oldu. 1862'de kısa bir flört döneminin ardından Sophie Andreyevna Behrs ile evlendi. On üç çocuğu oldu. Çocukların dördü öldü. Sophie Andreyevna kocasının çalışkan ve titiz sekreteri olmasına rağmen, onun kadınlara ilişkin görüşlerini (ne yazık ki Proudhon'un da paylaştığı) doğruladı. Tolstoy kadınların hayattaki başlıca rollerinin annelik olduğunu düşünüyordu. "Her kadın," diyordu, "ne giyerse giysin, kendine ne derse desin, ne kadar incelikli olursa olsun, cinsel ilişkiden kaçınmaksızın çocuk doğurmaktan kaçınıyorsa eğer, bir orospudur. Ve bir kadın ne kadar düşmüş olursa olsun, bilinçli olarak kendisini çocuk bakımına adıyorsa, hayatta en iyi ve en yüksek hizmeti vermiş, Tanrının emrini yerine getirmiş olur ve onun üzerinde yer alacak kimse yoktur."[18] Daha sonra kadınları, erkekleri imandan çıkaran tehlikeli ayartıcılar olarak gördü.

Güçlü cinsel itilimlerine rağmen, belki de bu nedenle Tolstoy sonunda tek başına yaşamanın en iyisi olduğuna karar verdi. *Krotzer Sonatı* (1890) adlı öyküsünde, arzuları yüzünden evlenmesi halinde kişinin olabildiğince iffetli kalması gerektiğini öne sürdü. Hiç kuşkusuz evlilikle ilgili zorluklarını ortaya koyarak şöyle dediği öne sürülür: "Erkek depremler, salgınlar, korkunç hastalıklar ve her türlü fiziksel acıyı yaşar, ancak en acı trajedi

12 Tolstoy'dan S. N. Tolstaya'ya, 15 Mayıs 1902, *Letters*, II, 618-19.

13 "Education and Culture", *Tolstoy on Education* içinde, çev. Leo Wiener, University of Chicago Press, Chicago, 1967. Ayrıca Bkz. Joel Spring, *A Primer of Libertarian Education*, Free Life Editions, New York, 1977, s. 47-8.

14 Tolstoy'dan A. M. Kalmykova'ya, 31 Ağustos 1896, *Letters*, II, 539.

15 Alıntı, Troyat, *Tolstoy*, s. 220.

16 *Age*, s. 205.

17 Tolstoy'dan İmparator II. Alexander'a, 22 Ağustos 1862, *Letters*, I, 164.

18 "What then Must We Do?" (1886), *The Works of Leo Tolstoy*, çev., Louise & Aylmer Maude (1929-1937), XIV, 384.

yatak odasındaki trajedidir ve her zaman da öyle olacaktır."[19] Sonunda cinsel ilişkinin en büyük kötülük olduğu sonucuna vardı ve tam bir iffeti tavsiye etti. Ne var ki bu tavsiye, gösterdiği üstün çabalara rağmen yaşlılığında bile gerçekleştiremediği bir ideal oldu.

Bununla birlikte, kadınların doğasının en çok anneliğe uygun olduğu ve üreme amacı olmayan cinselliğin uygun olmadığı düşüncesine rağmen, Proudhon gibi, kadınları erkeklerden aşağı görmedi. Erkeklerin ve kadınların aynı eğitimi görmelerini savundu. Kızlarını oğullarıyla aynı tarzda yetiştirdi ve kızları onun en coşkulu destekçileri oldu. Serbest aşkı reddediyor, monogaminin insanlığın doğal yasası olduğunu düşünüyor ve evliliği cinselliğin yegâne ahlaki çıkış yolu olarak görüyor, ancak günlüğüne şunları yazıyordu: "Elbette her türlü yasal kısıtlamaya karşıyım ve tam özgürlükten yanayım: tek ideal, haz değil iffettir."[20] Bu konuda Tolstoy, evlenmenin yakılmaktan daha iyi olduğunu, ama en iyisinin cinsel tutkudan tamamen uzak durmak olduğunu söyleyen St. Paul'ün öğretisini izlemekteydi. Tolstoy için ruhsal hayat kişinin kendisini tensel arzulardan kurtarmak için durmaksızın çaba göstermesini gerektirir. Gene de bu, Tolstoy'un, sonunda merdümgirizliğe varan aşırı kadın düşmanlığını mazur göstermez.

Tolstoy evlendikten sonra Volga malikânesine yerleşti ve bir yandan ilerici yönetim yöntemleri uygularken bir yandan da dünyanın en büyük romanı olduğu öne sürülen *Savaş ve Barış*'ı (1863-1869) yazmaya başladı. Önceleri romanın baş kahramanı Dekambrist ayaklanmasına katılan ve 1825'te Sibirya'ya sürülen bir kişiydi. Daha sonra Napolyon'un 1812 işgalinden hemen önceki dönemi ele almaya karar verdi. Karakterler yavaş yavaş siyasal kaygıların önüne geçti. Romanın giriş taslağında şöyle yazdı: "Devlet adamlarından daha özgür biçimde halkın tarihini yazacağım." Kitapta iki ailenin, Rostovlar ve Bolkonskilerin öyküsünü anlatır. Geriplanda Rusya'nın Napolyon'a karşı verdiği mücadele yer almaktadır. Gururlu Prens Andrew ve hedonist ancak araştırmacı Pierre, Tolstoy'un kendi kişiliğinin iki ayrı yönünü yansıtır.

Ancak eser psikolojik çözümlemenin ötesine geçer. Başlık Proudhon'un *Savaş ve Barış*'ından alınmıştı. Tolstoy, tarihin olağanüstü kişiler tarafından yapılmadığını, pek çok koşulun bir araya gelmesiyle gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışır. Örneğin askeri zaferler bir satranç oyunundaki gibi kazanılmaz, savaşın gidişatını tayin eden beklenmedik ve rastlantısal olayların sonucu olarak gerçekleşir. Tutumu Marx'ınkine yakındır, ancak onun kaçınılmazlığa olan güvenini paylaşmaz.

"*Savaş ve Barış* Üzerine Birkaç Söz" (1868) başlıklı bir makalede Tolstoy kendi tarih felsefesini anlatır. Psikolojik olarak insan kendi özgür iradesine göre eylemek istemesine ve bazı eylemleri gerçekten de iradi olmasına rağmen, başkalarının eylemleriyle karşılaştıkça, özgürlüğü kısıtlanır. Bu nedenle, insanların önceden kestirebilmeleri ya da denetlemeleri zor olsa da, tarihe yol gösteren bir önbelirlenim yasası vardır. Bu yaklaşım Isaiah Berlin'i Tolstoy'u pek çok şey bilen bir tilki olarak betimlemeye yöneltti. Berlin'e göre Tolstoy, gerçekte bir tilki olmasına rağmen, kendisinin tek bir büyük şey bilen bir kirpi olduğuna inanıyordu: "Tolstoy gerçekliği kendi çeşitliliği içinde, ayrı varlıkların bir toplamı olarak algıladı ve bu varlıkların eşitsizliğini tam bir açıklık ve vukufla gördü, ancak sadece tek bir büyük ve üniter bütün olduğuna inandı."[21]

Bu dönemde esas olarak edebiyatla uğraşan Tolstoy, bir subayı vurmakla suçlanan bir eri askeri mahkeme önünde savundu. Ancak asker suçlu bulundu ve idam edildi. Bu olay hiç kuşkusuz Tolstoy'un Devlet'in adli ve askeri kurumlarına olan muhalefetini artırdı. Daha sonra, *Sessiz Kalamam* (1908) başlıklı bir broşürde, idam cezasına karşı dokunaklı bir suçlama yazdı.

Eğitime olan ilgisini sürdürdü, öyküler ve köylü çocukları için bir *Okuma Kitabı* yazdı. Sonraki büyük eseri *Anna Karenina*'da (1874-82) bizzat yaşadığı, yaratıcı sanatçı ile ahlakçı ikilemini betimledi. Aslında Tolstoy kendisini anlatıyordu. Anna Karenina gibi o da iki çelişkin güç arasında acı çekiyordu: hayatı kucaklayan bir yaşama gücü (Anna "hayata karşı çok sabırsız" idi) ve hayatın saçma bir trajedi olduğu duygusu. Tolstoy bu dönemde, mülkündeki çamurlu çiftliklerde dolaşırken kendi kendisine söylendiğini kaydeder: "Gogol'den ya da Puşkin'den ya da Shakespeare'den ya da Molière'den daha meşhur olacaksın da ne olacak?"[22]

19 Alıntı, Simmons, *Tolstoy*, s. 154.
20 *Social Evils*, s. 235-6.
21 Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox: an essay on Tolstoy's view of history*, New York, 1953, s. 39.
22 *A Confession, The Gospel in Brief and What I Believe*, s. 17.

Tolstoy kısa süre içinde kendisini intiharın eşiğine getiren derin bir ruhsal krize girdi. Ancak insan hayatının hiçliğe doğru akıp giden acımasız bir ırmak olduğunu hissederken, Tanrının bu akışa bir set çektiğini düşünmeye başladı. Dinle gittikçe daha fazla ilgilenmeye başladı ve çeşitli manastırları ziyaret etti. *Bir İtiraf*'ta (1882) dokunaklı biçimde betimlediği gibi, kendi geçmişini düşündükçe dehşete kapılıyordu: "Yalancılık, hırsızlık, zinanın her türlüsü, sarhoşluk, şiddet, cinayet; işlemediğim tek bir suç bile yok..."[23]

Tolstoy, felsefede, dinde ve insanların arasında kendi hayatına umutsuzca bir anlam bulmaya çalıştıktan sonra, İncil'in, özellikle Dağda Vaaz'ın kitabi yorumunu temel alan bir sevgi dinini benimsedi. Bu yeni Hıristiyanlık, gençliğinin liberter öğretilerini doğruladı ve yeni bir barışçı anarşizm felsefesi geliştirmesine yardımcı oldu. Ne var ki bu yaklaşım asla tam bir tutarlılığa ulaşmadı ve felsefesini hayata geçirmek için yaptığı gelişigüzel girişimler, ciddi ve içten olsa da, onu ikiyüzlülük suçlamaları karşısında savunmasız bıraktı.

Felsefe

Tolstoy, 1880'lerde ve 1890'larda çıkardığı bir dizi kitap, broşür ve yorumda, Ortodoks olmayan bir Hıristiyanlık anlayışı geliştirdi. İsa'nın, Tanrının kutsal oğlu değil, büyük bir ahlak öğretmeni olduğuna inanmaya başladı. Sonsuzluğun parçaları olsak da, ölümden sonra hayat yoktur. İnsan aklında, dışımızdaki bir kaynaktan gelen ve ölümümüzden sonra da devam edecek olan içsel bir ışık vardır. Bu ışık, filozofların çözümsel mantığının aksine, bizi Tanrıdan uzaklaştırmaz, tam aksine ona yaklaştırır, çünkü aklın faaliyeti gerçektir ve Tanrı ilahi gerçektir. Tanrı, bizi yargılayan kişisel bir varlık olmaktan uzaktır; "Tanrı kendimizi bir parçası olarak gördüğümüz bir bütündür: Bir maddeci için, madde; bir bireyci için, abartılmış, doğal olmayan bir insan; bir idealist için, kendi ideali, Aşkı." Sevgi ile akıl arasında hiçbir Romantik ayrım ya da çelişki yoktur, çünkü "akıl sevecen olmalıdır" ve "sevgi akla uygun olmalıdır."[24] Tolstoy'un felsefesinin merkezi budur.

23 *Age*, s. 8.

24 *Social Evils*, s. 206; "Introduction", *A Confession, The Gospel in Brief and What I Believe*, s. xv.

Tolstoy, İncil'deki İsa öğretisinin yeryüzünde iyi bir hayat sürmenin anahtarını sağladığına ikna oldu. İncil'i dikkatle okudu ve şu beş emri çıkardı:

> (1) Öfkelenme, bütün insanlarla barış içinde yaşa. (2) Kendini cinsel hazlara kapıp koyuverme. (3) Kimseye yemin ederek vaatte bulunma. (4) Kötülüğe direnme, yargılama ve mahkemeye başvurma. (5) Ulus ayrımı yapma, yabancıları kendi halkın kadar sev.
> Bu emirler tek bir emirde toplanır: İnsanların sana nasıl davranmalarını istiyorsan, sen de onlara öyle davran.[25]

Tolstoy bu ilkelerin Hıristiyanlığın esas mesajını ve kendi ahlaki öğretisinin temelini oluşturduğunu düşündü. Birinci emir Tolstoy'un anarşizmini doğruladı, çünkü bütün hükümetler örgütlü şiddeti temel alırlar. Dördüncü emir -"Kötülüğe direnme"- onu kendi direnme öğretisini, yani kötülüğe şiddet kullanarak direnmeyi reddetme doktrinini geliştirmeye yöneltti. Bu, kişinin kötülüğe hiçbir şekilde direnmeyeceği anlamına gelmez; tam aksine, kötülüğe ikna yoluyla direnmek ve kötülük saçan kurumların dayandığı kamuoyunu etkilemek doğrudur. Beşinci emir, Tolstoy'un "düşmanını seveceksin" düsturuna ilişkin yorumunu temel aldı. Buradaki "düşman"ı kişinin ulusal düşmanı olarak anladı; yurtseverliğin her türlüsünü, ezilenlerin yurtseverliğini bile reddetmek gerekiyordu.

Bu inançlarla Tolstoy'un, bütün hükümetlerin, yasaların, polis güçlerinin, orduların, hayatı ve mülkiyeti korumak için geliştirilen bütün önlemlerin ahlakdışı olduğunu öne sürmesi için basit bir mantıksal adım atması yeterliydi. Tanrının yasası insanın yasasından her zaman üstündü. Şu sonuca vardı: "İnsanları ve onların mülklerini şiddet yoluyla savunmayı amaçlayan hiçbir hükümet etkinliğine katılamam; mahkemelere katılamam ve yargıç olamam; ne de insanlara mahkemeye ya da Hükümet'e başvurmaları için yardımcı olabilirim."[26] Bu görüşlerden, hiç kimsenin bir başkasının almak istediği herhangi bir şeyi elde tutma hakkı olmadığı sonucu da çıkar.

Tolstoy, hırs, öfke ve şehvet tutkularını katı bir Püriten gibi mahkûm etmekle birlikte, yeni bir dünyevi ahlakçı değildi. Mut-

25 *Age*, s. 167.

26 *Age*, s. 531-2.

luluğun doğa, gönüllü çalışma, aile, dostluk ve acısız bir ölümde aranmasını tavsiye etti. Ayrıca hayatın, İsa'yla özdeşlenen ve Tanrının Krallığı'nı yeryüzünde gerçekleştirmeye çalışan birey için bir nimet olduğunu düşündü. Tolstoy'a göre İsa, başkalarına şiddet yoluyla direnmemeleri ve mülk sahibi olmadan yaşamaları halinde insanların iç huzuruna ulaşacaklarını kendi hayatıyla kanıtlamıştı.

Tolstoy'un yeni ahlaki ve dinsel inançları onu adaletsizliğe karşı daha etkin mücadeleye yöneltti. 1881'de Çar'a bir mektup yazarak II. Alexander'ın katillerini bağışlamasını istedi: "Kötülüğe kötülükle değil, iyilikle karşılık veriniz, herkesi bağışlayınız."[27] Çar'ın Tanrının yasalarının bütün diğer yasalardan üstünlüğünün kendisine hatırlatılmasından hoşlanmaması sürpriz sayılmaz. Bağışlama çağrısı sağır kulaklara çarptı. III. Alexander dik başlı Kont'u hapse atamazdı. En iyisi onun eserlerini yasaklamaktı. "Bu alçak L. Tolstoy," diye yazdı daha sonra, "durdurulmalıdır. Kendisi bir nihilist ve imansızdan başka bir şey değildir."

1882'de Tolstoy, Moskova'da yapılan nüfus sayımına katıldı ve ilk kez halkın yaşadığı kulübeleri ziyaret etti. Bu dehşet verici deneyim yoksullarla ilgili kaygılarını daha da güçlendirdi. İnançlarına ters düştüğü için jüri üyesi olarak hizmet etmeyi reddetti. Kanlı sporlara karşı çıktı ve vejetaryenliği benimsedi. Et yemeden de sağlıklı yaşamak mümkün olduğuna göre, eğlence ya da iştah için hayvanların canına kastetmek ahlakdışıydı. 1886'da Yasnaya Polyana'dan Moskova'ya kadar 130 mil yürüyerek Rus halkıyla yeni bir ilişki kurdu. 1891-1892'de Avrupa Rusyasının büyük bölümünü etkileyen büyük kıtlık sırasında, ailesinin yardımıyla kıtlık kurbanlarının acılarını azaltmaya çalıştı.

Tanrı'nın İçinizdeki Krallığı'nda (1894) okumak ve düşünmekle geçen yıllarını özetledi. Hıristiyanlıkla bağdaşmayan, ama çoğu kez onun adına gerçekleştirilen sömürü ve baskıyı anlattı. Kendisi de dahil olmak üzere zengin ve saygın kişilerin ikiyüzlülüğünü büyük bir enerjiyle sergiledi:

> Hepimiz kardeşiz, ama her sabah bir erkek ya da kız kardeşim banyo küvetimi hazırlıyor. Hepimiz kardeşiz, ama her sabah, eşitlerim, benim erkek ve kız kardeşlerim tarafından kendi sağlıkları pahasına üretilen bir sigaraya, biraz şekere, bir aynaya ve başka nesnelere ihtiyaç duyuyorum; bu nesneleri kullanıyor, hatta talep ediyorum ... Hepimiz kardeşiz, ancak eğitim, tıp ve edebi eserlerimi yoksullara ancak para karşılığında veriyorum.[28]

27 Tolstoy'dan III. Alexander'a, 8-15 Mart 1881, *Letters*, II, 343.

Tolstoy genç bir soylunun ahlaki yenilenişini anlattığı son romanı *Diriliş*'ten (1899) kazandığı parayı, zulüm gören Dukhobor mezhebinin Kanada'ya göç etmesi için kullandı. Roman, onun *Sanat Nedir?*'de (1897-1898) ifade etmiş olduğu yeni estetik anlayışı yansıtıyordu. Buna göre sanat ahlakın bir uzantısıdır; Hıristiyanlık çağında, insanın yeryüzündeki yerine ait dinsel bir anlayışı yansıtmalıdır. Aynı zamanda herkesin anlayabileceği kadar sade olmalıdır.

Pek çok edebiyat tarihçisi ve biyografi yazarı, Tolstoy'un hayatının daha sonraki dönemlerinde ahlakçının sanatçıya ağır bastığını öne sürmüştür. Örneğin, A. N. Wilson, "Tolstoy'daki iradi sağduyu yokluğu, ondaki sanatsal imgelemi sonunda yok etti" demiştir.[29] Ancak bu çok basit bir yorumdur. Tolstoy'un erken dönemde yazdığı büyük romanlarında daima güçlü bir ahlaki tema vardı. Daha sonraki kurgularında, örneğin *İvan İlyiç'in Ölümü* (1886), *Usta ve Adam* (1895) gibi kısa öykülerinde ve *Hacı Murat* (1911) gibi kısa romanlarında, imgesel gücünü koruduğu görülür. Eğitim görmemiş köylünün anlayabileceği kadar basit ve açık yazma kararı öykülerine güçlü bir üslup sadeliği kazandırır. Ayrıca kendisini sade ama canlı biçimde ifade etme yeteneği, sonraki ahlaki ve siyasal eserlerine kendine özgü bir güç katar.

Ahlaki bir düşünür ve dinsel reformcu olarak Tolstoy, Dağda Vaaz temelinde, yeryüzündeki her türlü otoriteyi reddeden ve kötülüğe şiddet kullanmadan karşı durmayı teşvik eden bir Hıristiyanlık formu geliştirmeye devam etti. Hıristiyanlığı mistisizminden arındırmaya ve onu akılcı bir kişiye hitap edebilecek ahlaki bir kurala dönüştürmeye çalıştı. Bu konuda o kadar ileri gitti ki, 1901'de Rus Ortodoks Kilisesi Kutsal Sinodu tarafından aforoz edildi. Basit bir inanç deklarasyonuyla tepki gösterdi:

28 "The Kingdom of God is Within You", *The Lion and the Honeycomb: The Religious Writings of Tolstoy*, der. A. N. Wilson, Collins, 1987, s. 89-90.

29 A. N. Wilson, *Tolstoy*, Hamish Hamilton, 1988

> Tanrıya inanıyor, onu Ruh, aşk ve her şeyin Kaynağı olarak anlıyorum. O'nun benim içimde olduğuna, benim de O'nun içinde olduğuma inanıyorum. Tanrının iradesinin en açık ve anlaşılabilir biçimde, insan İsa'nın öğretisinde ifade edildiğine inanıyor ve onu Tanrı gibi görüp ona dua etmenin en büyük küfür olduğuna inanıyorum. İnsanın gerçek selametinin Tanrının iradesine uymakta yattığına ve O'nun iradesinin, İncil'de bir yasa olarak belirtildiği gibi insanların birbirini sevmelerini ve sonuç olarak başkalarının kendilerine nasıl davranmalarını istiyorlarsa başkalarına da o şekilde davranmalarını gerektirdiğine inanıyorum. Bu nedenle, her insan hayatının o insanın içindeki sevgiyle anlam kazandığına inanıyorum ... bu sevgi insanı ... Tanrının yeryüzü krallığını kurmaya; yani şu anda hüküm süren kavga, hile ve şiddetin yerini serbest anlaşmaya, doğruluğa ve kardeşçe sevgiye bırakacağı bir hayat düzenini kurmaya yöneltir. [30]

Tolstoy'un aforoz edilmesi şöhretine zarar verecek yerde, Rus halkının gözünde daha da popüler olmasını sağladı.

Direnmemek Tolstoy'un yeni siyasal öğretisinin temeli oldu ve Thoreau'nun sivil itaatsizlik üzerine denemesini okuduğunda büyük bir sevince kapıldı. *Tanrı'nın İçinizdeki Krallığı*'nda, direnmeden sevme ilkesini, hükümete, kiliseye, yurtseverliğe ve savaşa uyguladı. Gerçekleşme olasılığı olan ama henüz gerçekleşmeyen bir kötülüğü zor yoluyla önleme hakkını kendinde görenlerin neden oldukları kötülüğü özellikle eleştirdi. Bu eleştiri, kutsal engizisyon, siyasal mahkûmların zindana atılması, hükümetin infazları ve devrimcilerin bombaları için de geçerliydi. Gerçek Hıristiyanlık devrimcidir, ancak şiddet içeren bir toplumsal devrim değil bireyde ahlaki bir reform yapmak ister. Bu ancak bireyin hayatında temel bir değişimi kapsıyorsa kabul edilebilir.

Tolstoy'u Hıristiyan anarşist yapan şey, insanların karanlıktan aydınlığa yaptıkları ruhsal seyahatlerinde ve tarih içinde hükümet evresinden vazgeçecekleri iddiasıdır. Gerçek bir Hıristiyan insani otoritenin her türlüsünden özgürdür, çünkü her bireyin içine yerleşmiş olan ilahi sevgi yasası -İsa'nın bizde yarattığı bilinç- yeterlidir ve hayatın yegâne rehberidir.

30 Tolstoy, "A Reply to the Synod's Edict of Excommunication" (1901), *On Life and Essays on Religion, Works*, XII, 223.

Tolstoy Devlet'in sönümleneceğine Godwin kadar inanır ve tıpkı onun gibi Devlet'in yok olmasını isteyen bir kamuoyunun giderek gelişeceğine güvenir. "Şiddeti temel alan bütün kurumların ortadan kalkacağı, çünkü bunların faydasız, hatta zararlı olduğunu herkesin anlayacağı" bir zaman gelecektir.[31] İnsanlar öylesine akıllı olacaklardır ki, artık birbirini soymayacak ve katletmeyeceklerdir. Tolstoy şu kehanette bulunur: "Hıristiyanlığın eşitlik ilkelerinin (insan kardeşliği, mülkiyette ortaklık ve kötülüğe şiddet yoluyla direnmeme), günümüzün, aile, toplumsal ya da ulusal hayat ilkeleri kadar doğal ve basit görüldüğü bir dönem gelecektir ve gelmektedir."[32] Bu nedenle hayatın yegâne anlamı, her bireyin doğruyu kabul etmesinde ve Tanrı Krallığı'nı geliştirerek dünyaya hizmet etmesinde yatar. Burada hükümete ve Devlet'e yer yoktur.

Hükümet

Tolstoy hükümete manevi gerekçelerle karşı çıkmış, ancak pek az anarşist hükümet ile şiddet ilişkisini böylesine keskin biçimde resmetmiştir. Tolstoy hükümetin doğası gereği şiddete dayandığını öne sürer. Hükümetler, vergi toplayarak ya da insanları askere alarak kendi yurttaşlarını arzularının ve vicdanlarının aksine davranmaya zorlar. Devlet iktidarı özel şiddetin çaresi de olamaz, çünkü bizzat kendisi yeni şiddet biçimleri uygular. Devlet güçlendikçe şiddeti de artar.

Tolstoy, fiziksel zorun insanların mevcut yasalara itaatini sağladığını açıkça ortaya koyduğu zaman, sorunun özüne temas etmiş olur. Anılmaya değer bir tanım getirir: "Yasalar örgütlü şiddet araçlarıyla yöneten insanların, itaat etmeyeni darbelere, özgürlük kaybına maruz bırakmak, hatta katletmek için getirdikleri kurallardır."[33] Bunlar herkesin iradesiyle değil, iktidarda bulunanların iradesiyle yapılır, her zaman ve her yerde iktidarda bulunanların çıkarına uygundur.

Tolstoy, hükümetin gerekli olduğu, ya da kendi sözleriyle, bir hükümeti destekleme "kötülüğü"nün düşman komşuların örgütlü gücüne karşı savunmasız kalmaktan daha iyi olduğu bir

31 *The Kingdom of God and Peace Essays*, XX, 135.
32 *Age*, s. 330.
33 "The Slavery of our Time", *Social Evils*, s. 97.

dönemin olabileceğini kabul etmeye hazırdı. Ancak insanlığın artık buna ihtiyaç duymadığına inanıyordu. Hükümet kendi tebaasını koruma bahanesiyle zararlı bir etki yaratır. Cezalandırmanın ahlaki bir hak olduğunu iddia ederek, ahlakdışı araçlarla kötü bir eylemi iyi göstermeye çalışır.[34]

Tolstoy'un hükümete yönelttiği esas eleştiri savaşla ayrılmaz biçimde bağlıdır. Bütün hükümetler, polis, ordu, mahkemeler ve hapishaneler formundaki şiddeti temel alır. Askeri örgütlenmeler gibi, onların da başlıca amaçları savaş açmaktır. Sadece dış düşmanların değil, baskı altında tuttukları tebaanın da karşısında yer alan ordularını sürekli geliştirirler. Bundan, askeri güce dayanan hükümetin olabilecek en tehlikeli örgütlenme olduğu sonucu çıkar.

Tolstoy savaş sorumluluğunu sadece hükümetin bakanlarına yüklemiyordu: "Aslında savaş orduların varlığının kaçınılmaz bir sonucudur ve ordulara ancak kendi işçi sınıflarına hükmetmek isteyen hükümetler ihtiyaç duyar."[35] Ayrıca, savaşa eşitsiz mülkiyet dağılımının ve yurtseverlik duygularını esinleyen sahte öğretimin neden olduğunu kabul ediyordu.

Tolstoy hükümetleri destekleyen yurtseverliği asla kabul etmez. Yurtseverlik, yani kişinin kendi ulusunu diğer bütün ulusların üzerinde görerek kendiliğinden bir duyguyla sevmesi, daima kaba, zararlı ve ahlakdışıdır. *Hıristiyanlık ve Yurtseverlik*'te (1894) hükümetlerin savaşa destek sağlamak için ulusal yurtseverlik duygularını nasıl kamçıladıklarını anlattı. Yurtseverliğin bir kölelik formundan başka bir şey olmadığını öne sürdü:

> En basit, en açık ve en kesin anlamıyla yurtseverlik yöneticiler için kendi hırslarını ve özlemlerini gerçekleştiren bir araç, yönetilenler için insan haysiyeti, aklı ve vicdanından feragat ve iktidarda bulunanlara kölece bağlılıktan başka bir şey değildir.[36]

Tolstoy kendi bağımsızlıkları için savaşan köleleşmiş ulusların yurtseverliğini bile reddetti. Kişinin kendi ulusunu tercih etmesi asla iyi ve yararlı olamaz, zira bu duygu insan eşitliği ve insan

34 "Patriotism and Government", *Works*, XLVI, I, 250.

35 "Letter to a Non-Commissioned Officer", *Tolstoy on Civil Disobedience*, s. 79.

36 "On Patriotism", *On Civil Obedience and non-Violence*, Mentor, New York, 1967, s. 121.

onuruna saygı duygusunu aşar. Bu nedenle amaç bağımsızlık için verilen ulusçu mücadeleleri desteklemek değil, fethedilmiş ulusların, hükümetlerin şiddet önlemlerine katılmayı reddederek kendilerini kurtarmaları olmalıdır.

Tolstoy, *Yurtseverlik ve Hükümet*'te (1900) savaşa hazırlanırken barış çağrısı yapan büyük güçlerin ikiyüzlülüğünü açığa çıkardı. Müthiş yıkım araçları keşfetmenin caydırıcı olacağı (nükleer silahları mazur gösterenlerin popüler görüşü) ve savaşa son vereceği görüşünü reddeden Tolstoy, tek çarenin nihai şiddet araçları olan hükümetleri ortadan kaldırmak olduğunu öne sürdü: "İnsanları korkunç ve gittikçe artan silahlanma ve savaş kötülüklerinden kurtarmak için, Hükümet denilen ve insanlık için en büyük kötülüklere yol açan şiddet araçlarının ortadan kaldırılmasını... istiyoruz."[37] Tolstoy, evrensel silahsızlanma gerçekleşmedikçe, çok daha dehşet verici savaşların geleceğini düşünür. İnsanların anavatanın çocukları ya da bir hükümetin köleleri değil, Tanrının çocukları olduklarını kabul etmeleri halinde, "Hükümet denilen o çılgın, gereksiz, köhne, öldürücü örgütlenme ve onun yol açtığı bütün acılar, şiddet, ihlaller ve suçlar sona erecektir."[38] Savaş, asker alma ve bütün diğer baskıcı hükümet eylemleri, ancak Devlet'in aşamalar halinde çözülmesiyle sona erecektir.

Tolstoy bir anarşist, hem de kararlı bir anarşisttir, çünkü özgül olarak hükümetsiz ve Devletsiz bir toplum istemektedir. Şöyle der: "Kölelik yasalardan kaynaklanır, yasalar Hükümetler tarafından yapılır. O halde insanlar ancak Hükümetler ortadan kaldırıldıklarında kölelikten özgürleşebilirler." Devlet bir zamanlar gerekli olmuş olsa bile, der Tolstoy, "artık kesinlikle gereksiz ve bu nedenle zararlı ve tehlikelidir." Hükümet olmazsa kaos ya da yabancı işgali olacağı görüşünü reddeder. Urallar'daki Kazak komünlerinde yaşadığı deneyim, ona düzenin ve refahın ancak örgütlü hükümet şiddetinin ortadan kalkması halinde mümkün olduğunu göstermiştir. Akılcı varlıklar kendi toplumsal hayatlarını anlaşmalar aracılığıyla düzenleyebilirler. O halde, gönüllü ve "âdetlere uygun biçimde hazırlanan akılcı anlaşmalar" temelinde bir toplum yaratmak tamamen mümkündür.[39]

37 Tolstoy, "Patriotism and Government", *Works*, XLVI, I, 252.

38 *age*, s. 261.

39 "Slavery of our Times", *Social Evils*, s. 105.

Burada zorunlu olan yegâne ahlaki ilke, kişinin kendisine nasıl davranılmasını istiyorsa başkalarına da o şekilde davranmasıdır.

Tolstoy şöyle yazdı: "Anarşistler her konuda; mevcut düzenin inkârında, mevcut koşullarda otoritenin yarattığından daha kötü bir şiddetin olamayacağı konusunda haklıdırlar. Tek hataları, anarşinin bir devrimle gerçekleşebileceğini sanmalarıdır."[40] Tolstoy, önceki anarşist düşünürlerin görüşlerini, onların iktidarı zor yoluyla değil halkın bilincinde bir değişimle ortadan kaldırmak istediklerini biliyordu. Hükümetin ve yasaların olmadığı bir toplum örgütleme imkânı üzerine Godwin'den alıntılar yaptı. Proudhon ile tanıştı, onun kitabının başlığını kullandı ve düzen olarak anarşi savunusundan etkilendi. Önceleri Bakunin'e hayranlık duydu; daha sonra onun şiddeti övdüğünü öğrendi. Herkesi beslemenin mümkün olduğunu kanıtlamak için Kropotkin'in *Ekmeğin ve Tarlaların, Fabrikaların ve Atölyelerin Fethi*'ne göndermede bulundu.[41]

Bununla birlikte, Godwin'in ve Proudhon'un felsefesini genel refah ve adalete faydacı vurguları yüzünden eksik buldu ve Bakunin ile Kropotkin'in savundukları şiddet içeren devrimci araçları reddetti. Stirner ve Tucker'in insanların kişisel çıkarlarını gözetmeleri için yaptıkları çağrıyı dikkate almadı. En önemlisi, ateist anarşist düşünürlerin, maddeci hayat anlayışlarında, iktidarı daima tahrip etmiş olan manevi silahtan, "insanın yeryüzündeki varlığını sadece hayatın bir parçasının dışavurumu olarak gören mütedeyyin hayat anlayışı"ndan yoksun olduklarını düşündü. Önceki anarşistler, en yüksek refahın insan mutluluğu ve genel iyilikte değil, insan yapısı olan her türlü yasadan daha bağlayıcı olan "sonsuz hayat" yasalarına uyulmasında yattığını anlayamamışlardı.[42]

Büyük on dokuzuncu yüzyıl teorisyenlerinin çoğuyla düştüğü metafizik anlaşmazlığa rağmen Tolstoy, onların hükümetsiz toplum hedeflerini paylaştı. Hükümetin yerine neyi koyacağını soran eleştirmenlerine basit bir yanıt verdi: Hükümetin yerine herhangi bir şey koymak gerekmez. Gereksiz olduğu için zarar veren bir örgüt kolayca ortadan kaldırılacak ve toplum kendi doğal gidişatı içinde eskisi gibi varlığını sürdürecekti. Aslında, "Hükümet'in yokluğu, sözcüğün olumsuz anlamında Anarşiyi, yani düzensizliği anlatıyor olsa da -ki aslında böyle değildir- bu anarşik düzensizlik, Hükümetlerin kendi halklarını götürdükleri ve götürmekte oldukları konumdan daha kötü olamazdı."[43] Tolstoy, hükümetin ve Devlet'in ortadan kaldırılmasında hiçbir kaos riski görmez, çünkü şuna inanır: "Tanrı zihinlerimize ve yüreklerimize kendi yasasını yerleştirmiştir; burada düzensizlik değil ancak düzen olabilir, bize açıkça bildirilen tartışmasız Tanrı yasasından ancak iyilik gelebilir.[44]

Tolstoy'un anarşizminin temelinde özgürlük aşkı ve baskıya karşı duyduğu nefret yatmaktadır. Örneğin, Zenci köleliğini sadece vahşi bir uygulama olduğu için değil, evrensel baskının özel bir örneği olduğu için mahkûm etti. Onun konumu, tıpkı Amerikalı kölecilik karşıtı William Lloyd Garrison'unki gibi, "hiçbir bahane herhangi bir insana kendi insanlarına hükmetme ve onlara baskı yapma hakkı vermez" ilkesini temel alıyordu.[45] Tolstoy'a göre, gerçek özgürlük her insanın kendi kanaatlerine göre yaşaması ve eylemesi"nden ibarettir. Bu yaklaşım bazı insanların diğerleri üzerinde iktidar kurmasıyla bağdaşmaz.[46]

Tolstoy'u fabrika sistemini mahkûm etmeye ve toprağa dönüş çağrısı yapmaya yönelten, özgürlük aşkıydı. Fabrika ırgatının ve şehir işçisinin sefaleti, sadece çalışma süresinin uzunluğundan ve düşük ücretlerden değil, özgürlükten ve "hayatın doğal koşulu olan doğayla temas"tan yoksun oluşundan ve başka insanların iradesine uyarak zorunlu ve tekdüze bir iş yapmasından ibarettir.[47] Tolstoy, hükümeti toplumsal kötülüğün başlıca nedeni olarak görmesine karşın mülkiyet sorununu gözden kaçırmaz. *Emekçi Halka* başlıklı hitabında, hükümet ile mülkiyet arasındaki bağlantıyı vurguladı; hükümetin yasaları mülkiyeti korumayı amaçlıyordu. Bu nedenle, sömürü bütün kötülüklerin köküdür; sadece mülkiyete sahip olanların ve ondan yoksun olanların acı çekmelerine yol açmakla kalmaz, ikisi arasında çatışmaya da yol açar. Savaş, idamlar, hapislik, cinayet ve ahlaksızlık özel mülkiyetin doğrudan bir sonucudur. Tolstoy, Rus Devrimi'nden otuz bir yıl önce şu kehanette bulundu: Özel mülkiyet

40 Tolstoy, "On Anarchy", *age*, s. 185.
41 Bkz. "To the Working People", *age*, s. 24.
42 "Government", *age*, s. 135.
43 "Patriotism and Government", *Works*, XLVI, I, 259.
44 *The Daily Chronicle'a mektup (1895), Tolstoy on Civil Disobedience*, s. 138.
45 "On the Negro Question" (1904), s. 283.
46 "Hükümet", *Social Evils*, s. 132.
47 "The Slavery of Our Times", *age*, s. 68.

kaldırılmadığı için, yıkımın ve cinayetin dehşetini taşıyan bir işçi devrimi bizi tehdit ediyor... Ezilen kitlelerin nefreti ve zilleti artıyor; servet sahibi sınıfların fiziksel ve ahlaki güçleri ise zayıflıyor ve herkesin bağımlı olduğu o sahtekârlık giderek açığa çıkıyor."[48]

Tolstoy sadece toprakta komünal mülkiyet çağrısıyla yetinmedi, işbölümünün, özellikle kafa ve kol emeği arasındaki bölünmenin üstesinden gelinmesini de istedi. Büyük bir coşkuyla herkesi kol emeğine katılmaya çağırdı. Proudhon gibi, emeğin erdemini ve onurunu yüceltti ve doğaya yakın doğal bir hayat istedi. Adilce paylaştırılması halinde toprağın herkese yeteceğini düşünüyordu.

İnsanların topraksızlık ve ağır vergiler yüzünden şehirlere geldiklerini öne süren Tolstoy, Henry George'un, toprağı şimdiki sahiplerinden kurtaran ve köylülerin kendi ihtiyaçlarının gerektirdiği ölçüde ekim yapmalarına izin veren Tek Vergi Sistemi'ni tavsiye etti. Uzun vadede vergilerin ve toprak mülkiyetinin tamamen kaldırılmasını istedi. Ne var ki en büyük ideali geçmişteki gibi efsanevi bir Arkadya değildi. Mevcut koşullar altında, fabrika işçilerinin yanı sıra bütün tarım emekçilerinin de köle olduklarını biliyordu. Teknolojiye karşı değildi ve Kropotkin gibi, teknolojik ilerlemenin, insan hayatını yıkıma uğratmaksızın "doğa üzerinde denetim" kurmamızı sağlayacağını düşündü.[49]

Reform Araçları

Tolstoy özgür ve adil bir toplum kurmak için fiziksel güç kullanımını tamamen reddetti. Barışçı amaçlara ulaşmak için şiddete başvurmanın ve iktidarı iktidarla ortadan kaldırmanın imkânsız olduğunu anlamıştı: "Her türlü devrimci girişim sadece Hükümetlerin şiddetine yeni bir gerekçe sağlar ve onların gücünü arttırır."[50] Mevcut düzenin şiddet yoluyla değiştirilmesi halinde, yeni düzenin kendi düşmanları tarafından şiddet yoluyla yıkılmayacağı garanti edilemez. Bu durumda yeni düzen kendisini şiddet yoluyla savunmak zorunda kalacak ve kısa sürede tıpkı eski düzen gibi yozlaşacaktır.[51]

48 "What Then Must We Do?", *Works*, XIV, 357-8.
49 "Slavery of our Times", *Social Evils*, s. 79.
50 "Government", *op. cit*, s. 138.
51 Bkz. *Tolstoy'dan A. M. Kalmykova'ya*, 31 Ağustos 1896, *Letters*, II, 540.

Tolstoy haklı olarak siyasal cinayetlerin sadece Devlet'in güçlenmesine yarayacağına ve halkın daha fazla ezilmesi için bir bahane sağlayacağına işaret etti. Halkın hayat koşullarını iyileştirmek için insanları katletmek uygun bir yöntem değildir. Kralları ve Devlet başkanlarını katletmek Hydra'nın (çok başlı canavar,ç.n.) başlarından sadece birinin kesilmesi kadar yararlıdır.[52] Bir not defterinde Tolstoy şunu sorar: "Bir devrimcinin işlediği bir cinayet ile bir polisinki arasında fark var mıdır?" Şu açık yanıtı verir: "Kedi pisliği ile köpek pisliği arasındaki fark kadar. Ancak ikisinin de kokusundan hoşlanmam."[53] Aydınlanmış bir toplum ancak zorun ve zordan kaynaklanan köleliğin sona ermesiyle yaratılabilir.

Bu konuda Tolstoy en tutarlı ve uzak görüşlü anarşistlerden biriydi. Hükümeti ortadan kaldıracak en değerli ve etkin aracın şiddet değil kamuoyu olduğunu gördü. Bu arada hükümetin halka tiranca boyun eğdirme potansiyelini göz ardı etti. Yazılarında hep kişinin akılcı ve ahlaklı olması gerektiğini savundu. Ona göre akıl ve sevgi birbirinden ayrılmazdı. Bunlar aynı ahlaki etkinliğin iki yönüydü: "Doğruluk akla uygun sevgiyle üretilecek ve gerçeklikle onaylanacak; gerçeklik de akıl sevgisiyle, doğruluğu amaç haline getirerek onaylanacaktır."[54]

Tolstoy hükümetin kamuoyuna dayandığını ısrarla belirtti. Öyle ki, "kamuoyu iktidarı üretir ve iktidar kamuoyunu üretir."[55] O halde çözüm kamuoyunu tartışma ve ikna yoluyla, bütün hükümetlerin zararlı ve eskimiş olduğunu ortaya koyarak değiştirmektir. Halkın gücün zorda değil gerçekte yattığını görmesi gerekir. Aslında, "gerçeğin gücünü bilen insanın ruhunu kaplayan ve sayısız insanı aydınlatan bir kandil gibi ikinci ve üçüncü kişilere geçen gerçeklik bilinci" karşısında, kaba güce dayanan en dehşet verici örgüt bile bir hiçtir. Kendisinden önceki Godwin ve kendisinden sonraki Gandhi gibi, Tolstoy da, her şeye gücü yeten gerçekliğe sarsılmaz bir güven duydu.

Tolstoy için sadece "tek bir sürekli devrim" olabilir: "ahlaki devrim: Kişinin kendi içinde yenilenmesi."[56] Ancak kendi vicda-

52 Bkz. "'Thou Shalt No Kill' -On the Death of King Humbert" (1900), *On Civil Disobedience*, s. 155.
53 Alıntı, Simmons, *Tolstoy*, s. 212.
54 *Social Evils*, s. 206.
55 *Age*, s. 93.
56 *Age*, s. 190.

nıyla uyum içinde yaşayan kişi başkalarını olumlu yönde etkileyebileceği için, kişinin içsel mükemmelliğe ulaşmak için çaba göstermesini ister. Çalışan insanlara, karşılıklılık yasası dediği şeyi tavsiye eder: "gerçek mutluluğa ulaşmak için, Tanrının yasalarına uygun biçimde, kardeşçe bir hayat sürmeli, size nasıl davranılmasını istiyorsanız siz de öyle davranmalısınız."[57]

Ancak Tolstoy kötülüğe fiziksel güçle direnmeye karşı olsa da, dinginci değildi. Thoreau'nun köleliğe karşı bir protesto olarak vergi ödemeyi reddetme örneğinden etkilendi ve kötü kurum ve uygulamaların açığa çıkmasına yardımcı olmak için sivil itaatsizlik tavsiye etti. Hükümetleri feshetmek için, halkı onlara katılmamaya, onlar için çalışmamaya, vergi ödememeye, kendi mülklerini ve insanlarını korumak için hükümet şiddetini göreve çağırmamaya teşvik etti. Seçimlere katılmak, hukuk mahkemelerine ya da Devlet dairelerine başvurmak hükümet şiddetine katılmakla aynı anlama geldiği için, bütün bunlardan daima sakınılmasını istedi.

Tolstoy, toprak mülkiyetinden kurtulmak için işçilere toprak mülkiyetine destek vermekten sakınmalarını önerdi: "Toprak mülkiyeti günahını, ne askerlerin uyguladığı şiddetle ne toprak sahiplerinin mülkünde çalışarak ne de onlardan toprak kiralayarak desteklemelisiniz."[58] Üst sınıflara gelince, onlar insanları kendileri için çalıştırmayarak, sıkıcı ve hoş olmayan bütün işleri olabildiğince bizzat yaparak ve istenmeyen işleri azaltmak için teknolojiden yararlanarak işçilerin acılarını hafifletebilirlerdi. Tolstoy kooperatifleri ve deneysel yaklaşımları da teşvik etti: "kooperatifler kurmak ve onlara katılımı sağlamak," diye yazdı, "şiddetin bir parçası olmak istemeyen, ahlaklı ve kendine saygı duyan kişinin günümüzde katılabileceği yegâne sosyal etkinliktir."[59]

Gerçeğin gücüne inanan Tolstoy otokrasinin kötülükleri ve baskılar hakkında Çar'a uzun bir mektup yazdı ve toprakta özel mülkiyetin kaldırmasını istedi. Başbakan'a yazdığı mektupta da Henry George'un toprakta tek vergi sistemini ve özel mülkiyetin kaldırılmasını savundu. İkisinin de bu tavsiyelere kulak asmaması şaşırtıcı değildir. Hükümet iktidarının şiddet ve yozlaşmışlığı-

57 "To the Working People", *age*, s. 47.

58 *Age*, s. 45.

59 Tolstoy'dan V. F. Totomiants'a, 23 Ocak 1910, *Letters*, II, 696.

na ilişkin parlak çözümlemesi dikkate alındığında, Tolstoy'un da onlardan pek bir şey beklemediği görülür.

O sırada Çar ve saray Tolstoy'un bütün Rusya'da neden olduğu huzursuzluktan derin biçimde rahatsızdı. Kutsal Sinod Proküratörü, sansürcü başı K. P. Pobedonostsev bir Tolstoycu hakkında Çar'a yazdığı rapora şu görüşü ekliyordu:

> Son birkaç yıldır Kont Tolstoy'un eserlerinin etkisiyle oluşan entelektüel hareketin büyük bir güç kazandığını, iman, Kilise, hükümet ve toplum hakkında tuhaf ve çarpıtılmış nosyonları yayma tehdidinde bulunduğunu görmezden gelmek artık imkânsızdır. Gidişat, sadece Kilise için değil, ulusal ruh için de tamamen olumsuz ve yabancıdır. Bir tür delilik halkın zihnini ele geçirmiştir.[60]

III. Alexander 1894'te ölmeden önce, hükümetinin son eylemelerinden biri, Rus gazetecilerinin Tolstoy'un hayatı ve eserleri hakkında dış bastından alıntı yapmalarını yasaklamak oldu.

İyice yaşlanan Tolstoy ahlaki ve siyasal kanaatlerinin dinsel temelini gittikçe daha çok vurgulamaya başladı. Ne hükümetten ne de devrimcilerden yana olduğunu, sadece halkın yanında olduğunu söylemekten hoşlanıyordu. Şiddeti ve baskıları ortadan kaldıracak yegâne radikal yöntemin halkın dinsel bilincini canlandırmak olduğunu tekrarlamaktan usanmadı. Eylül 1905'te bir deftere şunları yazdı: "Sosyalizm bilinçsiz Hıristiyanlıktır." Daha sonra günlüğüne şöyle yazdı: "Sosyalistler yoksulluğu ve fırsat eşitsizliğinin yarattığı adaletsizlikleri asla ortadan kaldırmayacaklar. En güçlü ve daha zeki olan, zayıfı ve daha aptal olanı daima kullanacaktır. Adalet ve hayatın iyi yanlarında eşitlik, Hıristiyanlık dışında, yani kişinin kendini inkâr etmesi ve kendi hayatının anlamını başkalarına hizmette bulması dışında , asla kazanılamayacaktır."

Kehanete varan bir sezgiyle Marksist iktidar yolunun içerimlerini fark etti: "Marx'ın öngörülerinin gerçekleşmesi halinde, sadece despotluk el değiştirmiş olacaktır. Şimdi kapitalistler hükmetmektedir, o zaman işçi sınıfının direktörleri hükmedecektir." Tolstoy, her şeyin temelinde ekonomiyi gören Marksistlerin yanıldıklarını öne sürdü. İnsanlık ancak bilinçlenme yoluyla gelişebilirdi. Tolstoy, bu nedenle Marx'ın, "sermaye özel

60 Alıntı, Simmons, *Tolstoy*, s. 204.

kişilerin elinden hükümetin eline, halkı temsil eden hükümetten işçilerin eline geçecek varsayımında" yanıldığını öne sürdü.[61]

Rusya'da 1905 Devrimi'nin başarısızlığı Tolstoy'un görüşlerini doğruladı. Bir gazeteciye şöyle yazdı: "Devrim'e seviniyorum, ama onu gerçekleştirdiklerini hayal edenlerin onu yıkmakta olduklarını gördükçe üzülüyorum. Eski rejimin şiddeti, şu anda yapılmakta olduğu gibi yeni ve aptalca şiddet eylemleriyle değil, ancak şiddete katılmayarak yok edilecektir." "Gülünç partilerin ve komiteler"in yaptıklarının ne önemli ne de iyi olduğunu düşünüyordu: "halk, gerçek halk, toprak üzerinde çalışan yüz milyonlarca köylü, şiddete katılmayarak bütün bu ucuz, gürültülü, rahatsız edici ve kırılgan kalabalıkları zararsız ve gereksiz hale getirmezse, kesinlikle bir askeri diktatörlüğe varacağız."[62] *Rusya'da Toplumsal Hareket Üzerine* (1905) başlıklı makalesinde Tolstoy, iyi bir toplumun otokrasinin yerine anayasal bir hükümetin geçirilmesiyle gerçekleştirilebileceğini savunan liberal görüşü reddetti ve Batıdaki parlamenter rejimlerde özgürlüğün olmadığını kanıtlama çabasını sürdürdü.

Rus Devriminin Anlamı başlıklı daha iyi düşünülmüş bir tepkide Tolstoy, görüşlerini tekrarlayarak, Rus halkının toprakta kalması ve Batının sanayi uygarlığından kaçınması gerektiğini öne sürdü. Baskıcı hükümete son vermenin yegâne etkin yolu, direnişe başvurmayan sevgi pratiğidir. Bu ideal, herhangi bir örgütlü şiddetle değil, ancak her bireyin kendisini ahlaki bakımdan geliştirmesiyle gerçekleştirilebilir. Tolstoy'un kapitalist sömürü ve hükümet şiddetine yönelik eleştirilerini öven Lenin'in, onun din savunusunda "dünyada var olan en yozlaşmış şeylerden biri"ni görmesi şaşırtıcı değildir. Lenin, Tolstoycu görüşün kötülüğe direnmeme yaklaşımının "birinci devrimci hareketin yenilgiye uğramasının en ciddi nedeni" olduğunu da ilan etti.[63]

Bir diğer hayranı, Bernard Shaw da, Tolstoy'un toplumsal ve ahlaki felsefesinin bazı yönleri hakkında kuşkulara sahipti. Shaw, onu "insanlığın entelektüel bilinci"ni inşa eden beş kişilik listesine aldı, ancak Tolstoycu yaklaşımı benimsesek bile, sonsuza kadar birbirimize merhamet göstererek yaşayamayız, diyerek

61 *age*, s. 212.

62 Tolstoy'dan A. Y. Alipov'a, 20 Eylül 1906, *Letters*, II, 659.

63 *Lenin o Tolstom* (Moskova-Leningrad, 1928), s. 24. Lenin'in Tolstoy üzerine çeşitli makalelerinin en önemlisi: *Leo Tolstoy as a Mirror of the Russian Revolution*.

şöyle yazdı: "hayatımızı basitleştirebilir ve vejetaryen olabiliriz; ancak asgari bir maddi hayat bile üretim ve bölüşüm gibi endüstriyel sorunlara yol açacak ve Anarşizme ters düşecektir... Endüstride anarşizm, uygulanabildiği kadarıyla, tam olarak bugün yaşamakta olduğumuz uygarlığı üretir ve... Tolstoycu bir topluluğun yapması gereken ilk iş ondan kurtulmak olacaktır."[64] Bir Fabian sosyalisti olarak, gençliğinde sempati duyduğu anarşizmden vazgeçen Shaw, "endüstride anarşizm"i, Kropotkin'in ücret sistemini kaldırmayı amaçlayan komünizminden çok Benjamin Tucker'in (onun *Liberty* gazetesine katkıda bulunuyordu) savunduğu *laissez-faire* ekonomisiyle eşitledi.

Yaşlılık döneminde Tolstoy'un karısı ve ailesiyle olan sorunları arttı. Aile, onun aşırı doğruluğundan rahatsız oluyor ve sürekli vaaz vermesine dayanamıyordu. Tolstoy kamuoyu önünde her zamanki kadar kararlı bir tutumla adalet ve barışı savunmaya devam etti. 1908'de bir toprak sahibinin evine saldırdıkları için yirmi köylünün idam edildiğini okudu ve idam cezasına karşı çıkan ünlü makalesi *Sessiz Kalamam*'ı yazdı. Devrimcilerin işlediği suçların dehşet verici olduğunu kabul ediyor, ancak bunların hükümetin yasalara uydurulmuş caniyane ve aptalca şiddetiyle kıyaslanamayacağını düşünüyordu. Hükümet idamların Rus halkının huzuru için yapıldığını iddia ettiği için, halktan biri olarak kendisinin işlenen suça bilinçsizce katkıda bulunduğunu hissediyordu. Kendisini bu katlanılmaz durumdan kurtarmak için şunları yazdı:

> Ya bu insanlık dışı uygulamalara bir son verilir ya da benim bu işlerle bağlantım kesilir ve hapse atılırım ve ancak orada bu dehşetin benim adıma yapılmadığını düşünebilirim; ya da daha iyisi (hayal edemeyeceğim kadar iyi) o on iki ya da yirmi köylü gibi beni de kefenleyip başıma bir kep giydirerek darağacına çıkarırlar da boynuma geçirilen yağlı ilmeği kendi ağırlığımla sıkabilirim.[65]

Hayatının sonuna doğru Tolstoy'un Hıristiyan ve barışçı anarşizm anlayışı pek çok taraftar kazandı ve Yasnaya Polyana ziyaret edilen kutsal bir yer haline geldi. Onun, kişi insana değil Tanrıya itaat etmelidir inancını paylaşan, zulme uğramış Dukho-

64 Shaw'dan R. Ellis Roberts'e, Şubat 1900, *Letters*, II, 677.

65 "I Cannot Be Silent", *Works*, XXI, 404-11.

borların Kanada'ya göçmeleri dahil pek çok davaya destek verdi. Toplumsal reformculara tavsiyelerde bulunmaya her zaman hazırdı. Ölümünden hemen önce, *Tanrı'nın İçinizdeki Krallığı*'nı okuyup etkilenen Gandhi'ye yazdığı mektupta şöyle diyordu: "sevgi, yani insan ruhunun birliğe ulaşma çabası ve bu çabadan kaynaklanan etkinlik, en yüksek yasa ve insan hayatının yegâne yasasıdır." Bu yaklaşım şiddetle bağdaşmadığı için şu sonuca varıyordu: "Zorla toplanan vergilerimiz, adliye ve polis kurumlarımız ve en önemlisi ordularımız ortadan kaldırılmalıdır."[66]

Tolstoy başarısız olsa da vaazlarını hayata geçirmek için büyük bir çaba harcadı. O büyük saflık ideali kendi yatağında tekrar tekrar yenilgiye uğradı; vahşi tutkuları aklının sükûnetine her defasında hâkim oldu. Ancak tıpkı dindar bir mujik gibi tarlalara giderek kendi kol emeğini insanlarla paylaştı. Basit giyiniyor, kendine hizmet edilmesini istemiyor, kendi çizmelerini onarıyor, kendi mülkünde tıpkı bir köylü gibi yaşıyor ve et yemiyordu. Servetini ve son kitaplarının telif hakkını karısına bıraktı. Ancak bütün bunlar uluslararası alanda şöhretini artırırken, ailesiyle olan sorunlarını şiddetlendirdi. Aile fertleri onu anlayamıyorlardı. Sadece en küçük kızı ona sempati duyuyordu.

Durum kötüleşince Tolstoy bir manastırda yaşamaya karar verdi. 1910 kışında, seksen iki yaşında, yanında sadece doktoru ve küçük kızı olduğu halde Yasnaya Polyana'yı terk etti. Uzun bir tren yolculuğundan sonra ansızın hastalandı ve Astapovo'da, küçük bir tren istasyonunda öldü. Son arzusuna uyularak, eski mülkü üzerindeki ormana, küçükken ağabeyiyle birlikte dünyadaki bütün kötülükleri yok edecek yeşil bir dalın var olduğuna inandığı yere gömüldü.

Ölümünden sonra bütün Avrupa'da Tolstoycu topluluklar kuruldu. Son eserleri gittikçe daha otoriter ve maddeci olan bir dünyada bireyin yaşamını sürdürmesiyle ilgilenen insanlara hitap eder. Tolstoy'un inançları, Amerika' da Dorothy Day ve Ammon Hennacy'nin Hıristiyan anarşizminde ve *The Catholic Worker* çevresinde yankı buldu.

Bolşeviklerin iktidara gelmesinden sonra, kendi ülkesinde bir edebiyatçı olarak övüldü. Yetkililer onun toplumsal felsefesini görmezden geldiler ya da başka türlü açıklamaya çalıştılar. Büyük anarşistin terk ettiği Yasnaya Polyana'nın bir Devlet müzesi

66 Tolstoy'dan Muhandas Gandi'ye, 7 Eylül 1910, *Letters*, II, 706.

haline getirilmesi ve her gün beş yüzden fazla insan tarafından ziyaret edilmesi oldukça ironiktir. Sovyetler Birliği'nde 1958'de doksan cilt halinde yayımlanan ve yazılarının neredeyse tamamını kapsayan toplu eserlerinde, militarizm, yurtseverlik ve hükümete ilişkin yıkıcı görüşleri seçilebilir.

Ahlaki ve toplumsal bir düşünür olarak Tolstoy'un en büyük dolaylı etkisi Hindistan'da görülmüştür. Gandhi, İngiliz emperyal varlığını kovma kampanyasında Tolstoy'un silahlara direnmeme doktrinini geliştirdi. Ancak Gandhi kolektif eylem geliştirerek ve kitlesel itaatsizlik kampanyaları örgütleyerek Tolstoy'u aştı. "Şiddete başvurmayan ideal devlet anarşiyle yönetilecektir" görüşünü savunurken, sınırlı bir hükümet ve bir dolaylı demokrasi formu ihtiyacını ideal olana doğru bir adım olarak kabul etti.[67] Bağımsızlıktan sonra Hindistan'da Vinoba Bhave'nin rehberliğinde geliştirilen Gandhici Sarvodaya hareketi, Tolstoycu ilkelere daha yakındı. Bhave olumlu *satyagraha*'nın, yani şiddete başvurmadan başkalarına yardım etmenin önemini vurguladı.[68]

Tolstoy'un mesajı, Batıda, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra süper güçlerin kendi halkları üzerinde kurdukları hâkimiyet ve denetimi sürdürmenin gerekçesi olarak nükleer silahlanma tehdidini kullandıkları bir sırada gelişen barış hareketinde, özellikle ona pratikte uygulanma imkânı kazandıran Gandhi aracılığıyla verimli bir zemin buldu. Tolstoy'un özellikle barışçı ve anarşist gelenekler arasındaki yakınlaşma sırasında etkinlik kazandığı görüldü. Onun şiddet içermeyen doğrudan eylem ve sivil itaatsizlik taktiklerinin, altmışlı yıllarda bir süre için barışçı bir devrim yapacak yetenekte olduğu görüldü. O zamandan beri artan sayıda liberter, Tolstoy'un, hükümet şiddeti şiddetle yok edilemez ve iktidarı dağıtmak için iktidarı ele geçirmek imkânsızdır gibi önemli içgörülerini benimsemeye başladı.

A. N. Wilson gibi bir biyografi yazarı, Tolstoy'un dinsel anarşizmine "pek az Rus" ve "onun öğretilerinin en saçması" diyebilmiştir.[69] Hiçbir şey gerçeklikten bu kadar uzak olamaz. Rus aristokrasisinin on dokuzuncu yüzyılda Bakunin, Kropotkin ve

67 Gandhi, *Democracy, Real and Deceptive* (Ahmedabad, 1961), s. 28.

68 Sarvodaya hareketi için Bkz. Geoffrey Ostergaard & M. Currell, *The Gentle Anarchists*, Clarendon Press, Oxford, 1971; ve Ostergaard, *Nonviolent Revolution in India*, Gandhi Peace Foundation, Yeni Delhi, 1985.

69 Wilson, "Introduction", *Religious Writings*, s. 16.

Tolstoy gibi en büyük üç anarşist düşünür çıkarması rastlantı olarak görülemez. Üçü de çarlık rejiminin tiranlığına bizzat tanık oldu ve köylü komünlerinin hükümete ihtiyaç duymadan düzen ve barış içinde yaşama örneğinden esinlendi.

Tolstoy'un dinsel anarşizmi hayat boyu süren istikrarsız ve umutsuz bir mana arayışını temsil eder. Aklın ışığını ve insanın içindeki Tanrı krallığını vurgulayan Tolstoy, ortaçağın mistik anarşistlerini yansıtmaz, modern radikal teolojinin geleceğini haber verir. Tolstoy, İncil'in öğretilerini barışçı ve anarşist bir tarzda yorumladığı ve kendi vaazını bizzat uygulamaya (her zaman başarılı olmadıysa da) çalıştığı için, rahat kiliselerinde bürokrasi ve sinizmle beslenerek yaşayanları daima rahatsız edecek; baskı ve sömürüye karşı barışçı bir tutumla sonuç almak isteyenleri ve bir yaratıcı ortaklık dünyası kurmaya çalışanları daima esinleyecektir.

23

Amerikan Bireycileri ve Komünistleri

Geleneksel merkezi hükümet düşmanlığıyla Birleşik Devletler pek çok özgün anarşist çıkarmıştır. Aralarındaki bireyciler, Avrupa'daki benzerleri gibi, Adam Smith'in piyasanın iktisadi ve toplumsal düzeni sağlama yeteneğine olan güveninden esinlendiler ve kapitalizmin tâdilata uğramış bir formunun anarşiye yol açacağını düşündüler. Ancak daha sonra, aynı yüzyılda bir yanda Proudhon'dan etkilendiler, öte yanda benimsedikleri anarşizm genellikle ülke sorunlarında yoğunlaştı.[1] Görüşleri, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların özgüvenli yerleşimcilerinin oluşturduğu Amerikan bağımsızlık ve bireysellik duygusundan çıkıp gelişti.

Josiah Warren

İlk gerçek Amerikan anarşisti müzisyen ve mucit Josiah Warren idi.[2] Önceleri Robert Owen'ın ütopyacı New Harmony kolonisine katıldı, ancak 1827'de, komünal mülkiyet düzenlemelerinin ve kolektif otorite sisteminin inisiyatif ve sorumluluğu engelledi-

1 Bkz. Martin, *Men Against the State: The Exploiters of Individualist Anarchism in America, 1827-1908*

2 Bkz. William Bailie, *Josiah Warren: The First American Anarchist*, Small, Maynard & Co., Boston, 1906.

ğini ve bireyselliği ezdiğini hissederek koloniden ayrıldı. Warren kişisel özerklik ihtiyacı ile komünal uyum talebinin bağdaşmadığını düşündü; üyelerin "ortak çıkarları" onların tekil kişiliklerine ve koşullarına ters düşüyordu.

Ne var ki bu deneyim Warren'ın kooperatif hayat ilkesini reddetmesine değil, daha çok toplumun bireyin ihtiyaçlarına, bireyin de toplumun ihtiyaçlarına uyarlanması gerektiğini fark etmesine yol açtı. Warren şu ilkeyi benimsedi:

> TOPLUM HER BİREYİN İHLAL EDİLEMEZ EGEMENLİĞİNİ KORUYACAK ŞEKİLDE YAPILANDIRILMALIDIR. Kişilerin ve çıkarların her türlü bileşim ve bağlantılarından ve her bireye kendi kişiliğini geliştirebileceği, kendi duygularını ve yargılarını kabul ettirebileceği kadar ÖZGÜRLÜK, zaman ve mülkiyet bırakmayan, KİŞİLERİ YA DA BAŞKALARININ ÇIKARLARINI KAPSAMAYAN bütün düzenlemelerden sakınılmalıdır.[3]

Warren, *Equitable Commerce*'inde (Adil Ticaret, 1846) her kişinin doğru ve yanlış konusunda nihai yargıç olmasını savundu. Her öğesinin hemcinslerinden bağımsız olduğu ve bizzat gerçekleştirmediği eylemlerin sonuçları yüzünden acı çekmediği bir toplumu savundu. Anlaşmazlıktan kaçınmanın yegâne yolu her türlü yapay örgütlenmeden kaçınmaktır. Warren ısrarla "Birey," diyordu, "doğanın yasasına tabidir" ve hedeflerimize ulaşmak istiyorsak, bu nokta gözden kaçırılmamalı ya da önemsiz görülmemelidir."[4] Şunu da belirtmek gerekir ki, Warren "birey" derken, çağdaşlarının büyük bir bölümünün aksine kadınları da kastetmekte, erkeklerin bireyselliği kadar kadınlarınkiyle de ilgilenmektedir. Ayrıca Warren'ın radikal bireyciliği, onu insanların kendi isteklerini bizzat belirledikleri ve yaptıkları iş kadar kazandıkları liberter komünler kurma çabasından alıkoymadı.

Kendi ilkelerini bağımsız biçimde oluşturmasına rağmen Warren'a "Amerikan Proudhon'u" denilmiştir.[5] O da Proudhon gibi, insan özgürlüğünün anahtarı olarak gördüğü mülkiyet üzerinde odaklandı. Her birey kendi emeğinin ürünü üzerinde hak sahibidir, ancak hiç kimse tamamen kendine yeterli olamaz. Mevcut üretim formları iş bölümünü kaçınılmaz kılıyordu. Bu çelişkinin üstesinden gelmek için Warren, Robert Owen gibi, emek süresi temelinde bir senet değişim sistemini önerdi. Buna eklenen bir koşul, bireyin yaptığı işin değerlendirilmesinde emek yoğunluğunun dikkate alınmasıydı. Bütün malların üretim maliyetlerine göre el değiştirdiği bir "adil ticaret" istiyordu. Bu nedenle, paranın yerine "emek senetleri" önerdi; her satıcının kendi emek süresini tam olarak hesaplayacağını düşünüyordu. Böylece kâr ve faiz ortadan kaldırılacak ve yüksek düzeyde eşitlikçi bir düzen oluşacaktı.

New Harmony'i terk eden Warren, Cincinatti'de kurduğu bir atölyede kendi sistemini uygulamaya çalıştı. Bu deneyim üç yıl sürdü ve Warren'ın görüşlerinin ne kadar uygulanabilir olduğunu ortaya koydu. Mallar maliyet fiyatına satıldı ve müşteriler atölyedeki görevliye emek senetleri verdiler. Bu senetler müşterilerin kendi eşit emek sürelerini temsil ediyordu. Görüşlerini yaymaya çalışan Warren patent hakkı satışından (bunların arasında ilk rotatif tasarımı da vardı) yeterince para kazandı ve 1833'te *The Peaceful Revolutionist* adında Amerika'nın ilk anarşist periyodiği olarak kabul edilen bir gazete çıkardı. Bu arada eşit emek mübadelesi temelinde bir model köy kurdu ve bunun pek çok benzer topluluğun ilki olacağını umdu. Günde iki saatlik emeğin uzun dönemde bütün ihtiyaçların karşılanması için yeterli olacağını düşündü.

Warren'ın bir sonraki deneyimi Ohio'da kurduğu Eşitlik Köyü idi. Yarım düzine aile bir toprak parçasına taşınarak kendi evlerini yaptılar ve bir bıçkı kooperatifi kurdular. Gönüllü anlaşmalar temelinde kurulan ilişkilerle, İngiliz Devrimi sırasında Kazıcılar'ın George Tepesi'nde kurdukları komünden sonra, kendi ülkelerinin ilk anarşist komününü kurdular. Ne yazık ki komün hastalık yüzünden çöktü. Warren yılmadı ve 1846'da, esas olarak Fourierci komünlerin eski üyeleriyle Ütopya adında bir başka komün kurdu. Taş ocaklarını ve bıçkıhaneleri temel alan Komün'ün yüzlerce üyesi oldu ve bu deneyim de 1860'lara kadar sürdü. Komün önceleri tamamen liberter ve gönüllü nitelikteydi. Warren 1848'de şu gözlemde bulundu:

> Yaptığımız bütün işlerde her şey bireyci bir temelde yürütülmüş

3 Josiah Warren, *Practical Details in Equitable Commerce*, New Harmony, Ind., 1852, I, 12.

4 Warren, *Equitable Commerce*, New Harmony, Ind., 1846, s. 96.

5 Bkz. Eunice M. Schuster, *Native American Anarchism: A Study of Left-Wing Anarchist Individualism* (1932), Da Capo Press, New York, 1970, s. 92-106.

ve hiç kimse yasalarla karşı karşıya bırakılmamıştır. Ne Örgüt, ne belirsiz bir süre için devredilmiş iktidar, ne "Anayasa", ne "yasalar" ne "talimatlar", "kurallar" ne de "Tüzükler" vardır. Her birey kendisi için çalışır ve kendi işini yapar. Ne subaya, ne rahibe ne de peygamberlere başvurulmuştur. Bunların hiçbiri talep edilmemiştir.[6]

Warren 1850'de Long Island'da Modern Zamanların Kenti denilen üçüncü bir komün kurmak için harekete geçti. Bu seferki on yıldan fazla yaşadı. Komünün bireyci ilkelerine göre, aylak bir üye ile başa çıkmanın tek yolu boykottu. Warren'ın bir arkadaşı şunu hatırlıyordu: "İstenmeyen insanlardan kurtulmak istediğimiz zaman, onu yalnız bırakırız. Ondan hiçbir şey satın almaz, ona hiçbir şey satmayız; onunla konuşmayız. Özetle, ona karşı tam bir karışmazlık sistemi kurarak, orada istenmediğini, kendi yoluna gitmesi gerektiğini kesin bir biçimde ona gösteririz."[7] Komün sakinleri dikkate değer bir karşılıklı hoşgörü geliştirdiler ve "önemsiz meselelerde bile büyük ve kutsal Özgürlük hakkına saygı gösterdiler."[8]

Warren'ın bireycilik formu karşılıklı yarar sağlamak için işbirliğini dışlamadı. Örneğin, Warren komünal bir mutfağın hem ucuz hem de etkin olacağını, "aile kadınlarını, aksi halde kaçınılmaz biçimde mahkûm olacakları tam gün dolap beygiri gibi çalışmak"tan kurtaracağını öne sürdü.[9] Bireycilerin birlikte yaşamayı tercih edeceklerini, "çocuk otelleri"nin kurulabileceğini ve bunların çocukların kendi istek ve eğilimlerine göre örgütleneceğini söyledi. Modern Zamanlar çökmedi, ancak Ütopya gibi, karşılıkçı eğilimler taşıyan daha geleneksel bir köye evrildi.

Warren geliştirdiği teoride amacıyla tutarlı oldu ve tam bir dinsel özgürlük isteyerek -"her insan bir kilisedir"- bireyin mutlak egemenliğini -"her insan bir ulustur"- savundu.[10] Fırsat eşitliği olan sınıfsız bir toplum istedi. Bütün baskıcı kurumlar kaldırılacak ve yerlerini bir gönüllü sözleşmeler rejimi alacaktı. Tucker, sözleşmeleri uygulamak ve "eşit özgürlük yasası"na karşı ihlalleri önlemek için rotasyonu, tekil davalardan hareketle genel kuralları biçimlendirecek gönüllü jürileri savundu. Hatta, kamusal kınama, hapis ve ölüm cezasını da uygulanabilecek müeyyideler olarak onayladı. Ancak şunu da kabul etti: "tek başına ele alındığında cezalandırma münasebetsiz bir şeydir; bir kötülüğü önlerken daha büyük bir kötülüğe yol açar. Bu yüzden önemsiz hatalarda cezalandırmaya başvurulmamalıdır."[11]

Warren'ı özellikle cazip kılan teorilerinin pratikteki başarısıydı. Lysander Spooner ve Stephen Pearl Andrews gibi bireysel anarşistlere esin kaynağı oldu. William B. Greene, Proudhon'un karşılıkçılığını Amerika'ya getirdiği zaman, Warren uygun zemini hazırlamış bulunuyordu.

John Stuart Mill bile Warren'ı "dikkate değer bir Amerikalı" diyerek övdü. Ayrıntıda pek çok farklılık olmasına karşın, onun genel liberal anarşizm anlayışını onayladı ve Warrencılardan "bireyin egemenliği" sözünü ödünç aldı. Mill, aynı zamanda, Warren'ın sosyalizmle bazı yüzeysel benzerlikler taşıyan Köy Komünü'nün ilkesel olarak sosyalizme karşı olduğunu, çünkü "bütün bireylerin eşit gelişme özgürlüğünü savunmasına karşın, toplumun içinde bireyi aşan hiçbir otorite tanımadığı"nı doğru biçimde gözlemledi.[12]

Avukat ve dilbilimci Stephen Pearl Andrews, Warren'ın bireyin egemenliği anlayışını ve fiyatın adil sınırı olarak maliyet ilkesini benimsedi. Andrews, bütün evrende "Bireysellik düzenin esas yasasıdır" diyordu.[13] Aynı zamanda, maliyet ilkesinin bireyselliğin ya da "çıkarlar bağlantısızlığı"nın temelini oluşturduğunu, çünkü senin emeğinden yararlandığım kadar senin de benim emeğimden yararlanmanı sağladığını öne sürdü.

Ancak Andrews bu ilkeleri sadece teoride benimsemekle yetinmedi. Köleliğe sürekli karşı çıktı, bütün köleleri satın alacak kadar para toplayarak Teksas eyaletinin bağımsızlığını sağlamaya çalıştı, ancak Meksika'yla savaş başlayınca girişim sona erdi.

6 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, *op. cit*, s. 433.

7 Alıntı, David De Leon, *The American as Anarchist: Reflections on Indigenious Radicalism*, John Hopkins University Press, Baltimore ve Londra, 1978, s. 79.

8 Warren, Practical Applications of the Elementary Principles of "True Civilization", Cooperative Publishing Company, Princeton, NJ, 1872, s. 73.

9 Warren, *Equitable Commerce*, Fowler & Wells, New York, 1852, s. 69.

10 Warren, *Practical Details in Equitable Commerce*, Cooperative Publishing Company, Princeton, NJ, 1872, s. 73.

11 *Liberty*, XI, 8 Şubat 1896, 5.

12 *Autobiography of John Stuart Mill* (1873), Signet, New York, 1964, s. 182-3.

13 Stephen Pearl Andrews, *The Science of Society*, Fowler & Wells, New York, 1852. Andrews'in görüşleri için Bkz. Schuster, *Native American Anarchism*, s. 106-12.

Bu arada, cinsel davranışın ve aile hayatının Kilise ve Devlet denetiminin ötesinde bir kişisel sorumluluk meselesi olduğunu öne sürdü. En önemlisi, her iki cinsiyet için "bireyin egemenliği" ilkesini benimsedi ve erkeklerin yanı sıra kadınların da "tam özgürleşmesini ve mülk edinme hakkı"nı savundu.

Lysander Spooner

Bir başka Amerikan bireycisi Lysander Spooner, Lockeçu görüşlerden anarşist sonuçlara vardı. *Natural Law; or the Science of Justice*'de (Doğal Yasa; ya da Adalet Bilimi, 1882), adaletin her bireyin kişilik ve mülkiyetin ihlal edilemezliğine saygı göstermesini gerektirdiğini savundu. İnsanlar doğal durumda adaleti unuttukları zaman savaştıkları için, sivil toplumda, "insanların şimdiye kadar özgürce ve gönüllü olarak yapageldikleri gibi, kendi aralarında adaleti muhafaza etmek ve yanlış yapanlara karşı korunmak için bir araya gelmeleri uygundur."[14] Adaleti sağlamak için gerçekleştirilen bu gönüllü birlik asgari bir devletten çok, yangın ya da ticari kayba karşı bir sigorta poliçesine benzer. Tam bir sözleşme sorunudur.

Spooner, bir avukat olarak önce Amerikan Anayasası'nı kabul etti. Erken yazılarında, özellikle kölelik üzerine yazdığı bir tezde, köleliğin özel kanaat hakkıyla bağdaşmadığını vurguladı. Aynı zamanda jürili yargılamanın adaletin sağlanması bakımından daha uygun olduğuna inandı. İç Savaş, onu, insanların istemedikleri bir hükümete boyun eğmek ve onu desteklemek zorunda bırakılmalarının yanlış olduğuna ikna etti. *No Treason* (İhanet Yok) başlıklı broşürler dizisinde şöyle dedi: "hükümeti desteklemeye rıza göstermeyen ya da bunu kabul etmeyen kişi, bu nedenle inançsız sayılamaz. Bu insan, hükümete savaş açması halinde düşman sayılabilir, ancak hain olarak görülemez."[15] Rıza oybirliğiyle sağlanmalıdır. Burada, vergi vererek ya da kişisel hizmetle hükümete katkıda bulunması gereken her bireyin rızası gereklidir.

Spooner en azından tutarlıydı. Çürütülemez bir mantıkla, genelde sözleşmeye dayanan Devlet teorisine, özelde ABD Anayasası'na, her yurttaşın hükümetle bir sözleşme yaptığını söylemenin imkânsız olduğu gerekçesiyle karşı çıktı. İnsanlar kendileri dışında hiç kimseyle sözleşme yapamazlar; gelecek kuşakların, babalarının yapmaya çalıştığı gibi bağlayıcı siyasal sözleşmeler yapabileceklerini söylemek saçmadır. Geçersiz bir toplumsal sözleşme temelinde otorite iddiasında bulunan her hükümetin gayri meşru olduğu açıktır. Aslında Spooner'a göre, dünyanın bütün büyük hükümetleri,

> yağmacı ve fatihin amaçlarını benimsemiş soyguncu çetelerinden [ibaret olmuş] ve kendi insanlarını köleleştirmiş[tir]. Ve onların yasaları, sadece kendi teşkilatlarını muhafaza etmek, yağmalarken ve başkalarını köleleştirirken birlikte hareket etmek ve yağmadan kendilerine düşen payı güvence altına almak için, kendi sözleriyle, uygulamayı gerekli gördükleri anlaşmalardan oluşmuştur.[16]

Ne yazık ki, hükümetin bu "tiran-hırsız" niteliği, içlerinden bazıları birkaç yılda bir yeni bir efendi seçmek üzere oy veren insanları özgür olduklarına ikna ederek aldatır. Oy vermek kişinin başkaları köleleşmişken kendisinin özgür kalacağı gibi boş bir umuda kapılmasını sağlayan bir öz savunma eyleminden başka bir şey değildir.

Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure (Yoksulluk: Yasadışı Nedenleri ve Yasal Tedavisi, 1846) başlıklı broşüründe Spooner, suçun yoksulluktan kaynaklandığını öne sürdü. Ona göre, yoksulluk korkusu tek başına ölümcül bir eşitsizliğin ve adil olmayan servet bölüşümünün bir belirtisidir. Bu nedenle suçun çaresi, mevcut "talih çarkı"nı, "bir ölçüde eşitsizlik taşısa da genel bir düzeyi koruyan, herkese güvenli bir konum sağlayan, herhangi birinin zor kullanarak ya da hileye başvurarak kendi konumunu güvence altına almasını gerektirmeyen güvenilir bir ortam"a dönüştürmektir."[17] Bu amaca ulaşmak için her insanın kendi işvereni olmasını tavsiye eder ve kolayca kredi temin edebilecek bağımsız çiftçi ve girişimcilerden oluşan ideal bir toplum tasarlar. Her bir kişinin kendi emeğinin meyvelerini toplaması halinde, adil ve eşit servet dağılımı gerçekleşmiş olacaktır.

Spooner, kendisine anarşist demese de Amerikan toplumu-

14 Lysander Spooner, *Natural Law: or the Science of Justice* (1882), *Collected Works of Lysander Spooner* içinde, der. Charles Shively, M & S. Press, Weston, Mass., 1971, I, 9.

15 Spooner, *No Treason*, The Author, Boston, 1867.

16 *Natural Law*, I, 18.

17 *Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure* (1846), *Collected Works*, V, 59.

nun hastalıklarını daima hükümette aradı ve sivil toplumun gönüllü bir birlik olarak örgütlenmesi gerektiğini savundu. Birleşik Devletler'deki, Murray Rothbard ve Robert Nozick gibi çağdaş sağcı libertarler Spooner'in görüşlerinden etkilenmişlerdir, ancak özgürlüğün yanı sıra eşitliğe duyduğu ilgi onu solcu bir bireyci anarşist haline getirir. Aslında, başlangıç noktası bireyci olsa da Spooner kabaca bir eşitlik formu ve bir çıkarlar topluluğu arayışında klasik liberalizmin ötesine geçer.

Benjamin R. Tucker

Benjamin Tucker gururla anarşist olduğunu söyleyen ilk Amerikalı düşünürdü. "Eski dost ve usta" dediği Warren'dan etkilendi, ancak, Proudhon, Bakunin ve Stirner'i inceleyerek Amerikan bireyci anarşizmini daha da geliştirdi. Bir dostunun dediği gibi, Tucker, "pek çok reformcu gibi, bir yönde radikal öteki yönde gerici olmayan, çok yönlü -Ateist, Anarşist, Egoist, serbest aşk savunucusu- bir şahsiyetti."[18] Tucker özgün bir düşünür olmadıysa da, bir felsefe sistemi olarak değil, "siyasal ve toplumsal hayat biliminde temel ilke" olarak gördüğü anarşizmin Amerika'da yayılmasında etkili oldu.[19] 1878'de *Radical Review*'i, üç yıl sonra *Liberty*'i kurdu. *Liberty*'nin üzerinde Proudhon'dan uyarlanmış şu sözler yer alıyordu: "Özgürlüğün Kızı Değil Anası." Bu dergi, saldırgan ve tartışmacı üslubuyla İngilizce yayımlanan en iyi anarşist dergi oldu. Tucker, Proudhon ve Bakunin'in İngilizce'ye çevrilmesine öncülük etmekle kalmadı, anarşizm ve son otuz yılın önemli konuları üzerine bir dizi kitap yayımladı. Bernard Shaw bir tartışmacı olarak ona hayranlık duydu ve kendisi de *Liberty*'e katkıda bulundu. *Liberty*'e abone olan Walt Whitman, derginin editörü hakkında şunları söyledi: "Onu seviyorum: yiğit adam."[20] Tucker'ın bireyciliğine düşman olmasına karşın Kropotkin de onun devlet eleştirisini, "çok araştırıcı", birey savunusunu ise "çok güçlü" bularak alkışladı.[21]

18 George Schumm, "Benjamin R. Tucker -A Brief Sketch on his Life and Work", *Freethinker's Magazine*, 2 (Temmuz 1893), 439.

19 Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book*, Benj. R. Tucker, New York, 1897, s. 80.

20 Alıntı, *Horace Traubel, With Walt Whitman in Camden*, Boston, 1906, I, 350.

21 Kropotkin, *Anarchism and Anarchist Communism*, s. 18.

Tucker, New Bedfordlu zengin bir liberal ve radikal Protestan aileden geliyordu. Painci bireyciliğini, giyim ve görgü formalitelerini ailesinden aldı. Quakerizm'in en iyi niteliklerine sahip olması, insanların seçilmiş liderler olmaksızın kendilerini yönetebileceklerine, her birinin topluluk içinde kendi aklının ışığını izleyeceğine güvenmesini sağladı. *Laissez-faire* liberalizmini en uç noktalara kadar geliştirdi ve küçük girişimcinin özlemlerini ifade etti. "En mükemmel sosyalizm" diyordu, "ancak en mükemmel bireycilik durumunda mümkündür."[22] Tucker, Proudhon' un *Tanrı ve Devlet*'ini bizzat çevirip yayımladığında, kitabı, "Paine'in 'Akıl Çağı' ve 'İnsan Hakları'nın Güçlendirilmesi ve Geliştirilmesi," Sol Hegelcilik'in Amerikan bireyci insan hakları geleneğine uyarlanması, olarak tanıttı.

Kişisel olarak ürkek ve eylemden çok düşünce adamı olan Tucker, putkırıcılık konusunda Bakunin'den geri kalmadı. En büyük korkusu tutarsızlıktı. Bir arkadaşı onu "ışıldayan bir buz saçağı" olarak betimledi.[23] Bütün tekellerin, özellikle de tekellerin en kötüsü ve başlıca dayanağı olan Devlet'in yıkılmasını istedi. Hükümeti bireyin özel alanına bir müdahale, Devlet'i ise belirli bir alanda bir yönetim tekeli olarak reddetti. Bütün hükümetler saldırganlığı temel alırlar ve bu yüzden tiranlıktırlar. Anarşizm ise, tam aksine, "insanların bütün sorunlarının bireyler ve gönüllü birlikler tarafından çözülmesini ve Devlet'in ortadan kaldırılmasını isteyen bir doktrin"dir. Anarşistler, en iyi hükümetin en az yöneten hükümet olduğuna, en az yöneten hükümetin de hükümet olmadığına inanan "korkusuz Jeffersoncu Demokratlar"dır.[24] Polisin kişileri ve mülkiyeti koruma işlevi bile gönüllü birlikler ve öz savunma kooperatifleri tarafından yerine getirilebilir. Tucker, her bireyin sahip olduğu yetkilerin başkalarının eşit haklarıyla sınırlanacağına ve eşit özgürlüğün sonunda gerçekleşeceğine güveniyordu. Anarşizmin temel toplumsal çare yasasının, "en büyük özgürlüğün özgürlükte eşitlikle bağdaşabilmesi" olduğunu öne sürdü.[25]

Bireylere hiçbir ahlaki kural dayatılmamalıdır. Tucker'a göre, yegâne ahlaki yasa, "Kendi işine bakmak", yegâne suç ise

22 *Liberty*, VIII (16 Temmuz 1892), 2.

23 Alıntı, Avrich, "Benjamin Tucker and His Daughter", *Anarchist Portraits*, s. 146.

24 Tucker, *Instead of a Book*, s. 9, 14.

25 *Age*, s. 131.

"başkalarının işine karışmak"tır.[26] Tucker'ın, anarşistlerin kendi öz çıkarlarını kollayan faydacılar olmakla kalmadıklarını, aynı zamanda sözcüğün tam anlamıyla egoist olduklarını öne sürmesi şaşırtıcı değildir. Ancak bireylerin, mantık gücü, ikna, örnek olma, kamuoyu, toplumsal dışlama ve engelleyici olmayan iktisadi güçlerle, kendi komşularını etkilemeleri gerektiğini inkâr etmedi.

Tucker, mülkiyetin toplumsal bir görenek ve emeğin mülkiyet hakkının yegâne temeli olduğunu kabul etmesine rağmen, rekabete inanıyor ve anarşizme "tutarlı Manchesterizm" diyordu.[27] Fiyatların üretim maliyetiyle sınırlanması ve emek süresine göre ölçülmesi konusunda Warren'ı izledi. Ancak Warren'ın maliyet konusunda bireyin "adil" olmasını istediği yerde Tucker, bireylerin serbest piyasada (yani, para, emlak, gümrük tarifeleri ve patentlerin kaldırıldığı bir piyasa) kendi öz çıkarlarını kollayacaklarına güvendi. Aynı zamanda, mutlak eşitliğin istenir olmadığına inandı: İnsanlar kas ya da beyin üstünlüklerinin sonuçlarından yararlanmalıdırlar. Ancak Tucker, özel mülkiyetin devamını ister ve *laissez-faire* kapitalizminin bazı yönlerine hayranlık duyarken, "plütokratların 'yasa ve düzen' dedikleri şiddet, soygun ve sahtekârlık sistemi"ni de eleştirdi.[28] Emma Goldman, Tucker'ın komünist anarşistlere yönelik tavrının "garaz yüklü" olduğunu söylediyse de, o sağcı değil solcu bir liberter olarak kaldı.[29]

Godwin gibi Tucker da değişimi sağlayacak aydınlanmanın aşamalı bir gelişim göstereceğini düşündü. Direnmemeyi evrensel bir kural olarak gördü. Ancak hükmetme ile savunma arasında ayrım yaptı ve başkasından gelen bir tecavüze direnmenin kabul edilebilir olduğunu düşündü. O da Warren gibi, sözleşmenin ihlali halinde şiddete başvurulabileceği görüşündeydi. Bireylerin ve grupların kendilerini savunmak için idam cezası da dahil olmak üzere her türlü şiddete başvurabileceklerini savundu. Kropotkin'in gözlemlediği gibi, bu tutum, Devlet'in bütün geleneksel işlevlerinin "savunma" adında bir kez daha savunulmasına yol açtı.[30]

26 *Age*, s. 15.
27 *Age*, s. 404.
28 *Liberty*, X (28 Ağustos 1894), 1.
29 Goldman, *Living My Life*, I, 232.
30 Bkz. Kropotkin, *Anarchism and Anarchist Communism*, s. 18.

Proudhon gibi Tucker da, okullar, kooperatif bankalar ve sendikalar gibi alternatif kurumları gerekli gördü; kitlesel sivil itaatsizliğin ve genel grevlerin sonunda Devlet'in çöküşüne yol açacağını umdu. Ancak doğal örgütlenme örüntülerinin oluşacağını söylemenin dışında, özgür toplumun doğasını tam olarak tasarlamayı reddetti. "Sonsuzluğun Dengesinde Tam Bir Evrensel İlerleme Durumu"nu önceden kestirmenin saçma olduğunu öne sürdü.[31]

Tucker'ın, Devlet eleştirisinde alternatif önerilerinden daha etkin olduğu kuşku götürmez. Bir keresinde, neden bir başka şey olmadığını kanıtlamanın, neden anarşist olduğunu söylemekten daha kolay olduğunu itiraf etti: "Hükümet etme (*archy*) bir kez reddedildiğinde, ancak Anarşi (*anarchy*) benimsenebilir. Bu bir mantık sorunudur."[32] Anarko-komünizmin ve anarko-sendikalizmin güçlendiği bir ortamda bireyci anarşizmi savunan Tucker, zamanla düş kırıklığına uğradı. Hayatının son otuz yılını, ailesiyle birlikte anarşist bir hayat sürdüğü Fransa'da geçirdi. Tek kızı, onu daima kendini haklı gören "doğuştan öğretmensiz" biri olarak betimledi.[33] Kropotkin ile birlikte Birinci Dünya Savaşı'nda Müttefikleri savundu. Her zaman Alman karşıtı oldu. İnsanlığın anarşizme giden yolu bulup bulmadığı konusunda emin değildi. 1939'da seksen beş yaşında öldü.

Adin Ballou ve John Humphrey Noyes

Yerli Amerikan anarşizmine bireyciliğin hâkim olmasına rağmen, genellikle Hıristiyan esinli komüncü bir gelenek de vardı. Örneğin, Adin Ballou 1830'larda topluluğa rağmen özgürlüğü savundu. Tolstoy'un hayranlık duyduğu Ballou, Tanrının mutlak otoritesinin insanlığın hayatına rehberlik etmesi gerektiğini söyledi: "*İnsan iradesi* (hükümet), ister bir, ister bin ya da milyonlarca kişi söz konusu olsun, asli bir otoriteye -ahlaki bir üstünlüğe- sahip değildir ve başkalarından sadakat beklemeye hakkı yoktur. Vicdanın üzerinde herhangi bir özgün, içsel otorite yoktur..."[34] İlahi hükümet ikna ve sevgiyle beslenirken, insan hükü-

31 *Liberty*, III (3 Haziran 1885), 4.
32 Tucker, "Why I am an Anarchist", *Twentieth Century Magazine*, 4, 29 Mayıs 1890, s. 5-6.
33 Alıntı, Avrich, "Benjamin Tucker and His Daughter", *op. cit*, s. 151.
34 Adin Ballou, Direniş Karşıtı Dernek'in Birinci Yıllık Toplantısı için *Remarks*, Massachusetts, 25 Eylül 1839. Ayrıca Bkz. *Non-Resistance in Relation to Human Government*, Non-Resistance Society, Boston, 1839.

meti, ifadesini kendi yozlaşmasında, hapishanelerinde ve savaşlarında bulan kurnazlığa ve fiziksel güce bağlıdır. Bu yüzden Hıristiyan Binyıl başlamış gibi davranmak, seküler otoriteyi, oy vererek, yasa çıkararak ya da savaşarak desteklememek gerekir. Ballou, insan hükümetinin yerine, şehir meclislerini andıran "gönüllü birlikle sağlanan bir komşuluk toplumu" önerdi. Kamuoyu karışıklık çıkaran bireyin kazanılması için yeterli olacaktı. Bu ideallerini, bir model olarak gördüğü Hopedale (Umut Vadisi) topluluğunda gerçekleştirmeye çalıştı.

Bunu izleyen on yıl içinde, bir başka Hıristiyan radikal, John Humphrey Noyes, New York Oneida'da bir topluluk kurdu. O da Bağırganlar gibi gerçek Hıristiyanların Şeytan'ın zincirlerinden kurtulmuş ve Adem ile Havva kadar masum olduklarına inanıyordu. Tanrının inayetine mazhar olanlar, günah işleyemezlerdi. Noyes'in "Mükemmeliyetçi" sisteminde, kiliseler ve hükümetler zararlı dayatmalar olarak görülür. İncil'in ilahi krallığın yeryüzüne gelişini anlattığını öne sürdü. Yeryüzü cennetinde "Tanrı, insan hükümetinin müdahalesi olmaksızın, beden, ruh ve mülk üzerinde hüküm sürer" diyordu.[35]

Noyes'in Oneida'daki müritleri, Shakerlar gibi daha baskıcı binyılcı mezheplerin aksine, kendi mülklerini bir havuzda topladılar ve serbest aşkı benimsediler. Her şeyde fiziksel ve ruhsal birliğe inanıyorlardı. Dayanışma, rotasyonla görev yapan komitelerin "karşılıklı eleştiri" uygulamasıyla sağlandı ve anlaşmazlıklar böylelikle çözümlendi. Oneida'da dikkate değer bir başarı kazanıldı. Oneida komünizminin kazandığı başarının, refahı artırma uğruna harcanması, benimsediği radikal hedefleri sonunda zayıflatan maddeci ve tüketimci değerleri güçlendirmesi, ironiktir.

Yüzyılın sonuna doğru Avrupalı göçmenler, kısa sürede yerli versiyonun önüne geçen yeni bir militan anarşist komünizmi de beraberlerinde getirdiler. Bununla birlikte New England'daki orta sınıf toplum hâlâ ateşli ve isyancı gençler üretebiliyordu. Bunlardan biri Voltairine de Cleyre idi.

Voltairine de Cleyre

Cleyre küçük yaşta rahibe olmak istedi ve bir manastıra girdi. Haymarket Katliamı, Paine üzerine bir konferans ve Benjamin

35 John Humphrey Noyes, *History of Socialism*, Trübner, 1870, s. 624.

Tucker'ın gazetesi *Liberty*'i okumak, onun "Özgürlük Düzenin Kızı Değil Anasıdır" görüşünü benimsemesine yol açtı. Dinsel inançlarını terk etti, özgür düşünce üzerine konferanslar vermeye başladı ve işçi sınıfından Yahudi göçmenler arasında dil öğretmeni olarak çalıştı. Ne var ki aldığı din eğitimi, anarşizmi "bir tür Protestanlık" olarak görmesine yol açtı. De Cleyre'e göre, bu türü "benimseyenler, dışsal otoritenin bütün formlarının ancak özdenetimle yer değiştirerek kaldırılması gerektiği gibi temel bir inanca sahip bir birim" oluşturmaktaydılar.[36]

De Cleyre önceleri hem barışçı hem de direnme karşıtı idi; Tolstoy gibi, zorla değil barışla fethetmenin daha kolay olduğuna inanıyordu. Bir protesto biçimi olarak doğrudan eylemi benimsemesine karşın, başkalarının da kendisi gibi risk almasını istemedi. Eşitsizlik ve baskıya gerçek çözümün ancak barışçı bir siyasetten kaynaklanacağını düşündü.

De Cleyre, o sırada Birleşik Devletler'deki anarşistlerin, gelecek toplum anlayışlarına göre bireyciler ve komünistler olarak bölünmüş olduklarını biliyordu. Önceleri toplumsal sorunlara bireysel çözümlerden yanaydı, ancak giderek topluluğun önemini vurgulamaya başladı. Olgunluk döneminde, Amerika'daki büyük fabrikaların dağıtılacağı ve toplumun, "her biri kendi ihtiyaçlarını karşılayan, kendine yeterli, dolayısıyla bağımsız olabilen, ulaşım yolları boyunca sıralanmış binlerce küçük topluluk"tan oluşacağı bir dönemin geleceğini düşündü.[37] Sonunda kendisine "Anarşist" dedi ve Malatesta gibi "sıfatsız anarşizm" istedi, çünkü hükümetin yokluğunda en uygun formu belirlemek için çeşitli yerleşim yerlerinde muhtemelen pek çok farklı deneyim yaşanacaktı.

Alexander Berkman

1886'da Chicago'da yaşanan Haymarket Katliamı'ndan ve bunu izleyen baskılardan sonra, anarşizm esas olarak büyük kentlerde yaşayan İtalyan ve Yahudi nüfus ve Rus mülteciler arasında gelişen bir göçmen hareketi olarak kaldı. Amerika'nın en etkin anar-

36 Voltairine de Cleyre, "The Making of an Anarchist", *Selected Writings of Voltairine de Cleyre*, der. Alexander Berkman, Mother Earth Publishing Association, New York, 1914.

37 *Age*, s. 134. Ayrıca Bkz. Avrich, *An American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleyre*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1978, böl. vi.

ko-komünistlerinden ikisi, bu yüzyılın başlarında Rus mülteciler arasından çıktı: Alexander Berkman ve Emma Goldman. Onlar sadece usanmadan kampanya düzenlemekle kalmadılar, aynı zamanda en iyi yayın organlarını, özellikle, 1906'dan 1917'ye kadar çıkan *Mother Earth*'ü ürettiler.

Berkman 1870'te Litvanya'nın Vilnius kentinde saygıdeğer bir Yahudi aile içinde doğdu. St. Petersburg'a gitti ve devrimci hareketten, özellikle devrimci bir önder ve Çaykovski çevresinin kurucularından olan amcası Mark Natanson'un kişiliğinden etkilendi. Anne ve babasının ölümünden sonra, 1882'de, on altı yaşında Rusya'yı terk ederek Amerika'ya gitti. Emma Goldman'ın yardımcısı oldu ve Haymarket Katliamı sırasında anarşistlerin öldürülmesinden etkilendi. Devrimci inançlarını eyleme dönüştürmek için, 1892'de, Homestead çelik grevcilerini öldürmeleri için silahlı adamlarına emir veren Andrew Carnegie'in adamı, banker Henry Clay Frick'i vurma girişiminde bulundu. Bu eylem Berkman'a yirmi iki yıl hapis cezasına mal oldu, ancak inancını azaltmadı. *Prison Memoirs of an Anarchist*'te (Bir Anarşistin Hapishane Anıları) "İnsan hayatı aslında kutsal ve dokunulmazdır" diye yazdı, "ancak bir tiranın, bir halk düşmanının öldürülmesi, hiçbir zaman cana kastetme olarak görülemez." Hapishane koşullarının sinirlerini etkilemesine rağmen, on yıl içerde kaldıktan sonra Goldman'a şöyle yazdı: "Gençliğimin, belirsiz bir gelecekteki özgür insanlık ideali varlığımı sürdürmemi sağlayan o canlı anarşizm gerçeği içinde açıklığa kavuşmuş ve berraklaşmıştır."[38]

Berkman on dört yıl hapiste kaldıktan sonra serbest bırakıldı ve hemen devrimci mücadeleye atıldı. New York'ta özgür Ferrer okulunun kurulmasına yardımcı oldu ve Goldman ile birlikte *Mother Earth*'ü çıkardı. Bu ikili, Amerikan anarşist hareketinin önde giden simaları haline geldi ve antimilitarist kampanyayı büyük bir azimle sürdürdü. Berkman, 1915'ten 1917'ye kadar kendi gazetesi *Blast*'ı çıkardı ve doğrudan eylem çağrısı yaptı.

ABD'nin savaşa girmesi üzerine asker alınmasına karşı çıktığı için tutuklanan ve iki yıl hapiste kalan Berkman, 1919'da Emma Goldman ile birlikte Rusya'ya iade edildi. Önceleri Bolşeviklerle birlikte çalıştı, hatta kendisinden Lenin'in *Sol Komünizm-Bir Çocukluk Hastalığı*'nı (1920) çevirmesi istendi. Ancak Berkman kısa süre içinde düş kırıklığına uğradı ve Bolşeviklerin devrime ihanetlerine ve anarşistlere yaptıkları zulme ilk elden tanık oldu. Kronştad ayaklanmasının ezilmesi son darbe oldu. Temmuz 1921'de günlüğüne şunları yazdı: "Gri günler yaşanıyor. Umut korları birer birer söndürülüyor. Terör ve despotluk Ekim'de doğan hayatı ezdi. Devrim sloganları terk edildi; devrimin idealleri halkın kanında boğuldu... Diktatörlük, kitleleri ayaklarının altında çiğniyor... Devrim ölmüştür; ruhundan yükselen çığlıkları duyan yok."[39] Düş kırıklığına uğrayan Berkman bir an önce Rusya'dan ayrılmaya karar verdi. Bir iki yıl Almanya'da kaldıktan sonra Paris'e yerleşti ve hayatı güney Fransa'da sona erdi.

Berkman, hayatının son yıllarında da anarşist davaya bağlılığını sürdürdü. Hâlâ "öğrenilmesi gereken ilk şey insanlıktır" görüşündeydi.[40] Ancak şiddetin etkinliğinden pek emin değildi ve Kasım 1928'de Goldman'a şunları yazdı: "Çok özel durumlar dışında, genelde terörist taktiklerden yana değilim." Bir sonraki yıl *What is Communism?* (Komünizm Nedir?) başlıklı broşürü üzerinde çalışırken, eski dostuna şunları yazdı: "Bazen devrimin anarşist ilkelerle gerçekleştirilemeyeceğini hissediyorum. Ancak eski yöntemler bir kez kullanılmaya başlandığında, asla anarşizme ulaşılamaz."[41] 1936'da geçirdiği bir ameliyatın ardından yavaş yavaş ölmektense kendini vurmayı tercih etti. Birkaç hafta sonra İspanyol anarşistleri Franco'ya karşı silahlı mücadele kararı aldılar.

Berkman'ın *Komünizm Nedir?*'i ilk kez 1929'da New York'ta *Now and After: the ABC of Anarchism* (Şimdi ve Sonra: Anarşizm'in ABC'si) başlığıyla yayımlandı. Broşür, anarko-komünizmin temel kitaplarından biri olarak kabul edildi ve anarşist klasikler arasında yer aldı. Değeri, fikirlerinin özgünlüğünde değil (esas olarak Kropotkin'den alınmıştı), açık ve net üslubunda ve anarşizme yöneltilen geleneksel itirazlara verdiği yanıtlarda yatar.

Berkman, anarşizmi, "baskının ve zorlamanın olmadığı, bü-

38 Alexander Berkman, *Prison Memoirs of an Anarchist*, Mother Earth Publishing Association, New York, 1912, s. 7, 415.

39 Berkman, *The Bolshevik Myth: Diary 1920-1922*, Boni & Liveright, New York, 1925, s. 319.

40 Berkman'dan Ben Capes'e, 25 Nisan 1927, alıntı, Avrich, "Alexander Berkman: A Sketch", *Anarchist Portraits*, s. 200.

41 Berkman, *ABC of Anarchism*, der. Peter E. Newell, Freedom Press, 1973, s. xii, xiii.

tün insanların eşit olacağı; özgürlük, barış ve uyum içinde yaşayacağı bir toplum" ideali olarak tanımlar. Anarşizm, düşmanlarının iddia ettiği gibi, bombalar ve kaos anlamına gelmez. Berkman, "Özgür olmalısınız," diyordu, "hiç kimse sizi köleleştirmemeli, size patronluk etmemeli, sizi soymamalı ya da size dayatmada bulunmamalı." Berkman'a göre anarşist komünizm, "gönüllü komünizm, özgür tercihten kaynaklanan komünizm" anlamına gelir. [42]

En ilginç görüşleri, "Komünist Anarşizm Yaşayacak mı?" başlıklı bölümde yer alır. Burada, tembel kişinin "yanlış yerdeki doğru adam" olduğunu söyler ve özgürlüğün pratikte çeşitlilik anlamına geldiğini öne sürer. Araçlara gelince, Berkman, anarşistlerin öteki toplumsal eylemcilerden daha fazla şiddet tekeline sahip olmadıklarına işaret eder. Bireysel şiddet eylemleri teoriden çok kişisel mizacın bir ifadesidir; "cahilin yöntemi", "zayıfın silahı"dır.[43] Aslında "Devrim Savunusu" başlıklı bölümde, Berkman, karşıdevrimcilerin ezilmesine ve terörize edilmesine özellikle karşı çıkar; özgürlük ve eşitliği hayata geçirmenin mümkün olan en iyi savunma olduğunu öne sürer.

42 *Age*, s. 8, 2, 11.
43 *Age*, s. 20, 8.

24

Emma Goldman: En Tehlikeli Kadın



Emma Goldman, düşünür olmaktan çok eylemciydi. Bununla birlikte, sadece Godwin'in ve Bakunin'in eserlerinde üstü kapalı biçimde geçen bir feminist boyut katarak anarşist teoriye kalıcı bir katkıda bulundu. Kadının tabi olmasının psikolojik boyutunu vurgulamakla kalmayarak, kişisel bireycilik ile iktisadi komünizmin yaratıcı bir sentezini yaptı. Anarşizmin sözcüsü, ajitatör, doğum kontrolünün öncüsü, Bolşevizmin eleştirmeni ve İspanyol devriminin sözcüsü olarak, zamanının en tehlikeli kadınlarından biri olarak görüldü. Yıldızı ölümünden sonra da parlamaya devam etti.

Goldman 1869'da Rusya'da bir Yahudi gettosunda dünyaya geldi. Babasının ikinci evliliğinden olan istenmeyen bir çocuktu. Anne ve babasının küçük bir han işlettiği uzak Popelan köyünde büyüdü. Daha sonra hep bir isyan duygusu yaşadığını hissetti. Küçük bir kızken bir hizmetkârın kamçılanması karşısında içgüdüsel bir tepki duydu ve bir Yahudinin Yahudi olmayan biriyle aşk yaşamasının bir günah olarak görülmesi karşısında şok geçirdi. 1882'de, Emma on üç yaşındayken aile St. Petersburg'un Yahudi mahallesine taşındı. II. Alexander'ın öldürülmesinden hemen sonra yoğun bir siyasal baskı yaşandı ve Rusya'daki Yahudi topluluğu bir pogrom dalgasıyla karşılaştı. Bu arada ağır bir

iktisadi kriz yaşanıyordu. Ailenin yoksulluğu yüzünden Emma sadece altı ay devam edebildiği St. Petersburg'daki okuldan ayrıldı ve bir fabrikada iş buldu.

Radikal öğrencilerle tanışan Emma, Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ını (1862) okudu, "herhangi bir otoritenin önünde baş eğmeyen, ne kadar saygın olursa olsun hiçbir inanç ilkesini benimsemeyen biri" olarak nihilist tanımından etkilendi. Nikolay Çernişevski'nin *Nasıl Yapmalı?* (1863) romanının bir nüshasını ele geçirmesi, sonraki gelişimi bakımından daha da önemli oldu. Romanın kadın kahramanı Vera nihilizmi benimser ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin rahatça kurulduğu bir dünyada yaşar, her şeyi araştırır ve kooperatif bir işte çalışır. Kitap, sadece Goldman'ın sonraki anarşizmini bir embriyo halinde sunmakla kalmadı, kendi hayatını kurma kararlılığını da güçlendirdi.[1]

Ne yazık ki babası bütün bunları anlayacak biri değildi. Tipik bir patriyark olan baba, çocukluk döneminde Emma'nın "kâbusu" oldu.[2] Onu ezmek için kamçıyla dövdü ve on beş yaşında evlendirmeye kalkıştı. Emma evlenmeyi reddedip okumak istediğini söylediğinde, şu karşılığı verdi: "Kızların çok şey bilmesi gerekmez! Bir Yahudi kızının bilmesi gereken, *gefülte* usulü balık pişirmek, erişte kesmek ve erkeğine bir sürü çocuk doğurmaktan ibarettir."[3] Sonunda aile bu zor çocuğun Amerika'ya gitmesine razı oldu. Emma, üvey kız kardeşiyle birlikte, Rochester'da yaşayan öteki üvey kız kardeşinin yanına gitti.

Emma, hiçbir bağlantısı olmayan bir Rus Yahudisi olarak Amerika cennetinin yoksullar için bir yeryüzü cehennemi olduğunu kısa sürede anladı. Gerçek eğitimini, terzilikle geçindiği kötü semtlerde edindi. Hiç kuşkusuz bu ilk yıllarda yaşadığı zorluklar adalet duygusunu güçlendirdi ve ona tutkulu bir özgürlük aşkı aşıladı.

Goldman'ı Amerika'da anarşizme yönelten, 1886'da Chicago'da yaşanan Haymarket Meydanı trajedisini izleyen büyük öfkeydi. İşçiler sekiz saatlik iş günü için yürürlerken bir polis grubunun içine bomba atıldı. Hemen ardından dört anarşist asılarak

1 Bkz. Richard Drinnon, *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 9-10.

2 Alıntı, Alix Kates Shulman, "Introduction", *Red Emma Speaks*, Wildwood House, 1979, s. 6.

3 *Age*, s. 10.

idam edildi. Uydurma kanıtlara dayanan yargıç mahkeme sırasında şöyle dedi: "Haymarket bombasının sanıkları olduğunuz için değil, anarşist olduğunuz için yargılanıyorsunuz."[4] Bu olaylar sadece bir kuşağın radikal vicdanını biçimlendirmekle kalmadı, Goldman'ın derin bir dönüşüm geçirmesine de yol açtı. İdam günü devrimci olmaya ve martirlerin ideallerini esinleyen her şeyi öğrenmeye karar verdi.

Emma Goldman, yirmi yaşındayken yalnızlıktan kurtulmak için evlendiği Rus göçmenden boşandı ve New York'a gitti. Orada Almanca çıkan anarşist dergi *Freiheit*'ın ateşli editörü Johann Most ile tanıştı ve onun şiddet içeren komünizm anlayışını benimsedi. Bir süre sonra anarşizm konusunda konferanslar vermeye başladı. Most'un yıkıcı öfkesini giderek itici bulmaya başladı ve rakip Alman anarşist gazetesi *Die Autonomie*'yle ilgilendi. Orada hemen anarşizmin en berrak düşünürü olarak benimsediği Kropotkin'in yazılarıyla karşılaştı.

Goldman teoriyle fazla uğraşmadı. Serbest aşkla ilgili görüşlerine uygun olarak, anarşist Alexander Berkman'ın, özyaşam öyküsünde geçen ismiyle "Saşa"nın sevgilisi oldu. Bu, hayat boyu süren bir ilişkinin başlangıcıydı. Kıskançlığı, modası geçmiş bir onur ve sahiplik formu olarak reddettiler ve Fedya dedikleri sanatçı yoldaşları Modest Stein ile birlikte üçlü bir ilişki yaşamaya başladılar.

İşçi mücadelesini ilerletmek için büyük bir eylem yapmak isteyen Goldman, Berkman ile birlikte, 1892 Homestead çelik grevi sırasında Henry Clay Frick'i öldürmeyi planladı. Silah satın almak için gerekli parayı kazanmak amacıyla On dördüncü Cadde'de fahişelik yapmaya karar verdiyse de başaramadı ve sonunda kız kardeşinden borç aldı.

Berkman, Frick'in bürosuna girdi ve onu vurdu. Fabrika müdürü ölmemiş, sadece yaralanmıştı. Berkman yirmi iki yıl hapis cezasına mahkûm edilirken, Goldman suikast girişimini açıklamaya ve savunmaya çalıştı. Duruşma sadece anarşizmin şiddet konusunda artan şöhretini pekiştirmekle kalmadı, Goldman'ı da dikkati çeken bir kadın haline getirdi. Bundan sonra konferansları sık sık yetkililer tarafından engellendi. Hararetli bir dönemdi. Bir keresinde Most, Berkman'ın eyleminin yanlış olduğunu söyledi. Goldman öylesine öfkelendi ki bir at kamçısı

4 Alıntı, Goldman, *Anarchism and Other Essays*, der. Richard Drinnon, Dover, New York, 1969, s. 87.

alıp onu dövmeye kalkıştı.

1893'te Goldman işsizleri "zor kullanarak" ekmek almaya teşvik ettiği iddiasıyla tutuklandı ve Blackwell Adası'nda bir yıl hapis yattı. Mahkemede Bölge Savcı Yardımcısı ona inançları hakkında sorular sordu:

> Tanrı'ya inanıyor musunuz, Bayan Goldman?
> Hayır efendim, inanmıyorum.
> Yeryüzünde yasalarını kabul ettiğiniz herhangi bir hükümet var mı?
> Hayır efendim, hepsi halka karşıdır.
> Yasalarından hoşlanmıyorsanız, bu ülkeyi neden terk etmiyorsunuz?
> Nereye gideyim? Yeryüzünün her yerinde yasalar yoksullara karşı. Bana cennete de gidemeyeceğimi söylüyorlar. Ben de gitmek istemiyorum zaten.[5]

Verdiği yanıtlar kendisini jüriye beğendirmek gibi bir niyet taşımadığını gösteriyordu. Serbest bırakıldıktan sonra Emma birden ünlü biri olduğunu gördü. Adı "Kızıl Emma"ya çıktı, ün kazandı, serbest aşk, ateizm ve devrim savunusuyla korku yarattı. Eleştirmenlerini caydırmak için fazla uğraşmadı. 1897'de *Labour Leader*'in editörü kendisine özgür toplumdan ne anladığını sorduğu zaman şu karşılığı verdi: "O toplumun insanlarına bir program hazırlamak için fazla anarşistim ben; aslında bu türden önemsiz ayrıntılarla kendimi sıkıntıya sokmam. Bütün istediğim, özgürlük, kendim ve başkaları için mükemmel ve sınırsız bir özgürlük."[6]

Genç Polonyalı göçmen Czolgosz 1901'de Başkan McKinley'i öldürdüğünde, onu Goldman'ın kışkırttığı söylendi. İlişkiyi reddetmesine rağmen, savunmasız katile duyduğu sempati onu kamuoyu nezdinde daha da tehlikeli biri haline getirdi. Olayın ardından anarşistlere yapılan baskılar 1906'ya kadar kamu hayatının dışında kalmasına neden oldu.

Bu tarihten sonra Berkman ile birlikte aylık *Mother Earth*'ı çıkarmaya başladı. Walt Whitman'dan esinlenilerek dergiye verilen ilk isim "Açık Yol" idi. *Mother Earth* (Toprak Ana) ismi daha

5 *Red Emma Speaks*, s. 60.
6 *Age*, s. 102.

uygundu, bereketin tanrıyla ilgisi olmadığını ve özgürlüğün güzelliğini vurguluyordu. Sayfalarında sadece anarşist fikirler tartışılmıyor, Ibsen, Strinberg, Hauptmann, Thoreau, Nietzsche ve Wilde gibi yazarlar Amerikalı okurlara tanıtılıyordu.

Goldman'ın yazma ve editoryal etkinlikleri, konferans turları düzenlemesine engel olmadı. Polisin ve militan grupların susturma çabalarına rağmen Goldman, Amerikan tarihinin en manyetik ve havai hatiplerinden biri oldu. 1910'da, en teorik eseri *Anarchism and Other Essays* (Anarşizm ve Öteki Denemeler) çıktığında, bir konferans turu düzenledi ve 37 kentte 120 konuşma yaparak 25 000 kişiye hitap etti. Drama konferansları 1914'te *The Social Significance of the Modern Drama* (Modern Dramanın Toplumsal Anlamı) başlığıyla yayımlandı. Dramayı sadece radikal düşüncenin yayılmasını sağlayan güçlü bir araç olarak görmekle, Hauptmann ve Ibsen'in eserlerini övmekle kalmadı, özgürlük mücadelesine kalıcı bir estetik boyut da kazandırdı.

Kelebek gözlüklü bu küçük anarşistin, yasa, hükümet ve mülkiyet felaketine açıkça saldırdığı için sık sık yetkililerin eline düşmesi sürpriz sayılmaz. Doğum kontrolüyle ilgili yayın dağıttığı için ikinci kez hapse atıldı, ancak en uzun cezayı Askerlik Karşıtı Liga'nın kuruluş faaliyetlerine katıldığı ve Birinci Dünya Savaşı'na karşı yürüyüş düzenlediği için aldı. Berkman ile birlikte 1917'de zorunlu askerliği engellemek için komplo kurmaktan tutuklandı ve iki yıla mahkûm edildi. Bunun ardından Amerikan yurttaşlığından çıkarıldı ve 1919'da öteki istenmeyen "Kızıllar"la birlikte Rusya'ya iade edildi. Goldman'ın iadesine karar veren mahkemenin başkanı J. Edgar Hoover, onun "Amerika'nın en tehlikeli kadınlarından biri" olduğunu söyledi.

Ülkesine döneceği ve Amerika'dayken "dünyanın vaadi ve umudu" olarak övdüğü Rus Devrimi'ne birinci elden tanık olacağı için bütün bu olanlar Goldman'ı fazla etkilemedi.[7] Önceleri Marksist merkeziyetçiliğe ve Devletçiliğe duyduğu tepkiyi devrim uğruna bastırdı ve Bolşeviklerle çalışmaya başladı. Kısa süre içinde serbest konuşmanın engellenmesi ve Komünist Parti üyelerinin yararlandıkları özel ayrıcalıklar yüzünden düş kırıklığına uğradı. Devrim arşivleri için belge toplamak üzere Berkman ile birlikte bütün ülkeyi dolaştı ve artan bürokrasi, siyasal baskılar

7 *Age*, s. 332.

ve zorunlu emek karşısında dehşete kapıldı.

Kronştad ayaklanması onlar için bir kopuş noktası oldu. Mart 1921'de Petrograd'da Kronştad denizcilerinin desteklediği bir dizi grev gerçekleştirildi. İşçi ve denizcilerin talepleri arasında, herkese eşit miktarda tayın verilmesi, Sol gruplara ifade özgürlüğü tanınması ve Sovyetler için seçim yapılması yer alıyordu. Ayaklanma Troçki ve Kızıl Ordu tarafından amansızca ezilince, Goldman ve Berkman artık Rusya'da kalamayacaklarını anladılar. Bolşevik Devlet'in zaferinin Devrim'in yenilgisi anlamına geldiğini gördüler. Aralık 1821'de pasaport çıkarıp Avrupa'ya gittiler.

Goldman, Rusya'da geçirdiği iki yılı My *Disillusionment in Russia* (Rusya'daki Düş Kırıklığım, 1923) ve ardından gelen My Further Disillusionment in Russia (Rusya'daki Büyük Düş kırıklığım, 1924) başlıklı iki kitapta anlattı. Dokunaklı değerlendirmesinde, Lenin'le yaptığı bir görüşme sırasında Yeni Ekonomik Politika konusunu nasıl açmaya çalıştığını, ancak "merkezileşmiş siyasal Devlet'in Lenin için, uğruna her şeyin feda edildiği bir tanrı" olduğunu kısa süre içinde anladığını betimler. Devrim'in ilk günlerinde liberter ilkenin güçlü olduğunu, ancak Marksizm'in "fanatik hükümetçiliği" ve "proletarya diktatörlüğü" anlayışı yüzünden başarısızlığa uğradığını anlatır.[8] Goldman daha sonra Bolşevizmin pratikte gönüllü bir komünizm formu değil, "baskıcı Devlet Komünizmi" olduğunu öne sürdü.[9] Ulusallaştırılmış ekonomisi, katı merkezi planlaması, ücret sistemi, sınıf ayrımları ve ayrıcalıkları, geniş bürokrasisi, başat ve dışlayıcı Komünist Partiyle, bu sistemin Devlet kapitalizminden pek farkı yoktu. Stalin'in diktatörlüğünün Çar'ınkinden daha mutlak olduğunu da öne sürdü.

Rusya'dan ayrılan Goldman ve Berkman'ın Amerika'ya dönmelerine izin verilmedi. Berkman Fransa'ya, Goldman ise İngiltere'ye yerleşti. Burada, *Rusya'daki Düş Kırıklığım*'a giriş yazan Rebecca West tarafından desteklendi, ancak mesajı kimse tarafından benimsenmediği için kamuoyunun ilgisini çekemedi. Radikaller arasında Bolşevikleri suçlayan neredeyse tek kişiydi. Bertrand Russell 1924'te Rebecca West ve başkalarınca konuşma yapmak üzere davet edilen Goldman'ın büyük bir coşkuyla karşılandığını, ancak Bolşevikleri ağır biçimde eleştirdikten sonra bir ölüm sessizliği içinde yerine oturduğunu hatırlıyordu. Konferanslarına duyulan ilgi giderek azaldı. Hatta Rus dramacıları üzerine yazdığı zengin bir metni yayımlatacak kimse bulamadı. 1925'te Goldman'ın sınır dışı edilebileceğini işiten, kendini yetiştirmiş Welshli bir yaşlı maden işçisi, İngiliz vatandaşı olabilmesi için ona evlenme teklif etti. Goldman, bu "tatlı dayanışma" önerisini kabul etti. Sonunda İngiliz pasaportuyla Fransa ve Kanada seyahatine çıkmayı başardı. 1934'te Birleşik Devletler'de bir konferans turu yapmasına izin verildi.

8 *Age*, s. 242, 346.
9 *Age*, s. 360.

İspanyol devrimi, yaşlılık döneminde yaşadığı en büyük deneyim oldu. Berkman'ın 1936'da intihar etmesi ve faşizmin yükselişiyle sarsılan Goldman, İspanya'da cumhuriyetçilerin Franco'ya direnişini haber aldığında büyük bir sevinç duydu. Eylül 1936'da, altmış yedi yaşında, mücadeleye katılmak için Barcelona'ya gitti. Anarşizm sonunda zafer kazanacaktı. Liberter Gençlik'in düzenlediği bir toplantıda şöyle konuştu: "Devriminiz anarşizmin kaosu simgelediği [görüşünü] ebediyen yok edecek."[10] Anarşist CNT-FAI'yle (Confederacion National del Trabajo -Ulusal İşçi Konfederasyonu; ve Federación Anarquista Ibérica -Iberya Anarşist Federasyonu) birlikte çalıştı; bir keresinde, sendikalı işçilerden oluşan on bin kişilik bir kitle onu dinlemek için bir araya geldi ve Goldman onlara, "bütün dünyayı aydınlatan bir örnek" olduklarını söyledi.[11] CNT-AIT-FAI Bülteni'nin İngilizce baskısını yaptı ve onların davasını Britanya'da savunma görevini üstlendi.

Ancak yükselen devrim umutları bir kez daha paramparça oldu. Goldman, CNT-FAI'li anarşistlerin 1937'de koalisyon hükümetine katılmalarını, giderek güçlenen komünistlere savaş faaliyetinin daha iyi yürütülebilmesi için taviz vermelerini onaylamadı. Bütün bunların anarşist harekete onarılması imkânsız biçimde zarar vereceğini doğru olarak gördü. Toplumsal devrim Franco'ya karşı verilen savaşla eşzamanlı yürütülmeliydi. Ne var ki Goldman anarşist yoldaşlarının hükümete katılarak ve militarizasyonu kabul ederek yaptıkları uzlaşmayı mahkûm edemeyeceğini hissetti, çünkü o sırada tek alternatifin komünist diktatörlük olduğunu düşünüyordu.

10 *Age*, s. 333
11 Drinnon, *Rebel in Paradise*, s. 302.

1937'de Paris'te toplanan Uluslararası İşçi Birliği Kongresinde, İspanya'nın "yanan ev"iyle dayanışmaya adeta ara verildiğini ve bunun "yanan bedenler"e eleştiri "asidi" dökmek için yapıldığını ilan etti.[12] Bir yıl sonra Vernon Richards'a şunları yazdı:

> İspanyol yoldaşlarımızın yaptıklarının büyük kısmını onaylamasam da, onların yanında yer aldım, çünkü sırtlarını duvara vermiş bütün dünyaya karşı kahramanca savaşıyorlar, kendi yoldaşlarının bir kısmı tarafından yanlış anlaşılıyorlar ve her komünist örgütün yanı sıra işçilerin de ihanetine uğruyorlardı. Geleceğin tarihçilerinin CNT-FAI için verecekleri hüküm ne olursa olsun, insanlarımızın iki büyük eylemini, iktidara geldiklerinde diktatörlük kurmayı reddettiklerini, Faşizme karşı ilk kez onların başkaldırdığını kabul etmek zorunda kalacaklardır.[13]

İspanya'da Franco'nun zaferi ve faşizmin bütün Avrupa'ya yayılması karşısında derin bir üzüntüye kapılmasına rağmen Goldman anarşist ilkelerinden taviz vermeyi reddetti. 1940'ta, ölümünden hemen önce şunları yazdı: "Parlamenter rejimlere ve sözde siyasal demokrasiye ne kadar karşıysam, diktatörlüğe ve faşizme de o kadar karşıyım."[14] Anarşizmi "en güzel ve pratik felsefe" olarak görmeye devam etti ve günün birinde galip geleceğine hep inandı.[15]

Emma Goldman 1940'ta Toronto'da felç geçirdi ve üç ay sonra öldü. Cesedinin Amerika'ya getirilerek Chicago'daki bir mezarlığa gömülmesine sonunda izin verildi. Gömüldüğü yer, elli yıl önce kaderin hayat çizgisini değiştirdiği Haymarket martirlerinin mezarından fazla uzakta değildi.

Felsefe

Her şeyden önce bir eylemci olan Goldman özgün ve ikna edici bir anarşizm anlayışı geliştirdi. Kendi metafiziğinde tam bir ateist idi ve Kilisenin Devlet kadar baskıcı olduğunu düşünüyordu.

12 Goldman, "Address" (1937), *Red Emma Speaks*, *op. cit*, s. 385.

13 Goldman'dan Vero Richards'a, 10 Eylül 1938, *Anarchy* 114, Ağustos, 1970, s. 246.

14 Goldman, "The Individual, Society and the State" (1940), *Red Emma Speaks*, s. 87.

15 "Was My Life Worth Living?", s. 392.

Bakunin gibi, dinin doğal fenomenleri kendi zihnimizde çözme yeteneğine sahip olamayışımızdan kaynaklandığına ve Kilisenin daima "ilerlemenin önünde büyük bir engel" olduğuna inandı. Hıristiyanlığa gelince, İsa'nın zayıf olanı yüceltmesi ve peygamberlerin yasasını yerine getirme kararlılığı, "kölelerin terbiyesine, köle toplumunun sürmesine hayranlık verici biçimde uyarlanmış"tır. Goldman, Nietzsche'yi andıran bir yaklaşımla şu sonuca vardı: "Ateizm, tanrıları inkâr ederken, aynı zamanda insanın ve insan aracılığıyla hayata, amaca ve güzelliğe verilen sonsuz onayın en güçlü biçimde kabulüdür."[16]

Goldman, anarşizmi, "insan yapısı yasalarla sınırlanmamış özgürlük temelinde yeni bir toplumsal düzenin felsefesi; bütün hükümet biçimlerinin şiddete dayandığını ve bu nedenle gereksiz olduğu kadar yanlış ve zararlı olduğunu kabul eden bir teori" olarak tanımladı. Anarşizmin uygulanamaz olduğu, yıkım ve şiddete dayandığı itirazlarını bütünüyle reddetti. Tam aksine, anarşizmin, "insana benlik bilinci kazandıran; Tanrının, Devlet'in ve toplumun var olmadığını iddia eden yegâne felsefe" olduğuna inandı. Aslında anarşizm din ve mülkiyet "hayaletler"i karşısında büyük bir kurtarıcıdır. Ayrıca yasaları yapan ve uygulayan hükümet gereksizdir, çünkü "suç, yanlış yönlendirilmiş enerjiden başka bir şey değildir" ve hapishane, sadece toplum karşıtı varlıklar yaratan bir toplumsal suç ve fiyaskodur.[17]

Bunların hiçbiri özgün görüşler değildir. Ancak Goldman'ın en çarpıcı katkısı bireycilik savunusuydu. Özgürlük mücadelesinde Stirner ve Nietzsche'yi müttefik olarak gördü ve "eğer toplum özgür olacaksa, bireyleri kurtararak olacak" görüşünü benimsedi. Bir kadın olarak, ortalama Amerikalının hoşgörüsüzlüğünü ve önyargılarını dolaysız biçimde yaşamış ve nihayet "yaratıcı bir etken olarak kitle" yaklaşımını reddetmişti.[18] Aynı zamanda halk kitlelerinin liderlere bağlanmaya ve otoritenin önünde boyun eğmeye hazır olduğunu da gayet iyi biliyordu:

> bu dehşet verici işlerden bizzat kitle sorumludur. Efendisine bağlanır, kamçıyı sever ve kapitalist otoritenin ya da bir başka çürümüş kurumun kutsallığına karşı bir protesto sesi yükseldiğinde,

16 "What I Believe" (1908), *age*, s. 42; "The Failure of Christianity", *age*, s. 187; "The Philosophy of Atheism", *op. cit*, s. 202.

17 "Anarchism", *Anarchism*, s. 50, 52, 59.

18 Önsöz, *age*, s. 44, 45.

> Çarmıha Gerin! diye ilk haykıran odur. ... Evet, özgürlük ya da bireyin serbest gelişimi, özgür bir toplumun doğuşu değil, ancak otorite, baskı ve bağımlılıktır kitlelere dayanan.[19]

Ne var ki Goldman'a elitist demek yanıltıcı olur. Çağdaşlarının devrimci potansiyelini gerçekçi biçimde değerlendirmesine rağmen, bütün insanların nihai olarak kendi zincirlerinden kurtulabilecek ve tam bir gelişime ulaşacak yetenekte olduklarına her zaman inandı. İnsan doğasında bunu engelleyecek bir şey yoktu ve "özgürlük aşkı evrensel bir özellik" idi.[20]

Gene Goldman, Stirner'den esinlenmiş olsa da bir egoist değildi. Ona göre anarşizm, "bireyin egemenliği"ni savunan bir felsefe olabilir, ama aynı zamanda bir "toplumsal uyum" teorisidir.[21] Goldman, en önemli anarşist ideal olan komünal bireyselliği gerçekleştirmeye çalıştı. En çok okunan, "Neye İnanıyorum" (1908) başlıklı denemesinde, anarşizmin bir "organik gelişim teorisi" olduğunu savundu. "Nesneler üzerinde hâkimiyet" anlamındaki mülkiyeti reddederek, özgür işin ancak "federe yapılarda gevşek biçimde bir araya gelmiş üretici grupların, komünlerin ve toplumların gönüllü işbirliğini temel alan, sonunda çıkarlar dayanışmasıyla özgür komünizme doğru gelişecek olan bir toplum"da mümkün olduğunu öne sürer.[22]

Fransız sendikalistlerle tanıştığında, o dönemde ücret sistemini yıkmak, merkezi Devlet'in yerine "özgür, federe işçi grupları"nı geçirmek isteyen sendikacılığı, "Anarşizm'in iktisadi ifadesi" olarak gördü.[23] Aynı zamanda Fransız İşçi Odaları'nın eğitim çalışmalarını övdü ve onların, doğrudan eylem, endüstriyel sabotaj ve genel grev yöntemlerini onayladı.

Yayımlanmış son denemesinde "Toplumda Bireyin Yeri" (1940) sorununa döndü. "Hayattaki esas gerçeklik bireydir" görüşünü bir kez daha tekrarladı ve hükümeti, özellikle iktidarı genişletmeye ve sürdürmeye çalıştığı, ama aynı zamanda bireye yapısal bir güvensizlik duyduğu ve ondan korktuğu için eleştirdi. Kamuoyunun sakatlayıcı etkisinin farkında olan Goldman, "bireyi en çok rahatsız eden yerleşik otoriteden çok, toplumsal birörneklik ve aynılıktır" diyordu. Daima hayranlık duyduğu Oscar Wilde gibi, o da gerçek uygarlığın, kişinin "bireyselliği" ile "müdahaleci ve baskıcı otorite tarafından engellenmeden var olma, gelişme ve büyüme özgürlüğünün ölçüsü"ne bağlı olduğunu savundu. Aynı zamanda, karşılıklı yardımlaşma ve gönüllü işbirliğinin türlerin evrimini sağladığı ve "özgür birey ve birlikte hayat"ın temelinin ancak bu şekilde yaratılabileceği konusunda Kropotkin'i izledi.[24] Bu nedenle Goldman'ın bireyciliği başkaları pahasına işleyen kabalaştırılmış bir bireycilik değildi.

Goldman, Amerikan Sağ'ı kadar Amerikan Solu'na karşı da sertti. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce radikal hareketin "üzücü bir kaos... ne tadı ne de karakteri olan bir tür entelektüel bozulma" içinde olduğunu düşündü. Rahatı ideale, dışsal başarıyı hayatın canlı sorunlarına tercih eden "entelektüel proleterler"e de çattı.[25] Belirli konular üzerinde çalışmak için bireyci sosyalistlerle sık sık bir araya gelirken, her "saçma önyargı"yı fazla nazik karşıladığı ve Devlet'i ele geçirme aracı olarak siyasetin "engebeli yolu"nu izlediği için Amerikan Sosyalist Partisi"ne saldırdı: "İktisadi diktatörlük Devlet'in mevcut üstün siyasal gücüne bir kez eklendiğinde, onun demir çemberi bugünün kapitalizminden çok işçilerin etine gömülecektir."[26]

Genelde Marksizm'e gelince, Goldman, Birinci Enternasyonal'in Marx ile Bakunin arasında yaşadığı bölünmeyi güçlü bir biçimde hissetti. Ayrıca Marx'ın tarihsel maddeciliğini, "insan unsuru"nu gözden kaçırdığı için eleştirdi. İnsanlığın yenilenmesi, "bir idealin esinleyen ve enerji veren gücü"nü gerektiriyordu. Marx bunu anlayamamıştı. Sınıf bilinci, siyasal arenada değil, ancak mevcut sistemi yıkma çabası içinde açığa çıkan bir "çıkarlar dayanışması"yla ifade edilebilirdi.[27]

Kendi toplumunu ve kültürünü etkileyici bir dille eleştiren ve öteki sosyalistlerin programlarını reddeden Goldman, "geleceğe ilişkin demirden bir program ya da yöntem" dayatmayı reddetti... "Benim anlayışıma göre anarşizm, gelecek kuşakları, kendi özel sistemlerini kendi ihtiyaçlarıyla uyum içinde geliştirme konusunda özgür bırakır."[28] Bazıları bunu teorik zayıflık olarak

19 "Minorities versus Majorities", *age*, s. 77-8.
20 "Was My Life Worth Living?", *Red Emma Speaks*, s. 393.
21 "Anarchism", *Anarchism*, s. 67.
22 "What I Believe" (1908), *Red Emma Speaks*, s. 35, 36.
23 "Syndicalism: Theory and Practice" (1913), *Red Emma Speaks*, s. 68.
24 "The Place of the Individual in Society" (1940), *op. cit*, s. 90, 93, 97, 95.
25 *Red Emma Speaks*, s. 65, 176.
26 "Socialism: Caught in a Political Trap", *op. cit*, 79.
27 *Age*, s. 100, 84.
28 "Preface", *Anarchism*, s. 43.

görse de, bu yaklaşımlar Goldman'ın görüşleriyle uyum içindeydi. Ona göre, geçmiş ya da bugün geleceği belirlememelidir ve özgür bir toplumda insanların kendi hayatlarını nasıl düzenlemek isteyeceklerini hayal etmek imkânsızdır.

Goldman, özgür toplumu ve dönüşmüş bir insanlığı gerçekleştirecek araçlar konusunda biraz kararsızdır. Başlangıçta bireysel siyasal şiddet eylemlerinin gerekliliğini kabul etti ve Berkman'ı suikast girişiminde desteklemekle kalmadı, McKinley'i öldürdüğü için ölüme mahkûm edilen Czolgosz'u da savundu. Şiddet içeren protestolarda bulunan insanlar vahşi ve kalpsiz canavarlar değildir, onları, "toplumsal suçlarımızın bedeli"ni ödemeye zorlayan, "çevrelerindeki yanlışa ve adaletsizliğe gösterdikleri aşırı duyarlık"tır, diyordu.[29] Sermaye ve hükümetin toptan şiddetiyle kıyaslandığında, siyasal şiddet eylemleri okyanusta bir damladan ibarettir. Aslında, "bu türden eylemlere yol açan, o korkunç eşitsizlik ve büyük siyasal adaletsizlik"tir.[30] Ancak hayatının ortalarına doğru, Berkman ile Czolgosz'u yanlış bir protestoda bulunan kurbanlar olarak görmeye başladı. Ancak onları ne unuttu ne de mahkûm etti.

Goldman'a göre, özellikle yurtseverlik ve militarizmden oluşan ikiz kötülüğün mihrakı olarak Devlet toplumumuzdaki şiddetin en büyük kaynağıdır. "Yurtseverlik özgürlüğe yöneltilmiş bir tehdittir, militarizmi ateşler; yerini, evrensel erkek ve kız kardeşliğe bırakmalıdır". Militarizme toptan karşıydı ve Tolstoy gibi, askeri profesyonel bir katil -"üstlerinin soğukkanlı, mekanik ve itaatkâr bir aracı"- olarak görüyordu.[31] Sınıf savaşı ve sahte değerlerle kötü kurumlara karşı savaşmak meşruyken, Devletler arasında savaşa hazırlanmak "Evrensel Katliama Giden Yol" dur.[32] Temmuz 1917'de askerliğe karşı faaliyetlerde bulunmaktan yargılanırken dediği gibi: "En dipteki bireysel şiddeti yaratan, en tepedeki örgütlü şiddettir."[33]

Goldman, Amerika'da yaşarken Devlet'i ve kapitalizmi yıkmak için kolektif şiddeti savundu ve sınıf savaşı, doğrudan eylem ve endüstriyel sabotajı onayladı. Ancak 1920 ve 1921'de Rusya'da yaşadığı deneyimin ardından farklı düşünmeye başladı.

29 "The Psychology of Political Violence", *op. cit*, s. 80.
30 "What I Believe", *Red Emma Speaks*, s. 45.
31 *Age*, s. 38.
32 "Preparedness: The Road to Universal Slaughter" (1915), *op. cit*, s. 301.
33 "Address to the Jury", *op. cit*, s. 301.

Savaşta savunma aracı olarak şiddet kullanmak bir şeydir, ancak Bolşeviklerin yaptığı gibi terörizmi kurumsallaştırmak tamamen farklı bir şeydir: "Bu türden terörizm, karşıdevrime yol açar ve bizatihi karşıdevrim haline gelir." Rusya'da Komünist Partisi'nin başat sloganı artık şuydu: "AMAÇ ARAÇLARI HAKLI ÇIKARIR."[34] Aslında, Rusya'da kaldıktan sonra Goldman, yöntemler ve araçların nihai hedeften ayrılamayacağını söylemeye başladı.

Pratikte bu yaklaşım, liberter amaçlara ulaşmak için kullanılan bütün şiddet araçlarının kuşkulu olduğunu ortaya koyar. Toplumsal Devrim sadece insan hayatının kutsallığını değil, değerlerin temel bir değişim geçirmesini de amaçlar; dışsal toplumsal ilişkilerin yanı sıra kendi ahlaki değerlerimizin de içsel bir değişim geçirmesini gerektirir. 1923'te bir arkadaşına şunları yazdı: "hayatta bir şey öğrendiysem, o da şudur ki, silah zoruyla herhangi bir şeyi belirlemek kesinlikle mümkün değildir."[35] Beş yıl sonra Berkman'a, "her şeyi yıkan şiddetli bir patlama" olarak devrim fikrinden vazgeçme vaktinin geldiğini ve tek seçeneğin terörizmi benimseyip Bolşevik olmak ya da Tolstoycu olmaktan ibaret olduğunu yazdı.[36] Ancak Goldman devrim fikrinden asla vazgeçmedi. İspanyol devrimi patlak verdiğinde cumhuriyetçi hükümette sosyalistler ve komünistlerle işbirliği yapan anarşistleri mahkûm etmeyi reddetmekle kalmadı, iç savaşın olağanüstü koşullarında askeri eğitimi de hoşgörüyle karşıladı.

Genelde Goldman, toplumu yeniden inşa etmek için başvurulacak en önemli yolun, örnek vermek ve eğitim olduğunu düşündü. Örneği, "kabul edilen bir gerçeği, sadece teorileştirmekle yetinmemek, hayatın içinde yaşamak" olarak tanımladı.[37] İki ciltlik dürüst ve içten otobiyografisini, *Living My Life*'ı (1931) bu amaçla yazdı.

Eğitim alanında Modern Okul Hareketi'ne katıldı; New Jersey Stelton'daki ve Manhattan'daki anarşist topluluklar içinde bu eğitim hareketinin oluşmasına yardımcı oldu. Fransız Sébastian Faure ve 1909'da idamı liberal çevrelerin uluslararası tepkisine neden olan İspanyol Francisco Ferrer'in okullarından esinlendi. Goldman mevcut okulları gençlerin zihinlerini zorla besleyerek

34 *My Disillusionment in Russia*, s. 207, 355.
35 Alıntı, Shulman, *age*, s. 207.
36 Goldman'dan Berkman'a, 3 Temmuz 1928, Drinnon, Rebel in Paradise, s. 267.
37 *Red Emma Speaks*, s. 46.

onları mutlak birörnekliğe alıştıran kurumlar olarak gördü. Öte yanda liberter Modern Okul'un toplumsal amacı, "bireyin toplumsal bir varlık haline gelebilmesi için onun kişisel özelliklerini bilgi ve serbest oyun aracılığıyla geliştirmek" idi.[38]

Bu amaca ulaşmak için hiçbir kural ya da düzenleme olmamalıydı. Eğitimciler çocuğu kendisini serbestçe ifade etmeye, kendi görüşlerini oluşturmaya ve ilgi alanlarını belirlemeye teşvik etmeliydiler. "İnsan ahlaki bir yaratık olmaktan çok cinsel bir yaratık" olduğu için, cinselliğin hayatta ne kadar önemli ve güzel bir rol oynadığını göstermek amacıyla çocuklara cinsel eğitim verilmeliydi.[39] Ancak Goldman, çocuğun içsel eğilimlerinin "serbestçe gelişmesi"ni isterken, Godwin ve Ferrer gibi eğitimin tamamen kendiliğinden olabileceği bir dönemi öngörmedi. İyi bir öğretmenin yaratıcı gücüne inanmaya devam etti: "Kil heykeltıraş için neyse, çocuk da öğretmen için odur."[40]

Cinsel Siyaset

Goldman'ın hükümet, devrim ve eğitim üzerine görüşleri her zaman açık ve sezgili oldu, ancak anarşist teoriye en önemli katkısı ona feminist bir boyut kazandırmasıydı. Yaşadığı dönemde kadınların statüsü ve koşulları onu özellikle öfkelendiriyordu ve sözünü sakınmadan ifade ettiği görüşleri kötü şöhretinin daha da artmasına neden oldu. Cinsiyetler arasındaki ilişkilerde hüküm süren çifte standarttan nefret ediyordu. Doğal dürtüleri aşağılayan ve kültürü baskı altına alan "Püritenizmin İkiyüzlülüğü"ne saldırdı. Kadınlara cinsellik nesneleri, üreme araçları ve ucuz iş gücü olarak davranan mevcut sisteme karşı çıktı. Fahişelik kadın sömürüsünün başlıca örneğiydi, ancak bütün kadınlar farklı biçimlerde bedenlerini satmak zorunda kalıyorlardı. Bu görüşleri siyasal olduğu kadar kişisel olarak da vurgulayan Goldman, kendi döneminin feministlerinden yalıtıldı, ama 1970'lerde ve 1980'lerde, özellikle Amerikalı feministlerin ilgisini çekti.

Oy verme hakkını kadın özgürleşmesinin başlıca aracı olarak gören ve erkeklere de kadınlar gibi bazı kısıtlamalar getirilmesini isteyen sufrajetlerin aksine Goldman, "modern fetiş" dediği genel oy hakkını tamamen reddetti. Amerika'daki oy hakkı hareketini, halkın ekonomik ihtiyaçlarından kopuk "bir salon tartışması" olarak eleştirdi.[41] Özgürleşmenin esas amacı, kadınların tam anlamıyla insan olmalarını mümkün kılmak olmalıydı. Amerika'da "Kadın Özgürleşmesinin Trajedisi" kadını yalıtılmış ve yapay bir varlığa dönüştürmüştü. Paradoksal olarak Goldman, Amerikalı kız kardeşlerini o günkü anlayışla "özgürleşmek"ten özgürleştirmek gerektiğini düşündü. Sözde "özgür Amerikalı yurttaş" genel oy hakkı yüzünden "eli kolu zincirlenmiş" haldeydi. Goldman, kadının erkekle eşit oy hakkına sahip olmaması için hiçbir neden görmüyor, ancak "kadının erkeğin yapamadığını başaracağı"na inanmanın saçma olduğunu düşünüyordu.[42]

Cinsiyetler arasındaki eşitsiz ve baskıcı ilişkiler için hiçbir siyasal çözüm mümkün değildir. Böylece Goldman, iktisadi köleliğin kaldırılmasıyla birleşen, "bütün kabul edilmiş değerlerin aşkın değerlenimi" gibi Nietzscheci bir yaklaşımı benimsedi. Çağdaşlarını "İyi ve Kötünün Ötesi"ne geçmeye ve "kişinin kendisi olma, kendi kişiliğine sahip olma hakkı"nı benimsemeye çağırdı.[43] Gerçek özgürleşme oy sandığında ya da mahkemelerde değil, bir "kadının ruhu"nda başlar. En önemlisi, kadının özgürleşmesi kendisinden ve kendisiyle gelmelidir.

> Önce, kendisini bir cinsel meta olarak değil bir kişilik olarak savunarak. İkincisi, kendi bedeni üzerinde herhangi birinin hak sahibi olmasını reddederek; kendisi istemedikçe çocuk doğurmayı reddederek; Tanrının, Devlet'in, toplumun, kocanın, ailenin vb. hizmetkârı olmayı reddederek, kendi hayatını sadeleştirerek, aynı zamanda derinleştirip zenginleştirerek. Yani, hayatın anlamını ve özünü bütün karmaşıklığı içinde öğrenmeye çalışarak, kendisini kamuoyu ve kamuoyu tarafından mahkûm edilme korkusundan kurtararak. Kadın oy vererek değil, ancak bu yolla özgürleşecek; kendisini yeryüzünde şimdiye kadar bilinmeyen bir güç, gerçek aşk, barış, uyum gücü, hayat veren ilahi bir ateşin gücü, özgür erkeklerin ve kadınların yaratıcısı haline getirecek.[44]

38 "The Social Importance of the Modern School" (1812) *op. cit*, s. 121.
39 *Age*, s. 125.
40 "The Child and its Enemies", *age*, s. 115; "Francisco Ferrer and Modern School", *Anarchism*, s. 148.
41 *Age*, s. 207.
42 "Woman Suffrage", *op. cit*, s. 198.
43 "The Traffic in Women", *op. cit*, s. 194; "Jealousy", *Red Emma Speaks*, s. 169.
44 "Woman Suffrage", *Anarchism*, s. 211.

Goldman en büyük tabulara saldırdığı için asla vicdan azabı duymadı, cinsellik, aşk ve evlilik konularının açık ve dürüst biçimde tartışılmasını istedi. Evlilik ile aşkı hiçbir zaman eşanlamlı görmeyen Goldman bu ikisinin genellikle uzlaşmaz bir çelişki oluşturduğuna inandı. Aşk göreneklerin baskısını parçalayan en güçlü etken olmasına karşın, evlilik Devlet ve Kiliseyi özel hayatımızın mahremiyetine girme fırsatıyla donatır. Evlilik genellikle iktisadi bir düzenlemedir; kadına bir sigorta poliçesi, erkeğe küçük bir oyuncak ve kendi türünü sürdürme aracı sağlar. Aslında evlilik, "kadını bir parazit, bağımlı ve çaresiz bir hizmetkâr hayatına hazırlarken, erkeğe bir insanın hayatı üzerinde ipotek hakkı verir."[45] O halde bir kadın, kendisini ancak bir erkeğin sadece niteliklerine ve yüreğine hayranlık duyduğu, aşkı engelsiz yaşama hakkına sahip çıktığı ve özgür biçimde annelik yapma hakkını kesin olarak ilan ettiği zaman özgürleştirebilir.

Goldman serbest aşkı sadece savunmakla kalmadı, bizzat uyguladı. En azından bir kez bir başka kadınla ilişkisi oldu. Yirmili yaşlarında, Berkman ve sanatçı Fedya ile üçlü ilişki yaşadı. 1908'de, kendisinden dokuz yaş küçük olan Ben Reitman'a aşık oldu. Chicago'da doktorluk yapan Reitman evsizler arasında "Hobo King" (Serseriler Kralı) olarak tanınıyordu. Bağımsızlık deklarasyonlarına rağmen Goldman onun "hayvansı yakışıklılığı"nı saplantı haline getirdi. Bir erkeğin uyandırabileceğini rüyasında bile görmediği "ilkel bir tutku seli" yükseldi içinde ve şu itirafta bulundu: "O ilkel çağrıya, o çıplak güzelliğe, insanı kendinden geçiren o büyük hazza hiçbir utanç duymadan kendimi kaptırdım."[46]

Reitman on yıl süren ilişkileri sırasında başka kadınlarla birlikte olmaya devam etti ve yazışmalarının gösterdiği gibi Goldman, kıskanmaktan ve o bir başkasıyla birlikte olduğu zaman endişeye kapılmaktan kendini alıkoyamadı. Bu ruh hali en azından bir çelişki, belki de felsefesinin iflası olarak yorumlanabilir. Tehlikeyi fark etti ve Reitman'a şöyle yazdı: "Kendi aşkımın gursuz kölesi olduğuma göre, artık Özgürlükten söz etmeye hakkım yok."[47] Ancak ret ve ihmal edilen bir âşık olarak yaşadığı kişisel deneyim, onun düşünceleri ve bildirileriyle çelişmez, onlara daha büyük bir ağırlık kazandırır.

45 "What I Believe", *Red Emma Speaks*, s. 43.

46 Candace Falk, *Love, Anarchy and Emma Goldman* (1985) (yeni bsk. Rutgers University Press, New Brunswick, 1990), s. 45, 50.

47 *Age*, s. 75.

Muhtemelen 1912'de yazılan "Kıskançlık" üzerine bir denemede, pek çok Romantik şairi esinleyen aşk acısının, insanları öfkeli ve değersiz kılan, haset duygusu yaşamalarına neden olan kıskançlıkla hiç ilgisi olmadığını savundu. Goldman izini sürdüğü bu duygunun Kilise ve Devlet'in onayladığı cinsellik fikrinden köklendiğini saptar, edinme ve öç duygusuna dayanan modası geçmiş bir şeref kodunda cisimleştiğini düşünür. Bu aynı zamanda erkek kibrini ve kadın hasetini kapsar. Çözüm, önce hiç kimsenin bir diğerinin cinsel işlevlerinin sahibi olmadığını ve ikinci olarak, sadece isteyerek yaşanan aşk ve tutkuyu kabul etmektir: "Bütün âşıklar aşk kapılarını sonuna kadar açık tutmalıdırlar."[48] "Serbest Aşkın Sahte Temelleri" başlıklı bir konuşmasında Goldman, rasgele cinsel ilişkiler ile serbest aşk arasında dikkatli bir ayrım yapar. O sıralarda Reitman'a yazdığı gibi, "Benim aşkım cinseldir, ama bu cinsellik içten bir bağlılık, özen, endişe, sabır, dostluk, bunların hepsidir..."[49] Goldman daima, ideal güzelliğinin yanı sıra "vahşiliği"ni de övdüğü romantik bir aşk anlayışına sahip oldu. Bunun iki yanı keskin bir bıçak olduğunun gayet iyi farkındaydı.

Endometriosis'in yol açtığı kısırlık nedeniyle serbest aşkın Goldman için kolay olduğu öne sürülebilir. Ancak ameliyatla gebe kalma yeteneği kazanabilirdi. Goldman bunu istemedi. Aslında onun seçimi istemli bir doğum kontrol biçimiyle eşanlamlıydı. Üstelik analık duygularından yoksun da değildi. Bir keresinde Reitman'a şunları yazdı: "Senin için çok derin bir annelik içgüdüsü duyuyorum, bebeğim; bu içgüdü ilişkimizin en iyi yanını oluşturdu."[50] Bu duygular, zaman zaman analık efsanesine saldırmasına ve her kadının anne olma konusunda özgür bir seçim hakkına sahip olduğunu savunmasına engel olmadı. Ayrıca, 1916'da hapse girene kadar doğum kontrolünü yasaklayan yasalarla savaştı. Çağdaş feminist Margaret Anderson'un gözlemlediği gibi, Goldman, "Kadınların her zaman ağızlarını kapalı, rahimlerini açık tutmaları gerekmez" dediği için hapishaneye gönderildi.[51]

Goldman, bireylerin diledikleri gibi okuyabildikleri, yaza-

48 "Jealousy: Causes and a Possible Cure", *Red Emma Speaks*, s. 175.

49 Falk, *Love, Anarchy and Emma Goldman*, s. 75.

50 *Age*, s. 54.

51 Alıntı, *Red Emma Speaks*, s. 105.

bildikleri ve konuşabildikleri ve insanların cinsiyetlerine bakılmaksızın bütün potansiyellerini gerçekleştirmeleri için fırsat eşitliğine sahip oldukları yeni bir toplum istedi. Kadınların kendi bedenleri üzerinde denetim hakkına sahip olmalarını ve doğum kontrolü uygulayabilmelerini savundu. Erkeklerin ve kadınların gönüllü birlikler oluşturarak yaşayan gerçek bireyler haline geleceklerini umdu. Hem içsel hem de dışsal değişimi gerçekleştirecek bir devrimi, değerlerin bütünüyle dönüştürülmesinin yanı sıra iktisadi bir komünizmi amaçladı.

Hayatının sonunda, bütün çabalarına rağmen çağdaşlarıyla uyum sağlayamadığını fark eden Goldman, ölümünden sonra yeni ve daha geniş bir izleyici kitlesine kavuştu. Artık yaygın biçimde okunmakta, baskıcı kurumlara yaptığı güçlü saldırı ve bireyin tam olarak kendini gerçekleştirmesi için yaptığı çağrı hayranlık uyandırmaktadır. Amerika'nın önce kötü şöhret kazanan sonra reddedilen en tehlikeli kadınlarından biri olan Goldman, modern feministlerin kahramanı ve anarko-feminizmin kurucu anası oldu. Bir anarşistler balosunda şöyle dediği söylenir: "Dans edemediğim devrim benim değildir." Liberter ve feminist olması halinde gelecekteki devrimin, onun en gözde renklerini taşıyacağı kesindir.

25
Alman Komünistleri



On dokuzuncu yüzyılın sonunda Marksizmin Almanya'da yarattığı büyük etkiye rağmen, anarşizmin cazibesine kapılan özgün ve cesur düşünürler de vardı. Gustav Landauer bu kişilerden biriydi. Uygun olmayan bir siyasal iklimde mücadele verdi ve faaliyetleri yüzünden öldürüldü. Johann Most ve Rudolf Rocker gibi diğerleri, görüşlerini yaymak için ülke dışına çıkmak zorunda kaldılar.

Gustav Landauer

Gustav Landauer, Almanya'da Max Stirner'den sonra gelen en önemli anarşist düşünürdü. Güney Almanya'daki Karlsrube'de orta sınıf bir Yahudi aile içinde 1870'te dünyaya geldi. Öğrenciyken Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne (SPD) katıldı. Onu hapishaneye götüren siyasal faaliyetleri yüzünden Freiburg Üniversitesi'nin Tıp Okulu'na kabul edilmedi. Aşırı görüşlerinden ötürü 1891'de SPD'den ihraç edilen küçük bir grupta yer aldı. İki yıl sonra anarşist oldu. Bununla birlikte, o sırada bazı anarşist çevrelerde çok moda olan Stirnerci egoizmden farkını ortaya koymak için kendisine "anarşist sosyalist" demeyi tercih etti. Dostu Martin Bubber'e şöyle yazdı: "Anarşizm, olumlu anlamda sosya-

lizm denilen şeyin olumsuz yanıdır."[1] 1892'den itibaren Berlin'deki anarşist gazete *Der Sozialist*'i çıkardı, ancak kendi anarşizminin sosyalist, kendi sosyalizminin de liberter niteliğini vurgulamak için gazetenin adını *Organ für Anarchismus-Sozialismus* olarak değiştirdi. *Der Sozialist*'in 15 Temmuz 1911 tarihli sayısında şöyle yazdı: "Anarşi, insanın, devlet, kilise ve sermaye idollerinden kurtuluşunun ifadesi; sosyalizm ise insanlar arasındaki gerçek ve sahici, bireyin ruhundan çıkıp geldiği için sahici topluluğun ifadesidir."[2]

Landauer sosyalistlerle işbirliğine her zaman hazırdı. İkinci Enternasyonal'in 1893'te toplanan Zürih Kongresi'nde Rosa Luxemburg ve diğerleriyle birlikte ihraç edildi. Yılmayarak, 1896'da Londra'da toplanan İkinci Enternasyonal Kongresi'ne Malatesta'yla birlikte katıldı ve davasını şu sözlerle savunmaya çalıştı:

> Devlet sosyalizmine, tepeden inmeci bürokrasiye karşı savaşıyor, özgür birliği ve sendikayı, otoritenin yokluğunu, insan zihninin bütün engellerden kurtulmasını, herkesin bağımsızlığını ve refahını savunuyoruz. Herkesin önünde herkese hoşgörüyü öven bizleriz. Fikirleri ister doğru ister yanlış olsun, onları güç kullanarak ya da başka bir yolla ezmek istemiyoruz."[3]

Hoşgörü istemelerine rağmen anarşistler ihraç edildiler ve bir daha İkinci Enternasyonal toplantılarına katılmaya çalışmadılar.

Bütün bu engeller Landauer'i caydırmadı. Kendisi öncelikle bir düşünür ve yazı adamıydı; Meister Eckhart'a kadar uzanan Alman idealist geleneği içinde mistik bir anarşizm formu geliştirdi. Landauer'in özgünlüğü, *Volk*'a duyduğu ve otoriter olmaktan çok liberter yönde geliştirdiği romantik ilgide yatar. *Volk* sözcüğü "halk" anlamına geldiği gibi, Alman dilini, kültürünü ve göreneklerini Devlet'ten ayrı olarak betimlemek için de kullanılıyordu. Landauer, *Volk*'un potansiyel birliğini gerçekleştirmek, "fiilen orada olan insanlar arasında bir bağlantı; henüz bağlayıcı ve zorlayıcı olmayan, daha yüksek bir organizma oluşturmayan" bir bağlantı kurmak istedi.[4] Böylece Landauer gerçek topluluğun etkileyici kâhini oldu.

1 Gustav Landauer'den Martin Buber'e, alıntı, Charles B. Maurer, *Call to Revolution: The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Wayne State University Press, Detroit, 1971, s. 101.
2 *Der Sozialist*, 15 Temmuz 1915.
3 Landauer, *Social Democracy in Germany*, Freedom Press, 1896, s. 8.

Alman sosyolog Ferdinand Toennies'in eseri üzerinde çalışan Landauer, organik, uzun süredir birlikte yaşayan topluluk (*Gemeinschaft*) ile atomlarına ayrılmış, mekanik ve geçici toplum (*Gesellschaft*) arasında ayrım yaptı. Mevcut toplumun ve Devlet'in yapay kabuğundan topluluğun yeniden doğup gelişmesini istedi. En etkileyici ve sık alıntı yapılan içgörüsü, Devlet'i sadece toplumun üzerinde duran bir şey değil, gündelik hayata nüfuz eden bir güç olarak anladığını göstermektedir:

> Devlet bir durum, insanlar arasında belirli bir ilişki, onların bir davranış modelidir; başka bir ilişki sözleşmesiyle, insanların birbirine farklı davranmasıyla onu yıkarız ... Devlet biziz ve gerçek bir insanlar topluluğu ve toplumu oluşturan kurumlar yaratana kadar devlet olmaya devam edeceğiz.[5]

Böylece, Devlet'in dışında ve yanı sıra topluluk kurmak, özünde fiilen var olan bir şeyin, geçmişten çıkıp gelişen bir şeyin keşfedilmesidir. "Bu suret, eşitliksizlik içindeki bu eşitlik, insanları birbirine bağlayan bu garip nitelik, bu ortak ruh, gerçek bir olgudur."[6]

Yapay Devlet'i ve kapitalizmin atomist toplumunu reddeden Landauer, ulusu barışçı bir komünler topluluğu olarak gördü: "Her ulus anarşistçe, yani baskının olmadığı bir yön taşır; ulus ve baskı kavramları hiçbir şekilde bağdaşmaz." Ulusu da enternasyonalizme bir engel değil bir atlama taşı olarak gördü. 1913'te Julius Bab'a, "İnsanlığın hedefi" diye yazdı, "mücadele ettiğimiz dış yapıdır; ne var ki, hedefe giden yol sadece bizim kendi insanlığımızdan değil, hepimizin farklı ulusallıklarından geçer."[7] Ulus, bireyden başlayıp insanlığın bütününe doğru giderek genişleyen çemberler içinde bir çemberdir. Bu, Landauer'in en önemli fikridir ve dışlayıcı ya da yabancı düşmanı olmayan ulusçuluğa zemin sağlar. Ulusun Devlet olmadan da var olabile-

4 Alıntı, Martin Buber, "Landauer", *Paths in Utopia*, s. 46.
5 Landauer, *Die Revolution* (Frankfurt, 1907), alıntı, Eugene Lunn, *The Prophet of Community: The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, University of California Press, Berkeley, 1973, s. 226.
6 Alıntı, Buber, *Paths in Utopia*, s. 49.
7 Alıntı, Lunn, *The Prophet of Community*, s. 257-8.

ceğini gösterir. Aslında Landauer'in Devlet'e yönelttiği başlıca itirazlardan biri, onun ulusun organik birliğini yıkmasıdır. Her ulus ortak insanlığımıza eşsiz ve değerli bir katkıdır.

Landauer için topluluk sadece liberalin bireyler toplamı olarak toplum anlayışı değildir; o, kendi çıkarları olan organik bir bütündür. Landauer'e göre, Stirner'in mutlak ve bağımsız bireyi bir efsane, beyindeki bir hayaldir. Her birey sadece kendi yerel topluluğuyla değil, insanlığın geri kalan kısmıyla da, hem fiziksel hem de ruhsal anlamda birleşir: "Bireysel organizma büyük ve gerçek bir fiziksel topluluğun bir parçasından ibaret olduğu için, bireysel ruh da büyük ve gerçek bir ruhsal topluluğun parçasıdır." Landauer, gerçek bireyciliği değil, daha çok kapitalizmin atomlara ayrılmış, köklerinden koparılmış bireyciliğini reddetti. Her bireyde, farklı bir insanlık görünümü sunan benzersiz bir bireysellik vardır. Bu nedenle bireysel kişilik "daha geniş bir organik bütünün hayati bir parçası"dır.[8]

Landauer devrime karşı çıkmadı. "Devrim," diye yazdı, "insan hayatının her yönüyle ilgilenir; sadece devlet, sınıfsal yapı, sanayi ve ticaret, çeşitli sanat dalları, eğitim ve öğretimle değil, verili bir anda göreli bir istikrar durumunda olan bütün bu toplumsal faktörlerin bir bileşimiyle ilgilenir.[9] Araçlarla amaçların özdeş olmasını istedi ve yaşadığı dönemde ahlaki eylemin zorunluluğunu savundu. Şiddet içeren devrime ve bireysel terör eylemlerine topyekün karşı çıktı. Devrimci anarşistlerin büyük hatası, diye yazdı, "iktidarsızlığa iktidar aracılığıyla ulaşılabileceği fikri"dir. "Zor içeren her edim diktatörlüktür." Landauer'e göre anarşi, yeni savaşlara ve cinayetlere yol açmamalı, ruhsal bir yeniden doğum olmalıdır: "Yeni ve daha yüksek bir insan toplumuna giden yol içgüdülerimizin karanlık, tehlikeli kapısından ve dünyamızı oluşturan ruhun *terra abscondia*'sından (gizli, göze görünmeyen ülke, ç.n.) geçer..."[10]

Landauer, devrimde "olumlu birlik imgesi ve duygusunun vasıfla ve sevgiyle" yükseldiğini düşünüyordu. Ancak ona göre toplumsal sorunları siyasal ve şiddet içeren araçlarla çözmek imkânsızdır.[11] Devrim ancak bireyin olumlu alternatifler yaratmak için mevcut Devlet ve onun kurumlarıyla işbirliği yapmayı reddetmeye karar vermesi halinde gerçekleştirilebilir:

> Yaşayanlar geçmişten gelen o garip hayaletten kurtuldukları ve yeni bir gruplaşma yarattıkları zaman, toplumsal yapının, bireyler kendi yaşama güçleriyle beslendikleri sürece varlığını sürdüren o yapının tarihinde yeni bir dönem başlar. O zaman "devlet" dediğim şeyi sevmekten, aklımla ona bağlanmaktan ve itaat etmekten vazgeçerim. Bunu kendi irademle yapabilirim.[12]

Bu asla tamamlanmayan, ancak kendisini sürekli olarak yenileyen bir süreçtir: "Binyıl ya da sonsuzluk, güvenlik önlemleriyle değil, ancak büyük bir güçler dengesiyle sağlanmalı ve bu denge periyodik olarak yenilenmelidir..."[13]

Böylece Landauer, insanları bir araya getirebilen ve onları sakatlayıcı otorite bağımlılığından kurtaran özyönetimli topluluk ve kooperatiflerin geliştirilmesini istedi. Yaşlandıkça sınıf mücadelesinden daha az söz eder oldu ve otoriteye karşı Tolstoycu pasif direnişe uygun kooperatiflerin kurulmasını "doğrudan eylem" olarak gördü. "Genel grev" -anarko-sendikalistler için her derde deva- üretim aletlerinin bırakılması değil, işin işçi denetimi altında yeniden örgütlenmesi olmalıdır. Sonunda devrimi kıyameti andıran şiddetli bir başkaldırı olarak değil, baskıcı toplumun barışçı reddi ve alternatif kurumların dereceli olarak yaratılması olarak görmeye başladı. Endüstriyel kentleşmeyi reddederek, işçilerin toprağa dönüşüyle geleneksel kırsal topluluğun yenilenmesini istedi.

Landauer, Max Nettlau'nun Bakunin üzerine broşürüne bir önsöz yazmış olsa da, olgunluk çağında benimsediği anarşizm daha çok hem Proudhon'un hem de Kropotkin'in (eserlerini çevirmişti) yazılarına dayanıyordu. Proudhon'un en büyük sosyalist olduğunu düşündü ve onun karşılıklı kredi ve mübadele tasarısını benimsedi. Özgür bir toplumda birbirinden farklı pek çok sahip olma biçiminin -bireysel, komünal ve kooperatif- var olacağını öne sürerek, bireysel mülk sahipliği ile karşılıkçı işbirliğini bağdaştırmaya çalıştı. Her topluluğun üyeleri, farklı sahip-

8 *Age*, s. 107, 110.

9 Landauer, *Die Revolution*, alıntı, Landauer, "Thoughts on Revolution", *Anarchy* 54, Ağustos 1965, s. 252, 254.

10 Alıntı, Lunn, *The Prophet of Community*, s. 135, 136-7.

11 Landauer, *Die Revolution*, Buber'in isteği üzerine yazılan ve onun Paths in Utopia'sında pek çok alıntı yapılan bir çalışma; *op. cit*, s. 5.

12 Gustav Landauer'den Margarete Susmann'a, *Gustav Landauer sein Lebensgang in Briefen* içinde, der. Martin Buber, Frankfurt, 1929.

13 Buber, *Paths in Utopia*, s. 55-7.

lik biçimleri arasında uygun denge kurmak için bizzat ve periyodik olarak karar verecekti.

Landauer, Kropotkin'in *Karşılıklı Yardımlaşma*'sını çevirdi ve onun *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler*'inden etkilendi. Kropotkin gibi, tarım ve endüstriyi küçük ölçekte birleştiren iktisaden bağımsız yerel ve bölgesel toplulukları savundu. Almanya için, Devlet'in içinde hapsolan yaratıcı ve organik ruhu serbest bırakacak bir yerel topluluklar konfederasyonu önerdi. Ancak Kropotkin'in endüstri ve tarımın bütünleştirilmesi anlayışını paylaşsa da, büyük bir ısrarla toprağa dönüş çağrısında bulundu. Dahası Landauer, "sosyalizm mücadelesi toprak mücadelesidir; toplumsal sorun tarımsal bir sorundur" diyecek kadar ileri gitti.[14] Gerçek topluluğu toprakla özdeşleyen Landauer kentlerdeki yerleşik sendikacılığa sırtını döndü.

Landauer'deki felsefi idealizm, bilimsel düşünceyi temel alan Kropotkin'den sonunda ayrıldı. Onun yardımlaşma ve işbirliği vurgusunu paylaştı, ancak Malatesta gibi bunların insan toplumu içinde işleyen doğal yasaların değil, insan iradesinin sonucu olduğunu belirtti. Landauer, özgür bir toplum yaratmak için akıl ya da bilimin değil, ruhsal farkındalığın önemli olduğunu düşünüyordu. Ancak toplumsal yapılara ortak bir ruh, "bizzat bireylerde var olan, dünyasal ve maddi çıkarların ötesine geçen bir ruh" hâkim olduğu zaman, yüksek bir kültür düzeyine ulaşmak mümkün olacaktı. 1915'te, sosyalizm, diye yazdı "insanın ortak hayatını ortak bir özgürlük ruhu bağına, yani dine ulaştırma girişimi"dir.[15]

Landauer, yaşadığı dönemin değişim imkânı konusunda pek iyimser değildi. La Boétie'nin gönüllü kulluk yaklaşımını andıran biçimde, Alman çağdaşlarının tebaaların en itaatkârı olduğunu düşündü. Otoriter Devlet dışsal olarak dayatılmış tiranlıktan çok insan pasifliğinin bir sonucu olarak var oluyordu. Alman işçi sınıfına da pek inanmıyor ve sadece az sayıda kişinin toprağa kooperatif yerleşim örneği oluşturarak anarşizmi geliştirebileceğini düşünüyordu.

Landauer, ince uzun boyu, uzun kara sakalı ve saçlarıyla Alman edebiyat çevrelerinde etkileyici bir kişiydi. Rudolf Rocker şunu hatırlıyordu: "konuşmaya başladığında insan her sözcüğün

14 *Age*, s. 218.

15 *Age*, s. 53, 55.

onun ruhundan kopup geldiğini ve mutlak bir bütünlüğün damgasını taşıdığını hissediyordu."[16] Ancak Birinci Dünya Savaşı öncesinde ve sırasında sosyalist hareket içinde giderek tecrit oldu ve savaşa ilkesel olarak karşı çıktığı için pek çok yurttaşın nefretiyle karşılaştı. Landauer, 1912'de şöyle yazdı : "Savaş, bir iktidar, cinayet ve soygun eylemidir. Devlet'in en keskin ve en açık ifadesidir."[17]

Bununla birlikte Landauer, 1918-1919 Bavyera Devrimi'ne küçük bir lider olarak katıldı. Kasım 1918'de Bavyera Cumhuriyeti'nin yeni sosyalist başkanı, dostu Kurt Eisner tarafından Münih'e davet edildi. Devrimci İşçi Konseyi ve Merkezi İşçi Konseyi'nin bir üyesi olarak, özyönetimli topluluklardan oluşan merkezsiz federalist bir toplum idealini gerçekleştirmek için mücadeleye atıldı. Eisner'in öldürülmesinden sonra Landauer, Nisan 1919'da kurulan kısa ömürlü Münih Konsey Cumhuriyeti'nin "kabine"sinde eğitim bakanı oldu. Bu, anarşistlerin ve entelektüellerin özgür ve bağımsız bir Bavyera kurma girişimiydi. Landauer, şair Erich Mühsam, Ernst Toller (Makine Kırıcılar hakkında bir oyunun yazarı) ve Ret Marut'la (daha sonra yazar B. Traven) birlikte çalıştı, ancak faaliyetleri trajik bir olayla kesintiye uğradı. Landauer'in her yaştan bütün halka liberter eğitim programı asla gerçekleşmedi. Anarşistler bir haftadan daha kısa bir süre içinde, "sahte cumhuriyet"lerini reddeden komünistler tarafından kovuldular. Sonunda devrim, Savunma bakanı Gustav Noske'nin Berlin'den gönderdiği 100 000 kişilik ordu tarafından ezildi.

Launder, Münih'te dövüldü ve öldürüldü. Olaya tanık olan bir işçi şunları anlattı: "Bir subay onun yüzüne vurdu. Adamlar bağırıyorlardı: 'Pis Bolşi! Bitirin işini!' ve avlunun orta yerinde üzerine yağmur gibi dipçik yağmaya başladı... ölene kadar üzerinde tepindiler; sonra cesedi soyup çamaşırhaneye attılar." "Öldürün beni!" diye haykırdığı söylenir, "Zerre kadar insanlığımız kalmışsa, öldürün!"[18] O mütevazı barışçı kırk dokuz yaşına henüz basmıştı.

16 Rocker, *The London Years*, Robert Anscombe, 1956, s. 90.

17 Alıntı, Lunn, *The Prophet of Community*, s. 242.

18 Alıntı, Colin Ward, "Gustav Landuer", *Anarchy* 54, Ağustos 1965, 250; ve Avrich, "The Martyrdom of Gustav Landauer", *Anarchist Portraits*, s. 247-54. Ayrıca Bkz. Russell Berman & T. Luke, "On Gustav Landauer", *The Radical Papers*, der. Dimitrios Roussopolous, Black Rose, Montreal, 1987, 97-114.

Ancak unutulmadı. Anarşist Sendikalist Münih Sendikası, işçilerin katkısıyla Landauer'in anısına bir anıt dikti. Üzerine onun şu sözleri yazıldı: "Şimdi, kahraman olmayan, farklı türden bir martır, hayatıyla örnek olan sakin ve alçak gönüllü bir martır yaratma zamanıdır."[19] Anıt, Hitler'in iktidara gelmesinden sonra Naziler tarafından kaldırıldı.

Ölümünden sonra Landauer'in, Devlet'i mekanik bir üstyapıdan çok topluma hâkim olan bir ilişkiler seti olarak görenler üzerinde yarattığı güçlü etki devam etti. Dostu Martin Buber (onun yazılarını derledi) aracılığıyla Landauer, İsrail'deki komüncü hareketi etkiledi. Onun mevcut kurumları terk ederek alternatif kurumlar yaratma çağrısı, altmışlı ve yetmişli yılların karşı kültür akımında güçlü biçimde yankılandı.

Yahudi şair Erich Müsham, Landauer'den derin biçimde etkilendi ve Münih Konsey Cumhuriyeti'nde onunla birlikte çalıştı. Daha sonra on beş yıl zorunlu emeğe mahkûm edildi. Lirik bir şair olmanın yanı sıra parlak bir gazeteciydi. Kendi eksantrik anarşizmini geliştirmek için Kropotkin ile Nietzsche'nin içgörülerini birleştirdi. Müsham'ın mahkûmiyeti, Münih Konseyi'nin yenilgisinden sonra dört yıl daha devam etti. 1924'te bir genel affa serbest bırakıldı. Siyasete dönmedi. Siyasal mahkûmlara yardım eden Kızıl Yardım örgütünde fiilen çalıştı ve aylık anarşist *Fanal*'ı çıkardı. Alman militarizmini açıkça eleştirdi ve Nazizm tehlikesi konusunda uyarılarda bulundu. Şiir yazmaya devam etti ve bir ciltlik "Siyasal Olmayan Anılar"ı yazdı. Son eserlerinden biri *Toplumun Devletten Kurtuluşu* adını taşıyordu. Müsham, 1933'te Naziler tarafından tutuklandı ve ertesi yıl Oranienburg toplama kampında öldürüldü.

Johann Most

Landauer anarşizmin en yapıcı yanını ifade ederken, yurttaşı Most anarşizmin bir şiddet ve yıkım öğretisi olarak kazandığı şöhrete muhtemelen en fazla katkıda bulunan Alman oldu. On dört yaşındayken okulu terk etti ve bir mücellitin yanında çırak oldu. Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin (SPD) bir üyesi olarak Reichtag'a seçildi ve 1874'ten 1878'e kadar milletvekilliği yaptı. Kayzer'i ve ruhbanı hedef alan yazılar yazdığı için sürgüne gön-

19 Lunn, *The Prophet of Community*, s. 342.

derildi ve 1878'de Londra'ya giderek siyasal mülteci oldu. Henry James, *The Princess Casamassima* (Prenses Casamassima, 1886) adlı romanını onun faaliyetlerinden esinlenerek yazdı.

Most 1879'dan itibaren *Freiheit*'ı çıkarmaya başladı. Freiheit, Almanya ve Avusturya'ya da gönderildi ve esas olarak buralarda etkili oldu. Devrimci şiddeti ve illegaliteyi överek, yaygın sosyalist hareketten çok gizli faaliyet yürüten gruplara hitap etti. İngiliz mahkemeleri, Çar II. Alexander'ın katlini öven bir başyazı yüzünden Most'u on altı ay hapse mahkûm etti.

Serbest kaldığında gemiyle Birleşik Devletler'e gitti. 1882'de New York'a vardığında, hızla anarşizmi benimsemekteydi. Tekrar Freiheit'i yayımlamaya başladı ve ölümüne (1906) kadar bu faaliyeti sürdürdü. Propagandasını büyük bir coşkuyla, sadece sözle değil eylemle de sürdürdü. Şiddet yoluyla devrimi övdüğü konferans turlarına çıktı. Most, "her suçta 'yaban' bir anarşist"in varlığını gördüğü için kötü bir şöhret kazandı.[20] Bomba yapımını bütün ayrıntılarıyla öğrenmek için bir patlayıcı fabrikasında çalıştı. Daha sonra *Revolutionäre Kriegwissenschaft* (Devrimci Savaş Bilimi) başlıklı bir broşür yazdı. Bu broşür, "Nitrogliserin, Dinamit, Pamuk Barutu, Yanıcı Cıva, Bombalar, Fünyeler, Zehirler vb.nin kullanımı ve hazırlanması için bir el kitabı" idi. Bütün bunlar tam bir kuru gürültüydü aslında. Kendisi bu türden araçları asla kullanmadı. Coşkulu savunusu, tehlikeyi göze alan duygusuz isyancıları esinledi. Bununla birlikte Most, bir süre kadar, tıpkı Neçayev gibi, amacın, kişilerin öldürülmesi de dahil her türlü aracı haklı çıkardığına inandı. "Cinayet," diye yazdı, "eğer katlanılmaz baskıları ve bizatihi cinayeti ortadan kaldırmak istiyorsanız, devrimin doğal bir sonucudur."[21] 1886 Haymarket Katliamı'ndan sonra şiddet yoluyla devrim konusunda bazı kuşkulara kapıldıysa da, kısa süre içinde Amerika'daki en tehlikeli adamlardan biri olarak tanındı. Şöhretinden gurur duydu ve sınıf savaşını daima coşkuyla savundu: "Tiranlar ve burjuvazi benden nefret ediyor. Ben de tiranlardan ve burjuvaziden nefret ediyorum. Bu karşılıklı nefret bana gurur ve sevinç veriyor."[22]

Most özgün bir düşünür değildi. Aslında Max Nettlau onun kendi siyasal gelişimine "ayak uydurarak" ilerlediğini gözlemle-

20 Rudolf Rocker, *Johann Most: Das Lebeneinest Rebellen*, Berlin, 1924-5, s. 301.

21 Alıntı, Frederic Trautmann, *The View of Terror: A Biography of Johann Most*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1980, s. xxiii.

22 *Age*, s xxi

mekte haklıydı.[23] Most'un yazılarında ayrıntılı fikirler bulmak zordur. O her şeyden önce bir propagandist idi ve kendisini taraftarlarının işitmek istedikleri görüşleri ifade etmek zorunda hissetti. Bir toplumsal devrimci olarak, 1882'de pozitif öğretisini özetlediği dört "kural" saptadı.

> Dört emre uyuyorum Tanrı'yı tanımayacak, gerçeği seveceksin; o halde ben bir ateistim. Tiranlığa karşı çıkacak, özgürlük için uğraşacaksın; o halde ben bir cumhuriyetçiyim. Mülkiyeti reddedecek, eşitliği savunacaksın; o halde ben bir komünistim. Zulme kin duyacak, devrimi hazırlayacaksın; o halde ben bir devrimciyim. Yaşasın Toplumsal Devrim![24]

Most için devrim sanki Tanrı'nın yerini almıştı ve bu yeni kutsal varlığa mümkün olan her yolla tapındı. Nihai hedef, sosyalizmden vazgeçmiş olsa da, "mükemmelleştirilmiş sosyalizm" olarak tanımladığı anarşizmdi.[25]

Rudolf Rocker

Most gibi, Rocker de bir Alman olarak dünyaya geldi ve modern anarşizmin ulus ötesi ve kozmopolit doğasını kendi hayatıyla yansıttı. Güney Almanya'da Mainz'daki kadim Rhine kentinde 1873'te köklü bir burger ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. Bir Rhine'li olarak bölgenin Prusya karşıtı ve federalist gelenekleriyle yetişti. Babası matbaacıydı. Amcası ise onu sosyalizmle tanıştırdı. Mainz'da faaliyet gösteren muhalif bir Marksist gruba katıldı. "Die Jungen" olarak tanınan grup (Launder de bir ara katılmıştı) SPD içinde geniş bir liberter çevre oluşturuyordu. O sırada Alman sosyalist hareketine Marx ve Lassalle hâkimdi. Genç Rocker kısa süre içinde hareketin dogmatik ve dar kafalı yaklaşımına tepki gösterdi. Sosyalizmin sadece bir karın doyurma sorunu değil, "kişilik duygusunu ve bireyin özgür inisiyatifini kapsaması gereken" bir kültür sorunu olduğunu düşündü.[26] Bir alternatif arayışı içinde, Godwin'den Kropotkin'e kadar klasik anarşist düşünürleri okumaya başladı.

23 Nettlau, *Anarchisten und Sozialrevolutionäre*, Berlin, 1931, s. 96.

24 Johann Most, *Freiheit* (15 Temmuz 1882), alıntı Trautmann, *The Voice of Terror*, s. 96. Most'un erken yazıları üzerine bir değerlendirme için Bkz. Heiner Becker, "Johann Most in Europe", *The Raven*, 4, Mart 1988, 291-321.

25 Most, "der Anarchie", *Internationale Bibliothek* (1888), alıntı, Trautmann, *The Voice of Terror*, s. 103.

Okuldan ayrıldıktan sonra mücellit oldu ve çeşitli Avrupa ülkelerine seyahat ederek, uluslararası anarşist hareketin üyeleriyle temas kurdu. Siyasal faaliyetleri yüzünden 1892'de ülkeden çıkarıldı; önce Paris'e, 1895'te Londra'ya gitti.

Sonraki yirmi yıl içinde Rocker, hayatının en verimli yıllarını Londra'nın East End bölgesindeki Yahudi anarşist harekete adadı. Hızla Yiddiş dilini öğrendi ve 1898'den itibaren Yiddişçe *Arbeter Fraint* gazetesini (İşçi Dostu) ve 1900'den itibaren aylık edebiyat dergisi *Germinal*'i çıkardı. Gazete Yiddiş dilinde ilk Marksist tarih anlayışı eleştirilerinden birini yaptı. Rocker maddecilik ve idealizmin hayat anlayışı bakımından farklılık gösterdiğini öne sürdü; ne kadar uğraşırsak uğraşalım, mutlak doğruyu asla bulamayız, diyordu. Bu nedenle Marx'ın iddia ettiği gibi nihai bir hedefin var olduğuna inanmak imkânsızdı: "Özgürlük bizi sürekli olarak daha geniş ve gelişen bir anlayışa ve yeni toplumsal hayat formlarına götürecektir. İlerlemenin sonuna vardığımızı düşünmek, kendimizi dogmalara zincirlemektir; bu da daima tiranlığa yol açar."[27]

Rocker"ın "Karanlık Londra" dediği yerde yaşanan yoksulluk ve acılar, bazı devrimcilerin yoksulların durumu hakkında savundukları "ne kadar kötüleşirse o kadar iyi olur" fikrinden hızla vazgeçmesine yol açtı. Rocker, tam aksine, büyük acılar çeken insanların moral bozukluğuna kapıldıklarına ve bu durumun onlarda toplumsal özgürleşme uğruna savaşacak güç ve istek bırakmadığına inandı. Bu kaygı ve sempati Yahudi cemaatine kabul edilmesini sağladı. Rocker da onların eyleme geçmelerine yardımcı oldu. 1912'de kötü şartlarda çalışan işçilerin başarılı grevi sırasında *Arbeter Fraint*'i günlük gazeteye dönüştüren Rocker, binlerce kişinin sempatisini kazandı. Yahudi cemaati içinde yaşadıklarını daha sonra, *The London Years* (Londra Yılları, 1956) başlıklı otobiyografisinde şöyle anlattı: "Onlara vermek zorunda olduğum her şeyi, seve seve verdim, çünkü bir tohumun ekilişini görmekten daha büyük bir zevk yoktur. Bana bağlıydılar, çünkü kendimi dürüstçe onlara adadığımı görüyorlardı.

26 Alıntı, Rudolph Rocker'in *Nationalism and Culture*'ına (*age*, s. xv) çevirmenin önsözü.

27 Rocker, *The London Years*, s. 196.

Onlarla birlikte, onların yanında, onlardan biri olarak çalışıyordum."[28]

Whitechapel'deki Yahudi Anarşist Grup arasında geçirdiği yıllarda Rocker, ömür boyu birlikte olacağı Milly Witcop'la tanıştı. 1898'de anarşist inançlarını koruyarak, Devlet'in dayattığı bir evlilik törenindense, ABD Göçmen Bürosu tarafından geri çevrilmeyi tercih etti. Sonunda kendi koşullarıyla evlendiler.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Rocker "düşman yabancı" olarak Britanya'da enterne edildi. 1918'de sınırdışı edildi ve Almanya'ya döndü. 1922'de kurulan ve Berlin'de bir bürosu bulunan sendikalist Uluslararası İşçi Birliği'nin önde giden simalarından biri oldu.

Rocker yetenekli ve verimli bir yazardı. İspanyol Devrimi sırasında, *İspanya Gerçeği* (1936) ve *İspanya Trajedisi* (1937) başlıklı broşürlerle anarşistleri savundu ve Anarko-Sendikalizm'e (1938) ilişkin zekice bir değerlendirme üretti. En önemli eseri, kuşkusuz, Nazilerin iktidara gelmelerinden kısa süre önce tamamlanan anıtsal *Ulusçuluk ve Kültür*'dür (1937). Bir kez daha sürgüne giden Rocker bu kez Birleşik Devletler'e yerleşti. Faşizme muhalefeti, Hitler'e ve Nazi diktatörlüğüne karşı verilen savaşta müttefikleri desteklemesine yol açtı. Bu arada yeni yurttaşlarına kendi liberter geleneklerinin derinliğini ve enginliğini hatırlatmak için *Amerikan Özgürlüğünün Öncüleri*'ni (1949) yazdı. Rocker 1958'de seksen beş yaşında öldü.

Rocker, *Ulusçuluk ve Kültür*'de uygarlığımızın genel çöküşünün nedenlerini ortaya koymaya çalıştı. Bu nedenlerin en önemlisi güç siyasetleriydi. Rocker, bilinen tarih boyunca insan kültürü ve kurumlarına ilişkin kapsamlı bir çözümleme sundu. Rocker'ın değer standardı mümkün olan en geniş özgürlüktür. Dönemin en büyük eserlerinden biri olarak tanınan kitap, konuya ilişkin en önemli anarşist değerlendirmedir. Örneğin Bertrand Russell, onu siyasal düşünürlere ilişkin çözümlemesinin yanı sıra "devlet tapıncına ilişkin parlak eleştirisi" nedeniyle de siyaset felsefesine önemli bir katkı olarak gördü.

Rocker, ulusun Devlet'in nedeni değil sonucu olduğunu söyler: "*Devleti yaratan ulus değil, ulusu yaratan devlettir.*" Bu görüş ilk bakışta garip görünebilir, çünkü sömürgeleştirilmiş ve kendi bağımsız Devlet'lerini kurmak isteyen pek çok "ulus" var-

28 *Age*, Önsöz.

dır. Ancak Rocker'ın konumu, "halk" ile "ulus" arasında ayrım yaptığı zaman biraz daha aydınlanır. Bir halk, "hayatın dışsal koşullarının, ortak bir dilin, iklim ve coğrafi ortamın yarattığı özel karakteristiklerin benzerliğinden kaynaklanan toplumsal birliğin, karşılıklı ilişkilerin doğal sonucu"dur. Öte yanda ulus, "tıpkı ulusçuluğun modern devletin siyasal dininden başka bir şey olmaması gibi, siyasal iktidar mücadelesinin yapay sonucu"dur. Bir halk daima "oldukça dar sınırları olan bir topluluk"tur. Oysa bir ulus, genellikle "az çok şiddet içeren araçlarla ortak bir devletin çerçevesine sıkıştırılan" bütün bir farklı halklar ve halk grupları dizisini kapsar. Ulus-devletler bu nedenle "*siyasal kilise örgütlenmeleri*"dir.[29]

Rocker, bir ulusun dil birliğini temel aldığı görüşünü keyfi bir varsayım olarak reddeder, çünkü halklar kendi dillerini değiştirirler ve uluslar farklı dil bölgeleriyle var olurlar. Irk kavramını da yanıltıcı bulur, çünkü ırk biyoloji biliminin yaptığı yapay bir sınıflamadır ve biyolojik bir birim, bir tür, ancak insanlığın bütünü tarafından oluşturulabilir. Rocker'ın ulusçuluğun tamamen gerici olduğunu düşünmesi şaşırtıcı değildir. Ona göre ulus büyük insanlık ailesinin 'organik birliği' içinde yapay ayrımlara yol açar.[30]

Rocker'a göre, insanlar yabancı yönetime tabi kılındıkları ve bu nedenle kendi siyasal iktidar planlarını uygulayamadıkları zaman, kültürel ulusçuluk en saf formunda ortaya çıkar. Rocker için "vatan duygusu" doğaldır ve yurtseverlik ya da Devlet aşkıyla aynı olmadığı için kabul edilebilir. Ancak bu duygu "ulusal bilinçlilik"le karıştırıldığı zaman çağımızın en grotesk fenomenlerinden biri" haline gelir.[31]

Rocker'ın başlıca tezi, Devlet'in hiçbir şekilde kültür yaratmadığıdır. Bu konuda kendisini küçük de olsa önem taşıyan Alman liberter geleneğine yerleştirdi. Nietzsche'ye, Devlet konusundaki görüşlerinden, Alman kültürünün çöküşü, sanatta Apollon ve Dionizosçu ruh anlayışından ötürü hayranlık duyuyordu. Humboldt'un, Devlet eyleminin sınırına ilişkin fikirlerine ve özgürlük insanlığın ilerleme ve kültürünün temelidir görüşüne de değer veriyordu. Kendi görüşlerini geliştiren Rocker, siyasal iktidar ve kültürün bağdaştırılamaz zıtlar olduğunu öne sürdü; bi-

29 *Nationalism and Culture*, s. 200-201.
30 *Age*, s. 213.
31 *Age*, s. 214.

rincisi birörnekliği sağlamaya uğraşırken, ikincisi yeni formlar ve örgütlenmeler arayışındadır. O halde, "Devletlerin ölmekte olduğu ya da güçlerinin asgariye indiği yerde, kültür en iyi gelişimi sergiler."[32] Kültür, insana insanlık bilinci ve yaratıcı güç kazandırır; ancak iktidar ondaki bağımlılık ve kölelik duygusunu derinleştirir. Aslında Rocker, iktidar ile kültür, Devlet ile toplum arasındaki yarışı karşılaştırır. Burada bir uçtan -otorite- diğerine -özgürlük- gidip gelen bir sarkaç hareketi vardır.

Ne var ki Rocker toplumsal ekolojist değildir. Kültürü, "insanın doğaya bilinçli direnişi" olarak tanımlar. İnsan, "türün devamını bu direnişe borçludur." Bu nedenle kültür süreci, "insanın doğaya evreler halinde hâkim olması"dır.[33]

Ulus-Devlet eski topluluğu yıkmış ve her türlü toplumsal faaliyeti, evreler halinde, siyasal iktidar örgütlenmesinin özel amaçlarına hizmet eden bir araca dönüştürmüştür. Rocker anarşizmin ayırıcı görüşünü şu sözlerle ifade eder:

> *Kötülüğü yaratan ve onu sürekli olarak besleyen ve güçlendiren, devletin biçimi değil, kendisidir.* Hükümet insan hayatındaki toplumsal unsuru sıkıştırdıkça ya da onu kendi yönetimi altına girmeye zorladıkça, toplumun ayrı bölümler halinde çözülmesi hızlanır.[34]

Çağımızın büyük sorunu insanların yönetilmesi değil, nesnelerin yönetilmesidir: "Önemli olan *nasıl* yönetilmekte olduğumuz değil, *yönetilmekte* oluşumuzudur." Rocker ister Devlet sosyalizmi ister Devlet kapitalizmi biçiminde olsun, tam yetkili bir bürokrasiden daha dayanılmaz bir tiranlığın olmadığını öne sürdü.

Rocker, hükümet ve Devlet yerine, "özgürce yapılan sözleşmeler temelinde bütün toplumsal güçlerin ortak hedefe yönelik organik işbirliği" olarak federalizmi önerir.[35] Hükümetlerin yaptığı "pozitif" yasaları reddederken, Devletlerin ortaya çıkışından önce var olan, "özgür ve eşit bireyler olarak bir araya gelen, aynı çıkarlarla güdülenmiş ve aynı değere sahip insanlar arasında karşılıklı anlaşmaların sonucu" olan "doğal" yasayı benimser.[36]

32 *Age*, s. 81.
33 *Age*, s. 342, 343.
34 *Age*, s. 529.
35 *Age*, s. 535.
36 *Age*, s. 86.

Savaşın sona erdiği 1946'da *Ulusçuluk ve Kültür*'e yazdığı bir giriş bölümünde, geleceğin dünya federasyonunun ilk koşulu olarak gerçek bir Avrupa halkları federasyonu için çağrı yaptı. Faşizmin yükselişine ve anarko-sendikalistlerin İspanya'da yenilmesine rağmen güvenini kaybetmemişti: "Nasıl ki bir zamanlar güçlü ile haklının bir olduğu bir dönem yaşandıysa; bugün de bizler, her türlü yönetim biçiminin yok olacağı, yasaların yerini adalete ve özgürlüğe bırakacağı bir döneme doğru gitmekteyiz."[37]

Rocker'ın toplumsal felsefesi Kropotkin'in öğretilerinden yola çıkar. Modern anarşizmin sosyalizm ve liberalizm akımlarının bir kavşak noktası olduğunu ve "bir tür gönüllü sosyalizm" olarak görülebileceğini öne sürdü.[38] Bu, insanlığın bütün sorunlarının çözümünü garanti etmez, ancak Rocker, "toplumsal örüntülerin ve insanların içinde yaşadıkları koşulların sınırsız bir mükemmelliğe" ulaşabileceğine inanır.[39] Özgürlük sadece mutlak bir hedef olduğu için değil, bu süreci gerçekleştirebilecek imkâna sahip olduğu için de değerlidir.

Rocker anarşizmi, "taraftarlarının, iktisadi tekellerin ve toplum içindeki bütün baskıcı siyasal ve toplumsal kurumların kaldırılmasını savundukları" entelektüel bir akım olarak tanımladı. Anarşistler, kapitalist iktisadi düzenin yerine "kooperatif emek temelinde bütün üretici güçlerin özgür birliği"ni geçireceklerdi.[40] Öte yanda Devlet, "kitlesel sömürü ve toplumsal ayrıcalıkların savunucusu, ayrıcalıklı sınıfların ve kastların ve yeni tekellerin yaratıcısı"dır. Rocker, insanlığın iktisadi sömürü ve siyasal baskıdan ancak anarşizmin "dünya felsefesi" aracılığıyla mümkün olabilecek kurtuluşunun, daha yüksek bir toplumsal kültürün ve yeni bir insanlığın evrimi için ilk koşul olduğu sonucuna varır.[41]

Rocker anarko-sendikalizmi yirminci yüzyıla en uygun anarşizm formu olarak gördü. Siyasal mücadeleyi reddetti, çünkü insanların yararlandıkları bütün siyasal hak ve özgürlükler hükümetlerin iyi niyetinden değil, o insanların kendi gücünden kaynaklanıyordu. Anarko-sendikalistler siyasal mücadeleye karşı

37 *Age*, s. 88.
38 *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, Freedom Press, 1973, s. 11.
39 *Age*, s. 14-15.
40 *Anarcho-Syndicalism*, Secker & Warburg, 1938, s. 9.
41 *Age*, s. 29, 33.

değildirler -iktisadi sömürünün yanı sıra siyasal baskıyla da savaşırlar- ancak mücadelenin yasama kurumlarında değil, doğrudan eylemde, özellikle de grevlerle verilebileceğini düşünürler. Militarizme karşı olmasına rağmen Rocker bir barış savunucusu değildi; kararlı insanların kendi özgürlükleri için savaşmalarını gerekli görüyordu. İşçiler, "ancak hâkim güçlere karşı kesintisiz bir savaş vererek haklarını alabilirler" diyordu.[42] Rocker, İspanyol Devrimi'nde anarşistleri, Franco ve askerlerine karşı verilen savaşı savundu. Nazi Almanyası'na karşı savaşta da müttefikleri destekledi. Hayatının sonuna doğru daha reformist bir tutum aldı, ancak küçük bir çocukken büyük anarşist düşünürlerin yazılarında bulduğu özgür toplum anlayışını asla kaybetmedi.

42 *Age*, s. 130.

26

Mohandas Gandhi: Kibar Devrimci



Bu yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan en önemli ve dikkate değer liberter düşünür hiç kuşkusuz Mohandas Gandhi'dir. Zaman zaman bir tür anarşist olduğunu söyledi, merkezi Devlet'e ve doğurduğu şiddete daima karşı çıktı. 1916'da yaptığı ünlü bir konuşmada Hindistan'daki şiddet yanlısı devrimcilerden söz ederken, kendisinin anarşist değil "farklı türden [yani terörist olmayan]" bir anarşist olduğunu ilan etti.[1]

Çeşitli Batılı düşünürler Gandhi'nin kendine özgü liberter felsefesinden güçlü biçimde etkilendiler. Tolstoy'un *Tanrı'nın İçinizdeki Krallığı*'nı 1893'te okuyan Gandhi şiddete karşı direnmeme esinini bu kitaptan aldı. Ancak şiddet içermeyen doğrudan eylem konusunda kendi başarılı tekniğini geliştirmeye devam etti. 1907'de bir Güney Afrika hapisanesinde, kendi yaklaşımının Thoreau'nun *Sivil Itaatsizlik* denemesinde daha ileri düzeyde savunulduğunu gördü. Ruskin'den, bireyin iyiliğinin herkesin iyiliğinde içerildiğini ve emek vererek yaşamanın değerini öğrendi. Özelikle Ruskin'in *Unto This Last*'ından etkilendi ve kitabı, Sarvodaya, herkesin refahı başlığıyla çevirdi. Nihayet, özerk köy komünlerinden oluşan ve merkezi olmayan toplum

1 Benates Hindu Üniversitesi'nde konuşma, 6 Şubat 1916, M. K. Gandhi, *The Collected Works* içinde, Government of India, Delhi, 1964, XIII, 214.

anlayışını Kropotkin'den esinlenerek geliştirdi.

Batılı etkilere rağmen, Gandhi'nin anarşizminin derinliklerinde Hint felsefesi yatar. Insanı ahlaki normları içselleştirerek mükemmelliğe ve özdisipline ulaşabilme yeteneğine sahip ilahi bir varlık olarak tanımlayan kadim Hindu dinsel düşünce geleneğini yeniden yorumlamaya çalıştı. Gandhi'nin bütün sınıflara ve gruplara hitap etmesinin temelinde, bütün varlıkların kozmik birliğine duyulan metafizik inanç yatıyordu. Dünya görüşünün merkezinde, *satya* (doğruluk), *karmayoga* (tarafsız eylem aracılığıyla özgerçekleştirim), *varnasramdharma* (Hindu doğru çizgi yasası) ve en önemlisi *ahimsa* (kimseyi incitmeme ya da şiddete başvurmama) ilkeleri yer alıyordu. Ancak Gandhi öğretisinin en devrimci yanı, hiç kuşkusuz, bireysel özgerçekleştirim ilkesini bir toplumsal etik ilkesine dönüştürdüğü, toplumsal ve siyasal *ahimsa* yorumuydu. Gandhi aynı zamanda köy hayatı, ortak aile ve mutabakatla karar alma gibi geleneksel Hint değerleriyle ilgilendi.[2]

Gandhi'nin yazılarında onun toplumsal felsefesine dair belirgin bir açımlama aramak boşunadır. Teorisini, yaşadığı deneyime göre değiştirmeye hazırdı ve otobiyografisine *Doğrulukla Yaşadığım Deneyimler* demekten çekinmedi. Oldukça hacimli yazılarıyla, açık bir ahlaki ve siyasal felsefe sistemi değil, daha çok "varoluşsal bir düşünce ve eylem örüntüsü" bıraktı.[3] Daha çok insanları ikna etme çabası gösterdiği için, yazıları esas olarak birkaç basit temanın tekdüze tekrarından ibarettir.

Gandhi'nin barışçılığının başlıca motifi dindir, ancak Güney Afrika'da *Satyagraha* dediği özgül bir direniş yöntemi (Hintlileri fişleme yasasına karşı) geliştirdi. Gujarati'de terim "doğrunun yolundan ayrılmamak" anlamına gelse de, Gandhi'nin dilinde bu sözcük şiddet içermeyen bir tür mücadele anlamını taşıyordu. Tolstoy Devlet'i zayıflatmanın onunla işbirliği yapmamakla mümkün olacağını öne sürmüştü. Gandhi ise pasif tutumdan aktif tutuma geçen ve şiddet içermeyen direnişi vurguladı. "Pasif direniş"i zayıfın silahı olarak gördü, ancak öfkeli meydan okuma anlamına gelen "sivil itaatsizlik" türünden sakındı. Bu nedenle Gandhi'nin stratejisi, beden gücüyle değil doğrunun gücüyle savaşmaya çalışan ve şiddet içermeyen bir direniş formuydu. "Günahkâra değil günaha kin duy" ilkesini temel alan bu strateji, düşmanı zarar vermeden ya da kin uyandırmadan yenilgiye uğratmayı amaçlıyordu. Pratikte ise klasik sendikalist grev taktiğini içeriyor, ama aynı zamanda polisi arkadan vurmanın ve demir yollarına yatmanın reddini gerektiriyordu.

2 Bkz. Geoffrey Ostergaard, "Indian Anarchism: The Sarvodaya Movement", *Anarchism Today*, s. 150-1.

3 Woodcock, *Gandhi*, s. 7.

Şiddetin her türlüsüne karşı çıkmasına rağmen Gandhi aslında mutlak anlamda bir barışçı değildi. Boer Savaşı sırasında İngilizlerin safında sedye taşıyıcılığı yaptı, hatta İngiliz Ordusu'nda bir tür çavuş olarak hizmet verdi. Birinci Dünya Savaşı'nda da sedye taşıyıcılığı yaptı. Daima korkak olmaktansa savaşmanın daha iyi olduğunu düşündü: "korkaklık ile şiddet arasında seçim yapmak söz konusu olduğunda şiddeti tavsiye ederim" dedi.[4]

Gandhi'nin liberter teoriye en önemli katkılarından biri araçlar ile amaçlar arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmasıdır. İkisinin ayrılmaz olduğunu vurguladı. Araçlar sadece araç olarak görülemezler; kendi amaçlarını yaratırlar; onlar, oluşum halindeki amaçlardır.[5] Doğru araçlar üzerinde yoğunlaşırsak, istediğimiz sonuçlar kendiliğinden gelecektir. Kendini yönetme yeteneğine sahip özgür insanlar olarak bu şekilde davrandığımız takdirde, özgür toplumu uzak bir hedef olarak görmez, fiilen gerçekleştirebiliriz. Gandhi'nin şiddet içermeyen devrimi bu nedenle iktidarın ele geçirilmesini değil, gündelik hayatın ve ilişkilerin dönüştürülmesini gerektirir.

İzlediği yöntem aşamalı ve kademeli olmakla birlikte, Gandhi sadece Hindistan'daki İngiliz yönetimine son vermek için değil, geleneksel Hint toplumunu ve nihayet dünya toplumunu dönüştürmek için mücadele eden bir devrimciydi. Uzun vadeli hedefi bütün dünyada bir barış ve adalet ortamı yaratmak, *Ram Raj*'ı, yani Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını gerçekleştirmekti. Bu amaçla, kast sisteminin en kötü yönlerini ortadan kaldırmak için 1930'larda sürdürdüğü kampanyayı paryaların kaderi üzerinde yoğunlaşarak derinleştirdi. Onlara bilinçli olarak *Harijans* (Tanrı'nın Çocukları) dedi ve kendi tuvaletini temizleyerek, onların bazı geleneksel işlerini yaparak örnek olmaya çalıştı. Bu kampanya Gandhi'nin daha eşit ve kooperatif bir toplum yaratma arzusunun derinliğini ortaya koydu. Kadınları

4 *Young India* (11 Ağustos 1920).

5 Gandi'nin düşüncesindeki bu yön için Bkz. Joan V. Bondurant, *The Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1959; Ostergaard, "Indian Anarchism", *op. cit*, s. 156.

"yüceltme" çabasının yanı sıra, "geri kabileler"e hizmet götürülmesine çalıştı. Kadınların statü bakımından eşit, ancak işlev bakımından farklı olduklarını düşündü. *Purdah*'ın kaldırılmasını talep etti ve erkek hâkimiyetinden kurtulduklarında kadınların cinsel kısıtlama uygulayabileceklerini umdu.

Gandhi'nin, bilinen ismiyle "İnşa Programı" sadece paryalığın sona erdirilmesini ve komünal uzlaşmayı değil, köy hayatının yenilenmesini de kapsıyordu. 1944'te beraberindekilere şöyle dedi:

> Boylelikle köylülerin kendilerine güvenmelerini, kendilerine yeterli olduklarını hissetmelerini ve kendi haklarına sahip çıkmalarını sağlayabilirsiniz. İnşa programında gerçek bir başarı kazanmanız halinde, Hindistan'da sivil itaatsizlik olmaksızın *Swaraj*'ı (özyönetim) gerçekleştirebilirsiniz. [6]

Gandhi'ye göre, merkezi olmayan bir ekonominin sağlam temelleri üzerinde yeni bir toplum yaratmak mümkündü. Bu ekonomide köyler kendi besin maddelerini yetiştirecekler ve yerel imkânlarla sanayii geliştireceklerdi. Taşra halkını aldatan kentli düzenbazın yanı sıra göçebe avcıdan da kuşkulanan Gandhi, ideal toplumun çiftçiliği yüksek bir zanaat düzeyi ile birleştirmesi gerektiğini düşündü. Esnaf bağımsız, toprak onu işleyene ait olmalıydı. Çocuklar el becerilerini geliştirmek için okuma yazmadan önce el zanaatlarıyla uğraşmalıdırlar. Onlar da herkes gibi, kendi temel ihtiyaçlarının karşılanması için tarlada ya da atölyede çalışmalı, kendi ekmeklerini kazanmalıdırlar. Herkes basit ve kendine yeterli bir hayattan yararlanmalıdır.

Zanaatı vurgulamasına rağmen Gandhi, teknolojik ilerlemeye karşı çıkan bir Makine Kırıcı değildi. Yaygın elektrik kullanımına karşı çıkmadı. Her köyün kendi özerkliğini sağlaması için kendi enerji istasyonuna sahip olması gerektiğini düşündü. Az sayıda merkezileştirilmiş fabrika işçiler tarafından yönetilecek, eski sahipler fabrikanın yönetim kurulunda yer alacaklardı.

Gandhi'nin liberter duyarlığı sadece ideal toplum tanımında değil, aynı zamanda Devlet ve parlamenter demokrasi eleştirisinde de görülür. Tolstoy gibi, o da Devlet'in yoğunlaşmış ve örgütlenmiş şiddeti temsil ettiğini gayet iyi anlamıştı. Sömürüyü azaltmaya ve refahı sağlamaya çalıştığı zaman bile Devlet gücünden korkuyordu, çünkü Devlet her türlü ilerlemenin kökeninde yer alan bireyselliği tahrip ediyordu. Bunun yerine *swaraj*'ı ya da özyönetimi savundu. Bu yaklaşım, "ister yabancı ister ulusal olsun hükümet denetiminden özgür olmak için gösterilen sürekli bir çaba" anlamına geliyordu.[7] Gandhi'nin nihai idealine götüren ilk adım, toplumsal hayatın kendisini düzenlediği ve "devlet olmadığı için siyasal bir iktidarın da olmadığı" aydınlanmış bir anarşi formu olacaktı.[8]

6 Bkz. Gandhi, *The Constructive Programme*, Navajivan, Ahmedabad, 1945.

Gandhi bir geçiş döneminde Devlet nosyonunu reddetmese de, yazılarından, ona özerk köylerden oluşan merkezsiz bir toplumda eşgüdümü sağlayan bir araçtan başka bir anlam yüklemediği anlaşılmaktadır. Kişinin ilgisi önce komşularına yönelse de, burada kalmayacaktı:

> Hayat, zirvesinin tabanı sayesinde ayakta durduğu bir piramit değil, merkezinde bireyin yer alacağı sonsuz bir çevrim olacak; birey köy uğruna, köy de köyler çevrimi uğruna kendisini feda etmeye daima hazır olacaktır; ta ki bütün, bireylerden oluşan bir hayat haline gelene kadar.. Dıştaki çember gücünü içtekini ezmek için kullanmayacak, içteki bütüne güç verecek ve kendi gücünü de oradan alacaktır.[9]

Gandhi, parlamento yerine, her köyün kendi geleneksel beş kişilik konseyi tarafından yönetildiği ve bölge konseyine temsilci seçtiği bir dolaylı demokrasi formu önerdi. Her bölge bölgesel konseye bir temsilci seçecek, bölgesel konsey de ulusal konseyin üyelerini seçecekti. Ulusal konseyin, iletişim, enerji, madenler ve diğer kaynaklara eşgüdüm sağlamak dışında pek bir işlevi olmayacaktı. Orduya gerek olmayacaktı: Ülkenin işgal edilmesi halinde barış tugayları istilacıyı karşılayacak ve şiddet kullanmadan ona karşı çıkacaktı. Polis suç işleyenleri kısıtlamak için kullanılabilecek, ancak onları cezalandırmayacak ve hapisaneler eğitim merkezlerine dönüştürülecekti. Anlaşmazlıklar mahkemeler tarafından değil komşular arasında, hakemlik yoluyla çözümlenecekti.

Bütün bunlara bakarak Gandhi'nin anarşist eğilimlerini ol-

7 Woodcock, *Gandhi*, s. 86.

8 *Young India* (2 Temmuz 1931).

9 Gandhi, *Sarvodaya*, Navajivan, Ahmedabad, 1954, s. 70-1.

duğundan fazla değerlendirmemek gerekir. "Şiddete başvurmayan ideal devlet düzenli bir anarşi olacaktır" demesine rağmen, asla Devlet'in ve hükümetin derhal kaldırılması için çağrı yapmadı.[10] Hindistan Ulusal Kongresi'nden istifa etmiş ve onun siyasetlerini pek az etkilemiş olsa da, 1942'de Ayrı Hindistan hareketini başlattı. Bağımsızlıktan sonra, Hint hükümetini asla cepheden eleştirmedi.

Gandhi siyasal baskıya son vermek isterken, muhaliflerinin çoğu onun ahlaki baskısını hissettiler. Neredeyse Devlet yasalarının bireyde içselleştirilmesini, böylece bireyin kendi kendisini sınırlamasını istiyordu. Görevin önemini sürekli vurguladı ve bireyin toplumun refahına gönülden bağlı olması için çağrı yaptı.

Yasaklamaya yönelten güçlü bir püriten ve baskıcı yönde vardı. Katı cinsel perhizi tavsiye etti. Bunu yapamayanlar, cinselliği haz için değil sadece üremek için yaşamalıydılar. Onun toplumu farklı dinlere hoşgörüyle yaklaşabilir, ancak katı ahlaki kodlara uyulmasını ister. Güney Afrika ve Hindistan'da kurduğu komünleri ya da *ashram*'ları bir patriyark gibi yönetti ve kutsal *guru* rolünü her zaman reddetmedi. Godwin gibi, o da yakın dostluk ve sadakatin tarafsız adaletin taleplerine üstün olduğuna inandı, ancak evrensel iyiliğe ilişkin kusurlu uygulamaları, kendi karısını ve çocuklarını ihmal ettiğine dair iddialara yol açtı.

Gandhi her zaman demokratik eğilimler taşımayan kendine özgü bir iktidar anlayışını da bilinçli olarak geliştirdi. "Şiddete başvurmayan kişi," diyordu, "iktidarı ele geçirmez. Hatta iktidarı aramaz bile. Iktidar ona gelir."[11] Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Gandhi, esas olarak Hindistan Ulusal Kongresi aracılığıyla şiddet içermeyen kolektif direniş eylemleri örgütledi. Tuz Yürüyüşü bunlardan biriydi. Ne var ki 1932'den sonra giderek ahlaki ve manevi gücünü muhaliflerine hissettiren karizmatik bir önder gibi davranmaya başladı. Önemli bir *satyagrahi* olarak gittikçe dış dünyaya kapandı ve tek başına büyük bir güç kullanarak başkalarının inisiyatif geliştirmelerini önledi. Aslında kuşku götürmeyen içtenliğine ve açıklığına karşın, kullandığı ikna yöntemi zaman zaman bir tür ahlaki baskı haline gelebiliyordu. *Satyagraha* ya da doğrunun gücü pratikte *duraghara*'ya, inadın gücüne dönüşebiliyordu.[12] Gandhi'nin seçtiği taktik siyasal gücün karşı-

10 Alıntı, Woodcock, *Gandhi*, s. 86.

11 *Age*, s. 90.

12 İkisi arasındaki ayrım için Bkz. Joan Bondurat, "Satragyaha versus Duragha-

sına ahlaki gücü çıkarmaktır, ancak anarşist hedef sonunda iktidarı tamamen parçalamak ve dağıtmaktır. Patriyark Gandhi kendi *ashram*'larının özyönetim toplulukları haline gelmesini inatçı bir tutumla nasıl önlediyse, Hindistan'ın en ünlü *satyagrahi*'sinin verdiği örnek de liberter bir eşitler hareketinin gelişmesini önledi.

Bununla birlikte Gandhi siyasal iktidarı hayatının sonuna kadar derin bir kuşkuyla karşıladı. İngiliz yönetiminin çekilmesi halinde Hindistan'ın ne olacağı kendisine sorulduğunda, şu karşılığı verdi: "Hindistan'ı Tanrı'ya bırakınız. İnançlı insanlar çoğalırsa, anarşiye bırakınız." Hindistan'ın bağımsızlığından sonra, bağımsızlık hareketinde kendisini izleyenlere siyasete girmemelerini önerdi; görevleri iktidarı almaksızın siyaseti biçimlendirmekti Ölümünden hemen önce, kendi Kongre Partisi'nin önderlerini "iktidar uğruna beyhude çatışmalar"dan kaçınmaya ve örgütlerini "toplumsal, ahlaki ve iktisadi özgürlüğü kazanmak için özellikle köylerde yapıcı faaliyetle uğraşan, ulusa hizmet eden bir organ"a dönüştürmeye zorladı.[13] Bu tavsiyenin sağır kulaklara ulaşmadığını ve "siyasal mirasçısı" Pandit Nehru'nun, Hindu'lar ile Müslümanlar arasında gittikçe tırmanan şiddetin orta yerinde Hindistan Devleti'ni merkeziyetten kurtaramadığını ve dağıtamadığını söylemeye gerek yok.

Büyük bir başarı kazanan oruç eylemiyle Gandhi siyasal ve dinsel hizipleri birleştirmeye çalıştı. Muazzam prestijine rağmen, savaşçı fraksiyonları birleştirmeyi başaramadı. Winston Churchill'in "yarı çıplak fakir"i bir imparatorluğun diz çökmesini sağlamış, ancak sömürge yönetiminin dizginlediği şiddet tutkularına son vermeyi başaramamıştı. Ocak 1948'de bir Hindu tarafından vurulduktan sonra, beş parası olmayan anarşist ve barışçının cenazesi, aralarında bir İngiliz generalinin de bulunduğu askeri yetkililerin örgütlediği dev bir hükümet gösterisi haline geldi. Bu, karmaşık hayatının son ironisiydi.

Gandhi bir keresinde kendisini aziz olmaya çalışan bir siyasetçi olarak tanımladı. Hindistan'ı sömürge yönetiminden kur-

ra", G. Ramachandran ve T. K. Mahadevan, der. *Gandhi-His Relevance for our Times* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1964) ve Joan Bondurant'ın *Conquest of Violence*'ının yeni basımına Giriş, Princton University Press, Princeton, NJ, 1988.

13 Woodcock, *Gandhi*, s. 95.

tarmaya çalışırken, uzlaşmalara ve geçici ittifaklara hazır pratik bir siyasetçiydi. Öyle de olsa, George Orwell'in gözlemlediği gibi, sadece ruhsal gücüyle imparatorlukları sarsmayı başardı ve "çağımızın öteki siyasal figürleriyle kıyaslandığında, ardında temiz bir koku bırakmayı başardı."[14] Gandhi, Mahatma, yani öğretmen unvanını benimsedi, ancak bir keresinde şöyle dedi: "'Gandhizm' diye bir şey yoktur ve arkamda bir mezhep bırakmak istemiyorum."[15] Kendi yolunu izlemekle yetindi. Ancak Hindistan'da bile "Gandhici"lerin sayısı çok fazla değilken, onun doğruluğu ve şiddete başvurmama teknikleri büyük bir etki yaratmıştır. Şiddete başvurmamanın sadece etkin bir direniş aracı olmakla kalmadığı, toplumun barışçı dönüşümünü de sağlayabileceği kanıtlandı. Bireyin ve bireylerden oluşan bir grubun, muazzam bir ahlaki güce dayanarak örnek olması halinde, siyasal otoriteyi kökünden sarsabileceği görüldü.

Gandhi, Batı'da Hindistan'ın bağımsızlığını amaçlayan ulusal bir önder olarak görülmüştür.[16] Barışçılığın anarşizmle bir araya getirilmesinde de etkili oldu. 1930'dan sonra Gandhi'nin modern Devlet'i benimsemeye başladığı iddia edilmişse de, bazı belirsiz ifadeler dışında bu görüşü destekleyecek pek az bulgu vardır.[17] Tam aksine, Gandhi belirgin bir Hint damgası taşısa da, sonuna kadar anarşist olarak kaldı, çünkü Devlet'in insanlığın ahlaki ve ruhsal doğasıyla bağdaşmadığına inanıyordu. Devlet'in uzun süre varlığını sürdüreceğini düşündüyse de, "aydınlanmış anarşi" her zaman onun ideali oldu. En önemlisi, Devlet'in örgütlü şiddeti meşrulaştırmak için kurulmuş bir yapı değil, kendi yurttaşları olan bir içsel ilişkiler şebekesinden ibaret olduğunu savundu. Onu "yıkmak" asla yeterli olmayacaktı; o ancak kendi benliklerimizin ortadan kalkışıyla yok olacaktı. Gandhi'nin en önemli ve kalıcı içgörüsü budur.

Yaşadığı süre içinde Gandhi'nin fikirleri, Batı'da Richard

14 George Orwell, "Reflections on Gandhi", *The Collected Essays*, s. 459-60.

15 Alıntı, Ostergaard, "Indian Anarchism", *op. cit*, s. 148.

16 Bkz. Ostergaard, "Resisting the Nation-State: The Pacifist and Anarchist Traditions", *The Nation-State: The Dormation of Modern Politics*, der. Leonard Tivey, Martin Robertson, Oxford, 1981, s. 191.

17 Bkz. Bhikhu Parekh, *Gandhi's Political Philosophy*, Macmillan, 1896. Gandi'nin sonuna kadar bir anarşist olarak kaldığına ilişkin görüşler için Bkz. Ostergaard'ın Parekh değerlendirmesi, *Bulletin of Anarchist Research* 19, Aralık 1989, 22.3.

Gregg'in *The Power of Non-Violence*'ı (Şiddet İçermeyen Eylemin Gücü, 1935) gibi kitaplarla tanındı. Hollandalı anarşist Bart de Ligt, *The Conquest of Violence*'ında (Şiddetin Fethi, 1937) anarşist yoldaşlarını, "şiddet arttıkça devrim azalır" diyerek uyardı ve Gandhi'nin şiddete başvurulmaması için yaptığı ahlaki çağrıyı, sendikalistlerin, özellikle genel grevlerde uyguladıkları şiddet içermeyen doğrudan eylem yöntemleriyle birleştirdi. 1950'lerde ve 1960'larda anarko-pasifizm Yeni Sol ve nükleer silahsızlanma kampanyalarında öne çıktı ve altmışların sonuna doğru, atlantik ötesi gericiliğin başlamasından önce, bir süre için, şiddet içermeyen bir devrimin mümkün olabileceği görüldü.

BÖLÜM BEŞ

Eylemde Anarşizm



Anarşi düzendir: hükümet iç savaştır.
ANSELME BELLEGARRIQUE

Devrimci iktidar diye bir şey yoktur, çünkü her türlü iktidar doğası gereği gericidir.
CONFEDERACTIÓN NACIONAL DEL TRABAJO (ISPANYA)

Şiddet büyüdükçe, devrim zayıflar.
BART DE LIGT

Hayat, zirvesinin tabanı sayesinde ayakta durduğu bir piramit değil, merkezinde bireyin yer alacağı sonsuz bir çevrim olacaktır.
MOHANDAS GANDHI

27
Fransa



Fransa pek çok bakımdan tarihsel anarşist hareketin beşiği oldu. Hareketin tohumları Fransa Devrimi sırasında *enragé*'ler (kudurmuşlar) tarafından atıldı ve 1840'larda işçiler arasında gelişmeye başladı. Fransa, Pierre-Joseph Proudhon ile örgütlü anarşist hareketin babasını ortaya çıkardı. Proudhon sadece on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gelişen anarşizm türlerinin değil, Birinci Uluslararası İşçi Birliği'nin kuruluşuna katkıda bulunan karşılıkçı işçilerin de esin kaynağı oldu. Yüzyılın sonuna doğru Fransa, Sembolizm ve Post-Empresyonizm yazarları ve sanatçıları arasında anarşizmin büyük imgesel gelişiminin yanı sıra, eylemli terörist "propaganda"nın en kötü örneklerine de tanık oldu. Aynı zamanda, anarşizmin en yapıcı formlarından birinin, anarko-sendikalizmin beşiği oldu.

Liberter ruh, "Ne istiyorsan onu yap" düsturunu icat eden saygısız Rabelais ve gönüllü kulluğa dair içgörülerini sunan la Boétie'den beri Fransa'da güçlü olmuştu. Foigny ve Fénelon'un antiotoriter ütopyalarını, Morelly, Meslier, Diderot ve Rousseau gibi *filozofların* yakıcı eleştirileri izlemişti. Onlar, kuşkusuz Fransız Devrimi'nde en yüksek noktaya ulaşan hoşnutsuzluğu ateşlediler.

Fransız Devrimi, Sol'da on dokuzuncu yüzyılda sürdürüle-

cek pek çok tartışma ve mücadelenin bağlamını oluşturur. Liberterler ile federalistler ve otoriterler ile merkezciler arasında başından itibaren bir mücadele oldu. İnsanın mükemmelliğine, özgür ve sınıfsız toplum imkânına, otoriter Jakobenlerin elinde idamını beklerken bile inanmaya devam eden Condorcet, dikkate değer bir *mutualité* (karşılıkçılık), yani bütün işçiler arasında geniş bir karşılıklı yardımlaşma birliği önerdi. Ilımlı Jirondenler de Fransa'yı Jakoben Paris'ten kurtarmak için bir federalizm formunu savundular.

Paris'in seçimler için idari olarak örgütlendiği "bölge" ya da "seksiyon"larda daha devrimci ve kendiliğinden bir federalizm formu gelişti. Paris Komünü bu oluşumlardan kaynaklandı. Pek çok popüler dernek ve devrimci komite ortaya çıktı ve kısa süre içinde Jakobenlerin hâkimiyetindeki seksiyonların yerini aldı. Ancak tek başına yasa çıkarması ve yönetmesi istenen komün, bir tür federalist doğrudan demokrasi türü olmaya devam etti. Karşılıkçılık ve federalizm daha sonra Proudhon'un ikili dayanağı olmakla kalmadı, Kropotkin de anarşizm ilkelerinin Fransız Devrimi'nden köklendiğini kabul etti.[1]

Anarşist terimi o dönemde olumsuz anlamda da kullanıldı. Bu olumsuz anlam, anarşizmin muhalifleri tarafından liberterlere ve otoriteryenlere de ayrım gözetmeksizin uygulandı. İngiltere'de faydacı filozof Jeremy Bentham devrim karşıtı *Anarchical Fallacies*'te (Anarşik Yanılmacalar, 1791) Fransız Haklar Deklerasyonu'na saldırdı. Bunun, tek bir efendiden oluşan eski tiranın yerine kolektif anarşinin yeni tiranını geçireceğini öne sürdü. Jakobenler *sans culottes*'lara (baldırı çıplaklar) anarşist dediler ve onlara da Direktuvar tarafından anarşist denildi. 1793 bahar ve yaz aylarında sokakları ele geçiren devrimci *sans-culotte* çeteleri Jirondenlerin yıkılmasına ve Jakoben diktatörlüğün kurulmasına yardımcı oldukları için tam anlamıyla anarşist sayılmadılar.

Robespierre iktidara geçtikten sonra, daha önce amacına ulaşmak için kullandığı Sol'dakilere saldırmak için anarşizm sözcüğüne başvurdu. Anarşizm sözcüğü gurur verici biçimde de kullanıldı: Eylül 1793'te *Beaucaire Sans-Culotte*'ları Konvansiyon'a şu bilgiyi verdiler: "Bizler yoksul ve erdemli *sansculotte*'larız; zanaatkârlar ve köylülerden oluşan bir birlik kurduk ... dostlarımızın kim olduğunu biliyoruz: Bizleri ruhbandan ve

1 Bkz. Kropotkin, *The Great French Revolution*, Heinemann, 1909.

soylulardan, feodal sistemden kurtaranlar ... aristokratların anarşist dedikleri, kavgacı unsurlar, Marat yanlıları."[2] 1789'da devrim çağrısı yapan "halk, soyluluğun boyunduruğunu kırmıştır; servet sahiplerinin boyunduruğunu da kıracaktır" diyen kişi, hiç kuşkusuz Marat idi. Ne var ki Marat pratikte aşırı otoriterlikten yanaydı.

1795'te Direktuvar, otoriter Jakobenlere "anarşist" demeye başladığında, terimin esnek anlamı yanlış anlamalara yol açacak şekilde çeşitlendi.

> Direktuvar "anarşistler" ile suç işleyenleri, kan dökenleri, talanla semirenleri, yasalara düşman olanları kastediyordu. Bu kişiler hükumet tanımıyor, yonetilemiyor, özgürlük vaaz ederken despotluk ediyor, kardeşlikten söz ederken kendi kardeşlerini boğazlıyorlardı...[3]

Bununla birlikte, sadece pratikte değil, teoride de karakteristik biçimde anarşist sonuçlara varan popüler önderler vardı. Bunlar, özellikle parlamenter siyasetleri reddeden, doğrudan eylemi savunan ve iktisadi reform yapmayı amaçlayan gevşek bir devrimciler hareketi olan *enragé*'ler arasında yer alıyorlardı. Önderlerinden biri Anacharsis Clootz adında biriydi. Jironden Brissot, 1793'te *enragé*'lerin ezilmesi için çağrı yaptığı zaman, şöyle dedi:

> Uygulanmayan yasalar, zor kullanamayan, adam yerine konulmayan yetkililer, cezasız kalan suç, mala tecavüz, birey güvenliğinin ihlali, halkın ahlaki yozlaşması, ne anayasa, ne hukümet, ne adalet; bütün bunlar anarşizmin özellikleridir.[4]

Bireyin güvenliği ve halkın ahlakına yapılan göndermeler bir yana, bu tanımlamadaki bazı unsurlar doğruydu.

Enragé'lerin şefi, Komün'ün Genel Konsey üyesi olan bir taşra papazı, Jacques Roux idi. Giyotine götürülen kralın önünde yürümesiyle, kalabalıkları dükkânlardaki malların yağmalanması gibi doğrudan eylem biçimlerine yöneltmesiyle hatırlanıyordu. Aynı zamanda siyasal özgürlük ile iktisadi eşitlik ara-

2 Alıntı, Albert Soboul, *Les Sans-Culottes parisiens en l'An II*, Paris, 1958, s. 411.

3 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 8-9.

4 *Age*.

sında bağlantı kuran ilk kişilerden biriydi: "Bir sınıf insan bir diğer sınıf insanı cezadan muaf tutularak aç bırakabiliyorsa, özgürlük boş bir hayalden başka şey değildir. Zengin adam kendi tekeli aracılığıyla kendi insanlarının yaşama hakkını ve ölümünü belirleyebiliyorsa, özgürlük boş bir hayalden başka bir şey değildir."[5] Jakobenler onu, halka, "her türlü hükümet yasaklanmalıdır" dediği için suçladılar. Tutuklandı ve ölüme mahkûm edildi; ancak Jakobenler'in zafer duygularını önlemek için intihar etti. Bütün liberter görüşlerine rağmen Roux, tıpkı Marat gibi aşırı otoriterlik yanlısı olmaya devam etti.

Fransız Devrimi sırasında anarşizme en yakın kişi Jean Varlet idi. Seksiyon'un mutlak egemenliğini savundu. Terör döneminde hapse atıldı, ancak *L'Explosion* başlıklı bir eser vererek Jakoben diktatörlüğüne saldıracak kadar yaşadı:

> Devrimci hükümet toplumsal bir ucube, Makyavelizm'in bir başeseridir. Akılcı bir varlık için hükümet ve devrim, insanlar kendilerine karşı sürekli bir ayaklanma halinde olmadıkları ve kendi temsilcilerini çıkarmak istemedikleri sürece, birbiriyle bağdaşmayan bir saçmalıktan ibarettir.[6]

Bu eser kıta Avrupasında görülen en erken anarşist manifesto olarak görülebilir.

Enragé'lere destek veren Gracchius Babeuf 1796'da *Conspiration des égaux* (Eşitlerin Komplosu) başlıklı eseriyle Direktuvar'ı devirmeye çalıştı. Mükemmel eşitlik istiyor, toplumdaki hastalıkların başlıca kaynağı olarak gördüğü özel mülkiyete saldırıyor ve her şeyde ortak paylaşıma inanıyordu. Kropotkin, Babeuf'ün komplosundan 1866'da kurulan Uluslararası İşçi Birliği'ne kadar uzanan düz bir hat gördü.[7] Ancak Babeuf asla Varlet gibi bir anarşist olmadı, çünkü kendi "Eşitler Cumhuriyeti"ni kurmak için devrimci diktatörlükle yönetecek bir Devlet istiyordu.

Kendisine bilinçli ve kışkırtıcı biçimde anarşist diyen ilk kişi Fransız düşünür Pierre-Joseph Proudhon oldu. O tumturaklı "Nesin sen?" sorusunu, 1840'ta yazdığı *Mülkiyet Nedir?*'de kuş-

5 Alıntı, Soboul, *Les Sans-Culottes parisiens en l'An II*, s. 459.

6 Alıntı, Alain Sergent ve Claude Harmel, *Histoire de l'anarchie*, Paris, 1949, s. 59.

7 Kropotkin, *The Great French Revolution*, *op. cit*, s. 580.

kuya yer bırakmayacak biçimde yanıtladı.

> Ben bir anarşistim.
> "Anlıyorum, hükümeti hicvediyorsunuz."
> Hiç de değil. Üzerinde düşünülmüş ve ciddi inancımı itiraf ettim size... Güçlü bir düzen yanlısı olmama rağmen, sözcüğün tam anlamıyla bir anarşistim ben.[8]

Anarşi sözcüğünün Grekçe'den türediğini bilen Proudhon, insanın insan tarafından yönetilmesini zulüm olarak görüp reddetti ve toplumun en yüksek mükemmelliğe düzen ve anarşinin birliğinde ulaştığını belirtti: "İnsanın eşitlikte adalet araması gibi, toplum da anarşide düzen arar."[9] İlk bakışta paradoks gibi görünen bu yaklaşımın derin bir anlamı vardı: Doğal düzeni ve toplumsal uyumu ancak yapay hükümeti olmayan toplum gerçekleştirebilir.

Proudhon "anarşi" sözcüğünü genellikle etimolojik anlamını vurgulayarak kullandı. Anarşiyi sadece "tam bir özgürlük durumu" olarak tanımlamadı; "düzenle eşanlamlı olan mutlak özgürlüğü" kastediyordu.[10] Anarşi sözcüğünün zaman zaman terimin olumsuz anlamıyla karıştırıldığını, mülkiyet ve sömürüyle, "Sanayi İmparatorluğu"nun tam *laissez-faire*'iyle bir tutulduğunu, hatta bu sözcükle "ticari kapitalizm anarşisi"nin ve "anarşik kapitalizm"in kastedildiğini ekledi.[11] Hayatının sonuna doğru daha ılımlı oldu ve kendisine anarşistten çok "federalist" demeyi tercih etti. Emeğin ürünlerinin karşılıklı mübadelesini savunan taraftarları, kendilerine anarşist değil karşılıkçı dediler. Ne var ki Bakunin, anarşizmi, "büyük ölçüde geliştirilen ve aşırı sonuçlarına itilen Proudhonizm" olarak betimledi.[12]

Proudhon, Fransa'nın en etkin anarşist düşünürü olsa da, tek değildi. 1848 Devrimi sırasında Anselme Bellegarrique denilen ve hakkında fazla bilgi olmayan bir devrimci, Proudhon'dan tamamen bağımsız olarak, "Anarşi düzendir; hükümet iç savaştır" sloganını attı. Orta Amerika'da kaybolmadan önce, 1850'de *L'Anarchie* ve *Journal de l'ordre* başlıklı iki yayın çıkardı ve Stir-

8 *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, s. 88.

9 *Age*, s. 89.

10 *Age*, s. 92, 95.

11 *Age*, s. 134, 166, 168, 182.

12 Bakunin, *Ouvres*, IV, 252.

nerci egoizm formunu, hükümeti ve orduları olmayan komün temelinde bir özgür toplum anlayışı ile birleştirdi. Hekim Ernest Coeurderoy ve döşemeci Joseph Déjacque de 1848 devrimine katıldılar. Başarısızlık ve sürgün acısı onları kıyameti andıran bir şiddeti ve barbarlığı yüceltmeye yöneltti. "Biz anarşist devrimciler," diyordu Coeurderoy, "ancak insan tufanında umut bulabiliriz, ancak kaosta umut bulabiliriz, genel bir savaştan başka başvurabileceğimiz hiçbir şey yoktur."[13]

Déjacque, New York'ta 1858'den 1861'e kadar *Le Libertaire, Journal du Mouvement*'i çıkardı. *La Question Révolutionnaire*'de (1854) "kriminal araçlarla uygarlığa karşı savaş"ı ve gizli dernekleri savundu. L'Humanisphère' de ütopyacı hayal gücü sınır tanımadı. Bir zamanlar tanrılara atfedilen "bilim asası" artık insanın elindeydi. "Anarşi parlamentosu"nda herkesin kendi temsilcisi vardı.[14] Déjacque'nin "insan küreleri" Fourier'nin "falansterler"ini andırır ve tam özgürlük ilkesini temel alırken, aynı katı planlama anlayışını yansıtır.

Bir hareket olarak anarşizm, ancak 1860'larda hız kazanmaya başladı ve esas olarak Proudhon'un karşılıkçılığı ve *De la Capacité politique des classes ouvrières*'de (Emekçi Sınıfların Siyasal Kapasitesi Üzerine, 1865) ifade ettiği fikirlerden esinlendi. İşçi birlikleri ve karşılıklı kredi tasarıları izlenmesi gereken başlıca yol olarak görüldü. 1860'ların sonuna doğru Eugène Varlin ve Benoit Malon gibi adamlar, Birinci Enternasyonal'in Fransız seksiyonlarında, vurgunun, karşılıkçılıktan Bakuninci kolektivizme kaymasına yardımcı oldular. "Komün'ün Fransa'nın bütün bölgelerini kapsayan mutlak özerkliği"ni ilan eden 1871 Paris Komünü, teoride Proudhoncu bir federalizm formunu savundu. Pratikte ise kamu hizmetlerini sürdürmek, Komün'ün varlığını savunmak dışında pek bir şey yapılamadı. Kanlı olaylar sırasında, anarşistlerden Varlin vuruldu, Louise Michel zorunlu ikamete mecbur tutuldu ve Elisée Reclus hapsedildi.[15]

Enternasyonal içindeki antiotoriterler, Komün'ü federalist, Devlet karşıtı fikirlerin kendiliğinden ifadesi olarak gördüler.

13 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 261-2.

14 *L'Humanisphère* ilk kez *Le Libertaire*'de dizi olarak yayımlandı; daha sonra 1899'da Sébastian Faure tarafından basıldı.

15 Bkz. Avrich, "The Paris Commune and its Legacy", *Anarchist Portraits*, s. 229-39. Michel için Bkz. Edith Thomas, *Louise Michel*, çev. Penelope Williams, Black Rose Books, Montreal, 1980.

Komün, onların, devrim sonrası toplumun Komünal yeniden inşası için öne sürdükleri görüşleri güçlendirdi. 1872'de Jura Federasyonu'nun Federal Komitesi'nde sosyalist hareketin en önemli konusu *Commune libre* ile *Volkstaat* [Özgür Komün ve Halk Devleti] arasında seçim yapmaktı. 1875'te Komün giderek bir mit haline geldi. *Le Révolté*'nin 1 Kasım 1879 tarihli sayısında şöyle deniyordu: "Özgür Paris Komünü'nün kurulmasıyla birlikte, modern zamanlarda proletaryanın anarşist programını ilk kez pratikte formüllendiren kişiler, otoriterlikten yana olamazlar."

Komün'den sonra on yıl kadar Fransa'da bütün anarşist ve sosyalist faaliyetler yasaklandı. İsviçre'deki Jura, Enternasyonal Genel Konseyi'ne ve oluşum halindeki Avrupa anarşist hareketinin çekirdeğine muhalefetin yeni merkezi haline geldi. Hareketin önderi James Guillaume, Paris Komünü ve Proudhon'un verdiği anlamda federalizmin her şeyden önce ulusun ve Devlet'in inkârı anlamına geldiğini öne sürdü:

> Artık Devlet yok, artık gruplardan üstün olan ve kendi otoritesini onlara dayatan merkezi iktidar yok; sadece gruplar federasyonundan kaynaklanan kolektif güç var... Ulusal ve merkezi Devlet, artık varlığını sürdürmüyor; Komünler tam bir bağımsızlık içindedirler ve gerçek *anarşi* vardır.[16]

Montpellier Üniversitesi tıp okulu mezunu Paul Brousse 1873'te Jura Federasyonu'na katıldı ve anarşizme bilimsel bir temel kazandırmaya ve onu daha militan bir yapıya kavuşturmaya çalıştı. İkinci İmparatorluk sona erdiğinde Cumhuriyetçi muhalefetin yanında yer almıştı. Ancak Enternasyonal'e katıldıktan sonra, bir Marx ve Genel Konsey düşmanı haline gelerek antiotoriter kanatta önemli bir rol oynadı. 1872'de Enternasyonal'in Montpellier seksiyonundan ihraç edildi. Bakuninci görüşlerin etkisine iyice kapıldığı ve 1873'te Barselona'da yaşanan bir ayaklanmaya katıldığı İspanya'da sürgün olarak geçirdiği kısa bir dönemin ardından İsviçre'ye hareket etti.

Kropotkin, İsviçre'de Brousse ile tanıştı ve onu "zihinsel etkinliği mükemmel, gürültücü, keskin, canlı ve her fikri geomet-

16 Alıntı, C. Rihs, *La Commune de Paris: sastructure et ses doctrines*, Cenevre, 1955, s. 260-1.

rik bir mantıkla nihai sonuçlarına kadar geliştirmeye hazır genç bir doktor" olarak betimledi. Brousse, 1874'te Enternasyonal'in Berne Kongresi'nde Malatesta ve Cafiero'nun, devrimin lafla değil eylemle yapılacağına dair görüşlerini işitmişti. Rus ve İtalyan anarşistlerinin şiddetini birleştiren Brousse, "eylem yoluyla propaganda"nın önde giden savunucusu oldu. Bu görüşler Brousse'nin ılımlı James Guillaume ile çatışmasına neden oldu.[17] Bakunin'in 1876'da Bern'deki cenaze töreninde Guillaume ve Reclus ile birlikte konuşma yapacak kadar önemli bir kişi oldu.

Aynı yıl içinde Brousse, *Die Arbeiter-Zeitung*'u çıkardı ve daha sonra La Chaux-de-Fonds'tan *L'Avant-Garde*'ı çıkarmaya başladı. Bu ikinci yayın organı, "Kolektivizm, Anarşi ve Özgür Federasyon" başlığı altında, her ihtiyaç ve çıkar çevresinde oluşan grupların sözleşme ve özgür federasyonunu temel alan bir toplumun Devlet'in yerine geçirilmesi için çağrıda bulundu. Gazetenin savunduğu strateji aşırı şiddet yanlısıydı ve ayaklanma yoluyla Komün'ün kurulmasını istiyordu: "Oy sandığını bırakmak, insanları barikatlara yöneltmek ve bunun için örgütlenmek gerekir."[18] Ana slogan şöyleydi: "Halk, var gücünle ayaklan!/ İşçi, makineye el koy!/ Köylü, toprağa el koy!"

Brousse en aktif anarşist örgütçü ve militanlardan biri olduktan sonra 1880'de Fransa'ya döndü ve sosyalistlere katılarak, iş yasaları ve belediye siyasetleriyle iyileşmeler sağlamayı amaçlayan reformist "olanakçılık" doktrinini geliştirdi. 1883'te "İdeal," diye yazdı, "farklı pratik evrelere bölündü; hedefimize *mümkün olan* en kısa sürede ulaşmalıyız."[19] Brousset, 1880'lerde Fransa'nın en güçlü sosyalist örgütü haline gelen Olanakçı Parti'yi kurdu.

Anarşist hareket sosyalizm içinde ayrı bir akım olarak 1880'lerin başına kadar fark edilmedi. 1876 gibi geç bir tarihte bile James Guillaume, Jura Federasyonu'nda "anarşist" ve "anarşi" terimlerinin sadece olumsuz bir fikri ifade ettiğini ve "endişe verici belirsizlikler"e yol açtığını söyleyerek şikâyet ediyordu.[20] Ne var ki Elisée Reclus, terimin kötü şöhretinin dikkatleri çekerek bu kişilerin davasına yardımcı olduğunu öne sürdü.[21]

17 Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, s. 393; Brousse'nin "La propagande par le fait" başlıklı makalesi ilk kez 5 Ağustos 1877'de, Guillaume'un yokluğunda geçici olarak editörlüğünü yaptığı *Bulletin de la Fédération Jurassienne*'de yayımlandı.

18 Alıntı, David Stafford, *From Anarchism to Reformism: A Study of the Political Activities of Paul Brousse* (1870-90), Weidenfeld and Nicolson, 1971, s 108.

19 Alıntı, Avrich, "Paul Brousse: The Possibilist Anarchist", *Anarchist Portraits*, s. 245.

O sırada Federasyon kolektivizmden komünizme kayıyordu. Anarko-komünizmi ilk kez, Cenevre'de sürgünde yaşayan bir Fransız, François Dumartheray ifade etti. Dumartheray 1876'da *Aux Travailleurs manuels partisans de l'action politique*'te (Siyasal Eylemin Emekçi Partizanları) daha önce hiç ele alınmayan bu konuya ilişkin bir broşürün yayımlandığını duyurdu.

Ekim 1876'da İtalyan Federasyonu, Floransa kongresinde anarko-komünizmi benimsedi. Malatesta ve Cafiero, İsviçre'ye giderek yoldaşlarına konuya ilişkin bilgi verdiler. 1876'da Guillaume *Idée sur l'organisation sociale* (Toplumsal Örgütlenme Düşüncesi) başlıklı broşüründe, devrimden sonra servetin bölüştürüleceğini ve tüketimi katı biçimde işe göre düzenlemeye gerek kalmayacağını öne sürdü. Kropotkin, 1889'a kadar bu doktrin hakkında hiçbir şey bilmediğini iddia etti, ancak bu doktrin, bir sonraki yıl La Chaux-de-Fonds'da toplanan Jura Federasyonu Kongresi'nde Kropotkin'in ısrarıyla resmen kabul edildi.

1881'de Fransa'da siyasal faaliyetlere getirilen kısıtlamaların kaldırılmasıyla birlikte anarşizm ilk kez saptanabilir bir hareket olarak tanındı.[22] Dikkate değer bir eylemciler grubu oluşturuldu. *La Révolte* ve *Les Temps Nouveaux*'yu çıkaran ayakkabıcı Jean Grave yetenekli ve yorulmaz bir propagandist idi. Emile Pouget küfürbaz Le Père Peinard'ı çıkardı ve anarko-sendikalizmin önde giden savunucularından biri oldu. Eski Cizvit vaazcı Sébastian Faure bir dizi broşürle anarşist teoriyi popülerleştirdi ve 1950'lere kadar yayına devam eden *Le Libertaire*'i 1899'da kurdu. Kropotkin'in o sırada Fransa'daki varlığı harekete büyük bir esin kaynağı oldu ve önde giden yayın organlarında, özellikle *Le Révolté* ve onu izleyen *La Révolte*'de yazılar yazdı. Kropotkin'in yazılarının çoğu ilk kez Fransızca yayımlandı.

Coğrafya uzmanı Elisée Reclus kendisine ait bilgilerin anarşist davanın desteklenmesi için kullanılması konusunda hiçbir vicdan azabı duymadı. Kardeşi Elie de, *Les Primitif* (İlkeller,

20 *Bulletin de la Fédération Jurassienne* (30 Nisan, 7 Mayıs 1876).

21 Elisée Reclus, "A Propos de l'anarchie", *Le Travailleur* (Şubat-Mart 1878).

22 Bkz. Peter Marshall, "The Principal Conceptions of the State held by the Leading Anarchist Communists in France, 1880-1896", *Yüksek Lisans tezi*, University of Sussex, 1971.

1903) hakkında yazdı; özgür bir toplum imkânını kanıtlamak için antropolojinin bulgularını kullandı, ancak geçmiş mitler ve dinler konusunda giderek kötümser bir görüş geliştirdi. Elisée Reclus ise iyimserliğini sürdürdü ve on dokuzuncu yüzyılın sonunda anarşizmin Fransa'daki en yetkin savunucusu oldu. Sadece *La Révolte* ve *Le Révolte*'yi para ve katkılarla desteklemekle kalmadı, *A mon frère, le paysan* (Kardeşim, Köylü, 1893) ve *Evolution et révolution* (Evrim ve Devrim, 1880) gibi saf anarşist broşürleri geniş bir okur kitlesine ulaştı.

Ancak bu düşünürler Fransız Devleti'ne ilişkin derin bir eleştiri oluştururlar ve ikna edici bir anarko-komünist alternatif geliştirirlerken, bir dizi görülmemiş ve kanlı propaganda eylemi, anarşizmin halkın zihninde asla sarsılmayan kötü bir şöhret kazanmasına neden oldu. 1880'lerde yaşanan büyük toplumsal huzursuzluk sırasında pek çok anarşist Devlet'i yıkmanın yegâne yolunun bir terör seferberliği olduğunu düşündü. Jean Grave o sırada şu sonuca varmıştı: "Milletvekilliği için harcanacak bütün paranın dinamit satın almak için kullanılması daha mantıklı olacaktır."[23]

Charles Gallo, Paris Borsa binasına bir şişe sülfirik asit attı ve revolveriyle çevreye rasgele ateş açtı. Efsanevi François-Claudius Ravachol, 1 Mayıs gösterisinden sonra iki işçinin ağır cezaya çarptırılmasından sorumlu gördüğü iki Fransız yargıcın evine bomba yerleştirdi. İsmi, bir fiil halinde, *ravacholiser* (ravacholleştirmek, havaya uçurmak) olarak ölümsüzleştirildi. Théodule Meunier bir kışlayı ve Ravachol'un polise ihbar edildiği restoranı bombaladı; restoran sahibi ve bir müşteri öldü. Auguste Vaillant, Meclis'e bomba attı (ölen olmadı).

Dönemin en kötü şöhretli teröristi, genç bir entelektüel olan Emile Henry idi. Burjuvazinin zayıf yanını göstermek için Paris'teki Gare St. Lazare'daki, Café Terminus'a bomba attı. Bir müşteri öldü ve yirmisi yaralandı. Henry mahkemede şöyle dedi:

> Burjuvaziye, bugüne kadar sürdüğü zevk ve sefanın dokunulmaz olmadığını, küstah zaferlerinin bozulacağını, sahip olduğu altın buzağının kaidesinden oynatılarak, onu kan ve pislik içinde alaşağı edecek nihai şoka kadar şiddetle sarsılacağını göstermek istedim.

23 Jean Grave, *Le Movement Libertaire Sous la troisième République*, Oeuvres Représentatives, Paris, 1930, s. 7.

Kendisini, hiçbir hükümetin ezemeyeceği uluslararası anarşist bir hareketin parçası olarak gördüğünü açıkça ifade etti:

> Chicago'da astınız, Almanya'da kafa kestiniz, İspanya'da demir halkayla boğdunuz, Barselona'da kurşuna dizdiniz, Montbrison ve Paris'te giyotinden geçirdiniz, ama anarşiyi asla yok edemeyeceksiniz. Onun kökleri derindedir. Çürüyen ve parçalanmakta olan bir toplumun yüreğinde doğmuştur. Kurulu düzene karşı şiddetli bir tepkidir. Otoriteye karşı çıkan bütün eşitlikçi ve liberter özlemleri temsil eder. O her yerdedir. Bu yüzden onu bir yere kapamak imkânsızdır. Hepinizi öldürünce sona erecektir![24]

Henry darağacında şöyle haykırdı: "Yaşasın Anarşi! Ölümümün intikamı alınacaktır." Alındı da. 1894'te Santo Jeronimo Caserio adında bir İtalyan anarşist Fransa Cumhurbaşkanı Sadi Carnot'yu bıçaklayarak öldürdü. Kropotkin ve diğerleri bu türden eylemleri çaresizlik nedeniyle bir umutsuzluk tepkisi olarak mazur göstermeye çalıştılar, ancak böylesine dolaylı açıklamalar kamuoyunu ikna etmeye yetmedi. Yazar Octave Mirbeau'nun gözlemlediği gibi: "Anarşizmin öldürücü bir düşmanı bile Emile Henry'den daha iyisini yapamazdı. Yatmadan önce bira içmek için bir café'ye giden sıradan ve barışçı insanların üzerine gidip o anlaşılmaz bombasını fırlattı."[25]

Anarşizm, on dokuzuncu yüzyılın sonunda Fransa'da en çirkin ve en yıkıcı yüzünü gösterirken, pek çok sanatçı ve yazarı en yaratıcı biçimde esinledi. Gustav Courbet, sanatın ahlaki ve toplumsal bir amacı olması gerektiğini savunan ve sanat "türümüzün fiziksel ve ahlaki bakımdan mükemmelleşmesi hedefine ulaşmak için doğanın ve bizlerin idealist bir temsili" olmalıdır diyen Proudhon'un yakın dostu olmuştu.[26] Yoksulların hayatını anlatan Courbet, bu anlayışı paylaştı ve sonunda toplumsal gerçekçilik teorisine katkıda bulundu. Courbet, ünlü *Burial at Ormans*'ında (Ormans'da Defin) Romantizm idealini inkâr etmeye

24 Emile Henry, "A Terrorist's Defence", *Anarchist Reader*, s. 193. Ayrıca Bkz. M. Fleming, "Propaganda by the Deed: Terrorism and Anarchist Theory in Late Nineteenth Century Europe", *Terrorism in Europe*, der. Y. Alexander ve K. A. Myers (Croom Helm, 1982); Miller, *Anarchism*, s. 115-21.

25 Octave Mirbeau, *Le Journal* (19 Şubat 1894), alıntı, Joll, *The Anarchists*, s. 127.

26 Proudhon, *Du Principe de l'art et sa destination sociale*, Paris, 1895, s. 43.

ve bireyin özgürleşmesine ulaşmaya çalıştı. Komün'ün sanatsal siyasetten sorumlu üyesi oldu ve Napolyon'un askeri diktatörlüğünü simgeleyen Paris'teki Vendome Sütunu'nun kaldırılması için karar alınmasını sağladı.

Post-Empresyonist ressamların çoğu, anarşizmde, kendi sanatsal özgürlük çağrılarının, burjuva toplumuna karşı isyanlarının ve yoksul ve ezilmiş insanlara duydukları sempatinin bir ifadesini buldular. Camille Pissarro ve oğlu Lucien, *Le Père Peinard*'a ve Jean Grave'in *Les Temps Nouveaux*'suna düzenli biçimde katkıda bulundu. Pissarro, tıpkı Courbet gibi Komün'den sonra sürüldü ve 1894'te Cumhurbaşkanı Carnot'nun öldürülmesinin ardından anarşistlere uygulanan baskıdan kaçmak için Belçika'ya gitmek zorunda kaldı. Sonunda Komünist Parti'de karar kılan Paul Signac, 1902'de şöyle dedi: "Anarşist ressam anarşist resimler sergilemek isteyen biri değil, paraya önem vermeden, ödül arzusu duymadan, olanca bireyselliği ve kişisel çabasıyla burjuvaziye ve resmi göreneklere karşı mücadele eden biridir..."[27] Steinlen ve daha sonra Vlaminck ve diğer Fauvist sanatçılar da *Les Temps Nouveaux*'ya katkıda bulundular.

Kropotkin'i büyük ölçüde etkileyen genç bir Fransız filozof, J. M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*'unda (Ne Yükümlülüğü Ne De Yaptırımı Olan Bir Ahlak Taslağı, 1884) her türlü dışsal görev ve baskıdan özgür bir ahlak anlayışı sundu. Guyau, akılcı seçim yoluyla kendi ahlakımızı yarattığımızı öne sürerek, metafizik yaptırımların yanı sıra faydacı hesaplamayı da reddetti. Ne var ki Stirner ve Nietzsche'nin aksine, egoist sonuçlara varmadı: Öz korunum güdümüzü başkalarına şefkat duymamızı sağlayacak şekilde aşabiliriz ve bunun için bol miktarda enerjiye sahibiz. Bu nedenle özgecilik, tam, yoğun ve üretken bir hayatı sürdürme ihtiyacını temel alır. Guyau, otuz dört yaşında öldüğü için bu içgörüleri geliştiremedi, ama Kropotkin onun bilinçli olmasa da bir anarşist olduğunu hissediyordu.

Degas'nın "kasten yangın çıkaran bir maniyak" dediği romancı ve oyun yazarı Octave Mirbeau, olgunluk çağında, Kropotkin, Tolstoy ve Elisée Reclus'ü okuyarak anarşizmi benimsedi. Şatafatlı romanları, mahkûm ettiği kötü alışkanlıklara büyük bir merak duyduğunu gösterir, kahramanları neşesiz isyancılardır. Cizvit eğitimiyle yaralanmış genç bir adamın öyküsü olan *Sébastian Roch*'da, Mirbeau, gençliğin rahipler ve polis tarafından yönetilen boğucu bir sisteme karşı her zaman isyan edip etmeyeceği sorusunu ortaya atar. Dreyfus olayından esinlenen *Le Jardin des supplices* (İşkenceler Bahçesi) Batının çürümüşlüğüne ve yasallaştırılmış işkenceye karşı Doğulu bir alegori sunarken, yakın zamanlarda başarılı bir filmin konusu olan *Le Journal d'une femme de chamber* (Bir Hizmetçi Kızın Hatıraları) burjuvaziyi bütün kötülükleriyle bir arada gösterir. Mirbeau'nun özellikle anarşist yazıları arasında, on binlerce satış yapan *La Grève des électeurs* (Seçmenlerin Grevi) başlıklı çok başarılı bir broşür de vardı.[28] Hayatı boyunca antimilitarist oldu ve 1880'lerin siyasal şiddeti üzerine yaptığı yorum, çağdaşlarından daha mantıklı olduğunu kanıtladı: "Bombanın en büyük tehlikesi, onu kışkırtan budalalığın patlamasıdır." Ne var ki, bu yaklaşım onu, Ravachol'u "gün ışığını ve barışçı gökleri haber veren bir gök gürültüsü" olarak betimlemekten alıkoymadı.[29]

Yüzyılın dönümünde anarşizm hiç kuşkusuz pek çok bohem bireyciyi cezbetti ve bir süre için büyük bir toplumsal uyanışı ve sanatsal isyanı anlamlandıran büyük bir kültürel hareket haline geldi.[30] Diğerleri arasında Jean Grave, bu bireycilerin öneminden kuşkuluydu ve kesinlikle pek çok kişi toplumsal teoriyi araştırmaktansa burjuva göreneklerine saldırmakla ilgileniyordu. Yazar Laurent Tailhade *"Qu'importe les vagues humanités, pourvu que le geste soit beaux?"* (Davranış mükemmel olduğu sürece, insanlığa ilişkin belirsiz ifadelerin ne önemi var?) diyordu. Bununla birlikte, bir restoranda yemek yerken patlayan ve bir gözünü kaybetmesine neden olan bir bomba fikrini değiştirmiş olabilir.

Nietzsche'den etkilenen Maurice Barrès toplum karşıtı bir bireyciliği ifade eden *Le Culte du moi* (Ben Kültü) başlıklı bir roman dizisi yazdı. *L'Ennemi des lois*'da (Yasaların Düşmanı) Saint-Simon, Fourier ve Marx'ı inceledikten sonra anarşist olan, ancak rafine evrensel iyilik duyarlığını ve pratiğini geliştirmek için kırsal kesime çekilen öncüleri anlattı. Jean Grave, kendilerini mev-

27 Alıntı, Joll, *The Anarchists*, s. 150.

28 Bkz. Reg Carr, *Anarchism in France: The Case of Octave Mirbeau*, Manchester University Press, 1977, Ek.

29 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 290.

30 Bkz. Richard Sonn, *Anarchism and Cultural Politics in Fin-de-siècle France*, University of Nebraska Press, 1989.

cut yasalardan kurtarabilecek milyonerlere uygun olan tek düşüncenin anarşizm olduğunu ilan etti.

Birinci Dünya Savaşı sırasında İsviçre'de, aralarında Hugo Ball ve Richard Huelsenbeck'in de bulunduğu bir grup sanatçı, barışçı ve radikal, Zürih'te bir araya gelerek sanat ve anarşinin benzersiz bir karışımını oluşturan Dada hareketini başlattı. Hareket daha önce var olan her şeyi topyekûn inkâr ettiğini iddia ediyordu, ama daha çok ortaçağın Özgür Ruh Heresisi geleneği içinde kaldı. Romanya doğumlu Fransız şair Tristan Tzara, *Notes pour la bourgeoisie*'sinde (Burjuvazi İçin Notlar) Kabare Voltaire ve Galeri Dada'daki *soirée*'lerin (suarelerin) "izleyicilere, kendi kişiliklerinin karakteristik unsurlarıyla uygun bağlantılar kurma imkânı sağladığı"nı açıkladı.[31] Dada, sanat aracılığıyla bütün toplumsal düzeni yıkmayı ve topyekûn özgürlüğe ulaşmayı amaçladı. Marcel Duchamp, Birleşik Devletler'e gitmeden önce, Fransa'daki Dada'nın önde giden savunucuları arasında yer aldı. Pek çok Dadaist 1918 Berlin ayaklanmasına katıldı ve radikal komünizm ile ilerici işsizleri temel alan bir Dadaist Devrimci Merkez Konseyi için çağrı yaptı. Tzara, daha sonra Stalinist olduysa da, Dadaistler 1920'lerde Fransa'da gelişen Sürrealist hareketi etkiledi. 1925'te yaptıkları deklarasyonda şöyle diyorlardı: "Hapishane kapılarını açın! Orduyu silahsızlandırın! ... Toplumsal baskı günleri yaşıyoruz. Hiçbir şey ... insanı özgürlükten vazgeçmeye zorlayamaz."[32]

Sanatçıların ve yazarların tuhaflıkları, yüzyılın dönümünde Fransa'da Confédération Générale du Travail'ı (Genel İşçi Konfederasyonu) zorlayan devrimci sendikalistlerin mücadelelerinden çok farklıydı. Sendikalizm, sadece "eylem yoluyla propaganda" savunucularının dürtülerini yönlendirmekle kalmadı, aynı zamanda anarşizmin en olumlu görüşlerinden çoğunu devraldı.[33]

Fransız sendikalizminin kökenleri, "İşçilerin kurtuluşu bizzat işçilerin görevi olacaktır" ilkesini benimseyen Birinci Enternasyonal'e kadar uzanır. Enternasyonal'in 1869'da Basel'de toplanan dördüncü kongresinde, Fransız, İspanyol, Jura ve Belçika delegeleri, iktisadi işçi birliklerinin, geleceğin toplumundaki toplumsal çekirdekleri oluşturacağını savundular. Bu siyaseti savu-

31 Bkz. Hans Richter, *Dada-Art and Anti-Art*, Thames and Hudson, 1965.

32 *La Révolution Surréaliste*, 2 (1925).

33 Bkz. G. D. H. Cole, "Marxism and Anarchism", *A History of Socialist Thought* (1954), Macmillan, 1974, II, 336.

nanlar, şu sözleri söyleyen Bakunin'den kuvvetle etkilenmişlerdi.

> Sendika seksiyonları örgütü, onların Enternasyonal içindeki federasyonu ve İşçi Odaları'ndaki temsilcileri, sadece Enternasyonal işçilerinin teori ile pratiği birleştirerek iktisat bilimini öğrenebilecekleri ve öğrenmeleri gereken büyük bir akademi yaratmakla kalmıyor, aynı zamanda, burjuva dünyasının yerini alacak *yeni toplumsal düzenin* tohumlarını da kendi bağrında taşıyor.[34]

Bu nedenle yeni devrimci sendikaların örgütlenmesi yeni toplumun örgütlenmesini yansıtmaya çalıştı; her sendikanın kendi kaderini tayin hakkını tanıyarak, federalizm ve özerklik ilkelerini temel aldılar. Federasyonların içinde tabandan örgütlenen çeşitli komiteler, idari ya da bürokratik yetkileri olmayan eşgüdüm organları olarak faaliyet yürüttüler.

Fransız anarko-sendikalistlerini öteki sendikalistlerden ayıran, hareketin siyasal partilerden tamamen özgür olmasındaki ısrarları ve göreneksel siyasete katılmayı reddetmeleridir. Anarşist Emile Pouget'nin özlü biçimde belirttiği gibi, "Sendikaların amacı siyasetçilerle uğraşmak değil, patronlarla savaşmaktır."[35] Toplumun yeniden inşasının bizzat işçilerin iktisadi örgütlenmesiyle gerçekleştirilmesini savundular. İzledikleri strateji, boykot, etiketleme (uygun görülen işverenlerden mal satın alma), sabotaj, antimilitarist propaganda ve çeşitli derecelerde grev biçiminde "doğrudan eylem" idi. Grev, özellikle de efsanevi boyutlar kazanan genel grev, en önemli taktik olarak görüldü.

1874 gibi erken bir tarihte, Jura anarşisti Adhémar Schwitzguébel, genel grevin "kesinlikle mevcut toplumsal düzenin tasfiyesini sağlayabilecek devrimci bir eylem" olacağını öne sürmüştü.[36] Genel grev coşkusu işçi hareketine katılan anarşistler arasında hızla yayıldı ve kısa süre içinde Devlet'in çöküşünü ve yeni bir toplumun başlangıcını sağlayacak en iyi araç olarak görüldü.

Proudhon ve sendikalistlerden esinlenen Georges Sorel *Şiddet Üzerine Düşünceler* (1908) başlıklı kitabında sınıf savaşının toplumları canlandırdığını öne sürdü. "Burjuva gücü"nün karşı-

34 Alıntı, Rocker, *Anarcho-syndicalism*, s. 77-8.

35 Alıntı, Maitron, *Histoire du movement anarchiste en France*, s. 252.

36 *Age*, s. 261.

sına "proleter şiddeti" koydu; ikincisinin arıtıcı bir etkiye sahip olduğunu ve halkın kendisine sahip çıkmasını sağladığını öne sürdü. Ayrıca genel grev bir "toplumsal mit", işçileri toplumsal mücadele içinde esinleyen bir araç olarak da değer taşıyordu. Sorel için toplumsal mitler, "nesnelerin betimleri değil, eylem kararlılığının ifadesi" olduğu için önemlidir. Sorel, daha sonra Lenin, Mussolini ve Action Française'i etkilemiş olsa da, kendisine anarşist denilmesine itiraz etmedi, çünkü "Parlamenter Sosyalizm, ahlakı (ve üreticilerin yeni etikini) küçümsediğini itiraf etmektedir."[37]

Sorel'in devrimci irade ve proleter şiddet övgüsü uzun dönemde Sol'dan çok Sağ'ı etkiledi. Sendikalist hareket genel grevin bir mit olduğunu kesinlikle düşünmedi ve Sorel sendikalist teorisyenler üzerinde sadece zayıf bir etki yarattı. Kana susamış biri olarak şöhret kazanmasına rağmen, endüstriyel sabotaja karşıydı ve sendikalist devrimin, burjuva devrimlerini kirleten terör gibi iğrençliklerle lekelenmemesi gerektiğini öne sürdü.

Anarko-sendikalizmin en yapıcı evresi, yüzyılın dönümünde, Fransız sendika hareketi devrimci ve reformist kesimlere bölündüğü zaman gerçekleşti. Anarko-sendikalizm, Fransa'da bereketli bir toprak buldu. Bunun nedeni, hareketin uzun bir devrimci geleneğe sahip olması ve siyasal önderlerin, 1789, 1830 ve 1848 devrimlerinde çok açık biçimde ihanet etmiş olmalarıydı. Genel grev barikatların iktisadi alternatifi haline geldi.[38]

Fernand Pelloutier ve Emile Pouget gibi pek çok anarşist Confédération Générale du Travail'a (CGT) katıldılar. Fédération des Bourses du Travail da CGT'ye katıldı ve Pelloutier bu sendikanın genel sekreteri oldu. Bu arada Pouget, CGT'nin resmi yayın organı *La Voix du Peuple*'ü çıkarıyordu. Devrimci Pouget, *le droit syndical* (sendikal yol) ile *le droit démocratique* (demokratik yol) arasında bir farklılık olduğunu ve bilinçli azınlıkların, işçilerin çıkarlarını korumak istiyorlarsa eylemlerinin çoğunluk tarafından onaylanmasını beklememelerini sabırsızlıkla savundu.[39]

37 Georges Sorel, *Reflections on Violence* (1908), çev. T. E. Hulme ve J. Roth, giriş, A. Shills, Collier-Macmillan, 1969, s. 50, 223.

38 Bkz. F. F. Ridley, *Revolutionary Syndicalism in France: The Direct Action of its Time*, Cambridge University Press, 1970, s. 14.

39 Emile Poget, *Les Bases du syndicalisme*, Bibiothāque Syndicaliste, Paris, tarihsiz, s. 20-4.

1902'den sonra CGT, iki federasyon, Bourses du Travail (İşçi Borsaları) ve Syndicats (Sendikalar) içinde örgütlendi. İşçi Borsaları federasyonu yerel sendikaların faaliyetlerine eşgüdüm sağlıyordu. Bunlar önceleri işçilere iş bulmak amacıyla kurulmuşlardı, ancak kısa süre sonra eğitim ve işçi sınıfı hayatının büyün yönlerinin tartışıldığı merkezler haline geldiler.

Sendikalar fabrikalarda ve bazı durumlarda farklı sanayi kollarında oluşmuşlardı. Her sendika, küçük de olsa, federasyon içinde bizzat seçtiği bir delege tarafından temsil edilme hakkına sahipti. CGT'nin işçi odaları ve sendika delegelerinden oluşan konfederal komitesi eşgüdüm sağlayan bir organ olarak hareket ediyor ve hiçbir otoriteye sahip bulunmuyordu. Bürokrasiden kaçınmak için görevli sayısı en az düzeyde tutuluyor ve bu görevliler taban tarafından fazla dikkate alınmıyordu.[40] CGT'nin her şubesi özerkti, ancak her sendika yerel işçi odası ya da benzeri bir örgüte katılmak zorundaydı.

CGT içindeki devrimci etkinin ağırlığı öylesine arttı ki, 1906'da Amiens Sözleşmesi gereğince örgüte sınıf mücadelesi, siyasal tarafsızlık ve devrimci genel grev andı içirdi. Böylece bir yanda, işçilerin koşullarının hızla iyileştirilmesi için çalışılıyor, öte yanda şöyle deniyordu:

> [CGT] ancak kapitalist sınıfın mülksuzleştirilmesiyle gerçekleştirilebilecek tam bir özgürleşme için hazırlık [yapar]. Bu amaca ulaştıracak araç olarak genel grevi tavsiye eder ve şimdiki halde bir direniş grubu olan sendika, gelecekte üretim ve bölüşümden sorumlu grup, toplumsal örgütlenmenin temeli olacağını savunur.[41]

CGT'nin hasımları ona anarşist dediler, ancak militan Pierre Monatte sendikanın resmi bir doktrini olmadığını ve bütün siyasal eğilimlerden bağımsız olduğunu öne sürdü. Bununla birlikte sendikalizmin işçi sınıfı içindeki kökenleri dikkate alındığında, onun anarşizmi andırdığını kabul etmeye hazırdı. O, ayrıca "bir irade, enerji ve verimli düşünce okulu" idi.[42]

CGT, 1906'da sekiz saatlik iş günü kampanyasında en yük-

40 Bkz. Maitron, *Histoire du mouvement anarchiste en France*, s. 251.

41 *Charter of Amiens*, alıntı, G. D. H. Cole, *The Second International, A History of Socialist Thought*, *op. cit*, III, 371.

42 *Congrès anarchiste tenu a Amsterdam*, alıntı, *Anarchist Reader*, s. 214, 218.

sek noktaya ulaşan bir dizi dramatik grev gerçekleştirirken, Fransa'daki sendikasız işçilerin yarıdan fazlasını asla saflarına kazanamadı ve devrimci bir genel grevi kışkırtmayı başaramadı. Sonuç olarak, farklı bir iş gücüne hitap eden ve mevcut dünyayı daha yaşanabilir kılmaya çalışan pragmatik bir eğilim gösterdi.[43]

Bununla birlikte Fransız CGT'si diğer pek çok ülkede kopya edilen genel bir anarko-sendikalist örgütlenme şeması bıraktı. İşçiler belirli bir bölgede ticaret ve sanayi kollarına göre sendikalarda örgütlendiler. Daha sonra sendikalar yerel federasyon kurmak için aynı bölgedeki diğer sendikalarla yatay olarak ve aynı sanayi kolundaki öteki sendikalarla dikey olarak federasyon kurarak bir araya geldiler. CGT'yi model alan Rudolf Rocker, devrimci bir durumda İşçi Odaları Federasyonu'nun mevcut toplumsal sermayeyi devralmak ve yönetmek ve her topluluk içinde bölüşümü düzenlemekle görevlendirileceğini, sanayi Birlikleri Federasyonu'nun ise ülkenin toplam üretimini örgütleyeceğini öne sürdü.[44] Anarko-sendikalizm, pratikte daha çok, işçi hareketinin devrimci mücadele dışında fazla alternatifinin olmadığı Latin ülkelerinde gelişecekti.

Fransa'daki daha geniş anarşist hareketin anarko-sendikalizmle rahatsız bir ilişkisi oldu. Bireyciler ve bohemler doğal olarak sendikalarla fazla ilişki kurmak istemediler. Anarşist komünistler arasında Jean Grave ve *Les Temps Nouveaux* onlara şartlı onay verdiler. *Le Libertaire*'de yazan pürist Sébastian Faure, varlığına katılansa da sendikalizme düşman olan ilk kişiydi. Anarşistler ile sendikalistler arasındaki gerilim 1907'de Amsterdam'da toplanan Uluslararası Anarşist Kongre'de öne çıktı. Pierre Monatte saf anarşistlerin "devrimciliği"ni eleştirdi. Onlar "felsefi spekülasyonun fildişi kulesinde inzivaya çekilmişler" idi.[45] Emma Goldman sendikalistlerin çoğunluk yönetimi ilkesinin bireyin inisiyatifini kırdığını öne sürerek tepki gösterdi: "Anarşist örgütlenmeyi ancak tek bir koşulda kabul edebilirim. O da *her* türlü bireysel inisiyatife mutlak saygının temel alınması ve bireylerin özgür gelişimine zarar verilmemesi."[46] Malatesta ise pek çok anarşist komünistin kaygılarını dile getirerek, sendikalizmin çok basit bir sınıf mücadelesi anlayışı olduğunu ve genel greve fazla bel bağladığını öne sürdü. Ona göre sendikalizm, "genel açlık"a dönüşerek yozlaşabilecek "saf bir ütopya" idi.[47] Sendikalizm anarşi için *bir* araç olarak görülmeliydi, *tek* araç olarak değil.

43 Bkz. Barbara Mitchell, *The Practical Revolutionnaries; A New Interpretation of the French Anarchosyndicalists*, Greenwood Press, New York, 1987, s. 10-11.

44 Bkz. Rocker, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, s. 34; ayrıca Bkz. Rocker, *Anarcho-Syndicalism*, böl. iv.

45 *Congrès anarchiste tenu à Amsterdam*, *age*, alıntı, *Anarchist Reader*, s. 214, 218.

Hem komünist hem de sendikalist kanatları olan Fransız anarşist hareketi Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden önce en yüksek noktaya ulaştı. Faure ve bireyci E. Armand antimilitarist ilkelere sadık kaldılar, ancak pek çok anarşist ya orduya katıldı ya da müttefikleri desteklediğini ilan etti. Savaştan sonra Rus Devrimi'nin görünürdeki başarısı, komünistlerin CGT içinde güçlenmelerini sağladı. Anarko-sendikalistler ve komünistler devrimci bir grup oluşturdular ve 1921'de CGT Unitaire'i (Üniter CGT) kurarak hareketi böldüler. Ancak komünistler bir sonraki yıl üstünlük sağladılar ve Moskova'yla aynı çizgiye geldiler. Anarşistler, Comité de defence Syndicaliste Révolutionnaire'i (Sendikalist Devrimci Savunma Komitesi) kurmak üzere ayrıldılar. Bu örgüt 1923'te Berlin'de kurulan UIB'de (Uluslararası İşçi Birliği) 100 000 işçiyi temsil ettiklerini iddia etti. Hareket, varlığını 1939'a kadar sürdürdü, ancak işçi sınıfı içinde büyük bir güç oluşturamadı. Sendikalist hareketin dışında, yaşlı militanlardan oluşan küçük bir grup, okur sayısı giderek azalan az sayıda yayın organında anarşist mesajı canlı tuttu. Sovyetler Birliği, İtalya, Almanya ve İspanya'dan gelerek Fransa'ya sığınan ve sayıları gittikçe artan mülteciler sayesinde uluslararası bağlantılarını korudular.

Fransa'da anarşizm, Alman işgali ve direniş deneyiminin ardından ellili yıllarda ve altmışların başında Anarşist Federasyon'un *Le Libertaire* ve yeni *Noir et Rouge* gibi dergilerinin çevresinde biraz canlanmıştı. Alain Sergent ve Claude Harmel (ikincisi işgal sırasında bir Fransız Nazi idi) 1949'da *Histoire de l'anarchie* (Anarşi Tarihi) başlıklı yetersiz bir çalışma yaptılar ve Jean Maitron 1951'de kendi *Histoire du mouvement anarchiste en France*'ını (Fransa'daki Anarşist Hareketin Tarihi) yayımladı. Liberter atmosfer, Fransız ve İspanyol anarşist ve sendikalistleriy-

46 *Age*, s. 46.

47 *Age*, s. 223, 224.

le ilişki kuran Albert Camus'yü de etkiledi. Camus anarşizmin tarihini ve felsefesini inceledi. *L'Homme révolté*'sinde (Başkaldıran İnsan, 1951) Stirner ve Bakunin'i eleştirmesine rağmen, otoriter komünizme karşı daha eleştirel bir tutum aldı. Bu eser Camus'nün bir tür anarko-sendikalizme yöneldiğini gösterir.

Altmışlarda liberter fikirler yeni bir kuşağı etkilemeye başladı. Dada ve Sürrealizm'den etkilenen küçük bir sanatçı ve entelektüel çevresi 1957'de Enternationale Situationniste'i kurdu ve kısa süre içinde anarşizm tarihini yeniden keşfederek tüketim toplumu ve kültürüne ilişkin liberter bir eleştiri geliştirdi. 1964'te bir Fransız grubu olan Jeunesse Libertaire, Proudhon'un "anarşi düzendir" sloganına yeni bir güç kazandırdı. Grup kısa sürede bütün dünyaya yayılan "A" sembolüyle tanındı. Eski bir Marksist olan Daniel Guérin, liberter bir sosyalizm formu geliştirdi ve 1965'te *L'Anarchisme: du la doctrine a l'action* (Anarşizm: Bir Eylem Doktrini) için çağrı yaptı. Üç yıl sonra, Mayıs 1968'in öğrenci isyanı sırasında, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki en büyük liberter enerji patlaması gerçekleşti. Olayları izleyen genel grev sırasında de Gaulle rejimi sarsıldı ama devrilmedi. Öğrenciler devrimi kaybederlerken anarşist görüşleri kazandılar. Fransa'daki otoriter sosyalistler ve komünistler o zamandan beri gerilemeye devam ediyorlar. Yeniden canlandırılan sendikalist bir örgüt -Confédération Nationale du Travail- o zamandan beri özellikle güneybatı Fransa'da ve Paris bölgesinde yol almaya devam ediyor. Entelektüeller arasında Michel Foucault, hayal gücü yüksek, içeriği zengin bir iktidar eleştirisi geliştirirken, Paul Cardan (Cornelius Castoriadis) çağdaş toplum ve kültür labirentinde bir kavşak noktasına vardığımızı gösteren *liberter Socialisme ou Barbarie* (Ya Sosyalizm ya Barbarlık) seçeneğini ortaya koymuştur.

28
İtalya

İtalya'da ilk anarşistler Mazzini ve Garibaldi'nin önderliğindeki cumhuriyetçi ve ulusçu hareketten çıktı. Gevşek örgütlenme ve ayaklanma eylemlerini benimseyen gizli *Carbonari* örgütünün yöntemleri anarşist stratejinin gelişiminde iz bıraktı. Proudhon'un fikirleri, cumhuriyetçi düşüncenin, Bakunin'in 1864'te ülkeye gelişinden çok önce federal yönde gelişmesine neden oldu. Ancak İtalyan anarşist hareketinin ilk esin kaynağı olarak görülse de Bakunin, Rus devrimcileriyle birlikte başlatıcı değil daha çok katalizör rolü oynadı.[1]

Mazzini'nin ordusunda kurmay başkanı olan ve Proudhon ile Fourier'nin fikirlerini yayan San Giovanni Dükü Carlo Pisacane, eski ulusçular ile anarşist hareket arasında geçişi sağlayan bir köprü oldu. Toplumsal devrim aracılığıyla bağımsız bir ulus yaratma çağrısı yaptı. Yegâne adil ve güvenli hükümet biçimi, diyordu, "Proudhon'un anarşisi"dir. Ancak Pisacane, fabrikaların kolektif mülkiyetini ve toprağın komünler içinde kolektifleştirilmesini savunarak Proudhon'u aştı. En önemlisi, Pisacane *propaganda dei fatti*'nin (eylem yoluyla propaganda) en erken savunucularından biri oldu:

1 Bkz. Carl Levy, "Italian Anarchism, 1870-1926", For *Anarchism: History, Theory and Practice*, der. David Goodway, Routledge, 1989, s. 26.

> Fikrin propagandası bir çan sesidir. Fikirler eylemlerden kaynaklanır; tersi geçerli değildir. Ve halk eğitildiği zaman özgür olmayacak, özgür olduğu zaman eğitilecektir. Bir yurttaşın ülkenin iyiliği için yapabileceği tek iş devrimle fiilen işbirliği yapmaktır.[2]

Bakunin'in 1864'te Floransa'da kurduğu Kardeşlik ve daha sonra Napoli'de kurduğu Uluslararası Kardeşlik içinde Pisacane'nin pek çok eski yoldaşı vardı. Bakunin'in Panslavizm'den vazgeçtiği yer Floransa'dır. Italya'da anarşizmin doğuşunun uluslararası anarşist hareketin doğuşuyla çakıştığını söylemek mümkündür.[3] Uluslararası Kardeşlik'in İtalyan seksiyonunun üyeleri arasında İtalyan parlamentosu milletvekillerinden Giuseppe Fanelli ile Carlo Gambuzzi de yer alıyordu. Fanelli, anarşist görüşleri yaymak için öncü bir görevle İspanya'ya gitti. Gambuzzi ise uzun süre İtalyan anarşist hareketinin başlıca önderlerinden biri oldu.

1869'da Bakunin'in İtalya'daki Kardeşlik'inin şubeleri dağıtılarak Uluslararası İşçi Birliği'nin (UİB) seksiyonları haline getirildi. İtalyan anarşist hareketi bu noktadan itibaren gerçek bir gelişim kaydetti. Bakunin'in, Mazzini'den gelen ikili saldırıya -Paris Komünü'nü ateist olmakla, Enternasyonal'i de sahici bir ulusçuluğu reddetmekle suçluyordu- karşılık vermesiyle birlikte, İtalya'daki Enternasyonal, gücüne güç kattı.[4] Paris Komünü'nün radikalleştirdiği ve gözünü açtığı Mazzinici cumhuriyetçiler ve Garibaldici gönüllüler, esas olarak orta İtalya ve Napoli'den gelen otuz bin kişiyi Enternasyonal'e üye yaptılar. Ancak bu henüz bir işçi örgütü değildi. Burjuvazi tarafından başlatılmıştı ve 1872'de hareketin militanları daha çok varlıklı ailelerden gelen gençlerden oluşuyordu.[5]

1870'lerin başında, genç Carlo Cafiero, Errico Malatesta ve Andrea Costa'nın önderliğinde yeni bir militanlar grubu oluştu. Cafiero, Apulia soyluluğunun bir ürünüydü; ailesinin servetini ve bir diplomat olarak kariyer yapmayı reddetmişti. Marx onu, Enternasyonal'in bir üyesi olarak İtalya ve İspanya'nın Marksizm'e kazanılmasında kullanmayı umuyordu. Cafiero bir *Kapital* özeti yazdı ve 1871'de Londra'da Marx ile tanıştı. Daha sonra Bakunin ve Malatesta tarafından anarşist davaya kazanıldı. Malatesta liberal zihniyetli küçük bir toprak sahibinin oğluydu ve Caserta bölgesinde yetişmişti. Tıp öğrencisiyken kaderini halka bağladı. Andrea Costa Romagnoleli bir küçük burjuva aileden geliyordu; Bologna Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördü. Üç genç adam inançlı birer pozitivisti. Sosyoloji esinini Comte ve Spencer'den aldılar. Toplumu, doğal gelişimi özel mülkiyet ve Devlet kurumları tarafından engellenen canlı bir organizma olarak gördüler.

2 Alıntı, Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s. 23.
3 Bkz. Woodcock, *Anarchism*, s. 309.
4 Bkz. Bakunin, *Mazzini's Political Theology and the International* (1871).
5 Bkz. Malatesta, *Max Nettlau'nun Bakunin e l'enternazionale in Italia del 1864 al 1872*'sine Önsöz, Cenevre, 1928.

Anarşistler, Garibaldi ve Mazzini taraftarlarının çabalarıyla rekabet etmek için grev ve gösteriler örgütlediler ve İtalyan devrimci geleneğinin bilinen taktiğine, ayaklanmaya başvurdular. 1860'larda güneyde iç savaş vardı ve İtalyan Devleti özellikle zayıftı. Bu nedenle bir ayaklanmanın, sarsılan Devlet'i devirebilecek bir genel ayaklanmanın kıvılcımı olabileceği düşüncesi mantıksız değildi. 1874'te, Andrea Costa, Malatesta ve Enternasyonal'in içinde kendilerine İtalyan Toplumsal Devrim Komitesi diyen bir grup üye, Bologna'da bütün İtalyan kasaba ve kentlerinde benzer eylemleri tetikleyecek bir ayaklanma planladılar. Bakunin onlara katılmak için bekliyordu, ancak *carabinieri* bilgilendirilmişti ve isyancıların Bologna yürüyüşünü önledi.

İtalyan doğrudan eylem mesajı Uluslararası anarşist hareketi etkiledi. UİB'nin 1876 Berne Konferansı'nda Malatesta, Bologna ayaklanmasının arka planını açıkladı ve "devrim laflardan çok eylemlerden oluşur" dedi; "her ne zaman kendiliğinden bir halk eylemi patlak verirse... her devrimci sosyalistin görevi, oluşum halindeki hareketle dayanışma içinde olduğunu ilan etmektir."[6]

Üç ay sonra Cafiero ve Malatesta (*Jura Federasyonu Bülteninde*) eylem yoluyla propagandanın açık bir tanımını yaptılar: "İtalyan federasyonu, sosyalist ilkelerin eylem yoluyla savunulması anlamına gelen ayaklanma olgusunun en etkin propaganda aracı olduğuna inanır."[7] İtalyanların görüşü, 1880'lerde Avrupa'daki anarşist eylemlere, özellikle Fransa ve İspanya'da hâkim oldu.

Hükümetin baskılarına rağmen 1876'da Floransa'nın dışın-

6 *Compte rendu du VIIIème Congrès générale*, Bern, 1876, s. 10.
7 Alıntı, Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s. 368.

daki bir ormanda ulusal bir kongre toplandı. Burada Cafiero ve Malatesta, delegeleri Bakuninci bir kolektivizm formundan komünizme geçmeye ikna etti. Benimsenen yeni konum şuydu:

> Herkes toplum için kendi yeteneklerinin elverdiği her şeyi yapmalıdır ve herkes toplumdan bütün ihtiyaçlarının üretimin ve toplumsal imkânların elverdiği ölçüde karşılanmasını talep etme hakkına sahiptir.[8]

Kongre İtalyan anarşist hareketinin ayaklanmacı konumunu da onayladı.

Malatesta, Cafiero ve Costa görüşlerini çok geçmeden pratiğe geçirdiler. Bir sonraki yıl, silahlı bir grup kurarak Campania bölgesindeki Benevento yakınlarında iki köye girdiler; vergi kayıtlarını ateşe vererek Kral Victor Emmanuel saltanatının sona erdiğini ilan ettiler. Köylüler, rahipler de dahil olmak üzere önce onları sevinçle karşıladılar, ancak katılmaktan korktular. Sonuç olarak İtalyan birlikleri kısa süre içinde bölgeye ulaştı ve isyancıları yakaladı.

Bu ikinci başarısız ayaklanma yeni bir baskı dalgasına yol açtı. Yasadışı Enternasyonal'in İtalyan seksiyonları ulusal çapta genel ayaklanma çağrısı yaptılar, ancak bu da gerçekleşmeyince bireysel terör eylemleri başladı. 1878'de yeni Kral Umberto öldürüldü ve ertesi gün monarşistlerin yürüyüş koluna bomba atıldı. Bu gelişmeler baskıları daha da artırdı. Enternasyonal dağıtıldı ve Cafiero ile Malatesta sürgüne gittiler.

Costa hemen ayaklanmacı anarşizme sırt çevirdi. Şöyle düşünüyordu: "ayaklanmacılık, pratiğe geçirilmesi halinde, gericiliğin zaferinden başka bir şeye yol açmaz; pratiğe geçirilmemesi halinde, onu sadece lafta savunan kişinin itibar kaybına yol açar."[9] Costa daha sonra milletvekili oldu ve İtalyan Sosyalist Partisi'nin kurulmasında önemli rol oynadı. 1880 baharında tanıştığı Paul Brousse gibi, o da, yerel sosyalist partiler için asgari ve azami programlar formülleyen bir taktikle komünalizmin bir formunu geliştirdi. Kolektivizmi araç olarak görürken, anarşiyi hâlâ amaç olarak görüyordu. Cafiero ansızın parlamenter sosyalistlerin safına geçti. Daha sonra akıl sağlığı bozuldu ve

8 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 320.

9 Alıntı, Hostetter, *The Italian Socialist Movement*, s. 410.

saplantılar geliştirmeye başladı. Güneş ışığından kendisine daha adil bir pay düşmesini istiyordu.

Costa ve Cafiero'nun eksikliği İtalyan işçi hareketinde sosyal demokrasiye doğru genel bir yönelişe neden oldu. İtalya'daki anarşizm bundan sonra sürekli değişim geçirdi ve küçük kasabalarda özerk gruplar oluştu. Yüzyılın sonuna doğru, 1894'te Fransa Cumhurbaşkanı Sadi Carnot'nun, 1897'de İspanya Başbakanı Antonio Canovas'ın, 1898'de Avusturya İmparatoriçesi Elizabeth'in ve nihayet 1900'de iki girişimin ardından Kral Umberto'nun öldürülmesi gibi kötü şöhretli bazı cinayetlerden İtalyanlar sorumluydu.

Bu dönemde bazı anarşistler, ideallerini ütopyacı komünlerde gerçekleştirmek için ülkeyi terk ettiler. Örneğin 1890'ların başında Brezilya'da kurulan Cecilia Kolonisi deneyimi dört yıl sürdü. Yirminci yüzyılda pek çok İtalyan, özellikle Latin Amerika ve Kuzey Amerika'ya göçerek anarşist fikirlerin propagandasını sürdürdü.

İtalya'da ortaya çıkan en önemli anarşist düşünür kuşkusuz Malatesta idi. Uluslararası anarşist hareket içinde neredeyse altmış yıl boyunca faaliyetini sürdürdü ve İtalyan anarşist hareketinin en önemli yıllarında öncü bir kişilik olarak mücadele verdi. 1880'lerin sonunda ve 1890'ların başında yeni bir ulusçu anarşist "parti" kurmaya çalıştıysa da uygun bir zemin yaratmayı başaramadı. Bununla birlikte Malatesta'nın hoşgörülü "sıfatsız anarşizm"i büyük bir etki yarattı.

Malatesta bu kez avukat F. S. Merlino ile birlikte çalışmaya başladı. Merlino, İtalyan Devleti üzerine yaptığı araştırmalarda, bürokrasinin ve Devlet kurumlarının etkilerini toplumun iktisadi temeline yayabildiklerini göstermişti. Sosyalist olmasına rağmen, İtalyan sendikalizminin temellerinin atılmasına yardımcı oldu ve Malatesta'yı erken Marksçı iktisadi belirlenimcilik eğiliminden vazgeçirdi. O sırada Malatesta ile işbirliği yapan diğer anarşist entelektüeller arasında, dönemin en popüler bazı şarkılarını besteleyen avukat Pietro Gori ile birlikte, eğitim, doğum kontrolü ve militarizm konularında anarşist fikirlerin yayılmasını sağlayan Luigi Fabbri de yer alıyordu.

Anarşist hareketin ulusal kongreleri, 1891, 1907 ve 1915'te toplandı, ancak sürekli bir ulusal örgütlenme yoktu. 1890'larda anarşistler işçi hareketinde azınlık durumunda kaldılar ve devrimci bilinci güçlendirmek, sosyalistleri ayaklanmaya teşvik et-

mek gibi roller üstlendiler. Genellikle özerk olan yerel İşçi Odaları'nda (*camere de lavoro*) çalıştılar. Sonuç olarak anarşizm yüzyıl dönümünden Birinci Dünya Savaşı'na kadar geçen süre içinde bir hareket olarak sosyalizmden daha zayıf olsa da, değerleri, sembolleri ve dili, İtalyan işçi sınıfı popüler kültürüne hâkim oldu.[10] Yerelcilik, antidevletçilik, *operaismo* (işçicilik) ve antiruhban ve antimilitarist duygular varlığını sürdürdü.

İşçiler için sendikalizmi sosyalizme ciddi bir alternatif olarak gören ilk kişiler anarşistler oldu. Fransız CGT'sini örnek alan Confederazione Generale del Lovoro (CGL) 1906'da kuruldu ve yerel İşçi Odaları'nı merkezileştirmeye ve denetlemeye çalıştı. Anarşist esinli Unione Sindacale Italiana (USI) gittikçe sosyalist ve reformist bir çizgiye gelen CGL'den 1912'de ayrıldı. Yeni örgüt hızla büyüdü ve 1919'da, özellikle Orta İtalya'da ve Ligurya kıyılarında yoğunlaşan üye sayısının yarım milyona ulaştığı öne sürüldü. Önderlerinin anarşist olmasına karşın demiryolu işçileri USI'ye katılmadılar ve Unione topraksız köylüler arasında, Apulia bölgesi dışında küçük bir taraftar kitlesi kazandı.

Malatesta, Amsterdam Anarşist Kongresi'nde dile getirilen sendikalizm konusunda bazı itirazları olsa da, üstlendiği Ancona'daki bazı antimilitarist göstericilerin 1914'te vurulmasından sonra genel grev çağrısı yaptı. İtalya'nın çeşitli bölgelerinde çağrıya uyuldu. Ardından "Kızıl hafta" (*settimana rosa*) geldi, bütün demiryolu sistemi durdu ve pek çok bölgede çatışmalar çıktı. Marches'teki küçük kasabalar bundan böyle özyönetimli cumhuriyetler olduklarını ilan ettiler. Anarşistlerin ve Unione Sindacale Italiana'nın önderliğindeki hareketin monarşiyi devirmeye hazırlandığı görülüyordu, ancak CGL kendi üyelerine işe dönme emri verdi. Deneyim, pek çok sendikalist önderin doğrudan eylem konusunda düş kırıklığına uğramasına neden oldu. Sendikalistler 1915'te İtalya'nın savaşa müdahalesi üzerine bölündüler.

Rus Devrimi'ne ilişkin haberler İtalyan sendikalist hareketine büyük bir esin kaynağı oldu. 1920'de USI neredeyse yarım milyon, CGL ise iki milyon üye kaydetti. İtalyan Metal İşçileri Federasyonu 1919'da kendilerine fabrikalarda "iç komisyonlar" seçme imkânı sağlayan bir sözleşme kazandılar. Ardından gelen bir dizi görülmemiş grev ve işgal sırasında, bu komisyonları fabrika komitelerine dönüştürmeye çalıştılar. *Bienno roso*'nun en

10 Bkz. Levy, "Italian Anarchism", *op. cit*, s. 45, 75.

yüksek noktasında, Armando Borghi'nin önderliğindeki *Unione Sindacale Italiana* genel grev çağrısını onayladı.

Malatesta, o sırada Milano'da çıkan ilk İtalyan anarşist günlük gazete *Umanità Nova*'da grevin başarısızlığının büyük baskılara yol açacağı uyarısında bulundu. Ilımlı CGL'nin reformist önderliği, işçileri bir kez daha bazı küçük reformlar karşılığında işgalden vazgeçmeye ikna etti. Bu reformlar asla gerçekleştirilmedi. Birkaç hafta içinde, aralarında Malatesta ve Borghi'nin de bulunduğu grev önderleri ve anarşist eylemciler kitle halinde tutuklandılar.

Bu, faşizmin yükselişinden önce İtalya'da yaşanan son büyük işçi denetimi deneyimi oldu. Ancak grev önemli bir etki yarattı, çünkü haftalık *L'Ordine Nuovo*'da toplanan liberter ve sol-sosyalistler grubunun özlemlerinin gerçekleşmesi anlamına geliyordu. Antonio Gramsci'nin yönettiği dergi, işçileri özyönetime hazırlamak için fabrika konseylerinin reformist sendikaların yerini alması için çağrı yaptı. Anarko-sendikalist öğretiyle aynı çizgide olan konseyler aynı zamanda yeni sosyalist toplumun embriyoları olarak görülüyordu.

Antonio Gramsci bu evrede, yirminci yüzyılın daha sonraki dönemlerinde revizyonist Erokomünist çevrelerde muazzam bir etki yaratacak bir Marksizm formu geliştirdi. Gramsçi reformist sendika hareketinin yanı sıra bürokratik Devlet'e de karşıydı. Onun fabrika konseyleri ve Sovyetlerin eşgüdüm organı olarak parti görüşü, Malatesta'nın erken anarşist parti anlayışından çok farklı değildi.[11] O sırada pek çok İtalyan anarşisti gibi, Gramsçi de Bolşevik rejimin gerçekten demokratik olduğunu, Bolşevizmi Devlet'in sönümlenmesiyle bağdaştırmanın mümkün olduğunu düşündü. İspanyol Devrimi sırasında hayatını kaybedecek olan genç anarşist entelektüel Camillo Berneri, Sovyet sistemini bu evrede bir *autogoverno* (özyönetim) olarak gördü.

Ne var ki, 1919 gibi erken bir tarihte Luigi Fabbri ve Malatesta, Rusya'da yeni bir sınıfın oluşmakta olduğunu öne sürerek uyarıda bulundular. Malatesta, 30 Temmuz 1919'da Fabbri'ye şunları yazdı:

> Aslında bu bir parti diktatörlüğüdür; ve kararnameleri, ceza yaptırımları, idamları ve en önemlisi bugün devrimin dış düşmanlardan

11 *Age*, s. 61.

> korunmasına yardımcı olan silahlı kuvvetleri olan bu çok gerçek diktatörlük, yarın diktatörlerin kendi iradelerini işçilere dayatmasına, devrimin durdurulmasına, ayrıcalıklı yeni sınıfların yeni çıkarlarını kitlelere karşı pekiştirmesine ve savunmasına yardımcı olacaktır.[12]

Yeni kurulan Unione Anarchica Italiana'nın (İtalyan Anarşist Birliği) Kasım 1921'de Ancona'da toplanan kongresinde Bolşevik hükümeti Rus Devrimi'nin baş düşmanı olarak lanetlendi.

Anarşistler 1921-1922'den itibaren antifaşist cephenin kuruluşunda bir araç oldularsa da, Gramsçi ve arkadaşları, kısa süre içinde Komünist Enternasyonal'e bağlanan İtalyan Komünist Partisi'ni kurma çabasını sürdürdüler. Lenin'in ölümü üzerine 1924'te yazdığı yazıda Malatesta, o günün bir matem günü değil, bir bayram günü olması gerektiğini öne sürdü ve böylece komünistlerle arasındaki soğukluk iyice arttı. Mussolini'nin 1922'de Roma'ya Yürüyüş'ünün ardından anarşizm bir hareket olarak dağılmaya başladı, ancak bunu savaşarak yaptı. Anarşistler hapse atıldılar, ceza adalarına gönderildiler, ev hapsine alındılar (Malatesta gibi) ya da sürüldüler.

Anarşistler, eşitsiz ulusal dağılımları, yerel anlaşmazlıkları ve gevşek örgütlenmeleri yüzünden faşistlere ciddi bir alternatif olamamışlardı. Savaş sırasında anarşistler özellikle ülkenin kuzeyindeki direniş hareketi içinde yer aldılar. Savaştan sonra, uyanık işçiler arasında anarşizm küçük bir canlanma gösterdi. İtalyan Anarşist Federasyonu, isyancı mermer işçilerinin geleneksel kalesi olan Carrara'da yeniden gruplaştı. *Umanità Nova* yeniden çıkmaya başladı ve Cesare Zaccaria günümüzde de var olan *Volonta*'nın kuruluşuna yardımcı oldu. Ancak 1960'ların İtalyasında ortaya çıkan Yeni Sol katı biçimde Marksist oldu; terörist Kızıl Tugaylar özellikle otoriter eğilim taşıyorlardı.

1968'de Carrara'da toplanan uluslararası anarşist kongre, o yılın ilk aylarında öğrenci isyanının başarısızlığa uğramasına rağmen, liberter ruhun canlandırılmasına yardımcı oldu. Yetmişli yıllarda, barışın ve Yeşil ve feminist hareketlerin yükselişiyle birlikte anarşizm, esas olarak öğrenciler arasında ve orta sınıfın içinde olsa da, yeniden ortaya çıkmaya başladı. Unione Sindicale Italiana 1983'te yeniden faaliyete geçti ve bu kez ülkenin hemen

12 Alıntı, *age*, s. 73.

her bölgesinde gruplar oluşturdu. Sonraki yıl, Venedik kenti uluslararası bir kongreye katılmak için gelen üç bin kişiyi ağırladı. Kongre uykuda olan bağlantıları canlandırdı ve anarşizm fikirlerinin bir kez daha geliştiği görüldü. Anarşizm artık İtalyan işçi sınıfının hayatını biçimlendirmiyor olabilir, ancak İtalyan Devlet'ine meydan okumaya devam etmektedir ve onun bağrında bir diken olduğunu bir kez daha kanıtlayabilir.

29
İspanya

İspanya'nın, modern çağda anarşizmin büyük bir toplumsal hareket olarak geliştiği ve Devlet'i ciddi biçimde tehdit ettiği tek ülke olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bunun yöreye özgü nedenleri vardır. Anarşist özerklik, birlik ve federasyon ilkeleri İspanyol toplumsal mizacının bağımsız niteliğine özellikle uygundur. Ayrıca kökleri ortaçağa kadar giden uzun bir bağımsız komün geleneği vardır. Bu komünlerin kendi kamusal sözleşmeleri vardı ve kendi *fuero*'larını ya da yasalarını oluşturmuşlardı. Özgür komün başkalarıyla federe olma imkânı sağlayan bir özyönetim organizması olarak görüldü.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında Federalist Parti'nin önderi Katalan Pi y Margall bu gelenek içinde sağlam bir yere sahipti. ortaçağın son çeyreğinde, esas olarak Kastilla ve Leon'daki belediyelerin oluşturduğu kardeşlik örgütleri hakkında şunları yazdı:

> Kendi *fuero*'larıyla ya da yasalarıyla yetinmeyen yurttaşlar her zaman kendileri için daha fazla ayrıcalık sağlamaya çalıştılar. Komşularıyla hangi nedenle olursa olsun birleştikçe, daima ihtiyatlı ve kuşkulu gözlerle izledikleri krala bile karşı çıkarak yerel özgürlükleri savundular.[1]

1 Pi y Margall, *Nationalities*, alıntı, José Peirats, *What is the CNT?*

Pi y Margall, Hegel'in "çeşitlilik içinde birlik" ilkesinden esinlendi ve Proudhon'u İspanyolca'ya çevirdi. Özyönetimli komünler temelinde federal bir toplumu savundu. *Reacción y Revolución*'da (Gericilik ve Devrim, 1854) şöyle dedi: "İktidarı böleceğim ve alt bölümlere ayıracağım; onu değiştirilebilir kılacağım ve tahrip etmeye devam edeceğim." Kitap, İspanyol radikalizmi üzerinde derin bir etki yarattı. Pi, 1873 devriminden sonra kısa bir süre Devlet Başkanı olduğunda, sadece birkaç liberal reform yapmayı başardı.[2] Ancak kendisi uzun süre İspanyol anarşizminin harekete geçirici ruhu olarak görüldü.

Avrupa'dan gelen anarşizm mesajı İspanya'ya ilk kez 1868'de ulaştı. Kraliçe İsabella'yı sürgüne gönderen askeri devrimin haberini alan Bakunin, Birinci Enternasyol içinde o sırada faaliyete geçmiş olan gizli Uluslararası Sosyalist Demokrasi İttifakı'na taraftar kazanmak için İspanya'ya birkaç temsilci gönderdi. İspanyolca konuşamamasına rağmen İtalyan Giuseppe Fanelli, Madrit'e giderek yirmi bir kişiden oluşan bir çekirdek grup örgütlemeyi başardı. Bu grup, daha sonra Birinci Enternasyonal'in İspanyol seksiyonu Federacion Regional Española'yı oluşturdu. Bakunin de Barselona'da kendi antiotoriter kolektivizmine bazı öğrenci ve işçileri kazandı. Birinci Enternasyonal'in İspanyol seksiyonu, her zaman katı biçimde Bakuninci oldu ve hemen anarko-sendikalist yönde gelişti.[3]

İspanya'da anarşizm kır yoksulları arasında hızla kök saldı. Mütevazı matbaacı Anselmo Lorenzo (Fanelli ve Proudhon'dan esinlenmişti) gibi gezgin önderler, anarşist mesajı köyden köye taşıyarak yerel ayaklanmalar sırasında zaman zaman patlak veren devrimci özlemleri canlandırdılar. Köylerde *obreros consciente*'ler (açık görüşlü işçiler) anarşist ateşi canlı tutacaklardı. Köylülerin düşünde *el reparto* (toprak dağıtımı) vardı. O gün geldiğinde, toprak sahibi, rahip ve polis formundaki otorite sona erecekti.[4]

Ancak anarşizm, kendi verimli topraklarını sadece güney ve doğudaki mülksüzler -Andalusya ve Levante'nin topraksız köylüleri ve yoksul çiftçileri- arasında buldu. Katalonya ve Oviedo'nun madencilik bölgelerine yayıldı. Barselona, Valensiya ve Madrid'deki en ileri işçileri cezbetti. Modern Okul Hareketi'nin kurucusu Francisco Ferrer gibi genç entelektüeller militan ateizmin ve isyan ruhunun cazibesine kapıldılar. İnsanlığın özünde taşıdığı iyiliğe ve ilerlemeye güveniyorlardı. Genç Pablo Picasso bile yüzyılın dönümünde onun etkisi altındaydı.

2 Bkz. Bookchin, *The Spanish Anarchists: The Heroic Years 1868-1936*, Free Life Editions, New York, 1977, s. 21, 80-1.

3 *age*, s. 8.

4 Bkz. J. Diaz del Moral, *Histoira de las agitaciones compesinas andalusas*, Madrid, 1929.

Anarşizm, başka yerlere kıyasla İspanya'da daha şiddet yanlısı bir biçim kazanma eğilimi gösterdi, çünkü siyasal şiddet Napolyon Savaşları'ndan beri sıradanlaşmıştı. Ancak İspanyol anarşizmi, kehanetçi ve bir ölçüde binyılcı özellikler taşıyan bu eğilimlerin nitelik bakımından temelde dinsel olduğunu, pek çok tarihçi gibi, göremedi. Her zaman toplumsal baskının nedenlerine ilişkin açık bir anlayış ve çözümlemeyi temel aldı ve tarımsal yoksullaşma ve sanayileşmenin yarattığı yabancılaşmaya gerçekçi bir çözüm sundu.[5] Popüler kültürde köklendi ve ifadesini, kadim toprak ve özgürlük, ekmek ve adalet, eğitim ve özgürlük özlemlerinin yeni bir formunda buldu.

İspanyol anarşizmi, kültür ve hayat tarzını da vurguladı ve gündelik hayatı Kilise ve Devlet'in geleneksel kısıtlamalarından özgürleştirmeye çalıştı. Bir iktisadi kıtlık döneminde olgunlaşarak bir ölçüde püriten bir tarz geliştirdi. Ancak pek çok İspanyol anarşistinin güçlü ahlak duygusu, onları tefeciliği ve israfı reddetmeye yöneltirken, serbest aşkı ve araştırma özgürlüğünü savunmalarına engel olmadı. Doğayla uyum içinde yaşama arzuları, bazılarını basit giyimi, sadece sebze yemeyi ve nudizmi benimsemeye yöneltti. İyi ve etkin biçimde örgütlenmişlerdi, ancak kendiliğindenlik ve inisiyatife de değer verdiler. *Grupos de afinidad*'larında (sempati grupları), sadece ideolojik bağları değil, daha önemlisi dostluğu ve keyifli yaşamayı da temel aldılar.[6]

Anarşist bombalama ve öldürme olayları 1890'ların başında

5 İspanyol anarşizminin dinsel yorumu ilk kez Juan Diaz del Moral tarafından *Historia de las agitaciones compesinas andaluzas*'ta (s. 187-192)) öne sürüldü. Aynı konuda Bkz. İngiliz tarihçi Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth*, Macmillan, New York, 1943, s. 157; E. J. Hobsbawm, Primitive Rebels, Manchester University Press, 1959, s. 84; Franz Borkenau, *The Spanish Codepit*, Faber & Faber, 1937, s. 220. Brenan (s. 75) ve Hobsbawm (s. 84) İspanyol püritenizminin anarşist grevler sırasında cinsel perhize yol açtığını da belirtirler. Geleneksel anlayışın ikna edici ve kapsamlı bir eleştirisi için Bkz. Temma Kaplan, *Anarchists of Andalucia* (1869-1903), Princeton University Press, Princeton, NJ, 1977 ve Jerome R. Mintz, *The Anarchists of Casas Viejas*, Chicago University Press, 1982.

6 Bkz. Bookchin, *The Spanish Anarchists*, s. 4-5.

Fransa'da olduğu gibi İspanya'da da artış gösterdi ve vahşi bir hükümet baskısıyla karşılandı. Ancak anarşistler kısa sürede Devlet'i terörizmle yıkmanın mümkün olmadığını anladılar, işçiler ve köylüler arasında propaganda yapmaya başladılar. Yüzyılın dönümünde sanayi işçileri arasında yeni bir huzursuzluk dalgası başladı. Fransız CGT'sinin başarılarından etkilenen Katalonya liberter sendikaları 1907'de *Solidaridad Obrera* (İşçi Birliği) adında sendikalist bir örgüt kurdular.

Bir sonraki yıl ilk kongrelerini topladılar. Hükümet 1909'da Katalonya'da Fas'taki Rif kabilesiyle savaşmak için asker toplamaya başladığı zaman, *Solidaridad Obrera* genel grev çağrısı yaptı. Barselona'da sokak savaşları oldu; ardından gelen *Semana Trágica* (trajik hafta) sırasında yaklaşık iki yüz işçi öldürüldü, binlercesi yaralandı, pek çok kilise ateşe verildi. Bunu izleyen amansız misilleme sırasında Ferrer, Barselona'daki çatışmalarda yer almamasına rağmen, hayatını kaybetti. Bu olaydan sonra sendikalar daha güçlü bir örgüte ihtiyaç olduğunu düşündüler ve 1911'de Sevilla'da yapılan bir kongrede, Confederacion Nacional del Trabajo (Ulusal İşçi Konfederasyonu, CNT) kuruldu. Örgüt kendisini, İspanya'da 1868'den beri varlığını şu ya da bu biçimde sürdüren Birinci Enternasyonal'in ardılı olarak gördü.

CNT, 1914'e kadar legal faaliyet yürütemedi. Beş yıl sonra üye sayısı bir milyona ulaştı. Esas eylem dönemi 1917 ile 1923 arasında yaşandı. Bu dönemde İspanya'nın her yerinde neredeyse bir iç savaşa varan devrimci grevler örgütledi. Sol ve Sağ'ın silahşörleri ya da *pistoleros* özellikle Barselona sokaklarında birbirini vurdu, öç alma amacıyla öldürme olayları sürüp gitti. Ancak CNT de tıpkı Fransa'daki CGT gibi bir ikilemle yüz yüze geldi: bir yanda kendi üyelerinin hayat koşullarını kısa dönemde iyileştirmeye çalışıyor, öte yanda, nihai olarak toplumun devrimci dönüşümünü hedefliyordu. 1919'da toplanan CNT kongresinde temel ideoloji olarak *comunismo libertario* (liberter komünizm) ilkeleri benimsendi. Bu ideoloji bir sonraki yıl Katalan sendikalarının bölge kongrelerinde de önerildi. Sendika, "doğrudan eylemle, herhangi bir siyasal ya da dinsel önyargıyla engellenmeksizin saf iktisadi alanda mücadele"ye karar verdi.[7]

İşverenlerle, hatta Devlet ile uzlaşmaya istekli olan Salvador Segui ve Angel Pestana'nın önderliğindeki ılımlı kanat ile devrimi gerçekleştirmek için her türlü aracı fiilen kullanmaya hazır olan Buenaventura Durruti gibi aşırılar arasında bir bölünme gelişti. Ancak CNT içindeki iki kanat otoriter sosyalizme muhalefette birleşti. 1920'de Üçüncü Enternasyonal'in Moskova'da toplanan kongresinden gelen haberler, devrimci iktidar bahanesiyle yeni bir diktatörlüğün kurulduğunu ve Rusya'ya tek bir partinin (ismen sosyalist) hâkim olduğunu gösteriyordu. 1922'de toplanan Zaragoza Kongresi'nde CNT "Birinci Enternasyonal'in Bakunin tarafından benimsenen ilkelerinin kararlı savunucusu" olduğunu ilan etti ve Komünist Üçüncü Enternasyonal ile ilişkilerini, Sovyetler Birliği'yle bağlantısından ötürü kesti. CNT tüzüğünde, "İşçilerin özgürleşmesi bizzat işçilerin eseri olmalıdır" ilkesi benimsendi. Örgüte ancak patronu olan örgütlü işçilerin katılabileceklerini savunacak kadar ileri gittiler.

CNT'nin militan yayınları, bütün kötülüklerin ve lanetlenmiş siyasal iktidarın kaynağı olarak görülen Devlet'e her fırsatta saldırdı. Çok bilinen bir aforizmada denildiği gibi:

> Devrimci iktidar diye bir şey yoktur, çünkü bütün iktidar doğası gereği gericidir; hem onu kullananları hem de onun kullandıklarını yozlaştırır; Devlet'i onu yok etmek için fethedebileceğini düşünenler Devlet'in bütün fatihlerin üstesinden geldiğinin farkında değildirler; iyi ve kötü değil, sadece kötü ve daha kötü siyasetçiler vardır; en iyi hükümet hiçbir şekilde var olmayan hükümettir; ne Ulus, Halk'tır ne de Devlet, Toplum ile aynı şeydir; insanların yönetimi yerine nesnelerin yönetimini getirelim; insanlara barışı verelim, kurumlara savaş açalım; proletaryanın diktatörlüğü proletaryasız ve proletaryaya karşı uygulanan diktatörlüktür; siyasetçilere oy vermek kendi kişiliğinizi inkâr etmek olur; sendikanız kendinizdir.[8]

Yerel *bourses du travail* (işçi borsaları) ve ulusal sendikalar federasyonundan oluşan ikili yapıya sahip Fransız CGT'nin aksine, CNT öncelikle yerel *sindicatos únicos*'u (tekil sendikalar) temel aldı. Bu sendikalar tek bir fabrika ya da şehirdeki bütün işçileri bir araya getirerek, bölgesel ve ulusal düzeyde gevşek bir federasyon oluşturdu. Sürekli büroları yoktu ve idari düzenle-

7 Peirats, *What is the CNT?*, s. 2.

8 *Age*, s. 12. Ayrıca Bkz. Peirats, *La CNT en la Revolucion Espanola*, Tolouse, 1951; yeni bsk. *Anarchists in the Spanish Revolution* içinde, Black & Red, Detroit, 1977.

meleri asgari düzeydeydi. Görevliler ücret almıyor ve her yıl rotasyona tabi tutuldukları için bürokratlaşmıyorlardı. Bütün kararlar, oybirliği tercih edilse de genellikle oy çokluğuyla, şube toplantılarında alınıyordu. Her üyenin üyelik kartında basılı olan CNT tüzüğünde şu açık ifadeler yer alıyordu: "Bireyin egemenliğini tanıyor, ancak çoğunluk kararıyla kolektif yönetimi kabul ediyor ve onaylıyoruz. Bu olmazsa örgüt de olmaz."

Tam özerklik federasyonun temeliydi ve bağlayıcı olan tek şey ulusal kongrelerde varılan genel anlaşmalardı. Çözüme genellikle çoğunluk oylarıyla ulaşılıyordu, ancak köylerden gelen küçük sendikaların kentlerden gelen büyük sendikalar tarafından ezilmesini önlemek için nispi temsil de uygulanıyordu. Konferans delegeleri temel konuları tartışıyorlar, ancak tekil sendikaların referandum yoluyla benimsedikleri önergeleri de dikkate alıyorlardı. Üyeler zaman zaman delegeleri denetlemişler, hatta azletmişlerdir.

Bir sendika örgütü olarak CNT en demokratik kuruluşlardan biriydi. Ancak liberter yapısının bazı sınırları da vardı. İşçilerin özgürleşmesi bizzat işçilerin eseri olmalıdır, ilkesinin katı biçimde yorumlanması, önceleri sadece ücretli ve bir patronu olan işçilerin örgüte alınmasına yol açtı. Bu yaklaşım, kuşkusuz tek başına çalışan emekçileri, kooperatif üyelerini, bazı teknisyenleri ve entelektüelleri dışlıyordu. Örgütün devrimci dürtülerinin entelektüel karşıtı bir yanı da vardı. Üye kartlarına basılı olan tüzükte şöyle deniyordu: "Toplantılarda felsefi tartışmalar yaparak zaman kaybetmek devrimciliğe ters düşer. Düşman tartışmaz, eylem yapar."[9] "Birlikten kuvvet doğar" sloganına yapılan vurgu, özel kanaat ve özgür araştırmayı bastırıyor, her üyenin, kendi ilkelerine ters düşse bile çoğunluk kararlarına uymakla yükümlü olduğu kesin bir dille belirtiliyordu. Sendika, örgütün kamuoyu önünde hiçbir şekilde eleştirilmemesini de istiyordu.

Ne var ki CNT'nin yüksek düzeyde merkeziyetsiz yapısı aşırı bir esneklik sağladı. Primo de Rivera'nın 1923'ten 1930'a kadar süren diktatörlüğü sırasında yeraltına çekilen örgüt, yapısını koruyarak yeniden ortaya çıktı.

1931'de toplanan Madrit Kongresi'nde, CNT içindeki ılımlı eğilim, Fransız CGT'si gibi her sanayi kolunda ulusal federasyonların ve ayrıca her fabrikadan işçileri bir şehir federasyonu içinde gruplaştıran yerel *sindicatos únicos*'ların kurulması için önerge verdi. Bu arada, 1927'de sürgünde kurulan aşırı *Federación Anarquista Ibérica* (Iberya Anarşist Federasyonu, FAI) gevşek *grupos de afinidad* (sempati grupları) aracılığıyla CNT'nin önemli komite ve bürolarına hâkim olmaya başladı. Amacı reformist kanada karşı koymaktı. FAI'nin bütün anarşistleri CNT üyesiyken, CNT'nin bütün üyeleri anarşist değildi. Devrim fikrini reddedenler ve FAI gibi küstah bir azınlığın önderliğinde CNT içinde faaliyet gösteren bir hareket, örgütten ihraç edilmeye başlandı.

Sonuç, 1932'den itibaren İspanyol sendika hareketinin en az yarısının kararlı anarşist nüveler tarafından yönlendirilmesi oldu. Bakunin'in gizli öncü düşü gerçekleşiyordu. FAI, aralarında Angel Pastana ve Juan Peiro'nun da bulunduğu ılımlı CNT önderlerini kovmayı başardı. Bu gruptan *Treintistas* (otuzlar) olarak bilinen otuz kişi, hazırlıksız ayaklanma taktiği, şiddet için şiddet ve "devrim efsanesi"ne karşı çıkan bir manifesto imzalamışlardı. Ilımlılar *dictatura de la FAI*'yi (FAI'nin diktatörlüğünü) eleştirerek ayrıldılar ve kendi *sindicatos de oposición*'larını (muhalif sendikalarını) kurdular, ancak muhtemelen altmış binden fazla üye toplayamadılar.

FAI'nin içinde farklı eğilimler de vardı. Bunlar, sanayi sendikalarının yönetiminde planlı ekonomi öneren Diego Abad de Santillan'dan, Federica Montseny gibi özgür bir komünler federasyonunu savunanlara kadar değişiklik gösteriyordu. FAI, 1936 İç Savaşı'nın başlamasına kadar açığa çıkmadı. Önemli bir etki yaratmasına rağmen, üye sayısı asla otuz binin üzerine çıkmadı.

Safları arasında sadece kriminal unsurlar değil, püriten idealistlerden oluşan bir grup da vardı. Bu grupta, İç savaş sırasında kiliselerin ateşe verilmesini, rahiplerin ve erkek fahişelerin idam edilmesini ilk kez savunan kişiler yer alıyordu. Bu ateist militanların temelde dindar olduklarını söylemek yanıltıcı olsa da, Reformasyon'un püriten mezheplerinin örgütlü dine duydukları nefreti bir ölçüde paylaştıkları kuşku götürmez.

Rakipleri, FAI'yi CNT'nin yönetimini ele geçirmeye çalışmakla suçladılar, ama gerçekte ele geçirilecek merkezi bir iktidar yoktu ve her iki örgüt de pek çok konuda aynı görüşteydi.[10]

9 Peirats, *What is the CNT?*, s. 19-20.

10 Bkz. Huan Gomez Casas, *Anarchist Organization: The History of the FAI*, çev. A. Bluestein, Black Rose Books, Montreal, 1986, s. 16.

Devrime öncülük etme ve CNT'yi yönetmek için sempati gruplarını kullanma taktiği yüzünden FAI, bir "anarko-Bolşevizm" teorisini benimsemekle de suçlanmıştır.[11] Murray Bookchin de FAI Yarımada Komitesi'nin "Bolşevik tipte bir merkez komitesi ile salt idari bir yapı arasındaki çok ince çizgi" üzerinde yürüdüğünü kabul eder.[12] FAI, İç Savaş'a kadar üyelerini dikkatle seçen bir gizli örgüt olarak kaldı ve ancak cumhuriyetin kurulmasından sonra yasal statü kazandı. Faista'lar intikam amacıyla öldürme eylemlerinin pek çoğundan sorumluydular.

Ancak FAI'nin sempati grupları, kuşku götürmez biçimde öncü eğilimlere sahip olsalar da, ideolojinin yanı sıra karşılıklı sempati ve gönüllülük esasıyla bir arada tutulan özgür birliklerden oluşuyordu. Bunlar katı bir disiplin ve hiyerarşi içinde örgütlenen Komünist Parti hücreleri ya da kadrolarıyla kıyaslanamaz. Kendi aralarında kurdukları sıkı bağlar dikkate alındığında, geniş bir aileye benziyorlardı. Genellikle kendi inisiyatifleriyle harekete geçiyorlardı. Bu özellikleri otoriter Sol içinde onlara *los incontrolados* (denetlenemeyenler) denilmesine yol açtı. Ayrıca FAI, tıpkı CNT gibi konfederal çizgide örgütlenmişti; Yarımada Komitesi siyaset oluşturmaktan çok alınan kararları uyguluyordu. Onların Bolşevizm ile aralarındaki farkın bilincinde olan ancak gerçek niteliklerini anlayamayan Troçki, FAI ve CNT'ye "burjuva demokrasisi arabasının beşinci tekerleği" diyordu.[13]

Otuzlu yılların başında, özellikle Levant, Andalucia ve Katalonya'da, Buenaventura Durruti gibi militanlar tarafından savunulan ayaklanma komünlerini kurmak için harekete geçen pek çok anarşist vardı. Bu girişimlerin en önemlisi Jerez yakınlarındaki Casas Viejas denilen küçük bir köyde gerçekleştirildi. Burada, *seisdedos* (altı parmak) takma adını kullanan eski bir askerden esinlenen küçük bir yerel anarşistler grubu, sivil muhafızları kilitleyip kızıl ve siyah bayraklar çekerek *el reparto*'yu (toprak dağıtımı) ilan ettiler. Guardia Civil (Sivil Muhafızlar) ile şiddetli çatışmalardan sonra, isyancıların hepsi öldürüldü, bazıları da bir çoban kulübesinde diri diri yakıldı.[14]

11 Robert W. Kern, *Red Years/Black Years: A Political History of Spanish Anarchism* (1911-1937), ISHI, Philadelphia, 1978, s. 3.

12 Bookchin, *The Spanish Anarchists*, s. 214.

13 Alıntı, W. Kern, *Red Years/Black Years*, s. 3.

14 Bkz. Mintz, *The Anarchists of Casas Viejas*. Mintz, anarşizmin temelde dindar olmadığı görüşünü Kaplan'la paylaşır; anarşizmin antropolojik anlamda bir "yeniden diriliş" hareketi olduğunu söylemenin daha anlamlı olduğunu öne sürer; *op. cit*, s. 3-4.

Toplumsal huzursuzluk giderek arttı ve yayıldı. 1932'de Sevilla'da bir genel grev girişimi ve 1933'te Barselona'da çeşitli ayaklanmalar oldu. CNT'nin başı çektiği bir seçim boykotu yüzünden Cumhuriyetçi-sosyalist koalisyon 1933 seçimlerinde yenilgiye uğradı. Alternatif, özellikle Aragon ve Rioja bölgesinde daha fazla grev ve daha fazla ayaklanma oldu. CNT ve sosyalist Unión General de Trabajadores (UGT) Ekim 1934'te Asturias'ta yedi bin madencinin ayaklanmasını destekledi. Hareket, Faslı birliklerin yardımıyla vahşi biçimde ezildi. Yüzlerce kişi öldürüldü ve dokuz bin kişi yargılanmak üzere hapsedildi. Ardından gelen *bienno negro* (iki kara yıl) sırasında ülkenin iç savaşa doğru sürüklenmekte olduğu görüldü.

CNT seçimlerde oy kullanmayı tutarlı biçimde reddetti. Sloganı, *"Frente a las urnas, La Revolución Social!"* (oy sandığı yerine Toplumsal Devrim) idi. Boş oy verme kampanyası 1933'te sağcı bir hükümetin kurulmasına yol açtı. Ancak CNT'nin bütün üyeleri izlenen siyasetten hoşnut değildi ve çoğu Halk Cephesi koalisyonunu iktidara getiren 1936 başlarındaki seçimlerde oy kullandı. Mayıs 1936'da Zaragoza'da toplanan ulusal kongrede yaklaşık yarım milyon işçiyi temsil eden CNT de *sindicatos de oposición*'un ılımlı muhaliflerini isteyerek destekledi ve sosyalist UGT ile ittifak kurma arayışını onayladı.

CNT Kongre'de devrimci anarşist inançlarını bir kez daha doğruladı: "Devrimin şiddet içeren dönemi bir kez tamamlandığında şunların feshedildiği ilan edilecektir: Özel mülkiyet, devlet, otorite ilkeleri ve sonuç olarak insanları sömüren ve sömürülenlere, ezen ve ezilenlere bölen sınıflar." Devrimin sadece ani bir şiddet eylemi olmadığı, derin bir psikolojik dönüşümü de gerektirdiği açıklığa kavuşturuldu.

On günlük kongrede alınan kararlar liberter komünizmin en açık ve keskin ifadelerinden birini içerir. Buna göre, yeni toplumun, yaşamak için zorunlu olan maddeleri bölgesel ve ulusal federasyonlar aracılığıyla üretmek ve mübadele etmek üzere özgürce birleşmiş sendikalar temelinde kurulan komünlerden oluşması kararlaştırıldı. Yürütmeci ya da bürokratik niteliği olmayan komünlerin seçilmiş komiteleri, tarım, hijyen, kültür, disiplin, üretim ve istatistik konularında kararlar alacaktı. Toplumsal bir hiyerarşi olmayacaktı; üreticiler günün sonunda komünal meclislerin onayını gerektirmeyen ayrıntıları tartışmak için bir araya geleceklerdi.

Bireysel olan, bütün toplumsal, iktisadi ve ahlaki yaratının hücresi ve temeli olarak görüldü, ancak kongre iktisadi komünizm ilkesini benimsedi. Kolektife kendi güç ve yeteneklerine göre özgürce yardım edecek herkes kendi ihtiyaçlarını komünden sağlayacaktı. Ekolojik içgörüyle, nihai olarak yeni toplumun her komüne özerklik için gerekli olan her türlü tarımsal ve endüstriyel unsurları, "insanın ve bu örnekte komünün, başkalarına en az ihtiyaç duyacak kadar özgür olmasını öngören biyolojik ilkeye uygun biçimde" temin etmesi karara bağlandı.

Çeşitliliğin hoşgörüyle karşılanması Kongre'nin en önemli özelliğiydi. Anarşist görüşün, kolektivizmden bireyciliğe kadar pek çok tonunu anonimleştirmek için her türlü girişim yapıldı. Komünlerin pek çok farklı biçime bürünmesi, endüstriyel teknoloji muhaliflerinin ve nudizm savunucularının kendi komünlerini kurmakta özgür olmaları kabul edildi. Kişisel ilişkilere gelince, devrimin aileye şiddetle yaklaşmaması kararlaştırıldı, çünkü aile toplum içinde dayanışmayı teşvik ediyordu. Ancak Kongre, *comunismo libertario*'yu (liberter komünizmi) kabul etti. Buna göre, "erkeklerin ve kadınların serbest iradeleri ve çocuklara topluluk güvencesi sağlama dışında hiçbir kuralı olmayan özgür aşk" benimsenecekti.

Entelektüeller ile kol emekçileri arasında hiçbir ayrım olmayacak, ancak cehalete son vermek ve insanların tek başlarına düşünmelerine yardımcı olmak için eğitime ağırlık verilecekti. Mahkeme ve hapishanelere artık gerek olmayacaktı: "*Comunismo libertario* hiçbir şekilde zor kullanmaz: Mevcut ıslah edici adalet ve cezalandırma araçları sisteminin ortadan kalktığını gösteren bir olgu." Kongre'de hazır bulunanlar için tartışmasız bir konu da şuydu: "insan doğuştan kötü değildir ve suç, içinde yaşadığımız adaletsizlik durumunun mantıksal sonucudur." Toplumdışı insanlara gelince, bir uzlaşma ruhu içinde her tekil davaya adil bir çözüm aramak halk meclislerinin görevi olacaktı. Bir kişinin ihtiyaçları karşılandığında ve kişi akılcı ya da insani bir eğitim gördüğünde, toplumsal adaletsizliğin başlıca nedenlerinin ortadan kalkacağına güveniyorlardı.

"Konfederal Liberter Komünizm Anlayışı"nı tanımlamaya çalışan bir kongrenin bütün bu dikkate değer sonuçları, özgül bir program ya da bir gelecek toplum tasarısı olarak sunulmadı. Bütün bunlar bir başlangıç planının ana hatları, "İnsanlığın, bütünlüklü kurtuluşuna doğru gidişteki hareket noktası" olarak sunuldu.[15] Hepsi devrimci taleplerdi ve devrim yakındı. Ancak Kongre hazırlık niteliğinde hiçbir somut düzenleme yapmadı. Milis eğitimiyle ilgili bir önerge, gerilla savaşını savunan bir önergeyle geçersiz kılındı. Devrimci genel grev askeri isyanlara yanıt olacaktı. Ne var ki gerçekleşim araçlarındaki belirsizlik Comunismo libertario'nun popülaritesini azaltmadı. Kongre sırasında CNT'nin yarım milyon üyesi vardı; yıl sonunda üye sayısı bir buçuk milyonu aştı.

Franco 19 Temmuz 1936'da cumhuriyete karşı ayaklandı ve isyancı güçler halk milislerini hızla silahsızlandırmaya başladılar. Temmuz ayının sonunda Franco ülkenin sadece yarısını denetim altında tutuyordu. CNT, devrimci genel grev ilan ederek, toprağın ve fabrikaların kolektifleştirilmesi için çağrıda bulunarak yanıt verdi. Sonraki on ay içinde CNT ve FAI, cumhuriyetçi İspanya'nın belli başlı güçleri arasında yer aldı. Anarko-sendikalistler derhal Barselona'nın yönetimini ele geçirdiler. George Orwell'in de gözlemlediği gibi, faal devrimcilerin çoğu, "bütün parlamentolara güvensizlik duyan anarşistler" idi.[16]

Katalonya fiilen bağımsız bir cumhuriyet haline geldi. İşçi örgütlerini, çeşitli siyasal partileri ve grupları temsil etmek için bir Antifaşist Komite kuruldu. Katalonya geçici hükümeti Generalitat'ı dağıtma sorunuyla karşı karşıya kalan CNT-FAI önderleri ona dokunmamak ve Başkan Lluis Companys'i desteklemek gibi önemli bir karar aldılar. Garcia Oliver şu yorumda bulundu: "CNT ve FAI, devrimin anarşist ve Konfederal diktatörlük yoluyla boğulmasına yol açacak devrimci totalitarizmi reddederek, işbirliği ve demokrasi kararı aldı."[17] Oliver, "anarşist diktatörlük anlamına gelen Liberter Komünizm ile işbirliği anlamına gelen demokrasi" arasında bir seçim yapma zorunluluğundan söz ederek, ikilemi açıkça ortaya koydu.[18]

Ne var ki Katalan hükümetiyle işbirliği kararı toplumsal devrimin ilerlemesini frenledi. Antifaşist Milis Komitesi iki ay

15 Peirats, *La CNT en la Revolution Espanola*, I, 109 vd. Ayrıca Bkz. Bookchin, *The Spanish Anarchists*, s. 290-5.

16 George Orwell, *New English Weekly* (29 Temmuz ve 2 Eylül 1937), Collected Essays, *Journalism and Letters of George Orwell* içinde yeniden bsk., der., Sola Orwell & Ian Angus, Penguin, Harmondsworth, 1970, I, 307.

17 Alıntı, Vernon Richards, *Lessons of the Spanish Revolution* (1953), Freedom Press, 1983, s. 34.

18 *Age*, s. 35. Richards'ın belirttiği gibi, "anarşist diktatörluk" kavramı kendi içinde tehlikeli bir terimdir.

içinde dağıtıldı. 27 Eylül 1936'da CNT-FAI'nin anarşist önderleri Generalitat hükümetine girdiler ve bir Bölgesel Savunma Konseyi kurma gerekçesiyle bu hareketi haklı çıkarmaya çalıştılar. Daha sonra parlamentoda temsil edilme yönünde sessiz bir adım attılar. Delegeliğin işlevlerini unutarak halk hareketini yönetmeye çalıştılar. O sırada ortaya atılan bir slogan onları büyülüyordu: *"Sacrificamos a todo menos a la victoria!"* (Zafer için her şeyi feda ederiz!) Uzun dönemde, Franco'ya karşı savaş uğruna feda edilen, toplumsal devrimin kendisi olacaktı.

Ancak CNT önderliği "anarşist diktatörlük"ü reddeder, öteki cumhuriyetçi siyasal partiler ve sendikalarla işbirliğini tercih ederken, kolektifleştirme sürecini desteklemeye devam etti. CNT üyeleri, sosyalist UGT'nin geniş bir kesiminin işbirliğiyle toprağı hızla kolektifleştirdiler ve cumhuriyetçi güçlerin denetlediği bölgelerdeki fabrikalara el koydular. Kısa süreli olmasına rağmen bu deneyimin başarılı sonucu, işçilerin ve köylülerin kendilerini yönetebildiklerini ve *comunismo libertario*'nun mümkün olabildiğini başarılı biçimde kanıtladı.

Öteki fraksiyonlar gibi anarşistler de milis grupları içinde örgütlenerek kendi subaylarını seçtiler ve verilen emirleri uygulamadan önce tartışmaya açtılar. Milis kolları başlangıçta bir ölçüde kaotik bir yapı gösterdiyse de, profesyonel asker Albay Jimenez de la Beraza şu gözlemde bulundu: "Askeri bakış açısından bir kaos var, ancak bu işleyen bir kaos. Bunu bozmayın!"[19] Askeri disiplin yokluğu daha çok inisiyatif ve askeri kolların cesaretiyle telafi edildi. Orwell, anarşist milislerin "İspanyol askeri güçleri arasında en iyi savaşçılar olarak tanındıkları"nı doğruladı.[20]

Bağımsız İşçi Partisi'nin referansıyla ülkeye gelen Orwell, muhalif komünist grup POUM'da (Partido Obrero de Unificacion Marxista) silah altına alındı ve bu örgütü Uluslararası Tugaylar'a tercih etti. Ancak daha sonraki itirafına bakılırsa, durumu daha iyi anlamış olsaydı, muhtemelen anarşistlere katılırdı.[21] Orwell, İngiltere'deki, anarşist ve sendikalistlerle ilgili yanlış kanaatleri de düzeltmeye çalıştı ve savaşın başında İspanyol anarşistlerinin özellikle Katalonya'da gerçekleştirdikleri dikkat çekici

19 Alıntı, Richards, *Lessons of the Spanish Revolution*, s. 59-60.

20 Bkz. Orwell, *Homage to Catalonia* (1938), Penguin, Harmondsworth, 1962, s. 61.

21 Orwell'den Jack Common'a, Ekim 1937, *The Collected Essays*, I, 323.

kazanımları vurguladı.[22] Bir diğer İngiliz, Walter Gregory, komünist eğilimli olmasına rağmen anarşistlerden derin biçimde etkilendi: "İçtenlikleri, adanmışlıkları ve coşkuları görülmeye değerdi. Davalarının doğal adaletine ya da bu adaletin gerçekleşmesinin kaçınılmazlığına duydukları inancı hiçbir zorluğun azaltamadığı görülüyordu."[23] Ancak anarşist milisin coşku ve cesaretine rağmen, Durruti kolunun Aragon'a girişinden sonra, esas anarşist cephe bütün savaşın en statik cephelerinden biri haline geldi.

Savaş cephelerinin gerisinde, komünal geleneklerini yeniden canlandıran köylüler, Temmuz 1936'da Franco'nun ayaklanmasının ardından, Andalucia, Katalonya, Levante, Aragon ve Kastilya'nın çeşitli bölgelerinde toprağı kolektifleştirdiler. Aragon'da toprağın yaklaşık dörtte üçü, üye sayısı yüzlerden binlere kadar değişen kolektifler aracılığıyla yönetildi. Andalucia'da, Franko'nun birlikleri savaşın başlarında bölgeyi istila etmeden önce, pek çok köy komünü kuruldu, para kaldırıldı, toprak kolektifleştirildi ve doğrudan mal mübadelesi girişimleri oldu. Cehaleti kaldırmak ve temel tıp hizmetleri vermek için planlar yapıldı. Özgür ve eşit yoksulluk ideal haline geldi. Yoksulluk ve baskıyla geçen yüzyılların ardından sergilenen katı ahlaki tutum ve devrimci idealizm dikkat çekiciydi.[24]

CNT sendikaları genelde kadınları ve çocukları da kapsayan bütün halkın meclislerine dönüştü. Meclisler kendilerine karşı sorumlu olacak bir yönetim komitesi seçiyorlardı. Kararlar, köy ya da şehir meclisleri ile günlük işleri yürütmekten sorumlu CNT komiteleri arasında ortaklaşa alınıyordu. Bunlar "gönüllü otorite" denebilecek bir sistem aracılığıyla işlediler. Hiç kimse üye olmaya ya da üye kalmaya zorlanmadı; ancak genel meclisin otoritesine ve pek çok durumda da yerel komitelere tabi oldular. Kolektiflere eşgüdüm sağlamak için Bölgesel federasyonlar kuruldu.[25]

22 Bkz. Orwell'in, *Mairin Mitchell'in Spanish Rehearsal in Time and Tide*'a ilişkin değerlendirmesi (11 Aralık 1937), alıntı, *The Collected Essays*, I, 324.

23 Walter Gregory, David Morris & Anthony Pteres, *The Shallow Grave* içinde, Gollancz, 1986.

24 Bkz. Borkenau, *The Spanish Cockpit*, s. 167.

25 Bkz. Pierre Broue ve Emile Temime, *The Revolution and the Civil War in Spain*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1970; Gaston Leval, *Collectives in the Spanish Revolution*, Freedom Press, 1975; Sam Dolgoff, der. *The Anarchist Collectives: Workers' Self-Management in the Spanish Revolution 1936-1939*, Black Rose, Montreal, 1974.

Pek çok bölgede, "bireyci" köylülerin kendi topraklarını işlemelerine izin verildi ve bazı bölgelerde özellikle onlar için tüketici biletleri basıldı. Kolektif üyeleri, zor kullanmadan, örnekler oluşturarak halkı kendilerine katılmaya ikna etmek istediler. Gene de kamuoyunun güçlü etkisi süreç içinde önemli bir rol oynadı. Kolektiflerin çoğu ihtiyaca göre komünist bölüşüm hedefine yöneldi. Yeni ekim yöntemleri denendi ve savaş yüzünden iş gücü kaybına rağmen tarımsal üründe artış kaydedildi.[26]

Kentlerde CNT, ikmal zorluklarına ve pek çok durumda bütün yönetim yapısının ve pek çok teknisyenin kaybına rağmen üretimi etkin biçimde sürdürmeye devam etti.[27] Mülk sahipleri bazı yerlerde seçilmiş komitelerin yönetimine girdi. İspanya'nın toplam sanayi çıktısının % 70'ini üreten Katalonya'da, bütün sanayi kolları (tekstil ve cam gibi) daha geniş birimler içinde yeniden örgütlendi. Kimya fabrikalarının desteğinde yeni bir savaş endüstrisinin kurulması gerekiyordu. Kent kolektifleştirmesinin merkezi olan Barselona'da kamu hizmetlerine ve üretim yapan kuruluşlara el konuldu ve çok geniş ve karmaşık bir kentte bütün bu kuruluşlar başarılı biçimde yönetildi. 1936'nın Temmuz ve Ekim ayları arasında bütün üretim ve dağıtım fiilen işçilerin denetimi altındaydı.

İngiliz Bağımsız İşçi Partisi'nin Sekreteri Fenner Brockway, 1937 yazı gibi geç bir tarihte ülkeye yaptığı bir ziyaretin ardından, CNT'nin İspanya'daki en büyük ve en canlı işçi sınıfı örgütü olduğunu bildirdi. Şöyle diyordu:

> CNT'nin gerçekleştirdiği yapıcı devrimci faaliyet [beni] çok etkiledi. İşçi denetiminin sanayi alanında gerçekleştirdiği kazanım bir esin kaynağıdır ... İspanya'nın anarşistleri, CNT aracılığıyla işçi sınıfının bugüne kadar gerçekleştirdiği en büyük yapıcı görevlerden birini yerine getirmektedirler. Cephede faşizme karşı savaşıyorlar. Cephe gerisinde yeni bir İşçi Toplumu'nu fiilen inşa ediyorlar. Faşizme karşı savaşın ve Toplumsal Devrim'in birbirinden ayrılmaz olduğunu görüyorlar.

26 Bkz. Hugh Thomas, "Anarchist Agrarian Collectives in the Spanish Civil War", M. Gilbert, der., *A Century of Conflict 1850-1950*, Hamish Hamilton, 1966, s. 253-7.

27 Bkz. Borkenau, *The Spanish Cockpits*, s. 90-1; Richards, *Lessons of the Spanish Revolution*, s. 110-11.

Brockway'in bir gözlemi de şuydu: "Anarşistler arasında var olan büyük dayanışma bireyin önderliğe bağımlı olmamasından, kendi gücüne güvenmesinden kaynaklanıyordu."[28] Anarşistler uzun vadede savaşı kaybedebilirlerdi, ancak toprağı ve sanayii başarılı biçimde kolektifleştirmeleri en kalıcı ve yapıcı kazanımlarını oluşturacaktı.

Hiç kuşkusuz sempatizan ziyaretçilerin göremedikleri zorluklar da vardı. Farklı girişimler arasındaki ilişkiler zaman zaman aksıyor ve bazı kolektifler, sanki özel mülkiyet varmış gibi rekabete devam ediyordu. Ücretler, aynı işkoluna bağlı farklı fabrikalarda bile dalgalanıyordu. Madrit hükümetinin altın rezervine bağlı fonları serbest bırakmayı reddetmesi yüzünden, sermaye ve malzeme kıtlığı vardı.

Katalonya geçici hükümeti Generalitat'ın 24 Ekim 1936'da kolektifleri tanıyan, ancak onları işçi denetimi altında değil hükümet yönetimi altında bir araya getirmeyi amaçlayan bir Kolektifleştirme kararnamesi çıkarması üzerine, devrimci süreç durakladı. Bu karar kolektiflerin gelişmesini durdurmakla kalmadı, sanayide kolektifleştirmeyi yüzden fazla işçi çalıştıran iş yerleriyle sınırladı. Özel fabrikalarda üretimi artırmak ve katı disiplini sağlamak için bir İşçi Denetim Komitesi kuruldu. Bir Ekonomik Konsey (nihai endüstriyel otorite olarak zorlama yetkisine sahip) ve bir Girişimler Konseyi (bir Generalitat "kontrolörü"nün katılımıyla işçi temsilcilerinden oluşuyordu) kuruldu. Her iki kuruluş da merkezi hükümet denetimi yönünde bir gelişimi gösteriyordu.

Ancak savaş ekonomisinin bütün kısıtlamalarına rağmen, Orwell, Barselona kentinin görülmeye değer coşkusundan derin biçimde etkilendi. Bu kentte "işçi sınıfı iş başındaydı."[29] Gündelik ilişkiler dönüştürülüyordu. İnsanlar birbirine *Tú* (sen) diye hitap ediyorlardı.

Kadınlar kitle halinde devrime katıldılar. Savaşın ilk dönemlerinde erkeklerle omuz omuza savaştılar ve köy meclislerinde komünal karar alma süreçlerine katıldılar. Pek çoğu yasal evliliğin yerine karşılıklı güvene ve sorumluluğun paylaşılmasına dayanan "serbest birleşmeler"in geçirilmesini istedi. Daha etkin feministler, kadınları pasiflikten, cehaletten ve sömürüden

28 Alıntı, Rocker, *Anarcho-Syndicalism*, s. 101.

29 Orwell, *Homage to Catalonia*, s. 8.

özgürleştirmeye, kadınlar ile erkekler arasında kooperatif bir anlayış yaratmaya çalışan Mujeres Libres (Özgür Kadınlar) adında liberter bir grup kurdular. Eylül 1936'nın sonunda kadınlardan oluşan yedi emek seksiyonu ve tugayı vardı.[30] Ne var ki kadınların kurtuluşu ancak kısmen gerçekleşebildi: Kolektiflerde erkeklerden daha az ücret alıyorlardı; "kadın emeği" devam ediyordu; mücadeleyi cinsiyet değil sınıf düzleminde görüyorlardı. Ancak geleneksel olarak Katolik ve patriyarkal bir toplumda hiç kuşkusuz kadınlar için yeni imkânlar da doğdu, kamuoyunda ilk kez eşleri yanlarında olmadan göründüler ve yeni bir özgüven kazandılar.

Ne var ki deneyim kısa ömürlü oldu. CNT yönetimindeki fabrikalar hammadde ikmalindeki yetersizlik nedeniyle milislere gerekli ekipmanı saplayamıyordu. İşçi sınıfı çoğunluğunun desteğini kazanmayı başaramadılar ve toplumsal devrimi geliştirme girişimleri Franco'nun ordusuna karşı verilen savaş ve öteki cumhuriyetçi hiziplerle, özellikle de Komünistlerle süren mücadele yüzünden durakladı. Eylül 1936'da CNT'nin Madrit'te çıkarılan yayın organı hâlâ ısrarla şu görüşü savunuyordu: "toplumun liberter dönüşümü ancak devletin feshedilmesi ve ekonominin işçi sınıfı tarafından denetlenmesi sonucunda gerçekleşebilir."[31] Ancak Ekim ayının sonuna doğru, Franco'nun birlikleri Madrit'e yaklaştıkça, CNT, Barselona'da UGT ile birlikte birleşik komuta, askeri disiplin ve zorunlu askerliği kabul etmek zorunda kaldı. Küçük mülk sahipleri ve işletmelerin kamulaştırılması da durduruldu. CNT-FAI, Barselona'da, üyelerinin kendilerinden isteneni yaptığı bir Propaganda Bürosu ve öncü elitizm kokan bir Militanlar Okulu kurdu.

Anarşist önderler hükümetle işbirliği yaparak toplumsal devrimi durdurdular. Bazıları, Kasım 1936'da bölgesel savunma konseyi kurmak gibi zayıf bir mazeretle Katalonya Generalitat'ına katıldılar. CNT'nin dört önderi, Aralık ayında o onurlu geleneği, her türlü parlamenter siyasetin dışında kalma geleneğini terk ederek, Largo Caballero'nun ("Ispanya'nın Lenin'i" olarak tanınmıştı) sosyalist hükümetinde bakan oldular. Juan Lopez ve Juan Peiro, sırasıyla ticaret ve sanayi bakanlığı yaptılar. FAI militanı Garcia Oliver adalet bakanlığı görevini kabul etti; bazı liberal reformlar yaptı, ancak siyasal mahkûmlar için çalışma kamplarını savunacak kadar da alçaldı.

30 Bkz. Liz Willis, *Women in the Spanish Revolution*, Solidarity Pamphlet, no. 48, 1975.

31 CNT (5 Eylül 1936), alıntı, Burnett Bolloten, *The Grand Camouflage: The Communist Conspiracy in the Spanish Civil War*, New York, 1968, s. 156.

Anarşist entelektüel Federica Montseny, duraksayarak da olsa sağlık bakanı oldu. Oysa savunduğu inançlar çok farklıydı ve görüşlerini daima şu sözlerle ifade etmişti: "Devlet kesinlikle hiçbir şey başaramaz; Hükümet ve Otorite sözcükleri bireyler ve halklar için her türlü özgürlük imkânının inkârı anlamına gelir."[32] CNT gücünü her zaman Devlet'i ve siyasal entrikayı reddetmesine borçlu olmuştu. Siyasal partilerden bağımsızdı ve doğrudan eylem yoluyla devrime bağlıydı. CNT'nin günlük yayın organı *Solidaridad Obrera*, tam da önderlerinin Caballero'ya katıldıkları bir sırada, gerçeği benzeri görülmemiş biçimde gizleyerek şöyle diyordu: hükümet, "Devlet organlarını düzenleyen bir araç olarak, işçi sınıfına karşı baskıcı bir güç olmaktan çıktı; tıpkı Devlet'in de artık toplumu sınıflara bölen organizmayı temsil etmemesi gibi."[33]

CNT önderleri dış yardım sağlamak ve Franco'ya karşı savaşı kazanmak için uzlaşmak zorunda olduklarını hissettiler. Ancak geçmişte şiddetle mahkûm ettikleri kurumları kaçınılmaz biçimde güçlendirmek zorunda kaldılar. Kolektifleştirme sürecini durdurdular. Halk milisinin orduya dönüştürülmesini denetlediler. Adalet Bakanı Garcia Oliver 1937'nin başlarında yeni Askeri Okul'un öğrencilerine şu sözleri söyleyecek kadar ileri gitti: "Halk Ordusu'nun Subayları, demir disipline uymalı ve komutanıza girdikleri andan itibaren yoldaşlarınız değil, ordumuzun askeri mekanizmasının basit dişlileri olmak durumundaki adamlarınıza da aynı disiplini uygulamalısınız."[34] Daha sonraki askeri düzenlemeler ve militerleşme pek çok anarşist milis ve işçinin moralini bozdu.

Anarşistlerin hükümete katılmaları, Vernon Richards tarafından, FAI'nin CNT ile yaptığı işbirliğinin kaçınılmaz sonucu olarak betimlenmiştir.[35] Aralarında Emma Goldman'ın da yer aldığı bazıları da cumhuriyetçi güçleri birleştirmek ve faşizmi yenmek gibi gerekçelere dayanarak bu gelişimi haklı çıkarmaya çalıştılar. Bütün bunlar, parlamenter siyasete bulaşması halinde

32 Alıntı, Joll, *The Anarchists*, *op. cit.*, s. 247.

33 *Solidaridad Obrero* (4 Kasım 1936).

34 Alıntı, Richards, *Lessons of the Spanish Revolution*, s. 159.

35 *Age*, s. 200.

anarko-sendikalizmi bekleyen sürekli tehlikeyi kesin biçimde kanıtladı. 1937' nin ortalarında, yaklaşık bir yıl süren, tarihin en büyük anarşist deneyimi fiilen sona ermişti.

Cumhuriyetçi davaya silah sağlayan yegâne güç Sovyetler Birliği olduğu için Komünistler'in etkisi arttı ve belediye yönetimlerinde sosyalistler anarşist komitelerin yerlerini almaya başladılar. Milis kolları merkezi komuta yapısına sahip düzenli tugaylara dönüştürüldü. 16 Aralık 1936 tarihli *Pravda*'da şöyle deniyordu: "Katalonya'ya gelince, Trotskistlerin ve Anarko-sendikalistlerin temizlenmesine başlanmıştır; temizlikler, tıpkı SSCB'deki gibi ve aynı enerjiyle yürütülecektir." Komünistlerin denetiminde, Çeka'yı örnek alarak örgütlenen gizli polis teşkilatı teröre başladı. Nisan 1937'nin sonunda, Partido Socialista Unificat de Catulunya (PSUC-Katalonya Sosyalist ve Komünist Partileri'ni birleştiriyordu) üyeleri ile muhalif Marksist POUM grubuyla birleşen CNT taraftarları arasında açık düşmanlıklar başladı.

Mayıs başlarında Barselona'da çatışmalar oldu. Komünistlerin denetimindeki polis, CNT'nin elindeki Barselona Telefon Binası'na saldırdı. İtalyan anarşist entelektüel Camillo Berneri'nin de aralarında yer aldığı dört yüz kişi sokak çatışmalarında öldürüldü. Kendilerine Durruti'nin Dostları diyen bir grup (o sırada Durruti bilinmeyen koşullarda vurulmuştu) CNT önderliğinin teslimiyetini eleştirdi ve seçilmiş bir Devrimci Cunta'nın savaşı yönetmesi ve devrimci düzeni, propagandayı ve uluslararası ilişkileri denetlemesi, sendikaların da bir Ekonomik Konsey aracılığıyla iktisadi sorunlarla ilgilenmesi, böylece devrimin yenilenmesi için çağrı yaptı. Durruti'nin Dostları, "Devrimin, onu denetleyecek, düşman kesimleri örgütlü biçimde baskı altında tutacak organlara ihtiyacı vardır" diyorlardı.[36]

Ne var ki bu çağrı tam bir istsızlığın ortasına düştü ve Federación Ibérica de Juventudes Libertarias (FIJL-Iberya Liberter Gençlik Federasyonu) ve CNT Bölge Komitesi çağrıyı reddetti. PSUC'un desteğini alan hükümet anarşist direnişi bastırdı. Katı bir sansür uygulanıyordu. Bütün bunlar anarşistlerin Katalonya'daki üstünlüklerini sona erdirdi. Anarşistler ile Komünistler

36 *The Friends of Durruti Group, Towards a Fresh Revolution*, (Barselona, 1938), Cienfuegos Press, Sanday, Orkney, 1978, s. 42. Durruti için Bkz. Pai Ferrer, *Durruti*, Planeta, Barselona, 1985.

arasındaki çatışma cumhuriyetçi güçlerin yenilgiye uğramasının başlıca nedenlerinden biri olarak görülecekti.

Largo Caballero hükümeti "Mayıs Günleri"nin ardından düştü. Yerine, daha güçlü Stalinist etkiler taşıyan Juan Negrin hükümeti geçti. Yeni hükümetin ilk eylemlerinden biri POUM'u yasa dışı ilan etmek oldu. Savaşın Devlet otoritesinin arttırılmasını gerektirdiği öne sürüldü. Bu tutum, Ocak 1938'de toplanan ve 1936 Zaragoza Konferansı'ndan sonra CNT'nin ilk kez bütün unsurlarıyla bir araya geldiği Genişletilmiş Ulusal Ekonomi Plenumu'nda iyice öne çıktı. Plenum, çalışma müfettişlerinin görevlendirilmesini, iş normları ve işçi kartları uygulamasını kabul etti. Anlaşmazlıkların kamuoyu önünde sergilenmemesi için CNT basınına sansür uygulanması konusunda görüş birliği sağlandı. Dahası, CNT, FAI ve FIJL için ortak bir Yürütme Komitesi kurulması kararlaştırıldı.

Toplantıdan hemen sonra CNT, UGT ile bir pakt kurdu ve Sosyalist Lider Luis Araquistana bu vesileyle "Bakunin ve Marx kucaklaşacak" dedi. Ne var ki bu "kucaklaşma" asla gerçekleşmedi ve Barselona'da çıkan haftalık anarşist *Tierra y Libertad* durumu açıkça ortaya koydu:

> Ortak devrimci başkaldırı için "kucaklaşma" olur. Ancak, halkın kendi seçimini özgürce yapması dışında gerçek bir birliğin asla mümkün olmadığını hep birlikte anlayacağımız gün gelene kadar, otorite ile özgürlük, devlet ile anarşizm, diktatörlük ile özgür halklar federasyonu arasındaki uzlaşmaz çelişki varlığını sürdürecektir.[37]

Ekim 1938'de CNT, FAI ve FIJL delegelerinin katılımıyla toplanan bir ulusal kongrede, CNT genel sekreteri, yoldaşlarının, yaşanmakta olan karışıklığın sorumlusu olan militarizmi başından beri reddettiklerini öne sürdü. Hareket merkeziyetsizliğe ve işçi denetimine olan inancını böylece doğrulamış oldu, ancak Franco'nun zaferi bütün bunların gerçekleşmesini imkânsız kıldı. Yarım milyon İspanyol sürgüne gitti. Anarşist gruplar sürgünde bir Movimiento Libertario Español (İspanyol Liberter Hareketi) kurarak nerede hata yaptıklarını düşünmeye başladılar.

Anarşist hareketin İspanya'da yenilgiye uğraması anarşist

37 Alıntı, Richards, *Lessons of the Spanish Revolution*, s. 176.

teori ve taktiklerin başarısızlığından değil, toplumsal devrimin başarısızlığından kaynaklandı. Toplumsal devrim savaş faaliyetine kurban edilmemiş ve Komünistler iktidarı ele geçirmemiş olsaydı, sonuç çok farklı olabilirdi.

Franco'nun ölümünden sonra, 1976'da CNT İspanya'da bir kez daha ortaya çıktı, ancak öne geçen UGT oldu.[38] Yeni CNT, komiteler, ücretsiz görevliler ve özverili işçiler tarafından yönetilen gevşek bir *sindicato*'lar birliğidir. 1936 Zaragoza Kongresi'nin programına bağlıdır ve hedefi hâlâ *comunismo libertario*'dur. Sayıları az, ancak idealizmleri sağlamdır; eski savaşçılar, deneyimlerini yeni işçi ve öğrenci kuşaklarına aktarmaktadırlar.

Şimdilik CNT'nin işçi hareketi içinde bir kez daha önemli bir güç haline gelmeye çalıştığı görülmektedir. Ne yazık ki, hareket 1983'te toplanan Altıncı Ulusal Kongre'den sonra, biri genel olarak devrimci, diğeri daha reformist iki fraksiyona bölündü: CNT-AIT (Asociación Internacional de Trabajadores) ve CGT (Confederación General de Trabajadores). Bu kanatlar, konfederasyonun Franco Devletinin el koyduğu tarihsel varlıklarının gerçek sahibinin kim olduğuna dair bir tartışmada kilitlenmişlerdir. CGT toplumsal ekolojiyi bordasına almıştır ve kendisini, liberter bir toplum ve "sömürülen tek bir kişinin ve tek bir gezegenin olmadığı bir gelecek" için mücadele eden anarko-sendikalist bir sendika olarak tanımlamaktadır.

İspanyol anarşistleri 1970'lerin başında gerçekleşen Portekiz Devrimi sırasında anarşist fikirlerin ve taktiklerin kısa bir süre ortaya çıkışını sevinçle karşıladılar.[39] Ancak Avrupa Topluluğu içindeki yerini giderek sağlamlaştıran Franko sonrası İspanya'da devrimin mümkün olduğuna pek azı inanmaktadır. Avrupa'nın diğer yerlerinde olduğu gibi anarşizm, ifadesini esas olarak, işçi denetimi ve özyönetim kampanyalarında, karşı kültürde, barışta ve Yeşil hareketinde bulmaktadır.

38 Bkz. Gary Prevost, "Contemporary Spanish Anarchism", *Social Anarchism*, II, 2, 1982, 22-32.

39 Bkz. P. Mailer, *Portugal: The Impossible Revolution*, Solidarity, 1977; Hugo Gill Ferreria & Michael W. Matshall, *Portugal's Revolution: Ten Years on*, Cambridge University Press, 1986.

30
Rusya ve Ukrayna

Bakunin, Kropotkin ve Tolstoy gibi en büyük üç anarşist düşünürün Rusya'dan çıkmasına karşın, bu düşünürlerin kendi ülkelerinde yarattıkları etki dikkati çekecek kadar az olmuştur. Anarşizm ancak 1890'ların ortalarında ortaya çıktı ve Rus Devrimi'ne kadar anarşistler önemli bir rol oynamadılar. Erken Rus sosyalizmi de önemli ölçüde liberter olmuştur.

Rusya'da Devlet, imparatorluğun bütün bölümlerine ulaşamadı, şehirlerin dışında esas olarak asker, polis ve vergi tahsildarı olarak tanındı ve genellikle gereksiz ve istenmeyen bir yük olarak görüldü. Ayrıca Rus köylüleri yüzyıllarca özerk topluluklarda *(obşçina)* yaşamış, topraklarını ortaklaşa kullanmış ve kendilerini köy konseyleri *(mir)* aracılığıyla yönetmişlerdi. Anlaşmazlıklar hakemler ya da jürilerle çözümleniyordu. Yasaya ihtiyaçları yoktu; ilişkilerini âdetlere göre düzenliyor ve vicdanlarının sesini dinliyorlardı.

Rus devrimci geleneği, başından beri Devlet karşıtı bir form kazanma eğilimindeydi. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Stenka Razin ve Pugaçev'in önderliğindeki büyük köylü isyanları merkezi otoritenin müdahalelerini hedef aldı ve merkezi olmayan, eşitlikçi bir toplumu amaçladı. 1830'larda Konstantin Aksakov ve Slavofiller sadece St. Petersburg Devleti'ne değil, genelde

Devletçiliğe de düşmandılar. Ancak onun yerine ideal bir otokrasi kurmak istediler.

Rus entelektüelleri arasında Alexander Herzen, 1840' larda, hem ütopyacı hem de Jakoben sosyalizmi reddederek, Moskova'nın radikal çevrelerinde Proudhon'un fikirlerini yaymaya başladı. Mir'i, dönüşmüş bir Rusya'nın temel organizması olarak görüyordu. Bakunin'in Rus devrimci hareketindeki etkisi dolaylı ve rastlantılara bağlıydı ve mesajı, tıpkı Herzen'inki gibi, esas olarak Rus *göçmenleri* aracılığıyla ülkeye ulaştı.

İlk Rus anarşist örgütü, altmışların sonunda Bakunin'in Uluslararası Kardeşlik'inin bir seksiyonu olarak İsviçre'de kuruldu. Hareket, 1873'te Rusya'da bir dizi broşürün yanı sıra Bakunin'in *Devletçilik ve Anarşi*'sini bastırmayı başardı. Bakunin o sırada, işçi artelleri ve köylü mirlerinden oluşan bir gönüllü federasyon kurmak için kolektivist ve anarşist devrim çağrısında bulunan *Narodnoe Delo* (Halkın Davası) gazetesinde Nikolas Jukovskiy ile birlikte çalışıyordu. Ancak gazete kısa süre içinde Enternasyonal'in Bakunin karşıtı seksiyonu tarafından ele geçirildi.

1870'lerde Rusya'da en geniş dağıtılan yayınlar, Jukovskiy ve arkadaşlarının 1873'te Cenevre'de kurdukları Devrimci Rus Anarşistleri Topluluğu'nun yayın organları idi. 1878'de anayasal hükümeti reddeden, işçi ve köylülerin kendilerini özgürleştirmelerini savunan bir *Obşçina* (Topluluk) oluşturdular. Ancak yarattıkları etki saptanamayacak kadar az oldu.

Rus devrimci hareketinde terörizme yönelik hamle, *Narodnaya Volya*'nın (Halkı İradesi) 1881'de Çar II. Alexander'ı katletmesiyle en yüksek noktaya ulaştı. Ardından gelen baskı döneminde, köylülerin desteğini kazanmak için Rus Sosyal Devrimci Partisi kuruldu. Rusya'da ilk açık anarşist gruplar 1890'larda ortaya çıktı, Bakunin ve Kropotkin'in eserleri elden ele dolaşmaya başladı. Kropotkin anarşist gazete *Khleb i Volya*'ya sürgünden katkıda bulundu. Ancak 1905 Devrimi sırasında anarşist gruplar hâlâ zayıftı ve kırsal kesimde Toplumsal Devrimci Parti'nin, kentlerde ise Sosyal Demokrat Parti'nin gölgesinde kalmaya devam etti.

Ekim 1905 Devrimi pek çok devrimciyi şaşırttı. Gelişmelerin anarşistlerin genel grev taktiğini ve kendiliğinden devrime duydukları inancı doğruladığı görülüyordu. Devrim başarısız olunca Sosyal Demokratlar itibarlarını kaybettiler ve anarşistler

destek kazandı. Devrim'in yenilgisini izleyen baskı yılları boyunca, büyük şehirlerde, özellikle Urallar ve Ukrayna'da yeni gruplar oluştu. Anarko-sendikalizm hızla gelişmeye başladı. Anarşistler, Rus tarihinde ilk kez dikkate değer bir güç haline geldiler. Lenin, Troçki ve taraftarları 1907'de Bakunin ve Kropotkin taraftarlarının İkinci Enternasyonal'den ihracı için özel çaba harcadılar.

Şubat 1917'de Devrim gerçekleştiğinde, anarşistler Sol içinde, Sosyal Devrimciler ve Sosyal Demokratlar'a kıyasla hâlâ küçük bir azınlık durumundaydılar. Kendi aralarında, sendikalistler, anarko-komünistler, Tolstoycular ve bireyciler olarak bölünmüşlerdi. Ancak Devrim patlak verip de işçiler ve köylüler kendiliğinden harekete geçerek Sovyetleri kurduklarında, bir şans yakalamış oldular. Bütün Rusya'da halk kitleleri Rus popülizminin geleneksel liberter taleplerini öne sürüyorlardı: toprak ve özgürlük, herkese ekmek ve adalet, üretimin endüstriyel ve tarımsal komünler içinde örgütlenmesi.

Bu sırada Rusya'da sadece birkaç anarşist örgüt bulunuyordu, ama en azından Moskova'da küçük bir anarşist gruplar federasyonu vardı. Volin adıyla tanınan yazar V. M. Eikhenbaum Amerika'dan dönerek St. Petersburg'daki Anarko-Sendikalist Propaganda Birliği'ne katıldı ve kendi türünde en etkin yayın organı haline gelen, günlük *Golos Truda*'ya (Emeğin Sesi) katkıda bulundu. Savaşta kullanmak üzere seçtiği Volin ismi, Rusça'da "özgürlük" anlamına geliyordu.[1] İlk Sovyetler'den birinin kuruluşuna katıldı. Troçki daha sonra alaycı bir üslupla şöyle yazdı: "Sovyetin faaliyeti anarşinin örgütlenmesini, varlığı ve sonraki gelişimi ise anarşinin pekişmesini temsil ediyordu."[2] 1918'in sonuna doğru Harkov'da *Nabat* (Alarm) denilen bir Anarşist *Örgütler Konfederasyonu*, gene Volin'in yardımıyla kurudu. Bu örgüt, hem Beyazlar'ınkinden hem de Kızıllarınkinden farklı bir toplumsal "komünist anarşizm" modeli sundu. Her ikisinin de yasaklandığını belirtmeye gerek yok.

Birkaç anarşist, iktidar kavramını kabul etmedikleri için, "Bütün İktidar Sovyetlere!" sloganına başından beri karşı çıktılar. Ne var ki çoğu çağrının arkasında durdu. Sovyetleri işçiler

1 Bk. Avrich, "V. M. Eikhenbaum (Volin): the Man and His Book", *Anarchist Portraits*, s. 126.

2 Alıntı, Guerin, *Anarchism*, s. 83.

ve köylüler için sahici ve doğrudan demokrasi organlarına dönüştüreceklerini ve liberter bir yönde geliştireceklerini umuyorlardı. Aslında o sırada "bilinmeyen bir devrim", merkezi otoriteyi dağıtarak, özerk komün ve konseyler kurarak, fabrikalarda ve çiftliklerde özyönetimi geliştirerek yoluna devam ediyordu.[3] Bütün Rusya'yı kaplayan işçi ve köylü hareketlerinin yanı sıra, anarşist kadınlar da, özgür okulların, çocuk bakım merkezlerinin ve aile içinde liberter bir atmosferin yaratılmasında ve barikatlarda önemli bir rol oynadılar.

Başlangıçtaki coşku kısa süre içinde buharlaşıp yok oldu. Volin 1917'nin sonunda *Golos Truda*'da geleceği gören şu sözleri yazdı:

> Devlet sosyalistleri, yani merkezi ve otoriter liderliğe inanan insanlar olarak Bolşevikler, bir kez kendi güçlerini pekiştirip yasallaştırdıklarında, ülkenin hayatını ve halkı tepeden yönetmeye başlayacaklar. Sizin Sovyetleriniz... zamanla merkezi hükümetin basit araçları haline gelecek. Kısa süre içinde her türü muhalefeti demir yumrukla ezecek otoriter bir siyasetin ve devlet aygıtının kurulduğunu göreceksiniz... "Bütün iktidar Sovyetlere" sloganı bir süre sonra "Bütün iktidar parti önderliğine" sloganına dönüşecek.[4]

Kitlelere önderlik eden öncü parti anlayışını savunan ve proletaryanın diktatörlüğü görüşüne bağlı olan Leninist ideoloji, Uluslararası İşçi Birliği'nin kuruluş bildirgesinde yer alan ve "İşçilerin kurtuluşu bizzat işçiler tarafından gerçekleştirilmelidir" sözleriyle ifade edilen sendikalist ilkeye doğrudan ters düşüyordu. Ayrıca Bolşevikler, sosyalizmin ya özgür olacağı ya da hiç olmayacağı şeklindeki anarşist fikri asla dikkate almamışlardı. Ne var ki Lenin, iktidarı ele geçirmek için her şeyden önce kitlelere dayanmak ve onların özlemlerini geliştirmek zorunda olduğunu anlayacak kadar akıllıydı. Bu nedenle Ekim Devrimi'nin hemen öncesinde, liberter tınılar taşıyan *Devlet ve Devrim*'i yazdı ve işçi yönetimini savundu. Hatta parlamentarizme yönelttikleri eleştiri ve sosyalist partilerin devlet konusunda aldıkları tutumun oportünist niteliğini açığa çıkardıkları için anarşistleri övdü. Bu aşamada, Marx ile Proudhon'un "mevcut devlet mekanizmasının 'ezilmesi'"nden yana olduklarını ve oportünistlerin Marksizm ile anarşizm (Proudhon ve Bakunin'in anarşizmi) arasındaki benzerlikleri görmek istemediklerini öne sürerek anarşistlerle ittifak kurmaya çalıştı. Hatta anarşistleri "haydut" olarak tanımladığı için Plekhanov'u kınayacak kadar ileri gitti.[5] Sonuç olarak Marksistler ve anarşistler, 1917'nin Mart ve Ekim ayları arasında, toprağın köylülere dağıtılması ve fabrikaların işçiler tarafından işgal edilmesi için yan yana mücadele edebildiler.

3 Ayrıca Bkz. Volin [Vselodov Mikhailovitch Eikenbaum], *The Unknown Revolution* (1917-1921), New York, 1955. Bu kitap Rus Devrimi'nin en önemli anarşist tarihini sunmaktadır.

4 Alıntı, Daniel ve Gabriel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, çev. Arnold Pomerans, André Deutsch, 1968, s. 218-19.

Toprağın dağıtılması ve burjuva Devlet'in kaldırılması için çağrıda bulunan Bolşeviklerin, kendi Marksist teorilerini anarşist pratiğe tabi kılmaya ilk kez hazır oldukları görüldü. Örgütlerindeki faal üye sayısı sadece on iki bin olsa da anarşistler, 1917'den 1918'e kadar yayın organları ve Sovyetlerdeki faaliyetleri sayesinde önemli bir etki yaratılar. Her biri yirmi beş bin baskı yapan, Petrograt'ta iki haftalık, Moskova'da ise günlük yayın organları vardı. Dışarıdan gelen bir gözlemciye göre, anarşistler "en faal parti, en savaşçı ve belki de en popüler muhalefet grubu"nu temsil ediyorlardı.[6]

Pek çok anarşist Ekim Devrimi'ne fiilen katıldı ve Askeri Devrimci Komite'de dört anarşist yer aldı. İçlerinden biri, Anatoliy Jelezniyakov sonuna kadar anarşist kaldı; Victor Serge ise Bolşevik davayı benimsedi. 1918'in başlarında toplanan Üçüncü Sovyetler Kongresi'nde Lenin, "Anarşist fikirler canlı bir form kazanmışlardır" diyordu. 1918 baharında toplanan Sendikalar Kongresi'nde ise, anarşist terminolojiyi kullanarak, fabrikaları "özyönetimli üretici ve tüketici komünleri olarak" betimledi.

Ancak Bolşevikler ile anarşistler arasındaki hassas ittifak geçiciydi. Lenin'in ve Bolşevikler'in iktidarı kendileri için merkezileştirmek ve halkı denetim altına almak istedikleri kısa sürede anlaşıldı. Liberter dili kendi amaçlarına uygun düşmesi halinde rahatça kullanıyorlardı. Lenin, liberter tonuna rağmen *Devlet ve Devrim*'de, "proleter" bir Devlet'te burjuvazinin direnişini ezmek için geçici bir "proletarya diktatörlüğü" döneminin gerekli olduğunu açıkça ortaya koymuştu. Mart ayında Bolşevik Parti, Rusya'nın tek partisi haline gelmişti. Baskıları hakh çıkarmak için İç

5 Lenin, *The State and Revolution*, s. 62, 124.

6 Jacques Sadoul, 6 Nisan 1918 tarihli rapor, *Notes sur la révolution bolchévique*, Paris, 1919, s. 286-7.

Savaş ve yabancı işgal tehdidini kullandı; köylünün tahılını zorla almaya ve muhaliflerini ezmeye başladı. Lenin, iktidarını güçlendirmek için kitlesel teröre başvurmakta duraksamadı.

Sonraki ay Kızıl Muhafızlar'dan ve yeni kurulan siyasal polis gücü Çeka'dan oluşan bir müfreze Moskova'daki anarşist çevrelere saldırdı ve yüzlerce kişi tutuklandı. Çete halinde suç işlemekle, "anarşizmin kara bayrağının altında toplanan karşıdevrimci hırsızların ve soyguncuların silahlı müfrezeleri" olmakla suçlandılar.[7] Bu bir dönüm noktasıydı: 1918 baharından itibaren anarşistler Bolşevikler'in müttefiki olmaktan çıktılar ve onların en büyük düşmanı haline geldiler. Bolşevikler, askeri araçlar kullanarak üç yıl içinde anarşist hareketi tamamen yok etmeyi başardılar. 1920'de Amerika'dan sınır dışı edilerek ülkeye dönen ve toplumsal devrim konusunda bazı kayıtları olan Emma Goldman ve Alexander Berkman, 1921'de büyük bir düş kırıklığı içinde Rusya'dan ayrıldılar.

Anarşist dava sadece Ukrayna'da, Nestor Makhno'nun esiniyle yoluna devam etti. Ekim Devrimi'nden sonra Makhno, kendi inisiyatifiyle, nüfusu yaklaşık yedi milyonu bulan dört yüz kilometre karelik bir alanın özerk bir bölge halinde örgütlenmesini sağladı. Fabrikalar işgal edildi ve kolektifler üretimde eşgüdümü sağladı. Makhno, Moskova'daki anarşist işçilerin ürettikleri tekstilin tahılla doğrudan mübadelesi için görüşmeler yaptı. Bir yıldan fazla bir süre içinde anarşistler geniş bir bölgenin yönetimini üstlendiler. Bu denetim modern tarihte yaşanan anarşi eyleminin birkaç örneğinden birini oluşturdu.

Bu büyük liberter deneyim başından itibaren tehdit altında kaldı. Makhno, Kızıllarla ve Beyazlarla, Ukrayna ulusçularıyla, Bolşevik hükümetin Mart 1918'de Almanya ile yaptığı Brest-Litovsk Antlaşması gereğince Ukrayna'yı denetim altında tutan Almanlar ve Avusturyalılarla savaşmak zorunda kaldı.

Makhno, Haziran 1918'de Moskova'yı ziyaret etti ve Lenin tarafından Kremlin'de kabul edildi. Bolşevik lider, anarşistlerin "boş fanatizmi"nden şikâyet etti ve Makhno'ya şöyle dedi: "anarşist-komünistlerin sadece üçte biri sizin gibi olsaydı, biz Komünistler, belirli koşullar altında özgür bir üreticiler örgütü kurmak için onlarla çalışabilirdik."[8] Makhno anarşistlerin düş gören ütopyacılar olmadıklarını söyleyerek Ukrayna'ya döndü.

7 Alıntı, Joll, *The Anarchists*, s. 172.

8 Alıntı, Avrich, "Nestor Makhno: The Man and the Myth", *Anarchist Portraits*, s. 112.

Eylül ayında Makhno'nun partizan ordusu bölgesel başkent Gulyai-Polye'yi Avusturyalılardan geri almıştı. Toplumsal devrim savaş koşullarında sürdürüldü. Makhno'nun egemenliğindeki alanda "komünler" ya da "özgür emek Sovyetleri" kuruldu. Makhno'nun partizanları, bir bölgeden geçerken, üzerinde şu sözlerin yazılı olduğu pankartlar açıyorlardı:

> İşçilerin ve köylülerin özgürlüğü kendi eserleridir ve herhangi bir kısıtlamaya tabi değildir. Şimdiye kadar işçiler ve köylüler tek başlarına eyleme geçtiler, tek başlarına örgütlendiler, hayatın bütün alanlarında dilediklerini ve uygun gördüklerini yaptılar ... Makhnovistlere artık yardım ve tavsiyeden başka şey verilemez ... Hiçbir koşulda ne yönetilebilirler ne de yönetilmek isterler.[9]

Toprağı ortaklaşa sürdüler ve yönetimi komünlerin seçtiği geçici delegelere bıraktılar. Her komün emek kiralamadan işleyebileceği kadar toprağa sahipti. Komün sadece yöredeki köylülerin aldıkları kararları uyguluyordu. Üretici grupları bölgelere, bölgeler ise semtlere göre federal yapıda örgütleniyordu. Toplantı, konuşma ve basın özgürlüğü ilan edildi. Liberter eğitim kurumları geliştirmek için planlar yapıldı ve geleneksel mahkemelerin yerine, "Yasa ve düzen yerel topluluğun canlı gücüyle sağlanmalı ve polis uzmanlarına bırakılmamalıdır" anlayışı önerildi.[10]

Kasım 1918'den Haziran 1919'a kadar Makhno ve taraftarları Dinyeper'in doğusundaki bölgede anarşist özgür toplum anlayışını gerçekleştirmeye çalışan komünler temelinde yeni bir toplumun kuruluşuna katkıda bulundular.[11] 1919'un Ocak, Şubat ve Nisan aylarında, iktisadi ve askeri meseleleri tartışmak için bir dizi Bölgesel Köylü, İşçi ve İsyancı Kongreleri topladılar ve bir Bölgesel Askeri Devrimci Konsey seçtiler. Pratikte gevşek dokulu bir hükümet oluşturdular; Makhno ve kurmayından kaynaklanan ve teorik olarak sorumluluk taşıyan bir otorite oluştu.

Makhno anarşist inançlarında samimi olmakla birlikte teo-

9 Alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 99.

10 Alıntı, David Footman, *Civil War in Russia*, Faber & Faber, 1961, s. 284. Ayrıca Bkz. Peter Arshinov, *History of the Makhnovist Movement* (1918- 1921), Detroit, Black & Red, 1974.

11 Bkz. A. Souchy, *Wie lebt der Arbeiter und der Bauer in Rusland und in der Ukraine*, Berlin, tarihsiz, Önsöz.

risyen değildi ve başlattığı hareket, Peter Arshinov (hapishanede Makhno'nun anarşist danışmanı olmuştu) ve Volin dışında entelektüellerden yoksundu. Makhno, öncelikle askeri önderdi ve *bat'ko* dediği yoldaşları zaman zaman bir savaşçı şefe yakışan diktatörce uygulamalara başvuruyorlardı. Ancak ilkel bir isyancı ya da liberter bir Robin Hood olmanın ötesindeydi. Benimsediği anarşizmin kökleri Kazak köylülerin kaba ama becerikli demokrasisine dayandığı için, anarşist teoriyi bilinçli olarak uygulamaya çalıştı.

Ordu, her şeyden önce, liberter ve gönüllülüğü esas alan bir temelde örgütlendi. Disiplin kurallarını seçilmiş komisyonlar belirliyor ve bu kurallar partizanların kendi genel meclislerinde oya sunuluyordu. Ne var ki Makhno, Devrimci Isyan Ordusu'nu on beş bin askerle güçlendirmek için zorunlu askerliğe varan bir gönüllü seferberlik uygulamasına başvurdu.

Makhnovist hareketin artan etkisi karşısında endişeye kapılan Bolşevik hükümet, 1920'de Makhno ile bir anlaşma yapmaya çalıştı. Makhnovist ordunun faaliyet gösterdiği bölgeye yeni bir uygulama getirmek istiyordu: "işçi ve köylü halk kendi özgür ekonomik ve özyönetim kurumlarını kuracaktır; bu kurumlar, özerk ve anlaşmalar yoluyla Sovyet Cumhuriyetleri'nin yönetim organlarıyla bağlantılı olacaktır." Nisan 1919'da Üçüncü Bölge Konseyi, Sovyet yetkililerince yasaklanmış olmasına karşın toplandı ve Kızıl Ordu'yu toplantıya delege göndermeye davet etti. Bu kadarı Bolşevik hükümet için çok fazlaydı. Makhno'nun ordusu Ekim 1920'de General Wrangel komutasındaki Beyaz Ordu'yu yenilgiye uğrattıktan sonra, Bolşevikler Makhno'nun birliklerine Troçki'nin yüksek komutası altındaki Kızıl Ordu'ya katılma emri verdiler. Makhno direndi. Kırım Makhnovist Ordusu'nun subayları ortak bir askeri konsey kurmaya çalışırken tutuklandılar ve Kasım 1920'de kurşuna dizildiler. Makhno dokuz ay boyunca umutsuz bir çabayla da olsa savaşmayı başardı. Bu savaş Ağustos 1921'e kadar sürdü. Makhno Bolşevikler tarafından bir haydut ve pogromcu olarak suçlandıktan sonra sürgüne gönderildi. Paris'te yoksulluktan ve içkiden öldü.

Ukrayna'daki anarşist deneyim iç savaşın ve baskıların yarattığı olağanüstü koşullara dayanamadı, ancak eylemde yapıcı anarşinin ilk büyük tarihsel örneğini oluşturdu. Makhno'nun partizanları gittikleri her yerde anarşinin kara bayrağını dalgalandırdılar; "Ya Özgürlük ya Ölüm", ve "Toprak Köylüye, Fabrika İşçiye" sloganlarını uygulamak için çalıştılar.

Rusya'nın geri kalan kısmındaki işçi ve köylü Sovyetlerine gelince, Bolşevikler tarafından ele geçirildiler, merkezileştirildiler ve yukarıdan aşağıya örgütlendiler. Aralık 1917'de sanayii yönetmek için bir Yüksek Ekonomi Konseyi kuruldu ve Mayıs ayında çıkarılan bir kararnameyle sanayi bir bütün olarak kolektifleştirildi ve ulusallaştırıldı. Haziran 1918'de toplanan Fabrika Konseyleri Kongresi'nde Lenin şöyle dedi: "Devlet'in temel hücreleri olmalısınız." Konseyler hızla hükümetin ve Bolşevik Parti'nin direktiflerine tabi kılındı ve sendikalar işçi sınıfının disiplinini sağlayan uysal organlara dönüştürüldü. Alman anarkosendikalist Augustin Souchy, 1920'de yaptığı ziyaret sırasında, Sovyetlerin partizan temelde seçildiklerini ve köylerdeki yönetici delegelerin eski toprak sahipleri gibi davrandıklarını gözlemledi.[12] Anarşistlerin 1920'nin sonunda yapmayı planladıkları Tüm Rusya Anarşistler Kongresi asla gerçekleşmedi; Çeka, Volin'in de aralarında bulunduğu Nabat Konfederasyonu üyelerini Harkov'da yakaladı.

Komünist Alexandra Kollontai bile ekonominin merkezileşmesi ve kolektiflerin dağıtılması yüzünden ortaya çıkan inisiyatif kaybından şikâyet etti. Kendisi Bolşevik Parti içinde "İşçi Muhalefeti" denilen grubun üyesiydi. Bu grup özgün Sovyet demokrasisine dönülmesini savunuyordu. Kasım 1920'de toplanan Onuncu Parti Kongresi'nde Lenin, "İşçi Muhalefeti"ni "küçük burjuva anarşist sapmalar" olarak suçladı ve benimsedikleri "sendikalizm" ve "yarı-anarşizm"in Devrim'e yönelik doğrudan bir tehlike olduğunu ilan etti. Bundan böyle, "iş sürecinde Sovyet hükümetinin tekil temsilcilerinin emirlerine kayıtsız şartsız itaat" edilecek, "iş sürecinde tek bir kişinin, Sovyet önderinin iradesine, kayıtsız şartsız itaatle demir disiplin" uygulanacaktı.[13] Lenin, Alexander Berkman'a hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde şöyle dedi: "Özgürlük bir lükstür ya da gelişimin şimdiki evresinde ona izin verilemez."[14] Onun tek partili Devlet'ine ve merkezi hükümetine muhalefet edecek kimse yoktu artık.

Kropotkin, *Batılı İşçilere Mesaj*'ında, 1920'de Rusya'nın sosyalizmin nasıl gerçekleştirilemeyeceğini göstermiş olduğunu be-

12 Bkz. A. Souchy, *Wie lebt der Arbiter und der Bauer in Russland und in der Ukraine*, Berlin, tarihsiz, Önsöz.

13 Alıntı, Cohn-Bendit, *Obsolete Communism*, s. 226.

14 Alexander Berkman, *The Bolshevik Myth* (1925), s. 90-1.

lirtti:

> Ülkeye tek bir partinin diktatörlüğü hâkim olduğu sürece, işçi ve köylü konseyleri doğal olarak anlamlarını kaybederler. Mutlak monarşi zamanında mülk sahibi temsilcilerinin oynadıkları rol gibi pasif bir role indirgenirler.

Kropotkin şu sonuca vardı: "Güçlü biçimde merkezileşmiş bir devlet temelinde, tek parti diktatörlüğünün demir yasası altında komünist bir cumhuriyet kurma [girişimi] müthiş bir fiyaskoyla sonuçlanmıştır. Rusya bize, komünizmin zorla benimsetilemeyeceğini öğretmektedir."[15]

Ölümünden hemen önce Kropotkin, Rus devrimi hakkında şunları yazdı:

> ... dehşet sürmektedir. Bütün ülkeyi tahrip etmektedir. Çılgın bir öfkeyle insan hayatlarını tüketmektedir. Onun barışçı bir ilerleme değil, bir devrim olmasının nedeni budur, çünkü neyi yıktığına ve neyi sönümlendirdiğine bakmaksızın yıkmaktadır. Ve kendi kendine tükeneceği an gelene kadar, onu bir başka kanala yönlendirecek gücü bulamayacağız. Kendi kendisini tüketmesi gerekir.[16]

Kropotkin Şubat 1921'de öldüğünde, yüz bin kişilik muazzam cenaze korteji Moskova sokaklarından geçerken anarşistlerin kara bayrağı son kez kızıl bayrakla yan yana dalgalandı.

Kropotkin'in ölümünden iki hafta sonra, Mart 1921'de, Petrogradlı denizcilerin ve işçilerin Kronştad kalesinde başlattıkları ayaklanma, Rusya'daki anarko-sendikalistlerin ve anarşistlerin son umut ışığı oldu. Denizciler, Ekim 1917'de kahramanca bir rol oynamış, Troçki onlar için "Rus Devrimi'nin şanı ve gururu" demişti. Safları köylülerle dolu olsa da, denizciler hâlâ Donanma'nın devrimci öncüsü olarak görülüyorlardı. İsyan, her şeyden önce, Bolşevik diktatörlük ve "savaş Komünizmi"nin merkezi yönetimi karşısında devrimi yenilemek ve özgün Sovyet fikrini yeniden geçerli kılmak için yapılan bir girişimdi.

On altı bin denizci, işçi ve asker 1 Mart 1922 günü bir miting düzenledi. İsyancılar iktidarı gasp ettiği için Bolşevik hükümeti kınadılar. Gizli oyla yeni Sovyet seçimlerinin yapılmasını, sendikalara özgürlük verilmesini, siyasal mahkûmların serbest bırakılmasını istediler. Programları, "işçilere ve köylülere, anarşistlere ve sol sosyalist partilere (Menşevikler dışında) söz ve basın özgürlüğü" çağrısını da içeriyordu.[17] Bazı anarşistler Kronştad ayaklanmasına "üçüncü devrim" dediler.

Kronştad isyancıları Devrim'in çerçevesi içinde faaliyet göstermek istediklerini ısrarla belirtilerse de, Bolşevik hükümet görüşmeyi reddetti. Ocak ve Şubat aylarında yaşanan büyük Leningrad grevlerinden sonra uzlaşmaya uygun bir ruh hali yoktu. Mart 1921'de toplanan Bolşevik Partisi Onuncu Kongresi'nde, isyancıların ekonomik taleplerinin çoğunu karşılayan Yeni Ekonomik Politika benimsenmişti, ancak Parti, İşçi Muhalefeti'yle anlaşmayı reddetti. Hemen ardından sokaklardaki ilan tahtalarında Kronştad isyancılarına hitap eden, Lenin ve Troçki imzalı bir ültimatom görüldü: "Teslim olun, aksi halde tavşanlar gibi vurulacaksınız!" İsyan anarşist bir komplo olarak etiketlendi ve denizcilere Beyaz Muhafızlar gibi davranıldı. İsyancılar, Troçki'nin emriyle Kızıl Ordu ve Çeka tarafından amansızca ezildiler. Troçki daha sonra şöyle övünecekti: "Sovyet hükümeti nihayet demir bir süpürgeyle anarşizmi Rusya'dan kovdu."[18]

1921'in sonunda Goldman ve Berkman Rusya'dan ayrılmaya karar vermişlerdi. Berkman günlüğüne şunları yazdı: "Devrim ölmüştür; ruhundan yükselen çığlıkları duyan yok."[19] Rusya'nın içindeki ve dışındaki anarşistler Bolşeviklerin bu ülkedeki toplumsal devrimin baş düşmanı olduklarını anlamışlardı. İspanyol delegasyonuyla birlikte 1921 yazında Moskova'da toplanan Komünist Enternasyonal'in Üçüncü Kongresi'ne katılan Gaston Leval, Fransa'ya döndüğünde "proletarya diktatörlüğü"nün proletarya *üzerinde* diktatörlüğe dönüştüğünü söyledi.[20] Sonuç, Bakunin'in tahmin ettiği gibi, Bolşevik devrimin, Marksizm adına yeni bir bürokrat ve menajerler sınıfın çıkarlarına uygun biçimde işleyen bir Devlet kapitalizmi formu kazanarak yozlaşması ol-

15 Alıntı, Rocker, *Anarcho-syndicalism* içinde, s. 96-7; Guérin, *Anarchism*, s. 106.

16 Alıntı, Woodcock & Avakumovic, *The Anarchist Prince*, s. 430.

17 Bkz. Paul Avrich, *Kronstadt 1921*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970; ayrıca Bkz. *Victor Serge'in tanıklığı, Kronstadt'21*, Solidarity Pamphlet, tarihsiz ve *Memoirs of a Revolutionary 1901-1941*, New York, 1967.

18 Alıntı, Volin, *Nineteen-Seventeen: The Russian Revolution Betrated*, Libertarian Book Club, New York, 1954, s. 154.

19 Berkman, *The Bolshevik Myth*, s. 319.

20 Bkz. Gaston Leval, "Choses de Russie", *Le Libertaire* (11-18 Kasım 1921)

muştu. Daha sonra Rocker proletarya diktatörlüğünün yeni bir Rus "komiser-okrasi"si haline geldiğini gözlemledi.[21]

1925'ten sonra Sovyetler Birliği'nde hiçbir anarşist faaliyete izin verilmedi. Paris'teki Rus mültecileri tartışmalı bir "Örgütsel Platform" kurdular. Platform, siyaset ve eylem eşgüdümünü sağlayan bir merkez yürütme komitesi olarak faaliyet gösterecek bir genel anarşistler birliğinin kurulması için çağrı yaptı. Çağrı, Aşinov ve Makhno tarafından desteklenmesine rağmen, Volin ve diğerleri, merkez komitesi fikrinin yerel inisiyatife yapılan anarşist vurguyla bağdaşmadığını öne sürdüler. Öneri geliştirilemedi. Kropotkin'e gelince, ülke içindeki devrimci ve bilimsel şöhreti azalmadı, ancak siyasal eserleri yasaklandı; Kropotkin müzesi 1938'de sembolik olarak kapatıldı. Resmi yayınlarda anarşistler, haydutlar ya da sorumsuz isyancılar olarak aşağılandı. Yegâne iyi anarşist Komünist Partisi'nden mucizevi biçimde kurtulmuş olan anarşistti. Stalin'in temizlikleri sırasında Soljenitsin, Gulag Takımadaları'nda çeşitli genç anarşistlere rastladı. Kırklı ve ellili yıllarda kamplarda birkaç Tolstoycu'nun tutulduğu biliniyordu ve Kruşçev bazı Ukraynalı Makhnovistler ile ilgilenmek zorunda kaldı.[22]

Yetmişlerin sonunda gizli gruplar, Bakunin, Kropotkin, Tolstoy ve Cohn-Bendit'in *samizdat* metinlerini dağıtıyordu. Gorbaçev'in iktidara gelişi ve glasnost dönemiyle birlikte liberter fikirler ve hedefler ani bir canlanma gösterdi. Sol'da "Bütün İktidar Sovyetlere!" sloganı yeniden ortaya çıktı.

1987'de aylık anarko-sendikalist *Obşçina* Moskova'da ortaya çıktı ve 1989'da Anarko-Sendikalistler Konfederasyonu (ASK), esas olarak genç öğrenciler ve öğretmenler tarafından kuruldu. 1990'da bu örgütün beş yüz üyesi ve üç yüz kadar taraftarı olduğu öne sürüldü. Bu üyeler, anarşiyi insan özgürlüğünün azami ölçüde artırılması olarak ve kendilerini Tolstoy ve Gandhi'nin öncülük ettiği şiddet karşıtı gelenek içinde görmektedirler. Üyeleri esas olarak Rusya ve Ukrayna'da, kısmen de Sibirya'da toplanmıştır. Acil hedefleri ulusal özerklik olan daha küçük cumhuriyetlerde fazla destek bulamadılar. Ayrıca Devlet'in şiddet yoluyla yıkılması için çağrıda bulunan daha küçük bir anarşist-komünist birlik -AKRU- oluşturulmuştur.

21 Rocker, *Anarcho-syndicalism*, s. 27.

22 Bkz. *Notes sur l'anarchisme en URSS de 1921 à nos jours*, Les Cahiers du Vent du Chemin, Paris, 1983.

Devlet'in ekonomi yönetimindeki başat rolü ve Komünist Parti'nin toplumda oynadığı öncü rol bir kez daha siyasal gündeme girdi. Anarşist merkezsizleştirme ve federalizm planları çevre cumhuriyetlerde yükselen ulusçuluğu durduracak bir baraj olarak önerilmektedir. Sovyet İmparatorluğu'nun Doğu bloku denilen bölgede 1989-1990 devrimlerinin ardından komünist emperyalizm çökmektedir; merkez artık tutunamıyor. Sovyetler Birliği de aynı yola girmiştir.

Esas olarak çok partili bir Devlet'te sosyal demokrasi çağrısı yapılmıştır, ancak bazıları için merkezi Devlet ilerlemenin önündeki baş engeldir. Sovyetler Birliği, Bakunin'in yüz yıl önce bölge için hayal ettiği bir örgütlenme modelini benimseyerek, özerk cumhuriyetlerden oluşan gevşek bir federasyon olarak sona erebilir. Moskova'da 1990'da yapılan 1 Mayıs yürüyüşü sırasında, "Bırakın Komünist Parti Çernobil'de Yaşasın" ve "Kahrolsun İmparatorluk ve Kızıl Faşizm" pankartları taşıyan kalabalık bir grup, önderliği tören platformundan ayrılmaya zorladı. Başarısız Ağustos 1991 darbesinin ardından Komünist Parti harakiri yaptı. Bolşeviklerin yirmilerin başında görünüşte yok ettiği anarşizm bu kez Stalinist sistemin küllerinin içinden yeniden doğmaktadır.

31
Kuzey Avrupa



Almanya

Alman karakterinin doğuştan otoriter olduğu ve Devlet'e taptığı efsanesine rağmen, Almanya dikkate değer liberter düşünürler çıkarmış ve kendi anarşist hareketini yaratmıştır. Hareketin öncüleri, Fransız Devrimi sırasında *Devlet Eyleminin Sınırları*'nı (1792) dar bir biçimde çizen Wilhelm von Humboldt'a kadar izlenebilir. 1840'larda Max Stirner o sıralarda hüküm süren Hegelcilik laternasına karşı çıktı ve eşsiz birey adına, toplumu ve Devlet'i de kapsayan bütün mutlak soyutlamalara saldırdı.

Yüzyılın ikinci yarısında Nietzsche de Alman Devleti'ne ve kültürüne karşı tahripkâr bir felsefi saldırıya girişti ve tam olarak gelişmiş bireyin yaratıcılığını övdü.

Stirner işçi hareketi üzerinde fiilen hiçbir etki yaratmadıysa da, öteki düşünürler, 1840'larda liberter bir sosyalizm formuna yöneliyorlardı. Almanya'da yayımlanan ilk anarşist gazete, *Berliner Monatschrift*, Stirner ve Edgar Bauer'in de katkılarıyla 1844'te Mannheim'da çıktı.

Fourier ve Saint-Simon'dan etkilenen Wilhelm Weitling, *Uyum ve Özgürlük Güvenceleri*'nde (1842) Fourier'nin ütopyası gibi bir ölçüde sistematik bir hale sokulmuş olmakla birlikte,

mülkiyetin ve ücret sisteminin olmadığı "uyumlu" bir komünist toplumu savundu. Weitling, 1849'da Birleşik Devletler'e gittiği zaman, Proudhon'un karşılıkçılığına biraz daha yaklaştı ve esas olarak bir Takas Bankası'nın kuruluşuyla ilgilendi. Weitling, Bakunin'i derinden etkiledi. Bakunin, Arnold Rouge'a yazdığı bir mektupta Weitling'in deklarasyonunda yer alan şu sözlere yer verdi: "Mükemmel toplumda hükümet değil sadece yönetim, yasa değil sadece yükümlülükler, cezalandırma değil sadece ıslah etme araçları vardır."[1] Arnold Ruge Almanya'da federalizmi savunan bir Sol Hegelci idi.

Bir diğer Alman Proudhoncu, Almanya'da olanlar hakkında Fransız düşünürü bilgilendiren Karl Grün idi. Proudhon'un fikirlerini Almanya'da yayan ilk eseri, *Fransa ve Belçika'da Toplumsal Hareket* (1844) başlığını taşıyordu. Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi*'ni çevirdi. Grün akıl hocasını aşarak ücret sistemini reddetti ve üretim ile bölüşümün bireyin serbest seçiminin sonucu olması gerektiğini öne sürdü. Marx'ın, Grün'ü "niteliksiz yazar" olarak küçümsemesi şaşırtıcı değildir.

Moses Hess, *Eylem Felsefesi ve Sosyalizm ve Komünizm*'de (ikisi de, 1843) Proudhon'un sistemine "anarşi" dedi. Proudhon ve Bakunin (onunla tanışıyordu) gibi Hess de örgütlü dini ve Devlet'i reddetti. Ancak bireysel eğilimleri vurgularken, ulusal atölyeler ve genel oy hakkı için anarşist olmayan bir tarzda çağrıda bulundu.

Wagner, Nisan 1849 Dresden ayaklanmasında Bakunin ile birlikte barikatlarda yer aldı. Bakunin'in kıyameti andıran beklentilerini paylaştı ve Volksblatter'de "eski dünyanın harabelerinden yeni bir dünya doğacaktır" diye yazdı. Devrimi "hayatın yenilenmesi ve yeniden yaratılması" olarak gördü. Devrim, "bir kişinin pek çok kişi üzerindeki hâkimiyetini ... mutlak güç sahibinin, yasanın ve mülkiyetin iktidarını" yok edecekti.[2] Tek amacı ortak ihtiyaçları karşılamak olan, doğal ittifaklar ya da birliklerden oluşan, ideal bir topluluk istiyordu. Bu evrede Wagner tam bir anarşist olarak görüldü. Johann Most onun şu görüşünü onaylayarak alıntıladı:

1 Bakunin'den Arnold Ruge'a (19 Ocak 1983), Bakunin, *Oeuvres*, III, 176-7.

2 Richard Wagner, *Kurstwerk der Zukunft* (1850), alıntı, Andrew Carlson, *Anarchism in Germany, I: The Early Movement*, NJ, Scarecrow, Metuchen, 1972, s. 16-17.

> Özgürlük, amaçlarımıza ve arzularımıza ters düşen otorite yüzünden acı çekmemek anlamına gelir ... Bize doğru yolu ve doğru amacı gösteren bir otoritenin yararına, ancak kendimizi cahil ve iradesiz görüyorsak inanabiliriz. Tanımadığımız bir otoriteyi hoşgörüyle karşılamak ve her zaman doğru yaptığını düşünmek köleliktir.[3]

1848-1849 devriminin çeşitli Alman eyaletlerinde yenilgiye uğramasından sonra Alman Konfederasyonu dağıldı ve Alman Devleti Bismarck'ın yönetimi altında birleştirildi. Bu dönemde Stirnerci ya da Proudhoncu anarşizm formu fiilen hiçbir etki yaratmadı. Birinci Enternasyonal'in ilk yıllarında Alman delegeleri Proudhon ve Bakunin'den esinlenen antiotoriter grupları değil, Lassalle ve Marx'ı desteklediler. 1876-1877'de, editörleri arasında Kropotkin'in de yer aldığı *Die Arbeiter-Zeitung* gazetesi Bern'de yayına başladı ve özellikle güney Almanya'da etkili oldu. 1880'lerde anarşizm, Alman sosyalist hareketinde, özellikle Alman Sosyal Demokrat Partisi içinde taban kazanmaya başladı.

Johann Most önemli bir rol oynadı. Eski bir Reichstag üyesi olan Most bir toplumsal devrimci oldu ve sonunda siyasal sürgüne gönderildi. 1879'da Londra'da Freiheit'ı çıkarmaya başladı. 1882'de gazetesiyle birlikte New York'a taşındı. Most kısa süre içinde anarşist oldu ve mesajını anayurduna iletti.

O sırada anarşizm Almanya'daki kitle hareketini etkileyememiş ve sadece Berlin ve Hamburg'da küçük bir grubu kazanabilmişti. Ne var ki, Kayzer ve prenslerini 1883'te Rhine üzerindeki Rudensheim'da dikilen Ulusal Anıt'ın açılışı sırasında havaya uçurmak için başarısız bir girişim gerçekleştirildi. August Reinsdorf adında genç bir suikastçı ölüme mahkûm edildi ve idam edilmeden önce, "Kahrolsun Barbarlık! Yaşasın Anarşi!" diye haykırdı.[4] Onun idamından kısa süre önce, Rumpff adında bir polis katledildi ve genç bir Alman anarşist, Julius Lieske, tutuklandı ve başı kesildi. Eylemi gerçekleştiren Bohemyalı anarşist August Peschmann idi. Ancak Lieske suikastı hazırlayan üçlü ekip içindeydi.

O sırada anarşizm, Avusturya, Bohemya ve Macaristan'da çok etkiliydi: Avusturya-Macaristan işçi hareketinin radikal ka-

3 Alıntı, Johann Most, "Der Anarchie", *Internationale Bibliothek* (1888).

4 Joll, *The Anarchists*, s. 122.

nadı anarşist fikirleri derin biçimde özümlemişti. Most'un *Freiheit*'ının yanı sıra Joseph Peukert de *Die Zukunft*'uyla etkili oluyordu. Anarşist ve sosyalist işçiler ile polis arasında yaşanan şiddetli çatışmalar Ocak 1884'te en yüksek noktaya ulaştı ve Viyana'da olağanüstü hal ilan edildi. Bunu izleyen baskı döneminde suikastlere girişen anarşist eylemciler tutuklandılar ve idam edildiler. Peukert ülkeden ayrıldı. Gene de Avusturya İmparatorluğu'nda birkaç dağınık anarşist grup varlığını sürdürdü. Jaroslav Hasek ve Franz Kafka gibi yazarlar, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Prag'ın bohem çevrelerinde anarşist fikirlere açık oldular. Kropotkin'in anıları Kafka'nın en gözde kitaplarından biri oldu.

1884'ten sonra, Almanya'da anarşist fikirlerin fiilen yok olduğu öne sürülmüştür.[5] 1889'da Sosyal Demokrat parti içinde *Die Jungen* (Gençler) denilen bir grup oluştu. Rudolf Rocker, Bernhard Kampffmeyer (gelecekte Alman Bahçe Hareketi'nin kurucusu) ve sonunda *Chicagoer Arbeiter-Zeitung*'un editörü ve Emma Goldman'ın âşıklarından biri olan Max Baginski, bu grubun üyeleri arasında yer aldılar. Gazeteleri *Der Sozialist*, Gustav Landauer'in editör olmasından sonra açıkça anarşist bir çizgi izlemeye başladı.

Sendikalizm de zemin kazanmaya başladı. Kendilerine Lokalistler diyen bir grup 1892'de Sosyal Demokrat Sendikalar içinde önce paralel bir grup, daha sonra, 1897'de, Freie Vereinigung Deutscher Gewerkschaften adı altında kendi federasyonlarını kurdular. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Alman Sosyal Demokrat Partisi'nden koptular ve tıpkı Fransa'daki CGT gibi parlamenter siyasetle bağlantılarını kestiler. Federasyon 1919'da Dusseldorf'ta toplanan kongrede Frei Arbeiter Union adını aldı ve daha belirgin bir anarko-sendikalist çizgi izlemeye başladı. Hareket, yirmili yılların devrimci ortamında hızla büyüdü ve 1923'te Berlin'de toplanan Uluslararası Sendikalist Kongre'de 120 000 kişilik bir üye kitlesine ulaştığı öne sürüldü. Hareketin yayın organı *Der Syndikalist*'in abone sayısı bir ara 150-180 bine ulaştı.[6] Nazilerin iktidara yükselmeleriyle birlikte sendikalist hareket zayıflamaya başladı ve 1933'te Almanya'daki diğer sol örgütlerle aynı kaderi paylaştı.

5 Carlson, *Anarchism in Germany*, s. 191.

6 Rocker, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, s. 44.

Anarşizmin işçi hareketi üzerindeki etkisinden ayrı olarak, Stirner ve Nietzsche'nin fikirleri, 1890'larda sanat ve edebiyat çevrelerinde moda oldu. Bu arada Almanya, yüzyılın dönümünde Stirner'den sonra ülkenin en önemli anarşist düşünürü olan Gustav Landauer'i çıkardı. Landauer, Berlin'de, editörlerinden biri olduğu *Der Sozialist*'e katıldıktan sonra Devlet sosyalizmine saldırdı ve yenilenmiş bir organik topluluk için çağrıda bulundu. Yıkmak değil kurmak, modası geçmekte olan Devlet'in yanı sıra ya da dışında alternatif topluluklar geliştirmek istedi. Devrime değil, ayrım gözetmeyen şiddete karşı çıktı. "Her türlü zorlama diktatörlüktür" diyordu. Onun devrimi sadece toplumsal yapıları değiştirmeyi değil, bizatihi gündelik hayatı dönüştürmeyi amaçladı.

Landauer'in anarşizm formu, kısmen dilinin "edebi" niteliğinden ötürü fazla etkili olamadı. Ancak Landauer, Weimar Cumhuriyeti sırasında Alman anarşizm tarihinin en önemli olaylarından birine doğrudan katıldı. 1918-1919 Bavyera Devrimi'nde, özgür ve bağımsız bir Bavyera kurmak isteyen ve bir hafta kadar yaşabilen Münih Konsey Cumhuriyeti'nin "eğitim bakanı" oldu. Anarşist şair Erich Mühsam'ın yardımıyla "Devrimci İşçi Konseyleri"ni örgütlemeye çalıştı. Ancak hareket Berlin'den gönderilen birlikler tarafından ezildi ve Landauer öldürüldü. Mühsam on beş yıl zorunlu emeğe mahkûm edildi; 1924'te serbest kaldı ve on yıl sonra bir Nazi toplama kampında öldürüldü.

Nazizm'in yükselişiyle birlikte Alman anarşist hareketi yok edildi. Ne var ki dava, Güney Almanya-Mainz doğumlu, 1892'de sürgüne gönderilen bir mücellit, Rudolf Rocker tarafından canlı tutuldu. 1895'in başında Rocker, İngiltere'ye gitti ve orada Londra'nın East End semtindeki Yahudi cemaatiyle birlikte yaşamayı tercih etti ve Yiddiş dilinde yayımlanan anarşist yayın organı *Arbeter Fraint*'i çıkardı. Birinci Dünya Savaşı sırasında yabancı düşmanı olarak enterne edildikten sonra, 1918'de Almanya'ya iade edildi ve orada Alman sendikalist hareketin önde giden simalarından biri oldu. Rocker, 1922'de Berlin'de kurulan sendikalist Enternasyonal'in (UİB) kurucuları arasında yer aldı. Anarko-sendikalizm ilkelerini savundu, İspanyol Devrimi sırasında İspanyol anarşistlerinin davasını benimsedi ve en önemli kitabında *Ulusçuluk ve Kültür*, (1937) ulusçuluk ile kültür arasındaki bağlantıyı araştırdı. Nazizme ilkesel karşı çıkışıyla, Almanya'daki

eski ve yeni anarşist hareketleri birbirine bağlayan bir köprü oldu.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, küçük ama ideolojik olarak etkin bir anarşist hareket vardı. Doğu Almanya hiçbir liberter muhalefete izin vermeyen komünist bir diktatörlükle yönetildi, ancak Batı Almanya'da, altmışlı yılların başında ortaya çıkan Yeni Sol liberter bir ruh kazandı. Altmışların sonunda Batı Almanya öğrenci hareketi eski Marksist sınıf mücadelesi efsanelerini bütünüyle reddetti ve Rudi Dutschke'nin kişiliğinde, bürokrasiye ve Devlet'e karşı antiotoriter mücadelenin etkin savunucusunu buldu. Fransa'da, Almanya doğumlu Daniel Cohn-Bendit 1968 ayaklanması sırasında öğrenci hareketinin önderi oldu ve belirgin bir anarşist tutum aldı.

Pek çok Alman liberter gibi Cohn-Bendit de daha sonra Yeşil hareketine katıldı. Alman Yeşiller Partisi'nin kazandığı parlamenter başarıya rağmen, parlamenter siyaseti reddeden ve temel değişim isteyen "köktenciler" ile siyasal uzlaşma arayan "gerçekçiler" arasında derinleşen bir çatlak vardır. Bu, on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin yaşadığı bölünmeyi andırmaktadır.

Anarşist hareket ayrışık ve çok parçalı kalmaya devam ederken, anarşizm fikirleri, şemsiye görevi yapan *Schwarzer Faden*, Frei Arbeiter Union (FAU) anarko-sendikalist *Direkte Aktion* ve barış yanlısı *Graswurzelrevolution*'un aralarında bulunduğu bir kaç gazeteyle canlı tutulmaktadır. FAU kısmen İspanyol "misafir işçiler" tarafından yeniden canlandırıldı, ancak Alman Devleti'nin üyelere kamu sektöründe iş verilmesini yasaklaması nedeniyle, esas olarak eğitim ve propaganda alanlarında faaliyette bulundu. 1989' da Demir Perde'nin çökmesi ve Almanya'nın birleşmesi liberter umutların yükselmesine neden oldu, ancak bunlar anarşist hedeflerden çok kapitalist amaçlara yönlendirildi. 1990'ların başında ulusçuluk ve otoriteryanizm, anarşist mirası devralanlardan daha canlı bir dönüş yaptı. Bununla birlikte anarşist miras marjinal da olsa varlığını sürdürmektedir.

İsveç ve Norveç

Kuzey Avrupa'da anarşizm, İsveç ve Norveç dışında güneydeki gibi verimli bir zemin bulamadı. İsveç'te anarşistler 1880'lerde Almanya'dakiler gibi Sosyal Demokrat Parti'ye katıldılarsa da,

1891'de ihraç edildiler. Daha sonra, gelişmekte olan işçi hareketi içinde çalıştılar. 1909'da İsveç anarko-sendikalistleri Fransız CGT'sini model alan kendi federasyonları Sveriges Arbetares Central'i (SAC) kuracak sayısal güce ulaştılar. 1992'de üye sayısı 32 000'e ulaşırken; Norveç'teki benzerinin -Norsk Syndikalistik Federasjon- 20 000 üyesi vardı. Norveçli federasyon gerilerken, SAC günlük gazetesiyle İsveç işçi hareketi içinde önemli bir güç olmaya devam etmiş ve sendikalist Uluslararası İşçi Birliği'nin varlığını sürdürmesine yardımcı olmuştur. Kolektif pazarlık formunu benimsemiş olmakla birlikte İsveç Sendikalistleri siyasal etkinliklerini sürdürmekte ve yerel sendikaları birer güç merkezi olarak savunmaktadırlar.

Hollanda

Hollanda Avrupa'daki en özgün anarşist hareketlerden birini geliştirmiştir. Birinci Enternasyonal içinde yer alan Hollanda delegeleri Marx'a ve Genel Konsey'e karşı Bakunin'i ve anti-otoriterleri desteklediler ve Saint-Imier Enternasyonali'ne eğilim gösterdiler. 1880'lerde Hollanda'da, eski papaz Ferdinand Domela Nieuwenhuis'in önderliğindeki sosyalist hareket içinde anarşist bir eğilim gelişti. Nieuwenhuis, 1881'de, kendisini sendika hareketinin örgütlenmesine ve savaş karşıtı kampanyalara adayan Sosyal Demokrat Ligası'nın kurulmasına yardımcı oldu. 1888'de bir sosyalist olarak parlamentoya seçilmesine karşın, giderek düş kırıklığına uğradı. Fransız Sendikalizmi'nin henüz gelişmediği bir dönemde, Nieuwenhius, savaşa karşı çıkmanın ve toplumsal devrimi gerçekleştirmenin bir aracı olarak doğrudan eylem ve genel grev çağrısıyla işe başladı. Uluslararası kongrelerde önemli bir rol oynadı, işçi hareketinin anarşist ve sosyalist kanatlarını bir arada tutmaya çalıştı.

Bununla birlikte Nieuwenhuis, 1893 Zürih Kongresi'nde uluslar arasındaki savaşın, sınıflar arasında, başlıca silahı genel grev olan uluslararası bir devrimci mücadeleye dönüştürülmesini isteyerek reformistlere açıktan karşı çıktı. Kongreden sonra, *Sosyalizm Tehlikede* (1894) başlıklı bir broşür yazarak, siyasal iktidarın fethini kesin bir dille reddetti ve özgürlüğün "herkesin kendi fikrini özgürce ifade etmesi ve o fikre uygun biçimde yaşaması" olduğunu öne sürdü.[7] Nieuwenhius, "liberter sosyalizm"

7 Ferdinand Domela Nieuwenhuis, *Le Socialisme en danger*, Stock, Paris, 1897, s. 115.

Fransa'dan gelirken "otoriter sosyalizm"in Almanya'da doğduğunu öne sürerek Bakunin'i izledi. 1898'de anarşist gazete *De Vrije Socialist*'i (Özgür Sosyalist) çıkardı. Gazete yayın hayatına *De Vrije* (Özgür) adıyla devam etti.

1893'te Sosyal Demokrat Liga'da bir bölünme oldu. Azınlık, Sosyal Demokrat Parti'yi kurmak üzere çoğunluktan ayrıldı. Aynı yıl içinde sendikalist National Arbeids Secretariaat (NAS) kuruldu. Nieuwenhuis asla aktif bir destekçi olmadı, ancak Christian Cornelissen uluslararası sendikalist harekette önemli bir rol oynadı. Bu süreç, Nieuwenhuis'in Kropotkin ile birlikte Birinci Dünya Savaşı'nda müttefikleri desteklemesi üzerine sona erdi. NAS, 1903 genel grevinin başarısızlığa uğramasından sonra üyelerinin büyük bir bölümünü reformist sendikalara kaptırdıysa da, Hollanda işçi hareketi içindeki öncü konumunu sürdürdü. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden güçlenmeye başladı ve 1922'de Berlin'de sendikalist Uluslararası İşçi Birliği'nin kurulduğu Sendikalist Kongre sırasında 22.500 üyeye sahip olmakla övündü. Ancak süreç içinde komünist sempatizanlar tarafından ele geçirildi. Ertesi yıl anarko-sendikalistler Nedherlandsch Syndicalistisch Vakverbond'u kurmak için ayrıldılar. Ancak hareket *De Syndicalist*'i çıkaran Albert de Jong ve Bakunin uzmanı Arthur Lehning'in çabalarına rağmen, gelişimini sürdürmeyi başaramadı.

Hollanda'da anarko-sendikalizm 1903 grevinden sonra duraklarken, Hollandalı anarşist düşünürler bu yüzyılı etkilemişlerdir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Nieuwenhius'un savaş karşıtı propagandasının yeni bir anarşistler kuşağını, özellikle eski Hıristiyan barışçıları etkilediği görüldü. Önemli simalar, Albert de Jong ve 1920'ler ile 1930'larda aylık *Bevrijding*'i (Liberasyon) yayımlayan eski rahip Bart de Ligt idi. Öne çıkan diğer eylemciler, ceza hukukunda reform ve hapishanelerin kaldırılması için çalışan avukat Clara Wichmann ve yirmili yılların sonunda hâlâ varlığını sürdüren ve De Werkplaats (İş Yeri) adında bir özgür okul kuran, Kraliçe Beatrix'in bu okulun öğrencisi olmasıyla övünen Hıristiyan anarşist Kees Boeke idi.

De Ligt'in savaş ve devrim üzerine denemesi, *Şiddetin Fethi* (1937), özellikle İngilizce konuşan dünya üzerinde büyük bir etki yarattı. Onun "şiddet büyüdükçe devrim zayıflar" sözü bütün barışçıların ana sloganı haline geldi. De Ligt, savaşa hazırlanan rejimlere ve yabancı işgalciye karşı pasif direnişi, işbirliği yapmamayı ve sivil itaatsizliği (genel grev dahil) savundu. De Ligt'e göre modern refah topyekûn refahtır. "Her ülkede siyasal ve askeri yöneticiler kesinlikle bütün halkın düşmanlarıdır." Ona göre barikatlar daima hükmetmek isteyenler tarafından kurulur; Devlet'i yok edin ve "kendinizi makul bir tarzda yönetin, bütün barikatlar gereksiz olacaktır."[8]

Bu mesaj ellili ve altmışlı yıllarda yeni bir anarşistler kuşağına ulaştı. Peter Heintz, *Anarchismus und Gegenwart*'da (1951) Hollanda'daki geleneksel anarşist hareketin öldüğüne dikkati çekti, ancak toplumda ve kültürde "sessiz bir anarşist devrim"in gerçekleşmekte olduğunu görüyordu. Altmışlı yılların başında aylık *Buiten de Perken* (Sınırların Ötesi) anarko-sendikalist bir geçmişe sahip çıkarak yayın hayatına başladı. Nieuwenhius ve Ligt yeniden keşfedildi. Nükleer Silahsızlanma Kampanyası, Dada ve Robert Jaspar Grootvelt'in tüketimciliğe karşı "happening"i, "Provo" hareketinin tetiklenmesine katkıda bulundu.

Provo hareketi Amsterdam'ın ciddi burgerlerini ve Hollanda Devleti'ni savunanları kışkırtmak için kuruldu. *Provo* adını taşıyan yayın organlarında kent sorunlarıyla ilgili bir dizi Beyaz Plan yayımladılar. Bunlardan biri Beyaz Bisiklet Planı idi. Buna göre, kentin her yanında komünal olarak kullanılacak çok sayıda beyaz bisiklet olacaktı. Ne yazık ki bisikletlerin çoğu, tahmin edileceği gibi çalındı. Bir diğeri Beyaz Tavuk Planı idi (*kip* ya da tavuk, argoda polis anlamına geliyordu); buna göre polisler beyaz üniforma giyecekler ve doğum kontrol araçları dağıtacaklardı. Provo (ayda on bin satıyordu) anarşizmi "esinleyici direniş kaynağı" olarak gördü ve anarşizmi canlandırmak, onu gençlere aktarmak istedi.[9] Provo hareketinin düzenlediği happeningler ve gösteriler 10 Mart 1966'da yapılan bir kraliyet düğününde polisle girişilen çatışmalar sırasında zirveye ulaştı.

Hareket, 1966'da yerel seçimlere katıldı ve Amsterdam belediye meclisinden bir sandalye kazandı. Mayıs 1967'de ise "Provo'nun ölümü" ilan edildi. Hareketin gittikçe artan kurumsal eğilimlerinin ışığında, Provo'nun cenaze töreni çok liberal oldu. Provo gene de sessiz devrimde bir katalizör rolü oynamıştı. Provo'nun, 1969'da Amsterdam belediye meclisinde bir sandalye edinen ve Kropotkin hakkında coşku dolu yazılar yazan baş teorisyeni Roel van Duyn, Kabouter (cin) hareketinin başlamasına

8 Bart de Ligt, *The Conquest of Violence*, s. 84, 109.

9 Rudolf de Jong, "Provos and Kabouters", *Anarchism Today*, s. 173.

yardımcı oldu.

Tıpkı anarko-sendikalistler gibi, yeni toplumu eskinin kabuğunda yaratmak isteyen Kabouterler, 5 Şubat 1970 tarihli Turuncu Özgür Devlet bildirgelerinde şöyle dediler:

> Mevcut düzenin altkültüründen alternatif bir toplum çıkıyor. Bu yeraltı toplumu tabandan gelişiyor ve kendi hayatını yaşamaya, kendi kendini yönetmeye -mevcut yetkili yöneticilerden bağımsız olarak- başlıyor. Bu devrim şu anda gerçekleşiyor. Yeraltının, protestoların, gösterilerin amacı budur; bu *harekette bütün enerjimizi* antiotoriter bir toplum kurmak için harcıyoruz.[10]

Kıyameti andıran bir devrim beklemeden, hemen şimdi değiştirmek ve alternatif kurumlar oluşturmak istediler. 1970'te belediye seçimlerine katıldılar ve hem Amsterdam'da hem de diğer kentlerde çok başarılı oldular, ancak 1984'te hiçbir planları olmadığı için sessizce sahneyi terk ettiler.

Provolar iktidara karşı hayal gücünü harekete geçirdilerse, Kabouterler de hayal gücünün neler yaratabileceğini gösterdiler. Bakunin'in kıyamet beklentililerinden değil, Proudhon ve Landauer'den köklenen yapıcı anarşist gelenek içinde yer aldılar. Provolar ve Kabouterler aslında anarşist geleneğin, toplumun yanı sıra çevreyle ilgili kaygılar da duyan en yaratıcı evrelerinden birini oluşturdular. Onlardan geriye kalan oyun, kendiliğindenlik, eğlence ve idealizm kaybolmamıştır.

Kabouterler sonunda Provoların akıbetine uğradı, ancak hareketin kıdemlileri Hollanda'daki Yeşiller hareketini geliştirerek yola devam ettiler. Roal van Duyn, Groen (Yeşil) Amsterdam hareketini kurdu. Bu hareket, 1987'de reformist Groen Links (Yeşil Sol) ile rekabet eden liberter De Groenen'in (Yeşiller) bir parçası haline geldi. Daha katı anlamda anarşist gelenek, 1972'de özgür düşünceli gazeteci Anton Constandse ve Albert de Jong'un oğlu Rudolf'la birlikte Hans Ramaer'in kurduğu *De As* hareketiyle canlı tutuldu. Hollanda anarşizminin özünde etnik bir nitelik taşıdığı öne sürülür.

Britanya

Britanya'da liberter gelenek, yeni bir kelle vergisine karşı kitlesel

10 *Age*, s. 177.

ayaklanmayla başlayan 1381 Köylü İsyanı'na kadar izlenebilir. Ancak Wat Tyler'in feodalizmin getirdiği yükleri sona erdirmek için öne sürdüğü makul taleplerin ardında, papazsız ya da ayinsiz, yasasız ya da yeminsiz, kralsız ya da hükümetsiz Azizlerin Yeryüzü Krallığı'nı kurmak için İsa'nın gelişini bekleyen ortaçağ Özgür Ruh Heresisi'nde en canlı ifadesini bulan bir binyılcı anlayış yer alıyordu.

Bu yeraltı heretik hareketi, on yedinci yüzyılda İngiliz Devrimi sırasında, özellikle Kazıcılar ve Bağırganlar arasında bir kez daha ortaya çıktı. Bağırganlar, Özgür Ruh Kardeşliği'ndeki gibi, ahlaki yasanın kendileri için artık geçerli olmadığına inanan tecrit edilmiş vaizlerdi. Tanrı yanlış seçim yapmazdı. Bağırganlar bütün kısıtlılara özgürlük için yaptıkları uzlaşmaz çağrılarında en liberter olanlardı. Ancak Kazıcılar daha örgütlü bir güç oluşturdular ve ilk anarşist hareket olarak kabul edildiler. Hareketin sözcüsü Gerrard Winstanley, Aklın "İnsanın içindeki Tanrı Krallığı" olduğunu ilan ederek Tolstoy'u haber vermekle kalmadı, İsa'yı da "evrensel özgürlük" ile eşitledi. İlk eserinde, sadece otoriteyi ve mülkiyeti reddetmekle kalmadı, Kropotkin gibi, yeryüzünün herkes için bir "ortak hazine" olmasını istedi.

Bununla birlikte, Kazıcılar ve Bağırganlara aşağılayıcı anlamda "anarşist" denildi. On altıncı yüzyılda, İngilizce "anarchy/anarşi" sözcüğü (ortaçağ Latincesi'ndeki *anarchia* sözcüğünden türemişti), siyasal, ahlaki ya da entelektüel alanda, otoritenin yokluğundan ya da tanınmamasından kaynaklanan bir karışıklığı kastetmek için kullanılmıştı. Nitekim kararlı bir özgürlük aşığı olan Milton, *Paradise Lost*'ta (Kayıp Cennet) "viran/Kaos'un büyük anarşisi"ni yazabildi.[11] 1678'de Britanya'da anarşist olan biri, hiçbir yönetici güç tanımayan ve bu nedenle kurulu düzeni bozan bir kişi olarak görüldü.[12]

Bir sonraki yüzyılda, bir Tory olan Dan Swift, tutucu siyasal görüşlerine rağmen *Gulliver's Travels* (Gulliver'in Seyahatleri, 1726) adlı eserinin IV. Kitabı'nda yer alan akılcı atlar toplumuyla, oluşum halinde bir anarşist ütopyayı anlattı. Burke de *Vindication of Natural Society*'sinde (Bir Doğal Toplum Savunması, 1756), sonraki anarşistlerce ciddiye alınan yasasız ve hükümet-

11 John Milton, *Paradise Lost* (1667), X, 283-4, *Poetical Works*, der. Douglas Bush, Oxford University Press, Oxford, 1966, s. 405.

12 Bkz. *The Shorter Oxford English Dictionary*.

siz bir toplum örneği sundu. Yüzyılın sonunda Paine, *Human Rights*'ının (İnsan Hakları) ikinci bölümünde, insanlar arasında hüküm süren düzenin büyük bir bölümünün hükümetin etkisi olmadan gerçekleştiği sonucuna vardı ve "uygarlık mükemmelleştikçe hükümete gerek kalmayacaktır" dedi.[13]

Fransız Devrimi sırasında anarşist ilkeleri ilk kez açıkça ifade eden William Godwin oldu. *Enquiry Concerning Political Justice*'inde (Siyasal Adalet Üzerine Bir Araştırma, 1793) hükümetin kötülüklerini açığa çıkardı ve şu sonuca vardı:

> O hayırlı dönemi, siyasal hükümetlerin, insanlığın başına gelen kötülüklerin bin yıllık nedenini oluşturan ve özü gereği her türlü kötülüğü taşıyan ve bütünüyle yok edilmedikçe kendisinden kurtulmanın mümkün olmadığı o vahşet makinesinin ortadan kalktığını görecek o bilge insanlık dostlarına ne mutlu![14]

Godwin'in damadı Shelley onun siyasal adalet felsefesini etkileyici mısralara döktü. William Blake'in, Kilise'nin ve Devlet'in kısıtlamaları olmaksızın uyum içinde yaşayan dönüştürülmüş insanlığa dair o parlak vizyonu, onu İngiliz anarşizm tarihinin yaratıcılarından biri kılar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, hiçbir şair kendisine anarşist dememiştir. Anarşizmin babası olan Godwin bile "anarşi"yi, her ne kadar despotluğa tercih edilebilir ve "gerçek özgürlüğün çarpıtılmış ve kılık değiştirmiş hali" olsa da, kargaşa ve şiddet anlamında kullandı.[15] Anarşist sözcüğü, tıpkı Fransa'daki gibi kötü anlamda kullanıldı: "Modern Felsefeyi ve Godwinci Sistem"i savunanlara, en azından şiirsel hicvini şu mısralarla bitiren Zachary Macaulay tarafından anarşist denildi:

> Üzülmeyin ey anarşistler, ayıramamışsanız,
> Bir saatçiğinizi o ilahi görüşlere,
> Doğa gasp edilmiş hakkını geri verse
> Gözden kaybolur Godwin'in ilahesi karanlığın içinde.

Geleceğin İngiliz Başbakanı George Canning, 1798'de *Anti-Jacobin Review*'de "Anarşistler" için yazdığı bir kasidede, Godwin'e (yanı sıra Paine ve John Thelwall'a) şu alaycı sözlerle saldırdı:

> Uzakta belirir yepyeni keyif sahneleri;
> Tiran kralların artık olmayacağı bir zaman,
> İnsanlar isteyince savaşların olmayacağı
> Ve uyku ile ölümün kutsal kıyıları terk edeceği o zaman.[16]

Britanya on dokuzuncu yüzyılda pek çok büyük anarşist düşünür çıkarmış olsa da, anarşizm toplumsal bir hareket olarak marjinal kaldı. Bu oldukça şaşırtıcı bir durumdur, çünkü Godwin'i liberter yoldaşlarından biri olarak gören Robert Owen, gelişen işçi hareketi üzerinde muazzam bir etki yarattı. Onun Güçlendirilmiş Büyük Ulusal Sendikalar'ı, bir ekonomik sendikalizm formu geliştirdi ve ideali, merkezi olmayan özyönetimli topluluklardan oluşan bir toplumdu. William Benbow da yeni bir dünyanın kuruluşunu başlatacak bin yıllık grev anlayışıyla anarko-sendikalizmi haber verdi. Ancak Chartistler'le birlikte işçi hareketinde reformculuk ağır bastı ve barikatlara adam göndermektense parlamentoda baskı yapmak tercih edildi.

Aslında anarşizm, 1840'larda Londra'ya yabancı işçiler ve siyasal mültecilerle geldi. Anarşist eğilimleri olan az sayıda tecrit edilmiş devrimci vardı, ancak 1880'lere kadar örgütlü hiçbir grup yoktu.[17] O dönemde insanlar, Soho'daki Rose Street Club ve Autonomie Club ya da Whitechapel'deki International Club gibi yerlerde bir araya geliyorlardı.

1878'in sonunda ateşli Alman Johann Most mülteci olarak Hamburg'tan Londra'ya gitti ve haftalık Freiheit'ı çıkarmaya başladı. Dergiyi esas olarak Almanya ve Avusturya'da dağıtmayı düşünüyordu. Most, 1881'de Çar II. Alexander'ın katlini onayladığı için hapsedildi. Arkadaşlarının Phoenix Parkı'nda Lort Cavendish'in Irlandalı ulusçular tarafından katlini övmeleri üzerine dergi kapatıldı. Most serbest kaldığında Birleşik Devletler'in yolunu tuttu.

İngiliz devrimcileri 1881 Uluslararası Toplumsal Devrimciler Kongresi'nden sonra sosyalizme yönelmeye başladılar. Frank Kitz ve Joseph Lane, Stratford Dialektik ve Radikal Kulübü'nden

13 Paine, *Rights of Man*, 187.
14 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 169.
15 *Age*, s. 162.
16 Alıntı, *William Godwin* içinde, s. 232, 215.
17 Bkz. John Quail, *The Slow Burning Fuse: The Lost History of the British Anarchists*, Paladin, 1978, s. 4-5.

ayrılan bir hizipten hareketle Emeğin Kurtuluşu Ligası'nı kurdular. Liga'nın hedefi, "Toplumun Özgür Toplumsal Durumu"nu yaratmaktı. Bu hedef, "Herkese Eşit Toplumsal Fırsatlar ile Siyasal Eşitlik İlkeleri"ni temel alacaktı. Parlamenter sosyalizme ve Devlet sosyalizmine karşı çıkan grup kısa süre içinde East End işçilerinin desteğini aldı. Ancak sosyalistlerle birlikte çalışmaya da hazırdılar ve Sosyal Demokrat Federasyon'a (SDF) katıldılar. Lane, 1883'te Sosyal Demokrat Birlik denilen küçük bir grupla ortaklaşarak *Dünya İşçilerine Manifesto*'yu çıkardı. Manifesto'da şöyle deniyordu: "Hangi parti tarafından yönetildiklerine bakılmaksızın hükümetler, [hâkim] sınıfların araçlarından başka şey değildirler ve yargıç, polis, rahip ya da cellat gibi farklı kılıklar altında, kendi güçlerini ve enerjilerini sömürücülerin tekelini ve ayrıcalıklarını desteklemek için kullanırlar..."[18]

Ancak Marksist önder H. M. Hyndman SDF'ye kendi iradesini dayatmaya çalıştığı zaman, William Morris, Eleanor Marx Aveling ve Belfort Bax'la birlikte Sosyalist Liga denilen yeni bir örgüt kurmak üzere hareketten ayrıldılar. Manifestoları, "Devlet Sosyalizmi"ni özgül olarak reddediyor ve "bütün dünyaya eşitlik ve kardeşlik" çağrısında bulunuyordu. Morris, *Commonweal* adlı bir yayın çıkarmaya başladı. 1887'de çoğunluk kararıyla parlamento karşıtı tutumu benimsedi, ancak her türlü otoriteyi reddeden ve şiddet yoluyla devrimi savunan bir hizip, yürütme konseyini ele geçirdiği zaman hareketten ayrıldı. Lane, 1887'de kendi *Devlet Karşıtı Komünist Manifesto*'sunu çıkararak, "her form ve türde Devlet'in feshi" için çağrı yaptı. *Commonweal*, nihayet Ekim 1894'te, editörü H. B. Samuels'in hükümet mekanizmasını zayıflatmak için "pencereleri kırmak, cimrileri soymak, sahte para basmak ve kaçakçılık yapmak" gibi "cesaret isteyen ve yasadışı" eylemleri hoşgörüyle karşılaması üzerine kapandı.[19] Aynı yıl içinde Greenwich Parkı'nda patlayan ve bir Fransız anarşistin ölümüne neden olan bomba, anarşizme ilişkin yaygın görüşleri doğruladı ve G. K. Chesterton'un *The Man Who Was Thursday*'i ile Joseph Conrad'ın *The Secret Agent*'indeki netameli terörist tiplemelerini esinledi.

Sosyalist Liga o sırada devrimci bir konumu benimsedi. Ancak başka anarşist eğilimler de oluşum halindeydi. Bireyci Henry

18 *Age*, s. 22, 31.

19 *Age*, s. 37-38, 67, 145.

Seymour, 1885'te *The Anarchist*'i yayımladı ve kişisel özgürlüğün kalesi olarak Proudhon ve Tucker'in özel mülkiyete ilişkin görüşlerini dile getirdi. Seymour, bireyci bir bakış açısıyla çeşitli yayın organları çıkarmaya devam etti. Ne var ki, gelişen anarşist hareketin ana eğilimi bütün kıtada olduğu gibi komünizm yönündeydi. Eksantrik Dan Chatterton'ın, *Chatterton's Commune-the Atheistic Communistic Scorcher*'ı (Chatterton'un Komünü-Ateist Komünist Meşaleci) 1884'ten, 1895'te ölümüne kadar yayımlandı.

1886'da Seymour ile işbirliği yapan sürgündeki Kropotkin'in de içinde yer aldığı bir grup, en uzun ömürlü olan ve bugün de yayımlanmaya devam eden *Freedom*'u kurdu.[20] Kropotkin, Nikolas Çaykovski gibi devrimcilerle işbirliği yaparken, İngiliz anarşistler de işin içine girdiler. Cambridge mezunu Charlotte Wilson, 1886'da editörlüğe getirildi ve bu görevi 1895'e kadar sürdürdü. Kropotkin, Birinci Dünya Savaşı'nda müttefikleri desteklemesi üzerine ayrılana kadar grubun başlıca entelektüel esin kaynağı olmaya devam etti.

1880'lerde ve 1890'larda, Britanya'daki anarşist hareket zirveye ulaştığı sırada, Yahudi topluluğu ülkenin en geniş anarşist grubunu oluşturuyordu.[21] 1885'te Yiddiş dilinde *Arbeter Fraint* çıkmaya başladı ve 1891'de genel anlamda sosyalist görüşlerden anarşist görüşlere kaydı. 1893'te siyasal sürgün olarak Londra'ya gelen Rudolf Rocker, Yiddiş dilini öğrendi ve 1898'de gazetenin yönetmeni oldu. Rocker Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar bu görevini sürdürdü.[22] *Arbeter Fraint*, 1912'de gerçekleştirilen başarılı grevler sırasında günlük olarak çıkmaya başladı. Yahudi anarşistler sadece edebi çeviriler yayımlamakla kalmadılar, işçi eğitim merkezi olarak bir Sokak Enstitüsü, dayanışma ve eğitim grubu olarak da İşçi Çevresi'ni kurdular.

Seksenli ve doksanlı yıllarda, Britanya'daki entelektüeller ve sanatçılar arasında liberter düşünceye büyük bir ilgi vardı. George Bernard Shaw, Fabian Derneği için, otoriteye karşı tutumun-

20 Bkz. *Freedom: A Hundred Years, October 1886 to October 1986*, Freedom Press, 1986.

21 Bkz. William J. Fisherman, *East End Jewish Radicals 1875-1914*, Duckworth, 1975 ve Hermia Oliver, *The International Anarchist Movement in Late Victorian England*, Croom Helm, 1985.

22 Bkz. Rudolf Rocker, *The London Years*, Yiddiş dilinde yapılan baskıdan özetle.

dan ötürü anarşizmin imkânsızlığına dair yazmaya başlamadan önce, Seymour'un *The Anarchist*'ine katkıda bulundu. William Morris Sosyalist Liga'yla çok yakın ilişkiler içindeydi, o zamandan beri yazılmış en ilginç anarşist ütopya olan *News from Nowhere* (Hiçbir Yerden Haberler) adlı romansı kaleme aldı. Edward Carpenter mevcut baskıcı uygarlığı eleştirdi ve bir "hükümetsiz toplum" çağrısı yaptı. Oscar Wilde, o etkileyici üslubu ve nüktedanlığıyla bireyciliğin önemini savundu ve Sosyalizmde İnsan Ruhu'nu *(The Soul of Man Under Socialism)* muhteşem biçimde resmetti. Henry Salt hayvan haklarını savundu, Godwin'in mülkiyet üzerine yazılarını bastı ve Shelley'in devrimci görüşlerini geliştirdi.

Londra edebiyat çevrelerindeki en doğrudan anarşistler William Michael Rossetti'nin genç kızlarıydı. İki kız kardeş, Olivia ve Helen ile kardeşleri Arthur, evlerinden, *The Torch: A Revolutionary Journal of Anarchist Communism*'i (Meşale: Anarşist Komünizmin Devrimci Gazetesi) yayımladılar; Louis Michel, Sébastien Faure, Malatesta, Zola, Octave Mirbeau ve genç Ford Madox Hueffer (daha sonra Ford) gibi yazarların makalelerinin yanı sıra Pissarro'nun çizgilerine yer verdiler. Girişim iyi bir başlangıç yaptıysa da daha sonra suya düştü. Diğer pek çok yüzyıl sonu yazarı ve sanatçısı anarşist sonsuz özgürlük fikrinin cazibesine kapıldı ve eylem yoluyla propaganda savunucularının terörizmi yüzünden ondan vazgeçti.

Öte yanda anarşizm, İngiliz işçi hareketi içinde fazla zemin bulamadı. Owen'in Güçlendirilmiş Büyük Ulusal Sendikalar'ının verdiği siyaset karşıtı örneğe rağmen, Britanya'da sendikalizm geç bir tarihte gelişti ve reformist sendika hareketi karşısında başarılı olamadı. *The Industrial Syndicalist*'te (1911) Guy Bowman, Tom Mann ve yoldaşları, Amerikan Dünya Sanayi İşçileri (IWW) modelinde sendikalar kurulması için çalıştılar ve sanayinin Devlet tarafından ulusallaştırılmasına karşı işçi denetimini savundular. Tom Mann sınıf savaşını ve devrimci işçi hareketini savundu, "çünkü [bu hareket] ister yasal, ister Devlet desteğinde, ister gönüllü olsun, patronlarla uzun süreli anlaşmaları reddedecektir; ve çünkü genel refah savaşında her fırsatı, zemin kaybederek değil zemin kazanarak değerlendirecektir."[23] Bu fikirler o sırada İrlanda işçi hareketinin bir militanı olan James Larkin'i de etkiledi.

23 Quail, *The Slow Burning Fuse*, s. 263.

Güçlü liberter görüşler taşıyan broşür, *The Miners' Next Step* (Madencinin Bir Sonraki Adımı, 1912) South Wales'te, Noah Ablett ve diğerleri tarafından anonim olarak yayımlandı. Broşür, liderlik nosyonunu reddetti -"bütün liderler kendi iyi niyetlerine rağmen yozlaşırlar"- ve sendikaların yeni toplumun hücreleri olmasını ve şubelerinin tamamen idari organlar olarak yüksek denetimi ve yürütmeyi gerçekleştirmesini istedi.[24] *The Syndicalist* (1912) ismiyle anılan bir diğer grup daha doğrudan bir anarko-sendikalist esin taşıyor ve daha fazla merkezsizleştirmeye ihtiyaç olduğunu vurguluyordu. Grubun sözcüsü Guy Bowman, Fransız CGT'sinden etkilenmişti. Ancak İngiliz sendikalizmi bir azınlık hareketi olarak kaldı ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra iyice zayıfladı.[25]

Anarşist hareket yüzyılın dönümünde yolunu tamamen kaybettiyse de, bazı anarşistler Cotswolds'taki Newcastle ve Whiteway yakınlarındaki Clousden Hill gibi topluluklar içinde varlıklarını sürdürdüler. Birinci Dünya Savaşı, Kropotkin gibi müttefikleri destekleyenlerin oluşturduğu bir azınlık ile savaşa karşı çıkanlar arasında bölünmeye yol açtı. Guy Aldred'in *The Herald of Revolt* ve *Spur* gibi yayın organlarında gösterdiği cesur çaba, işçi sınıfı üzerinde pek az etki yarattı. Britanya'daki anarşist hareket 1924'te karışıklık içindeydi. *Freedom* 1927'de yayınını durdurdu. Esas olarak Londra, Sheffield, South Wales ve Glasgow gibi yerlerde işçi sınıfı anarşistlerinden oluşan küçük gruplar kaldı.

Anarşist hareket İspanya İç Savaşı'na kadar yeniden canlanamadı. Vernon Richards'ın *Spain and the World*'ü (İspanya ve Dünya) 1936'da çıkmaya başladı ve Freedom Press'in yeniden canlanmasına katkıda bulundu. Camillo'nun kızı Marie-Louise Berneri gazeteyle yakın işbirliği içindeydi. Bu yayın faaliyeti, 1939'da *Revolt!* (İsyan!) ile devam etti. Savaş sırasında Freedom Press grubu *War Commentary*'yi çıkardı. Bu girişim, 1944'te dergiyi çıkaran John Hewetson, Vernon Richards ve Philip Sansom'un ordu içinde bozgunculuk yaptıkları gerekçesiyle tutuklanmaları ve 1945'te hapis cezasına çarptırılmalarıyla sonuçlandı.[26] Aralarında John Cowper Powys, Ethel Mannin, Herbert

24 *The Miners' Next Step*, Tonypandy, 1912.
25 Bkz. R. J. Holton, *British Syndicalism, 1900-1914*, Pluto Press, 1975.
26 Bkz. Albert Meltzer, *The Anarchists in London 1935-1955*, Orkney: Cienfuegos Press, Sanday, 1976.

Read, Augustus John ve George Woodcock'un bulunduğu genç bir entelektüeller kuşağı anarşizmi benimsedi. Woodcock savaş sırasında ve sonrasında Freedom Press'te çalıştı. Edebiyat dergisi *Now*'ı çıkardı, sendikalizm hakkında yazılar yazdı ve alternatif *Anarchy and Chaos*'u (1944) kurdu. Daha sonra Kanada'ya gidip saygıdeğer bir yazın adamı oldu, anarşist biyografi ve tarih çalışmalarını sürdürdü. Alex Comfort da savaş sırasında ve sonrasında Freedom Press için makaleler yazdı.

Britanya'da Yeni Sol'un yükselişinden önce, ellili yıllarda anarşizm yavaş yavaş canlandı. Anarşistler, özellikle Yüzler Komitesi içinde, Nükleer Silahsızlanma Kampanyasında etkili oldular. Ancak anarşist hareketin doğası değişmişti. 1944'te Özgürlük Grubu, sendikalistlerce ele geçirilen Büyük Britanya Anarşist Federasyonu'ndan çekildi. Sendikalistler 1954'te örgütün adını Sendikalist İşçi Federasyonu olarak değiştirdiler. *Direct Action*'ın (Doğrudan Eylem) yayımlanmasına rağmen fazla etkili olamadılar. 1960'ta *Freedom*'un yaptığı bir ankete göre, okurların çoğu meslek sahipleriydi ve işçilerin oranı % 15'le sınırlıydı.[27]

Altmışlı yıllarda Colin Ward dikkat çekici bir yayın organı olan *Anarchy*'i çıkardı ve aralarında Alan Sillitoe, Adrian Mitchell ve George Melly'nin de bulunduğu geniş bir liberter yazarlar çevresinden katkı sağladı. Ward, *Anarchy in Action*'da (1973) büyük bir öngörüyle, kent plancılığı, konut, eğitim ve tahsisat gibi alanlarla ilgilendi. Landauer gibi, eski toplumun kabuğunda yeni ilişkiler ve kurumlar yaratmak istiyordu. Nicolas Walter ikna edici bir yapıt olan *About Anarchism*'i (Anarşizme Dair, 1969) yazdı, pek çok anarşist klasiği derledi, antimilitarist ve hümanist faaliyetlerle derinden ilgilendi. Britanya'da anarşizmin düşünce merkezi, yüz yıl önce Kropotkin ve arkadaşları tarafından kurulan Fredom Press Grubu idi. Grup, Vernon Richards'tan aldığı esinle, kendi yayınlarıyla anarşist eğitimi sürdürdü.

Akademik çevreden Michael Taylor, yakınlarda, modern mantık ve siyasal teoriden çıkardığı argümanları kullanarak anarşist bir liberal Devlet eleştirisi geliştirmiştir. *Anarchy and Cooperation*'da (1976) ikna edici biçimde toplumsal düzenin Devlet'in gelişimiyle ters orantılı olduğunu öne sürmüş ve *Community, Anarchy and Liberty*'de (1982) devletsiz bir toplumsal düzen olarak anarşizmin ancak maddi koşullarda kabaca eşit bir istikrarlı topluluk içinde var olabileceğini savunmuştur.

27 Bkz. *Anarchy*, 12, Şubat 1962, s. 5-57.

Britanya anarşizmindeki küçük devrimci trend, *Black Flag* (Kara Bayrak) dergisiyle tanınan ve *The Floodgates of Anarchy*'nin (Anarşinin Baraj Kapakları, 1970) sonuna kadar açılması için çağrı yapan ve sınıf savaşı formunda bir anarşiyi benimseyen Stuart Christie ve Albert Meltzer gibi anarşistler tarafından canlı tutulmuştur. Yetmişli yılların başında, Öfkeli Tugay, anarşizmin eski terörist imgelerini canlandırmışsa da, üyelerinin hiçbirine anarşist denmemiştir.

Britanya'da anarşi, altmışların sonunda, öğrencilerin protesto eylemleri ve çatışmaları sırasında gençlik kültürüne nüfuz etmekle kalmadı, yetmişli yıllarda da alternatif komünler ve kooperatifler hareketinde açığa çıktı. Anarşistler, anarşizmi sadece bir inançlar sistemi olarak değil, aynı zamanda bir hayat tarzı olarak gören "karşı kültür" içinde de önemli bir rol oynadılar. Giysileri ve tavırları siyasal görüşlerine uyarlandı ve yeni özgür kurumlar yaratmaya çalıştılar. Tek başlarına kalarak kendi hayatlarını yaşamak isteyen "hippiler" ve "gezginler" arasında alternatif bir şebeke geliştirildi. Dünya özgürlük ve müzik festivallerinde, pop dergilerinde ve özellikle Glastonbury ve Stonehenge gibi eski kentlerin çevresindeki eski evlere izinsiz yerleşme hareketlerinde, Devlet'e karşı belirgin bir direniş kültürü oluştu. Bu kültür, yetkililer ve özel mülk sahipleriyle girişilen çatışmalarda, özellikle de yaz dönümü şenlikleri sırasında hazırlanan "Barış Konvoyu"nun polis tarafından engellendiği 1985'te patlak veren Stonehenge savaşı sırasında iyice öne çıktı. Hareketin ekolojik eğilimi, sanayileşmenin gezegeni tahrip ettiğini, kentleşmenin suçu ve umutsuzluğu arttırdığını düşünen Yeşil Anarşist hareketi içinde ifade edildi. Hareket, bütün bunların yerine, herkesin başını sokacak bir eve ve işleyebileceği bir toprak parçasına sahip olacağı, kendine yeterli, özerk köylerin kurulması için çağrı yaptı.

Yetmişli yılların sonuna doğru, kent gençliği arasında punk formunda bir anarşist tutumlar ve semboller patlaması yaşandı. Sex Pistols'un ilahisi *Anarchy in the UK* (Birleşik Krallık'ta Anarşi) 1977'de müzik listelerinde fırtına gibi esti, anarşi ile punk ayrılmaz biçimde birbirine bağlandı: "Ben bir anarşistim/İsa Karşıtıyım" diye haykırıyordu Johnny Rotten. "Gelecek Yok" diyorlardı. Tanrı ve Devlet, iş ve seks, ev ve aile -hepsi burjuva hayat tarzının teker teker devirdikleri dayanaklarıydı; hepsi insanlara

daha iyi bir keyif sağlayabilen müzik aracılığıyla lanetlendiler. Johnny Rotten, anarşist bir tarz edindi ve ilk dört şarkısı bilinçli ya da bilinçsiz olarak müziğe dönüştürülmüş bir isyanın yankısı oldu. Gene de bu, bütünüyle yeni bir fenomen değildi. Grubun grafik sanatçısı Jamie Reid ve menaceri Malcolm McLaren, etkisi İngiliz sanat kolejlerinde altmışların sonunda ve popüler müzik alanında yetmişlerde hissedilen Situationistlerin teori ve etkinliklerinin gayet iyi farkındaydılar. Rotten ise sadece belli belirsiz farkında olduğu kadim liberter dürtülerin aracı haline geldi.[28]

Anarşi, kışkırtıcı müzik, giyim ve hayat tarzı içinde gelişerek ayrı bir kültür oluşturan punk'a, kendi şok taktiklerini ve kendine güven dürtüsünü kazandırdı. Bu yeni antielit, "Bizler küçük aylaklarız," diyorlardı, "hiçbir şeye aldırmayız." Vivienne Westwood, Germaine Greer gibi yaşlı feministleri utangaç buluyor ve cinselliğin kurulu düzeni dehşete düşürdüğünü öne sürerek, gençleri "en vahşi fantezilerini gerçekleştirerek" yaşamaya teşvik ediyordu. Anarko-punk, 1979'da, devrimci barışçı Crass grubuyla birlikte önem kazanmaya başladı; Epping Forest'teki komünleri, altmışların deneyimini seksenlere taşıdı. Daha sonra Clash, "Süpermarkette Kaybolmak" adlı parçada "güvenceli kişiliği" reddederek modern İngiliz yabancılaşmasını açığa çıkardı. Mekons, The Slits, X-ray Spex ve Subway Sect gibi gruplar müzikal yıkıcılığı sürdürdü.

Gençliğin boş binaları geçici olarak işgal ettiği seksenlerin sonu ve doksanların başında gelişen "acid house" eylemleri, fazla siyasal olmasa da gençlerin kendilerine verilmeyen bir özgürlükten yararlanmalarını psikolojik olarak hazmedemeyen ve kendi verili otoritelerini gençlere aktarmaya çalışan yaşlıları ve Devlet kurumlarında çalışanları şaşırtmıştır. 1980'lerin sonunda Situationist'lerden ve anarşist teoriden esinlenen bir diğer post-punk antiotoriter eğilim, İskoçya'daki "özgür Üniversite" kolektifi çevresinde ve *Smile, Here and Now* gibi yayın organlarında ve daha bilimsel bir yayın organı olan *Edinburgh Review* sayfalarında ortaya çıktı. Yeni liberter yazıların çoğu Bağırgan ve Dadaist şiirsel söylem geleneği içinde yer almaktadır. Bu yazılarda, olgu ve kurgu, tarih ve mit kaynaştırılır ve ilkel olan uygar olanın karşısına konulur. Ajit-prop'a başvurmaktansa, kültürü siyasallaştırmaya

28 Bkz. Greil Marcus, *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century*, Secker & Warburg, 1989, s. 440-441.

ve gündelik hayatı dönüştürmeye çalışırlar.

Seksenli yıllarda en popüler anarşist eğilim Sınıf Savaşı Federasyonu olmuştur. Bu hareket bazı şok taktiklerini ve punk'ın *"fuck-off"* (siktir) çizgisini paylaşsa da, aradaki benzerlikler daha öteye gitmez. Kültüre karşı büyük bir saldırıya geçen Sınıf Savaşı hâlâ "hâkim sınıfın işçi sınıfı tarafından yıkılması" için çalışmaktadır. Ian Bone ve diğer orta sınıf örgütçüler tarafından geliştirilen ana çizgisi, taraftarlarını zenginlere güçlü bir darbe vurarak denetimi ele almaya teşvik etmektir.[29] Sınıf Savaşı üyeleri (ve aynı görüşten gezginler) 1984 Martında gerçekleştirilen "Kenti Durdur" kampanyasında ve Mart 1990'da Trafalgar Meydanında patlak veren Kelle Vergisi isyanlarında öne çıktılar. Her iki hareket de İngiliz basınının "anarşist tehdit" hayaletini bir kez daha yükseltmesine yol açtı. Yeni anarşist grupların en popülisti ve şiddet yanlısı olan bu hareket, yeni kurumlar yaratmaktan çok arbedeyle ilgilenen faşist unsurları cezbetmiştir.

İngiliz anarşizmi içindeki öteki kollar sendikalist Doğrudan Eylem Hareketi'yle canlı tutuldu. 1979'da yeniden kurulan bu hareket iş yerlerinde bağımsız örgütlenme ve "işçilerin tek başlarına sanayi ve topluluğu denetlediği bir sistem" için çalışmaktadır. Büyük Britanya Sosyalist Partisi anarşist esinlidir ve devletsiz bir toplum istemektedir. Kelle Vergisi isyanları sırasında patlak veren "Trafalgar Meydan Savaşı"nda öne çıkan Anarşist Komünist Federasyon, "her türlü hiyerarşinin ortadan kaldırılması, dünya çapında sınıfsız toplumun kurulması için mücadele" çağrısı yapmıştır. Bu grup da, Sınıf Savaşı gibi, endüstriyel sendika siyasetleriyle fazla ilişkili değildir, ancak anarşist geleneğin inceliklerinin bilincindedir. *Solidarity and Peace News* (Dayanışma ve Barış Haberleri) liberter sosyalizm ve şiddete başvurulmaksızın ayaklanma çağrısı yapmaktadır. Bazı anarşistler, gelişmekte olan hayvan özgürlüğü hareketinde faaliyet göstermekte, özgürlüğün sadece insan türüyle sınırlı olmaması gerektiğini öne sürmektedirler.

Öteki ileri sanayi toplumlarında olduğu gibi, Britanya'da da yaşanan en son gelişme, kapitalizmin bilgisayar bağımlılığının sağladığı anarşist imkânların anlaşılmış olmasıdır. Bu sadece bilgisayar korsanlığını (bilgisayarlara girip veri çalmak ya da değiş-

29 Bkz. Steward Home, *The Assault on Culture: Utopian Currents from Lettrisme to Class War*, Aphoria Press and Unpopular Books, 1988, s. 95-101.

tirmek) değil, alternatif iletişim şebekelerinin yaratılmasını da kapsamaktadır. Anarşinin kara bayrağı Londra'nın şık semti West End'den Stonehenge'in kadim tepelerine kadar geniş bir alanda dalgalanırken, yeni kara çip köstebekleri kentin en bilgisayarlaşmış bürolarına yayılmaktadır. Doksanlar, anarşizmin Britanya'da canlı ve etkin olduğunu göstermektedir.

32
Birleşik Devletler

Birleşik Devletler'de uzun bir liberter geleneğin varlığı kuşku götürmez. İlk yerleşimciler dinsel cezadan kaçmak için geldiler ve başından itibaren her türlü hükümet formuna düşman ve kendi kişisel bağımsızlıkları konusunda katı biçimde kıskanç oldular. 1636 gibi erken bir tarihte Roger Williams, zorla kabul ettirilen inancın "ruha tecavüz" olduğunu ve her kişinin "her şeyi denemek"te özgür olması gerektiğini öne sürüyordu.[1] Bu arada Anne Hutchinson, dindar kişinin artık yasalar karşısındaki yükümlülükle kutsanmadığını, inayet akdiyle, "ruhun nüfuz edişiyle" arındırıldığını savundu.

Gerek Williams gerekse Hutchinson kovuldular. Ancak İngiliz Devrimi'nden sonra, insan yapısı yasaları hor görüşleriyle, siyasal konularda ant içmeyi reddedişleriyle, savaşa, vergilere, askerlik görevine karşı çıkışlarıyla ve göreneklere ters düşen davranışlarıyla Quakerlar çıktı ortaya. 1682'de William Penn, kendi koloni hükümetine, "bizatihi dinin bir parçası, kendi kurumu ve kendi amacı bakımından kutsal bir şey" olarak saygı gösterilmesini isteyebildi, ama gene de yeryüzü yasalarının, vicdanın açığa vurduğu "temel yasalar"a kıyasla yapay olduğunu düşündü.[2] Protestan özel kanaat ya da vicdan, Amerikan siyasal

1 Alıntı, De Leon, *The America as Anarchist*, s. 16.
2 *Age*, s. 19-20.

kültürünün vazgeçilmez bir parçası haline geldi, düşünce ve ifade özgürlüğü savunusunun temelini oluşturdu. Bütün bunlar Amerikan toplumunun derinlerine işlemiş bireycilik duygusunu da açıklar.

Kamu önderlerinin düşünceleri ve istekleri ne olursa olsun Yeni Dünya'da hayat genellikle özgüvenli ve özyönetimli olmuş, zor ve çoğu kez düşman koşullarda karşılıklı yardımlaşmaya dayanmıştı. Hükümetin ulaşamadığı geniş bölgeler vardı. Daha sonraki Batıya doğru genişleme, "kanunsuz"luğuyla şöhret kazanmış, özellikle yerel halkın bakış açısından hırs ve adaletsizliğin bir belirtisi olarak görülmüştür. Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın ardından, yeni cumhuriyetin kurucu babaları, tıpkı Locke gibi, hükümetin özel mülkiyeti, yaşama, özgürlük ve mutluluğu gözetme gibi kişisel hakları koruması gerektiğine ikna oldular. Ama gene de hükümet müdahalesini asgari bir düzeyde tutma eğilimi gösterdiler ve siyasal otoritenin bütün bölgelere yayılmasını sağlamak için federasyon ilkesini benimsediler. Amerikan Devrimi'nden hemen sonra, Konfederasyon Maddeleri'ne dayanılarak hem liberter hem de merkezsiz bir asgari hükümet kuruldu. Ancak bu hükümetin yetkileri, sonraki onyıllar içinde değiştirilmez biçimde güçlendirildi.

Özgüvenli yerleşimciler Thomas Paine'in hükümet üzerine sağ duyulu eleştirilerini okumamış olsalar da, şunun farkındaydılar ki, "her devlette toplum bir nimettir, ama hükümet en iyi durumda bile zorunlu bir kötülük, en kötü durumdaysa katlanılamaz bir şeydir."[3] Aslında, ülke öylesine sakin ve insanlar kendi barışçı ve üretken faaliyetleriyle öylesine meşguldüler ki, Benjamin Franklin Pensilvanya Anayasal Konvansiyonu'nun delegelerini yeni hükümetin oluşumunu engellememeleri için uyardı: "Baylar, içinde yaşadığımız anarşi ortamında toplumun önceki kadar başarılı olduğunu görüyorsunuz. Tartışmalarımızın çok uzaması halinde, halkın biz olmadan da işlerini kolayca yürütebileceğini düşünmemesi için, dikkatli olunuz."[4] Franklin'in ideali, kendi işlerini yürütebilen, fikirleri ve malları kendi başlarına mübadele edebilen özgür ve eğitimli bir halk olmasına karşın, *laissez-faire* liberalizminin ötesine geçmedi ve asgari hükümeti sorgulamadı.

3 Paine, *Common Sense*, s. 65.

4 Alıntı, *Patterns of Anarchy*, s. xv.

Bu sırada anarşist konumu formüllendirmeye en yakın kişi Thomas Jefferson idi. Devlet'in "kurt" içgüdülerine karşı uyarıda bulundu ve "Kızılderililerimizinki gibi" hükümetsiz bir toplumun en mutlu insanlık durumu olabileceğini öne sürdü.[5] Ona atfedilen "En az yöneten hükümet en iyisidir" özdeyişine yazılarında rastlanmasa da, bu sözler yüzyıllarca liberterlerin sloganı olmuştur. Aslında Jefferson, ilkesel olarak siyasal otoritenin tamamen kaldırılmasını değil, genel oy aracılığıyla halkın hükümete daha fazla katılmasını istiyordu. "Hükümetin nüfuzu halk arasında paylaştırılmalıdır," diye yazdı. "Kitleyi oluşturan her bireyin nihai otoriteye katılması halinde, hükümet güvenli olacaktır; çünkü bütün kitlenin yolsuzluğuna hiçbir özel servet kaynağı yetmez"[6] Ayrıca, köle ve toprak sahibi sınıfın bir üyesi olarak, hükümetin belli başlı dayanaklarından birini oluşturan özel mülkiyetin sarsılmasını istemiyordu. Ancak geç dönemindeki Proudhon gibi, özel mülkiyetin kişisel özerklik sağlayabileceğini hissediyordu: Louisiana'nın özgürlüğün dayanağını oluşturan küçük çiftçiler arasında bölüştürülmesi için bölgenin satın alınmasını [1803'te Louisiana Fransa'dan satın alındı -ç.n.] sağladı.

On dokuzuncu yüzyılda, Birleşik Devletler'deki yerli anarşist gelenek esas olarak bireyci bir yön izledi.[7] Jefferson, Paine ve Protestan Muhalefet'in liberter fikirlerinden esinlenen bu kişiler Devlet'i reddettiler ve Amerikan toplumunu bir gönüllü temsilciler birliğine dönüştürmek istediler. Ancak piyasa ekonomisini sorgulamadılar ve tıpkı Proudhon gibi, özel mülkiyeti kişisel bağımsızlığın güvencesi olarak gördüler. Aslında Amerikan bireycilerine "sağ-liberterler" denebilir, çünkü kapitalizmin anarşiyi güçlendireceğini düşünüyorlardı.[8]

Yüzyılın ortalarında Transandantalist Emerson ve Thoreau ve onların yol gösterici ruhu Walt Whitman, en coşkulu liberter ideali ifade ettiler. Onların bağımsız duruşu daha sonraki anarşistleri doğrudan esinledi ve "aşkın bireyciliği" doğaya yakın basit ve yaratıcı bir hayat arayışıyla birleştirmeleri bu yüzyılı etkile-

5 De Leon, *The American as Anarchist*, s. 53.

6 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 47.

7 Bkz. James J. Martin, *Men against the State*, age; William O. Reichert, *Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism*, Bowling Green, Ohio, 1976.

8 De Leon, *The American as Anarchist*, s. 9, 74-75. Karşıt bir görüş için Bkz. Schuster, *Native American Anarchism*.

di. İlk bilinçli Amerikan anarşisti, müzisyen ve mucit Josiah Warren idi. Robert Owen'ın ütopyacı kolonisi Yeni Uyum'un üyesi oldu, ancak 1827'de bu girişimin başarısızlığa uğradığını düşündü. "Amerikan Proudhonu" diye anılan Warren, bir "eşitlenebilir ticaret" sistemini gerçekleştirmeye çalıştı. Bu sistemde mallar üretim maliyetlerine göre önce bir Time Store'da, daha sonra Ohio'daki Eşitlik Köyü'nde ve Long Island'daki Modern Times'ta mübadele edilmiştir. Warren, Stephen Pearl Andrews ve Lysander Spooner gibi bireycileri de etkiledi. William B. Greene daha sonra Proudhon'un karşılıkçılığını yerel bireyci geleneğe aşıladıysa da, onlar Proudhoncu görüşlerin büyük bir bölümünü asla terk etmediler.

En dikkat çekici Amerikalı bireyci anarşist hiç kuşkusuz Benjamin R. Tucker idi. Onun *Liberty* adını taşıyan gazetesi 1881'den 1907'ye kadar yayınını sürdürdü. Warren'in ve Proudhon'un öğretilerini birleştirdi, ancak onlara kendi kişisel damgasını vurdu ve bu görüşleri kapitalist Amerika'ya uygulanabilir hale getirdi. Tucker, Proudhon ve Bakunin'i İngilizce'ye çevirdi ve 1883'te Lyon'da yargılanması sırasında Kropotkin'i destekledi ve ona isnat edilen suçları asla kabul etmedi. Anarşistlere, "korkusuz Jeffersoncular" dedi ve anarşizmi "tam *laissez-faire* ya da "tutarlı Manchesterizm" olarak tanımladı. Ne var ki gazetesinin alt başlığı, Proudhoncu "Düzen Özgürlüğün kızıdır" özdeyişinin geniş bir kitleye ulaştığını gösteriyordu.

Yerli Amerikan anarşist geleneği esas olarak bireyci olmakla birlikte, Adin Ballou ve John Humphrey Noyes gibi Hıristiyan radikallerce geliştirilen azınlık durumunda bir komüncü trend de vardı. Bunlar, Tanrının otoritesine saygının insanlardan oluşan hükümetlerin otoritesini reddetme anlamına geldiğine inandılar. Ballou, gönüllü "komşuluk toplumu"nu savunurken, Noyes kuruluşuna yardımcı olduğu Oneida topluluğunda bir komünizm formu uyguladı.

Spooner ve Greene Birinci Enternasyonal'in üyeleriydi. Ancak Birleşik Devletler'de, yetmişlerin sonunda anarşist göçmenlerin gelişine kadar Avrupa'daki gibi örgütlü bir anarşist hareket olmadı. 1881'de toplanan Enternasyonal Toplumsal Devrimci Kongre'nin ardından iki Amerikan federasyonu kuruldu. Biri, esas olarak Almanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan gelen Sosyalist devrimcilerin Chicago'da kurdukları gruptu. Devrimci eylemi benimseyen Uluslararası Emekçiler Birliği'ni (Kara Enternasyonal olarak da bilinir) kurdular. San Francisco'da yaşayan bir diğer Amerikalı grup, Londra Enternasyonali'ne yakınlık duyan ve Uluslararası İşçi Birliği (Kızıl Enternasyonal olarak bilinir) denilen gizli bir dernek kurdular.

1880'lerde gelen yeni Avrupalı göçmenler beraberlerinde yeni bir komüncü anarşizm dalgası getirdiler. Bireyin özgürlüğünü ve mülkiyetini engellediği için Devlet'i hor gören yerli Amerikan bireycilerinin aksine, bu yeni sol liberterler, Devlet'e mülkiyetin ve ayrıcalığın kaynağı olduğu için saldırdılar. Bireyin özgürlüğünü vurgulamaktan çok, dayanışma ve topluluğun yararlarından söz ettiler.

1882'de New York'a gelen Johann Most, *Freiheit*'ı yeniden çıkarmaya başladığı zaman, umut dolu ama zor durumdaki işçilerin enerjilerini yönlendirmeye ve örgütlemeye çalıştı ve önemli ölçüde başarılı oldu.[9] Devrimcileri Devlet ve sermayeye muhalefette birleştirmek istedi. Chicago hâlâ anarşist hareketin merkeziydi, ancak yeni görüşler daha çok Alman ve Çek göçmenler arasında yayılıyordu. Enternasyonal'in 1883'te Pittsburgh'ta toplanan ikinci kongresine öteki şehirlerden daha fazla delege gönderdiler ve toplam altı bin Amerikalı üyenin yarısını oluşturdular. Sadece Chicago'da üç ayrı anarşist gazete çıkıyordu ve işçi sınıfı arasında geniş bir okur kitlesi vardı. İlk başlarda sekiz saatlik iş günü çağrısına karşı çıktılarsa da, 1886'dan itibaren taktik nedenlerle çağrıyı desteklediler ve polis şiddetine işçi şiddetiyle karşı koydular.

Chicago'da yapılan ajitasyon 1886'da zirveye ulaştı. 3 Mayıs günü polis, o sırada lokavt ilan etmiş olan McCormick Reaper Works'ün önündeki kalabalığa ateş açtı; birkaç kişi öldü. Ertesi gün Haymarket Meydanı'nda düzenlenen yürüyüş sırasında, kalabalık yağmur altında dağılırken meydana girmekte olan iki yüz polisin üzerine yan sokakların birinden bomba atıldı. Karşılıklı ateş sırasında yedi polis ve üç katı kadar gösterici öldü ve altmış kişi yaralandı. Kamuoyundan büyük bir protesto yükseldi. Aralarında Alarm'ın yönetmeni Albert Parsons, *Chicagoer Arbeiter-Zeitung*'un yönetmenlerinden August Spies'ın da bulunduğu yedi anarşist, bombalama olayıyla ilgili hiçbir kanıt olmamasına rağmen suçlu bulundu. İçlerinden biri on beş yıl hapse, diğerleri ölüm cezasına çarptırıldı. Daha sonra ikisinin cezası ömür boyu

9 Bkz. Avrich, "Jewish Anarchism", *Anarchist Portraits*, s. 178.

hapse çevrilerek hafifletildi. Daha sonra Vali Altgeld'in emriyle yapılan bir soruşturma, mahkemenin adli bakımdan bir cinayet olduğunu ortaya koyunca salıverildiler. Ölüm cezasına çarptırılanlardan biri idamdan bir önceki gece intihar etti. Olay, Frank Harris'in *The Bomb* adlı romanını esinledi ve Salem duruşmalarından beri Amerika'da yaşanan en büyük engizisyon olarak görüldü.[10]

Kamuoyu ancak 1886'da, Haymarket trajedisiyle ilgili haberler manşetlere çıktığında anarşizmin farkına vardı. Chicagolu anarşistler işçi hareketinin martirleri, ancak iktidardakiler için birer iblis haline geldiler. Anarşizmin birkaç saplantılı bireyin saçma öğretileri olmaktan çıkarak terörist bir hareket olarak kazandığı yeni imge, Rus göçmeni Alexander Berkman'ın 1892'de Homestead çelik grevi sırasında öldürülen işçilerin intikamını almak için banker Henry Clay Frick'i öldürme girişimi üzerine bir kez daha doğrulandı. Başkan McKinley'in 1901'de genç bir Polonyalı göçmen, Leon Czolgosz tarafından öldürülmesi son darbe oldu. Yeni Başkan Theodor Roosevelt, Aralık 1901'de Kongre'de yaptığı bir konuşmada anarşizmi, "bütün insan ırkına karşı bir suç" olarak lanetledi ve "bütün insanlık anarşistlere karşı birleşmelidir" dedi. Yeni bir terör dalgası Most'un tutum değiştirmesine yol açtı, çünkü terörün yöneticiler kadar halk kitlelerini de yabancılaştırdığını anlamıştı.

Şiddete başvurma özelliğiyle tanınan anarşist hareket zayıflamaya devam etti. Most 1906'da öldü ve *Freiheit*'ı dört yıl daha yaşayabildi. Tucker'ın *Liberty*'si 1907'de kapanınca, Amerikan bireyci anarşizmi en önemli sesini kaybetmiş oldu. Anarşizm esas olarak büyük kentlerdeki Yahudi ve İtalyan gruplar arasında varlığını sürdürdü. Emma Goldman ve Alexander Berkman'ın diğerleriyle birlikte çıkardıkları *Mother Earth*, anarşist mesajı 1906'dan 1917'ye taşıdı. Berkman, San Francisco'ya giderek 1916'dan 1917' ye kadar *Blast*'ı çıkardı. Birinci Dünya Savaşı sırasında, 1917'de ezilen Askerlik Karşıtı Liga'nın kuruluşuna yardımcı oldular. Rus Devrimi'nden sonra binlerce kişi gibi kendi ülkelerine döndüler ve Leninizm'in yükselişiyle birlikte yeniden köksüz siyasal mülteciler haline geldiler. 1919'da 247 anarşist ve sosyalist (Goldman ve Berkman dahil) sınır dışı edildi. Sürgünler

10 Bkz. Avrich, *The Haynarket Tragedy*, NJ, Princeton University Press, Princeton, 1984.

esas olarak İtalya ve Doğu Avrupa'ya gittiler.

Yüzyılın dönümünde sendikalizm Amerikan işçi hareketi içinde gelişmeye başladı. Most önceki on yıl boyunca sendikalizm ve komünizmi savunmuştu. 1905'te Dünya Sanayi İşçileri (IWW) kuruldu. İlk başlarda delegelerin çoğu anarşistti, ancak kısa süre içinde sayısal olarak sosyalistlerin gerisinde kaldılar. Anarşistler, Marksist Daniel de Leon'un önderlik ettiği reformist gruptan kopan "Big Bill" Haywood'un önderlik ettiği sendikalist kanadın oluşumuna katkıda bulundular. IWW ya da Wobblies olarak anılan hareket, madenlerde çalışan göçmen işçileri, Batıdaki kereste kamplarında çalışanları ve ucuz göçmen işçilere bağımlı olan Doğu ve Orta Batıdaki fabrika işçilerini cezbetti. Başkanlık bürosunu kaldırdılar ve "saflarda yer alan işçiler, bir merkez komite temelinde oluşturulacak bir yürütme aracılığıyla örgütün işlerini yürütmelidir" dediler.[11]

Ne var ki anarko-sendikalist federalizm ilkesinden ayrıldılar ve işçileri bir düzine kadar ulusal sendika içinde örgütlemeye çalıştılar (yerel sanayi konseyleri için bazı şartlar getirilmiş olmasına rağmen). Berkman, *Mother Earth*'ın Ekim 1913 sayısında, Wobblies hareketinin "hiçbir bağımsız ve özgüvenli işçi örgütünün, tam bir yerel özgürlük olmaksızın düşünülemeyeceği" gerçeğini gözden kaçırdığını üzüntüyle ifade etti.[12] Yerel özerklik ile merkezi denetim arasındaki çelişki çözülemedi. Sonuç olarak, Amerika'da sendikalizmin bir yanda "genellikle anarşizme paralel", öte yanda, "toplumsal ve iktisadi gerçekliklerin çözümlenmesi bakımından romantik anarko-ütopyacı" olduğu öne sürülmüştür.[13] Aslına bakılırsa IWW, Marksizm, sendikalizm ve anarşizmin garip bir karışımından oluşuyordu.

IWW, 1912 ve 1913'te yaşanan grev dalgası sırasında etkili olduysa da, devrimci yönde gelişemedi ve reformist Amerikan İşçi Federasyonu tarafından ele geçirildi. 1915'te şair Joe Hill'in idamından sonra hızını kaybetti. Rus Devrimi'nin başlangıçtaki başarısı o sırada pek çok militan işçinin komünizme kazanılmasına yol açtı.

Anarşist hareket Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra zemin

11 Alıntı, P. F. Brissenden, *The IWW: A Study of American Syndicalism*, Columbia University Press, New York, 1920, s. 139.

12 *Age*, s. 318.

13 Woodcock, *Anarchism*, s. 440; Melvyn Dubofsky, *We Shall Be All: A History of the Industrial Workers of the World*, Quadrangle, Chicago, 1969, s. 480.

kaybederken, esas olarak Yahudi, İtalyan ve İspanyol göçmenlerin oluşturduğu birkaç tecrit olmuş ama zinde grup mesajı iletmeyi sürdürdü. Yahudi *Fraye Arbeter Shtime* ve İtalyan *Il Martello* ve *L'Adunata dei Refrattari* (diğerlerinin yanı sıra Luigi Galleani'nin yazılarını yayımlıyordu) anarşist ideali canlı tuttu.

Buhran sırasında anarşizm, etkin olduğu için değil, biri ayakkabıcı diğeri balıkçı olan, Nicola Sacco ve Bartolomeo Vanzetti'nin trajik davaları yüzünden manşetlere taşındı. 1921'de Sacco ile Vanzetti, görünüşte Massachusetts-South Braintree'deki bir ayakkabı fabrikasına silahlı soygun düzenledikleri, gerçekte ise yabancı doğumlu anarşistler oldukları için ölüme mahkûm edildiler. Uluslararası protestolara rağmen cezaları altı yıl sonra Massachusetts Eyaleti'nde elektrikli sandalyede infaz edildi. Anarşizme tutkuyla bağlıydılar ve devrimci şiddete inanıyorlardı.[14] Sacco soygunu yapmış olabilirdi, ancak Vanzetti'nin masumiyeti neredeyse kesindir. Davaları bir *cause célèbre* (ünlü dava) haline geldi, anarşistleri ve komünistleri, bu iki kişiyi savunma amacında birleştirdi ve bütün bir liberaller kuşağını radikalleştirdi. Vanzetti, idamını beklerken anarşist bir şiirden şu mısrayı mırıldandı: "yenilmiş isyancılara çiçek veriniz." İkisinin de, resmi bir özür değilse de, kucak dolusu çiçeği hak ettiği kuşku götürmez.

Genellikle tarihçiler Birleşik Devletler'deki anarşist hareketin Sacco ve Vanzetti ile birlikte öldüğünü söylerler. Katolik Amon Hennacy, Birinci Dünya Savaşı sırasında "kan vergisi"ne karşı çıktığı için konulduğu hapishanede anarşist barışçılığı benimsedi. Tolstoy'dan esinlenen Hennacy, Dorothy Day ile birlikte Katolik İşçi Hareketi'ni geliştirmeye çalıştı. Kırsal basitliği ve gönüllü yoksulluğu savunarak "Tek Kişilik Devrim" çağrısı yaptı. *Katolik İşçi*'yi 1933'te kuran Dorothy Day topluluk içindeki *The Long Loneliness*'e (Uzun Yalnızlık, 1952) toplumsal yanıt bulmaya çalıştı.

Katolik İşçi Hareketi'ne New York'ta katılan Peter Maurin "kişisellik ve komüncülük" çağrısı yaptı. IWW gibi eski toplumun kabuğunda yeni bir toplum inşa etmek istedi. İnsanları kardeşlik duygusuyla sevmenin Tanrıya götüren en iyi yol olduğuna inanıyordu. Devlet'in sağlayacağı refahın yerine karşılıklı yardımlaşmayı temel alan konuk evlerini savundu. "Devlet'e muhtaç olan kişi Devlet'in kölesi olur" diyordu.[15] Uzun dönemde gerçekleşecek ve merkezsiz fabrikalarda işçi denetimini sağlayacak bir "Yeşil Devrim" ve kentten toprağa dönüş için çağrıda bulundu. Devlet'in yerine, özel ve komünal mülkiyeti birleştiren bir aileler topluluğunu savundu.

14 Bkz. Avrich, "Sacco and Vanzetti: The Italian Anarchist Background", *Anarchist Portraits*, s. 163, 175.

Depresyonun ardından Birleşik Devletler'de refahın artması ve işçilerin görünüşte Amerikan rüyasına kazanılmasıyla birlikte, örgütlü bir hareket olarak anarşizm fiilen ortadan kalktı. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Emma Goldman İspanyol yoldaşları adına ajitasyon yapmak için Birleşik Devletler'e döndü, ancak tehlikeli bir görüşün savunucusu olarak değil, geçmiş bir dönemin kalıntısı olarak karşılandı. Francisco Ferrer'in idamından sonra, onun akılcı eğitim yöntemini desteklemiş, Birleşik Devletler'de etkili olan Modern Okul Hareketi'nin yayılmasına yardımcı olmuştu. Bu okul, çocuğun, eğitim sürecinin çekim merkezinde yer aldığını savunuyordu. Hareket pratikte akademik öğrenime karşı düşmanca eğilimler taşıdıysa da, bütün bir liberterler kuşağının yetişmesini sağladı.[16]

İkinci Dünya Savaşı sırasında anarşist fikirler Devlet'in çirkin yüzünü tanıyan yeni bir genç entelektüeller kuşağı tarafından canlandırıldı. Doğu kıyısında David Wieck, Paul Goodman ve New York'taki diğerleri *Why?* (Neden?) diye sordular ve hemen ardından *Resistance*'a (Direniş) geçtiler. Bu iki yayın organının yanı sıra, Dwight Macdonald anarşist-pasifist gazete *Politics*'i çıkardı. Batı kıyısında Kenneth Rexroth, San Francisco Anarşist Çevresi'nin kurulmasına yardımcı oldu, yaşlı İtalyan ve Yahudi anarşistleri ve daha sonra bir Beat olarak şöhret kazanacak olan Kenneth Patchen gibi genç şairleri cezbetti.

Savaştan sonra anarşistler Yurttaş Hakları Hareketi'ne ve Demokratik Toplum İçin Öğrenci Hareketi'ne katıldılar. Paul Goodman giderek merkezileşen ve militarize olan Amerikan Devlet'i yerine özyönetimli toplulukların kurulması için çağrı yaptı. Altmışlı yıllarda, merkezsizleşmeyi, katılımı ve doğrudan eylemi vurgulayan Yeni Sol, anarşizmin temel inançlarından çoğunu savundu. Oluşum halindeki karşıkültür de gündelik hayatın dönüştürülmesiyle ilgilendi. Bütün kıtada, özellikle California, New York ve New England'da, kurulu düzene uyum sağla-

15 Alıntı, *Patterns of Anarchy*, s. 375-6.

16 Bkz. Avrich, *The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States*, NJ, Princeton University Press, Princeton, 1980.

mayı reddeden muazzam bir gençlik kültürü gelişti. Liberter söylemine karşın, bu hareket, genellikle kılık değiştirmiş bir hoşgörü hareketiydi ve asla Kurulu Düzeni gerçek anlamda tehdit etmedi. Abbie Hoffman ve Jerry Rubin'den esinlenen Yippie'ler arasında yaşanan sokak savaşları ve Weathermen'in piroteknik gösterileri içinde tavsadı.

Yetmişli ve seksenli yıllarda Birleşik Devletler'de, Spooner ve Tucker'dan esinlenen Murray Bookchin gibi "anarko-kapitalistler" ile birlikte sağ-liberterizmin yeniden canlandığı görüldü. Robert Paul Wolff gibi filozoflar *Defence of Anarchism*'de (1970) yazıyor, her türlü siyasal otoriteyi bireyin ahlaki özerkliği temelinde reddediyorlardı. Paul Feyerabend, *Against Method* (Yönteme Karşı, 1975) başlıklı eserinde bir anarşist bilgi teorisi oluşturmaya çalıştı. Tarihsel açıklamaların ancak bilimsel başarıyı değerlendirdiği taktirde geçerli olabileceğini ve her şeyin eninde sonunda bilime vardığını savundu. Eski Marksist Fredy Perlman, neo-primitivist *Against Hisstory, Against Leviathan*'ında (1983) Situationism'den yola çıkarak anarşist bir anlayışa ulaştı.

Dünya Sanayi İşçileri'nin (IWW) bakiyesi hâlâ varlığını sürdürmektedir. 1970'lerin sonunda New York'ta kurulan Liberter İşçiler Grubu, 1984'te Uluslararası İşçi Birliği'nin seksiyonu haline geldi. Bu arada, Kuzey Amerikan anarşizmindeki komüncü gelenek Murray Bookchin'in toplumsal ekolojisini ve John Clark'ın kültürel ve felsefi yazılarını benimsedi. Baltimore'da *Social Anarchism*, Toronto'da *Kick It Over*, Boston'da *Black Rose*, Detroit'te *Fifth Estate* ve Montreal'de *Our Generation* gibi yayın organları, liberter teori için yeni bir zemin oluşturmaktadır. Amerikan anarşistleri, yüzyılın sonunda, *Reinventing Anarchy*'de, anarşizmi, feminist ve yeşil hareketlerini barış içinde yeniden keşfetmektedirler.[17] Her ne kadar anarşist düşünce çağdaş siyasal tartışmaları ve alternatif kültürü istila etse de, Kuzey Amerika'da bilinçli ve büyük ölçekli bir anarşist hareket geliştirmek zorunludur.

17 Bkz. *Reinventing Anarchy*, der. Howard J. Ehrlich, Carol Ehrlich, David De Leon & Glenda Morris, Routledge & Kegan Paul, 1979.

33
Latin Amerika



Geniş ve azgelişmiş Latin Amerika kıtası anarşizmin verimli toprağı olmuştur. Kıtanın zengin potansiyeline rağmen, yoksulluk, askeri yönetim ve emperyalizm gibi sürekli sorunlar anarşizmin özellikle uzlaşmasız tutumunu ve aşırı taleplerini cazip hale getirdi. Siyasal hayatın sahtekârlığı, yozluğu ve şiddeti, Devlet'in baskıcı doğasını da açıkça gözler önüne serdi.

Azteklerin ve İnkaların özgün Kızılderili imparatorlukları kuşkusuz hiyerarşik ve otoriter olmuşlardı. Ancak İspanyollar yerli uygarlıkları yıktılar ve Kızılderilileri topraksız köylülere dönüştürdüler. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında *latifundia* sistemi geliştirildi; toprak Kızılderililer'den alındı ve geniş mülkler birkaç ailenin elinde toplandı. Patriyarşi ve itaati temel alan bir patrón-peón ilişkisi kırsal kültürün parçası haline geldi.

Eski sömürgeler on dokuzuncu yüzyıl boyunca İspanya ve Portekiz'le yakın bağlarını sürdürdüler ve anarşist fikirler Avrupalı göçmen dalgalarıyla şehirlere taşındı. Özellikle Latin Amerika'nın Doğu ülkelerindeki sanayi merkezlerinde, en güçlü işçi hareketleri gelişti ve anarşizm kök saldı.

Yabancı sermaye ve özellikle İtalya ve İspanya'dan gelen büyük göçmen işçi akını on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında sanayileşmenin iki önemli nedeniydi. Kolay kâr şansı çoğu yabancı olan fabrika sahiplerini cezbetti ve sanayi ilişkileri şiddet

içeren kaba bir eğilim gösterdi. Sonuç olarak, özellikle sendikalist formdaki anarşizm, Latin Amerika'daki işçi sınıfı hareketine en azından 1930'a kadar hâkim oldu.[1] Çeşitli ülkelerde anarşistler ile Devlet arasında süren mücadeleler 1900-1920'den itibaren neredeyse ilan edilmemiş bir savaş boyutu kazandı. Rus Devrimi'nin başarısı pek çok işçiyi 1930'larda komünizmi benimsemeye teşvik etmiş olsa da, anarşizm kıtaya damgasını vurdu ve varlığını günümüze kadar hissettirmeyi sürdürdü.

Arjantin

Bir Latin Amerika ülkesinde anarşist faaliyetin derecesinin, o ülkedeki sanayileşmenin kapsamına, İtalyan ve İspanyol göçmenlerin sayısına bağlı olduğunu en iyi gösteren ülke Arjantin'dir. Bölgenin en sanayileşmiş ve kentleşmiş ülkesi olan Arjantin en güçlü anarşist hareketi geliştirdi. Hareket, köylülerle bazı bağlar kurduysa da, esas olarak kent temelinde bir işçi hareketi olarak kaldı.

Bakunin'i destekleyen Arjantin seksiyonları 1872'de Birinci Enternasyonal'i benimsediler ve 1877'de toplanan Saint-Imier Konferansı'na delege gönderdiler.[2] Malatesta, 1885'ten 1889'a kadar ülkede kaldı ve onun *Questione Sociale*'si gelişim halindeki anarşist hareketin merkezinde yer alan İtalyan işçileri üzerinde büyük bir etki yarattı. Ünlü anarşist gazete *La Protesta* 1897'de kuruldu ve o zamandan beri kesintili de olsa varlığını sürdürdü.

Sendikacılığın ani gelişimi sırasında, 1901'de, Federacin Obrera Regional Argentina (FORA) İtalyan Pietro Gori'den esinlenerek kuruldu. Federasyona bağlı sendikalara *sociedades de resistencia* deniyor ve bunlar proletarya arasında anarşist ideali yaymanın, grev, doğrudan eylem ve "devrim jimnastiği" yapmanın başlıca silahları olarak görülüyordu.

FORA'nın 1905'te toplanan Beşinci Kongresinde anarşistler sosyal demokratlara karşı mücadeleden zaferle çıktılar. Kong-

1 Bkz. Alfredo Gomel, *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina*, Paris, Rudeo Iberico, yak. 1980; Ian R. Mitchell, "The Anarchist Tradition in Latin America", *Anarchy* 79, Eylül 1967, s. 262-3; ve Fanny F. Simon, "Anarchism and Anarcho-syndicalism in South America", *Hispanic American Historical Review*, XXVI, 1946, s. 38-59.

2 Bkz. Max Nettlau, *Contribucion a la Bibliografia Anarquista en América Latina hasta 1914*, Buenos Aires, Ediciones La Protesta, tarihsiz.

re'nin benimsediği bir karar metni şunu ilan ediyordu: "[FORA] bütün taraftarlarına, anarşist komünizmin iktisadi ve felsefi ilkelerinin işçiye öğretilmesi için mümkün olan en geniş eğitim ve propagandanın yapılmasını tavsiye eder." FORA, devrimci sendikalizm de dahil olmak üzere sendikacılığın her türlüsüne karşıydı. Devrimci sendikalizm, sınıf yapısının toplumsal devrimden sonra da sürmesini istiyordu: "Unutmamalıyız ki, bir sendika sadece kapitalist sistemin bir yan ürünüdür ve bu çağın ihtiyaçlarından doğmuştur. Onu devrimden sonra muhafaza etmek, onu doğuran sistemi korumak anlamına gelir."[3]

FORA bir dizi görülmemiş grev örgütledi; sadece bir yıl içinde başlatılan on iki yerel grev genel greve dönüştü. Yüzyılın ilk on yılı içinde hükümet beş kez olağanüstü hal ilan etti. 1909 yılının 1 Mayıs günü Buenos Aires'te işçilerden oluşan bir yürüyüş konvoyuna polisin ateş açması üzerine şiddet iyice tırmandı. Simon Radowitsky adında genç bir anarşist öç almak için Polis Şefi'ni öldürdü. Grevler, bombalamalar ve tutuklamalar birbirini izledi ve bütün yurttaşlık hakları askıya alındı. *La Protesta*, baskılara rağmen yayımlanmaya devam etti. 1919'da FORA'nın üye sayısı bir kez daha yirmi bine ulaşmıştı. FORA'nın örgütlediği bir genel grevin ardından yaşanan *Semana Trágica* (Trajik Hafta) sırasında ülke devrime iyice yaklaştı. Binden fazla insan öldürüldü ve elli beş bin kişi hapsedildi.

Bolşeviklerin başarısı yirmili yıllarda FORA'yı zayıflattıysa da, federasyon, Arjantin'in en büyük işçi sınıfı örgütü olmaya devam etti. 1929'da sosyalist Unión General de Trabajadores ile Confederación General de Trabajadores içinde birleşene kadar geçen on yıl içinde FORA zayıfladı. Bu arada daha saf anlamda anarşist gruplar İtalyan Severino di Giovanni gibi militan göçmenler tarafından yeniden canlandırıldı.[4]

1931'den itibaren askeri hükümetler çağı başladı. Gene de anarko-sendikalizm ülkenin siyasal kültüründe etkili olmaya devam etti, hatta İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Peronizm'in yükselişine katkıda bulundu.[5] 1951'de popülist Başkan Peron, para-

3 Alıntı, Eduardo Colombo, "Anarchism in Argentina and Uruguay", *Anarchism Today*, s. 185.

4 Bkz. Osvaldo Bayer, *Anarchism and Vioelence; Severino di Giovanni in Argentina, 1923-1931*, çev. Paul Sharkey, Elephant Editions, 1986.

5 Bkz. Ronaldo Munck, Ricardo Falcon & Bernardo Galitelli, *Argentina: From Anarchism to Peronism: Workers, Unions and Politics, 1855-1985*, Zed, 1987.

doksal biçimde "Sendikalist Devlet'e doğru gidiyoruz," dedi ve bir milyon kişiyi "özyönetimli kolektifler"de örgütledi. Halkın daha fazla katılımına izin veren Peron yönetimi sırasında bütün anarşist hareketin yeraltına çekilmesi ironiktir.

1955'te Arjantin Anarko-Komünist Federasyonu (1935' te kuruldu) ismini, Arjantin Kurtuluş Cephesi (FLA) olarak değiştirdi. Altmışlı yıllarda FLA Castro'nun komünizmine şiddetle karşı çıktı.[6] Ancak doktriner Marksizm'i reddederken, kapitalizmin kendisini daha liberter bir yapıya dönüştürebileceğine inanıyordu. Mayıs 1968'de Paris'te meydana gelen olaylar genç kuşağı radikalleştirirken, bir sonraki yıl Rosario ve Cordoba'da meydana gelen halk ayaklanması devrimci umutları yeniden canlandırdı. Daha sonra, vahşi askeri diktatörlükler, Malvinas savaşı ve sosyal demokrasinin yükselişi, Arjantin anarşizmini siyasetin kıyılarına itti. FORA, faal bir sendikadan çok bir propaganda grubu olarak varlığını sürdürdü.

Uruguay

Uruguay'daki anarşist hareket Arjantin'i andıran bir tarzda gelişti. Ancak ülke daha az sanayileştiği, İtalyan ve İspanyol göçmen sayısı daha az olduğu için Devlet'e yönelik büyük bir tehdit oluşturmadı. 1875 gibi erken bir tarihte Uruguay Doğu Cumhuriyeti Bölgesel Federasyonu, Lahey Konferansı'nda meydana gelen bölünmeden doğan Bakuninci antiotoriter Enternasyonal'e bağlandı. Bundan sonra Uruguay'da anarşizm, 1920'lerin sonuna kadar işçi hareketine ve devrimci çevrelere hâkim oldu.

Anarko-sendikalist Uruguay İşçileri Bölgesel Federasyonu (FORU) 1905'te kuruldu ve önemli sendikaların çoğunu kendisine bağladı. Arjantin FORA'sıyla aynı çizgiyi benimsedi:

> Örgütümüz tamamen ekonomik amaçlıdır ve her türlü burjuva ve işçi siyasal partisine karşıdır. Bu partiler siyasal iktidarı ele geçirmek için örgütlenmişlerdir. Oysa bizim amacımız mevcut yasal ve siyasal devlet formlarını saf anlamda iktisadi işlevlere indirgemek ve onların yerine özgür üreticilerin özgür birliklerinden oluşan özgür bir federasyon geçirmektir.[7]

6 Bkz. Accion Libertaria, "Cuba: Revolution and Counter-Revolution", yeniden bsk. *Anarchy* 79 içinde, Eylül 1967.

7 Colombo, "Anarchism in Argentina and Uruguay", *op. cit*, s. 191.

FORU ülkenin yegâne işçi örgütü haline geldi, akılcı okullar ve işçi kütüphanelerinin yanı sıra alkolizm gibi toplumsal sorunlarla ilgilendi. Anarşist entelektüeller, pek çok yayını olan Centro Internacional de Estudios Sociales'de toplandılar. Toplumsal devrimi zorlamak isteyen "finalistler" ile acil hedeflere ulaşmak isteyenler arasında sürekli ve çözümlenmemiş bir tartışma vardı. Boykot, sabotaj ve genel grev biçiminde doğrudan eylem başlıca mücadele araçları olarak görüldü.

Meksika Devrimi, Uruguaylı anarşistler tarafından sıcak biçimde desteklendi ve Flores Magon kardeşlerin Partido Liberal Mexicano'suyla (PML) ilişki kuruldu. FORU, 1918'de yirmi beş bin üye ile yüksek bir noktaya ulaştı. Ancak Rus Devrimi'nin başarısı devrimci işçilerin büyük bir bölümünün desteğini kazandı ve nihayet yirmili yılların başında FORU içinde bir bölünmeye yol açtı. Bir Refah Devleti siyasetinin başlatılması ve daha demokratik bir anayasanın yürürlüğe konulması hareketi biraz daha zayıflattı.

Ne var ki 1956'da Uruguay Anarşist Federasyonu (FAU) kuruldu. 1960'ların başında yaşanan bir bölünmenin ardından FAU işçi gruplarına dayanan yarı gizli bir örgüt haline geldi ve Convention National de Trabajadores (CNT) içindeki önemli sendikaları etkiledi. CNT 1964'te kuruldu ve neredeyse bütün işçi hareketlerini bir araya getirdi. Üye sendikaların, Devlet'ten, siyasal partilerden ve diğer sendikalardan (yerel sanayi konseylerine tanınan bazı istisnalarla) bağımsız olmalarını sağladı. Arjantinli anarşistlerin aksine FAU 1960'larda Küba Devrimi'ni savundu. Komünü yeni toplumun temeli olarak gören ve insan ilişkilerinde değişim hazırlıkları yapan Comunidad del Sur Uruguay'daki ikinci büyük anarşist grubu oluşturdu.

Brezilya

Tıpkı Arjantin ve Uruguay'daki gibi Brezilya'da da anarşizm yüzyılın dönümünde başat radikal ideoloji haline geldi. Hareket esas olarak 1880'ler ile Birinci Dünya Savaşı arasında, Portekiz, İspanya ve Almanya'dan, ama en çok İtalya'dan gelen göçmenler ya da göçmen aileleri tarafından geliştirildi.

Anarşist hareket ilk olarak 1870'ler gibi erken bir tarihte, Proudhon ve Bakunin'in fikirlerinin Yeni Dünya'ya ulaşmasıyla başladı. 1887'de Birleşik Devletler'de yaşanan Haymarket Katlia-

mı'nın haberleriyle iyice hareketlendi. 1880'lerde Kropotkin'in anarşist komünizm anlayışı ile daha da güçlendi ve 1890'da, bir İtalyan agronomist, Dr. Giovanni Rossi, Parana'da Latin Amerika'nın ilk anarşist topluluklarından biri olan ünlü Cecilia Kolonisi'ni kurdu.[8]

Portekiz ve İspanya'da olduğu gibi, Brezilya'da da anarşizm çileci ve ateşli oldu; antiklerikalizmi ve vejetaryenliği kapsadı, tütün ve alkol kullanımını reddetti. Kendi kendini eğiten anarşist işçiler sadece grev yapmak ve yürüyüşlere katılmakla yetinmediler, kendileri ve aileleri için liberter okullar açtılar, konserler verdiler, oyunlar sahnelediler ve konferanslar düzenlediler.[9] Hareket, São Paulo'da haftalık *La Battaglia*'yı çıkaran ve iki kez sınır dışı edilen İtalyan Oreste Ristori; özgür düşünceyi savunan *O Livre Pensador*'u çıkaran İspanyol Everardo Dias; Aurora (Şafak) ve *A Terra Livre*'yi (Özgür Yeryüzü) çıkaran Portekizli entelektüel Neno Vasco gibi renkli karakterleri kapsıyordu. Daha tartışmalı bir kişilik, Brezilyalı şair ve filozof José Oiticica idi. Kendisi varını yoğunu anarşist davaya kattı; "demokratların aristokratlaştırılması"nı istiyordu.[10]

Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında anarşistler, Brezilya İşçi Konfederasyonu'nu (1906'da kuruldu) denetim altına aldılar ve 1917'den 1919'a kadar sanayi merkezlerini önemli ölçüde felce uğratan bir dizi grev örgütlediler. Bolşevik ayaklanmasını önceleri sevinçle karşıladılar ve 1920' de anarşist yoldaşlarına zulmedildiğine, Kronştad ayaklanması bozgununa ve Sovyet hükümetinin giderek tiranlaştığına dair haberler gelene kadar, "proletarya diktatörlüğü"nü görmezden geldiler.

İşçi hareketi 1920'lerde de esas olarak anarko-sendikalist olmaya devam etti. Rus Devrimi'nin görünüşteki başarısından esinlenen Brezilya Komünist Partisi'nin sendikalara hâkim olmasına rağmen, işçi hareketi, Stalinist otuzlu yıllara kadar liberter tutumunu sürdürdü. Anarşist komünistler ile sendikalistler arasındaki anlaşmazlıklar, hükümetin baskıları ve gittikçe büyüyen Komünist Partisi, zamanla anarşizmin zayıflamasına yol açtı. Küçük anarşist gruplar İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra esas olarak Sao

8 Bkz. Newton Stadler de Souza, *O anarquismo da Colonia Cecilia*, Rio de Janeiro, 1970.

9 Bkz. Avrich, "Brazilian Anarchists", *Anarchist Portraits*, s. 256.

10 Alıntı, John W. Dulles, *Anarchists and Communists in Brazil, 1900-1935*, Austin, TX: University of Texas Press, 1973, s. 328.

Paulo'da ve küçük bir ölçekte Rio de Janeiro'da varlıklarını sürdürdüler. 1964'te iktidarı ele geçiren askeri diktatörlük onların ateşini söndürse de, anarşinin bayrağı bu ülkede hâlâ dalgalanmaktadır.

Peru, Şili, Bolivya, Venezuella, Nikaragua

Güney Amerika'nın başka yerlerinde anarşizm asla Arjantin, Brezilya ve Uruguay'daki kadar güçlü bir zemin bulamadı.

Peru benzer bir örüntüyü izledi. Anarko-sendikalizm kıyıdaki sanayileşmiş merkezlerde kök saldı ve en büyük ajitasyon Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde gerçekleşti. 1918'de anarşistlerin önderliğinde gerçekleşen sekiz saatlik iş günü mücadelesi pek çok greve ve Bölgesel İşçi Federasyonu'nun kurulmasına yol açtı. Federasyon'un amacı, "kapitalizmden kurtulmak ve onun yerine bir özgür üreticiler toplumu kurmak" idi. Ulusal Sendika'nın kurucusu ve Ulusal Kütüphane'nin Müdürü Manuel Prada, Devlet'in ve özel mülkiyetin tamamen kaldırılması için savaştı. Yardımcılarından biri olan Victor Haya, 1921'de, İşçiler ve Kızılderililer Üniversitesi'ni kurdu. Ülkedeki anarşist hareket kısa süre içinde ezildiyse de, ardında dikkate değer bir halk şiirleri koleksiyonu bıraktı.

Şili'de 1919'da Dünya Sanayi İşçileri (IWW) "sermayeye, hükümete ve kiliseye karşı savaşan devrimci bir örgüt" olarak kurulana kadar, birkaç yayın organı dışında önemli bir anarşist hareket görülmedi O sırada yirmi bin üyesi olduğu iddia edilen IWW 1923'te Berlin'de toplanan Sendikalist Kongre'de temsil edildi. Geç bir tarihte ortaya çıktığı için öteki komünist sendikalarla sürekli rekabet halinde oldu. 1931'den sonra pek az etki yaratabildi.

Bolivya'da La Paz İşçi Federasyonu, IWMA (Uluslararası İşçi Birliği) ile ilişki kurdu ve anarşist fikirler teneke işçilerine ulaştı. Venezuella'da Bölgesel İşçi Federasyonu, İspanyol İç Savaşı'ndan sonra CNT tarafından Caracas'ta kuruldu. Ancak Latin Amerika'nın başka yerlerinde anarşizm fazla gelişme kaydedemedi.

Amerikan donanmasının periyodik ziyaretleri, ABD'nin "arka bahçesi" sayılan Orta Amerika Cumhuriyetleri'nin Başkanlık Sarayları'nda daima bu ülkenin kendi adamlarının oturmasını sağladı. 1920'lerde Nikaragua'da anarko-sendikalist Augustino

Sandino bir halk ayaklanmasına önderlik etti, ancak seksenli yıllarda kendilerine "Sandinistalar" diyen devrimciler onun liberter sosyalizm formunu tamamen unutmuşlardı. Anarşistler sadece Meksika ve Küba'da başarılı devrimlere katkıda bulundular.

Meksika

Meksika'daki anarşist hareket Arjantin ve Uruguay'daki hareketlerden dikkati çekecek kadar farklıydı. Başından beri iki eğilim vardı. Biri, kentlerdeki işçi hareketi içinde, öteki köylüler arasında gelişti. Meksika'da kurulan ilk anarşist grubun 1863 gibi erken bir tarihte Mexico City'de Plotino Rhodakanaty tarafından örgütlendiği görülür. Kendisi gelecekteki otuz yıllık bir dönemi derin biçimde etkiledi.

Rhodakanaty, Fourier ve Proudhon'dan (kendisiyle tanışmıştı) etkilenmiş Yunanlı bir göçmen ve felsefe profesörü idi. 1865'te Francisco Zalacosta'yla birlikte Meksika'nın güney ucundaki Chalco'ya gitti. Burada köylüler için Escuela Moderna y Libre'yi kurdu. Daha sonra, 1871'de, La Social denilen bir grup kurdular. Grup kısa süre içinde kendi içinden altmış kadar benzer anarşist grup çıkardı. La Social, Enternasyonal'in 1877'de toplanan Saint-Imier Konferansı'na delege gönderdi. Zalacosta'nın yönettiği *La Internacional* adlı yayın organlarında, hareketin programı, "toplumsal anarşi, hükümetin tamamen ortadan kaldırılması ve toplumsal devrim" olarak tanımlandı.[11]

Yüzyılın sonuna doğru İspanyol göçmenler kent ve kasabalara anarko-sendikalizmi yaymaya başladılar. Kentlerdeki işçi hareketi kısa süre içinde anarko-sendikalist oldu.

Bu arada anarşist fikirler, *haciendas* denilen geniş yarı-feodal mülklerin sahiplerine karşı sürekli bir gerilla savaşı vermekte olan "haydutlar"a ulaştı. Meksika'nın pek çok bölgesinde *ejidos* denilen köylerin çevresindeki toprak komünal olarak işleniyordu. Bu topraklar değerli bulunmadıkları için mülk sahibi yoktu. Porfirio Diaz'ın 1884'ten 1911'e kadar süren askeri diktatörlüğü sırasında bu topraklar büyük toprak sahipleri tarafından özel orduların yardımıyla ele geçirildi. Köylüler ve artan sayıda Kızılderili, topraklarını geri almak ve bir ölçüde yerel özerklik

11 Alıntı, *Land and Liberty, Anarchist Influences in the Mexican Revolution, Ricardo Flores Magon*, der. David Poole, Sanday, Cienfuegos Press, Orkney Islands, 1977, s. 10.

kazanmak için bütün umutlarını "haydutlar"a bağladılar.

1869'da, Rhodakanaty'nin özgür okulunun eski öğrencilerinden biri, Chavas López, Chalco'da bir ayaklanma başlattı. Ayaklanma kısa sürede bütün komşu kasaba ve kentlere yayıldı. Bu arada López yakalandı ve öldürüldü. Rhodakanaty ve Zalacosta bir *manifesto a todos los oprimidos t pobres de México* (Meksika'nın Bütün Ezilenlerinin ve Yoksullarının Manifestosu) çıkardılar ve bir "Evrensel Uyum Cumhuriyeti"nin kurulması için çağrı yaptılar. Bu cumhuriyet halka özgürlük verecek, onları "kendilerine en uygun gelen tarzda birleştirecek" ve "uygun buldukları bir yeri haraç vermeden ekmelerini" sağlayacaktı.[12] Zalacosta hükümet birlikleriyle savaşı sürdürdü. 1880'de ölmesi üzerine hareket çöktü.

Yüzyılın dönümünde Ricardo Flores Magón adında bir *mestizo* (melez) Diaz diktatörlüğüne karşı parlak ve coşkulu bir propagandist olarak ortaya çıktı. Ricardo, Oaxaca Eyaleti'nde geçen çocukluk döneminde, köylü topluluğunun toprağı ortaklaşa işlediği ve ürünü eşit olarak paylaştığı ilkel bir anarşist komünizm formuna birinci elden tanık olmuştu. Kropotkin, Bakunin, Jean Grave ve Malatesta okumaları bu deneyime teorik bir çerçeve ekledi. Ricardo, 1900'den itibaren erkek kardeşleri Jesus ve Enrique'yle birlikte Mexico City'de *Regeneración* adında anarşist bir gazete çıkarmaya başladı. Gazetenin yaklaşık otuz bin okuru vardı. Kardeşler 1904'te sürgüne gönderildiler, ancak gazeteyi Birleşik Devletler'den yönetmeye devam ettiler. Ricardo ülkesine bir daha dönmedi ve hayatının geri kalan bölümünün yarıdan fazlasını hapishanede geçirdi.

1905'te, kardeşler, Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano'nun (PLM) kuruluşuna katkıda bulundular. Bu örgüt geleneksel anlamda bir "parti"den çok aynı görüşteki insanları bir araya getiren bir dernekti. Ricardo'ya göre "parti" isminin seçilmesi taktik bir sorundu. Amerikan hapishanelerinden yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Devrim sırasında kendimize liberal demeye devam edeceğiz ve aslında anarşi propagandası yapmayı ve anarşist eylemlerde bulunmayı sürdüreceğiz."[13] PLM'nin talepleri arasında (çoğu 1917 Meksika Anayasası'nda kabul edildi), komünal ve ekime açılmamış toprakların köylere iadesi, yerli Kızılderililerin korunması ve hapishanelerin reform kolonileri-

12 *Age*, s. 9.

13 *Age*, s. 17.

ne dönüştürülmesi gibi istekler yer alıyordu. PLM, Diaz rejimine karşı en ciddi tehdidi oluşturdu. Magon kardeşlerin ve PLM'nin 1906 ve 1908'de bir ayaklanmayı kışkırtmak için yaptıkları girişimler, sadece 1910 Devrimi'nin hazırlanmasına katkıda bulunmakla kalmadı, aynı zamanda Devrim'i eşitlikçi ve liberter bir çizgiye yöneltti.[14] Bir sonraki yıl, bütün servetin kamulaştırılması ve toplumsallaştırılması için çağrıda bulunan bir manifesto çıkardılar ve Emiliano Zapata ile ittifak kurmaya başladılar.

Magon kardeşler, *Tierra y Libertad* (Toprak ve Özgürlük) bayrağı altında Baja California'da gerçekleştirilen bir ayaklanmanın esin kaynağı oldular. Bu ayaklanma sayesinde Mexicali ve Tijuana'da kısa ömürlü koloniler kuruldu. Mexicali'nin ele geçirilmesinden sonra Jack London, Flores Magon'a şu mesajı gönderdi: "Bizler, Birleşik Devletler'in sosyalistleri, anarşistleri, gezgin rençberleri, tavuk hırsızları, yasadışı ve istenmeyen yurttaşları, Meksika'da köleliği ve otokrasiyi devirme çabanızda bütün kalbimiz ve ruhumuzla yanınızdayız."[15]

1910 Devrimi'nden çok önce Emiliano Zapata, Güney'in şekerkamışı yetiştirilen, küçük, nüfusu yoğun bir bölgesinde, yerlisi olduğu Morelos eyaletinde faaliyet göstermişti. Bu bölgede pek çok köy yakılıp yıkılmış ve büyük plantasyonlar ya da *hacienda*'lar kurmak için köylünün toprağı zorla elinden alınmıştı. Zapata toprakların iadesini isteyen ve zorunlu emeği reddeden böyle bir köyde mücadeleye başladı. 1910 Devrim'i patlak verdiğinde Morelos'taki köylüler çalınmış topraklarını geri almaya ve belli başlı kasabaları işgal etmeye başladılar. Zapata kısa süre içinde hareketin önderi oldu. Ukrayna'daki Makhno'yu andırıyordu. Ancak bir süre kadar siyasetçileri dinlemeye ve yasal yollara inanmaya devam etti. Basın ona "haydut" ya da "modern Attila" diyordu. Hükümetin Morelos'taki ayaklanmayı bastırmak için gönderdiği askeri birlikler Zapata'nın güçleri tarafından yenilgiye uğratıldılar.

"Tarımcılar" ya da "Güney Kurtuluş Ordusu" olarak tanındılar. Hükümet görevlilerini öldürerek ve geçtikleri yerlerdeki *hacienda*'ları köylülere bölüştürerek dağları kendilerine bağladıktan sonra Mexico City'nin kapılarına dayandılar. Kurtarılmış bölgelerdeki köylüler, arkalarında toprak sahipleri ve hükümet görevlileri olmadan toprağı hep birlikte işlemekte özgürdüler. Zapata güçleri toprağın sürülmesinde ve hasadın kaldırılmasında köylüye yardımcı oldular. Toprağı bölüştürmeye çalıştıkları ve tek başına olma hakkını savundukları için aslında eşitlikçi bir hareket olmalarına karşın, ahlaki saflıkları ve siyaseti küçümseyişleriyle daha çok İspanyol İç Savaşı sırasında Andalucia'daki köylü anarşistlere benziyorlardı. Otoriteye karşı derin bir kuşku duyuyorlar ve özellikle ruhbana ve siyasetçilere güvenmiyorlardı.

Bu arada Başkan Diaz, hileli başkanlık seçimlerinin ardından başkentte patlak veren bir ayaklanma sırasında kovuldu. Özgür düşünceli liberal Francisco Madero bir hükümet kurarak yozlaşmayı sona erdirmeye çalıştı. Madero pek çok PLM taraftarını partisine katılmaya ikna etti. Ne var ki Ricardo Flores Magón, Maderistaların sadece siyasal reform istediklerini, oysa PLM'nin sadece siyasal reform için değil toprağı cinsiyet ayrımı yapmaksızın halka dağıtarak ekonomik reform yapmak için de savaşmakta olduğunu ısrarla belirtti. *Regeneración*'un 25 Şubat 1911 tarihli sayısında Ricardo, Madero'yu "özgürlük davasına ihanet" etmekle suçladı ve kendi anarşist ilkelerini bir kez daha savundu:

> İyi bir hükümetin olmadığı ve olamayacağı kanaatine vardım. Kendilerine ister monarşi ister anayasal cumhuriyet desinler, hepsi kotüdür. Hükümet tiranlıktır, çünkü bireyin özgür inisiyatifini engeller ve tek amacı insanlığın doğru yönde gelişimine uygun olmayan bir toplumsal sistemi savunmaktır. Hükümetler zengin ve eğitimli sınıfların muhafızları ve proletaryanın kutsal haklarının yıkıcılarıdır. Bu nedenle ben tiran olmak istemiyorum. Ben bir devrimciyim ve son nefesime kadar da bir devrimci olarak kalacağım.[16]

Geri adım atmayan Madero, Diaz'la bir antlaşma imzaladı ve PLM'ye baskı yapmaya başladı. Ancak hükümeti, toprakların büyük ölçüde kamulaştırılmakta olduğu bölgelerde denetim sağlayamadı. Eylül 1911'de Ricardo, PLM Cuntası'na bir mektup yazarak "Sermaye, Otorite ve Kilise"ye savaş ilan etti ve Meksika halkını "Toprak ve Özgürlük" sloganıyla kızıl bayrak altında savaşmaya çağırdı.[17] Manifesto onun anarşist-komünist fikirlerinin

14 Bkz. John M. Hart, *Anarchism and the Mexican Working Class 1860-1931*, University of Texas Press, Austin, 1978.

15 *Regeneración*, 11 Şubat 1911.

16 *Land and Liberty*, s. 21.

17 Age, s 98, 100.

en tam ifadesiydi. Sadece topraklara ve üretim araçlarına çalışanlar tarafından el konulmasını istemekle kalmıyor, eşitliği sağlamak için iktidarda bulunanlara karşı silahlı mücadele çağrısı da yapıyordu.

Madero, Ekim 1911'de başkan olunca, Zapata kendi Plan de Ayala'sını açıklayarak ayaklandı. *Plan de Ayala* büyük ölçüde Ricardo Flores Magón'un Eylül Manifestosu'nu temel aldı. Köylü önderi, sonunda siyasilere olan bütün inancını kaybetmişti. *Plan de Ayala*'da, "kurtarıcı olarak vaatlerde bulunan, ancak iktidarı ele geçirince vaatleri unutup tiranlık eden reziller ve hainler"i ağır biçimde eleştirdi. "Denetçiler ve efendiler olmaksızın özgür toprak ve herkese özgürlük" istedi. "Tiran hükümetlerden adalet isteyin, ama elinizde şapkanızı değil tüfeğinizi tutarak."[18] Zapata'nın tam bir anarşist olduğu söylenemez, ancak genellikle Flores Magón'un fikirlerini yaymıştır.

Şubat 1913'te sağcı isyancılar, onları on kanlı ve trajik gün (Década Trágica) sırasında ezmeyi başaran Madero'yu devirme girişiminde bulundular. Bir hafta sonra Madero kendi güçlerinin komutanı General Victoriana Huerta'nın emriyle öldürüldü. Devrim bir kez daha alevlendi ve federal ordu ile çeşitli devrimci güçler arasında çatışmalar başladı. Huerta, 1914'te istifa etmek zorunda kaldı ve Zapata'nın güçleri, Panço Villa ile kuzeyden gelen Venustiano Carranza'nın önderliğindeki ordularla birleşerek Mexico City'e girdi. Zapata'nın güçlü liberter eğilimleri vardı. Oysa Villa, belirli bir ideolojiye sahip olmaksızın öç duygularıyla hareket ediyordu. Anayasal Ordu'nun komutanı Carranza ise Madero ile aynı kalıba dökülmüştü.

Üç önder arasında anlaşma sağlamak için yapılan iki toplantının başarısızlığa uğraması üzerine, üçüne bağlı güçler arasında savaş başladı. Carranza, Mexico City'de iktidarı ele geçirdi ve ABD hükümetinin kendisini tanımasını ve silah göndermesini sağladı. Hem Sol'un hem de Sağ'ın ayaklanması üzerine Carranza, 1916'da anarko-sendikalist Casa del Obrero Mundial (Dünya İşçi Meclisi) içinde örgütlenen sanayi işçilerinin desteğini almayı başardı. İşçiler Carranza'nın ordusuna katılmayı kabul ettiler ve Villa ile Zapata'nın köylü ordularıyla savaşmak için "Kızıl Taburlar" oluşturdular. Önderleri tarafından aldatılan işçiler, toplumsal devrimden geri kalanı yok ettiler. Carranza onlara olan borcunu grevcileri ölüm cezasıyla tehdit ederek ve Casa del Obrero Mundial'i kapatarak ödedi.

18 Plan de Ayala'nın tamamı için Bkz. John Womack, *Zapata and the Mexican Revolution*, Thames & Hudson, 1972, s. 393-404.

Zapata ve ordusu yenilerek Morelos'a çekildi. Bölge issizdi. Zapata ve adamları dağda bir istihkâm kurarak dört yıl daha savaştılar. Zapata yoldaşlarına şöyle diyordu: "Güneyliler dizlerinin üzerinde yaşamaktansa ayakta ölmelidirler!" Bütün bu meydan okumalara rağmen Zapata, 1919'da ihanete uğradı ve karanlık bir biçimde öldürüldü. Meksika Devrimi'nin gerçekten özgür ve eşit bir toplum yaratacağına dair bütün umutlar onunla birlikte yok oldu. Zapata yaşadığı gibi, kendi halkına toprak ve özgürlük vermek için savaşan dürüst ve yiğit bir köylü olarak öldü.

Bu arada Ricardo Flores Magón, Meksikalı anarko-sendikalist işçileri köylülerle paylaştıkları doğal sınıfsal çıkarlara ihanet ettikleri için eleştirdi. Mart 1918'de Birleşik Devletler'de, PLM'den "dünya anarşistlerine ve genelde işçilere" hitap eden bir manifesto çıkardığı için tutuklandı. Eski toplumun ölümünün yakın olduğunu bildiriyor ve toplumsal devrim çağrısı yapıyordu. Şöyle diyordu:

> Hükümete inanmayan, başında her kim olursa olsun her türlü hükümetin bir tiranlık olduğunu düşünen bizler ... yegâne insani, adil ve doğru olan kutsal anarşist idealimizi her durumda korkusuzca yaymalıyız.[19]

Ricardo Flores Magón, ABD Casusluk Yasası'na muhalefetten yargılanarak yirmi yıl hapse mahkûm edildi. Dört yıl sonra Kansas'taki Leavenworth Cezaevi'nde öldürülmüş olarak bulundu. Kropotkin'in iki yıl önce Rusya'daki cenaze töreni gibi, Flores Magón'un 1923'te yapılan cenaze töreni de büyük bir halk gösterisine dönüştü. Pankartlar onun "anarşi uğruna" öldüğünü bildiriyordu, ancak Meksika hükümeti ironik biçimde en isyancı yurttaşına itibarını iade etti. Yirminci yüzyılın en büyük Meksikalı anarşisti, Mexico City'deki Ünlüler Mezarlığı'nda yatıyor ve bütün Meksika'da "Meksika Devrimi'nin büyük sözcüsü" olarak hatırlanıyor.[20]

19 *Land and Liberty*, s. 104-5. Enrique Flores Magon, *Freedom*'da (Londra, Şubat 1917) yer alan bir makalede Zapata'nın "tarımcıları" ile PLM arasında yakın bir ilişki olduğunu öne sürdü.

20 Bkz. Avrich, "Ricardo Flores Magon in Prison", *Anarchist Portraits*, s. 208.

Meksika Devrimi yenilgiye uğramış olsa da, işçi hareketi çoğunlukla anarko-sendikalist olmaya devam etti. İlk ulusal kongresini 1921'de Mexico'da yapıı ve Meksika CGT'si 1923'te Berlin'de toplanan Sendikalist Kongre'de temsil edildi. O sırada örgütün otuz bin üyesi olduğu öne sürüldü. Latin Amerika'nın başka yerlerinde olduğu gibi giderek reformist bir çizgiye kaydı.

Meksika devrimi yirminci yüzyılın ilk büyük devrimi oldu ve büyük yankılar yarattı. Siyasetçilerin iktidar ve ayrıcalık oyununa dönüşerek yozlaşmış olsa da, "Toprak ve Özgürlük" çağrısı, bütün Latin Amerika kıtasında yankılandı. 1957'de Meksika kıyılarından açılan, Che Guevara, Fidel Castro ve küçük bir gerilla grubunu taşıyan külüstür tekne Küba Devrimi'ni başlattı.

Küba

Yüzyılın dönümünde Küba'daki anarşistler, Arjantin ve Uruguay'dakiler gibi, işçi sınıfı üzerinde büyük bir etki yarattılar. Küba, Karaib Adalarının sadece en büyüğü değil, aynı zamanda en zengin olanıydı. İki uzun bağımsızlık savaşına rağmen, kölelik 1886'ya kadar kaldırılmamış ve Küba 1898 İspanyol-Amerikan Savaşı'nın sonuna kadar resmen bağımsız olamamıştı. Ne var ki anarşistler bağımsızlık mücadelesinde önemli bir rol oynadılar ve işçi hareketi gelişirken anarko-sendikalist yönde ilerledi.

Küba'da genellikle İspanyol göçmenlerin örgütlediği ilk anarşist gruplar 1860'larda ortaya çıktı. Kısa süre içinde ülkenin en militan ve siyasal olarak en bilinçli çalışan kesimini oluşturan tütün işçilerini etkilediler. 1865'ten itibaren liberter gazete *La Aurora*'yı (Şafak) çıkarmaya başladılar ve bir yıl sonra Küba'nın ilk sendikası olan Havana Tütün İşçileri Birliği'ni kurdular. Bunu başka sendikalar izledi, ancak ilk Havana İşçi Kongresi 1885'e kadar toplanamadı. Enrique Roig de San Martin, Enrique Messonier ve Enrique Cresci gibi militan örgütçülerden esinlenen Kübalı işçiler, özellikle tütün endüstrisinde, 1887'de kurulan La Alianza Obrera adındaki açıkça anarşist örgütü desteklediler.

Roig'in yönettiği *El Productor* adlı gazete, birliğin (alianza) üyelerine "devrimci anarşistler" diyordu, ancak onlar siyasal partileri reddettikleri için ve militanlıklarından ötürü anarşist olarak tanındılar. Küba hâlâ İspanya'dan bağımsızlık için savaşırken, *El Productor* ulusçuluk ile sosyalizm arasında temel bir çelişki olduğunu öne sürdü. "Vatan ve işçiler" başlıklı bir makalede şu dikkat çekici sözler yer alıyordu: "Bağımsız vatan ... yurttaşları en aşağılayıcı kölelik koşullarında yaşarken, kendi hükümetine sahip olmaktan ve başka bir ulusa bağımlı olmamaktan mı ibarettir?"[21] Hareketin kendi mesajı, ancak hükümetsiz bir toplumun özgür olabileceğini ve işçilerin gerçek vatanının bütün dünya olduğunu söylüyordu.

Anarko-sendikalist fikirler hızla yayıldı. 1892'de Havana'da toplanan İşçi Kongresi'nde anarşist Enrique Cresci, Enrique Suarez ve Eduardo Gonzales'in önergeleri kabul edildi. Bunların birinde şöyle deniyordu: "İşçi sınıfı, ülkenin bağımsızlık mücadelesinin zaferine engel oluşturmayan devrimci sosyalizmi benimseyene kadar özgürleşmeyecektir."[22] O sırada anarşistler o kadar etkili oldular ki, 1880'lerin ortalarından itibaren Florida ve New York' taki Kübalı tütün işçilerini, toplumsal devrimi ulusal bağımsızlık için başlatılan siyasal harekete tercih etmeye ikna etiler.[23]

José Marti bile bu liberter eğilimden etkilendi. Kendi gazetesi *Patria*'da şöyle yazdı:

> Cumhuriyet... bir sınıftan Kübalıların diğerlerine adil olmayan tahakkümü değil, bütün ulusun gerçek güçlerinin, bütün Kübalıların fikirlerinin ve özgür isteklerinin içten ve açık bir biçimde dengelenmesi olacaktır. Kendimizi, bir ikiyüzlüden bir başka ikiyüzlünün eline düşmek için kurtarmak istemiyoruz. Gerçek özgürlük için öleceğiz; bazılarının aşırı zenginliğinin, diğerlerinin gereksiz acılarının bahanesi olan bir özgürlük için değil.[24]

Günümüzde Küba Devrimi'nin "entelektüel yaratıcısı" olarak bilinen Marti, "Efendi değiştirmekle özgür olunamayacağı"nı biliyordu. Ancak, *Patria*'da Elisée Reclus'ün yazılarını yayımlamış olsa da kendisine anarşist denemez. Oluşum halindeki Küba işçi sınıfına hitap ediyor, ama aynı zamanda, sınıf işbirliğinin gerekliliğini vurgulayarak ve işçileri anarşist görüşlerin etkisinden

21 *El Productor* (26 Temmuz 1886). Ayrıca Bkz. *Enrique Roig de San Martin: articulos publiados en el periodico'ya Giriş*, "El Productor", der. Aleida Plasencia (Havana, 1967).

22 Bkz. Peter Marshall, *Cuba Libre: Breaking the Chains?* (Victor Gollancz, 1987), s. 29.

23 Bkz. Gerald Poyo, "The Anarchist Challenge to the Cuban Independence Movement, 1885-1890", *Cuban Studies*, 15, 1, 1985, 29-42.

24 José Marti, *Obras completas*, 28 c., Havana, 1963-73, II, 255.

arındırmaya çalışarak sürgündeki tutucu Kübalı gruplarla ilişki kuruyordu.

Bu yaklaşım anarşistlerin 1890'lardan itibaren Confederación de Trabajadores Cubanos (CTC) içinde örgütlenen Küba işçi hareketinin denetimini ele geçirmelerini engellemedi. İsyancı ordunun komutanlarından biri olan Armando André'nin de aralarında bulunduğu pek çok anarşist, bağımsızlık mücadelesinin ön saflarında yer aldı. 1900'de *El Mundo Ideal*'i yayımlayan anarşist grup Malatesta'yı adaya davet ettiği zaman, yetkililer Malatesta'nın "anarşi" sözcüğünü kullanmasına izin vermediler, ama o Küba bağımsızlık hareketindeki güçlü liberter geleneğin izini sürmeyi başardı:

> Mevcut hükümete karşı savaşan liberterlerin, onun yerine bir başka hükümeti geçireceklerini sanmıyorum. Liberterler, bağımsızlık savaşı sırasında bütün hükümetlere yönelen ve her bir liberterde cisimleşen düşmanlık ruhunun, Marti, Cresci, Maceo ve daha binlerce Kübalı martirin ortadan kaldırmak için hayatlarını feda ettikleri İspanyol yasalarının Küba halkına yeniden dayatılmasını imkânsız kılacağını anlayacaklardır.[25]

Yüzyılın ilk on yılı içinde anarşistler *Tierra!* ve *El Rebelde* gibi gazetelerle, Bakunin, Kropotkin ve Reclus'ün fikirlerini yaydılar. Yeni Cunhuriyet'in ilk büyük grevi olan 1902 çıraklar grevine önderlik ettiler. Tarım kooperatiflerine yardımcı oldular ve köylü örgütleri kurdular. Özellikle tütün ve inşaat işçileri arasında güçlendiler.

Rus Devrimi'nin başarısı 1920'lerde CTC'nin komünistler tarafından devralınmasına yol açtı. Anarşistler, Confederación Nacional Obrera Cubana (CNOC) adında bir rakip sendika kurdular. Topograf Alfredo Lopez sendikanın genel sekreterliğine seçildi. Machado diktatörlüğüne karşı verilen yeraltı mücadelesi sırasında sendika, komünistlerin muhalefetine rağmen genel grev çağrısı yaptı. Komünistler nihayet 1933'te Machado'yu devirmeyi başardılar; ancak kısa süre içinde CNCO'yu ele geçirdiler ve otuzlu kırklı yıllarda Batista diktatörlüğüyle işbirliği yaptılar.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Associación Libertaria de Cuba'nın kuruluşu sırasında anarşizmde küçük bir canlanma görüldü. Örgütün ilk kongresi adanın her yanından gelen delegelerin katılımıyla 1944'te yapıldı. Hareket kısa süre içinde Batista'nın şu uyarıda bulunmasına yol açacak kadar güçlendi: "Anarko-sendikalist etkiler, komünist saldırı kadar tehlikelidir!"[26] Ancak Batista komünistleri mahkemeye sevk ederken, bazılarını bakan yapıyor ve esas baskıyı anarşistler üzerinde yoğunlaştırıyordu.

Fidel Castro, Che Guevara ve küçük gerilla grubu Sierra Maestra dağlarında savaşırken, anarşistler kentlerdeki yeraltı mücadelesinde önemli bir rol oynadılar. Gazeteleri *El Libertario*'yu geniş çapta dağıtıyor ve gizli radyo yayını yapıyorlardı. Havana'nın turist cennetinde önemli bir grup oluşturan örgütlü gıda işçileri esas olarak anarşistti ve *Solidaridad Gastronomica* adlı bir gazete çıkarıyorlardı.

Batista'nın 1959'un başlarında devrilmesinden sonra da anarşistler devrimin çizgisini etkilemeye devam ettiler. Gerillanın Havana'ya girişi sırasında "herkese ekmek ve özgürlük temelinde insani bir demokrasi" vaat eden Castro'yla birlikte yürümeye hazırdılar. Kentin her yerinde şu sloganlar vardı: "Ekmek ve özgürlük; terörsüz ekmek"; "Ne sağın diktatörlüğü ne de solun diktatörlüğü." Köylüye toprak veren tarım reformu halk tarafından destekleniyordu. Batista'yla işbirliği yapmış olan eski komünistler dışlandılar.

Küba Devrimi, aralarında Jean-Paul Sartre'ın da bulunduğu pek çok Batılı gözlemciye, başlangıçta anarşi değilse de, bir doğrudan demokrasi örneği olarak göründü. Ancak Castro devrimci sürece hâkim olup, Aralık 1981'de kendisinin bir Marksist-Leninist olduğunu ve ölene kadar da öyle kalacağını ilan ettiği zaman, anarşistler endişelenmeye başladılar. Castro, Domuzlar Körfezi fiyaskosundan hemen sonra izin verilebilir muhalefetin sınırlarını belirledi: "Devrime karşı hiçbir şey, devrim içinde her şey."

Castro ve küçük bir gerilla grubu tarafından denetlenen Küba Devleti gittikçe daha bürokratik, merkezi ve militarize hale geldi ve "Devrim" fiilen "Devlet" ile özdeşlendi. Devlet'in hoşlanmadığı şey Devrim'e karşı olarak tanımlandı. *Associación Libertaria* dağıtıldı ve 1961'in sonlarına doğru anarşist gazeteler, *El Libertario* ve *Solidaridad Gastronomica*'nın yayınına son verildi.

25 *Solidaridad Gastronomica*, Havana, 15 Ağustos 1955.

26 Alıntı, Mitchell, "The Anarchist Tradition in Latin America", *Anarchy*, s. 269.

Pek çok anarşist militan, sürgünü Küba hapishanelerine tercih etti. Küba Devrimi'nin karşıdevrimci olduğunu ilan eden anarşistler, yurtdışından, özellikle Miami'den ajitasyonlarını sürdürdüler.[27]

Yetmişli yıllarda Castro, Sovyetler Birliği'ne biraz daha yaklaştı. Merkezi ekonomik planlamayı benimseyerek ve 1976'da Doğu Bloku modelini temel alan bir Anayasa'yı yürürlüğe koyarak, kendi Devlet sosyalizmi formunu güçlendirdi. 1965'te devrimci grupların tasfiyesiyle oluşturulan yeni Küba Komünist Partisi ilk kongresini 1975'e kadar toplamadı. Daha sonra benimsediği tüzükle kendisini "işçi sınıfının örgütlü öncüsü" olarak tanımladı ve "Marksizm-Leninizm'e öncü teori ve eylem kılavuzu olarak sadakat"ini ilan etti.[28] Küba Komünist Partisi ideologları, sol komünizmin "çocukluk hastalığı"na karşı Lenin'in tutumunu benimserler ve siyasal konularda sorun çıkaranları *anarcholocos*, deli anarşistler olarak küçümserler.

Bununla birlikte, Küba halkının otoriteye olan geleneksel kuşkusunda, bireyciliğinde ve sıkı düzenden hiç hoşlanmayışında açığa çıkan güçlü bir liberter dip akıntısı varlığını sürdürmektedir. Ayrıca Che Guevara'nın düşüncesi ve eylemi, Küba komünizminde liberter bir çizginin varlığını sürdürmesini sağladı.

Che Guevara "yeni Bakunin" olarak selamlanmıştır. Köylülüğün devrimci potansiyeline anarşist güveni paylaştığı ve çalışmanın "anlamlı oyun"a dönüştürüldüğü kooperatif bir işçi ve köylü toplumu kurmaya çalıştığı kesindir. Bireysel inisiyatifi denetim altında tutan her türlü bürokrasiye eleştireldi. Paranın kaldırılmasını ve halkın maddi değil ahlaki ödüllerle güdülenmesini, insanların kendileri için değil bütünün çıkarları için çalışmasını istiyordu. En önemlisi, insan ilişkilerini, ırk ya da cinsiyet farkı gözetilmeksizin, herkesin kendi potansiyelini tam olarak gerçekleştirebileceği şekilde dönüştürmek istiyordu. "Biz sosyalistler daha özgürüz," demiştir, "çünkü daha tam insanlarız; daha özgür olduğumuz için daha tam insanlarız."[29] Guevara, güçlü önderlere duyduğu hayranlığın üstesinden gelemediyse de, gücünün zirvesinde olduğu Küba Devrimi'nin ilk yılları, devrimin en yaratıcı ve özgün evresi oldu. 1967'de ölümünden son-

27 Castro rejimine karşı erken anarşist kampanya için Bkz. *Sam Dolgoff, The Cuban Revolution: A Critical Perspective*, Black Rose, Montréal, 1976.

28 Bkz. Peter Marshall, *Cuba Libre*, s. 79-80.

29 Che Guevara, *Socialism and Man*, Pathfinder Press, New York, 1968, s. 22.

ra mirası unutulmamıştır. Küba'da doğrudan demokrasi ve özyönetim isteyen liberal sosyalistler hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler.

Küba Devrimi'nin Birleşik Devletler'e meydan okuyarak kazandığı başarı, Latin Amerika'daki sol hareketler arasında büyük bir prestij kazanmasına neden oldu. Ama daha sonra Sovyetler Birliği'ne bağlanması, düşünce, ifade ve hareket özgürlüklerini sürekli baskı altında tutması, Latin Amerika'daki liberter sol arasında edindiği imgeyi karartı.

Latin Amerika genellikle azgelişmiş bir kıta olarak kaldığı, yoksulluk, siyasal yozlaşma ve otoriter yönetim yüzünden hâlâ acı çektiği için, anarşizmin görülebilir gelecekte sesini duyurması muhtemeldir. Sendikalist formdaki anarşizm, en ilerici kent işçilerine hitap etmeyi sürdürürken; anarşist komünizm, en yoksul köylülerin patronun ya da rahibin müdahalesi olmaksızın toprağı ortaklaşa işleme özlemini yansıtmaktadır. Brezilyalı eğitimci Paulo Freire'in *Ezilenlerin Pedagojisi*'nde ve Ivan Illich'in merkezileşmiş, teknokratik Devlet'e kurumsal alternatifler arayışında yeni liberter eğilimler oluşmuştur.[30] Latin Amerika'da gelişen, Marksizm ile Hıristiyanlığı birleştiren, yoksul mahallelerinde Che'nin ve İsa'nın imgelerini yan yana getiren Kurtuluş Teolojisi, tarihsel kökleri geçmişte bulunan güçlü bir liberter dürtüye sahiptir.[31] Latin Amerika'nın askeri diktatörlükler kaosundan günün birinde sahici anarşizmin çıkıp gelişmesi imkânsız değildir.

30 Bkz. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (1970), Penguin, Harmondsworth, 1972 ve Ivan Illich'in *Celebration of Awareness* (1971), Penguin, Harmondsworth, 1973.

31 Bkz. Linda H Damico, *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, P. Lang, New York, 1987.

34
Asya

Çin

Modern anarşizm Çin'e yirminci yüzyılın başlarında geldi ve Birinci Dünya Savaşı sonrasına, Marksizm-Leninizm'in yükselişine kadar merkezi radikal akım olmaya devam etti. Japonya ve Fransa'da eğitim görmüş genç entelektüellerden oluşan iki grup tarafından ülkeye taşındı. Bu gençler, anarşizmi, Batı siyasal ideolojilerinin en bilimsel ve ilericisi olarak gördükleri için benimsemişlerdi. Ancak Çin'de yerli liberter geleneğin de hiç kuşkusuz uzun bir geçmişi vardı.

Çin tarihinin büyük bir bölümünde, Devlet'i uzak ve kişilikdışı gören özyönetim toplulukları oluşmuştur. Çin siyasal düşüncesindeki en eski tartışma, doğa ile uyum içinde basit bir hayatı savunan Taoistler ile güçlü bir merkezi devlet ve bürokrasiyi vurgulayan Legalistler ve Konfüçyüsçüler arasında yaşandı.[1] Modern anarşizm sadece Taoist pastoral hayatı savunmakla kalmadı, Çin tarihi boyunca ifadesini köylü isyanlarında bulan, Çin kültürüne yerleşmiş bir tutumluluktan yana, eşitlikçi bir binyıl kültürünü de yansıttı. Daha sonra iki geleneksel kavramı temel

1 Bkz. Jack Gray, *Modern China in Search of a Political Form*, Oxford University Press, Oxford, 1969, s. 345.

aldı: *Ta-t'ung*, toplumsal eşitlik ve uyumun hüküm sürdüğü efsanevi altın çağ ve *Ching-t'ien*, birinci bin yılın farklı dönemlerinde muhtemelen yerel olarak uygulanmış olan komünal toprak mülkiyeti sistemi.[2]

Yüzyılın dönümünde Çin, Batının bilgisini edinme konusunda neredeyse tamamen Japonya'ya bağımlıydı. Bu nedenle Çin radikalizminin formatif evresinin Japonya'nınkiyle yakın bağları olması şaşırtıcı değildir. Tokyo'da bir Çinli öğrenci grubu Japon anarşist düşünürü Kotoku Shusui'nin etkisi altında kaldı. Malatesta'nın *Anarşi*'sini Çince'ye çeviren Chang Chi de bu grupta yer alıyordu. Grup, 1907'de anarşist gazete *Tien-i-pao*'yu yayımladı. Klasik bilgin Liey Shih-p'ei, Taoist "tarafsızlık" ve "karışmazlık" ilkelerinin etkisinden ötürü Çin'de anarşizmin gerçekleşmesinin çok zor olmayacağını öne sürdü.[3]

Çinli öğrencilerden oluşan daha etkin bir grup, Paris'te öğrenim görürken anarşizmden etkilendi. Aristokrat Li Shih-tseng, Chang Ching-chiang ve Wu Chih-hui bu grupta yer alıyorlardı. Haziran 1907'de üç yıl kadar devrimci anarşizm davasını savunan *Hsin Shih-chi* (Yeni Yüzyıl) gazetesini çıkardılar. Paris grubu olarak tanınan bu hareket, Lao Tzu'yu modern anarşizmle ya da kadim kooperatif sistemini komünizmle birleştirme girişimini reddetti.[4] Grubun üyeleri Darwin'in evrim teorisi ile Bakunin ve Kropotkin'in anarşizminden etkilendiler. Bilimi vurguladıkları için coğrafya uzmanı Kropotkin ve Eliseé Reclus'ün anarşist-komünizmini benimsediler. En büyük etki Kropotkin'in *Karşılıklı Yardımlaşma*'sından kaynaklandı. Bu kitap Çin anarşist hareketinin incili oldu.

Hsin Shih-chi'nin mesajı uzlaşmaz biçimde anarko-komünist idi. Katkıda bulunan Çinli anarşistler, din, gelenek, aile, hükümet, militarizm ve ulusçuluğa karşı çıktılar. Bilim, özgürlük, hümanizm, komünizm ve evrenselliği savundular; sefahate kesinlikle karşıydılar; pek çoğu et, alkol ve tütünü ve fahişelerle birlikte olmayı reddetti.

2 Bkz. Martin Bernal, "The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906-1907", *China in Revolution: The First Phase, 1906-1913*; der. Mary C. Wright, Yale University Press, New Haven, 1971, s. 67, 70; Gray, *Modern China*, s. 67.

3 Bkz. Robert A. Scalapino ve George T. Yu, *The Chinese Anarchist Movement* (1961), Drowned Rat Publications, Bristol, 1985, s. 9.

4 Bkz. Ch'u Min-i, "Looking at the Past", *Hsin Shih-chi*, 24 (30 Kasım 1907), s. 25.

Şiddet içeren devrim konusunda hiçbir tereddütleri yoktu; Bakunin gibi, onlar da yaratmak için yıkmayı gerekli gördüler. Çin siyasal düşüncesinde kitlesel bir işçi-köylü ayaklanmasının savunulmasında başı çektiler, ancak o sırada Çin'de bu görüş geçerli olamayacağı için tabanca ve bombaya başvurdular. Hükümet görevlilerinin öldürülmesini, kapitalizme karşı grevleri ve toplum sevgisini savundular. Hatta bazıları Çin'deki gizli dernekleri ele geçirmeye çalıştı.

Kropotkin gibi, anarşizmi "otoritesizlik" olarak tanımladılar.[5] Avrupalı anarşistler gibi, bütün Devlet ve hükümetleri özgürlük ve eşitliğin düşmanları olarak gördüler. Ancak iktisadi komünizmi savunurlarken, bireyi toplumun temel birimi olarak gördüler: "O, başkalarıyla birleşerek bir köy kurar; köyler birleşerek bir ülke kurar. Toplum da bütün ülkelerin birleşme süreci içinde oluşur." Devlet toplumun yıkıcısıdır ve hükümetler az sayıda kişi tarafından kendi çıkarlarına uygun biçimde örgütlenirler. "Uygun toplum bireyler arasında özgürce alışverişe, karşılıklı yardımlaşmaya, herkesin ortak mutluluğuna ve hazzına, birkaç kişiden kaynaklanan zorlamadan özgürlüğe izin veren toplumdur."[6] Gerçek komünizm, kadim tarım sistemi değildir; daha çok, küçük ve doğal gruplardan oluşan bir özgür federasyonun ortak mülkiyetini temel alır.

Militarizmi -Devletin savunulması için kurulan kaba güçbütünüyle reddettiler ve bütün insanlığı kurtarmak ve evrensel bir uyum sağlamak için ulusçularla çatıştılar. Devletlerin ve orduların bir ülkeyi dış saldırıdan kurtaramayacağını öne sürdüler.

Paris grubundan anarşistler, kendi rollerini, Çin'i modernleştirmek ve hükümet yükünün yanı sıra eski parlaklığını yitirmiş geleneğin de üstesinden gelmek olarak gördüler. Batılı uygarlığın etkisinde kaldılar ve Çin'in ilerlemesinin bilimin yayılması ve doğrudan demokrasi aracılığıyla gerçekleşeceğini savundular. Çinli anarşistlerin hem Japon hem de Paris grupları Mançhu rejimine duydukları nefrette birleştiler. 1911 Ulusal Devrimi'nin hemen öncesinde anarşistler güçlü bir konumdaydı. Devrimci hareketin geniş kesimleri onların hedef ve taktiklerini benimsiyorlardı.

Paris grubundan Li ve Chang 1911 Devrimi'nden sonra

5 "On Anarchism", *op. cit*, 60 (15 Ağustos 1908), s. 5.

6 Li Shih-tseng tarafından bir mektuba verilen yanıtlar, *age*, 8 (10 Ağustos 1907), s. 2-3.

Çin'e döndüler ve 1912'de "İleri Ahlak Derneği"ni kurdular. Bir üyenin derneğin karmaşık kurallarından birini ihlal etmesi halinde, diğerleri sadece "şapkalarını başlarının üzerinde yükselterek" bu davranışı onaylamadıklarını sessizce gösteriyorlardı. Paris grubunun belli başlı sözcüleri Çin'e döndüklerinde, 1912'de kurulmuş olan Kuomintang'ın ulusçu hareketiyle ilişki kurdular. Ulusçu önder Sun Yat-sen onlara sempati duyuyordu. Kendisi 1890'larda İngiltere'de bulunduğu sırada Henry George ve onun tek vergi sisteminden etkilenmişti. Sun Yat-sen ölene kadar (1925) "komünizm" sözcüğünü, Kropotkin'in anarko-komünizmi anlamında kullandı.

Hsin Shih-chi'nin anarko-komünist fikirlerini yayan ilk kişilerden biri, Shih-fu olarak bilinen karizmatik eski katil Liu Szu-fu idi. 1912 yılında Kanton'da "Karanlıkta Öten Horozlar Derneği"ni kurdu. Derneğin üyelik şartları, et yememek, tahtırevana ve insanların çektiği faytonlara binmemek ve siyasal partilere katılmamaktı. Shih-fu kendi anarşist gazetesi *Hui-ming-lu*'da (Halkın Sesi) şöyle diyordu: "İlkelerimiz, komünizm, aile karşıtlığı, vejetaryenizm, uluslararası bir dil ve evrensel uyumdur. Aynı zamanda insanın daha iyi yaşamasını sağlayan yeni bilimsel keşifleri destekliyoruz."[7] Bütün anarşist gruplar, resmi görevleri reddeden ve başkalarına öğretim ve örnek yoluyla yardımcı olan Taoist ve Buddhist saf insan idealinden etkilendi.

Anarşistler gelecekte büyük yankılar uyandıran ünlü işaraştırma hareketini başlattılar. Wu, Wang, Li ve diğerleri 1912'de "Fransa'da Tutumlu Çalışma Birliği"ni ve 1915'te "Sebatkâr İş ve Tutumlu Çalışma Birliği"ni kurdular. Amaç basit yaşama ve bilimsel eğitimdi. Mao Zedung, Fransa'ya gitmediyse de ikinci derneğin Pekin sınıfında yer aldı. Daha sonra öğrenciyken anarşizmden güçlü biçimde etkilendiğini kabul edecekti.[8]

Çin'de anarşizmin Marksizm-Leninizm'e giden yolu hazırlaması ironiktir. Esas olarak anarşist dernekler tarafından Fransa'ya gönderilen öğrenciler hiç hesapta olmayan biçimde Marksist-Leninist dogmanın etkisinde kaldılar ve ilk kongresini 1921'de yapan Çin Komünist Partisi'nin kuruluşuna katkıda bulundular. Ancak çok geçmeden Komünistlerin önde giden sözcülerinden Chen Tu-hsiu anarşistlere karşı örgütlü merkezi gücü,

7 "Declaration", *Hui-ming-lu*, I, 20 Ağustos 1913, s. 1-2.

8 Edgar Snow, *Red Star Over China*, Gollancz, 1937, s. 149.

"aydınlanmış despotizm"i savundu. "Halkımızın karakterinin bir parçasını oluşturan, tembel, serkeş, illegal türden özgür düşünce"ye karşı çıktı ve Batı anarşizminden çok farklı olan, Lao Tzu ve Chuang Tzu'dan türetilen "Çin tarzı anarşizm"i yerden yere vurdu.[9]

Batı anarşizminin Çin üzerindeki etkisi kısa ömürlü ama derin oldu. Yüzyılın başında liberalizm ve sosyalizmle aşağı yukarı eşzamanlı olan yeni siyasal akımlar ülkeye akın etti. 1911 Devrimi'ni izleyen on yıl bir entelektüel ve siyasal kargaşa dönemi oldu. 1916 ile 1920 arasında anarşist düşünce, özellikle Güney Çin'deki genç entelektüeller üzerinde büyük bir etki yarattı.

Ünlü romancı ve çevirmen Pa Chin (Le Fei Kan) de 1919'da, Emma Goldman'ın bir makalesini okuduktan sonra anarşist oldu; çeşitli vesilelerle Goldman'ı "Manevi ana" olarak benimsediğini söyledi.[10] Takma ismi Pa Chin, Bakunin ve Kropotkin isimlerinin kısaltılmasıyla oluşturulmuştu. Anarşistler, 1920'den 1923'e kadar Çin'deki federalist hareketi de önemli ölçüde etkilediler. Hunan İşçileri Genel Birliği anarşistlerin önderliğindeydi ve hareketi destekledi. Fukien'deki öğrenciler kendi yayın organları *Tzu-chih*'te (Özerklik) şöyle diyorlardı: "kendi kendini yönetmek ve yönetilmek birbiriyle çelişen iki şeydir."[11]

Anarşistler 1920'lerin ortalarında Marksist-Leninistler tarafından durduruldular. Anarşizm, geleneğe, aileye ve dine karşı çıkarak, bilim yoluyla ilerlemeyi vurgulayarak, kitle hareketi isteyerek, hatta kendi püriten eğilimleriyle, Marksist-Leninistlerin yolunu açmıştı. Bolşevik Devrim'in başarısı bir yana, Leninist vesayet teorisi, sözde inatçı ve cahil kitlelere güven duymayan pek çok radikal ve Çinli entelektüeli cezbetti. Anarşizmin aksine Leninizm, daha geniş bir destek sağlamasına yardımcı olan ulusçuluğu da kapsıyordu.

Öte yanda anarşizm pek çok bakımdan doğal olarak Çinlidir ve Taoizm kadar gerilere giden uzun bir geleneğe dayanır. Merkezileşmiş Devlet ve mandarin yönetimini vurgulayan Legalist ve Konfüçyüsçü geleneğin öteki yüzünü oluşturur. Bu yüz-

9 Chen Tu-hsiu, "Chinese-style Anarchism", *Hsin Ch'ing-nien* 9, I, 1 Mayıs 1921, s. 5-6.

10 *Pa Chin*, 27 Kasım 1962 tarihli mektup. Ayrıca Bkz. Olga Lang, *Pa Chin and his Writings*, Mass., Harvard University Press, Cambridge, 1967.

11 Alıntı, Jean Chesneaux, "The Federalist Movement in China, 1920-23", *Modern China*, s. 129.

yılda bile Çin görece merkezsiz bir özellik göstermiş ve 1949'a kadar Devlet sadece küçük bir denetim rolü oynamıştır. Bu tarihten itibaren Komünist Çin görece kendine yeterli çok sayıda komünü, ortak bir kimlik ve tek bir yönetim altında birleştirmiştir.[12]

Ellili ve altmışlı yıllarda, Mao'nun merkezi olmayan toplum anlayışı Kropotkin'i andırır. 1958'deki Büyük İleri Atılım ve 1966-1967'deki Kültür Devrimi sırasında Çinli Komünistler özyönetimli komünlerden oluşmuş federe bir toplum kurarak anarşist ideali bir ölçüde gerçekleştirmeye çalıştılar, ancak bunu öylesine amansız ve esneklikten uzak bir tarzda yaptılar ki, büyük halk kitlelerini on yıllarca süren bir sefalet, şiddet ve adaletsizliğe mahkûm etmiş oldular. O zamandan beri, Taoist yerel topluluğa kefil olma eğilimi ile Legalistler'in merkezileşmeye düşkünlüğü arasındaki halat çekme oyunu devam etmiş, merkezi hükümet ulusal planlarla dik başlı bölgelerde denetimi yeniden kurmak ve standartlaşmayı sağlamak için periyodik girişimlerde bulunmuştur.

Komünist yönetim döneminde Çin'deki anarşist muhalefet asla ölmedi, Shen-wu-lieu gibi liberterler aracılığıyla anarşizmin mesajı canlı tutuldu.[13] Son yıllarda öğrenciler daha fazla özgürlük ve demokrasi çağrısına önderlik etmektedirler. Aralarında sadece "Yaşlılar Hükümeti"nden değil, merkezi hükümetin kendisinden de kurtulmak isteyenler bulunmaktadır. Mayıs 1989'da büyük bir liberter enerjiyle harekete geçen milyonlarca öğrenci, işçi ve kamu görevlisi, şiddet içermeyen bir doğrudan eylem sergileyerek büyük kentleri işgal etti. İşçilerin özyönetim, öğrencilerin ise ifade ve örgütlenme özgürlüğü istedikleri barışçı gösteriler karşısında hükümet haftalarca denetim kuramadı. Öğrenciler sallanmakta olan hükümete Gandhici bir ahlaki baskı yapmak için açlık grevi yöntemini kullandılar. Gösteriler kısa zamanda barışçı bir halk devrimine dönüştü. Bir evrede Halk Ordusu da demokrasi yanlısı hareketle birleşecekmiş gibi göründü.

Ancak seksenlik yöneticiler iktidarda kaldılar. Komünist Parti genel sekreteri Zao Ziyang sert bir uyarıda bulundu: "Hükümet de bir anarşi durumunu hoşgörüyle karşılamayacaktır."[14]

12 Bkz. Gray, *Modern China*, s. 345.

13 Bkz. John F. Walsh, "Shen-wu-lieu: China's Anarchist Opposition", *Social Anarchism, II*, 1 (1981), 3-15.

14 *Guardian* (19 Mayıs 1989)

Taşradan sadık birlikler getirildi. 4 Haziran 1989 günü tanklar Tienanmen Meydanı'na girdi. Binlerce kişi öldü. Yarım yüzyıldır verilen bütün mücadeleleri yaşamış olan seksen dört yaşındaki anarşist romancı Pa Chin göstericilere sempatisini ifade ettiği için tutuklandı. Komünist hükümet bu kez kazanmış olabilir, ancak Çin halkı uzun mücadelelere alışıktır.

Japonya

Japonların Batı'da edindiği konformist, katı biçimde hiyerarşik ve otoriter ulus imgesine rağmen, anarşizm bu ülkeye tamamen yabancı bir çiçek olmamıştır. Şova döneminde Batı anarşizmini Japonya'ya getiren Kōtoku Shusui, Japon hayatında var olan anarşist inkâr ruhunun Buddhizm'in (özellikle Zen) ve Taoizm'in etkilerine kadar izlenebileceğini öne sürdü.[15] On yedinci yüzyıl Japonyasında anarşizmin önemli öncülerinden biri de tarımsal bir komünizm formunu savunan Audō Shōeki idi.

Ne var ki örgütlü anarşist hareket İmparator Meiji'nin otoriter yönetimi altında 1906'ya kadar var olamadı. Kōtoku alt Samuray kökenliydi, ancak kendi kuşağının en parlak radikali haline geldi. Bir Rousseau biyografisi yazdı ve onun eserlerini çevirdi. Rus-Japon Savaşı sırasında hapishanede Kropotkin okudu ve ona *sensei* ("öğretmen") dedi. Felsefi bir maddeciliği benimsedi ancak şiddetten de geri durmadı. 1906-1907'de California'yı ziyareti sırasında, Dünya Sanayi İşçileri'yle (IWW) bağlantı kurdu.

Kōtoku, ülkeye döndüğünde kısa ömürlü Japonya Sosyalist Partisi içinde anarşist bir hizip kurdu. Bu hizip 1907'de bir bölünmeye neden oldu ve Parti kısa süre içinde çöktü. Kōtoku, anarşist yoldaşlarıyla birlikte embriyo halindeki işçi hareketini anarko-sendikalist yönde itmeye başladı. Savaş karşıtı *Heimin* (Sıradan Halk) gazetesinin yönetmeni olarak Japon anarşizminin antimilitarist geleneğinin oluşumuna katkıda bulundu. Ancak İmparator Meiji'ye karşı düzenlenen bir komploya adı karıştı ve 1910-1911 yıllarında Vatana İhanet suçundan yargılanarak on iki anarşistle birlikte idam edildi.[16]

15 Bkz. Kotoku Shusui, *Hikari* (Light) içinde (15 Aralık 1906).

16 Bkz. F. G. Notehelfer, *Kotoku Shusui: Portrait of a Japanese Radical*, Cambridge University Press, 1971. Ayrıca Bkz. Hyman Kublin'in Sen Katayama'nın hayatı, *Asian Revolutionary*, NJ, Princeton University Press, Princeton, 1964.

O sırada hapishanede olan bir başka anarşist, Japonya'da anarşizmin gelişmesine katkıda bulunan en önemli ikinci düşünür, Ōsugi Sakae idi. İçinde ünlü askerlerin yer aldığı bir aileden geliyordu. Kōtoku'nun antimilitarist kampanyasına katıldığı sıralarda kendisine bilinçli olarak "katilin oğlu" diyordu. Felsefi ve edebi bir zihinsel faaliyetin sonunda, Stirner, Nietzsche, Bergson ve Sorel'in etkisi altında kendine özgü bir anarşizm formu geliştirdi. Toplumun gelecekteki gelişiminin insan aklındaki "bilinmeyen bir faktör"e bağımlı olduğunu öne sürdü. Bu faktör, "her kişinin benliğini geliştirmek için mücadele eden bir azınlık" tarafından geliştirilecekti.[17] Tıpkı Sorel gibi, işçi hareketini emekçi insanın kendini yeniden kazanma girişimi olarak gördü.

Japon anarşistleri ve sosyalistleri Birinci Dünya Savaşı sırasında fazla etki yaratmadılarsa da, Rus Devrimi'nin başarısı ve Japon endüstrisinin hızla büyümesi işçi hareketinin gelişmesine neden oldu. Bu hareket farklı koşullarda gelişti: Sendikalar teknik olarak illegaldi ve 1900 tarihli Kamu Barışı Polis Yasası işçileri yıldırmayı amaçlıyordu. Ōsugi Komintern ile de ilgilendi, ancak 1922'de Japonya'da Komünist Partisi'ni kuran kişilerden kısa süre içinde koptu. 1923'te askeri polis tarafından katledilmeden önce işçi hareketinin önemli bir bölümünü anarko-sendikalizme kazandırmayı başardı. O sırada anarşistlerin tabanı işçi hareketi içindeki komünistlere ve sosyal demokratlara doğru kaymaya başladı. Bazı anarşistler, özellikle gizli Giyotin Derneği'nin üyeleri bireysel terörizm eylemlerine başvurdular. Bazıları da Avrupalı anarşist düşünürleri, özellikle William Godwin ve Kropotkin'i incelemeye başladılar.[18]

1925'te Genel Oy Yasası'nı kabul eden Taisho Demokrasisi döneminde, anarşistler işçilerin parlamenter katılımına karşı çıkan Kara Gençlik Ligası'nı kurdular. Sosyalist partilerin ve reformist sendikaların sadece kapitalizmin gelişmesine yardımcı olduklarını öne süren bir "saf anarşizm" okulu oluştu. Bunlar insanları ekonomik sömürü ve siyasal iktidardan kurtaran bir toplumsal devrimi ancak anarşist bir azınlığın gerçekleştirebileceğine inanıyorlardı. Daha reformist anarko-sendikalistlerle çatışmaları şaşırtıcı değildir.

17 Alıntı, Chushichi Tsuzuki, "Anarchism in Japan", *Anarchism Today*, s. 107. Ayrıca Bkz. Thomas A. Stanley, *Osugi Sakae: Anarchist in Taisho Japan*, Harvard University Press, 1982 ve Tatsuo Arima, *The Failure of Freedom*, Mass., Harvard University Press, Cambridge, 1969.

18 Bkz. Otsushi Shirai, "The Impact on Japan of William Godwin's Ideas", *American Journal of Economics and Sociology*, 29, 1970, 89-96.

Hatta Şūzō "saf anarşizm"in önde giden savunucularındandı. Eski bir Hıristiyan din adamıydı, ancak 1934'te içkiden öldü. Şūzō, Bakunin ve Kropotkin'in eserlerini Japonca'ya çevirdi ve Nestor Makhno'nun resmini odasından eksik etmedi. Sadece bir yorumcu olmakla kalmadı, Kropotkin'in anarko-komünizmini özgün bir tarzda geliştirdi ve onun en büyük Japon savunucusu oldu.[19] Kapitalizmin esas kötülüğünün iş bölümünde yattığını düşünüyordu. İş bölümü, işçilerin dar iş alanı dışında herhangi bir çıkara sahip olmasını ve bir sorumluluk yüklenmesini engelliyordu. Benzer gerekçelerle, sendikalistlerin sınıf mücadelesini, işçi konseyleri ya da Sovyetler için yaptıkları çağrıları da eleştirdi; bu türden organlar devrim sonrası koşullarda iş bölümünü sürdürecekler ve yeni devletle sonuçlanan bir eşgüdüm mekanizması oluşturacaklardı. Şūzō, Bakunin'in bilinçli eylemcilerden oluşan öncü anlayışını benimsemekle birlikte, "devrimci kitleler"e, bir geçiş dönemi olmaksızın, özgür komün temelinde merkezi olmayan bir toplum kurma çağrısı yaptı. Geleneksel Japon köyünü andıran bu kömün, genellikle kendine yeterli olacak, ancak üyelerinin kendi işlerini seçmelerine izin verilecek ve dar bir alanda uzmanlaşmaları önlenecekti.

Bu arada, Kōtoku öldürüldüğü sırada hapiste olan bir diğer anarşist, Ishikawa Sanşiro, 1926'da Zenkoku Jiren (Bütün Japonya Liberter İşçi Sendikaları Federasyonu) adında bir sendikalist federasyonun kuruluşuna katkıda bulundu. İshikawa, Edward Carpenter'in *Towards Democracy*'sinden (Demokrasiye Doğru) derin biçimde etkilenmekle kalmadı, sekiz yıl süren Avrupa sürgünü sırasında, Brüksel'de Reclus ailesiyle birlikte yaşadı. Zenkoku Jiren önceleri yirmi beş ayrı sendika içinde örgütlenmiş sekiz bin civarında işçiden ibaretti. Federasyon kısa süre içinde "saf anarşist" yönde gelişti. 1929'da sendikalist hareket bölündü ve rakip sendika Nihon Jikyo (Japon İşçi Sendikaları Birleşik Liberter Konferansı) kuruldu.

Zenkoku Jiren 1931'de, *Nihon Jikyō*'nun üç bin üyesine karşılık, on altı binden fazla üyeye sahipti. Sendikalist görüşü be-

19 Bkz. John Crump, "Communists vs. Syndicalists in the Japanese Anarchist Movement", *Bulletin of Anarchist Research*, 17, Mayıs 1989, 7. Ayrıca Bkz. Gene Crump'ın "Anarchist Opposition to Japanese Militarism, 1926-37", *age*, 24, 1991, 34-36.

nimseyen ve esas olarak küçük firmalardaki işçileri örgütleyen sendikalar depresyon sırasında bir dizi grev örgütlediler, ancak Japonya'nın 1931'de Mançurya'yı işgali -anarşistler var güçleriyle karşı çıktılar- bir bütün olarak Sol'un yanı sıra sendikalist hareketin de baskı altına alınmasına yol açtı. Anarşistlerin de içinde yer aldıkları faşizme karşı birleşik cephe, nihayet 1935'te *Zenkoku Jiren*'le birlikte ezildi. Bazıları İspanya İç Savaşı sırasında CNT milisiyle birlikte savaştı.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, artık iyice yaşlanmış olan Ishikawa, ünlü anarşist ütopyasını, *Elli Yıl Sonra Japonya*'yı yazdı. Japon toplumunun kooperatif bir temelde örgütlendiğini (Proudhoncu karşılıklı mübadele bankalarıyla) ve her bireyin sanatsal yaratıyla dolu bir hayat yaşadığını hayal ediyordu. Çıplaklığa övgüsü Carpenter'in etkisini yansıtıyordu, ancak Japon İmparatoru'nu topluluğun bir simgesi olarak muhafaza etme fikri kendisine aitti.

1946'da Japon Anarşist federasyonu sendikalardan da destek alarak kuruldu. Federasyon devrimci bir halk cephesinden yanaydı, ancak Komünistlere gittikçe daha fazla karşı çıkmaya başladı. 1950'de Japon Solu'yla birlikte çöktü. Bunun nedeni, kısmen Müttefik Orduları Başkomutanı MacArthur'un düzenlediği baskı siyasetleri, kısmen de Soğuk Savaş atmosferi ve Japon ekonomisinin yeniden canlanmasıydı.

Anarşist federasyon 1956'da *Kurohata* (Kara Bayrak) adında bir gazeteyle birlikte yeniden kuruldu. 1958'de toplanan yıllık konferansta, delegeler, barış içinde bir arada yaşamanın ancak iki süper gücün yöneticilerine hizmet edeceğini ve seçeneğin atomik ölüm ile toplumsal devrim arasında olduğunu öne sürdüler. Militan öğrencileri ve işçileri "arka plandan" desteklemeye karar verdiler ve nükleer savaş tehlikesine karşı doğrudan eylemi savundular. İşçi sınıfı hareketi içinde küçük bir güç olarak kaldılar, ancak öğrenci dernekleri federasyonu Zengakuren tarafından gittikçe daha fazla desteklendiler. Zengakuren militan bir gelenek geliştirdi; yerel komünler kurulmasını, üniversitelerin öğrenciler tarafından yönetilmesini istedi. 1960'ta anarşistler, Birleşik Devletler'le yapılan ve Güvenlik Antlaşması olarak bilinen askeri ittifaka karşı gösteriyle yetinmeme, fiilen savaşma çağrısı yaparak Zengakuren akımına katıldılar.

O sırada yeni bir anarşist teorisyen ortaya çıktı: Osawa Masamichi. *Kurohata*'nın yerini alan *Jiyu-Rengo* (Liberter Federasyon) gazetesinde yazan Masamichi, insansızlaşma ve yabancılaşmanın kitle toplumlarında yeni bir yoksulluk tipini temsil ettiğini ve toplumsal devrimin en iyi şekilde çeşitli toplumsal grupların özgür birlikler ve komünlere doğru dereceli yapısal dönüşümüyle gerçekleştirilebileceğini öne sürdü. Devrim siyasal olmaktan çok kültürel ve toplumsal olacaktı.

Vietnam savaşı öğrenci hareketini yeniden başlattı. Ne var ki anarşistler, azgelişmiş ülkelerdeki ulusal bağımsızlık mücadelesinin, ülke içinde sosyalist maskeli bir ulusal kapitalizm ve süper güçler arasında bir dünya savaşı tehlikesine yol açtığını gördüler. Vietnam Savaşı'na karşı gerçekleştirilen bir dizi doğrudan savaş 1967'de Haneda Havaalanı yakınlarında öğrenciler ile polis arasında yaşanan şiddetli bir çatışmayla doruğa çıktı. Marcuse, Guevara ve Cohn-Bendit çevirileri ve Paris'teki "Mayıs Devrimi", öğrencileri daha da radikalleştirdi. Japon Anarşist Federasyonu yeni bir doğrudan eylem çağının başladığını ilan etti.

Mücadelenin en yüksek noktası 1968'de Tokyo Üniversitesi'nde gerçekleştirilen ve aylarca süren öğrenci işgali idi. Üniversitedeki "Birleşik Mücadele Konseyi"nin önderlerinden biri, kendilerinin "aristokrat anarşistler" olduklarını ve verdikleri mücadelenin kendilerine kötü davranılmasından kaynaklanmadığını, "kendilerini gerçekten soylu kılmak için kendi aristokrat tutumlarını inkâr etmek zorunda olduklarını hisseden genç aristokratların isyanı" olduğunu ilan etti.[20] Leninistlerin onları tanımlamak için kullandıkları "çocukluk hastalığı" sözünü seve seve benimsediler, çünkü kuşaklar arası bir mücadeleye girmişlerdi.

Anarşist propagandist Osava, öğrencilerin "devrimci şiddet"ini hoşnutlukla karşılarken, "devrimci kitleler"den ayrı düşmesi halinde hareketin baskıcı olacağı uyarısında bulundu. Öğrenciler verdikleri mücadeleyi halk hareketi içinde daha fazla özerklik mücadelesine dönüştürmeyi başaramadılar. Japonya'da işçiler gelişen ekonominin maddi kazanımlarına fazla önem vermeye başlamışlar, şirketlerine sadakat bağlarıyla köreltilmişlerdi.

Japonya'da anarşizm esas olarak küçük öğrenci grupları ve toplumdan kopuk entelektüeller tarafından sürdürüldü. Ne var ki 1970'lerin sonunda Tokyo'da Rodosha Rentai Undo (İşçi Dayanışma Hareketi) denilen yeni bir anarko-sendikalist örgüt ku-

20 *Jokyo (Situation)* 8, 1969, 37.

ruldu ve öteki bölgelere yayılmaya başladı. Japonya'daki parlamenter demokrasi hâlâ çorak toprakta narin bir bitki gibidir ve birbirini izleyen tutucu hükümetlerin yolsuzlukları ve kötü yönetimleri anarşist eleştiriyi keskinleştirmiştir. Doğrudan eylem Japon siyasal kültürünün önemli bir parçasıdır. Japonya'da toplumsal devrimin uzak olduğu görülmekle birlikte, Buddhist ve Taoist kökleri olan anarşizm, moral gücünü sürdürmekte ve mirasını korumaktadır.

Kore

Çin ve Japonya'daki gibi, Kore'de de özellikle Taoist görüşlerden etkilenen eski bir liberter gelenek vardır. Kore anarşizminin kökleri Jeong Dasan (1760-1833) ve Su-un'a (1824-1864) kadar gerilere uzanır.[21] Dasan, halkın toprağa ortaklaşa sahip olduğu ve toprağı ortaklaşa işlediği erken bir anarko-komünizm formu olan "köy-toprak sistemi"ni savundu. Buna göre, herkesin çalışması beklenir, ancak herkes ihtiyacına göre dilediğini seçip alabilir. Zengin ve yoksul köyler arasındaki farklılıklar kendi aralarındaki serbest alışverişle giderilecektir. Su-un felsefeye Dasan'dan daha yatkındır. Bir hümanist olarak "İnsan Kutsaldır" diyor ve bütün insanların eşit değerde olduklarını savunuyordu. Feodal düzeni bozmaya çalıştığı gerekçesiyle idam edildi.

Bu fikirler 1894'te Honam Eyaleti'ndeki Çiftçi Devrimi sırasında ifadesini buldu. Kore'nin pirinç üretiminin yarısını sağlayan bölge Japon işgali tarafından ezilene kadar elde tutuldu.

1910'dan 1945'e kadar süren Japon işgali sırasında anarşist hareket Kore'de ulusal direnişin bir parçası olarak gelişti. Bir "anarşist" olan Yu-Rim de "geçici hükümet"te yer aldı. Bu yüzden Koreli anarşistler günümüzde yurtsever kabul edilirler ve Seul'deki Bağımsız Meclis'te kendilerine bir bölüm ayrılmıştır.

1950'lerde yaşanan şiddetli iç savaş ülkeyi böldü ve kuzeyde Kim Il Sung'un yönetiminde, otoriter ve monolitik yapısını günümüze kadar koruyan Stalinist bir komünizm formu geliştirildi. Güneydeki yöneticiler bir tür Devlet güdümlü kapitalizmi

21 Bkz. Hai Ki-Rak, "Speech to First International Seminar for World Peace, Ekim 1988", *Freedom*, 50, 1, Ocak 1989, s. 8-9. Ayrıca Bkz. aynı yazarın, *History of the Korean Anarchist Movement* (Anarchist Publishing Committee, Tuega, Korea, 1986.

tercih ettiler. Özgür sendikacılığın gelişmesine izin verilmediği için anarko-sendikalizm gelişemedi. Bununla birlikte Kore Anarşist Federasyonu varlığını sürdürmektedir. Federasyon'un sekreteri, 1929'da Japonlara karşı gerçekleştirilen Kwangju ayaklanması kahramanı Ha Ki-Rak, pek çok anarşist metni Kore diline çevirmiştir. Kore anarşist hareketi hâlâ bir ölçüde ulusçu ve reformist özelliklerini korumakta ve üç yıl mecburi askerlik yapmak zorunda olan öğrencilerin ve gençlerin rejime liberter muhalefetlerinin merkezi olmaya devam etmektedir.

Hindistan

Çin ve Japonya'da olduğu gibi, Buddhist inancının müdahale etmeme ve siyasal iktidara karşı kayıtsızlık geleneği, anarşizmi, az sayıda Hintli entelektüel ve ruhani öğretmen için cazip kıldı. Buddha mükemmel bir uyum içinde yaşayan, ancak bedensel hazlarla hiçbir şekilde ilgilenmeyen insanlardan söz eder. Jaina da hiçbir kişinin mutsuz olmadığı ve bütün isteklerin ağaçlardan karşılandığı bir yeryüzü cennetini anlatır. Bununla birlikte, katı bir kast sistemi olan Hindu ana geleneği, durağan ve hiyerarşiktir. Kadim Hint siyasal düşüncesinde Devletsiz toplum ideali olmasa da, İslam öncesi dönemlerde, canlı bir varlık olarak belirgin bir Devlet düşüncesinin var olduğu kuşkuludur.[22] Evreni düzenleyen ve toplumun devamını sağlayan kozmik bir yasa olarak görülen *dharma*, bir kavram olarak Devlet fikrini zayıflatmıştır. Ayrıca Hint mistisizmi bireyin önceliğini daima kabul etmiştir.

Modern anarşizm Hindistan'da halk tarafından hep şiddetle birlikte anılmış ve doğal olarak şiddet yanlısı olmayanlara fazla hitap etmemiştir. Batılı anarşistlerin genellikle "devlet karşıtı" oldukları yerde, Hint anarşizmi "devlet dışı" olma, Devlet'i tek bir darbeyle yıkmaya çalışacak yerde gereksiz görme eğilimi taşımış ve alternatif bir toplum kurmayı tercih etmiştir. Esas olarak bu yüzden Tolstoy Hindistan'da en etkili Batılı anarşist olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Hindistan'da, Bombay işçi sendikası MPT gibi tecrit edilmiş militan gruplar dışında Batı

22 Bkz. Adi Doctor, *Anarchist Thought in India*, Asia Publishing House, Bombay, 1964, s. 15.

çizgisinde gerçek bir anarşist hareket olmadı. Otuzlu yıllarda Londra'daki anarşist çevrelerde yer alan Acharya ülkeye anarko-komünizmi getiren kişi oldu.[23] Bombay' da kurulan bir yayınevi pek çok anarşist klasiği bastı, ancak birkaç öğrenci ve entelektüel çevreler dışında verimli bir zemin bulamadı. Otantik Hint anarşist hareketini geliştirmek Gandhiciliğin varislerine kaldı.

Gandhi bu yüzyılın başlarında Hindistan'ın en dikkate değer liberteri olmasına rağmen, ülkenin manevi geleneklerinden hareketle anarşist sonuçlara varan tek kişi değildi. Hindu felsefesinin merkezini oluşturan inanç, benzersiz bireyin ilahi doğasına inançtır. Tanrı bir kişi olarak değil, doğrulukla eşanlamlı ahlaki bir ilke olarak yorumlanır.

Vivekananda, bu yüzyılın başlarında Bhagavadgītā'yı liberter yönde yeniden yorumlayarak, her bireyin öz gerçekleştirim hakkına sahip olduğunu öne sürdü. "Özgürlük gelişmenin ilk koşuludur," diyordu, çünkü bireyin öz farkındalığına, insan dayanışmasının ve toplumsal uyumun gerçekleşmesine yol açar. Öz gerçekleştirim süreci bireyi başkalarından koparmaz; tam aksine: "Siz sonsuzluğun parçasısınız. Sizin doğanız budur. Dolayısıyla siz kardeşinizin bekçisisiniz." Vivekananda her türlü denetimin gönüllü olması gerektiğini ısrarla belirtirken, her ruhun amaçladığı özgürlüğü "maddenin ve düşüncenin köleliğinden özgürlük, dışsal ve içsel doğanın efendiliğinden özgürlük" olarak tanımladı.[24]

İngiltere'de eğitim gören Aurobindo Ghose, Vivekananda'nın öğretisini benimsedi ve ulusal kurtuluş hareketinin önemli bir sözcüsü oldu. Şiddet içermeyen doğrudan eylemi savunurken, İngilizlerle savaşmaya hazır olanlarla yakın ilişki kurdu. Felsefi alanda, bireysel özgürlüğü toplumsal birlikle bağdaştırmaya çalıştı ve "yeniden kurarak muhafaza etme" çağrısında bulundu. Birey toplumun dışında var olabilir, ancak aradığı kişisel gerçekleştirimi bir kez bulduğunda, başkalarının kendi doğruluğuna ve bütünlüğüne kavuşmasına yardımcı olmak için yeniden topluluğa dönmelidir. Aurobindo, imparatorlukların çökmesinden sonra ulus-devlet'i insan tarihinin ilerici bir evresi olarak

23 Bkz. Albert Meltzer, *The Anarchists in London 1935-1955*, Sanday, Cienfuegos Press, Orkney Islands, tarihsiz, s. 30.

24 Dalton Dennis, "The Theory of Anarchism in Modern India -an analysis of the political thought of Vivekananda, Aurobindo ve Gandhi", *Tradition and Politics in South Asia*, der. R. J. Moore, Vikas, New Delhi, 1979, s. 211, 209.

gördüyse de, *İnsan Birliği İdeali* (1918) başlıklı çalışmasında, bu varlığı, anarşi idealine ulaşması gereken mekanik, yapıcı ve birörnek bir yapı olarak betimledi: "Tamamen güvenilir ve hayatın en derin yasalarıyla uyum içinde olan insanın birliği özgürce gruplaşmakta bulunabilir ve gruplaşma da özgür bireylerin doğal birliği olmalıdır."[25] Modern toplumsal ekolojistler gibi, en iyi birliğin çeşitlilik içinde gerçekleşeceğini, anarşinin doğanın nihai hedeflerine uygun olduğunu ve özgürlüğün çevreyle uyum içinde yaşamak anlamına geldiğini düşündü.

Batıda Bhagwan Shree Rajneesh adıyla gayet iyi tanınan Hintli guru Osho, anarşizmi insan evriminin nihai hedefi olarak övdü, ancak Aurobindo'nun felsefi gücüne ya da açıklığına ulaşamadı. Ona göre devrimci pratik, meditasyon, benliğin doğru gerçekleştirimini sağlayabilecek şekilde zihnin kısıtlamadan özgürleştirilmesi anlamına geliyordu. Bakunin, Kropotkin ve Tolstoy'un eserlerini gayet iyi biliyor ve "hiçbir yasaya ya da anayasaya ihtiyaç yoktur" diyor, ancak anarşist idealin manevi dönüşüm olmadan gerçekleştirilemeyeceğini düşünüyordu. Onun için özgürlük, kişinin kendinden sorumlu olması anlamına geliyordu: "Tek başınıza olmanız, hükümetin size karışmaya gerek görmemesi, polisin sizinle uğraşmaya gerek görmemesi, yasaların size müdahale etmeye gerek görmemesi, yasaların size ne yapacağınızı söylememesi; bu durumda yalnız olursunuz."[26]

Bir keresinde *Le Figaro*'dan bir Fransız gazeteciye şöyle dedi: "Hangi rejim olursa olsun, anarşizme ne kadar yakınsa o kadar iyi olur. Anarşizme en yakın olanı en iyisi, en uzak olanı en kötüsüdür."[27] Osho, anarşizme varan manevi gelişmeyle birleşen basit bir iktisadi komünizm hayatı önerir. Bu türden hedefler yeterince devrimcidir, ancak manevi yeniden doğuş talepleri fazla tözel rehberlik sağlamaz. Guru, Batıda, özellikle orta sınıf gençlik arasında yüzlerce taraftar buldu; bu gençler onun fikirlerini benimsediler ve öğretilerini uyguladılar, ancak ardında, Gandhi'nin manevi vesayetiyle kıyaslanabilecek hiçbir örgüt bırakma-

25 Aurobindo Ghose, *The Ideal of Human Unity*, Madras, 1919, s. 77. Ayrıca Bkz. Brian Morris, "Politics of the Divine Life: Notes on the Social Philosophy of Aurobindo Ghose", *Bulletin of Anarchist Research*, 22, Kasım 1990, 33-5.

26 Osho, Rebellion, *Revolution and Religiousness*,Falcon Press, Santa Monica, 1989.

27 Alıntı, Stuart Edwards, "Spiritual Anarchism", *Bulletin of Anarchist Research*, 21, Temmuz 1990, s. 26.

dı. Muzaffer kapitalistin simgesi olan Rolls-Royce'lara düşkünlüğü ve yardımcılarının mali yozlaşmasına ilişkin haberler Osho'ya fazla itibar kazandırmadı.

Bu yüzyıl içinde Hindistan'ın en etkin toplumsal düşünürü kuşkusuz Gandhi idi. Tolstoy'un yazılarından derin biçimde etkilendi, ancak direnmeden sevme anlayışını şiddet içermeyen doğrudan eylem anlayışına doğru geliştirdi ve İngiliz yöneticileri kovmak için kitlesel sivil itaatsizlik kampanyalarının örgütlenmesine katkıda bulundu. Devlet'i yoğunlaşmış ve örgütlü şiddetin ifadesi olarak görmekle kalmadı, Devlet gücünün her türlü ilerlemenin kökünde yatan bireycilik türünü tahrip ederek artışına "büyük bir dehşetle" tanık oldu. İdeal toplumun "aydınlanmış anarşi" toplumu olacağını ilan ettiğinde anarşizme iyice yaklaştı. "Aydınlanmış anarşi"de "herkes kendi kendisinin hükümdarıdır ve ... burada Devlet olmadığı için siyasal bir güç de yoktur" diyordu.[28] Ne var ki Gandhi pratikte ulusal Kongre'yle birlikte çalışmaya hazırdı ve ideal anarşiye varılmadan önce yaşanan geçiş döneminde bir Devlet formunun zorunlu olduğunu düşündü. Ancak Gandhi'nin de esinlendiği *Sarvodaya* (herkesin refahı) hareketi, onun ihtiyatlı konumunu aşarak daha açıktan anarşist bir harekete dönüştü.

Sarvodaya Hareketi

Sarvodaya hareketi içindeki birkaç bin emekçi, Gandhi'nin ölümünden sonra öğretmenlerinin siyasete katılmama öğüdünü tuttular ve 1948'de gevşek bir yapı içinde bir araya geldiler. Ertesi yıl, Eğiriciler Birliği ve Köy Endüstrileri Birliği gibi çeşitli Gandhici birlikler, Akhil Bharat Sarva Seva Sangh, yani Herkesin Hizmetinde Bütün Hindistan Birliği adında bir şemsiye örgüt altında birleştiler. Hindistan'ı özyönetimli bir köy cumhuriyetleri topluluğuna dönüştürmek için şiddet içermeyen bir devrim yolunda Gandhi'yi izlediler.

Vinoba Bhave kısa süre içinde bir toprak devrimi yapmaya çalışan *Sarvodaya* hareketinin önderi oldu. Toprak sahiplerini kendi topraklarının bir bölümünü topraksızlara dağıtmak için ikna etmeyi amaçlayan Bhoodan kampanyasını başlattı. 1950'lerin ortasında bu siyasetten hareketle, komünal köyler kurmaya

28 Gandhi, *Democracy: Real and Deceptive*, s. 28-9.

çalışan daha hırslı *Gramdan* kampanyası geliştirildi. Bu acil bir topyekün devrim programı olarak görülüyordu. Bu devrim, sadece Hint toplumunun değil, bütün dünyanın tam bir ahlaki ve toplumsal dönüşümüne yol açacaktı.[29]

"Gandhi'yi unutmak" gerektiğini vurgulayan ve kendi deneyimlerini esas alan Vinoba Bhave'nin rehberliğindeki Sarvodaya hareketi giderek anarşist bir çizgiye yöneldi.[30] Hareket sadece *ahimsa*'nın toplumsal içerimlerini vurgulamakla kalmadı, Gandhi'nin ortak toprak mülkiyeti siyasetini desteklemek için geliştirdiği "vekillik" nosyonunu da radikal biçimde yorumladı. Godwin gibi Gandhi de kişinin kendi yetenekleri dahil sahip olduğu her şeyin bütünün yararı için kullanılmasını savunmuştu. Ailede olduğu gibi, toplumda da mülkiyet ortak olmalı, insanlar yeteneklerine göre vermeli, ihtiyaçları kadar almalıydılar. Uzun vadede toplumsal eşitlik sağlanacak; emek bütünleştirilecek ve her türlü işin eşit değerde olduğu kabul edilecekti. *Sarvodaya* hareketi birleştirilmiş tarla ve atölyelerden oluşan merkezsiz bir ekonomiye Gandhi kadar bağlı olmakla birlikte, uygun teknoloji kullanımını daha çok vurguladı. Eleştirmenlerinin iddialarına rağmen, saati tersine çevirmek değil, sadece denetimsiz sanayileşmenin feci sonuçlarından kaçınmak ve yerel özerkliği geliştirmek istiyordu.

Hareket, merkezi siyasal otoriteyi Gandhi gibi derin bir kuşkuyla karşılıyordu. Özel kanaat hakkını ve bireysel vicdanın önemini vurgulayan Vinoba, Devlet'in itaat talebinin meşruluğunu reddetti. "Bir başkasının komutası altındaysam, kendimi nasıl yönetebilirim?" diye sordu.

> Özyönetim kendi kendinizi yönetmeniz anlamına gelir. Dunyada herhangi bir dışsal gücün kişi üzerinde denetim kurmasına izin vermemek anlamına gelen *swaraj*'ın bir belirtisidir. Ve *swaraj*'ın ikinci belirtisi herhangi biri üzerinde iktidar kullanmamaktır. Bu ikisi bir araya gelerek *swaraj*'ı -boyun eğmeme ve sömürülmemeoluşturur.[31]

29 Sarvodaya hareketine ilişkin sosyolojik bir araştırma için Bkz. Geoffrey Ostergard ve M. Currell, *The Gentle Anarchists*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

30 Sarvodaya hareketindeki anarşist ögeler için Bkz. Geoffrey Ostergaard, "Indian Anarchism: The Sarvodaya Movement", *Anarchism Today*, s. 150-3.

31 Vinoba Bhave, *Democratic Values*, Sarva Seva Sangh Prakhasan, Kashi, 1962, s. 13-14.

Vinoba Devlet'in ve hükümetin ne kadar iyi niyetli olursa olsun hiçbir yararlı hizmet sunamayacağına da inanıyordu: "benim sesim iyi hükümete muhalefet etmek için yükselir ... Bana yanlış gelen, hükümet ne kadar iyi olursa olsun herhangi bir biçimde yönetilmeye izin verilmesidir." Bu sözlerin rastlantı olduğu izlenimini silmek için Vinoba, esas fikrinin bütün insanlığı hükümet yükünden kurtarmak olduğunu ısrarla belirtti: "Bütün dünyanın acı çektiği bir hastalık varsa, bu hastalığa hükümet denilir."[32]

Bu yaklaşım doğal olarak parlamenter demokrasinin eleştirisine vardı. Sarvodayistler, ilk planda, tıpkı Batıdaki anarşist benzerleri gibi siyasal iktidar arayanların kaçınılmaz biçimde yozlaştıklarını öne sürer. İkincisi, çoğunluk yönetimi ilkesinin kamuoyunu ifade edemeyeceğini ve herkese refah sağlayamayacağını savunur. Devrimlerin asla iktidarla ya da parti siyasetleriyle gerçekleştirilemeyeceğini düşünen *Sarvodaya* hareketi, bu evrede, bizatihi halkın doğrudan eylemini temel alan yeni bir siyaset formu geliştirmeye çalıştı. Vinoba'dan esinlenen Sarva Seva Sangh (Herkesin Hizmetinde Birlik) bütün kararların oy birliğiyle (bütün üyelerin olumlu onayı) ya da mutabakatla (hiçbir üyenin fiilen karşı çıkmaması) alınmasını öngören temel kuralı benimsedi.

Kuşkusuz Batı anarşizminin ana akımıyla arada önemli farklılıklar vardır. Tıpkı Tolstoy'un anarşizmi gibi, *Sarvodaya* hareketi de temelde dindardır ve bütün inançları aynı hedeflere giden farklı yollar olarak değerlendirir ve ateizmi hoşgörüyle karşılar, Tanrının varlığını ve ruhun gerçekliğini varsayar. Bütün sınıflara yaptığı çağrı nihai olarak insanlığın birliğine ve çıkarların uyumuna metafizik bir inancı temel alır. Nesnel ahlaki düzene duyduğu güven, şiddet kullanmama ilkesinin kesin bir zorunluluk olarak anlaşılabilmesi anlamına gelir. Sarvadoyitler Gandhi'nin çileci, püriten ve baskıcı niteliğini de devralmışlardır. Hayatı basitleştirmek isterler ve bağlanmama çizgisini izlerken, her türlü tensel hazzı yok etmeyi arzularlar.

Sarvodayitler aynı zamanda aşamacı ve teorilerinin uygulanmasında esnektirler. Bir yüzünde şiddet kullanmamanın yer aldığı doğrunun mutlak anlamda var olduğuna inanırlar. Ancak ne kadar aydınlanmış olurlarsa olsunlar insanların sadece göreli doğruları ifade edebildiklerini düşünürler. Dünya şiddet kullanmama yönünde evrilebilir, ancak korkaklık söz konusu olduğunda şiddet, şiddet kullanmamaya tercih edilebilir. Örneğin, 1962'de patlak veren Çin-Hindistan sınır savaşında pek çok Sarvodayit askeri direnişi haklı buldu (bizzat direnmese de), çünkü Hindistan halkı ahimsa için yeterince güçlü değildi.

Vinoba'nın aşamacı yaklaşımları üçlü siyasal gelişim programına da yansır. Bu gelişim, ulusal bağımsızlıkla başlar, merkezi olmayan, özyönetimli bir Devlet'ten geçer ve saf anarşiye ya da bütün hükümetlerden özgürlüğe varır. Vinoba hayatı boyunca ikinci aşamayı geliştirmek için uğraştığını düşünüyordu; son aşamaya ancak zengin ve yoksul, güçlü ve zayıf bütün halk özgüvenli olduğu ve kendi kendini yönettiği zaman ulaşılacaktı. Devlet sonunda sönümlenecek, ancak bu, halk alternatif bir toplum inşa ederse gerçekleşecektir. Ve bu ancak yavaş yavaş ve fikirler ile değerlerin dönüştürülmesiyle mümkün olacaktır.

Vinoba'nın anarşizme iki önemli katkısı, şiddet içermeyen doğrudan eylem ve popüler siyasete ilişkin görüşleriydi. Birincisi *satyagraha*'yı gerektirir. Vinoba, doğru düşünceye ulaşmak için Gandhi'nin kötülüğe şiddet içermeyen direnişinden çok, şiddet içermeyen yardım yaklaşımını tercih etti. İster fiziksel ister ahlaki, her türlü baskının kaldırılmasını istedi. Doğruyu bulmak için onu kabul etmenin ve ona uygun davranmanın yeterli olduğuna güveniyordu. İkincisi, Vinoba, iktidar özlemini kışkırtan "Devlet siyaseti" yerine, doğruluğun ve sevginin olumlu şiddet dışılığını gerektiren "halk siyaseti"ni savundu. "Barışı gerçekleştirmenin tek yolunun iktidarı reddetmek" olduğunu düşünüyordu, çünkü "bir ağacı kesmek istiyorsanız dallarına tırmanmazsınız."[33] Bu amaca ulaşmak için bütün sınıf ve grupların mutabakatını temel alan yeni bir partisiz demokrasi siyaseti için çağrıda bulundu.

Sarvodaya hareketi 1969'da toprak devrimi kampanyasının en yüksek noktasında, 140 000 köyün *Gramdan*'ın değişik bir versiyonundan (toprak sahiplerinin hibe edilmiş topraklarının % 95'ine sahip olmaları) yana olduğunu ilan etmesini sağlamayı başardı. Hareket *Bhoodan* topraklarının bir milyon dönümden fazlasını bir milyon topraksız köylüye dağıtmasına rağmen, *Gramdan* için verilen sözlerin büyük çoğunluğunu yerine getirmeyi başaramadı ve sonuçta sadece birkaç köy kısmen komünleştirilmiş oldu. Pek çok köylü, ahlaki üstünlükleri nedeniyle ki-

32 *Age*, s. 12-13, 64.

33 *Bhoodan* (28 Kasım 1956); Bhave, *Democratic Values*, s. 226.

birli değilse de aşırı gururlu bir tutum alan gönüllü çalışanlara yabancılaştı. Hareket bir ölçüde Ulusal Kongre'yle de özdeşlendi, çünkü hükümet, kendi ılımlı toprak reformunu geliştirme aracı olarak gördüğü *Gramdan* programını fiilen desteklemişti.

1970'lerin başında, hareketin çökmeye başladığı bir sırada, 1954'te *Sarvodaya*'ya katılan eski bir Sosyalist parti önderi, Jayaprakash Narayan (JP) büyük bir güç kazanmaya başladı. Narayan harekete katılırken, izlenmesi gereken yolun, "Devlet gücüyle sosyalizmi kurmaya çalışmak değil, halkın gönüllü girişimiyle sosyalist bir hayat kurmak ve geliştirmek" olduğunu savunmuştu.[34] Oysa şimdi, hareketin "siyasallaşması" ve Gandhi'nin Devlet'e karşı direnmeyi gerektiren şiddetsiz ama daha saldırgan mücadele tarzının kullanılması için çağrıda bulunuyordu. Eylemcilerin yüzde doksanı JP'nin gözden geçirilmiş stratejisini destekledi, ancak Vinoba kendi "siyaset dışı" ve "yumuşaktan daha yumuşağa ve en yumuşağa" yaklaşımından herhangi bir sapmayı reddetti.

Yaşanan kriz sırasında JP ve taraftarları saldırgan tutumlarını sürdürdüler ve kuzeydeki Bihar Eyaleti'nde patlak veren bir öğrenci ayaklanmasını "Topyekün Devrim" için bir "halk hareketi"ne dönüştürmeye çalıştılar. Hiç kuşkusuz gençliğinde benimsediği Marksizm'i hatırlayan JP, "Devlet sisteminin, onu ayakta tutan çeşitli güçlere ve çıkarlara hizmet ettiği apaçık ortadadır" dedi.[35] Kitlesel gösterilerle "öğrenci iktidarı" ve "halk iktidarı", "devlet iktidarı"nın karşısına konuldu ve "mücadele komiteleri" aracılığıyla paralel bir özyönetim sistemi kurulmaya çalışıldı. Ne var ki 1975'te Indira Gandhi, başlıca muhalefet önderlerini hapsederek ve iki yıl süren bir Olağanüstü Hal ilan ederek tepki gösterdi.

Mahatma Gandhi'nin "manevi mirasçısı" Vinoba, JP'nin kampanyasına, onaylamadığını belirten bir yıllık suskunlukla tepki gösterdi. Olağanüstü Hal'le ilgili görüşleri sorulduğunda, lütfederek yazılı yanıt verdi ve böylece sessizliğini de bozmamış oldu. Olağanüstü Hal'i "bir disiplin dönemi" olarak adlandırıyordu. Bu hemen Indira Gandhi hükümetine ve Olağanüstü Hal'e destek olarak yorumlandı. *Sarvodaya* hareketini sahici bir anarşist çizgiye kavuşturmak için çok şey yapmış bu eski liberter, artık "Hükümetin Azizi" olarak selamlanıyordu.[36] Vinoba tutumunu daha sonra açıklığa kavuşturdu. Disiplinden kastı, *acharyas*'ın (geleneksel öğretmenler) öğrencilerine uyguladıkları disiplindi; ancak iş işten geçmişti.

JP ise artık anarşist görünme çabasını tamamen terk etmişti. Bihar'da siyasal mücadeleye atılarak, öğrencilere ismen önder olmakla yetinemeyeceğini, herkesin tavsiyesini dinlemekle birlikte nihai kararları bizzat alacağını hatırlattı. 1977'de Olağanüstü Hal sürerken Indira Gandhi'yi beklenmedik biçimde yenilgiye uğratan Janata (Halk) Partisi'nin, yani komünist olmayan partiler koalisyonunun örgütlenmesine yardımcı oldu. Her bireyin zayıf olana hizmet etmesini, bireylerin insan oldukları için değerli görülmelerini ve her yurttaşın yönetime katılmasını savunan topluluk anlayışına hâlâ bağlıydı, ama bütün bunların Janata Partisi'ne verilecek bir oyla gerçekleşeceğini düşünüyordu.[37] Kongre Partisi'yle aynı toplumsal güçleri ve çıkarları temsil eden Janata Partisi, Hindistan'da hiçbir değişiklik gerçekleştiremedi. Indira Gandhi'nin 1980'de dönüşü ve daha sonra yerini oğlunun ve taraftarlarının almasından bu yana Hindistan'daki otoriter yönetim varlığını sürdürdü.

JP, 1979'da, Vinoba ise üç yıl sonra öldü. JP kendi devrim stratejisini daha çatışmalı hale getirirken, Vinoba daha saf bir anarşist tutumu sürdürmüştü. JP tıpkı Gandhi gibi Devlet töreniyle gömülme onuruna erişirken, Vinoba için böyle bir gösteri yapılmadı. *Sarvodaya* hareketine gelince, geleneksel siyasete girişi bir felaket oldu, hareketi zayıflattı ve belirsizliğe sürükledi. Siyasal uzlaşmayı başaramaması, Hindistan'ın "Yeşil Devrim"inden yararlanamayan topraksız ve yoksul köylüleri Komünist partilere ve Naksalit hareketinin şiddet yöntemlerini benimseyenlere yöneltti.

Ateşle vaftiz edilen *Sarvodaya* hareketi artık başlangıçtaki kadar yumuşak ve anarşist değildi. 1978'den sonra *Sangh* (hareketi) oybirliği ilkesini değiştirerek, yüzde seksenlik bir çoğunlukla karar alma tutumunu benimsedi. İki önemli önderini kaybeden hareket daha kolektif siyaset yöntemleri geliştirdi. Bu siyasetin ana dürtüsü artık, hem Vinoba'nın hem de JP'nin fi-

34 Jayaprakash Narayan, *Socialism, Sarvodaya and Democracy*, der., Bimal Prasad, Asia Publishing House, Bombay, 1964, s. 161.

35 *Everyman's Weekly* (27 Nisan 1975).

36 Bkz. Ostergaard, "Indian Anarchism: The Curious Case of Vinoba Bhave-Anarchist Saint of Government", *For Anarchism* içinde, s. 201-15.

37 Bkz. Ostergaard, *Nonviolent Revolution in India*, Gandhi Barış Vakfı, Yeni Delhi, 1985, s. 281.

kirlerindeki bazı öğeleri birleştirerek mevcut sisteme "partili olmayan bir alternatif"i tabandan inşa etme yönündedir. Ancak *Sangh*, partili olmayan "halk adaylarını" seçimlerde sahaya çıkarma fikrini de savunmaktadır. Gelecekte ne olursa olsun, devrimci Gandhicilikten çıkıp gelen *Sarvodaya* hareketi ayırt edici biçimde liberter olmayı sürdürmekte, Batının iktisadi ve toplumsal düşüncesinin geleneksel Hint felsefesi ile verimli birliğini temsil etmektedir.

BÖLÜM 6

Modern Anarşizm



Ne Kurbanlar ne de cellatlar.
ALBERT CAMUS

İktidar, başka araçlarla sürdürülen savaştır.
MICHAEL FOUCAULT

Ben bir anarşistim/Anti-İsa'yım.
"ANARCHY IN THE UK", SEX PİSTOLS

Asla çalışma
Kumsal Kaldırım Taşlarının Altında
Arzularımı Gerçek Sayıyorum, Çünkü Arzularımın
Gerçekliğine İnanıyorum.
PARİS, 1968

35
Yeni Sol ve Karşı-Kültür



Büyük çapta gerçekleşen son büyük anarşist deneyim 1930'lar İspanyasında yaşandı ve anarşistlerin Franco güçleri tarafından yenilmesi bu ülkedeki liberter faaliyeti bir kuşak için yok etti. Almanya ve İtalya'da faşizmin yükselişi bu ülkelerdeki hareketi yok ederken, Britanya ve Fransa'da ayakta kalmayı başaran küçük anarşist gruplar İkinci Dünya Savaşı sırasında faşizme karşı mücadelede sadece küçük bir rol oynadılar. Avrupa'da savaş sonrası inşa döneminde kapitalizm, Marksistlerin öngördükleri gibi iç çelişkilerinden ötürü çökmemekle kalmadı, pek çok işçinin refah düzeyini de yükseltti. Bir süre kadar "ideolojilerin sonu" gelmiş gibi göründü. Avrupa'daki anarşist hareket ellilerin sonunda ve altmışların başında öylesine bölünmüştü ki, anarşizm tarihçileri matem çanları çalmaya, onun mezarı başında veda söylevleri vermeye başladılar. Ancak anarşizm fikrinin, ufukta giderek gözden kaybolan, gerçekleştirilemez bir ideal olarak kaldığı görülüyordu.

Bu yüzden anarşizmin altmışlı yıllarda yeniden doğuşu büyük bir sürpriz oldu. Ancak geçmişe doğru bakıldığında bu süreci, 1956'da Macaristan'ın işgalinden sonra otoriter sosyalizmin özellikle Sovyet formunu benimseyen Sol'da evreler halinde yaşanan düş kırıklığına kadar izlemek mümkündür. Soğuk Savaş şiddetlenirken, Batı sosyal demokrasisinin vaatlerinin -Avrupa

halkının korkudan ve yokluktan kurtarılması- kofluğu giderek ortaya çıktı. On yılın sonuna doğru Avrupa'ya nükleer silahların yerleştirilmesine karşı düzenlenen ve özellikle Britanya'da güçlenen kampanya çok sayıda genç insanı radikalleştirdi.

Birleşik Devletler'de demokratik bir toplum için Yurttaş Hakları Hareketi ve Öğrenci Hareketi, Devlet'in baskı gücünden sakınan yeni bir kuşak oluşturdu. Önceleri "bir insan bir oy" talep edilirken, sonraları protestocular sokakları ele geçirmeye ve şiddet içermeyen doğrudan eylemlere başladılar. Polis zor kullanarak karşılık verdi. Umutsuzluk içinde olan gençlerin otoriteyle doğrudan karşı karşıya gelmeleri travmatik etkiler yarattı. "Polisin saldırganlığı sihirli değnek işlevi gördü" diye yazan Carl Oglesby, abartılı, varoluşçu bir tonda şöyle devam ediyordu: "onların sert okşayışı altında sıradan ruh canlanıyor ve isimsiz olan kendini buluyor - modern benliğin kayıp karizmasının geri gelişini sağlıyor bu sopa: kanıyorum, o halde varım."[1]

Burjuva hayatın gri tekdüzeliğinden bıkan gençlik grupları "okulu asmaya" ve kendi alt kültürlerini oluşturmaya başladılar. Kendi imgesel deneyimleri için özgür bir toplumsal alan oluşturmak istediler. Antikahraman ve dışlanmışlık kültü kıyılarda yaşayanların durumunu ortaya koydu. Albert Camus'nün hayatın anlamsızlığına karşı düşünce ve eylemde isyana yaptığı varoluşçu vurgu genel kabul gördü. Genç isyancılar henüz makul bir neden bulamamış olsalar da, rahat evlerini terk etmek ve yollara düşmek istediler.

Yeni Sol

Birleşik Devletler ve Batı Avrupa'da ellili yılların sonunda Yeni Sol bu bağlamda ortaya çıktı ve kapitalist Devletlerin örgütlü sevgisizliği ile Komünist Devletlerin bürokratik merkeziyetçiliği arasında üçüncü bir yol bulmaya çalışan bir liberter sosyalizm formunu yeniden keşfetmeye ve geliştirmeye başladı. Batıda, sosyal demokrat partilerin sadece kapitalizmi daha etkin kılmaya çalıştıkları, on dokuzuncu yüzyıl koşullarında doğan sıkıcı dogmaları tekrarlayan Marksist-Leninist partilerin ise ipoteklerinden başka kaybedecekleri bir şeyleri olmayan yirminci yüzyıl sonu bolluk toplumlarındaki işçilere fazla hitap etmedikleri görülü-

1 Carl Oglesby, "The Idea of the New Left", *The New Left Reader*, Grove Press, New York, 1969, s. 15.

yordu. Sosyalizme parlamenter yoldan ulaşmaya çalışan Batı Avrupa Komünist Partileri ilgisiz seçmenler nezdinde kendilerini saygın kılmak için umutsuzca çaba harcıyorlardı. Marksizmin mazeret üreticileri "proletarya"nın sınıf mücadelesine ilgisizliğini açıklamak için "yabancılaşma" ve "sahte bilinç" nosyonlarına başvurdular.

Sol'da kültürel düzeyde mayalanan pek çok fikir vardı. Amerikalı sosyolog C. Wright Mills akademisyenlere ve öğretmenlere Sistem'e direnme çağrısı yaptı. Sınıf modeline iktidar eliti nosyonuyla karşı çıkarak ve Amerikan toplumundaki askeri-endüstriyel kompleksin rolünü vurgulayarak Marksizm'i revizyondan geçirdi. Lekesiz psikanalist ve Marksist Wilhelm Reich'ın çalışmaları yeniden keşfedildi. Onun, otoriter kişiliğin otoriter rejimlerin *sine qua non*'u (vazgeçilmezi) olduğu ve bir sonraki siyasal devrime cinsel bir devrimin eşlik etmesi gerektiği görüşü büyük bir ilgi uyandırdı. Reich, zulüm ve bağımlılıktan özgür, kendi kendini yöneten bireylerden oluşan bir işçi demokrasisi kurmak istedi. İngiliz eğitimci ve Summerhill'in kurucusu A. S. Neil, Reich'tan güçlü biçimde etkilendi; her tekil çocuğun kendini yönettiği özgür okulları savundu ve eğitim çevrelerinde büyük bir etki yarattı.

Alman asıllı Amerikalı filozof Herbert Marcuse, Sovyet Marksizminin iflasına ilişkin gayet liberter bir çözümleme yaptı. Freud'un "uygarlık örgütlü hâkimiyet olarak ilerlemiştir" sözünü benimseyen Marcuse, *Eros and Civilisation*'da (Eros ve Uygarlık, 1955) bastırılmış güçlerin serbest bırakılmasını ve kültürün erotikleştirilmesini istedi. *One-Dimensional Man*'de (Tek Boyutlu İnsan, 1964), yaratıcılığı ve karşı çıkma yeteneği zayıflatılan Batı toplumunun yaşadığı yabancılaşmayı canlı biçimde resmetti. Sınırlanmamış insan doğasının ancak baskıcı olmayan bir uygarlıkta ifade edilebileceği sonucuna vardıysa da, hükümet ihtiyacını reddedecek kadar ileri gitmedi. Bu sırada, Lewis Mumford gibi toplumsal eleştirmenler Birleşik Devlerler'deki yeni askeri-endüstriyel kompleksin "mega makinesi"ni reddediyor, Paul Goodman ise insanlara merkezi olmayan toplulukların yararlarını hatırlatıyordu.

1960'ların başlarında, Yeni Sol'un ideolojisi belirsizliğini korudu. Hüküm süren Liberalizm ve Marksizm ortodoksilerinin tükendiği ve gündemden düştüğü görülüyordu, ancak açık bir alternatif yoktu. Eski sınıfsal çözümlemenin kıtlık sonrası top-

lumlara uymadığı görülüyordu ve öncü parti nosyonu Sovyet deneyimiyle kirlenmişti. Ancak çok geçmeden Yeni Sol, geleneksel anarşist karşılıklı yardımlaşma, katılımcı demokrasi ve merkezsizlik ilkelerini savunmaya başladı. Hareketin eylemcileri, üniversite, fabrika ve Devlet'teki iktidar piramidine meydan okudular. Çağdaş kültürün özellikle aile ve cinsellik alanında açığa çıkan baskıcı doğasını eleştirdiler. Hiyerarşi ve hâkimiyete son verilmesini istediler. İnsan topluluklarının merkezileştirilmesine ve bürokratik Devlet'e karşı çıktılar. Kendi hayatlarını bizzat denetlemek ve kendi kaderlerini belirlemek istediler. Marks'ın küçümsediği "lümpen proletarya"yı, yanı sıra siyahları, öğrencileri ve kadınları, gerçek devrimci potansiyele sahip gruplar olarak gördüler. Esinlenmek için Marksist geleneğe başvurduklarında, onun daha liberter ve sendikalist çizgisini keşfettiler.[2]

Süreç içinde Marksizm de değişim geçirdi. Herbert Marcuse'nin "anarko-Marksizm"inden söz etmek ya da öğrenci militan Cohn-Bendit'in kendisini "Bakunin tarzında" Marksist olarak tanımlaması mümkündü. Bu yeni "liberter Marksizm", tarihte özgür iradenin rolünü, toplumsal hayatın biçimlenmesinde bilincin önemini ve topluluk temelinde örgütlenme gereğini vurguluyor, böylece resmi Marksist hareketlerden çok anarşizme yaklaşıyordu. Bürokrasiye ve militarizme karşıydı ve Devlet'in dağılmasını istiyordu.[3] Örneğin Britanya'da E. P. Thompson, Raymond Williams ve Stuart Hall 1967'de çıkardıkları 1 Mayıs Manifestosu'nda belirli ihtiyaçları ve sorunları temel alan yeni tipte bir sosyalist hareket için çağrı yaptılar ve bizleri "siyasal mekanizma"dan kopmaya ve parlamento dışı faaliyetlerde "inisiyatif almaya" çağırdılar.[4]

Yeni Sol hareketine "en derin dürtülerinde anarşist" denildi.[5] Ne var ki Yeni Sol, anarşist olmak şöyle dursun tamamen liberter olarak bile tanımlanamazdı; Wright Mills gibi pek çok kişi sadece daha aydınlanmış bir kapitalizm formunda reform istiyordu. Hareketin önderleri geç kapitalist toplumların temel öncüllerine nadiren meydan okudular. Altmışlı yılların sonuna doğru

2 Bkz. Nigel Young, *An Infantile Disorder: The Crisis and Decline of the New Left*, Routledge & Kegan Paul, 1977, s. 132-3.

3 *Age*, s. 134, 142.

4 *The New Left Reader*, s. 142.

5 Mitchell Goodman, der., Giriş, *The Movement towards a New America: The Beginnings of a Long Revolution*, Knopf, New York, 1970, s. vii.

pek çok Yeni Sol eylemci geleneksel radikal teoriye sırt çevirdi ve toplumsal ayaklanma modeli olarak daha çok Üçüncü Dünya devrimlerine, özellikle de Küba ve Çin'e yöneldi. Ancak bu devrimler liberter olmaktan uzaktı: Che Guevara'ya "yeni Bakunin" denebilirdi, ama o da öncü partiyi ve güçlü önderliği savunuyordu. Bu arada Birleşik Devletler'deki Kara Panterler, Bakunin ve Neçayev'in kitaplarını yeniden bastılar, ancak başat ideolojileri Mao ve Franz Fanon'un Üçüncü Dünya Marksizmi idi.

Bu reformist ve otoriter çizgilere karşın, Yeni Sol'un ana akımı, elbette işçi denetimi, merkezsizleşme ve doğrudan eylem gibi pek çok klasik anarşist fikri de savundu. Bakunin gibi, toplumdaki marjinal ve *déclassé* (sınıf dışı) unsurların devrimci potansiyelini kabul etti ve hareketin ister istemez yeni bir toplumsal yapının habercisi olduğunu öne sürdü. En önemlisi, karşı kurumlar yaratmayı ve eski toplumun rahminde, tabandan yeni bir toplum kurmayı gerekli gördü.[6] Yeni Sol'un anarşizmi, savaş öncesi öncellerinden, ağırlıklı biçimde barışçı ve genellikle katı biçimde anarşist örgütlerin dışında var olmasıyla ayrılıyordu. Feminizmi merkezi bir sorun olarak görmesi de önemlidir. Eski anarşist harekete başlıca destek köylü ve zanaatkârdan gelirken, yeni anarşistler esas olarak orta sınıf entelektüeller, özellikle öğretmenler, sosyal kurumlarda çalışan emekçiler ve öğrenciler arasında yayıldı. Sonuç olarak çevre, kültür ve hayat tarzının önemi özellikle vurgulandı.

Karşı-Kültür

Yeni Sol'un Devletle zıtlaşması Vietnam Savaşı'yla birlikte derinleşirken, karşı kültür olarak bilinen önemli bir bilinç değişimi oldu. Beat akımının (Allen Ginsberg, Lawrence Ferlinghetti, Tuli Kupferberg ve Gary Snyder) öncü niteliğindeki örneğinin ardından, Birleşik Devletler'deki genç insanlar, ana babalarının hayat tarzına ve çekirdek aile değerlerine meydan okumaya başladılar. Timothy Leary'nin tavsiyesine uyan pek çok kişi, toplumdan koparak, zihin açıcı olduğu iddia edilen uyuşturuculara yöneldi. Komünler, kolektifler, kooperatifler, rock festivalleri, iş-

6 Bkz. Young, *An Infantile Disorder*, s. 136. Apter, akıldışı, kendiliğinden şiddeti ve sorumsuzluğu ekler, ancak bunlar karakteristik anarşist eğilimler değildir. Apter, "The Old Anarchism and the New", *Anarchism Today*, s. 1.

galler gibi "karşı-kurumlar" yaratmaya başladılar. Hangi biçimde olursa olsun otoriteye meydan okudular ve kişinin kendi başına düşünme ve eyleme hakkını savundular. "Issız kalabalığın" içinde gerçek bir topluluk kurmaya çalıştılar.

İzledikleri stratejiler farklı olsa da, karşı-kültürü benimseyenler, sadece nükleer silahlarla ani ölüm ya da fabrika ya da büroda sıkıcı işlerle aşamalı, yavaş ölüm sunduğu görülen modern teknolojik, militanlaştırılmış ve merkezileştirilmiş Devlet'e karşı çıktılar. Kapitalizm özgürlük ve bolluk vaat etmiş, ancak sunduğu tek şey, zamanı ve mekânı daraltan ve sıkıntı veren bir rahatlık olmuştu. Gençliğin büyük bir bölümü "dilediği gibi yaşamaya" karar verdi. Hoşgörü ve çeşitliliği yücelttiler ve arzularını özgürce tatmin etmeye çalıştılar. Hareketin toplumsal doğası, ifadesini, "Savaşma, Seviş" gibi sloganlarda buldu. Bir ilke olarak bu sloganın derin toplumsal ve psikolojik içerimleri oldu, çünkü cinsel baskılanma ile örgütlü şiddet arasında bir bağlantı görüyordu.

Jerry Rubin, bilinçli bir anarşist olmasa da, şu bildirimle Amerika'daki karşı kültürün liberter eğilimini özetlemiş oldu:

> [Devrimden sonra] hapishane, mahkeme ya da polis olmayacak.
> Beyaz saray Washington'da kalacak yeri olmayanların barınağı olacak.
> Dünya, yemenin ve barınmanın özgür olduğu, her şeyin paylaşıldığı büyük bir komün olacak.
> Kuçük ve büyük bütün saatler yok edilecek.
> Berberler rehabilitasyon kamplarına gönderilerek, saçları uzayana kadar oralarda tutulacaklar.
> Pentagon'un yerini LSD deney çiftliği alacak.
> Artık okul ve kilise olmayacak, çünkü bütün dünya bir kilise ve okul haline gelecek.
> İnsanlar, sabah çiftçilik yapacak, öğleden sonra muzik dinleyecek ve istedikleri zaman düzüşecekler.[7]

Amerika'da 1960'ların sonunda oluşan karşı kültürün "yeni anarşizm" olarak betimlenmesi yanlış değildir.[8] Theodore Roszak'ın klasik araştırması *The Making of a Counter-Culture* (Bir Karşı-kültürün Oluşması, 1970) akımın başlıca kaynakları ara-

7 Jerry Rubin, *Do It!* Alıntı, De Leon, *The American as Anarchist*, s. 85.

8 Oglesby, alıntı, Goodman, Giriş, *The Movement towards a New America.*

sında yer alır ve katışık bir anarşist toplumsal teori oluşturur. Duygusal ve coşkulu eseri *Where the Wasteland Ends*'de (Çorak Toprağın Bittiği Yer, 1972) "Toplumdaki hücresel yapının sağlığı için duyulan bir kaygıdan ve kendiliğinden düzenlemeye duyulan bir güvenden doğan... organik duyarlık"la benzersiz biçimde oluşan bir siyaset olarak anarşizmi tavsiye etti. Onun kentleşmiş-endüstriyel çorak toprağın uzağında yer alan "hayali topluluğu", Proudhon'un iktisadi karşılıkçılığını Kropotkin'in uyumlu tarla ve atölye karışımını birleştiren, komünü ve komşuluğu temel alan merkezsiz bir toplumdur.[9]

Karşı-kültür tarihte görülen ilk Amerikan gençlik hareketinin ürünü oldu. Hippiler, sokak insanları ve çiçek çocukları, hareketin öncüleriydi. Başat kültürel kalıpları reddettiler ve kendi alternatif sahnelerini oluşturmaya çalıştılar. Kısmen "zihin açıcı" uyuşturucu kullanma deneyimlerinin -Aldous Huxley, Ken Kesey ve Timothy Leary tarafından teşvik edildi- bir sonucu olarak halkın bilincini değiştirmek ve "algı kapıları"nı temizlemek istediler. Ama bu aynı zamanda, değişim için değişim ya da Hippi önderi Abbie Hoffman'ın dediği gibi, Laf Olsun Diye Devrim, sorunuydu.

Siyasal Yeni Sol hareketi gibi karşı-kültür de, özellikle çoğunluk yönetimini reddetmesi ve bireyin ahlaki sorumluluğunu vurgulaması bakımından, bilincinde olmasa da temelde belirgin biçimde anarşist idi. Zorunlu askerlik Birleşik Devletler'deki otoriter Devlet'in ölümcül simgesi haline geldi. Askere alınan kişi sadece masum Vietnamlıları öldürmek için Devlet'e hizmet etmeyi değil, aynı zamanda zehirleyici Sisteme bağlanmayı da tahhüt etmiş oluyordu.

Karşı-kültür, merkezi ve teknolojik Devlet eleştirisinde ve doğaya yakın daha basit bir hayata dönme arzusunda da anarşist idi.[10] Toplum hayatından ve askeri-endüstriyel kompleksten kurtulmayı amaçlayan Amerikan gençliği, kent merkezlerinde ya da kırsal kesimde komünler ve kolektifler kurdu. Bolluk ve tüketimciliğin orta yerinde, tıpkı *Walden*'deki Thoreau ya da geç-

9 Theodore Roszak, *Where the Westland Ends*, Faber & Faber, 1973, s. 424, 431-432.

10 Bkz. Keith Melville, "The Anarchist Response", *Communes in the Counter-Culture*, Morrow, New York, 1972, s. 114-331; Judson Jerome, *Families of Eden: Communes and the New Anarchism*, Seabury, New York, 1974, s. 231-251; ve L. Veysey, *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Counter-Culture in America*, New York, 1973.

mişin münzevileri gibi gönüllü yoksulluğu, ödünç alarak günübirlik yaşamayı ya da çalışmaktansa çalmayı tercih ettiler.

Karşı-kültür çeşitlilik ve eklektizmi hoşgörüyle karşıladı. Karşı-kültürün guruları, ilerleme için akıl ve bilime güvenen ve Aydınlanma'nın varisleri olan klasik anarşist düşünürlerin aksine, başat kültürün, savaşı, yoksulluğu ve adaletsizliği haklı çıkarma girişimleriyle değersizleşen "akılcılığı ve nesnelliği" reddettiler. Sarkaç öteki yöne, yeniden güç kazanan maneviyatçılığa, öznelliğe, duygulara, heyecanlara, oyuna, mistisizme ve sihre doğru salındı. Eleştirel düşünce ortadan kayboldu, mutluluk adına reddedildi ve dikkatli düşünme alışkanlığı terk edildi.

Karşı-kültürü benimseyenler, Yeni Sol'daki daha siyasallaşmış benzerlerinin aksine, sözcüğün tam anlamıyla devrimci değildiler. Hükümeti ya da Devlet'i yıkmaya çalışacak yerde, onun sınırları ya da çatlakları içinde yaşamaya çalıştılar.[11]

Karşı-kültür çelişkilerle doluydu. Organik besin yeme arzusuna uyuşturucularla yaşanan kimyasal deneyimler eşlik ediyordu. Kadın kurtuluşunun etkisi androjeniyi teşvik eden cinsel üslupların (uzun saç, boncuklar vb.) gelişmesine yol açtı. Ancak bazı komünlerde geleneksel "erkek" ve "kadın" rolleri gönüllü olarak benimsendi ve ifade edildi. Komünler görünüşte aile değerlerinden kopuşu amaçlıyorlardı, ancak belirli "alternatif" norm ve değerlere uyum sağlamak için güçlü ahlaki baskılar da vardı. "Her şeye boş vermek" her zaman esinleyici ve hoş olmuyordu. İdeal olan, "*cool*", "teklifsiz", "kendinden emin" ve kendi hayatını denetleyebilen kişiler olmaktı. Pratikte ise, "özgürlük" denilen şey kendine dönük bir hoşgörüyü aşmıyordu. Uyuşturucuyla yaşanan deneyimler sadece insanları "daha yüksek bir gerçeklik"le temasa geçirmekle kalmıyor, uzun dönemde enerjiyi azaltıyor ve ortaya donuk insanların çıkmasına yol açıyordu. Küçük ve inatçı bir azınlık olmayı uman, bolluktan sıkılmış bu genç insanlar, para ve keyif tükendiğinde yeraltını terk ettiler.

Karşı-kültür statüko için asla gerçek bir tehdit olmadı. Üslubu piyasa tarafından benimsendi ve üyelerinin çoğu sonunda başat toplum ve kültür tarafından içselleştirildi. Ne var ki Yeni Sol, kalıcı olmasa da gerçek bir etki yarattı. Birleşik Devletler'deki öğrenci eylemleri, 1964'te California Üniversitesi'nin Berkeley kampusünde eylemci bir öğrencinin tutuklanması üzerine patlak verdi. Kampuste polise karşı verilen ve pek çok kişinin yaralanmasına yol açan mücadeleden Özgür İfade hareketi doğdu. Bir sonraki yıl öğrenciler yerel gençlikle birleşerek boş bir araziyi işgal ettiler ve bir "Halk Parkı" kurmaya çalıştılar, ancak polis buldozerlerle harekete geçti ve kısa süre içinde duruma hâkim oldu. Bu gelişmeler demokrasi ve doğayla ilgilenenler için bir dönüm noktası oldu ve onları Devlet güçleriyle doğrudan çatışmaya yöneltti.

11 Bkz. Michael Lerner, "Anarchism and the American Counter-Culture", *Anarchism Today*, s. 52.

Bir süre, toplumsal devrimi şiddet içermeyen doğrudan eylemle gerçekleştirmenin mümkün olduğu sanıldı. Mao'nun namlunun ucundaki iktidarı hippiler ve onları izleyen gezginler tarafından "Çiçek İktidarı" uğruna terk edildi. Beatles, *All You Need Is Love* (Tek İhtiyacın Aşktır) diyor ve Atlantik'in her iki yakasındaki gençliğin duygularını yansıtıyordu. Ancak Yeni Sol'un barışçı evresi görece kısa ömürlü oldu. Avrupa ve Amerika'da 1967 ve 1968'de yaşanan öğrenci olayları Devletle şiddetli bir çatışmaya yol açtı. Yetkililerin baskıcı tepkisi, hâkim elitin barışçı bir değişime asla razı olmayacağını göstermişti. 1968 baharında Fransa'da, öğrencilerin tetiklemesiyle başlayan, genel grev ve fabrika işgalleriyle devam eden kendiliğinden ayaklanma, klasik anarşist çizgide bir devrimin belirtisi gibi göründü.

Öteki Avrupa Devletlerinde, Amerika ve Fransa'daki yoldaşlarından esinlenen öğrenci hareketleri eğitim reformu istiyor ve kapitalist Devlet çözümlemesini derinleştiriyordu. Muhalif Trotskist ve Maoist grupların yanı sıra küçük anarşist birlikler birdenbire kendi yayınlarına talep olduğunu gördüler. Harekete hâkim olan ruh hali derin biçimde antiotoriterdi.

Almanya'da Rudi Dutschke, Marksist geçmişine rağmen öğrenciler arasında daha belirgin bir liberter dip akıntısı yarattı. "Günümüzde bütün toplumun ulusallaştırılması," diyordu, "parlamento dışı radikal muhalefetin devlet ve kurum karşıtı mücadele anlayışının zeminini oluşturur." Muhalefet artık sistemdeki hataları değil "otoriter devletin şimdiye kadar var olan bütün hayat tarzı"nı hedef alıyordu.[12] Birleşik Devletler'in Vietnam'daki saldırganlığı bütün sorunlarıyla birlikte Üçüncü Dünya'nın Batı başkentlerine girişine yol açtığından beri, Sistem'e yöneltilen her radikal muhalefetin ister istemez küresel bir boyut kazanması gerekiyordu. Bu nedenle Dutschke bir öğrenci-işçi ittifakıyla ka-

12 Rudi Dutschke, "On Anti- authoritarianism", *The New Left Reader*, s. 246.

pitalizmi ve Devlet'i yıkma çağrısı yaptı. Ancak sesi kısa süre içinde kesildi: 1968'de Martin Luther King'in katledilmesinden esinlenen sağcı bir Alman genci, Duschke'nin başına ve vücuduna peş peşe ateş ederek onu öldürdü.

Almanya ve Britanya'daki öğrenci hareketleri, pratikte, akademik kurumların işgalinin, daha fazla akademik demokrasi çağrısının ve ABD'nin Vietnam saldırganlığına karşı sokak eylemlerinin ötesine geçemedi. Fransa'da olduğu gibi Devlet'e doğrudan meydan okuma sorunu yoktu. Bu hareketlerin üslubu derin biçimde liberterdi. Ancak bilinçli anarşistler öğrenci hareketinde önemli bir rol oynamadılar.

Fransa 1968

1960'larda Avrupa'da yaşanan en büyük ayaklanma Mayıs 1968'de Fransa'da, öğrenci isyanı fabrika işgallerini ve tarihin en büyük genel grevlerinden birini tetiklediği zaman gerçekleşti. Avrupa Solu çok uzun bir süredir Batı ülkelerinde klasik bir devrimin artık mümkün olmadığına inanmıştı. İngiliz tarihçi Eric Hobsbawm'ın o sırada gözlemlediği gibi, Fransa'daki olaylar "bütünüyle beklenmedik ve hiçbir şekilde öngörülmeyen" olaylardı.[13] Cumhurbaşkanı de Gaulle Almanya'daki Fransız ordusuna sınıra gitme emri verdi ve birlikleri Paris'e sevk etti. Toplumsal devrim kısa bir an gerçekleşecekmiş gibi göründü.

Ancak işçiler işgal ettikleri fabrikaları çalıştırmamışlar ve grev komitelerini özyönetim organlarına dönüştürmeyi başaramamışlardı. Nihayet, reformist Genel İşçi Konfederasyonu'nun yüzde on ücret artışını kabul etmesi ve de Gaulle'ün seçimlerin yenilenmesi vaadi grevin çökmesine yol açtı ve öğrenciler tatile çıktılar ya da aile ortamının rahatlığına döndüler. Paris'in kaldırım taşlarının altındaki kumsalı açığa çıkaramamışlardı. Bununla birlikte, Mayıs-Haziran olayları 1871 Paris Komünü'nden beri Paris'te yaşanan en önemli ayaklanma olarak görüldü.

Ayaklanma nitelik bakımından ayırt edici biçimde liberterdi. Fransız anarşist tarihçi Jean Maitron, 1968 baharında yaşanan altı hafta boyunca Fransa'yı sarsan olayları anarşizmin belirli bir formu olarak betimledi.[14] Anarşizm üzerine yazdığı kitap o sıra-

13 Eric Hobsbawm, *The Black Dwarf* (1 Haziran 1968).

14 Bkz. Jean Maitron, "Anarchisme", *Le Movement Social*, 69 (Ekim-Aralık 1969).

da çok satanlar listesine giren Daniel Guérin, daha sonra yazdığı bir dipnotta devrimin "ruhen derin biçimde liberter" olduğunu belirterek, "otorite tamamen hiçe sayıldı ya da reddedildi" diyordu.[15] Özellikle üniversite ve fabrikada yankılanan özyönetim çağrısından etkilenmişti. Britanya'da Tom Nairn olaylardan hemen sonra yaptığı çözümlemede büyük bir cesaretle şu görüşü öne sürdü: "1871'in anarşizmi, kapitalizm öncesi geçmişe dönük olduğu için yenilgiye mahkûmdu; 1968'in anarşizmi ise kavrayabileceğimiz bir geleceğe dönük olduğu için, başarısı kesindir."[16]

Geriye bakıldığında, o sırada öne sürülen pek çok fikrin ve uygulanan taktiğin, bunları yaratanlar kendilerine anarşist demedilerse de, nitelik bakımından derin biçimde anarşist olduğu görülecektir. Olaylar anarşist teoride büyük bir canlanmaya yol açtı, ancak örgütlü bir toplumsal harekete dönüşmedi. Sanki ani bir liberter med cezir dalgası hiç yoktan ortaya çıktı ve az kalsın Devlet'i alıp götürecekti; ama bu dalga yükseldiği gibi aniden çekiliverdi. Kıyıda bıraktıklarını toplamak tarihçilere kaldı.

Hareketin sloganları hiç kuşkusuz anarşist geleneğin etkilerini taşıyordu. Paris duvarlarına şunlar yazılmıştı: NE TANRI NE PATRON; NE KADAR TÜKETİRSEN O KADAR AZ YAŞARSIN; BÜTÜN İKTİDAR HAYAL GÜCÜNE; YASAKLAMAK YASAKTIR; GERÇEKÇİ OL İMKÂNSIZI İSTE. Bütün bu sloganlar derin bir liberter duyarlığı açığa vurdu. Ne var ki bir bolluk toplumunda yaşayan Fransız devrimcileri, iktisadi kıtlığın üstesinden gelmeye çalışan önceki devrimlerin aksine gündelik hayatı dönüştürmekle uğraştılar. Öz kurtuluşu toplumsal kurtuluşun temeli olarak gördüler. Öğrencilerin başlattığı ayaklanma, geleneksel sınıf ayrımlarını dikine kesen bir kitle hareketine dönüştü ve hızla Devlet'e direniş evresinden, ona doğrudan ve sürekli karşı çıkış evresine geçti.[17]

İlk gümbürtü 1966'da Strasbourg Üniversitesinde koptu. Hükümetin güvencesi altında kurulan öğrenci birliğine onu yık-

15 Guérin, *Anarchism*, s. 158. Ayrıca Bkz. *Le Fait Public*'le yaptığı söyleşi (6 Mayıs 1969). Bu söyleşide Guérin başat ideolojiyi "liberter Marksizm"in bir formu olarak betimler.

16 Tom Nairn, Angelo Quattrochi ve Tom Nairn, *The Beginning of the End* içinde, Panther, 1968. Ayrıca Bkz. David Caute, *Sixty Eight: The Year of the Barricades*, Hamish Hamilton, 1988.

17 Bkz. Richard Gombin, "The Ideology and Practice of Contestation seen through Recent Events in France", *Anarchism Today*, s. 14..

mak isteyen öğrenciler tarafından el konuldu. Bu olay André Bertrand'ın karikatür bantı *Durrutti Kolu'nun Dönüşü*'nü esinledi. İspanyol İç savaşı sırasında Buenaventura Durrutti'nin efsanevi eylemlerine doğrudan gönderme yapılıyordu. Situationist Mustafa Hayati de büyük bir etki yaratan *Öğrenci Hayatının Sefaleti*'ni yazdı. Bu kitapçıkta Hayati, her ikisi de tüketim toplumu hayaletinin kurbanları olan işçiler ve öğrenciler arasında devrimci bir ittifak çağrısı yaptı. Ne var ki öğrenci hareketinden çıkan en açıklayıcı doküman 13-14 Haziran 1968'de Sorbonne Üniversitesi işgal komitesinin çıkardığı *Çağrı* idi. Bazı tezleri birbiriyle çelişse de, öğrenciler için "öğrenci sorunları"nın olmadığını, öğrencilerin kendilerini işçilerle aynı gördüklerini -"tüketim toplumunun lümpen proletaryası"- belirtiyorlardı. Verdikleri mücadelenin küresel boyutu, "burjuvazi ve proletarya Üçüncü Dünya'nın lümpen proletaryasına karşı dayanışma içindedir" teziyle benimseniyordu. En önemlisi, kendi amaçlarına uygun araçları, "kendi varlığının temelini ve yaşama araçlarını oluşturan her türlü baskı ve şiddet biçiminden arındırılmış iktidar"ı seçtiklerini vurgulamışlardır.[18] Öğrenciler, kişisel özgürlüğü, arzunun masumiyetini, yaratıcılık neşesini, oyunu ve mutluluğu savundular. Sorbonne amfiteatrında şu sloganlar atılıyordu: ARZULARIMI GERÇEK SAYIYORUM, ÇÜNKÜ ARZULARIMIN GERÇEKLİĞİNE İNANIYORUM. Place de la Sorbonne'un dışında şu slogan göze çarpıyordu: ÖZGÜRLÜK ARZULARIMIZIN BİLİNCİDİR.[19]

O sırada Fransa'daki anarşistler sadece *Socialisme ou Barbarie* (Sosyalizm ya da Barbarlık) ve *Noir et Rouge* (Kırmızı ve Siyah) gibi yayın organlarının çevresinde toplanmış küçük gruplardan oluşuyordu. Fransız Anarşist Federasyonu'nun dogmatizmini eleştiren pek çok kişi bu örgütten ayrılmış ve eklektik bir çağdaş toplum eleştirisi geliştirmişti. Dolayısıyla o sırada Fransa'da sözü edilebilecek hiçbir örgütlü anarşist hareket yoktu. Ancak bireysel anarşistler, hiç kuşkusuz, olaylarda önemli bir rol oynayan 22 Mart Hareketi ve Situationist International gibi antiotoriter grupları etkilediler. Ek olarak, hiçbir örgüte mensup olmayan anonim enragé (fanatik) kalabalıkları, kökenlerinin farkında olmaksızın derin anarşist duyguları dile getirdiler.

18 Sorbonne İşgal Komitesi, Appeal, 13-14 Haziran 1968. 1, 7, 6, 24 sayılı tezler, alıntı Quattrochi ve Nairn, *The Beginning of the End*.

19 *Age*, s. 36, 79.

İsyanın beşiğinde -Nanterre Üniversitesi- oluşan 22 Mart Hareketi'nin liberter hızı, kendiliğindenliği, doğaçlamayı ve kendini ifade etmeyi yücelmesinden kaynaklanıyordu. Katılımcılar sürekli bir festival yaşadıklarını hissediyor, her yeri kendi evleri gibi görüyorlardı. Kararları, "birlik duygusu"yla alıyorlar ve iktidarı ele geçirmeye değil, onu dağıtmaya çalışıyorlardı.[20] Süper güçleri aynı Devlet kapitalizminin farklı türleri olarak eleştirdiler. Mevcut toplumdaki bütün baskı biçimlerine meydan okudular. Taktik, slogan ve propagandaları olaylar sırasında icat edildi. Kendi eylemlerini kapitalist Devlet'e karşı mücadelede bir "örnek" olarak görüyorlardı. De Gaulle'ün doğru olarak gözlemlediği gibi, "ister Doğudaki gibi komünist, ister Batıdaki gibi kapitalist olsun, modern topluma karşı, tüketim toplumuna karşı, teknolojik topluma karşı isyan halinde" idiler.

Hareketin herhangi bir önderi olmamasına karşın, medya Daniel Cohn-Bendit'i, daha çok bilinen ismiyle "Danny Le Rouge"u (Kızıl Danny) hareketin sözcüsü olarak gördü. O sırada yirmi üç yaşında olan Danny, Nanterre Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğrenciydi. Hareketin eklektizminin tipik bir örneği olarak kendisine hem anarşist hem de "liberter Marksist" diyordu: en çok Bakunin'den etkilenmişti, ancak Troçki, Mao ve Marcuse'nin de entelektüel gelişiminde önemli rol oynadıklarını kabul ediyordu. Danny'nin anarşizmi, kapitalizme ve Devlet'e muhalefetinde, Sovyet komünizmine karşı çıkışında, işçi devleti ve özyönetim savunusunda açığa çıkıyordu.

Olaylardan sonra kardeşi Gabriel ile birlikte yazdığı, *Le Gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*'de (1968; İngilizce'ye *Obsolete Communism: The Left Wing Alternative* [Modası Geçmiş Komünizm: Solcu Alternatif] adıyla çevrildi) 22 Mart Hareketi'nin liberter içerimlerini değerlendirdi. Kitabın büyük bir bölümü, hem Leninist hem de Stalinist Bolşevizme karşı kalıcı bir polemik geliştirerek, özellikle Rus Devrimi sırasında ve sonrasında anarşist muhalefetin ezilmesi üzerinde durdu. Kitap aynı zamanda, öğrencilerin her türlü devrimci hareketin kolektif olduğu ve bir ölçüde örgütlenmeyi gerektirdiği görüşünü benimsediklerini, ancak parti ihtiyacının yanı sıra devrimci önderlik ihtiyacına da meydan okuduklarını kaydediyordu. Onlara göre

20 Bkz. Murray Bookchin, "May-June Events in France. 1", *Post-Scarcity Anarchism*, Wildwood House, 1974, s. 254.

parti, halkın iradesini kaçınılmaz biçimde "partiyle anlaşma özgürlüğü"ne indirgiyordu.[21]

Öğrencilerin özgül durumlarla başa çıkma aracı olarak gördükleri yerel eylem komiteleri içinde yeni örgütlenme biçimleri geliştirildi. Sendikaların taşlaşmış yapısını aşmak için oluşturulan geniş işçi komiteleri zincirini de hoşnutlukla karşıladılar.

Tavsiyelerinin anarşist doğası belirgindir: gelecekteki hareketin, "devrimci ana akım içindeki siyasal akımların çoğulculuğu ve çeşitliliği"ne saygısı duymasını ve bu konuda güvence vermesini, her türlü hiyerarşiye karşı mücadele etmesini, bütün fabrika ve işyerlerinin çalışanlar tarafından yönetilmesini ısrarla savunurlar.[22] En önemlisi, devrimin soyut bir ideal ya da bir parti adına yapılmadığını öne sürerler: *"C'est pour toi que tu fais la révolution"* (Devrimi kendiniz için yapınız). Daniel Cohn-Bendit Almanya'da Yeşiller Partisi'ne katılmış, ancak liberter gençliğini tamamen unutmamıştır; Devlet'in sınırları içinde daha büyük bir toplumsal özerklik arayışını sürdürmektedir.

Situationistler

Fransa'da Mayıs-Haziran 1968 olayları sırasında öne çıkan bir diğer önemli liberter grup Situationistler idi. Dada, Sürrealizm ve Lettrizm'in etkisi altında kalan avangard sanatçılar ve entelektüellerden oluşan küçük bir gruptan kaynaklandı. Şiiri müzikle kaynaştırmaya ve kırsal hayatı dönüştürmeye çalışan Savaş sonrası Lettrist Enternasyonal, 1957'de *Situationniste Internationale* (SI) dergisini kuran grubun öncüsü oldu. İlk olarak, "sanatın yerini alması"yla ilgilendiler. Kendilerinden önceki Dadaistler ve Sürrealistler gibi, sanat ve kültür kategorileştirmesini ayrı etkinlikler haline getirmek ve onları gündelik hayatın bir parçasına dönüştürmek istediler.[23] Onlar da Lettristler gibi işe karşı ve tam

21 Daniel Cohn-Bendit ve Gabriel Cohn-Bendit, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternatives*, çev. Arnold Pomerans, Deutsch, 1968, s. 250. Özgün Fransızca başlık, *La Gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme* (Solculuk, komünizmin çocukluk hastalığına bir çare), Lenin'in *Sol Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı*'nda (1920) anarşizme yöneltiği saldırıyla dalga geçer.

22 *Age*, s. 254.

23 Bkz. Mark Shipway, "Situationism", *Non-Market Socialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, dr. Maximilien Rubel ve John Crump, Macmillan,

divertissement'dan (hoş vakit geçirme) yanaydılar. Kapitalizmde insanların büyük bir bölümünün yaratıcılığı saptırılmış ve boğulmuş, toplum aktörler ile seyircilere, üreticiler ile tüketicilere bölünmüştü. Bu nedenle Situationistler farklı türden bir devrim istediler: iktidarı ele geçirmek için bir grup insan değil hayal gücü istediler; şiir ve sanat herkes tarafından gerçekleştirilmeliydi. Yeter! diyorlardı. İşe boş verin, can sıkıntısına boş verin! Sonsuz bir festival yaratın.

Hareket önce, Asger Jorn'un öne çıktığı sanatçılardan oluştu. 1962'den itibaren Situationistler eleştirilerini sadece kültüre değil kapitalist toplumun bütün yönlerine uyguladılar. Guy Debord en önemli sima olarak ortaya çıktı. Debord, Lettrist Enternasyonal'e katılmış, *Hurlements en Faveur de Sade*'ın (1952) da aralarında bulunduğu birçok film yapmıştı. Liberter gazete *Socialisme au Barbarie*'den esinlenen Situationistler anarşist hareketin tarihini, özellikle Birinci Enternasyonal dönemini yeniden keşfettiler ve İspanya, Kronştad ve Makhnovistlerden esinlendiler. SSCB' yi kapitalist bir bürokrasi olarak betimlediler ve işçi konseylerini savundular. Ancak yönelim bakımından tamamen anarşist değildiler ve Marksizmin bazı öğelerini, özellikle Henri Lefebvre'in gündelik hayatın getirdiği yabancılaşmaya yöneltiği eleştiriler aracılığıyla muhafaza ettiler. İleri kapitalist ülkelerdeki devrimci harekete, ücretli emekçileri kapsayan "genişletilmiş bir proletarya" tarafından önderlik edilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Ayrıca, öğrencilerinden asla önder olmamalarını isterlerken, muhalif azınlığı dışlayan elitist bir öncü grup olarak kaldılar. Azami haz sağlayacak dünya çapında bir proletarya devrimi istediler.

1967'nin sonunda *The Society of the Spectacle*'da (Seyir Toplumu) Guy Debord ve *The Revolution of Everyday Life*'ta (Gündelik Hayatta Devrim) Raoul Vaneigem, 1968 öğrenci ayaklanması sırasında Fransa'da yaygın bir etki yaratan Situationist teorinin en ayrıntılı ifadelerini ortaya koydular. Hareketin Paris sokaklarında görülen en ünlü sloganları genellikle onların formüllendirdikleri tezlerden alınmıştı: TUTKULARI ÖZGÜRLEŞTİR, ASLA ÇALIŞMA, ÖLÜ GİBİ YAŞAMA. Situationist Enternasyonal'in (SE) üyeleri, sürekli toplantı halinde olan Sorbonne İşgal Komi-

1987, s. 152. Ayrıca Bkz. Peter Wollen, "The Situationist International", *New Left Review*, 174 (Mart-Nisan 1989); Home, The Assault on Culture, c. v, vi; ve Marcos, *Lipstick Truces*.

tesi'nde Nanterre Üniversitesi'nden *enragé*lerle işbirliği yaptılar. Komite, 17 Mayıs'ta SSCB Komünist Partisi'ne şu telgrafı gönderdi:

> TİTREYİN BÜROKRATLAR STOP ULUSLARARASI İŞÇİ KONSEYLERİNİN GÜCÜ SİZİ KISA SÜRE İÇİNDE YOK EDECEK STOP SON BÜROKRAT SON KAPİTALİSTİN BAĞIRSAKLARIYLA ASILMADIKÇA İNSANLIK MUTLU OLMAYACAK STOP YAŞASIN KRONŞTAD DENİZCİLERİNİN VE MAKNOVŞÇİNA'NIN TROÇKİ VE LENİN'E KARŞI MÜCADELESİ STOP YAŞASIN 1956 BUDAPEŞTE KONSEYCİ AYAKLANMASI STOP KAHROLSUN DEVLET.

Strasbourg, Nantes ve Bordeaux'daki *enragé* grupları Situationistlerden de esinlendiler ve kampüslarda "kaosu örgütlemek" için çalıştılar. Ne var ki faal düşünürlerin sayısı asla bir düzineyi aşmadı.

Situationistler yaptıkları çözümlemelerde kapitalizmin bütün ilişkileri ticari işlemlere dönüştürdüğünü ve hayatın bir "seyir"e indirgendiğini öne sürdüler. Seyir, teorinin anahtar kavramıdır. Marx'ın erken yazılarında geliştirdiği yabancılaşma görüşünü çeşitli bakımlardan yeniden ele aldılar. İşçi kendi ürününe ve birlikte çalıştığı işçiye yabancılaşmış ve kendisini yabancı bir dünyada bulmuştur:

> İşçi kendini üretmez; bağımsız bir güç üretir. Bu üretimin, onun bolluğunun *başarısı*, üreticiye bir *yoksunluk bolluğu* olarak döner. İçinde yaşadığı dünyanın bütün zamanı ve mekânı, yabancılaşmış ürünlerinin birikimiyle ona yabancı hale gelir...[24]

Artan işbölümü ve uzmanlaşma işi anlamsız bir angaryaya dönüştürmüştür. Vaneigem şu gözlemde bulunur: Aktarma kayışından yaratıcılığın bir karikatürünü bile beklemek saçmadır."[25] Marx'a ekledikleri, kapitalizmin sürekli iktisadi büyümeyi sağlamak için tüketimi artıracak "sahte ihtiyaçlar" yaratmasıdır. Bilincin üretim noktasında belirlendiğini söyleyecek yerde, tüketim

24 Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, Black and Red, Detroid, 1977, tez 31.

25 Raul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life* (1967) (Rebel Press, 1983), s. 38.

noktasında oluştuğunu söylediler. Modern kapitalist toplum bir tüketici toplumu, bir "seyirlik" meta tüketimi toplumudur. Bir üretici olarak yaşadığı hayata rıza göstermesi için çalışan işçiye artık kur yapılmakta ve işçi baştan çıkarılmaktadır.

Bu arada modern teknoloji doğal yabancılaşmaya (doğaya rağmen hayatta kalma mücadelesi) son verirken, bir efendi-köle hiyerarşisi içinde oluşan toplumsal yabancılaşma sürmüştür. İnsanlara aktif özneler olarak değil, pasif nesneler olarak davranılmaktadır. Var olmanın değeri sahip olmaya indirgendiği için, gösteri toplumu sadece görünüşte ileriye doğru dönüşüm geçirmektedir. Sonuç olarak kültürel yoksulluk ile iktisadi servet arasında, olan ile olabilir arasında çarpıcı bir zıtlık vardır. "Açlıktan ölmeme güvencesi olan, ancak can sıkıntısından ölme riski taşıyan bir dünyayı kim ister?" diye sormaktadır Vaneigen.[26]

Situationistler için çıkış uzak bir devrimi beklememek, gündelik hayatı şimdi ve burada yeniden kurmayı amaçlamaktır. Dünya algısını dönüştürmek ve toplumun yapısını değiştirmek aynı şeydir. Kişi kendisini özgürleştirdiğinde iktidar ilişkilerini değiştirmiş, böylece toplumu dönüştürmüş olur. Bu amaçla, insanları göreneksel düşünme ve eyleme biçimlerinden kurtarmak için sıradan ve normal olanı bozan durumlar oluşturmaya çalıştılar. Taşlaşmış hayatın yerine *derivé* (eylemler ve yüzleşmeler akışıyla) ve *détournement* (olayları ve imgeleri yeniden yönlendirerek) arayışındadırlar. İmal edilmiş seyri ve meta ekonomisini yıkmak için, vandalizmi, grevleri ve sabotajları savundular. Bu türden reddetme jestleri yaratıcılık belirtileri olarak görüldü. Situationiste Internationale'ın rolü kitlelerin üstü kapalı biçimde yapmakta olduklarını açığa çıkarmaktı. Böylelikle, devrimci süreç içinde katalizör olmak istediler. Devrim yoluna girdiğinde, SE bir grup olarak ortadan kalkacaktı.

Seyirlik toplumun yerine Situationistler, paranın, meta üretiminin, ücretli emeğin, sınıfların, özel mülkiyetin ve Devlet'in olmadığı bir komünist toplum önerdiler. Yapay ihtiyaçların yerini gerçek arzular alacak, kâr ekonomisi haz ekonomisine dönüşecekti. İşbölümü ve iş ile oyun arasındaki antagonizmin üstesinden gelinecekti. Bu, serbest oyun aşkını temel alan, önderliği, özveriyi ve rol üstlenmeyi reddedişiyle nitelenen bir toplum ola-

26 *Age*, s. 8. Ayrıca Bkz. Vaneigen'in *The Book of Pleasure*'ı (Pending Press, 1983).

caktı. En önemlisi, her bireyin hayatın her anının yeniden inşasına fiilen ve bilinçli olarak katılması gerektiğini ısrarla belirttiler. Kendilerine özellikle Situationist (Durumcu) dediler, çünkü bütün bireylerin kendi hayat durumlarını inşa etmeleri, potansiyellerini serbest bırakmaları ve bizzat haz duymaları gerektiğine inanıyorlardı.

Gelecekteki toplumun temel birimine gelince, işletmelerde ve yerleşim yerlerinde "egemen taban meclisleri" anlamına gelen işçi konseylerini tavsiye ettiler.[27] Konseyler, anarko-komünistlerin komünleri gibi bir doğrudan demokrasi formu oluşturacak, gündelik hayatı etkileyen bütün anahtar kararları alacak ve uygulayacaklardı. Delegeler seçimle belirlenecek ve gerektiğinde geri çağrılabileceklerdi. Konseyler, yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde federe olacaklardı.

Situationistler, "Devlet'in ve her türlü yabancılaşmanın kolektif ve somut olarak aşılması" için yaptıkları çağrıda ve komünist toplum anlayışlarında anarşistlere yaklaştılar.[28] Otoriter yapılara ve bürokrasiye saldırılarında Bakunin'e göndermede bulunmakla kalmadılar; Debord, "anarşizm 1939'da toplumsal bir devrime, proletarya iktidarının kaba ama o zamana kadar görülmüş en ileri tasarımına [İspanya'da] önderlik etti" demiştir.[29] Ne var ki Situationistler özel bir grup oluşturan kendi elitizmlerinde ve teori ile pratik tutarlılığını sağlama çabalarında, geleneksel anarşizmden ayrılırlar. Dar bir yaklaşımla yegâne devrimci sınıf olarak proletarya üzerinde durarak, öteki toplumsal grupların, özellikle öğrencilerin devrimci potansiyelini göz ardı ettiler. Onların 22 Mart Hareketi gibi "kendiliğindenci" olduklarını inkâr ettiler ve anarşizmin işçi sınıfına dayatılan bir başka kısıtlayıcı ideoloji anlamında bir "ideoloji" olmadığını savundular.

Modern kapitalizm eleştirilerinin keskinliğine rağmen Situationistler, savaş sonrası Fransa'da yaşanan geçici iktisadi ısınmayı kapitalist toplumlarda sürekli bir trend olarak değerlendirmek gibi bir hata yaptılar. Bugünden bakıldığında iktisadi bolluğa duydukları inancın fazla iyimser olduğu görülür; ileri düzeyde sanayileşmiş toplumlarda sadece eksik üretim değil, eksik tüketim de devam ediyordu. Yeryüzünün çeşitli kesimlerinde, özellikle güney yarıküredc, toplumsal yabancılaşma şöyle dursun "doğal yabancılaşma" denilen şeyin de üstesinden gelinmesi gerekiyordu. Gene de Situationistler, bütün zaaflarına rağmen, modern kültür eleştirileri, yaratıcılığı övmeleri, gündelik hayatın dolaysız dönüşümü üzerinde durmalarıyla, anarşist teoriyi hiç kuşkusuz zenginleştirmişlerdir. SI grubu 1972'de şiddetli taktik anlaşmazlıklar yüzünden dağıldıysa da, fikirleri, anarşist ve feminist çevrelerde ve zaman zaman neredeyse bilinçaltı gibi görünse de punk rock'ın üslup ve içeriğinde etkisini sürdürdü.

27 "The Beginning of an Era" (Eylül 1969), K. Knabb, *Situationist International Anthology* içinde, Bureau of Public Secrets, Berkeley, 1981, s. 253.

28 Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, s. 211.

29 Debord, *The Society of the Spectacle*.

Provo ve Kabouter Hareketleri

Avrupa'da, Fransa dışında derin biçimde liberter bir hareketin geliştiği tek yer, altmışların ortasında anarşist militanların esinlediği "provo" hareketini ortaya çıkaran Hollanda oldu. Hareket, anarşist sanatçı Robert Jaspar Grotveld'in sahnelediği "happening"lere katılan felsefe öğrencisi Roel van Duyn'un aylık *Provo* dergisini kurmasıyla başladı. "Provo" -provokatör sözcüğünün kısaltılmışı- hareketi, protesto ve gösteriler düzenleyerek kamuoyunun dikkatini toplumsal sorunlara çekmekte başarılı oldu.

Provo Hareketi'nin yaklaşımı, şiddet içermemek, oyuna ve ütopyaya dayanmak biçimindeydi; ağırbaşlı yurttaşlarının her birinde gömülü olarak var olan *homo luden*'leri (şen insan) serbest bırakmaya kararlıydılar. Otoritenin, hoşgörü maskesi ardında gizlenen baskıcı doğasını açığa çıkarmak için, oyun, hiciv ve mim'den yararlandılar. Anılmaya değer planlarından biri, çevreyi korumak, motorlu özel taşıtların etkisini azaltmak için Amsterdam'ın her yerine herkesin kullanabileceği beyaz bisikletler bırakmaktı. Kampanya polis bisikletlere el koyana kadar gelişti. Polisin gerekçesi otomobil endüstrisinin zarar görmesi değil, bisikletlerin çalınmasıydı!

Kendi toplumlarının sanayileşmişliğini ve aşırı nüfus yoğunluğunu veri alan Provo Hareketi, özellikle çevre sorunlarıyla ilgilendi. Değişimi sağlayacak unsurlar olarak gördükleri kesim, Fransa'daki Situationistlerin proletaryası değil, "provotarya", yani hippiler, dışlanmışlar, öğrenciler ve başka etkiler altında kalmamış gençlerdi. 10.000 adet dağıtılan *Provo* bir de ilkeler deklerasyonu yayımladı: "PROVO anarşizmi direnişin esin kaynağı olarak görür" ve PROVO anarşizmi yeniden canlandırmak ve

onu gençlere öğretmek ister."[30]

Özellikle hareketin teorik ruhu Roel van Duyn kendisini anarşist gelenekle özdeşledi. Eski bir sanat ve felsefe öğrencisi olan van Duyn, Hollandalı anarko-pasifist Ferdinand Domela Nieuwenhuis'ten esinlenen bir anarşist gruptan geliyordu. Kooperasyonu evrimin anahtar faktörü olarak gören, toplumun topyekün devrimi için çağrı yapan Kropotkin'in görüşlerinden ve onun şehir ve kır arasında denge anlayışından derin biçimde etkilendi.[31]

Provo hareketi 1966'da Amsterdam belediye seçimlerine katıldı ve bir sandalye kazandı, ancak provokatif doğası onu kaçınılmaz biçimde polisle çatışmaya götürdü. Hareket, Prenses Beatrix'in düğün törenini duman bombalarıyla kesintiye uğrattığı 1966'da zirveye ulaştı. Ardından ayaklanma başladı. Hareket hemen sonra zorlanmaya başladı ve 1967'de sona erdi. 13 Mayıs 1967'de bir provo happening'i gerçekleştirildi ve "Provo'nun ölümü" ilan edildi.

Provo Hareketi şiddet ve yıkıcılık yönünde gelişirken, van Duyn, tüketim toplumunu ve merkezi iktidarı protesto etmenin yeterli olmadığı sonucuna vardı ve tıpkı kendisinden önceki anarko-sendikalistler gibi, eskinin kabuğunda yeni bir toplum kurmak gerektiğini savundu. İnsanlara doğayla olan yakın bağlarını hatırlatmak için, *"kabouter"* (cin) figürünü, yeniden canlandırılan liberter hareketin sembolü olarak seçti.

Van Duyn'a göre, modern *kabouter*'in rolü, bir "oyun teknoloğu" olmaktı. *Zeki bir Kabouter'in Mesajı*'nda (1969) sibernetik ile anarşizm arasında bağ kurmaya çalıştı, çünkü anarşizm sağlıklı bir organizmanın kendisini denetlemesini öğretiyordu. Aynı zamanda, insanların mantığını değerlendirirken Kropotkin kadar iyimser değildi; "hepimizin içinde işleri bozan küçük bir diktatör" olduğunu ve bunu yenmek gerektiğini öne sürdü.[32] Aynı zamanda sevgi ve saldırganlığın evliliği, temelinde formel bir diyalektik geliştirerek Kropotkin'in pozitivizminin ötesine geçti. Kropotkin'in sembolünün çalışkan ve kooperatif karınca olduğu söylenebilirdi. Oysa van Duyn tavus kelebeğini seçiyordu. Onun

30 Provo, 1 ve 2, alıntı, Rudolf de Jong, "Provos and Kabouters", *Anarchism Today*, s. 173.

31 Bkz. Roel Van Duyn, "Kropotkin: A Universal Specialist", *Message of a Wise Kabouter* (1969), Duckworth, 1972, böl. 1.

32 *Age*, s. 48.

normal var olma tarzı sevgi ve işbirliğini temel alır, ama aynı zamanda kanatlarını açarak ve tehdit edici bakışlarını kullanarak yırtıcı hayvanı ürkütebilir.

Şubat 1970'te Kabouter'ler "Turuncu Özgür Devlet" denilen kendi alternatif topluluklarını kurduklarını ilan ettiler (Hollanda kraliyet sarayı "Turuncu Saray" olarak adlandırılıyordu). Mevcut hükümet bakanlıklarına paralel on iki ayrı bölüm kurdular. Kendi oyun ilanlarında, yeni toplumun tıpkı şapkalı mantarın çürümüş ağaç gövdesinde bitmesi gibi yeni toplumun da eski toplumdan çıkarak gelişeceğini; mevcut düzenin alt kültüründen alternatif bir toplumun çıkacağını ilan ettiler. Yeni kültür, yeni insanla (kültür cini) birlikte yaratılacaktı. Bu insan doğa ile eski kültür arasındaki gerilime son verecekti. Mülkiyetin kolektifleştirilmesiyle de zenginler ile yoksullar arasındaki gerilimin üstesinden gelinecekti.

"Özgür Devlet" herkesin kendi kaderinden sorumlu olduğu hükümetsiz bir toplum olacaktı. Formu antiotoriter ve merkezsiz olacak; asla zor kullanmayan bir konsey demokrasisini temel alacaktı. Kabouter'ler eski toplumun içinde kendi yeni özerk toplumlarını inşa etmek için şiddet içermeyen doğrudan eylemi, sabotaj ve "erotiği" tavsiye ettiler. Toplumsal felsefeleri, özetle, "sıkılı yumruk sosyalizmi değil, birbirine geçmiş parmaklar, erekte olmuş penis, uçan kelebek, Holly Cat sosyalizmidir. Anarşizm budur."[33] Yeni toplumun sembolü olarak bir portakal ağacı dikildi ve Amsterdamlı yurttaşlar yeni ulusal marş *"The Cuckoo Song"*u (Kaçık Şarkısı) söyleyerek ağacın çevresinde dans etmeye davet edildiler.

Kabouter'ler asla bir parti kurmadılar ve geniş bir liberter hareket olarak kaldılar, ancak Özgür Devlet'in oluşmasından altı ay sonra Hollanda'da altı belediye meclisi üyeliği, yüzde on bir oy ve kırk beş üyeli Amsterdam konseyinde beş sandalye kazanarak büyük bir heyecan yarattılar. Avrupa'nın başka bölgelerinde de benzer çizgide gruplar kuruldu. Bu türden parlamenter eylemin saf anarşizmden bir sapma olmasına ve "Özgür Devlet" anlayışıyla çelişmesine karşın, van Duyn, bunu liberter çizgide özgür toplum kurmanın barışçı yolu olarak gördü. Kabouter'lerin 1971'de zayıflaması üzerine van Duyn, (*Panik Günlüğü*'nde, 1971) kişisel görüşlerini ifade ettikten sonra, "Panik

33 "Proclamation of the Orange Free State", *The Essential Works of Anarchism*, s. 574.

Ekenler" denilen yeni bir grup kurdu. Van Duyn'un yoldaşları doğayı düşmanlarına karşı savunan Grek Tanrısı Pan'ı çağrıştırsalar da, yetkililer arasında panik yaratmayı başaramadılar. Hareket Hollanda'da yetmişlerin başında sessizce dağıldı, ancak Kabouter'lerin seçim stratejisi ve çevreye duydukları ilgi onları seksenli yıllarda Avrupa'daki Yeşillerin öncüsü haline getirdi.

Toplumsal Ekoloji

Anarşist hareketin en etkili ifadelerinden biri, sadece Almanya'da Cohn-Bendit gibi liberter sosyalistleri değil, Birleşik Devletler'de Murray Bookchin gibi anarşist düşünürleri de cezbeden Yeşil hareketinde ortaya çıktı. Köklerini toplumdaki ekolojik krizde bulan, hiyerarşi ve hâkimiyetin sona ermesi için çağrı yapan yeni "toplumsal ekoloji" çağdaş anarşizmde görülen en verimli gelişim olduğunu kanıtlamıştır.

Kropotkin gibi on dokuzuncu yüzyıl anarşistlerinin, yoksulluğu ortadan kaldırmak için "doğanın fethi"ni ve endüstriyel ilerlemeyi hâlâ gerekli gördükleri yerde, toplumsal ekolojistler, sanayi ve kıtlık sonrası toplumumuzda esas sorunun doğayı fethetme itiliminin üstesinden gelinmesi olduğunu öne sürerler. Murray Bookchin'in dediği gibi, doğaya hâkim olma fikri muhtemelen erkeğin önce kadına hâkim oluşundan çıkıp gelişmiştir. İnsanlar iktidar arayışları ve hükmetme arzuları yüzünden sadece birbirini ezmekle kalmamakta, varlıklarını sağlayan gezegeni de tahrip etmektedirler. Bu nedenle toplumdaki otorite ve hâkimiyetin ortadan kaldırılması için oluşturulan geleneksel anarşist talep, *doğayı* bir bütün olarak kapsayacak şekilde genişletilmelidir.

Aslında modern ekoloji klasik anarşizmin pek çok merkezi temasını onaylar. Çeşitlilik içinde birliği, farklılığa rağmen eşitliği, değişime rağmen dengeyi, hiyerarşik olmayan bir çerçeve içinde kapsayan bir doğa modeli sunar. Bu yaklaşım, gezegeni, kendi kendisini düzenleyen ve geliştiren bir organizma olarak görür. Bu organizma insanların kendi işlerini düzenlemelerini ve yeteneklerini geliştirmelerini yansıtır. Ekolojik kriz derinleştikçe ve ikinci bin yıl yaklaştıkça, toplumsal ekoloji muhtemelen büyük bir toplumsal harekete dönüşecektir.

Anarko-Feminizm

Feminizm de geleneksel anarşizmin liberter mesajını geliştirmiştir. Louise Michel, Charlotte Wilson, Voltairine de Cleyre ve Emma Goldman gibi kadınlardan esinlenen feministler, anarşistlerin incelikli iktidar ve hiyerarşi çözümlemesini benimsemişlerdir. Aynı zamanda onların ahlaki yenilenmenin siyasal reformdan önce geldiğine dair görüşlerinden esinlenmişlerdir.

Amerika'daki anarşist kadınlar üzerine yüzyılın başında yaptığı incelemede Margaret Marsh, anarko-feministlerin kendilerini henüz kurtulmamış kız kardeşlerini kısıtlayan kadınlık nosyonlarından ayırmayı düşündüklerini ve cinsel deneyimi savunduklarını gözlemledi. Öncelikle aile üzerinde durdular ve cinsel eşitsizliğin çekirdek aileden kaynaklandığını gördüler. Bu durumda sadece yasaları değiştirmenin eşitlik sağlayamayacağını düşündüler; kişisel özerklik ve ekonomik eşitlik için mücadele etmek gerekiyordu. İster cinsel ilişkide ve çocuk bakımında ister iş hayatında olsun, rollerin toplumsal cinsiyete değil tercihlere göre belirlenmesini isteyerek sosyalist kız kardeşlerinden daha ileri gittiler.[34] Aslında Emma Goldman'ın anarko-feminizme en önemli katkısı, devrimci sürecin toplumun yanı sıra kişinin zihninde de gerçekleşmesi gerektiğini düşünmesiydi.[35]

Altmışlı yılların sonunda anarko-feministlerin ikinci dalgası bu görüşleri savundu. Onlara göre, "anarşizm, feminizmin mantıksal olarak tutarlı ifadesidir," çünkü siyasal faaliyetleri kişisel kurtuluş düşlerinden ayırmaz.[36] Kapitalizmin sınırlarında yaşayan ve onun en talihsiz kurbanları olan kadınların, kapitalizmin doğası hakkında çok açık bir içgörüye sahip olduklarını öne sürdüler. Konumları Devlet'in yanı sıra aile içinde de patriyarşinin farkında olmalarını sağlar. Anarko-feministler için Devlet ve patriyarşi ikiz sapmalardır; her ikisi de hiyerarşi ve hâkimiyetin temel toplumsal ve psikolojik modelinin parçasıdır. O halde, "erkek egemen iktidar yapısının, bizatihi Devlet'in bütün izleri"ni yok etmek gerekir.[37]

34 Bkz. Marsh, *Anarchist Women*, s. 173-4.

35 Bkz. Marsha Hewitt, "Emma Goldman: The Case for Anarcho-Feminism", *The Anarchist Papers*, der. Dimitrious I. Roussopoulos, Black Rose, Montreal, 1986, s. 170.

36 "Blood of the Flower: An Anarchist-Feminist Statement", *Siren-A Journal of Anarcho-Feminism*, I, 1 (1971).

37 "Who We Are: An Anarcho-Feminist Manifesto", *age*.

"Kişisel olan siyasaldır" ilkesini vurgulayan anarko-feministler gündelik hayatın radikal eleştirisini geliştirmişlerdir. Özne ile nesneyi ayıran ilişkiler yüzünden kadınlar, ya erkekler tarafından kullanılan metalar ya da erkek dünyasının pasif seyircileri haline gelmişlerdir. Erkek ile kadın, yetişkin ile çocuk, iş ile oyun, zihinsel sağlık ile delilik kutuplaşmalarını reddeden anarko-feministler, toplumsal cinsiyeti ya da yaşı ne olursa olsun her bireyin kendi hayat tarzını seçebileceği bir toplum yaratmaya çalışırlar.[38] Önceki "history"de (Tarihin erkekler tarafından yazıldığı anlatılıyor (ç.n.) hep görüldüğü gibi, iktidarı bir erkek çocuklar kümesinden bir diğerine aktarmak istemezler. Esas amaçları iktidar ve otoriteyi aşındırmaktır; kişisel planda, kendi bedenleri ve hayatları üzerinde kişisel denetim kurmaya çalışırlar -"Kimseye ve herkese iktidar: Herkese, başkaları üzerinde değil sadece kendi hayatları üzerinde iktidar."[39]

Bir bütün olarak kadın hareketinde, hiç kuşkusuz, pek çok "doğal" anarşist eğilim vardır. Penny Kornegger, "feministler yıllardır hem teori hem de pratikte bilinçsiz anarşistler olmuşlardır," iddiasında bulunur.[40] Bu perspektiften, feminizmin anarşizmin övdüğü şeyi uyguladığı savunulmuştur. Aslında feministlerin, anarşist görüşleri uyguladıklarını dürüstçe söyleyebilen tek protest grup olduğu bile öne sürülmüştür.[41]

Altmışlı yılların sonunda başlayan feminist hareket, kendi örgütsel formunu ve pratiğini, aslında küçük "bilinç yükseltme" grubunda geliştirdi. Önderleri ve taraftarları olmayan, kendiliğinden ve rekabet dışı hareket, İspanyol İç Savaşı sırasında önemli bir rol oynayan "sempati grupları"na benzer. Uluslararası bir hareket olarak kadın hareketi anarşizmin en önemli iki ilkesini, merkezsizlik ve federalizmi de benimsemiştir.

Anarko-feministler bu eğilimi dikkate almışlar ve onu olabildiğince tam olarak geliştirmeye çalışmışlardır. Bir yanda patriyarşinin baskısından, öte yanda "yapısızlığın tiranlığı"ndan kurtulmak isterler. Reformist kampanyalardan ve solcu partilerden

38 Bkz. Penny Kornegger, "Anarchism: the feminist connection", *Reinventing Anarchy*, s. 240.

39 Carol Ehrlich, "Socialism, anarchism, feminism", *Reinventing Anarchy*, s. 265.

40 Kornegger, "Anarchism: the feminist connection", *age*, s. 240.

41 Lynne Farrow, "Feminism as Anarchism", *Quiet Rumours: An Anarcho-Feminist Anthology*, Dark Star, tarihsiz, s. 11.

uzak durur, özgül konularda bağımsız doğrudan eylem yürütmeyi tercih ederler. Bu yüzyılın başlarında anarşist hareket içinde erkeklerle yan yana çalışan kız kardeşlerinin aksine, pek çok anarko-feminist, esas olarak radikal kadın hareketi içinde çalışmayı tercih eder.[42] Kendi örnekleriyle, federal olarak birbirine bağlı sempati gruplarını temel alan merkeziyetsiz kitle hareketi içinde neler yapılabileceğini göstermişlerdir.

Yeni Bir Çağ: Anarşizmin Yeniden Yaratılması

Altmışlı yılların başında anarşizmin can çekiştiği öne sürüldü ve on yılın sonuna doğru dikkat çekici ve beklenmedik bir canlanma oldu. Ancak Amerika ve Avrupa'daki Yeni Sol 1968'den sonra krize girdi. 1968'de Chicago'da yapılan Demokratik Parti Kongresi'ni izleyen isyan ve aynı yıl içinde Fransa'da yaşanan ayaklanma ve genel grev, Devlet'e kitlesel muhalefetin en yüksek noktasını oluşturdu. 1970'lerin başında Yeni Sol tutarlı bir hareket olmaktan çıkarak dağılmıştı. ABD'de Weathermen, Almanya'da Baader-Meinhof Hareketi, İtalya'da Kızıl Tugaylar ve İngiltere'de Öfkeli Tugay (Angry Brigade) gibi, liberter kimliklerinin en azından kuşkulu olduğu umutsuz ve bölünmüş gruplar, kapitalist Devlet'in çöküşünü hızlandırmak için bombalama ve adam kaçırma eylemlerine başvurdular. Eylemleri sadece Devlet'in daha uyanık ve baskıcı olmasını sağladı.

Bu arada, dünya çapında yaşanan 1973-1974 iktisadi resesyonu kıtlık sonrası ütopyacılığa son verdi; isyancı gençliğin büyük çoğunluğu boncuklarını bırakarak bir kez daha topluma ayak uydurmaya çalıştı. Önlerine konulan örneği benimsediler. Pek azı komün hareketinde sebat etti. Gene de altmışlı yılların liberter mirası gücünü korudu ve yetmişli yıllarda, özellikle kent ve kır komünleri ve kooperatiflerde alternatif hayat tarzlarını amaçlayan yaygın deneyimlere tanık olundu. Anarşi artık unutulmuş bir ruya değildi.

Proudhon'un genellikle Ⓐ sembolüyle ifade edilen "Anarşi Düzendir" sözü, kentsel alanlarda en sık görülen duvar yazılarından biri haline geldi Yetmişli yılların sonunda ortaya çıkan feminist, barışçı, yerel yönetimci ve Yeşil hareketler, örgütleri ve

42 Bkz. Marian Leighton, "Anarcho-feminism", *Reinventing Anarchy*, s. 258.

hedefleri bakımından ayırt edici biçimde liberterdi.[43] Seksenli yıllarda gittikçe güçlendiler. Temalarıyla Situationistler'i yansıtan Punk rock yeni bir kuşağın isyanda sınırsız imkânlar görmesine yardımcı oldu. Bugünün anarşizmi artık bombacıların görüşü olarak küçümsenmiyor, uyarıcı sorular soran, yeni görme ve yapma tarzları öneren akıllı bireylerin görüşü olarak kabul ediliyor. Anarşi yeniden yaratılmıştır.

43 Bkz. Murray Bookchin, "New Social Movements: The Anarchic Dimension", *For Anarchism*, s. 259-274.

36
Yeni Sağ ve Anarko-Kapitalizm



Anarko-kapitalizm yakın zamanlarda Batıda dikkati çeken bir moda halini aldı ve Devlet'in rolünün yeniden siyasal gündeme getirilmesine katkıda bulundu. Artık anarşizm mülkiyetin korunmasında hükümete bir rol düştüğünü savunan başat liberalizme yönelik büyük bir ideolojik meydan okuma haline gelmiştir. Anarko-kapitalistler hükümeti parçalarına ayırmak ve ekonomide tam *laissez-faire* isterler. Hareketin taraftarları her türlü kamu hizmetinin, hatta belediye binalarının, sokakların ve parkların bile özel girişimcilere devredilmesini önermektedirler.

Anarko-kapitalistler, Adam Smith'in, özel çıkarın kendisini bir biçimde kamusal yarara dönüştüreceğine olan güvenini paylaşırlar. Ekonominin "doğal yasaları"nın insan yapısı pozitif yasaların desteği olmaksızın işleyebileceğini düşünürler. Piyasanın "görünmez el"i toplumsal düzeni sağlamak için yeterli olacaktır.

Anarko-kapitalizm yakın zamanlarda en çok Birleşik Devletler'de etkili olmuştur. Buradaki Liberter Parti bu yaklaşımı hane halkı ideolojisi olarak benimsemiş, Ronald Reagan gibi Cumhuriyetçilerden vergi indirimi yapmasını, "hükümetin halkı rahat bırakması"nı istemiştir. Birleşik Krallık'taki yeni Muhafazakârlar, "toplum diye bir şey yoktur" görüşünü savunur, "Dev-

let'in küçültülmesi"ni isterler. İkinci görüş, 1979'dan 1990'a kadar Başbakanlık yapan Margaret Thatcher tarafından, pratikte uygulanmasa da teoride hararetle benimsenmiştir. Bu yaklaşım, Devlet sosyalizmine, eşitlikçi olduğu için değil, Devlet'e daha çok merkezi yönetim yetkisi vermeye çalıştığı için saldırır.

Ne var ki anarko-kapitalizm fenomeni yeni değildir. Benjamin Tucker'ın gazetesi *Liberty*'nin 1907'de kapanmasıyla birlikte, Amerikan bireyci anarşizmi sesini kaybetti; ancak onun liberterizm çizgisi yalıtılmış düşünürlerin ürünlerinde zaman zaman yeniden ortaya çıktı. Anarşist hareketin dışında yazan genç deneme yazarı Randolph Bourne, toplum ile Devlet arasında ayrım yaptı ve ünlü "Savaş Devlet'in Sağlığıdır" sloganını keşfetti ve "sürü"nün yol açtığı otoriter ve konformist tehlikeleri ortaya koydu.[1]

Franz Oppenheimer'ın "siyasal araçların örgütlenmesi" ve "verili bir bölge üzerindeki yağma sürecinin sistematikleştirilmesi" olarak Devlet anlayışı, yirmili yıllarda liberterlerin ve muhafazakârların birbirine benzemelerini sağladı.[2] Jeffersoncu liberal Albert Jay Nock, *New Deal* zamanında, *Our Enemy the State*'de (Düşmanımız Devlet, 1935) anarşist sonuçlara vardı. Nock, *laissez-faire* okulundan bir muhafazakâr olarak, "kolektivizmde ağır bir askeri despotizm tipine doğru giden istikrarlı bir ilerleme" öngördü.[3] Bu süreç sürekli artan merkezileşmeye, bürokrasiye ve piyasanın siyasal denetimine yol açacaktı. Sonuçta Devlet yönetimindeki ekonomi öylesine etkisiz kalacak ve yozlaşacaktı ki zorunlu emeğe başvurmak gerekecekti.

Nock'un uyarısı önemsiz bulunmadı. Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom*'da (Serfliğe Giden Yol, 1944) kolektivizmin tehlikelerinden söz etti. *The Constitution of Liberty*'de (Özgürlüğün Anayasası, 1960) yaptığı klasik liberalizm değerlendirmesinde toplumsal adalet nosyonunu reddetti ve piyasanın kendiliğinden toplumsal düzen yarattığını öne sürdü. Ancak baskıyı asgariye indirgemek isterken, özel tarafların baskıcı eylemlerini yasalarla yasaklamak için asgari ölçülerde bir Devlet baskısına ihtiyaç olduğunu kabul etti. Vergilendirmeyi ve zorunlu askerlik hizmetini de kabul etti. Ekonomide eşitlikçiliği ve hükümet müdahalesini sert biçimde eleştirirken, piyasa tarafından yeterince karşılanamayan refah payının belirli bir ölçüde sürdürülmesinden yanaydı. Görüşleri yeni Muhafazakârlar, özellikle Britanya'daki Muhafazakâr Parti'nin sağ kanadı üzerinde önemli bir etki yaratmıştır.

1 Randolph Bourne, "The State", *Untimely Papers*, Huebsch, New York, 1919.

2 Franz Oppenheimer, *The State*, Vanguard Press, New York, 1926, s. 27.

3 Albert Jay Nock, *Our Enemy the State* (1935), Free Life Editions, New York, 1977, s. 88.

David Friedman ve Murray Rothbard daha da ileri gittiler. Konumları, bazı bakımlardan, Eski Sağ'ın ekonomiye hükümet müdahalesini amaçlayan New Deal'e karşı öne sürdüğü ilkelerin yeniden canlandırılması olarak görülür. Freedman ve Rothbard tamamen serbest bir piyasa nostaljisiyle güdülenmekle kalmazlar, aynı zamanda saldırgan biçimde otorite karşıtıdırlar. Tucker'ın anarşizme "tutarlı Manchesterism" dediği, yani on dokuzuncu yüzyıl *laissez-faire* iktisatçılar okulunu mantıksal sonucuna götürdüğü yerde, anarko-kapitalistlere tutarlı Lockeçular denebilir.

Locke'u izleyen klasik liberaller, hükümetin başlıca görevinin yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi doğal hakları korumak olduğunu öne sürerler, çünkü yasaların olmadığı bir "doğal durum"da, bu türden haklardan yararlanmak belirsiz ve elverişsiz olacaktır. Anarko-kapitalistler de, tıpkı *Second Treatise*'deki [Hükümet Üzerine İki İnceleme'nin ikincisi] Locke gibi şunu sormaktadırlar: "Doğal durumunda İnsan, denildiği kadar özgürse, şahsının ve mallarının mutlak hâkimiyse, tam bir eşitlik içinde ve kimseye tabi olmadan yaşayabiliyorsa, bu özgürlükten vazgeçmesinin sebebi ne olabilir?"[4] Ne var ki anarko-kapitalistler, Locke'un aksine ortak bir hakemin olmadığı böyle bir doğal durumu elverişsiz ya da belirsiz bulmazlar. Asgari bir devletin bile gereksiz olduğunu, çünkü kişiyi ve mülkiyeti savunmanın özel koruma unsurlarıyla sağlanabileceğini savunurlar.

David Freedman bu unsurları, mini-toplumsal sözleşmeleri ihlal eden kişiler ve piyasanın ticaretin düzenlenmesi için talep ettiği kurallara denk düşen "yasalar"ın üreticileri olarak görür. Herkes kendi koruyucu birliğini seçmekte özgür olacaktır, çünkü "baskıdan korunma iktisadi bir faydadır."[5] Üstü kapalı ifadelerle dolu olan *The Machinery of Freedom*'dan (Özgürlüğün Mekanizması, 1973) ayrı olarak Friedman, Hayek'in kapitalizm savunusunu kolektivizm ve Devlet serfliğinin en iyi panzehiri

4 John Locke, *Of Civil Government, Second Treatise*, 1690, s. 179.

5 David Friedman, *The Machinery of Freedom*, Harper & Row, New York, 1973, s. 156.

olarak popülerleştirmiştir.

Birleşik Devletler'de yeni sağcı liberterizmin entelektüel arka planını en iyi temsil eden, Sovyetler Birliği'nden gelen bir mültecinin, Ayn Rand'ın yazılarıdır. *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*'de (Bencilliğin Fazileti: Yeni Bir Egoizm Anlayışı, 1964) Ayn Rand, felsefi bir egoizm savunusu yapmaya çalışırken, romanlarında, özellikle devlet formundaki kolektivizm güçleriyle savaşan üstün bireyi anlattı. Onun, Nietzscheci bir iktidar istenciyle hareket eden üstün bireyi, bütün servetin kaynağı ve her türlü ilerlemenin yaratıcısı olarak sunulan, kılık değiştirmiş bir kapitalist girişimci olarak görülür. Rand kendisinin nesnel gerçekliğin doğrudan bilgisine sahip olduğunu iddia etti ve başlattığı "Nesnelci" hareket altmışlı yıllarda moda haline geldi. Anarko-kapitalistlerin çoğu gibi, o da kendi görüşlerinin doğru, öteki görüşlerin birer dogma olduğuna inanır. Katı bir anarşist olmaktan çok asgari bir devletçi olmaya devam eder.

Bir diğer anarko-kapitalizm savunucusu, iktisatçı Murray Rothbard, anarşist geleneğin muhtemelen en çok farkında olan kişidir. Aşırı sağcı ve özgün bir Cumhuriyetçi olarak görüldü, ancak la Boétie'nin liberter klasiği *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'i yayımladı ve kendisine anarşist dedi. *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*'da (Yeni Bir Özgürlük İçin Liberter Manifesto, 1973) "Liberterlerin Devlet'i ve onun eylemlerini nasıl gördüklerini bilmek istiyorsanız, Devlet'i bir suç çetesi olarak düşününüz" diyordu, "böylece, bütün liberter tutumlar yerine oturacaktır." Liberter düşünceyi, "hiçbir insanın ya da insan grubunun herhangi bir kişiye ya da o kişinin mülküne saldıramaması," olarak tanımlar, böylece onu merkezi bir aksiyoma indirger.[6] Ne Devlet ne de herhangi bir taraf herhangi bir kişiye karşı herhangi bir amaçla güç kullanabilir ya da güç kullanma tehdidinde bulunabilir. Özgür bireyler kendi hayatlarını düzenlemeli ve sadece sözleşme yükümlülüğünü temel alan gönüllü anlaşmayla kendi mülklerine sahip çıkmalıdırlar.

Devlet'i, güç tekeli olma konusunda gayri meşru bir iddiaya sahip "koruyucu raket" olarak reddeden Rothbard, Friedman gibi, onun toplumsal ve piyasayı temel alan düzenlemelerle dağıtılmasını ister. Kişiler ve mülkiyet ihlalleri konusunda çıkan anlaş-

6 Murray Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, gözden geçirilmiş baskı, Collier Books, New York, 1978, s. 46, 23-24.

mazlıkların, kararları özel koruma unsurları tarafından uygulanan hakem firmalar tarafından gönüllü olarak çözümlenmesini önerir.

Rothbard anarşist toplumu, "kişiye ya da herhangi bir bireyin mülküne karşı hiçbir zorlayıcı saldırganlık imkânının olmadığı" bir toplum olarak betimler. Ancak Tucker'ın doğal bir mülkiyet hakkının olmadığını kabul ettiği yerde, Rothbard, "kişinin ve mülkün ihlal edilemezliğini bir hak olarak gören temel [bir] liberter yasa"ya ihtiyaç olduğunu ısrarla belirtir.[7] Rothbard, Devletsiz toplumu savunmasına karşın, göreneksel siyasete girmeye de istekliydi. Ayrıca ABD'de, sosyal güvenlik, refah, resmi eğitim ve vergilendirmenin yanı sıra, bütün federal düzenleyici aygıtların da kaldırılmasını isteyen Liberter Parti'nin kuruluşuna katkıda bulundu. Bourne'un savaş Devlet'in sağlığıdır görüşünü kabul eden Parti, Birleşik Devletler'in Birleşmiş Milletler'den çekilmesini, dış bağlantılarına son vermesini ve askeri güçlerini asgari savunmayı sağlayacak düzeye indirmesini ister.

Rothbard, 1977'de toplanan Liberter Parti Kongresi'nde gerçek bir liberter olmak için, iradenin yanı sıra akılla vaftiz edilerek "yeniden doğmak" gerektiğini öne sürdü. Çünkü, insan doğasına ve dünyaya en uygun gördüğü kendi liberter anlayışının doğru olduğu için galip geleceğini düşünüyordu. Devletçilik, işçilerin ve bürokratların düşünce ya da isteklerinden tamamen bağımsız olarak, kendi çelişkilerinden ötürü çökecek ve serbest piyasa bütün dünyaya hâkim olacaktı.

Görünüşte liberter olmasına rağmen anarko-kapitalist yaklaşımda bazı gerçek zorluklar vardır. Yasaların ve mahkemelerin yerini arabulucu firmaların alması halinde, birey bu firmaların vereceği hükmü neden kabul etsin? Ve kişinin adaleti "satın alması" halinde, hükümlerin adil ve tarafsız olacağı nasıl garanti edilebilir? Hükümler özel koruma unsurlarıyla uygulanırsa, Robert Nozick'in belirttiği gibi, serbest rekabet sayesinde muhtemelen ortaya başat bir koruma kurumu (en güçlü ve en kapsamlı korumayı sağlayan) çıkacaktır.[8] Koruyucu kurumlar arasındaki rekabetten, nihayet *de facto* bir bölgesel tekel, Devlet benzeri bir kurum çıkıp gelişecektir. Başat koruma kurumuna sahip

7 Rothbard, "Society without a State", *Nomos*, s. 191, 206. Ayrıca Bkz. *Power and Market*, Sheed Andrews & McMeel, Kansas City, 1977.

8 Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974, s. 16-17.

"aşırı minimal" Devlet'in minimal Devlet'ten tek farkı, sadece satın alabilene hizmet verilmesi olacaktır.

Nozick'in eseri, *State, Anarchy and Utopia* (Devlet, Anarşi ve Ütopya, 1974) genel olarak çağdaş siyasal felsefenin en önemli eserlerinden biri olarak görülür. Kısmen bireyci anarşist görüşlerden, özellikle Spooner ve Tucker'dan esinlenen ve Rothbard ile Rand'ın liberter görüşlerini yanıtlayan Nozick, mülk sahibi bireylerin sözleşmelere uymalarını sağlayan özel koruma kurumlarını denetleyen bir asgari Devlet'i gerekli görür. Ne var ki, kendi iradesine rağmen başkaları tarafından yönetilen, hayatı ve mülkü onların denetiminde olan bir insanın, köle sayılamayacağını, çünkü efendilerini oy vererek ve periyodik olarak "seçebileceği"ni ısrarla belirtir.

Nozick, liberter ve anarşist teorinin akademik çevrelerde kabul görmesine katkıda bulunmuştur. Ancak sonunda, bireyin yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarını korumak için bir gece bekçisi Devlet'i tercih eder. Nozick kendi "ütopya çerçevesi" içinde, kendi sakinlerinin tercihlerine göre örgütlenen bağımsız bir kent-devletleri toplumu önerir. Zor ve hilenin yokluğunda kapitalist mübadeleden kaynaklanan servet bölüşümünü meşrulaştıran adil kazanç ve yetkilerin mümkün olacağını öne sürerek, hak edinme teorisi bağlamında kapitalizmi savunur. Böylece kişi geçimini zorlukla sağlasa da haklarının ihlal edilemeyeceğini öne sürer. Amaç insan özgürlüğünün sağlanması olduğuna göre, servetin yeniden bölüşümünü gerçekleştirmek için piyasa güçlerini düzenlemenin hiçbir ahlaki nedeni yoktur. O halde, Nozick'e göre kapitalizmin kabul edilebilir düsturu şudur: "Herkesten tercih ettiği kadar, herkese tercih edildiği kadar."[9]

Nozick, anarşiden çok "minarşi"yi (asgari yönetim) benimseyen John Hospers ve Eric Mack gibi bir grup Amerikalı filozof arasında yer alır. Bunlar, modern Devlet'in alanını, Locke'un yasaları oluşturmak (mülkiyetin korunması için) hırsızları ve suçluları cezalandırmak ve yabancı saldırgana karşı ulusu savunmak için öngördüğü "otoriteye sahip genel yargı" görüşüyle sınırlayarak, asgari bir Devlet önerirler.[10] Anarşist olmaktan çok Jefferson geleneği içinde yer alan sağcı liberterlerdir; "en az yöneten hükümetin en iyi hükümet" olduğunu savunurlar.

9 *Age*, s. 160.

10 Bkz. Stephen L. Newman, *Liberalism at Wits' End: The Libertarian Revolt against the Modern State*, Cornell University Press, Ithaca, 1984, böl. vi.

Anarşizmin daha kapsamlı felsefi savunusu Robert Paul Wolff tarafından gerçekleştirilmiştir. Wolff, Devlet'in siyasal meşruluğunu yeni Kantçı bir ahlaki özerklik ilkesi temelinde reddeder. İnsanların akılcı olmaları ve akıcı biçimde davranmaları halinde özerk olacaklarını varsayar. Kendi eylemlerini belirleyen özerk insan yönetilmeyi ret ve her türlü siyasal otorite iddiasını inkâr eder: "Özerk insan için, kesin olarak belirtmek gerekirse, komuta diye bir şey yoktur."[11] Ne var ki Wolf, felsefi anarşizminin ve etik bireyciliğinin dolaysız içerimlerini görmez. *A Defense of Anarchism*'de (Bir Anarşizm Savunusu, 1970) yer alan "Devletsiz Bir Dünyaya İlişkin Ütopya Parıltıları"nda hiç kimsenin meşru otorite iddiasında bulunmadığı bir toplumda yüksek bir toplumsal eşgüdüm sürecinin ancak o toplumun üyelerinin yüksek bir ahlaki ve entelektüel gelişme düzeyine ulaşmalarından sonra mümkün olacağını savunur. Aslında, bir siyasal teori olarak anarşizm savunusu yapmaktan çok, ahlaki ve siyasal bir kuşkuculuk formu oluşturmakla ilgileniyor gibidir.[12]

Wolff'un pratik önerileri de sorunsaldır. Her evde bulunan ve Washington'daki ana bilgisayara bağlı olan bir "oy verme makineleri" sistemi temelinde bir "etkin doğrudan demokrasi" formu tavsiye eder. Böylece herkes, ulusal bir meclisteki temsilcilerinin tartışmasından sonra oy kullanabilecektir. Ancak böyle bir sistem, mevcut parlamenter demokrasilerde görüldüğü üzere, temsilcilerin oy verecek kişileri kolayca maniple etmelerine yol açabilir. Aynı zamanda, Wolff'un da kısmen kabul ettiği gibi, tartışmalarda pasif izleyici olma rolüyle aktif katılımcı olma rolü arasında büyük bir fark vardır. Doğrudan demokrasi türü kadim Atina'da uygulanmıştı. Burada bütün yurttaşların aktif katılımının, seçilmiş bir elit tarafından alınan kararlara gösterecekleri tepkiyi kaydeden televizyon izleyicilerine tercih edileceği açıktır. Wolff'un önerisi yurttaşları neredeyse spor seyircisine dönüştürmektedir. Wolff anlaşmazlıklara ya da sonuçların kolektif olarak tartışılmasına izin vermez.

Aşırı bir iktisadi merkezsizleşme tavsiye etmesine rağmen Wolff, insan davranışına eşgüdüm sağlamak amacıyla özel mül-

11 Bkz. Robert Paul Wolff, *In Defence of Anarchism*, Harper Colophon, New York, 1970. Kitap, H. Reilman'ın *In Defense of Political Philosophy*'de yaptığı eleştiriye bir yanıt içerir.

12 Bkz. Graham Baugh, "The Poverty of Authonomy: The Failure of Wolff's Defence of Anarchism", *The Anarchist Papers*, s. 110.

kiyetin ve piyasanın sürmesini istediği için kendisini anarko-kapitalistler ve liberterlerle bir tutar. Gene, ordunun ancak gönüllülük ve emirlere itaat temelinde var olabileceğini öne sürer, ancak bunun da mevcut asker alma formlarından pek farklı olmadığı görülür.

Anarko-kapitalistlerin ütopyalarında, zengin ve güçlünün yoksul ve güçsüzü şimdiki gibi sömürmeye ve ezmeye devam etmeyeceğine inanmak için pek az neden vardır. Koruyucu hizmetlerin baskı yapmadan adil biçimde işleyebileceğini hayal etmek zordur. Bencilliği teşvik eden serbest piyasada, sağlığa uygun ve temiz su gibi "kamu malları"nın herkese sağlanabileceği garanti edilemez. Aslında anarko-kapitalistler kolektif çıkar ve sorumlulukları reddederler. Kadim Grek *polis*'inin zengin topluluk geleneğini, elindekini paylaşmak istemeyen en sınırlı bireycilik formu lehine reddederler. Öz çıkar dürtülerinde, genel fayda ya da kamusal çıkar kavramlarına yer yoktur. Anarko-kapitalist, toplumla ilişkisinde tek başına, egoist ve hesapçı bir tüketicidir; toplumun özerk bireylerden oluşan gevşek bir birlikten başka bir şey olmadığını düşünür.

Özgürlüğün anarko-kapitalist tanımı bütünüyle olumsuzdur. Hiçbir zorlama olmamasını ister, ancak bireysel özeklik ve bağımsızlıktan oluşan olumlu özgürlüğün garantisi olamaz. Herkesin geçim araçlarına eşit ulaşım hakkını da tanımaz. Hayek şu uyarıda bulunduğu zaman anarko-kapitalistler adına konuşmaktadır: "En önemlisi, özgür, ama sefil olabileceğimizi kabul etmeliyiz."[13] Bazıları, özgürlük ile ekmeğin eşanlamlı olmadığını, "açlıktan ölme özgürlüğü"ne sahip olduğumuzu söyleyecek kadar ileri gider.[14] Anarko-kapitalistler kamu alanlarını özgürlük adına özel mülkiyete devretmek isterler, ancak özgürlük özel şirketlerin koruduğu yüksek çitlerin ardında gelişmez, açık havada, herkes ondan yararlandığı zaman genişler.

Anarko-kapitalistler her şeyden önce kapitalist oldukları için Devlet'e karşıdırlar. Devlet eleştirileri, son çözümlemede ihlal edilemez haklar olarak görülen özgürlük ve özel mülkiyete ilişkin liberal bir yoruma dayanır. Zayıf, güçsüz ve cahil için kapitalizmin yarattığı toplumsal sonuçlarla ilgilenmezler. Herkesin

13 Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago University Press, Chicago, 1960, s. 137.

14 Pierre Lineux, *De libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, s. 9.

piyasada serbest alışverişten yararlanacağı iddiaları hiçbir şekilde kesin değildir; dizginlenmemiş her piyasa sistemi, büyük olasılıkla, sömürü ve ayrıcalığı sürdüren savunma birliklerine sahip eşitsiz bir topluma geçişin sponsorluğunu yapacaktır. Anarko-kapitalizm olsa olsa sadece zenginin ve kurnazın yararlanacağı bir herkese özgürlüktür. Başkalarına ve insaflarına terk edilmiş çevreye verdikleri zarara aldırmayan "kaba bireyciler" için dikilmiş bir giysidir. Piyasa güçleri özgürlük için Devlet güçlerinden daha sahici koşullar sağlayamaz. Her ikisinin kurbanları eşit olarak köleleştirilir, yabancılaştırılır ve ezilir.

Böylece anarko-kapitalizm, Spooner ve Tucker gibi geleneksel bireyci anarşistlerin eşitlikçi içerimlerini gözden kaçırır. Aslında, pek az anarşist "anarko-kapitalistler"i anarşist kampa kabul eder, çünkü onlar iktisadi eşitlik ve toplumsal adalet kaygısını paylaşmazlar. Onların kendi çıkarlarını gözeten hesapçı piyasa adamları, gönüllü işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma yeteneğinden yoksundurlar. Bu nedenle anarko-kapitalistlere anarşist değil sağcı liberter demek daha uygundur.[15]

15 Bkz. Henri Avron, *Les Libertariens américan: de l'anarchisme à l'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, s. 9.

37
Modern Liberterler

Bu yüzyılda az sayıda önemli liberter düşünür yetişmiş, ancak liberter düşünce dikkat çekici biçimde derinleşmiş ve çeşitlenmiş; İngiliz filozof Bertrand Russel ve romancı Aldous Huxley, Yahudi varoluşçu filozof Martin Buber, Amerikalı kültür eleştirmeni Lewis Mumford ve göstergebilimci teorisyen Noam Chomsky, Fransız yazar Albert Camus ve toplumsal düşünür Michel Foucault gibi birbirinden farklı entelektüeller tarafından zenginleştirilmiştir. Onlar sosyalizmi ya da liberalizmi anarşizmin sınırlarına çekmişler ve zaman zaman bu sınırı geçmişlerdir. Doğudaki ve Batıdaki Devletler daha merkezi, militarize ve bürokratik hale geldikçe, onlar özgür toplum anlayışını nihai ideal olarak savunmuşlardır.

Bertrand Russell

Bertrand Russel, uluslar arasında savaşlara son vermek için bir Dünya Devlet'i fikrini savunmasına rağmen anarşizmi benimsedi ve hayatı boyunca bir liberter olarak kaldı. 1895'te yirmi üç yaşındaki genç aristokrat, Beatrice Webb tarafından "anarşik" olarak betimlendi ve daha sonra kendisi de mizacının anarşizme eğilimli olduğunu itiraf etti.[1] 1938'de UİB'nin (Uluslararası İşçi

1 Alıntı, Vivian Harper, "Bertrand Russel and the Anarchists", *Anarchy*, 109, Mart 1970, s. 68, 77.

Birliği) İspanyol sekreteri anarşizm üzerine bir ansiklopedi maddesi için hazırlanan bir kaynakçaya onun bütün eserlerini ekledi, çünkü Gerald Brenan'ın eşinin deyişiyle, bu eserler "eski Anarşistlerin dediği gibi, 'sempati ' taşıyorlardı"[2]

Russell anarşizmin neyi savunduğunu biliyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın yasal olmadığını öne sürdüğü için hapse atılmasından hemen önce yazdığı *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism*'in (Özgürlük Yolları: Sosyalizm, Anarşizm ve Sendikalizm, 1918) kapağında, Lao-Tzu'nun düşüncelerine yer verdi:

> Sahip olmadan üretmek
> Kendini kanıtlamadan eylemek
> Hükmetmeden gelişmek.

Zengin ve derinlikli bir tartışmada Russell, anarşizmi, "her türlü baskıcı hükümet"e karşı çıkan teori olarak tanımlar. Özgürlük, anarşist düşüncenin yüksek bir ürünüdür ve özgürlük, "toplulugun birey üzerindeki her türlü baskıcı denetimini ortadan kaldırmanın doğrudan yolu"nu bulmaya çalışır.[3] Russell böyle bir görüşü benimsedi ve anarşizmin "toplumun sürekli yaklaşması gereken nihai ideal" olması gerektiğini öne sürdü.[4] Anarşizmin özellikle bilim ve sanat, insan ilişkileri ve yaşama sevinci meselelerinde güçlü olduğunu düşünüyordu.

Ne var ki böyle bir ideali gerçekleştirmenin şimdilik imkânsız olduğunu da hissediyordu. *Principles of Social Reconstruction* (Toplumsal Yeniden İnşanın İlkeleri, 1916) başlıklı erken çalışmasında, Devlet'in ve özel mülkiyetin modern dünyanın en güçlü iki kurumu olduğunu kabul etmişti. Devlet güçlerinden çoğunun ne kadar zararlı ve gereksiz olduğunu göstermek isterken, insan ilişkilerinde zorun yerine yasaları geçirmenin yararını da savundu: "yasaları önceleyen ilkel anarşi yasalardan daha kötüdür."[5] Devlet zorunlu eğitimin sağlanmasında, sağlık önlemlerinin alınmasında ve iktisadi adaletin gerçekleştirilmesinde de

2 Mrs Gerald Brenan'dan Russell'e, Kasım 1938, *The Aoutobiography of Bernard Russel* içinde, Allen & Unwin, 1968, II, 210.

3 Russell, *Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism* (1918), 3. bsk. Allen & Unwin, 1973, s. 38-39.

4 *Age*, s. 15.

5 Russell, *Principles of Social Reconstruction*, 1916, Allen & Unwin, 1971, s. 34

olumlu bir role sahipti.

Bakunin ve Kropotkin'in hükümet ve Devlet'e karşı görüşlerini yakından incelemesine rağmen Russell, Özgürlük Yolları'nda, topluluğun yasa formunda bazı baskı önlemlerinin kaçınılmaz ve Devlet'in sınırlı bazı amaçlar için zorunlu bir kurum olduğu sonucuna vardı. Hükümetin olmadığı koşullarda güç sadece zayıfı ezecekti. İncelediği bütün ideolojiler içinde en çok lonca sosyalizmini kendisine yakın buldu. Ancak "Dünyayı yeniden biçimlendirecek siyasal bir sistemin yüksek amacı, bireyin özgür gelişimi olmalıdır" inancını korudu.[6] Anarşist yayın organı *Freedom* (Kropotkin ve arkadaşları tarafından kurulan) bir incelemede *Özgürlük Yolları*'ndan uzun bir alıntı yaptı, kitabı "mutlaka okunması gereken bir kitap" olarak tavsiye etti ve Russell'ın eserinin "yapıcı önerilerinde çok güçlü bir anarşizm eğilimi" sergilediğini gözlemledi.[7]

Russell 1920 yazında Rusya'ya gitti ve orada Bolşevik önderlerin yanı sıra, kendisine Moskova'yı gezdiren Emma Goldman ve Alexander Berkman'ın da aralarında bulunduğu pek çok önemli anarşistle tanıştı. *The Practice and Theory of Bolshevism*'de (Bolşevizmin Teori ve Pratiği, 1920) Rusya gezisi sırasında yaşadığı deneyimleri eleştirel biçimde değerlendirdi. O sırada Bolşevik diktatörlüğü Sol'dan eleştirmenin bir tür ihanet olduğunu düşünüyordu.

İki yıl sonra Goldman Britanya'ya siyasal mülteci olarak geldiği zaman, Russell onu İçişleri Bakanlığı'na karşı savundu ve bakanlık yetkililerine onun "Anarşizm'in şiddet içeren formlarını" benimsemediğini anlattı.[8] Emma Goldman için Oxford'da düzenlenen hoş geldin yemeğinde, onun Sovyet hükümetine karşı şiddetli saldırısını alkışlayan tek kişi Russell oldu. *Freedom*, Russell'ın (William C. Owen'ın yanı sıra) en iyi konuşmayı yaptığını yazdı: "İngiltere'deki en keskin felsefi zihne sahip Bay Russell, o gece anarşist kanaatleri en bütünlüklü biçimde dile getiren kişi oldu."[9]

Ne var ki Russell hâlâ anarşistlere mesafeliydi. Goldman'ın Rus siyasal mahkûmlarına yardım komitesi kurma çabalarına yardımcı olmayı reddetti, çünkü Rusya'da daha da sert olabile-

6 *Roads to Freedom*, s. 97.

7 Bkz. Harper, "Bertrand Russell and Anarchists", *Anarchy*, s. 71.

8 Russell'dan Emma Goldman'a, 8 Temmuz 1922, *Authobiography*, II, s. 123.

9 Freedom, alıntı, Harper, "Bertrand Russell and the Anarchists", s. 73.

cek alternatif bir hükümeti savunmaya hazır değildi. Goldman'a şöyle yazdı: "Bizim hayat süremiz ya da yirminci yüzyıl içinde her türlü hükümetin kaldırılması için hiçbir şans görmüyorum."[10] Gene de kendi faydacı tutumundan kaygılıydı ve Bolşeviklerin siyasal muhaliflerine yaptıklarını kınamayı sürdürdü. Sacco ve Vanzetti idam edildiklerinde, onların siyasal fikirlerinden ötürü haksız yere mahkûm edildikleri sonucuna vardı.

Russell'ın liberter tutumu ve bu tutumu anarşist sonuçlara götürmekte duraksaması, insanlık ve evrenle ilgili görüşlerinden kaynaklanıyordu. Kropotkin ve pek çok anarşistin savunduğu, "doğalcı sapma" olarak bilinen ve doğa yasalarından hareketle bize nasıl davranmamız gerektiğini söyleyen yaklaşımın mantıksal hatasının farkındaydı. Russell'a göre doğayı taklit etmek ancak kölece bir yaklaşım olabilirdi. Gene de şöyle diyordu: "Doğayı model alacaksak, bu konuda en iyi görüşe anarşistlerin sahip oldukları görülür. Fiziksel evren, merkezi bir hükümet olduğu için değil, her varlık kendi işine baktığı için düzenlidir."[11]

Bir ateist ve atomcu olarak Russell, daha iyi bir dünya umuduna rağmen, karanlık bir insanlık vizyonuna sahipti. İnsanı güneş sisteminin tükenişiyle birlikte yok olmaya yazgılı "rastlantısal atomlar dizisi"nin bir ürünü olarak gördü. Ancak, "ruhun güvenli meskeni, bundan böyle ancak direngen umutsuzluğun sağlam temeli [üzerinde] güvenli biçimde inşa edilebilir" diyordu.[12] Ancak insanın evrende rastlantısal ve geçici bir konuma sahip olması, bahtını iyileştirmek için mücadele edemeyeceği anlamına gelmez.

Bir hümanist olarak Russell, insan özgürlüğünün ve mutluluğunun artırılmasıyla ilgilendi. Ancak görev kolay değildir. İnsan hayvanların en akılcı ve yaratıcısı olarak gelişirken ve istediği sonuçlara ulaşmak için en zor eylemlere girişmeye hazırken, yıkıcı ve saldırgan arzulara kapılıyordu. Russell'a göre bu doğal dürtüler tamamen ortadan kaldırılamaz, ancak bu kadar zararlı olmayan yönlere aktarılabilir. Bu tema Russel'ın bütün eserlerinde akılcı düşüncenin parıltılı akışı içinde farklı bir dip akıntısı olarak hissedilir. Nazilerin savaşa hazırlandıkları sırada yazılan

10 Russell'dan Goldman'a, *agc*, s. 74.

11 *Freedom*, s. 73.

12 Russell, "A Free Man's Worship" (1933), *Mysticism and Logic* (1918), Penguin, 1953, s. 51.

Power (İktidar, 1938) başlıklı eserinde Russell, tıpkı kendisinden önceki Hobbes gibi, insanın sınırsız arzuları arasında en önemlilerinin şan ve iktidar olduğunu öne sürer. Bu nedenle "anarşik kendini kanıtlama"yı ahlakın dizginlemesi gerekir.[13]

Russell asla tam bir barışçı olmadı ve Nazi Almanyasına karşı verilen savaşı destekledi, ancak bu deneyim insanın imkânları konusunda daha da karamsarlaşmasına neden oldu. Savaştan sonra, atom silahlarını sınırlayacak uluslararası bir anlaşma için Birleşik Devletler'in Sovyetler Birliği'ni tehdit etmesini bile istedi. *Özgürlük Yolları*'nın 1948 baskısına yazdığı Önsöz'de, kitabı yeniden yazacak olsa anarşizme çok daha az sempati göstereceğini söyledi. Bir kıtlık dünyasında "felakete yol açan yoksulluk ancak sıkı düzenlemelerle önlenebilir" idi. Ayrıca, Almanya ve Rusya'daki totaliter sistemler, "tiranca dürtüler zor yoluyla denetlenmediği" takdirde insanların ne hale geleceklerine dair "daha karanlık bir görüş" edinmesine yol açtı.[14]

1949'da *Authority and the Individual* (Otorite ve Birey) başlığıyla yayımlanan Reith Konuşmaları'nda Russell, insan doğasının yüzyıllar içinde fazla değişime uğramadığını ve insanları içgüdüsel olarak dostlar ve düşmanlar, işbirliği yapanlar ve rekabet edenler olarak ayırdığımızı öne sürdü. Bu nedenle, öncelikli amacı, "güvenlik, adalet ve koruma" olması gereken bir hükümeti gerekli gördü. Bu konuda Russell, bir liberal olarak kalır; hayatın ve mülkiyetin korunmasını ister, çünkü yasalar "katlanılabilir bir toplumsal düzenin varlığı için vazgeçilmez bir koşul"dur.[15] 1916 gibi erken bir tarihte benimsediği bir fikri temel alan Russell, uluslar arasında birliği sağlayacak ve savaşları önleyecek bir Dünya Devleti'nin kurulmasını savundu.

Ellili yılların sonunda ve altmışlı yılların başında Russell, Nükleer Silahsızlanma Kampanyası için 100'ler Komitesi'nde bir kez daha anarşistlerle bir araya geldi. Eski muhalif, yasa yoluyla ikna başarısız kaldığı için, bu kez şiddet içermeyen doğrudan eylem ve büyük çaplı sivil itaatsizlik çağrısı yaptı. Ancak anarşist hareketten uzak durmaya devam etti, çünkü İngiltere'nin tek yanlı silahsızlanmasının ve sonraki çok yanlı silahsızlanmanın güçlü ulusal hükümetlerle ve nihayet bir dünya hükümetiyle

13 Russell, *Power: A New Social Analysis* (1938), Basic Books, 1940, s. 9.

14 *Roads to Freedom*'a Önsöz, s. 14.

15 Russell, *Authority and the Individual*, Allen & Unwin, 1949, s. 89, 109.

gerçekleştirilebileceğini düşünüyordu. Anarşistlerin deyişiyle saygıdeğer filozof, silahsızlanma sorumluluğunu öncelikle silahlanmadan sorumlu insanların ve kurumların ele alması için çalıştı.[16]

Tutkulu kuşkucu, yaşlılığında iyice kinikleşti. Otobiyografisinde, karısı Dora'yla birlikte kuruluşuna katkıda bulunduğu ilerici okul hakkında şöyle yazdı: "Çocukları serbest bırakmak, güçlünün zayıfı titrettiği ve mutsuz kıldığı bir terör ortamı kurmaktır. Okul dünyaya benzer: Vahşi şiddeti ancak hükümet önleyebilir."[17]

İnsanın zapt edilemez doğası konusunda anarşistlerle yolları ayırmasına rağmen Russell'in yazıları gene de derin biçimde liberterdir. Hayatı boyunca düşünce özgürlüğünün kararlı savunucusu olmuştur:

> Düşünce yıkıcı ve devrimci, tahripkâr ve korkunçtur. Düşünce, ayrıcalığa, yerleşik kurumlara ve yerleşmiş âdetlere karşı acımasızdır. Düşünce anarşik ve yasasız, otoriteye karşı kayıtsız, çağların gelişmiş bilgeliğine karşı umursamazdır.[18]

Russell'ın özgür düşüncesi sadece *Sceptical Essays* (Kuşkucu Denemeler, 1928) ve *Why I am not a Christian* (Neden Hıristiyan Değilim, 1957) gibi eserlerinde değil, *Marriage and Morals* (Evlilik ve Ahlak, 1929) gibi kitaplarında da görülür. İkincisinde, kadınların kurtuluşu için çağrı yaptı ve sağlıklı bir cinsel hayatın değerini savundu. Eğitim konusunda pek çok şey yazdı. *The Conquest of Happiness* (Mutluluğun Fethi, 1930), Kropotkin'in *Ekmeğin Fethi*'ni, başlığın yanı sıra içerdiği bazı konular bakımından da çağrıştırır. Harika denemesi *"In Praise of Happiness"*te (Mutluluğa Övgü, 1932) Protestan etikini kesin bir dille reddetti (Hıristiyan Gençlik Birliği'ni, gençleri hiçbir şey yapmamaya ikna edecek bir kampanya başlatmaya zorladı) ve mutluluğa giden yolun "çalışmanın örgütlü biçimde azaltılması"nda yattığını öne sürdü.[19] "Yararsız" bilgiyi övmesi, Godwin'den bu yana boş zamanın ve serbest araştırmanın değerinden söz eden pek çok anarşistin düşüncelerini yansıtır.

16 Bkz. Nicolas Walter, *Freedom* (21 Nisan 1962),
17 Russell, *Autobiography*, II, s. 154.
18 Harper, "Russell and the Anarchists", *op. cit*, s. 75.
19 Russell, *In Praise of Idleness* (1932), Allen & Unwin, 1963, s. 11.

Russel'in yazıları pek çok dile çevrildi ve çok okundu. Daha büyük bir kişisel ve toplumsal özgürlük, insan kişiliğinin tam gelişimi çağrısıyla bu yazılar, çeşitli okur kuşakları üzerinde büyük bir özgürleştirici etki yarattı. Russell, felsefe alanında bile, hükümetin zorunlu kötülüğünün asgari düzeyde tutulması gerektiğini ve bireyselliğin, kişisel inisiyatifin ve gönüllü örgütlenmenin gelişmesine izin verilmesini savundu. Kamusal bir figür olarak Russell hapse girmeyi göze alarak inançlarını savunmaktan çekinmedi. Son kampanyalarından birini Vietnam'da savaş suçlarını sona erdirmek için yaptı (*War Crimes in Vietnam*, Vietnam'da Savaş Suçları, 1967). Yirminci yüzyılı etkileyen renkli hayatı, şu özdeyişle özetlenebilir: En iyi hayat, "yaratıcı dürtüleri temel alır, en kötüsü ise sahip olma tutkusundan esinlenir."[20]

Aldous Huxley

Romancı Aldous Huxley, bu yüzyılın başlarında yaşamış İngiliz liberterleri arasında cesaretiyle göze çarpar. 1894'te T. H. Huxley'in torunu olarak dünyaya geldi, Oxford'da eğitim gördükten sonra 1937'de California'ya yerleşti. Huxley kendisini her türlü merkeziyetçiliğe karşı çıkan biri olarak tanımadı, ancak iktidar ve otorite çözümlemesi, savaşa duyduğu nefret ve özgür toplum anlayışı, hiç kuşkusuz ruhen anarşist idi. antiütopyacı romanı *Brave New World*'deki (Cesur Yeni Dünya, 1932) kolektivizm ve pasifliğe koşullanmış insan embriyolarıyla Batı biliminin ve toplumunun gelişim yönünü anlattı. Düzen, robotlardan oluşan bir toplumla sağlanır. Bu robotlar için mutluluk boyun eğmekle eşanlamlıdır. Shakespeare okuyarak kendisini eğiten ve özgür ahlaki seçime inanan bir "vahşi" yeni dünyaya uyum sağlayamaz ve sonunda intihar eder.

Ends and Means'te (Amaçlar ve Araçlar, 1937) Huxley kendi felsefesini daha doğrudan ifade etti: Nihai "amaç", arzulara, edinmeye, özel aşka, servete, şöhrete, statüye, hatta bilim, sanat, spekülasyon ve hayırseverliğe bile kendisini bağlamayan özgür kişidir. Böyle bir etik, fenomenal dünyanın temelinde ruhsal bir gerçekliğin yattığını varsayar. Huxley, bu liberter ideali gerçekleştirmek için, tıpkı Tolstoy gibi iyi amaçlara ancak iyi araçlarla ulaşılabileceğini savunur.

20 *Principals of Social Reconstruction*'a Önsöz.

Modern Devletlerin eğilimi otoriter ve merkezi yönetime doğrudur ve bu toplumsal ve bireysel ilerlemenin önündeki başlıca engeli oluşturur. Huxley, "sorumlu özyönetim" dediği şeye doğru, ters yönde bir hamle yapar.[21] Aslında bütün anarşistler gibi, o da Devlet'in kaldırılmasını ister:

> Hâkim sınıfın kendi ayrıcalıklarını koruma aracı olarak hizmet ettiği sürece, paranoyakların kendi iktidar hırslarını tatmin edebildikleri, çılgın şan ve şeref düşlerini gerçekleştirebildikleri bir araç olarak devleti hiç kuşkusuz ortadan kaldırmak gerekir.[22]

Huxley, karmaşık toplumda bütünü oluşturan çeşitli grupların faaliyetlerine eşgüdüm sağlamaktan sorumlu bir örgüte ihtiyaç olduğunu da öne sürer. Kendisine bir bütün olarak toplum adına eyleme yetkisi verilen bir organ var olmalıdır. Huxley şöyle devam eder: "'devlet' sözcüğü iç baskı ve dış savaş fikirleriyle, sorumsuz hâkimiyet ve sorumsuz boyun eğmeyle hoş olmayan biçimde özdeşlendiği için, bu zorunlu toplumsal mekanizmaya elbette başka bir isim vermeliyiz."[23] Bu isim üzerinde genel bir anlaşma olmadığı için, Huxley daha iyi bir isim bulunana kadar "o eski kötü ismi" kullanmanın daha uygun olacağını düşündü. Bu "özyönetim" formunun işlevlerini betimlerken, aklında, insanların yönetiminin nesnelerin yönetimiyle yer değiştirdiği, sorumlu, komünal bir hayat örüntüsü olduğu açıktır. Devlet sosyalizmine ve kapitalizme alternatif olarak, daha büyük bir iktisadi eşitliği, insanlar arasında işbirliğini teşvik eden, küçük ölçekli, merkezi olmayan bir sanayi demokrasisini savundu.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Huxley, *Sience, Liberty and Peace*'te (Bilim, Özgürlük ve Barış, 1947) bilimin ve teknolojinin, iktidarın küçük bir hâkim grubun elinde toplanmasına nasıl yardımcı olduğunu ve "elinde görülmemiş derecede etkili baskı araçları olan çeşitli ulusal devletleri denetleyen siyasal patronlar"a nasıl bir imkân sağladığını gösterdi.[24] Her şeyi kapsayan, geniş ölçüde üretim faaliyetinde bulunan modern Devlet'in yerine, halkın ileri derecede merkezsizleştirilmesini, daha fazla toprak sahipliğini ve üretim araçlarında ortak mülkiyeti savundu.

21 Aldous Huxley, *Ends and Means*, Chatto & Windus, 1937, s. 63.
22 *Age*, s. 70.
23 *Age*.
24 Huxley, *Science, Liberty and Peace*, Chatto & Windus, 1947, s. 6.

Geçim ve yerel piyasa için çalışan özyönetimli işbirliği gruplarının oluşturulması için bilimden yararlanmak gerekir. Uluslararası ticaretin ulusçu tutkuları azaltmak için asgari düzeyde tutulması gerekirken, teknoloji tekil ulusların kendine yeterliliğini artırmak için kullanılmalıdır.

Bu reformları gerçekleştirmek için "uygun bir yasama gücü"ne başvurmayı uygun gören Huxley, toprağa barışçı dönüş için yaptığı çağrıda Gandi ve Tolstoy'un etkisini açıkça belirtir. Huxley'e göre, "siyasal ve iktisadi güç tekeline sahip her hükümet neredeyse karşı konulmaz bir tiranlık ayartısına kapılır."[25] Bu nedenle kişisel özerkliğin artırılmasını, gönüllü işbirliğinin ve herkesin "kurumsal olmayan etkinliği"nin yaygınlaştırılmasını tavsiye eder.[26]

Ulusçuluk yüzünden süren savaşların önlenmesini isteyen Huxley, bir dünya hükümetini düşünmeye Bertrand Russell kadar isteklidir. Barışçılığını sürdürürken, *What Are We Going To Do About With* başlıklı broşüründe (1936) kavgacı ve otoriter hükümetlere direnmenin tek yolunun Gandici şiddet içermeyen direniş ve doğrudan eylem olduğunu savundu. Godwin ve Tolstoy gibi, Huxley de sadece hükümet düşüncesini değil, halkın fikirlerini de barışçı biçimde değiştirmenin mümkün olduğuna inandı.

Huxley yaşlandıkça mistisizmle ilgilenmeye başladı. *The Perennial Philosophy* (1945) başlıklı antolojisinde, her insanın en derinliklerinde Tanrının Sonsuz Gerçekliği'nin parçası olduğunu ve nihai amacın kişinin dünyasal kişiliğini kaybetmesi ve bütünün içinde özümlenmesi olduğunu öne sürer. Nesnelerin özünde ilâhi bir huzur ve iyi niyet vardır. Huxley artık, toplumun düşünceyi teşvik ettiği ölçüde iyileştiğini, nihai hedefin ise özgür zihin olduğunu söylemektedir. Huxley mistik içgörüler kazanmak için meskalin kullanır ve *The Doors of Perception*'da (1954) daha yüksek bir bilince ulaşmak için başkalarını da madde kullanmaya teşvik eder. Bu kitap karşı-kültürün en önemli metinlerinden biri haline gelmiştir.

Huxley'in bütün mistik yazı ve kurgularında antiotoriterlik sürekli bir dip akıntısı olarak varlığını hissettirir. Huxley ilkesel olarak kurtuluşla, iktisadi, toplumsal, zihinsel ve nihayet ruhsal kurtuluşla ilgilenir. Kendi ideal toplumunu tasarladığı *Island*

25 *Age*, s. 41.
26 *Age*, s. 44.

(Ada, 1962) adlı romanında, benimsediği ütopya anlayışının ekolojik ilkeler temelinde merkezi olmayan ve işbirliğine dayanan bir topluluk olduğunu ortaya koyar. Güneydoğu Asya'daki imgesel özgürlük ve mutluluk adası Pala'da tek din Buddhizm'dir; Hıristiyanlık, Freudizm ve Leninizm gibi sakatlayıcı düşüncelere yer yoktur. Lenin'in elektrik artı sosyalizmin komünizme eşit olduğunu iddia ettiği yerde, Pala uygarlığının eşitliği çok farklıdır: "Elektrik eksi ağır sanayi artı doğum kontrolü eşittir demokrasi ve bolluk."[27] Bilim ancak tarımsal sorunların çözümlenmesi için kullanılır. Çekirdek aile dehşeti bir Karşılıklı Evlat Edinme Kulübü (KEEK) ile yer değiştirmiştir. Bu kulüp, her çocuğun yirmi ya da daha fazla yetişkinden oluşan bir topluluk içinde, onlara sahip olunmaksızın güvence altına alınmasını sağlar.

Pala adası teorik olarak seçilmiş bir parlamentosu olan anayasal bir monarşidir, ancak ne yerleşik kilisesi ne de her şeye gücü yeten siyasetçileri ya da bürokratları vardır. Pratikte "özyönetim birimleri, coğrafi birimler, mesleki birimler ve iktisadi birimlerden oluşan bir federasyon"dur. Bu federasyonda, "küçük ölçekli inisiyatife ve demokratik önderlere geniş bir yer ayrılır, ancak merkezi bir hükümetin başında herhangi bir diktatör türüne yer yoktur."[28] Savaş ya da savaş hazırlığı olmadığı için, zorunlu askerlik, askeri hiyerarşi ya da birleşik komuta yoktur. Pala'nın ekonomisi ne kapitalist ne de Devlet komünisti, daha çok kooperatif sosyalisttir. Koruyucu tıp ve eğitim sayesinde pek az suç işlenir; suçlularla kendi KEEK'leri ilgilenir ve grup terapisi yapılır.

Doğunun bilgeliği ile Batının bilimini birleştirmeyi amaçlayan Huxley, "Temel ekoloji doğrudan temel Buddhizm'e götürür," gözleminde bulunur. Pala eğitimi bu nedenle bir "korunum-ahlak" anlayışını temel alır. Buna göre çocuklara öğretilen ilk şey şudur: "Ancak doğaya sevecenlikle ve zekâyla davrandığımız sürece bu gezegende yaşamamıza izin verilecektir."[29] Pala'da doğaya tek müdahale, ırkın ıslahı ve nüfus denetimi için Yapay Dölleme ve Derin Dondurucu'dur. Palalıların inancına göre, "vücuda getirme sadece ertelenmiş katletmedir."[30]

27 Huxley, *Island*, Triad/Panther, Frogmore, St Albania, 1976, s. 169.
28 *Age*, s. 171.
29 *Age*, s. 249.
30 *Age*, s. 97.

İktidar kurma ve hükmetme dürtüsü kayalara tırmanmak gibi tehlikeli sporlarla giderilir. Beden ve ruh arasında bir bölünme yaşamayan Palalılar cinselliği bir keyif olarak yaşarlar. Tanrıyla doğrudan temas kurmalarını sağlayan "doğruluk ve güzellik" ilacı *moshka* sayesinde hastalık ve ölümün yol açtığı dehşet duygularının ve insanlık durumuna içkin üzüntülerin üstesinden gelirler. Böyle bir toplumun şimdiki dünyada hayatta kalabilmesinin ne kadar zor olduğu açıktır. Ada'da petrol kaynaklarının bulunması, komşu ülkenin askeri diktatörünün "kurtarıcı işgal"ine yol açar.

Huxley'in doğayla uyum içinde, merkezi olmayan toplum anlayışı pek çok bakımdan Murray Bookchin'in toplumsal ekoloji anlayışını andırır. Ancak Huxley'in ideal toplumu birörnek bir din ve ahlaka sahiptir. Herkesin Pala'ya uyum sağlaması beklenir; insanlar kendi toplumlarının değer ve inançlarının temelini sorgulayacak kadar özgür değildirler. Sözgelişi Oscar Wilde, kendi bireyselliğini geliştiremeyeceği ve sanatsal çizgisini sürdüremeyeceği için böyle bir toplumda yaşamak istemezdi. *Ada*, Huxley'in kişisel ütopyasıdır ve bütün ütopyalar gibi soluk alıp veremez. Bununla birlikte Huxley bunu bir inanç edimi olarak görür: "Burada insan, istikrarlı ancak esnek bir toplumda kendi arzu potansiyellerini mümkün olduğu kadar gerçekleştirme amacı taşır."[31] Huxley ölene kadar ruhen liberter olmaya devam etmiştir.

Martin Buber

Yahudi asıllı varoluşçu filozof Martin Buber çok farklı bir entelektüel geçmişe sahiptir. Gustav Landauer'in yakın dostuydu ve ünlü *Paths in Utopia*'sında (Ütopya Yolları, 1949) ona (Proudhon ve Kropotkin'in yanı sıra) coşkulu bir bölüm ayırdı. Buber, Landauer'in ortaya koyduğu eserin uluslararası alanda ilgi çekmesini sağladı. Her ikisi de, mevcut Devlet'in kabuğu içinde organik bir topluluğun geliştirilmesiyle ilgilendi ve toplumsal yenilenmeyi ahlaki ve ruhsal değişime dayandırmak istedi. Buber, Proudhon'un sistemleri reddedişine ve çelişkiye düşmekten çekinmeyişine de hayrandı. Ancak Buber, bireylerden oluşan orga-

31 Alıntı, Philip Thody, *Aldous Huxley*, Charles Scribner's Sons, New York, 1973, s. 128.

nik bir birlik olarak grup anlayışını övdüğü Proudhon'un "ulus"u oluşturan federatif bileşimin doğasını gözden kaçırdığını düşündü. Gene Buber, kurtarıcı bir güç olarak devrim yeterince yaratıcı olamayacağı için devrim öncesi bir yapı oluşturma ihtiyacını vurgulayan Kropotkin ile aynı görüşteydi. Ancak Kropotkin'in toplum ile Devlet antitezinin fazla basit olduğunu düşündü.

Buber, toplum ile Devlet arasında açık bir ayrım yaptı ve her toplumda "toplumsal ilke" ile "siyasal ilke" arasında ters bir ilişki olduğunu öne sürdü. Devlet'in örtük bir kriz durumunda düzeni korumak için "siyasal bir iktidar fazlası" geliştirdiğini de kabul etti. Bütün toplumsal yapıların bir ölçüde iktidar ve otoriteye sahip olduğuna inanan Buber, siyasal gücün merkezsizleştirilmesini istedi ve serbestçe gelişen enerji ve kendiliğindenlik sayesinde toplumsal ilkenin zamanla Devlet'in katı siyasal ilkesinin yerini alacağını umdu: "Hükümet mümkün olduğu ölçüde Yönetim'e dönüştürülmelidir."[32]

Ancak bu çözümleme Landauer'e çok yakın ve geleneksel anarşist devlet anlayışını doğrularken, Buber, belirli koşullarda Devlet'in meşru bir rolü olduğunu öne sürerek anarşistlerden ayrıldı. İnsanlığın şimdiki durumunda Devlet'in dışsal güvenliği sağlamasının ve farklı gruplar arasındaki iç çatışmaları çözmesinin zorunlu olduğunu düşündü. Devlet bir makine gibi değil, *communitas communitatum* olarak, "çocuklarını, yani toplulukları bağrına basan, çocuğunu besleyen anne"gibi davranmalıydı.[33]

Buber, anarşist merkezsizlik ve federalizm ilkelerine hayranlık duymasına rağmen özyönetimli topluluk ve birlikleri güçlendiren bir çerçeve olarak Devlet'in meşru rolünü kabul ettiği için anarşist olmaktan çok toplulukçu bir sosyalist olarak kaldı. Devlet'in bir topluluklar topluluğu olarak yeniden inşa edilmesi gerektiğini düşündü; ancak "bir topluluklar topluluğu Ulus adını hak eder" diyordu. Yeni bir Yüksek Mahkeme kurulmasını da önerdi. Bu mahkeme, tıpkı Platon'un "muhafızlar"ı gibi eyleyecek ve temsili hükümetin merkezilik ölçüsü ile toplulukların yerel özerklik ölçüsü arasındaki sınırı belirleyecekti.[34]

Buber'in en olumlu iddiası, köy komününü, komünal hayatın üretim ve tüketim amalgamını temel alan ve tarımın sanayi ile organik olarak birleştirildiği bir model olarak gören yenilenmiş ve derinleştirilmiş bir kooperatif hareketti. Filistin'de kurulan erken kolektif yerleşimleri, Proudhon, Kropotkin ve Landauer'in anarşist geleneği ile ilişkilendirmeye çalıştı. Bir Yahudi Devleti'nin kurulmasını istemedi ve Araplarla işbirliğini savundu. İki ulusluluk anlayışı ortodoks Siyonistler tarafından "halk düşmanı" olarak görülmesine ve toplum dışına itilmesine yol açtı.[35] İsrail'in daha sonraki tarihi, Buber'in toplulukların "anası" olarak Devlet anlayışının tehlikesini göstermiştir. Proudhon'un, düzen özgürlüğün anası değil kızıdır görüşünü biraz daha dikkate almalıydı.

32 Martin Buber, "Society and the State" (1950), yeniden bsk. *Anarchy* 54 içinde, Ağustos 1965, s. 241-242.

33 Martin Buber, *Paths in Utopia* (1949), Beacon Press, Boston, 1958, s. 39.

34 *age*, s. 137, 134.

Lewis Mumford

Lewis Mumford'un toplum ile teknoloji arasındaki ilişkiyle ilgili kaygısı onu güçlü bir liberal konumu benimsemeye yöneltti. İlk eseri olan *The Story of Utopia*'dan (Ütopya'nın Öyküsü, 1922) itibaren insan özgürlüğü için akılcı teknoloji kullanımının koşullarını oluşturmaya çalıştı. Temel tezine göre, Yakındoğu'daki geç neolitik zamanlardan itibaren iki ayrı teknoloji tekrar tekrar yan yana var olmuştur: Bunların "biri otoriter, diğeri demokratik, biri sistem merkezli, güçlü ancak yapısal olarak istikrarsız, diğeri insan merkezli, görece zayıf ancak becerili ve dayanıklı" idi.[36] Birincisi öylesine başat hale gelmiştir ki, Mumford, gidişatı radikal biçimde değiştirip, uyguladığımız teknoloji üzerinde denetim kuramadığımız takdirde, sürdürdüğümüz demokratik tekniklerin tamamen ezileceği ya da değişeceği bir döneme hızla yaklaşmakta olduğumuza inanır.

Sorun teknolojinin doğasından çok, onu kimin denetlediği sorusunda yatar. *The Myth of the Machine*'de (Makine Efsanesi, 1967) Mumford, bilimciler ile yüksek hükümet görevlileri arasındaki çağdaş ittifakta, Kadim Mısır'da bir "mega makine" oluşturan askeri kraliyet otoritesi ile doğaüstü otorite arasındaki koalisyonu andıran bir paralellik buldu. Daha sonra, *The Pentagon of Power*'da (İktidarın Pentagonu, 1970), Amerika'daki "askeri-endüstriyel bilimsel" elitin teknoloji üzerinde kurduğu deneti-

35 Bkz. John Ellerby, "Martin Buber", *Anarchy* 54, Ağustos 1965, s. 230.

36 Lewis Mumford, "Authoritarian and Democratic Technics", *Questioning Technology*, der. Alice Carnes & John Zerzan, Freedom Press, 1988, s. 14.

min devam etmesi halinde, insanlık için ortaya çıkacak sonuçların tahripkâr olacağı uyarısında bulundu.

Mumford, bütün yazılarında teknolojinin, "mega makine"nin ve onu yönetenlerin amaçları için değil kendi amaçlarımız için kullanılması halinde gerçekten yararlı olacağını ısrarla belirtir. Otoriter tekniklerin bize hâkim olmasını önlemek için onu demokratik süreçle kurtarmalı ve sıradan bireylerin denetimine vermeliyiz. Makine ancak o zaman insanlığı angaryadan kurtarmak için kullanılacak ve özel beceri, bilgi ve estetik duyguya bağımlı iş için yeterli boş zaman sağlanacaktır.

Depresyonun en şiddetli evresinde yazılan *Technics and Civilization*'da (Teknik ve Uygarlık, 1934) Mumford, iktidar güdüsü ve malzeme özelliğine göre tanımladığı sanayileşmenin birbirini izleyen üç evresini ayırt etmek için arkeoloji dilini kullandı. Bu üç evre şunlardı: Su ve odun çağı, ekoteknik; kömür ve demir çağı, paleoteknik; elektrik ve alaşım çağı, neoteknik. Bu üç evre örtüşür ve iç içe geçer. Daha sonra nükleer enerji ve silikon çip çağına girdik. Ne var ki Mumford, farklı teknolojilerin doğasıyla değil, onları kullanan insanlar ve bu teknolojilerin uzun dönemli etkileriyle ilgilendi. Makinenin organik ve canlı olanın inkârından kaynaklandığını ve zirvesini "ölüm kültü"nün oluşturduğunu düşündü. Nükleer savaş tehdidi, "tamamen makineleşmiş toplumun yüksek draması"ndan ibaretti.[37]

Mumford'a göre, yanıt makinenin parçalanmasında değil, daha ilkel bir hayat tarzına dönüşte yatar. Bu da, tam aksine, "bireysel kişiliğin ve kolektif grubun yeniden inşasını, bütün düşünce ve toplumsal etkinlik formlarının yeniden hayata yönlendirilmesini" gerektirir.[38] Böylece toplumumuzun ve çevrenin radikal dönüşümü sağlanır.

Technics and Civilization'da (Teknik ve Uygarlık) Mumford, üretim ve tüketimin temel ihtiyaçları karşılamak için "normalleştirildiği" bir "temel komünizm" formu önerir. Temel gelir eşitliği tam olmalıdır. Bunun ötesinde bireyin ihtiyaçları doğrudan çabayla tatmin edilebilir. Mumford bu komünizm formunun topluluğun faaliyetlerini paylaşma yükümlülüğü anlamına geldiğini öne sürer, ancak zorlama olmayacaktır. Bazılarının zorlama ol-

37 Mumford, *The Future of Technics and Civilization*, Freedom Press, 1986, s. 58.

38 *Age*, s. 182.

madıkça çalışmak istemeyecekleri itirazına, suçlulara asgari bir yiyecek, barınak ve tıbbi yardım sağladığımıza göre, aynısını tembel ve inatçı kişilerden niye esirgeyelim, yanıtını verir. Aynı zamanda, işin kalitesinin çalışmanın cazip kılınması bakımından önemli olduğunu da kabul eder ve bir otomasyon değil gönüllü çalışma çağrısında bulunur. "Toplumsal hayat olgunlaştıkça," der, "makinelerin toplumsal işsizliği şimdiki teknolojik işsizlik kadar belirgin olacaktır."[39] Aynı zamanda, zor işleri hafifletmek ve kişisel özerkliği artırmak için teknolojinin taşıdığı potansiyel özgürleştirici etkiyi kabul eder. Nihayet, "Yaratmayı toplumsallaştırın!" sloganını ilan eder. Yaratıcılık küçük bir kastın ayrıcalığı olmamalı, herkes tarafından gerçekleştirilmelidir.

Bu türden değişiklikler mekanik bir ideolojiden organik bir ideolojiye geçilmeksizin, bilinçte büyük bir değişim olmaksızın gerçekleştirilemez. Organik bütünü dikkate alarak, hayatı soyutlamalar ve parçalar olarak değil, en tam dışavurumları içinde düşünmeliyiz. Toplum için belirsiz bir ilerleme değil, "dinamik denge" çağrısı yapan Mumford, toplumsal ekolojinin öncülerindendir. İnsanlık ile doğa arasındaki uyumun yeniden kurulmasını, böylece çevrenin yeniden dengelenmesini ister. Bu aynı zamanda sanayi ile tarım arasında uyumlu bir dengeyi, nüfusun merkezsizleştirilmesini ve iktisadi bölgeciliği kapsayacaktır.

Mumford asla tam bir anarşist olmadı ve zaman zaman "anarşi" sözcüğünü olumsuz anlamda, kaos olarak kullandı. Örneğin, karmaşık silahların varlığını "uluslararası anarşi"nin bir belirtisi olarak gördü. Gene, kendi yeni toplumsal düzeninde işçi denetimi ve tüketici gruplarının kurulmasını isterken, sanayii işbirliği yapan Eyaletlerin oluşturduğu siyasal çerçeve içinde görür. Bununla birlikte, Devlet'in bankacılık işlevlerini devralabileceğini öne sürse de, yenilenmiş toplum ve insani ölçekte tasarlanmış merkezi olmayan topluluklar vizyonu ayırt edici biçimde liberterdir.

Büyük bir etki yaratan kitabı, *The Culture of Cities*'de (Kentlerin Kültürü, 1938) Mumford kent uygarlığını ikonoklastik bir yaklaşımla incelemeye ve hem kent hem de kır planlamasına merkezci olmayan, bölgesel bir yaklaşımı savunmaya devam etti. Teknolojiyi tarih öncesine kadar izlediği *The Myth of the Machine*'de (Makine Miti, 1967) insanın alet kullanan bir hayvandan ibaret olmadığını savundu. Ona göre insan, "başından beri dü-

39 *Age*, s. 175

şünce üreten, kendisini yöneten ve tasarlayan hayvandır; bütün faaliyetlerinin merkezinde önce kendi organizması, daha sonra, kendi ifadesini daha bütünlüklü biçimde bulduğu toplumsal örgütlenme yatar." Mumford teknolojinin katı olgularıyla değil, onları belirleyen zihinsel süreçlerle ilgilendi.[40]

Mumford büyük bir sentezciydi. Olumlu önerilerinde, biyolog Patrick Geddes ve bahçe-kentin öncüsü Ebenezer Howard'ın içgörülerinden yararlandı. Özellikle Kropotkin'in insanların kendi kendilerini yönettikleri ve kendi görevlerini çalışarak yerine getirdikleri, merkezi olmayan toplum anlayışından etkilendi. Kropotkin'in *Tarlalar, Fabrikalar ve Atölyeler*'inin 1960'larda, yazıldığı on dokuzuncu yüzyıl sonuna kıyasla daha önemli olduğunu düşündü. Kropotkin, sadece elektriğin ve entansif tarımın daha merkezi bir kentsel gelişimin temellerini nasıl oluşturduğunu görmekle kalmamış, bütün bunların, "kitle örgütlerinin ihmal ettiği ve düş kırıklığına uğrattığı insana daha fazla yer veren, daha sorumlu ve duyarlı bir yerel hayat fırsatı" yarattığını da görmüştü.[41]

Mumford'un düşüncelerinin liberter ve demokratik yönleri, özellikle daha sonraki çalışmalarında açığa çıktı. Herhangi bir organizmanın gelişmesi için önemli görülen özerklik onun esas ilgi alanıydı. Özerkliğin, ancak teknolojinin demokratik bir toplumda demokratik kılınması halinde sürdürülebileceğini düşündü. Bu durumda nihai otoritenin bütüne verilmesi gerekiyordu. Bu da, "komünal özyönetimi, eşitler arasında serbest iletişimi, ortak bilgi kaynaklarına engelsiz ulaşımı, keyfi dışsal denetime karşı korunmayı ve bütün topluluğu etkileyen davranışlar için bireysel bir ahlaki sorumluluk duygusu"nu kapsıyordu.[42]

Çoğu anarşist için olduğu gibi Mumford için de, mümkün olabilecek en iyi hayat, daha büyük ölçüde "özyönetim, öz ifade ve öz gerçekleştirim" sağlayan hayattır. "Bu anlamda, bir zamanlar sadece krallara atfedilen kişilik, demokratik teoriye göre her insana aittir. Kendi tamlığı ve bütünlüğü olan hayat devredilemez."[43] Kendi eserinde Mumuford'un etkisi görülen Murray Bo-

40 Bkz. Theodore Roszak, "Scholar, Poet, Prophet", *Manas*, Los Angeles, 31 Ocak 1968.

41 Bkz. Mumford, *The City in History*, Secker & Warburg, 1961, alıntı, Colin Ward, "Introduction", *The Future of Technics and Civilization*, s. 14.

42 Mumford, "Authoritarian and Democratic Technics", *op. cit*, s. 13.

43 *Age*.

okchin, onun liberter terimini "toplumsal olarak daha saygın ve belirsiz olan demokratik terimi"yle karıştırmasından şikâyetçidir.[44] Aslında Mumford kendisini bir "radikal demokrat" olarak görüyordu. Ne olursa olsun, teknik ve demokrasi konusundaki görüşleri derin biçimde liberterdir.

Noam Chomsky

Amerikalı dilbilimci-filozof Noam Chomsky kendi alanında bir devrim yaratmış, aynı zamanda Birleşik Devletler hükümetinin ve siyasetlerinin en canlı toplumsal eleştirmenlerinden bir olmuştur. Bir linguist olarak, bütün insanların farklı dilleri öğrenmelerini sağlayan doğal bir "evrensel gramer"e sahip oldukları teziyle tanınmıştır. Aynı zamanda Bertrand Russell'ın, genci, bir bahçıvanın genç bir ağacı gördüğü gibi beslenme ve güçlenme potansiyeline sahip bir organizma olarak gören "hümanist anlayışı"nı paylaşır.[45] Ve Russel gibi, bireyin özgür gelişimini toplumun yüksek amacı olarak görür.

Ne var ki Chomsky doğrudan doğruya anarşist gelenekten esinlenerek Russell'ın radikal hümanizmini aşar. Wilhelm von Humboldt'un *The Limits of State Action*'ından (Devlet Eyleminin Sınırları, 1801) ve bireyin özgür seçimine yaptığı vurgudan derin biçimde etkilenmiştir.[46] Ancak Chomsky, en çok "son ciddi düşünür" dediği Rudolf Rocker'dan anarko-sendikalizm yönünde etkilenmiş olduğunu da açıkça kabul eder. Nihai olarak, kendi liberter sosyalizminin temeline, bütün insanların "temel özgürlük ve kendi üzerlerinde denetim kurabilme ihtiyacı"nı yerleştirir.[47]

Chomsky toplumsal ve siyasal görüşleri ile linguistik teorisi arasında zorunlu bir bağlantı görmez. Ne var ki kartezyen bir akılcı olarak, "liberter solun doğal olarak kazanılmış bir hakka sahip çıkması gerektiği"ni öne sürmüştür.[48] Çoğu sosyalist ve anarşist, kişiliğin genellikle ortamın bir ürünü olduğunu öne sü-

44 Boookchin, *The Ecology of Freedom*, s. 241.

45 Noam Chomsky, *Problems of Knowledge and Freedom: The Russell Lectures*, Fontana, 1972, s. 46.

46 Bkz. "Introduction", Guérin, *Anarchism*, *age*, s. xi.

47 Paul Barker, "Noam Chomsky's Two Worlds", *New Society*, 2 Nisan 1981, s. 61.

48 *Age*.

rerken, Chomsky kendi doğal entelektüel ve bilişsel yönleri olan bir biyolojik "insan doğası" kavramını formüllendirmeye çalıştı.[49] Chomsky'e göre sadece insanlar dili yaratıcı biçimde kullanma yeteneğine sahiptirler. "İnsan doğasının temel özellikleri(nin) insana, özgürlük ve çeşitlilik ve bireysel öz gerçekleştirim imkânlarını azamileştirmesi için gerekli toplumsal koşulları ve toplumsal formları yaratma fırsatı"verdiğine inanmakta hiçbir tutarsızlık olmadığını öne sürer.[50]

Chomsky bu görüşü desteklemek için, Bakunin'in her bireyde gizil olarak var olan bütün güçlerin tam gelişimi olarak gördüğü özgürlük anlayışını aktarmıştır. Bu anlayışa göre, "dışsal bir yargıç tarafından ya da yukarıdan dayatılmadığı için kısıtlama olarak görülemeyen ve kendi bireysel doğamızın yasaları tarafından belirlenen kısıtlamaların dışında hiçbir kısıtlama" tanımaz.[51] Bu türden doğal yasalar insanları sınırlamaz, sadece insan özgürlüğünün gerçek ve dolaysız koşullarını oluşturur.

Ancak Chomsky, Bakunin'in görüşlerini kendi yaratıcı düşünce yaklaşımıyla kıyaslarken, kendi linguistik ve toplumsal görüşleri arasında bağlantı kurmakta duraksar. Kişinin dille ilgili içgörülerden toplumsal ya da siyasal sonuçlar çıkaramayacağını teslim eder. "İnsan yeteneklerini ve ihtiyaçlarını sınırlayan ve çarpıtan otorite ve denetim yapılarını" göstermek ve "bunların üstesinden nasıl gelineceğine dair pratik fikirlerle sonuçlanan bir toplumsal teorinin temellerini atmak" mümkün olsa bile, böyle bir yaklaşımda "muazzam boşluklar" vardır.[52]

Aslında Chomsky, kendi toplumsal inançları için felsefi bir temel geliştirmeye çalışmaktan çok, liberter görüşlere duyduğu sempatiyi Amerikan siyaset ve kültürüne ilişkin sürekli bir eleştiri olarak ifade etmeyi tercih etmiştir. Özellikle Amerikan entelektüel yapısının köleliğini ve kendi çıkarlarını bir "liberal nesnellik" maskesiyle gizleyen Amerikan medyasını eleştirmiştir.[53]

49 *Chomsky, Language and Responsibility*, Pantheon Books, New York, 1979, s. 77.

50 Chomsky, *For Reasons of State* , Pantheon Books, New York, 1973, s. 395-396.

51 Guérin'in *Anarchism*'ine Giriş, s. x. Burada Chomsky, Bakunin'ın bireysel doğanın yasaları üzerine görüşlerini, *Cartesien Linguistics* (1966) ve *Language and Mind* (1968) gibi kendi eserlerindeki yaratıcı düşünce yaklaşımıyla kıyaslar, New York Review of Books, 21 Mayıs 1970.

52 Graham Baugh ile görüşme, *Open Road*, Yaz, 1984.

53 Amerikan basınının İspanyol İç Savaşını ele alışı konusunda Bkz. Chomsky, "Objectivity and Liberal Scholarship", *American Power and the New Mandarins*, Random House, New York, 1969, s. 72-124.

Bu entelektüeller, Devlet'in insanlıkdışı siyasetlerini ahlaki bakımdan kabul edilebilir bir kılıkta haklı çıkarmaya çalışan seküler bir rahiplik kurumu oluşturmaktadırlar. Chomsky aynı zamanda, Amerikan yönetiminin, özellikle onun Vietnam'dan Körfez Savaşı'na kadar izlediği saldırgan siyasetlerin en keskin eleştirmenlerinden biri olmuştur. Esas sorun, "askeri Keynesçilik" dediği yaklaşımda yatar. Amerika'daki askeri-sanayi kompleks yüksek askeri harcama düzeyini korumak için düşmanlara ihtiyaç duymaktadır.[54]

Chomsky'nin liberter görüşlere duyduğu sempati en açık ifadesini sürekli iktidar eleştirisinde ve ne kadar karmaşık olursa olsun bütün Devletlerin kendi çıkarlarını kollayan ayrıcalıklı elitler tarafından denetlendiği görüşünde bulur. Kendisine sadece anarşist değil "solcu Marksist" de denilmiştir, ancak Chomsky kendisine liberter sosyalist ya da sosyalist anarşist deme eğilimindedir.[55] Anarşizmi sosyalizmin liberter kanadı olarak görür. Tucker'in Amerikan bireyci geleneğini reddeder, Bakunin'in esinlediği kolektivist ve sendikalist gelenek içinde yer alır. Ancak anarşizmi *bir doktrin olarak değil*, tarihsel bir düşünce ve eylem eğilimi olarak görür. Bu eğilim çeşitli biçimlerde gelişmiştir ve tarihin içinde sürekli bir çizgi olarak varlığını sürdürecektir. "Beni kişisel olarak anarşizme çeken," demektedir, "ondaki, karmaşık ve örgütlü sanayi toplumlarını ele alma sorununu özgür bir kurumlar ve yapılar çerçevesi içinde kavramaya çalışma eğilimleridir."[56] Bütün toplumsal ve siyasal yazılarında Chomsky tam olarak bunu yapmaya çalışmıştır.

Albert Camus ve Varoluşçuluk

Varoluşçuluk hiç kuşkusuz İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra pek çok anarşisti etkiledi. Liberter Stirner ve Nietzsche'ye varoluşçu-

54 *The Guardian*'da yapılan görüşme (14 Temmuz 1989).

55 Bkz. George Woodcock, "Chomsky's Anarchism", *Freedom*, 16 Kasım 1974. Woodcock, Chomsky'nin bir "solcu Marksist" olduğunu öne sürer. Carlos Otero, "Giriş", *Chomsky's Radical Priorities*, Black Rose, Montréal, 1981 ve Paul Marshall, "Chomsky's Anarchism", *Bulletin of Anarchist Research*, 22, Kasım 1990, s. 22-26'da ise onun otantik bir anarşist olduğu öne sürülür.

56 Görüşme, *The Chomsky Reader*, der. James Peck, Serpent's Tail, 1987, s. 22-3.

luğun habercileri denilmiştir, ancak varoluşçuların, birey, özgür seçim ve ahlaki sorumluluk vurguları ile anarşizmin başlıca öğretileri arasında yakın bir bağlantı vardır. Herbert Read ikisi arasında pek çok benzerlik buldu ve her ikisinin de Marksizm'e üstün olduğunu düşündü.[57]

Ateist varoluşçuluğun en etkin savunucusu, bütün entelektüel hayatını insan özgürlüğünün genişletilmesine adayan Jean-Paul Sartre'dır. Varoluşçuluk ve Hümanizm, (1946) başlıklı denemesinde özgürlüğün vazgeçilmez doğası üzerinde durdu. Tanrı var olmadığı için her şeye izin verilmiştir ve bütün ahlaki değerler insan yaratılarıdır. Gene, sabit bir insan doğası olmadığı için ("varoluş özden önce gelir") insan kendisini biçimlendirmekte özgürdür: "belirlenimcilik yoktur; insan özgürdür, insan özgürlüktür." Ancak Sartre, insanın kendini dönüştürmesi ve geleceğini belirlemesi konusunda güçlü bir umut verirken, özgürlük deneyiminin neşe değil acı dolu olduğunu öne sürdü: "insan özgürlüğe mahkûm" dur.[58] Ayrıca, oyunlarında açıkça ortaya koyduğu gibi, insanlar arasında doğal bir dayanışma yoktur: "Cehennem başkalarıdır."

Savaştan sonra Sartre, Stalinist Fransız Komünist Partisi'yle işbirliği yapmaya hazırdı; ve 1960'ta Marksist oldu. Koşullanmaya hayır diyebilmeliyiz görüşünü ısrarla savunan liberter bir Marksizm formu geliştirdi ve doğrudan bir demokrasi formu istedi. Ancak Fransa'da 1968 isyanı sırasında anarşistlerle değil Maoistlerle birleşti. Çağının en tam insanını Cohn-Bendit'te değil Che Guevara'da buldu. Hayatının sonuna doğru Sartre anarşizme sempati duyduğunu kabul etti, ancak bu modern türevinden çok klasik anarşizmdi. 1975'te şöyle dedi: "Felsefe yoluyla kendimdeki anarşisti keşfettim. Ancak bunu keşfettiğimde, anarşizm çağrısı yapmadım, çünkü bugünün anarşisinin 1890'ların anarşisiyle hiç ilgisi yok."[59] Sartre'ın özgürlük yolu, bireysel özgürlüğe duyulan varoluşçu bir ilgiyle hafifletilmiş olsa da, Marksist gelenek içinde kalır.

Albert Camus'yle birlikte, anarşizm ve anarşist hareketle daha yakın bağlar oluştu. Camus bir *pieds-noirs* (Cezayir asıllı

57 Bkz. Read, "Existentialism, Marxism and Anarchism" (1949), *Anarchy and Order*, s. 141-160.

58 Jean-Paul Sartre, *Existentialism & Humanism* (1946), çev. Philip Mairet, Eyre Methuen, 1975, s. 34.

59 "Sartre at Seventy: An Interwiev", *New York Review of Books*, Ağustos, 1975.

Fransız) olarak Cezayir'de doğdu. Fransız kolonisinde yaşayan yoksul ve beyaz bir ailenin oğluydu. Çocukluğu yoksulluk içinde geçtiyse de, açık hava ve güneş altında yaşadığı hayat Akdeniz'e ve onun berraklığına sürekli bir sevgiyle bağlanmasına yol açtı. Etik konusunda ilk görüşlerini futbol oynarken edindi; gazeteci olmak için üniversiteden ayrıldı. 1934'te Komünist Partisi'ne üye olarak Cezayirliler arasında propaganda yaptı. Kısa süre sonra partiden ayrılıp kendi liberter hümanizm görüşünü geliştirmeye başladı.

Camus, kısa romanı *Etranger*'de (Yabancı, 1939), ister kız arkadaşı, ister bir Arap'ı öldürdüğü için kendisini idama mahkûm eden yargıç olsun herhangi birine kendi duyguları hakkında yalan söylemeyi ve oyun oynamayı reddeden genç bir adamı anlattı. Camus, derin bir anlamsızlık duygusu içindeki kahramanını doğruluk uğruna ölen biri ("layık olduğumuz yegâne İsa") olarak betimledi. Ancak roman, genç bir işçiyi kumsalların yaratanrısı olarak yücelise de, burjuva toplumunda gerçeği arayan kişinin bir yabancı olduğuna dair üstü kapalı bir içerim dışında açık bir siyasal mesaj taşımaz.

Daha felsefi olan *Sisyphus Söylencesi* (1942) Camus kendi absürd doktrinini geliştirdi. Eserin daha başında şu sözler yer alır: "Gerçekten ciddi tek bir felsefi sorun vardır, o da intihardır."[60] Hayatın yaşanmaya değer olup olmadığı sorusu karşısında Camus insan durumunun tamamen saçma olduğunu öne sürer. İnsanın arzuları ile gerçeklik arasında kapatılması imkânsız bir mesafe vardır: İnsan ölmek üzere doğar ama gene de sonsuzluk peşinde koşar; bilgiye ulaşmak ister, ama bir kuşku deniziyle kuşatılır. O halde saçma, "akıldışı ve vahşi bir açıklık özlemiyle yüzleşme" de yatar.[61]

Ancak yanıt kişinin kendisini öldürmesinde değildir. Camus yaşamaya devam ederek saçmalığa isyan etme gereğini vurgular. Otantik insan, "sonsuzluğu inkâr etmeksizin, onun için hiçbir şey yapmayan kişi"dir. "Dünyasal bakımdan sınırlı özgürlüğünün, geleceği olmayan isyanının ve ölümlü bilincinin farkında olan insan, kendi hayat süresi içinde sonuna kadar yaşar." Tıpkı Sisyphus gibi kayasını, yeniden aşağıya yuvarlanacağını bilerek tepenin zirvesine doğru iter ve bunu yaparken, "tanrıları

60 Camus, *The Myth of Sisyphus* (1942), çev. Justin O'Brien, Penguin, Harmondsworth, 1977, s. 11.

61 *Age*, s. 26.

küçümseyişini, ölümden nefretini ve yaşama tutkusunu" dile getirir.[62] Yaptığı işin nihai olarak faydasız olduğunu bilir, gene de belirli bir tatmin duygusuyla işini tamamlar. Kendi koşullarının sınırları içinde, kendi günlerinin efendisidir ve bu anlamda, dünyanın saçmalığı mutluluğa bir davet olarak görülebilir.

Camus her türlü aşkın gerçekliği reddederken yeryüzünde insanlığın iyileşmesi için çalışmanın mümkün olduğunu düşündü. Bu bakımdan kararlı bir hümanist olmaya devam etti. Savaş sırasında *Bir Alman Dosta Mektup*'ta yazdığı gibi, "Yeryüzüne sadık kalmak için adaleti seçtim. Hâlâ dünyanın nihai bir anlamı olduğunu düşünmüyorum, ancak onda anlamlı bir şey olduğunu, yani insanın var olduğunu biliyorum, çünkü insan sahip olması gereken şeyi talep eden yegâne varlıktır."[63]

İkinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde Camus, Fransa'ya gitti ve 1943'ten 1946'ya kadar Combat gazetesinde Sartre'la işbirliği yaparak Direnişe katıldı. Kendisini her şeyden önce bir sanatçı, tanrıtanımaz bir havari olarak düşünmekten hoşlansa da, dönemin karışık siyasal ortamına atıldı. Gençliğinde Komünist olmasına rağmen, Nazizm ve Stalinizm'e yol açan soyut siyasal fikirler hakkında giderek kuşkuya kapıldı. Devrimden çok isyan çağrısı yapmaya başladı. Birincisi, genellikle bireyin kendisini feda etmesiyle sonuçlanırken, ikincisi otoriteye itaati içgüdüsel olarak reddetmeyi ve kişisel kimliğin onaylamasını gerektiriyordu. *Caligula* adlı oyununun gösterdiği gibi, kişi kendisini yok etmeden her şeyi yok edemez.

Ancak Camus'nün evrimi evreler halinde gerçekleşti. Savaştan önce, 1944'te, Komünist Parti'den ayrılmış olmasına rağmen, *Combat*'ta Sovyetler Birliği'nin dış siyasetini savunmaktaydı: "Rusya'nın şu anda izlemekte olduğu ulusçu siyaseti, karşılıksız kalan bir kolektif güvenlik sistemi önerisinden sonra benimsediğini asla unutmamalıyız. Bütün diğer devletler arasında sadece onun genel bir silahsızlanma önerdiğini de unutmamalıyız."[64] Aynı yıl içinde, Fransa'da popüler bir işçi sınıfı demokrasisi için çağrı yaptı.

Savaştan sonra direniş Fransa'da beklenen devrime yol açmadı. Camus bütün devrimlerin yeni tiranlara yol açtığını öne

62 *Age*, s. 64, 108.
63 Alıntı, Philip Thody, *Albert Camus 1913-60*, Hamish Hamilton, 1961, s. 81.
64 *Age*, s. 90.

sürdü. Totaliter yönetimlerin savaştıklarını iddia ettikleri hiçbir kötülüğün totaliterliğin kendisinden daha kötü olmadığını düşünüyordu. Komünizm'e karşı çıkarken hoşgörüyü ve ılımlı siyasetleri övmeye başladı; eleştirmenlerine, özgürlüğü Marx'tan değil yoksulluktan öğrendiğini söyledi. Artık aşamalı değişimi tercih ediyor ve özgül kötülükleri ele alıyordu. 1946'da yazdığı *Ne Kurban ne de Cellat*'ta, yasal cinayetin dehşetini anlatan *Giyotin Üzerine Düşünceler*'in bir temasından hareketle ölüm cezasını, adil olmayan bir toplumun intikamı olarak ve çok parlak bir biçimde ele aldı.

O dönemde Camus, Fransa'daki İspanyol anarko-sendikalistlerle ilişki kurdu; İspanyol Siyasal Mahkûmlar Federasyonu'nu destekledi ve CNT'nin gazetesi *Solidaridad Obrera*'nın yönetmeniyle görüştü. Fransız sendikalist ve anarşistlerinin dergileri, *Témoins*, *Le Libertaire* ve *Le Monde Libertaire*'i çıkaranlarla yakın dostluk kurdu. Bu kişiler Camus'nün liberter geleneği değerlendirmesine yardımcı oldular ve ona Sol'da kalarak antikomünist olmanın mümkün olduğunu gösterdiler.

Camus'nün yeni konumunun en özlü ifadesi büyük bir etki yaratan *İsyan*'da (1951) yer aldı. Herbert Read, kitabın 1953 tarihli İngilizce baskısına yazdığı Önsöz'de coşkuyla şöyle dedi: "Bu kitabın yayımlanmasıyla birlikte Avrupa düşüncesini bir yüzyıldan fazla bir süredir ezen bir bulut dağılıyor. Umut etmek, insana ve geleceğe güven duymak bir kez daha mümkün oluyor." Eser, nihilizm ve terörizme dönüşerek kolayca yozlaşabilen soyut ideallere yönelik kalıcı bir saldırıdır. İsyanın, isyancıların tanrısız bir dünyada yaşamayı tercih edecek yerde, tapınmak için yeni ve tiranca kutsallıklar yarattıkları bir yöne nasıl saptığını açımlar.

Ayrıntılı araştırmalarda Camus edebi ve felsefi isyan örneklerini inceler. Bunlar, Camus'nün taraflı bir yaklaşımla olsa da, anarşist ve liberter düşünceyi incelediğini gösterir. Örneğin, Sade'ın başkalarını umursamaksızın kendi arzularını tatmin etmek için sadece kendisine mutlak özgürlük istediğini ve cömert doğasına rağmen mutlak diktatörlük fantezileriyle oyalandığını öne sürer. Gene, Nietzsche'nin Tanrıyı ve bütün değerleri inkârı, çarpıtılmış ve Nasyonal Sosyalizm'in haklı çıkarılması için kolayca kullanılmıştır. Stirner bütün soyutlamaları yok ederek kendisini bir soyutlama haline getirmiştir; onun "birey-kralı" dünyanın harabeleri üzerinde, her türlü yıkımı gerçekleştirmeye hazır ola-

rak ölmüştür. Bakunin ve Neçayev topyekûn özgürlük istemişler, ama sonuç, birinin Leninist diktatörlük anlayışına katkıda bulunması, ötekinin ise siyasal amaç uğruna cinayet kültünü güçlendirmesi olmuştur. Camus en çok, tarihin ürettikleri dışında hiçbir değer olmadığını savunan Hegel'e ve onu izleyen Marx'a öfkelenir. Marx'ın ütopyacı Mesihliği nihai ifadesini Sovyet polis Devletinde bulmuştur.

Camus'nün devrim ile isyan arasında yaptığı ayrım, doğrudan Stirner'in devrim ile ayaklanma ayrımını yankılar. Devrim pek az şeyi değiştirebilir, çünkü sadece bir patronlar grubunun bir diğeriyle yer değiştirmesini sağlar. Oysa isyan, yeni bir metafizik ve ahlak yaratarak insan doğasını değiştirebilir. İsyan, saçmalığa, acılara ve adaletsizliğe karşı bir protestodur ve ılımlılık fikrini temel alan bir ahlaki değer yaratır. Bireyin bütünlüğünü tanır ve siyasette göreli hedeflere ulaşmaya çalışır. Camus'ye göre isyan, nesne muamelesi görmenin ve basit tarihsel koşullara indirgenmenin reddedilmesidir.

Bununla birlikte isyan, tek başına, yalnız gerçekleştirilen bir edimdir. İnsan dayanışmasını yok etmez, daha çok bütün insanların ortak doğasını onaylar, böylece iktidar dünyasını devre dışı bırakır. Saçma deneyiminde çekilen acılar bireyseldir, ancak isyana vardığı zaman, kişi, kolektif olanın, "herkesin macerası"nın farkına varır. Yabancılaşan ruhun ilk adımı bu yabancılaşma türünü bütün insanlarla paylaşmayı kabul etmektir. Bu nedenle isyan, bireyi yalnızlıktan kurtarır: "İsyan ediyorum, o halde hep birlikteyiz."[65]

Uzun araştırmasının sonunda Camus, tarihteki liberter ve isyancı ruhu över ve burjuva nihilizmi ile otoriter sosyalizme tek alternatif olarak anarko-sendikalizmin yanında yer alır: "Sendikalizm, tıpkı komün gibi, gerçeklik adına, soyut ve bürokratik merkeziyetçiliğin inkârıdır."[66] Bu tek başına, hâkim otoriter düşünce tarafından baskı altında tutulan liberter geleneğin mesajını ifade eder.

Camus'nün yeni yaklaşımı 1952'de Sartre'la Fransız Komünist Partisi üzerine kamuya açık bir tartışmaya yol açtı. Camus, Stalinizmi kesinlikle reddederken, Sartre zamanın solcu entelektüellerinin çoğu gibi, işçi sınıfının büyük bölümü tarafından desteklendiği için Stalinizmi dikkate almak gerektiğini öne sürdü. 1956 Macaristan ayaklanması anlaşmazlığı daha da şiddetlendirdi. Her iki taraf da Stalinizmin yaptığı baskıyı kınarken, Sartre Stalinizmin zorunlu bir kötülük olduğunu ve Rus komünizminin hâlâdemokratik olabileceğini öne sürdü. Öte yanda Camus, *Franc-Tireur*'ün Şubat 1957 sayısında totaliter bir toplumda evrimin mümkün olmadığını savundu: "terör daha kötü bir terör dışında evrilmez, darağacı liberalleşmez, zindanda hoşgörü olmaz. Dünyanın hiçbir yerinde mutlak iktidara sahip olan, ancak bu iktidarı mutlak biçimde kullanmayan bir parti ya da bir insan olmamıştır."[67]

Camus anarko-sendikalizme duyduğu sempatiyi geliştirecek yerde, tam tersi bir yöne saptı. 1955 seçimlerinde Mendès-France'ın kampanyasını destekledi ve bir Fransız İşçi Partisi için çağrı yaptı. 1957'de ironik biçimde devrimci sendikalist *La Révolution Prolétarienne*'de yayımlanan bir konuşmasında, herkesin özgürlüğünün başkalarının özgürlüğüne bağlı olduğunu ve özgürlüğün, Devlet tarafından üstün tutulması gereken yasalarla tanımlandığını öne sürdü. Camus sonunda klasik liberal parlamenter demokrasi savunusuna varmıştı.

Camus, Gandi'yi "çağımızın en büyük insanı" olarak görüyor ve nükleer silahların uluslararası ilişkilerin doğasını temelden değiştirdiğini söylüyordu. Ancak doğum yeri olan Cezayir sorununda bir şeyler yapmayı reddetti. Sartre'ın bütün kalbiyle Cezayir'i savunduğu yerde Camus, bağımsızlık savaşı sırasında sadece her iki tarafa ılımlılık tavsiye etti ve sömürge sistemi altında Cezayirliler ile Fransızların eşit haklara sahip olmalarını istedi. Bir Fransız Cezayir efsanesinin ötesine geçemedi ve bir ateşkes örgütlemeye çalıştı. 1957'de Nobel ödülünü kabul ettiği zaman (Sartre reddetmişti) yaptığı konuşma, Cezayir'de yapılan işkenceleri neden kınamadığını soran Cezayirli bir öğrenci tarafından kesildi. Camus adaleti sevdiğini söyledi, ancak adalet ile annesi arasında bir tercih yapmak zorunda kalsa annesini tercih ederdi. Bu Godwin'in tutumunun tam tersiydi. Godwin "ben" sözcüğünde sonsuz adaletin gereklerini bozan sihrin ne olduğunu sormuştu. Annesini adalete tercih eden Camus ise giderek kendi kabilesini, ulusunu ve ırkını tercih etti. Sonuç olarak kendi köklerine sadık kaldı: solcu bir kolonyalist, Afrika kıyılarında ve metropolitan Fransa'da bir yabancı ve kendisi gibi insanlarla

65 Camus, *L'Homme révolté* (1951), Gallimard, Paris, 1972, s. 35-36.
66 *Age*, s. 356.
67 Alıntı, Thody, *Albert Camus*, s. 203.

birlikte güneşin altında yaşayabileceği bir yer uğruna adaletsizliği kabul etmeye hazır bir adam.

Ne yazık ki Camus kendisini bu ikilemden kurtaramadı. İki yıl sonra, Ocak 1960'ta, bir araba kazasında öldü; cebinde dönüş için bir tren bileti vardı. Saçma bir kez daha zafer kazanmıştı.

Michel Foucault

Fransız sosyalist teorisyen Michel Foucault'ya modern anarşist denilmiştir. Ancak o da Sartre gibi, anarşist terimini kullanmamış, hatta anarşistliği reddetmiştir.[68] Eserlerine derin bir liberter ruhun hâkim olduğu ve bilgilerimizin bir iktidar ve hâkimiyet aracı olarak nasıl kullanıldığına dair pek çok anarşisti etkileyen parlak bir çözümleme yaptığı kuşku götürmez. Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*'nde (1966) kültürümüzü belirleyen temel kodları (epistemler) açığa çıkararak yaptığı şeye bir insan bilimleri arkeolojisi demek mümkündür. Aydınlanma'yı akıl ve bilim aracılığıyla gerçekleşen ilerleme olarak övmekten uzak olan Foucault, onu insan acılarının ve toplumsal denetimin güçlendirilmesi olarak gördü.

Deliliğin Tarihi'nde (1961) on sekizinci yüzyılın sonuna doğru delilik algısında, onun anlamlı bir akıldışılık olarak kabul edilmesinden (deliliğin bilgeliği) bir hastalık olarak görülmesine doğru gelişen bir değişiklik olduğunu saptadı. *Hapishane'nin Doğuşu*'nda (1975) zaman zaman pek isabetli olmamakla birlikte, modern cezalandırıcı toplumun ideolojik temellerini Aydınlanma'da aradı. Foucault'nun esas içgörüsü, cezalandıran iktidarın iyileştiren ve eğiten iktidardan temelde farklı olmadığı görüşüne dayanır. "Hapishanelerin, fabrikalara, okullara, kışlalara, hastanelere ve bütün bunların da hapishanelere benzemesi şaşırtıcı değil mi?" diye sorar.[69] Bu eğilimi en iyi simgeleyen, mahkûmların tam bir gözetim altında tutulmasını sağlayan ve faydacı filozof Jeremy Bentham'ın tasarladığı, Panopticon adındaki "örnek" hapishanedir.[70]

Foucault'nun hapihsane incelemesi onu genel bir toplumsal iktidar çözümlemesine yöneltti. İktidarı iktisadi olmayan terimlerle değerlendirmek için Marx'ı değil Nietzsche'yi izler: "İktidar savaştır, başka araçlarla sürdürülen bir savaş", yani "ilan edilmemiş bir savaş"tır.[71] Baskı bile iktidarın ikincil bir sonucudur. İktidar insanlık durumunun vazgeçilmez bir parçası olsa da, burjuva toplumu yeni bir iktidar tipi keşfetti: Disiplinci iktidar. Esas olarak yeryüzü ve onun ürünleri üzerinde uygulanan egemen iktidarın aksine, disiplinci iktidar, gözetim biçimi bakımından "insan bedenleri ve onların hareketi" üzerinde yoğunlaşır.[72] Böylece iktidar istenci gibi bilginin diyalektiğinde de, akıl bir iktidar teknolojisi ve bilim bir hâkimiyet aracı haline gelir.

Bitirilmemiş çok ciltli *Cinselliğin Tarihi*'nde (1978-84) Foucault benliğin içteki iktidara nasıl av olduğunu gösterdi. Cinsellikteki değişimi kadim dönemlerin *ars erotica*'sından Hıristiyanlık çağının günah çıkarma denetimine kadar izledi. Batılı insan, "günah çıkaran hayvan" olarak sosyocinsel denetime tabi tutulmuştu.[73] On dokuzuncu yüzyılın başlarında birey bir cinsellik öznesi olduğunun farkına varmıştı. Kabaca aynı sıralarda, akıl hastalığının psikiyatrikleştirilmesi de gerçekleştirildi ve akıl hastaneleri yaygınlaştı. Burjuvazi, kendi hâkimiyetini güçlendirmek için bir ahlak örneğini ve kaynağını, toplumun kaidesi olarak monogam heteroseksüel çifti ortaya çıkararak bir cinsellik kodu inşa etti. Böylece cinsellik, kadim dönemlerde olduğu gibi karmaşık ve kişi dışı bir haz kaynağı değil, kendini araştıran ve günah çıkaran bireyin bir uğraşısı olarak yeniden yapılandırıldı.

Foucault Nietzscheci iktidar anlayışını Marksist iktisadi çözümlemeyle kıyasladı. Ancak Wilhelm Reich'ın, baskı otoriter toplumların bir ürünüdür anlayışını reddetti. Foucault'ya göre, özellikle cinsel hâkimiyet formundaki iktidar istenci, tarihin gidişatı içinde formu değişse de insanlık var oldukça sürecektir. Bu yaklaşım onu devrim konusunda belirgin bir antiütopyacı tutuma yöneltti. Mevcut kapitalist topluma herhangi bir alternatif önermedi. 1972'de Amsterdam'da Chomsky'le birlikte katıldığı bir televizyon tartışmasında, bir toplum modeli oluşturmayı reddettiğini söyledi ve devrimcinin görevinin, toplumun hâkim sı-

68 Bkz. J. G. Merquior, *Foucault*, Fontana Press, 1985, s. 154.

69 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prisons*, çev. Alan Sheridan, III, 1, Pantheon, New York, 1977, s. 228.

70 Bkz. Foucault'nun, *Bentham'ın Panopticon*'unun (1977) Fransızca baskısına Önsözü, "The Eye of Power".

71 Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, der. Colin Gordon, Leo Marshall, John Meplam ve Kate Soper, Harvester Press, Brighton, 1980, s. 87-90, 110.

72 *Age*, s. 151. Bkz. *age*, s. 104-5.

73 Foucault, *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley, Pantheon, New York, 1978, I, s. 59.

nıf çıkarlarını yansıtan bir soyutlamadan başka bir şey olmayan adaleti gerçekleştirmeye çalışmak değil, iktidarı fethetmek olduğunu öne sürdü.[74]

Foucault'da anarşistlerin ilgisini çeken pek çok şey vardır. Iktidar eleştirisi ve modern kültürü bir hâkimiyet formu olarak tanımlaması aydınlatıcı ve ikna edicidir. Göreneksel formdaki siyaseti reddetti, çünkü Devlet'i muhafaza etmeleri halinde bütün devrimlerin Stalinizm biçiminde yozlaşacağına inanıyordu.[75] Bunun yerine merkezi olmayan ve kendiliğinden devrimci hareketlerden yana oldu.

Bu yaklaşım, Foucault'yu, 1968 Parisi'nde yaşanan öğrenci ayaklanmasını desteklemeye yöneltti. O sırada, mahkûmların görevi hapishaneden kaçmaya çahşmaktır, dedi. Kurumlardan hoşlanmadığı için, adli mahkemelerin yanı sıra devrim mahkemelerini de reddetti. Ve geleneksel sınıf mücadelesini reddetmemekle birlikte, kadınların, mahkûmların, askere alınanların, hastanelerdeki hastaların ve eşcinsellerin "partikülarize iktidar"a karşı özgül mücadeleler vermelerini istedi.[76]

Foucault, pek çok çağdaş anarşist gibi, Aydınlanma'nın felakete yol açan baskıcı ürünü olarak gördüğü akılcı ve liberal Batı kültürünü reddetti. Onun entelektüel ateşi, anarşizmdeki patlamaları soğuk çözümlemeye tercih eden erken piroteknik geleneği yeniden canlandırır. Bir keresinde şöyle demiştir: "Kitaplarımın ... molotof kokteylleri ya da mayın tarlaları olmasını isterdim; kullanıldıktan sonra tıpkı havai fişekler gibi patlayarak kendilerini tahrip etmelerini isterdim."[77] Gene de, Marcuse'le birlikte, onun "anarşizm ile karşı kültürün evlenmesini sağlayan yüksek rahip" olduğunu söylemek büyük bir abartmadır.[78] Foucault iktidarın fethi için somut bir yol önermez ve iktidarın bütünüyle ortadan kaldırılamayacağını öne sürer. Nihayet, Foucault'nun aykırı yapısalcılık formu anarşizmden çok Nietzscheci bireycilikten esinlenmiştir. Iktidar çözümlemesi ve modern kültür eleştirisiyle anarşistleri esinleyebilir, ancak kendisi anarşistliği kesin bir dille reddetmiştir.

74 Merquior, *Foucault*, s. 149.
75 Bkz. Görüşme, *Le Nouvel Observateur* (12 Mart 1977).
76 Foucault, "Réponse à une question", *Esprit*, 371, Mayıs, 1968, s. 850-874.
77 *Nouvelles Littéraires*'de (2477) Jean-Louisézine'le görüşme (17-23 Mart 1977).
78 Merquior, *Foucault*, s. 156.

38
Modern Anarşistler

Bu yüzyıl anarşist damgası taşıyan az sayıda büyük ve özgün düşünür üretmiştir. Anarşistlerin çoğu klasik on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin fikirlerini benimsemişler ya da bu fikirleri eyleme dönüştürmeye çalışmışlardır. Sadece Emma Goldman ve Murray Bookchin, en dikkat çekicileri feminizm ve toplumsal ekoloji olan yeni anarşist akımların gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Noam Chomsky gibi diğer pek çoğu da, anarşizmi benimsemiş, ancak esas katkılarını anarşist siyaset teorisi dışında kalan alanlarda yapmışlar; anarşizm ile liberterizm arasındaki dar sınırda durmuşlar, ancak bu sınırı tamamen silmemişlerdir. Bunun dikkat çekici istisnaları Britanya'da Herbert Read ve Alex Comfort ile Birleşik Devletler'de Paul Goodman olmuştur.

Herbert Read

Herbert Read Ikinci Dünya Savaşı'ndan önce ve sonra doğrudan anarşist harekete katıldı, anarşist felsefe üzerine pek çok etkileyici kitap yazdı ve gerçeküstücülüğün Britanya'da saygınlık kazanmasını sağladı. Ancak Read bir eylem adamı olmaktan çok bir yazı adamı, toplumsal bir yorumcu ve sanat eleştirmeni ol-

muştur. 1893'te uzak bir Yorkshire çiftliğinde dünyaya gelen Read, Proudhon gibi bir köylü olduğunu, köy geleneği içinde doğduğunu kabul etmiştir. 1903'te babasının ölümü üzerine North York'tan ayrılarak Halifax'taki bir yetim okuluna gitti ve böylece yetişkinliğinde yeniden ele geçirmeye çalıştığı "o masum harika dünya"yı terk etmek zorunda kaldı. Okulu bitirdikten sonra Savings Bank'ta çalışmak üzere Leeds'e gitti. Daha sonra Londra'ya taşınarak Çalışma ve Hazine Bakanlığı'nda kamu görevlisi oldu ve burada bürokratlara karşı kalıcı bir tepki edindi. Sonunda Victoria and Albert Museum'da müdür yardımcısı oldu. Bu görev, sanat eleştirmeni, şair ve eğitimci olarak kariyer yapmasını sağladı.

Leeds'te, genç bir adam olarak Read önceleri fanatik bir Tory oldu. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Edward Carpenter'in *Non-Governmental Society*'sini (Hükümetsiz Toplum) okuyarak anarşizmi benimsedi. Bu kitap onda bir dizi yeni düşünce yarattı. Daha sonra, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in eserlerini okudu. Anarşist felsefeyi destekleyen Nietzsche, Sorel, Ibsen ve Tolstoy'dan, anarşizme saldıran Marx ve Shaw'dan etkilendi.

Annals of Innocence and Experience (Masumiyet ve Deneyim Kronikleri, 1940) başlıklı otobiyografisinde belirttiği gibi, bir subay olarak yaşadığı Birinci Dünya Savaşı deneyimi Read'in militarizm ve Devlet'e karşı liberter muhalefetini doğruladı. Nisan 1918 gibi erken bir tarihte bir dostuna yazdığı mektupta, kendi siyasal düşüncesini "bireyin, onu hiç ilgilendirmeyen eylemlere sokan topluluğa isyanı" olarak özetledi; "güzelliğin ve etkin hayatın kıymetini bilen herkesin ideali olarak gördüğüm anarşiye bir sıçrayış yaptım" dedi. "Güzel bir anarşi benim feryadım budur" diyordu Read.[1] Bir barışçı ve anarşist oldu, ancak anarşizmini 1937'ye kadar açıkça ilan etmedi.

Read dünyayı değiştirmek istedi, sanat ve eğitimle ilgili eserlerinde insanların otoriterliğin çeşitli biçimlerinden kendilerini nasıl kurtarabileceklerini göstermeye çalıştı. Ancak işçi sınıfına yönelik propaganda yapmaya hazır değildi: "Proleterler için yazan entelektüeller hiçbir şey yapamazlar," diye yazıyordu. "Bu sadece *la trahison des clercs*'in (bilginin ihaneti) bir başka formudur."[2] Bununla birlikte, 1938'den 1953'e kadar Freedom Press'le (on dokuzuncu yüzyılın sonunda Kropotkin tarafından kurulmuştu) yakın işbirliği yaptı.

1 Alıntı, Woodcock, "The Philosopher of Freedom", *Herbert Read: A Memorial Symposium*, der. Robin Skelton, Methuen, 1970, s. 74; ayrıca Bkz. James King, *The Last Modern: A Life of Herbert Read*, Weidnfield & Nicolson, 1990.

Read'in anarşist gelişimi evreler halinde ancak geri dönüşsüz oldu. Önceleri Rus Devrimi'ni olumlu görmeye hazırdı. Çünkü Lenin, Devlet'in sönümlenmesini istiyor ve şöyle diyordu: "Devlet varsa özgürlük yoktur. Özgürlük olduğunda Devlet olmayacaktır."[3] Ancak 1930'da şair Vladimir Mayakovskiy'nin intiharı Read'in kuşkularını tetikledi ve her fırsatta Komünist Devlet'in merkezi denetimini kınadı. İspanyol devrimi, umutlarının yeniden yükselmesine yol açtı ve CNT'nin anarko-sendikalizmini coşkuyla destekledi. Özellikle İspanyol anarşistlerinin dinsel yoğunluğundan etkilendi; onlar için yazdığı bir şiirde şöyle diyordu:

> Altın limon yaratılmaz
> Ancak yetişir yeşil bir ağaçta:
> O billur bakışlı güçlü adam
> Özgür doğmuş bir adamdır [4]

Read, Wilde gibi, kendi anarşist felsefesinin doğrudan kendi estetik kaygılarından çıkıp geliştiğini düşündü. Sanatsız bir hayatın, "incelikten yoksun ve kaba bir varoluş" olacağına inanıyordu.[5] Eric Gill'in "Kültüre boş ver" çığlığını benimseyerek, yaşadığı dönemin elitist kültürünü, "uyuşturucu, dinden daha kötü bir uyuşturucu" olarak eleştirdi.[6] Onun yerine, en iyi şekilde kişisel ve toplumsal özgürlüğün genişletilmesiyle oluşturulabilecek demokratik bir kültür geliştirmek istedi. Read insanın doğal olarak yaratıcı bir varlık olduğuna inandı: "Hayatın her alanında bu Doğal Düzen'i izlememiz halinde, kültürden söz etmeye gerek kalmaz. Bilincinde olmaksızın ona sahip oluruz."[7] Sanatçı

2 Alıntı, Woodcock, *Herbert Read: The Stream and the Source*, Faber & Faber, 1972, s. 232.

3 Lenin, *The State and Revolution*, alıntı, Read, "Poetry and Anarchism" (1938), *Anarchy and Order: Essays in Politics* içinde, Souvenir Press, 1974, s. 93.

4 Alıntı, *The Anarchist Reader*, s. 256.

5 Read, *To Hell With Culture: Democratic Values are New Values*, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1941, s. 43.

6 *Age*, s. 7.

7 *Age*, s. 17.

ancak özgürse ve sanat özerkse kendi yaratıcı potansiyelini tam olarak geliştirebilir.

Read eğitimi yaratıcı ve özerk kişinin gelişimini teşvik eden başlıca araç olarak gördü; aslında, anarşist teoriye en büyük katkısı eğitim alanında oldu. Modern uygarlığın çarpık durumu ile geleneksel okul sistemleri arasında çözülmez bir bağlantı gördü. Hastalıklarımızın nedeni bireyin yaratıcı kendiliğindenliğinin bastırılmasına kadar izlenebilir. Bu baskı, zorlayıcı disiplinin, otoriter ahlakın ve mekanik çalışmanın ürüdüydü. Read'e göre, mevcut okullar "duyarlığın mezbahası"ndan başka bir şey değildi.[8]

Education through Art'ta (Sanat Yoluyla Eğitim, 1943) Read, George Woodcock'un "gizlice anarşist yaratma yöntemi" dediği liberter bir eğitim formunu savundu.[9] Bu eğitim formu, "yönelim bakımından derin biçimde anarşist" olmayı bilinçli olarak amaçlıyordu.[10] Read'e göre, eğitimin amacı "benliğin bireyselleşmesi" olmalıydı. Bu da bireyin eşzamanlı "benzersizliği"ni ve "toplumsal bilinci"ni gerektiriyordu.[11] Eğitim sadece bir kişisel gelişme süreci değil, aynı zamanda toplumsal bütünleşme ve karşılıklılık sorunu olmalıydı.

Read'in iddiası, özgür hayatın gerektirdiği toplumsal erdemlerin gence bilgi ve bilim aşılamaktan çok onda estetik bir duyarlık geliştirerek teşvik edilmesinin daha uygun olacağıydı. Böylece Read, çocuğun doğuştan gelen duyarlılığını zihinsel gelişmenin temeli haline getiren bir eğitim sistemini savundu. Çocuklar doğuştan sanatçıdırlar ve yaratıcı sanat sayesinde dengeli bir kişilik geliştirebilir, mensup oldukları grup ya da topluluğun canlı üyeleri haline gelebilirler. Ne var ki çocuk ancak yetişkinlerin sempati ve anlayışı sayesinde korkudan kurtarılması halinde işbirliği dünyasına girebilir.

Ancak bu nasıl gerçekleştirilecektir? Read görünüşte hiçbir yöntem önermez. Zorunlu özdisiplin etkinlikten kaynaklanır:

> İyi bir öğretmen, bir diktatör değil, daha çok teknik bakımdan diğerlerinden daha ileri, ulaşılacak amaç ve benimsenecek araçlar bakımından daha bilinçli, çocuklarla birlikte çalışan, onlarla sempati ilişkisi kuran ve onları teşvik eden, onlara paha biçilmez bir değer olarak özgüven kazandıran bir öğrencidir.[12]

8 Read, "Chains of Freedom", *Anarchy and Order*, s. 186.
9 Woodcock, *The Anarchist Reader*, s. 379.
10 Read, "My Anarchism", *Anarchy and Order*, s. 244.
11 Read, *Education through Art*, Faber & Faber, 1943, s. 5.

O, öğrenciler arasında yardımlaşmayı teşvik edecek, bir karşılıklılık ve güven ilişkisi oluşturmaya çalışacaktır. O halde disiplin dayatılmayacak, keşfedilecektir. Bu, Godwin'in iki yüz yıl önce verdiği mesajdı, ancak Read tarafından tamamen modern ve ileri biçimde ele alındı.

Read, eğitim ve sanatla ilgili yazılarından tamamen ayrı olarak iki liberter klasik yazdı: *Poetry and Anarchism* (Şiir ve Anarşizm, 1938) ve *The Philosophy of Anarchism* (Anarşizm Felsefesi, 1940). Anarşizm'in yaratıcılık için zorunlu olan özgürlük formunu savunan yegâne siyasal felsefe ve adalet aşkıyla tutarlı yegâne yaklaşım olduğunu düşündü. Bakunin'in, "yaratmak için yıkmak gerekir" görüşünü benimsedi; yani, uygarlığımızın doğasını değiştirmek için mevcut formları parçalamak gerektiğini kabul etti.[13] Onun için edebiyat, resim ve mimarlıktaki yerleşik burjuva idealleri kadar ekonomideki yerleşik burjuva ideallerini yıkmak da önemliydi. Read'e göre, özellikle İngilizler toplumsal özgürlükten yoksun oldukları için hiçbir beğeni taşımıyorlardı.

Read'in zihnini en çok meşgul eden konu, Wildeci gerçek bireyselliğin gelişmesiydi. *Anarşizm Felsefesi*'nde ilerleme ölçüsünün "toplumdaki farklılık derecesi", yaşanan deneyimlerin zenginliği ve yoğunluğu olduğunu öne sürdü. Toplum ne kadar ilerlerse, grubun içindeki birey o kadar göze çarpardı. Toplumun gelecekteki birimi, "kendi içinde bir dünya, kendine yeterli ve kendini yaratan, özgürce alıp veren, ama özünde özgür bir ruh taşıyan birey"dir.[14] Ancak Read, Stirner'in savunduğu tam kişisel özgürlük türünün "kaçınılmaz çöküş" anlamına geldiğini düşündü; birey organik bir kooperatif ulus topluluğu içinde yer almalıydı.[15] Bütün bir anarşizm davası, doğru toplum türünün "organik bir varlık" olduğu varsayımına dayanır, çünkü grubun organik hayatı, bu türden bütün varlıkların hayatı gibi, kendi kendini düzenler.[16]

12 Read, *The Grass Roots of Art* (1955), alıntı, *The Anarchist Reader* içinde, s. 283.
13 "Poetry and Anarchism" (1938), *Anarchy and Order*, s. 58.
14 "Philosophy of Anarchism", *Anarchy and Order*, s. 37, 39.
15 *Age*, s. 81, 88.
16 "Philosophy of Anarchism", *age*, s. 50.

Read, özgürlüğün daima insanın doğal güçler üzerindeki denetimine göre belirlendiğini de kabul etti. Ona göre, anarşi ideali en iyi şekilde pratik anarko-sendikalizm örgütlenmesiyle gerçekleştirilebilirdi. Bir anarko-komünist olarak Read bütün maddi haklarımızdan vazgeçmemiz ve mülkiyeti ortak bir fona devretmemiz gerektiğini öne sürdü. Sınıfsız bir topluma, "bürokrasisiz, ordusuz, kapalı bir katmanı ya da meslek grubu ve işlevsiz bileşenleri olmayan toplum"a ancak bu şekilde ulaşılabilirdi.[17] Bu ancak federal dönüşümle, ekonominin merkezsizleştirilmesiyle gerçekleştirilebilirdi.

Read, çeşitli kolektifler arasındaki ilişkileri düzenlemek ve genel siyaset sorunları konusunda karar vermek için, bir tür "sanayi parlamentosu"na ihtiyaç olabileceğini teslim eder. Ancak bu yasama ya da yürütme gibi bir idari form olmayacaktı. Genelde iş hayattan alınan zevke bağlı olmalı ve günlük boş zamanda kesintiler olarak görülmeliydi. Böylece anarşizm, "otoritenin evrensel olarak merkezsizleştirilmesi ve hayatın evrensel biçimde basitleştirilmesi" anlamına gelir.[18]

Read, *The Politics of the Unpolitical*'da (Siyasal Olmayanın Siyaseti, 1943) toplumsal idealini daha ayrıntılı olarak ele aldı. Toplumun aileyle başlaması ve loncayla devam etmesi gerektiğini öne sürdü. "Doğal toplum" dediği şeyin başlıca özellikleri arasında şunlar yer alıyordu:

> I. Kişinin özgürlüğü. II. Ailenin bütünlüğü. III. Niteliğin ödüllendirilmesi. IV. Loncaların özyönetimi. V. Parlamento ve merkezi hükümetin kaldırılması. VI. Hakemlik kurumu. VII. Otoritenin delegasyonu. VIII. Sanayinin insanileştirilmesi.

Bütün bu ilkelerin, özellikle yedincisinin tam olarak anarşist olmadığı açıktır ve Read bağımsız bir yargının ancak "bölümler arasında çıkan anlaşmazlıkları bütünün çıkarlarına uygun biçimde çözecek bir hakem" olarak var olmasına razıydı.[19]

Read eşit paylar ve eşit iş çağrısında bulunsa da tamamen eşitlikçi değildir. Bir yetenek ve işbölümü hiyerarşisinin özgür toplumda daima var olacağına inanır. Bir elitin hiçbir özel gücü

17 "Poetry and Anarchism", *op. cit*, s. 87. Read'in anarşist toplum görüşü için Bkz. *op. cit*, s. 101-2; ve "Philosophy and Anarchism", *op. cit*, s. 49-50.

18 "The Paradox of Anarchism", *Anarchy and Order*, s. 134.

19 Read, *The Politics of the Unpolitical*, Routledge, 1943, s. 11, 10.

olmasa da, bir zekâ aristokrasisi muhtemelen var olacaktı. Arzular birörnek olmadığı için, toplum ortak bir vasata indirgenemezdi. Ne var ki anarşist toplum herkese kendi zihnini ve imgelemini geliştirme fırsatı verecekti. Read'e göre iktidar düşkünlüğü ve ölüm korkusu özgün günahlardır ve onun nihai amacı, acı çekmek ya da vazgeçmek değil, "canlı bir düzenin orta yerinde hayat anarşisini kabul etmek, ondan zevk almak ve onu gerçekleştirmek" idi.[20]

Psikoloji ve felsefeye duyduğu ilgi, onu kendi anarşist felsefesini desteklemek için pek çok düşünürün içgörülerini incelemeye yöneltti. Freudçu bir bağlamda, anarşisti, "kendi insanlığının bir gereği olarak baba otoritesine direnen insan" olarak tanımladı.[21] Özellikle grup liderliğine karşı çıkarak, psikolojik liderlik ihtiyacını reddetti. Liderliğin tek alternatifi işbirliği ve yardımlaşma ilkesidir; baba-oğul ilişkisi değil, kardeşlik ilişkisi. Read, bireyin gruptan dereceli olarak özgürleşmesi görüşünü desteklemek için Jung'un bireyselleşme sürecine ilişkin tanımlamasından yararlandı.

Read özgürlüğü her şeyin üzerinde tuttu. Öteki anarşistler tarafından çoğu kez tembellik biçiminde kötüye kullanılan bu kavrama yaklaşımı öğreticidir. Özgürlüğün, bir tür denetimden özgürlük anlamına geldiğini kabul ediyor, ancak olumlu anlamda özgürlüğün "tek olma özgürlüğü" anlamına da geldiğini vurguluyordu. Özgürlük sorumluluğun kendi kendini düzenleyen olumlu bir formudur. İngilizcede "serbestlik" *(freedom)* ve "özgürlük" *(liberty)* sözcüklerinin kullanımını da kıyasladı: "Bir insan serbesttir: Özgürlük ise ona verilmiştir."[22] İkincisi, soyut ve öze ilişkin; birincisi ise somut ve varoluşsaldır. Özgürlük siyasal bir idealdir ve toplumsal örgütlenme içinde ifade edilir. Serbestlik ise "insan ruhu"nun kendiliğindenlik ve yaratıcılık kazanma koşuludur.[23]

Anarşist bakış açısından Read, kendimizi ve dışsal doğayı denetlemenin yeterli olmadığını düşündü. Bu, özgürlüğü zorunluluğun bilgisi *(knowledge)* olarak gören en doktriner Marksistlerin benimsedikleri bir anlayıştı. Tam aksine, "kendiliğinden gelişim"e izin vermemiz gerekiyordu. Marksizm iktisadı temel

20 "Poetry and Anarchism", *op. cit*, s. 125.

21 *Age*, s. 96.

22 "Chains of Freedom", *op. cit*, s. 162, 163.

23 "Revolution and Reason", *op. cit*, s. 23.

alırken, Read anarşizmin biyolojiyi temel aldığını öne sürdü. Bu anlamda anarşizm "insan dayanışması bilinci" üzerinde ısrar eder. Read'e göre, Marksizm ve varoluşçuluk ideolojilerinin aksine, anarşizm "özünde devrimci ve koşullu bir tutumu bir özgürlük felsefesiyle" birleştiren yegâne siyaset felsefesidir. Dünyanın tek militan liberter doktrinidir ve yayılması, insan bilincinin ve bizatihi insanlığın ileriye doğru evrilmesine bağlıdır."[24]

Read özgün bir düşünür değildi ve anarşizminin felsefi temelleri eklektikti. Kropotkin gibi, toplumun doğuşundan önce bir doğal düzenin var olduğunu kabul eder, yardımlaşmayı ve insan dayanışmasını över. Godwin gibi, evrensel doğruya -"gerçek dünya düzeni olan evrensel bir düşünce düzeni"- inanır. Proudhon gibi, doğa yasalarını keşfetmemizi ve bu yasalara, özellikle "evrenin doğal düzeni içinde var olan eşitlik ve dürüstlük ilkeleri"ne uygun biçimde yaşamamızı ister.[25] Ve Tolstoy gibi, aklın yolundan gittiğimiz zaman, Tanrı'nın sesine kulak vermiş olacağımızı savunur: "Tanrı'nın düzenini keşfederiz, o Cennetin Krallığı'dır."[26]

Bütün bu sözler gayet akılcıdır, ancak akılcılığa yaptığı bütün vurgulara rağmen Read, yeni bir dinin özgür ve organik bir toplumun zorunlu unsuru olduğuna inandı; İç Savaş sırasında İspanyol anarşistlere, özellikle "dinsel yoğunluk" taşıdıkları için hayranlık duydu.[27]

Özgür toplumu gerçekleştirme araçlarına gelince, Read anarşizmin doğal olarak barışçılık anlamına geldiğini öne sürdü. Bu yaklaşım, Huxley'in yaptığı gibi, kişinin içgüdülerine karşı bir savaşı değil, akıl ve ikna yoluyla çalışmayı gerektirir. Wilhelm Reich'ın bütün saldırgan davranış formlarının "önceki düşkırıklıkları"yla açıklanabileceği görüşünü benimsedi.[28] İktidar istenci biyolojik bir faktör olsa bile, karşılıklı yardımlaşma dürtüsüyle dengelenir. Ayrıca, iktidar istencinin temelini oluşturan her "saldırgan içgüdü" yıkıcı kanallar yerine yaratıcı kanallara yöneltilebilir.[29] Bu nedenle barışın önünde aşılmaz bir biyolojik

24 "Existentialism, Marxism and Anarchism", *Anarchy and Order*, s. 157, 155, 158.
25 "Poetry and Anarchism", *op. cit*, s. 107.
26 *Age*, s. 41-2.
27 "Philosophy of Anarchism", *op. cit*, s. 48.
28 "The Chain of Freedom", *op. cit*, s. 195.
29 *Age*, s. 212.

ya da psikolojik engel yoktur. Savaşı teşvik eden ulusçuluk ve kolektivizmdir, toplum merkezi bir örgütlenme geliştirdikçe savaşın yoğunluğu artar. Savaş Devlet var oldukça var olacaktır ve "Barış anarşidir".[30]

Ancak bu yaklaşım Read'in hareketsiz kaldığını göstermez. Read, Stirner'in devrim ile ayaklanma arasında, Camus'nün ise devrim ile isyan arasında yaptığı ayrımı geliştirerek, isyan ya da ayaklanma yoluyla siyasal kurumlardan kurtulmayı amaçlamak gerektiğini öne sürdü. Akıldan çok içgüdünün rehberlik ettiği ayaklanma ve isyan toplumun yapısı üzerinde bir şok terapisi oluşturur ve insan doğasını, "yeni bir ahlak ya da yeni metafizik değerler yaratma anlamında" değiştirebilir.[31] Pratik düzeyde, kendiliğinden ve genel bir ayaklanma yaratmak için bütün topluluğun Devlet'e karşı Genel Grevini de savundu. Bu olana kadar, akıl yoluyla birbirimizi ikna etmeye çalışabilir ve bir "iyi yaşama hücresi" içinde başkalarınca da benimsenecek bir örnek oluşturabiliriz. Ancak anarşist hangi araca başvurursa başvursun, Read atom bombası çağında devrimci gerçekçiliğin ister istemez barışçı olacağını söyledi: "Bomba artık anarşinin değil, totaliter iktidarın sembolüdür."[32]

Read, "çelişkilerle dolu bir hayat yaşamak gayet mümkün, hatta normaldir" diyordu.[33] Kendi hayatı da bunun bir örneği oldu. Kararlı bir Katolik karşıtı olan Read, ilk eşini terk etti ve kendi çocuklarını her zaman küçümsediği inançla yetiştiren Katolik bir dönmeyle evlendi. İnançlı bir barışçı olmasına rağmen, Birinci Dünya Savaşı'nda savaştı ve kahramanlık madalyaları aldı. Hayatının daha sonraki döneminde Nükleer Silahsızlanma için 100'ler Komitesi Hareketi'nden, şiddet kullanmama siyasetini "fazla kışkırtıcı" bulduğu için ayrıldı. Hâkim siyasal ve sanatsal kültüre saldırmasına ve Avam Kamarası'nı "vulgarlık ve beceriksizlik bakımından vasatın altında" görmesine rağmen, 1952'de Kurulu Düzen'in kendisine layık gördüğü şövalyelik unvanını kabul etti.[34] Anarşizmin paradoksları hakkında da yazdı, ancak anarşistler de ona anarşist bir şövalye olmanın büyük bir paradoks olduğunu hatırlattılar. Devrimci kültür anlayışı ve toplum-

30 "The Prerequisite of Peace", *Anarchy and Order*, s. 121.
31 "Revolution and Reason", *age*, s. 17.
32 *age*, s. 31.
33 Woodcock, *Herbert Read*, s.13.
34 "Chains of Freedom", *age*, s. 175.

sal ayaklanma çağrısına rağmen, pek çok konuda katı muhafazakâr tutumunu sürdürdü. Hayatının sonuna doğru insanlığın iyiliğine olan inancını kaybetti ve kişinin kendi bireyselliğini geliştirmesinin yegâne mümkün protesto biçimi olduğunu düşündü.[35]

Paradoksal konumuna rağmen Read, hayatı boyunca, serbestlik, kültür ve topluluk içinde organik gelişimin yanında; yapay özgürlük, uygarlık ve Devlet'in ise karşısında oldu. Anarşist felsefeye büyük bir katkıda bulunmadıysa da, anarşizmin geleneksel temalarına yeni ve canlı bir ifade kazandırdı. Köylü kökeni, özenli giyimi, münzevi hayatı ve anarşist idealleriyle Read, "insan talihi ve kaderinin sınırlarını korkusuzca araştıran, bütünlüklü bir 'metafizik duyarlığın' uygulanması"nı sağlamaya çalışan romantik hareketin parçası oldu.[36] Onun kibir ve oportünizmi pek çok kişiyi dehşete düşürdü, ancak Read hiç kuşkusuz insan özgürlüğünün indirgenemezliğini onaylıyordu.

Alex Comfort

Alex Comfort, şair, romancı ve biyolog olarak, İngiliz anarşist yazarlarının en üretkenlerinden biri olmuştur. Read gibi o da örgütlü anarşist hareketin kıyılarında yer aldı, ancak Kropotkin gibi, anarşizmle ilgili görüşlerini desteklemek için modern bilimi kullandı. Gerontoloji ve seksolojiye liberter bir bakış açısından yaklaşarak yaşlının itibarını ve cinsellikte kişisel sorumluluğun gereğini vurguladı.

Bir anarşist olarak Comfort özellikle kırklı yıllarda ve ellili yılların başında faal oldu ve Freedom Press için broşürler yazdı. Cinsiyet sosyolojisini anarşizmin bakış açısından ele aldığı ve *Barbarism and Sexual Freedom* (Barbarlık ve Cinsel Özgürlük, 1948) başlığıyla yayımlanan bir dizi konferansta, özgür bir toplumun, "siyasal olarak, merkezi ya da bir başka hükümet iktidarı ve kişi dışı baskı formları olmayan ve sosyolojik olarak sadece toplumsal grup etiğiyle sürdürülen ve karşılıklı olarak kabul edilmiş yükümlülüklere dayanan bir toplum formu"ndan ibaret olduğunu savundu.[37] Bir barışçı olarak, *Peace News* için *Barış ve İtaatsizlik* (1946) ve Sanat ve Bilimde Toplumsal Sorumluluk

35 Read, *The Century Experience*, Faber & Faber, 1963, s. 11.
36 Read, *A Concise History of Modern Painting*, Thames & Hudson, 1972, s. 14.
37 Alex Comfort, *Barbarism and Sexual Freedom*, Freedom Press, 1948, s. 34.

başlıklı broşürler yazdı.

Comfort, anarşist bakış açısından en önemli kitabı olan *Authority and Delinquency in the Modern State*'de (Modern Devlet'te Otorite ve Suç İşleme, 1950) modern Devlet'in bir suç cenneti olduğunu, çünkü uyumsuzu cezbettiğini -solcu siyasetçilerin, özellikle anarşizmin bir çocukluk hastalığı olduğu iddiasının tam tersi- öne sürdü. Comfort, suç kapsamının doğrudan yasalara bağlı olduğunu, ancak "başkalarının refahına zarar veren eylem ve tutum" anlamında suç işlemenin psikiyatrik bir durum olduğunu belirtir.[38]

Bu tanıma göre Comfort, sürekli hükümetleri olan merkezileşmiş toplumların, özellikle polis, ordu ve hapishaneleri güçlendiren yasalar yüzünden suçluları iktidara getirdiklerini savunur. Bu kurumlar, otorite arzusuyla, başkalarını yönetme ve denetleme arzusuyla doludurlar. Parti siyasetleri de bir amaç olarak iktidar arayışı sırasında, saldırgan kişileri, "suçlu davranışı sergileyen psikopatik kişi ya da gruplar"ı kendilerine çekerler.[39]

1950'de Freedom Press'in örgütlediği anarşist yaz okulunda verdiği suç konulu bir konferansta Comfort, daha da ileri giderek şöyle dedi:

> Anarşistler olarak bizi en çok endişelendiren, hükmetme arzusunun "suç"u oluşturmasıdır. Hükümetlerin ve hükümetlerin içindeki tekil psikopatların suç niteliğindeki eylemlerinin toplumsal ilerlemeye, cezalandırılabilir en ciddi suç örneklerinden daha büyük bir tehdit oluşturduğunu düşünüyoruz.[40]

İktidar sosyolojisi çözümlemesinde Confort toplumsal antropoloji ve pskanalizin içgörülerinden yararlandı. İlginç bir gözlemde bulunarak örgütlü hükümetin tarihte ilk kez antisosyal davranış örüntüleriyle birlikte görüldüğünü öne sürer: "herhangi bir kültürün kendi anormal üyelerini özümleme yeteneğinin kesintiye uğradığı noktada, baskı altına alma arzusu, baskı yapma arzusu duyan bireylerle birlikte ortaya çıkar."[41] "İktidar merkezli" kültürlerin, komuta eden, yasaklayan ve baskı yapan babaya duyu-

38 *Comfort, Authority and Delinquency in the Modern State: A Criminological Approach to the Problems of Power*, Routledge & Kegan Paul, 1950, s. ix.
39 *Age*, s. 17.
40 Comfort, *Delinquency*, Freedom Press, 1951, s. 9.
41 *Authority and Delinquency*, s. 78.

lan kıskançlık temelinde, "patriform" toplumlarda görüldüğünü öne sürer. Öte yanda, "hayat merkezli" kültürler, işbirliğinin, üretmenin ve yaratmanın daha önemli olduğu "matriform" toplumlarda gelişir. Comfort'a göre, iktidar arzusunun bileşenlerinden biri, bir cinsel telafi ya da güvenli bir statü ve şefkatin yerini alan bir form olarak baskıcı baba ve iktidarla özdeşlenmedir. Toplumsal hayvanlar olarak insanlar başkalarınca onaylanma ve şefkat görme arzusu duyarlar ve yasaklama, katılım ve onayın yerini alabilir.

Comfort'un görüşü Freudçu tonlar taşımasına rağmen çok öğreticidir. Bu yaklaşım, geleneksel anarşist Devlet çözümlemesine daha geniş bir antropolojik ve psikolojik boyut kazandırır. Ne var ki Comfort saldırganlık ve hükmetme konusunda pek ikna edici değildir. Hükmetme örüntülerinin insanlar ve hayvanlar arasındaki bütün ilişki tiplerinden "görünüşe bakılırsa ayrılmaz" olduğunu öne sürer. Ve kişiler arası saldırganlığın onaylama ve onaylanma arzusunda köklendiğini öne sürerken, "İnsanlık kendisini, çevresine karşı saldırgan bir tutumla savunur" demektedir.[42] En modern anarşistler, özellikle toplumsal ekolojiden etkilenenler, bu görüşü reddedeceklerdir. Hükmetme ve hiyerarşi insanlık durumunun kaçınılmaz unsurları değildir ve gerçekten özgür bir toplum, sadece kendi üyeleri arasında değil, öteki türler ve bir bütün olarak doğayla ilişkilerinde de "matriform" değerlerin uygulanmasını teşvik eder.

Comfort, *Nature and Human Nature*'da (Doğa ve İnsan Doğası, 1966) saldırganlık konusuna geri döndü. Burada, insanlığın kökenlerini, insanların cinsel ve toplumsal davranışlarının gelişimini, duygusal ihtiyaçlarını ve dünyadaki yerlerini, evrimci bir perspektiften tartışır. Özyıkımcı davranışın "karakteristik olarak en 'insani' özelliklerden biri" olduğunu öne sürerek, saldırganlığın "İnsan"da diğer toplumsal tür ve daha yüksek primatlardan daha çok görüldüğünü öne sürer. Godwin gibi bir onsekizinci yüzyıl iyimseri toplumsal hayvanlar olarak insanları saldırganlık patlamalarına yatkın görürken, İnsan, Comfort'a "toplumsal patlamaları gerçekleştirebilecek, akıldışı biçimde daha saldırgan bir hayvan" olarak görülür.[43] Comfort, Kropotkin gibi, sevme ve toplumsallaşma yeteneğimizin, hatta "ahlaki duygu"muzun bile,

42 *Age*, s. 80-1.

43 Comfort, *Nature and Human Nature*, Weidenfield & Nicholson, 1966, s. 191.

daha alt hayvanların yardımlaşmalarının bir uzantısı olduğunu da öne sürer. Bu nedenle saldırganlığımızın büyük bir bölümü kendi hayvan tarzımızdan yabancılaşmamızın bir sonucudur. Sonuç olarak İnsan, kendisinin düşmanı haline gelmiştir. Özgürlük bile bizi endişeye yöneltir. Bu yüzden saldırganlık bir stres bozukluğunu temsil eder; intiharda içselleştirilmiş ve savaşta dışsallaştırılmıştır.

Comfort'a göre bu durumun nedeni, merkezileşmiş ve teknolojik kültürümüzde, evrimimiz sırasında programlandığımız sefih ve toplumsallaştırıcı deneyimin yokluğudur. Geçmişte din ve sanat insani duyguların ve arzuların örgütlenmesine katkıda bulunmuştur. Bu kez Comfort içimizdeki toplumsallaştırıcı güçleri tam olarak gerçekleşmek üzere serbest bırakmak için "Bir Duygular Teknolojisi" istemektedir.

Comfort, paternalizm ya da "babunluk" dediği şeyi tartışırken anarşist bir not düşer. Kurumsal otoritenin gelişmesinden bu yana insan toplumlarının, birbiriyle bağdaşmayan iki toplumsal etkinliği, "yani örgütlenme ya da iletişim ile birey ya da grubun hükmetme davranışını -ister en yaşlı, en güçlü, ister sihirbazlık nedeniyle olsun-" ifade etmek için "hükümet"i kullandığını öne sürer.[44] Babunluğun bir belirtisi, hükümeti bir iktidar sorunu olarak görmekten vazgeçip, bir iletişim meselesi olarak görmeye başladığımız zaman ortaya çıkar. Comfort eski Grek kenti ya da küçük kulüp tarzı bir doğrudan demokrasi tavsiye eder. Bu demokraside yöneticilerin izleyecekleri siyasetler konusunda, bilgisayarlar aracılığıyla herkesin oyuna başvurulur. Böylece insanlardan oluşan hükümetlerin yerine nesnelerin yönetimi geçirilecektir.

Fiziksel ve zihinsel sağlıkla ilgilenen bir tıp biyoloğu olarak Comfort, cinselliğin tam olarak yaşanmasını savunur. Barbarlık ve Cinsel Özgürlük'te, ister dinsel ister sivil olsun Devlet gözetimindeki hiç bir kurumda cinselliğe yer olmadığını öne sürer. Ancak Comfort cinsel baskıyı reddederken, toplumsal bir boşluk içinde engelsiz şehvet düşkünlüğüne de karşıdır. Cinsel özgürlüğün temellerinin, "bireyin kendi eylemleri ve bu eylemlerin sonuçları hakkında sorumluluk duyması, baskıcı kurumların müdahale etmemesi, iktisadi özgürlük, güvenlik ve ölümden çok hayata dönük toplumsal düzen" olduğunu belirtir.[45]

44 *Age*, s. 201.

45 *Barbarism and Sexual Freedom*, s. 42.

Comfort konuya ilişkin pek çok şey yazdı. *Sexual Behaviour and Society* (Cinsel Davranış ve Toplum, 1950) ve diğer kitaplarıyla, altmışların "aşırı hoşgörülü toplum"unun biçimlenmesine yardımcı oldu. Ancak çok satan *Joy of Sex*'inde (Cinsel Hayatın Zevki, 1972; 2. bs. 1991) hedonist ve liberter mesajını en popüler formuyla geliştirdi. Farklı kültürel gelenekleri dikkate alan eser, "Sevişmek İçin Bir Gurme Tarifi" sunar. Comfort'un amacı, her bireyin kendi cinselliğini tam olarak keşfedecek kadar özgür olmasıdır. Tek temel kural, kişinin bir başkasını incitmemesi ya da sömürmemesidir: "acemilerle birlikte olmayın ve işler kötüye giderse yarıda bırakın... Aşağılık biri her iki cinsiyetten de olabilir."[46] Comfort, hiç kimsenin istemediği bir şeyi yapmakla yükümlü olmadığını ve yetişkinlerin cinsel etkinliklerine çocukları asla karıştırmamaları gerektiğini de söyler. Bu kitap cinsellik konusunda bugüne kadar yazılmış en cüretkâr kitaptır ve esas olarak cinsellikte şefkat ve hazzı öne çıkarır.

Paul Goodman

Birleşik Devletler'de, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana en etkili anarko-komünist Paul Goodman'dır. 1911'de New York'ta doğdu. Öğretmen, deneme yazarı, şair, romancı, oyun yazarı, psikoterapist ve eleştirmendi. Esas kaygısı savaştan kaçınmak ve anarşist ilkeleri kentsel Amerika'nın sorunlarına uygulamaktı. Öncelikle anarşist bir düşünür değildi, ancak Britanya'daki Colin Ward gibi, anarşist fikirlerin pratiğe geçirilmesi için somut yöntemler geliştirmeye çalıştı. Ellili ve altmışlı yıllarda Amerika'daki Yeni Sol'u biçimlendiren liberterizm ve barışçılık dalgasının gelişmesine ve ifade edilmesine katkıda bulundu. Antimilitarizm, radikal merkezsizlik, katılımcı demokrasi ve organik topluluk savunusu da dönemin karşı-kültürünü derinden etkiledi.

Goodman, erkek kardeşi mimar Percival'la birlikte yazdığı *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life*'ta (Komünitalar: Geçim Araçları ve Hayat Tarzları, 1947) çağdaş Amerika'nın boyutlarına ve bürokrasisisine karşı kendi alternatifini önerdi. Kitap kentsel örgütlenme konusunda liberter bir perspektif sunar; topluluğun ortak ihtiyaç ve çıkarların birleştirdiği bireylerden oluşan yüz yüze gönüllü birlik olarak restore edilmesini ister. Percival ve Goodman üretim ile tüketim arasındaki farklılığın ortadan kaldırılmasını ve iş ile ev arasındaki kopukluğa son verilmesini istediler. William Morris gibi, insanların çalışmaktan ve yararlı olmaktan hoşlandıklarını düşündüler, "çünkü işin kendine özgü bir ritmi vardır ve tıpkı bir oyun gibi kendiliğinden gelişen duygulardan kaynaklanır ve faydalı olduğu için insanların kendilerini iyi hissetmelerini sağlar."[47] Ancak disiplin vurgusu yüzünden modern fabrika sistemi işten alınan içgüdüsel hazzı tahrip etmiştir.

Bu durumun üstesinden gelmek için Goodmanlar işçi katılımı ve denetimini, görece kendine yeterli küçük birimleri tavsiye ettiler. Bu, her topluluğun kendi bağımsız görüşünü korurken, daha geniş olan bütünle dayanışma halinde olmasını sağlayacaktı. Kropotkin gibi, fabrika ile çiftliğin, kent ile kırın bütünleştirilmesini, merkezi olmayan bölgesel özerkliği savundular. Ekonomi kârdan çok faydalı üretimi temel almalıydı.

Goodman kendisini anarşist geleneği koruyan ve geliştiren yaratıcı bir sanatçı olarak görüyordu. Anarşist denilen sürekli bir durum oluşturma anlamında bir anarşizm tarihinin olabileceğini düşünmüyordu. Anarşistin yapması gereken, toplumda faal olan otoriter ve baskıcı güçlere karşı "çizginin nerede çekileceği"ne karar vermektir.[48]

Goodman'a göre anarşizm şu önermeyi temel alır:

> Değerli davranış ancak bireylerin ya da gönüllü grupların tarihsel ortamın temsil ettiği koşullara özgürce ve doğrudan tepkisiyle gerçekleşir. İster siyasal, iktisadi, askeri, dinsel, ahlaki, pedagojik, ister kültürel olsun, insani olaylarda, baskı, yukarıdan aşağıya yönetim, merkezi otorite, bürokrasi, hapisaneler, asker alma, devletler, emredilmiş standartlaşma, aşırı planlama vb.nin sonuçları yararlardan çok zarar getirir. Anarşistler içsel işleyişi artırmak ve dışsal iktidarı küçültmek isterler. Bu, belirgin siyasal içerimleri olan toplumsal-psikolojik bir hipotezdir.[49]

Goodman kendisini "baskıcı egemen iktidarın daima kötü so-

46 Comfort, der., *The Joy of Sex: A Gourmet Guide to Lovemaking*, Quartet, 1986, s. 34.

47 Paul ve Percival Goodman, *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life* (1947), Free Life Editions, New York, 1977.

48 Bkz. Goodman'ın siyasal denemeleri, *Drawning the Line*, der. Taylor Stoehr (1962), Free Life Editions, New York, 1977.

49 Goodman, "The Anarchist Principle", *A Decade of Anarchy*, s. 38.

nuçlar verdiğine inanan bir topluluk anarşisti" olarak tanımladı. Daima özgürlük ve sağlığın mutlak iyilikler olduğunu düşündü ve "kendisini düzenleyen organizma"nın en iyisi olduğu kanaatini korudu. Onun anarşizmi liberalizmi aştı, çünkü özgürlüğün olumsuz tanımının, sadece müdahaleden özgürlük anlamına geldiği sürece hem saçma hem de savunulamaz olduğunu düşünüyordu. Bunun yerine, "başlatıcı etkinlik durumu" olarak olumlu anlamda özgürlüğü savundu.[50] Bu yetenek kazanılmadıkça, insanlar formel olarak özgür olabilirler, ancak pratikte güçsüz ve köleleşmiş halde kalırlar.

Goodman aynı zamanda pragmatikti ve "anarşist ilkenin aktüel duruma göreliliği(nin) anarşizmin özü" olduğunu öne sürdü. Bu nedenle Jeffersoncu Haklar Bildirgesi'ni (Anayasa'nın karşıtı) büyük bir tarihsel kazanım, ilerlemenin temeli olarak onayladı. O dönemde, Cemaat kiliseleri ve özgür ortaçağ kentleri ruhen anarşistti. Birleşik Devletler'deki yurttaşlık hakları hareketi bile "neredeyse klasik biçimde merkezsiz ve anarşist" idi. Şanlı bir geleceğe yönelmekten çok uzak olan anarşizm, ona göre, geçmiş özgürlüklerin kaybedilmemesi ve kendi zıddına dönüşmemesi için sürekli bir uyanıklığı gerektiriyordu. Anarşizm, "sürekli olarak bir sonraki durumla başa çıkma çabası"dır.[51]

Goodman, çağımızda teknolojik hayatın boşluğuyla savaşmak ve yeni toplumsal formlar tasarlamak için ütopyacı düşünceyi gerekli gördü. Öte yanda, kendisine "Neolitik Muhafazakâr"demekten hoşlandı. Modern dünyada anarşistin liberter geleneğin muhafızı olması ve toplumdaki yararlı eğilimleri güçlendirerek evreler halinde değişim için baskı yapması gerektiğini düşündü. Landauer gibi şöyle yazdı: "Özgür bir toplum eskinin yerini almış bir 'yeni düzen' olamaz; anarşistlerin toplumsal hayatın büyük bir bölümünü oluşturana kadar özgür eylem alanlarını genişletmeleri gerekir.[52]

Goodman, Soğuk Savaş'a kesinlikle karşı olan ve seçim kampanyasının güçlü bir kamu eğitimi aracı olabileceğine inanan ulusal seçmenler arasından çıkacak adaylara oy verilmesini kabul etmeye hazırdı. Bununla birlikte, geleneksel siyasete, "bir

50 Goodman, *"Reply" on Pornography and Censorship, Commentary* 32, 2, 1961, s. 159-161.

51 Goodman, "The Anarchist Principle", *A Decade of Anarchy*, s. 39.

52 Bkz. Woodcock, "Paul Goodman: The Anarchist as Conservator", *The Anarchist Papers*, s. 66-72.

'iktidara gelme' meselesi" olduğu ve böylece toplumun faaliyetlerini "belirleme", yönetme, denetleme ve zorlamayı amaçladığı için topyekûn karşıydı.[53]

Hükümetin evrimini inceleyen Goodman, geçmişte fatihlerin ve korsanların, geleneksel ve barışçı "topluluk anarşisi"ne nasıl müdahale ettiklerini betimler. Korsanlık daha sonra hükümet haline geldi ve "insanları dışsal güdülenmelerle harekete geçirme, cezalandırma ve şantaj, daha sonra rüşvetçilik ve eğitme süreci" başladı. Sürekli bir olağanüstü durum yaratıldı. Günümüzde ortaya çıkan sonuç, bazı bireyler üst yönetici olmak ve güç edinmek isterken, çoğu insanın tam bir güçsüzlük durumunda yaşamasıdır. Modern merkezi Devletlerde, "genellikle dayatılmış bir iktidar ve yönetim krizi tarafından yüklenen, sömürülen, engellenen, saptırılan, kurutulan ve pederşahi baskıya maruz bırakılan canlı toplumsal işlevlerin olgunlaşmadan çürüdüğüne tanık oluyoruz."[54]

Goodman, Bourne gibi, modern tarihten çıkarılacak başlıca dersin "Savaş Devlet'in sağlığıdır" deyişinde ifadesini bulduğunu öne sürer. Egemen ulusal Devletler savaş hazırlıkları ve savaş sayesinde gelişmişlerdir. Eğitim bile "savaş için çıraklık eğitimi"ne dönüştürülmüştür. Bu durumda varılacak tek barışçı sonuç, anarşist sonuçtur: Bölgesel olarak merkezsizleşmek ve sürecin, barışı sağlayacağı, inisiyatifi güçlendireceği ve daha "canlı ve içten bir hayat" yaratacağı her yerde yerelleşmek.[55]

Goodman'ın barışçılığı ister istemez devrimcidir. Geleneksel siyaseti benimsemez, soyut iktidarın büyüsünü dağıtmaya çalışır. Sivil itaatsizlik ve doğrudan eylem uygular. En önemlisi, yararlı biçimde çalışmak, dostluk kurmak ve "iktidar alanını barışçı bir işleyişle değiştirmek" için komünal olarak ve otorite olmaksızın, olumlu biçimde yaşamaya çalışır.[56]

Psikanalitik arkaplanı veri alındığında Goodman bütün şiddet formlarına karşı değildi. Yüz yüze şiddetin, örneğin yumruk yumruğa dövüşmenin doğal olduğunu düşünür; bunu yargılamak ve bastırmak zarar verir. Gene, ABD'deki siyahlar ya da Nazi işgali altındaki Fransızlar gibi baskı altında tutulan insanların savaşmalarını kaçınılmaz görür. Şiddetin bu türü hakkında ahla-

53 Goodman, *People or Personel*, s. 179.

54 *Age*, s. 181.

55 *Age*, s. 175, 176.

56 *Age*, s. 189.

ki bir yargıda bulunmayı reddeder, çünkü bu adeta doğanın bir gereğidir. Ancak şiddet, modern savaştaki gibi örgütlü hale getirildiğinde ve kişisel öfkeden çok soyut bir siyaset insanları öldürmeye yönelttiğinde, buna kesinlikle karşı çıkmıştır: "savaş hiçbir şekilde kabul edilemez, çünkü insanları mekanikleştirir ve ister istemez daha büyük bir zarara yol açar. Bu nedenle ben bir barışçıyım."[57] Goodman gerilla savaşını klasik bir anarşist teknik olarak görür ve bu tekniği kınamayı reddeder. Öte yanda, özellikle modern koşullarda "her türlü şiddet(in) merkezcilik ve otoritenin güçlendirilmesi"ne yol açacağını düşünür.[58] *A Message to the Military Industrial Complex*'te (Askeri Sanayi Komplekse Bir Mesaj, 1965) karakteristik bir üslupla Birleşik Devletler'e hitap eder:

> Siz ... dünyada var olan en tehlikeli organsınız, çünkü sadece felaket niteliğindeki siyasetlerimizi uygulamakla kalmıyor, onlar için kapsamlı bir lobi faaliyeti de yürütüyorsunuz ve beyinleri, kaynakları ve emeği öylesine yanlış biçimde kullanıyorsunuz ki, değişiklik yapmak çok zor.[59]

Goodman insanları ve toplumu değiştirmek için eğitime öncelik verir. Muhtemelen en önemli katkısı liberter eğitimdi. Başlangıç noktası, eğitimin "dünyaya yararlı olacak şekilde gerçekleştirilmesi"dir. Bunun ötesinde eğitim, uyumdan çok bağımsız düşünce ve ifadeyi güçlendirmelidir. Zorunlu eğitim evrensel bir tuzak haline geldiği için, Godwin gibi Goodman da, gençlerin büyük bir kısmının resmi eğitim görmemeleri halinde daha iyi gelişebileceklerini cesaretle öne sürdü. Ancak "bu görüşten, karmaşık okul sisteminin eğitime hiçbir şekilde katkıda bulunmadığı ve kesinlikle iyi eğitim vermediği sonucu çıkmaz."[60] Normal çocukların yedi yıllık okul süresini, iyi bir eğitim sayesinde dört ile yedi ay içinde başarabileceklerini gösteren bulgular vardır. En azından öğrenciler periyodik olarak eğitim sürecinden çıkabilmeli ve

57 Goodman'dan Richard Boston'a, "Conversations about Anarchism", *A Decade of Anarchy*, s. 16.

58 Goodman, "The Anarchist Principle", *age*, s. 38.

59 Goodman, *A Message to the Military Industrial Complex* (1965), Housmans, 1969, s. 3.

60 Goodman, *Compulsory Miseducation* (1964), Penguin, Harmondsworth, 1971, s. 20.

sonra tekrar geri dönebilmelidirler.

Goodman'ın eğitsel alternatifleri, kentin okul olarak kullanılmasını, topluluk içindeki yetişkinlerle ilişkilerini, sınıfa katılımın gönüllü hale getirilmesini, kent okullarının merkezsizleştirilmesini ve çocukların geçici olarak çiftliklerde yaşamalarını kapsıyordu. Goodman, *Art and Social Nature*'da (Sanat ve Toplumsal Doğa, 1946), Read gibi, estetik duyarlığın önemini vurguladı ve insanların modern teknolojik ortamda kendilerini evlerinde gibi hissetmeleri ve bilimsel bir hayat tarzının kendine özgü ahlakını anlayabilmeleri için çağdaş eğitimin bilime ağırlık vermesini istedi.

Community of Scholars'da (Bilginler Topluluğu, 1962) Goodman yükseköğretimle ilgilendi ve bu alanın gencin gerçek eğitsel ihtiyaçlarını karşılamak bakımından ne kadar yetersiz olduğunu gösterdi. Yönetici sayısında görülen muazzam artış ve öğretmen ile öğrenci arasındaki ilişkilerin giderek soğuması ve resmileşmesi karşısında, küçük ve yüz yüze ilişki içinde bir bilginler topluluğu oluşturan, özerk ve özyönetimli, yani "anarşik biçimde özdüzenleyici" geleneksel üniversiteye dönülmesini istedi.[61] Öğretme ve öğrenme daima kişisel bir ilişki gerektirdiği için, öğretmen kurumsal bir melez değil hayat deneyimi olan biri olmalıdır.

Goodman, çağdaş sorunların sadece okul ve üniversitede verilen resmi eğitimin kötülüğünden kaynaklanmadığını düşündü. Sorumlu, "normal" çocuk bakımıydı. Çok satan kitabı *Growing Up Absurd*'de (Saçmayı Büyütmek, 1960) çocukları baskı ve disiplin yoluyla eğitmeyi amaçlayan geleneksel çocuk yetiştirme tarzının ne kadar akıldışı olduğunu gösterdi. Ancak umutsuzluğa kapılmadı. Beatnik ve suça yönelerek büyüklerini hiçe sayan Amerikan gençliğinden, onların daha basit dostluk ve cinselliklerinden etkilendi. Onlar "örgütlü sistem"in aşırılıklarına, oynadığı role, rekabetçiliğine, konserve kültürüne, kamu ilişkilerine, risk almaktan ve kendini açmaktan kaçınmasına cepheden karşı çıktılar.[62]

Goodman, modern toplumda yaşayan bireylerin hissettiği yabancılaşma ve bölünmeye çare bulmak için psikoterapist olarak çalıştı ve birey ile onun toplumsal ve fiziksel ortamı arasında

61 Goodman, *The Community of Scholars*, Random House, New York, 1962.

62 Goodman, *Growing up Absurd* (1960), Sphere, 1970, s. 193.

yeni bir uyum için araştırdığı *Gestalt Terapisi*'ne (1951) büyük bir katkıda bulundu. 1968'de, Batı'da yaşanan toplumsal altüst oluş sırasında şöyle dedi:

> Yaşanmakta olan bu önemli kriz otorite ve militarizmle ilgilidir. Bu gerçek bir tehlikedir ve militarizmden, insanların kendi hayatlarını yaşamalarını önleyen otorite ilkesinden kurtulabilirsek, toplum temizlenebilir ve istediğiniz topluma ulaşabilirsiniz. Hükümetler ya da devletler şimdiye dek kimseyi mutlu etmediler ve edemezler.[63]

Goodman 1972'de ölmeden önce, sanayi uygarlığını radikal biçimde dönüştürecek daha geniş bir cephede, bir Yeni Reformasyon yapılmasını istedi. Altmışlı ve yetmişli yılların karşı kültürü sırasında Goodman'dan etkilenen binlerce insan, alternatif hayat tarzları yaratarak, komün ve kolektifler kurarak tam da bunu gerçekleştirmeye çalıştılar. Goodman'ın esinlendiği ve hayranlık duyduğu "Çiçek İktidarı" kuşağı, onun hayatını adadığı barışçı anarşizm türünü uygulamaya çalıştı.

63 *Goodman'dan Boston'a*, "Conversations about Anarchism", *A Decade of Anarchy*, s. 17.

39

Murray Bookchin ve Özgürlüğün Ekolojisi

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana düşünce ve eylemde en yenilenmiş anarşist düşünür hiç kuşkusuz Murray Bookchin'dir. En büyük başarısı, bir "toplumsal ekoloji" oluşturmak için geleneksel anarşist içgörüleri modern ekolojik düşünceyle birleştirmiş olmasıdır. Böylece Murray, çağdaş Yeşil hareketi içinde güçlü bir liberter eğilimin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Tıpkı Kropotkin'in son yüzyılın bitiminde evrimci bir boyut kazandırarak anarşizmi yenilemesi gibi, Bookchin de ona ekolojik bir perspektif kazandırmıştır. Ona göre, insanlığın yüz yüze geldiği ekolojik felaket tehdidini önlemenin tek yolu anarşist bir toplum yaratmaktır.

Bookchin son zamanlarda daha geniş bir izleyici kitlesine ulaşmış, ancak hayatının çoğu Sol siyaset içinde geçmiştir. 1921'de Rus göçmeni yoksul bir ailenin oğlu olarak Birleşik Devletler'de dünyaya geldi ve ilk gençliğini sanayi işçisi olarak geçirdi. Gene bu yıllarda Marksizm'le tanıştı; 1930'larda ve 1950'lerde önce Komünist, daha sonra Trotskist oldu. Ancak hem kendisine hem de entelektüel ustalarına ters düşecek şekilde düşünmeye yatkındı ve altmışlı yıllarda, güçlü ve tartışmacı bir anarşist düşünür olarak ortaya çıktı. Onu öne çıkaran ilk kitap *Post-Scarcity Anarchism* (Kıtlık Sonrası Anarşizm, 1971) idi. Kitap

altmışlı yılların devrimci iyimserliğinden esinlenen denemelerden oluşuyor ve tarihte ilk kez, modern teknolojinin yarattığı maddi bolluk beklentisinin herkes için özgür bir toplumu mümkün kıldığını öne sürüyordu. "Dinle, Marksist!" başlıklı iğneleyici bir deneme, Murray'ın Marksist geçmişinin sağladığı derinliği, tartışmacı ve zaman zaman hakarete varan üslup özelliklerini yansıtıyordu.

Bu dönemde Bookchin çevre sorunlarına duyduğu ilgiyi geliştirmeye devam etti. İlk yayımlanmış eseri gıdalardaki kimyasal maddeler hakkındaydı. *Lebensgefährliche Lebensmittel* (Gıda Maddelerinin Hayati Tehlikesi, 1952) başlığını taşıyan kitap çevre kirliliğinin toplumsal kökenlerini araştırıyordu. Bunu izleyen ve Lewis Herber takma adıyla yayımlanan *Our Synthetic Environment* (Sentetik Çevremiz, 1962) teknolojinin doğayla ilişkimize aracılık etme tarzına duyduğu ilgiyi yansıtıyordu. Kent hayatının niteliğine duyduğu ilgi, onu *Crisis in our Cities* (Kentlerimizdeki Kriz, 1965) gibi eleştirel kent incelemeleri yazmaya yöneltti. 1950'lerden beri yazdığı pek çok denemeyi kapsayan *The Limits of the City*'de (Kentin Sınırları, 1973), modern megapol ve merkezi planlamaya saldırarak, Grek *polis*'inde gördüğü insani ve demokratik bir boyutu modern kent hayatına taşımaya çalıştı. Kentin havası insanı öksürtmemeli, özgürleştirmeliydi. Bu görüşlerini, daha yakın bir tarihte, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*'te (Kentleşmenin Yükselişi ve Yurttaşlığın Çöküşü, 1987) ele aldı. İnsan ölçütünü, yerel denetimi ve merkezsizleştirmeyi vurgulayan bir belediyecilik anlayışını temel bir anarşist hedef olarak belirleme düşüncesi, Bookchin'in yazılarının esas temasını oluşturur. Yurttaşlar meclisi, yurttaşlık erdeminin yanı sıra, özerk kişiliği de güçlendirmelidir.

Kıtlık Sonrası Anarşizm'de yer alan "Ekoloji ve Devrimci Düşünce" başlıklı bir denemesinde Bookchin, özgür bir toplumun ekolojik bir toplum olması gerektiğini ilk kez açıkça öne sürdü. *Toward an Ecological Society*'de (Ekolojik Bir Topluma Doğru, 1980) bu temayı ele aldı ve insanın doğaya hükmetmesi nosyonunun erkeğin kadın üzerindeki gerçek hâkimiyetinden köklendiği tezini geliştirdi. Kapsamlı bir eser olan *The Ecology of Freedom*'da (Özgürlüğün Ekolojisi, 1982) hiyerarşinin oluşumunu göstermek için tarih ve antropolojiden yararlanır ve hiyerarşinin ortadan kaldırılmasını savunur. John Clark, bu çalışma için, "anarşist düşünce tarihinde bugüne kadar görülen en önemli kitap" Theodore Roszak ise "bizim kuşağımızda ekolojik düşünceye yapılan en önemli katkı" demiştir.[1]

Ne yazık ki bu, felsefeye ve eleştirel toplumsal teoriye aşina olmayanların kolayca okuyabilecekleri bir kitap değildir ve üslubu yer yer belirsiz, tekrarcı ve teğet geçen bir özellik taşır. Bookchin, *Remaking Society*'i (Toplumu Yeniden Oluşturmak, 1989) yazarak görüşlerini daha kolay anlaşılabilir ve okunabilir bir form içinde sunmaya çalıştı. Bütün olgunluk dönemi eserlerinde, organik ve ekolojik bir dünya görüşünü temel alan kültürel bir siyaset formu geliştirmiştir. Hep birlikte ele alındıklarında bu kitaplar siyasal teoriye derin ve özgün bir katkı oluşturur.

Bookchin, büyük on dokuzuncu yüzyıl toplumsal düşünürleri gibi, büyük bir felsefe, bilim, antropoloji ve tarih sentezi önerir. Farklı ve çoğu kez bağdaşmaz geleneklerden gelen görüşleri tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde dokumayı her zaman başaramasa da, en azından boyunu aşmakla suçlanamaz. Bookchin'in entelektüel arka planı dikkate değer bir kapsamdadır, ancak kesinlikle Batılı eleştirel teori geleneği içinde yer alır.

Marksist çıraklık dönemi Bookchin'in düşüncesine Hegelci bir eğilim katmıştır; diyalektik düşünce ve kültür anlayışında tarihin büyük önemini kabul eder. Alman Romantik düşünürleri arasında, Schiller'in imgelem ve sanat vurgularını ve Fichte'nin doğanın verdiği öz bilinç olarak insan bilinci anlayışını paylaşır. Frankfurt Okulu'nun toplumsal teorisyenlerinden, özellikle Adorno ve Horkheimer'ın araçsal akıl ve modern uygarlık eleştirilerinden belirgin biçimde etkilenmiştir. Ancak bu teorisyenlerin, iktisadi bolluk yaratmak için insanın doğaya hükmetmesini öngören kötümser anlayışlarını reddeder. Etki ve kaynaklarının çeşitliliğine rağmen, Bookchin bütün bunları kendi sentezi içinde dikkate değer biçimde sindirmeye çalışmıştır. Favori sözcüğünün tutarlılık olduğunu teslim eder - her zaman tutarlı olmasa da.

Bookchin'in anarşizmi, devrimci ateşini Bakunin'den, pratik önerilerini Kropotkin'den alır. *The Spanish Anarchists*'de (İspanyol Anarşistleri, 1976) topladığı İspanyol Devrimi incelemeleri, canlı bir anarşist geleneğin farkında olduğunu gösterir. Son zamanlarda, Amerikan Devrimi'ni ve Eski Yunan'ı, demokratik ör-

1 John Clark, *The Anarchist Moment*, *op. cit*, s. 188; Theodore Roszak, Murray Bookchin'in *Remaking Society*'sinin arka kapağından alınmıştır, Montréal & Black Rose Books, New York, 1989.

nekler olarak yeniden ele almıştır.

Aynı zamanda Bookchin kendisini şaşmaz biçimde ütopyacı geleneğe yerleştirir. Ona göre ütopya bir düş değil, daha çok bir öngörü meselesidir. Ütopyacı düşüncenin gücü tam da "bugünün toplumunun *bütün* ön varsayımlarını sorgulayan bir toplum anlayışı"nda yatar.[2] Bu da, somut öneriler tutkuyla savunulurken, gündelik hayata yeni alternatifler bulmayı sağlayan hayal gücünü harekete geçirir. Özellikle, çalışmayı oyuna dönüştürmeye çalışan, tenselliğin ve yaratıcılığın önemini vurgulayan Rabelais, Charles Fourier ve William Morris'ten esinlenmiştir. Bookchin, 1968'in Parisli öğrencilerinin "iktidarı ele geçirmek için gerekli hayal gücü" çağrısını yansıtır ve Situationist'lerin gündelik hayatın getirdiği alışkanlık ve algılarımızı değiştirme arzularını paylaşır.

Ancak Bookchin kendi ütopyacı esinini kabul ederken, anarşizmin aşırı biçimde gerçekçi ve her zamankinden daha yararlı olduğunu vurgulama eğilimi gösterir. Geçmişte anarşist, genellikle köy ya da ortaçağ komünü nostaljisiyle dolu, umutsuzluk vizyonuna sahip ve toplumdışı biri olarak görüldü. Ancak günümüzde, dengeli topluluk, yüz yüze demokrasi, insani bir teknoloji ve merkezi olmayan toplum gibi anarşist kavramlar sadece "pratik bakımdan geçerli" olmakla kalmaz, aynı zamanda insan hayatının önkoşullarını oluşturur.[3] Bu nedenle Bookchin'in ütopyacı düşüncesi kesinlikle insan deneyiminin gerçekliklerini temel alır.

Bookchin'in en önemli kazanımlarından biri, iktisadi sömürü ve toplumsal baskıyla ilgili yeni bir dilin gelişmesine katkıda bulunmasıdır. Klasik anarşist düşünürlerin Devlet ve kapitalizme ilişkin oldukça basit itirazlarının ötesine geçer ve sınıftan çok "hiyerarşi", sömürüden çok "hükmetme" terimleriyle konuşmayı tercih eder. "Kitleler" ya da "proletarya" gibi soyutlamalardan kaçınır. Sömürü ve sınıf hâkimiyeti daha genelleşmiş hâkimiyet ve hiyerarşi kavramları içinde yer alan özel kavramlardır. Ve hiyerarşiyle sadece toplumsal durumu değil, aynı zamanda bir bilinç durumunu kasteder; bu da "kültürel, geleneksel ve psikolojik itaat ve komuta sistemleri"nin yanı sıra, iktisadi ve siyasal sınıf ve Devlet sistemlerini kapsar.[4]

2 Bookchin, *Toward an Ecological Society*, s. 280.
3 Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, s. 68-9.
4 Bookchin, *The Ecology of Freedom*, s. 4.

Bookchin'e göre Devlet sadece bürokratik ve baskıcı bir kurumlar topluluğu değil, aynı zamanda bir zihin durumu, "gerçekliği düzenlemek için aşılanmış bir zihniyet" oluşturur. Örgütlü bir şiddet aracı olarak Devlet, Proudhon ve Kropotkin'in önerdikleri gibi, toplumun içinde birdenbire ortaya çıkmadı. Belirli toplumsal işlevlerin evreler halinde siyasallaşmasıyla oluştu ve toplumla ayrılması zor bir şebeke oluşturacak şekilde birleşti: "Sadece ekonomiyi *yönetmekle* kalmaz, aynı zamanda onu *siyasallaştırır*; sadece toplumsal hayatı *kolonileştirmekle* kalmaz, aynı zamanda onu *özümler*."[5]

Bookchin gelecekte gerçekleşecek bir devrimin sadece Devlet'i dağıtmayı amaçlamaması, yeni komünal hatlar boyunca toplumu yeniden inşa etmesi gerektiği sonucuna varır. Yeni liberter kurumlar geliştirmeli ve gündelik hayatın kurtarılmasıyla ilgilenmelidir. Bu kişisel boyut Bookchin'in en önemli katkısını oluşturur. Aslında, "iktidar halka" sloganının anlamsız olduğunu, çünkü halkın "halk" olarak ortadan kalkana kadar asla iktidara sahip olamayacağını öne sürer.[6] Bookchin'e göre doğrudan eylemin değeri insanların kendi kaderlerini belirleyebilecek bireyler olduklarını fark etmelerinde yatar. Bu nedenle Devrim soyut ve kaçınılmaz bir ayaklanma değil, somut bir öz etkinlik formudur.

Doğa Felsefesi

Bookchin'in anarşizme büyük katkısı, kapsamlı bir doğa felsefesi geliştirerek, bunu kendi etikinin ve felsefesinin temeli haline getirmesidir. Bu felsefe, organizmik ve holistik düşünce geleneği içinde yer alır ve belki de en iyi şekilde (Bookchin'in kendi sözleriyle) bir tür diyalektik doğalcılık olarak betimlenir. Hem doğayı sömürülmesi gereken ölü kaynaklar olarak gören mekanik maddeciliği, hem de her şeyin kozmik birlik içinde çözüldüğü "ruhsal mekanizma"yı reddederek, anlamı ve amacı doğada bulan Helenik dünya anlayışını, *nous*'u geliştirir.[7] Doğa sadece bir "mineral yığını" değil, aynı zamanda etik anlam taşıyan bir "ruh-

5 *Age*, s. 94, 127.
6 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 21.
7 Bookchin, "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach", *Our Generation*, 18, 2, Mart 1987, s. 11-12.

sal mekanizma"dır. Kendi düzenine sahiptir ve "örgütsüzlüğün tutarsızlığından, karışıklıkla birlikte gelen anlam yoksunluğu"ndan nefret eder.[8] Bütün, parçaların toplamından daha büyüktür.

Bookchin'e göre doğa, potansiyel olarak akılcı, bilinçli, hatta inatçıdır. Doğada akıl "tözün kendi kendini örgütleyen nitelikleri" olarak ortaya çıkar; "onun gerçekliğin organik ve inorganik düzeylerinde ortaya çıkan gizil öznelliği, bilinçlilik yönünde özlü bir çabayı açığa vurur."[9] Bookchin, "doğada kasıtlı biçimde gizil bir türün, daha yüksek insan formunun gelişiminde öznelliğe ve nihayet öz refleksifliğe yol veren dereceli bir öz örgütlenme gelişimi"nin var olduğunu öne sürer.[10] Aslında, insan bilincini doğanın zorunlu dışavurumlarından biri olarak görür ve bu konuda Aristoteles ve Fichte'yi izler; o, öz bilinci oluşturan doğadır.[11] Ancak Bookchin doğa içinde var olan bir amacı ayırt ederken, bundan söz konusu amacın belirlenimci olduğu anlamı çıkmaz. Bu sadece, her varlığın gelişiminin öteki varlıklarla etkileşimi içinde anlaşılması gerektiğini gösterir. Tıpkı bir bitki ya da bir çocuk gibi, doğa da bir potansiyele sahiptir. Bu potansiyel, "istenç" ya da "seçim" gibi belirsiz bir anlamla açımlanmaya çalışır, ancak gerçekleşimi, öteki varlıklarla ilişkilerine ve toplam çevresi içindeki nesnelere bağlıdır.

Kropotkin gibi, Bookchin de doğanın nesnel etikin temelini sağlayabileceğine inanır. *"Doğa kendi doğa felsefesini ve etikini yaziyor"* demektedir. Bu durumda, doğanın yöntemlerinden ahlaki dersler çıkarmak mümkündür.[12] Ve en önemli derse göre, doğa kör, dilsiz ya da pinti değildir; insan özgürlüğünün zeminini oluşturur.[13] Piyasa olarak doğa imgesini reddeden Bookchin, onu, özünde yaratıcı, yönlendirici, karşılıkçı ve doğurgan bulan bir ekolojik imgeyi benimser.

Bookchin, Hegel'in töz, öznelliktir, ancak onu kendi idealist içerimlerinden kurtarır, görüşünü geliştirir. Bunu sadece felsefi bir varsayım olarak görmeyen Bookchin, töz ile tözün özellikleri-

8 *Post Scarcity Anarchism*, s. 64; *Ecology of Freedom*, s. 237.
9 *Age*, s. 11.
10 *Age*, s. 353-4.
11 *Toward an Ecological Society*, s. 109.
12 *Ecology of Freedom*, s. 355.
13 Bkz. "Thinking Ecologically", *op. cit*, s. 6-7; Bookchin, "Freedom and Necessity in Nature", *Alternatives*, 12, 4, 1968; *The Modern Crisis*, Montréal & New York, 1987, s. 55-71.

nin ayrılmaz olduğunu göstermek için modern bilimsel araştırmalara başvurur. Doğanın kendisini daha karmaşık ve bilinçli formlar içinde, daha büyük bir "karmaşıklık, öznellik ve zihin" içinde örgütlediğini savunur.[14] Daha sonra bir evrim değerlendirmesi yaparak, Kropotkin'in türlerin hayatlarını sürdürmelerinde anahtar faktör olarak işbirliğine yaptığı vurguyu doğrular ve onun dışsal güçlerin rastlantısal ürünü olmaktan çok dolaysız bir mücadele aracılığıyla gerçekleştiğini ekler. Aynı zamanda James Lovelock'un, yeryüzünün kendi kendini düzenleyen bir organizma olduğunu öne süren "Gaia" hipotezini onaylar, ancak onu antropomorfik olarak, kişiselleştirilmiş bir tanrı gibi görmeyi reddeder.

Bookchin insan doğasını tartışırken, benliğe ve insan bilincine özel bir önem atfeder ve "psişe" ya da "insan ruhu" gibi sözcükleri kullanmaktan korkmaz.[15] Ancak felsefi bir idealist değildir ve insan türünü kesinlikle doğa içinde görür. İnsan toplumu, "ilk doğa"nın ya da tarih öncesinin ya da insan dışı doğanın dışında, bir "ikinci doğa", bir kültürel eser oluşturur. "İlk doğa" genellikle biyolojik evrimin bir ürünüyken, toplumun içinden çıktığı "ikinci doğa", toplumsal evrimin, amaçlı ve yaratıcı biçimde davranabilen bir zihnin ürünüdür.[16] Böylece doğa, kendi içinde gizil bir bilinç ve öznellik taşır; insan bilinci öz bilinci meydana getiren doğadır. Ancak insan doğadan evrilirken, toplumları biçimlendiren ve kendi tarihini oluşturan, yaratıcı, bilinçli ve amaçlı bir varlık olduğu için benzersizdir.

İnsan bilincine ilişkin bu evrimci anlayış, Bookchin'in insan doğası diye bir şeyin var olduğunu öne sürmesini engellemez. Bunu "toplumsal ihtiyaçların belirmesiyle giderek ortaya çıkan eğilimler ve potansiyeller" olarak tanımlar.[17] Ayrıca, "Eros türevli dürtüler"in serbest bırakılmasından ve insan doğasındaki "hayat dürtüleri"nin onaylanmasından -"arzunun ve tenselliğin baskıları, olağanüstünün çekiciliği"- söz ederken oldukça gerçeküstücüdür. "Temel nezaket, sempati ve yardımlaşma duygusu

14 Bookchin, "Social Ecology versus 'Deep Ecology'", *Green Perspectives*, s. 4-5, Yaz 1987, 20.
15 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 10, 69.
16 "Social Ecology", *op. cit*, s. 9-10. Ayrıca Bkz. "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", *Our Generation*, 12, 1990, s. 253.
17 *Ecology of Freedom*, s. 114. Bookchin'in insan doğası anlayışına ilişkin bir eleştiri için bkz. Peter Marshall, "Anarchism and Human Nature", *For Anarchism*, s. 148, 32.

(nun) insan davranışının çekirdeğinde" yattığı kanaatindedir.[18]

Bookchin somut bireyin önemini vurgularken, kaba bir bireyci değildir. Hayatını serbestçe hareket eden egoist bir monad olarak geçiren bireyi temsil eden modern bireycilik tipini tekrar tekrar kınar. "Benlik"i sadece kişisel değil, aynı zamanda toplumsal bir boyut olarak görür: "İfadesini birlik ve topluluk içinde edinen ben, öz ifadesini kazanmış birlik ya da topluluktur - biçim ve içeriğin tam bir uyumu."[19] Bütün toplumsal varlıkların üzerindeyiz ve bir araya gelme, kendi türümüzü sürdürme, işbirliği yapma ihtiyacı duyarız.

Tarih ve Toplum

Kropotkin gibi Bookchin de, özgür topluma ilişkin görüşlerinin kanıtını antropoloji ve tarih bulgularında bulur. Hegel gibi toplumu ve kültürü anlamak, onların doğasının ancak kendi kökenlerine ve gelişimlerine göre değerlendirilebileceğini göstermek için tarihsel bir yaklaşımı benimser. *The Ecology of Freedom*'da (Özgürlüğün Ekolojisi) bir "hiyerarşi ve hükmetme antropolojisi" sunar. "Özgürlük mirası"nı bundan kurtarmaya çalışır.[20]

Geçmişte, erkeğin kadına, erkeğin erkeğe, insanın doğaya hükmetmesi, rekabetçi ve hiyerarşik düşünceyi teşvik eden "yönetim epistemolojisi"nin doğruladığı toplumsal hiyerarşilerin oluşmasına yol açtı. Ancak özgür bir toplumun tarihsel örnekleri de vardır. Bookchin, sözde hiçbir hiyerarşik düşünce taşımayan, bir eşitler eşitliği (bireysel farklılıkları kabul eden) oluşturan, yararlanma hakkı (kaynakların özel hak değil, arzu temelinde kullanılması), tamamlayıcılık (karşılıklı bağımlılık ve yardımlaşma temelinde) ve kendiliğindenlik ilkelerini ve "azaltılamaz asgari" garantisini (topluma katkısına bakılmaksızın herkesin temel maddi ve toplumsal ihtiyaçlarının karşılanması) uygulayan, okuryazarlık öncesi "organik toplum" görüşünü savunur.

Diğerlerinin yanı sıra Paul Radin ve Dorothy Lee gibi antropologların eserlerini inceleyen Bookchin, organik toplumun, insanlar arasında işbirliğinin yanı sıra her kişinin benzersizliğini ortaya koyduğunu öne sürer. Liderlik var olduğu her yerde işlevseldir ve hiyerarşik kurumları gerektirmez. Bu türden toplumlar

18 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 39, 138.
19 *Age*, s. 167.
20 *Ecology of Freedom*, s. 318.

doğayı uyumlu bir bütün, kendi kabile topluluklarını ise onun ayrılmaz bir parçası olarak gördüler. Doğa anlayışları esas olarak toplumsal doğalarının yapısıyla belirlendi. Onlar doğaya karşı mücadele edilmeksizin tatmin edilebilen bir ihtiyaçlar sistemi geliştirdiler. Yoksun oldukları tek şey, gelişmiş bir öz bilinçlilik duygusuydu.

Bookchin'e göre, topluluk ve işbirliği duygusu tarımsal toplumda daha da önemli hale geldi. Ancak öteki avcı-toplayıcı toplumlarda avlanma ile savunma arasındaki işbölümü, hükmetme ve hiyerarşinin oluşmasına katkıda bulundu. Daha kıdemli olan erkekler iktidar edinmek istediler ve savaşçıların desteğini kazandılar. Ancak gerçek sınıf sistemi kentler oluşana kadar evrilmedi: Devlet, otoriter teknoloji ve örgütlü piyasalar kentlerle birlikte oluştu. İhtiyaçlar çoğaldı ve hâkim sınıf büyüyen iktisadi fazlaları ele geçirdi. Bu arada, erkek kadına ve insan insana hükmetmeye başladıkça, doğaya karşı alınan tutum, işbirliğinden hükmetmeye dönüştü. Artık servet yaratmak için doğayı fethetmenin zorunlu olduğu düşünülüyordu. Bütün bu konularda özgün olan, Bookchin'in, hiyerarşinin kökenlerinin, iktisadi, siyasal ve kültürel faktörlerin, insanların düşünce ve duygu tarzındaki, yanı sıra toplumsal örgütlenmelerindeki değişikliklerin oluşturduğu karmaşık bileşimlerin bir sonucu olduğunu göstermesidir.

Ne var ki Bookchin Taş Çağına dönülmesini isteyen bir ilkelci değildir. Grek uygarlığının gelişimini, insanlık için büyük bir adım olarak görür ve özellikle aydınlanmanın köklerini Doğu felsefesinde arayanlara çatar.[21] Doğanın bir amacı ve anlamı olduğuna dair teleolojik bir anlayışa sahip oldukları için Grekleri över. Grekler aynı zamanda teknolojiyi (*techne*) etik bir bağlama yerleştirmişlerdi. En önemlisi, onlar "iyi hayat" ve "iyi yaşama" arayışlarında etik olanı siyasal olandan ayırmamışlardı.

Bookchin'e göre, öz yeterlilik olarak görülen Helenik *autarkia* (otarşi) nosyonu, zihin ile beden, ihtiyaçlar ile kaynaklar, birey ile toplum arasında bir denge bulmaya çalıştı. Aslında, onların bireysellik anlayışı, birey "toplulukları"nı toplum ile bütünleştirdi. Ve Bookchin, Atina *polis*'inde, özellikle bütün yurttaşların siyaseti bir bütün olarak oluşturdukları, kendi yöneticilerini seçtikleri ve anlaşmazlıkların halk jürileri tarafından çözümlen-

21 Bkz. "Thinking Ecologically", *op. cit*, s. 3-4.

diği Perikles dönemi *ecclesia*'sında, doğrudan, yüz yüze demokrasinin parlak bir örneğini bulur. Aristoteles'e göre "tek bir görüş" olarak ifade edilmesi gereken *polis*'in insani ölçeğinden kent plancılarının çıkaracakları önemli dersler vardır.[22]

Batının sonraki tarihi, özellikle Ulus-Devlet'in kuruluşu ve kapitalizmin gelişimiyle birlikte bir hükmetme mirası üretirken, Bookchin, alternatif bir yeraltı liberter geleneğinin izini sürer. Bu "özgürlük mirası" içinde Bookchin, ortaçağın binyılcı Hıristiyan mezheplerini, İngiliz Devrimi'ndeki Kazıcılar kolonisini, Amerikan Devrimi'nden sonra New England'daki şehir meclislerini, Fransız Devrimi ve Paris komünü sırasında Paris'te kurulan seksiyonları, İspanyol Devrimi'nin anarşist komün ve konseylerini, geleceğin özgürlük formlarının modelleri olarak seçer. Bir işçi sınıfı özyönetim sistemi, ancak sonuncu deneyimde başarıya ulaşmıştı, çünkü İspanyol anarko-sendikalistleri merkeziliği sınırlamak için bilinçli bir çaba göstermişlerdi.

Toplumsal Ekoloji

Antropolojik ve tarihsel araştırmaları bizim için ilginç olsa da, Bookchin'in en büyük başarısı hiç kuşkusuz etkileyici anarşist ve ekolojik düşünce sentezinde yatar. Bookchin, toplumun yaşadığı çevre krizinin izini süren ve insanlığın yüz yüze geldiği şimdiki ekolojik felaket tehdidinin ancak özgür bir toplumun yaratılması halinde çözüleceğini öne süren "toplumsal ekoloji"nin önde giden savunucusudur.

Bookchin'in başlangıç noktası şudur: Modern teknoloji (ya da kendi deyişiyle teknikler) tarihte insanlığın maddi kıtlık alanından bolluk alanına geçmesini sağlayabilecek yeni bir evre yaratmıştır. Geçmişte yaşanan maddi kıtlık sadece patriyarkal aile, özel mülkiyet, sınıf hâkimiyeti ve Devlet'i akla uydurmakla kalmamış, baskıcı bir inkâr ve suçluluk ahlakını da besleyip geliştirmiştir. Ne var ki şimdiki maddi bolluk beklentisi, esas hedefi kıtlığın üstesinden gelmek olan, Marksizm dahil diğer erken sosyalist teorileri geçersiz kılmıştır. *Kıtlık Sonrası Anarşizm*'de Bookchin, tarihte ilk kez "bolluk teknolojisi"nin, özgür bir toplum, sınıf hâkimiyeti, sömürü, meşakkat ya da maddi yokluğun olmadığı bir toplum için gerekli önkoşulları yaratmış olduğunu

22 *Toward an Ecological Society*, s. 102. Ayrıca Bkz. *Ecology of Freedom*, s. 130-133.

ikna edici biçimde öne sürdü. Artık, Marx ve Engels'in zorunluluk alanından özgürlük alanına geçmek için öne sürdükleri gibi geçici ama gerekli bir yoksunluk ve özveri döneminden geçme zorunluluğu yoktur. Buradan, temel ihtiyaçların karşılanması için duyulan o eski tutkunun artık arzuların gerçekleştirilmesiyle yer değiştirebileceği sonucu çıkar. Ütopya artık bir düş değil, gerçek bir imkândır.

Bookchin kıtlık sonrasının şuursuz bir bolluk değil, "bireylere kendi ihtiyaçlarını özerk biçimde seçme ve bunları karşılayacak araçları sağlama özgürlüğü veren yeterli bir teknik gelişme" anlamına geldiğini vurgulamıştır.[23] Bazı ekolojistleri "büyümenin sınırları", "gönüllü yoksulluk" ve "cankurtaran sandalı" olan bir etik istemeye yönelten "cimri doğa" nosyonunu gizemsizleştirme konusunda sabırsızdı. Aynı zamanda özgürlüğü maddi bolluktan çok kişisel özerklikle, mal fazlalığından çok seçenek bolluğuyla özdeşler.

Ancak kıtlık sonrası koşullar gerçek bir imkân sağlarken, gerek kapitalist toplumlarda gerekse komünist Devletlerde görülen üretimi artırma dürtüsü, yeni bir krize, ekolojik felaket tehdidine yol açmıştır. Ne var ki Bookchin şimdiki ekolojik krizin köklerinin tek başına teknoloji, nüfus artışı ya da endüstriyel büyümede değil, hükmetme ve hiyerarşi pratiğinde yattığını öne sürer. Geçmişte, kıtlığı aşmak için doğaya hükmetmek ve onu fethetmek gerekli görüldü. Ancak doğaya hükmetme anlayışı, ilk önde patriyarkal toplumda erkeğin kadına ve hiyerarşik toplumda insanın insana hükmetmesinden kaynaklandı. Böylece hem insanlar hem de doğa hükmetmenin ortak kurbanları haline geldikleri ölçüde ekolojik tükenişle yüz yüze gelmişlerdir.

Ancak bu süreç içinde bir "kurtarıcı diyalektik" de vardır. Yıkma gücü kadar yaratma gücüne de sahibiz. Köleleşmemize ve çevremizi tahrip etmemize katkıda bulunan teknoloji, özgürlüğün önkoşulunu da sağlayabilir. Ancak bu, toplumumuzu radikal biçimde dönüştürürsek gerçekleştirilebilir. Marx'ın ya sosyalizm ya barbarlık seçeneğini ortaya koyduğu yerde, Bookchin, "anarşizm ya da yok olma" gibi daha katı bir alternatifle yüz yüze olduğumuzu öne sürer.[24] İnsanlığın ancak özgür ve ekolojik bir toplum yaratması halinde bir geleceği olacaktır.

Bookchin'in başlıca iddiasına göre, özgür bir toplumun na-

23 *Age*, s. 251.

24 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 40.

sıl örgütlenmesi gerektiği konusunda esas rehber olarak ekolojiye başvurmamız gerekir. Ekoloji doğanın dinamik dengesiyle, canlı ve canlı olmayan nesnelerin karşılıklı bağımlılığıyla ilgilenir. Kritik boyutunda bu, sadece insanın doğada nasıl dengesizlikler ürettiğini değil, insanın gezegenin efendisi olma iddiasının saçmalığını da ortaya koyar.

Ekolojinin en önemli ilkesine göre, bir ekosistemin tam uyumu en iyi şekilde çeşitlilikle gerçekleştirilir. Öte yanda insan, yüksek düzeyde karmaşık ve organik çevreyi, basitleştirilmiş ve inorganik çevreyle değiştirerek organik evrimin işleyişini bozmaktadır. Ekolojinin kritik mesajına göre, doğal dünyadaki çeşitliliği azaltırsak, onun birliğini ve bütünlüğünü de azaltmış oluruz. Ekolojinin yapıcı mesajına göre, doğal dünyanın birliğini ve istikrarını geliştirmek istiyorsak, çeşitliliği korumamız ve geliştirmemiz gerekir. O halde ekolojik bütünlük dinamik bir çeşitlilik içinde birliktir. Bu birlikte, denge ve uyum sürekli değişen bir farklılaşmayla sağlanır. Bookchin, doğal düzenden toplumsal alana geçerken şöyle der: "Ekolojik bakış açısından, doğa, toplum ve sonuç olarak davranıştaki uyum ve denge, mekanik standartlaştırmayla değil, tam aksine, organik farklılaşmayla gerçekleştirilir."[25]

Anarşizm toplumsal çeşitlilik içinde birlik sağlama imkânı sunan yegâne toplumsal felsefedir. Ve tıpkı anarşizmin ekolojik ilkelerin gerçekleşmesine yardımcı olabilmesi gibi, ekoloji de anarşizmi zenginleştirebilir. Bookchin, "liberter" terimi için yaptığı tanıma ekosistem için yaptığı tanımın yol gösterdiğini vurgular: "çeşitlilik içinde birlik, kendiliğindenlik ve tümleyici ilişkiler imgesi, her türlü hiyerarşi ve hâkimiyetten özgürdür."[26]

Bookchin'in "sonuç olarak" bilimsel ekoloji ilkelerinden toplumsal ve ahlaki anarşizm teorisine geçişi, mantıksal olarak bir "doğalcı sapma" riskine yol açar; yani ampirik bir gözlemden hareketle ahlaki bir zorunluluk, "olan" dan hareketle "olması gereken"i geliştirmeye çalışır. Ancak, ekolojik bir doğa yorumundan etik zorunluluklar çıkaran Bookchin, bu yaklaşımına bir mazeret bulmaya çalışmaz. Bookchin, doğanın kendisinde bir etik yoktur, der, sadece bir etik için gerekli olan "matris" vardır ve ekoloji bir "değerler ve idealler kaynağı" olabilir.[27] Bu da hiyerarşik olmayan bir çerçevede iki temel ahlaki ilke sunar: Katılım

25 *Age*, s. 70.

26 *Ecology of Freedom*, s. 352; Bkz. *Toward an Ecological Society*, *op. cit*, s. 60.

ve farklılaşma.

Bookchin nesnel bir ekolojik etik görüşünü çeşitli biçimlerde destekler. Birincisi, insan doğanın bir parçası olduğu sürece, genişleyen doğal çevre toplumsal gelişmenin temelini de genişletir. İkinci olarak Bookchin, hem ekolojistin hem de anarşistin potansiyellerin serbest bırakılmasında kendiliğindenliğin önemini vurguladığını ve anarşizmin en çok ekolojik ideale yakın olduğunu savunur. Üçüncü olarak, her ikisinin de farklılaşmayı ilerlemenin ölçüsü olarak gördüğünü öne sürer; öyle ki, "Genişleyen bir bütün, farklılaşmanın artmasıyla, onun parçalarının zenginleşmesiyle yaratılır."[28] Böylece anarşizm bilimsel olarak doğrulanmış ve ekolojik tükeniş tehdidine yegâne mümkün alternatif olarak görülmüştür.

Bookchin kendi devrimci ekoloji ve anarşizm versiyonuna "toplumsal ekoloji" demektedir. Bu terim ilk kez E. A. Gutkind tarafından *Community and Environment*'da (Topluluk ve Çevre, 1954) kullanıldı, ancak Bookchin'e göre, radikal bir toplumsal ekolojinin kök kavramları hiyerarşi ve hâkimiyettir. Ekolojik çeşitlilik içinde birlik, kendiliğindenlik ve tamamlayıcılıktan esinlenen toplumsal ekoloji, biyosferin dengesini ve bütünlüğünü tek başına bir amaç olarak görür. İnsanların birbiriyle ilişkilerini ve insanlığın doğayla ilişkilerini değiştirmek, doğaya ve doğa içindeki yerimize ilişkin anlayışımızı dönüştürmek için bir hareket yaratmayı amaçlar.

Aslında Bookchin, toplumsal ekolojiyi, sadece araçsal bir duyarlığı yansıtan ve doğayı nesnelerden oluşan doğal bir ortam olarak gören ve esas olarak koruma ve kirlilik denetimiyle ilgilenen çevrecilikten ayırır. Çevrecilik hâkimiyet ve hiyerarşiyi temel alan toplumumuzun en temel öncüllerini sorgulamaz. Bookchin, toplumsal ekolojinin, Arne Naess, David Foreman, George Sessions ve Bill Devall'ın savunduğu "derin ekoloji"den de farklı olduğunu vurgular. Derin ekoloji, yeterince olgunlaşmamış fikirlerden oluşan bir "kara delik" olmakla kalmaz, aynı zamanda ekolojik sorunların nihai olarak toplumda köklendiğini anlamayı da ne yazık ki başaramaz.[29] En önemlisi, derin ekolojistler bilinç ve toplumun doğadan nasıl çıkıp geliştiğini yeterince ortaya koymazlar.

27 *Ecology of Freedom*, s. 276, 278, 272. Ayrıca Bkz. *The Modern Crisis*, s. 25.

28 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 78.

29 Bkz. "Social Ecology", *age*, s. 3-4; "The Crisis in the Ecology Movement", *Green Perspectives*, 6, Mayıs 1988, s. 1-5.

Ekotopya

Bookchin "ekotopya" dediği kendi ekolojik ve anarşist toplumuna dair bir taslak oluşturmayı reddeder. İlk olarak, toplumsal devrimin yanı sıra kültürel bir devrimin de gerçekleşmesi gerekecektir; bu devrim, "psişenin yeniden oluşturulması"nı sağlayacaktır.[30] Bütün hiyerarşik ve hükmedici düşünce tarzlarının yerine, yeni bir "ekolojik duyarlık", holistik (bütüncül) bir bakış geliştirmeli, "oyun, fantezi ve hayal gücü" övülmelidir. Böyle bir duyarlığa, insan bilincinde "öz bilinç ve öz edimi gerçekleştiren bir doğal dünya" gören ve bu doğal dünyaya "yeni bir ruh kazandıran" yeni bir "animizm" eşlik etmelidir.[31] Bir "animist imgelem", "nasıl"ı "neden"den ayırmayacaktır.

İkinci olarak, özgür bir toplumda liberter bir akıl yaklaşımı geliştirmek zorunlu olacaktır. Horkheimer ve Adorno gibi, Bookchin de, evreni akılcı ve anlamlı bir düzen haline getiren "nesnel" akla inanır. Amaçları araçlara çeviren araçsal akıl türüne karşı eleştireldir. Ancak "duyarlık alanı içinde doğaya yer vererek akılcılığı öznellikle bütünleştirmek için" her ikisinin de ötesine geçmek ister. Bunu başarmak için " 'ilk doğamız' ile "ikinci doğamız', doğal dünyamız ile toplumsal dünyamız, biyolojik varlığımız ile akılcılığımız arasında bir süreklilik sağlamalıyız."[32] Bookchin'e göre, sahici bir liberter akıl duyarlıkla aşılanacak, etik bir bağlamda çalışacak ve çeşitlilik içinde birliği kabul edecektir. Yakın zamanlarda Bookchin, "akışkan, organizmik ve diyalektik bir akılcılık"la insanlığın "yeniden büyülenmesi"ni istemiştir.[33]

Bookchin'e göre, liberter etik, akılcı çözümlemeyi temel almalıdır. Bu çözümleme, özgürlüğü engellenmemiş bir irade ve öz bilinçlilik olarak görür. Bu nedenle liberter etik adaletten çok özgürlükle, mutluluktan çok hazla ilgilenmelidir. Grekların geliştirdikleri adalet ilkesi eşitlik kuralını -eşit ve tam değişim- savunur. Bookchin'in, organik toplumların oluşturduğu örnekten esinlenen özgürlük anlayışı, yeteneklerin, ihtiyaçların ve sorumlulukların eşitsiz olduğu kabulünü temel alan bir eşitliği öngörür. Hayatta kalmak için "azaltılamaz bir asgari" sağlamayı amaçlayan hak nosyonu terk edilir. Böylece özgürlük eşitsizlerin eşitliğini gerektirir.

30 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 19.
31 *Toward an Ecological Society*, s. 26, 93, 70.
32 *Ecology of Freedom*, s. 276, 279.
33 "Thinking Ecologically", *op. cit*, s. 20; ayrıca Bkz. "The Crisis in the Ecology Movement", *op. cit*, s. 5-6.

Organik toplumların ihtiyaçları sınırlayarak yaşadığı yerde, ileri derecede sanayileşmiş toplumlar artık kendi ihtiyaçlarını serbestçe seçebilecek konumdadırlar. Şimdiye kadar bilinenlerin en kapsamlısını oluşturan bir özgürlük formuyla karşı karşıyayız: "özerk bireyin, maddi hayatı... ekolojik, akılcı ve sanatsal bir formda biçimlendirme özgürlüğü."[34] Bu özgürlük sayesinde, ihtiyaçtan arzuya, mutluluktan hazza geçebiliriz: Mutluluk sadece fiziksel ihtiyaçların tatminiyle sağlanırken; haz, tam aksine, tensel ve entelektüel arzuların tatminidir. Bu, fiziksel olduğu kadar ruhsal olan bir durumu yansıtır, çünkü Bookchin'e göre ekolojinin özü "dünyasal doğalcılığa bir dönüş"tür.[35]

Bookchin, insan doğası doğanın bir parçası olduğu için insanın doğaya müdahalesinin kaçınılmaz olduğunu savunur: İkinci toplumsal doğamız birinci biyolojik doğamızdan çıkıp evrilmiştir. Ekolojik etik, gezegenin "insanlar tarafından yönetimini" *(human stewardship)* kesinlikle gerektirir. İnsan, çeşitliliği ve kendiliğindenliği güçlendirerek ve kendi potansiyel hayat formlarını gerçekleştirmek için organik evrime katkıda bulunarak, ekolojik ortamın yönetiminde kendine düşen rolü oynayabilir. Ancak Bookchin, bu müdahalenin bir tekneyi yüzdürmekten çok bir satranç oyununa benzemesi gerektiği konusunda ekolog Charles Elton'la aynı görüştedir.[36] Ekoloji bilgisi iktidar sorunu değil, içgörü sorunudur. Ekolojik bir toplumda, "akıl ve doğru"ya ulaşmak için, insan toplumunun "ikinci doğası", o toplumun "birinci doğası"nın taşıdığı potansiyelin gerçekleşmesine yardımcı olur. Nihai olarak, insan toplumu hem birinci hem de ikinci doğayı, hem etik hem de akılcı olan yeni bir "özgür doğa" alanı içinde aşacaktır. Bu nedenle Bookchin, doğal evrimden değil "katılımcı evrim"den söz etmemizi önerir.[37]

Bookchin, kendi "ekotopya"sının pratikte bir özyönetim komünleri konfederasyonu olacağını öne sürer. Her komün bir doğrudan demokrasi formuyla kendisini yönetecektir. Bu tıpkı

34 *Ecology of Freedom*, s. 218.
35 "Social Ecology", *op. cit*, s. 10.
36 Bkz. *Post-Scarcity Anarchism*, s. 71; *Toward an Ecological Society*, s. 59.
37 "Thinking Ecologically", *age*, s. 35-6; *Remaking Society*, s. 201.

Grek *polis*'indeki gibi, bir yüz yüze demokrasi olacak, temsil ya da yetki devri olmayacaktır. İdari görevler rotasyon yöntemiyle yerine getirilecek, ancak temel siyasetler herkese açık olan halk meclislerinde belirlenecektir. Toplum, yurttaşların toplumsal süreçleri doğrudan denetlemeleri anlamında bir "siyasal organ" haline gelecektir. Bu türden doğrudan demokrasi en ileri doğrudan eylem formunu sağlayacak ve "özyönetim"de ağırlık "ben" üzerinde olacaktır.

Bookchin'in "ekotopya"sı, iktisadi alanda, özel mülkiyetin kaldırılmasını, malların bireysel ihtiyaçlara göre dağıtılmasını, meta ilişkilerinin çözülmesini, işte rotasyon uygulamasını ve çalışmaya ayrılan zamanın azaltılmasını öngören "anarko-komünizm"i uygulayacaktır.[38] Değer mübadelesini ve eşitlik kuralını temel alan eski adalet fikirleri, yerini, eşitsizlerin eşitliğini kabul eden özgürlük idealine bırakacaktır. Kitlelerin acılarına neden olan ihtiyaç, yerini arzuya, bireylerin hazzına bırakacaktır. Ve ihtiyaçlar artık kıtlık ya da âdetler tarafından dayatılmayacak, bilinçli bir seçim konusu haline gelecektir.

Böylece bölüşüm, yararlanma hakkını, tamamlayıcılığı ve azaltılamaz bir asgariyi temel alacaktır. Yararlanma hakkı, komünist "herkese ihtiyacı kadar" kuralından daha cömert bir ilke olduğu için, bu yaklaşım, on dokuzuncu yüzyıl anarşizminde bir ilerleme sağlamaktadır. Bu aynı zamanda, Proudhon, Bakunin ve Kropotkin'in, ilişkileri yasalar olmaksızın düzenleyecek sözleşme çağrısının da ötesine geçer. Ne kadar özgürlük sağlarsa sağlasın, sözleşme, ister istemez eşitlik nosyonunu temel alır ve "burjuva hak kavramlarında zirveye ulaşan bir 'eşitleme' sistemi" oluşturur. Her sözleşme gizil bir antagonizmi yansıtır; özenden ve tamamlayıcılık anlayışından yoksundur. Bu nedenle Bookchin'in özgür toplumunda hiçbir sözleşme yapılmayacaktı; herkes yaşamak için gerekli olan temel asgariyi alacak ve geri ödeme kaygısı olmaksızın özgürce verecekti. Piyasa ekonomisi insanların birbiriyle ilişkilerini değiştiren bir "ahlaki ekonomi"ye dönüştürülecekti.[39] Çıkar, maliyet ya da kârlılık değil, özen, sorumluluk ve yükümlülük yeni parolalar olacaktı.

Bookchin kendi federe komünler toplumunun temel birimine "ekotopluluklar" diyordu. Yerel ekosistemi değiştirecek olan

38 *Ecology of Freedom*, s. 320.
39 Bkz. *age*, s. 218.

bu topluluklar aşağı yukarı yerel ya da bölgesel bir otarşi olacak, küçük ölçekli tarım ve sanayi dengeli biçimde birleştirilecekti. Bookchin'e göre, küçük olan sadece güzel değil, aynı zamanda ekolojik, hümanist ve en önemlisi özgürleştiricidir. Bunlar, "yapay zanaatlar"ı "doğal sanatlar"a dönüştürmeye çalışacaklardı.[40] En önemlisi, kendi ekosistemleri ve biyoçevreleriyle uyum içinde konfederasyonlar oluşturacaklardı. Bookchin onların doğal ortamlarını sanatsal bir yaklaşımla tasarlar:

> Meydanların içinden akarsular geçebileceğini, toplantı yerlerinin korularla çevreleneceğini, fiziksel çevrenin özenli ve zevkli biçimde düzenleneceğini, toprakta çeşitli bitkilerin yetiştirileceğini, ev hayvanlarının ihmal edilmeyeceğini, çevre bölgelerde vahşi hayatın mümkün olduğu kadar korunacağını hayal edebiliriz.[41]

Topluluklar, "ekoteknolojiler" geliştirecek, esnek ve çok amaçlı makineler kullanacaklardı. Sadece yerel malzemeyi ve asgari kirliliğe yol açan enerji kaynaklarını kullanmakla kalmayacak, ekosistemde çeşitlilikten yana olacak ve biyosferin bütünlüğünü bilinçli olarak geliştireceklerdi. Bookchin, sadece teknolojinin kültürel ve toplumsal bağlamını vurgulamakla kalmaz, onun tıpkı ekmek kesmek için de cinayet işlemek içinde kullanılabilecek bir bıçak gibi ahlaki bakımdan nötr olduğunu savunur. Nesnel bir toplumsal güçler sistemi olarak teknik ile bir örgütleme sistemi ve bilme yöntemi olarak teknik akılcılık arasında ayrım yapar. Otoriter ve liberter teknikler olabilir; birincisine fabrika, ikincisine zanaat atölyesi örnek oluşturur.

Bookchin, etik boyutunu Grekçe *techne* nosyonunda bulduğu ve organik bir bütünün parçası olarak gördüğü özgürleştirici bir teknolojiyi savunur. Bu teknoloji anlayışı teknolojik hayal gücünün geliştirilmesini gerektirir; ve maddeyi ölü bir atomlar toplamı olarak değil, "anlamlı örüntüler" geliştiren bir "aktif töz" olarak görür.[42] Bu teknoloji, küçük ve uygun, insani ölçekle bağlantılı olacak ve en önemlisi yeni kültürün içinde köklenecek ve yeni tasarıların yanı sıra yeni anlamlar geliştirecekti.

Bookchin ekolojik bir topluluğun, kent ve kır, iş ve oyun,

40 *Age*, s. 312.
41 *Age*, s. 344
42 *Age*, s. 266.

zihin ve beden, birey ve toplum, insan ve doğa arasındaki mevcut çelişkilerin üstesinden geleceğine inanır. Ekolojik topluluk Greklerin bütünlük idealini gerçekleştirecek ve bütünlüklü kişi ve toplumsal hayat, "iyi dengelenmiş, uyumlu [bir] bütün" oluşturacaktı.[43]

Böyle bir toplum, geçmişten gelen özgürlük mirasını, özellikle geleneksel toplumların vaadini, kullanma hakkı, tamamlayıcılık, eşitsizlerin eşitliği ve azaltılamaz asgari ile birleştirecekti. Bu toplum, mevcut sınıflı toplumun özel mülkiyet taleplerini, sözleşmenin kutsallığını ve eşitlik kurallarına bağlılığını aşacaktı. Aynı zamanda, daha erken organik toplumlarda görülen güçlü topluluk bağlarını kaybetmeksizin, evrensel uyum anlamında bir Rönesans ve bireysel özerkliğe modern bir vurgu geliştirecekti. En önemlisi, bu toplum, hâkimiyet ve hiyerarşinin yerine karşılıklı bağımlılığı ve yardımlaşmayı geçirecekti.

Toplumu Yeniden Oluşturmak

Bookchin, özgür ve ekolojik bir toplumu gerçekleştirmek için, devrimci süreci devrimci hedeften ayırmayı reddeder; liberter amaçlara ancak liberter araçlarla ulaşılabilir. Bu nedenle devrim, iktidarı ele geçirmeyi değil onu dağıtmayı amaçlamalıdır. Geçen yüzyılın sonunda "etik ve düşsel kavramlar"a boğularak "eylem yoluyla propaganda" yapan anarşist teröristi savunurken, yaşadığımız dönemde, ekolojik bir devrimci toplum projesinin gerçekleştirilmesinden önce uzun bir aydınlanma döneminin gerekli olacağına inanır.

Bookchin'in yazılarında görülen sürekli bir tema, özellikle Marksist formdaki otoriter ve proleter sosyalizm formuna eleştirel dir. Toplumsal bir düşünür olarak Marx'ın önemini kabul eden Bookchin, Marksizm'in artık çağımıza uygulanabilir olmadığını öne sürer. O kıtlık döneminde doğmuştu: Marx ve Engels, üretici güçler toplamını özellikle bir geçiş döneminde mümkün olduğu kadar hızlı biçimde arttırmak için bir Devlet'e ihtiyaç olduğunu düşündüler. Ne var ki modern teknoloji, maddi bolluk imkânını, dolayısıyla insanlığın zorunluluk alanından özgürlük alanına geçmesini sağlayan yeni bir sanayi devrimi yaratmıştır. Bu nedenle Marksizm, tıpkı Marx'ın Hegel felsefesini aşması gibi

43 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 81.

aşılmalıdır. Aslında Bookchin, Marksizm'in kapitalizmin *par excellence* ideolojisi olduğunu öne sürer, çünkü o, temelini oluşturan "kültürel duyarlıklar"a meydan okumaksızın kapitalist üretim üzerinde odaklanır. Bu nedenle Marksizm sadece "burjuva Aydınlanması"nın zirvesi değil, aynı zamanda burjuva sosyolojisinin bir formudur.[44]

Bookchin özellikle "bilimsel sosyalizm"e eleştireldir, çünkü onun ekonomiyi insan hayatının belirleyici faktörü olarak vurgulaması, etik hedefleri reddetmesine yol açar. Marx'ın ilk çalışmalarında öz gerçekleştirimle ilgilenmesini ve eleştirel ihtiyaçlar teorisini dikkate almayan Bookchin, Marx'ın sonraki çalışmalarının etiki doğal yasalara indirgemesinin "Marksçı projenin gizli kâbusu" olan hâkimiyete kapı açtığını öne sürer. Hükmetme temasının Marx'ın komünizm yorumunda gizil olarak var olduğunu, çünkü doğanın fethinin özgürlüğün zorunlu önkoşulu olarak veri alındığını, öne sürer. Marx'a göre doğa, "insanlık için sadece bir hedef, tamamen bir fayda meselesidir."[45]

Bookchin, özellikle Marksist sınıf "miti"ni eleştirir. İlk olarak, patriyarşi, gerontokrasi ve hatta bürokrasi formundaki hâkimiyet ve hiyerarşi, sınıfların oluşumundan önce gelir, sınıf hâkimiyeti ve iktisadi sömürüyle sınıflandırılamaz. İkincisi, Marx'ın proletaryayı devrimin başlıca ajanı olarak gören sınıf çözümlemesi eskimiştir ve yetersizdir. Sanayi işçi sınıfı artık nüfusun çoğunluğunu oluşturmamakta ve Marx'ın kehanetindeki gibi gittikçe yoksullaşmamaktadır. Tam aksine, sınıfların artık kesinlikle iktisadi gruplar oluşturmayan tamamen yeni alt kültürler içinde dağılmaları yönünde bir eğilim vardır. Bu yeni koşullarda işçi, sınıf bilinci kazanarak değil, kendi "işçiliğini" yapmayarak devrimcileşir.[46] Aslında Bookchin işçi hareketinin öldüğünü ve en ileri unsurların, kendisini kurulu düzenden ayıran gençlik, siyahlar, öğrenciler, entelektüeller ve sanatçılardan, yani Marx'ın lümpen proletarya olarak mahkûm ettiği *en déclassé* (sınıf dışı) unsurlardan oluştuğunu düşünür.

Bookchin, hiyerarşi ve merkeziyetçilik aracılığıyla iktidar mücadelesi veren Marksist Komünist Parti "miti"ne de saldırır. Böyle bir proje, bir "işçi Devlet"inin kurulmasıyla ya da planlı

44 *Toward an Ecological Society*, s. 29, 193.

45 *Age*, s. 201, 202. Ayrıca Bkz *Remaking Society*, s. 136.

46 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 188. Ayrıca Bkz. *Toward an Ecological Society*, s. 208 ve *The Modern Crisis*, s. 168.

ekonomiyle ortadan kalkmayan, hiyerarşi, cinsiyetçilik ve feragatle doludur. Herbert Marcuse'nin neo Marksizm'i bile "dikenli bir egzotik çiçek"tir, çünkü devredilmiş otoritenin ve temsilin modern toplumda zorunlu olduğunu öne sürer.[47]

Bookchin, endüstriyel demokrasinin ya da işçi denetiminin dar iktisadi yorumunu benimseyen sendikalist özyönetim yorumuna da eleştireldir. İşçilerin sadece fabrikanın yönetimini ele geçirmeleri yeterli değildir; Bookchin, Bakunin'in geleneksel fabrikanın yapısal olarak otoriter olduğu konusunda Engels'le aynı görüşte olduğunu hatırlatır. Teknolojinin etik bağlamını kabul etmek ve özyönetimi "benliğin endüstriyel yönetimi" içinde yeniden değerlendirecek ve işi "anlamlı öz ifade" haline getirecek şekilde fabrikayı dönüştürmek, zorunludur.[48]

Bu nedenle önümüzdeki yol otoriter sosyalistlerin amaçladıkları gibi iktidarı ele geçirmek değildir. İktidar, onu ele geçireni sadece yozlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda tahrip eder. Bir halk devriminde mazur görülebilecek yegâne iktidar edimi, iktidarı olabildiğince dağıtmaktır. Bu da bireyin kendi hayatını biçimlendirmesi için "yeniden yetkilendirilmesi"ni gerektirir. En önemlisi, devrimci sürecin şu devrimci hedeften ayrılmamasıdır: "Özyönetim temelinde bir toplum özyönetimle gerçekleştirilmelidir."[49] Devrimci süreç, topluluğun bütün üyelerini kapsayan ve onların bireyler olarak davranabilmelerini sağlayan halk meclislerinin ve toplulukların oluşmasını hedeflemelidir.

Bookchin devrimci hücre ve yeni toplumun temel birimi olarak "sempati grubu"nu önerir. İspanyolca *grupo de afinidad* sözcüğünden çevrilerek benimsenen bu terim, bu yüzyılın başlarında İspanyol anarşistleri tarafından kendi örgütlenme formlarını anlatmak için kullanıldı. Bookchin, terimi, "kendi insani ilişkilerinden çok, benimsedikleri toplumsal hedeflerle ilgilenen bir yakın dostlar kolektifi" olarak tanımlar. Aslında bu, "hısımlık bağlarının yerini derin biçimde empatik ilişkilerin aldığı yeni bir geniş aile tipi"dir.[50] Böyle bir grup, *psişe* ile toplumsal dünya arasındaki bölünmenin üstesinden gelir, baskıyı ya da komutayı değil, gönüllülüğü ve öz disiplini temel alır. Devrimin sadece akılcı yanını değil, neşeli, tensel ve estetik yanını da dikkate almalıdır.

47 *Toward an Ecological Society*, s. 222.
48 *Age*, s. 126, 118.
49 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 167.
50 *Age*, s. 19-20, 221.

Sempati grupları öncü ya da önder rolü oynamamalı, katalizör olarak eylemelidir. Özerk ve yerel kaldıkları sürece, yerel, bölgesel ve ulusal meclisler aracılığıyla federe olabilirler. Bookchin eşgüdüm ve planlama gereğini inkâr etmez, ancak bunların özyönetim organlarından oluşan meclisler ve konferanslar aracılığıyla gönüllü olarak gerçekleştirilmesini ister. Böylece anarşist praksis doğrudan eylemi vurgular. Bu eylemde insanlar kendi kaderlerini etkileyebilen, gündelik hayatları üzerinde denetim kuran ve her günü mümkün olduğu kadar neşeli ve harika biçimde geçiren bireyler olarak kendi varlıklarının farkına varmalıdırlar. Bu aynı zamanda, "kendi otantik düzen ve istikrarlarını bulmak için kendi içsel gelişim güçlerini" serbest bırakan kendiliğindenliğe de yer bırakır.[51]

Kendiliğindenlik Bookchin'in yazılarında özel bir anlam taşır, ancak örgütü ve yapıyı dışlamaz. O, dışsal kısıtlamadan özgür olabilir, ama sadece bir dürtü de değildir: "O, denetlenemeyen uçucu bir tutku ve eylem değil, özdenetimli, içsel olarak denetlenen, davranış, duygu ve düşüncedir." Bookchin özdenetimin aktif bir benlik formu olduğunu vurgular. Bu form içinde benlik, "ruhun, aklın ve dayanışmanın ışığı"yla oluşturulur.[52] Aslında o, kendi özgürleşmiş örgütlenme formlarını yaratır.

Devrim, Bookchin'e göre, sadece kurulu düzeni yıkmaya çalıştığı için değil, aynı zamanda kendi ürettiği zihniyet türünü yıktığı için önemlidir. O bir "sihirli an"dır; sokaklarda yaşanan bir festival olmalıdır. Devrimin diyalektiği, en saf formunda, "en insani ifadelerini sanat ve oyunda bulan incelikli bir aşkınlık"tır.[53]

Dünyayı Değiştirmek

Derin liberter duyarlığına ve ütopyacı vizyonuna rağmen, Bookchin'in toplumsal ekoloji anlayışında gene de otoriter unsurlar vardır. Doğa ile uyumlu ilişkileri överken, öteki türlerden söz etmez. Aslında üzerinde düşündüğü maddi bolluk türünün gerektirdiği koşulların öteki türlerin sürekli sömürülmesini, köleleştirilmesini gerektirdiği görülür. Hayvanları "akılcı ve insani biçimde" en iyi antroposentrik tarzda "kullanmak" için müm-

51 *Age*, s. 21.
52 *Toward an Ecological Society*, s. 259, 245.
53 *Age*, s. 264, 274.

kün olan her şeyin yapılacağını söyler. Farklı ve karmaşık davranış örüntüleri olan hayvanlar, "çiftlik hayvanları" içinde etkisiz duruma getirilir. Gene, Bookchin'in eko-çiftlikleri sentetik ortamlardır; "çiftlik hayvanlarının ağıllarda ... otomatik beslenmesi"nden şiirsel bir dille söz eder ve bunu yaparken ağılların hapishaneye benzediğini görmez ve her canlının özgürce hareket etme isteğini kabul etmez..[54] Bookchin'in kendi "ekotopya"sında, "hayvan besleme" ve "suda bitki yetiştirme"nin yanı sıra avcılığa da yer verdiğini görmek şaşırtıcı olmaz.[55] Bookchin doğaya yabancılaşmamızın matemini tutar. Bu yabancılaşma yüzünden duygulu varlıklar olarak benliğimizin bir kısmını kaybettiğimizi söyler, ancak kendisinin de bu sürecin bir kurbanı olduğu görülür.

Bookchin, haklar kavramının koruyucu bir elitin ifadesi olduğu için kuşku uyandırdığını haklı olarak belirtir. Ancak insan ayrıcalıklarının yok edilmesini savunurken, hayvan haklarından söz etmez. Aslında Devall ve Sessions gibi ekologların makul biçimde öne sürdükleri, "öteki canlıları nedensiz yere yok etme hakkına sahip değiliz" görüşüyle dalga geçer. Bookchin insanın insana ve insanın doğaya hükmetmesine son vermek isterken, insanın hayvanlara sürekli hükmetmesini kabul etmektedir. Domuzların karmaşık aile hayatlarının ve insan değerlerinin hayvan davranışlarına dayatılmasının taşıdığı tehlikenin farkında olmayan Bookchin hâlâ kavgacı bir üslupla şunları yazabilmektedir: "Ne var ki, insanları domuza dönüştüren yemlikler, insanları hayvanlığa karşı zırhlandıran gıdaları içerir."[56]

Bookchin'in, doğaya müdahalesinde de çok ileri gittiği görülür. Bütün yaratıkların doğal olarak bir değer taşıdığını öne süren "derin ekologlar"ın "biyomerkezci" etiklerine karşı çıkarak, onlara antihümanist der. Bookchin kesinlikle hümanist, bazen de kibirli bir hümanisttir. İnsanın fiilen diğer yaratıkların yöneticisi olmasını ister ve "doğal evrime yeniden girişimiz insanlığın doğasallaştırılmasından çok, doğanın insansallaştırılmasıdır" derken de oldukça Marksisttir.[57] Doğaya müdahale tavsi-

54 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 119, 115.

55 Bill Devall ve George Sessions, *Deep Ecology*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985, s. 75; alıntı, "Social Ecology" içinde, *age*, s. 12; *The Modern Crisis*, s. 119.

56 *Ecology of Freedom*, s. 314.

57 *Age*, s. 342.

yeleri, "doğal evrimi daha çeşitli, değişken ve verimli bir biyosfere doğru bilinçli olarak kışkırtma"yı gerektirir.[58] Aslında Bookchin'in hümanist kibri, onu, birinci ve ikinci doğanın sentezi olan bir "özgür doğa" yaratmanın mümkün olduğunu düşünmeye yöneltir. Bu sentez içinde özgürleşmiş insanlık, "doğal evrimin öz bilinçli, özenli ve sempatik yanının sesi, aslında ifadesi [olacak], evrimin acı veren, sancılı, tutarsız ve genellikle dik başlı yönleri ise kendi kaderine terk edilecektir."[59] Bookchin, tıpkı Marx ve kendisinden önceki hümanistler gibi, insanlığın dünyada, doğayı daha tutarlı bir forma sokmaya çalışan aktif bir ajan olmasını ister.

Bookchin'in teleolojik dünyasında, evrimin "itilimi"nin tam olarak ne olduğu ve bunun nasıl teşvik edileceğine kimin karar verdiği açık değildir. Bunu ekoloji "uzmanları" mı, yoksa halkın oyları mı belirleyecektir? Bookchin'in hümanizmi sonunda hâlâ, kullanmaktan hoşlanmadığı ancak kaçınamadığı sözcüklerle, bir ölçüde anttropo-sentrik ve antropomorfiktir. Doğanın geri kalanının insanın amaçlarına hizmet ettiğini düşünür ve doğal süreçlere, insana özgü, özgürlük, irade, seçim, bilinç ve öznellik fikirlerini dayatır. Sonuç olarak Bookchin'in metafizik varsayımları andıran doğa anlayışı ne doğrulanabilir ne de reddedilebilir. Ayrıca onun doğaya ilişkin "ekolojik imgesi" metafor etkisi yaratan bir imgeden ibaret kalır.

Teknolojiye yaklaşımında Bookchin, yeni tekniklerin doğada dengeyi, doğal bölgelerin tam gelişimini ve organik toplulukların yaratılmasını sağlamak için ekolojik bir tarzda kullanılabileceğini öne sürer. Ona göre teknoloji, aynı zamanda, zorlu çalışmayı, maddi güvensizliği ve merkezi ekonomik denetimi potansiyel olarak ortadan kaldırarak özgür bir toplumun önkoşulunu sağlar. Uzun pasajlarda, tam bir teknisyen coşkusuyla, teknoloji donanımını inceden inceye betimler. Bizlere, "modern traktör enfes bir mekanik dehanın eseridir," diyen Bookchin, traktörlerin gelişiyle birlikte Üçüncü Dünya'nın pek çok bölgesinde kendine yeterli tarımın ve bu tarıma bağlı ekosistemin tamamen tahrip oluşundan hiç söz etmez.[60] Örgütlü bir ekonominin, küçük "paket" fabrikaları, insan emeği olmaksızın otomatik olarak imal edebileceği bir zamanın geleceğini düşünür. Hatta

58 "Thinking Ecologically", *op. cit*, s. 36; *Remaking Society*, s. 203.

59 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 116.

60 *Age*, s. 119

"denetimli termonükleer reaksiyonlar"ın kullanılmasını tavsiye eder.[61]

Gelecekteki devrimin uzun vadeli hedefi, Bookchin'e göre, "asgari emekle bir mal fazlası üretmek" olmalıdır. Zanaattan (kuşkusuz teknoloji destekli) yana tutum alırken, Tolstoy'un fiziksel emeğin insana kazandırdığı itibar ve tatmin duygusuna ilişkin yaklaşımını göz ardı eder. Teknolojinin, yapısı gereği hayatın inkârı olduğunu göremez. Teknoloji tartışmalarında zaman zaman sözde reddettiği araçsal zihniyeti ele verir. Jacques Ellul'ün, modern teknoloji düşünce ve duygu tarzımızı etkilemekle kalmaz, onun değerini de kaçınılmaz biçimde düşürür, görüşünü reddetmesi şaşırtıcı değildir.[62]

Bookchin'in tavsiye ettiği maddi bolluğun hedonizme yol açması çok muhtemeldir. Ancak mutluluktan çok hazzı öven Bookchin'in etikinde gene de püriten bir yan vardır. Örneğin, anarşist bir toplumun basit olması gerektiğini öne sürer: "giyim, yiyecekler, mobilyalar ve evler, daha sanatsal, daha kişiselleşmiş ve daha Spartavari olmalıdır."[63] Gene Bookchin'in, doğrudan demokrasinin sağlayacağı etik "kişilik oluşumu"nu övüşünde de ahlaki silahlanmanın yankıları vardır.[64] Bookchin'in ekolojik toplumunun, içinde savurganlığa, gösterişe ya da yaratıcı beceriksizliğe pek yer bırakmayan oldukça mantıklı bir ütopya olduğu görülür.

Bookchin kıtlık sonrası toplumun "eşiğinde" olduğumuzu savunur. Aynı zamanda, teknolojik potansiyelinden ötürü Birleşik Devletler'in, "bir dünya-tarihsel sistem olarak hiyerarşik toplum"u yıkabilecek toplumsal devrimin merkezinde yer aldığını öne sürer.[65] Ancak Birleşik Devletler'de bile, ayrıcalıklı insanların refahı, dünyanın geri kalan kısmında yaşanan yoksullaşmanın bir sonucu olarak kazanılmıştır, çünkü bu ülke dünya nüfusunun sadece yüzde beşini desteklemek için dünya kaynaklarının yüzde kırkını tüketmektedir.

Herkes için bolluğun henüz çok uzakta olduğu görülmektedir. Açlığın doğal gıda kaynaklarının yetersizliğinden ya da nüfus artışından kaynaklanmadığını, sadece toplumsal ve kültürel bozulmaların sonucu olduğunu öne sürmek yeterli değildir.[66] Üçüncü Dünya'nın çeşitli bölgeleri, özellikle Afrika ve Hint alt kıtasındaki pek çok bölge, açlık değilse de, sürekli bir yetersiz beslenme tehdidi altındadır. Yoksul hayat koşullarının yol açtığı nüfus artışı refaha yönelik ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Yenilenemeyen bazı doğal kaynakların da belirli sınırları vardır. Bookchin'in bollukla ilgili iyimser görüşlerinin sadece ileri derecede sanayileşmiş toplumlara uygulanabileceği görülür.

Bookchin, doğa belirli bir tarzda işler, toplum onu izlemelidir diyen Kropotkin'in hatasını, kendi etikinde tekrarlamaktadır. Olgudan değere, olandan olması gerekene geçmemizi sağlayan hiçbir mantıksal bağlantı yoktur. Bookchin, Hegelci bir tarzda, etik anlamda "olması gereken"in, "potansiyel olarak var olanın gerçekleştirilmesi"olduğunu öne sürerek bu eleştiriyi reddeder. Ona göre, bir meşe ağacı "bir meşe palamutunun doğasında vardır." Bu nedenle onun nesnel etik formu, "potansiyelin nesnelliği"nde köklenir.[67] Ancak değerler ağaçlara benzemez. Serbest etkinlik, gelişme ve doğadaki hayat gibi bozulmamış değerler varken, bunlara verdiğimiz değer tamamen bize bağlıdır. Ekolojinin var olduğu iddia edilen "yasalar"ından biri, doğada "özgür yemek" olmadığıdır. "Özgür yemek" ancak toplum içinde seçebileceğimiz bir şeydir. Doğanın uyguladığı yöntemlerin insanlıkdışı olduğu düşünülürse, bunları uygulamamız için hiçbir neden yoktur.

Bizzat Bookchin doğayla ilişkilerimize daima sahip olduğumuz teknoloji ve bilginin aracılık ettiğini kabul eder. Doğanın verili bir "doğru" yorumu yoktur ve doğamızın nasıl işlediğine dair ekolojik betimleme, daha doğru olan bir başka modelle yer değiştirecek geçici bir model olabilir ancak. Bu tıpkı Newton'ın mekanik modelinin Einstein'ın göreli modeliyle yer değiştirmesine benzer. İnsanlar sadece neyin değerli olduğuna karar vermekle kalmazlar, var olduğu söylenen "doğa yasaları" da sadece doğa içinde gözlemlenen kurallardır.

Bookchin, biyolojik ve toplumsal devrim vurgusunda, ekolojik toplum tanımında, sık sık, uyum, denge ve istikrar gibi söz-

61 *Age*, s. 130.

62 Bkz. Jacques Ellul, *The Technological Society*, Vintage, New York, 1964. Konuya ilişkin daha kapsamlı bir tartışma için Bkz. Carnes & Zerzan, der., *Questioning Technology*.

63 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 134.

64 *Ecology of Freedom*, s. 339.

65 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 23.

66 Bkz. "Social Ecology", *age*, s. 17; "The Population Myth, I-II", *Green Perspectives*, 8, Temmuz 1988, s. 1-6; 15, Nisan 1989, s. 1-8.

67 "Thinking Ecologically", *op. cit*, s. 31, 34, 32.

cükleri kullanır. Aynı sözcükler ekologların yanı sıra fonksiyonalist sosyologlar ve sistem teorisyenleri tarafından da kullanılır. Ancak tarihsel anarşist hareket daima durağanlığa karşı olmuştur; aslında onun başlıca hükümet eleştirisi, hükümetin toplumsal değişim ve gelişmeyi denetlemeye çalışmasıdır. Anarşistlerin çoğu otoriteye ve otoriter kurumlara, özellikle bunlar doğanın sürekli akışını ve toplumun akışkanlığını kabul etmedikleri için karşıdırlar.

Gene, tıpkı Hegel ve Marx gibi, Bookchin de kendi ekolojik toplumundan, tarihin nihai sonu, insanın hayatta kalma mücadelesinin zirvesi, insani ve doğal potansiyelin nihai olarak gerçekleşmesi olarak söz eder. Bu bağlamda doğanın kendisi, "özgür, akılcı ve etik" hale gelir. Ancak Bookchin, Aristoteles ve Hegel'in diyalektiği kullanış tarzlarının aşkın teleolojisini eleştirir. Bu diyalektik, "olasılık, kendiliğindenlik ve yaratıcılık unsuru"na hükmetme eğilimi taşır. Ancak Bookchin'in de aynı yaklaşımdan bir ölçüde sorumlu olduğu görülür.[68]

Bookchin'in erken eserlerinin çoğu günümüzde büyük bir iyimserlikle okunur. Altmışlı yılların, doğal beslenme, geniş aile, kabilecilik, cinsel özgürlük, topluluk ve yardımlaşmayı öven karşı-kültürünün o büyük atılımı üzerine yazıyordu. O sırada yaşanan kopuş daha sahici bir topluluğa "geçiş" tarzı olarak görüldü. Değişimin yeni ajanları artık Marx'ın proletaryası değil, onun küçümsediği lümpen proletarya, siyahlar, hippiler ve öğrencilerdi. Bookchin'in *Kıtlık Sonrası Anarşizm*'indeki denemelerin ortak noktasını şu inanç oluşturmaktadır: "insanın en büyük kurtuluş düşleri artık zorlayıcı ihtiyaçlar haline gelmiştir ... çok kanlı geçen binlerce yılın ardından, hiyerarşik toplum, nihayet gelişiminin zirvesine ulaşmıştır." Kitabın 1967'de New York'ta yazılan son makalesi şu sözlerle sona eriyordu: "Bilimimiz Ütopyadır. Gerçekliğimiz Eros, Arzumuz Devrim'dir."[69]

Altmışlı yılların sonunda öğrenci hareketi çökmüş, karşı-kültür ise dağılmış gruplar halinde yolunu kaybetmeye başlamıştı. Amerika'da 1960'ların "devrimci projesi" 1980'lerde Reaganizm'in sağcı liberterizmiyle yer değiştirdi. Pek çok radikal hippi ve öğrenci büyük şirketlere ve meslek alanlarına girerken, siyah liderlerin belediye başkanlıkları ve siyasetçilikleri sona erdi.

68 *Age*, s. 36, 26.

69 *Post-Scarcity Anarchism*, s. 27.

1980'de Bookchin, işçi hareketinin öldüğünü, Kuzey Amerika ve Avrupa'da otantik bir devrimci muhalefetin olmadığını kabul etmek zorunda kaldı. Gene de Bookchin, ütopya yaratmanın mümkün olduğunu söylemeye devam etmiştir. Şöyle diyordu: "Günümüzün nihai ve genelleşmiş devrim çağında, kıtlık sonrası teknoloji sayesinde toplumun genel çıkarları, herkes için maddi bolluk sağlayacak biçimde, somut olarak ve derhal sağlanabilir."[70] Bookchin büyümenin sınırları, aşırı nüfusun tehlikeleri ve sınırlı kaynakların yavaş yavaş tükenmesi konusunda öne sürülen ekolojik görüşlere ikna olmamıştır.

Yakın zamanlarda Bookchin siyasal yenilenmenin belirtilerini görmüştür. 1987'de, siyasal alanda toplumsal ekolojinin radikal biçimde Yeşil olduğunu öne sürdü:

> [Bu hareket] Alman Yeşilleri'nin solcu eğilimleri ve Avrupa kentlerinin parlamento dışı sokak hareketleriyle, oluşum halindeki Amerikan radikal eko-feminist hareketle, yurttaş inisiyatiflerini, halk meclislerini, New England'ın şehir toplantıları geleneğini temel alan yeni siyaset talepleriyle, ülke içinde ve dışındaki çizgi dışı antiemperyalist hareketlerle, ayrıcalıklı beyazların hâkimiyetinden, Demir Perde'nin her iki tarafındaki süper güçlerden tam bir özgürlük için çeşitli renklerden insanların mücadelesiyle oluşmaktadır.[71]

1980'lerin ve 1990'ların yeni toplumsal hareketleri, çevrecilik, feminizm ve belediyecilik çevresinde gelişti. Barışçılık da altmışların liberter atılımını gittikçe merkezileşen Devletler'e karşı geliştirdi. Bookchin'e göre artık en önemli ihtiyaç, "insanlığı bir bütün olarak birleştirebilecek genel bir insani çıkar yaratmak"tır. "Bu çıkar, doğa ile asgari olarak uyumlu bir dengenin kurulmasıyla sağlanır. Bookchin'in genç Marx'la paylaştığı temel tez şudur: "İnsanın insanla uyumu sağlanmadıkça doğa ile uyumu sağlanamaz."[72] Modern kriz çözülecekse, radikalizmin rengi kızıldan yeşile dönmeliydi.[73] Anarşinin kara kızıl bayrağının kat-

70 *Toward an Ecological Society*, s. 256.

71 "Social Ecology", *age*, s. 19-20. Ayrıca Bkz. "New Social Movements", *For Anarchism*, s. 259-274; "Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism", *Green Perspectives*, 18, Kasım 1989, s. 1-6.

72 *Remaking Society*, s. 171.

73 Bkz. *The Modern Crisis*, s. 45.

lanıp kaldırıldığı görülmektedir.

Güçlü bir tarih ve gelenek duygusu olan Bookchin hep uzun vadeli düşünmüştür. Liberter ve ekolojik mücadelelerin neticesi ne olursa olsun, ikinci binyılın sonunda insan bilincinin büyük bir değişikliğe uğrayacağı görüşünde muhtemelen haklıdır. Bookchin, yeni bir Aydınlanma döneminde yaşayabileceğimizi öne sürer. Bu dönem, on sekizinci yüzyılın devrimci Aydınlanmasına çok benzer. Tek farkla ki, bu yeni aydınlanma sadece yerleşik kurumların ve değerlerin otoritesine değil, bizatihi otorite ilkesine meydan okuyacaktır.[74] Bookchin, 1989-90'da o paslı Demir Perde'nin ani çöküşünü ya da Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki Devlet komünizminin yıkılışına yol açan kitlesel liberter enerji patlamasını hiç kimsenin önceden göremediğini de ekledi.

Hegelci teleolojisinin eksikliklerine rağmen, Bookchin'in doğalcı etiki, modern teknolojiye inancı ve iktisadi bolluğun gerçekleşeceğine olan güveni, onun dikkate değer bir toplumsal düşünür olduğunu gösterir. Üslubu zaman zaman zor, tarzı aşırı derecede zehirli olabilir, ancak düşüncesi dikkat çekici biçimde canlı ve uyarıcıdır. En önemlisi, liberter ve ütopyacı fikirler ile ekolojik ilkeleri yaratıcı bir toplumsal ekoloji sentezi içinde birleştiren, yenilenmiş, dahice anarşist bir teori ve pratiğe sahiptir.

74 Bkz. *Toward an Ecological Society*, s. 257.

BÖLÜM YEDİ

Anarşizmin Mirası

Ütopyayı kapsamayan bir dünya haritası, insanlığın her zaman üzerinde yaşadığı bir ülkeye yer vermediği için bakmaya değmez. Ve daha iyi bir ülke arayan insanlık orayı görünce bir an önce ulaşmak için yelkenleri açar. İlerleme Ütopyaların gerçekleşmesidir.
OSCAR WILDE

Ya Devlet bireyi ve toplumsal hayatı daima ezerek, insanın etkin olduğu bütün alanları ele geçirerek savaşlara ve iktidar mücadelelerine, bir tiranın yerini diğerinin aldığı saray darbelerine yol açacaktır, ki bu gelişmenin sonunda kaçınılmaz biçimde ... ölüm vardır.
Ya da Devletler yıkılacak ve özgür anlaşmayla bireylerin ve grupların canlı inisiyatifini bir ilke olarak benimseyen binlerce merkez yeniden hayat bulacaktır.
Seçmek size kalmış!
PETER KROPOTKIN

Dans edemediğim devrim, benim değildir.
EMMA GOLDMAN

Gerçekçi ol: İmkânsızı İste!
PARIS, 1968

40
Amaçlar ve Araçlar



Benjamin Tucker'ın dediği gibi, "Anarşistler korkusuz Jeffersoncu demokratlardır."[1] Onlar en iyi hükümetin en az yöneten hükümet, daha da iyisinin tam bir hükümetsizlik olduğuna inanırlar. Peki mevcut hükümetlerin yerinde nasıl bir toplum görmek isterler?

Anarşistler örgütlenmeyi değil, otoriter örgütlenmeyi reddederler. Kendi tarihlerinin büyük bir bölümünde insanların kendilerini örgütleyebildiklerine ve ihtiyaçlarını karşılamak için kendi özyönetimli kurumlarını yaratabildiklerine inanırlar. Bir özgür toplum tasarısı oluşturmak anarşizmin doğasına ters düşer, çünkü özgür insanlar nasıl yaşamak istediklerine bizzat karar vermelidirler. Bununla birlikte anarşistler, özgür bir toplumda ekonominin, özyönetim, birlik ve federasyon temelinde nasıl örgütlenebileceğine dair bazı ipuçları ve taslaklar sunarlar.

Anarşist toplumda, kendi iradesini halka dayatan merkezi bir yapı olmayacaktır. Hiçbir siyasal otorite meşru görülmeyecek ve yasaları zorla uygulatan herhangi bir baskıcı aygıt olmayacaktır. Devlet'in ortadan kaldırılmasıyla birlikte toplum, kendisini merkezi olmayan bir özerk bölgeler federasyonu halinde örgütleyecektir. Toplumun temel birimi, anarşist düşünürlere göre değişkenlik gösterir -Godwin'e göre mahalle; Proudhon'a göre birlik; Bakunin ve Kropotkin'e göre komün- ancak hepsi, kararların

1 *Tucker, Instead of a Book*, s. 14.

egemen halkın yerel meclislerinde alındığı bir toplum modeli önerir.

Godwin bireyci bir konumdan hareket etti ve tam bir işbirliğinin, kişisel özerkliğe müdahale ettiği için kötü olduğunu öne sürdü. Aynı zamanda üreticinin kendi emeğinin ürünü üzerinde sürekli bir hakka sahip olduğunu savundu, ancak üreticinin kendi geçimlik ihtiyaçlarını aşan fazlaları en muhtaç kişilere bölüştürmekle görevli olduğunu da öne sürdü. Ancak kişi başkalarına yardımcı olmakla görevliyken, başkaları da yardım görme hakkına sahiptir. Bu nedenle yeryüzünün iyi şeylerini en yararlı tarzda kullanmakla görevli olduğumuzu düşünmeliyiz. Godwin bu gönüllü bölüşüm formunun uzun dönemde komünizme yol açacağına inandı.

Proudhon önceleri iktisadi görüşlerinde tutarsızdı, ancak bunun nedeni, genellikle özel bir dil kullanması ve düşüncesini kendi hayatının değişen koşullarına uydurmasıydı. Fransa'da 1848 devrimi sırasında işçilerin kendi işyerlerini yönetmelerini önerdi. Bu öneri, o sırada geçerli olan toplanma, genel oy hakkı gibi düşüncelerden daha devrimciydi. Proudhon'un taraftarları, yani karşılıkçılar tarımda özel mülkiyetin korunması için çalışırlarken (Fransız köylülüğünün bireyciliğinden ötürü), ulaşımda kolektif mülkiyeti kabul ettiler ve endüstriyel bir özyönetim formu önerdiler. Bizzat Proudhon, büyük ölçekli endüstrinin gelecekte birliğin meyvesi olması, yani üretim ve değişim araçlarının bizzat işçilerin oluşturduğu birliklerce yönetilmesi gerektiğini düşündü. Edinme ile mülk sahipliği arasında ayrım yaparak, işçilerin kendi üretim araçlarını edinmelerini ancak onların mülkiyetine sahip olmamalarını önerdi. Değeri üretim için gerekli emek miktarıyla ölçülecek malları mübadele edeceklerdi. İşçiler, yapılan iş miktarına göre hazırlanacak bir "iş makbuzu"na göre ücretlerini alacaklardı. Bir Halk Bankası bu makbuzları alacak ve serbest kredi verecekti.

Kapitalizmin varsayımlarını benimseyen Proudhon, rekabet ve birliğin birbirine bağımlı olduğunu ve kendi dengelerini bulmalarına izin verilmesini önerdi. Rekabet yeri doldurulamayan bir uyaran sağlar, çünkü o, tekele yol açmaması, adil mübadele temelinde ve dayanışma ruhuyla sürdürülmesi halinde toplumu "güdüleyen bir güç" oluşturacaktı.[2] Proudhon, Halk Bankası aracılığıyla siyasal merkezileşmenin yerine iktisadi merkezileşmeyi geçirmek istedi. İşler "karşılıklılık sözleşmeleri"yle yürütülecekti. Bu sözleşmelerin otorite ve özgürlük ilkelerini birleştireceğini düşündü. Üretici birlikleri sonunda büyük bir sanayi ve tarım federasyonu içinde birleştirilecekti. Aslında Proudhon bütün dünyayı kapsayan, eşgüdüm sağlayan bir organ gibi eyleyen, bilgi akışını sağlayan, arz ve talebi dengeleyen, tarım ve sanayi ürünlerinin dağılımını sağlayan geniş bir iktisadi federasyon tasarladı.

2 Proudhon, alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 53.

Josiah Warren, Proudhon'dan bağımsız olarak benzer karşılıkçı sonuçlara vardı. İnsanların, üretim için gerekli emek süresi temelinde malları doğrudan mübadele edecekleri bir Time Store kurdu. Bir malın fiyatının maliyetiyle aynı olmasını, böylelikle kârın ortadan kaldırılmasını bir ilke olarak savundu. Warren'den etkilenen bireyci Tucker, anarşizme "tutarlı Manchesterizm" diyordu. Emeğin mülkiyet hakkının temeli olduğunu düşündü, ancak bu hakkı "toplumsal sorunların çözüm yasaları tam olarak keşfedildiği zaman, ya toplumsal yaptırımı ya da herkes için geçerli olan bireysel yaptırımı kabul edecek bir kişinin bir nesne üzerindeki denetimi" olarak tanımladı.[3] Evrensel ve sınırsız olmasına izin verildiği takdirde, rekabetin en mükemmel barış ve en doğru işbirliğiyle sonuçlanacağına inandı.

Bakunin, Proudhon'un özyönetimli birliklerinin kapitalist şirketlerle rekabet etmelerinin zor olacağını ve birleşmiş işçilerin sonunda kendilerini öteki işçilerin sömürücüsü haline getirebileceklerini düşündü. Bu nedenle, bütün özel mülkiyetin (kişisel kullanıma ayrılanlar dışında) kendi aralarında özgürce örgütlenen ve federe olan işçi birliklerinin (hem tarımsal hem de endüstriyel üretim için) kolektif mülkiyeti olarak bir havuzda toplanmasını istedi. Sendikaları -"kitlelerin doğal örgütleri"- gelecekteki yönetimlerin embriyosu olarak gördü ve işçileri grevlerden çok kooperatiflere uygun biçimde düşünmeye zorladı. Bu fikirler daha sonra anarko-sendikalizmin entelektüel temeli haline geldi. Anarko-sendikalizme göre, sendika ya da işçi birliği gelecekteki toplumun embriyosunu oluşturuyordu.

Bakunin, işçilere yapılan iş miktarına göre ödeme yapılması gerektiğini düşünürken, Kropotkin ve Malatesta gibi anarşist komünistler, ihtiyaca göre bölüşümün daha adil olduğu görüşün-

3 Tucker, *Instead of a Book*, s. 404, 131.

deydiler. Servetin, geçmişin birikmiş emeğinden kaynaklandığını ve emeğin değerini sadece çalışma saatine göre belirlemenin zor olduğunu öne sürdüler. Topluluğa hizmet ölçülemez. Proudhon'un rekabeti, birlikler arasında bile, dayanışmayı zayıflatır; Bakunin'in ücret sistemi ise borç, kredi ve öz çıkar ahlakını sürdürür.

Anarşist komünistler, yeni bir toplumda emeğin herkese yetecek kadar üreteceğine güveniyorlardı. Kropotkin'den Bookchin'e kadar bütün anarşist komünistler, ortak mülkiyetin ve uygun teknoloji kullanımının insanlığın kıtlık alanından görece bolluk alanına geçmesini sağlayacağına güvendiler. Kropotkin farklı tarım ve sanayi yöntemlerini araştırdıktan sonra şu sonuca vardı: "Herkes için refah bir düş değildir."[4] Coğrafya uzmanı Elisée Reclus de Malthus'un aşırı nüfus tehdidinin yersiz olduğu ve "yeryüzü(nün) hepimizi koynunda beslemeye yetecek kadar geniş; hepimizin rahat yaşamasını sağlayacak kadar zengin" olduğu kanaatindeydi.[5]

Farklı anarşistler özgür bir toplum için farklı iktisadi düzenlemeler önerirken, Malatesta gibi pek çok komünist, geçiş dönemi içinde bir kolektivizm formunun pekâlâ var olabileceğini kabul eder. Ayrıca karşılıkçılık, kolektivizm ve komünizmin bağdaşmaz olması gerekmez; bunlar aynı amaca ulaşmak için farklı araçlar olabilirler. Her yerel, hangi sistemi benimseyeceğine özgürce karar verecek ve bu, hiç kuşkusuz, iktisadi gelişme ve toplumsal bilinç ölçüsüne bağlı olacaktır.

Anarşistler kendi iktisadi önerilerini dikkatle tasarlamış olsalar da, bu alanın dışında toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair görüşleri her zaman açık değildir. Godwin'e göre temel birim özyönetimli mahalle ya da semt olacaktı. Bununla birlikte, semtlerden gelen delegelerin oluşturacağı bir meclisin acil durumlarda ulusal düzeyde toplantıya çağrılmasını önerdi. Proudhon, yerel düzeyde, "kendisini birlik, bağımsızlık ve özerklik içinde" örgütleyen bir "doğal grup"un oluşacağını düşünüyordu.[6] Bu grup komşu gruplarla birleşecek ve karşılıklı güvenlik için daha yüksek bir grup oluşturacaktı. Temel birim, özerk birlik olarak kalacak ve bu birlik kendini yönetme, vergi toplama, gelirleri tahsis etme ve eğitim verme konularında yönetim hakkına sahip, tamamen egemen bir birim olacaktı.

4 Kropotkin, *The Conquest of Bread*, s. 35.

5 Elisée Reclus, *L' Evolution, la révolution, et l'idéal anarchique*, s. 135.

6 Proudhon, alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 57.

Peki işçi birlikleri ile komünler arasındaki ilişki nasıl olacaktı? Bakunin, birincisinin komünler içinde birbirine bağlanacaklarını, komünlerin de kendi aralarında özgürce federe olacaklarını öne sürdü. Komünün görevini üretim araçlarını kamulaştırmak olarak değerlendirdi. Komün, daima seçmenlerin değerlendirmesine açık ve istendiğinde hemen geri çağrılabilen seçilmiş bir delegeler konseyi tarafından yönetilmeliydi. Seçilmiş konseyler yürütme işlevine sahip, işleyen yapılar olmalıydı; bunlar kendi aralarında, komünün her yönetim bölgesi için yürütme komiteleri seçebileceklerdi.

Ancak Proudhon ve Bakunin, aşağıdan örgütlenmeden söz etmelerine rağmen, toplumu hâlâ bir piramit olarak görmeye devam ediyorlardı. Kropotkin'in 1871 Paris Komünü sırasında gözlemlediği gibi, temsil sistemini sürdürmek, parlamentarizmin kötülüklerini sürdürmek ve halk inisiyatifini ezmektir. Bu nedenle Kropotkin, komünün bütün üyelerinin bir genel mecliste bir araya gelecekleri bir doğrudan demokrasi formu önerdi. Özyönetim ismini hak eden, kişinin kendi hükümeti olabilecek tek yapı bu olabilirdi. Pek çok bakımdan tecrit edilmiş bir Devlet olan ortaçağ komününün aksine, geleceğin komünü bölgesel bir oluşum değil, daha çok "genel bir isim, ne sınır ne de duvar tanıyan bir eşitler gruplaşmasının eşanlamlısı" olacaktı.[7] Doğal toplumsallık duygusu bu durumda kendisini özgürce geliştirebilecektir.

Bu durumda, anarşistlerin önerdikleri toplumsal form, insanların kendilerini yönettikleri basitleştirilmiş ve merkezsizleştirilmiş bir toplumdur. Örtüşen iktisadi ve idari örgütleri kapsar: Kendi aralarında federe olan komünlerin içinde yer alan özyönetimli işçi birliklerinden oluşan bir federasyon. Komünler, anlaşmazlıkları çözümlemek, dış tehdide karşı durmak ve iktisadi hayata eşgüdüm sağlamak için bölgesel ve ulusal düzeyde delegelerden oluşan federasyonlar oluşturacaklardı. Proudhon, birliği sağlamak için geniş bir bölge içindeki bir federasyonun çeşitli komünleri arasında bağlayıcı bir sözleşme yapılmasını istedi, ancak Bakunin, gerçek birliğin ancak "bütün bireylerin ve grupların en özgür gelişiminden, komünlerdeki, komünlerin ötesinde bölgelerdeki ve bölgelerin ötesinde uluslardaki işçi birliklerinin

7 Kropotkin, *Les Paroles d'un révolté*, s. 117.

federal ve kesinlikle gönüllü ittifakı"ndan türeyebileceğini savundu.[8] Komünler kesinlikle özerk kalacaklardı.

Bakunin'den bu yana pek çok anarşist, toplumsal örgütlenmenin bütününü özgür biçimde bir araya gelen bir yerel gruplar şebekesi olarak tasarlanmıştır: Bölgesel çekirdek olarak komün ya da konsey ve iktisadi örgütlenme olarak sendika ya da işçi konseyi. Bunlar bir piramit gibi değil, düğümlerini komünlerin oluşturduğu bir ağ gibi federe olacaklardı. Böylece yerel ve bölgesel farklılıklara saygı gösteren ve bunları teşvik eden canlı bir birlik oluşabilirdi. Devletin dar ceketinden kurtulan toplum, daha kendiliğinden gelişebilecek ve bireyler tam olarak kendileri olabileceklerdi. Anarşistler doğal çıkarlar dayanışmasının, özgür ve komünal bir hayatın avantajlarının, boğuşmanın başlıca nedenlerinin -dayatılmış otorite ve eşitsiz mülkiyet- ortadan kaldırılmasıyla birlikte toplumsal düzenin korunması için yeterli olacağına ve toplumsal uyumun hüküm süreceğine güvenirler.

Araçlar

Anarşistler ortak hedefleri olan devletsiz topluma ulaşmanın araçları üzerinde anlaşamazlarsa da, pek çoğu araçları amaçtan ayırmanın yanlış olduğuna inanır. Anarşistler şiddeti bir biçimde zıddına dönüştürecek toplumsal devrime ulaşmak için, "kitlelerin içgüdüleri"ne iradi olarak güvenmekle suçlanmışlardır.[9] Ayrıca anarşizm halk nezdinde sık sık terörizm imgesiyle birleştirilmiştir. Aksini gösteren verilere rağmen, anarşist kibar bir düş kurucu ya da sessiz bir filozoftan çok vahşi bir terörist olarak görülmektedir. Anarşist imgesi, siyah pelerini içinde bomba atan umutsuz bir kişi olarak yerleşmiştir. Bu, edebiyatta da Henry James tarafından *The Princess Casamassima*'da (Prenses Casamassima, 1886) ve Joseph Conrad tarafından *The Secret Agent*'ta (Gizli Ajan, 1907) ölümsüzleştirilmiş bir imgedir. Bu imge, 1880'lerin ve 1890'ların umutsuz ortamı içinde oluşmuştur. Bu dönemde pek çok siyasal cinayet işlenmiş, Avrupa'da anarşist hareketle bağlantılı pek çok bombalama olayı yaşanmıştır.

Aslında anarşistler, insanların maruz kaldıkları şiddete, Mafya, örgütlü suç ve haydutluk bir yana, ulusçular, monarşistler, cumhuriyetçiler, sosyalistler, faşistler ve muhafazakârlardan çok daha az katkıda bulunmuşlardır. Asla hükümetlerin yaptığı savaş ya da soykırım gibi ayrımsız katliam örgütlememişlerdir. Nükleer bilimciler, generaller ve Devlet başkanları gibi, yeryüzünün nükleer imhasını soğukkanlı biçimde düşünmemişlerdir. Robespierre, Stalin ya da Pol Pot gibi, bilinçli bir terör siyasetini asla benimsememişlerdir. Çoğu anarşist, bir ayaklanmanın parçası olarak insana ya da mala zarar verebilecek şiddet eylemini kabul ederken, önceden tasarlanmış şiddet eylemleri biçiminde terörü savunan pek az anarşist vardır. En şiddet içeren eylemleri bile barikat kurmanın ya da bir köye silahlı olarak girmenin ötesine geçmemiştir. Gene de terörist olarak kazandıkları şöhret devam etmiş ve "anarşist" sözcüğü saygıdeğer ve hali vakti yerinde insanların endişeyle ürpermelerine neden olmuştur. Polis, solcu siyasal gruplar içinde "anarşistler(in) daima en şiddet yanlısı" grup olduğuna hâlâ inanmaktadır.[10]

Devlet'i denetleyenlerin, en çok anarşistlerin başarılı olmaları halinde kaybedeceklerini bildikleri için onlardan korktuklarını görmek kolaydır. En şiddet yanlısı grubun anarşistler olduğu efsanesi, hiç kuşkusuz, Devlet'in baskı aygıtlarına sahip olma ihtiyacını sadece onların sorgulamasından kaynaklanır. Onlar sadece yöneticilerin, daimi orduların ve profesyonel polis güçlerinin zararlı olduğuna inanmakla kalmazlar, özgür bir toplumda bütün bunlara gerek olmayacağını da öne sürerler. Bütün bunları tamamen ortadan kaldırma fikrine sempati duyacak pek az insan vardır.

Klasik anarşist metinlerin yeterince tanınmaması bile, bu metinlerin içerdiği şiddetle değil, özgür toplum hedefinin gerçekleşmesi için tavsiye ettiği çeşitli taktiklerden ötürü dikkati çektiğini kanıtlar.

Erken düşünürlerin şiddet eylemlerini pek haklı görmedikleri açıktır. Bir filozof olarak yazan Godwin evrensel ilkelerin uygulanmasından çok bu ilkelerin kendisiyle ilgilendi. Değişimi fiziksel eylemle değil, makul tartışmalarla, evreler halinde gerçekleştirmeye çalıştı; onunki, barikatlarda değil, fikirlerde bir devrimdi. Hükümetin temelinde bir fikir yattığına göre, gerekli olan, eğitim ve aydınlanma yoluyla insanların fikirlerini değiştir-

8 Bakunin, alıntı, Guérin, *Anarchism*, s. 65.

9 Bkz. Thomas, *Karl Marx and the Anarchism*, s. 2, 9.

10 Richard Clutterbuck, "Lecture to the Silver Jubilee Meeting of International Police", *The Police Journal*, Temmuz, 1975, s. 204.

mekti. Ancak Godwin, şiddet içeren devrime karşı çıkıp evreler halinde değişimi savunurken, mutlak anlamda bir barışçı da olmadı, çünkü aklın henüz katili kılıcını bırakmaya ikna edecek kadar gelişmediğine inanıyordu.

Proudhon, *İktisadi Çelişkiler Sistemi*'nde (1846), *Destruam ut Aedificabo* ("kurmak için yıkarım") özdeyişini kullandı, ancak mevcut kurumların yerine yeni liberter kurumlar yaratmak gerektiğini de vurguladı. Sadece öğretim yoluyla (gazeteciliği ve kitaplarıyla) değil, Halk Bankası ve işçi birlikleri gibi kooperatif deneylerle de reform yapmaya çalıştı. Hayatı boyunca çok farklı taktiklere başvurdu. Önce, sadece akılcı görüşleri kullandı. Daha sonra, 1848 devrimi sırasında parlamentoya girerek parlamenter yolu denedi. Devrimin başarısızlığa uğramasından sonra, toplumsal devrimin "generali" olması için Louis Napolyon'a başvurdu. Sonunda, parlamenter siyasette yer almamayı savundu ve işçi sınıfını kendi iktisadi kurumlarını oluşturarak, emek hareketi aracılığıyla kendisini özgürleştirmeye zorladı.

Ne var ki Bakunin ile birlikte vurgu, buluştan yıkıma doğru yer değiştirdi. Anarşizmin üzerindeki şiddet ve tehdit gölgesinin sorumluluğu öteki anarşistlerden çok Bakunin'e düşer. "Yıkmanın şiirselliği" ile sarhoş olan Bakunin, Tanrıya isyanında Şeytanın ("sonsuz isyancı, ilk özgür düşünür ve âlemlerin özgürleştiricisi") safını tutmakla kalmadı, "Yıkma tutkusu, aynı zamanda yaratıcı bir tutkudur!" demekten de geri durmadı.[11] Özgürlük davasını savunmak için, gizli derneklere, maniplasyona ve hileye başvurmaya istekliydi ve devrim fırtınası patladığında, görünmez bir diktatörlüğün kurulmasını istedi. İsviçre'deki Jura Federasyonu, onun etkisi altında 1874'te sınıf diktatörlüğü ilkesini benimsedi. Bu diktatörlüğü şu sözlerle tanımlıyorlardı: "Bizim istediğimiz diktatörlük, herhangi bir komite ya da hükümetin müdahalesi olmaksızın isyancı kitlelerin doğrudan uygulayacakları bir diktatörlüktür."[12] Bakunin, sistematik teröre karşıydı ve "insanları yok etmek gerekmeyecektir" diyordu. Ancak toplumsal devrimin başlangıcı olarak gördüğü iç savaşı sevinçle karşıladı.[13] Bakunin'in anarşizmin netameli yanına katkıda bulunduğu kuşku götürmez. Bu yan, kafası karışık ve suça eğilimli insanları, kurmak ve yaratmaktan çok yasadışı işlerden ve fesattan hoşlanan bireyleri cezbetmiştir.

11 "The Reaction in Germany", *Bakunin on Anarchy*, s. 57.

12 *Bulletin de la Fédération Jurassienne*, 38, 12 Temmuz 1874.

13 *Michael Bakunin: Selected Writings*, s. 168.

Daha sonra Bakunin, 1870'lerde genç Rus öğrenci Sergey Neçayev ile birlikte yıkıcı devrimci olarak ün kazandı. Dostoyevski'nin *Ecinniler* (1871-2) romanındaki Stavrogin karakterine esin kaynağı olan Neçayev, bir öğrencinin siyasal nedenlerle öldürülmesi olayına karıştı ve devrimin ne kadar yıkıcı olursa olsun her türlü aracı haklı çıkardığını savunan bir dizi broşür yazdı. *Bir Devrimcinin Kateşizmi*'nde devrimci kişiyi şöyle tanımladı: "Gece ve gündüz sadece tek bir amacı düşünmelidir: Amansızca yıkmak." *Devrimin İlkeleri*'nde daha da ileri giderek şöyle dedi:

> Yok etmekten başka bir faaliyet tanımıyoruz, ancak bu faaliyetin kendisini, zehir, bıçak, halat vb. gibi son derece farklı formlar kazanarak gösterebileceğini kabul ediyoruz. Bu mücadelede devrim her şeyi haklı çıkarır.[14]

Ancak Neçayev anarşist değildi ve karakteristik biçimde anarşist görülen o broşürü Bakunin'in yazmadığı günümüzde bilinmektedir. Marx ve Engels, Bakunin'i Neçayev'in ahlakdışı konumuyla birleştirmeye ve anarşizmi terörizmle aynı şey olarak göstermeye çalıştılar: "[Rusya'da] anarşi genel ve tam bir yıkım anlamına gelir; devrim, önce bireysel daha sonra kitlesel bir dizi cinayetten; yegâne eylem kuralı, şiddetlendirilmiş Cizvit ahlakından; devrimci tip ise bir hayduttan ibarettir."[15] Kurban masum olduğunu iddia etse de suçlama iz bırakır.

1871 Paris Komünü'nün kanlı biçimde bastırılması ve bütün Avrupa'da hükümetlerin radikallere karşı baskı önlemleri almasından sonra, bazı anarşistlerin eğitim aracılığıyla aşamalı reform ve işçi hareketine katılım sabrını giderek kaybettikleri ve devrimin gelişini hızlandırmak için "eylem yoluyla propaganda" stratejisini benimsemeye başladıkları doğrudur. Bu doktrin daha önce Garibaldi ve Proudhon yanlısı İtalyan Cumhuriyetçi Carlo Pisacane tarafından savunulmuştu. Pisacane siyasal vasiyetinde şöyle yazdı:

14 Sergei Nechaev, *Catechism of a Revolutionary* (1869) ve *Principles of Revolution*, alıntı, Carr, *Michael Bakunin* (1937 bsk.), s. 380.

15 Marx ve Engels, "The Alliance of the Socialist Democracy and the International Working Men's Assosiacion", Marx, Engels & Lenin, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, s. 17.

> Fikrin propagandası hayalidir. Fikirler eylemlerden çıkar, eylemler fikirlerden değil; ve halk eğitildiği zaman özgür olmayacak, özgür olduğu zaman eğitilecektir. Bir yurttaşın ülkenin yararına yapabileceği tek iş maddi devrimle işbirliği yapmaktır.[16]

Bir zamanlar Marx'ın ve Engels'in güvendikleri bir diğer İtalyan, Carlo Cafiero, Bakunin'in cazibesine kapılarak doktrini daha yıkıcı bir yönde geliştirdi. 1874'te Bologna ayaklanmasının başarısızlığa uğramasından sonra Cafiero ve Errico Malatesta bir İtalyan köyünü ele geçirerek köylüleri ayaklandırmak gibi sembolik eylemler yapmaya karar verdiler. Uluslararası anarşist hareket içinde daha şiddetli eylem formları yönünde bir hamle yaptılar. Ekim 1876'da Enternasyonal'in Bern Kongresi'ne katıldıktan sonra, "sosyalist ilkelerin eylem yoluyla kabul ettirilmesi için ayaklanmacı eylemin en etkin propaganda aracı" olduğunu savundular.[17] 1880'de İsviçre'de çıkan *Le Révolté*'de Cafiero, tıpkı Neçayev gibi devrimci amacın her türlü aracı haklı kıldığını öne sürecek kadar ileri gitti:

> Eylemimiz, sözle, yazıyla, hançerle, silahla, dinamitle, bazen de oy pusulasıyla sürekli isyan olmalıdır ... Bizler tutarlıyız ve isyan için kullanabileceğimiz her silahı kullanacağız. Yasal olmayan her şey bizim için haktır.[18]

1880'lerin umutsuz toplumsal karışıklıkları sırasında pek çok anarşist, kapitalist Devlet'in çöküşünü hızlandırmanın ve devrimi gerçekleştirmenin ancak saldırıyı sürdürmekle mümkün olduğunu düşündü. Devlet ajanlarına ya da sanayideki mülk sahibi ve yöneticilere karşı kitlelerin bireysel terörizm eylemleriyle "Devlet terörizmi"ne karşı çıkmanın meşru olduğunu düşündüler ve mevcut düzeni koruyan gücün zor yoluyla yıkılması gerektiğini öne sürdüler. Bazıları da, işçileri Devlet'e karşı savunmak, hâkim sınıfın moralini bozmak ve işçiler arasında devrimci bilinç yaratmak istediler. Kapitalizmin ya da Devlet'in sadece eylemlerle yıkılmasını beklemiyorlardı: Bir despotu öldürmek despotizmden kurtulmayı sağlamayacaktı. Ancak Alexander Berkman'ın gözlemlediği gibi, "terörizm halkın öcünü alan, düşmana korku salan ve aynı zamanda terör eylemlerinin yöneltildiği kötülüğe dikkati çekmek için başvurulan bir araç olarak görüldü."[19]

16 Alıntı, Woodcock, *Anarchism*, s. 308.

17 *Bulletin de la Fédération Jurasienne* (3 Aralık 1876).

18 Carlo Cafiero, *Action et communisme* (1880), alıntı, Nicolas Walter, "Carlo Cafiero on Action and Communism", *The Raven*, II, 2, Ekim 1988, s. 177.

Anarşist "eylem yoluyla propaganda" pratiği, 1880'lerde ve 1890'larda en yüksek noktaya ulaştı. Bu dönemde bütün Avrupa'da, krallara, devlet başkanlarına ve bakanlara karşı saldırılar düzenlendi. Eylemciler genellikle cezalandırma duygusuyla hareket ediyorlardı.

Bu terörizm eylemleri genelde anarşistlere karşı baskıcı eylemleri ateşlemekle kalmadı, anarşistlere şiddet yanlıları olarak bugüne kadar giderilemeyen bir ün kazandırdı. Sonuç olarak bu durum anarşist harekete büyük bir zarar verdi. Yankı uyandıran bir cinayet işlendiğinde suçluları anarşizmle ilişkilendirmek moda oldu.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında terörist eylemlerin ve giderek gelişen sınıf savaşının orta yerinde Kropotkin çağdaşlarına genellikle anarşist hareketin üzerinde yer alan bir tür kibar aziz olarak göründü. Oscar Wilde, Kropotkin'in hayatını o güne kadar tanık olduğu en mükemmel iki hayattan biri olarak övdü: "O güzel ve lekesiz İsa'nın ruhuyla Rusya'dan çıkıp gelen adam."[20] Ancak Kropotkin'in devrimci şiddet konusunda aldığı tutum oldukça belirsizdi; düşüncesinde pek çok anarşistte tipik olan huzursuz bir barışçı ve saldırgan unsurlar karışımı vardır. Bakunin'in hile ve maniplasyona başvurma eğilimini kesinlikle reddetti ve Godwin'in entelektüel elite duyduğu güveni aştı; halk arasında propaganda yapma gereğini vurguladı. Cahil köylülerin ve işçilerin bile açık düşünceli olduklarına güvendi. Önceleri terörü sınırlı ölçüde savundu ve yasadışı protestolarla şiddet içeren mücadelelerin, ancak halkın bütün bunların neden ve hangi amaçlarla yapıldığına dair açık bir fikre sahip olması halinde kabul edilebilir olduğunu düşündü.[21] Aslında Sorel gibi Kropotkin de, şiddet içeren devrimin ezilenler üzerinde yararlı bir etki yaratabileceğini öne sürdü: "devrimci girdap ... durgun yürekleri canlandırır."[22]

19 Berkman, *ABC of Anarchism* (1973 bsk.), s. 6.

20 Wilde, *The Soul of Man Under Socialism*, s. 180.

21 Bkz. Miller, *Kropotkin*, s. 146, 174-175.

22 *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, s. 36.

Hayatının sonuna doğru Kropotkin, pek çok terörist eylemi ve bunların anarşist hareket üzerinde yarattığı feci etkileri nefretle karşıladı. Gene de bu eylemleri baskıcı toplumsal koşulların kaçınılmaz sonucu olarak açıklamaya çalıştı. "Kişisel olarak", diye yazdı bir dostuna, "bu patlamalardan nefret ediyorum, ancak kendimi umutsuzluğa sürüklenenleri mahkûm edecek bir yargıç olarak görmüyorum."[23] Londra'da, Paris Komünü anısına yaptığı bir konuşmada, anarşizmin şiddet yanlısı olduğu iftirasını bir kez daha reddetti ve başka araçlara güven duymayan bütün tarafların şiddete başvurduklarını öne sürdü. Şöyle diyordu:

> Bütün taraflar içinde, insan hayatına en çok saygı duyan ve ölüm cezasının, hapishane işkencesinin ve insanın insan tarafından cezalandırılmasının ortadan kaldırılmasını yüksek sesle isteyen tek bir taraf görüyorum. Anarşistler. Bütün diğer taraflar, her gün insan hayatına saygısızlığı öğretirler.[24]

Nihayet Kropotkin, 1890'larda, devrim sırasında öz savunma dışında şiddet hareketlerini onaylamadığını ilan etti. Artık şiddet içeren devrimden çok barışçı evrimden yanaydı. Dostu Elisée Reclus'ün yazdığı gibi, "Evrim ve devrim aynı fenomenin birbirini izleyen iki edimidir; evrim devrimden önce gelir ve devrim, gelecekteki bir devrimi doğuracak yeni bir evrimden önce gelir."[25] Böylece Kropotkin, toplumdaki mevcut liberter ve iradi eğilimleri giderek güçlendirmeye çalıştı.

Bütün büyük anarşist düşünürler içinde, şiddetin barışçı bir yaklaşımla reddinde en uzlaşmaz olan, kuşkusuz, Tolstoy idi. Konumu, şu Hıristiyan emrinin katı yorumunu temel aldı: "Öldürmeyeceksin." Hatta bu ilkeyi, bir çocuğu katletmiş olsa bile suçluyu öldürmemelisin, anlamına gelecek şekilde yorumladı. Hükümet nihai olarak tam da şiddete dayandığı -askerin silahı- içindir ki, Tolstoy onun tamamen ortadan kaldırıldığını görmek istedi; hükümet, "şiddeti ve onun haklı çıkarılmasını amaçlayan bir örgütlenme"den başka bir şey değildir.[26] Benimsediği araçlar, sivil itaatsizlik ve direnmeme yoluyla hükümet şiddetiyle işbirliğini reddetmekti.

Kendisine bir tür anarşist diyen ve bir "aydınlanmış anarşi" ideali arayan Gandhi, Tolstoy'un şiddet içermeyen eylem yöntemini etkin bir kitlesel mücadele aracına dönüştürdü ve Hindistan'daki İngiliz hâkimiyetine bu yöntemle son vermeyi başardı. "İdeal olarak şiddet içermeyen devlet düzenli bir anarşi olacaktır" diyordu.[27] Gandhi'nin taraftarları yasaları ihlal etmeyi ve karşılığında cezalandırılmayı göze alarak süngünün gücünden daha büyük olduğu kanıtlanan muazzam bir ahlaki güç kazandılar. Bu eylem çizgisi, yaygın bir kamusal sempatiye dayanıyor ve baskıcı yetkililerde hiç olmazsa asgari bir ahlaki duyarlık yaratmaya çalışıyordu. Sarvodaya hareketi Gandhi'nin şiddet içermeyen doğrudan eylem stratejisini sürdürmüştür.

Emma Goldman, gençliğinde Alexander Berkman'ın bir sanayicinin hayatına kastetme girişimine yardımcı olduysa da, insanların insan yapısı yasaların şiddetiyle kısıtlanmadıkları zaman barışçı, düzenli ve üretken hayatlar yaratabilecek yetenekte olduklarına inandığı için anarşist oldu. Aslında, anarşizmi "bütün hükümet formlarının şiddete dayandığını ve bu nedenle, gereksiz olmanın yanı sıra yanlış ve zararlı olduğunu öne süren teori" olarak tanımladı.[28] Hayatının sonuna doğru her türlü şiddeti reddeden Tolstoycuların haklı olduklarını düşündü.

Yüzyılın dönümünde, tekil terör eylemleri biçiminde gerçekleştirilen eylem yoluyla propaganda, genellikle eğitim ve işçi eylemleri lehine terk edilmişse de, anarşist harekete büyük zarar vermiştir. Bu sadece hükümetlerin anarşistlere karşı ağır önlemler almalarına yol açmakla kalmamış, anarşizm korkusu, 1920'lerde Amerika'da yaşanan Sacco ve Vanzetti duruşmalarının da kanıtladığı gibi uzun süre devam etmiştir.

Anarşist gelenek içindeki terörist çizgi ne kadar önemli olursa olsun, daima bir azınlık eğilimi olarak kalmıştır. Terörizmi savunanlar barışçı bir kanatla dengelenmiştir. Godwin, savaşın "siyasal kurumların vazgeçilmez müttefiki" olduğunu anlayan tek anarşist değildi.[29] Belirli bir bölge içinde yüksek otorite olma iddiasını taşıyan Devlet, yabancı halkların yanı sıra kendi muhalif yurttaşlarına karşı da polis ve ordu biçiminde zor tekeli kullanmaya hazırdır. Bir Devlet kendi halkını bir başka Devlet'in

23 Kropotkin'den Mrs Dryhurst'e, 1893, alıntı, Woodcock & Avakumovich, *The Anarchist Prince*, s. 248.
24 Kropotkin, alıntı, *The Anarchist Reader*, s. 184.
25 Elisé Reclus, *L'Evolution et la révolution, et l'idéal anarchique*, s. 15.
26 Tolstoy, "Patriotism and Government", *Works*, XLVI, 1, 252.
27 Alıntı, Woodcock, *Gandhi*, s. 86.
28 Goldman, *Anarchism and Other Essays*, s. 51.
29 Godwin, *Anarchist Writings*, s. 55.

halkına karşı savaşmaya zorladığı için, Devlet'in bir başka Devlet'e karşı savaşı, ister istemez Devlet ve onun askeri aygıtlarının kendi halkına karşı savaşı haline gelir. Tolstoy, Devlet'e ve hükümete bu gerekçeyle karşı çıktı. Tolstoy, insanları silahlanmanın ve savaşların dehşet verici kötülüklerinden kurtarmak için, "Hükümet denilen ve insanlığın en büyük kötülüklerinin içinden çıkıp geliştiği şiddet araçlarının yok edilmesi"ni istedi.[30]

Birinci Dünya Savaşı katliamı, Randolph Bourne'u "savaş Devlet'in sağlığıdır" sonucuna varmaya yöneltti. Savaş deneyimi feci psikolojik sonuçlar yaratıyordu:

> Devlet, sürünün, benzer biçimde örgütlenmiş bir başka sürüye karşı savunma ve saldırı amacıyla örgütlenmesidir. Savaş, amacın ve etkinliğin, sürünün en alt düzeyine ve en uzak dallarına bir akım gibi iletilmesini sağlar ... Halatın boşluğu alınır, kesişen akımlar ortadan kalkar ve ulus, hantal ve yavaş biçimde, ancak gittikçe hızlanarak ve bütünleşerek büyük amaca, *savaşta olmanın getirdiği uysallığa* doğru hareket eder.[31]

Bourne daha sonra, savaş sırasında Devlet'in barış zamanında sağlanması çok güç olan duygusal birörnekliği ve değerler hiyerarşisini nasıl yarattığını kaydetti. Sürü içgüdüsü insanları Devlet'e uyum ve itaate yöneltir ve bir tür evlat mistisizmini güçlendirir.

Diğer pasifist anarşistler şiddetin başkalarını etkilemenin en otoriter ve baskıcı tarzı olduğunu ve otoriter araçların asla liberter amaçlara ulaşmak için kullanılamayacağını vurgulamaya başladılar. Şiddet kullanımı, orduların daima çok canlı biçimde gösterdiği gibi, otoriter ve hiyerarşik örgütlenmeyi güçlendirir. Şiddet yanlısı bir kişinin liberter bir kişilik geliştirmesi mümkün değildir. Hollandalı anarşist Bart de Ligt'in yazdığı gibi:

> Emperyalist dünyanın karakteristik koşulları olan şiddet ve savaş, sömürülen sınıfların tarihsel misyonu olan birey ve toplumun kurtuluşuna uymaz. Şiddet arttıkça devrim zayıflar. Şiddet bilinçli biçimde devrimin hizmetinde olsa bile durum değişmez.[32]

30 Tolstoy, "Patriotism and Government", *op. cit*, s. 252.
31 Borne, "The State", *age*, alıntı, Ward, *Anarchy in Action*, s. 22.
32 Bart de Ligt, *The Conquest of Violence*, s. 75.

Şiddet daima şiddet üretir. Kurban üzerindeki etkisi ya içten içe yaşanan ve onu karşı şiddete yönelten bir düşmanlık ya da gursuz bir boyun eğiştir. Suç işleyen kişide, vahşiliği ve daha fazla şiddete başvurma eğilimini güçlendirir. Bu nedenle şiddet içeren bir devrimin insan ilişkilerinde temel bir değişim yaratması mümkün değildir.

Böylece anarşist gelenekte şiddet ve devrim konusunda oldukça belirsiz bir tutum var olmuştur. Bütün anarşistler, Devlet'i "örgütlü şiddet"in sürdürülmesi olarak kabul etmişler ve çoğu, antimilitarist ajitasyona katılmış ve Devletler arasında savaşa karşı çıkmışlardır. Ancak anarşizmin, barışçı kanadın yanı sıra terörist bir kanadı da olmuştur ve asgari şiddet kullanımını savunanlar muhtemelen ağır basmıştır.[33] Bakunin ve Kropotkin, şiddet içeren halk eylemini kabul etmişler, yoksulun ve güçsüzün yararına olduğu için bunun Devlet'in kullandığı şiddetten farklı olduğuna inanmışlardır. Ayrıca mülkiyete ve kişilere karşı bir ölçüde şiddet kullanmadan, hep savundukları yaygın kamulaştırmaları gerçekleştiremezlerdi. Tutumlarını bir tür "adil savaş" teorisiyle savundular. Bu teori, şiddeti adil bir sonuca ulaşmak için başvurulan üzücü bir zorunluluk olarak görür.

İspanyol İç Savaşı sırasında, anarşist Buenaventura Durruti, teorisini eyleme dönüştürme fırsatı doğduğunda toprak sahiplerini idam etmekten geri durmadı. Tıpkı Proudhon ve Bakunin gibi, yeni bir dünya yaratmak için eskisini yıkmanın zorunlu olduğunu düşündü:

> Yıkımlardan zerre kadar korkmayız. Bizler yeryüzünün varisleri olacağız. Bu konuda en ufak bir kuşkuya yer yok. Burjuvazi, tarih sahnesini terk etmeden önce kendi dünyasını havaya uçurup imha edebilir. Biz de kendi yüreğimizden yeni bir dünya yaratırız.[34]

Bütün anarşistler, hatta polis, ordu ve hapishaneler gibi baskı aygıtları olan Devlet'in şiddetine son vermek için şiddet kullanmayı gerekli görenler bile, barışçı ve şiddet içermeyen bir toplum isterler. Saf değildirler. Hobbes kadar, onlar da Devlet gücünün

33 Bkz. April Carter, "Anarchism and Violence", *Nomos XIX: Anarchism*, s. 320. Ayrıca Bkz. Ostergaard, "Resisting the Nation State", *The Nation-State*, s. 188.
34 Buenaventura Durruti, *Montreal Star*, 30 Ekim 1936, alıntı, Hugh Thomas, *The Spanish Civil War*, Eyre & Spottiswoode, 1961, s. 289.

kılıç üzerinde durduğunu görürler. Savaş ve toplumsal çatışma dönemlerinde Devlet'in kendine döndüğünü ve şiddet içeren doğasını açığa vurduğunu gözlemlemişlerdir. Devlet'in, savaş denilen kitlesel katliamlarıyla, asker denilen katilleriyle, asker alma denilen köleciliğiyle, vergi denilen fiziksel saldırganlığıyla, toplum içinde şiddet tekeli kurduğunu görürler. Devlet'in kitlesel infazlarının ve sürgünlerinin ve dünyaya getirdiği o vahşi savaş saçmalığının insanlık dışı niteliğinden nefret ederler.

Anarşistler, şiddetin sadece fiziksel güç olmadığını, aynı zamanda kurumsallaşmış hâkimiyet formlarının temelini oluşturduğunu da kabul ederler. Berkman'ın dediği gibi, yasal dünya bizatihi şiddettir: "Bütün hayatımızın temelinde onun şiddeti ve dehşeti yer alır. Çocukluğunuzun ilk dönemlerinden itibaren ana babaların ya da büyüklerin şiddetine maruz kalırsınız. Evde, okulda, büroda, fabrikada, tarlada ya da atölyede daima sizi itaate zorlayan ve kendi iradesini size dayatan bir *otorite* vardır."[35] İnsanlar öylesine büyük bir saldırı ve şiddet altında kalırlar ki, üzerlerinde otorite kuranlara kendi bilinçaltı dünyalarında saldırarak ve onlara şiddet uygulayarak öçlerini alırlar. Aslında, şiddet sözcüğü Latince *violare* sözcüğünden gelir ve etimolojik anlamı tecavüz/ihlal'dir. Şiddet kullanmak, daha tam olarak, başkalarına saygısızca davranmak anlamına gelir. Her türlü hâkimiyet formu doğal olarak saygısız ve şiddet yanlısıdır: İktisadi sömürü, siyasal otoriterlik, yanı sıra cinsel ve ırksal ayrımcılık.

Anarşistlerin bireyin egemenliğine duydukları saygı, uzun dönemde şiddetin tamamen ortadan kalkmasını gerektirir ve anarşist değerlerin şiddeti gerektirmediğini gösterir. April Carter'ın yazdığı gibi: "Anarşizmin ütopyacılığı, mantıksal olarak, örgütlü şiddetin bütün formlarını reddetme anlamında barışçı ütopyacılığı gerektirir."[36] Anarşizmin hem kendi tarihinin kısa bir döneminde hem de halkın imgeleminde şiddetle birleşmesi, ne yazık ki ona bağlı olanlar için bir ikilem oluşturmuştur. Bir yanda, anarşizmin illegalite şöhreti şiddet için şiddet isteyen bazı bireyleri cezbetmiştir. Öte yanda, onun felsefi gücü ve idealizmi ayrımsız şiddet eylemlerinden nefret eden kişilere hitap etmektedir.

35 Berkman, *ABC of Anarchism*, s. 8.

36 Bkz. Carter, "Anarchism and Violence", *age*, s. 334. Ayrıca Bkz. Ostergaard, "Resisting the Nation State", *age*, s. 188; Ronald Sampson, *The Anarchist Basis of Pacifism* (Peace Pledge Union, 1970).

On dokuzuncu yüzyıl anarşistleri, Amerikan ve Fransız Devrimlerinin başarısıyla gündeme gelen devrimci şiddet geleneğinin parçasıydı. Jakobenlerle, Mazzini ve Garibaldi'nin taraftarlarıyla, Rus Popülistleri ve Marksistlerle bu noktada birleştiler. Bunlar şiddet içermeyen eylemin etkisiz olduğunu ya da nesnel olarak mevcut düzeni desteklediğini düşündüler. Engels şu sözleri yazarken sosyalist devrimcilerin büyük çoğunluğu adına konuşuyordu:

> Bir devrimden daha otoriter bir edim düşünülemez; devrim, nüfusun bir bölümünün kendi iradesini tüfekler, süngüler ve toplarla, nüfusun öteki kesimine dayatmasıdır. Bu nedenle ve muzaffer parti boş yere savaşmak istemiyorsa, silahlarını gericilere doğrultan terör aracılığıyla kendi yönetimini sürdürmek zorundadır.[37]

Rus ve İspanyol Devrimleri büyük çaplı anarşist şiddetin son büyük patlamalarına tanık oldu. Tolstoy, Gandhi ve de Ligt'in esinlediği modern anarşist hareket, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana şiddete başvurmama ve yapıcı olma eğilimi göstermiştir. Anarşistlerin çoğu, araçların sadece amaçları etkilemekle kalmadığını, onların oluşumunu da sağladığını kabul eder. Topyekün nükleer savaş çağında anarşistler, Devlet'in ahlakdışı taleplerine itaat etmeyerek ve işbirliği yapmayarak onu zayıflatmaya çalışmışlardır. Kıyameti andıran bir devrimle Devlet'i yıkmaktansa, özgür bölgeler ve liberter kurumlar yaratmaya çalışırlar. Bilinci yükseltmek ve otoriteye meydan okumak için, şiddete karşı pasif direnişten, boykotlar, grevler, oturma eylemleri, işgaller ve vergi ödememek gibi aktif direniş yöntemlerine kadar değişen çeşitli taktikleri benimserler.[38] Devlet'in temelini oluşturan kamuoyunu değiştirmeyi; halkın, Devlet'in sadece zararlı değil, aynı zamanda gereksiz olduğunu da sonunda anlayacağını umarlar. Godwin gibi hükümetin sadece kılıç değil aynı zamanda fikir üzerinde durduğunu düşünürler; yeterli sayıda insanın Devlet'in şiddet kullanma hakkına sahip olduğu inancından vazgeçmesi halinde, Devlet'in ahlaki otoritesi dağılacak ve kılıç faydasız hale gelecektir.

37 Engels, "On Authority", Marx, Engels & Lenin, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, s. 105.

38 Bkz. April Carter, "Direct Action, Law and Anarchism", *Anarchism and the Law*, s. 141-3.

Uzun dönemli hedefleri Devlet'in yerine özyönetimli komünlerden oluşan bir federasyonu geçirmektir. Ancak çağdaş anarşistler efsanevi bir gelecek düşüyle yetinmezler. Hayatlarını hemen ve şimdi değiştirmeye çalışırlar. Aslında alternatif bir hayat tarzı yaratmak için çoğu anarşistin benimsediği "toplum dışına çekilme" stratejisi, Bakunin'in devrim anlayışından çok Stirner'in ayaklanma anlayışına yakındır:

> Devrim yeni *düzenlemeleri* hedefledi; ayaklanma bizi hayatlarımızın düzenlenmesine artık *izin* vermemeye, kendi hayatımızı bizzat düzenlemeye yöneltir ve "kurumlar"dan umudun kesilmesini sağlar. Kurulu düzene karşı bir savaş değildir, çünkü gelişmesi halinde kurulu düzen kendi kendine çöker; o, sadece insanların kurulu düzenin dışında faaliyet göstermeleridir.[39]

Bu yaklaşım bazı anarşistlerin Mayıs 1968 Fransasındaki gibi sokaklara inerek barikatlar kurmaya hazır olmadıkları anlamına gelmez. Anarşistler Mart 1990'da Londra'da yaşanan Kelle Vergisi ayaklanmalarına katıldılar. Ancak modern anarşistlerin büyük çoğunluğu, Hollanda'daki Provolar gibi, yıkmaktan çok kışkırtmayı tercih ederler; yeraltında değil, Yeşiller arasında, barış ve kadın hareketleri içinde çalışmayı seçerler. Bir ölçüde kıyameti andıran karışıklıklarla dolu geçmişlerinin ardından, şiddet yoluyla barışçı amaçlara ulaşma çabasının aptallık olduğunu anlamaya başlamışlardır. Şiddet hiç kuşkusuz cahil ve zayıf olanın yöntemidir ve insanlar aydınlandıkça baskı ve zora daha az başvuracaklardır.

39 Stirner, *The Ego and Its Own*, s. 316.

41
Anarşizmin Geçerliliği



Kadim çağlardan bu yana, bazen kesintili bazen taşkın halinde ama sürekli akan anarşizm ırmağı, geniş bir teoriler ve hareketler çeşitliliğini yeryüzünün en uzak köşelerine taşımıştır. Siyasal bir felsefe olarak anarşizm, çoğu insanın kendi hayatlarında yaşadıkları pek çok fikir ve değeri sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda mevcut pratiklere ilişkin keskin ve ampirik bir eleştiri de sunar. Anarşistler, hükümetin ya da Devlet'in olmadığı bir toplum, bireylerin özgürce bir araya gelecekleri baskıcı ve hiyerarşik olmayan bir dünya kurmaya çalışırlar.

Bir hareket olarak anarşizm, büyük ölçekli amaçlarını toplumsal altüst oluşlar sırasında ve kısa süreler içinde, ancak kısmen gerçekleştirmiştir. Anarşizm bütün bir strateji dizisini insan özgürlüğünün hemen genişletilmesi için kullanmıştır. Sonuç olarak anarşizm, geleceğin refahı için olduğu kadar çağdaş sorunlar için de acil ve önemli bir geçerlilik kazanmıştır. Anarşizm, Devlet yönetimli kapitalizmin ya da sosyalizmin yıpranmış toplumsal modellerinin ötesinde, genellikle denenmemiş üçüncü bir kişisel ve toplumsal özgürlük yolu göstermektedir.

Anarşizmin Doğası

Anarşizm hem bir tarih hem de bir toplum yorumu sunsa da,

ona bilinen anlamda "siyasal" bir teori denemez, çünkü kendisini Devlet'le ilişkilendirmez. Göreneksel anlamdaki siyasete, yani iktidar mücadelesine katılmama çağrısı yapar. Ahlaki ve ekonomik olanı siyasal olanın önüne koyar, "siyasal" olanın "kişisel" olduğunu vurgular. Her durumda, geleneksel yönetim sanatı ya da bilimi anlamında siyasetin ötesine geçmek ister.

Siyasal teorisyenler anarşizmi genellikle aşırı Sol bir ideoloji olarak sınıflandırırlar. Aslında anarşizm, hem liberalizmin hem de sosyalizmin fikirlerini ve değerlerini birleştirir ve iki büyük düşünce akımının yaratıcı bir sentezi olarak görülebilir. Liberalizmle birlikte Devlet'ten sakınır ve bireyin özgürlüğü için duyulan kaygıyı paylaşır. Anarşistler, liberaller gibi seçme özgürlüğünü, kişinin dilediğini yapma özgürlüğünü vurgularlar. Araştırma, düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğünü savunurlar. Başkalarıyla ilişkilerde hoşgörü ve şefkat isterler. İnsanların kendi doğal arzu ve çıkarlarını gözetmeleri halinde genel refahın sağlanacağını düşünürler.

Anarşizm, liberalizm gibi, merkezileşmiş bürokrasiyi ve yoğunlaşmış siyasal otoriteyi kuşkuyla karşılar. İktidarın yozlaştırdığını ve mutlak iktidarın mutlak anlamda yozlaştırdığını bilir. Vasatın zaferinden ve çoğunluğun tiranlığından korkar. Alexis de Tocqueville'in özgürlük ve topluluk idealini ve J. S. Mill'in bireycilik övgüsünü yansıtır. Bu değerlerin pek çoğunda anarşizm, liberter Sağ'la birleşir.

Ne var ki liberalizmin aksine anarşizm, özgürlük ilkesini iktisadi alanın yanı sıra siyasal alana da yayar ve insanların kendi haline bırakılması halinde doğal bir çıkarlar uyumunun hüküm süreceğine güvenir. Devlet'e karşıdır, özgürlüğün *Devlet aracılığıyla* değil, *Devlet'ten* kazanılacağına inanır.[1] Hükümet oluşturmak için bir anayasa ya da toplumsal sözleşme ihtiyacını reddeder. Hakları saptamak, özgürlüğü korumak ve anlaşmazlıkları çözmek için liberallerin savundukları hukuk gerekçesinin ötesine geçer. Liberallerin parlamento ve siyasal partiler aracılığıyla oluşturulan hukuk yönetimini temel aldıkları yerde, anarşistler, bu türden kurumların gerçek özgürlüğün siperi değil mezarı olduğunu öne sürerler. Toplumu dış tehdide ya da iç muhalefete karşı savunmak için hükümete gerek görmezler. Devlet'in yetkilerini kısıtlamak değil, onu tamamen dağıtmak isterler. Jefferson'a atfedilen "En iyi hükümet en az yöneten hükümettir" ilkesi liberal bir ilkedir. Oysa anarşistler, "En iyi hükümet hiç yönetmeyen hükümettir" diyen Thoreau'ya katılırlar.

1 Bu ayrım için Bkz. Guido de Ruggerio, *The History of European Liberalism*, çev. R. G. Collingwood, Beacon Press, Boston, 1959, s. 350.

Anarşizmin ana akımı sosyalizmin pek çok unsurunu da içerir. Malatesta'nın yazdığı gibi, liberalizm "sosyalizmin olmadığı bir tür anarşi"dir; oysa gerçek anarşi, koşulların eşitlenmesiyle ilgili sosyalist bir kaygıyı temel alır.[2] 1840'lardan bu yana anarşizm genellikle daha geniş bir sosyalist hareketin parçası olarak görülmüştür. Sermaye, mülkiyet ve hiyerarşinin sosyalist eleştirisini kapsar, dayanışma ve yardımlaşma ihtiyacını vurgular. Ani değişimin zorunlu olabileceğini ve Devlet'in nihai olarak sönümlenmesi gerektiğini kabul ettiği ölçüde, demokratik sosyalizmden çok Marksizme yaklaşır. Her ikisi de, özgür ve eşit bir toplum arayışıdır. Ne var ki anarşizm böyle bir topluma ulaşmak için gereken araçlar konusunda gösterdiği titizlikle Marksizm'den ayrılır; herhangi bir formda işçi Devleti kurmanın yanı sıra siyasal partileri ve sosyalizme parlamenter yoldan ulaşmayı da reddeder. Araçların amaçlardan ayrılamayacağını ve liberter bir hedefe ulaşmak için otoriter bir strateji kullanmanın imkânsızlığını vurgular.

Anarşistler, bireyin özgürlüğünü vurgulayan bireyler ya da toplumsal dayanışmayı vurgulayan kolektivistler olup olmadıklarına bağlı olarak liberalizm ya da sosyalizmle aynı çizgide yer alırlar. Anarşizm genelde liberalizmden çok sosyalizme yakındır. Kropotkin anarşiye "hükümetsiz Sosyalizm sistemi" dedi; Johann Most anarşizmin "mükemmelleşmiş sosyalizm" olduğunu ilan etti; Rudolf Rocker ise onu, "bir tür gönüllü sosyalizm" olarak gördü.[3] Daha yakın bir dönemde, Daniel Guérin, anarşizmin sadece siyasal düşünce akımlarından biri olduğunu ve aslında sosyalizmle eşanlamlı olduğunu öne sürmüştür.[4] Ancak bu yaklaşım öteki sosyalistler nezdinde anarşizmin yeniden itibar kazanmasına yardımcı olabilse de, Max Stirner ve Benjamin Tucker gibi bireyci anarşistleri ve Murray Rothbard gibi modern anarko-kapitalistleri ister istemez dışlar. Anarşizm kendisini ge-

2 Malatesta, *Anarchy*, s. 47.

3 Kropotkin, *Anarchism and Anarchist Communism*, s. 23; Most, "Die Anarchie", *Internationale Bibliothek* (1888); Rocker, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, s. 11.

4 Guérin, *Anarchism*, s. 12.

nellikle sosyalist kamp içinde bulur, ama aynı zamanda liberalizmin de yanı sıra yürür. Sosyalizme indirgenemez, onu ayrı ve farklı bir doktrin olarak görülür.

"Liberter" sözcüğü uzun süre anarşizmle birlikte anılmış ve bu kitap boyunca tekrar tekrar kullanılmıştır. Terim, özgün olarak irade özgürlüğü doktrinini savunan kişiyi tanımlar; bu anlamda Godwin, bir "liberter" değil, bir "gerekirci" idi. Ne var ki terim genel anlamda özgürlüğü onaylayan kişiye de uygulandı. "Liberter" terimi ilk kez New York'ta 1858'de yayımlanan *Le Libertaire, Jornal du Mouvement Social*'in başlığı olarak, Joseph Déjacque tarafından kullanıldı. On dokuzuncu yüzyılın bitiminde, anarşist Sébastien Faure anarşistler ile otoriter sosyalistler arasındaki farklılığı vurgulamak için bu sözcüğü kullandı.[5]

Liberter, Fransa'da uzun bir süre anarşist ile karıştırıldı ve anlamı iyice belirsizleşti. Daniel Guérin gibi bazı anarşistler, kısmen anarşistlerle özdeşlenen olumsuz görüşlerden sakınmak, kısmen de anarşizmin sosyalist gelenek içinde yer aldığını vurgulamak için kendilerine "liberter sosyalistler" diyeceklerdir. E. P. Thompson gibi New Left Marksistleri bile, kendilerini devrimci diktatörlük ve öncü partilere inanan otoriter sosyalistlerden ve komünistlerden ayırmak için "liberter" ismini kullanırlar. Sol liberterizm Devlet gücünü sınırlamak ve aşmak isteyen merkezsizlikten, Devlet'i tamamen ortadan kaldırmak isteyen sendikalist kadar değişebilir. Ekonomiyi toplumsallaştırmak isteyen, ancak Devlet'e gene de sınırlı bir rol veren Fabiancıları ve sosyal demokratları da kapsar.

"Liberter" teriminin sorunu, artık Sağ tarafından da kullanılmasıdır. Kendilerine liberter diyen aşırı liberaller yurttaş haklarıyla ilgilenen J. S. Mill'den esinlendiler. Gönüllü unsurlar temelinde oluşan bir topluma güvenen bireyler olma eğilimi gösterdiler. Güçlü biçimde merkezileşmiş Devlet'i reddederler, kişilerin ve mülkiyetin güvenliği anlamında toplumsal düzenin, piyasada serbestçe rekabet eden özel firmalar aracılığıyla gerçekleştirilebileceğine inanırlar. Modern formunda sağ liberterizm, Robert Nozick gibi asgari Devlet isteyen *laissez-faire* liberallerini ve aşırı formunda, Devlet'in rolünü tamamen reddeden ve piyasayı toplumsal düzeni sağlayan bir araç olarak gören Murray Rothbard ve David Friedman gibi anarko-kapitalistleri kapsar.

5 Bkz. Faure, *La Douleur universelle*, s. 357.

Gerçek anarşizm liberalizm ve sosyalizmle ilişkili olsa da, bu iki siyasal eğilimin ötesine geçer. Eşitlik olmadan özgürlüğün, zenginin ve güçlünün sömürme özgürlüğü (kapitalist devletlerdeki gibi), özgürlük olmadan eşitliğin ise herkesin kölcleşmesi (komünist devletlerdeki gibi) anlamına geldiğini savunur. Anarşizm Sol ve Sağ liberterizmin önüne geçer, çünkü Devlet ve hükümete ne kadar küçük olurlarsa olsun rol vermez. Kökleri birbirine dolanabilir ve kaygıları örtüşebilir, ancak anarşizm nihai olarak kendi geleneği olan ayrı bir ideoloji ve doktrin oluşturur.

İnsan Doğası

Anarşizmin en genel eleştirisi, basit bir insan doğası anlayışını temel almasıdır. Anarşistlerin bütün ısrarı, insanlığın tükenmeyen bir liberter potansiyel taşıdığıdır. İnsanların dayatılmış otorite ve baskı olmaksızın yaşayabileceklerine inanırlar. İnsanların davranışlarını biçimlendirmek için bir cezalandırma ve ödüllendirme sistemi gerekmez; yöneticilerin ve önderlerin toplumu örgütlemeleri gerekli değildir. Anarşistlere göre, insanlar tarihin büyük bir bölümünde kendi hayatlarını düzenlemişler, üretken ve barışçı biçimde bir arada yaşama yeteneğine sahip olmuşlardır. Birkaç bireysel anarşist doğal anarşi düzeni yaratmak için öz çıkarı öne çıkarırken, anarşistlerin çoğu dayanışma potansiyelini vurgular ve yardımlaşma, işbirliği ve topluluk değerlerinin baskıcı olmayan bir toplumda gelişeceğine inanır.

Anarşizmin "insan doğası"na bir ölçüde karşı olduğu görüşünün zayıflığı, anarşistlerin ortak bir insan doğası anlayışını paylaşmamalarında yatar. Klasik düşünürler arasında, Godwin'in akılcı yardımseverliğini, Stirner'in bilinçli egoizmini, Bakunin'in yıkıcı enerjisini ve Kropotkin'in sakin özgeciliğini buluruz. Godwin ve Stirner gibi bazıları, aydınlanma ve eğitimin önemini vurgularken, Bakunin ve Kropotkin gibi diğerleri, kitlelerin yaratıcı enerjisine büyük bir inanç duyarlar. Emma Goldman'ın çoğunluklarla uğraşacak kadar zamanı olmadı, ancak bütün insanların nihai bir özgürlük ve özyönetim yeteneğine sahip olduklarını düşündü.

Anarşistlerin çoğunluğu, insanların kendi ortamlarının ürünü olduklarına, ancak bu ortamı değiştirebileceklerine inanır. İçlerinde daha varoluşçu zihniyete sahip olanlar, "insan doğa-

sı"nın değişmez bir öz olarak var olmadığını savunurlar. Belirli bir durumun içine doğabiliriz, ancak genellikle kendi kendimizi oluştururuz.[6] Bu nedenle amaç, hükümet ve Devlet yükünü atarak "öz benliği" özgürleştirmek değil, başkalarıyla yaratıcı ve gönüllü ilişkiler içinde benliği geliştirmektir.

Anarşizmin bir diğer geleneksel eleştirisi, insanın doğuştan iyi olduğunu varsaymasıdır. Klasik anarşist düşünürlerin Godwin'den itibaren insanları Devlet yüküyle yozlaşmış ve biçimsizleşmiş olarak betimledikleri ve Devlet kaldırılana kadar potansiyellerini tam olarak gerçekleştiremeyeceklerini öne sürdükleri doğrudur. Ancak sorun, yozlaşmış "siyasal insan"ın karşısında bir masumiyet durumu sergileyen efsanevi bir "doğal insan"ı savunmak değildir. Doğal iyiliğe inanan anarşistler azdır. Godwin, insanların ne iyi ne de kötü olduklarını, koşullar tarafından oluşturulduklarını öne sürdü. Bakunin, insanın "vahşi bir ayı" olarak doğduğunu, ancak aklı sayesinde toplumsal bir varlığa dönüşebildiğini düşündü. Stirner, insanın ister istemez egoist olduğunu düşündü; yapabileceğimiz tek şey gerçeğin bilincine varmaktı. Kropotkin, "doğal iyilik" nosyonuna en yakın olandı, ancak bunun Rousseau'nun öne sürdüğü gibi doğuştan olmadığını, hayatta kalma mücadelesi veren insanların kooperatif davranışında ahlaki bir duygu olarak evrimleştiğini düşündü.

George Bernard Shaw, anarşizm için yeterince iyi olmadığımızı düşündü. Fabiancı bir anlayışla yazdığı *Anarşizmin İmkânsızlıkları*'nda (1893) Kropotkin'in insan doğal olarak toplumsal ve sürücüldür görüşünü reddetti. Shaw'a göre, hemen her insanın "başkasının emeği sayesinde çalışmamak ve yasaların izin verdiği her durumda o insanlara hükmetmek" için duyduğu sabırsızlık olmasaydı, mülkiyet kurumunun var olması imkânsız olurdu.[7] Ancak sayısız anarşistin işaret ettiği gibi, Hobbesçu insan anlayışı kesinlikle tarih dışıdır; insanların birbirini sömürme ve hükmetme arzusu duymadıkları toplumlar da var olmuştur. Mevcut Batı toplumlarında bile, Shaw'un "doğal" gördüğü şeyi yapmayan pek çok insan vardır. Gerçek buysa, hükmetmeden ve sömürmeden yaşama yeteneği, insanlık mirasının bir parçasıdır ve potansiyel varlığını sürdürür. Bu yetenek var olduğuna ve var olmaya devam ettiğine göre, gelecekte daha geniş bir ölçekte var olamayacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur.

6 Bkz. Peter Marshall, "Anarchism and Human Nature", *For Anarchism* içinde, der. David Goodway, s. 127-149.

7 George Bernard Shaw, "The Impossibilities of Anarchism" (1893), *Patterns of Anarchy* içinde, s. 508.

Gene de anarşistlerin insan doğası konusunda sadece gerçekçi değil, aynı zamanda kötümser bir görüşe sahip oldukları öne sürülebilmiştir. Bunun nedeni, sadece Emma Goldman gibi bazı anarşistlerin kitlelere fazla güvenmemesi değildir. Daha önemlisi, anarşistlerin iktidarın yapısında var olan yozlaşmanın derin biçimde farkında olmalarıdır. Onları siyasal otoriteyi eleştirmeye yönelten de bu farkındalıktır. Hitler ya da Stalin'in bu yüzyıl içinde kazandıkları önem anarşist görüşü zayıflatmaz, tam aksine güçlendirir. Tam da iktidarın az sayıda kişinin elinde toplanması muazzam bir baskıya yol açtığı içindir ki, siyasal otoriteyi merkezsizleştirmek ve iktidarı mümkün olduğu kadar geniş bir alana yaymak, basirettir. İktidar, insanlar iyi oldukları için değil, ona hâkim olan az sayıda kişi muazzam bir haksızlığa yol açtığı için dağıtılmalıdır.

Devlet

Anarşistleri liberallerden, otoriter sosyalistlerden ve komünistlerden ayıran esas sorun, kuşkusuz, Devlet'in toplum içindeki rolüdür. Anarşist Marksist-Leninist Devlet eleştirisi büyük acılarla doğrulanmıştır. Bu yüzyılda, Rusya, Çin, Vietnam ve Küba'da yaşanan büyük komünist devrimler, "proletarya diktatörlüğü"nün parti önderinin diktatörlüğüne, en azından parti diktatörlüğüne dönüşme tehlikesini gösterdi. Bu devrimler siyasal iktidar merkezileştirildiğinde ve bu iktidarın aygıtları bürokratik bir elit tarafından ele geçirildiğinde, Devlet'in "sönümlenmesi"nin mümkün olamayacağını canlı biçimde kanıtladı. Öncü partilerin olduğu her yerde insanlar geride kalmışlardır. Ortaya çıkan Devlet'in, merkezi otorite ve iktidar yoğunlaşmasından ötürü bütün bir toplum acı çektikten sonra evreler halinde ortadan kaldırılabileceğini düşünecek kadar saf olanlar, anarşistler değil Marksist-Leninistlerdir. George Orwell'in gözlemlediği gibi, totaliter Devlet kendi tebaasını sadece çıplak güçle değil, gerçekliği tanımlamaya çalışarak da yönetir ve bunu, dili denetleyerek düşünceleri maniple edebildiği ölçüde gerçekleştirir.

Anarşistler liberal Devlet'i toplumsal gelişmenin önünde gereksiz ve zararlı bir fren olarak mahkûm etme konusunda da aynı ölçüde ateşli olmuşlardır. Onu, toplumsal düzeni yaratmak

şöyle dursun, toplumsal karışıklığın baş nedeni olarak görürler. Modern Devlet'in kökenindeki temel paradoksu işaret ederler: Onun kullandığı söylem, halkın siyasal sürece katılımını över; seçimlere katılarak özgürlüklerini devretmelerini ister ve onların kendi hayatlarını en çok etkileyen kararlara doğrudan katılmalarını engeller. Hükümetler, "ulusal çıkar"ı savunacak ya da "genel refahı" ilerletecek yerde, iktidardakilerin, ayrıcalıklı ve zengin olanların çıkarlarını kollamaktadır. En iyi durumda çoğunluğun tiranlığını; en kötü durumda ise bir azınlık tiranlığını sürdürürler.

Shaw, heyecanlı sosyal demokrasi savunusunda, parlamenter demokraside çoğunluğun tiranlığına ilişkin anarşist korkuların yersiz olduğunu, çünkü böyle bir sistemde azınlığı baskı altına almanın genellikle çok pahalı olduğunu savundu. Ayrıca "Devlet iktidarının keskin kenarını oluşturan polis ve asker konusunda tam bir tarafsızlık" vardır.[8] Shaw, "soylu"yu bir kez Avam Kamarası'ndan kovan işçilerin, Devlet'i üst sınıflara ve halk adına toprak satın almak için toprak sahiplerine karşı kullanacakları kanısındaydı. Shaw'un bu görüşü on dokuzuncu yüzyılın sonunda makul görülebilirdi, ama ne yazık ki, işçilerin kendi temsilcilerini parlamentolara gönderebildikleri yerlerde, bu temsilciler hâkim sınıflara katılmışlar ve siyasal iktidar tarafından yozlaştırılmışlardır. Yerleşik siyasal düzenin, kendi düşmanlarını özümlemekte, Shaw'un hayal ettiğinden çok daha yetenekli olduğu kanıtlanmıştır.

Devlet içteki ve dıştaki özgürlük düşmanlarıyla savaşmak için gereklidir, şeklindeki temel liberal iddia daha ağırlıklı olmuştur. L. T. Hobhouse'ın yazdığı gibi: "Devlet baskısının işlevi bireysel baskının ve kuşkusuz Devlet içindeki herhangi bir birliğin yapacağı baskının üstesinden gelmektir."[9] Bu bakış açısına göre, her özgürlük ona denk düşen bir denetim edimine dayanır. İnsan haklarına saygı gösteren liberal Devlet'in bunu yapmayan despot bir Devlet'e ve masum azınlıkların linç edilmesini önlemek için asker kullanan despot bir Devlet'in, muhalifleri ve "karşı devrimci" denilen kişileri kurşunlamak için asker kullanan bir Devlet'e tercih edilebilirliği açıktır.

Saf anarşizmi "toplumun sürekli olarak yaklaşması gereken

8 *Op. cit*, s. 514.

9 Hobhouse, *Liberalism*, s. 146.

nihai ideal"olarak gören Bertrand Russell, benzer bir asgari Devlet savunusu yaptı.[10] İyi bir topluluğun bireylerin engelsiz gelişiminden kaynaklandığı, ekonominin olumlu işlevlerinin gönüllü örgütlerin elinde olması gerektiği ve anarko-sendikalizmin Devlet ve özel mülkiyet düşmanlığı konusunda sosyalizmden daha haklı olduğu konularında anarşistlerle aynı görüşteydi. Ancak sınırlı bir Devlet'in, iktisadi alanda nihai denetimi sağlamak, adil bir bölüşüm sistemi kurmak, rakip çıkarlar arasında barışı korumak ve sınırlarının içinde ya da dışında oluşan anlaşmazlıkları çözümlemek için gerekli olduğunu da düşündü.

Ancak Devlet'i mazur gösterenlerin bu liberal ve sosyal demokrat savunusunu çürütmek mümkündür. Devlet'in, ordu, polis ve hapishanelerle örneklenen baskıcı doğası onun koruyucu doğasından her zaman daha büyüktür. Aynı şekilde, Devlet'in bir ülke halkını iç anlaşmazlıklardan ya da dış tehditten koruduğu düşüncesi de biraz aşırıdır. Merkezsiz bir topluluklar şebekesinden oluşan bir ulusu fethetmek merkezi bir Devlet'i fethetmekten daha zor olacaktır ve dış saldırıyı iyi örgütlenmiş sivil itaatsizlikle boşa çıkarmak mümkündür. Silahlı bir halk profesyonel daimi orduya tercih edilebilir, ancak en iyi savunma, düşmanı öldürmekten çok caydırmaya çalışan ve şiddet içermeyen doğrudan eylemdir. Profesyonel polis gücünün yokluğunda, topluluklar kendi kamu güvenliklerini gayet iyi koruyabilirler ve bunu yüzyıllarca yapmışlardır.

Bir diğer önemli liberal görüş, Devlet'in kötü durumdaki yurttaşların refahını sağlayabileceğidir. Açıktır ki bazı anarşistler, fetih ve hilekârlıktan kaynaklandığı için Devlet'in daima fethedici ve hilekâr olduğu düşüncesindeki "genetik hata"yı işlemişlerdir. Reformcuların ve emekçi halkın yüzyıllardır süren mücadeleleri, liberal-demokratik Devlet'in bazı temel toplumsal hizmetler vermesini ve yurttaşların refahı için çalışmasını sağlamıştır. Ancak gönüllü birlikler bütün bu olumlulukları Devlet kurumlarından daha iyi sağlayabilirler. Aşırı büyümüş bürokrasilerden kurtulan bu türden örgütler, kişisel inisiyatifi ve yardımlaşmayı teşvik edeceklerdir. Bunlar, halkın ihtiyaçlarını daha doğrudan karşılayabilecekler ve bunu kendi yönetimleri içinde gerçekleştirebileceklerdir. Tıp ve eğitim, etkin olmak için, tarım ve sanayiden daha fazla Devlet sponsorluğu gerektirmez. Onla-

10 Russell, *Roads to Freedom*, s. 15.

rın demokratik komite ve konseylerde yer alan üreticiler ve tüketiciler tarafından yönetilmeleri gerekir.

Devlet yanlısı güçlü bir görüşe göre, Devlet'in rolü "ulusal kimliğin bekçisi" olmaktır.[11] Özellikle isimsiz sıfatlar gibi var olan yalnız birey kalabalıklarından oluşan modern toplumlarda, insanların kendilerini daha geniş bir bütünün parçası olarak hissetmek gibi derin bir arzu duydukları kuşku götürmez. Ortak bir gelenek, kültür ve dili olan bir ulusla özdeşlenen pek çok insan kendisini daha güvenli hisseder. Ancak bir Devlet, ne bir ulusun bütünlüğünün önkoşuludur ne de onun kimliğini her zaman korur. Pek çok ulus ya sınırlar tarafından yapay biçimde parçalanmış ya da tek bir Devlet'e hep birlikte boyun eğmek zorunda bırakılmışlardır.

Federalizmi ya da merkezsizliği ilke olarak benimseyen anarşistler, kültürel, coğrafi ve ekolojik çizgiler temelinde daha organik ve gönüllü halk gruplaşmalarını teşvik ederler. Bürokratın cetveli ya da haritasından çok su yolları gibi doğal sınırlarla biçimlenen "biyobölgeler"in, hayat alanlarının geçerliliğini kabul ederler. Kozmopolit ve enternasyonalist olan anarşistler, kabile, sınıf, ırk ve ulus gibi dar bağların ötesine geçmek isterler. Zenofobik ulusçulukta ve kişinin sadece kendi ülkesine duyduğu sevgide hiçbir güzellik bulmazlar. Ancak bir topluluklar topluluğu olarak ulusa tamamen karşı değildirler ve onu genişleyen bir insanlık çevriminin parçası olarak görürler.

Otorite ve İktidar

Anarşizm, kuşkusuz, siyasal otoritenin olmadığı bir toplum yaratmaya çalışır. Sosyalistler anarşistlerden otorite sorununda ayrılırlar. Otoriter toplumlarda yetişen pek çok kişi, merkezi otorite olmayınca merkezin tutunamayacağına ve dünyaya kaosun hâkim olacağına inanırlar. İnsanlar, liderlerin gerekliliği düşüncesine öylesine koşullanmışlardır ki, kendilerine ne yapmaları gerektiği söylenmediğinde şaşırıp kalırlar. Yakın bir çöküşten korkanlar, Tanrı, Kral, Başkan ya da General gibi, her şeyi, yasalar ve kılıç tehdidiyle bir arada tutan bir referans noktasını gerekli görürler. Doğanın kendi kendini düzenleyişiyle ilgili son bilimsel teorilerin de doğruladığı kadim ve kendiliğinden düzen

11 Miller, *Anarchism*, s. 178.

teorisini benimseyen anarşistler, "kaos" gibi görünen kendiliğinden düzenden korkmazlar.

Anarşizmin ilkesel görüşü, özellikle siyasal formdaki otoritenin bireyin özgür gelişimini engellediğidir. Siyasal otoritenin toplumsal karışıklığın çaresi değil, esas nedeni olduğuna inanırlar. Toplum en iyi gelişimi en az müdahale durumunda gerçekleştirir ve insanlar en yaratıcı ve etkin faaliyeti çalışmak zorunda kalmadıkları zaman gösterirler. Otorite yanlıları anarşist otorite ve iktidar eleştirisinin saflık olduğunu düşünebilirler, ancak bu yüzyıl içinde otoriter liderlerin ve hükümetlerin sergilediği feci örnekler anarşist çözümlemenin geçerliliğini doğrular.

Otoriteyle ilgili tutumları gene de çok açık değildir. Örneğin Bakunin, uzmanlık "otoritesi"ni kabul etmeye hazırdı, ancak bir uzmanın tavsiyesi benimsenirken bireyin daima son hakem olması gerektiğini vurguladı. Daha yakın zamanlarda, bazı anarşistler, önderliğin baskıcı olmaması ve eşitlikçi bir çerçevede kalması halinde tek bir kişinin "otorite"sinin kabul edilebileceğini öne sürmüşlerdir.[12] Bazıları için devredilmiş otorite, kişiler üzerinde iktidarı gerektirmediği taktirde kabul edilebilir; bazıları da uzman bireylerin "otorite yönetimi"ne, rıza ve sorumluluğu temel alması halinde izin verilebileceğini savunurlar.[13] Bu bakış açısından anarşistlerin, otoritenin kendisini değil, otoriteryanizmi reddettikleri söylenir.

Ne var ki, çoğu anarşist bir kişinin bir diğerinden daha çok şey bildiği için otorite ve nüfuza sahip olması gerektiğine, kolayca "yetenek" tiranlığına dönüşeceği için inanmaz. Godwin'e göre, uzmanlıktan kaynaklanan otorite en kötü otorite formudur, çünkü kişisel kanaati zayıflatır, entelektüel ve ahlaki gelişimi engeller. Belirli bir alanda, özel bilgilere sahip olma anlamında otorite olabilir ve özel bilgelik anlamında otoriteye sahip olabilirsiniz, ancak hiç kimse bir komuta zinciri içinde özel bir yeri gerektiren bir bilgi ya da bilgelik tekeline sahip olamaz. Gazeteciler, Daniel Cohn-Bendit'i Paris'te 1968 Devrimi'nin önderi olarak betimledikleri zaman, kendisi tam bir anarşist ruhla öğrencilerin şeflere ihtiyaç duymadığını söyledi: "Ben ne liderim, ne de profesyonel devrimci. Ben sadece bir sözcü, bir megafonum."[14]

12 Bkz. Howard J. Ehrlich, "Anarchism and formal organizations", *Reinventing Anarchy*, s. 108.

13 Bkz. David Wieck, "The Negavity of Anarchism", *Reinventing Anarchy*, s. 140; Giovanni Baldelli, *Social Anarchism*, s. 95.

14 Alıntı, Ward, *Anarchy in Action*, s. 38.

Anarşist iktidar tartışmalarında da bir ölçüde belirsizlik vardır. Genelde anarşizm, iktidarın baskının başlıca nedenlerinden biri olduğunu; bütün kötülüklerin temelinde servetin yattığını kabul etmiştir. "İktidar halka" gibi gevşek sloganlardan etkilenen bazı anarşistler ve feministler zayıfın "yetkilendirilmesi"ni istediler. Ancak kaygılarının iktidarı dağıtmak olduğu görülse de, bütün gerçek anarşistlerin uzun vadeli amacı iktidarı merkezsizleştirmek ve mümkün olduğunda onu tamamen ortadan kaldırmaktır. Aslında, anarşizmin en önemli temalarından biri, iktidarı temel alan bütün ilişkilerin kusurlu olduğudur. Kişiler üzerinde iktidara geleneksel olarak karşı çıkmışlardır ve giderek öteki türler ve doğa üzerindeki iktidara da karşı çıkmaktadırlar.

Yasalar

Yasalar -Devlet tarafından yapılan, yorumlanan ve uygulanan- liberaller tarafından düzenin korunması ve toplum karşıtı davranışların önlenmesi için gerekli görülür. Hiç kuşkusuz Russell'in "ilkel anarşi" dediği, en güçlünün haklı olduğu durum, belirli kurallar getiren ve herkese eşit davranan yasaların yarattığı durumdan daha kötüdür.[15] Ancak Kropotkin'in araştırmalarının ve sayısız antropolojik çalışmanın gösterdiği gibi, yazılı hukuku olmayan bütün sanayi öncesi toplumlar, Hobbesçu bir evrensel ve sürekli savaş durumunda değildir. Bunlar kendilerini genellikle âdetler temelinde yönetirler ve sorunları anlaşarak çözümlerler.

Anarşist şarkının sürekli bastırılması, modern Devletlerdeki yönetim ve hukuk sisteminin genellikle karışıklığın çaresi değil nedeni olmasından kaynaklanır. Batı demokrasilerinde yasalar yurttaş haklarından çok özel mülkiyeti ve iktisadi eşitsizliği korur. Baskıcı bir ahlakı benimseyen otoriter bir toplum, tecavüz, cinayet ve saldırıya yol açan psikolojik bozuklukları teşvik eder. Ve cezalandırma, doğası gereği reform ya da caydırmadan çok yabancılaşma ve küskünlüğe yol açar.

Anarşistlere göre, daha özgür ve daha eşit bir toplumda mülkiyete karşı işlenen suçlar azalacaktır, çünkü herkes kendi temel ihtiyaçlarını karşılayacak ve mümkünse lüksü de paylaşacaktır. Ancak anarşist bir toplumda adaletsizlik ve baskının doğurduğu suçlar azaltılabilse de, tutku suçlarını tamamen ortadan

15 Russell, *Principles of Social Reconstruction*, s. 3.

kaldırmak mümkün olmayabilir ve seyrek de olsa suç işlenebilir. Peki makul, adil ve nezih bir topluma uymak istemeyen, siyasal otoritenin olmadığı bir topluluğa dil uzatmayı -laf olsun diye- tercih eden bireyler ne olacak? Anarşist bir toplum, başkalarına haksızlık yapan kişilere, suçlulara karşı kendisini nasıl koruyacaktır? Bir birey neden faziletli olsun, neden aklın gerektirdiği şekilde ya da kendisinin ve toplumun çıkarlarına uygun biçimde davransın? Aslında, Dostoyevski'nin Yeraltı Adamı'nın gösterdiği gibi, kişinin kendi çıkarlarına tamamen ters düşen bir tarzda davranması mümkündür: "Kişinin kendi özgürlüğü ve dizginlenmemiş iradesi, kişinin kendi kaprisi, ne kadar vahşi olursa olsun kendi hayal gücü, zaman zaman delilik noktasına ulaşır -en iyi ve en büyük iyilik budur."[16] Bir kişi bir diğerini ansızın bir trenin önüne itmek isteyebilir, neden istemesin?

Bu, bütün liberter hayalcilerin dikkate almaları gereken bir sorundur. Göreneksel anarşist tepki şu olacaktır: Özgür bir toplum, toplumsal ya da ahlaki bir şablon dayatmayacağı için uyumsuzluk ya da isyan olmayacaktır. Onun geçerliliği, bireysellikle ve ayrım gözetmeksizin kabul gören farklı hayat tarzlarıyla ölçülecektir. Bireysel ve toplumsal özgürlük arasındaki, her ikisini de azamileştiren o mükemmel dengeyi sürekli olarak sağlamaya çalışacaktır. İkincisi, baskıcı toplumumuzun yıkıcı ve keyfi eylemleri teşvik ettiği yerde, daha özgür bir toplumda gelişen kişiler muhtemelen kendilerine ya da başkalarına zarar vererek kendilerini kanıtlamayı gereksiz göreceklerdir. Kendilerine zarar vermeye kararlı insanların olması halinde, istediklerini yapmalarına izin verilmelidir (John Stuart Mill'in öne sürdüğü gibi); eğer bu zarar başkalarını da etkilerse, karşılıklı rıza sağlandığı ölçüde bu da kabul edilebilir. Ancak açıktır ki, böyle bir toplum ne kadar özgür olursa olsun, çocuk istismarcılarını, seri katilleri ya da uyuşturucu manyaklarını, eğer varsa, durdurmak, keyfi ve rasgele kötülükle ilgilenmek zorunda kalacaktır. Kişinin kaçınılmaz özgürlüğü, herkesin özgürlüğüdür.

Ne var ki anarşist yanıt, hata yapanları cezalandırma talebini içermez, çünkü cezalandırma ne caydırıcı ne de düzeltici dir. Ne de suçlular daha fazla suça itilerek hapishanelerde toplumdan tecrit edileceklerdir. Kısıtlama asgari düzeyde tutulacaktır; toplum karşıtı davranışın en iyi çaresi, insanların karşılıklı sem-

16 Dostoyevski, *Notes from Underground*, s. 33-34.

patisinde bulunmaktadır. Hata yapanlar, beyinleri yıkanarak ya da yeniden eğitilerek değil, onların insanlıklarına, bireysellikle-rine ve iradelerine saygı gösteren dostça ve onurlu bir davranışla iyileştirileceklerdir. Eski tip cezalandırma kültürü ile "deliliği" bir hastalık olarak algılayan ve bireyleri itaatkâr, uysal yurttaşlar haline getirmeye çalışan modern "tedavi" teknikleri arasındaki benzerliklere işaret eden tek çözümlemeci Foucault değildir. An-laşmazlıkları çözmek için, yerel topluluğun bireylerinden oluşan ve düzenli rotasyona tabi tutulan jüriler, her davayı özel koşulla-rın ışığında ele alabileceklerdir. Amaç suçlamak ya da suçluyu cezalandırmak değil, toplumsal uyumu sağlamak ve kurbanın za-rarını karşılamak olacaktır. Kamuoyu ve toplumsal baskı şimdiki kadar caydırıcılık sağlarken, toplumdışı kişiyi boykot ve dışlama yoluyla etkilemek için kullanılan geleneksel teknikler güçlü yap-tırımlar olarak işletilebilir. Ancak dışlama dikkatle ve sadece aşı-rı durumlarda uygulanmalıdır, çünkü hoşgörüsüzlük tohumları ve haksız bir psikolojik baskı içerir. İşbirliği yapmamak belki de en etkili yaptırımdır; yaptığı sözleşme ve anlaşmalara uymayı dü-zenli olarak başaramayan kişi, sonunda anlaşma yapacak kişi bulmakta zorlanacaktır.

Güven ve dostluğa dayanan özgür bir toplumda hiç kuşku-suz yeni bir toplumsal ahlak gelişecek ve anlaşmazlık olasılığı gi-derek ortadan kalkacaktır. Siyasal ve ahlaki baskı özgürce be-nimsenen âdetler ve normlara yol açacaktır. Böyle bir toplum farklı hayat tarzları ve inançlara hoşgörüyü temel alacak, çocuk-lar dahil herkese tekil bireyler olarak davranacaktır.

Kamuoyu

Hükümetsiz bir toplumda, kamuoyu tiranlığının, yasalardan kay-naklanan baskının yerini alması kuşkusuz gerçek bir tehlikedir. Godwin, kamuoyunun "kamçı ya da zincirden daha dayanılmaz" bir güç olabileceğini öne sürdü.[17] Geleneksel ve dokusu sağlam topluluklarda, kamuoyunun, insanların uyumunu sağlayan güç-lü bir yaptırım olabileceği kuşku götürmez. Kamuoyu hoşgörü-süz, baskıcı ve dogmatik olabilir. Bazı anarşistler, "sözle propa-ganda" yaparak kamuoyu oluşturma çabalarında, insanların anarşist ilkeleri serbestçe tartışmalarına ve özgürce benimseme-

17 Godwin, *Political Justice*, 1793 bsk., II, 565.

lerine izin verecek yerde bu ilkeleri aşılamaya çalışma suçunu iş-lemişlerdir. "Propaganda" teriminin kendisi, dikkatli ve duyarlı düşünürü değil, karşısındakine baskı yapan bir vaizi hatırlatır. Farklı anarşizm okulları da sekter anlaşmazlıklara düşmüşler; en büyük anlaşmazlıklar bireyciler ile komünistler arasında yaşan-mıştır. Devlet'i ve Sermayeyi yok etmek isteyen toplumsal anar-şistler ekonomide dizginsiz *laissez-faire* uygulamak için Dev-let'ten kurtulmak isteyen sağcı liberterleri küçümsemekle yetin-mişlerdir.

Orwell yüksek ahlaki gerekçeleri benimseyen barışçı anar-şistlerde genellikle otoriter bir yan olduğunu gözlemledi. Örne-ğin Tolstoy şiddeti kesinlikle reddeder, ancak "onun baskı ilke-sini ya da en azından başkalarına baskı yapma arzusunu red-dettiğine inanmak kolay değildir."[18] Gandhi de, açlık grevi yapa-rak insanlara baskıcı tonlar taşıyan ahlaki bir güç uyguladı. Gandhi'nin taraftarları da zaman zaman, kendileri gibi düşün-meleri ve davranmaları için insanlara baskı uygulama suçunu iş-lemişlerdir. Bu baskı zaman zaman ahlaki zorlamanın eşiğine gelmiştir. Haklı olduğunuza inanmanız halinde, başkalarını ko-layca sizin gibi düşünmeye zorlayabilirsiniz, ancak birilerinin si-zin gibi düşünmelerini sağlamak, özgür araştırmayı ya da gerçek kanaati teşvik etmez.

Kamuoyunun insan davranışlarında tek hakem olması ve herkesin her işe burnunu sokan organlarla sürekli teşvik edilme-si ve tavsiyelere maruz bırakılması, hiç kuşkusuz anarşist top-lum anlayışındaki totaliter tehlikeyi oluşturmaktadır. Orwell, in-sanları uyum sağlamaya zorladığı için kamuoyunun herhangi bir hukuk sisteminden daha az hoşgörülü olabileceğini haklı olarak belirtti: "İnsanlar 'yapmayacaksın"la yönetildikleri zaman, birey oldukça dışmerkezli hale gelebilir. İnsanlar, sözüm ona "sevgi" ya da "akıl"la yönetildikleri zaman, başkalarıyla aynı tarzda dü-şünmelerini ve davranmalarını sağlayan sürekli bir baskı altında kalırlar."[19] Ayrıca kamuoyunun hukukun yerini aldığı bir top-lumda, pek çok dinsel mezhebi ve sosyalist Devlet'i baskıcı hale getiren, kolektif uyanıklık ve ahlak bekçiliği gibi ek bir tehlike de vardır.

18 Orwell, "Lear, Tolstoy and the Fool" (1947), *Collected Essays*, s. 432.

19 Orwell, "Politics vs. Literature" (1946), *op. cit*, s. 405. Bkz. Shaw, "The Im-possibilities of Anarchism", *op. cit*, s. 508.

Ne var ki çoğu anarşist, özellikle bireyin egemenliğiyle ilgilendikleri için bu tehlikelerin farkındadırlar. Benjamin Tucker'a göre temel ahlak yasası, "kendi işine bak" anlayışıdır. Bireylerin tek doğrusu budur. Toplumsal anarşistler bireyin özgürlüğünü başkalarının özgürlüğüyle bağdaştırmaya; herkesin azami ölçüde bireyselliğine izin vermeye; komünal bireyselliğin belirgin ikilemini aşmaya çalışmışlardır. Özgür bir toplumun ölçüsü, dışmerkezliliğin derecesi ve hoş görülebilir sapma olacaktır. Anarşistler çoğulcu bir toplumu savunmuşlardır. Hayat tarzlarındaki ve toplumsal formlardaki çeşitliliği ve deneyimi, sadece yüz çiçeğin değil pek çok çiçeğin açmasını istemişlerdir. Ayrıca bütün anarşistler bireyin özel kanaat hakkını savunmuş ve katı sansüre karşı çıkmışlardır.

Anarşist eğitim teorisinin temeli, insanların, otoriter olduğu için başkalarının fikrini temel almamalarını, kendileri için düşünmelerini ve eylemelerini teşvik etmek olmuştur. Amaçları, entelektüel ortodoksi ve toplumsal uyumun muhabbet tellallığını yapmak değil, eleştirel kanaati oluşturmak ve yaratıcı imgelemi yaymaktır. Godwin'in gözlemlediği gibi, kişi bir başkasına tavsiyede bulunabilir, ancak dayatmada bulunmamalıdır: "O, beni özgürce ve hiçbir kısıtlama olmadan eleştirebilir; ancak şunu unutmamalıdır ki, ben onun isteğine göre değil kendi isteğime göre davranırım."[20] Anarşist toplumda kamuoyu, toplumsal uyumun sağlanmasında ve "hata yapanlar"ın caydırılmasında önemli bir rol oynayacaktır, ancak ona çok daha dikkatli ve temkinli biçimde başvurulacaktır.

Shaw, Russell ve Orwell, anarşizmi eleştiren pek çok düşünür gibi, yasaların hâkimiyetine hiçbir alternatif görmezler. Bu eleştirmenler, zorlayıcı kurumların baskısına maruz kalmayan insanın mükemmelliğini değil, toplumsal ahlakın önemini azımsarlar. Yasal ve siyasal baskı olmayınca, toplumu bir arada tutacak yeni toplumsal âdetler ve normlar oluşacaktır. Anarşistler, insanların ahlaki olarak eyleyebileceklerini ve kendilerini yönetebileceklerini ve insanların birbirine müdahale etmeden, uyum içinde yaşamalarını sağlayabilecek kadar dayanışma, sevgi, akıl ve iyi niyete sahip olduklarını varsayarlar.

Kuşkusuz tarih insanların barış içinde yaşayabileceklerini, ama aynı ölçüde saldırgan da olabileceklerini gösterir. Anarşistler, savaşın ve çatışmanın başlıca nedeni olan Devletler ve hükumetler olmayınca, insanlığın işbirliğine yatkın ve incelikli yönlerinin gelişme fırsatı bulacağına inanırlar. Ve toplumsal anarşistler, özel mülkiyet ve sermaye olmayınca, gerçek arzuları karşılayan ve başkalarının özgürlüğüne saygıyı teşvik eden toplumsal bir ahlakın komünal çalışma ve oyun deneyimiyle gelişeceğini ekleyeceklerdir.

20 Godwin, *Political Justice* (1978 bsk.), I, s. 168.

Toplumsal ve İktisadi Düzenlemeler

Anarşist düşüncenin "geçmişin idealleştirilmiş zanaatkâr ve köylü toplumunun geriye dönük romantik vizyonunu ve yirminci yüzyılın toplumsal ve iktisadi örgütlenmesine ilişkin gerçekliklerin toptan reddi"ni temel aldığı öne sürülmüştür.[21] On dokuzuncu yüzyılda pek çok yetenekli zanaatkârın, Proudhon'un modern fabrika sistemine bir alternatif oluşturan karşılıkçılığını benimsediği doğrudur. Onun anarşizmi komünist yönelimli İsviçre Jurası'nın bağımsız saat yapımcılarını da cezbetti. Meksika ve İspanyol Devrimleri'nde anarşizmi büyük bir coşkuyla benimseyenler en geri köylülerdi.

Ancak anarşizmi sadece bir köylü ve zanaatkâr ideolojisi olarak görmek yanlıştır. Anarko-sendikalizm formundaki anarşizm Fransa ve İspanya'da en ileri işçileri cezbetti. Son yüzyıl içinde anarşizm, Bakunin, Kropotkin ve Tolstoy gibi aristokrat ve Malatesta gibi toprak sahibi çocuklarına hitap etti. Bu yüzyıl içinde anarşizm ileri sanayi ülkelerinde en büyük desteği, "beyaz yakalı" emekçiler, özellikle öğrenciler, öğretmenler, doktorlar, mimarlar, zanaatkârlar ve diğer entelektüeller arasında bulmuştur. Yeni anarşizm sadece ayrıcalıklı olmayanların değil, pasif tüketiciler ve seyirciler olmak istemeyen varsılların da isyanıdır.

Anarşizm, Marksizm gibi belirli bir sınıfa dayanmasa da, en büyük desteği geleneksel olarak işçi ve köylüler arasında bulmuştur. Bakunin, Marx'ın gerici "kırsal aptallar" olarak küçümsediği köylülüğün ve gene Marx'ın toplum karşıtı unsurlar olarak gördüğü lümpen proletaryanın devrimci potansiyelini vurgulayarak önemli bir anarşist gelenek oluşturdu. Yirminci yüzyılın büyük devrimleri Marx'ın değil Bakunin'in tahminlerini doğrulamıştır: Büyük devrimler ileri düzeyde sanayileşmiş toplum-

21 Joll, *The Anarchists*, s. 259.

larda değil, başat olarak tarımsal toplumlarda gerçekleşmiştir. Ayrıca, ileri sanayi toplumlarında, lümpen proletarya, kapitalizmin kıyılarında yaşayan öğrenciler, işsizler, etnik azınlıklar ve kadınlar en isyancı kesimi oluşturmuştur.

Anarşizmin yirminci yüzyılın başat iktisadi trendine ters düştüğü suçlaması daha da önemlidir. Anarşizm, modern kapitalist ve sosyalist Devletlerde bulunan merkezileşmiş büyük ölçekli sanayi ve tarıma kesinlikle düşmandır. Iktisadi büyüme, kitlesel üretim ve tüketim siyasetini asla benimsememiştir.

Anarşizmin mevcut iktisadi trendlerden saptığını öne sürmek bir çeyrek yüzyıl önce mümkündü. Ama günümüzde, Devlet komünizminin ve uluslararası kapitalizmin kendi hedeflerine ulaşmayı başaramadığı görülecektir. Yeni Sol ve büyüyen Yeşil hareketi, küçük ölçekli birimlerden oluşan ve tarla ile fabrika arasında uyumlu bir denge kuran klasik anarşist merkezsiz ekonomi talebini benimsemişlerdir. Anarşizm, "Küçük Güzeldir" görüşünü, popüler bir slogan haline gelmeden çok önce benimsemiş, özgüven ve öz yeterliliğin yararlarını vurgulamıştır. Daima insanları nesnelerin önüne koymuş ve tek başına iktisadi büyümede hiçbir değer görmemiştir. Yirmi birinci yüzyıl yaklaşırken, anarşistler artık iktisadi akıntıya karşı yüzen idealistler değildirler. Aslında, anarşistlerin tavsiyeleri hayatı sürdürmenin önkoşulları olarak görülebilir.

Kuşkusuz anarşist iktisadi düşüncede iki ana akım vardır. Bireyciler ve onların çağdaş karşılığı olan anarko-kapitalistler, kamu malları arzı için tamamen serbest piyasayı temel alır ve kâr dürtüsü ile ücret sistemini savunurlar. Kolektivistler, sendikalistler ve komünistleri kapsayan toplumsal anarşistler, kooperatifler, kolektifler, sendikalar ve komünler aracılığıyla üretimi örgütlemeye çalışırlar.

Gerçek zorluklar hiç kuşkusuz bireycilerin iktisadi konumlarından kaynaklanır. İşgalciler Benjamin Tucker'ın tavsiye ettiği gibi bir gece içinde mülk sahibi olurlarsa, bunun pratikteki anlamı, iyi toprakları ve evleri edinenlerin diğerlerinden daha iyi bir duruma ulaşmalarıdır. Tucker'ın işgalci sahipler arasında "her yerde ve her zaman rekabet"i savunması, herkesin kendi işine bakmasını tek ahlaki yasa olarak benimsemesi, her alanda tam bir serbestlikten çok, kişisel hırsı teşvik edebilir. Onun fiyatın tek ölçüsü olarak emek görüşü, değerlerin arz ve talebe bağlı olduğu piyasa modeliyle de çelişir.

Modern anarko-kapitalistlerin iktisadi önerileri, benzer eksiklikleri daha aşırı bir formda sergiler. Onların tam *laissez-faire* sistemlerinde, servete ve iktidara sahip olanlar sadece kendi ayrıcalıklarını artırırlarken, zayıf ve yoksul olanlar iflas ederler. Ekonomi kısıtsızlık anlamında "özgür" olabilir, ancak çoğu insan yokluk ve korkudan özgür olamaz. Özel muhafız kurumları sadece kendilerine para ödeyenlerin çıkarlarına hizmet ederler. Sağcı liberterler kendi ayrıcalıklarını korumak ve başkalarını sömürmek için sadece kendilerine özgürlük isterler. Özgürlükten söz ederken, eşitlik konusunda sessiz kalırlar.

Öte yanda, toplumsal anarşistler hem eşit hem de özgür olan bir toplumu gerçekleştirmeye çalışırlar. Onlar her kişinin temel özgürlükler ve maddi mallar üzerinde eşit bir hakka sahip olduğunu kabul ederler. Toplumun her bir üyesine temel bir asgari geçim güvencesi verirler. Ne var ki kolektivistler ile komünistler arasında derece farklılıkları vardır. Kolektivistler yapılan iş miktarına göre bireyleri ödüllendiren ücret sistemini savunurlar. Komünistler herkesin kendi yeteneğine göre katkıda bulunmasını ve ihtiyacı kadarını almasını isterler. Her iki durumda da üretim ve bölüşüm, ister sendika, kolektif, konsey, ister komün olsun, toplumun temel iktisadi birimi aracılığıyla düzenlenir.

Genelde anarşistler, yerel düzeyde üreticiler ve tüketiciler tarafından yönetilen merkezsiz bir ekonomi isterler. Üretim ve bölüşüm, yerel, bölgesel ve ulusal düzeylerde bölgesel farklılıkları dengelemeye çalışan eşgüdüm organları aracılığıyla örgütlenecektir. Bu yaklaşım bazılarına ütopya gibi geldiğinde, anarşistler, kendi iradesini dayatan merkezi bir otorite olmaksızın, uluslararası havayolları ile demiryolları arasında varılan oldukça karmaşık anlaşmaları örnek gösterirler.

Pratikte anarşistler, bazen aynı zaman dilimi içinde, özgür ve eşit bir toplum hedefine ulaşmak için farklı yöntemleri benimsemişlerdir. Örneğin İspanyol Devrimi sırasında çoğu teorisyen, kooperatiflerin ve sendikaların yararlarından söz etmiş, ancak kolektifler iç savaşın ilk günlerinde oluşmuş, toprağı ortak bir havuzda toplayarak ve ortak depolar oluşturarak hızla bir komünizm formu kazanmışlardır. Evrensel dayanışmayı ve yardımlaşmayı temel alan kolektif, üretici olsun olmasın katılmak isteyen herkesi kapsadı. Bazı durumlarda para kaldırıldı ve her üretim fazlası komşu kolektiflerle doğrudan mübadele edildi. Katılmak istemeyen küçük özel çiftçilerin kendi faaliyetlerini

kolektiflerin yanı sıra sürdürmelerine izin verildi. Bu arada, sanayileşmiş Katalonya'daki fabrikalar, ücret sistemini, hatta bazı durumlarda danışman olarak yöneticileri de muhafaza eden işçi komiteleri tarafından yönetildi. Bütün bunlar şaşırtıcı biçimde farklı bir iktisadi federalizm formuyla sonuçlandı.

İspanya'daki kolektifler, çiftliklerin ve fabrikaların özyönetim ve işçi denetimi aracılığıyla başarılı biçimde örgütlenebileceklerini kanıtladı. Bunlar aynı zamanda, özgürlük ile etkinlik arasında kaçınılmaz bir gerilim olmadığını da göstermiştir. Katalonya'daki pek çok tarafsız gözlemci, fabrikalardaki üretimin nasıl arttığını ve kamu hizmetlerinin nasıl iyileştirildiğini gözlemlemiştir. Bu durum maddi özendiricilerin sonucu değildi, çünkü pek çok durumda ücretlerin gerçek değeri fiilen düşmüştü. Kolektif kararların alınması daha uzun sürse de, alınan kararlar uzun dönemde daha iyi uygulanıyordu, çünkü kararlar daha iyi kavranmış oluyor ve onlardan etkilenenler yapılan işlere katıldıklarını hissediyor ve kararlı davranıyorlardı.

İspanya örneği, anarşistlerin örgütlenmeye karşı oldukları efsanesini de aydınlatır. Görüşmeler ve anlaşmalar yoluyla varılan örgütlenme türüne değil, hiyerarşik ve merkezi örgütlenmeye karşıdırlar. Birkaç bireyci her türlü örgütlenmeden uzak durmak isteyebilir, bu onların tercihidir, ancak anarşistlerin büyük çoğunluğu en iyi çalışmanın küçük ve işlevsel gönüllü birlikler içinde yapılabileceği görüşündedir.

İktisadi alanda, anarşizme karşı öne sürülen geleneksel görüşlerin boş olduğu, kapitalist toplumlarda bile giderek kanıtlanmıştır. Endüstriyel özyönetimin ve işçi denetiminin sayısız pratik örneği, bir fabrikayı otorite olmadan örgütlemek imkânsızdır diyen Engels'in, bu on dokuzuncu yüzyıl iddiasıyla alay etmektedir. Orwell'in savaş sonunda yaptığı, bir uçak imal etmek için planlı ve merkezi bir toplum gerekir yorumu, özel havacılık şirketlerinin başarısıyla takozlanmıştır. İleri sanayileşmiş toplumların kıtlık sonrası dünyasında anarşizmin düşük bir hayat standardı anlamına geldiği artık söylenemez. Orwell havası alınmış bir gözlemde bulunarak, "İnsan doğasında önceden kestirilemeyen bir değişiklik olmadıkça özgürlük ve etkinlik zıt yönlerde hareket eder," demiştir.[22] Önceden kestirilemeyen bir değişiklik olmamış, sadece insanlar, işlerini gönüllü olarak yaptıkları ve karar alma sürecine özgürce katıldıkları zaman daha etkin olduklarını giderek fark etmeye başlamışlardır.

22 Orwell, *Poetry Quarterly*, Güz 1945.

Emek

Kuşkusuz insanlar çalışmadan yaşayamazlar. Zorlama ortadan kalktığında, der anarşizmin eleştirmenleri, bu pis işleri kim yapacak? Çalışmanın iyi bir şey olduğu söylenemez, nitekim aristokratlar yüzyıllarca işsizlik ve boş zamandan şikâyetçi olmamışlardır. Marksistlerin ve Protestanların aksine, çoğu anarşist (Tolstoy'un oluşturduğu dikkat çekici istisnayla) güçlü bir emek etikine sahip değildir ve zorlu çalışmadan çok rahat bir aylaklık onları daha mutlu kılar. İki tip emek olduğu konusunda Russell'la aynı görüştedirler: Yeryüzünde yaşamak için gerekli olan işleri yapmak ve insanlara bu işleri yapmalarını söylemek.[23] Özgür bir toplumda, ikinci tip emeğin artık var olmayacağı kuşku götürmez, ancak varlığımızı sürdürmemiz için gerekli olan birinci tip emeği kim gerçekleştirecektir?

Shaw, mevcut iktisadi sistem altında eğitilmiş insanların bir gönüllü komünizm tasarımında yiyecek maddelerinin bedelini ödeyeceklerine güvenmenin, eğer cezadan muaf iseler, mümkün olmadığını etkileyici bir biçimde öne sürdü. İnsanlar ancak müthiş bir yokluk tehdidi altında çalışmak zorunda kalırlar ve ancak yasaların güçlü eli tükettikleri şeyin bedelini ödemelerini sağlayabilir. Toplum tarafından onaylanmanın baskısı bile, onların gönüllü komünizmden yararlanmalarını önleyemez, çünkü "bir insan, eksikliğini duymadıkça kamuoyunu zerre kadar umursamaz."[24]

Bunu söyleyenler sadece "otoriter" sosyalistler değildir. Bazı anarşistler herkes için zorunlu emeği savunmuşlardır; bazıları da çalışmayı reddedenlerin, bu davranışlarıyla başkalarını çalışmaya zorladıkları için topluluktan ayrılmaları gerektiğini savunurlar. Camillo Berneri bir uzlaşma önerisinde bulunur: "Çalışmaya zorlamamak, ancak çalışmak istemeyenlere karşı sorumluluk duymamak."[25]

İnsanları çalıştırmanın tek yolunun maddi özendiriciler ol-

23 Bkz. Russell, *In Praise of Idleness*, s. 11.

24 Shaw, "The Impossibilities of Anarchism", *age*, s. 508.

25 Camillo Berneri, "The Problem of Work" (1938), *Why Work? Arguments for the Leisure Society*, der. Vernon Richards, Freedom Press, 1983, s. 74.

madığı açıktır. Yokluk tehdidi ve maddi kazanım vaadi insan güdülenmesini tüketmez. Toplumsal anarşistler, baskının olmadığı özgür bir toplumda yardımlaşma ve dayanışmayı temel alan bir ahlakın gelişeceğini ve bütünün iyiliği için çalışmanın yol açtığı tatmin duygusunun güçleneceğini öne sürerler. Ayrıca, başkaları için çalışanların toplum tarafından onaylanması ve sadece kendileri için çalışanların ya da hiç çalışmayanların bir yaptırım olarak onaylanmaması, ahlaki bir özendirici olacaktır. Hoş olmadığı düşünülen bir iş, toplumsal olarak yararlı ve değerli olduğu hissediliyorsa zevkli olabilir. Ve işin onaylanabilir ve cazip kılınamadığı ve makinelerin hoş olmayan görevleri yerine getiremediği yerde, söz konusu işi isteyerek paylaşacak yardımsever insanlar hiç kuşkusuz olacaktır.

Ancak bu sadece maddi özendiriciler karşısında ahlak sorunu değildir. Özgür toplumda bizatihi çalışmanın doğası değişecektir. Anarşistler yararsız meşakkati değil, faydalı işi geliştirirler. İnsanların fiziksel ve zihinsel yeteneklerini kullanabilmeleri için iş bölümüne son vermek isterler. Daha büyük bir çeşitlilik olacak, bu da hayatı ve işi daha ilginç ve heyecan verici kılacaktır. Bazı insanların emek yoğun işlere razı olmaları halinde, bu işleri yapmamaları için hiçbir neden yoktur.

İnsanlar yaptıkları işin doğasını seçebildikleri ve iş sürecini denetleyebildikleri zaman, ondan veba gibi kaçmayacaklardır. En önemli ilke, herkesin nerede ve nasıl çalışacağına karar vermekte özgür olmasıdır. İş ancak gönüllüyse yapılabilir. İşçi fabrikadaki işinden nefret edebilir ve günün sonunda zihinsel ve fiziksel olarak tükenebilir, ancak akşamları tamamen kendisine ait olan birkaç saat onu bütünüyle yenileyebilir.

"İş korkusu"na gelince, Berkman'ın dediği gibi, tembellik genellikle doğru kişinin yanlış yerde olduğu anlamına gelir. Çoğu insan yaptığı işten pek az zevk alır, çünkü neden çalıştığını pek bilmez. Anarşist bir toplumda, insanları çalıştırmak için fiziksel zorlama olmayacaktır, para ve mal biçimindeki maddi özendiriciler artık işlemeyecektir. Bununla birlikte, topluluğun her üyesi kendi emeğini doğaya katarak zihinsel ve fiziksel potansiyelini gerçekleştirme fırsatına sahip olacaktır. İnsanlar, katı bir iş bölümü ve iş hiyerarşisi olmadan, saatin ve ücretli sistemin tiranlığı olmadan, kendilerine en uygun olan, emek ve ürünün denetimini onlara bırakan işi özgürce yapabileceklerdir. Sonuç olarak, yeterince yetenekli insanların temel ihtiyaçlarını karşılayamamaları ve bütün topluluk için temel bir refahın sağlanamaması düşünülemez.

Batıdaki kıtlık sonrası toplumumuzda, çalışma ihtiyacı on dokuzuncu yüzyıla kıyasla çok daha azdır. Modern teknolojinin gelişmesiyle birlikte, herkes için bir potansiyel bolluk çağına ulaşmış bulunuyoruz. Artık herkesin çalışması, özellikle heves kırıcı ve aşağılayıcı işlerle uğraşması bir zorunluluk değildir. İnsan bedenine uygun olan toplum için de uygundur: özgür bir topluluğun sağlığı, kendi organizmasına almaksızın destekleyebileceği "parazitler"in sayısıyla ölçülebilir. Aylaklar, boşta gezenler, serseriler ve hiçbir iş yapmayanlar, güneşin altında kendilerine bir yer bulmalıdırlar. Gençleri, yaşlıları ve güçsüzleri dışlamayan toplum, çalışmayan kişi yiyemez diyen ortalama bir ilkeye sahiptir. Gönüllü ve bütünleşmiş emeği temel alan bir anarşist toplumda, *homo faber*'in yanı sıra *homo ludens*'e de yer olacaktır. Nihayet iş zorlayıcı niteliğini kaybedecek ve anlamlı bir oyuna dönüştürülecektir; artık acılara yol açmayacak, yaşama sevinci ve hazzının bir parçası haline gelecektir.

Reform ya da Devrim?

Anarşizme yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, geleneksel siyasete katılmayı reddeden anarşizm savunucularının ister istemez dikkate alınmadıklarıdır. Genelde anarşizm hiç kuşkusuz geleneksel anlamda antisiyasaldır ve bu nedenle özgül bir siyasal değişim programı değil, bir kişisel ve toplumsal kurtuluş platformu sunar. Parlamenter ve temsili hükümeti reddedişlerinin bir sonucu olarak anarşistler, örgütlü siyasetin kıyılarında kalma eğilimi göstermişlerdir. Uzlaşmayı reddettikleri için teorik saflıklarını korumuş olabilirler, ama pratikte de etkisiz kalmış ve siyasal durgunluğa mahkûm olmuşlardır. İster tek partili Devletlerde ister çoğulcu demokrasilerde olsun, siyasal partiler artık neredeyse evrensel bir talep haline gelmişlerdir. Ancak pek çok demokrata pratik bir zayıflık gibi gelen şey, teorik bir güç de olabilir. Anarşistler, derin bir otorite ve iktidar eleştirisi sunarak, eşitlik ve özgürlük ideallerini bir arada savunarak Sol'un vicdanını oluştururlar. Onlar Sol'un ve Sağ'ın en inatçı eleştirmenleridirler ve özgürlüğe giden üçüncü ve genellikle denenmemiş bir yol sunarlar.

Ne var ki bütün anarşistler uzlaşmaya karşı değildir. Uzun

dönemde parlamenter siyasette bir çözüm görmeseler de, bazı anarşistler, demokratik yönde geliştiğini düşünmeleri halinde demokratik hareketleri desteklemeye hazırdırlar. Godwin teoride bir cumhuriyetçi, ancak pratikte bir Whig idi. Proudhon 1848 Devrimi sırasında milletvekili olarak Ulusal Meclis'e girdi. Bakunin seçimlerin boykot edilmesini bir ilke değil, bir strateji olarak savundu. Ve İspanya'da pek çok anarşist 1936 seçimlerinde Halk Cephesi'ne oy verdi ve bazı anarşist önderler Franco'nun isyancılarına karşı savaşmak için Cumhuriyetçi hükümette bakan olmaya hazırdı. Paul Goodman, o zamandan beri genel seçimlerin eğitsel bir deney olabileceğini öne sürmüş ve belirli siyasetleri savunan adaylara oy verilmesini onaylamıştır. Pek çok anarşist, ulusal değil daha çok yerel siyasete katılmaya hazırdır, çünkü bu yaklaşım merkezsizlik ve özerklik görüşleriyle uyum içindedir.

Hedeflerine ulaşmaları için şiddet kullanıp kullanmamaları da anarşistleri bölmüştür. Geçmişte bazıları son çare olarak terörizmi savunurlarken, bazıları her durumda barışçı olmuşlardır. Hükümetler ve Devletler şiddeti ve karışıklığı sürdürürken en saf formundaki anarşizm barış ve özgürlüğü savunur. Ne var ki anarşistlerin çoğu ezenin şiddetiyle ezilenin şiddeti arasında ayrım yapmış ve devrimci şiddeti, Devlet'in örgütlü şiddetine direnen ve sonunda onu yıkan meşru bir silah olarak görmüştür. Bir devrim, görece kansız olsa da, doğası gereği tarihin en şiddetli süreçlerinden biridir.

On dokuzuncu yüzyılda anarşist düşünürler şiddet sorununda bocaladılar. Godwin eğitim ve aydınlanma aracılığıyla aşamalı ve barışçı bir değişim umdu, ancak insanın henüz akıl yoluyla saldırganı kılıcını bırakmaya ikna edebilecek kadar akılcı olmadığını düşündü. Proudhon, devrimi savundu ve 1848 Devrimi'ne katıldı, ancak enerjisinin büyük kısmını alternatif kurumlara yönlendirdi. Anarşistler arasında "yıkımın şiirselliği"ni en çok Bakunin savundu, ama o da keyfi şiddete ve yalıtılmış terörizm eylemlerine karşı çıktı. Kropotkin daima aklı kılıca tercih etti ve sonunda toplumsal değişimin devrimden çok evrimlerle gerçekleştirilmesinden yana oldu, ancak teröristleri mahkûm etmeyi de reddetti. Sadece Tolstoy ve Gandhi barışçılık konusunda katı bir tutum aldılar. Ancak Gandhi korkağın silahlarına teslim olmaktansa savaşmanın daha iyi olduğunu düşündü.

İspanyol Devrimi sırasında yaşanan İç Savaşı İkinci Dünya Savaşı katliamının, onu da sürekli bir nükleer imha tehdidinin

izlemesi üzerine artan sayıda anarşist reformist evreler halinde değişim yaklaşımını benimsedi. Doğrudan eyleme hazırdırlar, ancak bunu şiddet içermeyen bir tarzda yapmak isterler. Tolstoy ve Gandhi'yle birlikte araçların amaçlardan ayrılamayacağını kabul etmişlerdir; araçlar, oluşum halindeki amaçlardır. 1968 Paris isyanı sırasında eylemcilerin gözlemledikleri gibi: "Devrimci örgüt, yabancılaşmış formlar aracılığıyla yabancılaşmaya karşı savaşılamayacağını öğrenmek zorundadır."[26] Baskıcı araçlar kullanarak özgür bir toplum yaratmak, kalıcı barış sağlamak için şiddet kullanmak kadar imkânsızdır.

Pek çok modern anarşist, Devletle sadece onu daha baskıcı hale getirecek şiddetli bir çatışmaya girişecek yerde, Gustav Landauer gibi yeni ilişkiler ve kurumlarla onu atıl hale getirmeye çalışırlar. Kendilerini değiştirerek toplumsal ilişkilerin niteliğini değiştirirler. Hükümet, Godwin ve Tolstoy'un gözlemledikleri gibi, fikri temel aldığı için, yeterli sayıda insan onun gereksiz olduğuna inandığı ve desteğini çektiği zaman sönümlenecektir. Özellikle pek çok otoriter değer içselleştirilmiş ve insanlar patronlara ve hükümdarlara bağımlı olarak yetiştirilmiş oldukları için, bu süreç ister istemez uzun ve evreler halinde olacaktır. Ancak anarşist bir toplum, bütün toplum anarşistlerden ibaret olduğu zaman gerçekleştirilmiş olmayacaktır. Kurtuluş, ancak bireyler kendilerini özgürleştirdikleri zaman gerçekleşecektir.

Mevcut toplumdaki başat otoriter trende rağmen, çağdaş anarşistlerin çoğu bir gün toplumsal hayatın ana akımını oluşturacakları umuduyla özgür eylem alanını genişletmeye çalışırlar. Zor zamanlarda, tıpkı Paul Goodman gibi, tehdit altında eski yardımlaşma ve özgür araştırma geleneklerini savunan devrimci muhafazakârlara dönüşürler. Daha rahat dönemlerde, özgür bölgelerinden çıkarak, verdikleri örnek ve bilgelikleriyle halkın çoğunluğunu kendi liberter görüşlerine kazanmaya başlarlar. Siyasal olanın kişisel olduğunu bilerek kendi özgül durumlarından hareket eder, ancak orada kalmazlar. Bütünün parçası olarak, Devlet'in sınırlarını ve kültürel engelleri aşarak insanlığı kucaklamaya çalışırlar.

Anarşistler komünal değişim evinde pek çok oda olduğunu ve reform ile devrim arasında açık bir ayrım yapılamayacağını

26 *Adresse à tous les travailleurs* (30 Mayıs 1968), Comité Enragés-Internationale Situationiste, Paris, 1968.

gayet iyi bilirler: Devrim her şeye rağmen sadece hızlandırılmış evrimdir. Bu nedenle liberter yönde gelişeceği görülen bütün hareketleri desteklerler. İktidar piramitlerini parçalamaya ve işbirliği şebekeleri geliştirmeye çalışırlar. Alternatif kurumlar oluştururlar: İsteyerek öğrenmeyi ve bireysel ihtiyaçların karşılanmasını teşvik eden özgür okullar; özyönetim ve işçi denetimi ilkelerini temel alan fabrikalar; kaynakları bir havuzda toplayan, becerileri ve şenliği paylaşan yerleşim birlikleri ve komünler. Bilim ile sanat, akıl ile imgelem, zihin ile beden arasındaki bölünmenin üstesinden gelen bir karşı kültür geliştirmeye çalışırlar. Sadece efsanevi bir gelecekle değil, içinde bulundukları zaman ve mekânla ilgilenirler; hazzın sonsuz ertelenmesini istemezler.

1930'larda büyük bir hareket olan anarko-sendikalizmin çöküşüyle birlikte, anarşizmin bir süre kadar toplumsal bir güç değil, daha çok kişisel bir felsefe olarak kalacağı görüldü. Ellili ve altmışlı yıllarda anarşizmin yeniden doğuşuyla birlikte her şey değişti. Hindistan'da Sarvodaya hareketi, Gandhi'nin kendine yeterli, özyönetimli köy cumhuriyetlerinden oluşan merkezsiz toplum anlayışını geliştirme girişiminde bulundu. 1956'da Macaristan'da patlak veren halk devrimi, işçi konseylerine anarşist bir örüntü kazandırdı. Yeni Sol'un belli başlı ilgi alanlarının çoğu -katılımcı demokrasi, merkezsizleşme, işçi denetimi ve özyönetim gibi- merkezi anarşist temalardı. 1968'de Fransa'da meydana gelen ve genellikle anarşist nitelik taşıyan ayaklanma, geç kapitalist, geç yirminci yüzyıl Avrupasında öngörülmeyen, büyük ölçekli bir devrimci mücadele örneği verdi. Bütün dünyada anarşizmin özellikle gençler arasında yaygın biçimde yeniden doğuşuyla birlikte, anarşizm tarihçileri, kitaplarına, hareketin vefatını ilan etme konusunda fazla aceleci davrandıklarını itiraf eden ekler koymak zorunda kaldılar.

Günümüzde anarşizm hâlâ canlı ve coşkulu bir gelenektir. Batıda anarşist bireycilik daha çok liberter Sağ'ın düşüncesinden etkilenmiştir. Sol'da sosyalizm liberter bir yönde gelişmekte, cazibesini sürdürmek için toplumsal eşitliğin yanı sıra kişisel özgürlükle de ilgilenmektedir.

Doğu Avrupa'daki Marksist-Leninist Devletler kendi iç çelişkileri yüzünden ve halkın desteğini kazanamadığı için çökmüştür. Eski merkezi bürokrasiler dağıtılmış ve temel özgürlüklerin sağlanması için yeni bir çağrı yapılmıştır. 1980'lerde, Doğu

Almanya, Çekoslovakya ve Polonya'da gerçekleşen kitlesel özgürlük ve demokrasi gösterilerinin başarısı, anarşist dolaylı eylem ve genel grev taktiğinin etkinliğini kanıtladı. Eski Sovyetler Birliği cumhuriyetlerinde bile Devlet'in rolü bir kez daha eleştirel biçimde tartışılmakta ve Komünist Partisi'nin öncülük rolü kesinlikle reddedilmektedir. 1989'da Çin'de özerk birlikler, konuşma ve örgütlenme özgürlüğü çağrılarıyla birlikte gelişen öğrenci esinli demokrasi hareketi, güçlü biçimde liberterdi. Bu hareket, tanklar Pekin'in merkezine yürüyene kadar lidersiz ve kendiliğinden halk örgütlenmesinin dikkat çekici bir örneğini oluşturdu. Eski Komünist Devletlerde yaşanan toplumsal hareketlerin ana dürtüsü, kapitalist Batı'yı taklit etmek değil, hiç kuşkusuz daha fazla demokrasiye yönelmektir. Pek çok kişi, Marksist-Leninist merkeziyetçiliğin harabeleri içinde insan yüzlü bir liberter sosyalizm formu oluşturmaya çalışmaktadır.

Anarşizm yirminci yüzyıl toplumsal ve iktisadi örgütlenmesinin pek çok gerçekliğini reddetmiş olabilir, ancak onun yirmi birinci yüzyıl gerçekliklerinin oluşmasına yardımcı ve bunlarla uyum içinde olacağını gösteren belirtiler vardır. O, yüksek düzeyde sanayileşmiş, merkezileşmiş ve askerileşmiş modern Devletlere kesinlikle karşıdır. İktisadi büyümeyi ve tüketimciliği benimsemez. İnsanları ve diğer türleri sömürmek, çevreyi tahrip etmek ve kirletmek istemez. Tam aksine, kişisel özerkliği bürokrasilerin, organik topluluğu kitle toplumunun, kır ve kentin dengeli bütünleşmesini kırsal yoksunluk ve kentsel anominin, güven ve dayanışma esinli insan ilişkilerini korku ve öz çıkarı temel alan insan ilişkilerinin karşısına koyar. Psikolojik bağımlılık ve toplumsal adaletsizliğe, herkes için tam bir uyum geliştirmek için son verilmesini ister.

Burjuva Sporu, Çocukluk Hastalığı ya da Ütopyacı Düş?

Marx ile Bakunin arasında yaşanan, uluslararası işçi hareketinde hizipleşmeye ve Birinci Enternasyonal'in sona ermesine yol açan şiddetli tartışmalardan bu yana, Marksistler anarşizmi çocuksu ve abartılı bir düş olarak eleştirmek için hiçbir fırsatı kaçırmamışlardır. Çoğu Marksist ipuçlarını George Plekhanov'dan almıştır. Plekhanov, geçen yüz yılın sonunda, anarşizmin bir tür "burjuva sporu" olduğunu öne sürmüş ve "Anarşistler, devrim adına gericilik davasına hizmet ederler; ahlak adına en ahlaksızı

eylemleri onaylarlar; bireysel özgürlük adına bireylerin bütün haklarını ayaklar altına alırlar," demiştir.[27]

Lenin en azından Plekhanov'un anarşistin hayduttan ayırt edilemeyeceği teması üzerine geliştirdiği tezi, "Filistin" ve "sakar" diyerek alaya aldı. Aynı zamanda onu, anarşizme karşı mücadelede "en acil, yakıcı ve siyasal bakımdan en önemli mesele"yi, yani Devlet ile devrim arasındaki ilişkiyi tamamen göz ardı etmekle eleştirdi.[28] Ancak, "burjuva devleti"ni yıkmanın zorunlu olduğu konusunda anarşistlerle aynı görüşte olan Lenin, merkezi bir Devlet'te proletaryanın diktatörlüğünü savundu ve anarşizmi, bir çocukluk hastalığı olan sol komünizmin bir başka formu olarak küçümsedi.[29] Tarihçi Alexander Gray de anarşistleri benzer biçimde lanetledi. Gray bir yargıç tavrıyla şöyle diyordu: "Anarşist, çocuk yuvası dışında fazla güven uyandırmayan oldukça zeki ve hayal gücü gelişmiş bir çocuk türüdür."[30]

Anarşistlerin "olgunlaşmamış" olduğunu doğrulayan ve insanlara haylaz çocuk muamelesi yapan bu eleştirilerin, ciddi bir çürütme çabasını hak etmeyecek kadar anlamsız olduğu açıktır. Daha geçerli bir eleştiriye göre, anarşizm ütopyacıdır. Bilimsel olmayan sosyalizmin bütün formlarına "ütopyacı" diyerek saldıran Marx ve Engels'ten bu yana anarşizm, hayali ve hayalperest, en iyi durumda romantik bir düş, en kötü durumda tehlikeli bir fantezi olarak küçümsenmiştir. Anarşizmin ütopyacı düşünceyle bir mükemmellik özlemini paylaştığı ve mutlak özgürlük idealini savunduğu doğrudur. Anarşist gelenek içinde sürekli Mesihçi ve binyılcı bir damar da vardır. Özgür Ruh Kardeşliği ve ortaçağ Anabaptistleri gibi pek çok anarşist akım, mükemmel özgürlük ve tam bir eşitlik toplumunda yeryüzü cennetini yaratmayı ummuşlardır. Hükümdarlara ve Devlet'e karşı verilen savaş genellikle iyi ile kötü arasında bir kozmik oranlar mücadelesi olarak görülmüştür. Büyük toplumsal altüst oluşlar sırasında, bazı anarşistler kendi ideallerini, özellikle devrimler sırasında İspanya ve Meksika'daki köylü topluluklarında dinsel bir coşkuyla gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bakunin ve taraftarlarıyla birlikte, her şeyin ansızın şiddetli bir yıkım coşkusu içinde dönüştüğü, kıyameti andıran bir devrim anlayışı oluşmuştur.

27 F. Plechanoff, *Anarchism and Socialism*, çev. Eleanor Marx Aveling, C. H Kerr, Chicago, 1912, s. 141, 148.

28 Lenin, *State and Revolution*, s. 124.

29 Bkz. Lenin, "Left-Wing", *Communism, An Infantile Disorder* (1920).

30 Gray, *The Socialist Tradition*, s. 380.

Anarşizmin, belirli bir zaman dilimi içinde özgür bir toplum kurmayı şimdiye kadar başaramamış olması ütopya iddiasını destekler. Anarşizm hiç kuşkusuz mevcut merkezi ve hiyerarşik Devletlerden tamamen farklı, baskıcı ve merkezci olmayan bir toplum anlayışını temsil eder. Onun tam özgürlük ideali de asla gerçekleştirilmemiş ve tam olarak ifade etmek gerekirse, sadece hayal edilebilmiştir. Ve anarşist ideali gerçekleştirmek için pek çok girişimde bulunulmuşsa da, özellikle Rus ve İspanyol devrimlerinde anarşizmi pratiğe geçirmek için yapılan embriyonik deneyimler daha büyük güçler tarafından ezilmiştir.

Bununla birlikte, anarşizmi sadece tarihsel bir başarısızlık ve ütopyacı bir düş olarak küçümsemek fazla bir şey anlatmaz. On dokuzuncu yüzyılın anarşist düşünürleri, Bakunin ve Kropotkin, ütopyacılık suçlaması karşısında, kendi toplumsal felsefelerinin insan psikolojisi ve doğa yasalarıyla uyum içinde ve "bilimsel" olduğunu ısrarla vurguladılar. Bakunin Strateji ve Devlet'in rolü konusunda Marx ile tartışmasına karşın, tarihsel maddeciliğin farklı bir türünü benimsedi. Kropotkin de, doğa ve toplumdaki mevcut eğilimlerin anarşist ideali desteklediğini ve o yönde gelişmekte olduğunu öne sürerek, kendi anarşist inançlarının bilimsel karakterini sürekli olarak vurguladı. Bu mekanik ve belirlenimci yaklaşımı eleştiren Malatesta'dan bu yana anarşistler, toplumsal değişimde insan bilinci ve iradesinin rolünü daha fazla vurgulama eğilimi göstermişlerdir. Öteki "ütopyacı" düşünürlerin aksine, ayrıntılı bir özgür toplum tasarısı sunmayı tutarlı biçimde reddetmişlerdir.

Anarşistler ütopyacı geleneğin bazı olumlu yönlerini de paylaşırlar. Ütopyacılığı reddeden katı bir "gerçekçi", statükoya karşı öne sürülen her alternatifin değerini çoğu kez hiç de gerçekçi olmayan bir tarzda düşürmeye çalışır. Oscar Wilde'ın gözlemlediği gibi:

> Ütopyayı kapsamayan bir dünya haritası, insanlığın her zaman üzerinde yaşadığı bir ülkeye yer vermediği için bakmaya değmez. Ve daha iyi bir ülke arayan insanlık orayı görünce ulaşmak için bir an önce yelkenleri açar. İlerleme ütopyaların gerçekleşmesidir.[31]

31 Wilde, "The Soul of Man under Socialism", *op. cit*, s. 34.

Ütopyacı düşünce özellikle bizimkinden farklı bir toplumu canlandıracak imgeleme sahip olduğu için değerlidir. Bunu yaparak mevcut toplumun örtük varsayımlarını sorgular ve somut alternatifler sunar. Uğruna mücadele edilecek bir ideal ve sürekli gözden geçirilen bir hedef sağlar. Ayrıca uzun süre hayali ya da imkânsız olma anlamında ütopyacı görülen şey, yüzyılımızda bir gerçeklik haline gelmiştir. Anarşizmi "en iyi durumda romantik bir lüks" ya da "gelecek için acı bir çığlık" olarak küçümsemek, felsefi özenden tamamen yoksun bir önyargının ifadesidir.[32]

Ütopyacı sözünün bir hakaret ya da bir lanetleme olması gerekmez, ancak anarşizm pek çok bakımdan ütopyacılıktan uzaktır. Kendi idealini hem şimdi hem de gelecekte gerçekleştirmek için mevcut toplumun açık bir eleştirisini yapar ve tutarlı bir stratejiler dizisi sunar. Sağlam bir insani potansiyel anlayışını temel alır. Toplum içindeki liberter eğilimleri bulup çıkarmaya çalışır ve bunların gelecekte tam olarak gelişebileceğine inanır. Geçmişin, özellikle daha erken Devletsiz toplumların deneyimlerinden yararlanır ve bu toplumların en iyi niteliklerinin gelecekte daha liberter bir yönde dönüştürülememesi için hiçbir neden görmez. Eski işbirliği örüntülerini modern bireysellik düşüncesiyle birleştirir. Kuşakları bilinmeyen bir geleceğe ya da bireyleri büyük bir davaya feda etmekten uzak olan anarşizm, gündelik ilişkilerin hemen değiştirilebileceğini öne sürer. Kişisel kurtuluş ve öz belirlenim idealinin yanı sıra bir toplumsal değişim platformu sunar. Anarşist bir toplum şimdilik muhtemel olmayabilir, çünkü hâlâ bir azınlık düşüncesi olmaya devam etmektedir, ancak uygunsuz ya da imkânsız olduğu söylenemez.

Otoriter trend dünyanın pek çok kesiminde hâkimiyetini sürdürürken, Colin Ward, haklı olarak, "kendisini otoritesiz örgütleyen bir anarşist toplum, tıpkı karın altındaki tohum gibi varlığını sürdürür" gözleminde bulunmuştur.[33] Piramit gibi değil de şebekeler halinde örgütlenen, gönüllü, geçici ve küçük olan bütün grup ve birliklerde bunu görmek mümkündür. Anarşist toplum, katı bir kurallar kitabından çok üyeler arasındaki sempatiyi temel alan; jöle halinde değil akış halinde olan grupların içinde oluşur. Yardımlaşma ve doğrudan eylem örgütlerinde, kooperatiflerde, öğrenim şebekelerinde ve topluluk eylemlerinde

32 Apter, "The Old Anarchism and the New-Some Comments", *Anarchism Today*, s. 1.

33 Ward, *Anarchy in Action*, op. cit, s. 11.

biçimlenmeye başlar. Acil durumlar, afetler, grev ve devrimler sırasında halk kendisini Devlet'in dışında örgütlediği zaman kendiliğinden oluşur.

Anarşizm ütopyacı olmakla suçlanmadığı zaman, büyük bir teorik öz taşımayan sığ bir öğreti olarak küçümsenir. Bir doktrinden çok bir ruh hali, ciddi bir toplumsal felsefeden çok bir terapi formu olarak sunulur. Bu, anarşizm karşıtı filozoflardan çok tarihçiler tarafından öne sürülen bir görüştür. Örneğin, tarihçi James Joll "anarşist felsefenin bir ölçüde tutarsız doğası"ndan söz etmiş ve yaşayan bir anarşist gelenek varsa, bunun "psikolojik ve insan mizacından kaynaklanan tutumlar"da aranması gerektiğini öne sürmüştür.[34]

Anarşizmin hiç olmazsa toplumsal bir hareket olarak taşıdığı tarihsel önemi kabul eden tarihçi Eric Hobsbawm şöyle demiştir: "Kropotkin dışında, anarşist olmayanların ilgiyle okuyabilecekleri bir anarşist teorisyen düşünmek kolay değildir."[35] Hobsbawm'a göre, "anarşist teorinin hiçbir gerçek entelektüel yeri" yoktur ve sosyalizme yegâne yararlı katkısı, eleştirel öğesi olmuştur. Andalucia'daki "ilkel" anarşizm üzerine incelemesinde, Hobsbawm, anarşizmin dinsel boyutunu vurguladı ve onun tarihsel olarak mahkûm edilmiş zanaatkârların ve köylülerin ölüm halindeki ideolojisi olduğunu öne sürdü.

Anarşizmin belirli bir mizaç tipini cezbettiği kesindir. Bütün aşırı ideolojiler gibi, anarşizm de kıyameti andıran bir devrimle kendi kişisel sorunlarına çözüm arayan, yasadışı olmaktan ve suç işlemekten zevk alan dengesiz bireylerden payına düşeni alır. Ancak bunlar istisnadır. Anarşistlerin büyük çoğunluğu evrensel bir özgürlük, sevgi ve barış anlayışından esinlenir. Bu ideal uğruna, toplumun kıyılarında, sürekli bir protesto ve açık isyan halinde yaşayarak kendi ayrıcalıklarından ve rahatlarından vazgeçmeye hazır olmuşlar, zaman zaman bindikleri dalı kesecek kadar ileri gitmişlerdir.

Anarşist ideal çok çeşitli insanları cezbetmiştir. Kendi ilkelerini mantıksal sonuçlarına ulaştırmak isteyen, uzlaşmasız bir ahlaki duruşu benimsemeye hazır olan entelektüellere sahiptir. Yaratıcılığı ve kendiliğindenliği vurgulayan anarşist, sanatsal öz-

34 Joll, "Anarchism-a Living Tradition", *Anarchism Today*, s. 225.

35 Hobsbawm, "Reflections on Anarchism" (1969), *Revolutionaries: Contemporary Essays*, Weidenfeld and Nicolson, 1973, s. 83.

gürlük isteyen, kendi özlem ve duygularını ifade etmek için yeni formlar yaratmaya çalışan pek çok postempresyonist, Dadaist ve Sürrealist sanatçıyı cezbetmiştir. Anarşizm kendileri için düşünmek isteyen ve otoriteyi sorgulayan, tarihin baskıcı yükünden kurtulmak ve yeni bir dünya yaratmak isteyen gençlerin yüreğine hitap eder.

Anarşistler, Marksist düşünürlerin çetrefil ve skolastik tartışmalarına kesinlikle katılmamışlardır. Stirner dışında klasik anarşist düşünürler, kendi temel ilkelerini açık ve basit biçimde ifade etme konusunda dikkatlidirler. Felsefi anarşistler dışında, kapalı entelektüelden çok anlayışlı işçi ya da köylüye hitap etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak anarşistlerin teoriyle öteki sosyalistler ya da liberallerden daha az ilgilendiklerini söylemek yanlış olacaktır. Tam aksine, kendi ilkelerini pratiğe geçirebilecekleri fırsatlar görece az olduğu için, enerjilerinin büyük bir kısmını düşünce alanına ayırmışlardır. Bazı çağdaş anarşistler teoride kısa, söylemde uzun olsalar da, bunun nedeni anarşist felsefenin yoksulluğu değil, anarşizmin entelektüeller dünyasının dışında çok geniş bir kesimden destek sağlamış olmasıdır.

Yüzeysel gözlemcilerin düşündüğü gibi, çocuksu, saf ve ütopyacı bir fantezi olmaktan çok uzak olan anarşist düşünce, yeni araştırmaların umut verici biçimde kanıtladığı gibi, derin, karmaşık ve inceliklidir. Bir kişisel yaşama doktrininin ötesindedir. Ahlaki ve siyasal felsefenin pek çok temel kaygısını sorgular ve bu konularda yanıtları vardır. Yakıcı güncel sorunlarla ilgilenir. Sonuç olarak anarşizm modern çağın en önemli ve uyarıcı entelektüel akımlarından biridir.

Anarşistler iyimser olmaktan utanmazlar. Pek çoğunun iyimserliği, doğanın kendi kendini düzenleyişini, toplumdaki kendiliğinden çıkarlar uyumunu ve insanlığın potansiyel iyi niyetini temel alır. Bu inançlar, içinde yaşamakta olduğumuz kriz ve endişe çağında saldırı altında olabilir, ama gene de dikkate alınacak kadar değerlidir ve asla bütünüyle kanıtlanamasa da geleceğimizin haritasını çıkarabilir. Anarşizm iki buçuk binyıldır kabul edilebilir bir felsefe olarak bizimle birlikte olmuştur. Toplumsal bir hareket olarak büyüyeceğini ve gelecek binyıl içinde bir düşünce ve var olma tarzı olarak çok daha güçlü biçimde gelişeceğini gösteren belirtiler vardır.

Anarşizm sadece nihai bir ideal değil, aynı zamanda giderek artan pratik bir imkândır. Nükleer imha ve ekolojik felaket tehlikesinden kurtulabilir, iki ateş arasından, gürleyen kapitalizm ile otoriter sosyalizmden sıyrılabilirsek, özgür bir göreli bolluk toplumunun doğayla uyum içinde var olduğu, özgür bireyin taleplerinin genel dayanışmayla uzlaştığı o ülkeye ulaşabiliriz. Yaşadığımız süre içinde oraya ulaşamasak da, prangalı kölelerin olmadığı ve kendi yolunda giden albatrosların vurulmadığı ufuklara doğru hep birlikte yelken açabilir, en azından seyahatin keyfini çıkarabiliriz.

Seçilmiş Kaynakça



Antolojiler

Berman, Paul, (der.), *Quotations from the Anarchists*, Praeger, New York, 1872.

Ehrlich, Howard J. ve ark. (der.), *Reinventing Anarchy*, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Guérin, Daniel, (der.), *Ni Dieu ni Maître: Anthologie de l'anarchisme*, 4 c., Maspero, Paris, 1972.

Horowitz, Irving L., (der.), *The Anarchists*, Dell, New York, 1964.

Krimerman, Leonard I. ve Lewis Perry, (der.), *Patterns of Anarchy: A Collection of Writings on the Anarchist Tradition*, Anchor, New York, 1966.

Shatz, Marshall S., (der.), *The Essential Works of Anarchism*, Bantam, New York, 1971.

Woodcock, George, (der.), *The Anarchist Reader*, Fontana, 1977.

Alexander, Y. ve K. A. Myers, (der.), *Terrorism in Europe*, Croom Helm, 1982.

Apter, David E. ve James Joll, (der.), *Anarchism Today*, Macmillan, 1971.

Arias de la Canal, Fredo, *La Revolución Mexicano fue anarquista: Flores Magón, poeta revolucionaria*, G. de Anda, Mexico, 1977.

Arvon, Henri, *L'Anarchisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.

Arvon, Henri, *L'Anarchisme au XXe siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.

Arvon, Henri, *Les Libertariens américains: de l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

Avrich, Paul, *The Russian Anarchists*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1967.

Avrich, Paul, *Kronstadt 1921*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1970.

Avrich, Paul, (der.), *The Anarchists in the Russian Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1973.

Avrich, Paul, *Bakunin and Nechaev*, Freedom Press, 1973.

Avrihc, Paul, *An American Anarchist: The Life of Voltairine de Cleyre*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1978.

Avrich, Paul, *The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980.

Avrich, Paul, *The Haymarket Tragedy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984.

Avrich, Paul, *Anarchist Portraits*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988.

Avineri, Shlomo, *Karl Marx: Social and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Bachelin, Henri, P.-J. *Proudhon, socialiste national*, Paris, 1941.

Bailie, William, *Josiah Warren: The First American Anarchist*, Small, Maynard, Boston, 1906.

Barber, Benjamin, *Superman and Common Men: Freedom, Anarchy and the Revolution*, Penguin, Harmondsworth, 1972.

Barclay, Harold, *People without Government*, Kahn & Averill and Cienfuegos Press, 1982.

Barker, Ernest, *Principles of Social and Political Theory* (1951), Oxford University Press, Oxford, 1967.

Barker, Jeffrey M., *Individualism and Community: The State in Marx and Early Anarchism*, Greenwood Press, New York, 1986.

Barrat, Jean, *What is Situationism?*, Unpopular Books, 1987.

Bayer, Osvaldo, *Anarchism and Violence: Severino di Giovanni in Argentina, 1923-31*, Ing. çev. Paul Sharkey, Elephant Editions, 1986.

Bell, Thomas, *Edward Carpenter: The English Tolstoi*, Libertarian Group, Los Angeles, 1932.

Benello, George ve Dimitri Roussopoulos, (der.), *The Case for Participatory Democracy*, Grossman, New York, 1971.

Bernal, Martin, *Chinese Socialism to 1907*, Cornell University Press, Ithaca, 1976.

Bhattacharyya, Buddhadeva, *Evolution of the Political Philosophy of Gandhi*, Calcutta, 1969.

Bolloten, Burnett, *The Grand Camouflage: The Communist Conspiracy in the Spanish Civil War* (1961), Pall, Mall, 1968.

Bondurant, Joan V., *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1958.

Borkenau, Franz, *The Spanish Cockpit*, Faber & Faber, 1937.

Brailsford, H. N., *Shelley, Godwin and their Circle*, Oxford University Press, Oxford, 1945.

Brenan, Gerald, *The Spanish Labyrinth*, Macmillan, New York, 1945.

Brissenden, P. F., *The I. W. W.: A Study of American Syndicalism*, Columbia University Press, New York, 1920.

Brogan, D. W., *Proudhon*, Hamish Hamilton, 1934.

Broué, Pierre ve Emile Témine, *The Revolution and the Civil War in Spain*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1970.

Brown, Barratt A., (der.), *Great Democrats*, Nicholson & Watson, 1934.

Brown, Bernard E., *Protest in Paris: Anatomy of a Revolt*, General Learning, Morristown, NJ, 1974.

Bury, J. B., *A History of Freedom of Thought* (1913), der. H. J. Blackham, Oxford University Press, Oxford, 1952.

Cahm, E. ve V. C. Fisera, (der.), *Socialism and Nationalism*, Spokesman, Nottingham, 1978.

Carlson, Andrew, *Anarchism in Germany I: The Early Movement*, Scaresrow, Metuchen, NJ, 1972.

Carr, E. H., *Michael Bakunin*, (Macmillan, 1937), 2. bsk. New York, 1975.

Carr, E. H., *Studies in Revolution*, Macmillan, 1950.

Carr, E. H., *The Romantic Exiles*, Penguin, Harmondsworth, 1949.

Carr, Reg, *Anarchism in France; The Case of Octave Mirbeau*, Manchester University Press, Manchester, 1977.

Carroll, John, *Break-out from the Crystal Palace: The Anarcho-Psychological Critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge & Kegan Paul, 1974.

Carter, April, *The Political Theory of Anarchism*, Routledge & Kegan Paul, 1971.

Carnes, Alice ve John Zerzan, (der.), *Questioning Techonology*, Freedom Press, 1988.

Casas, Juan Gómez, *Anarchist Organization: The History of the FAI*, Black Rose Books, Montréal, 1986.

Caute, David, *Sixty Eight: The Year of the Barricades*, Hamish Hamilton, 1988.

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists in the Middle Ages* (1957) Paladin, 1984.

Cole, G. D. H., *A History of Socialist Thought*, c. I: *The Forerunners*, Macmillan, 1953, c. II: *Marxism and Anarchism*, Macmillan, 1954.

Confino, M., *Violence dans la violence: Le débat Bakounine – Necaev*, Paris, 1973.

Conquest, Robert, *Lenin*, Fontana, 1972.

Compte rendu analytique des séances du congrès anarchiste tenu à Amsterdam, 24-31 août, 1907, Paris, 1908.

Compte rendu du VIIIème congrès général, Berne, Berne, 1876.

Crump, John, *Origins of Socialist Thought in Japan*, Croom Helm, 1983.

D'Agostino, Anthony, *Marxism and the Russian Anarchists*, Germinal Press, San Francisco, 1977.

Damico, Linda H., *The Anarchist Dimension of Liberation Theology*, Lang, New York, 1986.

De Leon, David, *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1978.

De Souza, Newton Stadler, *O anarquismo da Colônia Cecília*, Rio de Janeiro, 1970.

Doctor, Adi Hormusji, *Anarchist Thought in India*, Asia Publishing House, Bombay, 1964.

Doctor, Adi Hormusji, *Sarvodaya: A Political and Economic Study*, Asia Publishing House, Bombay, tarihsiz.

Dolléans, Eduard, *Proudhon et la Révolution de 1848*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

Dostoevsky, Fyodor, *Notes from the Underground*, Penguin, Harmondsworth, 1977.

Drinnon, Richard, *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman*, Chicago University Press, 1961; yeni bsk. Chicago, 1982.

Dubofsky, Melvyn, *A History of the Industrial Workers of the World*, Quadrangle, Chicago, 1969.

Dubois, Félix, *Le Péril anarchiste*, Paris, 1894.

Dulles, John W., *Anarchists and Communists in Brazil, 1900-1935*, University of Texas Press, Austin, 1973.

Ellmann, Richard, *Oscar Wilde*, Hamish Hamilton, 1987.

Eltzbacher, Paul, *Anarchism: Exponents of the Anarchist Philosophy* (1908), Libertarian Book Club, New York, 1960.

Esenwein, George R., *Anarchist Ideology and the Working Class Movement in Spain, 1868-1898*, University of California Press, Berkeley, 1989.

Falk, Candace, *Love, Anarchy and Emma Goldman*, Holk, Rinenhart & Winston, New York, 1985; gözden geçirilmiş bsk. Rutgers University Press, New Brunswick, 1990.

Fernbach, David, (der.), *The First International and After*, Penguin, Harmondsworth, 1974.

Ferreira, Hugo Gil ve Michael W. Marshall, *Portugal's Revolution: Ten Years On*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Ferrer, Pai, *Durruti*, Planeta, Barcelona, 1985.

Fleming, Marie, *The Anarchist Way to Socialism: Elisée Reclus and 19th-Century European Anarchism*, Croom Helm, 1979.

Fishman, W. J., *East End Jewish Radicals 1875-1914*, Duckworth, 1975.

Footman, David, *Civil War in Russia*, Faber & Faber, 1961.

Forman, James D., *Anarchism: Political Innocence or Social Violence*, Watts, New York, 1975.

Freedom: A Hundred Years, October 1886 to October 1986, Freedom Press, 1986.

Fromm, Erich, *The Fear of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, 1960.

Garaud, R., *L'Anarchie et la répression*, Paris, 1895.

Gibbs, Benjamin, *Freedom and Liberation*, Sussex University Press, Brighton, 1976.

Goehlert, Robert ve Claire Herczeg, *Anarchism: A Bibliography*, Vance Bibliographies, Monticello, Illinois, 1982.

Gombin, Richard, *The Radical Tradition*, Methuen, 1978.

Gombin, Richard, *The Origins of Modern Leftism*, Penguin, Harmondswotrh, 1975.

Gomel, Alfredo, *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina*, Ruedo Ibérico, Paris, c. 1980.

Goodman, Mitchell, (der.), *The Movement toward a New America: The Beginning of a Long Revolution*, Knopf, New York, 1970.

Goodway, David, (der.), *For Anarchism: History, Theory and Practice*, Routledge, 1989.

Gray, Alexander, *The Socialist Tradition* (1946), Longmans, 1963.

Gray, Christopher, (der.), *Leaving the Twentieth Century: The Incomplete Work of the Situationist International*, Free Fall, 1974.

Gray, Jack, *Modern China in Search of a Political Form*, Oxford University Press, Oxford, 1969.

Greagh, Ronald, *L'Anarchisme aux Etats-Unis*, 2 c., Didier Eruditon, Paris, 1986.

Gregg, Richard B., *The Power of Non-Violence*, George Routledge & Sons, 1938.

Gregory, Walter, David Morris ve Anthony Peters, *The Shallow Grave*, Victor Gollancz, 1986.

Hall, David, *Eros and Irony: A Prelude to Philosophical Anarchism*, State University of New York, New York, 1982.

Hamon, A., *Psychologie de l'anarchiste-socialiste*, Paris, 1895.

Hampton, Christopher, (der.), *A Radical Reader: The Struggle for Change in England 1381-1914*, Penguin, Harmondsworth, 1984.

Hardy, Dennis, *Alternative Communities in Nineteenth-Century England*, Longman, 1970.

Harmel, Claude, *Histoire de l'anarchie: Des origines à 1880*, Editions Champ Libre, Paris, 1984.

Hart, John M., *Anarchism & The Mexican Working Class 1860-1931*, University of Texas Press, Austin, 1978.

Herbert, Eugenia, *The Artist and Social Reform: France and Belgium, 1885-1898*, Yale University Press, New Haven, 1961.

Heredia, Luis, *El Anarquismo en Chile (1897-1931)*, Antorcha, Mexico, 1981.

Herzen, Alexander, *My Past and Thoughts*, 6 c., 1924-7.

Hill, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution (1972)*, Penguin, Harmondsworth, 1975.

Hobhouse, L. T., *Liberalism*, Williams & Norgate, tarihsiz.

Hobsbawm, E. J., *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester University Press, Manchester, 1959.

Hobsbawm, E. J., *Bandits*, Weidenfeld & Nicolson, 1969.

Hobsbawm, E. J., *Revolutionaries: Contemporary Essays*, Weidenfeld & Nicolson, 1973.

Hoffman, Robert L., *Revolutionary Justice: The Social and Political Theory of P.-J. Proudhon*, University of Illinois Press, Urbana, 1972.

Hollingdale, R. J., *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, 1973.

Holton, R. J. *British Syndicalism, 1900-1914*, Pluto Press, 1973.

Holterman, Thom ve Henevan Maarsween, *Law and Anarchism*, Black Rose, Montréal, 1984.

Holton, R. J., *British Synadicalism, 1900-1914*, Pluto Press, 1975.

Home, Stewart, *The Assault on Culture: Utopian Currents fror Lettrisme to Class War*, Aporia Press & Unpopular Book: 1988.

Hostetter, R., *The Italian Socialist Movement, I: Origins 1860-188:* Van Nostrand, Princeton, 1958.

Humphreys, Christman, *Buddhism*, Penguin, Harmondsworth 1971.

Hyams, Edward, *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life Mind and Works*, John Murray, 1979.

Ishill, Joseph, *Elisée and Elie Reclus: In Memoriam*, Berkeley He ights, 1927.

Jenning, Jeremy R., *Georges Sorel: The Character and Developmen of his Thought*, Macmillan, 1985.

Jerome, Judson, *Families of Eden: Communes and the New Anarc hism*, Seabury, New York, 1974.

Joll, James, *The Second International 1889-1914*, Weidenfeld & Nicolson, 1955.

Jones, Leslie A., *The Digger Movement 1649*, Hyde Park Pamplet tarihsiz.

Kafka, Franz, *The Castle*, Penguin, Harmondsworth, 1966.

Kaminski, H. E., *Michel Bakounine: La vie d'un révolutionnair* (1938) Bélibaste, Paris, 1971.

Kaplan, Temma, *Anarchists of Andalusia (1868-1903)*, Princetor University Press, Princeton, NJ, 1977.

Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antich rist*, Princeton University Press, 1974.

Kedward, Roderick, *The Anarchists*, Macdonald, 1971.

Kelly, Aileen, *Mikhail Bakunin: A Study in the Psychology and Poli tics of Utopianism*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Kern, Robert W., *Red Years/Black Years: A Political History of Spa nish Anarchism (1911-1937)*, Institute for the Study of Hu man Issues, Philadelphia, 1978.

King, James, *The Last Modern: A Life of Herbert Read*, Weidenfelc & Nicolson, 1990.

Kline, Gary W., *The Individualist Anarchists*, New York, 1987.

Klossowski, Pierre, *Sade mon prochain*, Seuil, Paris, 1947.

Knabb, K., (der.), *Situationist International Anthology*, Bureau o: Public Secrets, Berkeley, 1981.

Kravchinsky, Sergei, *Underground Russia*, New York, 1885.

Kublin, Hyman, *Asian Revolutionary*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1964.

Lang, Olga, *Pa Chin and his Writings*, Harvard University Press, Cambirdge, Mass., 1967.

Lehning, Arthur, *Anarchisme et marxisme dans la révolution rus se*, Spartacus, Paris, 1971.

Leighton, Patricia, *Re-ordering the Universe: Picasso and Anarc hism, 1897-1914*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1989.

Leval, Gaston, *Collectives in the Spanish Revolution*, Ing. çev. Ver non Richards, Freedom Press, 1975.

Limeux, Pierre, *Du Libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

Lenin, V. I., *'Left-Wing' Communism, An Infantile Disorder*, Fore ign Languages Press, Peking, 1965.

Lenin, V. I., *The State and Revolution*, Foreign Languages Press, Peking, 1965.

Lenin, V. I., *The State*, Foreign Languages Press, Peking, 1965.

Locke, Don, *A Fantasy of Reason: The Life and Thought of William Godwin*, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Locke, John, *Two Treaties of Civil Government*, Dent, 1936.

Longmore, C., *The IWA Today*, DAM – IWA, 1985.

Lubac, Henri de, *The Un-Marxian Socialist: A Study of Proudhon*, Sheed & Ward, 1948.

Lunn, Eugene, *The Prophet of Community; The Romantic Socia lism of Gustav Landauer*, University of California Press, Ber keley, CA, 1973.

Mackay, J. H., *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*, Berlin, 1898.

Mackay, J. H., *The Anarchists: a Picture of Civilization at the Close of the Nineteenth Century*, Ing. çev. George Schumm, Benj. R. Tucker, Boston, 1891.

Mailer, P., *Portugal: The Impossible Revolution*, Solidarity, 1977.

Maitron, Jean, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880- 1914)*, Société Universitaire, Paris, 1951; 3 bsk., *Le Mouve ment anarchiste en France*, 2 c., Maspero, Paris, 1975.

Malet, Michael, *Nestor Makhno and the Russian Civil War*, Mac millan, 1982.

Manuel, Frank, *The Prophets of Paris*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1962.

Marsh, Margaret, *Anarchist Women, 1870-1920*, Temple University Press, Philadelphia, 1987.

Marshall, Peter, *William Godwin*, Yale University Press, Londra ve New Haven, 1984.

Marshall, Peter, (der.), *The Anarchist Writings of William Godwin*, Freedom Press, 1987.

Marshall, Peter, (der.), *Damon and Delia*, by William Godwin, Zena, Croesor, 1988.

Marshall, Peter, *William Blake: Visionary Anarchist*, Freedom Press, 1988.

Marshall, Peter, *Cuba Libre: Breaking the Chains?* Victor Gollancz, 1987; Unwin Paperbacks, 1988; Faber & Faber, Boston, 1988; gözden geçirilmiş İspanyolca bsk., Diana, Mexico City, 1991.

Martin, James J., *Men against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827-1918* (1953) Ralph Myles, Colorado Springs, 1970.

Masters, Anthony, *Bakunin: The Father of Anarchism*, Saturday Review Press, New York, 1974.

Maurer, Charles B., *Call to Revolution: The Mystical Anarchism of Gustav Landaner*, Wayne State University Press, Detroit, 1971.

Marx, Karl, *The Poverty of Philosophy*, International Publishers, New York, 1963.

Marx & Engels, *The Communist Manifesto*, der. A. J. P. Taylor, Penguin, Harmondsworth, 1967.

Marx & Engels, *Selected Writings*, Lawrence & Wishart, 1968.

Marx & Engels, *The German Ideology*, der. C. J. Arthur, Lawrence & Wishart, 1970.

Marx, Engels & Lenin, *Anarchism and Anarcho-syndicalism: Selected Writings*, der. N. Y. Kolpinsky, International Publishers, New York, 1972.

McKercher, William, *Libertarian Thought in Nineteenth-Century England*, Garland Press, 1987.

McLellan, David, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Praeger, New York, 1969.

Melville, Keith, *Communes in the Counter-Culture*, Morrow Quill, New York, 1979.

Mendel, Arthur P., *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, Praeger, New York, 1981.

Merquior, J. G., *Foucault*, Fontana Press, 1985; 2. bsk., 1991.

Middleton, John ve David Tait, (der.), *Tribes Without Rulers*, Routledge & Kegan Paul, 1958.

Miller, David, *Anarchism*, Dent, 1984.

Miller, Martin A., *Kropotkin*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

Miller, W., *Dorothy Day*, Harper & Row, New York, 1982.

Mintz, Jerome R., *The Anarchists of Casas Viejas*, Chicago University Press, Chicago, 1982.

Mitchell, Barbara, *The Practical Revolutionaries: A New Interpretation of the French Anarchosyndicalists*, Greenwood Press, New York, 1987.

Moral, J. Diaz del, *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, Madrid, 1929.

Morris, May, (der.), *William Morris: Artist, Writer, Socialist*, 2 c., Blackwell, 1936.

Morton, A. L., *The World of the Ranters: Religious Radicalism in the English Revolution*, Lawrence & Wishart, 1979.

Morton, A. L., *The English Utopia*, Lawrence & Wishart, 1952.

Ronaldo, Munck ile birlikte Ricardo Falcon ve Bernardo Galitelli, *Argentina: From Anarchism to Peronism: Workers, Unions, Politics, 1855-1985*, Zed, 1987.

Narayan, Jayapraksh, *Socialism, Sarvordaya and Democracy*, der. Bimal Prasad, Asia Publishing House, Bombay, 1964.

Nataf, André, *La Vie quotidienne des anarchistes en France, 1880-1910*, Hachette, Paris, 1986.

Needham, Joseph, *Science and Civilisation in China*, c. II, Cambridge University Press, Cambirdge, 1956.

Notes sur l'anarchisme en URSS de 1921 à nos jours, Les Chaiers du Vent du Chemin, Paris, 1983.

Neumann, Franz, *The Democratic and Authoritarian State*, The Free Press of Glencoe, New York, 1957.

Newman, Stephen L., *Liberalism at Wits' End: The Libertarian Revolt against the Modern State*, Cornell University Press, Ithaca, 1984.

Nomad, Max, *Rebels and Renegades*, Macmillan, New York, 1932.
Nomad, Max, *Marx and Bakunin*, Hound & Horn, New York, 1933.
Nomad, Max, *Apostles of Revolution*, Secker & Warburg, 1939.
Nomad, Max, *Dreamers, Dynamiters and Demagogues: Reminiscences*, Waldon Press, New York, 1964.
Notehelfer, F. G., *Kotoku Shusui: Portrait of a Japanese Radical*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
Oglesby, Carl, (der.), *The New Left Reader*, Grove Press, New York, 1969.
Oliver, Hermia, *The International Anarchist Movement in Late Victorian London*, Croom Helm, 1983.
Orwell, George, *Collected Essays*, Secker & Warburg, 1968.
Orwell, George, *Homage to Catalonia* (1938), Penguin, Harmondsworth, 1962.
Orwell, George, *The Collected Essays, Journalism and Letters*, der. Sonia Orwell & Ian August, 2 c., Penguin Harmondsworth, 1970.
Ossar, Michael, *Anarchism in the Dramas of Ernst Toller: The Realm of Freedom*, State University of New York Press, Albany, 1980.
Ostergaard, Geoffrey, *Nonviolent Revolution in India*, Gandhi Peace Foundation, New Delhi, 1985.
Ostergaard, Geoffrey ve M. Currell, *The Gentle Anarchists*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
Osterfield, David, *Freedom, Society and the State: An Investigation into the Possibility of Society without Government*, University Press of America, New York, 1983.
Paddison, Ronald, *The Fragmented State: The Political Geography of Power*, Basil Blackwell, 1983.
Palij, Michael, *The Anarchism of Nestor Makhno, 1918-1921: An Aspect of the Ukrainian Revolution*, University of Washington Press, Seattle, 1976.
Parekh, B., *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*, Macmillan, 1989.
Pateman, Carol, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
Paterson, R. W. K., *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

Paul, C. Kegan, *William Godwin: His Friends and Contemporaries*, 2 c., Henry S. King, 1876.
Paz, Abel, *Durruti: The People Armed*, İng. çev. Nancy Macdonald, Black Rose, Montréal, 1976.
Pennock, J. Roland ve John W. Chapman, (der.), *Anarchism: Nomos XIX*, New York University Press, New York, 1978.
Perlin, Terry M., (der.), *Contemporary Anarchism*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1979.
Petegorsky, *Left-Wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley*, Victor Gollancz, 1940.
Philp, Mark, *Godwin's Political Justice*, Duckworth, 1986.
Piehl, Mel, *Breaking Bread: The Catholic Worker and the Origins of Catholic Radicalism in America*, Temple University Press, Philadelphia, 1982.
Plechanoff (Plekhonov), George, *Anarchism and Socialism*, İng. çev. Eleanor Marx Aveling, C. H. Kerr, Chicago, 1912.
Pomper, Philip, *Sergei nechaev*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1979.
Le Procès des anarchistes devant la police correctionnelle à la Cour d'Appel à Lyons, Imprimerie Nouvelle, Lyons, 1883.
Poole, David, (der.), *Land and Liberty: Anarchist Influences in the Mexican Revolution*, Cienfuegos Press, Sanday, Orkney, 1977.
Pyziur, Fugene, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin* (1955) Henry Regnery, Chicago, 1968.
Quattrocchi, Angelo ve Tom Nairn, *The Beginning of the End: France, May 1968*, Panther, 1968.
Quail, John, *The Slow Burning Fuse: The Lost History of the British Anarchists*, Paladin, 1978.
Rama, Carlos M., *Fascismo y anarquismo en la España contemporanea*, Bruguera, Barcelona, 1979.
Ramachandran, G., ve T. K. Mahadevan, (der.), *Gandhi - His Relevance for Our Times*, Bharatiya Vidya Bharan, Bombay, 1964.
Ravindranathan, T. R., *Bakunin and the Italians*, McGill Queen's University Press, Kingston, Ont., 1988.

Reichert, William O., *Partisans of Freedom: A Study in American Anarchism*, Bowling Green University Popular Press, Bowling Green, Ohio, 1976.

Reps, Paul, (der.), *Zen Flesh, Zen Bones*, Penguin, Harmondsworth, 1986.

Rexroth, Kenneth, *Communalism: From its Origins to the Twentieth Century*, Seabury Press, New York, 1974.

Richter, Hans, *Dada, Art and Anti-Art*, Thames & Hudson, 1965.

Ridley, F. F., *Revolutionary Syndicalism in France: The Direct Action of its Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Rihs, C., *La Commune de Paris: sa structure et ses doctrines*, Geneva, 1955.

Ritter, Alan, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1969.

Ritter, Alan, *Anarchism: A Theoretical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Rubel, Maximilien ve John Crump, (der.), *Non-Market Socialism in the Nineteenth and Twentieth Century*, Macmillan, 1987.

Runkle, Gerald, *Anarchism: Old and New*, Delta, New York, 1972.

Ryan, Alan, *J. S. Mill*, Routledge & Kegan Paul, 1974.

Saltman, Richard R., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1983.

Scalapino, Robert A. ve George T. Yu, *The Chinese Anarchist Movement*, University of California, Berkeley, 1961; Drowned Rat, Bristol, 1985.

Schulkind, Eugene, (der.), *The Paris Commune of 1871: The View from the Left*, Cape, 1972.

Schuster, Eunice M., *Native American Anarchism: A Study of Left-Wing Anarchist Individualism* (1932) Da Capo Press, New York, 1970.

Scrivener, Michael Henry, *Radical Shelley: The Philosophical Anarchism and Utopian Thought of Percy Bysshe Shelley*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1982.

Sergent, Alain ve Claude Harmel, *Histoire de l'anarchie*, Paris, 1949.

Shaw, George Bernard, *The Impossibilities of Anarchism*, Fabian Tract, no. 45, Fabian Society, 1893.

Simmons, Ernest J., *Tolstoy*, Routledge & Kegan Paul, 1973.

Skelton, Robin, (der.), *Herbert Read*, Methuen, 1970.

Smith, Michael P., *The Libertarians and Education*, Allen & Unwin, 1983.

Snow, Edgar, *Red Star Over China*, Gollancz, 1937.

Soboul, Albert, *Les Sans-culottes parisiens en l'An II*, Paris, 1958.

Soboul, Jacques, *Notes sur la révolution bolchévique*, Paris, 1919.

Sonn, Richard D., *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siecle France*, Nebraska University Press, Lincoln, NA.

Spring, Joel, *A Primer of Libertarian Education*, Free Life, New York, 1975.

Stafford, David, *From Anarchism to Reformism: A Study of the Political Activities of Paul Brousse 1870-90*, Weidenfeld & Nicolson, 1971.

Stanley, Thomas A., *Osugi Sakae, Anarchist in Taisho Japan*, Harvard University, Cambridge, Mass., 1982.

Suzuki, D. T., *Zen Buddhism: Selected Writings*, der. William Barrett, Anchor, New York, 1956.

Talmon, J. L., *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), Sphere, 1970.

Tatsuo Arima, *The Future of Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968.

Taylor, Michael, *Anarchy and Cooperation*, John Wiley, 1976.

Taylor, Michael, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Taylor, Michael, *The Possibility of Cooperation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Thody, Philip, *Albert Camus, 1913-1916*, Hamish Hamilton, 1961.

Thody, Philip, *Aldous Huxley*, Charles Scribner's Sons, New York, 1973.

Thomas, Edith, *Louise Michel*, İng. çev. Penelope Williams, Black Rose, Montréal, 1980.

Thomann, C., *Le Mouvement anarchiste dans les montagnes neuchâteloises et le Jura bernois*, La Chaux-de-Fonds, 1947.

Thomas, Hugh, *The Spanish Civil War* (1961), 3. bsk., Penguin, Harmondsworth, 1977.

Thomas, Paul, *Karl Marx and Anarchists*, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Thompson, E. P., *William Morris: Romantic to Revolutionary* (1955), Merlin Press, 1977.

Tivey, Leonard, (der.), *The Nation State*, Martin Robertson, 1981.

Torres, Manuel, (der.), *Breve antologia del pensamiento anarquista en el Perú*, La Molina, 1979.

Trautmann, Frederic, *The Voice of Terror: A Biography of Johann Most*, Greenwood Press, Westport, CN, 1980.

Troyat, Henri, *Tolstoy*, İng. çev. Nancy Amphoux, W. H. Allen, 1968.

Tzuzuki, Chushishi, *Edward Carpenter, 1844-1929*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Venturi, Franco, *The Roots of Revolution: A History of the Populist Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia*, Weidenfeld & Nicolson, 1960.

Vereker, Charles, *Eighteenth-Century Optimism*, Liverpol University Press, Liverpool, 1967.

Veysey, Laurence, *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Counter-Cultures in America*, Harper & Row, New York, 1973.

Viénet, René, *Enragés et Situationnistes dans le mouvement des occupations*, Gallimard, Paris, 1968.

Vizetelly, Ernest Alfred, *The Anarchists: Their Faith and their Record, Including sidelights on the royal and other personages who have been assassinated*, John Lane, 1911.

Wexler, Alice, *Emma Goldman: An Intimate Life*, Virago, 1984.

Wexler, Alice, *Emma Goldman in Exile: From the Russian Revolution to the Spanish Civil War*, Beacon Press, Boston, 1989.

Wilson, Edmund, *To the Finland Station*, Fontana, 1970.

Wiltshire, David, *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Williams, George Hunston, *The Radical Reformation*, Weidenfeld & Nicolson, 1962.

Willis, Liz, *Women in the Spanish Revolution*, Solidarity Pamphlet, no. 48, 1975.

Wilson, A. N., *Tolstoy*, Hamish Hamilton, 1988.

Womack, John, *Zapata and the Mexican Revolution*, Thames & Hudson, 1972.

Wright, Mary C., *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913*, Yale University Press, New Haven, 1971.

Young, Nigel, *An Infantile Disorder: The Crisis and Decline of the New Left*, Routledge & Kegan Paul, 1977.

Zarrow, Peter Gue, *Anarchism and Chinese Culture*, Columbia University Press, New York, 1990.

Zenker, Ernst Victor, *Anarchism: A Criticism and History of the Anarchist Theory*, Methuen, 1898.

Anarşist ve Liberter Çalışmalar

Adresse à tous les travailleurs (30 May 1968) Comité Enragés – Internationale Situationniste, Paris, 1968.

Aldred, Guy A., *Bakunin*, Bakunin Press, Glasgow, 1940.

Andrews, Stephen Pearl, *The Science of Society*, Fowler & Wells, 1852.

Arshinov, Peter, *History of the Makhnovist Movement (1918-1921)* Black & Red, Detroit, 1974.

Aurobindo Ghose, *The Ideal of Human Unity*, 1918.

Aurobindo Ghose, *The Essential Aurobindo*, der. R. A. McDermott, New York, 1974.

Bakunin, Michael, *The Paris Commune and the Idea of the State*, der. Nicolas Walter, Cira, 1971.

Bakunin, Michael, *The Confessions of Mikhail Bakunin*, İng. çev. Robert C. Howes, der. Lawrence D. Orton, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

Bakunin, Michael, *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, der. G. P. Maximoff, Free Press, New York, 1953.

Bakunin, Michael, *Archives Bakounine*, E. J. Brill, Leiden, 1961, I: *Bakounine et l'Italie, 1871-2*, 1961-3; II: *Bakounine et les conflits dans l'Internationale, 1872*, 1965; III: *Etatisme et anarchie 1873*, 1967; IV: *Bakounine et ses rélations avec Sergej Necaev 1840-1872*, 1971; V: *Bakounine et ses rélations slaves, 1870-1875*, 1974; VI: *Bakounine sur la guerre franco-allemande et la révolution social en France, 1870-1871*, 1977; VII: *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale, 1870-1871*, 1981.

Bakunin, Michael, *Michael Bakunin: Selected Writings*, der. Arthur Lehning, Cape, 1973.

Bakunin, Michael, *Bakunin on Anarchy*, der. Sam Dolgoff, George Allen & Unwin, 1973.

Bakunin, Michael, *Marxism, Freedom and the State*, der. K. J. Kenafick, Freedom Press, 1984.

Bakunin, Michael, *From out of the Dustbin: Bakunin's Basic Writings, 1869-1871*, der. Robert M. Cutler, Ardis, Ann Arbor, MI, 1985.

Bakunin, Michael, *Correspondance de Michel Bakounine. Lettres à Herzen et à Ogareff 1860-74*, der. M. Dragomanov, Paris, 1896.

Bakunin, Michael, *Oeuvres (1868-1872)*, 6 c., der. M. Nettlau (c. I) & J. Fuillaume (c. II-VI), Stock, Paris, 1895-1913.

Baldelli, Giovanni, *Social Anarchism*, Penguin, Harmondsworth, 1971.

Ballou, Adin, *Practical Christian Socialism*, Fowles & Wells, New York, 1854.

Ballou, Adin, *Non-resistance in Relation to Human Government*, Non-Resistance Society, Boston, 1839.

Berdyaev, Nicholas, *The Meaning of the Creative Act*, Harper, New York, 1955.

Berdyaev, Nicholas, *The Bourgeois Mind & Other Essays*, Sheed & Ward, 1934.

Bardyaev, Nicholas, *Slavery and the Freedom* (1938) Geoffrey Bles, 1943.

Berkman, Alexander, *Prison Memoirs of an Anarchist*, Mother Earth, New York, 1912.

Berkman, Alexander, *The Russian Tragedy*, Der Syndikalist, Berlin, 1922.

Berkman, Alexander, *The Bolshevik Myth (Diary 1920-21)* Boni & Liveright, New York, 1925.

Berkman, Alexander, *The ABC of Anarchism* (1929) Freedom Press, 1973.

Berneri, Camillo, *Peter Kropotkin: His Federalist Ideas*, Freedom Press, 1942.

Berneri, Marie Louise, *Journey through Utopia* (1950) Freedom Press, 1982.

Berneri, Marie Louise, *Neither East Nor West: Selected Writings, 1939-1948*, Freedom Press, 1988.

Bhave, Vinoba, *Democratic Values*, Kashi: Sarva Seva Sangh Prakashan, 1962.

Blake, William, *Complete Writings*, der. Geoffrey Keynes, Oxford University Press, Oxford, 1974.

Bookchin, Murray, *Post-Scarcity Anarchism* (1971) Wildwood House, 1974.

Bookchin, Murray, *The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868-1936* (1976) Harper Colophon, New York, 1978.

Bookchin, Murray, *Toward an Ecological Society* (1980) Black Rose, Montréal and Buffalo, 1986.

Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books, Palo Alto, California, 1982.

Bookchin, Murray, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, Sierra Club, San Francisco, 1987.

Bookchin, Murray, *The Modern Crisis*, 2. bsk., Black Rose, Montréal, 1987.

Bookchin, Murray, *Remaking Society*, Black Rose, Montréal, 1989.

Bookchin, Muray, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose, Montréal, 1990.

Bourne, Randolph, *Untimely Papers*, Huebsch, New York, 1919.

Bourne, Randolph, *War and the Intellectuals: Collected Essays (1915-1919)*, New York, 1964.

Buber, Martin, *Gustav Landauer, sein Lebensgang in Briefen*, Frankfurt, 1929.

Buber, Martin, *Paths in Utopia* (1949) Beacon Press, Boston, 1958.

Burke, Edmund, *A Vindication of Natural Society*, M. Cooper, 1756; reprinted as *The Inherent Evils of All State Governments Demonstrated*, Holyoake, 1858.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* (1790), der. Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth, 1969.

Cadogan, Peter, *Direct Democracy*, 2. bsk., 1975.

Cafiero, Carlo, *Anarchie et communisme*, 1880.

Camus, Albert, *The Myth of Sisyphus* (1942) Penguin, Harmondsworth, 1977.

Camus, Albert, *L'Homme révolté* (1951) Gallimard, Paris, 1972.

Carpenter, Edward, *Civilization: Its Cause and Cure* (1889) Swann Sonnenschein, 1897.

Carpenter, Edward, *Non-Governmental Society*, A. C. Fifield, 1911.

Carpenter, Edward, *Prisons, Police and Punishment*, A. C. Fifield, 1905.

Carpenter, Edward, *Towards Democracy* (1883) George Allen & Unwin, 1931.

Chuang Tzu: Taoist Philosopher and Chinese Mystic, İng. çev. Herbert A. Giles, Unwin, 1980.

Chomsky, Noam, *American Power and the New Mandarins*, Random House, New York, 1969.

Chomsky, Noam, *Problems of Knowledge and Freedom*, Fontana, 1972.

Chomsky, Noam, *For Reasons of State*, Pantheon, New York, 1973.

Chomsky, Noam, *Language and Responsibility*, Pantheon, New York, 1979.

Chomsky, Noam, *Radical Priorities*, der. Carlos Otero, Black Rose, Montréal, 1981.

Chomsky, Noam, *The Chomsky Reader*, der. James Peck, Serpent's Tail, 1987.

Chomsky, Noam, *Language and Politics*, der. C. P. Otero, Black Rose, Montréal, 1988.

Clark, John P., *Max Stirner's Egoism*, Freedom Press, 1976.

Clark, John P., *The Philosophical Anarchism of William Godwin*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1977.

Clark, John P., *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*, Black Rose, Montréal, 1984.

Clark, John P., (der.), *Renewing the Earth: The Promise of Social Ecology*, Green Print, 1990.

Cleyre, Voltairine de, *Selected Writings*, der. Alexander Berkman, Mother Earth, New York, 1914.

Cohn-Bendit, Daniel ve Gabriel, *Obsolete Communism: The Left-Wing Alternative*, İng. çev. A. Pomerans, André Deutsch, 1968.

Comfort, Alex, *Peace and Disobedience*, Peace News, 1946.

Comfort, Alex, *Barbarism and Sexual Freedom*, Freedom Press, 1948.

Comfort, Alex, *Sexual Behaviour in Society*, Duckworth, 1950.

Comfort, Alex, *Authority and Delinquency in the Modern State: A Criminological Approach to the Problems of Power*, Routledge & Kegan Paul, 1950.

Comfort, Alex, *Delinquency*, Freedom Press, 1951.

Comfort, Alex, *Social Responsibility in Science and Art*, Peaca News, 1952.

Comfort, Alex, *Nature and Human Nature*, Weidenfeld & Nicolson, 1966.

Comfort, Alex, der., *The Joy of Sex*, Quartet, 1974.

Coppe, Abiezer, *Selected Writings*, der. Andrew Hopton, Aporia Press, 1987.

Coppe, Abiezer, *A Fiery Flying Roll* (1649), ek olarak *A Second Fiery Flying Roule*, 1649.

Day, Dorothy, *The Long Loneliness*, Harper & Row, New York, 1952.

Debord, Guy, *The Society of the Spectacle* (1967) Black & Red, Detroit, 1970.

Déjacque, Joseph, *L'Humanisphère*, Paris, 1899.

Déjacque, Joseph, *A bas les chefs!* Champ Libre, Paris, 1971.

De Ligt, Bart, *The Conquest of Violence*, Routledge, 1937.

De Sade, Marquis, *The Life and Ideas of the Marquis de Sade*, compiled by Geoffrey Gorer (1934) Panther, 1963.

Diderot, Denis, *Contes morales et nouvelles idylles*, Paris 1773.

Diderot, Denis, *Rameau's Nephew. D'Alembert's Dream*, İng. çev. Leonard Tancock, Penguin, Harmondsworth, 1966.

Diderot, Denis, *Diderot: Selected Philosophical Writings*, der. John Lough, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

Dolgoff, Sam, (der.), *The Anarchist Collectives: Workers' Self-Management in the Spanish Revolution, 1936-1939*, Black Rose, Montréal, 1974.

Dolgoff, Sam, *The Cuban Revolution: A Critical Perspective*, Black Rose, Montréal, 1976.

Emerson, Ralph Waldo, *The Complete Essays and other Writings*, der. Brooks Atkinson, Modern Library, New York, 1940.

Emerson, Ralph Waldo, *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, der. Ralph L. Rusk, Columbia University Press, New York, 1939.

Emerson, Ralph Waldo, *Journals*, der. E. W. Emerson & W. E. Forbes, Houghton, Mifflin, Boston, 1909-14.

Faure, Sébastien, *Autorité et liberté*, Aux Bureaux de la Révolte, Paris, 1891.

Faure, Sébastien, *La Douleur universelle, philosophie libertaire*, Savine, Paris, 1895.

Faure, Sébastien, *L'Encyclopédie anarchiste*, 4 c., Paris, tarihsiz.

Ferrer, Francisco, *The Origins and Ideals of the Modern School*, Putnam, New York, 1913.

Feyerabend, Paul, *Against Method* (1975) Verso, 1988.

Foigny, Gabriel de, *A New Discovery of Terra Incognita Australis*, 1693.

Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of Prisons*, İng. çev. Alan Sheridan, Pantheon, New York, 1977.

Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, İng. çev. Robert Hurley, Pantheon, New York, 1978.

Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, der. Colin Gordon, Les Marshall, John Meplam & Kate Soper, Harvester Press, Brighton, 1980.

Fourier, Charles, *The Utopian Vision of Charles Fourier*, der. Jonathan Beecher & Richard Bienvenu, Beacon Press, Boston, 1971.

Fourier, Charles, *Harmonian Society: Selected Writings*, der. Mark Poster, Doubleday, New York, 1971.

Friends of Durruti Group, *Towards a Fresh Revolution* (1938), Cienfuegos Press, Sanday, Orkney, 1978.

Freire, Paulo, *Pedagogy of Oppressed* (1970) Penguin, Harmondsworth, 1972.

Friedman, David, *The Machinery of Freedom*, Harper, New York, 1975.

Gandhi, Mohandas, *The Constructive Programme*, Narajivan, Ahmedabad, 1945.

Gandhi, Mohandas, *Sarvodaya*, Navajivan, Ahmedabad, 1954.

Gandhi, Mohandas, *Democracy: Real and Deceptive*, Navajivan, Ahmedabad, 1961.

Gandhi, Mohandas, *Collected Works*, Government of India, Delhi, 1964.

Godwin, William, *An Enquiry Concerning Political Justice*, 2 c., G. G. & J. Robinson, 1793; facsimile 3. bsk. 1798), der. F. E. L. Priestley, Toronto University Press, Toronto, 1946. 3rd edn. 1798, der. Isaac Kramnick, Penguin, Harmondsworth, 1976.

Godwin, William, *Caleb Williams* (1794) der. Maurice Hindle, Penguin, Harmondsworth, 1987.

Godwin, William, *The Enquirer*, G. G. & J. Robinson, 1797.

Godwin, William, *Cursory Strictures*, D. I. Eaton, 1794.

Godwin, William, *Considerations*, J. Johnson, 1794.

Godwin, William, *History of the Commonwealth of England*, 4 c., H. Colburn, 1824-8.

Godwin, William, *Of Population*, Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1820.

Godwin, William, *Thoughts on Man, his Nature, Productions and Discoveries*, Effingham Wilson, 1831.

Godwin, William, *Uncollected Writings, (1785-1822)*, der. J. W. Marken & B. R. Pollin, Scholars' Facsimiles, Gainesville, Florida, 1968.

Godwin, William, *The Anarchist Writings of William Godwin*, der. ve Giriş Peter Marshall, Freedom Press, 1986.

Goldman, Emma, *Anarchism and Other Essays* (1911) Dover, New York, 1969.

Goldman, Emma, *My Disillusionment in Russia*, Doubleday, Page, Garden City, 1923.

Goldman, Emma, *My Further Disillusionment in Russia*, Doubleday, Page, Garden City, 1924.

Goldman, Emma, *Living my Life*, 2 c., Alfred Knopf (New York, 1931), Dover, New York, 1970.

Goldman, Emma, *Red Emma Speaks*, der. Alix Kates Shulman, Wildwood House, 1979.

Goodman, Paul, *Growing up Absurd* (1960), Sphere, 1970.

Goodman, Paul, *Drawing the Line* (1962), Free Life, New York, 1977.

Goodman, Paul, *The Community of Scholars*, Random House, New York, 1962.

Goodman, Paul, *Compulsory Miseducation* (1964), Penguin, Harmondsworth, 1971.

Goodman, Paul, (der.), *Seeds of Liberation*, Brazillier, New York, 1965.

Goodman, Paul, *People or Personnel: Decentralizing and the Mixed System*, Random House, New York, 1965.

Goodman, Paul, *A Message to the Military-Industrial Complex* (1965), Housmans, 1969.

Goodman, Paul ve Percival, *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life* (1947), Vintage, New York, 1960.

Grave, Jean, *La Societé au lendemain de la Révolution*, Au Bureau de la Révolte, Paris, 1889.

Grave, Jean, *La Société mourante et l'anarchie*, Tresse et Stock, Paris, 1893.

Grave, Jean, *La Société future*, Stock, Paris, 1895.

Grave, Jean, *L'Individu et la société*, Stock, Paris, 1897.

Grave, Jean, *L'Anarchie, son but, ses moyens*, Paris, 1899.

Grave, Jean, *Le Mouvement libertaire sous la troisieme République*, Les Oeuvres Représentatives, Paris, 1930.

Grave, Jean, *Quarante ans de propagande anarchiste*, Flammarion, Paris, 1973.

Griffuelhes, V., *L'Action syndicaliste*, Paris, 1908.

Guérin, Daniel, *Anarchism: From Theory to Practice* (1965), Monthly Review Press, New York, 1970.

Guevara, Che, *Socialism and Man*, Pathfinder Press, New York, 1968.

Guillaume, James, *Idées sur l'organisation sociale*, La Chaux-de-Fonds, 1876.

Guillaume, James, *L'Internationale. Documents et Souvenirs, (1864-1878)*, 4 c., Paris, 1905-10.

Guyau, J. M., *A Sketch of Morality Independent of Obligation or Sanction*, Watts, 1898.

Harper, Clifford, *Anarchy: A Graphic Guide*, Camden Press, 1987.

Harrison, Frank, *The Modern State: An Anarchist Analysis*, Black Rose, Montréal, 1983.

Hayek, F. A., *The Constitution of Liberty*, Chicago University Press, Chicago, 1960.

Hennacy, Ammon, *The Autobiography of a Catholic Anarchist*, Catholic Worker Books, New York, 1954.

Humboldt, Wilhelm von, *The Limits of State Action*, der. John W. Burrow, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

Huxley, Aldous, *Ends and Means*, Chatto & Windus, 1937.

Huxley, Aldous, *Science, Liberty and Peace*, Chatto & Windus, 1947.

Huxley, Aldous, *Island*, Triad/Panther, Frogmore, St Albans, 1976.

Illich, Ivan, *Celebration of Awareness*, Penguin, Harmondsworth, 1973.

Illich, Ivan, *Deschooling Society*, Penguin, Harmondsworth, 1973.

Ki-Rak, Ha, *A History of the Korean Anarchist Movement*, Anarchist Publishing Committee, Tuegu, Korea, 1986.

Kropotkin, Peter, *Paroles d'un révolté*, Marpon et Flammarion, Paris, 1885.

Kropotkin, Peter, *The Place of Anarchism in Socialist Evolution*, Freedom Press, 1886.

Kropotkin, Peter, *The Commune of Paris* (1895), der. Nicolas Walter, Freedom Press, 1971.

Kropotkin, Peter, *L'Anarchie, sa philosophie, son idéal*, Stock, Paris, 1896.

Kropotkin, Peter, *Anarchism and Anarchist Communism*, der. Nicolas Walter, Freedom Press, 1987.

Kropotkin, Peter, *The State: Its Historic Role* (1897) Ing. çev. Vernon Richards, Freedom Press, 1969, 1987.

Kropotkin, Peter, *Fields, Factories and Workshops*, Hutchinson, 1899; *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, der. Colin Ward, George Allen & Unwin, 1974.

Kropotkin, Peter, *Memoirs of a Revolutionist* (1899), der. Allen Rogers, Cresset, 1980; der. Nicolas Walter, Dover, 1980.

Kropotkin, Peter, *In Russian and French Prisons* (1887), der. Paul Avrich, Schocken Books, New York, 1971.

Kropotkin, Peter, *Mutual Aid: A Factor in Revolution* (1902) Penguin, Harmondsworth, 1939.

Kropotkin, Peter, *The Conquest of Bread* (1906), Elephant Editions, 1985.

Kropotkin, Peter, *The Great French Revolution* (1909), Schocken Books, New York, 1971.

Kropotkin, Peter, *Modern Science and Anarchism* (1912), Freedom Press, 1923.

Kropotkin, Peter, *Ethics: Origins and Development* (1924) Prism Press, Dorchester, tarihsiz.

Kropotkin, Peter, *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, der. Roger N. Baldwin, Vanguard Press, New York, 1927; Benjamin Blom, 1968.

Kropotkin, Peter, *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, der. Martin Miller, MIT Press, Cambridge, Mass., 1970.

Kropotkin, Peter, *Act for Yourselves: Articles from Freedom 1886-1907*, der. Nicolas Walter & Heiner Becker, Freedom Press, 1988.

The Essential Kropotkin, der. E. Capouya & K. Tompkins, Liveright, New York, 1975.

Labadie, Joseph Antoine, *Anarchism: What It Is and What It Is Not*, International Anarchist Group of Detroit, Detroit, 1896.

La Boétie, Etienne de, *Discours de la servitude volontaire*, der. Maurice Rat, Armand Colin, Paris, 1963.

La Boétie, Etienne de, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, der. Murray Rothbard, Free Life, New York, 1975.

Landauer, Gustav, *Social Democracy in Germany*, Freedom Press, 1896.

Landauer, Gustav, *Die Revolution*, Frankfurt, 1907.

Landauer, Gustav, *For Socialism*, Ing. çev. D. J. Parent, Telos Press, St Louis, 1978.

Lao Tzu, *Tao te Ching*, Vintage, New York, 1972.

Lefebvre, Henri François, *Introduction à la critique de la vie quotidienne*, Grasset, Paris, 1947.

Lefebvre, Henri François, *Everyday Life in the Modern World* (1968), Allen Lane, 1971.

Makhno, Nestor, *La Révolution russe en Ukraine*, Paris, 1927.

Malatesta, Errico, *Entre Paysans*, Paris, 1887.

Malatesta, Errico, *Anarchy* (1892), Ing. çev. Vernon Richards, Freedom Press, 1974.

Malatesta, Errico, *Vote. What for?*, Freedom Press, 1945.

Malatesta, Errico, *Errico Malatesta: His Life and Ideas*, der. Vernon Richards, Freedom Press, 1965.

Malatesta, Errico, *Scritti scelti*, der. Cesare Zaccaria & Giovanna Berneri, Naples, 1947.

Malato, Charles, *De la Commune à l'anarchie*, Paris, 1894.

Malato, Charles, *Philosophie de l'anarchie*, Paris, 1889.

Maximoff, G. P., (der.), *Constructive Anarchism*, Maximoff Memorial Publications Committee, Chicago, 1952.

Maximoff, G. P., (der.), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Free Press, New York, 1953.

Meltzer, Albert, *The Anarchists in London, 1935-1955*, Cienfuegos Press, Sanday, Orkney, 1976.

Meltzer, Albert, *Anarchism: Arguments For and Against*, Black Flag, 1986.

Meltzer, Albert & Stuart Christie, *The Floodgates of Anarchy*, Sphere, 1972.

Meslier, Jean, *Le Testament de Jean Meslier*, der. Rudolf Charles, R. C. Meijer, Amsterdam, 1864.

Michel, Louise, *La Commune*, Paris, 1898.

Mill, John Stuart, *Utilitarianism, On Liberty, Essay on Bentham*, der. Mary Warnock, Fontana, 1970.

Mill, John Stuart, *Autobiography* (1873), Signet, New York, 1964.

The Miners' Next Step, Tonypandy, 1912.

Morelley, *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois*, (1755), der. Edouard Dolléans, Paris, 1910.

Morris, William, *William Morris' Socialist Diary*, der. Florence Boos, Journeyman Press, 1985.

Morris, William, *News from Nowhere* (1891), Longmans, Green, 1907.

Morris, William, *Political Writings of William Morris*, der. A. L. Morton, Lawrence & Wishart, 1973.

Mumford, Lewis, *The City in History*, Secker & Warbury, 1961.

Mumford, Lewis, *The Myth of the Machine*, Harcourt, Brace & World, New York, 1966.

Mumford, Lewis, *The Future of Technics and Civilization*, der. Colin Ward, Freedom Press, 1986.

Nettlau, Max, *M. Bakunin, Eine Biographie,* 2 c., Lithograph, 1896-1900.

Nettlau, Max, *Bibliographie de l'anarchie,* Stock, Paris, 1897.

Nettlau, Max, *Bakunin und die Internationale in Spanien 1868-1873,* Leipzig, 1913.

Nettlau, Max, *Errico Malatesta: Das Leben eines Anarchisten,* Berlin, 1922.

Nettlau, Max, *Der Vorfrühling der Anarchie,* Berlin, 1925; Glashutten, 1972.

Nettlau, Max, *Der Anarchismus von Proudhon zu Kropotkin,* Berlin, 1927; Glashutten, 1972.

Nettlau, Max, *Elisée Reclus: Anarchisten und Gelehrter,* Berlin, 1927.

Nettlau, Max, *Anarchisten und Sozialrevolutionäre,* Berlin, 1931; Glashutten, 1972.

Nettlau, Max, *Contribución a la Bibliografia Anarquista en América Latina hasta 1914,* Ediciones La Protesta, Buenos Aires, tarihsiz.

Nettlau, Max, *Die erste Blütezeit der Anarchie,* Vaduz, 1981.

Nettlau, Max, *Anarchisten und Syndikalisten,* I, Vaduz, 1984.

Nettlau, Max, *Bakunin e l'Internazionale in Italia del 1846 al 1872,* Geneva, 1928.

Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra,* Penguin, Harmondsworth, 1964.

Nietzsche, Friedrich, *Twilight of the Idols, and the Anti-Christ,* Penguin, Harmondsworth, 1968.

Nietzsche, Friedrich, *The Portable Nietzsche,* der. Walter Kaufmann, Viking, New York, 1972.

Nietzsche, Friedrich, *A Nietzsche Reader,* der. R. J. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, 1977.

Nieuwenhuis, Ferdinand Domela, *Le Socialisme en danger,* Stock, Paris, 1897.

Nock, Albert Jay, *Our Enemy the State* (1935) Free Life, New York, 1977.

Noyes, John Humphreys, *History of Socialisms,* Trübner, 1870.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia,* Blackwell, Oxford, 1974.

Oppenheimer, Franz, *The State,* Vanguard Press, New York, 1920.

Osho, *Rebellion, Revolution and Religiousness,* Falcon Press, Santa Monica, CA, 1989.

Osho, *The Rebel,* Rebel Publishing House, Cologne, 1989.

Paine, Thomas, *Common Sense* (1776), der. Isaac Kramnick, Penguin, Harmondsworth, 1976.

Paine, Thomas, *Rights of Man* (1791-2), der. Heny Collins, Penguin, Harmondsworth, 1971.

Pataud, E. ve E. Pouget, *Syndicalism and Co-operative Commonwealth,* New Internationalist Publications, Oxford, 1913.

Peirats, José, *Anarchists in the Spanish Revolution,* Black & Red, Detroit, 1977.

Peirats, José, *What is the CNT?,* Simian, 1974.

Pelloutier, F., *L'Organisation corporative et l'anarchie,* Paris, 1896.

Pelloutier, F., *Histoire des Bourses du Travail,* Paris, 1902.

Perlman, Fredy, *Against His-Story, Against Leviathan,* Black & Red, Detroit, 1983.

Pouget, Emile, *La Confédération du Travail,* Paris, 1908.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que que la propriété? ou recherche sur le principe du droit et du gouvernment,* Paris, 1840; *What is Property?,* Ing. çev. Benjamin Tucker (1876) Humbold, New York, 1890; Dover, 1970.

Proudhon, Pierre-Joseph, *De la Création de l'ordre dans l'humanité,* Besançon, 1843.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misère,* 2 c., Paris, 1846; *System of Economic Contradictions; or, The Philosophy of Misery,* c. I, Ing. çev. Benjamin R. Tucker, Benj. R. Tucker, Boston, 1888.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Solution du problème social,* Paris, 1848; *Proudhon's Solution of the Social Problem,* New York, 1927.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Les Confessions d'un révolutionnaire,* Paris, 1849.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Idée générale de la révolution au XIXème siècle,* Paris, 1851; *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century,* Ing. çev. John Beverley Robinson, Freedom Press, 1923.

Proudhon, Pierre-Joseph, *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état du deuxième dècembre*, Paris, 1852.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Philosophie du progrès, programme*, Brussels, 1853.

Proudhon, Pierre-Joseph, *De la Justice dans la révolution et dans l'église*, 3 c., Paris, 1858.

Proudhon, Pierre-Joseph, *La Guerre et la paix*, 2 c., Paris, 1861.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Du Principe fédératif et de la nécessite de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, 1863; *The Principle of Federation*, der. Vernon Richards, University of Toronto Press, Toronto, 1979.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Du Principe de l'art et de sa destination sociale*, Paris, 1856.

Proudhon, Pierre-Joseph, *De la Capacité politique des classes ouvrières*, Paris, 1865.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Oeuvres complètes*, 26 c., Paris, 1867-70; *Oeuvres complètes*, 19 c., C. Bouglé & H. Moysset, Marcel Rivière, Paris, 1923-65.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Correspondance*, 14 c., Paris, 1874-5.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Les Carnets*, 11 c., Paris, 1843-64; 2 c., Paris, 1960.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, der. Stewart Edwards, Ing. çev. Elizabeth Fraser, Macmillan, 1969.

Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Anthology, Dark Star, n.d.

Rabelais, François, *Gargantua and Pantagruel* (1534), Penguin, Harmondsworth, 1955.

Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, Signet, New York, 1964.

Read, Herbert, *To Hell with Culture: Democratic Values are New Values*, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1941.

Read, Herbert, *The Politics of the Unpolitical*, Routledge, 1943.

Read, Herbert, *Education throught Art*, Faber & Faber, 1943.

Read, Herbert, *The Education of Free Men*, Freedom Press, 1944.

Read, Herbert, *Anarchy and Order*, Faber & Faber, 1954; Souvenir Press, 1974.

Read, Henbert, *The Contrary Experience*, Faber & Faber, 1963.

Read, Herbert, *A Concise History of Modern Painting*, Thames & Hudson, 1972.

Reclus, Elisée, *Les Primitifs*, Paris, 1903.

Reclus, Elisée, *Ouvrier, prends la machine! Prends la terre, paysan!* Imprimerie Jurassienne, Genève, 1880.

Reclus, Elisée, *L'Evolution et révolution*, Publications de la Révolte, Paris, 1891.

Reclus, Elisée, *A mon frère, le paysan*, Imprimerie Jurassienne, Genève, 1893.

Reclus, Elisée, *An Anarchist on Anarchy*, Freedom Press, 1894.

Reclus, Elisée, *L'Idéal et la jeunesse*, Editions de la Société Nouvelle, Paris, 1894.

Reclus, Elisée, *L'Anarchie*, Publications des Temps Nouveaux, Paris, 1895.

Reclus, Elisée, *L'Evolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Stock, Paris, 1896.

Reclus, Elisée, *L'Evolution légale et l'anarchie*, Bibliothèque des Temps Nouveaux, Paris, 1898.

Reclus, Elisée, *L'Homme et la terre*, 6 c., Paris, 1905-8.

Reclus, Elisée, *Correspondance, 1850-1905*, 3 c., Paris, 1911-25.

Reich, Wilhelm, *The Function of the Orgasm*, Noonday Press, New York, 1942.

Richards, Vernon, *Lessons of the Spanish Revolution* (1953) Freedom Press, 1983.

Richards, Vernon, (der.), *Errico Malatesta: His Life and Ideas* (1965), Freedom Press, 1977.

Richards, Vernon, *The Impossibilities of Social Democracy*, Freedom Press, 1978.

Richards, Vernon, *Protest without Illusions*, Freedom Press, 1981.

Richards, Vernon, (der.), *Why Work?, Arguments for the Leisure Society*, Freedom Press, 1983.

Rocker, Rudolf, *Johann Most: Das Leben eines Rebellen*, Der Syndikalist, Berlin, 1924.

Rocker, Rudolf, *Nationalism and Culture*, Ing. çev. Ray E. Chase, Los Angeles, 1937; Freedom Press, c. 1947.

Rocker, Rudolf, *Anarcho-syndicalism*, Secker & Warburg, 1938.

Rocker, Rudolf, *Pioneers of American Freedom*, Rocker Publications Committee, Los Angeles, 1949.

Rocker, Rudolf, *The London Years*, Robert Anscombe, 1956.
Rocker, Rudolf, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, Freedom Press, 1973.
Roszak, Theodore, *Where The Wasteland Ends*, Faber & Faber, 1973.
Roszak, Theodore, *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, Faber & Faber, 1970.
Roszak, Theodore, *Person/Planet*, Doubleday, Garden City, New York, 1978.
Rothbard, Murray N., *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, gözden geçirilmiş bsk. Collier, New York, 1978.
Rothbard, Murray N., *Power and Market*, Sheed Andrews & McMeel, Kansas City, 1977.
Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and Discourses*, Ing. çev. G. D. H. Cole, der. J. H. Brumfitt & John C. Hall, Dent, 1973.
Rousseau, Jean Jacques, *Emile ou de l'éducation* (1762), Garnier-Flammarion, Paris, 1966.
Roussopoulos, Dimitrios, (der.), *The Anarchist Papers*, Black Rose, Montréal, 1986.
Roussopoulos, Dimitrios, (der.), *The Radical Papers*, Black Rose, Montréal, 1987.
Rubin, Jerry, *Do It!*, Cape, 1970.
Russell, Bertrand, *Principles of Social Reconstruction* (1916) Allen & Unwin, 1971.
Russell, Bertrand, *Roads to Freedom; Socialism, Anarchism, Syndicalism* (1918), Allen & Unwin, 1973.
Russell, Bertrand, *In Praise of Idleness and Other Essays* (1935) Allen & Unwin, 1963.
Russell, Bertrand, *Power: A New Social Analysis*, Basis Books, 1940.
Russell, Bertrand, *Authority and the Individual*, Allen & Unwin, 1949.
Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Allen & Unwin, 1962.
Russell, Bertrand, *The Autobiography of Bertrand Russel*, 2 c., Allen & Unwin, 1968.

Sampson, Ronald, *The Anarchist Basis of Pacifism*, Peace Pledge Union, 1970.
Sampson, Ronald, *Tolstoy on the Causes of War*, Peace Pledge Union, 1987.
Santillan, D. A., *Reconstrucción Social*, Buenos Aires, 1933.
Santillan, D. A., *El Organismo Económico de la Revolución*, Barcelona, 1936.
Santillan, D. A., *La Revolución y la Guerra en España*, Buenos Aires, 1937.
Serge, Victor, *Memoirs of a Revolutionary (1901-1941)* New York, 1967.
Serge, Victor, *Kronstadt '21*, Solidary Pamphlet, tarihsiz.
Snyder, Gary, *Earth House Hold*, New Directions, New York, 1969.
Sorel, Georges, *Reflections on Violence* (1908), Collier-Macmillan, 1969.
Spencer, Herbert, *Social Statics*, Williams & Norgate, 1868.
Spencer, Herbert, *Essays, Scientific, Political and Speculative*, Library Edition, 1892.
Spencer, Herbert, *The Man versus the State*, der. Donald Macrae, Penguin, Harmondsworth, 1969.
Spooner, Lysander, *No Treason*, Boston, The Author, 1867.
Spooner, Lysander, *Natural Law; or, The Science of Justice*, A. Williams, Boston, MA, 1882.
Spooner, Lysander, *Collected Works*, der. Charles Shively, 6 c., M & S Press, Weston, MA, 1971.
Stirner, Max, *The Ego and Its Own*, Ing. çev. Steven T. Byington (1963) Rebel Press, 1982.
Stirner, Max, *The False Principle of our Education*, Ing. çev. Robert Beebe, Ralph Myles, Colorado Springs, 1967.
Stirner, Max, *Die Geschichte der Reaktion*, Berlin, 1852.
Stirner, Max, *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: Der Einzige und sein Engenthum*, Schuster & Loeffler, Berlin, 1898.
Swift, Jonathan, *Gulliver's Travels and Other Writings*, der. Ricardo Quintana, Modern Library, New York, 1958.
Thereau, Henry David, *Walden, or Life in the Woods* (1854) Signet, New York, 1960.

Thoreau, Henry David, *The Portable Thoreau*, der. Carl Bode, Penguin, Harmondsworth, 1979.

Thoreau, Henry David, *A Thoreau Handbook*, der. W. Harding, New York University Press, New York, 1959.

Tolstoy, Leo, *Social Evils and their Remedy*, der. Helen Choustchoff Matheson, Methuen, 1915.

Tolstoy, Leo, *Tolstoy on Education*, Ing. çev. Leo Weiner, Chicago University Press, Chicago, 1967.

Tolstoy, Leo, *Tolstoy on Civil Disobedience and Non-Violence*, Mentor, New York, 1968.

Tolstoy, Leo, *A Confession, The Gospel in Brief and What I Believe*, Ing. çev. Aylmer Maude, Oxford University Press, Oxford, 1974.

Tolstoy, Leo, *Tolstoy Centenary Edition*, 21 c., Ing. çev. Louise & Aylmer Maude, Oxford University Press, Oxford, 1928-37.

Tolstoy, Leo, *Tolstoy's Letters*, der. R. F. Christian, 2 c., Athlone, 1978.

Tolstoy, Leo, *Tolstoy's Diaries*, der. R. F. Christian, Athlone, 1985.

Tolstoy, Leo, *The Lion and the Honeycomb: The Religious Writings of Tolstoy*, der. A. N. Wilson, Collins, 1987.

Tucker, Benjamin R., *Instead of a Book*, Benj. R. Tucker, New York, 1897.

Tucker, Benjamin R., *Individual Liberty*, Vanguard Press, New York, 1926.

Van Duyn, Roel, *Message of a Wise Kabouter* (1969), Duckworth, 1972.

Veneigem, Raoul, *The Revolution of Everyday Life*, Rebel Press, 1983.

Vaneigem, Raoul, *The Book of Pleasures*, Pending Press, 1983.

Vaneigem, Raoul, *Le Mouvement du Libre Esprit*, Editions Ramsay, Paris, 1986.

Volin, E. M. V., *Nineteen-Seventeen: The Russian Revolution Betrayed*, Libertarian Book Club, New York, 1954.

Volin, E. M. V., *The Unknown Revolution (1917-1921)*, Freedom Press, 1955.

Walter, Nicolas, *About Anarchism*, Freedom Press, 1969; new edn. 1977.

Ward, Colin, *Anarchy in Action*, Allen & Unwin, 1973.

Ward, Colin, *Housing: An Anarchist Approach*, Freedom Press, 1976.

Ward, Colin, (der.), *A Decade of Anarchy (1961-1970)*, Freedom Press, 1987.

Warren, Josiah, *Equitable Commerce*, New Harmony, IN, New York, 1846 Fowler & Wells, 1852.

Warren, Josiah, *Modern Education*, Boston, 1863.

Warren, Josiah, *True Civilization an Immediate Necessity and the Last Grain of Hope for Mankind*, Long Island, NY, 1861.

Warren, Josiah, *Practical Applications of the Elementary Principles of 'True Civilization'*, Princeton, NJ, 1873.

Whitman, Walt, *Leaves of Grass* (1892), Bantam, New York, 1983.

Wilde, Oscar, *Works*, Collins, c. 1933.

Wilde, Oscar, *De Profundis and Other Writings*, der. Hesketh Pearson, Penguin, Harmondsworth, 1973.

Winstanley, Gerrard, *Works*, der. G. H. Sabine, Cornell University Press, Ithaca, 1941.

Winstanley, Gerrard, *The Law of Freedom and other Writings*, der. Christopher Hill, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Wolff, Robert Paul, *In Defence of Anarchism*, Harper Colophon Books, New York, 1976.

Woodcock, George, *Anarchy or Chaos*, Freedom Press, 1944.

Woodcock, George, *Anarchism and Morality*, Freedom Press, 1945.

Woodcock, George, *William Godwin*, Porcupine Press, 1946.

Woodcock, George, *The Paradox of Oscar Wilde*, T. V. Boardman, 1949.

Woodcock, George, *Pierre-Joseph Proudhon*, Routledge & Kegan Paul, 1956.

Woodcock, George, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Penguin, Harmondsworth, 1963; with Postscript, 1975; 2nd edn., 1986.

Woodcock, George, *The Crystal Spirit: A Study of George Orwell*, 1966.

Woodcock, George, *Dawn and the Darkest Hour: A Study of Aldous Huxley*, Faber & Faber, 1972.
Woodcock, George, *Herbert Read: The Stream and the Source*, Faber & Faber, 1972.
Woodcock, George, *Gandhi*, Fontana, 1972.
Woodcock, George, (der.), *The Anarchist Reader*, Fontana, 1977.
A George Woodcock Reader, der. Doug Fetherling, Deneau & Greenberg, Ottawa, 1980.
Woodcock, George & Ivan Avakumovic, *The Anarchist Prince: The Biography of Prince Peter Kropotkin*, T. V. Boardman, 1950.

Dizin

22 Mart Hareketi, 750, 751, 756

A

Abad de Santillan; Diego, 635
Ablett, Noah, 679
Acharya, M. P. T., 728
Action Française, 614
Adalet Ligası, 386
adalet, üzerine görüşler: Camus, 799; Godwin, 286-287, 297-298, 799; Grek, 113-122, 836; Kropotkin, 454; Proudhon, 76, 90, 361, 368, 376; *ayrıca bkz.* ahlak
Adem, 79
Ademciler, 141
Adler, Alfred 86, 327
Adorno, Theodor, 825, 836
aile: Huxley'in görüşü, 784; Proudhon'un görüşü, 352, 355, 365, 369, 375
akıl, 295, 673, 810, 811, 836
Aksakov, Konstantin, 649
Alarm, 689
Aldred, Guy, 495, 679
Alexander II, Çar: tahta çıkışı, 393; öldürulmesi, 553, 650, 675; Kropotkin'le ilişkisi, 440; Tolstoy'un mektubu, 515
Alexander III, Çar, 520, 531
Almanya, 663-668; Landauer'in eseri; liberterler, 229-242; Köylü İsyanı (1525), 143, 149; Proudhon'un etkisi, 342; rejim, 469; öğrenci hareketi, 747-748; savaş hazırlıkları, 469; *ayrıca bkz.* Nazizm.
Altgeld, John Peter, 690
altın çağ, 42, 127
Altmışlar, 16, 380, 437, 668, 763; *ayrıca bkz.* karşı-kültür; Yeni Sol
Ambrose, 126
Amerika: Konfederasyon Maddeleri, 686; İç Savaş, 542; Anayasa, 200, 212, 542, 818; Yerliler, 274, 275; Bireyciler,

537-552; liberterler, 267-277; siyasetler, 563; Proudhon'un etkisi, 341; Devrim, 208, 267, 286, 686, 825, 832, 869; Sosyalist Parti, 563; Bağımsızlık Savaşı, 209, 267, 284, 686; *ayrıca bkz.* Birleşik Devletler
Amerika Birleşik Devletleri: anarşizm, 688-694; Bakunin'in ziyareti, 393-394; Yurttaş hakları hareketi, 693, 740, 818; Anayasa, 52; karşı-kültür, 743-748; ekonomi, 847; Fourierism, 227; Göçmen Bürosu, 582; Liberter Parti, 18, 694, 765, 769; Malatesta'nın görüşü, 494; Yeni Sol, 740-743; öğrenci hareketi, 740; *ayrıca bkz.* Amerika
Amerikan İşçi Federasyonu, 691
Amiens Sözleşmesi, 615
Amsterdam Kongresi, 495, 616, 624
Anabaptistler, 128, 148-151, 898
Anarchy, 680
anarko-feminizm, 761-763; *ayrıca bkz.* feminist hareket
anarko-kapitalizm, 765-773; gelişimi, 34, 693; iktisadi görüşleri, 889; bireyin gücü, 85; Sağ-liberterizm, 694; *ayrıca bkz.* Liberter Parti
anarko-komünizm, *bkz.* anarşist komünizm
Anarko Sendikalistler Konfederasyonu (ASK), 660
Anarko-Sendikalist Propaganda Birliği (Rusya), 651
anarko-sendikalizm, 32-34; Arjantin, 696-698; Britanya, 678, 684; Chomsky, 791-793; çöküşü, 896; Küba, 708-713; Fransa, 599-618, 887; Almanya, 663-668; Hollanda, 669-672; İtalya, 619-627; Japonya, 721-726; Lenin'in tutumu, 472; Meksika, 702-708; Nikaragua, 701-702; kökenleri, 401, 599; Peru, 701-702; Read, 807; Reclus'ün konumu, 484; Rusya, 59, 650, 660; İspanya, 33, 401, 585, 629-948, 887; grevler, 575; Birleşik Devletler, 693; Uruguay, 698-699; *ayrıca bkz.* Sendikalizm
anarşi, tanımlar, 25, 483, 492, 603
Anarşist Komünist Devrimci Birlik (AKRU), 660
Anarşist Komünist Federasyon, 683
anarşist komünizm: *Hsin Shih-chi*, 716, 718; Berkman, 551; Kropotkin, 462; Malatesta, 483, 549, 855; militan, 548; Reclus, 483, 486, 490, 608, 716; Tucker, 547
anarşist: tanımı, 21; kötüye kullanımı, 600, 673, 674
anarşizm: Çinlilerin tanımı, 716; komünizmle ilişkisi, 424; erken ifadeler, 25, 27; Anarşizmin babaları, 341, 376, 380; Goldman'ın tanımı, 561; anarşizmin doğası, 871-875; yeniden doğuşu, 380, 763; çeşitleri, 29-35
Ancona: Anarchist Union Congress, 624; Malatesta'nın faaliyetleri, 494, 496
Andalucia: anarşizm, 630, 901; kolektifler, 641, 705; komünler, 636
Anderson, Margaret, 569
André, Armando, 710
Andrews, Stephen Pearl, 268, 541, 688
Antigone, 113
Anti-Jakobenler, 290, 674
anti-nükleer kampanya, 671, 680, 740, 779
Antistenes, 117
antropoloji, 38, 251, 453, 608, 813, 830
Apollinaire, Guillaume, 216
Aquinas, St Thomas, 126, 130
Arabi Paşa, 490
Aragon: kolektifler, 641; grevler, 637
Araquistina, Luis, 647
Arbeiter-Zeitung, 606, 665, 666
Arbeter Fraint, 581, 677
Arete, 116
Aristippus, 116
aristokrasi, Godwin'in görüşü, 305
Aristoteles, 113, 116, 122, 828, 832, 848
Arjantin: anarşist hareket, 696-698; Malatesta'nın faaliyeti, 490, 696
Arjantin Anarko-Komünist Federasyonu, 698
Arjantin Bölgesel İşçi Federasyonu (Federacion Obrera Regional Argentina, (FORA), 696, 697
Arjantin Kurtuluş Cephesi (FLA), 698
Armand, 617
Arshinov, Peter, 656
arzu, üzerine görüşler: Bookchin, 837; Fourier, 226
ashramlar, 592
Askerlik Karşıtı Liga, 557
Asociacion Libertaria de Cuba, 710
Assisili Francis, St., 128, 135
Atina, 120-121, 771, 831
Audo Shoeki, 721
Augustine, St., 93, 128
Aurobindo Ghose, 728-729
Aurora, 700
Autonomie Club, 259, 675
Aveling, Eleanor Marx, 676
Avrich, Paul, 747
Avrupa: Devlet'in gelişmesi, 45; Birleşmiş Milletler, 66
Avusturya İmparatorluğu, 389
Aydınlanma, 27, 123, 131, 180, 220, 800, 802, 850; İngiliz Aydınlanması, 199-212
Ayrı Hindistan hareketi, 592

B

Baader-Meinhof Hareketi, 763
Bab, Julius, 573
Babeuf, Gracchius, 184, 471, 602
Babik, 140
Baginski, Max, 666
Bağımsız İşçi Partisi, 640, 642
Bağırganlar, 27, 127, 128, 153, 155, 159, 161-169, 548, 673
Bakunin, Michael, 377-437; anarşist konumu, 16, 21, 28, 603; görünüşü, 394; otorite, 80-84, 842; Bakunin konusunda Camus, 798; Hıristiyanlık, 123, 132, 235, 561; kolektivizm, 31, 604, 853; demokrasi, 53; yıkıcılık, 378, 408, 411, 427, 435, 860, 875, 894, 898; doğrudan eylem, 30; Dresden ayaklanması, 390, 664; eşitlik, 90, 396, 400; özgür toplum, 425-426; özgürlük, 24, 71, 73, 77, 249, 425; cenaze töreni, 606; insan doğası, 414-416, 875-877; hapsedilmesi, 391; etkisi, 234, 437, 488, 499, 526, 619, 649, 660, 665, 699,

702, 711, 716; Jura Federasyonu, 428, 444; özgürlük ve otorite, 302; Marx'la ilişkisi, 341, 348; Mill'in görüşü, 244; ulusçuluk, 66; doğal yasa, 76; doğal düzen, 43; Nietzsche, 234; köylüler, 859; felsefe, 412; siyaset, 894; iktidar, 85; mülkiyet, 387, 396; Proudhon, 387, 394, 396, 397, 407, 423; devrimci strateji, 403; Rousseau, 196; "bilimsel" anarşi, 377, 899; gizli dernekler, 377, 379, 382, 396, 397, 429; toplumsal örgütlenme, 858; sosyalizm, 279, 425; İspanyol etkinliği, 629-630; Devlet, 48, 55, 399-401, 421, 424, 661; sözcüklerin çevrilmesi, 544; ayaklanmanın şiddeti, 859; ücret sistemi, 856; Weitling'in etkisi, 663; İşçi Devleti, 60
Bakunin, Tatyana, 382
Bakunin, Varvara, 384
Baldelli, Giovanni, 83
Ball, Hugo, 612
Ball, John, 144-146, 149, 166, 168
Ballou, Adin, 133, 136, 688
Barclay, Robert, 168
barış hareketi, 18, 29; *ayrıca bkz.* anti-nükleer kampanyalar, barışçılık
Barış ve Özgürlük Ligası, 31, 399, 401, 480
barışçı anarşistler, 29-30, 549, 885; *ayrıca bkz.* Gandhi, Tolstoy
Barrās, Maurice, 611
Barselona, anarşistler, 631; kolektifleştirme, 640; komünist-anarşist çatışması, 646; Semana Tragica (1900), 632; isyanlar (1933), 639; ayaklanma (1873), 636
Basel Kongresi (1869), 403
Baso, 107
Batista y Zaldivar, Fulgencio, 710-711
Bauer, Bruno, 321
Bauer, Edgar, 321
Bauthumely, Jacob, 162
Bavyera Devrimi, 577
Bax, Belfort, 258, 676
Baxter, Richard, 163
Beat akımı, 743
Beatles, 747
Beatrix, Kraliçe, 670, 758
Beauvoir, Simone de, 222
Behrs, Sophie Andreyevna, 515
Belçika, grev (1892-3), 493
Belinskiy, Visarion Grigoriyeviç, 384
Bellegarriuqe, Anselme, 603
Belleli, Ennio, 494
Benbow, William, 675
Bentham, Jeremy, 247
Berdyaev, Nicholas, 136-137
Bergson, Henri, 722
Berkman, Alexander, 472, 549, 550, 551, 552, 555, 556, 559, 564, 565, 569; öldürme girişimi, 550, 555; *Blast*, 550; Bolşevizm, 550; Goldman'la ilişkisi, 550-551; Lenin'le temas, 558; terörizm, 862, 863; şiddet, 859; iş, 889
Berlin Kongresi (1922), 666, 670, 701, 708
Berlin, Isaiah, 517
Berliner Monatsschrift, 663
Berne Konferansı (1876), 489, 621
Berne Kongresi (1868), 606
Berneri, Camillo, 497, 625, 646
Berneri, Marie-Louise, 679
Bertrand, André, 750

Besançon, 223, 224, 227, 343-345
Bevrijding, 670
Bhagwan Shree Rajneesh, 729
Bhave, Vinoba, 730, 731
Bihar mücadelesi, 734, 735
bilim, 419, 420, 437
"bilimsel" anarşi, 377, 835
"bilimsel" sosyalizm, 419
Bir Mayıs Manifestosu, 742
birey: Gandhi'nin görüşü, 597; Hegel, 415; Hindu geleneği, 727; Mill, 872; Reclus, 486; bireyin egemen kararı, 481; bireyin egemenliği, 244, 538, 540-541, 886
bireyci anarşistler, 29, 34, 888; Stirner, 77; Tucker, 77, 546, 888
bireycilik: Amerikan, 267, 320, 537-552, 766; Bakunin'in görüşü, 417; Landauer, 574; Kropotkin'in görüşü, 452, 455; Read, 807; Spencer, 249-250; Stirner, 27, 38, 44, 77, 319, 320, 417, 455, 574, 663, 873; Wilde, 262-265, 563, 678, 785, 807; *ayrıca bkz.* egoizm
Birinci Dünya Savaşı: Berkman'ın faaliyetleri, 550; Bourne'un görüşü, 866; İngiliz görüşleri, 677, 678; Japon anarşistleri, 722; Kropotkin'in tutumu, 470, 471, 497, 548, 677, 678; Landauer, 576-577; Malatesta, 469, 497; Nieuwenhuis, 670; Read, 811; Russell, 779; Tucker, 547
Birinci Enternasyonal: anarko sendikalizm, 32, 630; Bakunin'in terminolojisi, 48-49; kolektivizm, 604; kapanışı, 31, 54, 58, 430, 444; Fransız seksiyonları, 604; Jura uyeleri, 442; Marx-Bakunin anlaşmazlığı, 349, 379-380, 420-430, 563; Marx'ın anti-anarşizmi, 58; Mill'in görüşü, 244; karşılıkçılık, 30, 600, 604; Proudhon'un etkisi, 340, 373, 599; İspanyol seksiyonu, 630, 632; işçilerin kurtuluşu, 32; *ayrıca bkz.* UİB
Birleşik Krallık, *bkz.* Britanya
Birlikler, Proudhon'un görüşü, 364-365, 853-856
Bismarck, Otto von, 229, 248, 411, 655
Black Flag, 681
Black Rose, 694
Blake, William: Fransız Devrimi, 127; mistik anarşist gelenek, 137, 141, 169; değerler, 232; özgürlük çağı vizyonu, 127, 674
Blanc, Louis, 368, 371, 373
Blanqui, Auguste, 372
Blast, 550, 690
Bockelson, Jan, 149
Boeke, Kees, 670
Bohemya, Hussite Devrimi, 143
Bolingbroke, Henry St. John, 1. Vikont, 205
Bolivya, anarşizm, 701
Bologna: Kongre (1920), 498; ayaklanma (1874), 489, 490
Bolşevikler, 652-661; Berkman'ın görüşü, 551; Cohn-Bendit'in görüşü, 751; anarşist hareketin ezilmesi, 552; Goldman'ın görüşü, 557, 558; Gramsci'nin görüşü, 625; İtalyan Anarşist Birliği, 626; Kropotkin'in görüşü, 471; Lenin'in konumu, 56; Russel'ın görüşü, 777
bombalar: anarşist imge, 607; Arjantin, 696; Britanya

(1894), 672; Fransa (1890'lar), 483; Almanya (1883), 666; Milano (1921), 497; Mirbeau, 611; Most, 665; 1970'lerde oluşan gruplar, 763; İspanya, 631; *ayrıca bkz.* terörizm, şiddet
Bone, Ian, 683
Bookchin, Murray, 823; hayvanlar, 482; değişen dünya, 843; ekotopya, 836; eşitlik, 88; FAI, 559; Fourier, 223; özgür doğa, 80; tarih ve toplum, 827; "özgürlüğün mirası", 830; Mumford'un etkisi, 789; doğa felsefesi, 927-930; toplumun yeniden oluşması, 940-943; toplumsal ekoloji, 28, 87, 97, 273, 932-935; Devlet, 49, 50; Taoizm, 100
Borghi, Armando, 501, 625
Bottomley, Jacob, 162
Bougainville, Louis-Antoine de, 187
Bourne, Randolph, 30, 78, 766, 769, 819, 866
Bowman, Guy, 678, 679
bölüşüm: bölüşüm ilkeleri; Bakunin, 404, 855; Bookchin, 838; Cafiero, 483; Godwin, 854; Guillaume, 607; Proudhon, 376, 854; Kropotkin, 376, 855; Malatesta, 855; Nozick, 770; Reclus, 483; Tucker, 855; Warren, 855
Brandes, Georg, 449
Brenan, Gerald, 776
Brezilya, 699; Cecilia Kolonisi, 623, 700; grevler (1917-19), 700
Brissot de Warville, Jacques Pierre, 346
Britanya: anarşizm, 447, 672-684; İç Savaş, 243; kooperatif hareket, 227; İngiliz Köylü İsyanı (1381), 143-146; İngiliz Devrimi, 27, 127, 128, 143, 153-169, 283, 539; Aydınlanma, 199-212; liberterler, 243-266, 672, 673; Yeni Sol, 680; Yeni Sağ, 767; Proudhon'un etkisi, 342; öğrenci hareketi, 748; *ayrıca bkz.* Londra
British Museum Kütüphanesi, 474
Brockway, Fenner, 642
Brome, Richard, 155
Brook Çiftliği, 227, 342
Brousse, Paul, 605, 606, 622
Brown, John, 276
Buber, Martin, 578, 775, 785
Buddha, 105-110, 727
Buddhizm, 95, 104-111, 721; *ayrıca bkz.* Taoizm
Buenos Aires'te şiddet (1909), 697
Buiten de Perken, 671
Bulletin of the Jurassian Federation, 489
Burke, Edmund, 204-206, 286, 673
Burne-Jones, Georgie, 260
Bütün Rusya Anarşistler Kongresi, 657
Büyük Britanya Anarşist Federasyonu, 680
Büyük İskender, 117
Byron, Allegra, 291
Byron, George Gordon, Lord, 291

C

Cabet, Etienne, 368
Cafiero, Carlo, 620-623, 862; anarşist komünizm, 483, 607; Bakunin'le ilişkisi, 433, 862;

İtalyan Federasyonu, 489, 607; eylem yoluyla propaganda, 606, 621
Calvin, John, 124, 148
Camus, Albert, 793-800; anarko-sendikalizm, 797; Bakunin üzerine, 378, 798; Stirner üzerine, 319, 798; alıntı, 737; isyan, 740
Canning, George, 674
Canovas, Antonio, 623
Cardan, Paul, 618
Carlyle, Thomas, 268
Carneige, Andrew, 550
Carnot, Marie François Sadi, 609, 610, 623
Carpenter, Edward, 250-254; hükümet, 251, 678; etkisi, 254, 723, 724, 804; Kropotkin, 447; mülkiyet, 243, 248, 252; Wilde'ın değerlendirmesi, 262
Carranza, Venustiano, 706, 707
Carrara Kongresi (1968), 626
Carter, April, 868
Casa del Obrero Mundial, 706, 707
Casas Viejas ayaklanması, 636
Castoriadis, Cornelius, 618
Castro, Fidel, 708, 711, 712
Catholic Worker, 134
Cavendish, Lort, 675
Cecilia Kolonisi, Brezilya, 700
Cenevre Kongresi (1866),
Cenevre Kongresi (1867), 58
Cenevre, Kalvinist, 177
Cennet Bahçesi, 123, 129, 143, 154
Centro Internacional de Estudios Sociales (Uruguay), 699
cezalandırma, üzerine görüşler: anarşist, 883; Foucault, 800, 884; Godwin, 61-64, 303; Kropotkin, 63, 446; Stirner, 333-334; Tolstoy, 60, 532-533; Warren, 541; Wilde, 265-266
Cezayir'in bağımsızlığı, 799
Ch'an Zen, 107
Ch'en Tu-hsiu, 718
Chalco Ayaklanması (1869), 703
Chang Chi, 716
Chang Ching-chiang, 716
Charles I, Kral, 292
Chatterton, Dan, 677
Chatterton's Commune, 677.
Chelcicky, Peter, 147
Chesterton, G. K., 255, 676
Chicago: anarşist hareket, 688, 689; Kara Enternasyonal, 689; Demokratik Parti Sözleşmesi, 763; Haymarket Katliamı, 258, 548-550, 554, 555, 560, 575; militan anarşist komünizm, 548
Chicagoer Arbeiter-Zeitung, 666, 689
Chomsky, Noam, 791-793; anarşist konumu, 804; Bakunin'in etkisi, 437; Foucault'yla tartışma, 802; Humboldt'un etkisi, 229
Christie, Stuart, 681
Chuang Tzu, 102, 103, 261, 263, 719
Churchill, Winston, 593
Cinsellik, üzerine görüşler: Carpenter, 251; Comfort, 812, 816; De sade, 215-223; Foigny, 176; Foucault, 800-802; Fourier, 223-228; Özgür Ruh, 141; Gandhi, 591; Goldman, 457, 566-570; Münster Komünü, 149-150; Nietzsche, 234-235; Bağırganlar, 165-166; Tolstoy, 516, 534
Clairmont, Claire, 291

Clairmont, Mary Jane, 291
Clark, John, 43, 87, 694, 824
Clarkson, Lawrence, 161-164
Clash, 482
Cleaver, Eldridge, 405
Clootz, Anacharsis, 601
Clousden Tepesi Topluluğu, 679
Cluseret, General, 408
Coeurderoy, Ernest, 604
Cohn-Bendit, Daniel: Fransa (1968), 668, 742, 881; Yeşil Hareketi, 668, 742; etkileri, 660, 725, 794; liberter Marksist, 751
Cohn-Bendit, Gabriel, 751
Cole, G. D. H., 342
Coleridge, Samuel Taylor, 282, 291, 295
Collier, Thomas, 162
Combat, 796
Comfort, Alex, 85, 680, 812-816
Comité de Défence Syndicaliste Revolutionnaire, 617
Commonweal, 258, 491, 676
Companys, Lluis, 639
Comte, August, 395, 419, 451
Comunidad del Sur, 699
Concord, Massachusetts, 268, 270, 272
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de caritat, Marquis de, 600
Confederacion de Trabajadores Cubanos (CTC), 710
Confederacion General de Trabajadores (Arjantin), 637
Confederacion Nacional del Trabajo (CNT) (İspanya), 233, 632
Confederacion Nacional Obrera Cubana (CNOC), 710
Confédération Générale du Travail (CGT) (Fransa), 342, 612, 614
Confederazione Generale del Lavoro (CGL), 501
Conrad, Joseph, 676
Considérant, Victor, 227
Constandse, Anton, 672
Convencion Nacional de Trabajadores (CNT) (Uruguay), 699
Coppe, Abiezer, 162, 164-169
Costa, Andrea, 483, 489, 620-623
Courbet, Gustave, 364, 609, 610
Crass, 682
Cratylus, Cratilus, 114
Cresci, Enrique, 708-710
Cromwell, Oliver, 155, 160-162, 167, 169
Czolgosz, Leon, 556

Ç

Çartistler, 290, 675
Çaykovski Çevresi, 443
Çaykovski, Nicholas, 677
Çernişevski, Nikolay Gavriloviç, 554
Çiçek İktidarı, 747, 822
Çin, 715-721; gösteriler (1989), 897; devrimler, 437; Devlet denetimi, 59; Taoizm, 95; Zen, 106
Çocuklar, üzerine görüşler: Bakunin, 397-398, 426; Kropotkin, 464-465; Read, 806; *ayrıca bkz.* eğitim

D

Dada hareketi, 364, 612, 618, 752
Dâhnhardt, Marie, 323, 336
Daiju, 107
Daily Herald, 495
Daily Telegraph, 495
Dana, Charles, 342
Daniel, 125

Daniel'in kitabı, 149
Darwin, Charles, 247, 441, 451, 481
Dasan, Jeong, 726
Day, Dorothy, 134, 534, 692, 830
dayanışma: kriteri, 483; yasası, 76, 491, 502; Oneida komünü, 548
De Cleyre, Voltairene, 548-549, 761
De Jong, Albert, 670
De Jong, Rudolf, 672
De Leon, Daniel, 691
De Ligt, Bart: Bevrijding, 670; La Boétie, 173; şiddet, 28, 593-595, 865-870
De Quincey, Thomas, 282, 289
De Sade, Donatien Alphonse François, Marquis, 215-223, 797
De Vrije Socialist, 670
De Werkplaats, 670
Debord, Guy, 753, 756
Degas, Edgar, 610
Déjacque, Joseph, 604
Dekambristler, 440, 516
Demir Perde, 850
demokrasi: Bakunin, 423; Gandhi, 591; Godwin, 305; Grekler, 120; doğrudan demokrasi, 771; liberal demokrasi, 51-54; Proudhon, 350-353; Rousseau, 194-195; Stirner, 330
Demokratik Federasyon, 254, 255
Demokratik Toplum İçin Öğrenciler (Birleşik Devletler), 693
Der Sozialist, 666, 667
Der Syndikalist, 666
Descartes, René, 180, 482
Deutsche Jahrbücher, 384
Devall, Bill, 835, 844
Devlet, 877-880; anarşist görüşler, 37, 68-69; Bakunin, 48-49, 55, 399-401, 418, 424, 436-437; Bookchin, 826; Buber, 785-787; de Sade, 219-221; tanımı, 45; Gandhi, 590-591, 594, 730; Goldman, 564; hükümet, 45-51; Hobhouse, 878; Humboldt, 231-232; Huxley, 782; Kropotkin, 457-461, 476; Landauer, 573-574, 895; Lenin, 54-60, 805; liberal, 53; Marksist, 54-60, 877; Ulus, 64-69, 583-584; Nietzsche, 239-240; Nozick, 769-770; kökenleri, 45; Orwell, 877; yıkılması, 27; Platon'un *Cumhuriyet*'i, 115-116; Halk Devleti, 461; Proudhon, 355; Reclus, 484; Rothbard, 769; Rousseau, 195; Russell, 779, 879; Shaw, 878; Situationist görüş, 756; sosyalizm, 54, 373, 432, 448, 460; Spencer, 249-250; Stirner, 330-335; Stoikler, 119; Thoreau, 273, 276; Tucker, 547; Wilde, 263; *ayrıca bkz.* hükümet; Halk Devleti; Refah Devleti; Dünya Devleti
Devrim, üzerine görüşler: Bakunin, 405-412, 427-437; Bookchin, 841, 842, 843; Camus, 796, 798, 811; Comfort, 815; Engels, 869; Foucault, 802; Godwin, 316-317, 860; Goldman, 565; Kropotkin, 460-461; Landauer, 574; Malatesta, 503, 506; Most, 579; Proudhon, 352; Reclus, 486; Stirner, 798, 811
Dias, Everardo, 700
Diaz, Porfirio, 702-705

Dickens, Charles, 514
Diderot, Denis, 180, 184-189, 599
Die Autonomie, 555
Die Jungen, 580, 666
Die Zukunft, 666
Din: Bakunin, 132; de Sade, 221; Godwin, 294; Huxley'in *Ada*'sı, 783-785; Sol-Hegelciler, 324; anarşiyle ilişkisi, 124; *ayrıca bkz.* Buddhizm, Hıristiyanlık, Kilise, tanrı
Diogenes, Laertius, 117-119
Direct Action, 680
Direkte Aktion, 668
doğa: Bakunin, 412-415; Bookchin, 827-830, 836, 845; Kinikler, 116-118; de Sade'ın görüşleri, 218; Grekler, 122; Kropotkin, 450-453, 476; doğa üzerinde iktidar, 87-88; doğal durum, 40, 199, 204, 542; Stoikler, 118; Taoist anlayış, 97, 417
doğal: yasa, 75, 482, 584; özgürlük, 196; düzen, 40-45, 805
"doğal durum" *bkz.* doğa
Doğrudan Eylem Hareketi, 683
Doğu Avrupa, 850, 896
Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, 74, 405, 861, 883
Dresden ayaklanması, 390, 664
Dreyfus olayı, 611
Duchamp, Marcel, 612
Dukhoborlar, 470, 521, 533
Dumartheray, François, 607
Durruti, Buenaventura, 633, 636, 641
Durruti'nin Dostları, 646
Dutschke, Rudi, 668, 747
Dünya Devleti, 779
Dusseldorf Kongresi, 666
Düzleyiciler, 154, 161, 162, 166, 169

E

Eckhart, Meister, 141, 572
Edinburgh Review, 682
egemenlik: bireyin egemenliği, 244, 538, 540-541, 886; halk egemenliği, 194
egoizm: Engels'in görüşü, 320; Rand, 768; Stirner, 316, 320-338; Tucker, 546; *ayrıca bkz.* bireycilik
eğitim, üzerine görüşler: Bakunin, 426; Chomsky, 791; Ferrer, 565, 566, 631, 693; Godwin, 44, 289, 309-311, 371, 514, 807; Goodman, 821; Greek, 122; Humboldt, 229; Kropotkin, 464, 468; Neill, 741; Read, 806-807; Rousseau, 193; Russell, 778, 791; Tolstoy, 514; Winstanley, 160
Eikhenbaum, V. M. *bkz.* Volin
Einstein, Albert, 847
Eisner, Kurt, 577
Ekim Devrimi, 652-654; *ayrıca bkz.* Rus Devrimi
ekoloji, 834-835; derin ekoloji, 835; *ayrıca bkz.* toplumsal ekoloji
ekotopya, 836-840
El Libertario, 711
El Mundo Ideal, 710
El Productor, 708
El Rebelde, 710
Elizabeth, Avusturya İmparatoriçesi, 623
Ellul, Jacques, 124, 846
Elton, Charles, 837
Emeğin Kurtuluşu Ligası, 676
emek, 313, 464, 546
Emerson, Ralph Waldo, 176, 268-270, 272
Engels, Friedrich: otorite, 56, 84, 430, 493, 842, 885; Bakunin üzerine, 390, 395, 429, 861; Bookchin üzerine, 840; Fourier üzerine, 227; özgürlük, 74; Goodwin'in etkisi, 308; endüstriyel örgütlenme, 56, 94; Münzer, 149; Paris Komünü, 428; Proudhon, 348; devrim, 869; Devlet, 54-55; Stirner, 320; utopyacı sosyalizm, 898
Epikürcüler, 116
Epping Ormanı komünü, 682
Essenliler, 125
Eşitlik Köyü, 539
eşitlik, 88-91, 108, 224; Bakunin'in görüşü, 397, 417-418, 422-423; Proudhon'un görüşü, 368-370; Tucker'ın görüşü, 546
etik *bkz.* ahlak
Evangelik Akılcılar, 148
evlilik, üzerine görüşler: Bakunin, 426; Godwin, 289, 301, 313; Proudhon, 369
evrim: Bookchin'in yaklaşımı, 834, 847; Kropotkin'in çalışması, 441, 451-453, 468, 477-478; Reclus'un görüşü, 485

F

Fabbri, Luigi, 496, 623, 625
Fabian Derneği, 533, 677
fabrika sistemi, *bkz.* endüstri
Fairfax, Thomas, 155
Fanelli, Giuseppe, 396, 401, 620, 630
Fanon, Frantz, 743
faşizm, 499, 559, 560, 642, 739
Faure, Sebastien: anarko-sendikalizme karşı tutumu, 617; otorite, 91; etkisi, 565; liberter, 874; özgürlük, 71; yayınları, 678; doğal durum, 40
Fawkes, Guy, 293
faydacılık, 298
Federalist Parti (İspanya), 629
federalizm: Bakunin'in görüşü, 66; Jurah saat yapımcıları, 442; karşılıklı plan, 29; Proudhon'un görüşleri, 364-365, 367, 375, 600, 604; Rocker, 584; Ruge, 664
Fedya (Modest Stein), 555, 568
feminist hareket, 28, 206, 369, 566, 762, *ayrıca bkz.* kadınlar
Fénelon, François de Salignac de La Mothe, 179, 180, 599
feodalizm, 27
Ferlinghetti, Lawrence, 743
Ferrer okulu, New York, 550
Ferrer, Francisco, 565, 631, 632, 693
Feuerbach, Ludwig Andreas, 324, 326, 337, 377, 384, 412, 413
Feyerabend, Paul, 694
Fichte, Johann Gottlieb, 383, 825, 829
Fifth Estate, 694
Fioreli Joachim, 127, 169
Flaubert, Gustave, 339
Floransa Kongresi (1876), 489, 607
Flores Magon, Enrique, 703
Flores Magon, Jesus, 703
Flores Magon, Ricardo, 703, 705-707
Foigny, Gabriel de, 176-180, 187, 197
Ford, Ford Madox, 678
Foreman, David, 835
Foucault, Michel, 618, 775, 800-802
Fourier, Charles, 223-228; özgür toplum, 215, 244; etkisi, 223, 344, 350, 604, 611; liberter

yaklaşımı, 215; Morelly, 184; falansterler, 172, 225, 344, 465, 604; eserlerin basılması, 344; "Evrensel uyum", 344
Fox, George, 163, 165, 168
Franco, Francisco: anarşistler, 551, 559, 560, 586; ölümü, 648; isyan, 639; cumhuriyetçi tutum, 559; zafer, 739
Franc-Tireur, 799
Frankfurt Okulu, 437
Franklin, Benjamin, 686
Fransa, 599-618; Mayıs Devrimi (1968), 748-752; Proudhon'un yurtseverliği, 368; öğrenci hareketi, 748; *ayrıca bkz.* Aydınlanma, Fransız Devrimi, Paris
Fransız Anarşist Federasyonu, 750
Fransız Devrimi (1789), 599-602; anarşizm, 27; de Sade, 215-223; Britanya'daki etkileri, 127, 206, 209, 282, 284; Eşitlik ve Özgürlük, 368; Morelly'nin etkisi, 185; Terör, 219, 222, 289
Fransız Devrimi (1848), 227, 352, 371, 388, 389, 603, 854, 860
Fransız-Prusya Savaşı, 407, 433
Fraye Arbeter Shtime, 692
Freedom, 251, 469, 494, 497, 677, 679, 680
Freedom Press, 447, 491, 679, 680
Freeman, 270
Frei Arbeiter Union (FAU), 666, 668
Freie Vereinigung Deutscher Gewerkschaften, 666
Freiheit, 555, 579, 666, 675, 689, 690
Freire, Paulo, 713
Freud, Sigmund, 327, 741
Freudcu anarşizm anlayışı, 809
Frick, Henry Clay, 550, 555, 690
Friedman, David, 767, 768, 874
Fromm, Erich, 78

G

"Gaia" hipotezi, 829
Galatyalılar, 124
Galleani, Luigi, 692
Gallo, Charles, 608
Gambuzzi, Carlo, 393, 620
Gandhi, Indira, 734
Gandhi, Mohandas, 587-595; anarşizm, 865; Carpenter'in etkisi, 252; Kropotkin'in etkisi, 473; ahlaki güç, 885; barışçılık, 29, 865, 894; mülkiyet, 731; Sarvodaya hareketi, 535, 587, 730-736; Thoreau'nun etkisi, 273; Tolstoy'un etkisi, 509, 529
Garibaldi, Giuseppe: etkisi, 488, 619, 620, 861, 869; Barış ve Özgürlük Ligası, 399; Proudhon'un görüşü, 368
Gasan, 110
Gaulle, Charles de, 618, 748, 751
Geddes, Patrick, 790
Gemeinschaft, 573
Genç Aristippus, 116
George, Henry, 528, 530, 718
George Tepesi kolonisi, 155-159, 163, 539
Germinal, 581
Gesellschaft, 573
gıda maddesi üretimi, 463, 844-847, 855
Gill, Eric, 805
Ginsberg, Allen, 743
Giyotin Derneği, 722
gizli dernekler: Bakunin, 389-390, 396, 410, 430-431; Malatesta'nın görüşü, 506
Godwin, Mary, 286
Godwin, William, 281-318; anarşist konum, 27, 30, 38, 42, 126, 130, 243, 674, 675; otorite, 81, 82, 881; Burke'ün görüşu, 205; kınama, 64, 315; yurttaş hakları, 77; uyum, 265; sözleşmeler, 52; işbirliği, 50, 51, 853; demokrasi, 52; Kazıcılar, 161; ekonomi, 306-309, 853; *eğitim*, 44, 283, 309-311, 371, 514, 565, 875; eşitlik, 89, 400; etik, 297-301, 455; Fénelon'un etkisi, 179-180; özgür toplum, 311-316, 334; özgürlük ve ehliyet, 73; hükümet, 46-48, 279, 301-306; Grek etkisi, 120; insan doğası, 295-297, 450, 457, 814, 875-877; etkisi, 526, 722; adalet, 287, 783; yasa ve ceza, 60-64, 302, 303; evliliği, 289, 300, 313; reform araçları, 316-318; ahlak, 76, 300; güdülenme, 234; doğa, 42, 76; zorunluluk, 294, 874; yurtseverlik karşıtı görüşleri, 65; felsefesi, 294-295; siyaset, 301-306, 894; özel kanaat, 300, 402, 419; mülkiyet, 126, 307, 731; kamuoyu, 64, 315, 466, 477, 523, 869, 884-887; devrim, 316, 859-860, 863; Rousseau, 193, 197, 284; toplum, 37, 44, 311-316, 853, 856; Devlet, 523, 869; Swift'in etkisi, 201, 203, 284; doğruluk, 76, 244-245, 300, 364, 810; şiddet, 894
Goldman, Emma, 553-570, 693; Berkman'la ilişkisi, 550, 555, 568, 865; Bolşevizm, 472, 654, 659; feminist anarşizm, 28, 803; insan doğası, 875-877; hapisliği, 555; etkisi, 570, 719, 761; *Mother Earth*, 550, 556, 690-691; Nietzsche, 232, 235, 241; felsefesi, 560-566; Russell'la ilişkisi, 777-778; cinsel siyaset, 566, 570, 666; cinsellik, 457; İspanyol anarşistleri, 644; Spencer, 246; Stirner, 320, 336-337; sendikalizm, 617; Tucker, 546; değerler, 75, 850; şiddet, 865
Golos Truda, 651-652
Goltz, Baroness von der, 323
Gonzáles, Eduardo, 709
Goodman, Paul, 816-822, 895; topluluklar, 693, 741; seçimler, 894; Kropotkin'in etkisi, 473; iktidar üzerine görüşleri, 86
Goodman, Percival, 816
Gorbaçev, Mikhail, 660
Gori, Pietro, 623, 696
gönüllü komünizm, 307, 308, 486
Gramsci, Antonio, 625
Graswurzelrevolution, 668
Grave, Jean: anarko-sendikalizm, 616; bohemlere karşı tutumu, 611; Birinci Dünya Savaşı, 497; etkisi, 703; Kropotkin'le yazışmaları, 469; yasalar, 60; periyodikler, 607, 610; şiddet, 608
Gray, Alexander, 898
Green Anarchist, 681
Greene, William B., 342, 541, 688
Greer, Germanie, 682
Gregg, Richard, 594-595
Gregory, Walter, 641
grev, üzerine görüşler: Goldman, 562; Landauer, 575; Malatesta, 495; Read, 811;

Situationistler, 755; sendikalistler, 495, 575, 595, 670; *ayrıca bkz.* sendikalizm, sendikalar
Grey, Charles, 293
Groen Links (Yeşil Sol), 672
Grootveld, Robert Jaspar, 671, 757
Gropius, Madam, 321, 323
Grün, Karl, 664
Guérin, Daniel, 17, 37, 618, 749, 873, 874
Guevara, Che: Küba Devrimi, 708, 711-713; etkisi, 713, 725; "yeni Bakunin", 437, 712, 743
Guillaume, James: Bakunin'in birlikleri, 401, 442, 606; Basel Kongresi, 403; bölüşüm, 607; Uluslararası İttifak, 401-402, 429-430; Jura Federasyonu, 605; Kropotkin'le dostluğu, 442
Gutkind, E. A., 835
Guyau, J. M., 455, 610

H

Ha Ki-Rak, 727
haklar: anarko-kapitalist görüş, 772; Bakunin'in görüşü, 422; Godwin, 299-300; doğal haklar, 174, 206; Paine, 299; Stirner, 327-328; Wollstonecraft, 299
Halk Bankası, 353, 372, 854, 860
Halk Cephesi (İspanya), 894
Halk Devleti, 60, 424, 461, 605
halk egemenliği, 174, 193, 194
halk iradesi, 434
Hall, Stuart, 742
hapishaneler, 63, 813
Hardie, Keir, 447
Harmel, Claude, 617
Harper's Ferry, 276
Harris, Frank, 690
Harvard Üniversitesi, 268, 272
Hasek, Jaroslav, 666
Hatta Shūzo, 723
Hauge Kongresi (1872), 429, 698
Hauptmann, Gerhart, 557
Havana İşçi Kongresi (1892), 709
Haya, Victor, 701
Hayati, Mustafa, 750
Hayek, Friedrich A., 766, 772
Haymarket Katliamı (1886), 258, 548-550, 579, 699-700
hayvanlar: Bookchin'in tutumu, 844; Fourier'nin görüşleri, 225; Kropotkin'in incelemesi, 441, 453; Paine'in görüşü, 207; Reclus'ün görüşü, 484
Haywood, "Big Bill", 691
Hazlitt, William, 281
hedonizm, 298, 455
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Camus'nün görüşü, 798; diyalektik, 347, 349, 370, 848; özgürlük, 329; tarih, 830; idealizm, 324, 337; birey, 414; etkisi, 349-350, 384, 420; dersleri, 321; özgürlük, 72; metafizik, 319; toplumsal gelişim, 44; Devlet, 45, 56, 229; öznellik, 828
Heimin, 721
Heintz, Peter, 671
Helvétius, Claude-Adrien, 284
Hennacy, Ammon, 134, 534, 692
Henry, Emile, 608-609
Heraklit, 41, 97, 114
Herber, Lewis (Murray Bookchin), 824
Here and Now, 682
Herwegh, Georg, 384, 388
Herzen, Alexander: Bakunin'le dostluğu, 348, 393-396, 404; Fourier'nin etkisi, 227; Cenevre Kongresi, 399; *Pole Star*, 440, 514; Proudhon'la dostluğu, 342, 348; Rus rejimi, 381, 404, 650; Tolstoy'la tanışması, 514
Hess, Moses, 664
Hewetson, John, 679
Hıristiyanlık: anarşist gelenek, 123-138; Bakunin, 412; Goldman, 561; Huxley, 784; ortaçağ, 139-151, 832; Tolstoy, 28, 518, 521-522
Hill, Cristopher, 154, 158
Hill, Joe, 691
Hindistan, 727-736; özerk köyler, 16; Budizm, 104-111, 727; Ulusal Kongre, 592; *Sarvodaya hareketi*, 535, 587, 730-736, 865, 896; *ayrıca bkz.* Gandhi
Hinduizm, 105, 587, 727-728
hippiler, 745, 747, 848
Hitler, Adolf, 582, 877
Hobbes, Thomas: iktidar, 87, 237; toplumsal sözleşme, 50-51; Devlet, 60, 331, 867; doğal durum, 39, 201, 365, 876, 881
Hobbhouse, L. T., 51, 878
Hobsbawm, Eric, 748, 901
Hoffman, Abbie, 694, 745
Holbach, Paul Henri Dietrich, Baron, 181, 284
Holcroft, Thomas, 206, 286, 288
Hollanda, 669-672; genel grev (1903), 670; altmışlar, 671, 757-760; *ayrıca bkz.* Kabouterler, Provo Hareketi
Holyoake, George, 206
Hoover, J. Edgar, 557
Horkheimer, Max, 825, 836
Horowitz, Irving, 16
Hospers, John, 770
Howard, Ebenezer, 790
Hoyunimler, 178, 201-204
Hsin Shih-chi, 716
Huai Nan Tzu, 103
Huelsenbeck, Richard, 612
Huerta, Victoriana, 706
Hugo, Victor, 399, 445
Hui-ming-lu, 718
Hui-neng, 107
Humboldt, Wilhelm von, 229-232; etkisi, 244, 663, 791; Devlet, 231, 232, 249, 583, 663, 791
Hunan İşçileri Genel Birliği, 719
Hus, Jan, 146
Hussite Devrimi (1419-21), 143
Hussiteler, 128
Hut, Hans, 149
Hutchenson, Francis, 284
Hutchinson, Anne, 685
Hutter, Jacob, 150
Hutterci koloniler, 150
Hutterite Chronicles, 150
Huxley, Aldous, 745, 775, 781-785
Huxley, T. H., 249, 451, 781
hükümet: Comfort'un görüşü, 815; Godwin'in görüşü, 46, 47, 279, 301-304, 895; Goodman'ın değerlendirmesi, 819; Kropotkin, 460; Locke, 199; Mill, 246; Paine, 210-211; Proudhon, 357, 366; temsili hükümet, 460; devrimci hükümet, 424; Rousseau, 192; özyönetim, 75; Spencer, 248; Tolstoy, 523-528, 895; Tucker, 545; Wilde, 263; Winstanley, 159-160; *ayrıca bkz.* Devlet
Hyndman, H. M., 248, 258, 445, 447, 676

I

Ibsen, Henrik, 557, 804
I-Hsuan, 109
İhvan el-Safa, 140

Il Martello, 692
Illich, İvan, 713
ırk, üzerine görüşler: Bakunin, 387, 435; Kropotkin, 464-465; Proudhon, 370; Reclus, 481

I

İberya Anarşist Federasyonu (Federacion Anarquista Iberia, FAI), 559, 635
İberya Liberter Gençlik Federasyonu (Federacion Ibérica de Juventudes Libertarias, FIJL), 646
İç Savaş, *bkz.* Amerika, Britanya
idealizm, 384, 421
ihtiyaç: Bookchin'in görüşü, 836-838; ihtiyaç kriteri, 376, 483, 490, 855
İkinci Dünya Savaşı: Camus'nün konumu, 796; anarşizm üzerinde etkisi, 869, 894-895; İtalyan anarşistleri, 507; Russell'ın tutumu, 778; ABD anarşistleri, 693
İkinci Enternasyonal (1889) UİB, 485, 493, 572, 651
iktidar istenci, 768, 801, 810
iktidar, 84-88, 881-882; Ballou, 133; Comfort, 812-813; Foucault, 801-802; Nietzsche, 237, 801; istenci, 87, 237, 335, 768; *ayrıca bkz.* otorite
İleri Ahlak Derneği, 718
ilerleme, 296, 481
İncil, 123-125, 292
İngiliz Bilim Derneği, 470
İngiliz Sanayi Ligası, 495
İngiltere, *bkz.* Britanya
insan doğası, 875-877; Bakunin, 414-415, 875-877; Godwin, 295-297, 450, 457, 814, 876; Goldman, 875-877; Kropotkin, 449, 456-457, 875-877; Proudhon, 358-359; Rousseau, 876; Shaw, 876; Stirner, 875
İrlanda ulusçuluğu, 675
İsa, 125, 130, 135, 138, 519
İsabella, Kraliçe, 630
İshikawa Sanshiro, 723
İslam, 140
İsmailiye hareketi, 140
İspanya, 629-648; anarko-sendikalizm, 33, 401, 585; kilise yakma, 133, 635; İç Savaş, 16, 53, 635-636, 679, 701, 705, 724, 750, 762, 867; kolektifler, 16; kolektivizm, 31; federalistler, 342; Federasyon, 401; Jerez ayaklanması, 493; Cumhuriyet, 28; Devrim, 437, 559, 586, 667, 805, 825, 869, 887, 889
İspanyol Bölge Federasyonu (Federacion Regional Espanola), 630
İspanyol Siyasal Mahkûmlar Federasyonu, 797
İsrail komün hareketi, 578
İsveç, 668
İsviçre: anarko-komünizm, 607; Dada hareketi, 612; Kropotkin'in ikâmeti, 444-445; *ayrıca bkz.* Cenevre, Jura
iş, üzerine görüşler, 891-893; Bakunin, 426; Kropotkin, 464-466; Russell, 891; Shaw, 891; Tolstoy, 313, 464, 891
İş-araştırma hareketi (Çin), 718
İşaya, 150
işbirliği, üzerine görüşler: Kropotkin, 440, 451-453; Landauer, 576; Read, 809; Rousseau, 191

işçi birlikleri, 402-404, 857-858; kooperatifler, 427; denetim, 411
İşçi Borsaları Federasyonu (Fédération des Bourses du Travail), 342, 614, 615
İşçi Muhalefeti, 657
İtalya, 619-627; anarşist hareket, 493, 496-467, 500-503; Bakunin'in ikâmeti, 396; Malatesta, 487-490, 493, 496, 500-502; grev, 501; şiddet, 502
İtalyan Anarşist Birliği, *bkz.* Unione Anarchica Italiana
İtalyan Komünist Partisi, 626
İtalyan Sendikalist Birliği, *bkz.* Unione Sindicale Italiana
İtalyan Toplumsal Devrim Komitesi, 489, 621
İvanov (öğrenci), 407

J

Jakobenler, 27, 287, 288, 427, 471, 472, 600-602, 869
James, Henry, 579, 858
Janata Partisi, 735
Japon Anarşist Federasyonu, 725
Japonya: anarşizm, 721-726; Zen Buddhizm, 106
Jefferson, Thomas, 267, 687
Jelezniyakov, Anatoliy, 653
Jeong Dasan, 726
Jerez ayaklanması, 493
Jeunesse Libertaire, 618
Jimenez de la Beraza, Albay, 640
Jiyu-Rengo, 724
John, Augustus, 680
Joll, James, 16, 901
Jorn, Asger, 753
Journal du Peuple, 352
Jukovskiy, Nikolas, 650
Jung, Carl Gustav, 809
Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano (PLM), 703-707
Jura, 401, 442, 605, 887
Jura Federasyonu: anarşist merkez, 605-608; anarko-komünizm, 607; Bakunin'in etkisi, 442, 860; Kropotkin'in faaliyetleri, 444; Londra konferansı, 428; Malatesta'nın ikâmeti, 490; Reclus'ün söylevi, 482
Justice, 259

K

kabileler, 38, 45, 458
Kabouterler, 17, 672, 759-760
kadın hareketi, *bkz.* feminist hareket
kadınlar, üzerine görüşler: anarko-feminizm, 761-763; De Sade, 222; Fourier, 223-225; Özgür Ruhlar, 140; Gandhi, 590; Goldman, 698-702; Kropotkin, 464-465; Nietzsche, 235; Paine, 207; Paris Komünü, 411; Proudhon, 90, 235, 369; Bağırganlar, 164-166; Reclus, 482; Rousseau, 197; Tolstoy, 235, 515; Wollstonecraft, 206; *ayrıca bkz.* eşitlik, feminist hareket
Kafka, Franz, 20, 76, 666
Kalvinizm, 130-131, 284-285, 294
Kampfmeyer, Bernhard, 666
Kamuoyu: rolü, 884-887; Bakunin'in görüşü, 398, 426; Godwin, 64, 315, 466, 477, 523; Kropotkin, 64, 466, 477; Proudhon, 362; Tolstoy, 523, 529; *ayrıca bkz.* kınama

Kant, Immanuel, 75, 230, 360, 455
kapitalizm: Morris'in görüşü, 255; konumu, 739; Proudhon, 353; Situationist eleştiri, 753-757; Devlet, 659; *ayrıca bkz.* anarko-kapitalizm; *laissez-faire*
Kara Enternasyonal, 689
Kara Federasyon, 361
Kara Panterler, 405, 743
Karanlıkta Öten Horozlar Derneği, 718
Kardeşlik, Bakunin'in, 396, 403, 620, 650
Kastilla: kardeşlik örgütleri (ortaçağ), 629; kolektifler (1936), 634
karşı-kültür, 29, 681, 693, 743-748, 802, 848
karşılıkçılık, 29, 31, 600, 856; Proudhon, 30, 342, 351, 372, 373, 599, 604, 854, 887
Katalonya: anarşizm, 630; kolektifler, 16, 33, 641-643, 890; komünler, 636; hükümet, 639, 643-644; grev (1909), 632; işçi denetimi, 890
Katerina II, Rusya İmparatoriçesi, 185, 381
Katolik İşçi Grubu, 134
Katolisizm, 131
Kazıcılar, 153-159; anarşist topluluk, 26, 539; Bookchin'in görüşü, 831; Goodwin'in görüşü, 291-292; binyılcı hareket, 128
Kelle Vergisi isyanları (Londra), 146
Kerenskiy, Alexander Federoviç, 471
Kesey, Ken, 745
Kessler, Karl, 451
Khleb i Volya, 650
kınama, 64, 77, 82, 86, 315; *ayrıca bkz.* kamuoyu merkezcilik
Kırım Savaşı, 511, 512
Kızıl Enternasyonal, 689
Kızıl Tugaylar, 629
Kick It Over, 694
Kierkegaard, Sören, 320, 326
Kilise: anarşist görüşler, 123-125, 132, 136; Rus Ortodoksluğu, 521, 530-531; İspanyol anarşistleri, 133, 636
Kim Il Sung, 726
King, Martin Luther, Jr., 273, 276, 748
Kinikler, 116-118
Kiriatkowska, Antonia, 393
Kitiumlu Zenon, 118
Kitz, Frank, 258, 491, 675
kolektivizm, 29, 31, 34, 856, 888-890; Bakunin'in konumu, 403, 604; Hayek'in görüşü, 766
Kollontai, Aleksandra, 657
Komünist Partisi: Brezilya, 700; Çin718-720; Küba, 712; Fransız, 794-797, 798; İtalyan, 626; Japon, 722; Sovyet, 59, 472, 558, 565, 660, 897; İspanyol, 646
komünist anarşistler, 404; *ayrıca bkz.* anarşist komünizm
Komünist federalistler, 404
komunizm, 29, 31-32, 34-35, 404, 888; anarşizmle ilişkisi, 424, 462; anarşist komünizm, 462; anti-otoriter komünizm, 404; otoriter komünizm, 404, 424; Bakunin, 386; Hıristiyan komünizmi, 125; Morelly, 184; Morris, 257; tüketim komünizmi, 147; üretim komünizmi, 150; Proudhon, 348-349; Devlet, 404, 558; gönüllü komünizm, 307, 308, 486; Winstanley, 161
komünler: Bakunin'in planı, 48-49, 399, 425, 426, 853; Bookchin'in ekotopyası, 837-838; komünistler, 32; Kropotkin, 461, 853; ortaçağ, 458; karşılıkçılık, 30; Proudhon'un planı, 30, 364-365; Situationist planlar, 755-756; İspanyol planı, 637; Ukrayna, 654; işçi birlikleri, 857-858; *ayrıca bkz.* Münster, Paris
Konfüçyüs, 95
Konfüçyüsçülük, 96, 98, 715, 719
Konstantin, İmparator, 125
kooperatif hareket, 227, 485
Kore Anarşistler Federasyonu, 727
Kore, anarşizm, 726-727
Korintoslulara Mektup, 128
Kornegger, Penny, 762
Kotoku, Shusui, 473, 716, 721
kölelik: Andrews'in görüşleri, 541-542; Atinalılar, 121; Emerson, 268; Paine, 207; Reclus, 480
Köln, 141
Körfez Savaşı, 793
köy demokrasisi, Hindistan, 591-592, 896
Köylü Isyanı, İngiliz (1381), 143
köylu isyanları (Ortaçağ), 143
Kraliyet Coğrafya Derneği, 447
Kravçinkiy, Sergey, 443
Kronştad İsyanı (1921), 15, 551, 558, 658-659, 754
Kropotkin, Alexander, 439
Kropotkin, Prens Peter, 439-478; anarşist konum, 16, 21, 184, 873; özgecilik, 455, 875; *Arbeiter-Zeitung*, 605; otorite, 80, 81; Brousse ile tanışma, 605; Carpenter, 251; kınama, 86; Cheslicky, 148; komünizm, 316, 673, 854; sözleşmeler, 52; işbirliği, 441, 452, 453, 562, 829, 830; âdetler, 247; doğrudan eylem, 30; bölüşüm ilkeleri, 376, 855; eşitlik, 90; etik, 454-455, 476, 485; Fourier'nin etkisi, 223-224; özgür toplum, 461-468; özgürlük, 77; Freedom Press, 447, 805; Fransız Devrimi, 600, 602; cenaze töreni, 658, 707; Godwin, 289; Grek etkisi, 120; Guyau, 610; insan doğası, 450, 456-457, 877; hapisliği, 444-447; sanayi, 313, 789; etkisi, 262, 473, 526, 563, 585, 587, 607, 610, 650, 660, 666, 700, 703, 710, 716, 721, 744, 758, 777, 787, 804, 825; yasalar, 62-64, 76, 882; Londra faaliyetleri, 447, 677, 679; Malatesta, 490, 503-505; ortaçağ loncaları, 153; ahlak, 485; Morris, 255, 258; güdülenme, 234; Murayev, 393; doğal düzen, 43-45, 126, 476, 778, 810, 847; Nietzsche, 232, 235; felsefe, 450-453; iktidar, 84-88; devrim, 469-478, 864; Rus Devrimi, 658; "bilimsel" anarşizm, 899; toplumsallaşma, 76, 301, 814; sosyoloji, 477; Spencer, 246-250; Devlet ve hükümet, 46, 49-50, 55, 457-461, 476; Stirner, 320; Stoikler, 119, 716; çeviriler, 576; Tucker, 544, 688; "iki gelenek", 26; değerler, 75; şiddet, 546, 609,

863-864, 867, 894-895; gönüllü komünizm, 308; ücret sistemi, 553; savaş, 469-478, 496-497; yasaklanan işler, 660
Kropotkin, Sophie, 445
Kruşçev, Nikita, 660
Kubat, Kral, 140
Kudüs, 124
Kupferberg, Tuli, 743
Kurohata, 724
Kurtuluş Teolojisi, 713
Kuzey Kore, 726
Küba, 708-713; Malatesta'nın ziyareti, 494; Devrim, 437, 699; Devlet denetimi, 59; grev (1902), 710
Kültür Devrimi, 720

L

L'Adunata dei Refrattari, 692
L'Agitazione, 493
L'Anarchie, Journal de l'Order, 603
L'Avant-Garde, 606
L'Egalité, 402
L'Ordine Nuovo, 625
La Alianza Obrera, 708
La Aurora, 708
La Battaglia, 700
La Boétie, Etiénne de, 79, 173-176, 576, 599, 768
La Internacional, 702
La Liberté, 431
La Protesta, 696
La Révolte, 444, 448, 479, 482, 607
La Revolution Prolétarienne, 799
La Social, 702
La Volontà, 496
Labor Leader, 556
Lafargue, Paul, 430
laissez-faire, 34, 40, 46, 244, 249, 250, 351, 373, 533, 545, 546, 603, 686, 688, 765, 766, 767, 874, 885, 889; *ayrıca bkz.* kapitalizm
Lamb, Charles, 291
Lamennais, Félicité Robert de, 384
Lancaster, John, Gaunt Dükü, 144
Landauer, Gustav, 571-578; ölümü, 667; özgür toplum, 818; Buber üzerindeki etkisi, 785-787; La Boétie, 176; Münih Konsey Cumhuriyeti, 667; *Der Sozialist*, 666, 667; Devlet, 37, 50, 68, 895
Lane, Joseph, 258, 491, 675
Lao Tzu, 96-101, 105, 347, 716, 719, 776
Largo Caballero, Francisco, 644, 647
Larkin, James, 678
Lasalle, Ferdinand, 342, 580, 665
Latin Amerika, 695-713; anarko-sendikalizm, 33
Le Fei Kan, 719
Le Figaro, 729
Le Libertaire, 607, 616, 797
Le Libertaire (Anarşist Federasyon), 617
Le Libertaire, Journal du Mouvement Social, 604, 874
Le Monde Libertaire, 797
Le Père Peinard, 607, 610
La Questione Sociale, 490, 696
Le Représentant du Peuple, 352
Le Révolté, 444, 605, 607, 862
Leary, Timothy, 743, 745
Lee, Dorothy, 830
Lefebvre, Henri, 753
Legalistler, 715, 720
LeGuin, Ursula, 20
Lehning, Arthur, 431, 670
Leibniz, Gotfried Wilhelm, 230
Lenin, Vladimir İlyiç: anarşizme karşı tutumu, 20-21, 58-59, 472, 651, 654, 657, 712, 898; Neçayev'e karşı tutumu, 406; ölümü, 498, 626; fabrika konseyleri, 657; Goldman'la görüşmesi, 558; Kronstad isyanı, 659; Kropotkin, 470-473; Paris Komünü, 428; devrim, 434; sosyalizm, 784; Sorel'in etkisi, 614; *Devlet ve Devrim*, 652; Devlet'in rolü, 54-60, 805; Tolstoy, 532; vesayet, 719
Leningrad grevleri (1921), 659
Leon kardeşlikleri (ortaçağ), 629
Les Temps Nouveaux, 469, 607, 610, 616
Letrizm, 752-753
Leval, Gaston, 659
Levante: anarşistler, 630; kolektifler, 641; komünler, 636
Li Shih-tseng, 716
liberal demokrasi, 51-54
liberalizm: anarşizmle kıyaslama, 871-875; klasik liberalizm, 34, 332, 766; Spencer'in görüşü, 247-249; Devlet, 878; *ayrıca bkz.* parlamenter siyasetler
Liberter İşçi Grubu, 694
Liberter Parti, 18, 34, 765, 769
Liberty, 258, 342, 533, 544, 549, 688, 690, 766
Lieske, Julius, 665
Liey Shih-p'ei, 716
Lifeboat Derneği, 474
Lincoln, Abraham, 89
Liu Szu-fu, 718
Livre Pensador, 700
Locke, John: etkisi, 180, 209, 243, 272, 284, 686, 767; özgürlük, 72; toplumsal sözleşme, 45, 199; Devlet'in rolu, 770; Devlet; doğal durum, 15, 40, 199, 201, 541
Lokalistler, 666
lonca sosyalizmi, 342, 777
loncalar, 458
London, Jack, 704
Londra Haberleşme Cemiyeti, 288
Londra: Bakunin'in ziyareti, 394; Dok Grevi (1889-90), 491; East End anarşist hareketi, 581; Birinci Enternasyonal Kongresi (1871), 428; İkinci Enternasyonal Kongresi (1896), 493, 572; Kropotkin'in ikâmeti, 447, 469-471, 677; Malatesta'nın ikâmeti, 494-496; "Kenti Durdur" kampanyası, 683; Trafalgar Meydanı gösterileri, 495, 683
Lopez, Alfredo, 710
Lopez, Chavas, 703
Lopez, Juan, 644
Lorenzo, Anselmo, 630
Louis Philippe, Kral, 352
Louis XIV, Kral, 176, 179
Louis XVI, Kral, 217
Lovelock, James, 829
Luther, Martin, 148
Luxemburg, Rosa, 572
lümpen proletarya, 432, 434, 437, 742, 750, 841, 848, 888
Lyon ayaklanması (1870), 409, 411, 427

M

Macaristan: işgali (1956), 739, 754, 799; ulusçuluk, 368; işçi konseyleri, 896
MacArthur, Douglas, 724
Macaulay, Zachary, 674
Macdonald, Dwight, 693
Machado y Morales, Gerrado, 710
Machiavelli, Ciccolo, 175
Mack, Eric, 770

Madero, Francisco, 705-706
Madrid Kongresi (1931), 634
Maitron, Jean, 617, 748
Makedonyalı Philip, 120
Makhno, Nestor, 15, 654-656, 660, 704, 723
makine, *bkz.* teknoloji
Maknovistler, 754
Malatesta, Errico, 487-507, 620-626 anarşist komünizm, 483, 548; Arjantin faaliyeti, 696; otorite, 80-82; Berne Kongresi (1876), 489, 606; Küba ziyareti, 710; bölüşüm ilkesi, 855-856; eşitlik, 90; özgürlük, 74, 77, 90; etkisi, 606, 607, 678, 703; Enternasyonal Sosyalist İşçi Kongresi (1896), 572; Kropotkin, 459, 469, 476, 504; dayanışma yasası, 76, 491, 502; liberalizm, 873; doğal yasa, 79; Doğa, 87, 505; iktidar, 87; Rus Komünist Partisi, 626; Devlet ve hükümet, 49; mücadele, 28, 43, 505; sendikalizm, 617, 623; eserlerin çevirisi, 716; şiddet, 862
Malato, Charles, 493, 497
Malon, Benoit, 604
Malthus, Thomas, 290, 291, 309, 856
manevi anarşistler, 29
Maneviyatçılar, 128
Mann, Tom, 495, 678
Mannin, Ethel, 679
Mao Zedung, 718, 743, 747, 751
Marat, Jean Paul, 601, 602
Marcuse, Herbert: Bakunin'in etkisi, 437, 751, 802; Bookchin'in görüşü, 841-842; etkisi, 725; Sovyet marksizmi eleştirisi, 741
Marksizm: anarşizmle karşılaştırması, 873; merkezcilik, 557; proletaryanın diktatörlüğü, 558; Bookchin'in görüşü, 840-842; Birinci Enternasyonal, 58; geleceği, 897; Yeni Sol, 740-743; Read'in görüşü, 794, 809-810; Devlet, 54-60; anarşizmin yaklaşımı, 20-21
Marsh, Margaret, 761
Martí, José, 709
Marut, Ret, 577
Marx, Karl: yabancılaşma, 754; anarşist eleştiriler, 581, Bakunin'le ilişkileri, 54, 57-58, 66, 341, 377-378, 387, 395, 404, 421, 427-437, 442, 563, 669, 861, 897; Bookchin'in görüşü, 840-841; Camus'nün görüşü, 798; değişim, 413; sınıf, 887; çatışma, 456; doğanın fethi, 87; ekonomi, 459; "işçilerin kurtuluşu", 32, 422; Birinci Enternasyonal, 395, 401-404; Fourier, 224, 227; Fransa-Prusya Savaşı, 407; özgürlük, 73, 833; Godwin'in etkisi, 308; hükümet, 373; Grün, 664; tarih, 581, 848; etkisi, 257, 377, 580, 805; Sol-Hegelciler, 384; Lyon ayaklanması, 409; doğa, 849; Paris Komünü, 428; köylüler, 887; iktidar, 800-801; Proudhon, 341, 347, 349, 375; bilimsel sosyalizm, 419; Devlet denetimi, 46, 55; Devlet rolü, 55; Stirner, 321, 327, 337; Tolstoy'un görüşü, 532; mezarı, 250; genel oy hakkı, 423; ütopyacı sosyalizm, 898

Maurin, Peter, 134, 692
Mayakovski, Vladimir, 805
Mazdak, 139-140
Mazzini, Giuseppe, 368, 395, 428, 488, 619-621, 869
McKinley, William, 499, 556, 564, 690
McLaren, Malcolm, 682
meclisler, ulusal, *bkz.* Parlamenter siyasetler
Meiji, İmparator, 721
Meksika: anarşist hareket, 702-708; devrim, 699
Melly, George, 680
Meltzer, Albert, 681
Mendès-France, Pierre, 799
Menşevikler, 659
merkeziyetçilik, 434
Merlino, F. S., 491, 623
Meslier, Jean, 181-182, 190, 599
Messonier, Enrique, 708
Meunier, Théodule, 608
Michel, Louise, 604, 678
Michels, Robert, 436
Milano: bombalamalar (1921), 502; fabrika işgalleri, 501, 624
milis grupları, 640
Mill, John Stuart, 244-246; eşitlik, 88; denge, 370; Cenevre Kongresi, 399; hükümet, 246, 247, 259; Humboldt'un etkisi, 229; bireycilik, 872; etkisi, 874; yasalar, 883; Devlet, 249; Warren'in Köy Topluluğu, 541
Millet, David, 18-19, 83
Mills, Charles Wright, 741, 742
Milton, John, 285, 292, 363, 673
Mirbeau, Octave, 609-611, 678
Mitchell, Adrian, 680
Modern Okul Hareketi, 565, 631, 693
Modern Zamanlar, 605
Modern Zamanlar Kenti, 540
monarşi: Godwin'in görüşü, 304-305
Monatte, Pierre, 615, 616
Montaigne, Michel Eyquem de, 173
Montseny, Federica, 635, 645
Moravya, 150
Moravyalı Kardeşler, 148, 510
Morelly, 180, 182-184, 185, 190, 599
Morris, May, 260
Morris, William, 254-260; sanat ve endüstri, 468; *Dream of John Ball*, 146; ekonomi, 464; etkisi, 826; Kropotkin, 447; Malatesta, 491; mülkiyet, 243; Sosyalist Liga, 254, 676, 678; iş, 817
Morton, A. L., 168
Most, Johann, 578-580; anarşizm, 873; ölümü, 690; *Freiheit*, 555, 579, 666, 675, 689; etkisi, 555; şiddet, 555, 579, 676
Mother Earth, 550, 556, 690, 691
Movimiento Libertario Espanol, 647
Mowbray, Charles, 258
Muhafazakâr Parti, 34, 767
Muhalifler (*Dissenters*), 130-131, 283
Mujeres Libres, 644
Mumford, Lewis, 473, 741, 775, 787-791
Mumon, 110
Murry, Middleton, 201
Mussolini Benito, 320, 445, 502, 504, 614, 626
Mutayev, General Nikolay, 393
Mühlhausen, Thuringia, 149
Mühsam, Erich, 577, 578
mülkiyet, üzerine görüşler: Aquinas, 126; Bakunin, 397, 403; Carpenter, 252; De Sade,

218, 221; Gandhi, 731; Godwin, 126, 307; Goldman, 562; Kropotkin, 461; Landauer, 575; Malatesta, 506; Morelly, 184, 345-346; Proudhon, 218, 308, 333, 345-346, 352, 365-366, 538-539; Reclus, 484-485; Rousseau, 191, 192; Stirner, 329, 333; Tolstoy, 527-528, 530; Tucker, 546; Warren, 538-539; Winstanley, 158
mülkiyet: Devlet mülkiyeti, 404; işçi birlikleri, 402-404
Münih Anarşist Sendikalist Birliği, 578
Münih Konsey Cumhuriyeti (1919), 577, 578, 667
Münster Komünü (1534), 143, 149
Münzer, Thomas, 143, 149

N

Nabat, 651, 657
Naess, Arne, 835
Nairn, Tom, 749
Nanterre Üniversitesi ayaklanması (1968), 751, 754
Napoléon Bonaparte, 217, 509, 516
Napoléon III (Louis Napoléon), 353, 354, 357, 372, 407
Narayan, Jayaprakaş (JP), 734-736
Narodnaya Volya, 650
Narodnoe Delo, 650
narodnikler, 342, 442, 443
Natanson, Mark, 550
National Arbeids Secretariat (NAS), 670
Nazizm, 578, 667, 796
Neçayev, Sergey, 261, 405-407; Bakunin'le ilişkisi, 261, 405-407, 429; etkisi, 743; Marx'ın suçlamaları, 429-430; şiddet, 405-407, 579, 798, 861
Nederlandsch Syndicalistich Vakverbond, 670
Needham, Joseph, 96
Negrin, Juan, 647
Nehru, Pandit, 593
Neill, A. S., 741
Nesnelci Hareket, 768
Nettlau, Max: Malatesta'yla dostluğu, 491; Bakunin üzerine, 430-431; La Boétie üzerine, 176; Humboldt üzerine, 230; Most üzerine, 579-580; Reclus üzerine, 479
Neue Rheinische Zeitung, 395
Nevinson, Henry, 251
New Deal, 766, 767
New England (17. yüzyıl), 27, 168
New England Transandantalistleri, 268
New Left, 740-743; anarşist kaygılar, 19, 29, 896; Britanya, 742; Almanya, 747; İtalya, 627; liberterler, 874; lümpen proletarya, 437, 742; barışçılık, 594, 747; Birleşik Devletler, 740-743, 746-747; Batı Almanya, 668
New York, 430
Newton, Isaac, 207, 224, 413, 847
Newton, Samuel, 283
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 232-242 Camus'nün görüşü, 797; yardımseverlik, 263;
Nieuwenhuis, Ferdinand Domela, 479, 669-670, 758
nihilizm, 319, 442
Nihon Jikyo, 723
Nikaragua, Sandinistalar, 702
Nikolas I, Çar, 379, 382, 389, 391, 439-440

Nock, Albert Jay, 766
Noir et Rouge, 617, 750
Norsk Syndikalistik Federasjon, 669
Norveç, 668-669
Noske, Gustav, 577
Now, 680
Noyes, John Humphrey, 547-548, 688
Nozick, Robert, 544, 769-770, 874
nüfus artışı, 291, 308, 468, 847
Nükleer Savaşa Karşı Doğrudan Eylem Komitesi, 779
Nükleer Silahsızlanma Kampanyası (CND), 671

O

O'Reilly, Ciaron, 137
Obşçina, 649, 650, 660
Ogarev, Nikolay, 394, 396, 405
Oglesby, Carl, 740
Oiticica, José, 700
Oliver, Garcia, 639, 645
Oneida topluluğu, 548, 688
Oppenheimer, Franz, 766
Organ für Anarchismus-Socialismus, 572
ortaçağ: Hıristiyanlık, 123, 137, 139-151; topluluklar ve komünler, 458; mistik anarşistler, 137, 151, 536; köylü isyanları, 27, 143-146; İspanyol kardeşlik örgütleri, 629
Orwell, George: Gandhi üzerine, 594-595, 885; insan doğası, 890; yasalar, 886; barışçılar, 885; İspanyol İç Savaşı, 16, 640, 643; Devlet, 877; Swift üzerine, 203
Osawa Masamichi, 724
Osho, 729-730
otorite, 80-84, 880-882; Bakunin, 419; Blake, 129; Hıristiyan, 138; Engels, 56, 84, 430, 890; Morris, 259; Proudhon, 366, 369; Rousseau, 197-198; *ayrıca bkz.* İktidar
Our Generation, 694
Owen, Robert, 282, 537, 539, 675, 688
Owen, William, 777
oy (oy verme, genel oy): Bakunin'in görüşü, 398, 423; Comfort'un önerisi, 815; Godwin'in görüşü, 305; Goodman, 818; Proudhon, 352-353, 355, 371, 373, 423; Wolff'un önerileri, 771; *ayrıca bkz.* demokrasi, parlamenter siyasetler
oy pusulası, *bkz.* oy verme

Ö

Öfkeli Tugay, 681, 763
öğrenci hareketleri, altmışlar, 725, 746
önderlik, 83, 100, 809
Örgütsel Platform, 660
Ösugi Sakae, 722
özerklik, 790
Özgür Olanlar, 321
Özgür Ruh Kardeşliği, *bkz.* Özgür Ruh
Özgür Ruh Heresisi, *bkz.* Özgür Ruh
Özgür Ruh, Özgür Ruh Kardeşliği, 140-143; binyılcı hareket, 128, 151, 898; müritleri, 148, 154, 161, 162, 169, 612, 673; kadınların konumu, 165
özgür toplum, 853-858; Bakunin, 425-426; Bookchin, 832-833; Fourier, 215, 244; Godwin,

311-316, 334; Goodman, 818; Kropotkin, 461-468; Landauer, 818; Reclus, 483
"Özgür Üniversite" kolektifi, 682
özgürlük: mutlak özgürlük, 71, 76, 417; anarko-kapitalist tanım, 772; Bakunin'in görüşü, 416-421, 426; yurttaş hakları, 77; ifade özgürlüğü, 304; Fourier, 224; Godwin'in görüşü, 311-312; Hegel, 329; Humboldt, 231; serbestlik ve özgürlük, 72, 809; Mill, 244-246; Nietzsche, 238-239; kişilik özgürlüğü, 136; Proudhon, 351, 376; Read, 807-810; Rousseau'nun yaklaşımı, 196-197; Sartre'ın görüşü, 794; Spencer, 248-250; düşünce özgürlüğü, 304; Stirner, 328-329; Tolstoy, 527; Winstanley'in tanımı, 160; Zen Buddhist anlayış, 108

P

Pa Chin, 473, 719, 721
Paine, Thomas, 206-212; etkisi, 548-549; dil, 17; yayıncı, 286; toplum, 37, 93, 267, 301, 673-674, 687
Panik Ekenler, 759-760
Panslavizm, 66
Paris Grubu, 716-718
Paris: Komün (1871), 31, 55, 341, 374, 408, 411, 423, 427, 428, 441, 445, 604, 748, 857, 861; Mayıs Devrimi (1968), 437, 618, 698, 725, 737, 748, 802, 826, 870, 881; siyasal merkez, 386
parlamenter siyasetler, 894; Bakunin'in reddi, 410, 434, 894; Katalan, 644; Gandhi, 591, 730; Godwin, 305, 894; Japonlar, 726; Kropotkin, 460; Morris, 256, 676; Proudhon'un tepkisi, 52, 352 373, 860, 894; Rousseau, 193 Sosyalist Liga, 676; *ayrıca bk:* liberalizm, sosyal demokrasi
Parlamenter Rus Komitesi, 471
Parlamento, 256, 293
Parsons, Albert, 689
Partido Liberal Mexicano (Meksika Liberal Partisi, PLM), 699, 703
Partido Obrero de Unification Marxista (Birleşik Marksist İşçi Partisi, 640
Partido Socialista Unificat de Catalunya (Katalonya Birleşik Sosyalist Partisi, PSUC), 646
Patchen, Kenneth, 693
Patria, 709
patriyarşi, 482, 761
Paul, St., 124, 125, 128, 516
Peace News, 683, 812
Peiro, Juan, 635, 644
Pelloutier, Fernand, 342, 614
Peloponnes Savaşı, 120, 121
Penn, William, 163, 685
Pensilvanya Anayasal Sözleşmesi, 686
Perikles, 120, 121
Perlman, Fredy, 694
Peron, Juan Domingo, 697
Peru, anarşist hareket, 701-702
Peschmann, August, 665
Pestana, Angel, 632, 635
Petraşevskiy Çevresi, 227
Peukert, Joseph, 666
Phoenix Parkı katliamı, 675
Pi y Margall, 342, 629-630
Picasso, Pablo, 631
Pisacane, Carlo, 396, 619, 861
Pissarro, Camille, 610, 678

Pissarro, Lucien, 610
Pitt, William, 281, 285
Place, Francis, 282
Plato, 113-116, 118, 119, 122, 511, 786
Plekhanov, Georgi Valentinoviç, 56, 653, 897
Pobedonostsev, 531
Pol Pot, 859
Polis, 119, 772, 824, 831, 838
Politics, 693
Polonya ulusçuluğu, 66, 368, 395, 440
Porete, Marguérite, 142
Portekiz Devrimi, 648
Post-Empresyonizm, 599, 902
Pouget, Emile, 607, 613, 614
Powys, John Cowper, 679
Prada, Manuel, 701
Prag: Kongre (1848), 389; ayaklanma (1848), 390; (1968), 17
Pravda, 646
proletarya; diktatörlüğü, 373, 424, 428, 434, 659, 700; *ayrıca bkz.* sınıf
Proudhon, Pierre Joseph, 339-376; anarşist konumu, 19, 27-28, 345, 346, 602-603; birlik, 853-856; kadınlara tutumu, 90, 235, 369; otorite, 81; Bakunin, 386-388; Hıristiyanlık, 123, 131; rekabet, 316, 855; sözleşmeler, 52, 357; demokrasi, 53; doğrudan eylem, 30; eşitlik, 70, 368-370, 396; etik, 359-364; federalizm, 364-365, 367, 373; Fourier'nin etkisi, 223, 344, 350; özgürlük, 77; hükümet, 25, 48; Holyoake'nin görüşü, 206; insan doğası, 358-359, 374, 456-457; ideal, 431; hapislik, 353; etkisi, 376, 387-388, 512-515, 526, 599, 604, 619, 650, 663, 677, 688, 699, 745, 786, 804, 861; adalet, 76, 90, 361, 368, 376; yasalar, 357; özgürlük, 44, 787; Marx'ın saldırısı, 56-57; Morelly, 184; güdülenme, 234; ulusçuluk, 65-66; doğal düzen, 43-44, 810; siyasetler, 364-376, 893; mülkiyet, 218, 307, 333, 345-346, 352, 365-366, 687; devrim, 894; toplum, 38, 853, 857; Spencer'in görüşleri, 248-249; Devlet, 355, 547; Tolstoy'la tanışması, 514-515; eserlerinin çevirilmesi, 545, 575, 630, 664, 688
Proudhonculuk, 30, 342
Provo, 757-760
Provo hareketi, 17, 671, 757-760, 870
Prusya, 407
psikiyatri, 64
Pugaçev, Yemelyan Ivanoviç, 405, 649

Q

Quakerlar, 162-163

R

Rabelais, François, 73, 171-173, 179, 486, 599, 826
Radical Review, 544
Radin, Paul, 830
Radowitsky, Simon, 697
Ramaer, Hans, 672
Rand, Ayn, 768
Raspail, François-Vincent, 352
Ravachol,François-Claudius, 485, 608, 611

Rawls, John, 91
Razin, Stepan Timofeyeviç (Stenka), 405, 649
Read, Herbert, 803-812; anarşizm, 679-680, 794; Camus'nün önsözü, 797; Carpenter'in etkisi, 252; eğitim, 806-807; serbestlik ve özgürlük, 71; Nietzsche, 232; Stirner, 319-320
Reagan, Ronald, 18, 765
Reclus, Elie, 607
Reclus, Eliseé, 479-486, 607; anarşi, 279, 606; Bakunin'le yazışmaları, 434; Bakunin'in cenazesi, 606; Birinci Dünya Savaşı, 497; gıda maddesi üretimi, 855; özgürlük, 73; hapisliği, 604; etkisi, 610, 709, 710, 716; Ishikawa, 723; Kropotkin edisyonları, 445; Malatesta'yla dostluğu, 490; devrim, 864
Reformasyon, 128, 137, 146, 148, 153, 171
Regeneracion, 703, 705
Reich, Wilhelm, 79, 223, 741, 801, 810
Reid, Jamie, 682
Reinsdorf, August, 665
Reitman, Ben, 568-569
Resistance, 693
Resullerin İşleri, 125-126, 150
Revolt, 679
Rexroth, Kenneth, 693
Rhodakanaty, Plotino, 702-703
Richard II, Kral, 144-146
Richard, Albert, 409
Richards, Vernon, 560, 645, 679, 680
Ristori, Oreste, 700
Ritter, Alan, 77, 83
Rivera y Orbaneja, Miguel Primo de, 634
Robbe-Grillet, Alain, 223
Robespierre, Maximillien Marie Isidore de, 197, 217, 219, 221, 600, 859
Rocker, Rudolf, 580-586, 667; anarşizm, 873; *Arbeter Fraint*, 581, 667, 677; Chelsicky, 147-148; hapisliği, 495; etkisi, 791; Jungen, 580; La Boétie, 175; Landauer, 576-577; Ulus-Devlet, 67-69, 583; Nietzsche, 232; devrimci planlar, 616; Rus rejimi, 660; servet, 501
Rodosha Rentai Undo, 725
Roig de san martin, Enrique, 708
Roma: Kilise, 124; İmparatorluk, 45; Stoikler, 118
Romantizm, 189
Roosevelt, Theodore, 13, 690
Rose Street Club, 675
Rossetti, Arthur, 678
Rossetti, Helen, 678
Rossetti, Olivia, 678
Rossetti, William Michael, 678
Rossi, Giovanni, 700
Roszak, Theodore, 744, 825
Rothbard, Murray, 767-770; anarşist konum, 873-874; bireysel pazarlık gücü, 85; La Boétie'nin etkisi, 176; Lockçu konum, 767; Sağ Liberterizm, 875; Spooner'in etkisi, 544, 694; Tucker'ın etkisi, 694
Rotten, Johnny, 681-682
Rousseau, Jean-Jacques, 189-198; yurttaş hakları, 72-73, 196; sömürge yönetimi, 246; Aydınlanma, 180; özgürlük, 74, 196; genel irade, 75, 185, 196; etkisi, 230, 355, 511, 599, 721; yasalar, 196, 386; ulusçuluk, 65-66; doğal düzen, 40-45, 192, 252, 876; halk egemenliği, 194-195; toplumsal sözleşme, 52, 195, 325, 330; Devlet, 46, 192, 195
Roux, Jacques, 601
Rönesans, 27, 153, 171-172, 458
Rubin, Jerry, 694, 744
Ruge, Arnold, 384, 664
Rumplf (polis görevlisi), 665
Rus Devrimi (1905), 532, 650
Rus Devrimi (1917), 28, 59, 471, 476, 497, 557, 651, 691, 696, 710, 722, 869
Rus-Japon Savaşı, 721
Ruskin, John, 468, 587
Russell, Bertrand, 775-781; anarşizm, 21; eğitim, 791; Goldman, 558; yasalar, 882, 886; iktidar, 85; Rocker, 582; Devlet, 879; iş, 891; dünya hükümeti, 783
Russell, Dora, 780
Rusya, 649-661; imparatorluk, 66; kıtlık (1891-2), 520; Goldman'ın ikâmeti, 558, 564-565; *narodnikler*, 342, 442, 443; Sovyet Cumhuriyeti, 472; Çarlık, 382, 386, 392, 404, 439-445, 509-515, 520, 530-531, 536; *ayrıca bkz.* Sovyetler Birliği, Ukrayna

S

Sacco, Nicola, 692, 778, 865
Saddukiler, 138
Saflığın Kardeşleri, 140
Sainte-Beuve, Charles Augustin, 339
Saint-Imier Enternasyonali (1872), 430, 669
Saint-Imier Konferansı (1877), 696, 702
Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, comte de, 44, 227, 244, 345, 369, 663
saldırganlık, 814-815
Salmon, Joseph, 162
Salomé, Lou, 235
Salt, Henry, 678
Samuels, H. B., 676
San Francisco: Anarşist Çevresi, 693; Kızıl Enternasyonal, 689
sanat: Fransız, 609-612; Kropotkin'in görüşü, 468; Proudhon'un teorileri, 363; Read'in eseri, 805; *ayrıca bkz.* Dada, Gerçeküstücülük (Sürrealizm)
sanayi birlikleri, 425
Sanayi devrimi, 313
sanayi: fabrika sistemi, 56, 313, 332, 372, 467, 842; örgütlenme, 56, 85, 397, 425, 443, 466, 657, 787-793, 808, 890-891
Sandeman, Robert, 283, 294
Sandino, Augustino, 701-702
Sansom, Philip, 679
Sartre, Jean-Paul, 336, 711, 794-796, 798-800
Sarvodaya hareketi, 535, 587, 730-736, 865; *ayrıca bkz.* Gandhi
Satyagraha, 535, 588, 592, 733
savaş: Bourne, 866; Hobbesçu karabasan, 15, 39, 201, 331, 363; Godwin, 865; Goldman, 564; gerilla, 639; Kropotkin, 469-470; Proudhon'un görüşü, 363; Stirner, 331; Tolstoy, 524-525, 866; *ayrıca bkz.* barışçılık
Say, Jean Baptiste, 323
Scheu, Andreas, 258
Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 825

Schmidt, Johann Kaspar (Max Stirner), 321
Schwarzer Faden, 668
Schwitzguébel, Adhémar, 613
Sebatkâr İş ve Tutumlu Çalışma Birliği, 718
Seçim Ligası, 149
Segui, Salvador, 233, 632
Sembolizm, 599
sempati grupları, 631
Sendikalist İşçi Federasyonu, 680
Sendikalizm, 29, 34, 888; Amerikan, 691; İngiliz, 342, 678; doğrudan eylem, 595, 669; Hollanda, 669; Fransa, 612; genel grevler, 495, 575, 595, 669; Almanya, 666; Goldman'ın görüşü, 562-563; İtalya, 623-625; Japonya, 723; Malatesta'nın görüşü, 495; *ayrıca bkz.* anarko-sendikalizm
serbestlik, *bkz.* özgürlük
Serge, Victor, 653
Sergent, Alain, 617
Sessions, George, 835, 844
Sevilla grevi, 637
Sex Pistols, 681, 737
Seymour, Henry, 676-677
Shakers, 548
Shaw, George Bernard: anarşizm, 677, 804, 886; insan doğası, 876; etkisi, 804; Kropotkin, 447; cinsellik, 251; sosyalizm, 262; Devlet, 877-880; Tolstoy, 532; Tucker, 544; Wilde, 262, 266; iş, 891
Shelley, Percy Bysshe: protesto eylemleri, 317; anarşist konum, 20; Godwin'in etkisi, 81, 282, 291-292, 674; etkisi, 252, 253, 678; Mary Godwin, 282, 291
Shen-wu-lieu, 720
Sheppard, Samuel, 164
Sheridan, Richard Brinsley, 286
Shih fu, 718
Sınıf Savaşı Federasyonu, 683
Sınıf: anarşist yaklaşım, 887; anarşist çözümleme, 57; anarşist/komünist farklılaşması, 424; Bakunin'in çözümlemesi, 379, 407, 422, 428, 432; Bookchin'in görüşü 831; Locke'un konumu, 200; Proudhon'un görüşleri, 57, 341-342, 345, 371-372; sınıf mücadelesi, 422, 481; *ayrıca bkz.* lümpen proletarya, köylüler, proletarya, işçiler
Sidney Street olayı (1910), 494
Signac, Paul, 610
Sillitoe, Alan, 680
Sinoplu Diyojen, 117
Siraküzalı Diyonizos, 116
Situationist Enternasyonal, 618, 750, 752
Situationistler, 682, 752-757
sivil itaatsizlik, 30, 134, 176, 522 530, 535, 588, 730, 779, 819, 864
Slav Kongresi (1848), 389
Slavlar; kurtuluşu, 388
Smile, 682
Smith, Adam, 44, 243, 323, 332, 336, 537, 765
Snyder, Gary, 105, 743
Social Anarchism, 694
Socialisme ou Barbarie, 750
Sosyalist Liga, 254, 255, 258, 491 676, 678
Socinus, Laelius, 285
Sofokles, 113
Soğuk Savaş, 739, 818
Sokrates, 114, 115
Sol-Hegelciler, 322, 324, 384, 412, 664
Solidaridad Gastronomica, 711

Solidaridad Obrera, 632
Solidaridad Obrera, 645, 797
Solidarity, 683
Soljenitsin, Alexander, 660
Solon, 120
Sorel, Georges, 613, 722, 804, 863
sosyal demokrasi, 878; *ayrıca bkz.* liberalizm, parlamenter siyaset
Sosyal Demokrat Federasyon (SDF), 676
Sosyal Demokrat Ligası, 669, 670
Sosyal Demokrat Parti; Hollanda, 669; Alman, 571, 578-579, 665, 666, 668; Rus, 650; İsveç, 668-669
Sosyal Devrimci Parti (Rusya), 471, 650
Sosyalist Parti: Amerikan, 563; İtalyan, 501-502, 622; Japon, 721; Büyük Britanya, 683
sosyalizm, üzerine görüşler: Bakunin, 279; Landauer, 576; Spencer, 247-249; Tolstoy, 531; Wilde, 262-263
sosyalizm: sanat, 364; Fabian sosyalizmi, 533; Ionca sosyalizmi, 342; piyasa sosyalizmi, 375; devrimci sosyalizm, 424; bilimsel sosyalizm, 419; Devlet sosyalizmi, 54, 373, 434, 448, 460, 584
Souchy, Augustin, 657
Southey, Robert, 282
Sovyetler Birliği: anarşist yasak, 660; Komünist Parti'nin rolü, 897; Küba bağlantısı, 712-713; dış siyaset, 796; Devlet'in rolü, 18, 58, 434; İspanyol bağlantısı, 646; *ayrıca bkz.* Rusya, Ukrayna
sözleşme, toplumsal, 52, 193-196, 199, 212, 330
sözleşmeler, 52, 357, 462, 838
Spain and the World, 679
Spence, Thomas, 212
Spencer, Herbert, 213, 243, 246-250, 251, 259, 451, 621
Spies, August, 689
Spinoza, Baruch, 73
Spooner, Lysander, 542-544; Anayasa eleştirisi, 52; bireycilik, 268; etkisi, 544, 688, 770
Spur, 679
Sri Lanka, 105-106
St. George Tepesi, Surrey, *bkz.* George Tepesi
Stalin, Josef, 59, 558, 859, 877
Stalinizm, 796, 798-799, 802
Steinlen, Théophile Alexandre, 610
Stepniak, 260
Stirner, Max, 319-338; Hıristiyanlık, 123, 131; egoizm, 316, 319-320, 875; etik, 327-330; Goldman, 562; bireycilik, 27, 38, 44, 47, 77, 319, 417, 455, 574, 663, 873; etkisi, 667, 722, 793; ayaklanma, 870; Marx'ın saldırısı, 56-58; ahlak, 74, 236; doğal yasa, 75; felsefe, 324-327, 384; siyaset, 330-338; mülkiyet, 346; cezalandırma ve iyileştirme, 64; devrim, 798; toplum, 37; Devlet, 24, 27, 47; üslup, 902; Tolstoy'un görüşü, 526, 590; egoistler birliği, 241
Stoikler, 65, 116, 118-119
Strasbourg Üniversitesi (1966), 749
Straw, Jack, 144-145
Strindberg, August, 557

Suárez, Enrique, 709
suç; üzerine görüşler: de Sade, 221; Godwin, 61-62, 63; Kropotkin, 63, 446-447; Spooner, 543; Stirner, 333-334; Tolstoy, 533; Wilde, 264
Sufiler, 140
sufrajetler, 567
Sun Yat-sen, 718
Suso, Heinrich, 141
Susturma Yasaları (1794), 282
Su-un, 726
Suzuki, 106
Sürrealizm, 618, 752, 902
Sveriges Arbetares Central (SAC), 669
Swift, Jonathan, 178, 187, 200-204, 284, 673
Swinburne, Algernon, 216, 445

Ş

şiddet, üzerine görüşler: Bakunin, 407, 410-411, 435, 859-862, 894-895; Berkman, 551, 862-863, 868; Bourne, 866; Cafiero, 862
Şili, anarşist hareket, 701

T

Tabor, Bohemya, 143, 146
Taborcular, 128, 146, 147, 149, 151
Tahiti, Bougainville'in ziyareti, 187
Tailhade, Laurent, 611
Taisho Demokrasisi, 722
Tanrı, üzerine görüşler: anarşizm, 130-134, 137; Bakunin, 412-413; Özgür Ruh inançları, 140; Huxley, 783; Sol-Hegelciler, 324, 412; Nietzsche, 132, 234-235, 320; Proudhon, 359-360; Tolstoy, 519-520; Winstanley, 156; *ayrıca bkz.* din
Tao te ching, 95-102
Taoizm, 95-104; anarşist duyarlık, 26, 111; Çinli anarşistler, 717, 719; Heraklit, 114; Japon anarşistleri, 725; doğal düzen, 40-41, 715; *ayrıca bkz.* Buddhizm
tarım birlikleri, 425
tarım: Kropotkin'in planı, 467-468; Proudhonculuk, 854
Tarımcılar, 704
Taylor, Michael, 84, 680
teknoloji, üzerine görüşler: Bookchin, 433, 839, 845, 856; Godwin, 313, 464; Kropotkin, 464, 856; Mumford, 787-791; Reclus, 483, 856; Tolstoy, 528
Tekvin, 123, 150
Témoins, 797
Terörizm, üzerine görüşler: Bakunin, 405-407, 427, 435; Berkman, 550-551; Goldman, 564-565; Kropotkin, 447-448; Landauer, 574; Reclus, 485; Rusya, 650; *ayrıca bkz.* bombalar, şiddet
Terörizm: anarşist imge, 858; anarşist gelenek, 865, 867, 887; (1890'lar), 448, 485, 631, 690, 858; Japonya, 722; Rusya, 650; yetmişlerdeki gruplar, 763; *ayrıca bkz.* bombalar, şiddet
Terra Livre, 700
Thatcher, Margaret, 18, 766
The Anarchist, 677-678
The Bell, 394
The Herald of Revolt, 679
The Industrial Syndicalist, 678
The Peaceful Revolutionist, 539

The Pole Star, 514
The Syndicalist, 679
The Torch, 678
Thelwall, John, 282, 288, 675
Thompson, E. P., 742, 874
Thoreau, Henry David, 271-277; hükümet, 213, 263, 873; etkisi, 268, 272, 522, 557, 587, 687, 745-746
Tienanmen Meydanı (1989), 721
Tien-i-pao, 716
Tierra y Libertad, 647, 704
Tierra!, 710
Time Store, 688, 855
Tochatti, James, 258
Tocqueville, Alexis de, 88, 344, 872
Toennies, Ferdinand, 573
Tokyo Üniversitesi öğrenci işgali (1968), 725
Tolain, Henri, 371
Toller, Ernst, 577
Tolstoy, Leo Nikolayeviç, 509-536; anarşist konumu, 19, 28, 124, 133, 137, 509; kadınlara karşı tutumu, 235, 515-516; baskı, 885; hükümet, 279, 523-528; etkisi, 533-536, 587, 610, 660, 727, 730, 781, 783, 804, 869; La Boétie, 175; emek, 313, 465, 845, 891; yasalar, 60-61, 523; liderler ve kitleler, 441; reform araçları, 528-533; güdülenme, 234; direnmeme, 137; barışçılık, 28, 29, 30, 135, 485, 865-866, 868, 894; yurtseverliğe reddiye, 65-66, 524; felsefe, 518-523; Proudhon'un etkisi, 342; akıl, 673, 810; toplumsal uyum, 44; askerler, 564; Devlet, 527, 590; iş, 313, 464, 845, 891
Tolstoy, Nikolay Nikolayeviç, 509-510
Tolstoycular, 485, 509, 660, 685
Tooke, John Horne, 288
topluluk: Buber'in planı, 785-787; katolik aile, 134; özgür topluluk, 68; Landauer'in planı, 68, 572-575; köy topluluğu, 458
topluluklar, Devletsiz, 38
Toplum: anarşist görüşler, 37-40; Bakunin'in görüşleri, 415, 418; Bookchin, 830-832; Godwin, 301, 311-316; Paine, 37, 93, 267, 301; Spencer, 247-249; tipleri, 38; birimler, 853; *ayrıca bkz.* özgür toplum
toplumsal anarşizm, 29, 886
Toplumsal Darvinistler, 247, 451, 452, 475
toplumsal ekoloji, 760; Bookchin, 28, 43, 785, 832-835; Clark, 87; Fourier, 215, 223; Kropotkin, 477; Mumford, 789; Reclus, 484; Thoreau'nun etkisi, 277; *ayrıca bkz.* ekoloji
Toplumsal sözleşme; *ayrıca bkz.* sözleşme
toplumsal uyum, 44, 351, 435
toprak, üzerine görüşler: Bakunin, 425; Kropotkin, 443; Landauer, 576; *Sarvodaya* hareketi, 733; Tolstoy, 528
Traven, B., 20, 577
Troçki, Leon: etkisi, 751; Kronştad, 15, 558, 658-659; Kropotkin, 469; Makno hareketi, 15; İkinci Enternasyonal, 651; İspanyol örgütleri, 636, Volin, 651
Tucker, Benjamin, 544-547, 688; anarşizm, 767, 853, 855;

ekonomi, 533; Emerson'un etkisi, 268; eşitlik, 90, 91; bireycilik, 28, 44, 77, 268, 873; etkisi, 549, 677, 694, 766, 770; özgürlük, 91; ahlaki kod, 74, 86, 279, 545, 886; mülkiyet, 769, 855, 888; Proudhon'un etkisi, 342; yayınlar, 341, 393; Devlet, 47; Stirner, 320; Tolstoy'un görüşü, 526; çeviriler, 544
Thukydides, 120
Turgenyev, Ivan Sergeyeviç, 382, 384, 554
Turin, fabrika işgalleri (1920), 501, 624
Turuncu Özgür Devlet, 759
Tutumlu Çalışma Birliği, Fransa'da, 718
Tyler, Wat, 144
Tzara, Tristan, 612
Tzu-chih, 719

U

Ukrayna: anarşist hareket, 15, 654-657; *ayrıca bkz.* Rusya, Sovyetler Birliği
ulusal meclisler, *bkz.* parlamenter siyasetler
ulusçuluk, 64-69, 234, 367, 400, 432; *ayrıca bkz.* yurtseverlik
Ulus-Devlet, 64-69, 583, 584, 728
Uluslararası Anarşist Kongre (1907), 495, 616
Uluslararası Emekçi Halk Birliği (Kara Enternasyonal), 688-689
Uluslararası Emekçiler Birliği (1923), 688-689
Uluslararası İşçi Birliği, 33, 379, 381, 395, 401, 560, 582, 599, 602, 652, 669, 694
Uluslararası İşçi Birliği (UİB), 31, 617, 620, 701, 775-776; İtalyan seksiyonu, 483, 488; Montpellier seksiyonu, 605; *ayrıca bkz.* Birinci Enternasyonal; İkinci Enternasyonal; Üçüncü Enternasyonal
Uluslararası İşçi Birliği (Kızıl Enternasyonal), 689
Uluslararası Kardeşlik, 396, 620, 650
Uluslararası Kulüp, Whitechapel, 675
Uluslararası Sendikalist Kongre (Berlin, 1922-3), 666, 670, 701, 708
Uluslararası Toplumsal Devrimci Kongre (1881), 675
Uluslararası Tugaylar, 640
Uluslararası Sosyal Demokrasi İttifakı, 401-402, 480, 630
Umanità Nova, 497, 499, 501, 625, 626
Umberto I, Kral, 490, 499, 622, 623
Ummon, 109
Unión General de Trabajadores (Arjantin), 697
Unión General de Trabajadores (Genel İşçi Birliği, UGT) (İspanya), 637
Unione Anarchica Italiana (İtalyan Anarşist Birliği), 498, 626
Unione Sindicale Italiana (İtalyan Sendikalar Birliği), 496, 500-501, 624, 625, 626
Uruguay, 698-699
Uruguay Anarşist Federasyonu (FAU), 699
Uruguay Bölgesel İşçi Federasyonu (FORU), 698
Utin, 404

Ü

Üçüncü Enternasyonal, 633
Üçüncü Sovyetler Kongresi (1918), 653
ütopya: topluluk, 539
ütopyacı düşünce, 650, 851

V

vaatler, 300
vahiy, 125, 140
Vaillant, Auguste, 608
Valensiya kolektifleri, 16
Van Duyn, Roel, 671, 672, 757-760
Vaneigem, Raoul, 753-754
Vanzetti, Bartolomeo, 692, 778, 865
Varlet, Jean, 602
Varlık Zinciri, 41-42, 153
Varlin, Eugène, 604
varoluşçuluk, 793-800
Vasco, Neno, 700
vejetaryanizm, 484, 485, 520, 533; *ayrıca bkz.* hayvanlar
Venezuella, 701
vergilendirme, 146, 272, 276, 528, 683
Verlaine, Paul, 474
Vivekananda, 728
Victor Emmanuel II, Kral, 488, 489, 622
Vietnam: Devlet denetimi, 59; Savaş, 725, 743, 748, 793
Villa, Pançо, 706
Vilnius, 550
Vlaminck, Maurice de, 610
Vnoba Bhave, 535, 730-736
Volin (Eikhenbaum, V. M.), 651-652, 656, 657, 660
Volontà, 626
Voltaire, François Marie Aronet de, 132, 180, 187, 413

W

Wagner, Richard, 234, 378, 391, 435, 664
Walter, Nicolas, 53, 176, 680
Walworth, William, 145
War Commentary, 679
Ward, Colin, 80, 680, 816, 900
Warren, Josiah, 537-542; özgürlük, 72, 206; bireycilik, 268, 537-542; etkisi, 544; bireyin egemenliği, 244, 537-542; şiddet, 541
Weathermen, 694, 763
Webb, Beatrice, 775
Weber, Max, 46, 81, 436
Wei Lang, 107
Weitling, Wilhelm, 333, 386, 663-664
West, Rebecca, 558
Westwood, Vivienne, 682
Whiteway topluluğu, 679
Whitman, Walt, 253; etkisi, 253, 556; liberter ideal, 268, 687; Tucker üzerinde, 544
Why, 693
Wichmann, Clara, 670
Wieck, David, 83, 693
Wilde, Oscar, 260-266; estetik düşünceler, 805; itaatsizlik, 213; bireycilik, 263, 563, 678, 785, 807; etkisi, 557, 563; Kropotkin, 474, 863; mülkiyet, 243; ütopya, 851, 899
Wilhelm I, Kayzer, 411
Williams, Raymond, 742
Williams, Roger, 685
Wilson, A. N., 521, 535
Wilson, Charlotte, 677
Winstanley, Gerrard, 93, 153-165, 673
Witcop, Milly, 582

Wobblyler, *bkz.* Dünya Sanayi İşçileri
Wolff, Robert Paul, 81, 694, 771
Wollstonecraft, Mary, 206, 288-291, 293
Woodcock, George, 16-17, 54, 80, 680, 806
Wordsworth, William, 282, 286
Wrangel, Ferdinand Oetroviç, Baron von, 399
Wrangel, Piyotr Nikolayeviç, 656
Wu Chih-hui, 716
Wycliffe, John, 146

Y

Yahudi anarşist hareketi, 549-550, 677, 690
Yahudiler, üzerine görüşler: Bakunin, 387; Nietzsche, 235; Proudhon, 367, 370
Yarımada Komitesi, 636
yasalar, 882-884; anarşist görüş, 60-64; Hıristiyan görüşü, 123; oluşumu, 45; Godwin'in görüşleri, 61-64, 302-303; Grek görüşleri, 113-114, 118; Kropotkin, 446, 477; doğal yasalar, 75, 79, 482, 584; Proudhon, 356; Rousseau, 195-196; dayanışma yasası, 76, 491, 502; Thoreau, 273; Winstanley, 160
Yasnaya Polyana, 514
Yeats, William Butler, 14
Yeşil Hareket: anarşist konum, 18, 29; Bookchin, 760, 823, 849; Cohn-Bendit, 668, 752, 760; Van Duyn, 672
yoksulluk, 306, 344, 351, 462, 543
Yunan, klasik, 27, 45; Bookchin üzerindeki etkisi, 825-828, 831, 836
Yu-Rim, 726
yurtseverlik, 65-69, 367, 432, 524; *ayrıca bkz.* ulusçuluk
yurttaş hakları, 72-73, 77, 196, 311
Yurttaş Hakları Hareketi, 693, 740, 818
Yüzler Komitesi, 680, 811

Z

Zaccaria, Cesare, 626
Zalacosta, Francisco, 702-703
Zao Ziyan, 720
Zapata, Emiliano, 704-707
Zaragoza Kongresi (1922), 633
Zaragoza Kongresi (1936), 637, 648
Zen Budizm, 106-111
Zengakuren, 724
Zenkoku Jiren, 723-724
Zerdüşt, 139
Zola, Emile, 678
Zürih: Kongre (1893), 572; Dada hareketi, 612
Zwingli, Huldreich, 148


MGE