



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**BEN'LİĞİN MANİFESTOSU:
MAX STIRNER'DE İNSAN VE 'BİRİCİK'**

İmge Tuğçe Bağır

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2014

BEN'LİĞİN MANİFESTOSU:
MAX STIRNER'DE İNSAN VE 'BİRİCİK'

İmge Tuğçe Bağır

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2014

KABUL VE ONAY

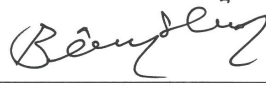
Imge Tuğçe Bağır tarafından hazırlanan "Ben'liğin Manifestosu: Max Stirner'de İnsan ve 'Biricik'" başlıklı bu çalışma, 23.06.2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



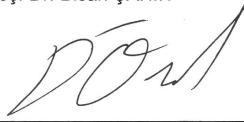
Prof. Dr. Aylin ÖZMAN ERKMAN (Başkan)



Doç. Dr. Hilal ONUR INCE



Doç. Dr. Bican ŞAHİN



Öğr. Gör. Dr. Doğançan ÖZSEL



Öğr. Gör. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

23.06.2014

İmge Tuğçe BAĞIR

ÖZET

BAĞIR, İmge Tuğçe. Ben'liğin Manifestosu: Max Stirner'de İnsan ve 'Biricik', Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014.

Max Stirner, siyaset felsefesi açısından üzerinde pek de çalışılmamış bir figürdür. Stirner'in düşüncesi, siyaset felsefesinin en öncelikli tartışmaları arasında yer alan özgürlük, birey, egoizm, maliklik, özne ve iktidar konularına eğilir. Bu tez çalışmasının amacı Stirner'in siyasal düşüncesini fikirlerini, referans aldığı ve etkilediği fikir ve tartışmalardan yola çıkarak değerlendirmektir.

Çalışma, Stirner düşüncesinin yapı taşları olan *insan* ve *biricik* kavramlarını, Hegelyen felsefeden postyapısalcı düşünceye uzanan bir çerçevede yorumlamaktadır. Stirner düşüncesinin temel kavramsal ve metodolojik çerçevesi, çalışmanın birinci bölümünde tanıtılmaktadır. İkinci bölüm, *insan* ve *biricik* tartışmasının teorik çerçevesi üzerinde durmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümü, hem Stirner düşüncesine Feuerbach ile Marx ve Engels tarafından yöneltilen eleştirileri; hem de, Stirner'in anarşizm ve postyapısalcılık üzerindeki etkilerine odaklanılmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Stirner, Benlik, Biricik, İnsan, Maliklik, Hegel, Postyapısalcılık, Anarşizm

ABSTRACT

BAĞIR, İmge Tuğçe. Manifestation of the Ownness: Human and 'the Unique One' in Max Stirner, Masters Thesis, Ankara, 2014.

Max Stirner is a rarely studied figure in political philosophy. Stirner's thought stresses some of the most critical topics of political philosophy such as freedom, self, egoism, ownness, subject, and power. The aim of this study is to discuss Stirner's political thought, by reference to the ideas and debates it has been rooted and it has influenced.

This study interprets key aspects of Stirner's thought such as the concepts of *the human* and *the unique one*, in a framework varying from Hegelian philosophy to poststructuralism. The major conceptual and methodological framework of Stirner's thought is introduced in the first chapter of the study. The second chapter stresses on the theoretical framework of the debate on *the human* and *the unique one*. The third chapter of the study focuses on both the critique of Stirner's thought by Feuerbach and Marx and Engels, and the influence of Stirner on anarchism and poststructuralism.

Key Words

Stirner, Ego, Unique One, Human, Ownness, Hegel, Poststructuralism, Anarchism

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM : HEGELYEN KÖKENLERDEN FELSEFENİN AŞILMASINA.....	6
1.1. Stirner Düşüncesine Giriş.....	6
1.1.1. Meseleyi Hiçe Bırakmak.....	6
1.1.2. Die Freien ve Biricik.....	10
1.2. Hegelyen ve Anti Hegelyen Çıkarımlar.....	16
1.2.1. Stirner Düşüncesinde Hegel: Diyalektik Egoizm	16
1.2.2. Stirner ve Tin Meselesi.....	19
2. BÖLÜM : İnsan'dan Gayri İnsan'a: Eşsiz Bireyin Doğuşu.....	27
2.1. Antikiteden Aydınlanmaya: Stirner'de Birey Ve İnsan.....	27
2.1.1. Egoistin Temellenişi: Stirner'de Bireysel Gelişim.....	27
2.1.1 'Eskiler' ve 'Yeniler' Arasında	32

2.2. ‘Özgürler’ ve İnsan Meselesi Üzerine: Liberalizmin Üç Hali.....	39
2.2.1. Politik Liberalizm.....	41
2.2.2. Toplumsal Liberalizm.....	44
2.2.3. İnsancıl Liberalizm.....	45
2.3. Stirner’in <i>Ben</i> Kavramı.....	46
2.3.1. Kendi-olmak ve Biricik.....	46
2.3.2. Gayri-İnsan ve Egoistler Birliği.....	52
3. BÖLÜM: Gayri İnsan’dan İnsanın Sonu’na: Stirner Düşüncesinin Etkileri ve Eleştirileri	56
3.1. Stirner’e İki İtiraz.....	56
3.1.1. Feuerbach ve “İnsan Özü” Meselesi.....	56
3.1.2. Alman İdeolojisi ve ‘Aziz Max’: Marx ve Engels’de Stirner.....	60
3.2. Stirner Düşüncesinin Etkileri.....	68
3.2.1. Stirner ve Anarşizm.....	68
3.2.2. Stirner ve Postyapısalcılık	72
Sonuç.....	76
KAYNAKÇA.....	80

GİRİŞ

“Tanrısal şeyler Tanrı'nın meselesidir; insanî şeyler ise insanın... Benim meselem, ne tanrısaldır ne insanî; hakikat, iyilik, adalet, özgürlük vs. de değildir, sadece ve sadece Benim olandır ve genel olmayıp tıpkı benim biricik olduğum gibi, o da biriciktir. Benim için Benden daha önemlisi yoktur!” (Stirner, 2013: 18).

Max Stirner, *magnum opus*'u olan *Biricik ve Mülkiyet*'ne bu sözlerle giriş yapar. Stirner düşüncesini en iyi özetleyecek sözlerin bunlar olduğu söylenebilir. Stirner, gerçekten de ne tanrısal ne de insanî olanla; ne hakikatle, ne de iyi'nin herhangi bir tarifiyle; ne de adalet veya özgürlük kavramlarının tasviriyle ilgilenir. O, bu kavramları, onları var eden bütün yapıların meşruiyet zeminlerini yok ederek ortadan kaldırmayı amaçlar. Bu amaç doğrultusunda Antik düşünceden Aydınlanma düşüncesine kadar bireyi baskı altına alan her türlü özcü düşüncüyü yargılar.

Stirner düşüncesini konu edinen çalışmalar, genelde, onun düşüncelerini sosyal yaşantısına dair bilgiler üzerinden ele alır. Bu çalışma, sözü edilen okumalardan temel olarak ayrılır¹. Bu çalışmada amaçlanan, Stirner'e ilişkin biyografik

¹ Her ne kadar, bu çalışma, Stirner'in biyografik bir değerlendirmesini sunmaktan kaçınsa da, Stirner üzerine yapılan Türkçe çalışmaların azlığı nedeniyle, düşünürün hayatına kısaca değinmek yerinde olabilir. Max Stirner'in hayatına dair bildiklerimiz, bireyci anarşist John Henry Mackay'in (1864-1933), bir tesadüf sonucu Stirner'in düşünceleri ile tanışması sonucu doğan hayatını kaleme alma isteği doğrultusunda, seneler süren çalışmaları sonucu 1897'de yayınlanan Max Stirner biyografisinden edindiğimiz bilgilerdir (Mackay, 2005). Mackay bu çalışmada Stirner'in hayatının izlerini, Stirner öldükten neredeyse elli yıl sonra, titizlikle sürmüştü ve en ince ayrıntılara dahi ulaşmıştır. Max Stirner, 25 Ekim 1806'da, Johann Caspar Schmidt adıyla, Almanya'nın Bavyera bölgesindeki Bayreuth kentinde dünyaya gelir. Stirner adı, ona okul hayatında geniş alını (Almanca'da “*die stirn*”) nedeniyle verilmiş ve o da belki de düşüncelerinin radikalliğinden, entelektüel hayatında bu takma ismi kullanmayı tercih etmiştir. Flüt imalatçısı babası Stirner, henüz altı aylıkken babası ölür. Bu olaydan iki sene sonra yeniden evlenen annesi Stirner'i akrabalarına bırakarak Bayreuth'tan ayrılır. Orta öğrenimini Bayreuth'da başarılı bir öğrenci olarak tamamlayan Stirner, 1826 yılında, Berlin'de felsefe üzerine üniversite eğitimine başlar. Burada Schleiermacher'in etik, Hegel'in din felsefesi, tarih felsefesi, tin felsefesi, antropoloji ve psikoloji üzerine derslerine katılır (Mackay, 2005: 37). Berlin'de geçirdiği iki senenin ardından buradan ayrılarak Erlangen'deki üniversiteye kayıt olur. Ancak burada annesinin sağlık problemleri nedeniyle, pek fazla ders almadan, çalışmalarına üç buçuk senelik bir ara verir. Bu aradan sonra 1830'da Berlin'e akademik çalışmalarına devam etmek üzere geri döner. 1837 yılında Agnes Clara Kunigunde Burtz ile evlenir. Ancak bir yıl sonra doğumda karısını ve çocuğunu kaybeder (Mackay, 2005: 50). 1839 yılında Madame Gropius'un kızlar okulunda beş yıl sürecek öğretmenlik hayatına başlar. Stirner'in düşünce gelişimi açısından büyük öneme sahip olan, dönemin Berlin ve çevresinde bir hayli bilinen,

bilgilerden bağımsız olarak onun düşüncelerine ışık tutmaktır. Bunu yaparken de Stirner'in *Biricik ve Mülkiyeti* isimli eseri ve çeşitli dergi ve gazetelerde yayınlanan makalelerini çıkış noktası olarak aldık. Kimi kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Stirner, ana eseri *Biricik ve Mülkiyeti*'ni 1844 yılının Şubat ve Mart aylarında tamamlar ve eser aynı yılın Kasım ayında da okuyucularla buluşur (Stirner, 2005: 9). *Biricik ve Mülkiyeti*, Avrupa'nın epey hararetleli bir döneminde, Fransa, İtalya ve Almanya'nın liberalizme karşı verdiği "mücadele" ile çalkalandığı bir dönemde, yayınlanır. Fransız Devrimi'nin ardından yükselen güçlü ulusal ve seküler devlet fikri, Fichte ve Hegel'in düşüncelerinde kendisini gösterir. Bu fikirler, dönemin siyasal düzeni üzerinde önemli etkilere sahip olur. Stirner'in sözkonusu koşulların bir sonucu olarak okunabilecek, bireyi önceleyen düşüncesi de, ilk başta, bu kavramlarla bağlantılı olarak ele alınmalıdır.

Bu etkiler, *Biricik ve Mülkiyeti*'ni ortaya çıkaran düşünsel iklimi yarattığı gibi, aynı şekilde, onun dönemin hakim kabulleri içinde gereken ilgiden mahrum kalmasına da yol açar. 1848 devrimlerini hazırlayan olay ve düşünceler, *Biricik*

Genç Hegelciler'den oluşan *Die Freien*'e katılır. Genellikle Hippel'in barında bir araya gelen *Die Freien*'in üyeleri pek çeşitli ve birbirinden farklı düşüncelere sahiptir. Günlük olaylardan felsefi meselelere çok çeşitli konu başlıklarını münazara etmek üzere toplanan grubun zamanın siyasi düşüncesine etkisi çok büyüktür. Stirner ile burada tanışan Engels daha sonra Stirner'i "Hür insanların en yeteneklisi, en bağımsızı ve en çalışkanı" olarak tanımlayacaktır (Steppelevich, 1974: 323). *Biricik ve Mülkiyeti*'nin 1844 yılında yayınlanışına kadar çeşitli dergilerde günlük sorunlara dair makaleler yazan Stirner, 1843 yılında daha sonra bu eserini adayacağı Marie Dähnhardt ile bütün romantik unsurlardan uzak bir törenle (Mackay, 2005: 116) ve Bruno Bauer ve Ludwig Buhl şahitliğinde evlenir. Ancak bu evlilik sadece iki sene sürer. 1844 yılının Ekim ayında *Biricik ve Mülkiyeti*'nin yayınlanmasının ardından Stirner *Die Freien* çevresinde ani bir üne kavuşur. Kitap hakkında Leipzig'de toplatılma kararı çıksa da bir kaç gün sonra kitap "tehlikeli olmak için fazlasıyla absürd" olduğu gerekçesiyle bu karar kaldırılır (Mackay, 2005: 127). Prusya'da ise Noel'den önce kitap yasaklanır ve bu yasak on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar kaldırılmaz. Kitap başta Hegel felsefesi olmak üzere Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer ve Moses Hess gibi Genç Hegelci düşünürlerin görüşlerine şiddetle karşı çıkar. Kitabın dili alışılmış akademik dilin dışında ve içerdiği görüşler gibi radikaldir. Kitap yayınlandıktan ve büyük ses getirdikten sonra Bauer, Feuerbach ve Szeliga, Stirner'in düşüncelerine yönelik eleştiriler yayınlar ve Stirner de bu eleştirilere bir makale ile yanıt verir. Karl Marx ve Friedrich Engels'in büyük bölümünü *Biricik ve Mülkiyeti*'ni neredeyse cümle cümle eleştirmeye ayırdıkları, *Alman İdeolojisi*, 1930'lu yıllarda yayınlanana kadar tozlu raflarda yayınlanmayı beklemiştir. *Biricik ve Mülkiyeti*, bir tesadüf sonucu John Henry Mackay'in karşısına çıkana kadar unutulur. *Biricik ve Mülkiyeti*'nin yayınlanmasının ardından Stirner 1847'de Jean-Baptiste Say'ın ve Adam Smith'in ekonomik yazılarını, büyük bir başarı ile, Almancaya çevirir. 1852 yılında Avrupa'da 1789'da başlayan devrimlere karşı muhafazakar kesimin tepkilerini anlatan 'Tepkinin Tarihi' adında bir antoloji yayınlar. Stirner'in hayatının son on yılı gözlerden uzakta geçer. Borçları yüzünden 1853 ve 1854'te kısa sürelerle ceza evine girer. 25 Haziran 1856'da bir böcek sokması sonucu geçirdiği rahatsızlık nedeniyle ölür. Bruno Bauer, Ludwig Buhl ve yakın çevresinden birkaç kişinin katıldığı cenaze töreni ile 28 Haziran 1856'da Berlin'de defnedilir (Mackay, 2005: 206).

ve *Mülkiyet*'nin genel çerçevesini belirler². Ancak, dönemin değişken yapısı, Stirner'in düşüncelerinin uzun bir dönem unutulmasına yol açar.

Biricik ve Mülkiyeti, basıldığı 1844 yılından 1848 yılına kadar geçen sürede, şiddetli eleştirilerin hedefi haline gelir. Kitap, hem Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer gibi dönemin önemli entelektüellerinin parçası olduğu Genç Hegelcilerin (*die Junghegelianer*), hem de Wilhelm Weitling ve Moses Hess gibi sosyalistlerin tepkisine maruz kalır. Stirner; devleti, teolojik ya da monarşik bir okumayla savunmaz. Stirner, liberaller ya da sosyalistler tarafından savunulan devlet modellerini de kabul etmez. Bu nedenle, Stirner'in, tüm bu görüşlere alternatif bir yorum geliştirdiğini söylemek mümkündür.

Stirner'in bireyci felsefesi, en yakınındaki düşünörlere getirdiği eleştiriler doğrultusunda gelişir. Ancak bu durum, Stirner'in kendisine özgü kavramlara sahip olmadığı anlamına gelmez. Stirner, siyaset felsefesi dahilinde pek çok tartışmaya konu olmuş iktidar, mülkiyet, özgürlük meselelerine eğilirken, "kendi-olmak" (*die Eigenheit*) ve "biricik" (*der Einzige*) gibi yeni kavramların doğmasına da öncülük eder. Bu açıdan, Stirner düşüncesini konu edinen bir çalışma, bu kavramların Stirner düşüncesi dahilinde nasıl tanımlandığını da ele almak durumundadır. *Biricik ve Mülkiyet*'nin ateşli dili; Stirner'in görüşlerini savunurken de, herhangi bir olumsuz eleştiriyle karşılaşmaktan çekinmediğinin bir kanıtı olarak gösterilebilir. Zira, yirminci yüzyılın radikal bireycileri bile Stirner'in görüşlerindeki kararlılığa sahip değildir.

Stirner düşüncesinin konusu özgürlüktür. Ona göre, varolan bütün özgürlük tanımları sorunludur. En özgürlükçü devrimler bile, zamanla, bireyi baskı altına alacak oluşumlara evrilirler. Ancak bireyin kendini özgürleştirmesinin yolu, toplumsal devrimden geçmez. Stirner'e göre bireyin özgürlüğünün kaynağı, *ben*'liği bulmaktan geçer. Devrim, sadece efendinin adını değiştirir (Stirner, 2013: 140).

Stirner, varolan bütün özgürlük tariflerine karşı çıkar. Ona göre, insanoğlunun yalnızca bir kısmının sahip olacağı bir özgürlük fikri yerine; tek tek bireylerin

² "1815 yılından, Mart 1848'de Alman devletlerini altüst eden devrimlerin patlamasına dek geçen ve Vormärz olarak adlandırılan dönem, hem kültürel hem de siyasal ve sosyoekonomik gelişmeler açısından bir geçiş dönemidir." (Fullbrook, 2011: 109).

özgürlüğünden yola çıkan, *biricik olan*'ı gözeten, yeni bir özgürlük tarifi gerekir. Stirner düşüncesinin genel hatlarını belirleyen, *kendi-olmak* ve *biricik* gibi kavramlar bu bağlamda düşünülmalıdır.

Çalışmamızın üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, öncelikle, Max Stirner düşüncesinin etkilendiği noktalar ele alınmıştır. Bu unsurlar, Stirner düşüncesinin gelişimini anlamak açısından hayli önemlidir. Böylece Stirner düşüncesinin genel çerçevesinin tanıtılması amaçlanmaktadır. Stirner'in, özellikle, *Biricik ve Mülkiyeti*'nde ortaya koyduğu görüşlerin, Hegelyen düşüncenin etkisi altında geliştiğini söylemek mümkündür (Stirner, 2005: 9). Stirner düşüncesini anlayabilmek için, bu nedenle, Hegel felsefesinin ihmal edilmemesi gerekir. Stirner'in moderniteye yönelttiği eleştiri; Hegel düşüncesinde ifadesini bulan, devlet, özgürlük ve ahlak kavramlarına yönelir. Bu bağlamda çalışmamızın birinci bölümünde Stirner düşüncesini etkileyen Hegelyen kavramlar ele alınmaktadır. Stirner düşüncesinin bu kavramlarla temasının incelenmesi, bu bölümün temel önceliğidir.

İkinci bölümde ise, Stirner düşüncesinin teorik çerçevesi irdelenmektedir. Bu bölüm, Stirner felsefesinin temel önceliklerine yer verdiği gibi, Stirner'in zamanın siyasal ve düşünsel meselelerine "İnsan" kavramı ekseninde getirdiği eleştirileri de kapsamaktadır. Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*'ni bu çerçevede kurgular. Böylece, tarihsel bir okumayla yola çıktıktan sonra, eleştirilerini Fransız Devrimi ile ortaya çıkan modern düşünceye yöneltir. Bireyi özgürleştirme vaadinde olan her düşünce, ona göre, amaçladığının tam tersini gerçekleştirir ve bireyi köleleştirir. Stirner, bu bağlamda, liberalizmi bir çatı kavram olarak ele alır. Böylece Stirner; politik liberalizm (liberalizm), toplumsal liberalizm (sosyalizm veya komünizm) ve insancıl liberalizm (hümanizm) ayrımından hareket eder.

Stirner, varolan özgürlük tariflerine karşı "kendi-olmak" kavramını geliştirdiği gibi, hümanist düşüncenin "İnsan"ına karşılık "biricik"i, sosyalist topluma alternatif olarak da "egoistler birliği"ni tartışır. Stirner düşüncesinin bu anahtar kavramlarına ikinci bölümün son başlığı altında yer verilecektir. Stirner düşüncesinin ana hatları böylece çizildikten sonra, takip eden bölümde, Stirner'in "insan" ve "biricik" okuması ekseninde şekillenen etkilerine değinilecektir.

Gilles Deleuze'ün (2010) ifadesiyle, "eğer kime karşı yöneltildiğini bilmezsek Nietzsche'nin felsefesinin tamamı soyut ve anlaşılmaz kalır" (22). Deleuze'ün bu sözü, Stirner felsefesi için de tamamen geçerlidir. Bu bağlamda çalışmamızın üçüncü bölümünde, ilk olarak, Ludwig Feuerbach düşüncesi ile Stirner düşüncesi arasındaki bağlantıları ortaya koymayı amaçladık. Böylece Stirner'in "İnsan" kavramına yönelik itirazlarının temellerinin irdelenmesi ve Stirner'in tespitlerine Feuerbach tarafından yöneltilen itirazlara değinilmesi de amaçlanmaktadır.

Stirner, sosyalizm ve komünizme yönelik eleştirilerini toplumsal liberalizm adı altında toplar. Komünizm, ona göre, monarşiden daha otoriter bir yönetim biçimine sebebiyet verecek bir toplum tahayyülüne sahiptir. Bu bağlamda, Stirner'in düşüncelerine yönelik en kapsamlı eleştirinin Karl Marx ve Friedrich Engels tarafından yöneltilmesi şaşırtıcı değildir. Marx ve Engels, Stirner'e yönelik eleştirilerini *Alman İdeolojisi*'nde kapsamlı biçimde dile getirir. *Alman İdeolojisi*'nin neredeyse dörtte üçlük kısmını Stirner eleştirisine ayıran Engels ve Marx'ın söz konusu eleştirileri, bu nedenle, çalışmamızda Stirner düşüncesinin etkileri başlığı altında ele alacağımız bir başka konuyu oluşturmaktadır.

Üçüncü bölüm Stirner düşüncesini, son olarak, anarşizm ve postyapısalcılık tartışmalarına etkileri açısından ele almaktadır. İktidar ve özgürlük gibi günümüz siyaset felsefesi tartışmaları açısından büyük öneme sahip kavramlara Stirner'in attığı önem, bu kavramların izlerinin postyapısalcı düşüncede bulunabilmesine imkan sağlar. Bu açıdan Stirner'in postyapısalcı düşünce ile dolaylı yoldan teması çalışmamızın son bölümünde işlenmektedir. Anarşist bir düşünür olup olmadığı tartışmalı olsa da, Stirner, anarşist düşünürler üzerinde belirgin bir etki yaratmıştır. Çalışmanın son bölümü, bu ikili çerçeveyi ele almaktadır. Genel olarak bu çalışma, Türkçe literatürde Max Stirner düşüncesini ele alan çalışmaların eksikliğini, biraz olsun doldurabilmeyi amaçlamaktadır.

1. BÖLÜM

HEGELYEN KÖKENLERDEN FELSEFENİN AŞILMASINA

1.1. STIRNER DÜŞÜNCESİNE GİRİŞ

1.1.1. *Meseleyi Hiç Bırakmak*

Ben ya da *benlik*, felsefi düşünce çerçevesinde, tanımlanması hayli sorunlu kavramlardır. Bunun nedeni, bu kavramların neyi ihtiva edeceği sorusuna verilebilecek cevapların bağlamsal olarak değişecek olmasıdır. Diğer bir deyişle, kişi kendisini belirli durumlarla ilişkili olarak tanımlar. Her ne kadar, kişinin kendisi ile ilgili görüşleri zaman içinde değişse de kendimizi, diğerlerinden farklı ve eşsiz kılan özelliklerimiz olduğunu düşünmeye eğilimliyizdir (Nelson, 1994: 4).

Düşünce tarihinde ben kavramının seyri iki farklı açıdan ele alınabilir: birincisi, *ben*'in tanımlanmasına yönelik değişim; ikincisi de, özgürlük kavramının tanımının değişimi. *Ben*'in tanımlanması, varoluşsal kaygılarla doğrudan bağlantılı iken; ikincisi ise, kişinin yaşadığı toplumdaki yeri ile, dolayısıyla da, yaşadığı toplumla ilişkisiyle ilgilidir. Max Stirner, *ben*'in ne olduğuna ilişkin sorulara cevap aramaz. Stirner için her bireyin, onu bireysel bir bütün olarak başkalarından ayıran şeyin ne olduğu değil, tam olarak her bireyin benliğinin eşsizliği önemlidir. Bu eşsizliği, biricikliği sağlayan şeylerin ne olduğunu, yani benliğin mahiyetini, tartışmak gibi bir kaygı taşımaz Stirner. Her bireyin eşsizliğini baskı altına alan mekanizmaların, daha güncel bir ifadeyle, *yapısökümü* Stirner düşüncesinin asıl amacıdır. Bu bağlamda, Max Stirner düşüncesinde *ben*'lik kavramının yeri, Stirner'in özgürlüğü ele alışından ayrı düşünülemez.

Özgürlük kavramı, siyaset felsefesinin merkezi tartışmaları arasında yer alır. Bununla birlikte, özgürlük tarihsel dönüşümlere bağlı olarak değişken bir anlam taşımıştır. Atina site yaşamında, egemenlik ve dolayısıyla da özgürlük kavramları günümüzden farklı biçimde algılanır. Antik Yunan döneminde, günümüzde ifade edildiği biçimiyle kamusal alan ile özel alan ayrımı söz konusu değildir. Yasalara dayalı polis devleti, üyelerinin kimliklerini, kişiliklerini yargılamak ve kontrol etmek üzere kurgulanmıştır. Kişiler, bir siteye ait oldukları, o sitenin toplumsal yaşamına aktif olarak katılabildikleri sürece *özgürdür* (McClelland, 2006: 12). Antik Yunan'da özgürlük, kamusal katılımın sürekli ve doğrudan olmasına, *vita activa*'ya dayanır (Arendt, 1998). Bu açıdan, Antik Yunan düşüncesinde, özgürlük kavramından ayrılmaz bir *ben*'den söz etmek mümkün değildir.

Stirner, kamusallığın bu karakterini zamanına uyarlayarak insanın toplumsal olduğu fikrine karşı çıkar: "Yunanlarda olduğu gibi, şimdi de insanı bir *zoon politikon*, bir vatandaş ya da politika insanı haline getirmek istiyorlar" (Stirner, 2013: 288). Stirner'e göre, Antik Yunan düşüncesinde, *ben*'liğin epistemolojik açıdan özgün anlamlarına yer verildiği söylenemez. Antik Yunan düşüncesinde herhangi bir birey algısından söz edilememesi bir tarafa, günümüzde de hayli tartışmalı olan bireysel hak ve özgürlükler tartışmasının, ortaçağdan sonra şekillenen bir dil tarafından oluşturulduğu söylenebilir (Balot, 2009: 151).

Ortaçağın düşünsel olarak, hareket alanının Antik düşünceye kıyasla daha kısıtlı olduğu söylenebilir. Ancak yine de ortaçağ düşüncesinin Antik dönem düşüncesinden tam anlamıyla bir kopuş olduğunu söylemek doğru olmaz (Gilson, 2007). Çünkü, kutsal olana ilişkin her türlü bilginin elde edilmesi Antik düşüncede de büyük öneme sahip olan öz problemi ile alakalıdır. Hıristiyanlık inancına göre özünde *günahkar* olan insanın bu dünyadaki yaşamı onun ilk günahının cezasıdır. Ancak insanların günahkar niteliği ile ilgili bu görüşe ile beraber Hıristiyanlık düşüncesinde, insanların *vicdan* ve *ruh* gibi terimlerle dile getirilen tanrısal bir yönleri olduğuna yönelik inanç da vardır. İnsan bu tanrısal niteliğinin sesine kulak vererek *kurtuluş* yolunu bulabilir. Dolayısıyla ortaçağ düşüncesine göre, insan *özgürleşmek* istiyorsa, kendi aklının söylediklerine göre değil, dinin, Tanrı'nın söylediklerine göre davranmalıdır (Akgün, 2009: 74).

Hıristiyanlık düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Aziz Augustinus'un, kişinin kendisinin varlığının farkında olduğunu savunan düşüncelerine rağmen, bu dönem felsefe ile teolojinin birbirinden ayrılmadığı bir dönem olarak düşünülmelidir. Bu dönemin düşüncesinin ana motifi, insanın yaratıcısı ve *kosmos* ile ilişkisidir. Dolayısıyla bireyden, ancak kutsal olan ile ilişkisi bağlamında söz edilebilir (Akgün, 2009, 76).

Ben'in ilk belirgin kavramsallaştırılması, René Descartes (1596-1650) tarafından gerçekleştirilir. Descartes, benliğin düşünen, yalın ve ölümsüz bir töz olduğunu öne sürerek 'ben' bilgisinin bütün bilgiler arasında en kesin bilgi olduğunu iddia eder. Descartes'ın ünlü "Düşünüyorum, öyleyse varım" sözü, kendimize ilişkin bilgimizin sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunun ifadesidir (Yalçın, 2008: 93). Descartes düşüncesinde ben bilgisinin sahip olduğu nitelikler, diğer tüm bilgilerin ölçütü haline gelir. Ona göre benlik, esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde varolabilen, düşünen bir varlık ya da tözdür. Ruhun, hayal etmek, hissetmek, istemek gibi düşünmekten başka nitelikleri de düşünmenin farklı türevleridir (Yalçın, 2008: 93).

Descartes düşüncesinin ben bilgisine yönelik yaklaşımı kendisinden sonra gelen John Locke (1632-1704) ve David Hume (1711-1776) gibi düşünürlerin eleştirileri ile karşı karşıya gelir. Locke, benliğin bir töz olduğunu kabul eder. Ancak ona göre ben bilgisi, elde edilme tarzı itibari ile bir ayrıcalığa sahip değildir ve diğer nesnelere bilgisiyile benzerlikler taşır. David Hume'a göre ise, benin kusursuz kimliği ve basitliği iddiası tartışmalıdır. Ayrıca, Hume benin bütünsel bir kavramsallaştırmasına karşıdır. Bu karşı çıkış, Hegel düşüncesinde doruğa ulaşır. 1807'de yayınlanan *Tinin Fenomenolojisi*, bilincin fenomenolojik bir araştırmasını örnekler. Fenomenoloji, benin tikel bireyden bağımsız bir belirlenmesi olarak okunabilir (Nelson, 1994: 4).

Hegel'e (2004) göre her birey kendisini, kendi kimliğini özel ve eşsiz olarak gördüğü için, bireyin eşsizliği görüşü yanıltıcıdır. Bilincin belirgin bir doğası ve belirli bir evrensel öz kimlik vardır. Bu evrensel öz kimlik Hegel düşüncesinde *tin* olarak adlandırılır. *Ben*'in özü, Hegel düşüncesinde de *akıl* olarak tasvir edilir

ancak bu akıl, bütün insanlar tarafından paylaşılan *evrensel akıl* yani *tindir*. Hegel'e göre ben zamiri, tikel bireyin kendine has özelliklerini belirtmek için kullanılabilir, ancak dilin, özü evrensel olan kutsal doğası bu amacı gölgeler. Her insan kendisinden ben olarak bahseder ve benim tecrübeme göre bende olup başkalarında olmayan ya da başkalarında olup ben de olmayan hiçbir şey yoktur (Findlay, 1993: 40).

Özbilinçteki ben, Hegel'e (2004) göre, belirsiz bir töz değildir. Özbilincin tinsel beni, özne olarak düşünölmelidir. Dolayısıyla Hegel düşüncesinde, düşünen ben, Descartes'ta olduğu gibi, belirli eylemlere kaynaklık eden öncöl bir varoluşa sahip değildir. Ben, paradoksal olarak, kendisini bilinçli olarak gerçekleştirdiği, özbilinçle ilişkili eylemler ile inşa eder. Ben, kendisini, bu eylemler aracılığı ile gösterir (Findlay, 1993: 40).

Hegel'e göre bilinç, kendi ya da özne'ya dair evrenselleştiren ve birleştiren eylemi gerektirir. Benin varolduğunu ya da düşündüğünü söylemek, pek çok farklı ögenin tek bir bilinçte bir araya getirilmesi anlamına gelir. Ancak bu ögeler bir araya gelerek kendi keskin çizgilerini, çeşitliliklerini kaybeder ve aynı şeyin farklı misalleri ya da unsurları haline gelirler. Bu nedenle, Hegel düşüncesinde benin kökeni bütün bilinçli tecrübenin birliğinde ve evrenselliğindedir (Findlay, 1993: 40). Böylece Hegel felsefesinde, düşünme eyleminin, bireyden üstün olan, evrensel bir anlam ihtiva ettiğini görürüz.

Hegel düşüncesinin felsefenin en kapsamlı hali olduğunu düşünen mirasçıkları, bu düşüncenin muhafazası ve genişletilmesini görev edinmişlerdir. Stirner düşüncesi de, bu bağlamda ele alınabilir. Stirner, bir şekilde, Hegel'den sonra gelen düşünürlerin "Şimdi yapılacak şey nedir?" sorusuna ilişkin cevap arayışını paylaşır (Stepelevich, 1985: 605). Stirner; Hegel'in bıraktığı yerden başlasa da, bütün insanların bir ve aynı olduğu yönündeki Hegelyen görüşü reddeder. Stirner, her insanın eşsiz bir birey olduğunu savunur. Stirner'in bireyi düşüncesinin merkezine alan bu tutumu ve sisteme yönelik kesin karşı duruşu onun Anti-Hegelyen olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Çalışmanın bu bölümünde Stirner düşüncesinin Hegel'in mutlak tinine bir karşı duruş olduğu görüşünü anlatmaya çalışacağız. Bunu yapmak için de, öncelikle, Hegel'in tin

kavramının gelişimini sağlayan unsurları açıkladıktan sonra; özel olarak Hegel'in evrensel tinine ve genelde ise bütün evrensel kavramlara Stirner tarafından yöneltilen itirazlar ele alınacak.

1.1.2. *Die Freien* ve 'Biricik'

Biricik ve Mülkiyet'nin, Almanya'da gerçekleşen 1848 Devrimleri'nin³ ardından unutulmuş düşüncesinin yeniden doğuşu ve popülerleşmesi, bireyci anarşist John Henry Mackay'ın (1864–1933) ve Benjamin Tucker'ın (1854–1939) kişisel ilgisi neticesinde gerçekleşir. Mackay ve Tucker, Stirner'i bir nevi akıl hocası olarak görür ve Stirner'in çalışmalarının anarşist düşünce ile bağlantılarını araştırma konusu eder. Bu anarşist refleks, sıklıkla, Stirner düşüncesinin kökenlerinin atlanmasına sebep olur.

Biricik ve Mülkiyeti 1844 yılında yayınlanana kadar Stirner, çeşitli dergi ve gazetelerde makaleler yayınlamışsa da bu makaleler ona fazla bir tanınırlık getirmez. Ancak *Biricik ve Mülkiyeti*'nin yayınlanması ile Stirner, dönemin Alman düşüncesinin önemli isimlerinden biri haline gelir. Kitap, kendi zamanının bütün felsefi sistemlerine karşı çıkar. Bu karşı çıkış Genç Hegelciler olarak da bilinen isimlerin, özellikle Ludwig Feuerbach'ın hümanist liberalizmi, Moses Hess'in felsefi sosyalizmi ve Bruno Bauer'in eleştirel felsefesine yöneliktir.

Genç Hegelci düşünce, Hegel'in 1831 yılında ölümünün ardından, Hegelyen okulun kimi temel fikir ayrılıklarından doğar (McLellan, 1980). Bu ayrılıkların temel nedeni Hegel düşüncesinin nasıl devam ettirilmesi gerektiğine ilişkindir. Genç Hegelci düşünce Hegelyen felsefenin içinde gelişmişse de bu düşünceye yönelik radikal itirazları da barındırır. Max Stirner; Genç Hegelci olarak adlandırılan düşünürlerden biri olarak, bu radikal eleştirileri en uç noktaya götürür. Stirner, evrensel ve mutlak kabul edilen bütün kavramları yadsıyarak kendisinin de içinde bulunduğu söylenen Genç Hegelci düşünceye de itiraz eder.

³ 1848 yılı Avrupa'nın genelinde bir devrim yılı olarak adlandırılır. Fransa'da kral Louis-Philippe'nin Şubat devrimi ile devrildiği haberlerinin etkisiyle Alman topraklarında da ayaklanmalar doğar. Birçok grup hükümdarlar üzerinde baskı uygulamak amacıyla harekete geçer ve 1848 yazında, radikal toplumsal huzursuzluklar baş gösterir (Fullbrook, 2011: 119-123).

Stirner; *Die Freien*⁴ grubu dahilinde, eleştirilerini yönlendirdiği isimlerle sosyal hayatta da bir araya gelir. *Die Freien*, kimi zaman Friedrich Engels'in de katıldığı, Berlin'de dönemin güncel meselelerinin, felsefi düşüncelerin tartışıldığı, akademisyenlerden, entelektüellerden oluşan bir gruptur. Stirner, Hegel'deki zamanının ruhunu yakalamak amacına uygun düşecek biçimde, *Die Freien* dahilinde karşılaştığı bütün düşüncelere karşı çıkar (Nelson, 1994: 12). Öyle ki, ileride Engels Stirner'i, "Hür İnsanlar'ın en yeteneklisi, en bağımsız ve en çalışkanı" şeklinde tanımlayacaktır (Steppelevich, 1974: 323).

Biricik ve Mülkiyeti, 1844 yılında yayınlandığında özellikle *Die Freien*'i de oluşturan Genç Hegelcilerin yoğun ilgisi ile karşılaşsa da Almanya'nın içinde bulunduğu siyasi koşulların da etkisiyle, özellikle 1848 devrimleri sonrası unutulur. Kitap, eşsiz bireyin ya da *Biricik'in (der Einzige)*, tarihsel süreç içinde, kendisini baskı altına alan bütün düşüncelerden sıyrılarak, gelişimini anlatır. Biricik gelişirken, Stirner otoritenin bütün formlarına, bütün ideallerine eleştirilerini yöneltir. Stirner için her türlü otorite ve ideal, bireyi baskı altına almaya çalışan ve bireyin kendi çıkarlarını göz önünde tutarak karar vermesini engelleyen unsurlardır.

Stirner, öncelikli olarak, Feuerbach'ın felsefi antropolojisine karşı çıkar. Ona göre Feuerbach'ın "bizi yönlendirmeye çalıştığı, özgürlüğe kavuşturma yolu tümüyle teolojiktir" (Stirner, 2013: 46). Feuerbach'ın öncelikli ilgisi insanın dolaysız nesnesi, dolaysız özü olarak tanımladığı Hıristiyanlık ve dine yöneliktir (Feuerbach, 2008: 29). Bu bağlamda kaleme aldığı *Hıristiyanlığın Özünde* Feuerbach (2008) dinin insanın özünü açığa çıkardığını savunur. Feuerbach'a göre, bu öz; tanrıya ait değil, insana aittir. Dinin özünün tanrıya ait olduğu düşüncesi insanın din aracılığıyla yabancılaşmasına neden olur. Ona göre, Hıristiyanlığın temel dogmaları insanlığın isteklerinin yerine getirilmiş halidir. Hıristiyanlığın özü, duyunun özüdür (McLellan, 1980: 89).

Feuerbach (2008), Tanrı'nın öte dünyaya ait, doğaüstü, insanüstü özünü, insanın özündeki temellerine indirgelediği iddiasındadır. Ona göre, dinin başlangıcı, merkezi ve sonu insandır. Tanrı insanın olmadığı mükemmel halinin

⁴ Alm. Özgürler, kimi kaynaklarca Hür İnsanlar olarak da çevirilir.

temsilidir ve bu nedenle sadece bir ideadır (McLellan, 1980: 89). Bu nedenle, tanrı ideası onu yaratan akıllardan bağımsız hale gelir ve özne nesne arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Feuerbach, ateist bir felsefe geliştirdiği iddiasında olsa da, *Hıristiyanlığın Özü* hayli teolojik bir okumadır (McLellan, 1980: 91). Kitabın son cümleleri bu düşünceyi kanıtlar niteliktedir: “Sıradan olana olağanüstü bir anlam, yaşam olarak yaşama dinsel bir anlam kazandırmak için sadece dünyanın olağan, sıradan gidişini kesintiye uğratmak yeter. Bu yüzden kutsal olsun ekmek, kutsal olsun şarap ama su da kutsal olsun! Amin.” (Feuerbach, 2008: 349).

Bu teolojik nüanslardan anlaşıldığı üzere, Feuerbach’ın iddia ettiği gibi, onun düşüncesinin dinin tamamen ortadan kaldırılmasını sağlayacağı söylenemez. Yazılarından onun sadece dinin zararlı olarak gördüğü yönlerine karşı bir duruş geliştirdiği söylenebilir: “Benim dini açıklayışım, dinin kökeninin yeniden üretilmesidir, modern insanın doğa ve kendisiyle ilgili idealarının temelinden başlayarak, din ile çatışma halinde olan görüşlerinden arıtılması çabasıdır.” (McLellan, 1980: 91). Ancak Stirner, Feuerbach’ın “dinin kökeninin yeniden üretilmesi” önerisini, temelde reddeder.

Feuerbach’a (2008) göre, insanın tüm bilgisi ona insan türünün bir üyesi olarak gelir. İnsan, insan türüne ait olarak eylemde bulunduğu davranışları niteliksel açıdan farklıdır. Çevresindeki insanlar, ona kendisine dair bilinç kazandırır. Ötekilerle girilen ilişki, insan olmanın bilincini sağlar. Bu bilinç, gerçeğin ölçütünü biçimlendirirler. Buna göre, tanrı fikri, insan türünün henüz kendi mükemmelliğine ulaşmaması nedeniyle doğmuştur (25), .

Bu düşünceden hareketle Stirner (2013), yabancılaşmadan kurtulabilmek için ulviliğin bütün biçimlerini ortadan kaldırmayı hedefler. Stirner’e göre, Feuerbach’ın teolojyi antropoloji olarak yeniden tanımlaması *etiğin sadece din olduğu düşüncesinin* bir ifadesidir (Stirner, 2013: 78). Feuerbach’a (2008) göre “insanın varlığı, insanın en yüce özüyse, insanın insana olan sevgisi de en yüce ve birinci yasa olmalıdır” (342). O halde, “*Homo homini Deus est*⁵ –bu en yüce pratik ilkedir- bu dünya tarihinin dönüm noktasıdır” (Feuerbach, 2008: 342).

⁵ *Homo homini Deus est* (lat.): İnsan insanın Tanrısıdır.

Feuerbach'ın düşüncesi böylece sadece Tanrının niteliğini değiştirir. Ancak Stirner'e göre, insanüstü Tanrı'ya duyulan sevginin yerini şimdi insani Tanrı'ya duyulan sevgi, Deus'un tahtına oturmuş homo, yani insan sevgisi almıştır. Bu demektir ki, insan benim için kutsaldır ve 'hakikaten insani' her şey de benim için kutsaldır (Stirner, 2013: 77). Böylece Stirner, tam anlamı ile Genç Hegelci bir düşünür gibi; Feuerbach'ın kendi başlangıç noktasını alır ve yine Feuerbach'a karşı kullanır (McLellan, 1980: 122).

Biricik ve Mülkiyeti, Goethe'nin Vanitas! Vanitatum Vanitas! şiirinin ilk cümlesi ile başlar ve biter: "*Ben meselemi hiçe bıraktım*" (Stirner, 2013, 15 ve 453). Hiçlik ya da hiç kavramlarına Stirner; geleneksel olumsuz kullanımının tersine bir anlam yükler. Stirner özellikle; hiçliği, kavrama yaratıcı bir değer atfederek kullanır. Hiçlik onun düşüncesinde insana dair her şey ile ilgilidir:

Tanrı ve İnsanlık, davasını hiçbir şey üzerine kurmaz; yani kendinden başka hiçbir şey üzerine. Keza ben de tıpkı Tanrı gibi, kendi davamı Kendim üzerine kuruyorum, çünkü Ben diğer herkes için bir hiçim, çünkü Ben kendim için her şeyim, çünkü Ben kendim için biriciğim. Eğer Tanrı ve İnsanlık, sizin ısrarla ileri sürdüğünüz gibi, kendileri için her şeyin içinde her şey olmaya yetecek bir içeriğe sahipse, Ben de bundan daha az bir içeriğe sahip olmadığımı, kendi boşluğumdan yakınmayacağımı duyumsuyorum. Ben boşluk anlamında bir Hiç değilim, Ben yaratıcı bir Hiçim ve bir yaratıcı olarak bu Hiçten, her şeyi kendim yaratıyorum. (Stirner, 2013: 17).

Bu bağlamda, Stirner için kendinin bilgisi, kişinin bütün değerini ve anlamın tek meşru dayanağı olarak kendisini görmesi anlamına gelir. Öznelliğin bu tasviri ve bütün mutlakların yadsınması, Stirner düşüncesinin temel direğini oluşturur. Bu noktayı Stirner şöyle ifade eder: "Tanrı ve İnsanlık, davasını hiçbir şey üzerine kurmaz; yani kendinden başka hiçbirşey üzerine. Keza ben de, tıpkı Tanrı gibi, kendi davamı *Kendim* üzerine kuruyorum, çünkü Ben diğer herkes için bir hiçim, çünkü Ben kendim için herşeyim, çünkü Ben kendim için biriciğim" (Stirner, 2013: 17).

Stirner, *ben*'liğe dair meselesini, *ben*'in mülkiyeti üzerinden kurar. Stirner'in (2013) ifadesiyle: "Benim meselem...sadece ve sadece Benim olandır ve genel olmayıp, tıpkı benim biricik olduğum gibi, o da biriciktir. Benim için benden daha önemlisi yoktur!" (18). Stirner'in Ben vurgusu onun mutlak bir egoizmi savunduğu izlenimine sebep olur. Örneğin Stirner üzerine yapılan çalışmalardan birini gerçekleştiren John Clark (1976), Stirner düşüncesinin

merkezinde psikolojik bir egoizmin yattığını savunur. Egoizm, evrensel niteliğe sahip olduğu düşünülen kavram ve özleri reddeden, yalnızca özgül bireylerin var olduğunu kabul eden nominalist bir epistemoloji üzerinde temellenir. Bu anlamla birlikte ele alındığında Stirner'in egoist ahlak anlayışının savunucularından biri olduğunu düşünmek mümkündür (Küçükalp, 2005: 31). Ancak, Stirner'in egoist düşünürler tarafından bir peygamber gibi görülmesinin, uzunca bir süre, onun düşüncesinin önemli unsurlarının görmezden gelinmesine neden olduğu söylenebilir.

Stirner'in egoizm ile bilhassa ikincil kaynaklar tarafından kurulan bağı *Biricik ve Mülkiyet*'nin Almandan İngilizceye çevirisinde, Almandan Ben anlamına gelen "Ich" sözcüğünün İngilizceye "ego" biçiminde aktarılmasının da rolü olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Stirner'in egoizmden kastı, kişinin çıkarının bencillikle şekillendirilmesinden öte bir anlam taşır (Nelson, 1994: 16).

Stirner'in *biricik* kavramı ve bu kavramın egoizm ile bağlantısı, onun egoizm yanlıları tarafından savunulmasına sebep olur. Öte yandan bu kavramla Stirner'in yeni bir ahlaki düzenlemeye soyunduğu da ona yöneltilen eleştiriler arasındadır. Ancak *biricik*, ahlaki bir düzenlemeyi öngörmez. Öyle ki, *biricik*, yalnızca tanımı olmayan bir kavramı ifade etmek için Stirner tarafından kullanılan bir isimdir (Stirner, 2012a: 3).

Stirner, her bireyin bütün kutsallar, kurumlar ve kavramlar karşısında önceliğini savunmak için *biricik* kavramını geliştirir. Ona göre, herhangi bir insan ya da insani olan tanımı yapmak; gerçekleştirilen her eylem, kişi eğer insan olarak tanımlanmak istiyorsa, bu kavramsallaştırmanın dahilinde olmalıdır (Stirner, 2012a: 8). Aksi takdirde kişi, hümanizmin tanımladığı insanın dışına çıkar ve içinde bulunduğu toplum tarafından çarmıha gerilir. Stirner'in tanımladığı anlamda *biricik* herhangi bir bağlama sahip değildir; kendi içinde belirsizdir. Öyle ki, *biricik*, bağlamı ve içeriği sadece bireyin kendisi tarafından belirlenendir. *Biricik*'in kavramsal bir gelişimi yoktur, bu kavram prensip olarak kabul edilerek bir felsefi sistem yaratılamaz. Aksine, tüm kavramsal gelişime son verme

⁶ *The Ego and His Own, The Case of the Individual Against Authority*, Max Stirner, Dover Publications Inc. (2005) (Almanca'dan İngilizce'ye çeviren Steven T. Byington)

amacındadır (Stirner, 2012a: 8). Stirner'e (2012a) göre: "Biriciğin gelişimi, benim ve senin eşsiz gelişimimizdir, her ikisi de birbirinden farklıdır. Sadece 'gelişim' olması bakımından benzerler. Bir insanın isminin, onun 'ne' olduğunu belirlemediği gibi, eşsiz birey kavramı da bir belirlenim olma amacıyla değildir" (9). Stirner'e göre 'İnsan'; tin, gerçek birey gibi kavramların aksine, ideaların ifadesini bulduğu kavramlardan biri olarak değil, boş, hiçbir şeyi varsaymayan ve son derece sıradan bir ifadedir. Dolayısıyla Stirner'in biriciklik vurgusu, bir yargılama ya da ideal bir tarif yapma kaygısı barındırmaz.

Egoizm kavramı da, yöneltilen eleştiriler açısından, *biricik* kavramıyla benzer kaderi paylaşır. Stirner'e (2012a) göre her insan kendi dünyasında yaşar ve kendi dünyasının merkezidir (13). Kişinin kendisine ait olan her şey, kendisi ile ilişki içindedir ve kendisi için var olur. Bu nedenle, her şey kişinin kendisi etrafında döndüğü için; *biricik*, dış dünyanın ve düşünce dünyasının merkezidir. Kişinin dünyası, ancak, kendi kapasitesi kadar genişleyebilir ve kişinin ulaşabildiği her şeyin, ulaşabildiği için, sahibidir. Birey ancak mülkiyeti ile eşsiz olabilir. Stirner'e (2012a) göre, kişinin bu sahip oldukları, kendi varlığına sahiptir ve sahip olan eşsiz birey gibi o da eşsizdir (13).

Stirner'in söz ettiği egoizm tamamen kendi çıkarlarına düşkün, sadece kendi çıkarları için yaşayan bireyleri tarif etmez. Stirner, kişinin gündelik hayatta sosyal ilişkilere veya kendi yaşamında keyif aldığı davranışlara sahip olduğunu inkar etmez. Ona göre, kişinin bu gibi eylemlerle 'kendisini unutmaması' da bir anlamda kendisinin mutluluğuna hizmet eder (Stirner, 2012a: 16). Dolayısıyla Stirner'in tarif ettiği egoizm, birlikte yaşamaktan ya da kişinin kendisini iyi hissetmesine sebep olan davranışlardan kopuk bir egoizm değildir.

Stirner'in egoizmi, kişinin kendi çıkarına dayanır. Ancak; özçıkâr da eşsiz birey gibi, bir isimlendirmeden, boş bir bağlamdan kaynaklanır. Özçıkâr, bu nedenle, herhangi bir gelişime bağlı olmayan bir kavram olarak düşünülmelidir. Bu kavramların birer prensip olarak algılanması, onların "mutlak" olarak algılanmalarına neden olur (Stirner, 2012a: 19). Bir kavram herhangi bir öze sahip değilse, hiçbir şey bu kavramın içeriğini tamamen dolduramaz. Bir meseleye, o meseleye özgü mutlak bir değer atfetmezsem, onun değerini kendi içimde

ararsam bu egoistliktir. Stirner'e göre egoistlik, bir meseleye, o meseleye özgü "mutlak" bir değer atfedilmemesi, kişinin onun değerini kendi içinde araması anlamına gelir (Stirner, 2013: 210). Egoizm, be nedenle, bir tecrit olma durumu değildir. Başka bir deyişle egoizm, insanlardan kaçarak bir hayat kurmak anlamına gelmez. Kişi diğer insanlardan uzak olmayı tercih edebilir, ancak, bu seçim kişinin toplum içinde yaşayan insanlardan daha fazla egoist olduğu anlamına gelmez. Her iki tercih de, kişinin kendi mutluluğu dikkate alınarak yapılmalıdır (Stirner, 2012a: 24).

Kısacası Stirner, insanın sosyal bir varlık olmadığını savunmaz. Onun düşüncesinde önemli olan, kişinin sosyal ilişkileri de dahil kendi hayatını yönlendirme biçimidir. Dolayısıyla egoizm; Stirner'in düşüncesinde ele alınış biçimiyle, sevgiye, akla ya da sosyalizm gibi toplumun öncelikli sayıldığı yaşam tahayyüllerine alternatif değildir. Egoizm, herhangi bir çıkarı reddetmez. Sadece çıkarsızlığa karşı yöneltilmiştir; sevgiye değil kutsal sevgiye, akla değil kutsal akla karşıdır (Stirner, 2012a: 26). Böylece Stirner'in bireyin eşsizliğini belirtmek üzere kullandığı biricik kavramını kullanış biçimi, onun Ben'den bahsederken bir ahlaki konuma meşruiyet aramadığının, sadece varoluşsal bir gerçeğe işaret ettiğinin göstergesi olarak okunabilir. Bir anlamda Stirner, biricik ile ampirik benin fenomenolojik bir tarifini yapar (Nelson, 1994: 17).

1.2. HEGELYEN VE ANTİ-HEGELYEN ÇIKARIMLAR

1.2.1. Stirner Düşüncesinde Hegel: Diyalektik Egoizm

Stirner'in bireyi önceleyen görüşleri, Hegel'in diyalektiğinin bir yorumu olarak görülebilir. Welsh'e (2010) göre, Stirner, Hegel üzerinden, diyalektik egoizmi geliştirir. Hegel düşüncesinin ağırlığının kaynağı, Stirner'in bizzat Hegel'den aldığı derslere bağlanabilir. Hegel'in Berlin Üniversitesi'nde verdiği Tin Felsefesi, Felsefe Tarihi ve Din Felsefesi gibi derslere katılmış olan Stirner, *ben*'liğin sistematik bir savunusuna girişir (Mackay, 2005: 37). Stirner düşüncesi üzerindeki Hegel etkisi, çok daha somut bir bağlantıya da sahiptir. Bu bağlantıyı

tin ve bilinç bağlantısı üzerinden açıklamaya girişen Stepelevich (1985) ve diyalektik egoizme odaklanan Welsh'ten (2010) hareketle, Stirner ile Hegel'i birbirine bağlayan temel nokta, *ben*'liğe yönelik diyalektik okuma olarak tarif edilebilir.

Stirner'in bireyi bütün mutlakların ve kutsalların bir anti tezi olarak kullanması, onun Hegel düşüncesine karşı çıkmayı gerekli görmesi ile ilişkilidir. Stirner'in, Hegel'in havarisi olduğu söylenemezse de; Hegel düşüncesine yönelik itirazları, onun Hegelyen okulun son temsilcisi olarak görülmesine sebep olur (McLellan, 1969: 119). Stirner düşüncesinin özgünlüğü, Hegel'e karşı duruşunda belirginleştiği gibi; aynı zamanda, Hegel'in felsefi sistemine örtük bir bağlılık taşımasından da kaynaklanır (Löwith, 1991: 103). Bu düşünceden hareket edilecek olursa; Hegel'i ayakları üstüne oturtanın Marx değil, Stirner olduğunu söylemek daha isabetli olur (Nelson, 1994: 19).

Stepelevich (1985), Löwith'in iddiasını bir adım ileriye taşır. Buna göre, Stirner'in, kusurlarından arınmış bir Hegelyen olduğu ifade edilebilir (Stepelevich, 1985: 604). Bu düşünceye göre, Stirner'in eşsiz bireyi Hegel düşüncesinin mantıki sonuçlarının doruk noktasıdır. Stirner'in bireysel bilincin dokunulmazlığına yönelik vurgusu, Stepelevich'e (1985) göre, Hegel düşüncesinde saf kendinin bilincinin, bilginin elde edilmesine kaynaklık etmesi ile ilişkilidir (608). Stirner'e (2013) göre egoistik olarak kendinin farkında olan birey; Tanrı, gerçek, devlet, hümanite veyahut tin gibi herhangi bir belirlenmiş ideale boyun eğmez (299). Bu kavramların ya da kurumların bireyler üzerinde egemenlik kurabilmesi; ancak, bunları kabul eden, bunlara gönüllü itaat eden insanların varolması mümkündür (Stepelevich, 1985: 608).

Stepelevich'e göre Stirner düşüncesinin Hegel felsefesinden filizlendiğinin bir başka göstergesi, *Tinin Fenomenolojisi*'nde görülebilir. Hegel, *Fenomenoloji*'de Fichte ve Schelling ile zirveye ulaşan "öz bilinç felsefesi"ni mutlak tinin bilgisine ulaşmak için kullanır (Ateşoğlu, 2013: 141). Buna göre, mutlak bilgi ancak tikel bilinç dahilinde varolabilir. Birey, kendiliğinden var olan bir varlık değil; kendinin bilincine varan bir varlıktır ve sonsuzdur, kendinin kendisiyle ilişkisine dayanır (Stepelevich, 1985: 609). Ancak bu içsel ilişki, bireyin anti sosyal olarak ele

alındığı anlamına gelmez. Mutlak özne, kendisini ötekilerle ilişkilendirmesinde, aslında, kendisini sadece kendisiyle ilişkilendirmiş olur (Ateşoğlu, 2013: 538). Örneğin, egoistler birliği kavramı, Stirner'in *biricik* olanı, sosyal hayattan soyutlayarak değerlendirmedeğini gösterir.

Stirner'in Hegel düşüncesinden türettiğini ifade edebileceğimiz bir başka nokta da, *Ben*'in özsel karışıklığı ve olumsuzluğudur (Stepelovich, 1985: 609). Kişiler üstü *Ben* tanımı ile beraber Hegel, *Ben*'in saf olumsuzluğunu da ilan eder (Hegel, 2013: 74). Bu bağlamda bireyin tikellikten yoksunluğu ya da belirsiz öznelliği, onun asla somut bir varlıkla özdeşleşemeyeceğinin bir ifadesi olarak okunabilir. Başka bir deyişle, kişi kendisinin, o an eylediği şey ile beraber farkında olabilir. Ancak, kişinin özbilincinde olduğu *Ben*, herhangi bir konuma ya da belirleyiciye bağlı değildir. Haliyle *Ben*; her ne ise, her zaman başka bir şey olabilir (Nelson, 1994: 22).

Hegel'in düşüncesinde *Ben*; geçmişten beri var olagelen bir varlık olarak değil, bilincin eylemlerinden ayrı tutulamayacak özne olarak ifade edilir. *Ben*, kendisini özbilincin eylemleri ile var etme yetisine sahip olduğu için yaratıcıdır (Hegel, 2013: 75). Benzer biçimde Stirner düşüncesinde de *Ben*'in yaratıcılığı, bilincin içeriğini yaratma yetisi ile ilişkilidir. Aynı zamanda, bilinç gerekli gördüğü zaman bu içeriği yok edecektir. Stirner'in yok edicilik bağlamında yaratıcılığı tarifi, en açık haliyle, onun kendi düşüncesinin Fichte'den farklılığını açıklayışında görülür:

Fichte'nin "Ben her şey demektir" sözü benim ortaya attığım fikirlerle tamamen örtüşüyor gibi görünmektedir. Ancak sadece, ben her şeydir, denemez; *Ben* aynı zamanda da her şeyi yok edendir; sadece kendini çözelten *Ben*, hiç varolmayan *Ben* – sonlu *Ben* – gerçek *Ben*'dir. Fichte "mutlak" *Ben*'den söz etmektedir. Ama ben Kendimden, geçici, fani *Ben*'den söz ediyorum (Stirner, 2013: 225).

Stirner'in "geçici, fani *Ben*" olarak tarif ettiği *ben*'lik, idealar dünyasının tinsel özelliklerinden ayrı görülmelidir. Bu açıdan, Hegelyen tin kavramı Stirner düşüncesini anlamak açısından önemli bir kavramdır. Striner'e göre tin; varlığı insanlara bağlı olan bir İdea'dan başka bir şey değildir. Stirner'in (2013) ifadesiyle: "Ben salt tin olmadığımı göre, o ancak benim dışımda olabilir, bir

insan tamamen “tin” kavramı içinde kendini kaybetmediğinden, sadece tinden ibaret olan salt tin, kendinde tin, ancak insanın dışında, ancak insanların dünyasının ötesinde olabilir, yani dünyevi değil, semavidir” (46). Bir başka deyişle, Stirner’e göre tin, bireyin itaatini ve kendini alçaltmasını talep eden bir başka yüce güçtür.

1.2.2. Stirner ve Tin Meselesi

Stirner’in ben’lik ve İnsan vurgusu, diyalektik egoizmin sistematik niteliği dışarda tutulduğunda, Hegelyen felsefenin ana unsurlarına itiraz üzerine kurgulanır. Bu itirazların yöneldiği temel kavram, bugün hala üzerine tartışmalar yürütülen tin kavramıdır. Tarih felsefesinden özgürlük kavramına kadar Hegel felsefesinin bütün unsurları tin kavramı ile bağlantılıdır. Daha belirgin biçimde tanımlayacak olursak: “tin diğerinin kendisini ben yoluyla bildiği gibi, benin de kendisini diğeri yoluyla bildiği karşılıklı kabul görmede/tanınmada içerilen öz farkındalığın bu ortak yapısıdır” (Ateşoğlu, 2013: 36-37). Stirner’in Hegel’e temel itirazı, her bir bireyin bu kendisini bilme halinin ortak yapısına yöneliktir.

Immanuel Kant’ın aşkınlık felsefesi de, Hegel’in tin kavramına bir arka plan sağlar (Findlay, 1993: 49). Kant; mutlak bilginin neden oluştuğunu ve nasıl elde edileceğini öğrenmeyi amaçlar. Her iki düşünce de, bilginin temelini kendinin bilgisine ya da özbilince bağlı olduğu kanaatinden yol alır. Ancak Kant’ın bilen özne olarak sunduğu aşkın Ben ya da düşünen Ben, Hegel’e göre tutarsızdır (Sinnerbink, 2007: 104). Descartes düşüncesine benzer biçimde Kant (2006), *cogito*’yu kendi felsefi metodolojisi için başlangıç noktası olarak alır. ve bu öz belirgin felsefi gerçeğin öz bilincin varlığı için gerekli ön koşul olduğuna işaret eder (Nelson, 1994: 29).

Kant’ın *Ben* tasvirinin, Hegel düşüncesi ile örtüştüğünü söylemek mümkündür. Hegel’in tin kavramı, aşkın düşünen Ben’in tikel Ben ile özdeşleştirilmesi sorununu giderme çabasından doğar (Nelson, 1994: 30). Kant’ın düşüncesinde bireyi tanımlamak için kullanılan kriterler, “düşünen Ben”i tanımlamada yetersiz kalır. Sonuç olarak Ben bir birey değildir. “Düşünen Ben” ile ilgili değerlendirmeler, hem mantıksal hem nedensel olarak kişinin kendisi ile ilgili

düşüncelerinden bağımsızdır. Hegel'in tin felsefesi, Kant'ın bilincin genel olarak araştırmasından, genel bilincin araştırılmasına bir geçiştir (Nelson, 1994: 30).

Hegel'e (2003) göre, her insan kendisini tikel *Ben* olarak görmelidir. Ancak bu durum, sadece kişinin kendisini diğer *Ben*'lerin arasında ayırt edilemez olduğunun farkına varması ile mümkün olur. Bu koşul, aşkınlık felsefesi için geçerli değildir. Hegel için bu ayrıştırılmazlık, *Ben*'in doğasında yatar (Hegel, 2003: 41). Başka bir deyişle, Hegel, genelliğin gerekliliğine vurgu yapar. "Başka *Ben*"ler ile "beraber *Ben*"in varlığı ve varlığının bilgisi tek ve aynıdır (Nelson, 1994: 32).

Aşkınlığı, *Ben*'in tikelleşmesine engel olacağından; *Ben*, sadece bir soyutlama olarak düşünülebilir. Kişilerin kendilerine *Ben* zamiri ile tasnif etmeleri bir anlamda öznel bir bireyliği varsayar. Oysa, Hegel düşüncesinde *Ben*, eşsizliğin ya da tikelliğin yokluğu ile ifade edilebilir. Bir anlamda; Hegel için, Stirner'in sonradan savunacağı eşsizlik, *Ben*'i anlamsızlaştıran unsurdur. Sonuç olarak Hegel, bu kendiyle olan saf ilişkisi ile kendinde varlığın *Ben*'den başka bir kavram ile ifade edilmesi gerektiğini düşünür ve bu da tin kavramıdır (Nelson, 1994: 32). *Ben*'in tin içinde kendi tikelliğinin bir anlam ifade ediyor oluşu, Hegel düşüncesinin *Ben*'in diyalektiğini ortaya koyduğunun bir ifadesidir. Hegel; tini, bilinci birleştirici bir unsur olarak görür:

Bir özbilinç nesne iken, nesne olduğu denli de *Bendir*. –Böylelikle daha şimdiden tinin Kavramı önümüzde bulunmaktadır. Bilinç için henüz ilerde yatan deneyim Tinin ne olduğudur, -bu saltık töz ki, karşıtlıklarının eksiksiz özgürlük ve bağımsızlığı içinde ayrılmış, kendileri için varolan özbilinçlerin birliğidir; *Ben*, ki *Bizdir*, *Biz*, ki *Bendir*. İlk olarak özbilinçte, tinin Kavramındadır ki bilinç dönüm noktasını bulur ve bunda duyusal bu yanın renkli yanılsamasından duyularüstü öte yanın boş gecelerinden şimdinin tinsel günışığı içine adımlarını atar (Hegel, 2004: 132).

Dolayısıyla tin, bütün benlerin neticede birleşmesine sebep olan bilincin genel tecrübesidir. Tikel ya da somut ben, tini tam anlamıyla idrak edememiş, tek bir kavram tarafından baskılanan bilinçtir (Nelson, 1994: 37). Hegel tin kavramıyla; tikel öznesinin aşkınlığıyla bireysel bilincin ayrılmazlığı arasındaki ilişkiye değinir. Bir anlamda aşkın felsefenin gereklilikleri, Hegel'i tin ve bilincin

geleneksel anlamını tersine çevirmeye zorlar. Bu durum, Stirner açısından da önem taşır (Nelson, 1994: 37).

Stirner *Biricik ve Mülkiyet*'ni, "İnsan" ve "Ben" olmak üzere iki ana bölüme ayırır. Stirner'in eşsiz bireyin, başka bir ifadeyle, "biricik" olanın gelişimini ortaya koymayı amaçladığını kabul edersek; "İnsan" bölümü, bireyin tarihsel dönemlerde nasıl tezahür ettiğini açıklama girişimidir. "Ben" bölümü ise bu gelişimin; diğer düşünürlere yönelik eleştiriler doğrultusunda, Stirner'in kendi felsefesinin gövdesini ortaya koyar. İnsan ve Ben ayrımı bir anlamda evrensel olan ile tikel olanın ayırımına vurgu yapar. Marx, bu ayrımı daha sonra daha ayrıntılı değineceğimiz üzere "Eski Ahit" ile "Yeni Ahit" şeklinde adlandırarak eleştirir (Marx ve Engels, 2013: 101).

İnsan'ın tarihsel dönemlerdeki konumunun ele alınışı, Hegelyen unsurlar barındırır. Stirner bireylerin kendilerine yabancılaşmasının tarihsel sürecini İnsan'ın tarihsel tinselliği üzerinden ele alır (Stirner, 2013). Bu süreç, Antik Yunan dönemi ile başlar; Feuerbach, Marx ve Bauer gibi düşünürlere de sona erer. Stirner, bu süreci; tikel bilincin entelektüel gelişiminin Hegelyen tasnifine uyararak ele alır. Böylece, Stirner İnsan'ı; çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık olmak üzere dönemsel açıdan ayırarak inceler.

Stirner'e (2013) göre çocuk antikitenin filozofları gibi, dünyanın materyal şeyleri ile alakadar olduğundan realisttir (25-26). Gençlik dönemi ise, Stirner'in yaşadığı dönemin entelektüelleri gibi; gerçeklik, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kavramlarla ilişkili olduğu için idealisttir. Oysa ki, sadece olgun insan, kendi benliğinden hareketle eylemlerde bulunur ve bu anlamda egoisttir. Stirner (2013) bu ayrımı şöyle özetler: "çocukların ilgi alanları tinsellik dışı konulara yöneliktir, düşünce ve fikirden yoksundur. Gençler, sadece tinsel konulara ilgi duyarlar, yetişkin insan ise, elle tutulur, bedensel, kişisel ve egoistçe konularla ilgilenir" (26).

Stirner'in tin kavramına yüklediği anlam, çocuğun soyut düşünceye ulaşamayacağı fikriyle bağdaşır. Burada Stirner, erken dönemde bireylerin tini şeylere olan ilgisine yönelik bir eleştiri getirir. Bu da Stirner'e göre bütün ideallere karşı duyulan neredeyse dinsel şevk ile aynı anlama gelir:

Çocuk, bir gence dönüştükçe merakı şeylerin arkasında yatan nedenlere yönelir. Genç adam, tinsellik dışı her şeyi “yüzeysel” diye adlandırarak küçümser. Yine de en basit yüzeyselliklere saplanıp kalıyorsa, bunun nedeni, bunlarda tini keşfetmesidir, yani bu tür davranışların onun için simgesel bir anlamı vardır (Stirner, 2013: 27).

Biricik ve Mülkiyeti'ni “Ben” bölümünde Stirner, kendi zamanının düşünürlerine yönelik eleştirileri konu edinirken, tin kavramının bir başka biçimde kullanımını da gerçekleştirir. Bütün dinleri de içine alan Hıristiyanlığın *Kutsal Ruh*'u, Stirner'e göre, *Ben*'in anlamsızlaşmasının nedenlerinden birisidir. Dini ruh ve feragat kavramları, bu nedenle, Stirner'in eleştirisinin odağındadır. Stirner'in ifadesiyle (2013): “Benden daha yüksekteki her yüce varlık, bu ister Tanrı olsun, ister İnsan, benim Biriciklik duygumu zayıflatır ve yalnızca bu bilincin güneşinde soluklaşır.” (453).

Stirner'in tin kavramına yönelik eleştirisi, onun bireyin kendi tikelliğini baskı altına alan bütün kavramları reddetmesi ile bağlantılıdır. Bu eleştiri, onun Aydınlanma sonrası modern felsefeye yönelik yorumlarında, özellikle Descartes düşüncesine yönelik eleştirilerinde görülebilir. Descartes, *cogito*'nun manevi düşünce ile somut birey eşitliğini göstermek için tinin akıl ve ruh olmak üzere iki anlamını kullanır. Ancak Stirner'e göre, modern düşüncenin mottosu haline gelmiş “*cogito, ergo sum*” ifadesi; insanın ancak düşünürse yaşadığı anlamına gelir. Oysa, bu düşünerek yaşamak da “düşünsel, tinsel yaşam” demektir (Stirner, 2013: 111). Düşünmek; kişinin ancak tinsel olarak yaşarsa yaşıyor sayılması anlamına gelir. Bu nedenle; kişi, sadece tin olarak gerçekten vardır. Yeni felsefe nesnelere arkasını dönmüş tinsel yaşamdır ve doğa tarafından beslenmez, “sadece düşüncelerle yaşar”, bundan ötürü de artık bu “yaşamak” değil –*düşünmek*'tir (Stirner, 2013: 35).

Stirner'e göre, Descartes'ın *cogito*'su ile başlayan ve tek doğru ve geçerli olanın “ilmi bilinç” olduğunu ortaya atan yeni felsefe, Hıristiyanlığı da böylece tam bir etkinliğe kavuşturur. Yeni felsefede doğanın hiçbir anlamı yoktur, insanların fikirleri ve koydukları yasalar hiçe sayılır ve her şey akılla bağdaştırılır (Stirner, 2013: 35-36). Stirner'e göre aklın egemenliğine boyun eğen yeni felsefenin doruk noktası, Hegel düşüncesidir. Hegel'in “gerçek olan ussaldır, ussal olan

gerçektir” (Hegel, 2003: 20) sözü, bu boyun eğişin en iyi örneklerinden biridir. Hegel düşüncesi ile: “Tin ve akıl zafere kavuşturulur. Her şey tindir, çünkü her şeyde akıl vardır, tüm doğa ve insanların ters fikirleri bile akıl içerir. Çünkü ‘her şey en iyiye hizmet etmek zorundadır’, yani aklın zafere ulaşmasını sağlamalıdır” (Stirner, 2013: 110).

Stirner’e göre Hegel düşüncesinin problemlili olan tek yanı onun Descartes’ın *cogito*’sunun bir temsilcisi olması değildir. Bu kavram; zaman içinde, bir çok değişime uğrayarak “mutlak fikir” haline gelir ve bu da yeniden çok sayıda kırılmaya uğrayarak insan severlik, akılcılık, vatandaşlık erdemi gibi çeşitli fikirlere kaynaklık eder (Stirner, 2013: 122). Tin konusunda yapılması gereken, onun bir hayalet düzeyine indirgenmesi ve tinin kişinin üzerindeki etkisinin kaçıklık olarak nitelendirilerek tanrı ile ilişkisinin ve kutsallığının ortadan kaldırılmasıdır. Böylece kişi, doğayı kullandığı gibi, tini de istediği gibi kullanabilir (Stirner, 2013: 122). Stirner düşüncesinin en ayırt edici özelliği; bu eleştiriler bağlamında düşünülecek olursa, daha iyi anlaşılır. Ona göre düşünceden sorumlu olan yalnızca eşsiz bireydir:

Eğer düşünmek, başlatılmak yerine kendiliğinden başlasaydı, düşünmek bir özne yani kendi başına eylemde bulunan bir kişi olurdu, tıpkı bitkinin de bir kişiliğinin olmaması gibi; ama bu durumda düşünmenin kendisiyle başladığını kabul etmek gerekir. Nitekim düşünmenin kişileştirilmesi birçok yanılığın oluşmasını beraberinde getirir. Hegel’in sisteminde hep, sanki düşünce kendiliğinden düşünürmüş, kendi başına eylemde bulunmuş gibi “düşünen tin”, yani kişiselleşmiş düşünce, hayalet olarak düşünceden bahsedilir. Ama eğer düşünmenin kişisel olarak eylemde bulunduğu kabul edilirse, o zaman düşünmenin kendisi bir önkoşul olmalıdır; eğer eleştirinin, kişisel olarak eylemde bulunduğu kabul edilirse, aynı şekilde bir düşüncenin önkoşul oluşturması gerekir. Düşünmek ve eleştirmek –varolmaksızın, eylemde bulunamayacakları gibi- sadece kendi eylemlerinin önkoşulu olduklarında kendi başlarına eylemde bulunabilirlerdi. Oysa bir önkoşul olarak düşünme eylemi, bir sabit fikirdir, bir dogmadır. Demek ki düşünmek ve eleştirmek sadece bir dogmadan, yani bir düşünceden, bir sabit fikirden, bir önkoşuldan yola çıkarak mümkün olur (Stirner 2013: 434-435)

Stirner’in bütün mutlakları reddedişi bütün tinsel ve metafizik unsurların da reddine dönüşür. Buna göre; eğer tikel benin yaşadığı duyuusal dünyanın gerisinde başka bir şey yoksa, cismi olmayan her şey düşüncenin ürünü olarak

görülmalıdır. Düşüncemizin nesnelere başka “en yüce varlık” ya da “kendinde şey” olamaz. Basitçe, dünya olduğundan başka bir şey değildir ve önceki nesillerin çabası olmayan bir şeyin ispatına yöneliktir. İnsanlar, var olan dünyanın ötesindeki “kendinde şeyi”, özü; şeyin arkasındaki şey olmayanı araştırdılar (Stirner, 2013: 56). Stirner için, eşsiz ve tikel birey, “mutlak gerçekliği” etrafındaki maddi şeyler gibi, aşkın şeylerden de yoksundur.

Ben’in de dahil olduğu bu materyal nesnelere özünü kavrama girişimleri ve şeylerin arkasında yatanı aramak ile insanın özünü arama çabalarının paralelliği, Stirner’in eşsiz bireyin varlığını “gayri-insan” (*unmensch*) olarak tanımlamasına neden olmuştur (Nelson, 1994: 46). Stirner bireyin, insan olarak var oluşunun insan türüne ait olarak tanımlanmasına karşı değildir. Ancak Stirner, insanın *İnsan* olarak soyut genellemesine itiraz eder. Stirner’in (2013) ifadesiyle: “İnsan sadece bir idealdir, tür sadece düşünülen bir şeydir. Bir insan olmak İnsan’ın ideal şeklini gerçekleştirmek demek değildir, sadece kendini yani Tek’i temsil etmektir” (225-226).

Stirner insanın fikri ürünü olan üst bir İnsanlık tarifinden bahseder ve tinselliği bu tarifi tekbiçimleştirici etkisi üzerinden yorumlar (Nelson, 1994: 49). Stirner, böylece, özcülüğe de eleştiri getirir. Stirner bu noktayı şöyle tasvir eder: “Hiçbir koyun, hiçbir köpek ‘doğru dürüst bir koyun, doğru dürüst bir köpek’ olmak için bir çaba sarf etmez. Hiçbir hayvan için kendi özü bir görev değildir, yani kendi özünü gerçekleştirilmesi gereken bir kavram olarak görmez. O, yaşamını sonuna kadar sürdürmekle, yani çözülmekle, eriyip gitmekle kendini gerçekleştirir. Olduğundan başka bir şey olmak ya da kendinden başka bir şey haline gelmek istemez” (Stirner, 2013: 411). Stirner bu argümanı, insanları da içerecek şekilde genişletir. Stirner’e göre insanlar için gerçekleştirilmesi gereken bir ideal yoktur, insanın yerine getirmesi gerektiği görevleri yoktur. Stirner’e (2013) göre: “bir insan dünyaya geldiğinde onun belirli bir görevi olmadığı gibi bir ‘alın yazısı’ da yoktur, tıpkı bir bitkinin ve hayvanın da dünyada olmasından dolayı belirli bir ‘görevi’ olmadığı gibi” (404).

Eşsiz bireyin tek görevi, hayatı kendi isteği gibi yaşamaktır. İnsanın tekil bir örneği olarak, hayvanın varlığının hayvan kavramından bağımsız olduğu gibi,

insan da bu kavramdan bağımsız olarak vardır. Bütün hayatı boyunca, hayatının tüm aşamaları boyunca eşsiz birey, “hakiki insan”dır. Böylece Stirner’in İnsan kavramının karşısında gayri-insan kavramını koyması daha anlaşılabilir hale gelir. Ona göre, “gayri-insanlık gerçektir, her yerde var olandır: Eleştirici, “insanlığın olmadığı”nın kanıtını getirmekle, totolojik bir söylemi, yani gayri-insaniliğin olduğunu açıklar” (Stirner, 2013: 182). Stirner, böylece bireyin insanlığını ve gayri insanlığını aynı anda ilan eder: “Ben gerçekten hem insanım, hem de gayri insanım. Bende her ikisi aynı anda mevcut; çünkü Ben insanım ama aynı zamanda da insandan öte biriyim, yani Ben salt şu sıfatımın Ben’iyim” (Stirner, 2013: 220). Stirner, *biricik* kavramını, bireyin zorlandığı her türlü sıfattan kurtulmak için bir fırsat olarak değerlendirir: “Ben bir zamanlar gayri-insanîydim, ama şimdi artık değilim, şimdi Biriciğim, hatta Senin tiksinnene rağmen Ben egoist olanım; ama burada sözü edilen, İnsanî olan’la, insancıl-olan’la ve özgecilikle kıyaslanan egoist olma değil–biricik olarak egoist-olma’dır” (Stirner, 2013: 183).

Biricik olarak tanımlanan eşsiz bireyin varlığı için, mülkiyet kavramı, büyük öneme sahiptir. Stirner’in mülkiyete bakış açısı bireye yönelik tanımına yakışır biçimde “eşsizdir”. Stirner’in *Ben* tarifinde, *Ben*’in gücü dahilindeki her şey kendisindedir. Stirner’e (2013) göre mülkiyet, katı bir sahiplik anlamına gelir (397). Kişinin öncelikli gücü kendisinin üzerindedir. Bu gücün farkına varılması ise, *özsahiplik* ile gerçekleşir. *Özsahiplik* ise, kişinin kendi mülkiyetinin kendisinde olması anlamına gelir. Stirner (2013) bu sahipliği şöyle ifade eder: “Ben kendimden emin olduktan ve artık kendimi aramama gerek kalmadıktan sonradır ki ancak, Ben hakikaten kendi mülküm olurum. Ben kendime sahibim artık, dolayısıyla kendimi kullanıyor ve kendimin tadını çıkarabiliyorum” (397).

Stirner için düşüncenin ürünleri de, bireyin mülkiyetinde olmalıdır. Malik olan *Biricik* de, bu ürünlerin sahibi olarak, onlarla ne istiyorsa onu yapar. Bunların sahibi olarak asla onların sabit fikirler olmasına müsaade etmez. Stirner’in (2013) ifadesiyle: “eğer bir düşünceyi egemenliğim altına alabilirsem, buna karşılık o düşünce Beni asla egemenliğine alamazsa beni fanatikleştiremezse, gerçekleşmek için beni işine yarayacak bir araç haline getirmese, ancak o zaman o düşünce Benim kendimindir” (424). Bunlardan herhangi biri Hegel’in

Tin'i gibi mutlak bir kimlik kazanıp, bir ideale dönüşürse; kişi, onu da kendi mülkiyetine alarak ortadan kaldıracaktır. Stirner'in eşsiz bireyi; kendisi, kendisinin mülkiyetinde olduğu için elindeki gücü ile ne isterse yapabilir. Artık onun yaşam endişesi içinde olması gerekmez; nitekim, artık biricik, yaşamı "har vurup harman savurabilir." (Stirner, 2013: 397).

Stirner metafiziğin türlü yorumları karşısında eleştirel bir tutum alır. Stirner açısından, başta Hegel felsefesi olmak üzere, tüm metafiziksel ideaların kişi üzerinde bir baskı oluşturduğunu açığa çıkarmak ve bu baskıyı yıkmak çok büyük bir görevdir. Stirner bireyin düşünce tarihindeki yerini antikiteden başlayarak anlatırken, metafiziğin tarihsel işleyişinin de üstesinden gelmeye çalışır. Meseleyi Ben'e indirmek, Stirner için temeldir.

Stirner, karşı çıktığı bütün kavramların yerine, yeni kavramlar getirmez. Ancak bu durum onun, özellikle bu çalışmanın son bölümünde değinilecek olan, "hiçbir sistem önermemek" ile suçlanmasına sebep olur. Stirner, *Ben* kavramını bütün ideallerden soyutlar ve yeni idealler yaratmamaya özen gösterir:

Ben yazı yazıyorum, çünkü benim düşüncelerimin bu dünyada varolmasını istiyorum. Ve ben bu düşüncelerimin Sizi huzurdan ve barıştan yoksun bırakacağını bilsem de, bu ektiğim düşünce tohumlarından en kanlı savaşların filizleneceğini, nice kuşakların yok olacağını bilsem de –Ben bu tohumları gene ekerdim. Yazdıklarımla, ektiğim düşünce tohumlarıyla ne yapmak isterseniz ya da ne yapabilirseniz yapın, bu Sizin meselenizdir, Beni hiç ilgilendirmez (Stirner, 2013: 267).

2. BÖLÜM

İNSAN'DAN GAYRİ İNSAN'A: EŞSİZ BİREYİN DOĞUŞU

2.1. ANTİKİTEDEN AYDINLANMAYA: STIRNER'DE BİREY VE İNSAN

2.1.1. Egoist'in Temellenişi: Stirner'de Bireysel Gelişim

Bir bütün olarak ele alındığında *Biricik ve Mülkiyeti*, eşsiz bireyin ya da Stirner'in söylemi ile biriciliğin tarih boyunca gelişim sürecinin anlatımı olarak okunabilir. Stirner, eşsiz bireyin oluşumunu ele alma doğrultusunda ilk olarak *İnsan*'ın gelişimini, kendisine özgü bir yöntemle okur. Bu yöntemin hareket noktası, çağdaş düşünürlerin insanı kavramlaştırma biçimleridir. Bu nedenle, Stirner'in egoisti temellendirmesi, Stirner'in etkilediği ve etkilendiği düşünceleinin de ele alınmasını gerektirir.

Stirner düşüncesinin birinci bölümde ele aldığımız unsurları gibi; insanın geçmişten kendi zamanına değin gelişim sürecini ele alış biçimi de, Hegelyen unsurlar barındırır. Hegel'in bu insan hayatını aşamalı olarak kavramsallaştırmasına benzer bir biçimde Stirner, insan hayatını dört aşama üzerinden açıklar. Stirner'in bir bireyin hayatını anlatırken kullandığı bu aşamalar, kişinin ruhsal gelişimi ile doğrudan alakalıdır. Bu aşamalardan her biri, bireyin dünyaya yönelik farklı bir tutumuna işaret eder (Stepelevich, 2006: 170). Her dönemden bir diğerine geçiş bir dönüşüm anlamına geldiği gibi, söz konusu dönemlerin her biri de kendi içinde bilinç ile ilgili dönüşümler barındırır. Bu evrelerin ilki, Hegel ile benzer olarak, Stirner tarafından çocukluk dönemi olarak adlandırılır. Çocukluk dönemi; Stirner için, çocuğun kendisini dış dünyaya, özellikle de anne ve babasına kabul ettirme sürecidir. Stirner, çocuk ile anne babası arasında Hegel'in köle efendi diyalektiğini andıran bir mücadele tarifi yapar:

Galip gelmek ya da mağlup olmak – mücadelenin kaderi bu iki değişken durum arasında gider gelir. Galip gelen taraf efendi, mağlup

olan taraf ise tebaa olacaktır; ilki hükümranlığını ve “hükümranlılık haklarını” kullanır, ikincisi de korkuyla karışık bir saygı ve hürmetle “tebaa olmanın yükümlülüklerini” yerine getirir (Stirner; 2013: 21).

Stirner’e göre bir insan, gözlerini dünyaya açtığı andan itibaren kendini bulma ve kendini kazanma mücadelesinin içine girer. Bu mücadelede çocuğun yeri, Hegel düşüncesindeki köle kavramına tekabül eder (Stepelevich, 2006: 170). Stirner’e (2013) göre çocuk, ailesine doğal bir güç olarak boyun eğer (22). Ancak, zamanla köle, kendi efendiliğinin farkına varır. Hegel’in köle efendi diyalektiğinde kölenin öz bilincinin ilk aşaması, efendinin emirlerine karşı gönülsüzlüğünde, inatçılığında görülebilir (Stepelevich, 2006: 170).

Stirner düşüncesinde de çocuğun ailesine yönelik ilk reddedişi/ilk itirazı/ilk karşı çıkışı, çocuğun inatçı cesaretinin gelişiminde görülebilir. Çocuk yavaş yavaş kendisine gizemli görünen her şeyin arka yüzünü görmeye başlar ve ailesine karşı koyma gücünü, yenilmezliğini keşfeder (Stirner, 2013: 22). Bu dönem, kişinin/insanın/bireyin akıl ile ilgilenmediği ve hatta akılcı davranmadığı bir dönemi de ifade eder. Bu bağlamda Stirner, çocukluk dönemindeki kişiyi “*realismus*” ile bağlantılı olarak tanımlar (Stirner, 2013: 27).

Hem Hegel hem de Stirner düşüncesinde çocukluk döneminin sonlanması, daha güçlü bir düşmanı ortaya çıkarır: *soyut düşünce*. Ailenin otoritesine uymayı reddetmek, gençlik aklının oluşmaya başladığının göstergesidir. Kişinin her şeyin ardında kendi cesaretini ve üstünlüğünü fark etmesi, kişinin aşılması olduğunu düşündüğü sorunları aşabileceğini öğrenmesini sağlar. Böylece gençlik dönemine bir geçiş gerçekleşir. Gençlik dönemi, kişinin kendini ilk keşfedişidir. Bu keşfediş onun tanrısallığı, “üstün güçleri” tanrılardan arındırması anlamını taşır. Gençlik duygusu, onun hiçbir şeyden etkilenmesine izin vermez. Böylece, kişi dünyadan üstün hale gelir ve tinin ta kendisi olur (Stirner, 2013: 23).

Kişinin üzerinde adeta doğal bir güç olan anne ve babanın bu otoritesine karşı geliş, gençlik aşamasında bütün insanların üstesinden gelmeye dönüşür. Böylece kişi, Stirner (2013) için gençlik döneminde ilk kez kendisini bulur (23-24). Gençlik döneminde kişi semavi bir bakış açısı kazanır ve “*insanlardan çok Tanrı'nın buyruğuna uymak gerekir*” düsturuna uygun olarak hareket eder

(Stirner, 2013: 24). Stirner için bu, aynı zamanda, kişinin entelektüel bir tutum kazandığına bir işaret olarak da düşünülebilir. Kişi bu bakış açısı vasıtası ile/yolu ile çocukluktan farklı olarak nesnelere değil nesnelere tinini kavramak için uğraşır.

İnsanın gençlik aşamasında, çocuklukta anne ve babasının ya da başka insanların emirlerine itaate benzer biçimde; bu kez, düşüncelere itaat edilir. Salt düşünceyi gün ışığına çıkarmak bir gençlik hevesidir. Hakikat, özgürlük, insanlık, insan gibi düşünceler, gençlik dönemi için en önemli kaynaklardır. Çocukluk döneminde *realist* olan insan, bu doğrultuda Stirner için gençlik döneminde *idealist* hale gelir (Stirner, 2013: 27).

İnsanın/bireyin dönüşümü gençlik döneminde ulaştığı idealist duruşta sonlanmaz. Gençlik dönemi sadece kişinin, kendinin ve her şeyin özünde tini görmeye başladığı bir dönemdir. Bunun anlamı kişinin mutlak tinin üstünlüğünü kabul etmesi ve bu mutlak tin dahilinde kendini yeniden kaybetmesidir. Bu mutlak tin, birey ile bağlantılı olsa da, kutsaldır. Böylece kişinin hayatında yeni bir döneme geçiş başlar: *olgunluk*.

Olgunluk, kişinin kendi bedenselliğini gerçekten sevdiği, yaşamından ve bedeninden zevk aldığı dönem olması nedeniyle, Stirner tarafından *egoist* dönem olarak adlandırılır. Başka bir deyişle, bu dönemde sadece tinle alakalı bir tatmin değil, kişinin tamamen kendisi ile ilgili bencilce bir tatmin söz konusudur. Bu bağlamda, yetişkin insan gençlik dönemine göre daha ben-merkezci davranır (Stirner, 2013: 24-25). Stirner kişinin kendi duygu ve isteklerini ön plana çıkarması bakımından bu dönemi, kişinin ikinci kez kendisini bulduğu dönem olarak belirler.

Çocukluktaki realist bakış açısından gençliğe geçiş döneminde kendini tin olarak keşfeden ve idealist bakış açısına sahip olan kişi olgunluk döneminde elle tutulur, bedensel, kişisel ve dolayısı ile egoistçe konularla ilgilenir. Stirner'e (2013) göre kişi çocukluk döneminde hayatının merkezinde olan şeylerin ötesinde, gençlik dönemine gelindiğinde kendisini bir tin olarak keşfettiği gibi, olgunluk döneminde de düşüncelerin ötesinde de onların yaratıcısı ve sahibi olarak kendini bulmalıdır (25-26). Kişinin gençlik döneminde sahip olduğu

düşünceler, yani idealler bireyi baskı altına alan kavramlardır. Bu kavramların ortadan kalkması, ancak kişinin bu kavramlar üzerinde bir sahiplik ilan etmesi yolu ile gerçekleşebilir.

Kişi başlangıçta, yani çocukluk döneminde, realist bir yaklaşımla, materyal varlıklarına bağlıdır. Ancak zaman içinde her şeyin arkasında saklı olanı keşfetmeyi başarır. Gençlik döneminde ise kişi idealisttir, düşünceler onu heyecanlandırır, coşturur. Yetişkinlik ise nesnelere ve düşüncelerin kişi tarafından istediği biçimde kullanıldığı ve bir egoist olarak kişisel ilgi ve çıkarını her şeyin üstünde tuttuğu dönemdir (Stirner, 2013: 26).

Stirner'in insan hayatını bu şekilde ele alması onun diyalektik egoizmi tercih etmiş olmasıyla bağlantılı sayılabilir. Bu bağlamda çocukluk ve gençlik dönemlerinin birbirine antitez olduğu düşünülecek olursa, olgunluk dönemi de bu dönemlerin diyalektik olarak aşılmasının ürünüdür. Dolayısı ile olgunluk dönemi, her iki dönemi de hem kendisinde barındırır, hem de aşar.

Stirner yaşlılık döneminin de insan hayatında bir yere sahip olduğunu yadırgamaz. Ancak bu dönemden bahsetmeyi tercih etmez: "Ya yaşlı adamın durumu nedir? Yaşlandığımda bunlardan söz edecek çok zamanım olacaktır" (Stirner, 2013: 27). Stirner'in bu cümlesi, kimi araştırmacılarca, onun felsefesini sadece kişisel tecrübeleri doğrultusunda oluşturduğu iddiasına neden olur. Stirner'in biyografisinde zorluklarla geçtiği anlatılan hayatı; onun, mücadeleye değil, rahatlığa, kişisel güvenliğe ihtiyaç duymasıyla ilgili sayılabilir. Ancak aynı nedenler, Stirner açısından, var olan düzeni sorgulamak bir yana, düzenin devamlılığını savunan fikirler de ortaya çıkartabilirdi.

Stirner'in *İnsan* tasvirine yönelttiği eleştiri, modern düzen fikrinin temellerine getirdiği itiraz üzerinden incelenebilir. Bu noktada, eğitim ve sanat, Stirner açısından önem taşır. Batı'da ve Almanya'da eğitimin sisteminde geniş ve devrimsel reformların olduğu bir zamanda, Stirner eğitimin en acil sosyal sorun olduğunun altını çizer. Ona göre, eğitimin nasıl olması gerektiği sorusu sosyal sorunların en önemlilerinden birisidir. Eğitimin kendi adına kararlar verebilen bireyler yetiştirecek biçimde kurgulanması, Stirner açısından önemlidir. Ancak eğitim, devletin birey ile "ne yapacağını" kararını verdiği ve bireyi buna göre

şekillendirdiği yer olduğu için bu konuda çok da iyimser olmak mümkün değildir (Stirner, 1967: 11).

Eğitim, devletin kendi otoriter gücünü arttırması için ve bireyi devletin çıkarlarını korumayı görev edinecek vatandaş olarak yetiştirmemesi için çok güçlü bir araçtır. Ona göre, eğitilen kişinin eşsiz bir birey olarak değil bir özne olarak görülmesi eğitim sisteminin en büyük yanlışıdır. Her bireyin kendine has özellikleri bağlamında, kendi özgürlüğünü sağlaması gerekirken; *ben*'liğin kendini gerçekleştirme cesaretini ona sağlayamayan bir eğitim sistemi söz konusudur. Böyle bir eğitim sisteminde *ben*'lik, “okul ile” değil, “okula rağmen” açığa çıkar (Stirner, 1967: 21).

Stirner'in *İnsan*'ın tinsel tasvirine getirdiği eleştiriyi dayandırdığı bir diğer bağlam, sanat ve din ilişkisi üzerinden ele alınabilir. Haziran 1842'de Marx; *Rheinische Zeitung*'un editörü olmadan bir kaç ay önce; bu dergide Stirner, sosyal hayatın diyalektiğini konu alan “Sanat ve Din” başlıklı bir makale yayınladı. Bu makale, Hegel'in yabancılaşma teorisini dini eleştiri amacıyla kullanma yöntemlerinin çok başarılı bir örneğini olduğu gibi; Marx'ın bu makalenin yayınlanmasından bir süre sonra geliştireceği yabancılaşma teorisini incelemesi bakımından da önem taşır (Welsh, 2010: 12).

Stirner'e göre insanlar, ilk önce, kendilerindeki başkılığın farkına varırlar. Bu, insanın olduğu şey ile olabileceği şey arasındaki ayrım ile ilişkilidir. Buna göre, sanatsal faaliyet ya da kişinin kendisini sanat yoluyla anlatması insani potansiyele biçim veren yaratıcı güçtür (Stirner, 2012b: 1-2). Sanatsal ürün, bir ideanın nesnel ya da materyal halini yaratmaktır. Bu ürün, dışsallaştıktan sonra toplumun kolektif bir temsili haline gelir ve kurumsallaşmış iktidar tarafından desteklenen sembolik bir güç kazanırlar. Böylece kişi ile ortaya koyduğu ürün arasındaki ayrışma “insana karşı ve insanın üzerinde” bir anlam yaratır. Nesnelleşen ve yabancılaşan insan yaratıcılığının ürünleri esasında kendi başına var olamayan egodur. Zira yabancılaşmış nesne, bireyin, potansiyelin nesneye yıkılması suretiyle yok edilmesidir (Stirner, 2012b: 2-3).

İnsan kendisinde, kendisinin bir başka yönünün olduğunu keşfettiği an ve doğal halinin içinde yeterli olmadığını duyumsadığı an, kendisini, olduğu şey ile olması

gereken şey arasında böler. Kişinin, olduğundan fazlasını olma potansiyelinin şüphesi ile birlikte insan öteki'yi arayışa koyulur ve bulana kadar da dinlenmez (Stirner, 2012b: 2). Sanat Stirner'e göre insan için ideali yaratarak insana nesnenin algılanışı ile ilgili anlayış sağlar. Bu nedenle, sanat da, tinsel bir bağlayıcılık yaratabilir. Ancak sanatçı, sanatını kendine yöneltirse *ben*'liğin baskılanması ortadan kalkar (Stirner: 2012b 5). İnsan sanatsal yaratıcılık tarafından önce çıkarılan İdeal ile dini, tinsel bir bağlamla ilişkilendirir. Bu ilişki kendisinin ötekisini, yani *ben*'liği nesnede ifade etmek anlamına gelir (Stirner,2012b: 3). Bu ilişkide, “eskiler” ve “yeniler”i birleştiren yüzyılların acıları ve mücadeleleri yatar.

2.1.2. 'Eskiler' ve 'Yeniler' Arasında

Stirner eşsiz bireyin gelişimine doğru ilerlerken ikinci olarak ele aldığı konu insanın tarihsel süreç içinde gelişimidir. Bu tarihsel gelişimi Stirner *Eskiler* ve *Yeniler* olarak yaptığı ayırım ile analiz eder. *Eskiler* Antik Yunan düşüncesinden Hıristiyanlığın ortaya çıkışına kadar olan süreci, *Yeniler* ise Hıristiyanlığın başlangıcından Stirner'in yaşadığı döneme kadar olan zaman dilimini ifade eder. Bu ayırım zamana ilişkin değil, düşünsel anlamda gelişime ilişkin bir ayırımdır.

Eskiler olarak adlandırılan dönem, Stirner'in düşüncesinde, bireysel gelişim sürecinde çocukluk dönemine tekabül eder. Eskiler de çocukluk dönemine benzer bir biçimde “hakikatin arkasında saklı olanı bulma çabası içindedir” (Stirner, 2013: 29). Stirner'e göre Eskilerin en parlak dönemi Sofizm dönemidir. Sofizm dönemi insanın dünyaya karşı giriştiği savaşta tinin en iyi silah olarak tanımlandığı dönemdir. Bu nedenle de diyalektik becerisine, konuşma yetisine ve tartışma sanatına çok önem verilir. Tinin her şeye karşı kullanılabileceği görüşünü yaymış olsalar da, Sofistler, tini bir araç olarak görürler. Stirner'e (2013) göre; Sofistlerin tin ile ifade ettikleri şey, “*anlama yetisi*”dir (30).

Hegel'in düşüncesinden hareketle; tarihi, tini özgür kılma düşüncesi olarak tanımlayan Stirner'e göre, Antik Çağ'da tini özgür kılmak için yürütülen çabanın

iki ayrı cephesi vardır: “akıl” ve “yürek” (Stirner, 2013: 32). Sofizm bu çabanın ilk bölümü olan akılı ifade eder. Sokrates düşüncesi ile başlayan dönem ise, bu mücadelenin ikinci kısmını, yani “yürek” kısmını ifade eder. Tini özgür kılmak, insanın tine dönüşmesi anlamına gelir ve insan dünya olaylarına karıştığı sürece tine dönüşemez. Eski Çağ’dan başlayan bu sürecin sonunda insan; her türlü ilişkiden kopmuş bir varlığa, yani, tine dönüşür (Stirner, 2013: 32).

Stirner iki farklı tin tanımı yapar: birincisi din ile alakalı olarak gördüğü “*mümin tin*”; ikincisi ise düşünce ile alakalı gördüğü “*felsefi tin*”. Mümin tin, her şeyde Tanrı’yı gördüğü için, sadece kaynağı Tanrı olan konularla ilgilenir. Felsefi tin ise, her şeyde akılı görür ve sadece akıl içeren konularla ilgilenir (Stirner, 2013: 33). Ancak, Antik düşüncede tini elde etmeye yönelik bir çaba vardır. Yani, düşüncelerle ilgili olan bu tinin üzerinde durulmaz. Stirner’e göre, ancak Sokrates ile birlikte anlama yetisinin iyi şeylere hizmet etmesi gerektiğini savunulur ve böylece ahlaklı olmak da mesele haline gelir. Böylece Antik düşüncede tini özgürlüğe kavuşturma sürecinin ikinci aşaması olarak “*yürek temizliği*” dönemi başlar (Stirner, 2013: 31). Stirner’e göre:

Eski Çağ hakiki yaşam zevkinin, yaşamın keyfini sürmenin peşindedirler. Timon ile birlikte dünyaya karşı (Antik düşüncede) bir umursamazlık ve içe dönüklük baş gösterir. Bu sebeple hakikatin ne olduğunun tespiti imkansız hale gelir. Hakikati bulamayan insan da bu dünyayı bir kenara bırakır ve umursamaz. Dünyaya dair hakikatin bulunmasından vazgeçmek Tanrı fikrinin doğuşuna sebep olur (Stirner, 2013: 41).

Stirner’e göre, Hıristiyanlık ile beraber aile ve devlet gibi doğal bağların da doğuşuna şahit oluruz. Burada bahsedilen insan, Hıristiyan tini tarafından yönetilen “Yeni insan”dır (Stirner, 2013: 39). Stirner’e göre Hıristiyanlık dönemi de Eski Çağ’a benzer bir ilerlemeye sahiptir. Mesihin doğuşundan Reformasyona kadar geçen sürede akıl, Hıristiyanlık dogmalarına tabi hale getirilir. Reformasyonu hazırlayan yüzyıl, Eski Çağ’daki sofizme benzer olarak inanca karşı durarak aklın insan hayatındaki olması gereken yeri vurgulanır. Stirner’e göre Reformasyon dönemi Antik Çağ’daki Sokrates dönemi ile benzerlikler taşır. Öyle ki: “Luther’in yenilikleri ile birlikte yürek Hıristiyanlıktan

günden güne uzaklaşır ve yerini genel bir insan severlik, İnsan sevgisi, özgürlük bilinci ve “öz bilince” bırakır” (Stirner, 2013: 40).

Stirner (2013) açısından; Hıristiyanlığın öteki dünya inancı, dünyeviliğin kaybolması ve geriye sadece tin ve tinsel olanın kalması anlamına gelir (42). Böylece; dünyayı tinselleştirme amacı doğrultusunda hareket edilmeye başlanır. Tin ise, düşünsel bağlamından çıkarak dini bir anlam ihtiva eder (Stirner, 2013: 42). Bununla birlikte, Stirner (2012b), tinselliğin teolojik anlamını sanat ve sanat eseri arasındaki ilişki üzerinden de ele alır (2). Buna göre, tinselliğin teolojik yorumuna benzer biçimde sanat da, insan'ın “biçim”iyle bağlantılıdır. Bu nedenle, “İdeal insan” ve “İnsanlık İdeali”, söz konusu tinsel karakter üzerinde belirlenir (Stirner, 2012b: 2).

Stirner, Hıristiyanlık düşüncesini tinin gerçekleştiği bir alan olarak ortaya koyar. Hıristiyanlık ile birlikte; kişinin yaşamı, tinsel konularla ilgilenmekten, diğer bir deyişle, “*düşünmekten*” ibaret hale gelir. Stirner için dua etmek, felsefî çıkarımlarda bulunmak ya da dünyaya dair sorunları irdelemek de tinsel konular olarak görülmelidir. Tinsellik, kişinin düşünerek varolmasına kaynaklık eder. Bu nokta, kişinin tinden başka bir şey olmadığına işaret eder. Stirner (2013) bu dönüşümü şöyle ifade eder: “Yeniler, Eskilere karşı çıkan Yenilikçiler oldular. Nesnelere arkasını dönmüş tinsel yaşam artık doğa tarafından beslenmez, ‘sadece düşüncelerle yaşar’, bundan ötürü de artık bu yaşamak değil – düşünmektir” (35). Stirner’e göre Yenilerle birlikte/Yeni dönem ile birlikte dünya tinselleşip gizemli bir *hayalet* haline gelir. Öyle ki: “tin dünyada belirlediğinden, ‘söz ete kemiğe büründüğünden’ beri dünya tinselleşmiş, büyülenmiş bir hayalet dönüşmüştür” (Stirner, 2013: 51).

Stirner düşüncesinde dünyanın tinselleşmesi, sadece düşüncenin (*cogito*) yüceltilmesi yolu ile gerçekleşmez. Aydınlanma ile beraber “insanın *İnsan*’a dönüşmesi” de gerçekleşir. Stirner’e göre bir kavram olarak İnsan tikel bireylerin ötesine uzanır, genel ve “daha yüce bir öz” anlamı kazanır (Stirner, 2013: 54). İnsan'ın en yüce varlık haline gelmesi, kutsallaşması kendini bu kavrama ait hisseden/herkesin kutsanması anlamına gelir/kutsal olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, “bu en yüce özü inkar eden kişi için tek Tanrı da en yüce özü Tanrı

yerine temsil eden “İnsan” da aynı anlama gelir. İnsan kavramına hizmet etmek ile Tanrı kavramına hizmet etmenin de bir farkı olmadığından, İnsan’ı yücelten bir ateistin de fanatik bir dindardan farkı yoktur” (Stirner, 2013: 55).

Böylece Stirner’in Aydınlanma sonrası tarihi, daha doğrusu insanın/insan bilincinin gelişimini nasıl okuduğuna geliyoruz. Stirner’in Fransız Devrimi sonrası siyasi duruma ve düşünceye yönelik analizleri tamamen bireyci bir perspektifte şekillenir. Bu nedenle, Stirner’in ilgili görüşleri, Hegelyen ya da Marksist analizlerden tamamen farklılaşır (Pelczynski, 1976: 222). Devrim ile başlayan dönem; bilimin ve felsefenin, dini dogmalar ve monarşi karşısındaki zaferi olarak okunabilir. Ancak Stirner’e göre; Devrim ile birlikte din, kurumsal olarak yenilgiye uğramış olsa da, dinin içindeki tin ve öz gibi kurumlar düşünsel olarak varlıklarını sürdürürler.

Stirner’e göre Fransız Devrimiyle birlikte, genişleyen özgürlük tarifi, tinselliğin geniş bir alana yayılmasını sağlar. Aydınlanma ile beraber ahlak da dinin egemenliğinden çıkarak, aklın emrine girer. Aydınlanma’nın “insan özü” fikri de bu tinsel yayılma üzerinden okunabilir. İnsan’ı rasyonel bir tinselliğe konu eden ahlak yasaları da, bu “insan özü” fikrine göre şekillenmiştir.

Ahlak ilkesine dayanan belli bir bakış açısına göre şöyle fikir yürütülür: İnsan duyguları tarafından yönlendirmeye eğilimlidir ve eğer bu eğilimine uyarsa, ahlak dışı bir tutuma girer. Oysa içindeki iyilik dürtüsüne uyarsa ve bu da irade ile birleşirse, davranışları ahlaklı (iyiden yana ve sadece iyilik düşünen) olarak tanımlanır (Stirner, 2013: 69).

Reform ile birlikte bireyin ona buyurulan yasalara sadece uyması değil, bu yasaları kendi içinde özümseyip onları içtenlikle savunması gerekliliği doğar. Bu gereklilik ile birlikte yasalar kazanmış olur (Stirner, 2013: 77). Bu çerçevede, dini kurumlar güçsüzleşmiş olsa da, Devrim ile birlikte doğan burjuvazi sınıfı ve burjuvazi ahlakı dinin etkisi altında gelişir. Ancak, burjuva ahlakı, Reformasyondan Devrime uzanan süreçte eğitim üzerinden kurulan bir İnsan tasvirine de dayanır (Stirner, 1967: 3).

Stirner’e göre burjuvazi, dinin buyurduğu yasaları değiştirmeden devralarak bu yasalarla birlikte kendine özgü bağımsız öğretiler üretmeye çalışmıştır. Böyle başlayan süreç, insanın İnsanlaştırılması ile zirveye ulaşır. Zaman içinde

ahlaklılık kavramı özgürlük ve insancılık ya da “kendinin bilincine varma” gibi kavramlara dönüşür. Böylece: “ahlaklılık, İnsanlık ile birleşerek ve mevcut dinden koparak kendisini yeni bir din haline getirir...‘insanın insan için en yüce varlık sayılması’ din ile ahlak arasındaki farkı ortadan tamamen kaldırır ve ahlakın kendisi dine dönüşümünü tamamlar...İnsan, Tanrı’yı aşarak en yüce varlık haline gelir” (Stirner, 2013: 77).

Stirner’e (2013) göre din, insanların binlerce yıl boyunca kendi eylemleri için bir dayanak noktası bulma çabalarının bir sonucudur (92). Bu dayanak noktası arayışı içinde Hıristiyanlık ve tin kavramları doğar. Stirner, dünya tarihinin seyri için iki çağa bölerek ifade eder: eski çağı sembolize eden “zencilik dönemi” ve tinselliği temsil eden “Moğol benzerliği dönemi (Çin dönemi)” (Stirner, 2013: 88). Stirner’e göre Moğolluk dönemi, düşüncelere bağımlı olunması bağlamında Hıristiyanlık dönemi ile benzerlikler taşır. Stirner (2013) bu dönemin, bir zorunluluk sonucu tecrübe edildiğini belirtir: “biz doğuştan beraberimizde getirdiğimiz *Zenciliğimizi* yaşayıp geliştirerek sona erdirmek durumundaydık” (88).

Bu açıdan, Stirner için, modern düşüncenin tine özgürlük kazandırma talebi/uğraşı Moğolluktur. Tin özgürlüğü ise, “Moğol özgürlüğüdür...gönül özgürlüğü, ahlak özgürlüğü, töre özgürlüğüdür” (Stirner, 2013: 92). Bu bağlamda düşünülecek olursa Hıristiyanlık inancı ile Şamanizm arasında hiçbir fark yoktur. Stirner’e (2013) göre, “insan sadece hayaletlere inanmaktan vazgeçmekle kalmayıp tine duyduğu inancı da yenme gücünü bulursa, ancak o zaman Şamanizmi ve ona bağlı olarak hayaletlerin varlığını kabul eden zihniyeti üzerinden atmış olur” (93).

Stirner tinin ve Hıristiyanlık vasıtası ile Fransız Devrimi’nin getirdiği soyutlamaların tasnifini yapar. Ona göre bu soyutlamalardan kurtulmanın tek yolu Ben’dir, benlik bilincinin, kendi olmak bilincinin gelişmesidir ve bunu ancak bir Ben olarak davranan herkes, yani egoist yapabilir (Stirner, 2013: 94). Stirner (2013), tinsel dünyanın baskısının, *ben*’liğin malikliği sayesinde aşılabileceğini belirtir: “Ben şeyler dünyasının malikiyim, Ben tin dünyasının malikiyim” (88).

Kutsallık, Stirner tarafından sadece semavi anlamlar ihtiva eden kavramları anlatmak için kullanılmaz. Karşısında bireyin saygısını talep eden her kavram kutsal sıfatını hak eder. İnsanın kutsala yönelik davranışlarındaki etkin şeylerden biri korkudur. Stirner'e (2013) göre; korkulan şey, içsel bir iktidar haline gelir ve kişi kendisini korktuğu şeyin etkisinden kurtaramaz, ona itibar eder, tâbi olur (95). Bu saygı, zamanla kişinin tamamen saygı duyduğu şeyin egemenliği altına girmesine neden olur. Bu çoğu zaman gönüllü bir şekilde gerçekleşir. Kişi zaman içinde korktuğu şeye inanç duymaya başlar ve korktuğu şey ile bir bütün haline gelir. Böylece; korku saygıya, saygı da derin hürmete dönüşerek/dönüştürülerek tanrılaştırılır (Stirner, 2013: 95).

Tinin egemenliğinin sağlanmasına giden yol insanların "eğitilmişler" ve "eğitimsizler" olarak ikiye ayrılmasına dayandırılabilir (Stirner, 2013: 96). Bu ayrım düşüncenin kutsallığına vurgu yapması bakımından insanlar arasında bir hiyerarşi yaratır. Ancak bu ayrım, iki farklı insan arasında olan bir ayrımdan çok, insanın kendi içinde olan bir ayrımı ifade eder. Bu ayrım en belirgin ifadesini Hegel düşüncesinde bulur. Stirner'e göre, Hegel üzerinden ele alındığında, "düşüncenin en aşırı zorbalığı, en ileri despotizmi ve tek başına egemen olma iddiası, tinin zaferi ve aynı zamanda da felsefenin zaferidir. Felsefe artık bundan daha üstün bir başarıya ulaşamaz çünkü ulaşabileceği en üst kademe, tinin Kadir-i mutlak ve hakim-i mutlak olmasıdır" (Stirner, 2013: 97).

Stirner'e göre *İnsan*, din adamlarının sevgi, iyilik gibi kavramları gerçek hayata taşımak istemeleri sonucu doğan hayaletlerden biridir. Bu insan fikrinin içinde/dahilinde insana çeşitli görevler yüklenir. Aile, vatan gibi kavramlar ve hatta bilim gibi kurumlar, insanların yaşamlarına kutsal fikirleri benimsetme misyonu taşırlar. Dolayısıyla insanın yeryüzündeki görevi, bir fikir bir *idea* uğruna yaşamak ve o doğrultuda faaliyette bulunmaktır; bu yükümlülüğü sadakatle yerine getirdiği ölçüde kişinin insanlığına değer biçilir (Stirner, 2013: 99).

İnsan, çok çeşitli konularla ilintilidir. İnsanın en büyük ihtiyacının inanmak olduğu düşünülüyorsa, dini bir ideoloji, klerikalizm oluşur, eğer ahlaklılık önemseniyorsa, ahlaki bir ideoloji, ahlaki klerikalizm söz konusudur. Günümüzde papaz güruhu her konuyu bir "dine" dönüştürür: "Özgürlük dini, eşitlik dini vb." bütün fikirler onlar için

“kutsal bir mesele” haline gelir, örneğin vatandaşlık, politika, kamuoyu, basın özgürlüğü, jüri tarafından yargılanma vb. (Stirner, 2013: 102)

Oysa ki İnsanlık adına yapılanlar tam olarak insana zarar vermek anlamına gelebilir. Bu tanıma uygun davranıldığı iddiası bu tanıma yapanlara aittir. Bu insani değerleri tanımlayanlar, bu değerleri, diğerlerine ya da henüz bu değerlere sahip olmadığını düşündükleri insanlara benimsetmeye çalışırlar (Stirner, 2013: 106). Tin de İnsanlık kavramının içselleştirilmesinde yardımcı bir unsurdur.

Hıristiyanlık sonrası dönemde kutsal tinin daha insani hale getirilmesi insanın tine ve tinin insana yaklaştırılma çabasıdır. Tin bu çabaların sonunda “tüm insanlığın tini” olarak algılanır ve daha insana yakın bir görünüm kazanır. Ancak bu tinin kutsallıktan sıyrıldığı anlamına gelmez. Çünkü insanlık da artık genel bir anlama sahiptir ve bireyi değil bireyin üstünde genel bir kavramı temsil eder. Bu bağlamda yeni felsefe, Stirner’e göre insanı nesnelliğin egemenliğinden kurtarma iddiasında başarısız olmuştur. Yeni felsefe: “Sadece varolan objeleri değiştirmiştir, örneğin gücü elinde tutan gerçek kişiyi değiştirmiştir, yani onu bir imgeye bir kavrama dönüştürmüştür ve ona eskiden duyulan o saygıyla karışık çekinme duygusu kaybolmadığı gibi, daha da yoğunluk kazanmıştır” (Stirner, 2013: 112). Bu durumun en belirgin örneklerinden birisini Stirner’e göre Descartes felsefesi oluşturur.

Descartes düşüncesinin amacı doğru bilgiye varmaktır ve bu yolda kullandığı yöntem şüpheci. Şüphe, önce kişinin çevresindeki nesnelere, daha sonra çevresindeki insanlarla ilgili ve sonra kendisi ile ilgili sorgulamalara sahip olması anlamını taşır. Bir çeşit düşünme (*cogitare*) olarak şüphe, varlığı temellendirir (Gökberk, 2007: 233). Stirner’e göre; “*cogito ergo sum*” ile, Descartes düşüncesinin vardığı bu sonuç Hıristiyanlıktaki reformdan dolayısıyla Luther düşüncesinden ayrı düşünülemez:

-*sum* ile ifade edilen Benim varolmam, düşünce ve tin cennetinde yaşamaktır, *cogitare*’dir. Ben ise bir tinim, -Descartes’a göre-düşünen, -Luther’e göre inanan bir tinden başka bir şey değilim. Bedenim “Ben” değildir. Etim, arzuların ya da acıların etkisinde kıvranabilir. Ama Ben etim değilim, Ben tinim, yalnızca tin... Bu

düşünce Reformasyon tarihi boyunca, günümüze dek süregelmiştir (Stirner, 2013: 109-110).

Stirner'e (2013) göre "düşünen kişi için düşünmek ulvi bir çalışmadır, kutsal bir edimdir" ve sağlam bir inanca, hakikat inancına dayanır." (420). Reformdan önce dua etmek kutsal bir edim iken reform ile birlikte akıl ve mantığın hakim olması sağlanır. Ancak, bir "kutsal hakikat" arayışı sonlanmaz. Stirner'e göre Descartes ile başlayan bu arayış, Hegel ile doruk noktasına ulaşır.

Hegel'in (2003) "gerçek olan ussaldır, ussal olan gerçektir" (20) sözü, aklın ve tinin her şeyde var olduğu anlamına gelir. Bu düşünce ile gerçek arasındaki bağı ifade eder. Descartes felsefesinde doğru bilgiye ancak akıl ile ulaşılabileceği düşüncesi, aklın değişmeyen yasalarına boyun eğilmesi gerekliliğini doğurur. Stirner'e göre Hegel; öznenin nesneye bağımlı olduğunu, nesnel dünyaya boyun eğip itaat etmek gerektiğini savunur (Stirner, 2013: 133). Bu da, kişinin bir amaca hizmet etmeden ya da kendisini bir amaca adamadan bir hakiki özgürlüğe kavuşamayacağı anlamına gelir. İnsanların en kötü düşünceleri de dahil; doğa, toplum ve bireysellik, akıl ve tin haline gelir.

Hegel, Kendi-olanı, Benim olanı, "Kanaati" mahkum eder. "Mutlak düşünce", düşüncenin Benim düşüncem olduğunu, Benim onu düşündüğümü ve onun sadece Benim sayemde var olduğunu unutan düşüncedir. Ama ben Ben olarak, Bana ait olanı yutarak tekrar içime sindiririm ve onun efendisi olurum, o sadece Bana ait bir fikirdir ve Ben onu her an değiştirebilirim, yani yok edebilirim, içime geri alırım ve tüketebilirim (Stirner, 2013: 421).

Bu nedenle Stirner'e göre Hegel düşüncesi bireyleri nesnelliğe feda eder. Öznenin nesneye bağımlılığı ya da Hegel düşüncesindeki mutlak özgürlüğün *Sittlichkeit*'ta gerçekleşeceği fikri, 'ahlak yasalarının' bireyin hayatı üzerindeki kontrolünü sağlar. Akıl ve tinin gerçek olan her şeyde var olduğu çıkarımı, Stirner'in, 'özgür'lerin İnsan'a yaklaşımına eğilmesine neden olur.

2.2. 'ÖZGÜRLER' VE İNSAN MESELESİ ÜZERİNE: LIBERALİZMİN ÜÇ HALİ

Stirner'e göre modernizm döneminde bireyin tekilliği üzerindeki en baskıcı güç, *İnsan*'dır. Stirner'e göre bu üstünlük İnsan kavramının sadece varolması aracılığı ile sağlanmaz. Siyasi, ekonomik kurumlardan oluşan sosyal yapı, İnsan

kavramını oluşturan düşünce sisteminin kültürel zorlamaları ve bireylere türlü davranış biçimlerini dayatan ahlaki sistem tarafından desteklenir. Kısacası bireyin içine doğmuş olduğu sistemin her bir parçası, bu baskıyı onaylayıcı ve güçlendirici unsurlardır. Devlet, toplum, vatandaşlık gibi kavramların aracılığı ile bu baskı farkında olunmadan bireyin hayatının bir parçası haline gelir (Welsh, 2010: 69-70).

Liberal düşünce Stirner için bu baskı unsurlarından biridir. Stirner'in karşı durduğu bu liberal düşünce hayli geniş bir anlama sahiptir. Stirner için Fransız Devrimi ile ortaya çıkan bütün siyasi programlar liberalizm çatısı altında toplanarak incelenebilir. Devrimci kökene sahip demokratik politikalar, klasik ekonomi ve hümanist düşünce Stirner'e göre modernitenin siyasi, ekonomik ve kültürel ifadeleridir (Welsh, 2010: 70).

Stirner açısından, tarihsel olarak bakıldığında, liberalizm Descartes ile doğan yeni bilim ve felsefenin çıkarları sonucu, Kartezyen ve Hegelyen kavramların çeşitli kurumlar tarafından yayılmasını amaçlar. Bu nedenle liberalizm insanların ahlak ve vicdan tarafından yönetilmesini amaçlayan felsefe ve sosyal hareket olarak adlandırılabilir.

Stirner'e göre liberalizmin kendisine öncelik edindiği felsefi ve ideolojik amaç dinin ortadan kaldırılması ve kutsal olan değerlerin insana aktarılmasıdır. Böylece dinin işgal ettiği alan siyasi alana dönüştürülerek, siyasi olanın sorumluluğu altına girer ve dogmatik kavramlar da bilimsel kavramlara yerini bırakır. Bu amaçlar gerek Amerika'da gerek Fransa'da gerçekleşen devrimler ve ardından Avrupa'da gerçekleşen reformlar aracılığıyla gerçekleştirilir (Welsh, 2010: 70). Ulus devlet ve demokrasi bu araçlara örnek olarak gösterilebilir.

Stirner, Fransız Devrimi'nden kendi yaşadığı döneme kadar liberalizmin, üç aşamadan geçtiğini ifade eder: Politik liberalizm, toplumsal liberalizm ve insancıl liberalizm. Ancak, Stirner'e göre liberalizm, yekpare bir oluşum, düşünce sistemi ya da ideoloji olarak değil pek çok dönüşüm geçiren bir süreç olarak okunmalıdır. Bu sürecin geçirdiği dönüşümler Stirner'in çalışmamızın bu bölümünde ele alacağımız ayrımları yapmasına sebep olur.

2.2.1. Politik Liberalizm

Stirner'e göre politik liberalizm Devrim'den sonra liberal düşüncenin aldığı ilk haldir. Politik liberalizm Tanrı inancının kamusal alana müdahalesinin sorgulanması ile başlar. Bu bağlamda dini ya da insani efendilerin ortadan kaldırılmasını amaçlar. Buna göre, insanların varolan dini efendilere değil sadece kendi kökenlerinde yatan doğal haklara ve kendi oluşturdukları yasaların egemenliğine boyun eğmesi gerekliliği savunulur (Stirner, 2013: 127-128).

Stirner'e göre, politik liberalizm, kamusal alanın sadece *İnsan'a* ait olduğunu ilan eder. Ancak burada konu edinilen İnsan, *ben*'liğini öne çıkararak insan değildir. Devlet veya ulus dahilindeki vatandaşdır. Çünkü, politik liberalizm kendi çıkarını ön planda tutan bireyi her zaman egoist olarak tanımlar.

Hakiki insan ulustur, ama Tek hep bir egoisttir. O halde egoistçe bir eşitsizliğe ve huzursuzluğa zemin hazırlayan Tekliğinizi ya da tekleşmenizi üzerinizden atın, kendinizi hakiki İnsan'a, yani ulusa ve devlete adayın. Ancak o zaman İnsan sayılırsınız ve İnsan'ın sahip olduğu her şeye sahip olursunuz. Hakiki İnsan, yani devlet, sizi kendine ait olanların üzerinde yetkili kılacak ve size "İnsan haklarını" verecektir. İnsan, size kendi haklarını verir! (Stirner, 2013: 126).

Dolayısıyla Stirner'in tanımladığı biçimiyle politik liberal düşüncede kamusal olan/kamuya ait olan, ulus ve devlet kişinin bireyselliğinden daha önemlidir. Aristokrasinin ve monarşinin düşmanı olan politik liberalizm, bütün iktidarın doğum aracılığı ile ya da dinin aracılığı ile, tek bir insanda toplanmasına karşı çıkar. Siyasi meşruiyetin sadece yasalar tarafından verilebileceğini savunan bu düşünce; kişiye her ne kadar Devrim öncesi döneme kıyasla daha çok özgürlük vadediyorsa da, Stirner'e (2013) göre, yeni bir egemen sınıf doğurur: Burjuvazi (127-128).

Burjuvazi, Devrim ile birlikte aristokrasiye karşı girişilen savaş ile beraber gelişir. Devrimden önce aristokrasi tarafından aşağı görülen/hor görülen burjuvazi, içinde bulunduğu durumdan rahatsız olur ve sınıf ayrımlarının ortadan kalkması amacıyla isyan eder. Böylece, devletin özgür ve eşit insanların bir araya geldiği bir topluluk olması gerektiği düşüncesi doğar. Bireyler vatandaş haline

gelerek/vatandaşa dönüşerek kendilerini devletin esenliğine adamalı ve devletle bütünleşmelidir (Stirner, 2013:127).

Böylece sınıf ayrımını ortadan kaldırma amacı ile gelişen bir hareket yeni bir Tanrı doğurur: *Devlet* (Stirner, 2013: 128-129). Bu dünyevi Tanrı'ya hizmet etmek yeni bir ibadet biçimi ve din haline gelir. Bunun neticesinde vatandaş olmak ya da devletin öznesi ya da tebaası olmak insanın değerini belirleyen unsur haline gelir. Dolayısıyla monarşiyi ve aristokrasiyi yenme amacı ile eylemlerde bulunmuş/bulunan burjuva, devletin gücünün mutlaklığını sağlayarak/mutlaklığına hizmet ederek yapmak istediğinin tam tersi bir sonuca neden olur (Stirner, 2013: 129). Böylece sınırlı monarşi mutlak monarşiyeye dönüşür, politik liberalizm de burjuva sınıfının çıkarlarını koruyan bir ideoloji haline gelir.

Politik liberalizm devletin sosyal sınıf ayrımı üzerine kurulmasının doğru olmadığını savunur. Devletin, insan haklarının mutlak sağlayıcısı ve koruyucusu olarak addedilmesi bu haklara sahip insanların, eş deyişle vatandaşların oluşmasına neden olur (Welsh, 2010: 71-72). Diğer yandan demokratik katılım, çoğunluğun egemenliğine yol açar ve böylece devleti oluşturulan kurumların kendilerine ait güçleri olmaz. Devletin gücünün bu şekilde yayılması bireylerin devletin çıkarından ayrı özel çıkarlar gütmelerini/çıkarlara sahip olmasını engeller hatta lanetler. Böylece sosyal düzen her insanın kendi hayatını devletin iyiliğine, refahına adanmasına, bu uğurda kendisini feda etmesine neden olur (Welsh, 2010: 72).

Stirner'e göre (2013), burjuva politik liberalizm vasıtası ile aristokrasinin varisi haline gelir ve amaçların sosyal kurumlar aracılığı ile yerine getirmeye çalışır (130-131). Bu bağlamda Stirner için politik liberalizm ile doğan özgürlük kavramının da sorgulanması gerekliliği vardır. Zira bu anlamıyla özgürlük sadece diğer insanlardan özgür olmak anlamına, bireyin diğer bireylerden korunması anlamına gelir (Stirner, 2013: 131).

Devletin vadettiği eşit politik haklar, bireyin bütün içinde kaybolmasına sebep olan başka bir nedendir. Ancak bu hakların kişiye 'verilmesi', kişinin devlete karşı yükümlülük sahibi olması anlamına gelir. "Herkes devletin dağıttığı haklara

sahip olabilir, yeter ki bu hakların gerektirdiği koşulları yerine getirsın” (Stirner, 2013: 131). Bu bağlamda Stirner’e göre devlet, insanların kendi hayatlarıyla ilgili özgür kararlar vermelerine engel olur. Öyle ki:

Politik özgürlük, polis’in, devletin özgür olduğunu ifade eder. Dinsel özgürlük, dinin özgür olması; vicdan özgürlüğü, vicdanın özgür olması demektir. Benim devlet, din ve vicdan konusunda özgür olmam, Benim onlardan kurtulmuş olduğum anlamına gelmez. Mesele benim özgürlüğüm değil, Bana egemen olan, Bana kendini kabul ettirmiş bir kudretin özgürlüğüdür. Beni belli tutum ve davranışlara zorlayan devlet, din ve vicdan gibi güçlerden birinin özgür olmasıdır. Devlet, din ve vicdan adındaki bu zorlayıcı güçler beni köleleştirmişlerdir ve onların özgürlüğü, Benim köleliğim anlamına gelir (Stirner, 2013: 134-135).

Devrimden önce varolan sosyal sınıfların ortadan kalkmış olması eşitsizliğin de ortadan kalktığı anlamına gelmez. Aksine devletin kontrol etmesi gereken burjuva ve işçi sınıfı arasındaki uçurum giderek artar. Stirner bir anlamda Marksizm’i öngörerek, sosyalist hareketin sınıf analizine paralel bir biçimde burjuvanın yükselişini olumsuz olarak tanımlar (Welsh, 2010: 72). Dolayısıyla politik liberalizm, burjuvanın yükselişi ve proletaryanın çöküşü anlamına gelir. Stirner’e göre, kültürel ve siyasi sistemler işçilerin aleyhine gelişen sistemlerdir ve mülkiyet sahibi olmak ahlaki bir üstünlük getirir.

Demek ki mülksüzün gözünde devlet mülk sahibinin koruyucusudur, mülk sahibine bir imtiyaz tanır, mülksüzü ise sömürür. Devlet bir burjuva devletidir; burjuvaziyi temsil eder, burjuvazinin simgesidir. İnsanlara sunduğu korumanın ölçüsü, yaptıkları işe göre değil, devlete itaatlerine (sadakatlerine) göre belirlenir. Vatandaş, devletin kendisine emanet ettiği hakları, devletin iradesine yani yasalara uygun biçimde kullanması ve yönetmesi koşuluyla, devletin himayesinden faydalanır (Stirner, 2013: 145).

Oysa işçilerin elinde çok büyük bir güç vardır. Bunun farkına varıp kullanmaya kalkıştıklarında, onlara hiçbir şey karşı koyamaz. Bu bir anlamda işçi sınıfının yabancılaşmasına yönelik bir analizdir. Stirner’e göre işçileri kendi ürettiklerinin kendilerine ait olduğunu fark etmeleri ve üretimden kendileri için faydalanmaya başlamaları ya da iş durdurmaları kendi güçlerini kullanmaları anlamına gelecek ve devlete büyük bir darbe indirecektir: “Devlet, emeğin köleliğine dayanır. Emek özgür olduğu anda devlet çöker” (Stirner, 2013: 146).

2.2.2. Toplumsal Liberalizm

Stirner'e (2013) göre, politik liberalizm, mülkiyet eşitsizliği vasıtasıyla burjuva sınıfı ve işçi sınıfı arasında yeni eşitsizlikler doğurur (143). Bu 'yeni' eşitsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla yeni bir sistem doğması gerekliliği belirir. Böylece sosyal liberalizm fikri doğar. Zira politik liberalizmde insanlar yasa önünde teorik olarak eşit olsalar da sahip oldukları bakımından eşit değillerdir. Mülkiyet eşitsizliği işçi sınıfının, sınıfsal adaletsizliğe karşı gelme ihtimalini doğurduğundan, sosyal dengeyi bozar ve hümanist amaçları tehdit eder. Sosyal liberalizm de, politik liberalizm gibi Stirner tarafından geniş anlamda, sosyalizme, komünizme, kolektif anarşistlere ve işçi sınıfının örgütlenerek siyasi liberalizmi alt etme amacına sahip bütün hareketleri tasvir etmek için kullandığı, genel bir terimdir (Welsh, 2013: 73).

Stirner'in okumasına göre, sosyal liberalizm, politik liberalizmin doğurduğu sınıfsal eşitsizliğe karşı çıkar. Ancak bunu yaparken kişisel mülkiyet hakkını yadırgar ve mülkiyetin kolektif olması gerektiğini savunur. Dolayısıyla sosyal liberal düşüncede gücü elinde bulunduran devlet değil toplumdur. Politik liberalizmin doğurduğu ulus-devlet, kişisel mülkiyeti koruyarak insanlar arasında bir ayrıma sebep olur. Stirner'e (2013) göre:

Bir başka kişiden özgür olabilme durumumuzun eksik yanı o başka kişinin egemen olduğu, o kişinin iktidarı altında olandan, kısacası onun "kişisel mülkiyeti"nden özgür olabilmemizdir. O halde kişisel mülkiyeti ortadan kaldıralım. Artık kimse bir şeye sahip olmamalı, herkes sefil olmalı, mülk kişilerüstü olmalı, kişiye değil topluma ait olmalıdır (148).

Böylece kişisel mülkiyetin ortadan kaldırılması, eş deyişle topluma devredilmesi, toplumu oluşturan herkesin fakirleşmesi, sefil haline gelmesine sebep olacaktır. Fakirlik böylece şeref duyulacak bir durum haline getirilir. Dolayısı ile toplumsal liberalizm aracılığı ile sağlanabilecek tek eşitlik, bireylerin fakir olmak bakımından eşit olmalarıdır. Bireylerin çıkarları böylece ikinci kez gasp edilir. Politik liberalizm bireyin elinden buyurma gücünü, toplumsal liberalizm ise mülkiyeti bireyin elinden alır (Stirner, 2013: 154-155).

Öte yandan Stirner'e (2013) göre işçinin emeğinin önemine vurgu yapan komünizm, insanın sadece bir işçi olarak görüleceği anlamına gelir (154).

Komünizm insanı emekçi olarak tanımlayarak ona görevler yükler ve onu çalışmaya zorlar. Böylece birey topluma karşı edindiği görevler nedeniyle bir başka şekilde baskı altına alınır. İnsan kendine ait en önemli özelliğın emekçilik vasfı olduğu bilincine sahip olur, dahası buna zorlanır ve böylece toplumun egemenliğı altına girer (Stirner, 2013: 155). Stirner'e göre:

Toplum bir Ben değildir ve bundan ötürü de vermek, bağışlamak, lütfetmek gibi edimlerde bulunamaz, tam tersine, toplum Bizim faydalanabileceğimiz bir araçtır. Bizim topluma karşı görevlerimiz yoktur, sadece çıkarlarımız söz konusu olabilir ve bundan sağlayabilmemiz için de toplumun bize hizmet etmesi gerekir. Biz topluma karşı fedakarlıklarda bulunmak zorunda değiliz, fedakarlıkta bulunacaksak bunu Kendimiz için yapmamız gerekir (Stirner, 2013: 155-156).

Politik liberalizmde devlet için varolan bireyler, toplumsal liberalizm ile birlikte birbirleri için var olmaya başlayacaklardır. Stirner'e göre toplum herkesin hakkını elde etmesini ister, ancak bu, sadece toplum tarafından onaylanan bir hak için geçerlidir. Dolayısıyla Stirner'e göre toplum, toplumsal liberalizm marifetiyle yeni bir efendi, yeni bir hayalete dönüşür.

2.2.3. İnsancıl Liberalizm

İnsancıl liberalizm Stirner'in, temsilcilerini Ludwig Feuerbach, Edgar Bauer ve Bruno Bauer olarak belirlediğı hümanizme, ya da Eleştirel Felsefeye ifade etmek üzere kullandığı kavramdır. Ona göre, insancıl liberalizm, modern düşüncenin ulaştığı son noktadır (Stirner, 2013: 161). Toplumsal liberalizmin kendisine, toplumun refahını sağlamak gibi bir gayeye sahip olması tamamen ihtiyaçlar üzerine kurulmuş dolayısıyla da sınırlı bir sistemi öngörür. Oysa tüm insanlığın ihtiyacını karşılamak asıl önemli olan şey olmalıdır.

Politik liberalizm insanların kendileri adına karar vermesini; toplumsal liberalizm ise, insanların, kendi ürettikleri şeylerin mülkiyetine sahip olmasını engeller. Dolayısıyla bu iki düşüncenin öngördüğü sistemlerin de dışında kalan alanlar vardır. İnsani liberalizmin amacı bu alanları yok etmek ve herkese ait olacak bir ideali yaratmaktır. Oysa Stirner'e göre insancıl liberalizm, devleti ve toplumu yeterli bulmadığı için her ikisini de reddeder ama aynı zamanda da korur.

Dolayısıyla “insancıl toplum” hem en kapsayıcı devlet hem de en kapsayıcı topluluğu öngörür (Stirner, 2013: 161).

Politik liberalizmin doğurduğu burjuva ve toplumsal liberalizmin doğurduğu emekçi, *İnsan*'a tam olarak karşılık gelemez. İnsancıl liberalizmin yarattığı İnsan, tinsel olarak özgür olacaktır (Stirner, 2013. 163-164). Toplumsal liberalizmin, işçinin emek aracılığı ile topluma yararlı olacak bir üretim yapmayı amaçladığı yadsınamaz. Ancak insancıl liberalizm bu ürünün insanlığı ilerletmediğini ve tarihin, insani gelişmeye hizmet etmediğini savunur. İnsan tarafından üretilenlerin insana hizmet edebilmesi için insanlığa yararlı olması ve bir “insan” tarafından yapılıyor olması gereklidir. Böylece insanın kendisini “insan” olarak bilmesi zorunluluğu yani kendisinin bilincinde olması zorunluluğu doğar (Stirner, 2013: 164). Stirner'e göre insancıl liberalizm toplumsal teorilerin en mükemmel olma iddiasındadır. Oysa ki “insancıl toplum” düşüncesi vasıtasıyla yaratılan İnsan, “birey üzerinde egemen olan bir başka efendi”, “insan eliyle yaratılmış yeni bir Tanrı'dır”. Portresi çizilen “insancıl toplum”da farklı ya da özel olan hiçbir şeye yer yoktur (Stirner, 2013:161).

Özetleyecek olursak, politik liberalizm efendilerle köleler arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırarak efendiyi hayali bir varlığa, yasaya veya devlete dönüştürür. Toplumsal liberalizm zengin ve yoksul arasındaki farkı ortadan kaldırır ve bireylerin malı ve mülkünü bir başka hayali varlığa, topluma verir. İnsancıl liberalizm ise, Tanrı inancını ortadan kaldırarak insanın efendisiz olmasını amaç edinse de, yeni bir inanç biçimi ortaya çıkarır. Böylece bireylerin Tanrısı yerine Herkesin Tanrısı “*İnsan*” yüceltilir (Stirner, 2013: 180).

2.3. STIRNER'İN *BEN* KAVRAMI

2.3.1. *Kendi-Olmak ve Biricik*

Stirner'in İnsan kavramının, Antik düşünceden moderniteye kadar hangi dönüşümleri geçirdiğinin incelenmesi *ben*'lik tanımı açısından önemlidir. Özellikle Fransız Devrimi'nden sonraki dönem olarak tarif edebileceğimiz

modernizme, Stirner tarafından yöneltilen eleştiriler bu çerçevede okunabilir. Stirner düşüncesinin en önemli unsurlarından biri “*kendi-olmak*” kavramıdır. Bu, Stirner’in özgürlük ve mülkiyet kavramlarına yaklaşımını ifade etmesi açısından da büyük öneme sahiptir. Stirner “*kendi-olmak*” kavramından kendinin ve kendi ile öteki arasındaki ilişkinin yeniden inşasına imkan sağlayan ve modern düşüncenin yarattığı kurumlara direnç gösterebilecek iki kavram daha üretir: “biricik” ve “egoistler birliği” (Welsh, 2010: 81).

Stirner’e göre, Antik dünyanın Tanrıları ya da cennet tasvirleri ya da modernizmin ideolojileri, kaynağı ne olursa olsun, her türlü sabit fikir bireyin çıkarları için tehdit oluştururlar. Tarihsel dönüşüm insanların günlük yaşamlarının büyük bölümünü kapsayan felsefe ve bilim yardımıyla aklın ve İnsan kavramının üstünlüğü çıkarımına sahip olan hümanist düşüncede zirveye erişir. Her ne kadar Stirner bu dönüşümü aşama aşama kanıtlarıyla ilan etse de, hümanizmi modernizmin son dönüşümü olarak okur. Bu belki bir anlamda iyimser bir bakış açısı olarak düşünülebilir. Ancak Stirner’in sadece kendi zamanını ele aldığını, düşüncesinin bir gelecek inşasına plan oluşturmayı amaçlamadığını belirtmek gerekir. Öte yandan modernizmin yarattığı, bireyi baskılayan kavramlara karşı kendi yarattığı silahlarla savaş açar. Bu kavramların temeli Stirner’e özgü kendi-olmak kavramıdır.

Stirner için Fransız Devrimi ile ortaya çıkan ve kendi zamanına dek dönüşümlerden geçen düşünce sistemleri bireyin ihtiyaçlarını anlamakta yetersiz kalır. Dolayısı ile öngördükleri sosyal düzenlemeler, dünyayı yorumlayış biçimleri doğrultusunda bireyi ait olmadığı kalıplara sıkıştırır. Bu yorumlayış bireye belirgin bir zarar verir. Modernizmin sosyal kurumları varolmak için insanlık ve toplum gibi, bireyi küçük gören bu kurumlara ihtiyaç duyar. Bu nedenle devlet, sosyal hayat ve toplum, bireyin kendisini gerçekleştirmesine ve mutluluğuna karşı olma eğilimindedir.

Stirner’in *Biricik ve Mülkiyeti* ile amaçladığı, insanın ne olduğunun ya da ne olacağına tamamen kişiye bağlı olduğunu göstermektir. İnsanın kendisini sorumlu tutacağı değerler kendisi tarafından belirlenmelidir. Bireyi baskı altına alan bütün mutlak değerler ve ideolojiler, birey tarafından yaratılmıştır.

Dolayısıyla Stirner'in kendi-olmak kavramı, mülkiyet ve eşsiz birey gibi kavramları bireysel otonomiye açığa çıkaran ve bireylere resmi veya sosyal, dışsal olan bütün kurumlar tarafından dayatılan bütün tanımlamalara karşı gelmeleri için cesaretlendirme amacı olarak okunabilir. Birey, kendisi, düşündükleri ve davranışları üzerinde mutlak mülkiyet hakkına sahiptir. Dolayısıyla kendisini bu haktan mahrum bırakacak bütün kavramlara karşı gelmesi gerekir.

Stirner'in kendi-olmak tanımlaması bireysel özgürlük ve otonomi kavramlarından ayrı düşünülemez. Kişi kendisi, düşündükleri, eylemleri üzerinde mülkiyet hakkına sahip olması bakımından devlete ve topluma ve kendisi üzerinde mutlak gücünü ilan eden her kuruma karşı gelme hakkına sahiptir (Stirner, 2013: 229). Dolayısıyla bu kavramlar o zamana kadar tanımlanan bütün özgürlüklerin, özgürlük iddiasındaki düşüncelerin sorgulanması gerekliliğini doğurur.

Kendi-olma, literatüre Stirner ile giren bir kavramdır. Ne varolan kavramlardan herhangi birine indirgenebilir ne de diğerleri gibi mutlaklaştırılabilir. *Status quo'ya* başkaldırının ifadesi olarak da okunabilecek *Biricik ve Mülkiyet*'nin sistem olma kaygısı taşıyan düşüncelere ve dine yönelik saldırısı onun bütün ahlaki mutlakları, soyut, genelleyici felsefeleri reddetmesine neden olur. Kendi-olan eşsiz birey bu reddedişin hem çıkış noktası hem de bir sonucu olarak okunabilir (Stirner, 2013: 204).

Stirner, bireyin üstünlüğünü vurgulamak için; dine, ideolojilere ve hatta bir sistem oluşturma kaygısına sahip her türlü düşünceye karşıdır. Stirner, bütün sabit fikirleri reddederek ya da bilimin, felsefenin ve sosyal kurumların soyut yapılarını reddederek *biricik* olanı tanımlar. *Biricik* hakkında kesin bilgilere sahip olabileceğimiz tek şeyin, bireyin eşsizliği olduğunu vurgular. Birey, siyasal ve sosyal hayatta millet, din, sınıf, ırk gibi, kendisine dışsal olan üst anlatılara herhangi bir aidiyet duymak zorunda değildir. *Biricik*, bu kavramların kendisine herhangi bir şeyi mecbur etmesi ile savaşmak durumdadır/savaşır.

Biricik, Stirner için özgürlüğün üzerinden tarif edildiği temeldir. Stirner düşüncesinde özgürlük içsel ve dışsal iki boyuta sahiptir. Ancak Stirner özgürlük

sorununu tartışırken özgürlüğün haline gelmiş öznenin doğasını belirleme çabasına girişmez. Ona göre, böyle bir girişimde bulunmak anlamsızdır. Bu girişimin anlamsızlığı *Ben*'in eşsizliğinden, biricikliğinden kaynaklanır (Stirner, 2013: 209). Bu açıdan Hegel düşüncesi ile bir paralellik söz konusudur. Kendi-olmak kavramı kişinin kendi düşüncesi ve davranışları üzerinde mutlak mülkiyete sahip olması ile ilgilidir. Bu bağlamda Hegelyen düşünceden ve diğer tüm özgürlük tanımlamalarından farklı bir noktaya varır:

Zaten sana hiçbir fayda sağlamayan özgürlük ne işe yarar ki? Üstelik her şeyden özgür olursan, artık hiçbir şeyin olmaz, çünkü özgürlük içeriksizdir, içi boştur. Özgürlüğü kullanmayı bilmeyen için, özgürlük izni hiçbir işe yaramaz ve hiçbir değeri yoktur. Ama özgürlüğümü nasıl kullanacağım benim kendi olmama bağlıdır (Stirner, 2013: 194).

Stirner'e göre özgürlük, sınır üzerinden ele alınmamalıdır. Bir şeyden özgür olmak, sadece ondan kurtulmak ya da onsuz olmak anlamına gelir ve bu içeriğe sahip özgürlük kavramı Stirner'e göre bireye bir fayda sağlamaz. Bu anlamıyla tanımlanan özgürlük Hıristiyan öğretisinden doğar. Stirner'in (2013) ifadesiyle: "herhangi bir şeysiz olmak, Hıristiyanlık inancında önerilen özgürlüğün anlamını tamamen karşılar: Günahsız, tanrısız, ahlaksız, vb." (195).

Hıristiyanlığa ve politik liberalizme dayalı modern özgürlük tanımı insanlara sadece kendilerinden vazgeçmeyi öğretir (Stirner, 2013: 198-199). Oysa, Stirner'e göre özgürlük, insanın sadece kendi iradesi ile sahip olabileceği bir şey değildir. Bireyler bu anlamıyla özgür olmayı dilerlerse; özgürlük, bir ideal ve bir hayalet olarak kalır. Eylemin de olduğu siyasal alanda bu anlamıyla özgürlük her zaman yeni bir egemenliğe de sebep olacaktır.

Özgürlük kavramı, Devrim'den sonra burjuva sınıfı için, monarşiyi ve aristokrasiyi yok etmek ve politik liberalizm ile beraber ulus devleti egemen hale getirmek için retorik bir araç olarak kullanılır (Welsh, 2010: 84). Sosyalist görüş için ise özgürlük burjuvanın yönetimine son vermek, insanların mülkiyet haklarını ellerinden almak, kolektivist ve otoriter bir rejimi kurmak için bir araçtır. Hümanist düşünce için özgürlük, dinin yok edilip insanlık kavramının ulvileştirilmesi ve böylece gerçeğin ve ahlakın belirleyicileri olarak spekülatif felsefenin ve bilimin gösterilmesi için bir araçtır (Welsh, 2010:84). Kısacası her ideoloji, özgürlük kavramını kendi amaçlarının üstünlüğünü sağlamak için

kullanır. Dolayısıyla özgürlük, her zaman belirli bir şey için özgürlük sağlayacağından, yeni egemenliklere vesile olacaktır.

Belli bir özgürlüğe dair şiddetli arzu, devrim aracılığıyla olduğu gibi, daima yeni bir iktidarı başa getirme niyetini de içinde taşır. Nitekim “devrimin savunucuları da özgürlük için savaştıklarına inanarak kendilerinde bir üstünlük hissetmişlerse de”, aslında amaçlanan belli bir özgürlük ve sonuç olarak da yeni bir iktidar, yeni bir egemenlik, yani “yasanın egemenliği” idi (Stirner, 2013: 199).

Bu nedenle Stirner için bu özgürlük tanımlamalarından ayrı, herhangi bir sosyal sistemin değil sadece bireyin çıkarını gözetecek yeni bir kavrama ihtiyaç vardır. Stirner, özgürlüğün kaynağı olacak bu kavramı, *kendi-olma* diye ifade eder. *Kendi-olmak*, bireyin kendisine sahip olması, yalnızca kendisine ait olması anlamına gelir. Özgürlük, bir şeylerden kurtulmuş olma halini ifade ederken; *kendi-olmak*, insanın kendisi üzerinde iktidara sahip olmasıdır. Özgürlük daha çok dış etkenlere bağlı olduğu için, insan özgür olma durumunu kendisi yaratamaz. *Kendi-olmak* ise, daha çok kişinin kendi üzerindeki iktidarını ifade eder (Welsh, 2010: 83-84). Bu iktidar aracılığı ile bireyin sosyal ilişkilerinin ve daha genel olarak içinde bulunduğu sosyal hayat arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanabileceği düşünülür. Bu bağlamda *kendi-olmak* herhangi bir dışsal koşula ya da retorik bir araca indirgenemez (Welsh, 2010: 84).

Bu şekilde tanımlandınca, *kendi-olmak* kavramının insanın doğuştan sahip olduğu bir takım özelliklere karşılık geldiği düşünülebilir. Ancak kendi-olmak daha çok bir sürece, düşüncelerin, değerlerin ve nesnelere birey tarafından ele geçirildiği aktif bir sürece işaret eder. Bu bağlamda kendi-olmak kavramı, başka bir kavramın daha Stirnerci bir dönüşümüne aracılık eder: *mülkiyet* (Stirner, 2013: 209).

Stirner, mülkiyet kavramını, sadece ekonomik ya da yasal anlamı ile ele almaz. Stirner’in mülkiyet anlayışı kişinin sahip olduğu iktidar aracılığı ile sağlanan sahipliği ifade etme amacını taşır. Bu bağlamda Hegelyen mülkiyet anlayışı ile benzerlikler taşır. Hegelyen siyaset teorisinde özel mülkiyet, insanın nesnel bir varlık olarak önemli bir parçasını oluşturması sebebiyle önemlidir. Hegelyen mülkiyet kişinin nesnel olarak dışa vurumu olarak düşünülebilir (Welsh, 2010: 85-86).

Stirner, mülkiyetin yasal anlamını bertaraf ederek, sahipliği egoistik bir alana yönlendirir. Stirner, mülkiyeti birey tarafından yeniden tanımlanan bir kavrama dönüştürür. Böylece mülkiyet, bireylerin kendi iktidarları/güçleri dahilinde yeniden olan her şeyi kapsayacak şekilde genişler. Mülkiyet, sadece materyal nesnelere için değil, aynı zamanda kişinin sahip olduğu değerleri de kapsar. Kısacası, insanın her türlü ihtiyacı, mülkiyetin alanına dahil olur. Bireyin kudretinde olan her şey onun mülkiyeti haline gelir. *Kendi-olmak* kavramının içeriği, bireyin nelere değer biçip neleri arzuladığına da bağlıdır (Welsh, 2010: 85). Bireyin daha çok kendisini nasıl daha iyi hissedeceği, bireyin nelerden hoşlandığı ve kendisi olabilmek için neleri feda edebileceğinin de bir göstergesidir. *Biricik* ile ilişkisi açısından, *kendi-olmak*; bireye zor koşulan bütün kavramlara karşı bir kavramdır. Özgürlüğün aksine kendi-olmak kavramı, hayal ya da ideal değil, gerçeklikle ilişkilidir.

Özgürlük, ancak, bireyin eylemleri sonucu elde edilirse birey için fayda sağlayacak bir duruma dönüşebilir. Bu bağlamda Stirner için özgürlük doğuştan gelen bir hak değil, kişinin eylemleriyle elde edeceği bir haktır. Stirner'e göre politik ya da kültürel olarak dışsal etkenler tarafından özgür bırakılan kişiler, özgürlük kılıfına bürünmüş, esasında bağımlı insanlardır (Welsh, 2010: 86). Toplumsal liberalizm gibi insanın özgürlüğünü hedef ilan eden düşünceler de, bu bağlamda, bireylerin negatif özgürlüğünü sağlayabilir, ancak, *kendi-olmalarını* sağlayamaz. Bireyler kendi özgürlüklerini elde etmedikleri sürece özgür olmayacakları için; *biricik* olan'ın görevi; kendisini, onu baskı altına alan bütün unsurlardan kurtulmak, *ben*'liğini kendi mülkiyetine alarak özgürlüğünü yaratmaktır (Stirner, 2013: 209). Böylece, *ben*'liğin eşsizliği, kültürel yapılardan ve sosyal sınırlardan bağımsız hale gelecektir. Bireyin kendisine sahip olduğu bir durumda olması, onun herhangi bir birey tarafından kontrol edilmesine müsaade etmeyecektir.

Kendi-olmak kavramı belli bir bencilliği doğuruyor gibi görünse de, Stirner'in kastı, duyuşal alanda eylemlerde bulunmakla sınırlı değildir. *Kendi-olmak*, *biricik* için, kendisine yabancı veya dışsal bir standart oluşturmaz. Bu nedenle, Stirner bu kavramı Tanrı ya da İnsan gibi sabit ya da değişmez bir kavram olarak

tanımlama amacıyla değildir. Kendi-olma'nın temeli, bireyin kendini malikiğidir (Welsh, 2010: 87).

2.3.2. Gayri-İnsan ve Egoistler Birliği

Modern siyaset, bilim ve felsefenin; insan türünü, bireyin üstünde bir kavram olarak betimlemesi, birey ile toplum arasında bir çatışmanın doğmasına neden olur. Yaşam biçimlerinin, herkesi kapsayacak biçimde öncelenmesi, amaçlananın tam aksine, bireyin özgürlüğünü kısıtlayıcı sonuçlar doğurur. *İnsan* kavramı da, yine bireyi baskı altına alacak böyle kısıtlamalardan biridir. Stirner açısından, *İnsan*'ı bireyin üzerine çıkaran kültürel, siyasi ve ideolojik yapıların bireyin yaratıcılığını körelttiği söylenebilir. Oysa Stirner bağlamında, yaşam içinde bireyin amacı insanın, bir ırkın ya da kültürün özünü kavramak değil öz bilince sahip, kendisini belirleyen ve kendi hayatına, aklına ya da kişiliğine sahip birey olmaktır (Stirner, 2013: 221-222).

Stirnerci *ben*'lik anlayışına göre birey, ait olduğu türü aşan herhangi bir norm, yasa ya da modele sahip değildir. Bütün sosyal, kültürel ve politik kategoriler, radikal ve kültürel kimlikler de dahil, bireyin gerçekliğine indirgenebilecek kavramlardır. Ancak bu tanım, bireyin, kendisini içsel ve dışsal olarak kısıtlayan her türlü güçten bağımsız olduğu anlamına gelmez. Birey, hem içsel hem de dışsal olarak kendisini kısıtlayan bağlam dahilinde düşünür ve eyler. Stirner düşüncesinde *kendi-olmak*, bireyin kendisini eşsiz olarak bilmesini gerektirir. Bireyin üstündeki her mutlak varlık; bireyin kendi üzerindeki iktidarını, özbelirlenimini ve kendiliğini aşağılar. Bireyler; bu dışsal sabit fikirlerin ve özlerin üstün olduğu düşüncesi ile hareket ettikleri sürece, kendi hayatları üzerinde belirleyici güce sahip olamazlar (Welsh, 2010: 88).

Stirner'in *kendi-olmak* kavramı, diğer bireysel özgürlük kavramlarına benzer unsurlar taşıdığı gibi, onlardan belirgin biçimde ayrıdır da. *Kendi-olmak*; duyusal, bilişsel, içsel ve dışsal öznel ve nesnel, kendinde ve kendi içindedir. *Kendi-olmak* kavramı, insanların kendilerini baskı altına alan koşullardan kurtulmanın yolunun, *biricik* olanın malikiği sayesinde gerçekleşeceğini savunur. Stirner, burada, örtük de olsa normatif bir yorum getirir. Stirner'in

tanımladığı “*egoistler birliği*” de böyle bir kavramdır. Stirner, *egoistler birliği* ile *kendi-olmak* başarısına sahip eşsiz birey için belirli bir yaşam alanı tarifi yapar. Stirner’in devleti, toplumu ve bireyi baskı altına alan bütün oluşumları reddettiğini belirtmişti. Bu reddediş, insanın eşsiz birey olarak yaşayacağı bir alan tarifi olarak egoistler birliği çerçevesiyle tamamlanır:

Sonuç olarak devlet ve Ben birbirimize düşmanız. Bu “İnsan toplumu”nun refahı ve mutluluğu bir egoist olarak Beni hiç ilgilendirmiyor, Ben ona hiçbir fedakarlıkta bulunmam, sadece onu kullanırım; ama onu tam anlamıyla kullanabilmek için, onu kendi mülküm, kendi yaratığım haline getirmeye çalışırım; yani onu imha edip yerine Egoistler Birliği kurarım (Stirner, 2013: 222).

Stirner egoistler birliği ile, *kendi-olmak* başarısına sahip *biricik* olan için, belirli bir yaşam alanı tarifi yapar. Ancak egoistler birliği, bir ideal toplum tarifi değildir. Öncelikle, bu kavram, sabit bir içeriğe sahip değildir. Egoistler birliği, ilk önce, *biricik olan*’ın sosyal ilişkilerini tarif etmek üzere kullanılır. Stirnerci tanımıyla bireyin *kendi-olması* ve *biricik* hale gelebilmesi için; bireyin yaşadığı toplulukta, özgürlüğün mü yoksa, *kendi-olma*’nın mı kısıtlandığı çok önemlidir. Stirner’e göre, insanın kendi-olmasını kısıtlayan topluluklar, kendi başlarına bir iktidar oluşturur. Bu bağlamda egoistler birliği daha önemli bir kavram haline gelir (Stirner, 2013: 382).

Birlik, hem *kendi-olmaktan* doğar hem de onun sayesinde gelişir. Egoistler birliği, bireyin kendi ürünü olması bakımından ona dışsal, ondan üstün kutsal anlamlar yüklenmeyecek bir alandır. Bu nedenle birlik, kişinin üzerinde mutlak bir otorite sağlayabilecek güce sahip değildir (Stirner, 2013: 382). Bunun bir başka nedeni de birliğin birey sayesinde ve birey için varolduğunun bilincinde olan insanlar tarafından oluşturulmasıdır. Birlik, bireye aittir. Devlet ve toplum “egoist insanı” kavrayamaz ve onunla başa çıkacak kabiliyete sahip değildir (Welsh , 2010: 89). Her ikisi de, bireyin üzerinde ‘kutsal’ anlamlara sahip olmayı amaçlar. Stirner’e göre birlik; zaman içinde devlet ve toplum gibi, bireyi kısıtlayıcı özelliklere sahip olmayacaktır:

Başkalarıyla anlaşarak kurduğumuz bir birliğin zamanla bizi rahatsız edebileceği ve özgürlüğümüzü kısıtlayabileceği, “genelin çıkarı uğruna herkesin özgürlüğünden bir parça fedakarlık etmesi gerektiği” sonucuna varılabileceği düşüncesi ileri sürülebilir. Oysa bu fedakarlık

hiç de “genelin” uğruna yapılmaz, çünkü Ben bu birliğe “genelin” veya herhangi bir başka kişinin çıkarı uğruna girişmiş değilim, kendi yararım, kendi çıkarım için bu birliğe girdim. Fedakarlığa gelince, Ben zaten kendi gücümün yetmediği şeyleri “feda” ediyorum ve bu da demektir ki, Ben hiçbir “fedakarlıkta” bulunmuyorum (Stirner, 2013: 388).

Stirner *kendi-olmak* kavramını, biricığın oluşması için bir zorunluluk olarak görür. Biricik modernizmin dayattığı İnsan kavramına karşı gelir. Bu nedenle *biricik* Stirner tarafından bir başka kavramla daha ifade edilir: *gayri-insan (unmensch)*. *Gayri-insan* Stirner düşüncesinde üç farklı anlama sahip gibi görünmektedir (Welsh, 2010: 91). İlk olarak, *gayri-insan*, modernist ideolojilerin, özellikle Hıristiyanlık ve hümanizmin görmezden geldiği noktayı belirtmek için kullanır. Özlere dair arayışında, modernist düşünce özsel olan ile olmayan arasında bir ayırım yapar. *Gayri-insan*, bunlardan arta kalan şeydir. İkinci olarak *gayri insan*, modernist düşünce tarafından değersiz görülen insanların düşüncelerini, davranışlarını ve karakteristik özelliklerini ifade etmek için kullanılır. Yani, *gayri-insan*; liberallerin, sosyalistlerin ve hümanistlerin eleştirdikleri özellikleri ifade eder. Egoist ile şeytani bir tutarak Stirner, modernist ideolojilerin kendisi için varolan insana ne gözle baktığını dramatik bir biçimde ifade eder. Bu bağlamda Stirner, insan kavramının sosyal kontrol mekanizması olarak kullanıldığını ortaya koymuş olur. Modernizmin kendisini düşman olarak gördüğü her şeyi Stirner, *gayri insanın* özelliği olarak ilan eder. *Gayri-insanı* üçüncü anlamı; Stirner’in İnsan kavramını ve toplumu reddedişinin temellendirir. Stirner’in *biricik* olan bireyi, egoist bir kavram olarak öne çıkar ve dini, liberal, sosyalist ve hümanist açıklamalardan ayrılır (Welsh, 2010: 91).

Stirner eşsiz birey kavramını bireye yöneltilen her eleştiriye karşılık olarak kullanır ve bu kavramda geliştirir. Burada ortaya çıkan egoizm sadece Hıristiyanlığa, liberalizme, sosyalizme ve hümanizme yönelik bir karşı çıkışı temsil etmez, o bireyin eşsizliğinde yatan asiliğin yeniden yapılandırılmasını temsil eder aynı zamanda (Welsh, 2010: 91-92). Stirner’in egoizmi insanın her türlü norma, tanıma ve soyut kıyaslamaların yaptığı *gayri insan* tanımına da bir karşı duruştur. Modernist dinin, bilimin ve felsefenin somut halleri; insanın kendi başına sardığı hayaletlerden başka bir şey değildir. Dolayısıyla *gayri-insan*,

eşsiz bireyin ilk görünümü olarak düşünülebilir. Modernist düşünce bir insanı bütünüyle ele almakta başarısız olmuştur. Modernitenin amacı, hem düşünsel hem de bilimsel olarak, homojen bir toplum yaratmaktır. Toplum tarafından belirlenmiş standartların dışında davranan kişiler lanetlenir.

Stirner'e göre benlik herhangi bir şiddet ögesi ya da irrasyonallite barındırmaz. *Biricik* olan birey; otonom, bağımsız nesnel bir varlığa sahiptir ancak ne idealize edilmiş ne de yabancılaşmıştır. Eşsiz birey nesnel bir varlıktır ve kendisi ile ilgili bir bilince ve iradeye sahiptir. Eşsiz birey hem kendinde hem de kendi içindedir. Dahası eşsiz birey bir amaç ya da kader değildir. Eşsiz birey için yaşamak insanın hayattan bir anlam çıkarma amacı için gerçekleştirilen bir şey değildir. Yaşamak; zamanı, enerjiyi, bedeni ve mülkiyeti tüketen eylemler bütünüdür. Bir idealin peşinden giderek buna kader adı vermek ile kişinin hayatını günlük olarak tüketmesi arasında fark vardır (Welsh, 2010: 92).

3. BÖLÜM

GAYRİ İNSAN'DAN İNSAN'IN SONU'NA:

STIRNER DÜŞÜNCESİNİN ETKİLERİ VE ELEŞTİRİLERİ

3.1. STIRNER'E İKİ İTİRAZ

3.1.1. Feuerbach ve “İnsan Özü” Meselesi

Hegel'in 1831 yılında ölümünün ardından Hegelyen okul Sağ ve Sol Hegelciler ya da Yaşlı ve Genç Hegelciler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrılığın sebebi Hegel'in seleflerinin onun bıraktığı miras ile ne yapılacağı meselesine verdiği farklı cevaplardır. Sağ Hegelciler genel olarak Hegel felsefesini mutlak bir düşünce olarak görür ve bu düşüncenin Hegel tarafından uygulanmadığı alanlara uygulamayı görev edinirler. Bu bağlamda çalışmaları genel olarak felsefenin tarihini yazmak üzerine şekillenir. Hegel'in Prusya devletini olumlar nitelikteki düşüncelerini devam ettirdikleri de söylenebilir (McLellan, 1980).

Genç Hegelciler okulunun varlığından, 1840'lı yıllara kadar söz etmek mümkün değildir. Bunun nedeni, Almanya'da söz konusu olan sansürün Frederick William IV'ten sonra biraz rahatlamış olmasına bağlanabilir. Genç Hegelciler, başlarda sadece dine ilişkin sorunlarla ilgilenirler (McLellan, 1980:6). Bu akım içindeki Bruno Bauer, Edgar Bauer, August Ciezkowski, Ludwig Feuerbach gibi düşünürlerin tamamı Berlin'de felsefe eğitimi görür. Genç Hegelcilerin spekülâtif rasyonalizm olarak adlandırabilecek olan felsefeleri, hem idealist hem de romantik unsurlar barındırdığı gibi; Aydınlanma'yı ve Fransız Devrimini de olumlar (McLellan, 1980: 84-85).

Genç Hegelci düşünürlerin, Stirner ile ilişkili olarak öne çıkan en önemli ismi Ludwig Feuerbach'tır (1804-1852). Feuerbach düşüncesi de diğer Genç Hegelciler gibi Hegelyen kökenlerden hareket ederek, Hegel düşüncesine itirazlar doğrultusunda şekillenir. Feuerbach'ın bütün çalışmaları tek bir amaca

sahiptir: “din, teoloji ve ikisiyle bağlantılı olan her şey” (McLellan, 1980: 85). Bu amaç doğrultusunda 1841’de yayınlanan *Hıristiyanlığın Özü* adlı çalışma, büyük öneme sahiptir. *Hıristiyanlığın Özü*, genel olarak din bağlamında özel olarak ise Hıristiyanlık açısından tanrısal öz ile insani öz arasında hiçbir fark bulunmadığını savunur (Feuerbach, 2008: 23). Feuerbach’a göre din, insanın kendinden ayrılarak ikiye bölünmesidir ve insan dinde kendi gizli özünü nesnelleştirir. Bu nedenle dini başlatan tanrı ile insan arasındaki bu karşıtlık, esasında, insanla kendi özü arasındaki bir uyumsuzluktur (Feuerbach, 2008: 73). Feuerbach’a göre tanrısal-olan ve insani-olan arasındaki karşıtlık öz ile birey arasındaki karşıtlıktır. Bu nedenle Hıristiyanlığın içeriği tamamen insanidir.

Tanrısal öz insani özden ya da daha doğrusu insanın özünden başka bir şey değildir, bireysel yani gerçek, cisimsel insanın kısıtlılığında uzaklaştırılmış, nesnelleştirilmiş, yani insanın özünden farklı, başka bir öz olarak görülmüş ve tapılmış kendi özüdür; tanrısal özün bütün belirlenimleri bu yüzden insani özün belirlenimleridir (Feuerbach, 2008: 49).

Buna göre insan, kendisine ait özellikleri Tanrı fikrinde toplar ve kendisinden üstün bir güç haline getirir. Bu nedenle de din insanın kendisine yabancılaşmasının sebebidir ve Tanrıya ait özellikler zenginleştikçe insan kendisine giderek yabancılaşır (McLellan, 1980: 88). Bu bağlamda Feuerbach hümanizmin en önemli temsilcilerinden biri haline gelir. Feuerbach’ın amacı insanın kendi tanrısı olduğunu bir anlamda ispat etmektir:

Dinler ilk bilincin aktarılanları oldukları için kutsaldır. Ancak din için ilk-olan, yani tanrı, kanıtlandığı gibi, aslında hakikate göre ikincidir, zira o insanın nesnel özüdür sadece ve dine göre ikinci olan, yani insan bu yüzden İlk diye koyulmalı ve ifade edilmelidir. İnsan sevgisi türetilmiş değil, asli, doğal bir sevgi olmalıdır. Sevgi ancak o zaman hakiki, kutsal, güvenilir bir güç olur. İnsanın varlığı insanın en yüce özüyse, o zaman insanın insana olan sevgisi pratikte de en yüce ve birinci yasa olmalıdır. Homo homini Deus est –bu, en yüce pratik ilkedir- bu, dünya tarihinin dönüm noktasıdır (Feuerbach, 2008: 342).

Tanrı insanın kendisine yabancılaşmadan/yabancılaşmasından ise bunun farkındalığı Feuerbach’a göre insanı yabancılaşmadan kurtaracak olan şeydir. Bu farkındalık, entelektüel bir anlayış olmaktan çok *noesis*’tir (Stepelevich, 1978: 454). Feuerbach’ın kendi düşüncesi, yeni çağ’ın düşüncesi olmayı hedefler. Tanrı’nın insanileştirilmesi ve teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi

bu yönde atılan adımlar olarak görülebilir. Ancak Feuerbach'ın düşüncesinde, onun dini insanileştirmek üzere kullandığı insanın; tikel bilinçli bir özneyi mi, kişisel bir egoyu mu, yoksa evrensel bir temele sahip olan ve herkes tarafından paylaşılan bir özü mü işaret ettiği konusu cevapsız kalır:

İnsan dinde özünü zorunlu olarak kendi dışına, başka bir öz olarak koyar; zorunlu olarak, çünkü teorinin özü onun dışındadır, çünkü onun tüm bilinçli özü pratik öznelliğe karışarak kaybolur. Tanrı onun öteki Ben'idir, öteki kayıp yarısıdır; o tanrıda kendini tamamlar; ancak tanrıda yetkin insan olur. Tanrı onun için bir gereksinimdir; onda neyin eksik olduğunu bilmediği bir şey eksiktir; tanrı bu eksik bir şeydir, tanrı onun için elzemdir; onun özüne aittir (Feuerbach, 2008: 260).

Bu belirsizlik Stirner'in Feuerbach düşüncesini hedef haline getirmesindeki en önemli etkenlerden biridir. Stirner'e göre Feuerbach'ın insanın insanın tanrısı olduğu düşüncesi Tanrı'nın biçimini değiştirmektir. Ancak, tinselliğin biçim değiştirmesi, sadece yeni bir kutsallığın inşa edilmesini ifade etmektedir.

İnsanüstü Tanrı'ya duyulan sevginin yerini şimdi insani Tanrı'ya duyulan sevgi, Deus'un tahtına oturmuş homo, yani insan sevgisi almıştır. Bu demektir ki insan Benim için kutsaldır ve "hakikaten insani" her şey de Benim için kutsaldır! (Stirner, 2013: 77)

Stirner'e göre Feuerbach'ın insanları yönlendirmeye çalıştığı özgürlüğe kavuşma yolu tümüyle teolojiktir (Stirner, 2013: 46). Feuerbach'ın insan ile ilgili her şeyin önceliğine yaptığı vurgu Stirner tarafından yeni bir dinin oluşumu olarak tanımlanır (Stirner, 2013: 78). Feuerbach tarafından; dinin, insanın özünü yanlış tanınması olarak tarifi, insanın kendi özünün kendi karşıtı haline getirilmesi, *ben*'liğin özlü ve özsüz olarak ikiye bölünmesi anlamına gelir. Oysa, insan için kendisinin dışında bir özün varlığından söz edilemez. Dolayısıyla, Feuerbach tarafından Hıristiyanlığın sebep olduğu düşünülen bu ötekilik kavramı, Stirner açısından, yeni bir dinsel bakış açısıdır. Stirner'e (2013) göre:

En yüce varlık, elbette ki insanın özüdür, ama bizzat insanın kendisi olmayıp özü olduğundan, onu insanın dışında ve Tanrı olarak görmemiz ile insanın içinde kabul edip "insanın özü" ya da "insan" adı vermemiz arasında hiçbir fark yoktur. Ben ne Tanrı'yım ne de –bir kavram olarak- İnsan, ne en yüce varlık, ne de kendi özüm. Bu nedenle de en yüce varlığı kendi içimde ya da dışımda farz etmem aynı şeydir (48).

Bu nedenle, Stirner için; Feuerbach'ın Tanrı'ya ilişkin kavramları insana yüklemesi, insanın yabancılaşmasına bir çözüm getirmez. Çünkü bu tanımlama, sadece, yeni bir yabancılaşma alanı yaratır. İnsan kavramı Stirner'e göre, örneğin, hayvan kavramının bir türe işaret etmesi gibi, bir türü imlemek için kullanıldığı sürece anlamlıdır. Feuerbach'ın ona ithaf ettiği anlamları ile insan ise İnsanlaşır, ideal haline gelir. Stirner, Feuerbach'ın dinin içerdiği anlamları reddetmesine ise itiraz etmez. Onun itirazı, Feuerbach'ın insanı İnsanlaştırmasına yöneliktir. Stirner için Feuerbach, "insan" sözcüğü ile geçici, tekil Ben'i değil *mutlak Ben'i*, yani *başka bir türü* kasteder (Stirner, 2013: 225). Stirner'in (2013) ifadesiyle:

Gerçek Tanrı korkusu çoktan sarsılmıştır, kısmen bilinçsiz bir "tanrıtanımazlık" durumu, eskisine oranla çok daha yaygın bir "Kilise tanımazlık"la kendini belli etmektedir. Ama Tanrı'dan esirgenen ne varsa, şimdi İnsan'a bahşedilmektedir. Böylece dindarlığın ağırlığı azaldığı oranda insanlığın hakimiyeti genişlemektedir: Günümüzün Tanrısı –"İnsan"dır ve Tanrı korkusunun yerini de İnsan korkusu almıştır (228).

Dolayısıyla Feuerbach, kutsalı insan özünde arayarak, özsel bir insan ileri sürer ve dinlerin Tanrıya sunduğu belirli nitelikleri insana atfederek dinsel yabancılaşmayı başka bir alanda yeniden üretir. Bu bağlamda Feuerbach'ın dine yönelik itirazı dinsel otoritenin yerini yok etmez, daha ziyade değiştirir (Newman, 2006: 104).

Stirner açısından, Feuerbach'ın İnsan kavramlaştırması bireyi baskı altına almak için yeni bir ideolojik inşayla ilgilidir. Bireyin nasıl davranması gerektiğine karar veren ahlak kuralları ve yasalar da bu tanımlama çerçevesinde geliştirilir. Birey, bu İnsan tanımı dahilinde davranışlar sergilemiyorsa toplum tarafından bir günahkar, devlet tarafından ise bir suçlu olarak ilan edilir (Stirner, 2013: 252). Oysa Stirner için din ile ahlak arasındaki fark, bireyi baskılayan efendi değişikliğinden ibarettir. Feuerbachçı insan özü, birey için, karşı çıkma iddiasında olduğu dinden farklı bir alan sunamaz.

İnsanlık kavramı ile bütünleşmiş olan ahlaklılık, tarih süreci içerisinde dinin bağrından kopmuştur ve din ile kozlarını tamamen paylaştıktan sonra, artık kendini din haline getirmesi için ortada engel kalmamıştır. Çünkü din ile ahlak arasındaki fark, sadece insanlarla ilişkilerimizin insanüstü bir varlık tarafından düzenlendiği ve kutsandığı ya da

edimlerimizin “Tanrı rızası” için diye nitelendirildiği sürece mevcuttur. Oysa “insanın, insan için en yüce varlık” sayıldığı bir aşamaya gelindiğinde, bu fark ortadan kalkar ve ahlaklılık, kendinden daha üstün birinin alt kademesindeki konumundan bir üst kademeye yükselerek kemale erer ve bunun sonucunda da din haline gelir. Çünkü önceleri en yüce varlığın altındaki kademede olan daha yüksek varlık, yani insan, artık mutlak yükseklığe tırmanmıştır ve biz en yüce varlığa nasıl davranırsak, ona da öyle davranırız, yani onunla dinsel ilişki içine gireriz (Stirner, 2013: 76-77).

Dolayısıyla, Feuerbach’ın ateizmi teolojik bir isyandan başka bir şey değildir (Stirner, 2013: 42). Feuerbach tarafından insanı tanrılaştıran sürece itiraz, Stirnerci benlik felsefesinin çıkış noktasıdır. Bu tespit, *Biricik ve Mülkiyeti*’nin “İnsan” ve “Ben” adlı iki bölüme ayrılmış olmasının, Feuerbach’ın *Hıristiyanlığın Özü*’nde birinci bölümde “Tanrı”, ikinci bölümde “insanı” konu edinmesine karşılık geldiği yorumuna da sebep olur (McLellan, 1980: 120). Stirner (2013) için;

Bir insan olmak, ya da tikel bir insan olmak İnsan’ın ideal şeklini gerçekleştirmek demek değildir, sadece kendini yani tikel olanı temsil etmek demektir. Benim üslenmem gereken, genel insani olanı gerçekleştirmek değil, Kendime yetmektir (226).

Kaldı ki, söz konusu İnsanın da ona Feuerbach tarafından yüklenen tanrısal içeriklere sahip olup olmadığı, ya da sahip olması gerekliliği de tartışmalıdır. Bu nedenle Stirner’e göre Feuerbach tanrısal olanı insanileştirmekle hakikate ulaştığı konusunda hatalıdır. Stirner (2013) bu noktanın ciddiyetini şöyle ifade eder: “Eğer Tanrı bize eziyet çektirdiyse, “İnsan” bize daha büyük işkence edebilir” (216).

3.1.2. *Alman İdeolojisi* ve ‘Aziz Max’: Marx ve Engels’de Stirner

Max Stirner, Marx ve Engels için, en azından bir dönem, üzerinde önemle durulan ve dikkatle izlenen bir düşünürdür. Marx ve Engels’in Stirner’in düşüncesine yönelik ilgilerinin izini, ilk başta, Engels’in Marx’a 1844 yılında gönderdiği mektupta bulmak mümkündür. Bu mektupta belirtildiği üzere, Engels’e göre, kapitalizmin Marksist eleştirisini oluşturmada Stirner’in düşüncesi kalkış noktası olarak alınabilir.

Öncelikle, egoistik bir amacımız olması gerekir, daha ileri bir şey yapmadan önce. Egoizm yüzünden komünistiz ve bu egoizm nedeniyle, sadece birey değil, insan olmak istiyoruz. Stirner Feuerbach'ın insanını reddetmekte haklı. Ancak, eğer birey bizim 'insan'ımız için çıkış noktası olacaksa bu egoizmi takip ediyor demektir. Sadece Stirner'in entelektüel egoizmini değil, kalbin egoizmini de. Bu egoizm insanlık için sevgimizin çıkış noktasıdır, zira aksi söz konusu olursa havada asılı kalır (akt. Welsh, 2010: 20).

Marx ve Engels ile Stirner arasındaki en açık bağlantı, *Alman İdeolojisi* ile kurulur. *Alman İdeolojisi*, her ne kadar, *Biricik ve Mülkiyeti*'nin yayınlanması üzerine 1845-1846 yıllarında kaleme alınmışsa da; Marx yaşadığı sırada kitabın "Aziz Bruno" bölümünün yalnızca dördüncü kısmını, "Obituary to M. Hess" başlığıyla Ağustos-Eylül 1847'de Westphalischer Dampfboot'ta yayınlamıştır (Thomas, 2000: 402). Engels de, 1888'de kitapta yer alan, "Feuerbach Üzerine Tezler" kısmını "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" çalışmasına ekleyerek yayınladı. Metnin ilk kez Alman dilinde, orijinal el yazmaları ışığında yayınlanması ise, Marx-Engels-Lenin Enstitüsü tarafından 1932 yılında Moskova'da gerçekleştirilir (Thomas, 2000: 402).

Alman İdeolojisi'nin, tam metninin diğer dillerdeki baskılarının hikayesi ise, daha çetrefillidir. Zira hemen hemen dörtte üçlük bölümü *Biricik ve Mülkiyeti*'ne yönelik eleştirilerden oluşan kitap, uzun bir süre Stirner üzerine olan bu uzun bölüm çıkartılarak yayınlanır. Örneğin, kitabın tam metninin Türkçeye çevrilmesi ve yayınlaması da, ancak, 2013 yılında gerçekleşir.

Alman İdeolojisi, Marx'ın düşüncesinin, Feuerbach düşüncesinden ve Hegelyen kökenlerden kopuşunun başlangıcını simgelediği gibi bu kopuş Marx'ın kendi "felsefi" geçmişiyile hesaplaşması olarak da okunabilir (Thomas, 2010:148). Bu açıdan metnin tamamının çok uzun süre yayınlanmamış olması Marx'ın düşüncesini bütünlüklü olarak anlamak açısından olumsuz bir etkidir.

Alman İdeolojisi'nin, yapısı gereği, anlaşılması hayli zor bir metin olduğu söylenebilir. Marx ve Engels'in; Feuerbach, Stirner ve Bauer üzerine eleştirileri, Genç Hegelci düşüncenin temel kabullerini hedef alır. Stirner; Marx tarafından, Genç Hegelci düşüncenin en tehlikeli düşünürü olarak kabul edilmiş olacak ki, *Alman İdeolojisi*'nin en uzun ve keskin eleştirileri, hep Stirner'e yönelir.

Öte yandan, Marx ve Engels'in Stirner'e yönelik eleştirilerinin hayli yanıltıcı olabildiği de söylenebilir. Bunun sebebi; sadece, yer yer Stirner'in sosyal hayatına yönelik saldırıların, fikirlerine yönelik eleştirilerle iç içe geçmesi değildir. Asıl neden, Stirner'in ortaya koyduğu *İnsan* meselesine kati bir cevap verilememesidir. Metin okunduğunda, Stirner'i düşünsel arenadan tamamen silmeye yönelik bir çabanın nüansları hissedilir (Pelczynski, 1976: 225). Marx ve Engels'in *Biricik ve Mülkiyeti*'nin hemen hemen her cümlesine karşılık verme niyeti, Marksist teori için kurucu önemdedir. Ancak, Marx'ın eylemin değil fikirlerin egemen oluşuna yönelttiği haklı eleştirilerin, Stirner'e husumete yakın bir üslupla yöneldiği söylenebilir. En genel anlamı itibarıyla, Marx ve Engels, Genç Hegelyenlerin mevcut durumu yorumlayış biçimlerini; gerçeğin gölgesine karşı yürütülen gülünç bir mücadele, masum ve çocuksu hayaller olarak tasvir eder (Marx ve Engels, 2013: 23).

Marx'ın düşüncesinin en önemli yanı, onun, düşünce ile gerçeklik arasındaki bağı yaratmış olmasıdır. Marx'ın temel problemi, düşünürlerin sadece var olan dünyayı yorumlamaları, onu değiştirmeye çalışmamış olmalarıdır: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir" (Marx ve Engels, 2013: 17).

Marx ve Engels'in Genç Hegelci düşünceye yönelik eleştirisi de, bu bağlamda düşünülmelidir. Buna göre; Genç Hegelci filozofların hiçbiri, Alman felsefesi ile Alman gerçekliği arasındaki ilişkiyi, yani, eleştirileriyle kendi maddi çevreleri arasındaki ilişkiyi sorgulamayı akıl edememiştir (Marx ve Engels, 2013: 29). Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde; Stirner'in metninin bağlamından alıntılar yaparak geliştirdiği eleştiriyi Welsh (2010), "kızgın, kendini beğenmiş ve aşağılayıcı yorumlar" olarak tarif eder (23).

Marx; Stirner'e yönelik eleştirilerini kaleme alırken, ironiden ve yeri geldiğinde aşağılamadan sakınmaz. Öyle ki, Don Kişot'un kahramanlarından Sanço Panza, *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'i betimlemek için "Aziz Sanço"ya dönüşür. Metnin genelinde "Aziz Max" olarak anılan Stirner, kimi yerlerde "*Jacques le bonhomme*", kimi yerlerde "*petit bourgeois*" olarak da çağrılır. *Alman İdeolojisi*'nde Marx'ın Stirner'in düşüncesini hedef alan eleştiriler, üç ana başlık

altında toplanabilir: *i.* Stirner'in tarih okuması ve bu okuma bağlamındaki insan tanımı; *ii.* gerçeklikten kopuk, soyut bir kurgu yaratması; *iii.* Stirner'in sosyalizme yönelik "haksız" eleştirileri. Marx ve Engels'e (2013) göre:

Tarih, her biri bir önceki nesiller tarafından kendisine aktarılan materyal sermaye kaynaklarını ve üretici güçleri kullanan, böylece, bir taraftan geleneksel faaliyeti tamamen değişmiş koşullarda devam ettiren, bir taraftan da tamamen farklılaşmış bir faaliyet yoluyla eski koşulları değiştiren ayrı ayrı nesillerin birbiri ardı sıra sahneye çıkmasından başka bir şey değildir (52).

Bu açıdan, Stirner'in Hegelyen tarih okumasından yola çıkarak, tarihsel aşamaları bireyin kişisel gelişimine paralel olarak ele alması hatalı bir okumadır. Buna göre, Stirner'in tarihe ilişkin çıkarımları, gerçekliğe yer vermeyip sadece hikayelerden ibaret olması bakımından da yetersizdir. Bu bağlamda Marx ve Engels için Stirner'in tarih anlayışı, hayli dini bir içeriğe sahiptir, dindar insanı primitif insan olarak ifade etmesi ve tarihin başlangıç noktası olarak ele alması, onun dinin ürünlerini gerçek hayatın her alanına yaymasına neden olur. Marx'a göre Stirner'in hiyerarşi tarifi Hegel'in spekülative felsefesinin bir uzantısıdır. Bu nedenle Marx'ın Hegelyen tarih felsefesine yönelik eleştirileri de Stirner düşüncesine yönelik eleştirileri ile benzerlik taşır:

Kendi kendini belirleyen kavramın bu mistik görünümü ortadan kaldırmak için bir kişiye – öz-bilinç-; ya da tamamıyla materyalist görünmek için, tarihte "kavram"ı temsil eden bir dizi kişiye dönüştürülür. Yani, yine tarihin imalatçıları olarak, "muhafızlar kurulu" olarak, egemenler olarak görülen "düşünürler"e, "filozof"lara, ideologlara dönüştürülür. Bu şekilde materyalist öğelerin tamamı tarihin dışına çıkarılmış olur ve artık, kurgusal beygiri gönül rahatlığıyla mahmuzlamakta bir sakınca yoktur (Marx ve Engels, 2013: 55).

Marx bu çerçevede içinde, Hegelyen insan tanımını ve bu tanımın Stirner düşüncesindeki karşılığını, "düşünen insan ruhu" olarak ele alır. Buna göre; Stirner'in hiyerarşi anlayışı, spekülative felsefenin tarihte tinin egemenliğine dair eski yanılığının tekrarıdır (Marx ve Engels, 2013: 148). Stirner'in tarih anlayışı, Marx'a göre Alman felsefi tarih anlayışının en parlak örneği olarak okunabilir. Marx ve Engels için Stirner, spekülative düşüncüyü ve soyut tasavvuru tarihin itici gücü haline getirir ve böylece tarih, salt felsefe tarihine dönüştürülür. Üstelik Stirner bu tarih okumasını bile, gerçek tarihsel ilişkilerin etkisi altında ya da

mevcut kaynaklara göre meydana geldiği haliyle değil, Hegel ve Feuerbach tarafından betimlendiği şeklini kendisine temel alarak gerçekleştirir. Bu nedenle Stirner ampirik tarihi salt sözde fikirlerin bir tarihi, tinlerle hayaletlerin tarihi haline getirmek üzere kullanır (Marx ve Engels, 2013: 110).

Marx ve Engels açısından Stirner, modern dönemden, gerçek tarih bağlantıları açısından değil, sadece dini ve teorik davranışlar açısından bahsetmektedir. Bu nedenle, Stirner için Ortaçağ'ın ve modern dönemin tarihi, sadece din tarihi ve felsefe tarihi olarak görülebilir (Marx ve Engels, 2013: 136). Bu noktada, Marx ile Stirner arasındaki temel farklılıklardan birini görmek mümkündür. Marx'a göre tarih, sınıf çatışmalarının tarihidir. Stirner için ise, bireyin ben'liğini edinme mücadelesinin veya gelişiminin ya da gelişemeyişinin tarihidir. Stirner bu gelişemeyişin nedenleri içinde, sınıf çatışmalarını da belirtir. Ancak, kişinin kendi bilinci de önemli bir yer kaplar. Bununla beraber, Stirner'in Hegelyen tarih anlayışından yola çıktığı hatırlandığında, Stirner'in amacı, *İnsan* ve *biricik* kavramlardan yola çıkarak ve tinselliğin her türlü boyutunu reddederek, bireyi önceleyen diyalektik bir egoizmi oluşturmaktır. Stirner'in hayatın aşamaları prototipi, Marx'a göre, Hegel'den farklı hiçbir şey sunmaz (Marx ve Engels, 2013: 147).

Marx'a göre Stirner, hayatın çeşitli kademelerini, bireyin kendini keşfi olarak görür ve bu keşifler, bilincin belirli bir ilişkisine indirgenir. Böylece bilinç çeşitleri, bireyin hayatı olur. Bireyin hayatındaki fiziksel ve sosyal değişimler—ki bunlar farklı bilinçlerin açığa çıkmasını sağlar—Stirner'in konusu değildir (Marx ve Engels, 2013: 130). Buna göre; Hegel, örneğin ampirik dünya tarafından yönlendirilirken ve Alman vatandaşını, kendi etrafındaki dünyanın kölesi yapmaya çalışırken; Stirner, kendisini bu dünyanın efendisi yapmaya çalışmaktadır (Marx ve Engels, 2013: 141). Oysa, Marx ve Engels'e (2013) göre:

Stirner'in tarihe yaklaşımının özgünlüğü ve biricikliği, egoistin "beceriksiz" bir Hegel kopyacısına dönüşmesinden ibarettir. "Onun için yalnızca din ve felsefe tarihi vardır. Bu tarihi de yalnızca son zamanların tüm Alman ilke spekülâtorleri ve sistem imalatçılarının referans kaynağı ve genel anahtarı haline gelen Hegel tarafından aktarıldığı biçimiyle kabul eder. (Marx ve Engels, 2013: 147).

Marx'a göre, Stirner düşüncesinde bireyin devlete zorunlu kılınmasına yönelik itiraz, devleti dışsallaştıran bir anlam ihtiva eder. Stirner'in tüm insan yaşamının tarihini ele alışı da sorunludur. Marx'a göre Stirner, hayatın çeşitli evrelerini yalnızca bireyin "kendi kendini keşfedişleri" olarak ele alır ve bu keşfedişleri, daima belirli bir bilinç ilişkisine indirger. Böylece Stirner bireyle birlikte gerçekleşen ve farklı bir bilinç meydana getiren fiziksel ve toplumsal değişimleri göz ardı eder. Dolayısıyla bu analiz bilinç ilişkisini ele almak bakımından hayli spekülâtif unsurlar içerir (Marx ve Engels, 2013: 109).

Yine Marx ve Engels'e göre, Stirner'in "hiyerarşi" meselesini ele alış biçimi de Hegel'i tekrarlamaktadır. Bu noktada, Stirner'in getirdiği tek özgül katkı Hegel'in "tinin egemenliği" terimi yerine "hiyerarşi" kavramını geçirmekten ibarettir (Marx ve Engels, 2013: 150). Ancak Marx'ın burada belki de kasıtlı olarak atladığı nokta; Stirner'in evrensel olana değil, ben'liğe dair olana vurgu yapıyor oluşudur. Bu nedenle esasında Stirner; Hegel felsefesinden yola çıkarak evrensel olana değil, *bireysel olana varır*.

Marx ve Engels'e (1998) göre; "İnsan, en doğrudan söylemle 'politik hayvan'dır. Hatta sadece sosyal hayvan değil, bireye ancak toplum içinde dönüşebilecek/ancak toplum içinde birey olabilecek bir hayvandır" (2). Bu cümle, Marx ve Engels ile Stirner arasındaki temel farklılığı ortaya koyar. Marx'a göre; Feuerbach, Bauer ve Stirner üçlüsünün her biri Hegelyen sistemin bir yönünü alarak, bunu, hem Hegelyen sisteme hem de birbirilerine karşı kullanırlar. Öncelikle saf, yanlışlanamaz töz ve özbilinç gibi Hegelyen kategorileri alıp bunlara, "tür", eşsiz birey, insan gibi isimler takarak bu kavramları seküler hale getirirler. Marx ve Engels'e göre Strauss'tan Stirner'e kadar bütün Alman felsefe eleştirisi, dinsel tasavvurların eleştirisiyle sınırlıdır (Marx ve Engels, 2013: 28). Bu bağlamda Marx, Stirner de dahil olmak üzere Genç Hegelcileri muhafazakar olarak tanımlar. Bir anlamda Marx ve Engels, Stirner'in Feuerbach'a ve Bauer'e yönelttiği eleştirinin aynısını Stirner'e karşı dile getirir:

Bunlardan en yenisi kendilerinin yaptığı şey için, 'cümlelere karşı savaşıyoruz' derken doğru tanımlamayı bulmuştu. Ancak unuttukları şey, esasında kendilerinin bu karşı oldukları cümlelere karşı,

cümleler oluşturmaktan başka hiçbir şey yapmadıklarıdır. Gerçek dünyaya karşı değil, dünyadaki 'cümlelere' karşı savaşırlar (Marx ve Engels, 2013: 29).

Marx'a göre 'İnsan'ın özgürleşmesi, felsefeyi, teolojii, tözü yok etmekle gerçekleştirilemez. Gerçek özgürleşme gerçek dünyada gerçekleştirilebilir. Kölelik buharlı makine olmadan kaldırılamaz, serflik gelişmiş tarım olmaksızın ortadan kaldırılamaz. Genel anlamda insanlar, yeterli miktarda ve kalitede yiyecek ve içecek, ev ve kıyafet olmaksızın özgür olamazlar. Özgürlük zihinsel değil tarihi bir harekettir ve ancak tarihi koşullar tarafından gerçekleştirilir (Marx ve Engels, 2013: 39).

Marx soyut entelektüellerden bahsederken Stirner'i kasteder. Ona göre soyutlaştırmak gerçeklik bağlamından yola çıkarak yapılır ancak gerçeklik emek ayırımına dayanan üretim sürecidir. Stirner'in düşüncesini oluşturmak için yola çıktığı gerçeklik ise kendi yaşamındaki tecrübelerine dayanır. Oysa insanın özgürleşmesini konu edinen ve genel geçer bir analiz olma iddiasındaki bir çalışma evrensel olan ekonomik ilişkilerin yorumlamasına dayanmalıdır. Bunun en başarılı örneği Marx düşüncesinde şekillenen komünizmdir. Komünizm kendinden önceki bütün hareketlerden farklıdır; üretim ilişkilerini tersine çevirir ve ilk defa, doğal olarak gelişmiş maddeleri şimdiye kadar var olan insanların yaratıları olarak görür, onları doğal karakterlerinden ayırır ve birleşmiş bireylerin iktidarına bırakır (Marx ve Engels, 2013: 89-90).

Marx'ın sosyal bilinç ile oluşan bireysel bilinç okuması; Stirner düşüncesi ile örtüşmeyen noktalardan birisidir. Buna göre, bireysel bilinç asla otonom değildir. Marx Stirner'in tikel bilincin eşsizliğine yönelik vurgusunu bireyin sosyal ilişkilerden bağımsız olarak belirlendiği bir felsefi düşünce olarak yorumlar. Buna göre; komünizm, kurulması gereken ilişkiler bütünü değil, gerçekliğin kendisini dönüştürmesi gereken idealdir (Marx ve Engels, 2013: 43).

Oysa tikel bilincin sosyal ilişkilerden bağımsız olmadığı Stirner tarafından da kabul edilir. Stirner için bireyin içinde bulunduğu sosyal ilişkiler dahilinde eşsizliğini ilan etmesi ve muhalif bir kişiye dönüşmesi mümkündür. Ancak, Stirner'in farklı olarak yorumladığı toplum dahilindeki ilişkilerin içeriğidir. Ona göre topluluk sadece bir mekanı paylaşmak demektir (Stirner, 2013: 269).

Marx'ın Stirner'e yönelik eleştirileri, onun kendi düşüncesindeki kimi öncelikli tartışmaları da açığa çıkarır. Buna göre; “onun devrimine karşı olan, hiçbir şeyi anlama kapasitesine sahip değildir” (Pelczynski, 1976: 226). Bu nedenle, onun devrimine karşı olmak, “Aziz Sancho” olmakla eşdeğerdir.

Marx, belki de, Stirner'in Hegelyen düşünceye karşı çıkarken ortaya koyduğu savları özellikle görmezden gelir. Oysa ki, Stirner eşsiz bireyi, Hegelyen düşüncenin katkısıyla mutlaklığa ulaşan insanın yabancılaşmasının üstesinden gelmek üzere kurgular. Bu anlamda, Stirner'in, Marx ve Engels ile aynı hedefe sahip olduğu söylenebilir. Her ikisi yaklaşım da bireyin özgürleşmesini hedefler, ancak, insanın bu hedefe nasıl varacağı konusunda birbirine tamamen zıt yöntemler belirlerler. Stirner, bireyin kendi biricikliğini sahipliğini veya *ben*'liğini ilan etmesi için bir sınıf bilinci öngörmez. Onun öngördüğü özgürlük, tikel bireyin sadece kendisine ve kendisinin bireysel isyanına bağlıdır. Marx ve Engels için ise; ancak işçi sınıfının sınıf bilinci aracılığı ile, dolayısı da proleter devrim ile özgürlük sağlanabilir.

Marx ve Engels; Stirner'in egoizm yolu ile yeni bir ahlak yaratmaya çalıştığını savunur. Ancak bu iddia, Stirner'in her türlü ideali reddini görmezden gelir. Kişilerin egoistik davranışlarına bağlı olan/onları temel alan bir egoizm, bu kişiler kadar hayalidir. Bu noktanın altını çizmek yerine, Stirner, amacını *ben*'liğe dayandırır (Marx ve Engels, 2013: 117). Bu iki yöntemin sentezi, belki de, iki düşünür arasındaki farklılıkların önemli bir noktada aşılmasına imkan verebilir. Şöyle ki, Marx geleceğin ve kendi devrimsel taktiklerinin nasıl gelişeceğine dair belirli fikirlere sahiptir. Ancak, şimdiki zaman için bir doktrini yoktur. Stirner ise, bir gelecek tarifi yapmaktan özellikle kaçınır ve şimdiki zamana yönelik radikal bir direniş tarifi yapar. Belki de, Stirner'in eşsiz bireyinin şimdiki zamandaki tikel bilinci, Marx'ın proleter devriminden kastettiği büyük dönüşüme aracılık edebilecek en önemli araçtır.

3.2. STIRNER DÜŞÜNÇESİNİN ETKİLERİ

3.2.1. Stirner ve Anarşizm

Stirner üzerine yapılan çalışmalar; onun görüşlerini, genellikle anarşist düşünce bağlamında ele alır. Örneğin anarşist düşüncenin tarihi üzerine hayli kapsamlı bir çalışma yapan Peter Marshall (2003), Stirner'in "bireyci anarşizmin en aşırı formunu savunduğunu" ifade eder (319). Anarşist düşünceye temel kaynaklardan bir diğerini kaleme alan George Woodcock (2009) ise; Stirner'i, "anarşizmin tarihinde, her insanın biricikliğinin yapayalnız şairi" olarak tanımlar (111). Stirner, anarşizm üzerine yapılan neredeyse her çalışmada kendisine yer edinir. Anarşist düşünceye dair tarihi bir çözümleme sunan hemen hemen her çalışma, Stirner'i anarşizmin en bireyci düşünürü olarak tarif etmiştir. Tartışmaya açık olan bu tepitin yaygınlığı, Stirner'in siyasal düşüncenin neresinde konumlandırılacağına dair, bir türlü hem fikir olunamamasından kaynaklanır.

Stirner'in anarşist bir düşünür olduğu izlenimini iki ana kaynağa götürebiliriz. Bunlardan ilki, Stirner'i bir anlamda yeniden keşfeden ve onun hayli geniş bir biyografisini yazan John Henry Mackay'ın, Stirneri anarşist bir düşünür olarak keşfetmesinden gelir. *Biricik ve Mülkiyet*'nin Almandan İngilizceye ilk çevirisinin bir başka anarşist düşünür olan Benjamin Tucker tarafından yapılması da bu çerçevede düşünülebilir. İkinci kaynak ise, Stirner'in katı bir dille varolan devlete, topluma ve bu iki kurumun da bireyi mecbur tuttuğu her türlü organizasyona şiddetle karşı çıkmasından gelir. Bu durum, Stirner düşüncesinin hayli anarşist unsurlar barındırdığı şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Bu iki kaynağa, anarşist düşüncenin kendi içindeki yorum farklılıklarını ekleyen çalışmalar da söz konusudur.

Anarşizm, en genel anlamıyla ifade edecek olursak, devlete karşı duruştur. Tarihsel olarak anarşizm, var olan toplumu eleştiren bir doktrin (Woodcock, 2009: 13) ve olması gereken topluma yönelik bir tasvirdir. Bu tarif, Stirner düşüncesi ile anarşizmin, neden hem benzer hem de farklı olduğunu ifade eder niteliktedir. Stirner'in anarşist bir düşünür olarak yorumlanmasına yol açan

sebeplerin başında, onun düşüncesinin kimi temel noktalarının atlaması, kimilerine ise Stirner'in kastettiğinden farklı anlamlar yüklemesi gelir.

Stirner'in anarşist düşünce dahilinde ele alınması onun William Godwin, Mikhail Bakunin, Peter Kropotkin gibi düşünürlerle; hatta kendisinin, "mülkiyet hırsızlıktır" sözü nedeniyle eleştirdiği Proudhon ile bile aynı düşünce düzleminde ele alınmasına neden olur. Stirner'in anarşist bir düşünöre indirgenmesi onun düşüncesinin *kendi-olmak* ve *biricik* gibi temel kavramlarının özgül değerlerinin yeterince dikkate alınmaması ile ilişkilendirilebilir (Welsh, 2010:29). Ancak yine de, Stirner düşüncesini anarşizm ile ilişkilendirmeyi haklı çıkartabilecek iki temel nokta belirlenebilir. Bunlar, devleti reddi ve egoistler birliğidir. Stirner'e (2013) göre:

Devlet dedikleri öyle bir doku, öyle bir örgüdür ki, bağımlılık, bağlılık, beraberlik ve dayanışmadan oluşur; bir araya gelen bu insanlar, birbirlerine katlanırlar, kısacası birbirlerine bağımlıdırlar; devlet bu bağımlılıktan oluşan bir düzendir. Devlet içinde herkese, en aşağı kademede ki memura bile otorite sağlayan kral ortadan yok olsa bile, içinde düzen fikri yerleşmiş olan herkes, bu düzeni ayakta tutmaya çalışır ve düzensizliğin vahşetine karşı önlem alır. Çünkü düzensizlik galip gelirse devlet yıkılır (275).

Her türlü devlet; Stirner için, bireyi baskı altına alır. Monarşi ya da cumhuriyet olması farketmeksizin, devlet her biçimde bireyin üzerinde egemen güçtür. Bu bağlamda Stirner, cumhuriyet ile mutlak monarşi arasında hiçbir fark gözetmez. Her ikisi de netice itibarıyla bireyi baskılayan oluşumlardır ve birey hiçbir devlette özgür değildir (Stirner, 2013: 279). Striner'e göre devlet; "en yüce erkin" dağıtılış biçimlerine göre sınıflandırılır.

Devletin biçimi ne olursa olsun bu "en yüce erk" bireye karşı kullanılır. Stirner'e göre (2013) "devlet 'güç' kullanır, birey ise bu hakka sahip değildir. Devletin davranış biçimi güç kullanımı yani zorbalıktır; ama devlet kendisinin güç kullanmasını hukuk olarak adlandırırken bireyin güç kullanmasını 'suç' olarak adlandırır (244)". Dolayısıyla, devlet bireyin kendisine tehdit unsuru oluşturabilecek bütün davranışlarını suç ilan eder. Bu nedenle birey, devletin gücünü ancak suç işleyerek kırabilir. Birey, Stirner'e göre, devlet için sadece bir vatandaş olması bakımından değere sahiptir. "Devlet Benimle ve Benim-olanla ilgilenmez, Kendisi ile ve Kendisinin olanla ilgilenir. Ben sadece onun evladı

olarak, ‘ülkenin evladı’ olarak onun gözünde bir anlam taşıyım; Ben, ben olarak bir şey ifade etmem” (Stirner, 2013: 313). Bu açıdan düşünüldüğünde, örneğin, Bakunin’in devleti reddedişi ile Stirner’in paralel düşüncelere sahip olduğu söylenebilir:

Bütün devlet iktidarları, hükümetler, doğaları ve duruşları gereği halka yabancı oldukları için, halkı daima halkın çıkarlarına aykırı kurallara ve hedeflere tabi kılmaya çalıştıkları için, bizler kendimizi bütün hükümetlerin, devlet iktidarlarının ve her türden devletçi örgütlenmenin düşmanı ilan ediyoruz. İnsanların, ancak kendi hayatlarına sahip çıktıkları, toplumu resmi tahakkümden ve vesayetten arınmış biçimde, bağımsız ve bütünüyle özgür birlikler yoluyla aşağıdan yukarıya örgütledikleri zaman mutlu ve özgür olabileceklerine inanıyoruz (Bakunin, 2006: 176-177).

Böylece Stirner’in anarşist düşünce ile ilişkilendirilmesinin sebebi olan ikinci noktaya geliyoruz: *Egoistler Birliği*. Bakunin’in söz ettiği “bağımsız ve bütünüyle özgür birlikler” egoistler birliği ile ilişkilendirmek için çok müsait bir ideal gibi görünür. Ancak Stirner’in sözünü ettiği anlamıyla birlik, sadece karşılıklı çıkara dayanan bir birliktir. Stirner için (2013) “hiç kimse sadece aynı türe ait olması bakımından saygı duyulacak biri değildir; sadece diğer varlıklar gibi, duygularına ortak olacağı ya da olmayacağı, ilgi göstereceği ya da göstermeyeceği bir nesne, kullanılabilir ya da kullanılamaz bir öznedir” (386). Bu bağlamda egoistler birliğinde anarşist düşünceye uygun olarak “aşağıdan yukarıya” bir örgütlenmeden söz etmek mümkün değildir. Egoistler birliği, ancak, *aşağıdan aşağıya* bir örgütlenme şeklinde düşünülebilir.

Bakunin’in tasvir ettiği anarşist toplum kendine has bir insan özü nosyonuna dayanır. Anarşistlere göre, özsel niteliklere sahip bir insan doğası vardır (Newman, 2006: 75). Sözü edilen insan doğası kavramı, siyasal söylemde kullanılan en önemli kavramlardan biridir ve bu kavram siyasal ideolojilerin benimsenme ve reddedilme ölçütüdür (Purkis ve Bowen, 1998: 21-22). Pek çok ideolojik tartışmanın merkezinde bir “insan doğası” tanımı yer alır. Ancak bu kavram son derece sorunludur. Bu sorun, hem insan doğasını neyin oluşturduğuna dair ortaya konan tartışmalardan, hem de belirli bir insan doğasına ulaşma çabasının kendisinin problemlili oluşundan kaynaklanmaktadır.

Her insan doğası tanımı; bize, tanımı yapanın hayat görüşüne, dini kimliğine, ideolojik duruşuna dair ipuçları verir. Gerçekten de insanlar, Hıristiyan öğretilerinde olduğu gibi “ilk günah’ın bir sonucu dolayısıyla bir taşıyıcısı mıdır, yoksa toplum tarafından oluşturulmasını bekleyen ‘tabula rasa’ mıdır?” (Düz, 2007: 16) Genel çerçevede insan doğası tanımları; ya toplumsal anlamda ele alınır, ya da evrensel özellikler atfedilerek ortaya konur. İnsan doğası, hem toplumsal hem de evrensel özelliklerin birleşimi ile tanımlanır.

Pekçok farklı anarşist kuramcının ortaya koyduğu insan doğası anlayışına göre; insan, doğası gereği iyidir. İnsan “doğal olarak” dayanışma duygusuna sahiptir ve işbirliği içinde yaşamaya yatkındır (Cantzen, 2000: 30). Ancak sonradan ortaya çıkan devlet, insanı doğasına uygun biçimde hareket etmekten alıkoyar. Bu tezin en önemli savunucularından biri olan Kropotkin’e göre:

Sevgi, sempati ve kendini feda etme, ahlaki duygularımızın gelişiminde kuşkusuz büyük rol oynamaktadır. Fakat, insan türünün toplumu, temellerini ne sevgiden ne de sempatiden alır: Bireyin, kendi dışındaki herkesin haklarını kendininkine eşit kabul etmesini sağlayan şey –içgüdü düzeyinde bile olsa- insani dayanışma bilincidir, karşılıklı yardımlaşma pratiğinin her bir kişiye verdiği gücün bilişsiz de olsa farkına varılmasıdır, her bir kişinin mutluluğunun herkesin mutluluğuna sıkı sıkıya bağlı olduğu duygusudur ve belli belirsiz bir adalet ve hakkaniyet duygusudur (Kropotkin, 2001: 10).

Bu bağlamda ele alınırsa anarşizmin; doğal insan özü nosyonu, Feuerbach’ın insanın Tanrı’nın yerini almasına dair rüyasından etkilenen, radikal hümanist bir felsefe olduğu ileri sürülebilir (Newman, 2006: 33). Ancak Stirner’in Feuerbachçı İnsan tanımına yönelik reddini hatırlayacak olursak, bu bağlamda Stirner; anarşist değil, aksine, anti-anarşist bir düşünür olarak bile tanımlanabilir. Bu iddia ile Stirner’in anarşist düşünceye katkısını inkar etmek mümkün değil. Şüphesiz Stirner’in anarşist düşünceye katkısı yadsınamayacak kadar önemlidir. Bu nedenle, Emma Goldman, özgürlüğün gerçek sevdalılarının, Stirner sayesinde istediklerinden daha fazla özgürlüğe sahip olabileceklerini savunur (Goldman, 1911: 71).

Anarşizm, daha çok Proudhon, Bakunin ve Kropotkin gibi klasik anarşist ideolojinin, devlete karşı toplumu önceleyen teorisyenlerin görüşleri bağlamında

ele alınır, Stirner düşüncesinin anarşizmden bir hayli uzak olduğu sonucuna varmak mümkün olur.

3.2.2. Stirner ve Postyapısalcılık

Stirner'in liberalizmi normalleştirici ve disipline edici bir teknoloji olarak tanımlaması günümüz siyaset teorisinin iktidarı ve ideolojiyi kavramsallaştırması açısından hayli önemlidir (Newman, 2003: 12). Stirner'in ben'lik felsefesi, bir anlamda; siyasal teorinin –garantilerin olmadığı ve direnişin, artık iktidarın temel sınırı olarak kirlenmemiş bir kalkış noktasına bel bağlayamayacağı yeni sahasını keşfetmesi sebebiyle postyapısalcı fikirler ve özel olarak Michel Foucault'nun düşünceleri için yolu açmıştır (Newman, 2006: 129).

Stirner düşüncesinin postyapısalcı düşünce ile bağlantısını en açık biçimde Foucault üzerinden kurabiliriz. Stirner'in hümanizme ve modernizme yönelik eleştirileri bu bağlantının en uygun temsilidir. Aynı zamanda, Stirner'in bu eleştirilerinden doğan, İnsan, iktidar gibi kavramlara yönelik çözümlenmeleri sayesinde, bir anlamda postyapısalcı düşünceyi önelediği de düşünülür. Foucault, iktidar ilişkilerinin egemenden ya da devletten yayılmadığını özellikle vurgular (Sarup, 2010: 113). Foucault'ya (2008) göre:

İktidar işler. İktidar ağ biçiminde işler ve bu ağ üzerinde bireyler dolaşmakla kalmazlar, sürekli olarak bu iktidara katlanmak ve iktidarı uydulamak durumundadırlar. Hiçbir zaman iktidarın rıza gösteren ya da atıl hedefi olmazlar, her zaman onun araçları olurlar. Başka bir deyişle iktidar bireylerden düzgeçiş yapar, onlara uygulanmaz (43).

Bu noktadan hareketle, iktidarın devletin (ya da kurumların) bir sonucu değil, sebebi olduğunu söylemek mümkün olabilir. Zira Foucault, iktidarın kaynağını belli bir yapı ya da kurum içerisindeki belli bir merkez ya da tepe noktasına yerleştiren bütün çözümlenmeleri reddeder. İktidarın uygulanması, yeni bilgi nesnelere gücü elde etmesine sebep olur ve hatta onları yaratır. Bu bağlamda bilgi de iktidarın sonuçlarına, daha da bir etkinlik kazandırır. Bilgi olmadan iktidarın uygulanması, bilginin de iktidara yol açmadan varolması imkansızdır (Sarup, 2010: 113).

Belki de Stirner için en önemli soru iktidarın bize nasıl hükmettiği değil ama, neden iktidarın bize hükmetmesine izin verdiğimiz, neden kendi irademizle kendi hükmedilişimize katıldığımız sorusudur (Newman, 2006: 99). Stirner için insan özü, iktidarın değmediği saf bir yer değildir, ona göre devlet *İnsan* aracılığı ile yönetir. Buna göre:

Devlet, Bana karşı olan düşmanlığını Benim İnsan olmamı istemekle gösterir. Bu da demektir ki, Ben belki de İnsan olmayabilirim ve devletin gözünde “gayri-insan” sayılabılırım. Ama devlet bana İnsan olmayı bir yükümlülük olarak dayatır. Ayrıca devletin varlığını sarsacak bir şey yapmamamı ister, yani devletin devamlılığını kutsal bir şeymiş gibi algılamamı bekler. Bundan başka, bir Egoist olmamamı, “dürüst, namuslu”, yani ahlaklı bir insan olmamı ister. Kısacası devletin varlığı ve devamlılığı uğruna aciz ve saygılı olmamı bekler vb (Stirner, 2013: 222).

Stirner hümanist felsefelerin de, iktidarı sürekli olarak yeniden üreten bu diyalektiğe son derece düzenli bir şekilde düşüklerini savunur (Newman, 2006: 99). Stirner düşüncesi, bireyi ve insan özü kavramlarını birbirinden ayrı kavramlar olarak ele alması bakımından da geleneksel siyaset felsefesinden kopuşu simgeler. Stirner “hak” kavramının tanımlamasından yola çıkarak iktidarı eleştirir. Ona göre hak ya da doğru olanın bilinci, tamamen insanın kendisine ait olmalıdır. Kişi neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna ancak kendisi karar verebilir. Komünizmi ve genel anlamda sosyal reformcuların kullandıkları “toplum yasası” kavramını da eleştiren Stirner, bireyin bu kavram sebebiyle toplumun kölesi haline geldiğini söyler. Ona göre herhangi bir “doğru” ya da “hak” tanımı dini temelden yükselerek şekillenmekte ve her devrim de aynı tuzağa düşmektedir. Stirner’e göre, birey güçsüz ise (bir iktidara sahip değilse) herhangi bir hakka da sahip değildir. Dolayısıyla iktidara sahip olan bir kişi iktidarının yettiği her şeyi yapabilir. Ona göre devlet yeni kilisedir, iktidarın yeni yeridir, bireyin üstünde sahip olunan yeni otoritedir (Newman, 2006:100). Stirner’e göre siyasal iktidar, yalnızca baskı ile ayakta duramaz, bireylerin gönüllü itaatine de ihtiyaç duyar:

Onların varoluşu sadece Benim kendimi hiçe saymam sayesinde geçerlidir ve bu hor bakış sona erince onlar da yok olur. Onlar sadece Benim üzerimde, Benden üstün oldukları zaman ve sadece

birer kudretli olduklarında vardılar. Siz bir devlet düşünebilir misiniz ki, o devletin tüm tebaası devleti umursamasın? (Stirner, 2013: 351)

Stirner'in bireyi baskılayan iktidara yönelik direniş önerisi de, onu postyapısalcı düşünce ile yakınlaştıran bir başka unsur olarak düşünülebilir. Stirner'e göre Fransız Devrimi, devrimin sadece yeni egemen güçler yaratmak için bir araç olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda devrimci her düşünce de yeni egemenler yaratacak farklı araçlardır. Bu noktada Stirner, iktidara karşı yeni bir direniş formülü önerir: *İsyan*. Stirner'e göre (2013) devrim ve isyan eş anlamlı sözcükler olarak görülmemelidir. Devrim düzenin, mevcut koşulların ya da durumun, mevcut devletin ya da toplumun köklü bir değişikliğe uğratılmasından ibarettir; demek ki politik ya da toplumsal bir edimdir. İsyan sonucunda koşullar kaçınılmaz olarak değişse de, bu değişiklik insanların isyan etmelerinden, başkaldırmalarından değil, kendilerinden memnun olmamalarından kaynaklanır. İsyan, bireylerin bundan çıkacak yeni düzenlemeleri gözetmeksizin ayaklanması demektir. Devrimin amacı yeni düzenlemeler getirmektir, isyanın amacı ise, yeni düzenlemelerin getirilmesine olanak tanımayıp kendi düzenini kurmaktır. "Kurumlara" fazla umut bağlamaz. İsyan, mevcut düzene karşı bir savaş değildir, çünkü eğer gelişip başarıya ulaşırsa, mevcut düzen kendiliğinden çökecektir (391).

Bu bağlamda Striner; devrimleri de, sadece iktidarın el değiştirmesi olarak tanımlar. Toplumdaki baskı, bizzat devlet iktidarından kaynaklanır. Stirner, bireyin birey olma hakkını öne sürmek ister: farklı olma, insanlığın parçası olmama –insan özünden uzak durma ve kendini yeniden yaratma hakkı (Newman, 2006: 109). Stirner'in *kendi-olmak* ile yol açtığı *biricik* tarifi sabit bir kavramın, ideal insanın tarifi olarak görülmemelidir.

Stirner bir ideal tarifi yapmaktan özellikle kaçınır. Ona göre, insanın varoluşu ile dünya üzerindeki misyonu arasındaki gerilim, yani insanın olduğu Ben ile olması gereken Ben arasındaki gerilim ortadan kalkarsa insan bir ideal olmaktan çıkar (Stirner, 2013: 451). İnsanın kendisine yönelik arayışı sonlandıktan sonra, insan ancak kendinin maliki olur. Kişi ulaşması gereken bir ideal olduğunu düşündüğü sürece ise, kendisinden hoşnut olamaz. Bu bir yerde, insanın kendisinden hareket etmesi anlamına gelir. İnsan böylece kendisini kendi içinde nasıl

oluşturacağını değil kendini nasıl çözüp dağıtacağını ve kendini nasıl yaşayacağını belirler (Stirner, 2013: 397). İnsan, ancak böyle bir yaşamdan zevk alabilir. Stirner'in bu oluş nosyonunun; siyaset için, özellikle de postyapısalcı siyaset için, önemi, iktidara direnişi sabit, özsel kimliklerden çıkarması bakımından gerçekten çok büyüktür (Newman, 2006: 120).

SONUÇ

Max Stirner düşüncesinin günümüze değin pek çok tanımı yapıldı. Kimi yazarlarca anarşizmin babası olarak ilan edilen (Dematteis, 1976: 2) Stirner; nihilist, varoluşçu, faydacı, egoist gibi birbirinden farklı sıfatlarla tanımlandı. Bu çeşitliliğin birinci nedeni, Stirner yorumcularının siyasal düşünce dahilindeki konumlarıdır. Örneğin varoluşçu felsefe üzerine çalışan isimler Stirner'i bu düşüncenin kaynağı olarak görürken; anarşist düşünürler Stirner'i anarşist düşünce dahilinde ele alır. Ancak, yapısı itibari ile, Stirner düşüncesinin bu çeşitliliğe yol açtığı da doğrudur. Stirner düşüncesi Antik düşünceden komünizme, vatandaşlıktan sevgi kavramına uzanan geniş yelpazedeki kavramları kendisine konu edinir ve bireyci bakış açısıyla bu kavramların kökenlerinin izini sürer, bunları parçalarına ayırır ve eşsiz birey için yeniden düzenler.

Stirner düşüncesini tanımlamasına ilişkin bir başka zorluk ise, onun fikirlerinin diğer düşünürlerle iç içe geçmiş olması halidir. Düşüncesinin kaynaklarına yöneldikçe, bu durum biraz daha karmaşıklaşır. Dönemin diğer düşünürleri gibi Stirner de hem kendisinden önceki düşünürlerden hem de yaşadığı dönemdeki düşünürlerden fazlasıyla beslenir. Ancak bu etkileşim 'beslenmek'ten de öte, doğrudan referanslarla ifadesini bulur *Biricik ve Mülkiyeti*'nde. Dolayısıyla çoğu zaman alıntılarla ayrıntılandırılan bu doğrudan referanslar; Stirner düşüncesini konu edinen bir çalışmanın Kant, Hegel, Feuerbach ve Marx gibi düşünürlerin görüşlerine eğilmesini de zorunlu kılar.

Stirner'in varoluşçu düşünürler tarafından varoluşçu, anarşist düşünürler tarafından anarşist, postmodern düşünceyi çalışanlar tarafından ise postmodern düşüncenin kaynağı olarak görüldüğünü belirtmiştik. Bu görüşlerin hepsi bir yanılla haklı, diğer yanılla ise haksızdır. Stirner düşünce tarihinde öyle bir konumlanır ki; örneğin, Hegelyen düşünceye Hegelyen yöntemlerle karşı çıkarken Anti-Hegelyen olarak tanımlanabileceği gibi, açık biçimde son Hegelyen olarak da görülebilir (McLellan, 1980: 119). Bu bağlamda, Stirner'i belki de en iyi anlatan tanımlamanın Hegel üzerine yazılan bir tanımlama olarak belirlemek hatalı olmayacaktır: "Onun sistemindeki 'canlı' ve 'ölü' net olarak

birbirinden ayrılmaz; ... doğru ve yanlış olan her şey ayrılmaz biçimde birbirine geçmiş ve birleşmiştir. Bu düşüncenin nerede gelecek felsefesine uzanan yolu işaret ettiğini ve nerede bir çıkmaz sokakta can verdiğini göstermek için birbirinden ayrılmalı, deyim yerindeyse her bir büyük sorun için birbirinden bağımsız olarak gerçekleştirilmelidir (Lukács, 2013: 39). Bu çalışmanın amacı, Stirner'i sabit bir noktaya konumlandırmak değil, Stirner düşüncesini farklı bağlantıları dahilinde ele almaktır.

İnsan, büyük ve karmaşık yapıları anlamak için bu yapıların özüne inmek ister (Rotter, 2008: 7). Ve insan, insan için belki de en karmaşık yapıdır. Stirner'in de amacının, bir anlamda, insanı, İnsan olmadan, anlamak olduğunu söylememiz mümkündür. "İnsan olmadan" diyorum çünkü o güne kadar var olan bütün insan(lık) tanımlamalarından kaçınarak insanı anlama çabasıdır Stirner'in düşüncesi. Böylece çağdaşlarının düştüğü "öz tuzağı"ndan sıyrılır.

Evet, belki de Marx'ın "suçladığı" gibi, önce kendinden yola çıkar Stirner. Ancak bunun sebebi biraz da, *Biricik ve Mülkiyet*'nde amaçladığı gibi, ilk önce kendisini bilmesi, *ben*'liğine ve biricikliğine olan inancıdır. Fakat yine de Stirner'in kitabı bir otobiyografi değildir. Gözlemlerinin, çıkarımları doğrultusunda eklemlendiği psikanaliz seanslarını andırır daha çok. Stirner'in Freud'dan önce gelen Freudyen olarak tanımlanmasının nedeni belki biraz da budur.

Sözün kısası, Stirner insanı tanımak üzere çıktığı yolda önce insandan uzaklaşır; *gayri-insana*, egoiste yaklaşır. Stirner'in yaptığı bir anlamda, yıkıcı etkileri olmadan, atomu parçalamak gibidir; bireyi anlamak için, *Ben*'i parçalar. Hegel'in sadık bir öğrencisi gibi, öncelikle bireyin tarihteki yerine odaklanır ve mecbur bırakıldığı bu yerden hoşnutsuzluğu üzerine, *Ben* için kendi yerini yaratır. Bu yerin tanımı, *ben*'liğin *biricikliği* sebebiyle her birey için yeniden tanımlanır. Belki de, bu yeniden tanımın en iyi tanımı; bu çalışmayı, Stirner'in *Biricik ve Mülkiyet*'ni Goethe'yle açışıyla kapatıp meseleyi hiçe bırakmakla mümkün olur (Stirner, 2013: 11):

Vanitas! Vanitatum Vanitas!

Ben meselemi hiçe bıraktım.

Oh! Oh!

Artık bu dünyada tamamiyle rahatım.

Oh! Oh!

Kim isterse birlik olmak benimle,

Katılsın şarkıma, tokuştursun kadehimle,

Varalım şarap fiçisinin dibine!

Vaktiyle meselemi mala ve mülke bağladım.

Oh! Oh!

Bu yolda keyfimi, hevesimi yitirdim.

Eyvah!

Param saçıldı bir oraya bir buraya,

Birazını topladımsa da biraraya

Sonunda kaçırdım hepsini dipsiz bir kuyuya.

Meselemi kadınlara devrettim de bu sefer.

Oh! Oh!

Bundan başıma neler geldi neler!

Eyvah!

Hain olanı kaçtı, ellere gitti,

Sadık olanı biktirdi, canıma yetti,

En iyi olanı yabana eşlik etti.

Meselemin halli için attım kendimi yabana.

Oh! Oh!

Sırtımı çevirdim güzel anavatana

Eyvah!

Ama gurbete hiç alışamadım,

Yemeği tatsız buldum, yatağı yadırgadım.

Kimseye de derdimi anlatamadım.

Meselemi adadım şan ve ünüme.

Oh! Oh!

Bir de baktım, başkası geçmiş önüme!

Eyvah!

Biraz göz önüne çıktığımda

Herkes yan gözle baktı bana,

Kimseyi memnun edemedim asla!

Meselemin hallini savaştan bekledim.

Oh! Oh!

Birçok hasmımın da üstesinden geldim.

Oh! Oh!

Düşman ülkesine bastım ayağımı,

Tanrı korusun bu dertten dostlarımı,

Çünkü savaşta yitirdim bir bacağımı.

Ben de meselemi hiçliğe bıraktım.

Oh! Oh!

Artık tüm dünya benim öz malım!

Oh! Oh!

Sonu geldi şöenin, şarkıların,

Dibini de tüketin fıçıdaki şarabın!

Tortusunu tümüyle dışarıya boşaltın!

Goethe

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2001). *Kutsal insan. Egemen iktidar ve çıplak hayat*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Akgün, E (2009). *Özgürlük Kavramının Felsefe Tarihindeki Gelişimi* (Yüksek Lisans Tezi).
- Arendt, H. (1998), *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ateşoğlu, G. (2013). "Hegel'in erken dönem siyaset felsefesinden bir kesit", *Alman İdealizmi II – Hegel içinde* (edt. Güçlü Ateşoğlu). İstanbul: Doğu Batı Yayınları, ss. 73-76.
- Avrich, P. (2003). *Anarşist portreler*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Bamyeh, M., A. (2009). *Anarchy as Order: The history and future of civic humanity*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Bookchin, M. (1971). *Post-scarcity anarchism*. California: The Ramparts Press.
- Bozkurt, N. (2011). *Hegel (Fikir Mimarları Dizisi – 1)*. İstanbul: Say Yayınları.
- Breckman, W. (1999). *Marx, the young Hegelians and the origins of radical social theory*. Dethroning the self. Cambridge University Press.
- Bumin, T. (2010). *Hegel - Bilinç problemi, köle-efendi diyalektiği, praksis felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Call, L. (2002). *Postmodern anarchism*. Maryland: Lexington Books.
- Cantzen, R. (2000). *Daha az devlet daha çok toplum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Carroll, J. (1974). *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Cartledge, P ve Edge, M. (2009). "“Rights”, individuals and communities in Ancient Greece", *A Companion to Greek and Roman political thought içinde* (Ed. Balot, R.K.). UK: Wiley-Blackwell.
- Clark, J. P. (1976). *Max Stirner's Egoism*. USA: Freedom Press.

- Clastres, P. (2006). *Devlete karşı toplum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Degen, H. J. (1999). (Der.) *Anarşizmin bugünü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve felsefe*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- 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 – Borç durumu, yas çalışması ve yeni enternasyonal*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Düz, O. (2007). *Anarşist felsefe: İmkansız istemek –Doğuştan, öncülleri, İlkeleri ve Etkileri*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Eagleton, T. (2005). *İdeoloji*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Engels, F. (1844). Letter from Engels to Marx in Paris. 28.02.2014. www.marxist.org.
- Feuerbach, L. (2008). *Hıristiyanlığın özü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Fleischmann, E. (1971). "The role of the individual in pre-revolutionary society: Stirner, Marx, Hegel". *Hegel's political philosophy ad perspectives içinde* (Ed. Z. A. Pelczynski), ss. 220-229.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1971-1977*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (2007). *İktidarın gözü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2008). *Toplumunu savunmak gerekir*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fullbrook, M. (2011). *Almanya'nın Kısa Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Gilson, É. (2007), *Ortaçağ'da Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, İstanbul, Kabalıcı.
- Gökberk, M. (2007). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Goldman, E. (1911). *Anarchism and Other Essays*. London: Mother Earth Publishing Association.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Graham, R. (2007). (Der.) *Anarşizm: Özgürlükçü düşüncelerin belgesel bir tarihi, anarşiden anarşizme (M.S. 300-1939)*. İstanbul: Versus Kitap.
- Guerin, D. (1970). *Anarchism: From theory to practice*. Monthly Review Press.
- Guerin, D. (1998). *No Gods no masters*. Oakland: AK Press.
- Habermas, J. (2010). "Öteki" olmak "öteki"yle yaşamak. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hasanof, K. (2002). "Az devletten devletsizliğe: Max Stirner'in Egoist Bireyciliği" *Düşünen Siyaset 11 – Anarşizm içinde*. Ankara: Lotus Yayınevi, ss. 61-82.
- Hegel, G. W. F. (2001). *The Philosophy of History*. Ontario: Batoche Books.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Tinin Görüngübilimi*. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2013). "Tarihte akıl: Tarih felsefesine bir giriş", *Alman İdealizmi II – Hegel içinde* (edt. Güçlü Ateşoğlu). İstanbul: Doğu Batı Yayınları, ss. 23-27.
- Holland, E. W. (2006). *Deleuze ve Guattari'nin anti-oedipus'u: Şizoanalize giriş*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Hook, S. (1962). *From Hegel to Marx*. Studies in the intellectual development of Karl Marx.
- Hyppolite, J. (1974). *Genesis and Structure of Hegel's phenomenology of spirit*. Illinois; Northwestern University Press.
- Hyppolite, J. (2010). *Marx ve Hegel üzerine çalışmalar*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2006). *Groundwork of the metaphysics of morals*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaufmann, M. (2003). *Aydınlanmış anarşi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kojéve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kojéve, A. (2007). *Otorite kavramı*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

- Kropotkin, P. A. (2001). *Evrimin bir faktörü: Karşılıklı yardımlaşma*. İstanbul: Kaos Yayınları.
- Küçükalp, K. (2008). *Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kula, O. B. (2010). *Hegel estetiği ve edebiyat kuramı*. (Cilt I-II-III). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Lunn, E. (2010). *Marksizm ve modernizm: Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno üzerine tarihsel bir inceleme*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Lacan, J. (2006). *Ecrits*. New York: W.W. Norton Company, Inc.
- Laclau, E. (2003). *Evrensellik, kimlik ve özgürleşme*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Löwith, K. (1964). *From Hegel to Nietzsche. The revolution in nineteenth-century thought*. New York: Cambridge University Press.
- Lukács, G. (2013). *Sosyal varlık varlıkbilimine doğru I – Hegel*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Lukes, S. (2005). *Power: A radical view*. Palgrave: Macmillan.
- Macit, H. (2010). *Max Stirner. Anarşist, egoist, nihilist*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Mackay, J.H. (2005). *Max Stirner. His life and his work*. California: Hubert Kennedy.
- Marcuse, H. (2002). *One-Dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. New York & London: Routledge.
- Marshall, P. (2003). *Anarşizmin tarihi: İmkansız istemek*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Marx, K. (2009). *Kapital I. Cilt*. Ankara: Sol Yayınları
- Marx, K ve Engels, F. (1998). *The German Ideology. Includes: Theses on Feuerbach and the introduction to the critique of political economy*. New York: Prometheus Books.
- Marx, K. ve Engels, F. (1999). *Anarşizm Üzerine*. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels F. (2013). *Alman İdeolojisi*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın

- May, T. (1995). *The moral theory of poststructuralism*. The Pennsylvania University Press.
- May, T. (2000). *Postyapısalcı anarşizmin siyaset felsefesi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- McClelland, J.S. (2006). *A history of western political thought*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- McLaughlin, P. (2007). *Anarchism and authority: A philosophical introduction to classical anarchism*. Maryland: Ashgate.
- McLellan, David. (1978). *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: The Macmillan Press.
- Moggach, D. (2003). *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge; Cambridge University Press.
- Nelson, J. W. (1994). *Max Stirner's Unmensch, The Primacy of the individual*. USA:UMI.
- Newman, S. (2005). *Power and politics in poststructuralist thought*. New York: Routledge.
- Newman, S. (2006). *Bakunin'den Lacan'a: Anti-otoriteryanizm ve iktidarın altüst oluşu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Newman, S. (2010). *The politics of postanarchism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Newman, S. (2011) (ed.). *Max Stirner*. USA: Palgrave Macmillan
- Nozick, R. (2006). *Anarşi, devlet ve ütopya*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ollman, B. (2008). *Diyalektik soruşturmalar*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Parkan, B. (2011). *Marx (Fikir Mimarları Dizisi – 27)*. İstanbul: Say Yayınları.
- Paterson, R.W.K. (1971). *The nihilistic egoist Max Stirner*. London: Oxford University Press.
- Proudhon, P-J. (1992). *Makaleler*. İstanbul: Birey Yayınları.

- Proudhon, P-J. (2010). *Mülkiyet nedir? Veya hukukun ve yönetimin ilkesi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Prozorov, S. (2007). *Foucault, freedom and sovereignty*. Hampshire: Ashgate.
- Purkis, J. ve Bowen J. (1998). (Der.) 21. *Yüzyıl anarşizmi: Yeni binyıl için ortodoks olmayan fikirler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy* (Ed. Barbara Herman). USA: Harvard University Press.
- Read, H. (1957). *The tenth muse*. New York: Grove Press Inc.
- Rotter, A. J. (2008). *Hiroshima - The world's bomb*. Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, ironi ve dayanışma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sartwell, C. (1999). *Edepsizlik, anarşi ve gerçeklik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sarup, M. (2010). *Post-yapısalcılık ve postmodernizm*. İstanbul: Kırk Gece Yayınları.
- Sinnerbrink, R. (2007). *Understanding Hegelianism*. USA: Acumen.
- Spinks, L. (2003). *Friedrich Nietzsche*. New York: Routledge.
- Steplevich, L. S. (1974). "The Revival of Max Stirner". *Journal of the history of ideas*. Vol. 35. No. 2. ss. 323-328, <http://www.jstor.org/stable/2709548>, 24/03/2012 05:50.
- Steplevich, L. S. (1978). "Max Stirner and Ludwig Feuerbach." *Journal of the history of ideas*. Vol. 39. No 3. ss. 451-463, <http://www.jstor.org/stable/2709548>, 24/03/2012 05:48.
- Steplevich, L. S. (1985). "Max Stirner as Hegelian". *Journal of the history of ideas*. Vol. 46. No. 4. ss. 597 – 614, <http://www.jstor.org/stable/2709548>, 24/03/2012 05:44
- Steplevich, L. S. (1983). *The Young Hegelians: An Anthology*. New Jersey: Humanities Press.

- Stepelevich, L. S. (2006). "Ein Menschenleben: Hegel and Stirner", *The New Hegelians politics and philosophy in the Hegelian School* içinde. (Ed. Douglas Moggach), ss. 166-175.
- Stirner, M. (1967). *The false principle of our education*. Ralp Myles, Publisher.
- Stirner, M. (2005). *The ego and his own: The case of the individual against authority*. New York: Dover Publications, Inc.
- Stirner, M. (2012a). "Stirner's critiques", *The Anarchist Library*, May 21, <http://theanarchistlibrary.org>
- Stirner, M. (2012b). "Art and religion", *The Anarchist Library*, May 21, <http://theanarchistlibrary.org>
- Stirner, M. (2013). *Biricik ve Mülkiyeti*. İstanbul: Kaos Yayınları.
- Thomas, P. (2000). *Marx ve anarşistler*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Torun, Y. (2006). *Klasik anarşizm*. Ankara: Savaş Kitap ve Yayınevi.
- Walsh, C. (1972). *From utopia to nightmare*. Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- Welsh, J. F (2010). *Max Stirner's Dialectical Egoism*. USA: Lexington Books.
- Wolff, R. P. (1998). *In defence of anarchism*. California: University of California Press.
- Woodcock, G. (2009). *Anarşizm: Bir düşünce ve hareketin tarihi*. İstanbul: Kaos Yayınları.
- Yalçın, Ş. (2008). "Kant ve Benlik" (Kaygı 11 içinde), ss. 91-101.
- Yalçın, Ş. (2010). *Modern felsefede benlik*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

