

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MAX STİRNER'DE ÜÇ TEMEL KAVRAM: İNSAN,
KENDİ-OLMA VE BİRİCİK**

A. ULUS SEVDİ

TEMMUZ - 2020

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MAX STİRNER'DE ÜÇ TEMEL KAVRAM: İNSAN,
KENDİ-OLMA VE BİRİCİK**

A. ULUS SEVDİ

TEZ DANIŞMANI:
Prof. Dr. SADIK TÜRKER

TEMMUZ - 2020

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

A. Ulus SEVDİ

10.07.2020

ÖZ

MAX STİRNER'DE ÜÇ TEMEL KAVRAM: İNSAN, KENDİ- OLMA VE BİRİCİK

Sevdi, A. Ulus

Yüksek Lisans, Felsefe

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Sadık Türker

Temmuz 2020

Stirner çeşitli -izmler altında çok kısa alıntılarla sürekli geçirilmiş bir düşünürdür. Stirner'in fikirlerine tarafsız olarak bakıldığında görülen şey felsefenin ve düşüncenin temel bir problemine odaklandığıdır. Adlandırmalar ve idealleştirmelerin ne olduğunu soruşturur. Öznenin kimlik-dışı problemine değinir. İnsan kavramından yola çıkarak empirik-bireyin tanımlamaların dışında gerçekte ne olduğunu anlamaya çalışır. Stirner, analizinin merkezine empirik-bireyi koyarak tanrı, ahlak, hak, özgürlük, dil, kilise ve devlet gibi kavramları inceler, eleştirir ve yadsır. İrdelediği konulara karşı acımasız ve provokatif bir dil kullanır. Dilden yola çıkarak dili yadsır. Felsefesini mutlak olma iddiasında bulunmadığını belirttiği Biricik kavramıyla sonlandırır. Stirner, Biricik'i, Kendi-olma ve Yaratıcı-Hiç ifadesiyle yan yana getirerek yaratımı kendi keyfiyetine tabi kılar.

Bu çalışmada hedeflenen Stirner'in düşüncesinin temelini İnsan, Kendi-olma ve Biricik kavramları çerçevesinde betimleyerek, fikirlerinin 19. ve 20. yüzyıldaki yansımalarına değinerek etkilerini göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Empirik-Birey, Biricik, Kendi-Olma, Yaratıcı-Hiç.

ABSTRACT

THREE BASIC CONCEPT IN MAX STIRNER: HUMAN, OWNNESS AND THE UNIQUE

Sevdi, A. Ulus

Master of Arts, Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Sadık Türker

July 2020

Stirner is philosopher who has been constantly crossed with very short quotes in a variety of -isms. What Stirner's ideas are viewed objectively is that philosophy and thought focus on a fundamental problem. Investigates what naming and idealizing are. It addresses the subject's non-identity problem. Based on the concept of human, empirical-individual tries to understand what actually happens outside of definitions. Stirner, puts empirical-individual at the center of his analysis, examines, criticizes and denies concepts such as god, morality, right, freedom, language, church and state. He uses a brutal and provocative language against the issues he is considering. He denies language based on language. He ends his philosophy with the Unique concept, which he states that the he does not claim to be absolute. Stirner, The Unique side by side with its Ownness and Creative-Nothing expression making the creation subject to its own arbitrariness.

The aim of this study is to describe the basis of Stirner's thought within the framework of the concepts of Human, Ownness and The Unique, and to show the effects of his ideas in the 19th and 20th centuries.

Key Words: Empirical-Individual, The Unique, Ownness, Creative-Nothing.

ÖNSÖZ

Varlığının verdiği tarifsiz güveni ve mutluluğu derinden hissettiğim babama teşekkür ederim.

Öğrenim ve tez sürecim boyunca engin bilgi ve tecrübesinden çokça istifade ettiğim, çalışmamın her aşamasını büyük bir titizlik ve sabırla takip edip yönlendiren değerli hocam Prof. Dr. Sadık TÜRKER'e, kaynaklara ulaşmamda yardımını esirgemeyen Douglas MOGGACH'a, çok değerli yardımlarından dolayı sevgili hocalarım Prof. Dr. Çetin BALANUYE ve Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR'a, çalışmanın kavram ve çıkarımları üzerindeki aydınlatıcı fikirleri için minnettar olduğum sevgili H. İbrahim TÜRKDOĞAN'a, çalışma sürecim boyunca metni detaylıca değerlendiren ve desteğini esirgemeyen Biricik Elif'e sonsuz teşekkür ederim.

A. Ulus SEVDİ

10.07.2020

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

HEGEL FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI.....	5
1.1.Hegelci Arka Plan	5
1.1.1. Hegel ve Düşüncesi Hakkında Bazı İhtilaflar	5
1.2. Hegel Düşüncesine Giriş	9
1.2.1. Hegel’de Bilinç ve Özbilinç	9
1.2.2. Efendi-Köle Diyalektiği	12
1.2.3.Tin (Geist), Devlet ve Birey-Vatandaş.....	16

2. BÖLÜM

STİRNER’DE ‘HEGEL’E KARŞI HEGEL’: KAVRAMSAL İNSAN’DAN SOMUT İNSANA	22
2.1. Stirner’in Hegelci Diyalektik Yöntemi	22
2.1.1. Feuerbach’da Teolojik Kökenli Revizyon: Ateizm ve Stirner’in Eleştirileri	25
2.2. Stirner’in Modernite Eleştirisi.....	35
2.2.1. Liberalizm Eleştirisi ve Egoizmi.....	39

3. BÖLÜM

DÜŞÜNCE DEN HİÇ’E: BİRİCİK’İN TEMELLENİŞİ.....	46
3.1. Kendi-olma ve Özgürlük	46
3.2. Erk ve Hak.....	50
3.3. Devlet	51
3.4. Dilden Us-dışılığa: Biricik	53

SONUÇ.....	59
KAYNAKÇA.....	61



KISALTMALAR

Al.	: Almanca
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çevirmen
ed.	: Editör
Fr.	: Fransızca
İ.	: İngilizce
İt.	: İtalyanca
Krş.	: Karşılaştırınız
La.	: Latince
Os.	: Osmanlıca
ss.	: Bölümün sayfa aralığı
vb.	: ve benzeri
Yu.	: Yunanca
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Max Stirner (Johan Caspar Schmidt) 1806'da Bavyera'nın küçük bir kenti olan Bayreuth'da doğdu. Küçük yaşta babasını yitirdi. Babasının ölümünden sonra annesi yeniden evlenerek kocasıyla birlikte Kuzey Almanya'ya gitti. Ailesi daha sonra tekrar Bayreuth'a yerleşti. Aile Bayreuth'a döndüğü zaman Stirner eğitime yerel bir lisede devam etti; sonra da uzun ve kesintili bir üniversite dönemi başladı (Woodcock, 1996: 102).

Schmidt, 1826'dan 1828'e kadar Berlin Üniversitesi'nde felsefe okudu; sonraları kararlı bir şekilde karşı çıkacağı Hegel'in derslerine devam etti. Ardından bir yarıyıl Erlangen'e devam ettikten sonra Königsberg'e kayıt yatırmasına rağmen, ruh sağlığı bozulan annesine bakmak üzere Kulm'a çağrıldığı için tek bir derse bile giremedi. Ancak üç yıl sonra 1832'de Berlin Üniversitesi'ne döndü ve Prusya liselerinde ders vermesini sağlayacak bir belgeyi almak için girdiği sınavı güçlükle geçebildi.

Schmidt, bir buçuk yıl Berlin Königlische Realschule'da ücretsiz stajyer öğretmen olarak çalıştı; bu süre sonunda Prusya Hükümeti kendisine ücretli bir görev vermeyi reddetti. Hayatının bu döneminde ciddi bir kayıtsızlık hakimdir. Talihsizliklerin ise ardı arkası kesilmedi. 1837'de işi olmadığı halde ev sahibesinin kızıyla evlendi; karısı birkaç ay sonra doğum sırasında öldü. Daha sonra akıl hastası annesine bakma işine geri döndü. Beş yıl boyunca ders vereceği Madam Gropius'un okuluna öğretmen olarak kabul edilene kadar yaklaşık iki yıl beklemek zorunda kaldı.

Stirner, Almanya'nın en ateşli beyinleriyle dostluk kurması sonucunda, coşkudan yoksun olmakla itham edilemeyecek bir kitap olan *Biricik ve Mülkiyeti*'ni yazdığı yıllar, hayatındaki talihsizliklerin en aza indiği yıllardır (Woodcock, 1996: 103).

Stirner'in eserinde ortaya koyduğu beklenmedik fikirleri çekip çıkararak ortam, 1840'ların başlarında, Berlinli *Genç Hegelciler*'in, Hegel'in öğretilerini tartışmak, düzeltmek ve sonunda çürütmek için toplandıkları Hoppel'in Friedrichstrasse'deki Weinstube'uydu*. *Die Freien*** adı altında

* şarapevi

toplanan grup, Bruno ve Edgar Bauer kardeşlerin liderliğinde sistematik olmayan tartışmalarda bulunuyorlardı. Parlak, çılgın ve gürültülü tartışmalar yapılıyor, ziyarete gelen saygın kişilere saygı gösterilmiyordu. Bir akşam Arnold Ruge, Berlin grubuyla sert bir tartışmaya girişir. Burada bulunan Engels bu anı kara kalemle çizer. Engels'in çizdiği ve bugüne kadar kalan resimde Ruge, ters çevrilmiş sandalyeler ve ayaklar altında çiğnenen kağıtlardan oluşan karışıklığın ortasında Berlinlilere öfkeyle bağırırken, arbedenin dışında çıkık alınlı, gözlüklü, kayıtsızca sigara içen ve etrafını alaylı bakışlarla süzen yalnız bir adam durmaktadır. Bu, *Özgürler* arasında arası herkesle iyi olan ama kimsenin dostu olmayan eleştirel, güler yüzlü dinleyici rolünde yakalanmış Stirner'dir (Woodcock, 1996: 103-104).

Stirner, Marx'ın gazetesi *Rheinische Zeitung*'da, 1842'de yayımlanan *Eğitimimizin Sahte İlkesi*'ni ateşli tartışmaların olduğu bu dönemde yazdı. Bu çalışmasında eğitilmiş insan ile özgür insan arasında ayırım yaparak, birinci durumda bilginin, Kilise, Devlet ve İnsanlığın sahiplendiği kişiliği biçimlendirmek için kullanıldığını, ikinci durumda ise seçmeyi kolaylaştırdığını ileri sürdü (Marshall, 2003: 321-322). 1843'te Marie Dahnhardt ile evlendi. Evlendikten iki yıl sonra da *Biricik ve Mülkiyeti* yayımlandı. Stirner'in en çok tanınan eseri *Biricik ve Mülkiyettir*. Bu kitapta, 19. yüzyıl düşüncelerine genel olarak aykırı düşen bir egoizmi ve ahlâk dışılığı savunmakla kalmıyor, çağdaş düşünceye de her yönden saldırıyordu. Yalnız Hegel'i değil Feuerbach'ı, Marx'ı ve kendisini anarşist olarak tanımlamaya başlayan Proudhon'u da reddediyordu (Woodcock, 1996: 104). Hippel'in Weinstube'unun müdavimleri özellikle de Bruno Bauer de paylarına düşeni alıyorlardı. Stirner yalnızca dinsel inançları değil din metodolojisini, öz'cülük anlayışlarını, her türlü *mutlak* fikrini, *İnsan* kavramı gibi empirik-bireyi genelleştirici tasarımlarda idealize ettiklerini düşündüğü tüm politik, toplumsal ya da felsefi doktrinleri yıkmaya koyulur. Stirner'in üslubunun ve genel olarak tavrının sertliği Engels'in şu sözlerinden çıkarsanabilir: "Stirner'e bakın, o bütün sınırlamaların kendi halinde düşmanına bakın, Şimdi bira içiyor, yakında suyuşçasına kan

** Özgürler

içecek, Ötekiler ‘kahrolsun kral’ diye vahşi çığlıklarını atar atmaz, Stirner, hemen ‘yasalar da kahrolsun’ diye tamamlar”* (McLellan, 1969: 118; Arvon, 1991: 34-35).

Stirner’in tezlerinin sertliği Feuerbach, Moses Hess, Engels ve Marx’ı yazılı olarak yanıt vermeye yöneltmiştir (Marshall, 2003: 323). Eser Stirner’i felsefe tarihinde özgün bir yere konumlandırır. *Hegel Düşüncesi*’ni ters yüz ederek ilerleyen eser (Woodcock, 1996: 100), kavramların tek bir anlamda kullanılmaması dolayısıyla inişli çıkışlı bir üsluba sahiptir. Düşünürün karmaşık üslubu ve psikolojik derinliği eseri daha ilginç kılmaktadır.

Düşüncelerinin kışkırtıcı özelliğinden dolayı Johan Caspar Schmidt, ders verdiği kız okulunun sahibi Madam Gropius’u endişelendirmemek için Max Stirner takma adını benimser ve eserinde bu adı kullanır. *Stirne* alın anlamına geldiği ve alınının çikik olması dolayısıyla bu adı benimser (Woodcock, 1996: 102; Marshall, 2003: 323). *Biricik ve Mülkiyeti* yayımlandıktan sonra gelen şöhreti kısa sürer. Eser o kadar etkili olur ki Stirner yalnız kalır. Sonrasında Gropius’un okulundan ayrılır. Bundan sonra Stirner, hayatını kazanmak için ısmarlama yazılar yazmaya ve İngiliz iktisatçıları J. B. Say ve Adam Smith’in ciltler tutan eserlerini çevirmeye başlar (Mackay, 2005: 184-185). Başarısızlığa uğrayan bir süt dağıtım projesinin ardından karısı onu terk eder. Eski karısı yıllar sonra Stirner’in çok bencil ve sinsî biri olduğunu dile getirmiştir (Mackay, 2005: 12). Stirner, hayatının geri kalan kısmını yoksulluk içinde geçirir ve iki kez borçları yüzünden hapse girer. Zaman zaman Barones von der Goltz’un salonuna katılır (Marshall, 2003: 323). Radikal felsefi fikirleri, özellikle soğuk dış görünüşüyle birleşince büyük bir şaşkınlığa neden olur (Marshall, 2003: 323). Bu dönemde yazdığı tek eser, *Geschichte der Reaction*** olur ve 1856’da ölür (Stirner, 2000: xxxv).

Çalışmanın birinci bölümünde Stirner’in fikirlerinin zeminini göstermesi açısından doğrudan Hegel felsefesinin temel kavramlarına

* Engels’in şiiri *Der Triumph des Glaubens-İnancın Zaferi* (McLellan, 1969: 118). Türkçe çeviri Arvon’dan alınmıştır.

** *Gericiliğin Tarihi* adlı eseri, 1852’de yazılmıştır.

odaklanılmıştır. Bu bölümde irdelenen kavramlar ve düşünceler Stirner'in eleştirilerinin anlaşılması için seçilmiştir.

İkinci bölümde Stirner'in Hegelci kökenden sıyrılırken kullandığı analiz yöntemi ve eleştirilerinin Hegelci çevre üzerindeki etkisine değinilmiştir. Bu bölümde Stirner'in, çeşitli politik oluşumların idealler oluştururken izledikleri yol ve kullandıkları yönteme karşı yönelttiği eleştirilerin çeşitli kavramlar perspektifinde kendi ifadelerinden yola çıkarak değerlendirilişi sunulmuştur. Stirner'in Hegel, Feuerbach, Bruno Bauer ve Proudhon gibi isimlerin fikirlerinden yola çıkarak, bu düşünürlerin fikirlerinin ontolojik boyutuna ve pratikteki işlevine yönelik düşünceleriyle paralel olarak moderniteye yönelik eleştirileri ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise çalışmanın merkezi ve sonucu olarak belirlenmiş Stirner'in manifestosal nitelikteki empirik-ben savunusu ile bilim, felsefe, politik oluşumlar, akıl, dil ve insan edimlerine yönelik temel itirazları göz önünde bulundurulmuş: *yaratıcı-hiç* olarak ortaya koyduğu *Biricik-der Einzige* kavramı incelenmiştir.

1. BÖLÜM

HEGEL FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1.1.Hegelci Arka Plan

Bu bölüm, Stirner'in fikirlerinin çıkış noktasını tespit etmek amacını taşımaktadır.

Stirner'in çok yönlü eleştirilerinin odağında insan ve hümanizm, devlet, kilise, toplum, halk, hak, adalet, özgürlük, akıl, tanrı, vatandaşlık, Hıristiyanlık, dil vb. kavramlar bulunur. Bu çok yönlülük Hegel'in felsefesiyle ilişkilidir. Stirner'in yadsıyışlarında görülen Hegelci akıl yürütme, ölümlü geçici bir varlık olarak düşündüğü empirik beni-kendisini ön plana çıkarması dolayısıyla Hegel'e, felsefeye-düşünmeye ve insani olan her şeye yönelmektedir. Fikirlerinin tam olarak anlaşılabilmesi ve değerlendirilebilmesi için Hegel'in düşünce dizgesinin temel bazı düzeyleri gösterilmeye çalışılacaktır.

1.1.1. Hegel ve Düşüncesi Hakkında Bazı İhtilaflar

Öncelikle Hegel ve düşüncesi hakkındaki bazı yanlış anlaşılmaların belirli yönlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Hegel, Marx'la ve nihayet 20. yy.a damga vurmuş Marksizm'le ilişkili görülmesinden dolayı, özellikle Soğuk Savaş döneminde siyasi manipülasyonların akademik dünyaya yansımalarına muhatap olmuş bir filozoftur. Doğal olarak Marx hakkında olduğu kadar Hegel hakkında da genel bir kafa karışıklığı söz konusudur. Çalışmamıza temel teşkil etmesinden ötürü, Hegel felsefesine ilişkin iki temel kavramla ilgili bulanıklığı ele almalıyız:

Pinkard aşağıdaki paragrafta söylediği her şeyin ilk cümle hariç üzerinde tartışmaların devam ettiğini, bütün bunların yoruma açık ve tam doğruluğunun kanıtlanmadığını ve uzun süredir de akademik çevrelerin bilmesine rağmen tekrar arzeden bir biçimde söylenegeldiğini belirtmektedir:

“Hegel, hemen hemen bütün eğitimli kişilerin, hakkında bir şey bildiğini düşündüğü düşünürlerden birisidir. Onun felsefesi Karl Marx'ın tarih kuramının öncüsüdür ama materyalist Marx'tan farklı

olarak Hegel, gerçekliğin sonuçta tinsel olduğunu ve tez-antitez-sentez sürecine göre geliştiğini düşünmesi anlamında idealisttir. Hegel aynı zamanda, Tanrı'nın işi olduğunu, kusursuz olduğunu ve bütün insanlık tarihinin doruk noktası olduğunu öne sürerek Prusya devletini yüceltmıştır. Bütün Prusya yurttaşları bu devlete borçludur ve bu devlet de onlara istediği gibi davranabilir. İddialı bir tavırla Mutlak adını verdiği şeyi yarı gizemli bir biçimde göklere çıkarmasıyla Alman milliyetçiliğinin, otoriterliğinin ve militarizminin gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır” (Pinkard, 2012: XVII).

Diğer yandan Hegel'in felsefesinde en çok tartışmalara ve yanlış yorumlamalara sebep olan terimlerden birisi diyalektiktir.* Frederick Beiser diyalektiğin bu tartışmalı konumu hakkında bazı araştırmacıların Hegel'in böyle bir yöntemi olduğunu yadsıdıklarını belirterek (Beiser, 2019: 212) devamında şunları söylemektedir:

“Genel olarak ifade etmek gerekirse, bir ‘yöntem’, a priori olarak gerekçelendirilen ve temel bir konuyu soruşturmak için uygulanan belli kurallara, ölçütlere ve ana esaslara dayanır. Fakat Hegel bu anlamda bir metodolojiye tamamen karşıdır ve bir metodolojisi

*Türkçe’de Eytişim olarak karşılanan (Os. Cedel, Münâzara, Fenni münâzara, Kelâm, Nazar, Hads, Fr. Dialectique, Al. Dialektik, İ. Dialectic, İt. Dialettica) diyalektik: “Doğayı, toplumu ve düşünceyi karşıtlıklarının çatışması ve aşılmasıyla durmaksızın devindiren ve geliştiren süreç” olarak ifade edilmektedir (Hançerlioğlu, 1989: 105). bkz. Aynı eserin bahse konu sayfasında eytişimin etimolojisi hakkında şunlar dile getirilmektedir: “Türkçemizdeki eytişim terimi, soru-karşılık yöntemiyle tartışmak anlamına gelen eytişmek kökünden türetilmiştir. Batı dillerindeki dialektik terimi de antikçağ Yunanlılarının seçmek ve toplamak anlamlarına gelen Yu. leg kökünden türettikleri tartışma anlamındaki Yu. dialektikê sözcüğünden alınmadır. Dialektikê techne (Tr. Tartışma sanatı, Fr. Art de discuter) terimi, antikçağ Yunan felsefesinde uzun bir süre kullanılmamıştır. Örneğin eytişimin babası sayılan Herakleitos bu terimi bilmez ve kullanmazdı, felsefesini aynı kökten türeyen söz anlamındaki logos terimi üzerine kurmuştu. Latinler de bu terimi, yüzyıllarca sonra, konuşmak (La. Dialectica) anlamında kullandılar.” (Hançerlioğlu, 1989: 105) Terimin kullanımının daha kronolojik takibi için ayrıca (bkz. Hançerlioğlu, 1989: 105-108). Hançerlioğlu’nun ideolojik yönelimli ve zaman zaman sığ tartışmalarda bulunan bir kişi olduğunun farkında olmakla birlikte görüşü hangi cenahtan olursa olsun çalışmanın devamında faydalı olduğu düşünülen herkesten faydalanılacaktır.

olduğunu iddia eden filozofları eleştirmişti. Bu nedenle Kant'ın epistemolojisine itiraz etmiştir, çünkü bu epistemoloji tüm bilgi iddialarını değerlendirmek için a priori bir bilgi ölçütü uygulamış; ve Schelling'in Naturphilosophie'sine saldırmış, çünkü Naturphilosophie a priori şemaları fenomenlere mekanik olarak uygulamıştı. Bu tarz a priori yöntemlere karşı, Hegel filozofun ölçütlerini, kurallarını ve ana ilkelerini paranteze alması gerektiğini ve ana meselesini salt o meselenin yüzü suyu hürmetine incelemesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Ana meseleye uygun ölçütler, kurallar ve ana ilkeler soruşturmanın başlangıç noktası değil, sonucu olmalıdır. Bu nedenle, eğer Hegel'in bir metodolojisi varsa, öyle görünüyor ki bu metodoloji bir anti-metodoloji, bütün yöntemleri askıya alan bir yöntemdir” (Beiser, 2019: 212-213).

Hegel'in diyalektik ile kastettiği genellikle ana meselenin “kendi kendini düzenlemesi”ne, “iç zorunluluğu”na ve “içkin devinimi”ne yöneliktir. Dolayısıyla diyalektiğin ortaya çıkışı şey'in kavramından kaynaklanır. Diyalektiğin bir metodoloji ya da bir çeşit mantık olduğunun dile getirilmesi Hegel'in niyetine aykırı gibi gözükmektedir, bu yönüyle diyalektik bunun karşıtı olmakla birlikte meselenin içsel devinimi, ona uygulanan şey değil ondan gelişen şey olmaktadır (Beiser, 2019: 213).^{*} Aynı noktaya Tinin Görüngübilimi'nde çevirenin önsözü kısmında Yardımlı da işaret etmektedir.

“Görüngübilim'de zorunlu evreler ve katmanlaşmalar olarak irdelenen bilinç şekilleri dizisi kavramsal bir sürecin ardışıklığını sunmaktadır. Bu demektir ki yapıt görgül [empirik] tarihsel verinin bir dizgeselleştirilmesi, bir tarih felsefesi değil, zamansal ardışıklığın birincil olarak izlendiği bir süreç değildir. Burada gelişim özde mantıksal süreklilik göz önünde tutularak kurulmaktadır. Ya da Hegel'in deyişiyle, yapıt oluş süreci içindeki bilgiyi sunmaktadır. Tarihsel sahne genel olarak Eski Dünyadır, saltık bilgiye, Hegel'in

^{*} Beiser ekler, diyalektik hakkındaki yaygın açıklama biçiminden ‘tez-antitez-sentez’ uzak durulması gerektiğini Hegel'in bu terminolojiyi hiçbir zaman kullanmadığını aksine tüm şema kullanımlarını eleştirdiğini hatta bu yöntemin Fichte ve Schelling'e oradan da yanlışlıkla Hegel'e atfedildiğinin söylenegeldiğini, üstelik onlarda da bir karşılığı olmadığını belirtir (Beiser, 2019: 214).

bilincine götüren süreç zorunlu halkalarını Yunan, Orta-Doğu ve Avrupa uygarlıklarında tamamlamaktadır. Öte yandan, sürece sürecin kendisinden başka bir yöntem aramak boşuna olacaktır: sürecin kendisi kendi Kavramının devimidir [devinim] ve Kavram ise sürekli dönüşüm, devim [devinim] ve etkileşimin kendisidir. Örneğin her bir evre kendi iç eytişimi, Kavramının özünlü devimi [devinimi] yoluyla kendisini çözmekte, karşıtına geçmektedir. Bu olumsuzlama aşamasıdır, çok iyi bilindiği gibi eytişimin sonucudur, ve genel ve yanlış olarak Hegel’in felsefesinin yöntemi olarak bilinmektedir. Oysa eytişimsel Us kavramın deviminin salt bir kısıdır [an, İ.moment]... Eytışim daha çok, Platon’un diyaloglarından da anımsanacağı gibi, kendi başına sonuçsuzdur, olumsuzdur. Eytışimsel Us çelişkisiz Anlağın katı durağan belirlenimini ortadan kaldırır, ama bu belirli bir şeyin ortadan kaldırılışı olarak gerçekte saltık bir yokluk üretmez, belirli olumsuzlamadır” (Hegel, 1986: 14).

Hegel diyalektik hareketin ögesinin “kavram”* olduğunu ve taşıdığı içeriğın kendinde baştan sona “özne” olduğunu belirtir (Hegel, 1986: 58). Diyalektik, varlığın açığa çıkarılıp, anlam dolu bir dil içinde kendini yorumlayan ve kendine yansıyan ya da kendini düşünen gerçeklikle paraleldir (Hyppolite, 1997: 4). En yetkin biçimiyle diyalektik karşımıza Tin’in Fenomenolojisi’nde çıkar. Hegel Jena döneminde kendi metafiziğine dayanak aramaktadır. Henüz özbilinç aşamasında olmayan bilinç felsefi bakış açısının gerçekliğini kendi içinde ve öz eleştiriye göre anlamak zorundadır, “kendinde olan”ın bilincin deneyimi aracılığıyla “kendi için” de olması gerekliliği bilincin bu çözümlenme-yolculuk aşamasında kendi diyalektiğinin sonucunda yaşantıladığı “kendi deneyimi”ne dönüşmektedir (Beiser, 2019: 223-226; Hegel, 1986:).

*Kavramı felsefi bir gerçeklik olarak en çok irdeleyenler ve dikkati çekenler arasında Kant sonrası filozoflar; başta da Schelling ve Hegel gelir (bkz. Deleuze ve Guattari, 2001: 19). Hegel’in kavram hakkındaki fikirleri için ayrıca (bkz. Hegel, 2014: 443-483).

1.2. Hegel Düşüncesine Giriş

1.2.1. Hegel'de Bilinç ve Özbilinç

Hegel bütün felsefesini karşıtlar ve karşıtların birliğinden oluşan bir üçleme üzerine kurar (Türker, 2012: 107).^{*} Bütün dizgesi aynı serimleme biçimi üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla bütün felsefesinin altyapısı aynı uslamlama yöntemiyle oluşturulur. Bilinç ve özbilinç kavramları arasındaki ilişkiyi kurarken Hegel'in yine aynı formüle başvurduğu görülmektedir.

Jacobi** 1799 yılında *Fichte'ye Mektup*'unda, Kant ve Fichte'nin aşkınsal idealizmini nihilizmle suçlar, ikisinde de “özne-nesne özdeşliği ilkesi”nin ben'i kendi bilincinin döngüsü içinde sıkıştırdığını, ardından da Kantçı felsefenin “hiçliğin felsefesi” olduğunu ileri sürer (Beiser, 2019: 229). Hegel de kendi adına böylesine bir suçlamadan korkmaktadır. Jacobi'nin bu suçlaması Hegel ve Schelling'i Fichte'nin *Wissenschaftslehre'sinin (Bilim Öğretisi)* sonundaki ikilemi üzerinde düşünmeye iter; ikilem, ben'in kendi bilincinin döngüsüyle bilinmez kendinde-şey arasında çıkmaza girdiği olgusunda yatar. Fichteci ben'in belirlenimi doğayı kendi etkinliğinin yasalarına uydurma çabasının sonsuz tekrarı ve mücadelesidir; burada ben, doğa ona karşı koymadığı sürece onu

^{*}Ancak bu sistemin karşıtlık özelliği göstermeyen farklı kavramlar üzerinde uygulanmadığını akılda tutmak gerekir (Bkz. Türker, 2012: 107-108).

^{**} Friedrich Heinrich Jacobi (d.1743-ö. 1819). Nihilizm terimini ortaya atmıştır ve Kant'ı yoğun olarak eleştirmiştir. 1790'ların yeni liberalizm akımının en ateşli ve lafını esirgemez temsilcilerinden biri olmakla birlikte Schiller, Humboldt ve Forster'den de önce, devletin vatandaşların refahını artırmak yerine haklarını koruması gerektiğini savunmuştur (Beiser, 2018: 222). “...Jacobi, Kant'ın felsefesini tutarsız olmakla ve kendi kendini çürütmekle suçlamıştır. Kant, kendinde-şeylerin, içimizde pasif bir şekilde oluşan belirli tasarımlara (sezgilere) neden olduğunu ve kendiliğindenlikle sentezleyen edimlerimizin bu tasarımlara kategorik formları uyguladığını öne sürmüştü. Ama diğer taraftan Kant, Jacobi'nin de belirttiği üzere, nedenselliğin, ancak form olarak sezgilere uygulandığında ortaya çıkan bir kategori olduğunu ve hiçbir ‘anlak kategorisi’nin kendinde şeylere uygulanamayacağını söyler; böylece Kant, görüngülere ait bir kategoriyi kendinde-şeylere uygulayarak, kendi teorik yapılarını doğrudan ihlal etmiş oluyordu” (Pinkard, 2012: 121).

bilir, karşı koyduğu takdirde de o (doğa) bilinmez, kendinde-şey olarak kalır (Beiser, 2019: 230).

Hegel ve Schelling bu ikilemin üstesinden “mutlak idealizmleri” ile gelmek isterler. Schelling, mutlağın bakış açısına ulaşmanın öznel olandan soyutlanmak için zorunlu olduğunu savunur; bunun nasıl mümkün olduğunu açıklayamaz, dolayısıyla Schelling’de bu savunma dogmatik bir sıçrayış olarak kalır. Hegel buradan hareketle Schelling’in Jacobi’nin meydan okumasına bir çözüm getiremediğini fark eder (Beiser, 2019: 230-231). Hegel, Schelling’in düştüğü duruma düşmemek için işe bilgi eleştirisiyle başlar, böylece bilinç kendini kendi ölçütleriyle irdeleyecek ve kendi için zorunluluğu vasıtasıyla mutlak bilginin bakış açısına ulaşacaktı. Nitekim nihilizmle sonuçlanıyor gibi gözükken bu bilgi eleştirisinin karşısında Hegel, ben’in kendinden bağımsız gerçekliği bilebilmesi için kendi iç diyalektiğinden gelişen eleştirinin, bilincin döngüsünden nasıl çıktığının gösterilme zorunluluğunu duyar. Fenomenoloji’nin IV ve IVA bölümleri bu zorunluluğun ortaya koyuluşunun temel belirtilerini barındırmakla (Beiser, 2019: 231) birlikte, “Özbilinç” üzerine olan kısım, Hegelci diyalektiğin en önemli uğrak noktalarından birini oluşturur (Hyppolite, 2010: 44).

Hegel’e göre ben kendisinin akıl sahibi bir varlık olduğunu tanıma yoluyla bilir (Hegel, 1986: 126-127). Hegel ben’in öteki’ni tanımayıp kabul etmediğinde ben’in kendinin bilincinde olabileceğini reddetmez fakat bu tanıma olmaksızın ben’in kendini bilemeyeceğini söyler. Esasında Hegel Kant’ın idealizmini toplumsallaştırarak “ben düşünüyorum”u “biz düşünüyörüz” a çevirir (Beiser, 1986: 232).

Hegel önce “kendinelik”, “dolayımsızlık”tan bilince ardından da özbilince geçişten bahseder. Ona göre bilinç ilk olarak “dışardaki kendinde”nin farkına varır. Kendisini de bir “kendi” olarak ele alır. “Kendi”nin aynı anda hem “kendi için” hem de “başkası için” olmak niteliğini taşıdığını görür, yani “kendi olmak” ya da “kendinde olmak” ve “başkası için olmak” aynılığını deneyimler. Burada kendi’yi bilinç olarak değerlendirir. Dolayısıyla bu aynılık bilinç içindir. Bilinç kendisini “ben” olarak tayin eder; “ben” bağıntısının içeriği ve bağıntılamının kendisi olur (Hegel, 2018: 102).

Bilinç bir özne-nesne ayrımını algısal deneyimin kendisi içinde işlevsel olarak sürdürmekten ibaret olduğundan, tüm bilinç “görünen” veya “görünüş” ile “gerçek durum” arasında ampirik olmayan bir sınır çizmeyi içerir (Pinkard, 2012: 53). Böyle bir sınır onu çizenin kendisinden yani insanın kendisinden bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir; esasında “...kendisi ve nesnesi arasında hiçbir ayırım yoktur” (Pinkard, 2012: 53).

Başlangıçta bilinç kendini dolaylımsız duysal izlenimin bilinci olarak gösterir. Dolaylımsız, dolaylılamaya, olumsuzlamaya -ki kendi içinde bu olumsuzlama olumludur, çünkü yaratım demektir- başlar. Bilincin gelişimi/açınımı, dolaylımsız olandan başlayıp, kendi üzerine yansiyarak/dönerek daha da dolaylılanmış olana doğru ilerleyen bir süreçtir (Özçınar, 2007: 2). Özne nesne ikiliğini -iç içedir- bilgi düzleminde ilk kez ortaya koyuşundan itibaren iç diyalektiğiyle gelişen bilgi, daha fazla dolaylıma-kavrama sahip bir yapıya doğru evrilir (Bumin, 2010: 94). Bilinç nesnesine aşkın bir konumda değil, nesnesi aracılığıyla ve nesnesiyle birlikte karşılıklı bir belirlenim edinir. Öteki kavramı, bilincin karşıtını oluşturan aynı zamanda da ona (bilince) anlamını kazandıran kavramdır; bilinç bu karşıtlıkla beraber belirlenim kazanan kavramdır ve öteki ben’in üzerine yansıdığı ayırımdır (Özçınar, 2007: 4).

“Hegel felsefesinde, bilincin ötekiyle olan ilişkisini kavramak, önce diyalektik düşüncenin dönüştürücü yönünü kavramayı, Hegelci diyalektiğin temel içeriğini oluşturan ve bilincin dolaylımsızlığını ortadan kaldıracak olan ‘olumsuzlama’ ve ‘olumsuzlamanın olumsuzlaması’ olan ya da bir başka deyişle bir öncekini kendi içinde koruyan ‘aşma’ evrelerini göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bu son iki gelişim basamağı bize diyalektiğin dayanmış olduğu olumsuzlama evrelerini göstermektedir. Fakat elde edilmiş olan sonuç olumludur. Böylece, yeni bir olumsuzluğun olumsuzlama sürecinin başlangıcı ve kaynağıdır. Bu diyalektik açıdan, Hegel felsefesinde özbilincin varolma koşulu kendini olumsuzlamasıdır. Tin’in doğayla olan ilişkisinde olduğu gibi, özbilincin kendini olumsuzlama ve bu yolla oluşturma süreci, kendine yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşılması aracılığıyla gerçekleşir” (Özçınar, 2007: 5-6).

Hegel özbilincin bilincin gerçekliği olduğunu ve bilincin zeminini oluşturduğunu söyler (Pinkard, 2012: 54). Özbilinç, bilincin kendini öteki'ne iten ve öteki'nden tekrar kendine dönen diyalektikten doğar (Taylor, 1977: 150). Özbilinç ya da özne, öteki ile diyalektik bir ilişki içinde kavranmaktadır (Özçınar, 2007: 12). Hegel, ötekiliğin ve bilincin ayrımının ne olduğunu açıkladığında aynı zamanda özbilincin de ne olduğunu açıklamış olmaktadır. Bilinci kendi karşıtıyla birlikte değerlendirmesi ve ötekiliğe, özbilincin kendisiyle ilişkisi dışında bağımsızlık tanımaması diyalektiğinin sonucudur (Özçınar, 2007: 13). Burada özbilinç, kendi kendine özne-nesne gibi bir şeyin sabitliği değil; ulaşılması gereken dinamik bir öz-ilişki olarak anlaşılmalıdır (Pippin, 2011: 88).

“Hegel’de özbilincin gelişimi, bilincin özbilinç olabilmek için ancak kendi dışına bir başkalık ve yabancılaşma yoluyla çıkmasını, bir başkası aracılığıyla nesnelleşmesini, her aşamada bilincin kendi özdeşliğini yitirdiği bir başka olanla ilişkiyi ya da dolayımı zorunlu kılmaktadır” (Özçınar, 2007: 13-14).

Hegel’e göre bilinç, kendisini gerçekte ne yaptığının farkındalığına iter. Artık yalnızca kendi amaçlarına sahip bir şey değil, aynı zamanda amaç olarak da amaçları var; sadece gerçeklere yanıt vermekle kalmayıp aynı zamanda onlara bir gerçek olarak da yanıt verir. Bunu yaparken de bilincin bilinci, yani özbilinç haline gelerek (Hegel, 2018: XXII) evrensel ile bireyselin bir birliğine dönüşür (Pinkard, 2012: 69).

1.2.2. Efendi-Köle Diyalektiği

Modern Avrupa sömürgeciliğinin entelektüel kültüre kazandırdığı ve Hegel tarafından mecazi olarak kendi sisteminde içselleştirdiği kavramsal ilişkilerden birisi, efendi-köle karşıtlığıdır. Hegel, Tin’in Fenomenolojisi’nin IVA kısmında Özbilinç başlığı altında efendi-köle ilişkisini yine diyalektik yöntemiyle irdeler. İnsan doğasında var olan bütün gerilimleri ortaya çıkaran efendilik ve kölelik hakkındaki bu bölüm, felsefe tarihinde en çok yorumlanmış-yorumlanan yazılardan biridir (Hegel, 2018: XXIII).

Hegel, Özbilinç kısmının son paragrafında “bir özbilincin bir özbilinç için” var olduğunu ve özbilinçli olmasındaki salt koşulun da bu olduğunu;

“Ben, Biz’dir, Biz Ben’dir” eşitliğiyle, özbilinçlerin bu tür bir “ötekiliğindeki birlikle” bilincin dönüm noktasına ulaştığını söyler (Hegel, 2018: 108). Kendi iç dinamiğinde kendine yönelmiş Ben, tanınmanın gerekliliğini ve öz farkındalığını keşfetmek zorundadır; dolayısıyla Hegel’in Efendilik ve Kölelik bölümündeki amacı Ben’in bu iç diyalektiğinde ortaya çıkan özbilincin bu aşamalarını betimlemektir (Beiser, 2019: 241).

Ben, tanınma ihtiyacı-isteği, yaşam-ölüm mücadelesi ve efendi-köle çatışması gibi çeşitli aşamalar vasıtasıyla kendi bağımsızlığının keşfine dönmek zorundadır.

Ben’in insani bir ben olarak kendisini nesneleştirmesinin ve kendini açığa çıkarmasının ön koşulu bir İsteğe sahip olmasıdır; ancak bu şekilde kendini kurar ve Başka’dan, ötekiden ayrılır, burada açığa çıkarılışı hem kendine hem de Başka’ya, öteki varlığa dönüktür (Kojeve, 2001: 79-80). Dolayısıyla özbilinç, bir İsteğin zorunlu varolma koşuluyla bir İstek Beni olarak ortaya çıkmaktadır (Hegel, 1986: 122-123). İsteğin verdiği tedirginlikle insan, eylem ve çalışma vasıtasıyla şey ile bir ilişkiye girer; şeyi dolayımlyarak-olumsuzlayarak temelde hayvani bir düzeyde şeyci ben olarak tatmine yönelir (Kojeve, 2001: 80-81). Burada kendinin-bilincinin kaynağı şeye yönelmiş İstek olsa da asıl belirleyici olan İsteğin İsteğe yönelmesi, isteğin istenmesi yani tanınma isteğidir. Ancak bu tür bir istek kavramsal düzlemde İnsan’ın ve İnsanlaşmanın kurucu ögesi olmaktadır.

Hegel’e göre ben, tanınma isteğinden dolayı başkalarıyla yaşam-ölüm mücadelesine girerek kendi-için-olmayı ve kendi-kendinin kesinliğini soyut gerçekliğe yükseltir, yaşamını tehlikeye atarak özgürlüğünü elde eder; yaşamını hiç tehlikeye atmamış olan da tanınabilir fakat bağımsız bir özbilinç gerçekliğine erişemez (Hegel, 1986: 127-128).

Kendini kavrayışının ardından tanınma isteği ile birlikte yaşam-ölüm mücadelesi fikrini oluşturan ben bunu eyleme döker. Bu kendini kabul ettirmenin ve bağımsız özbilinç olduğunun kanıtlanmasının ilk koşuludur. Fakat ben’in bu kanıtlama çabası sırasında göz önünde bulundurduğu şeylerden birisi de çatışmadan sonra ikisinin de sağ kalması gerektiğidir. Çünkü tanınmanın gerçekleşebilmesi için öldürme ve öldürmeme arzusunun aynı anda bulunması gerekir. Ancak bu şekilde galip ve yenilenden ve

tanınmadan bahsedilebilir. Yani ölümün gerçekleşmesi zafer kazanıldığı anlamına gelmemektedir; taraflardan birisinin ölümü tanınma durumunu geçersiz kılacaktır, dolayısıyla yengiden bahsedebilmek için kaybedeni reel olarak ortadan kaldırmadan ortadan kaldırması, diğer bir deyişle ötekini var ederek ortadan kaldırması gerekecektir (Kojève, 2001: 84-85).

İki karşıt bilinç şeklinde ortaya çıkan; özü kendi için olmak olan bağımsız bilinç Efendi, özü başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinç ise Köledir (Hegel, 1986: 128). Ölümü göze alamamış ve ölüm korkusuyla irkilen Köle, kendi-için-varolan-bilinç olan Efendi ile dünya arasında yalnızca Efendinin arzusunu tatmin eden, nesne ile çalışma yoluyla doğrudan ilişkiye giren, nesneyi-şeyi dolayımlayan-olumsuzlayan-dönüştüren ve Efendiyi şey ile dolaylı yoldan ilişkiye sokan varlıktır (Hegel, 1986: 129). Efendi yalnızca tüketim-yararlanım vasıtasıyla şey ile doğrudan bir ilişki içindedir, şey üzerindeki eylemsel-dönüştürücü yön köleye kalmaktadır. Fakat burada kölenin şey ile kurduğu doğrudan ilişki kendi özerk talebinden kaynaklanmadığı için kendi eylemi efendinin eylemi olmaktadır. Köle henüz kendi eyleminin özerkliğinden ve kendinin bilincinden, eyleminin kendisine dönük etkisinden haberdar değildir.

Efendi-köle ilişkisi ortak tanınmaya giden yoldaki en önemli aşamalardan birisidir. Efendi köleyi kendisiyle aynı düzeye yükseltmese de ona belli yönlerden kendi otonomisini vermektedir; ama yine de köleyi kendisine denk bir statüye yükseltmediği ve onu kendisine denk saymadığı için köle tarafından tanınması özgür bir tanıma olmamakta, dayatma ile gelen tek taraflı bir tanınma olmaktadır. Dolayısıyla efendi açısından tanınmanın tatmin edici boyutu eksik kalmaktadır (Beiser, 2019: 245-246).

Diğer yandan mutlak ölüm korkusunu duymuş, efendi tarafından baskı altına alınmış köle, efendinin kendisini tanımayıp yine de onun yaşamına izin vermesi sonucu şeyle ilişkide, doğrudanlığa bırakılmasında, kendi eyleminde özgürleştirici bir yan bulur. Kendi edimsel faaliyetinde kendi bilincini edinmeye ve dışvarlığı, efendiyi üzerinden atmaya başlar. Başta köle kendi için varlık olduğunun farkında değilken çalışmayla-eylemle kendi kendisinin deneyimine-bilincine ulaşır (Hegel, 1986: 130-131).

Çalışan köle böylece etkileşimde bulunduğu şeyde-nesnede kendi-içini yani içinin* dışsallaşmış bir parçasını, kendi bağımsızlık yanını, kendi için olmaklığı görür. Ardından özgürlük bilincini deneyimlemeye başlar. Eyleminin gücü ve değişkenliği ile nesneyi değiştirirken-olumsuzlarken-dolayımmlarken kendini de değiştirmeye geliştirmeye başlar. Köle, Doğa ile olumsuz-dolayımmlayıcı etkisini sürdürürken, kendi verilmiş-dayatılmış ve kendisinin de kabul etmiş olduğu doğasından, köleliğinden sıyrılmaya başlar (Kojève, 2001: 101). Efendi ise yalnızca efendi olarak statüsüne sahip çıkmakla yetinir; eğitilemez ve dönüştürülemez, yalnızca efendi olarak kalmak fikri onu donuklaştırmıştır, efendi olmak için hayatını tehlikeye atmış olsa da yalnızca bunu yapmış olarak kalır; bu donuk-statik varlığında ‘‘efendilik’’ değerini aşamadan kalır. Kölede sabit, yerine oturmuş hiçbir şey olmadığı için her zaman değişime açıktır, özgür olmanın ne demek olduğunu bilir, çünkü özgür olmadığını bilir (Kojève, 2001: 100).

‘‘Bununla birlikte, çalışma yoluyla kölelik bilinci kendine gelir. Efendinin bilincindeki arzuya karşılık gelen anda [moment], şey ile ilişkinin doğrudan olmayan yönü, şeyin kendine-yeterliliğini koruduğu için hizmetkarın payına düşüyor gibi görünüyordu. Arzu, nesnenin salt reddedilişini kendisine ayırmıştır ve sonuç olarak, kendi benliği için bu karışık duyguyu kendisine ayırmıştır. Bununla birlikte bu tatminin-memnuniyetin kendisi yok olur, çünkü nesnel veya istikrarlı bir varlığı yoktur. Bunun aksine, iş-emek kontrol altında tutulan, durdurulan arzudur-istektir; bir yitıştır ya da iş geliştirir ve eğitir. Nesne ile negatif ilişki nesnenin biçimi ve kalıcı bir şey haline gelir çünkü nesnenin kendine-yeterliliği sadece işçinin-emekçinin kendisi içindir. Bu negatif aracı orta kısım, bu biçimlendirici faaliyet, aynı zamanda tekilliktir ya da onun dışındaki işte, artık kalıcılık ögesine giren bilinçliliğin saf-katışksız varlığıdır. Böylelikle emek bilinci kendi benliği olarak kendine-yeterli olma sezgisine erişir’’ (Hegel, 2018: 115).

*Hegel’de içte olan öznel, dışta olan ise nesneliktir (Türker, 2012: 202-203).

1.2.3.Tin (Geist), Devlet ve Birey-Vatandaş

Hegel'in mutlak idealizminde ortaya koyduğu şey; betimlediği tarihi aşarak bütün geçmiş felsefeleri holistik bir bakış açısıyla geniş bir sistemde birleştirmesidir. Ortaya koyduğu bu sistemde birey ve tarihsel bireyin yerini bir muğlaklıkta bırakarak onu Mutlağın ilerleyen gerçekleşmesini temsil eden bütün bir tarih içerisindeki yitip giden uğraklar olarak değerlendirir (Hyppolite, 2010: 25-26). Hyppolite, Hegel'in Bern ve Frankfurt'tayken spekülasyon olandan ziyade, insani olanın geniş bir anlatımı ile ilgilendiğini ve İbrahim üzerine ya da Sevgi üzerine erken dönemdeki fikirlerini bilmeden onun "bilinç" ve "yaşam" üzerine olan görüşlerinin analizinin imkânsız olduğunu dile getirir (Hyppolite, 2010: 45). Bu noktaya aynı şekilde Beiser de değinir: Tin kavramının kökenlerini görmek için Frankfurt dönemindeki 1797 tarihli din ve sevgi üzerine olan fragmanlara, 1798 ve 1800 yılları arasında yazılmış Hıristiyanlığın Tini ve Kaderi* adlı elyazmaları dizisine dönmenin gerekli olduğunu, daha sonraki sisteminin kilit noktasını teşkil edecek olan Tin kavramını ilk olarak bu dönemlerde tasarlayıp geliştirdiğini belirtir (Beiser, 2019: 156-157).

Hegel'in Tin'le ilgili fikirlerinin bağlantıları Schelling ile olan erken dönemdeki etkileşimlerinden çıkarsanabilir. Schelling doğayı organik bir bütünlük içinde kavrar. Hegel, Schelling'in Doğa Felsefesi'nden yola çıkarak kümülatif yaşam kavrayışını oluşturur ve sistemleştirir; Schelling'den farklı olarak Hegel, yaşamla biyolojik bir kavram olarak değil; zihnin ve Tin'in yaşamı olarak ilgilenir (Hyppolite, 2010: 46).

Hegel'in Fenomenoloji öncesinde Jena'da Schelling'den yola çıkarak geliştirdiği doğa anlayışı çerçevesinde üzerinde düşündüğü temel deneyim, bütün yapıp etmeleriyle insan deneyimidir. Burada Schelling'in fikirlerinden ayrıldığı nokta ve onun fikirlerinin orijinalitesini oluşturan şey

**Hıristiyanlığın Tini*'nde Hegel sevgi hakkında, sevgiden ortaya çıkan ve ondan kaynaklanan şeyi, kendinden vazgeçiş ve kendini keşfedişin bütün süreci olan; dışsallaşma ve içselleşmeyi Tin (Geist) olarak adlandırır. Bu farktaki-birliktir. Fakat yine de Hegel'in erken dönem Frankfurt yazılarında sevgiye dini ve mistik bir anlam yüklediğinin göz önünde bulundurulması gerekir (Beiser, 2019: 158-161).

tinsel ilişkiler anlayışıdır (Hyppolite, 2010: 47). Tin'in değerlendirilişi bilincin diyalektik serüveni ışığında açıklanır.

Schelling'in fikirlerinin odağında yaşam kavramı varken, Hegel'in sisteminin odağında tarihsel ve kültürel bir bütünlüğe sahip, bu anlamı taşıyan Tin fikri vardır (Beiser, 2019: 153). Hegel'e göre Tin, yaşamın kendisi olmakla birlikte onu aşan da bir şeydir. Yaşamın öz-kendinesi, özbilincidir; yaşam salt bozulmamış kendinde-olan olarak doğanın her düzeyinde varlığını ortaya koyarken, Tin kendini toplumda, tarih ve devlette açımlar-dışavurur (Beiser, 2019: 153).

“...Tin törel edimselliktir. Edimsel bilincin ‘kendi’sidir ki, karşısında Tin ya da daha doğrusu nesnel, edimsel bir dünya olarak kendisi durmaktadır, ama bir dünya ki ‘kendi’ için bir yabancı olma anlamını bütünüyle yitirmiştir, tıpkı ‘kendi’nin de dünyasından ayrılmış, ona bağımlı ya da ondan bağımsız bir kendi-için-varlık olma anlamını bütünüyle yitirmiş olması gibi. Töz ve evrensel, kendine-özdeş, kalıcı öz olarak Tin herkesin eylemi için sarsılmaz ve çözülmez zemin ve başlangıç-noktası, onların amaç ve hedefleri, tüm özbilinçlerin düşüncel kendinde’leridir. Bu töz o denli de herkesin ve her birinin eylemi yoluyla, onların birlikleri ve özdeşlikleri olarak üretilmiş evrensel çalışmadır, çünkü kendi-için-varlıktır, ‘kendi’dir, eylemdir” (Hegel, 1986: 268-269).

1802 yılında yazdığı *Naturrecht* denemesinde Hegel, Tin alanının doğa alanından daha yüksek; doğanın yalnızca mutlağın dışsallaşması Tin'in ise hem içselleşmeyi hem de dışsallaşmayı kapsadığını (Beiser, 2019: 155) belirtmekle beraber hiçbir zaman Tin'i doğanın üstünde ve ona aşkın bir şey olarak düşünmemiştir:

“...tin ve onun gelişim süreci tözseldir. Burada doğanın nasıl kendinde ele alınca aynı zamanda usun bir dizgesini oluşturduğunu, özel, kendine özgü bir öge olarak ortaya çıktığını incelememiz gerekmiyor, doğayı yalnızca tiple olan ilişkisine göre düşünmeliyiz.

Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır. İnsan istediği kadar

Tanrı'nın dünyasını tasarlayıp dursun, daima tinsel bir dünyadır bu; insanda gerçekleşmesi, onun tarafından var kılınması gerekir.

Tinin tabanı her şeyi kapsar, insanı ilgilendirmiş ve ilgilendirmekte olan her şeyi içine alır. İnsan etkinse orada etkindir: istediğini yapabilir, böyle yapabilmesi onda tinin eylemde bulunmasındandır'' (Hegel, 2003: 55-56).

Hegel, Tin ve diyalektik kavramlarının erken dönem refleksiyonlarında sevgi kavramı ışığında ortaya çıkan anlamlarını daha sonraki sisteminde sevgiyi alt bir seviyeye çekerek, Tin'i daha rasyonel bir düzeyde değerlendirir; Tin'i aklın ve kendi-kendinin nesnesi-ereği yaparak duygu düzeyini daha geri plana iter (Beiser, 2019: 164-166).^{*} Böylece: "...kendinde-ve-kendi-için-varlığın dolaysız bilinci olarak, bilinç ile özbilincin birliği olarak, Tin Usa iye bilinçtir'' (Hegel, 1986: 269).

Hegel Tin'in soyut bir şey olmayıp, merkezi kendinde olan, merkeze yönelen, kendi kendisini nesne ve içerik yapan özgür bir bilinç olduğunu dile getirir (Hegel, 2003: 59-61). Diğer yandan Tin'i bir ulusun törel yaşamı ve kendi yalın gerçekliği içinde anları birbirlerinin dışına iten ikiye bölünmüş bilinç olarak betimler (Hegel, 1986: 270-271).

"Burada göz önünde bulundurduğumuz özde [essence], bireyselliğin anlamı, tekil, koşullu bir bilinç değil, genel olarak öz-bilinçtir. Bu belirlenimde törel töz [substance], aktüel olarak varolan birçok bilinçte ortaya çıkan mutlak tindir. Tin, aklın kendisinin pratik şekillendirilmesine girdiğimizde, bizim için mutlak öz [essence] olan ve kendi gerçekliğinde bilinçli bir törel öz olarak şu anda kendi nesnemiz olarak sahip olduğumuz bilincin özü olarak ortaya çıkan hükümet şeklidir. Kendisi için olan tindir, bireylerin karşılıklı coşkusu içinde kendini ilerletirken- ve kendi içinde olan ya da kendi içindeki bireyleri var kılarken ki töz [substance] olan tindir. Aktüel-töz olarak bir halktır ve aktüel-bilinç olarak ulusun vatandaşlarıdır. Bu bilincin özü yalın tinde ve kendisinin kesinliği bu tinin gerçekliğinde, tüm insanlarda vardır...aktüel olmayan bir şeyde gerçekliği yoktur, var

* Daha sonraki sisteminde Sevgi tamamen çıkarılıp atılmasa da Tin'in çıkış noktası olarak kalır; daha sonraki sisteminde Tin, yetkin anlamını sevginin rasyonelleşip kurumsallaşmasında bulur (Beiser, 2019: 168-169).

olan ve geçerli olarak yürürlükte olan bir tine sahiptir” (Hegel, 2018: 257).

Hegel Tin’in tarihsel süreç içerisindeki birey, fakat genellik karakteri kazanan bir birey yani halk-tini (*Volksgeist*) olduğunu ve Tin’in bilincinin gerçekleşmesinin unsurunun halkın bilincinden başkası olmadığını belirtir (Hegel, 2003: 64). Tin’in kendi kendisinin ereği olduğunu vurgulamakla beraber, tözünün özgürlük olduğunu ve halk-tinlerinin Tin’in kendi kendisinin özgür bilgisine erişme sürecindeki basamaklar olduğunu söyler (Hegel, 2003: 68-69).

“Böylece tin *mutlak özgürlük* olarak ‘şimdide’ mevcuttur. Tin kendini kavrayan öz-bilinçtir, böylelikle kendi kesinliği, gerçek dünyanın tüm tinsel sosyal varlıklarının yanı sıra duyulurüstü [supersensible] dünyanın özüdür veya tersine öz ve aktüelliğin kendisine sahip olduğu bilgisidir. Saf benliğinin ve orada tüm tinsel realitenin bilincindedir ve tüm realite yalnızca tinseldir. Dünya onun tamamen kendi istencidir [will] ve bu istenç evrensel istençtir” (Hegel, 2018: 340).

Tin kendisini tarihte ortaya koyar. Çeşitli oluşumlar tarzında kristalize olur; bu oluşumlar halkların kendileridirler. Tin’in kendisini gerçekleştirdiği ve görünür olduğu ilkeleri barındırırlar. Tin halkların törel yaşamlarının, anayasalarının, sanat, din ve bilimlerinin belirlenimleridir (Hegel, 2003: 78-79).

“Hiçbir birey bu tözün dışına çıkamaz, kendini başka bireylerden ayırt edebilir, ama halk-tininden değil. Bir birey birçoklarına göre daha akıllı olabilir, ama halk-tinini geçemez. Akıllılar, halk tinini bilip ona göre davranmayı bilenlerdir. Bunlar halkın içinden gelen büyük insanlardır, halkı genel tine göre yönetirler” (Hegel, 2003: 65).

Ona göre kültür de genellik ile olan bağlantısı dolayısıyla yaratılır ve kendi değerini oluşturur. Kültürlü insan da karşımıza davranışlarını bu genelliğe göre eyleyen, kendini genelliğe göre kuran, tikelliğinden vazgeçmiş kişi olarak çıkar (Hegel, 2003: 70). Hegel, bireyin kendisini ne kadar dizginlerse o kadar özgür olduğunu; özgür olmasının koşulunu keyfince davranmamaya ve kendini dizginlemeye bağlar. Yani kişi genel-olana bağlıysa ancak o zaman özgürdür (Hegel, 2003: 113). Birey kendi

içeriğini kendisi yaratmaz; yalnızca onda varolan verilmiş tözsel içeriği kullanan, tözsel olanın taşıyıcı bir organıdır (Hegel, 2003: 99-105).

“Bireyle ilişkili olarak onun kültürel varoluşu olarak ortaya çıkan şey, tözün kendisinin, yani evrenselliğinin düşünümsel olarak aktüelliğe ya da kendi içinde tanınan ve varolan bir şey olduğu yalın ruha [soul] geçişin zorunlu anıdır [moment]. Dolayısıyla, bireyin kültürel olarak kendisini eğitmesi, evrensel-nesnel öz gibi bireyselliğin gelişimidir; yani aktüel dünyanın gelişimidir. Bu dünya, bireysellik sayesinde gelişmekle birlikte, doğrudan, yabancılaşmış olan öz-bilinç içindir ve onun için sarsılmaz bir aktüelliğe sahiptir...Bu nedenle, onun kendi kültürel gelişimi ve kendi aktüelliği tözün kendisinin de aktüelleşmesidir” (Hegel, 2018: 285-286).

Diğer yandan Hegel’e göre Tin’in en derinlerdeki soyut anlamı düşünmedir; tinsel ana malzeme fiziksel gereksinimler ya da biçimsel hak değil, düşünme ve bilhassa zekâdır (Hegel, 2003: 135). Böylece devleti devlet yapan bilgi ve kültürdür (Hegel, 2003: 147). Hegel, devletin herkesin yapıp etmelerine kısıtlamalar getiren bir organizasyon olmadığını belirtmekle beraber olumlu anlamda özgürlüğe hak, törellik ve devletle ulaşabileceğini belirtir. Özgürlüğün yalnızca bunlar vasıtasıyla gerçekleştiğini, tek kişinin keyfi davranışlarının özgürlük olmadığını, insanın ussal bir varlık olmasının yalnızca devlette mümkün olduğunu ve eğitimin tek amacının bireyleri öznellikten sıyrıp ona devlet içinde bir nesnellik kazandırmak olduğunu söyler. Çünkü ona göre insan tüm değerlerini devlete borçludur, devlet sayesinde törel olur, onun sayesinde genel-olan ile ilişkiye girebilir (Hegel, 2003: 113-114) ve yine onun sayesinde Tin’i Tin’den pay alarak Tinsellik içinde taşıyabilir. O halde genelin bilinip onaylanması, devletin tinsel yönünü meydana getirmektedir ve halkın özünü ve tinini meydana getiren de bu tinsel ortaklık olmaktadır (Hegel, 2003: 122-124).

“Bunun karşısında tin, yani somut kavram neredeyse, orada görünüş özlülük kazanır. Görünüşünü kendinden ayırt etmesi tinin kendi eylemidir, eylemleştirmedir. Eylemi, insanın olduğu şeydir, eylemlerinin dizisi kendisini yaptığı şeyi gösterir. Böylece tin özde enerjidir, görünüşünden soyutlama yapılamaz. Tin görünerek kendini

belli kılar, somut doğasının ögesi budur: kendini belirlemeyen tin, anlakin soyutlamasıdır. Tinin görünüşü kendini belirlemesidir, bu görünüşü devletler ve bireylerdeki biçimiyle ele alacağız.

O halde devlet, dünya –tarihinin daha yakından belirlenmiş konusudur, özgürlük onda nesnellik kazanır ve bu nesnellğin tadını çıkararak yaşar. Çünkü yasa, tinin nesnellğidir, doğrulanmış istençtir. Yalnızca yasaya boyun eğen istenç özgürdür: Önünde boyun eğdiği şey kendisi olduğu, kendisinde kaldığı ve böylece özgür olduğu için” (Hegel, 2003: 116-117).

Hegel, devletin, bireylerin kendilerini gerçekleştirmesinin yalın tözü ve ortamı olmasıyla birlikte, devlet gücünün evrensel çalışma olduğunu dolayısıyla da edimselin evrensel olma tinselliği taşıdığını söyler. Bireyler burada yararlılık ve yararlanım* vasıtasıyla bir arada bulunurlar (Hegel, 1986: 303). O’na göre devlet ile kendisini özdeş olarak gören ve kendisini kamuya adayan, ona karşı bir yükümlülük hisseden birey-bilinç soylu birey-bilinç; diğer yandan yalnızca kendi hazzına yönelmiş olan ise soysuz birey-bilinçtir (Hegel, 1986: 306-307).

* Hegel’in yararlılık konusundaki daha uzun açıklamaları için ve *Saltık Özgürlük ve Terör* bölümünün ilk iki paragrafı (bkz. Hegel, 1986: 342-343).

2. BÖLÜM

STİRNER'DE 'HEGEL'E KARŞI HEGEL': KAVRAMSAL İNSAN'DAN SOMUT İNSANA

2.1. Stirner'in Hegelci Diyalektik Yöntemi

Mackay, Stirner'in hayatını yükselme, zirvede olduğu dönem ve düşüş dönemi olarak üçe ayırır. Birincisi gençliğini ve öğretmenlik faaliyetinde bulunduğu dönemi kapsar. İkincisi çalışmalarının yayınlanmasıyla sonuçlanan yıllar; üçüncüsü de ölümüne kadar olan unutulmuş ve yalnızlık dönemidir (Mackay, 2005: 14). Stirner'in çalışmaları 19. yüzyılın sonlarına doğru tamamen unutulmuştur (Mackay, 2005: 20).

Biricik ve Mülkiyeti modern toplumun ilk acımasız eleştirisidir; bir buçuk asırdır yanlış anlaşılıp dışlanmakla* kalmamış, hakaretlerin nesnesine de dönüşmüştür. Fikirleri bütün “ilerici” ve liberal bakış açılarına göre büyük bir lanet olarak geçiştirilir. Üstün bir geleneği, ırkı, cinsiyeti ya da herhangi bir milliyetin savunuculuğunu yapmaz (Blumenfeld, 2018: 1-2). Bir kültürü veya tarihi bir dönemi başkalarıyla kıyaslayıp herhangi birini yükseltmez, doğrulamaz veya onaylamaz; ona göre hepsinin, tüm sosyo-tarihi oluşumların “sabit fikirleri” (*fixe idee*), saplantıları vardır (Welsh, 2010: 54).

Baş eseri olan *Biricik ve Mülkiyeti* (*Der Einzige und sein Eigentum - 1845*) belirgin dışavurumlarıyla zamanının ve Genç Hegelci hareketin bir ürünü olmakla birlikte diyalektik ve üçerli bölümlenmelerle oluşturulmuş içeriği, aynı zamanda dile gösterilen hassasiyet ve kelimelerdeki etimolojik çözümlenmelerin yanı sıra bir yönüyle Hegel dilidir (McLellan, 1969: 118). Stirner, Hegelci sistemin içeriğiyle birlikte formunu da kullanır (McLellan, 1969: 119). Hegel'deki bilinçten öz-bilince diyalektik geçiş Stirner'de idealizmden egoizme-somut bireye geçiş biçiminde ilerler. Hegel gibi o da eserinin ilk bölümünde diyalektik hareketi bir insan yaşamında çocuğu

*Stirner'i eleştirenler genelde düşüncelerine ya devletçi, kolektivist ya da dini eğilimlerin kombinasyonları olan ideolojik perspektiflerden yaklaştıkları için çoğunluğu fikirlerini zahmetli ve tehdit edici bulmuştur (Welsh, 2010: 40).

gerçekçi, genci idealist ve yetişkini de egoist olarak adlandırarak takip eder (Paterson, 1971: 39-40).^{*} Aynı mantıkla felsefe tarihini de Eskiler-*Die Alten*, Yeniler-*Die Neuen* ve En Yeniler-*Die Freien* olarak sınıflandırır. Eskilerle Hıristiyanlık öncesi felsefeleri; Yenilerle Hıristiyanlıkla başlayan Reformasyon ve Aydınlanma dönemini de kapsayan felsefeleri; En Yeniler dediğinde ise Özgürler'i-*Die Freien* yani döneminin eleştirmenleri ve felsefelerini kasteder. Hıristiyanlığa-Yeniler'e geçişten önce tinselliği Sofistler ve Sokrates'in başlattığını ileri sürüyor; sofistler anlayışı-anlağı geliştirme çabasıdayken Sokrates kalbe yönelip etiği oluşturur (Stirner, 2017a: 22-23). Sokrates'in Antik dönemi altüst edişinin sebebini bireyleri bir düşünceye tabii kılarak; Stirner'in deyimiyle bir "hayalet"e, "iyi meseleye hizmet" fikrine saptığını ve "temiz kalp çağı"ni başlattığını belirtiyor (Stirner, 2017a: 21-22). Ona göre tinsellikle Hıristiyanlık başlar. Eskiler:

"Hakiki yaşamlarının' dünyanın nesnelere karşı yürütülen mücadele olmadığını, bizzat 'tinsel' olduğunu, sözü geçen nesnelere kopan bir yaşam olduğunu çok geç anladılar; bunu anlayınca da- Hıristiyanlaştılar; demek ki, 'Yeniler' oldular ve Eskilere karşı Yenilikçiler haline geldiler" (Stirner, 2017a: 24).

Stirner, Hegelciler'in sonuncusu olarak görülebilir. Hegel'in "somut evrensel"ine karşılık, hiçbir evrensellik iddiasında bulunmadığı Tek'i-somut empirik birey- ön plana çıkararak onu herhangi bir genel ya da evrensel tasarım yapmaya çalışmaz. Hegel'in terminolojisinden aldığı kavramların anlamlarını istediği gibi değiştirerek, Hegel'in eleştirmenleri Bruno Bauer, Feuerbach ve Marx gibi düşünürlerin "kendilerinin" "olumlu gibi gördükleri" fikirlerini eleştirerek kendi felsefesini oluşturur. Stirner'in eseri doğrusal bir çizgiyi takip etmediği, çağdaşlarından genellikle rastgele alınan, eşgüdümlü bir referans takibinde bulunmadığı için dağınık notların biraraya getirilmesiyle oluşturulmuş izlenimi bırakır (McClellan, 1969: 119-120).

^{*} Krş. (Stirner, 2017a: 13-18). Paterson Stirner'in eseriyle çığır açtığını ve korkutucu bir şöhet kazandığını belirtir (Paterson, 1971: 98).

Stirner Hegel'den aldığı *Tin-Geist* kavramını ruh, hayalet ve hortlak anlamlarında kullanır. Düşünce ve kavramlar tindir; belirleyiciliklerinin sonucunda da tinsellik ortaya çıkar. Tinsellik ona göre aklın, ideal olanın, kavramın, somut-insan üzerindeki belirleyiciliği olarak düşünülür. Stirner insan derken bazen kavram olan insandan bazen de somut insandan bahseder. *İnsan* kavramı ona göre hayalettir.

“İnsan her tek'i aşar ve 'onun varlığı' (özü) olmasına karşın gerçekte onun varlığı değildir -öyle olsaydı Kendisi biricik ve tek olurdu- ancak o genel ve 'yüce varlıktır', ateistlere göre 'en yüce varlıktır'...Buna karşın bedenselliği olmadığı söylenemez, hatta daha ayartıcı bir bedenselliği vardır, çünkü doğal ve daha dünyevi görünmektedir ve bedeni olan her insanda, 'insanlıkta', ya da 'tüm insanlarda' bu bedensellik mevcuttur” (Stirner, 2017a: 39).

Tarihin, felsefi düşüncenin aşamalı bir ilerlemesi olarak görülmesi Hegelci'dir fakat *Geist*'in merkezi konumunun yerine Stirner somut-bireyi ve onun-sahipliğini koyar. Modern çağa ilişkin tespitleri ve analizi insanların sürekli bir döngüsellik içinde köleleştirildiği üzerinedir (McClellan, 1969: 121). Yaşadığı dönemdeki “modernlerin” ruhsal, kültürel ve politik olarak eskilerden üstün olduğu fikrine saldırır (Welsh, 2010: 53). “Eskiler nasıl ki dünya bilgeliği dışında bir şey açıklayamadıysalar, Yeniler de Tanrı bilginliğinden başka hiçbir şey açıklayamadılar ve açıklayamayacaklar” (Stirner, 2017a: 29). Ona göre her bir dönem bir önceki dönemin verilerini, kavramlarını ya da düşüncelerini tersine çevirerek yeniden inşa eder. Temelde her dönem öncekinin izlediği yolu izler. “Burada en modern olan aynı zamanda en arkaik olandır” (Debord, 2018: 40) denebilir.

“Ortaçağ hiyerarşisini yerinden oynatan Protestanlık olduğu için, genel olarak hiyerarşinin onun sayesinde yıkıldığı anlayışı kök saldı ve bu olayın bir 'Reformasyon', yani eskimiş hiyerarşinin bir tazelenmesi olduğunun farkına hiç varılmadı” (Stirner, 2017a: 77-78).

Hegelci diyalektik, Stirner'in analizinin bütününde yadsınmaz bir biçimde göze çarpar (Welsh, 2010: 39). Eseri Hegelci kavramlar ve problematiklerle doludur; Hegel'in tarih hakkındaki fikirlerine başvurmakla kalmaz, *Tinin Fenomenolojisi'nden* aldığı kavramları kendine malederek felsefesini inşa eder (Welsh, 2010: 48-49). Diğer yandan Hegelci söylemi

benimsemekten daha fazlasını yapar. Diyalektiği tartışma yöntemi olarak benimser, fakat bunu diyalektiğin yanlış yorumlanan yönü ile, tez-antitez-sentez biçimindeki algılanışıyla yapmaz. Stirner, sosyal oluşumlar ve ideolojilerdeki çatışmaları, gerilimleri, çelişkileri, istikrarsızlıklarını ve yeni bir forma dönüşme eğilimlerini tartışır. Hem seleflerinin hem de onlarla birlikte ortaya çıkan yeni formların aşılmasına odaklanır (Welsh, 2010: 50).

Stirner ideolojilerin, bireylerin günlük yaşamlarındaki belirleyici statü olma dinamikleri ile ilgilenir. İdeolojilerin bireyi yabancılaştırış ve tekrardan inşa ediş biçimlerini eleştirir. *Biricik ve Mülkiyeti* Hegelciliğin değişik varyantlarına; Feuerbach, Bauer, Moses Hess, Marx gibi radikallere doğrudan bir yanıtıdır. Feuerbach ve Bauer'in hümanist fikirlerine özellikle odaklanır çünkü onların da tahakküm için yeni gerekçeler yarattıklarına inanır.

“Hıristiyanlığın devlet için temel teşkil etmesine yani Hıristiyan devlete karşı çıkan aynı kişiler, ‘devletin ve toplumsal yaşamın temel taşının’ ahlak olduğunu yorulmaksızın yinelerler. Sanki ahlakın tahakkümü, kutsal olanın yetkin tahakkümü değilmiş, sanki bu bir hiyerarşi değilmiş gibi” (Stirner, 2017a: 47).

2.1.1. Feuerbach’da Teolojik Kökenli Revizyon: Ateizm ve Stirner’in Eleştirileri

Stirner veya Feuerbach’a yönelik çalışmalarda ikili arasındaki ilişki nadiren dikkate alınmıştır. Stirner’in Feuerbach’ı eleştirmesiyle başlayan süreçte eleştirilerinin etkisi doğrudan Feuerbach’ın üzerinde olmakla birlikte Marx üzerinde de güçlü bir etki yaratmıştır (Stepelevich, 1978: 451). Üçü de Genç Hegelciler* olarak anılırlar ve Genç Hegelciler arasındaki en etkili

*Hegel’den sonra Hegelciler sağ kanat ve sol kanat olarak ikiye ayrılırlar, sol kanatta bulunanlar Genç-Sol Hegelciler, sağ kanatta olanlar ise genelde muhafazakârlar olarak adlandırılmıştır. Genç-Sol Hegelciler 19. yüzyılın ilk yarısının sonlarına doğru oldukça etkili olmuş ve ikinci yarısında etkilerini kaybetmeye başlamış bir gruptur. Dine ve dönemin ekonomi-politiğine radikal eleştiriler yöneltmeleriyle tanınırlar. Hegel’in takipçileri olarak yola çıkıp Hegel’i de eleştirmişlerdir. Bu adla anılanlar arasında Bruno ve Edgar Bauer kardeşler, Arnold Ruge, Karl Marx, Friedrich Engels, Max Stirner,

isimlerden olmuşlardır. Grubun bazı üyeleri yer yer radikal ve militanvari fikirleri en uç aşırılıklara vardırımlşlardır. Örneğın Edgar Bauer politik terörün çeşitli pratik yansımalarında yer almış ve hapse girmiştir. Genç Hegelciler Hıristiyanlık ve din konusunda sert eleştirilerde bulunmuşlardır fakat ilk amaçladıkları din eleştirisi yapmak gibi görünmekle birlikte bu yalnızca diğler konulardaki eleştirilerin önünü açma amacını taşımaktadır. Yani ilk amaçladıkları şey gibi görünen konular genelde diğler konulardaki eleştirilerinin bir proloğu olarak gelişir. Genç Hegelciler'in felsefi tutumları devlet kilisesinin resmi öğretileriyle çeliştiği ve devlet otoritesini zayıflattığı gerekçesiyle Alman üniversitelerinde çeşitli kademelerde görev almaları yasaklanmıştır (Gooch, 2011: 267). Mclellan Genç Hegelciler hakkında, felsefelerinin spekülatif rasyonalizm olarak geliştiğini; romantik ve idealist öğelerine keskin eleştirel eğilimleriyle birlikte Fransız Devrimi'nin ilkelerine olan hayranlıklarını da eklediklerini belirtir (Mclellan, 1969: 7).

Strauss,* Feuerbach ve Bauer gibi Genç Hegelciler, Hegel'in din fenomenolojisini ateizm lehine geliştirmeye çalışırlar. Hegel gibi Strauss da Hıristiyanlığı idealize çabalarının en yeterli sembolü olarak görüyordu fakat Hegel'den farklı olarak, resmi gerçeğın dini sembole açıkça atfedilebileceğini reddeder. Ona göre Hıristiyanlığın önerileri dogmalar olarak değil, “efsaneler” olarak yorumlanmalı ve onları üreten toplumun geleneklerini ve özlmlerini yansıtmalıdır (Paterson, 1971: 193).

Bazı düşünörlere göre Stirner ve Feuerbach, Hegel'in en mantıklı mirasçıları olarak ilan edilmiştir (Steplevich, 1978: 451-452). Arvon'a göre Stirner, yarışın sonuna gelmiş Hegelciliğın şaşkırtıcı ve hakiki bir ürünüdür (Arvon, 1991: 36). Löwith'e göreysse Hegel'in tarihsel sisteminin nihai mantıksal sonucudur (Löwith, 1991: 103-104).

Feuerbach'ın Hegelciler ve muhafazakârlar arasındaki şöreti 1830'da yayımlanan *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine Düşünceler) adlı çalışmasıyla doruğa ulaşır; çalışması, ruhun

Ludwig A. Feuerbach, August von Cieszkowski, Moses Hess'in yanı sıra, David F. Strauss da etkisi bakımından sayılabilir.

* bkz. David Friedrich Strauss (1808-1874) hakkındaki bilgiler ve *The Life of Jesus'in (İsa'nın Yaşamı)* İngilizce çevirisi için (Steplevich, 1983: 17-51).

ölümsüzlüğünü reddettiği için Ortodoks Hegelci geçmişiyle onarılmaz bir kırılmayı başlatmasının yanı sıra gelecekte herhangi bir akademik kariyer fırsatının da önünde bir engele dönüşür. En önemli eseri olarak değerlendirilen yapıtı *Das Wesendes Christentums-Hiristiyanlığın Özü* (1841) yayınlanmadan önce bir düzineden fazla etkili çalışma yayınladı. Hiristiyanlığın Özü'nden *Stirner'in Der Einzige und sein Eigentum-Biricik ve Mülkiyeti*'nin (1844) yayınlanmasına kadar olan sürede de dokuz çalışma daha yayınladı (Stepelovich, 1978: 453).

Stirner'in doğrudan eleştirilerine geçmeden önce Stirner'in eleştirilerinin Feuerbach ve Hegelci çevre üzerindeki etkisinden bahsetmek yerinde olacaktır. Stirner ana eseri *Biricik ve Mülkiyeti*'ni yayınladıktan sonra eseri bomba etkisi yaratır. Feuerbach 1844 sonbaharında kardeşine yazdığı bir mektupta Stirner ve eseri hakkında şunları dile getirir:

“Oldukça zekice ve ustaca bir çalışma ve egoizmin gerçekliğini içeriyor -ama eksantrik, tek taraflı ve yanlış tanımlanmış. Antropolojiye karşı, yani bana karşı olan polemiği kesin yargı veya düşünce eksikliğine dayanıyor. Bir şeye kadar ona katılıyorum; özünde bana dokunmuyor. Yine de tanıdığım en yaratıcı ve en özgür yazar” (Mackay, 2005: 166).

Ardından 13 Aralık 1844'te kardeşine yazdığı başka bir mektupta: Stirner'in saldırılarının sanki kendisi üzerinden isim yapmak istercesine (Mackay, 2005: 167) olduğunu dile getirir. Feuerbach'ın ilk dürtüsü Stirner'e yanıt olarak açık bir mektup yayınlamaktı ancak bu fikir Wigands Vierteljahrsschrift'e anonim bir cevap yerleştirme lehine terk edilir. Feuerbach ile birlikte bütün Hegel sonrası çevrenin temsilcileri Stirner'i eleştirmek için harekete geçer. Sol Hegelciler'e önderlik eden Bruno Bauer Stirner'in saldırısına anonim bir yanıt verir. Moses Hess kızgın bir cevap ile sosyalistleri savunur. Marx ve Engels'in eleştirileri *Alman İdeolojisi*'nde* yer alır. Arnold Ruge gibi sol kanattaki radikallerden, Karl Rosenkranz ile

* Derrida, Marx ve Stirner'i “ilkesel açıdan aynı def etme-fesat birliği üyesi” (Derrida, 2007: 212-123) olarak görmekle birlikte, *Alman İdeolojisi*'nden yola çıkarak Marx'ın Stirner'e olan saldırgan tutumunu avına avlanmış avcı olarak karakterize eder (Derrida, 2007: 211).

sağa doğru, Kuno Fischer ve Bettina von Arnim gibi figürlerden geçerek ortak bir düşman olan Stirner'e karşı bir çizgi oluşturulur (Stepelevich, 1978: 456). Stirner ile Feuerbach arasındaki gerilim Feuerbach'ın kısa cevaplarıyla sürekli geçirilmiştir. Feuerbach son kez verdiği bir cevapta Stirner'in üslubunu yansıtılarak şunları söyler:

“Nedenimi-kendimi hiçbir şeye dayandırmıyorum diyor Benzersiz olan *der Einzige*. Ama hiçbir şey Tanrı'nın bir yüklemi değil midir? 'Tanrı hiçbir şeydir' ifadesi de dini bir ifade değil midir? Böylece 'Egoist' nedenini-kendini Tanrıya dayandırıyor! İşte bu yüzden o da 'dindar ateistler'e mensup” (Stepelevich, 1978: 459).

İkilinin tartışmaları 1845 yılında sona erer. Stepelevich, Lobkowitz'den yola çıkarak Marx'ın Stirner'i okuduktan sonra Feuerbachçı olmayı bıraktığını inandırıcı bir şekilde gösterdiğini belirtir (Stepelevich, 1978: 461). Rawidowicz'de Stirner'in eleştirisinin Feuerbach'ı antropolojiden natüralizme kaymaya zorladığını belirtir (Stepelevich, 1978: 461-462). Aynı şekilde Breckman'da Feuerbach'ın Stirner'in eleştirilerinin doğruluğunu kabul etmek konusunda isteksiz olmasına rağmen *Hıristiyanlığın Özü*'nün merkezine konumlandığı evrenselleştirici insanlık fikrinden duyusal, somut ihtiyaç sahibi, bireysel insana daha fazla vurgu yapmaya doğru uzaklaştığını belirtir (Breckman, 1999: 303).

Feuerbach *Hıristiyanlığın Özü*'nün Giriş bölümünü iki kısım olarak belirleyerek eserinin bütününde ilan ettiği ateizminin ortaya çıkış koşulunu sağlamaya çalışır. Birinci kısım insanın özünün ikinci kısım ise dinin özünün ne olduğunun tanımlanmasıyla geçer. Burada amacı, önce insanın sonrasında, tanrının ve dinin özünü “kesin” olarak ortaya çıkarmaktır. Ortaya çıkardıktan sonra da tanrıyı ortadan kaldırarak yerine insanı geçirmek ister. Nitekim tanrıyı ortadan kaldırırsa da tanrısala dokunmaz. İnsanı, tanrının yerine tanrısala yüklemiyle birlikte geçirerek ilan ettiği ateizmde, tanrıyı öte-dünyasal bir durumdan bu-dünyasala çevirir gibi görünür. Bir mutlağı-tanrıyı başka bir mutlağa-insana dönüştürür. Ona göre: “İnsanın mutlak özü, tanrısala kendi özüdür” (Feuerbach, 2008: 39). Öz hakkındaki bütün fikirlerini teolojiyi antropolojiye dönüştürerek geliştirir.

“İnsanın nesnesi kendi nesnel özünden başka bir şey değildir.
İnsan nasıl düşünüyorsa, zihniyeti ne ise tanrısı da öyledir: İnsanın

değeri ne kadarsa tanrısının değeri de o kadardır, daha fazla değil. Tanrı bilinci insanın özbilincidir, tanrının idraki insanın kendini idrak etmesidir. İnsanı tanrısından ve tanrısını da insandan dolayı teşhis edersin; her ikisi de birdir. İnsan için tanrı olan şey, kendi tını, kendi ruhudur ve insanın tını, ruhu, yüreği de kendi tanrısıdır: Tanrı insanın açığa çıkmış iç dünyası, kesinkes kendisidir; din insanın gizli değerlerinin merasimle açığa vurulması, en içten gelen düşüncelerinin itirafı, sevgisinin gizlerini alenen ikrar etmesidir” (Feuerbach, 2008: 47-48).

Feuerbach insani-olan ile tanrısal-olan karşıtlığını ortadan kaldırmaya çalışarak tanrının bütün niteliklerini insanın psikik yapısına yönlendirir; öz arayışında soyut özneyi-tanrıyı, somut özneye-insana transfer eder. Teolojinin insandan uzaklaştırdığını düşündüğü özü, aynı şekilde kendisi de “insanın özü” biçiminde tekil insandan öteye yansıtır; Özü varsayarak idealize edip somut Ben’e yabancı bir şey olarak kurgular. Tanrı’dan geriye bıraktığı tanrısallığın yanına sevgi, ahlaklılık gibi normatif kavramları iliştirerek onları da idealize eder.

Feuerbach, ilan ettiği hümanist ateizminde Tanrı’nın aşkınlığı fikrini reddeder fakat geleneksel olarak Tanrı’ya atfedilen mükemmel bilgi, mükemmel irade ve mükemmel sevgi gibi sıfatları terketmez. Bu nedenle onda “sonsuz derecedeki kusursuz İnsanlık”, yeniden keşfedilmiş bir “ilahiyatın” gerçek taşıyıcısı konumuna yükseltilir ve bu Tanrı’dan koparılmış tanrısal-sevgi temelinde gerçekleştirilir (Paterson, 1971: 194-195). Dolayısıyla Feuerbach İnsanlık dininin, sınırsız sevginin dini olması gerektiği sonucuna varır. Sevgiyi Tanrı’dan dolayı değil “kendinden kutsal” ilan eder. Kutsallığı tanrıdan koparıp olduğu gibi bırakarak kendinden-kutsallık biçiminde temellendirir. Buna karşılık Stirner bunun yeni bir yabancılaştırma biçimi olduğunu dile getirir. Ona göre; “Yabancılık ‘kutsalın’ belirtisidir” (Stirner, 2017a: 38). Dolayısıyla “yüce varlık” konumuna getirilen hakikat, insanlık gibi kavramlar üstün varlıklar-özler olarak yeniden tasarlanırlar (Stirner, 2017a: 38). Bu tür tasarımlara karşı Stirner şunları ileri sürmektedir: “Sadece özleri kabul etmek ve özlerden başka hiçbir şeyi tanımamak işte din budur: Din dünyası özlerin, hortlakların ve hayaletlerin dünyasıdır” (Stirner, 2017a: 41).

Stirner Feuerbach'ı eleştirmeye başlamadan önce tin hakkındaki fikirlerini dile getirir. Ona göre tin bir ideal, ulaşılamaz bir öte dünya aynı zamanda da tanrı olarak tasarımlanır; tin somut Ben olmayıp Ben'den farklı, başka bir şeydir (Stirner, 2017a: 32-33).

“Feuerbach'ın Bize sunmaya çalıştığı kurtuluşun ne kadar teolojik olduğu ve Tanrı bilginliği içerdiği buradan anlaşılacaktır. Feuerbach, özümüzü tanıyamamış olduğumuzdan, onu öte dünyada aradığımızı, oysa şimdi Tanrı'nın, sadece insan oluşumuzun bir parçası olduğunu anladığımızı göre onu böyle kabul edip öte dünyadan bu dünyaya geri getirmemiz gerektiğini söylemektedir. Tin olan Tanrı'ya Feuerbach, 'özümüz' (varlığımız) der. Bununla 'özümüz' bize karşıt bir duruma getirilmekte, Ben'imiz, biri özlü dığeriyse öz yoksunu iki parçaya bölünmektedir. Buna izin verebilir miyiz? Böyle yaptığımızda Kendimizi yine dışımıza sürme zavallılığına düşmüyor muyuz?

Değişiklik olsun diye tanrısal olanı dışarıdan içimize yerleştirmenin Bize sağlayacağı kazanç nedir? İçimizde olan mı Biziz? Ne kadar dışımızdaki değilsek, içimizdeki de değiliz...

Feuerbach, çaresiz kalmaktan aldığı güçle Hıristiyanlığın tüm içeriğine el atar: onu kaldırıp atmak için değil, hayır, onu kendine doğru çekmek, o uzun süre özleneni ve her zaman uzaklarda kalanı son bir çabayla cennetten koparıp sonsuza kadar kendi yanında tutmak adına. Bu, çaresizliğin doruk noktasında bulunan insanın son hamlesi, ölüm kalım mücadelesi değil midir? Ve aynı zamanda öte dünyaya duyulan bir Hıristiyan özlemi ve ihtirası değil midir? Öte dünyaya gitmek istemeyen kahraman, öte dünyayı kendisine doğru çekip onu bu dünya olmaya zorlamak istiyor!” (Stirner, 2017a: 33-34).

Stirner'e göre Feuerbach hâlâ Hıristiyan'dır; çünkü özü varsayar, özü-tanrıyı insanın içinde konumlandırmakla dışında konumlandırmak teolojik bir yöntemdir, dolayısıyla o da teoloji ile aynı yolu izler (Stirner, 2017a: 34). Feuerbach *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler*'de *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* spekülâtif felsefenin reformcu olarak izlediği yolun din felsefesindeki yoldan farklı olmadığını bu yüzden yüklemi özne yapma ilkesinin kabul edilip, spekülâtif felsefenin de tersine çevrilmesiyle “çıplak”, “saf” ve “katışksız” hakikate ulaşılabacağını belirtir (Feuerbach,

2012: 70). Stirner ise bu şekilde bir tersine çevrilme gerçekleşse ve burada özne olan tanrı çıkartılsa-kaybedilse de bunun dini görüşün diğer yanıyla; yalnızca ahlaki yanıyla değiştirilmiş olacağını söyler (Stirner, 2017a: 46-47).

“Örneğin ‘Tanrı sevgidir’ demeyiz artık, bunun yerine ‘sevgi tanrısaldır’ deriz. Ve ‘tanrısal’ yüklemine yerine, aynı anlama gelen ‘kutsal’ sözcüğünü koyarsak, o zaman her şey en baştaki haline dönmüş olur. Buna göre insanın iyi yanı sevgi olacaktır, onun tanrısallığı onu onurlandırır, onun hakiki insanlığıdır (‘ancak sevgi, insanı insansı yapar’, ancak sevgi onu insan yapar). Şöyle daha doğru söylemiş olacağız: Sevgi, insandaki insansal-olandır, insansal-olmayansa sevgisiz Egoisttir. Ancak tam da Hıristiyanlığın ve onunla birlikte spekülâtif felsefenin (yani teolojinin), iyi ve mutlak olarak sunduğu her şey, Kendi-olma açısından iyi olmayandır (ya da aynı anlama gelen ifadeyle: sadece iyi olandır). Aynı zamanda yüklem özneye dönüşmesiyle, Hıristiyan öz (çünkü özü içeren yüklem) daha da sabitleşir. Böylece Tanrı ve tanrısal olan Benimle daha da sıkı sıkıya, çözülmemeğe pahasına, bağlı duruma gelecektir. Tanrı’yı gökyüzünden kovmak ve onu aşkınlıktan yoksun bırakmak, onun üzerinde tam olarak zafer kazanmış olmak anlamına gelmez, Tanrı’yı insan göğsüne yerleştirmiş ve kökü kurutulamayan bir içkinliği ona armağan etmiş oluruz. Sonuç: Tanrısal, hakiki insansaldır!” (Stirner, 2017a: 47).

Stirner ahlakın tarihsel süreç içerisinde dinden doğduğunu bu yüzden de ondan kopararak insanlıkla bütünleştirilmesinin onun din olarak kutsanmayacağı anlamına gelmediğini, İnsan denilen şeye iliştilen ahlakın yeni bir dinle tamamlanacağını söyler. Ona göre kutsal yerini insansal-insani olana bırakacaktır. Stirner bunun yeni bir efendi değişimi olduğunu bildirir (Stirner, 2017a: 55). Feuerbach, dinin insanın ilk özbilinci olduğu ve ilk bilincin aktarılanları olduğu için kutsal olduğunu belirtir. Kanıtladığını düşündüğü tanrının ikincil yanı, yani insandan sonra ortaya çıkmış olması-insanın nesnel özü olması- sonucunda artık insan ilk konumda olmalı ve sevgi eskiden olduğu gibi değil, tanrıdan koparılmış; doğal, asli, kendinden kutsal bir sevgi olmalıdır. Ona göre insan, ilk öz ise; insanla birlikte insanın

insana olan sevgisi de ilk yasa, en kutsal yasa olmalıdır; “*homo homini deus est*” (*insan insanın tanrısıdır*) (Feuerbach, 2008: 341-342).

“Feuerbach inanç yok edildiğinde, sevginin güvenilir farz edilen limanına sığınmanın isabetli olacağını sanıyor... Gerçekte sadece Tanrı değişmiştir, Deus, sevgi kalmıştır; bir tarafta insanüstü Tanrı’ya sevgi diğer tarafta insansal Tanrı’ya sevgi, yani Deus olan Homo’ya sevgi... İşte yine karşımızda bir karabaş! Onun tanrısı kimdir? İnsan! Tanrısal nedir? İnsansal olan!” (Stirner, 2017a: 55).

Feuerbach’da İnsan ve Ben aynı anlama gelmezler insan ifadesi geçici tekil Ben’i değil, mutlak bir Ben’i cins’i* içerir. Stirner’e göre cins hiçbir şey ifade etmez; “İnsan” yalnızca bir idealdir (Stirner, 2017a: 164). Stirner’e göre Feuerbach’ın hümanizmi** yeni bir dindir; (Stirner, 2017a: 55) ahlaki

*Örneğin insan Latince sınıflandırılırken şöyledir: Homo sapiens. Homo cins, homo sapiens ise türdür. Sınıflandırmada ilk ifade cinsi, bütüncül ifadelendirme ise türü belirtir. Cins çeşitli özelliklere göre tanımlanır. Dolayısıyla “İnsan” ifadesi cinstir. Cins bir veya birkaç yetkinlik-özellik derecesine göre tanımlanır. Stirner’in itirazı şudur: “İnsan bir idealdir” derken “tam insan” dan yola çıkarak söyler bunu. Çünkü İnsan’ın ya da insan-olmanın bir ölçütü, tam bir ölçütü yoktur, yani Tam-insan-olmak nedir bilinemez (bkz. Stirner, 2017a: 164).

** Stirner, Tanrı’nın çıkartılıp atılarak yerine geçirilmiş İnsan kavramı etrafında geliştirilen hümanizm’in politik yönden insanları-bireyleri daha da despotik bir yapının içine attığını belirtir. Ona göre eskiden Hıristiyan varken şimdi İnsan var. Kilisenin tebaasını kollarına alış biçimiyle Yeni-devlet-biçimlerinin İnsanı kollarına alış biçimi farklıdır. İnsanın Hıristiyan olmasıyla İnsan olması arasında çizgi çekilip devlet içerisinde yalnızca İnsan olması yeterli kılınır. Böylece İnsan ve hümanizm tabulaştırılıp, otoriterliğin tahakküm alanı genişletilir. Türker’in hümanizm hakkındaki ufuk açıcı fikirlerinden istifade etmek gerekirse: “Geçen yüzyıllar içerisinde hümanizm hakkında söylenen ve insan olarak göğsümüzü kabartan tatlı sözlere karşın, Romantik hareketle birlikte başlayan ve modernliği hedef almak üzere farklı akımların katkılarıyla etkinleşen itirazlar iki büyük dünya savaşında milyonların katledilmesi, köleliğin farklı bir biçimde ama daha güçlü bir şekilde kurumsallaşması, insan ile makine arasındaki Descartesçi farkın kalkmış olması, konvansiyonel-nükleer-biyolojik-kimyasal kitle imha silahlarının hızla geliştirilmesi ve kullanılması, geleneksel savaş kavramının giderek normalleşen ve yasallaşan bir terörsavaş halini alması, nihayet 19. yy.dan beri insanın amaç değil kuvvet isteği uğruna araç, hatta hammadde haline gelmesi eleştirilerini gittikçe artan bir etkiyle gündeme yerleştirmiştir. Öyle ki, bir bakıma hümanizme dayanan modern uygarlığın, tarihte insana yapılmış en büyük kötülüğü yaptığı bile söylenebilir...” (Türker, 2017: 6-7).

ilişkileri tanrının düzeni olarak görmese de, içeriğini tinselleştirdiği, idealize ettiği ve kutsal saydığı için aydınlanmış bir Protestanlıktan öte bir şey değildir (Stirner, 2017a: 83). Stirner, Feuerbach'ın insanı tanrısallaştırıp hakikati bulduğu yanılsamasına kapıldığını oysa Tanrı eziyet çektirdiyse İnsan'ın* da işkence edebilecek potansiyele sahip olduğunu söyler (Stirner, 2017a: 157).

Feuerbach sevginin özüne aykırı olmayan tek sınırlamanın sevginin us ve anlak vasıtasıyla kendisini sınırlamaması olduğunu; akıldan yoksun sevginin teoride sahte, pratikte ise zararlı olduğunu söyler (Feuerbach, 2008: 336). Buna karşılık Stirner şunları söyler:

“...buna karşılık inançlı kişi şöyle düşünür: sevgi özü itibariyle dinidir. Biri ussal olmayan sevgiye karşı koyar, diğeri de inançlı olmayan sevgiye. Her ikisi için de sevgi olsa olsa bir splendidum vitium'dur.** Ama her ikisi de sevgiyi, ustan yoksun ve inançsız şekliyle de sahiplenmiyorlar mı?” (Stirner, 2017a: 267).

Stirner son eleştirilerini Feuerbach'ın *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'ndeki*** tutumu üzerinde yoğunlaştırır. Feuerbach'ın, Hegel'e ve mutlak felsefeye karşı olmasına rağmen onun da soyutlamada takılıp kaldığını, ısrarla varlık üzerinde durup tanımlamalar yapmaya çalıştığını; üstelik Hegel'i dili kötü ve yanlış kullanmakla ithaf etmesine karşın onun da ilginç bir “duyusal” tanımlamasına giriştiğini söyler (Stirner, 2017a: 308-309).**** Ona göre Feuerbach “yeni felsefesinin” materyalizmine idealizmin mülkiyetinde olan “mutlak felsefenin” kılıfını geçirmiştir (Stirner, 2017a: 310). Stirner'in Feuerbach'a yaptığı son gönderme eserinin sonuna doğru söylediği şu cümleyle son bulur: “Neticede Tanrı var mı sorusu nihayet ortadan kalktı, ama sadece ‘tanrısalsın’ varoluşu önermesiyle yeniden ortaya

* Stirner, somut-birey-tek savunusunda liberterler adı altında sınıflandırdığı komünistler ve liberalleri de aynı ifadeyle eleştirir; Tek'in önünde bir engel teşkil ettiklerini düşündüğü için bu onlara yönelik ortak bir eleştirisidir.

** Gösterişli kötülük.

*** *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*

**** Bkz. Feuerbach'ın varlık konusundaki fikirleri için (Feuerbach, 2012: 124-154).

çıkarmak için” (Stirner, 2017a: 331). Stirner’in hayranlarından olan Eduard von Hartmann ikili arasındaki fikrini şu sözlerle belirtir:

“Feuerbach’ın antropolojisi ve ondan türetilen insancıl ideal, Stirner’in eleştirisi ile sonsuza kadar saçmalığa indirgenmiştir. Felsefi düşünebilen herkes için, bu düşünce çizgisinin tek geçerli sonucunun istisnasız tüm pratiklerin egoist bir küçümsemesinde veya pratik bir tekbencilikte olduğu açıktır” (aktaran Stepelevich, 1978: 262).

Feuerbach ve Bauer’in hümanizmde *İnsan*, yani kavramsal bir düzlemde değerlendirilen ve tanımlanan tekil bireyden farklı *İnsan*, modern anlayışın merkezine yerleştirilir. Marx, Engels, Hess ve Ruge gibi siyasi yönelimli Hegelci radikaller, hümanistlerin argümanlarını benimsemekle birlikte “sınıf eşitsizliği analizi” gibi fikirlerin içerisine dahil edip uygulamışlardır. Her biri komünizmin veya sosyalizmin insanlığın hümanist cennetini yaratmasında ahlak-etik, öz gibi kavramlar çerçevesinde aracı bir rol üstlendikleri sonucuna varırlar. Stirner, bu gibi politik organizasyonların misyonları ve kavramlarıyla alay eder (Welsh, 2010: 49-50). Ona göre hepsi “öz”e tutunur:

“...bunun insanüstü ya da insansal-olmasının Bana pek faydası yoktur, çünkü Benden üstün bir öz aynı zamanda benim-olandan da üstündür. Sonuçta insan, özüyle ya da ‘insan’la ilişki üzerinden eski dinin yılan derisini üzerinden atar atmaz yeniden dinsel bir deri edinecektir” (Stirner, 2017a: 46).

Stirner, eleştirilenlere tek insan gerçekliğinin birey olduğunu hatırlatır. Paterson, Stirner’in 1840’ların Almanya’sındaki sekülerleşme tartışmalarındaki tutumunun bütün çözüm çabalarındaki tartışmaları sersemletici bir duruma soktuğunu belirtiyor (Paterson, 1971: 197). Ona göre Stirner’in eseri bir dönem Almanya’sının psikolojik durumunu ortaya seren psikiyatrik* bir belge olarak görülebilir (Paterson, 1971: 286).

*Paterson’ın eseri Stirner’in fikirlerinin anlaşılmasında belirli engeller çıkarabilir. Örneğin Stirner’in paranoyak şizofren olup olmadığını tartışır (Paterson, 1971: 18). Stirner’in teknik incelik ve mantıksal titizlikten yoksun olduğunu dile getirerek onu radikal nominalizmi savunan bir düşünür olarak tasvir eder (Paterson, 1971: 286-288). Welsh, Paterson’ın tarafsızlığı elden bıraktığını kendisini klinik psikozlarda uzman olarak tanıtan bir eğitim profesörü olan Paterson’ın yalnızca dengesiz bir adamın *Biricik ve Mülkiyeti*

2.2. Stirner'in Modernite Eleştirisi

Newman, *Biricik ve Mülkiyeti*'ni okuduktan sonra dünyanın eskisi gibi görülemeyeceğini; birçok kişi için rahatsızlık veren bir eser olmakla birlikte birçok kişi için de kişisel kurtuluş yolu ve isyan arması olarak benimsendiğini dile getirmektedir (Newman, 2011: 1-2). Ona göre Stirner'in eleştirileri tüm politik kurum ve kuramların altındaki teolojik boyutun uzantılarının fark edilmesini sağlamasının yanında, alternatif bir politik program sunmaz; aksine ilan edilen evrenselciliğin her zaman şu ya da bu iktidar menfaatleri çerçevesinde dizayn edildiği için, tüm politik uzantılardan ve özgürleşme, eşitlik ve hak gibi vaatlerden kuşkulandırmaya davet eder. Bu yönüyle Stirner temel politik kategorilerin; ahlak-ahlaklılık, öz, egemenlik, evrensellik gibi beyanların yeniden düşünülmesinin önünü açmaktadır (Newman, 2011: 6-10). "Ahlaklılığın da bir yanılsama olabileceğini kimse cesaret edip sorgulayamıyor: O, her kuşkunun ötesinde kalır ve değişmez. Ve böylece kutsal, kademe kademe ilerler, 'kutsal'dan 'en kutsal'a dek" (Stirner, 2017a: 69).

Stirner, moderniteye yönelik diyalektik yaklaşımında olayların merkezi görünümünü ortaya çıkarmak için çeşitli analiz seviyeleri kullanır; ilk aşamada, politik ekonomideki çatışmalar ve çelişkilerin özetini sunarak özellikle tarihteki toplumların ve imparatorlukların özellikleri ile ilgilenir. İkinci seviyede dil, kültür ve ideolojiyi içeren orta düzeyde bir sosyal analize odaklanır. Buradaki eleştirileri yalnızca dini soyutlamaların reddini içermemekle birlikte, insanı kültürel bir alt kategoriye indirgeyen ve ona rol belirleyen her türlü düşünce, felsefe ve ideolojiye saldırır (Welsh, 2010: 51).

Modernite konusundaki eleştirileri, radikal ve devrimci felsefelerin ve ideolojilerin idealize etme çabalarında nasıl bir yol izledikleri ile ilgilidir; nasıl özgürlük felsefesi olarak başlayıp "yeni sabit fikirler", yeni kölelik biçimleri yarattıklarıyla ilgilenir. Üçüncü seviyede dikkatini bireylere ve onların günlük yaşamlarındaki etkileşimlerine yöneltir. Yaklaşımı tamamen

gibi bir kitabı yazabileceğini ileri sürdüğünü, Paterson'ın çalışmasının Stirner'in düşüncesine karşı tarafsızlık ve ilgi gösterme iddiası taşımadığını, Stirner'in modernite hakkındaki görüşlerine dair hiçbir fikri olmayan bir reklam saldırısından biraz daha fazlası olduğunu dile getirmektedir (Welsh, 2010: 34-35).

diyalektiktir; incelediği fenomeni, sürekli daha geniş bir bağlam içine yerleştirir, karmaşık ve çok katmanlı diyalektik bir analiz kullanır (Welsh, 2010: 51).

Stirner insan yaratıcılığının ürünlerini ona yabancılaştıran ve yeniden birleştiren, insanları dış menfaatlerin egemenliğine iten, sosyal ve felsefi sistemlere yönelik saldırılarında oldukça acımasızdır. Egoizmi psikolojik ve etik egoizm biçimlerinden farklıdır; bütün insan davranışlarının bencil ve egoist dürtülerden kaynaklandığını iddia etmemekle birlikte *benci* seçimleri reddeden ideolojileri eleştirir. Bencil ve egoist seçimlere dayanan etik bir sistem yaratmaz (Welsh, 2010: 52). Stirner'in radikal bireyciliği, salt psikolojik bir saplantıya veya antroposentrik bir egoizme indirgenemez (Blumenfeld, 2018: 64).

Ondaki egoizm, politika, kültür ve bireysellik hakkında tanımlanabilir kavramları ve önerileri olan bir düşünce bütünüdür; yapılandırılmış çok katmanlı sosyal bütünlük içindeki çatışmaları, çelişkilerin gözlemlerini ve yorumlarını içeren diyalektik bir soruşturma ve reddediştir. Yaklaşımında sosyal ortamdaki etkileşimlere duyarlı olmakla birlikte, bireyler ile dış dünyanın birbirini etkilediğini kabul eder (Welsh, 2010: 52). Saldırısının merkezinde bütün kutsallaştırma ve idealleştirme biçimleriyle birlikte belirgin olarak Tanrı, kilise, hakikat, devlet, ahlak, ussallık, dil, özcü tasarımlar; İnsan, İnsanlık ve bütün politik oluşumlar ve bunların yansımaları bulunur.

Stirner bütün soyutlama, genelleştirme, evrenselleştirme çabalarına ve sistematik felsefeye karşı durarak, empirik bireyi-ben'i analizinin merkezine koyar; temel benliği ve benzersizliği tanımlar (Welsh, 2010: 82). Evrensellerin varlığını reddetmez, yalnızca mutlaklık iddialarını ve koşutsuzluklarını reddeder. Ona göre evrenseller tek taraflı, eksik "gerçeklik" ifadeleridir; tek yönlü, soyut tasarımlardır. Bunun neticesinde oluşan hiyerarşiye Stirner "düşünce" ve "tinin tahakkümü" demektedir (Stirner, 2017a: 69).

"Adeta düşünceler ve nesnelere ittifakını kutlarmışçasına, Hegel'in sistemi en nesnel olma sıfatını kazandı. Ancak bu, düşünmenin en uç şiddeti, en yüksek zorbalığı ve tekil egemenliğidir.

Bu, tinin zaferi ve onunla birlikte felsefenin zaferidir” (Stirner, 2017a: 69).

Modernite, zihnin-aklın egemenliğidir. Descartesçı *cogito ergo sum* bunun en yetkin girişini sunar; varoluş düşünceye indirgenir. Stirner antikiteden moderniteye olan hareketin her dönüştürme faaliyetinin, zaten var olan inanç sistemini yeniden biçimlendirdiğini ve güçlendirdiğini, modernist din, felsefe ve bilimin düşmanlıklarının sonucunda hem yeni ruhlar hem de yeni sebepler şeklinde yeniden inşa ettiklerini, hatta modern felsefenin dolayısıyla Hegel dahil Hegelciler’in de bilimle birlikte politik görevinin evrensel olanı insanlaştırmak ve İnsan’ı evrenselleştirmek, aşkın tasarımı mutlak hale getirmek olduğunu dile getiriyor (Welsh, 2010: 57-59). Ona göre Luther ve Descartes aynı çizgiye getirilmiş “inanış” ve “düşünüş” tinselleştirilmiştir; bu projenin bütün Reformasyon’u kapsayarak yaşadığı çağa kadar uygulanageldiğini dile getirmektedir (Stirner, 2017a: 78).

“Descartes ile başlamış olan yeni felsefe, tek hakiki ve geçerli olanın ‘bilimsel bilinç’ olduğu fikrini yüceltmekle, Hıristiyanlığı ciddi biçimde ele alarak, onu tam bir yetkinliğe ulaştırmıştır. Dolayısıyla yeni felsefe mutlak şüpheyle, ‘dubitare’ ile başlar; yani, basit bilincin ‘parçalanması’- ‘tin’ ve ‘düşünme’ ile meşrulaştırılmayan her şeyden uzaklaşmasıyla. Doğa onun için bir şey ifade etmez, ‘insani öğretileri’ hiçe sayan ve Her şeyi us ile ilişkilendirip ‘gerçek olan, ussal olandır ve ancak ussal olan gerçektir’ diyene kadar da rahat etmez. Böylece nihayet tini, usu zafere ulaştırmıştır ve Her şey tindir, çünkü Her şey ussaldır, bütün doğa ve hatta insanların en sapkın fikirleri bile us içerir: Çünkü ‘Her şey, en iyiye hizmet etmek zorundadır’, yani usu zafere ulaştırmalıdır.

Descartes’ın ‘dubitare’si kesin bir ifade olarak şunu içerir: Sadece ‘cogitare’ yani düşünme, tindir. Böylece us-dışı şeylere gerçeklik atfeden ‘basit’ bilinç ile bütün ilişkisini koparır! Sadece ussal olan vardır, sadece tin vardır! Yeni felsefenin ilkesi, hakiki Hıristiyan ilke işte budur. Descartes, bedeni tinden kesinkes ayırdı. ‘Tindir, bedeni kendine uygun şekilde inşa eden’ der, Goethe.

Ancak bu felsefe de yani Hıristiyan felsefesi, ussal olandan kurtulamamaktadır ve dolayısıyla ‘sadece öznel’e, ansızın akla gelen

fikirlere, rastlantılara, başına buyrukluğa' vb. hararetle karşı koyar”
(Stirner, 2017a: 78-79).

Stirner'in moderniteye temel itirazı akıllı egemen hale getirmesidir. Merkeze İnsan, akıl ve hümanizm yerleştirilerek daha totaliter bir egemenlik inşa ettiklerini belirtiyor. Hümanizm ruhu yeniden tanımlar Hıristiyanlıktan koparır ve yeni bir tarzda kolektif olana devreder. *Hıristiyan* ve *Hıristiyanlık*; *İnsan* ve *İnsanlık*'a çevrilir. İnsan kavramı mistikleştirilip yeni bir teoloji ve yabancılaşma biçimleri yaratırlar. Ona göre, “Devrimci papazlar ya da akıl hocaları insana hizmet ettiklerinden insanların kafalarını kestiler” (Stirner, 2017a: 75). *İnsan* ve *İnsanlık* spiritüel yeni bir varlığa dönüştürülür ve hümanizm buna yeni bir kutsallığa bürünmüş sevgiyi de ekler (Welsh, 2010: 63-65).

“Filantropinin insan sevgisi, tek insana olan sevgi olduğu düşüncesi bir yanlış anlamadır; o, insan sevgisinden, gerçek olmayan kavramdan, hayaletten başka bir şey değildir. Filantrop, tous anthropous, insanları değil, ton anthropon, İnsanı kalbinde taşır. Elbette her insan ile tek tek ilgilenir, ancak bunun nedeni, o çok sevdiği idealinin her yerde gerçekleşmesini istemesidir” (Stirner, 2017a: 73).

Ona göre bireylerin davranışlarını kontrol altına alan temel hümanizm kavramları; “doğal hukuk”, “doğal hak”, “doğal adalet”, “insan hakları” gibi ifadeler bilim, felsefe, rasyonalizm ve laiklik söylemlerinde gizlenir. Dini ve kiliseyi yeniyorlar fakat onu İnsan, İnsanlık ve öz biçiminde daha büyük bir dine; hümanizme, dolayısıyla devleti de daha büyük bir kiliseye çeviriyorlar (Welsh, 2010: 66-69).

Modernitenin Descartesçı akıl ile bağlantısını Hegel de “gerçek olanın ussal, ussal olanın gerçek” olduğuyla onaylar. Modernitede insanlığın üstünlüğü din, özellikle Hıristiyanlık ile felsefe ve bilim arasındaki çatışmanın sonucudur. Stirner'in görüşüne göre “insanın üstünlüğü” fikri, politik ve ekonomik gücün yapısı ile hümanizmin kavramları ve ilkeleriyle uygun düşünce ve davranış seviyeleri geliştirmesiyle yönlendirilen etik bir sistem tarafından sürdürülmekte ve muhafaza edilmektedir (Welsh, 2010: 69-70). Stirner'in moderniteye karşı geliştirdiği eleştiri birçok düşünür üzerinde derin etki bırakmıştır. Örneğin kendinden bir buçuk asır sonra

yabancılaştırmanın yeni biçimini *Gösteri* kavramıyla formülleyen Fransız düşünür Debord, Stirner’i yansılayarak şunları söylemektedir:

“Gösteri, görme kategorilerinin hâkimiyetindeki bir etkinlik anlayışı olan Batılı felsefe projesinin tüm zayıflığının mirasçısıdır; üstelik bu düşüncenin sonucu olan açık seçik bir teknik rasyonelliğin sürekli yayılması üzerine kuruludur. Gösteri, felsefeyi gerçekleştirmez, gerçekliği felsefeleştirir. Spekülatif evrende değerini yitirmiş olan şey, herkesin somut yaşamıdır” (Debord, 2018, 39).

2.2.1. Liberalizm Eleştirisi ve Egoizmi

Biricik ve Mülkiyeti’nin *Der Mensch-İnsan* kısmında Stirner, “hortlakların-hayaletlerin” nasıl türetildiği ile ilgili bir giriş sunar. Bu bölüm çoğunlukla Stirner’in yabancılaşma ve yeniden birleşme mantığı ile ilgilidir. Bu bölümde göze çarpan; özellikle iyi alegoriler, parodiler ve hicivle bezenmiş olduğudur (Blumenfeld, 2018: 3). Eserin ilk yarısı aynı hikayeyi farklı kılıklarla, üçlemelerle ve farklı alegorilerle anlatır. Burada göstermeye çalıştığı yalnızca Eşsiz-Biricik olanın kutsal bağların genelliğini delme yeteneğine sahip olduğudur (Blumenfeld, 2018: 31).

Birinci bölümün sonunda Stirner, *Die Freien-Özgürler* üstbaşığında üç liberalizm biçimini tartışır: Siyasi-*Der politische Liberalismus*, sosyal-*Der sociale Liberalismus* ve İnsancıl Liberalizm-*Der humane Liberalismus* (Stirner, 1845: 129-190).^{*} Ona göre hepsi aynı yöntemi kullanmakla birlikte *İnsan*’dan yola çıkarak aynı hatayı paylaşırlar. Politik liberalizm, Fransız Devrimi’nin cumhuriyetçi ilkelerine bağlı olan yapılanmalara (örneğin Rousseau, Robespierre); sosyal liberalizm, Stirner’in sosyalizm ve komünizmin yeni ideolojik yapılanmasına (Marx’tan önceki Proudhon ve Weitling’in ütöpik sosyalizmi); İnsancıl liberalizm ise Stirner’in Genç Hegelciler’in “eleştirel eleştirisine”, özellikle tanrıyı ve devleti egale ederken İnsanı yükselten laik eleştiri biçimine verdiği isimdir (örneğin Feuerbach ve Bauer) (Blumenfeld, 2018: 39-49). Dolayısıyla Stirner bireyle

^{*} Stirner’in kitabının ilk baskısı *Der Einzige und sein Eigenthum* olarak basılmıştır. *Eigenthum*’daki -h harfi daha sonraki baskılarda bulunmamaktadır: Almanca’da kullanımdan düşmüş ve *Eigentum*’a dönüşmüştür.

kolektif arasında oluşturulan kalıcı bağların hepsini “sınırlayıcı” olarak görürken özellikle bu üç siyasi kolektivist yapıya saldırır. Siyasi liberaller devleti, sosyal liberaller (sosyalistler, komünistler ve anarşistler) toplumu, insancıl liberaller (hümanistler) *İnsanlık*’ı saygı duyulan nesne/aidiyet fikri olarak yüceltiyorlar; Stirner bunların hepsinde Hıristiyanlığın ideolojik uzantısını bulur (Bargu, 2011: 112). Siyasi liberalizmde birey devlet yoluyla “vatandaş” kavramı ile idealleştirilirken; sosyal liberalizmde, komünistler ve/veya sosyalistler de toplum kavramı yoluyla “işçi, proleter” olarak idealleştirip yüceltiyorlar. Hümanistler de “İnsan” olarak yüceltiyorlar; hepsinin ortak bir paydada bulunduğu istasyon kavram *İnsan*’dır. Dolayısıyla Stirner’in eleştirisinin hedefinde bu örgütlenmelerin soyutlamaları ve kavramları vardır (Bargu, 2011: 113-115). Ona göre bu kavramların hiçbirisi somut-gerçek insanı tanımlamamaktadır. *Vatandaş, Toplum, Proleter-İşçi, İnsan*.

Stirner’in diyalektiğinin üç yanı vardır: sahip olmak, yabancılaşma ve yeniden düzenleme. Sahip olunan mülk yaratıcısından yabancılaştırılır ve nesnel bir şey olarak yeniden birleştirilir. İlk önce mal sahibi ve mülk hala birbirleri açısından tanımlanır, diğer evrede mülkiyete kendi içinde ayrı bir öz verilir (Blumenfeld, 2018: 33). Stirner için liberalizm, modernizmin en gelişmiş ifadesidir. Demokratik politikalarda, iktisatta ve hümanist düşüncede yakalanan modernitenin; siyasal, ekonomik ve kültürel ifadesidir. “‘İnsanlık’ dini, Hıristiyan dininin olsa olsa en son metamorfuzudur. Liberalizm dindir, çünkü: özümü Ben’den ayırarak Ben’den üstün tutar...” (Stirner, 2017a: 159). Kartezyen ve Hegelci akıl ve ruh kavramlarının politika, kültür ve toplumda yayılmasının sağlanması felsefenin misyonudur. Liberalizm, insanların sadece fiziksel baskı yoluyla değil, sekülerize edilmiş ahlak, vicdan ve akıl egemenliği ile yönetilmesini sağlayan felsefi ve sosyal harekettir. Liberalizmin siyasi ve ideolojik işlevinin, dindeki kutsallığı insanın bir niteliğine dönüştürerek, insan ve kutsallığın yan yana getirilmesi olduğunu dile getiriyor (Welsh, 2010: 70-71). Stirner modern dünyayı neredeyse onun doğum anında değerlendiriyor gibidir (Dematteis, 1976: 78).

“Bu sunağın çevresinde bir kilise yükselmekte ve duvarları durmadan daha geniş bir alanı içine alarak büyümektedir. Bu duvarların içinde kalanlarsa-kutsaldır. Sen onlara ulaşamazsın artık, dokunamazsın onlara. Tek tük birkaç kafir şeyi bulmak için bu duvarların çevresinde haykırışlar içinde açlıktan kıvranarak dolaşmaktasın ve kendi çevrende koşturarak çizdiğin halkalar daha da genişleyecek. Çok yakında kilise bütün dünyayı içine alacak ve en ücra köşelere itileceksin, bir adım sonra kutsalın dünyası zafer kazanmış olacak: Sen uçurumun dibine yuvarlanacaksın” (Stirner, 2017a: 89).

Stirner’in düşüncesi, devlet ve kapitalist ilişkilerin eleştirisi gibi klasik anarşist temaları keskin bir şekilde formüle etmekle kalmaz aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik yenilikleri ile eleştirel felsefe de dâhil hepsinin ötesine geçer. Hegel’i ve Feuerbach’ı eleştirisi sayesinde Stirner kendini hümanizmden uzaklaştırıyor; kimliklerin temeli olarak değerlendirilen “insan özü” fikrini çözümlenmiş çeşitli politik projelerin ahlaki çağrılarıyla dalga geçiyor (Bargu, 2011: 103-104). Stirner’e göre hepsi, “Şeyleri şeylerin imgelerine, düşüncelere ve kavramlara dönüştürdüler ve dolayısıyla onlara olan bağımlılık çok daha içten ve dayanıklı hale geldi” (Stirner, 2017a: 80).

Stirner’de ego, kişinin bireyselliğini oluşturan karmaşık özellikler kümesidir; kişinin kendisini yönlendirdiği ve konumlandığı özel bir mercektir. Ego benliğin saf içyapısı olmakla birlikte benliğin gücüne sahip olan her şeyi kapsar: kendini dünyaya genişletir (Bargu, 2011: 106). “İnsan-olmayan” fikrinden yola çıkan Stirner, harekete ve değişime dayalı olarak Ben’in bir ontolojisini ortaya koyar. Ego-Biricik-Ben kavramları onda kişinin çıplak tekilliğine; ölümlü-geçici-tekilliğine gönderimde bulunur (Bargu, 2011: 108-111).

Stirner hakkındaki yaygın yanılgılardan birisi Stirner’in Ben’inin de bir soyutlama olduğu yönündedir. Stirner etten, kemikten, kandan ve çıkarılardan oluşan empirik bireye odaklanır; sınıf, toplum gibi kavramların çıkarları ve istekleri olamayacağını, bunların yalnızca kavramdan ibaret olduklarını söylemektedir (Feiten, 2013: 122-123). Somut Ben’in kendisinin ifade edilemeyeceğine atıfta bulunur, ifade edilmesi gerekiyorsa yalnızca

Biricik ifadesini kullanır fakat bu ifadeyi de sıyırıp atar ve onu sabitleştirmez, diğer kavramlarla ilişkilendirilebilecek herhangi bir düşünce içeriği taşımaz (Feiten, 2013: 130).

Hegel bireyin öznel iradesinin içeriğini devraldığı nesnel kurumlarla uyum içindeki birlikteliğine vurgu yapar. Buradaki birlikteliğin kurucu ögesi bireylerin özelliklerini yitirdiği evlilik ve çocuk yetiştirme yoluyla bir bütünün içinde eridiği ailedir. Ortak mülkiyet etrafında gelişen aile mülkiyeti bu birliğin dışsal bir düzenlemesi olarak belirir (Dematteis, 1976: 41). Aile, çocuklar olgunluğa ulaştığında erir ve bu sivil toplum alanına geçişin işaretidir. Bu her bireyin başkaları için endişe duymadan kendi isteklerine yöneldikleri öznellik alanıdır; fakat Hegel tarafından diyalektik bir tersine çevirmeyle bu tür bir egoizm, onların her birinin refahının başkalarının faaliyetine bağlı olduğu “karşılıklı bağımlılık sistemi” haline getirilir: bu Hegel’in zamanındaki toplumun sosyo-ekonomik durumunu gösterir. Marx bunu yarı feodal bağlamından koparıp kapitalizmin tanımı olarak uyarlar; Stirner de bu durumun “atomistik egoizmini”, insan varlığının gerçeği olarak görür ve sunar (Dematteis, 1976: 41-42).

Hegel’de nesnel ruhun en rasyonel aşaması devlettir. Hegel’in Prusya’yı en mükemmel devlet olarak idealize edip etmediği konusundaki tartışmalar devam etsede, Hegel’in devleti otoriterdir: fakat otorite tamamen dışsal olarak düşünülmez; bireyin iradesiyle uyum içinde olduğu vurgulanır (Dematteis, 1976: 43). Hegel, devleti bilinçli özgürlük ve bireyin kendini belirleme alanı olarak görür (Moggach, 2006: 2). Stirner bu devlet fikrinde yabancılaşmanın en net görünümünü bulur; birey esasen kendi yaratımı olan bir şeyin egemen olmasına izin verir (Dematteis, 1976: 43-45).

Stirner bireyin bu çeşit bir değerlendirilişine karşılık kendi değerlerini yaratırken ortaya koyduğu Ben’i iyinin ve kötünün ötesinde değerlendirmektedir. Bu yönüyle eleştirel geleneğin yalnızca temel ilkelerini nihai sonuçlarına ulaştırması anlamında değil aynı zamanda onu aşması ve sona erdirmesi anlamında da doruğunda bulunduğu söylenebilir. Stirner’in bu gelenekten uzak durması dikkat çekicidir: kendini asla mükemmel bir filozof olarak görmez (Beiser, 2011: 291-292). Radikal eleştiriyi bir araç olarak kullanır fakat amacına ulaştığında bunları üzerinden

atar; eleştirinin kendi başına bir son olduğunu düşünmez (Stirner, 2017a: 134).

Heglciler özgürlük ve “kendi kaderini tayin” kavramlarının üzerinde çalışırken yalnızca Hegel’den değil; Kant, Fichte ve Spinoza’dan da yararlandılar; farklı kaynaklardan sentezler türetmeye çalıştılar. Hepsinde “özerklik”, “kendiliğindenlik” veya “seçim ilkesi” gibi kavramlar evrensellik taşıması gayesi altında dizayn edilir (Moggach, 2009-10: 64). Stirner Hegelci özgürlüğün soyut bir kavram olarak kaldığını belirtmekle birlikte ona göre göreceli yeniden yapılandırmalar hala mutlak yabancılaşmayı devam ettirirler (Deleuze, 2006: 160). Örneğin Feuerbach, “İnsan Özü”nden yola çıkarak evrenselliğin topluluk veya ortak çıkarlar çerçevesinde onaylanmasını talep ederken bireysel istek unsuruna daha az vurgu yapar (Moggach, 2009-10: 65). Bu tutumu, onun bireyseli göz önünde bulundurduğunu zannederken soyut, ideal bir şemada kalmasına yol açar: İnsandan bahsederken esasında insandan bahsetmiyordur.

Stirner, soyut rasyonel evrensellik iddialarını ve liberalizmin sözde politik tarafsızlığını yeni bir dini inanç biçimi olarak, Aydınlanma idealleri açısından yeniden keşfedilmiş ve düzenlenmiş bir Hıristiyanlık olarak görür: ona göre bu idealler bireysel farklılıkları olumsuzlamak için tasarlanmış bir dizi stratejiyi gizleyerek onların arkasına saklanmıştı (Newman, 2005: 14). Stirner’e göre empirik birey soyut bir genellik ile kendine yabancılaşırken, liberal devlet gibi, toplum düşüncesi de bireyden aynı fedakârlığı ve sorgusuz itaati talep ederek kutsal ve evrensel görünür.

Stirner’e göre liberalizm, bireyin uyması beklenen insan özü kavramından hareket eder. Stirner’in eleştirisinin amacı bu öz kavramını sorunlu hale getirmek, ideolojik işlevini ve içinde çözündüğü iktidar ilişkilerini ortaya koymaktır. Böylece insan özü artık “ontolojik bir kesinlik olma” anlamını yitirir (Newman, 2005: 22).

Feuerbach ve Hegel’de bulunan İnsan ve Tanrı’nın diyalektik uzlaşımı, Hıristiyan nihilizminin ve reaktif “yaşamı inkâr eden” kuvvetlerin zaferinin en yüksek noktasıdır. İnsan kavramı yalnızca ilahi olanı çoğaltmanın bir aracına dönüşür dolayısıyla ahlak da İnsan kavramıyla birlikte ele alınarak Hıristiyanlığı terk etme konusundaki bir yetersizlik olarak ortaya çıkar

(Newman, 2005: 22-23). Stirner'in her türlü kolektif kimliği baskıcı bir yük olarak gördüğü aşırı bireyci egoizmi, kolektivist politikadaki bütün teorize etme çabalarını boşa çıkarır; Stirner'in İnsan merkezli eleştirisinde siyasi-felsefi olarak ortaya çıkan husus, konunun ontolojik durumunu sorunlu hale getirme biçimidir (Newman, 2005: 30).

Newman Stirner'i pratik yönden ele almakla birlikte onu günümüz politik tartışmalarına yön belirleyici olarak tayin eder. Stirner'i ideoloji teorisyeni olarak görür. Stirner'in bir ideoloji teorisyeni olarak öneminin çoğunlukla çağdaş siyasal ve sosyal teori tarafından gözardı edildiğini belirtir (Newman, 2005: 66-67).

Stirner Aydınlanma hümanizminin maskelendiğini düşündüğü geri planını ortaya çıkarmak için ikonaklastik bir proje yürütmekte gibi görünür. Ona göre "insan özü", "ahlak" ve "rasyonel gerçekler" gibi ifadeler kutsal temeline indirgenmiş ve empirik Ben'e bir zamanlar Hıristiyanlığın yaptığı gibi hükmetmeye başlamıştır. Stirner'e göre bir insan "aile bağımlılığından" sıyrılsa da "aile kavramından", "idesinden" kurtulamaz; aynı şey ahlak için de geçerlidir, ahlaktan vazgeçen birisi "ahlaklılık" idesinden vazgeçemez (Stirner, 2017a: 81). Stirner'in bu eleştirel yönü onun ideolojik sistemleri kendi başlarına tarafsız ve sistematik olarak analiz eden ilk düşünürlerden biri olmasını sağlar denebilir. Bunu yapış şekli, onu kapitalizmin ve burjuva sosyal ilişkilerinin bir epifenomenine indirgeyen materyalist idealist hesapların ötesine geçirir (Newman, 2005: 67-68).

Newman Stirner'in özü reddetme ve yeni öz-nitelikleri keşfetme arayışının post-yapısalcı* stratejilerin de bir arayışı olduğunu dile getirmektedir. Örneğin Stirner ve Derrida'nın "devlet egemenliği" fikrinin

*Feiten, Newman'ın Stirner'in düşüncelerini genellikle post-yapısalcılığın kelime dağarcığı ile değerlendirdiğini ve sunduğunu bunun bir yönden tehlikeli bir girişim olduğunu çünkü Stirner'in çalışmasının Hegel'in muğlak ve karmaşık diline karşın bilinçli bir isyan ve anlatmak istediklerini çağdaşlarının eserlerinden çok daha net bir dille sunduğunu belirtmektedir (Feiten, 2013: 128). Diğer yandan Corcuff'a göre de Stirner "kendilik siyasetlerinde ve anti-otoriter girişimlerde yer yer hatırlanmış, post-modern kültür içinde işleyen narsistik eğilimleri de önceden sezmeyi olanaklı kılmıştır" (Corcuff, 2009: 34-35).

“ilahi otorite” fikrinden türeyen “teolojik”^{***} bir yapılandırma olduğu tespiti ikisinin de üzerinde uzlaştığı bir meseledir (Newman, 2005: 82 ve 155).^{***}



^{**} Carroll’ın ideoloji hakkındaki fikirlerine değinmek yerinde olacaktır. Carroll’a göre ideoloji, ekonomik bir kategori değil ahlaki bir şeydir: kökleri esas olarak ekonomik sistemlerde değil, “ilk günahın yükünü azaltma” mücadelesinde yatmaktadır. Ona göre ideoloji kendi kendine devam eden kısır döngüsünü kurar: bireyin gerçek çıkarlarını maskeleyerek ve çarpıtarak onu kendini gerçekleştirmeye yönelik kendi dürtülerinden ayırarak kişiselliğin içinde eridiğı bir hiyerarşiye bağılı faile dönüştürür (Carrol, 1974: 170-171).

^{***} Newman, çağdaş siyasal alanın, kimliklerin, durmak bilmez tanımlamalarının yer değiştirmesine dayanan sembolizasyon eylemleri ile karakterize edildiğini belirtmektedir (Newman, 2005: 129).

3. BÖLÜM

DÜŞÜNCE DEN HİÇ'E: BİRİCİK'İN TEMELLENİŞİ

3.1. Kendi-olma ve Özgürlük

Stirner İnsan kavramının altında kapsamadığını yani kendisini tam olarak tanımlayan bir ifade olmadığını düşündüğü için Kendi-olmayı* ya da Kendi-olanı aynı zamanda insan-olmayan bağlamında değerlendirir. Dolayısıyla Stirner'de İnsan; hem insan-olmayan yani kendi-olan hem de insan türüne ait ölümlü varlık (durağan bir sürece tabi olmayan, sabit bir kavramla tanımlanmayan empirik ben) anlamına gelir (Stirner, 2012: 74). Kadın ya da erkeğin doğasının her ne iseler o olmaları dolayısıyla, insan olmanın da Ben'in zaten bir özelliği olduğunu belirtir: ona göre bir yıldız yıldızdır tam bir yıldız olmak nasıl bilinemez ve gülünçse tam insan olmak da bilinemez (Stirner, 2017a: 164). “Sizin doğanız bir kere İnsan doğasıdır, Siz doğal insanlarsınız yani insansınız” (Stirner, 2017a: 302).

Stirner'in İnsan olmayı reddetmesi kaba bir antihümanizm olarak değerlendirilmemelidir. Stirner'deki insan olmayış; bireysel varoluşun tekiliğini özetleyen, daha yüksek bir nedene, evrensel kategoriye, genel kurallara veya bireyden ayrı tasarımılanan, bireyden uzaklaşmış önermeleriyle felsefi-politik çerçevenin derin problemine odaklanmaktadır. Stirner, yabancılaştırılmış öznenin kimlik dışı ontolojik problemine

* Türkdoğan, Kendi-olma hakkında şunları söylemektedir: “*Eigner*, Stirner felsefesinin en karmaşık kavramlarından biridir. Şu ana kadar az sayıda düşünür *Eigner*'i Stirner'e uyacak biçimde ifade edebilmiştir. Stirner *Eigner* terimini hem *Eigenheit* (Kendi-olma) hem de *Eigentum* (mülkiyet) bağlamında kullanır. Dolayısıyla *Eigner*, hem *Eigenheit*'i içerir hem de *Eigentum*'u. Türkçede karşılığı maliktir. Üst-Ben'ini Ben olarak yaşayanlar Stirner'e göre *Eigner*; Kendine-sahip değillerdir. Fakat Kendi-olan (*Eigener*) *Eigner*'dir. *Eigner* hem Kendi'dir hem de (Kendine) sahip-olandır. *Eigner* kendini dışsal bir koşullanmayla yönlendirmez. Hegel'de düşünme, düşünmenin düşüncesi olarak mutlak tin ile özdeşleşir. Bu nedenle Stirner, mutlak düşünce, düşünmenin benim düşüncem olduğunu ve düşünmenin sadece Benim aracılığımıyla var olduğunu unuttur der. Burada düşünmeye ve düşünceye malik olan *Eigner*'dir. *Eigner*, Kendi-olan olduğu için (Kendine) maliktir. *Eigner* gerçek anlamda Kendi demektir. *Eigner* Kendi-olan maliktir; hem Kendi hem de Sahip-olan Malik: Tanrı!” (Stirner, 2017a: 17-18).

odaklanarak soyut evrensellik ötesindeki somut-tekilliğin kendini yaratmasını anlama çabasını ortaya koymaya çalışmaktadır (Blumenfeld, 2018: 13-14). Dolayısıyla Stirner'in özellikle kaçındığı şey empirik-bireyi herhangi bir söze ya da kavrama iliştiirmek-zincirlemektir.

Stirner'e göre özgürlük, empirik bireyin her şeyden, kendi öz-benliğinden –*Kendi-olma*'sından yabancılaştırılması amacıyla, kişinin bütün dışsal ve içsel bağımlılığından kurtulması için yapılan bir çağrıdır, dışsal bir arzu yaratımıdır (Stirner, 2017a: 142; Blumenfeld, 2018: 86).

Stirner'e göre her baskı yeni bir özgürlük arzusu yaratır ve her özgürlük onu talep etmek için yeni bir kimlik belirler; burada kişi aslında hiçbir zaman özgür değildir. Buna karşın *Kendi-olma (İ. Ownness) (Al. Eigenheit)* ya da *Kendi-olan (İ. the Owner) (Al. Eigner)* tam tersine kişinin en başından beri radikal özgürlüğünü varsayar ve kendini yalnızca kendine dayandırır (Stirner, 2017a: 149).

“Özgürlük ve Kendi-olma arasında ne kadar da büyük bir fark var! İnsan pek çok şeysiz olabilir ama hiçbir şeysiz olamaz; birçok şeyden kurtulup özgürleşebilir, her şeyden değil. Bir köle, köle olmasına karşın kendi iç dünyasında özgür olabilir, elbette yine sadece birçok şeyden yakasını kurtararak, her şeyden değil; ama efendinin kırbacından, onun keyfi davranışından kendini kurtarıp özgürleşemez. ‘Özgürlük sadece düşler âleminde yaşar!’ Buna karşılık Kendi-olma, işte bu, benim tüm özüm ve varoluşumdur. Kurtulmuş-olduklarımdan özgürüm; erkim altında olanın ya da erkimin yettiği şeylerin Sahip-olanıyım. Kendime sahip olmayı bilirim ve Kendimi başkalarında israf etmezsem, her zaman ve her koşul altında Kendi-olanım. Özgür olmayı gerçek anlamda isteyemem çünkü Ben özgürlüğü üretemem, onu yaratamam: sadece arzu edebilir ve onu – elde etmeye çalışırım, çünkü o, bir ideal, bir hayalet olarak kalacaktır” (Stirner, 2017a: 143).

Özgürlük başkalarından tanınma talebinde bulunurken, kendi-olma onu kendisi için alır ve kendine maleder, ardından tüketir. Stirner'deki tüketim kavramını anlamak için bir kaynağın kullanımının ekonomik anlamının ötesine geçmek gerekir (Blumenfeld, 2018: 23).

Kendi-olma, kendinden bile kurtulma gücüne sahip olmaktır; özgürlük ise istenen bir şey olması dolayısıyla bir düzeltme arayışıdır; sürekli-taleptir.

Stirner'e göre: "Kendi-olan özgür doğar, doğuştan özgürdür; Özgür ise sadece özgürlük müptelasıdır, hayalcidir, hayalperesttir" (Stirner, 2017a: 149).

Stirner'e göre özgürlük bir "pazarlık" konusudur; özgürlük yalnızca "tam özgürlük" olduğunda özgürlüktür bunun mümkün olamayışı dolayısıyla "bir parça özgürlük" özgürlük değildir (Stirner, 2017a: 146). Stirner bireyin tamamen özgür olamayacağını belirtir; hem dışsal (dünyadan dolayı) hem de kendinden (kendi bedensel) engelleri-sınırları vardır.

Başlangıçta kişiliği bir tür özgürlük olarak, kişisel özgürlüğü ifade etmenin bir yolu olarak yorumlamak cazip gelebilir. Stirner'e göre bunun tam tersi: özgürlük, kişiliği ifade etmenin bir yoludur sadece. Özgürlük verilebilir veya alınabilir, dayatılabilir veya yaratılabilir, kolektif veya bireysel olabilir. Bunların hiçbirisi Stirner için önemli değildir; onun ilgilendiği özgürlüğün kendisinin olup olmadığıdır (Blumenfeld, 2018: 87). Stirner'e göre "özgürlük dürtüsü" içinde yeni bir tahakküm amacını barındırır, sınırlandırıcı olarak düşünülenlerden tamamıyla kopmaksırıılmak anlamını taşımaz:

"Özgürlük dürtüsü her zaman belli bir özgürlüğe yönelmiştir, örneğin inanç özgürlüğü: inançlı insan kurtulup özgür ve bağımsız olmak istiyordu; neden inançtan mı? Hayır! Dini engizisyonculardan. Şimdi de 'siyasi özgürlük ya da vatandaşlık özgürlüğü'; vatandaş özgür olmak istiyor, sivil-devletten değil memurların egemenliğinden, hükmedenlerin keyfi davranışlarından vb. kurtulup özgür olmak istiyor" (Stirner, 2017a: 145).

Stirner sorar: "Ben, özgürlükten daha değerli değil miyim?" (Stirner, 2017a: 149). Stirner'e göre özgürlük beyanlarının ötesinde-öncesinde egoist bir dürtü, kişinin kendine yönelik bir talebi, arzusu ve bedensel-kendisi vardır. Stirner öncelikle bu egoizmin kabul edilmesi gerektiğini söyler. *Kendi-olma* ve egoizmi yan yana getirerek "egoist bir kendi-olmanın" gerçek olduğunu dile getirir. Ona göre özgürlük: " bir özlemdir ve özlem olarak kalacaktır, romantik bir yakınmadır, öte dünyaya ve geleceğe dair Hıristiyanca bir ümittir" (Stirner, 2017a: 149). Stirner insanın benci tarafını şu ifadelerle açıklamaya çalışarak içsel yönünü ortaya çıkarmaya ve egoist eğilimini kabul ettirmeye çalışır:

“Siz kendinizin işkencecisi ve eziyetçisisiniz. Hiçbir din bugüne kadar bu ya da öte dünyayla ilgili vaatler vermekten (‘uzun bir ömür’ vb.) vazgeçmemiştir; çünkü insan ödül müptelasıdır ve ‘karşılıksız’ bir şey yapmaz. Peki ya hiçbir ödül beklemeden, ‘iyilik adına iyilik yapmak’a ne demeli? Sanki bahşedilen tatmin de bir ödül değilmiş gibi? Demek ki dinin temeli de bizim egoizmimizdir ve din –bunu sömürmektedir.... Siz hem egoistsiniz hem egoist değilsiniz, çünkü egoizmi inkâr ediyorsunuz. En fazla egoist görüldüğünüz yerde de ‘egoist’ sözcüğüne nefret ve aşağılama kılıfını geçirdiniz” (Stirner, 2017a: 150).

Stirner özgürlüğün önemsiz olduğunu değil özgürlük talebinin önemsiz ve kısmi serzenişler olduğunu belirtmektedir. empirik-birey’den yola çıkarak, onu ilk sraya yerleştirerek, özgürlüğün sınırını belirlemeye çalışır. Onda *kendi-olma*; “özgürlüğün genelliğini” birey’e geri yaklaştırma-verme denemesidir; özgürlüğün belirsiz yabancı-dışsal genelliğine karşılık empirik-bireyi ön plana çıkararak özgürlüğü *kendi-olan*’a (*the Owner*) devreder (Blumenfeld, 2018: 88).

Stirner, felsefesinde uyguladığı diyalektik yöntemle özgürlüğün ikili anlamını ortaya çıkarır. Ona göre özgürlük ilkin, yabancı, dışsal, yaratılmış-üretilmiş bir arzu-taleptir; diğer yandan ise *kendi-olma* bağlamında gösterdiği, empirik-birey’in erki ve kendine maletme konusundaki yeterliliğidir. Stirner’e göre özgürlük mutlaklık iddiasıyla sunulduğu anda orada gerçek özgürlükten bahsedilemez (Stirner, 2017a: 142).

“Varolanı safça kabullenmek, tümüyle gösterisel olan isyanla da birleşebilir: Bu, iktisadi bolluk üretimini bu tür hammaddelerin işlenmesine dek yaymayı başardığı anda tatminsizliğin kendisinin de meta haline gelmesi demektir” (Debord, 2018: 60).

Stirner insanlığa veya soyut özgürlüğe hitap eden sloganların boşluğunu ortaya çıkarırken kavramların nasıl bir değerle ortaya konulduğu yönündeki değerlendirişleriyle tarafsız analiz yolunu açar (Hook, 1962: 174). Bazı yorumculara göre Stirner’in görüşlerinin en etkili ve önemlisinin resmi özgürlüğün boş bir soyutlama olduğunu vurgulaması ve göstermesidir (Hook, 1962: 175).

3.2. Erk ve Hak

Stirner bütün dizgesini aynı mantıkla kurar. Kullandığı ve yarattığı özel kavramları iki anlama gelecek şekilde tasarlar. İncelediği sorunsalı ya da kavramı sonuna kadar yapı-söküme uğratıp ikili bir görüş sağlamaya çalışır: sonucunda da kendi seçimini ortaya koyar. Stirner bütün özcü tasarımlara ve yaklaşımlara şüpheyle yaklaşır. Hepsinin yeni bir tahakküm yarattıklarını düşünür ve bunu da eskinin ya da bir öncekinin metoduyla yaparlar.

Eserinin başından sonuna Biricik'in (*Al. Der Einzige*) tam anlamına-tanımına ulaşana kadar her şeyi parçalar. Bütün kavram, kuram ve kurumların üzerine inşa edildiği temeli sorgular.

Stirner Sahip-olmayı yalnızca dışsal bir nesnenin elde edilmesi olarak değil Kendi'ne de sahip olma biçiminde düşünür. Mülkiyet ona göre yalnızca dışsal belirlenimler sonucunda oluşturulan metalar değil düşüncelerdir de. Mülkiyetin anlamını değiştirerek hem nesnelere hem de düşünceler olarak belirler. Kendi-olan bağlamında mülkiyeti kendi olanın bir özelliği –düşünebilmesi, biyolojik sınırları ve kabiliyetleri- kendinde olan her şey ve kendine maledebildiği dışsal her şey olarak düşünür.

Örneğin Proudhon'un "mülkiyet hırsızlıktır" tümcesini ancak mülkiyeti kabul eden birisinin söyleyebileceğini bu yönüyle çelişik bir sav olduğunu belirtir: mülkiyeti kabul eder çünkü hırsızlık diye bir şeyin varlığına inanmaktadır. Dolayısıyla ona göre hırsızlık diye bir kavramın oluşabilmesi için mülkiyet diye bir şeyin kabul edilmiş olması gerekmektedir: yani Proudhon zaten mülkiyetin olmasına karşı değildir (Stirner, 2017a: 24-26).

Stirner tıpkı "özgürlüğü" dışsal bir tasarım olarak gördüğü gibi hakkı da bir tasarım olarak görür. Ona göre "hak", hayalet olarak adlandırdığı "bireyin engeli toplum" kavramıyla birlikte yan yana getirilip tasarımılanmış bir sözcüktür (Stirner, 2017a: 167). Ona göre doğada hak diye bir şey yoktur; gerçek hak yalnızca kişinin kendi edimine bağlıdır (Stirner, 2017a: 171) dolayısıyla kişi gücü neye yetiyorsa kendi sınırları dahilinde onu elde edebilir. Bu yönüyle Stirner hakkı güce ve iradeye yönlendirir. Germanlerin Roma İmparatorluğu'nu ele geçirdiklerinde yine de Romalıların hak ve mülk sahibi olduklarını iddia etmenin gülünç olduğunu belirtir (Stirner, 2017a: 226). Hak konusunda suç kavramını ortadan kaldırarak hakkı-sahip-

olmayı erk bağlamında kendinden aldığı bir yetkiye dayandırarak ele alır. Dolayısıyla ona göre gücü olan hak sahibidir (Stirner, 2017a: 189). “İnsan hakkı daima verilmiş bir hak olduğu için, her hak, insanların birbirlerine verdikleri, ‘bahsettikleri’ haktır” (Stirner, 2017a: 172).

Ona göre hak iddiası egoist dürtülerden kaynaklanan bir talep olmasının yanında, hak ya da hakkım demek haksızlığı da varsaymaktır. Dolayısıyla ona göre eğer “hak” kabul ediliyorsa hakkın karşıtı bir durumdaki sonucun da kabul edilmesi gerekir. “Hak”, “hak eşitliği” gibi talepler, karşılandığı takdirde yalnızca izin sonucu elde edilen lütuflar (Stirner, 2017a: 186) olarak kalacaktır. Bu lütufların birer hak olarak kabul görmesi de taleplerin karşılanmadığı durumda itirazı kilitleyecektir:

“Başkasının Sana hak vermesine izin veriyorsan, aynı ölçüde Sana hak vermemesine de izin vermelisin; ondan sana meşruiyet ve ödül geliyorsa, yine ondan gelecek suçlama ve cezaya da hazır olmalısın. Hak ve haksızlık, yasallık ve suç yan yanadır” (Stirner, 2017a: 180).

3.3. Devlet

Stirner’e göre devleti yaratan, kavram olarak belirlenmiş “insan”dır. Devletin kendisi ise “insan toplumu”nu oluşturur. “Dindar tinin” oluşturduğu yapı kilise “insansal ya da insancıl tinin” oluşturduğu yapı ise devlettir (Stirner, 2017a: 162). Ona göre kilisenin zayıf kurumsallığına karşı devlet ondan daha organizasyonel ve büyük bir mekanizmadır. Kilisenin Hıristiyan ideali çerçevesindeki cemaatsel örgütlenmesine karşılık devlet, İnsan ideali çerçevesinde yapılanmasını daha da genişletir. Dolayısıyla kilisenin tahakküm alanından daha geniş bir tahakküm alanına yayılır (Stirner, 2017a: 160-161).

Devlet, İnsan-olma ideali-misyonu çerçevesinde “vatandaş” kavramıyla daha büyük ve genişlemiş bir etkinlik alanına yayılır. Ona göre: “Yunanlarda olduğu gibi şimdi de insanı bir zoon politikon, bir devlet vatandaşı ya da politik bir insan yapmak istiyorlar” (Stirner, 2017a: 210).

Stirner sık sık kilise ve devleti yan yana getirerek devletin, kilisenin işleyişinin temellendiği yöntemi kullandığını ileri sürmektedir. Örneğin kilisenin “ölümcül günah”ını devlet, “ölümü hak eden suçlu” olarak

değiştirir-çevirir, birinde “zındık” diğesinde “vatan haini” vardır (Stirner, 2017a: 215). Stirner devletin günahkârı suçlu olarak çevirmesiyle birlikte aynı şekilde cezayı da şifa ya da iyileştirme olarak çevirir. Ona göre her iyileştirme cezanın öteki yönünde bulunur: ceza ve iyileştirme farksızdır dolayısıyla “tedavi kuramı ceza kuramıyla paralel yürür” (Stirner, 2017a: 216).

“Ezelden beri Beni baskı altında tutan o hükmeden kişinin bedeni halk, tını de devlettir. Halklar ve devletler, ‘insanlık’ ve ‘genel us’a dönüştürülerek büyütülüyor; ne var ki, insanlığın köleliği bununla daha da yoğunlaşacaktır ve insanseverler, hümanistler, tıpkı diplomatlar ve politikacılar gibi mutlak efendilerdir” (Stirner, 2017a: 217).

Stirner, devletin ve halkın özgürlüğünün bireyin özgürlüğünün önündeki en büyük engeli teşkil ettiğini Sokrates’in idam edilişi üzerinden değerlendirir. Atina halkının en özgür olduğu dönemde ostrasizmi* icat ettiğini, Sokrates’i ve sapaklık gösterenleri öldürdüğünü ve sürgüne yolladığını belirtmektedir (Stirner, 2017a: 192).

Ona göre “vatandaşlık ideolojisi, ayrıcalıklı sınıflardan kalan bir mirastır” (Stiner, 2017a: 92). Fransız Devrimi’nden yola çıkarak “ulus”, “ulusalcılık” kavramıyla birlikte ortaya çıkan devrimin eski tip monarkın gücünü zayıflatıp, *ancien régime*’den daha totaliter ve bireyi engelleyici bir yapı oluşturduğunu belirtmektedir (De Ridder, 2011: 149-150). Ona göre: “Devrim, sınırlı monarşinin mutlak monarşiye dönüşmesine neden oldu” (Stirner, 2017a: 92). Devrimin, Efendi’yi-Efendilik’i yok etmek üzerinden değil, herhangi bir efendiyi değiştirmek için gelişen bir motivasyon olduğunu belirtmektedir (Stirner, 2017a: 103).

Stirner vatandaş ya da citoyen olarak belirlenen bireyin devlet pratiğinde simgeleri ve diğeri idealleri benimsemeye zorlanan bir varlığa çevrilerek (Stirner, 2017a: 98-99), “hukukun tüm biçimlerine uygun olarak esir” (Stirner, 2017a: 98) alınmakta olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle Stirner, devletin işleyiş biçimini, içeriklerini ve hesaplarını nasıl oluşturduğunu anlamının yolunu en açık ve anlaşılır ifadelerle sunmakla

* halk mahkemesi.

birlikte (Ferguson, 2011: 184) “sorunları çözmeye gayretiyle değil, görme ve gösterme gayretiyle çalışmış bir düşünürdür” denebilir (Stirner, 2014: 8).

İleri sürdüğü fikirleriyle Stirner bireyin kendisini nasıl yönlendirebileceğini göstermektedir (Newman, 2011: 193). Stirner’e göre vatandaşlık, modern devlete itaat ve bağlılığa dayanan bir öznellik modu (Newman, 2011: 195) olarak düşünülmektedir. Stirner’deki Ben ve devlet arasındaki uzlaşamama-düşmanlık durumu Efendi-Köle ilişkisindeki Hegel’deki tanınmanın diyalektiğinden modellenmiştir denebilir.

Newman Foucault’nun da Stirner gibi modern yönetim biçimlerinin dayanak noktalarını dini uygulamalara ve düşünce biçimlerine, özellikle insan davranışlarını yöneten bir ilişkiselliği içeren ilk ve ortaçağ Hıristiyanlık geleneklerine kadar izlediğini (Newman, 2011: 198) belirtmekle birlikte Stirner’in etiklendiği bütün izmlere karşılık onda bir tür “etik” bulunduğunu ve anarşist geleneğin içinde erimeye mahkum edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır (Newman, 2011: 203-208).

3.4. Dilden Us-dışılığa: Biricik

Stirner eserinin sonuna doğru ölümlü-geçici Ben olarak ifade ettiği Biricik’e (*der Einzige*) varmadan önce bütün dilsel kategorileri, felsefeyi, bilimi ve mantığı yadsımaya başlar. Bunu da “kendi-hazı” çerçevesinde yaptığını belirtir (Stirner, 2017a: 290). Fakat yine de kültürün kendisine kazandırdıklarını bir yönüyle inkâr etmez (Stirner, 2017a: 303). Kendi-olan düşüncenin yalnızca kendi düşüncesi* olduğunu ve kendisi üzerinde bir mutlaklığı olmadığını öne sürer. Düşünme ve düşüncenin bizzat kendisi tarafından yönetildiğini ve kendi keyfiyeti dolayısıyla isterse devam ettirdiği ya da sonlandırdığı bir durum veya yaratım olarak ele alır (Stirner, 2017a: 308). Bu yönüyle Stirner, “düşünce tarafından kontrol edilen insanı değil,

* Stirner her türlü bağımlılıktan kurtulmak gerektiğini öne sürerken hem nesnelere hem de düşünceler ile kurulan ilişkileri kasteder: düşünce fanatikleştirici bir köleliğe yol açarken, nesneye bağımlılığa iştah yönünden bir köleliğe yol açar (Stirner, 2000: XXIII). Örneğin düşünme ve düşüncelerle ilişkisi bakımından ona göre fanatizm en çok eğitimlilerde görülür: “...insan tinselle ilgilendiği ölçüde aydındır ve tinselle duyulan ilgi, eğer bu canlı bir ilgiyse, fanatizmdir ve fanatizm olmak zorundadır; kutsala duyulan fanatik bir ilgidir” (Stirner, 2017a: 44).

düşünceyi kontrol eden insanı konu edinmektedir” denebilir (Stirner, 2014: 7).

“Başkalarına Kendimi iletmem ve Kendimi ifade etmem gerektiğinde, Ben, aynı zamanda insan olduğum için, sadece Bana sunulan, insansal araçlardan yararlanabilirim. Ve gerçekten de sadece insan olarak düşüncelere sahibim, oysa Ben, Ben olarak aynı zamanda düşüncesizim. Bir düşünceden kendini kurtaramayan kişi sadece insandır, dilin kölesidir; dil, insanın yasa kitabıdır, insansal düşüncenin hazinesidir. Dil ya da “söz” Bize en çok kan kusturandır, çünkü bir saplantılı fikirler ordusuyla Bize karşı hareket eder. Şu an düşünüp taşınırken bir kez olsun gözlemlen Kendini, göreceksin ki, düşüncesizleştikçe ve dilsizleştikçe yol alacaksın” (Stirner, 2017a: 315).

Stirner, “düşünmenin öncesinde-Ben- varım” (Stirner, 2017a: 320) diyerek hakikate inanıldığı sürece kişinin her zaman bir altruizm* içerisinde çözüneceğini ve kendini inkâr edeceğini, hizmetçi ve dindar olarak kalacağını ileri sürerek şunları dile getirmektedir: “Sadece Sen hakikatsin, daha doğrusu, hakikatten daha fazlasın, hakikat Senin önünde hiçbir şeydir” (Stirner, 2017a: 321). Ona göre bütün mutlaklık ve hakikat iddiaları “boş laflar”, “deyimler” ve “sözcükler (logos)”dır (Stirner, 2017a: 316). Stirner Hıristiyan’ın düşünüş dindarı olduğundan yola çıkarak onu düşüncenin egemenliğine inanan bir ilkeler yaratıcısı olarak betimler. Sayısız reform gerçekleşirse de eski kavram ve kuramları her zaman yeni bir formla ve içerikle düzenleyip yeni “ilkeler” ve “hakikatler” yaratacağını belirtir (Stirner, 2017a: 321).

“Düşünmek de duyumsamak gibi, sona ermez. Ancak düşüncelerin ve idelerin erki, kuramların ve ilkelerin egemenliği, tinin egemenliği, kısacası –hiyerarşi, papazlar, yani din bilimciler, filozoflar, devlet adamları, dar kafalılar, liberaller, öğretmenler, hizmetçiler, ana-babalar, çocuklar, evli çiftler, Proudhon, George Sand, Bluntschli vb. söz sahibi oldukları sürece varlığını koruyacaktır: ilkelere inanıldığı sürece, ilkeler düşünüldüğü ya da eleştirildiği sürece hiyerarşi devam edecektir: çünkü geçerli olan bütün ilkeleri

* Özgecilik, fedakârlık.

sarsan en acımasız eleştiri bile, neticede yine ilkeye inanır” (Stirner, 2017a: 318).

Stirner kendini mükemmel bir filozof olarak görmemesinin yanında bir filozof ve eleştirmen olarak da görmez (Stirner, 2012: 84). Çünkü kendisini dogmacı olmayan olarak niteleyen eleştirmenin de “yeter ki dogma olmasın” dogmasına saplanıp kalarak, dogmacıyla aynı zeminde –düşünce zemininde- yer aldığını belirtmektedir (Stirner, 2017a: 133). Stirner’in düşünme ve düşünce konusundaki fikirlerinin kökenleri 1842 yılında yayınladığı *Eğitimimizin Sahte İlkesi ya da Hümanizm ve Realizm* adlı çalışmasında ortaya çıkar.

“Antikler gibi unutkanlık dilenmeli, kutsal Lethe suyundan içilmeli: Yoksa kendine gelemez. Büyük olan her şey nasıl ölüneceğini bilmeli ve ölümüyle kendisini dönüştürmeli, yalnızca zavallılar hantal yüksek mahkeme gibi biriktirirler, evrak üstüne evrak yığarlar ve Çinlilerin ölümsüz çocukluğu gibi bin yıl boyunca, ince porselen figürlerle oynarlar” (Stirner, 2014, 25-26).

Biricik-*Der Einzige* kavramı Stirner’in en orijinal terimlerinden birisidir. Stirner’de *Der Einzige* ifadesi sabitleşmiş ve kesinlik ya da hakikat iddiası ile ortaya çıkmaz. Empirik-benin herhangi başka bir özneye kıyaslanamazlığına atıfta bulunmasının yanında tekil bir yaşam deneyimine gönderimde bulunur. Stirner, *Stirner’in Eleştirmenleri’nde (Recensenten Stirner’s-1845)* Biricik’i yalnızca bir ad olarak kullandığını fakat anlatmaya çalıştığının başka bir şey olduğunu belirtir. Bir kelime, düşünce ya da kavramdan yola çıkarak evrensel bir idealle belirlenmeyen ve dilsel bir ifadeyle mutlaklık iddiası taşıyan bir durağanlığa sabitlenmeyip dinamik yaşam-deneyimine gönderme yapar. Biricik ifadesini genel-geçer bir mutlaklıkla koşullandırmaz (Stirner, 2012: 54-55). Biricik ifadesini burada olan, şu an deneyimleyen, her an ölüme yaklaşan tekilliği çağrıştıran tek ifade olduğunu düşündüğü için kullanır (Stirner, 2017b: 17). Jenkins Stirner’in ortaya koyduğu Benlik anlayışının yeni değerlerin tartışılması ve tartışılması için bireysellik açısından cesur ve yeni bir yorumlama girişimi olduğunu dile getirmektedir (Jenkins, 2014: 22).

Ona göre tıpkı insan kavramının empirik-bireyi tam olarak tanımlamada yetersiz kalması gibi *Biricik* de empirik-benin başkasıyla kıyaslanamaz

tekilliğini tam olarak tanımlayamaz; fakat sezgilerdir. “Biricik bir içeriğe sahip değildir; kendi içinde belirsizliktir, kavramsal bir gelişimi yoktur, herhangi bir düşünce içeriği taşımaz ve onunla felsefi bir sistem kurulamaz” (Stirner, 2012: 55-56). Biricik’in tüm dürüstlüğüyle hiçbir şey ifade etmediğini kabul eden bir adlandırma, boş ve mütevazı bir ifade olduğunu belirtmektedir (Stirner, 2012: 57). Dolayısıyla ortaya koyduğu görüşle varoluşun Öz’den önce geldiğini doğrulamasıyla; empirik-ben’i isimsiz varlığa geri getirmek ve insanları özcü tasarımlardan kurtarmak onun itici gücünü oluşturur denebilir (Safranski, 2002: 128).

Stirner’in Biricik’i keyfiyete bağlı yaratım ve yıkım arzusu dolayısıyla Hegelci özgürlük kavramının tersi yönünden somutlaşmış halidir denebilir. Hegel’deki Biz Stirner tarafından kıyaslanamaz-benzersiz olan *Der Einzige* olarak dönüştürülür. Dolayısıyla Stirner’de Biricik, fenomenolojinin arayışındaki kavramsal tarihi aşan olumsuz bir gerçeklik olarak ortaya çıkar (Welsh, 2010: 36-37).

Paterson’a göre Biricik dış dünyanın taleplerine karşı duyarsız olmakla birlikte yalnızca Stirner’in aldığı estetik zevk için yaratılmış bir kavramdır. İnsanlığın çıkarlarıyla ilgilenmez, okurlarını aydınlatmayı veya yenilemeyi düşünmez (Paterson, 1971: 301).

Moggach’a göreyse Biricik Spinozist anlamda *causa sui*’dir. Spinoza’nın “öz”ünün sınırlı bir özsellik biçimindeki temsilidir (Moggach, 2009-10: 75-76). Buber ise Biricik’i Kierkegaard’ın *Tek Bir*’i (*den Enkelte- Single One*) ile kıyaslayıp ikisindeki ortak noktaya gönderme yaparak ikisinde de sınır kategorileri olarak ortaya çıktığını (Buber, 2002: 47-48) özellikle Stirner’in *Biricik*’inin empirik-bireyin kendi sınırına adım attığında söylediği bir “son ifade” olduğunu belirtmektedir (Buber, 2002: 49). Scruton da Stirner’i Buber gibi Kierkegaard’la ilişkilendirip; Stirner’in, Kierkegaard’ın ateistik versiyonu olduğunu dile getirmektedir (Scruton, 1995: 186). Paterson ise Stirner’in Nietzsche’nin öncüsü olup olmadığı ile ilgilenerek, *Der Einzige*’in *Üstinsan*’ın (*Übermensch*) prototipi olabileceğini belirtmektedir (Paterson, 1971: 150). Camus’de Stirner ve Nietzsche’nin dünyaya karşı tutumlarına odaklanır. Ona göre Stirner “çıkılmazda gülen” Nietzsche ise “duvarlara saldıran”dır (Camus, 1985: 61).

Stirner'in ileri sürdüğü "Biricik"lik anlayışı çerçevesinde ortaya çıkan sonuç, bütün minimum ve maksimum anlayışlarının çözüldüğü limitsiz ve keyfiyete bağlı yaratımla empirik ben'in sonlu yaşam deneyimidir. Stirner'in ortaya koyduğu, realitedeki sonsuz-değişkenlik biçimindeki dinamizmin statik kavramlarla ya da bizzat dil ile tespit edilemezliği fikri Anaksimandros'un *apeiron* (Peters, 1967: 19) kavramıyla ilişkilendirilebilir. Anaksimandros'daki ölmeyen ve kaybolmayan sonsuz-sınırsız karşıtların çatışmasını (Kranz, 2014: 38-39; Zeller, 1890: 39-41) Stirner, felsefesinde *yaratıcı-hiç* (*creative nothing*) olarak düşündüğü *Biricik'e* (*Einzige*) çevirir. Ölümlü ve geçici bir tekil-hiç olarak empirik bireyi sonsuz bir yaratım ve dolayısıyla bozuluşa-bozuma tabi kılar. Bütün dilsel ve düşünsel referans noktalarını parçalar. Organizmik (esasinda varlığın tam anlamıyla tespit edilemezliği anlamında) bir çözülüş-dağılışı ışığında sabitlenmemiş, mutlaklaşmamış bir adlandırmayla Biricik'i Hiç ile yan yana getirerek felsefesini kurar-yıklar. Apeiron'un "sınırsız-limitsiz", "başlangıçsız" ve "bitişsiz" (Laertios, 2007: 68) durumuna karşılık Stirner başlangıcı ve bitiş bizzat somut-kendisi olarak belirleyerek sonsuz yaratış ve yıkışı savunur.

"Tanrı hakkında denir ki: 'Adlar seni adlandırmaz'. Bu Benim için geçerlidir: Hiçbir *kavram* Beni dillendirmez, benim özüm olarak ileri sürülen hiçbir şey Beni tüketmez, bunlar sadece birer addır. Keza Tanrı için tam yetkin olduğu ve tam yetkinliğe erişme çabası gibi bir mesleği olmadığı söylenir. Bu da sadece Benim için geçerlidir.

Ben kendi kudretim *malikiyim* ve Ben ancak *Biricik* olduğumu bildiğim an kudretim *malikiyim*. Kendine-sahip-olan, *Biricik*'te yaratıcı Hiç'e, doğduğu yere geri döner. Benden yüce her varlık, ister Tanrı olsun ister insan, *Biriciklik* duygumu zayıflatır ve ancak bu bilincin rüzgarı karşısında sönüp gider. Meselemi Kendime, şu Biricik'e bırakırsam, o zaman meselem kendi yaşamını kendisi tüketen geçici ve ölümlü bir yaratıcının meselesi olur ve diyebilirim ki:

Ben meselemi Hiç'e bıraktım"* (Stirner, 2017a: 334).

Diğer yandan Platon, *peras* (sınır) ve *apeiron*'u (sınırsız-sonsuz) kullanırken (Peters, 1967: 19-20) *apeiron*'la ilişkilendirdiği doğrudan

* "Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt" (Stirner, 1845: 491).

algıyla kavranmayan; sezgisel, karışık-belirsiz-kökensiz düşünceleri piç düşünce (*nothos logos*) (Reshotko, 1997: 131-132) olarak değerlendirir. Dolayısıyla bununla ortaya çıkan akıl yürütme de piç muhakeme (*bastard reasoning*)* (Zeyl, 2000: lxxv; Reshotko, 1997: 121-137) olarak adlandırılabilir. Kaotik, kökensiz ve parçalayıcı bir akıl yürütme biçimi olan bu durum çağdaş anarşist gelenekle ilişkilendirilebilir. Kurumsal bir mantığın içinde değerlendirilemeyen bu tür sezgisel, başı ve sonu olmayan, belirli sınırlara dahil edilemeyen kökensizlik, Stirner’de de somut tekil olarak inşa ettiği Biricik’le ortaya çıkan yaratım ve yıkım arzusu olarak görülür. Stirner’in fikirlerinin dağınıklığı onun herhangi bir gelenek içerisine dahil edilmesini güçleştirir. Fikirlerinin kurumsallaşamayı ve sınıflandırılmayı dolayısıyla kurumsallaşmış olana etkisi olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır; fakat dışardan içeriye olan bu etkisi hep anonim** bir etki olarak kalır. Stirner’in fikirleri 19. yy.dan 20. yy.a ve günümüze, kurumsallaşmış ve kurumsallaşmamış düşünceyi doğrudan veya dolaylı olarak derinden etkilemiştir.

Stirner, Karl Marx, Engels, Nietzsche, Emma Goldman’ın yanı sıra bazı akademisyen ve sayısız anarşist, feminist, gerçeküstücü, illegalist, varoluşçu, faşist, özgürlükçü, dadaist, sitüasyonist, fütürist, isyancı ve nihilisti etkilemiştir (Blumenfeld, 2018: 1). Etkiledikleri ve düşüncelerinin birlikte değerlendirilebileceği kişilerin diğer-bazıları şunlardır: G. Papini, S. Newman, Freud, E. von Hartmann, B. Tucker, J. H. Mackay, E. Jünger, R. Steiner, Mussolini, A. Camus, Carl Schmitt, H. Read, W. Reich, G. Landauer, E. Mühsam, Otto Gross, J. Habermas, M. Duchamp, O. Wilde, J. Derrida, G. Deleuze, M. Foucault, J. Lacan, J. P. Sartre, R. D. Laing, T. Tzara, E. Ionesco, G. Bataille, Guy Debord, A. Artaud ve Henry Miller’in yanısıra Paul Valery’nin *Monsieur Teste* karakteri mezarından kalkmış Stirner gibidir.

* Sabit olmayan, karışık bir anlayışla yakalanabilen, anlaşılabilir doğası olmayan ve yalnızca analogiler ile açıklanabilen düşünceler bulunur (Zeyl, 2000: lxxv-lxxvi).

** Burada anonim ifadesi fikirlerinden etkilenildiği halde isminin zikredilmediği anlamında kullanılmıştır.

SONUÇ

Stirner'e göre varoluş, dinamik bir devinimdir. Stirner, doğanın dinamikliği fikrinden hareketle, dili sonsuz değişkenliği durduran-sabitleyen bir yapı olarak düşünür. Ona göre hiçbir adlandırma ya da dilsel kategori, akışın içerisindeki anları tespit edip tanımlayamaz. Stirner, dilin pratikteki pragmatik değeriyle veya uzlaşsımsallığıyla ilgilenmez. Stirner için, dilin pragmatik ve düzenleyici yönü, dilin neliğini sorgulamasında bir engel teşkil etmez. Pek çok filozof gibi o da dil ve gerçeklik arasındaki uyumda eksiklik bulunduğunu düşünür. Whitehead'e göre de dil, "hem sözcükleri hem de formları açısından eksik ve kusurludur" (Whitehead, 2019: 301). Stirner'in, her bir adlandırmadan çıkardığı sonuç; kavramların, eksik gerçeklik tasarımları olduğudur.

Stirner'in, Postmodern felsefenin karakteristik bir özelliği olan modern metafiziğin sistematik yıkımı, Derrida'dan çok önce başlattığı söylenebilir. Aydınlanma akılcılığının ortaya koyduğu zorunluluk ve evrensellik idelerine karşı çıkan Stirner, *kavram* veya *yasa* veyahut *kanun* biçimindeki idenin gerçekliği tahrip etmesine *Biricik-der Einzige* kavramıyla karşı çıkar. Stirner'e göre doğa, rastlantısal ve karmaşık bir ilişkiler ağıdır. Bu rastlantısallıkta hiçbir mutlaklık ve kesinlik bulunmaz. Bu rastlantısal ve kökensiz varoluş fikrinden hareketle Stirner, empirik-bireyi *Biricik* kavramıyla tanımlamaya çalışır. Stirner, *Biricik*'in yalnızca bir varsayım olduğunu belirtir. *Biricik* kavramının, Empirik-benin kökensiz, dilsiz ve hiçbir kesinlik altında kavranamayacak organik tekilliğine gönderimde bulunduğunu dile getirir. *Biricik*'in düşünce içermeyen, içeriksiz bir kavram olduğunu belirtir. Stirner, yaşamı, *Biricik* kavramından hareketle empirik-bireyin kendi keyfiyetine bağlı bir tüketim alanı ve bireyin otantik kendi deneyimi olarak düşünür. Bütün normatif kavramlardan uzaklaşmayı savunur.

Stirner düşünce tarihini Eskiler ve Yeniler olarak sınıflandırarak eskilerden devralınmış kavram ve ilkelerin somut-insanı baskılayacak biçimde felsefe, bilim ve politika tarafından yeniden düzenlendiklerini ileri sürer. Bütün öz ve mutlak kategorilerini yadsır. Özcü anlayışlarla gelen özgürlük, hak, eşitlik, ahlak, düşünce gibi kavramları insan, toplum,

vatandaş, işçi gibi kavramlarla yan yana değerlendirerek, hepsinin empirik-bireye sunulan dışsal arzular ve kimlikler olduğu sonucuna varır.

Stirner düşüncesinin merkezine empirik-beni konumlandırarak, bütün insani edim ve yaratımlara saldırısını radikal bireyci bir perspektifle meşrulaştırır. Stirner, geçmişin düşüncelerinden beslendiğini inkâr etmez, onları istediği gibi alımlayarak kendi felsefesinde çözündürür ve yeniden yapılandırır. Stirner bütün bağıllık biçimlerini reddeder, bu yönüyle fikirlerinden sistematik bir bütünlük elde edilemez ya da fikirlerinden sistem kurulamaz. Bu sebeple Stirner'in adı solipsist, nihilist, anarşist vb. birçok sıfatla anılır. Çünkü fikirleri belirli parçalar halinde bağlamından koparılarak alınırlar; dolayısıyla fikirleri ne tam olarak benimsenir ne de tam olarak reddedilir; eksik sahiplenilir ve eksik dışlanır. Son olarak kendisinin fikirlerini meşrulaştırış biçimi, kendisinin de çeşitli sıfatlar adı altında anılmasını meşrulaştırır denebilir.

KAYNAKÇA

- Arvon, H. (1991). *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bargu, B. (2011). “Max Stirner, Postanarchy avant la lettre”, *How Not to Be Governed* içinde. ed. J. C. Klausen ve J. Martel, USA: Lexington Books.
- Beiser, F. (2011). “Max Stirner and the End of Classical German Philosophy”, *Politics, Religion and Art* içinde. ed. D. Moggach. USA: Northwestern University Press.
- Beiser, F. C. (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm*, çev. Aslı Önal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*, çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Alfa.
- Blumenfeld, J. (2018). *All Things are Nothing to Me*. Hampshire: Zero Books.
- Breckman, W. (1999). Marx, *The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Buber, M. (2002). *Between Man and Man*, çev. Ronald Gregor-Smith. London and New York: Routledge Classics.
- Bumin, T. (2010). *Hegel-Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Camus, A. (1985). *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel. Ankara: Kuzey Yayınları.
- Carroll, J. (1974). *Break Out from the Crystal Palace, The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Corcuff, P. (2009). *Bireycilik Sorunu*, çev. Aziz Ufuk Kılıç. İstanbul: Versus.
- Debord, G. (2018). *Gösteri Toplumu*, çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche and Philosophy*, çev. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press.

- Dematteis, P. B. (1976). *Individuality and the Social Organism: The Controversy Between Max Stirner and Karl Marx*. New York: Revisionist Press.
- Derrida, J. (2007). *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- De Ridder, W. (2011). "Max Stirner: The End of Philosophy and Political Subjectivity", *Max Stirner* içinde. ed. S. Newman, UK: Palgrave Macmillan.
- Feiten, E. (2013). "Would the Real Max Stirner Please Stand Up?", *Anarchist Developments in Cultural Studies* içinde. ed. R. Kinna ve S. Evren.
- Ferguson, K. E. (2011). "Why Anarchists Need Stirner", *Max Stirner* içinde. ed. S. Newman, UK: Palgrave Macmillan.
- Feuerbach, L. (2008). *Hıristiyanlığın Özü*, çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları.
- Feuerbach, L. (2012). *Geleceğin Felsefesi*, çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları.
- Gooch, T. (2011). "Some Political Implications of Feuerbach's Theory of Religion", *Politics, Religion and Art* içinde. ed. D. Moggach, Illinois: Northwestern University Press.
- Hançerlioğlu, O. (1989). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2018). *The Phenomenology of Spirit*, çev. Terry Pinkard. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Hook, S. (1962). *From Hegel to Marx*. USA: University of Michigan Press.
- Hyppolite, J. (1997). *Logic and Existence*, çev. Amit Sen. Albany: State University of New York Press.

- Hyppolite, J. (2010). *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Jenkins, J. (2014). “Max Stirner’s Ontology”, *International Journal of Philosophical Studies*, C. 22, S. 1, ss. 3-26.
- Kojeve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kranz, W. (2014). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius-Sosyal Yayınlar.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Löwith, K. (1991). *From Hegel to Nietzsche*. New York: Columbia University Press.
- Mackay, J. H. (2005). *Max Stirner, His Life and His Work*, çev. Hubert Kennedy. California: Peremtory Publications.
- Marshall, P. (2003). *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yaşar Alogan. İstanbul: İmge Kitabevi.
- McLellan, D. (1969). *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan.
- Moggach, D. (2006). “Introduction: Hegelianism, Republicanism and Modernity”, *The New Hegelians, Politics and Philosophy in the Hegelian School* içinde. ed. D. Moggach. New York: Cambridge University Press.
- Moggach, D. (2009-10). “The Subject as Substance Bruno Bauer’ s Critique of Stirner”, *The Owl of Minerva*, C. 41, S. 1-2, ss. 63-85.
- Newman, S. (2005). *Power and Politics in Poststructuralist Thought*. New York: Routledge.
- Newman, S. (2011). “Introduction: Re-encountering Stirner’s Ghosts”, *Max Stirner* içinde. ed. S. Newman, UK: Palgrave Macmillan.
- Newman, S. (2011). “Stirner’s Ethics of Voluntary Inservitude”, *Max Stirner* içinde. ed. S. Newman, UK: Palgrave Macmillan.
- Özçınar, Ş. (2007). *Kendinin-Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel felsefesinde bilincin dolayımı ve nesnelleşmesi*, Doktora Tezi. Ankara

- Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
<https://tez.yok.gov.tr/> (Tez No. 208039).
- Paterson, R. W. K. (1971). *The Nihilistic Egoist Max Stirner*. Oxford: Oxford University Press.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Pinkard, T. (2012a). *Hegel*, çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pinkard, T. (2012b). *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life*. New York: Oxford University Press.
- Pippin, R. B. (2011). *Hegel on Self-Consciousness, Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Plato. (2000). *Timaeus*, çev. Donald J. Zeyl. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reshotko, N. (1997). "A Bastard Kind of Reasoning: The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's 'Timaeus'", *History of Philosophy Quarterly*, C. 14, S. 1, ss. 121-137.
- Safranski, R. (2002). *Nietzsche A Philosophical Biography*, çev. Shelley Frisch. London: Granta Books.
- Scruton, R. (1995). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*. London and New York: Routledge.
- Stepelevich, L. S. (1978). "Max Stirner and Ludwig Feuerbach", *Journal of the History of Ideas*, C. 39, S. 3, ss. 451-463.
- Stepelevich, L. S. (1983). *The Young Hegelians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (1845). *Der Einzige und sein Eigenthum*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand.
- Stirner, M. (2000). *The Ego and Its Own: Cambridge Texts in the History of Political Thought*. ed. D. Leopold, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (2012). *Stirner's Critics*, çev. Wolfi Landstreicher. USA: LBC Books and CAL Press.

- Stirner, M. (2014). *Eğitimimizin Sahte İlkesi ya da Hümanizm ve Realizm*, çev. M. Hanifi Macit ve Fikret Arargüç. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Stirner, M. (2017a). *Biricik ve Mülkiyeti*, çev. H. İbrahim Türkođan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Stirner, M. (2017b). *The Unique and Its Property*, çev. Wolfi Landstreicher. Baltimore: Underworld Amusements.
- Taylor, C. (1977). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Türker, S. (2012). *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Türker, S. (2017). “Sunuş: Hümanizm Hakkında Şüpheli Soruşturmalar”, *Felsefi Düşün*, Sayı 9, ss. 1-9.
- Welsh, J. F. (2010). *Max Stirner’s Dialectical Egosim*. USA: Lexington Books.
- Whitehead, A. N. (2019). *Düşüncelerin Serüvenleri*, çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Woodcock, G. (1996). *Anarşizm, Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, çev. Alev Türker. İstanbul: Kaos Yayınları.
- Zeller, E. (1890). *Outlines of the History of Greek Philosophy*, çev. Evelyn Abbott. New York: Henry Holt and Company.