

**MAX STIRNER'İN BİRİCİK VE MÜLKİYETİ ESERİNDE BEN
(EGO) PROBLEMİNİN İNCELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELİF CAN ÇAKIR

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**MERSİN
HAZİRAN - 2017**

**MAX STIRNER'İN BİRİCİK VE MÜLKİYETİ ESERİNDE BEN
(EGO) PROBLEMİNİN İNCELENMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ELİF CAN ÇAKIR

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

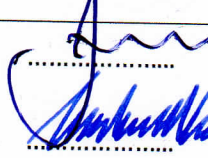


**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**Danışman
Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN**

**MERSİN
HAZİRAN-2017**

ONAY

Elif Can ÇAKIR tarafından Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN danışmanlığında hazırlanan "Max Stirner'in Biricik ve Mülkiyeti Eserinde Ben(Ego) Probleminin İncelenmesi" başlıklı çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından 20 Haziran 2017 tarihinde yapılan Tez Savunma Sınavı sonucunda oy birliği ile Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN	
Üye	Prof.Dr. Taşkner KETENCİ	
Üye	Yrd. Doç. Dr. Evren Erman RUTLİ	

Yukarıdaki Jüri kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 05.07.2017 tarih ve 2017 / 52 sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Süleyman DEĞİRMEN
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi

beyan ederim.

ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

20 Haziran 2017 / 20 June 2017

İmza / Signature



Öğrenci Adı ve Soyadı / Student Name and Surname

ELİF CAN ÇAKIR

ÖZET

Bu çalışma, 19.yy. düşünürlerinden Max Stirner'in baş eseri olan Biricik ve Mülkiyeti'nde Ben (ego) kavramının incelenmesini hedefler. Felsefe tarihinde hak ettiği öneme kavuşamayan Stirner'in, yaşadığı ve eserini yazdığı dönem ile birlikte incelendiğinde, temel felsefi problemler etrafında Ben (ego) kavramını şekillendirdiği görülür. Bu nedenle de Ben problemi, Stirnerci bir bakışla 19. yy. felsefesinin temel paradigmaları olan birey ve toplum bağlamında ele alınacaktır. Temel sorgulama konusu, toplumsal bir varlık olan insanın bireyselliğinin ve özgürlüğünün olanaklarını araştırmak olan bu çalışma, tekil birey vurgusuyla Stirner'in Ben kavramını ele alırken, aynı zamanda bir siyaset felsefesi incelemesi yapmayı gerektiren bir bakış açısıyla, Ben kavramının başat siyasi ve toplumsal eğilimlerle karşılaştırılmasını hedefler. Bu bağlamda, Stirner'in, bireye tahakküm eden baskıcı ve kolektivist bütün iktidar alanlarına karşı bir dayanak noktası olan bireyci Ben kavrayışı geniş bir yelpazede tartışılacaktır. Ayrıca kendi-olma, diyalektik egoizm, Biricik gibi Stirner felsefesinin özgün niteliklerine yer verilerek, Ben kavramının bağlamlarının incelenmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Stirner, Ben (Ego), Bireycilik, Özgürlük, Toplum,

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN, Mersin Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin.

ABSTRACT

This study aims to examine the concept ego in the context of nineteenth century thinker Max Stirner's masterpiece *The Ego and Its Own*. Stirner, whose well-deserved importance for history of philosophy has not been recognized yet, is seem to have shaped the concept ego around the fundamental psiholosophical problems with the consider of the time period he lived and studied on his work. For this reason, the ego problem, in the view of Stirner, is going to be handled in the meaning of individual and society, the fundamental paradigms of 19th century philosophy. The main question of inquiry of which is to investigate possibilities for individuality and freedom of -a social entity- human, this study in one hand reveals the concept ego of Stirner with a stress of *the one*; on the other hand aims to compare the concept ego with central political and social notions with a point of view which needs a political philosophy investigation. In this context, Stirner's ego understanding which provides a standing point against all oppressive and collectivist power spheres which are categorized as individual and dominate all individuals will be discussed in a wide range. In addition, it is aimed to investigate the contexts of concept ego by giving place to original qualities of Stirner philosophy such as ownness, dialectical egoism and The Unique.

Keywords: Stirner, I(ego), Individualism, Freedom, Society

Advisor: Yrd. Doç. Cengiz Mesut TOSUN, Department of Philosophy, University of Mersin, Mersin.

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, insanların, hangi isimle ya da ilişkiyle kurulursa kurulsun, herhangi bir topluluk durumuna dahil olmalarının birey açısından değerlendirilmesine yönelik kişisel bir sorgulamanın sonucudur. Diğer insanlarla olan etkileşimin gerekli görüldüğü ve kişisel çıkarların hakim olduğu ilişkilerin sürdürüldüğü toplumsallık alanının terk edilebilme olasılığını, ya da tekillik haline geçişin insanın toplumsal potansiyeline uygunluğunu tartışmak yola çıkış amacımdı. Bu tartışma Max Stirner üzerine bir kurgulama ile başlamasa da, Stirner üzerine bir çalışma yürütmenin hem kişisel sorgulama alanımın ruhuna hem de felsefe alanında hazırlanan bu çalışmanın felsefi düşünce anlamında uygunluğuna istinaden ana durak olarak Stirner'e yönelmenin çok doğru bir adım olduğunu içtenlikle belirtmeliyim. Gerek çalışmamın ana taslağını oluşturmada, gerekse uzunca bir süreyi kapsayan tez yazım sürecimde ilk karalamalardan itibaren yaptığı önemli katkılardan ötürü hocam Prof. Dr. Çetin Veysal'a; çalışmanın tamamlanma sürecinde yaptığı değerli katkılar ve gösterdiği manevi destek için danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Cengiz Mesut Tosun'a teşekkürü bir borç bilirim. Öneri ve yorumlarıyla tezime katkıda bulunan hocalarım Prof. Dr. Taşkın Ketenci'ye ve Yrd. Doç. Dr. Evren Erman Rutli'ye teşekkür ederim. Ayrıca, lisans ve yüksek lisans eğitimimi tamamladığım Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünün değerli hocalarına içtenlikle teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. 19. YY DÜŞÜNCESİNDE İKİ PARADİGMA: BİREY VE TOPLUM	9
2.1. “Ben” kavramı ve yakın anlamlı kavramlar: Ben, Ego, Özne, Öznellik	12
2.2. Bireycilik	19
2.3. Anarşizm ve Bireyci Anarşizm	23
3. BİRİCİK VE MÜLKİYETİ’NDE BEN (EGO) KAVRAMI VE BAĞLAMLARI	31
3.1. Biricik ve Mülkiyeti’nde “İnsan”	33
3.1.1. Eskiler ve Yeniler	35
3.1.2. Özgürler	45
3.2. Biricik ve Mülkiyeti’nde “Gayri-İnsan”	50
3.2.1. Biricik ve Mülkiyeti’nde “Ben (Ego)”	50
3.2.1.1. Ego: Ontolojik Bağlam	50
3.2.1.2. Kendi-Olma: Özgürlük Bağlamı	53
3.2.2. Biricik ve Mülkiyeti’nde “Biricik”	59
3.2.2.1. Devlet ve Toplum	59
3.2.2.2. Mülkiyet ve Hak	66
3.2.2.3. Egoistler Birliği	74
4. ANA DURAKLARI BAKIMINDAN FELSEFE TARİHİNDE “BEN” KAVRAMLARI VE STİRNER’İN BEN KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI	78
4.1. Tözsellik İlgisinde Ben	79
4.2. Tekillik/Evrensellik/Toplumsallık İlgisinde Ben	88
5. SONUÇ	102
KAYNAKLAR	110
ÖZGEÇMİŞ	114

1.GİRİŞ

Felsefi düşünce, hemen her dönemde belirli değişimlere uğrasa da, dünyaya bakışı itibarıyla spekülative olma özelliğini kaybetmez. Filozoflar, kendi dönemlerini anlamlandırmak için felsefenin kurgusallığına başvurarak buldukları yerden ideal olana eğilirler. Kurgusallığına rağmen felsefi düşünce dönemlerinin kendilerine özgü karakteristiğini belirleyen, tam da filozofların buldukları yerlerin farklılıklarıdır. George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), “Filozof çağının çocuğudur” diyerek, her bir felsefi öğretinin olgunlaştığı dönemi yansıttığını ve bu dönemi anlamlandırma çabasının eseri olduğunu vurgular. Karl Marx (1818-1883) ise filozofların dünyaya bakışlarında eksik olan ögeyi, onbirinci tezde açıkça belirtir: “Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar, aslolan onu değiştirmektir”. Dünyayı yorumlamanın ötesinde değiştirme kaygısının gerekliliği, filozofun bulunduğu dönemle olan ilgisini belirler. Filozof sadece kurgusal olana yönelerek değil, reel olana bakarak da felsefi düşünceyi ortaya koymalıdır. Max Stirner’in yapmak istediği tam da budur: Yaşadığı döneme bakıp değiştirilmesi gereken bütün alanları değiştirmek.

Max Stirner, yaşadığı dönemi hayaletlerin ve fanatiklerin hakim olduğu bir çağ olarak anlatır. Bu çağ, ruhunu anlatabilecek her şeyle mücadele halindedir; çünkü geçmişin çürüyen mirası etrafında gelişen siyasi, toplumsal, dini, ahlaki bilimsel, sanatsal ve diğer cesetler bol miktarda bulunur ve hepsi yok olana kadar hava temiz olamaz ve yaşayanların nefesi ezilir (Stirner 1842/2009b). Stirner’in, dönemini tanımlayan bu sözleri, Albert Camus (1913-1960)’un *Başkaldıran İnsan*(1951/2010)’ın giriş bölümündeki şu sözlerini hatırlatır:

Bir tutku cinayetleri vardır, bir de mantık cinayetleri. Aralarındaki sınır belirsizdir. Ama ceza yasası, oldukça elverişli bir biçimde, kasıt kavramıyla ayırır bunları birbirinden. Kasıt ve kusursuz cinayet çağında yaşıyoruz. Canilerimiz aşk özürüne sığınan o umarsız çocuklar değil artık. Tam tersine, olgunluk çağlarındalar, suçsuzluk kanıtları da yadsınmaz türden: her şeye, hatta katili yargıç yapmaya bile yarayabilen bir felsefe (age 11).

Max Stirner’in 1844’de yayımlanan eseri *Biricik ve Mülkiyeti*, yazarın en önemli eseri olmasının yanında tarihsel olarak da çok önemli bir noktada durur. Orijinal adı *Der Einzige und sein Eigenthum* olan eser, yaygın olarak *Biricik ve Mülkiyeti* ya da *Benlik ve Mülkiyeti* olarak Türkçeye çevrilir. “Der Einzige” “Biricik” olarak anlaşılabilirdiği gibi; “Der Einzige und sein Eigenthum”, “Tek ya da Tekil Olanın Mülkiyeti” ya da “Tekil Ve Onun Mülkiyeti” olarak çevrilebilir. Stirner’in başyapıtının özellikle Türkçe çevirilerinde “mülkiyet” kavramıyla isimlendirilmesi Stirner’in mülkiyet ve Biricik kavramları ilişkisinde açıklanabilir. Etienne Balibar (1942-)’a göre, eserin isminde nüansı yaratan “property” kelimesinin “bir şeyin özü” ve “mülkiyet” olarak ikili anlamının olması, Stirner’in felsefesinde de yerini bulur (Timur 2011:

27). Stirner'in mülkiyet çözümlemesinde varılan son nokta, kavramın kendi-olma anlamını içermesi ve Biricikliği tam olarak ortaya koyması şeklindedir. Eserin *mülkiyet* kavramıyla isimlendirilmesi, Stirner'in Biricik'inin içerimlerinin "mülkiyet" kavramında taşınmasıyla anlamlı görünür.

Eser, Stirner'in hem tarihsel anlamda 19.yy ile hem de felsefi anlamda kendisine kadar olan öğretilerle, özellikle de üyesi olduğu Genç Hegelciler topluluğunun amacına uygun şekilde hocası Hegel ile yüzleşmesini içerir. Stirner, Camus'un saptamasına benzer şekilde, döneminin hakim düşüncesi olan akılcılığın, hümanizmin ve Aydınlanmanın eleştirisini yapar. Stirner'in felsefesinin ana kavramları Ben ve Biricik olarak belirlenir; ancak bu iki kavrama eşlik eden egoizm, kendi-olma ve hiçlik kavramları Ben'in karakteristik özelliklerini oluşturur. Biricik ve Mülkiyeti'nin ilk sayfalarına "Ben meselemi hiçe bıraktım" cümlesi ile Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)'den alıntı yaparak başlayan Stirner, Ben kavramının karakteristiğini taşıyan ana tezini şu şekilde yazar:

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...Tanrısal şeyler Tanrı'nın meselesidir; İnsanî şeyler ise insanın...Benim meselem, ne tanrısaldır ne İnsanî; hakikât, 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 1844/2013: 18).

Biricik ve Mülkiyeti, Antik dönem ve modernite arasında keskin bir ayırım yaparak, hem Antik çağda hem modern çağda epistemoloji, siyaset ve kültür alanında bir dönüm noktası olarak ortaya atılan bütün teorilerin eleştirisini yapar. Modernitenin ve düşüncenin dönüşümünün eleştirisi, Stirner'in ana kavramı olan *kendi-olma* kavramına bir zemin olma niteliğindedir. Kendi olma kavramı, kendi ve kendi olmayan ilişkisini belirleyen diğer iki kavram -*Biricik ve Egoistler Birliği*- aracılığıyla moderniteye karşı bir direniş alternatifi sunar. Stirner, demokrasi, sosyalizm, komünizm gibi siyasi ve felsefi görüşlerin kolektivist ve devletçi boyutlarını açığa çıkarmayı hedefler. Stirner bir yandan kolektivizme karşı bireyi savunurken, aynı zamanda diyalektik egoizmin, modernite eleştirisi olarak sistemleştirilmesine de önyak olur (Welsh 2010: 5;81).

Biricik ve Mülkiyeti, başlangıcı ve son noktası itibarıyla Hegel etkisi taşımasıyla dikkat çeker. Henri Arvon (1914-1992)'a göre Biricik ve Mülkiyeti, "1843 ve 1844 döneminde bütün Hegelci sol hareketi betimlemesi" anlamında "dizginsiz yarışın sonuna gelmiş Hegelciliğin bir ürünü" olarak görülür (Arvon 1951/2014: 41-42). Yaygın görüş Stirner'in Hegel eleştirisi yaptığı ve onun öğretilerini reddettiği yönünde olsa da bu bakış açısı Stirner'i anlamak için

yetersiz kalır. Stirner'in Hegelci köklerine derinlemesine bir inceleme yapıldığında, Hegel'den miras aldığı düşüncelerin azımsanmayacak nitelikte olduğu söylenebilir. Hegel'in kavram dizgesiyle düşünen Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*'nde, "Hegelcilikten yola çıkıp, mutlak olan her şeyi ve tüm kurumları reddeden ve yalnızca bireyin kendisine dayanan bir doktrinle Hegelciliği neredeyse tamamen tersine çevirdi." (Woodcook 1962/2014: 100). Peter Marshall (1946--)'a göre, Stirner'in Hegel öğretisinde yaptığı en önemli düzenleme Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* (1807/2011)'ndeki "soyut evrensel" anlayışı yerine "somut birey" gerçekliğini koymasındır (Marshall 1992/2003: 324). Marx'a göre ise Stirner, Genç Hegelci öğretinin "tepe noktası ve bu öğretinin en kötü özelliklerini temsil edip onları karikatürleştirme derecesinde örnekleyen" bir isimdir. Paul Thomas'a göre, Marx dışındaki yorumcular Stirner'in Genç Hegelci kökenini göz ardı etmişlerdir (Thomas 1980/2000: 148).

Stirner'in biyografisinde Hegelci etki, belki de en parlak nokta olarak görülür. Genç Hegelci olarak tanımlanması dışında Stirner'in hayatında dikkati çeken bir yön yoktur. Hakkında yazılan biyografik kaynakların çoğunda Stirner'in, kişiliğinin ve düşünürlüğüünün birbirine zıt bir doğrultuda olduğundan bahsedilir. Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti*'nde cesaret dolu ve kışkırtıcı bir karakter imajı çizer. Her şeye ve herkese karşı başkaldırının gerekliliğini ateşli şekilde savunur. Biyografisini yazanların ısrarla vurguladıkları nokta, eserdeki karakterin Stirner'in gerçek karakteriyle benzeşmemesidir. Düşünür olarak önemi sonradan anlaşılır ancak karakteri her zaman "pısrık ve iradesiz berbat bir küçük burjuva prototipi" olarak anılır (Arvon 1951/2014: 39).

Stirner'in hayatına ait detayları, biyografisini yazan bireyci anarşist John Henri Mackay (1864-1933)'den öğreniriz. Gerçek adı Johann Kaspar Schmidt olan Max Stirner, 1806'da Bavyera bölgesinde Bayreuth'da doğar. 1826-1828 yıllarında Berlin Üniversitesi'nde felsefe eğitimi alır, özellikle de Hegel'in derslerini takip eder. 1834'te profesörlük sınavına girer ancak devlet profesörlüğü için kadro alamaz; 1835'te daha sınırlı bir kadro olan *facultas docendi* unvanını alabilir. Schmidt 1837'de, ev sahibesinin kızıyla evlenir; karısı birkaç ay sonra doğum sırasında ölür. Kadrolu bir unvan almaktan vazgeçmez ancak 1839'da beş yıl boyunca çalışacağı Madam Gropius'un okuluna öğretmen olarak kabul edilir. Okulda ders verdiği süre içerisinde dönemin entelektüelleriyle tanışmaya başlaması Schmidt'in hayatını önemli ölçüde etkiler. 1840ların başında Berlinli Genç Hegelcilerin, Hegelci öğretiyi tartıştıkları bir ortam olan *Die Freien -Özgürler ya da Hür İnsanlar-* topluluğuyla tanışır. Bruno Bauer (1809-1882) ve Edgar Bauer (1820-1886) topluluğun önde gelen isimleridir (Mackay 2005). Friedrich Engels (1820-1895) ve Marx da zaman zaman topluluğa katılır. Schmidt topluluğa katılmadan önce Marx Berlin'den ayrılır, tanışamazlar ancak Engels Marx'a Schmidt'ten kısmen övgüyle söz eder. Engels, Stirner'in çalışmalarında yer alan Hegelci diyalektiği ve egoizmi kabul etmez; ancak

Stirner'in radikal bireycilik savunusunun materyalist niteliğini Marx ile birlikte savundukları tarih ve toplum anlayışı için "gerçek temel" ve "çıkış noktası" olarak ilan eder (Welsh 2010: 4).

Stirner 1842'de, Marx'ın editörlüğe başlamasından sadece beş ay önce *Rheinische Zeitung* gazetesinde Hegelci diyalektiğin sosyal hayat üzerindeki etkisi ve yabancılaşma teorisinin din eleştirisi olarak aktarıldığı *Sanat ve Din (Art and Religion)* isimli makalesini yayımlar. Bu makale kültürel ve toplumsal oluşumların kökenleri üzerine bir bildiri olarak başlar (Welsh 2010: 13). Stirner'in bu makalede savunduğuna göre, insanlar varlıklarının, oldukları şey ve olacakları şey arasındaki farklılığın bilincindedirler. İnsan potansiyeli için yaratıcı bir kuvvet olan sanat, ideal olanı maddi bir biçim olarak insanın karşısına ve üstüne koyar. İnsanlar, kendisi ile birleşemeyecek, kendisinden ayrı olan ve kendisini yok edebileceği bir nesne olarak görmekten, ideal olandan kendisini ayırırlar. Bu ayrılmanın bir alanı da dindir. Stirner'e göre "Sanat dinin hem Alfasıdır, hem de Omegasıdır". Yani başlangıcı ve aynı zamanda sonudur (Stirner 1842/2009a). Bu makale, Stirner'in sanat ve din arasında benzerlik kurarak din, Tin, kutsal gibi kavramlara karşı Biricik ve Mülkiyeti'nde geliştirdiği eleştirisinin ilk adımları olur.

1842'de *Eğitimimizin Sahte İlkesi (The False Principle of Our Education)* adlı denemesini Marx'ın *Rheinische Zeitung*'da editörlüğe başladığı sırada yayımlar. Bu deneme, Stirner'in liberter bir yönde ilerlediği şeklinde yorumlanabilir (Marshall 1992/2003: 321). Bu denemede Stirner, Reformasyon ve Devrim arasındaki dönemi anlatır. Ona göre bu dönem; yetişkinler ile yetişkin olmayanlar, hükümdarlar ile hizmet edenler, güçlüler ile güçsüzlere arasındaki boyun eğme dönemidir. Bu dönemde eğitim, bir güç haline gelir; ancak bir otorite kurma anlamında, eğitilmiş insan, iktidarın bir aracı olur. Devrim ile birlikte herkes kendisinin efendisi olacağı için, efendileri yetiştiren eğitimin artık evrensel olmasının gerekliliği ortaya çıkar. Stirner'e göre olması gereken eğitim, bilgi anlamında efendi yetiştiren eğitim değildir, insanın kendini açığa vurabilmesi, kendini keşfetip yabancılaşmadan kurtulması, bütün otoritelerden özgür kalması anlamına gelir. Stirner için eğitim, okul ile değil, okula rağmen kazanılmalıdır. Çünkü okul ile hayat pratikleri arasında bir uzlaşma yoktur. Okul özgürlüğe değil sadece eğitilmiş olmaya önem verirse, insanlar sadece bilgili ve boyun eğme taraftarı olurlar, özgürlük potansiyellerini ortaya çıkarmaya gerek duymazlar. Stirner, bu denemesine kendi bilgi tanımı ile son verir: "Bilgi, irade gibi yok olup yeniden doğmak ve kendini özgür bir kişi olarak her gün yeniden yaratmak zorundadır." (Stirner 1842/2009b).

Schmidt, 1843'te Özgürlerin bir üyesi olan Marie Dahnhardt ile evlenir. Evlilikleri gibi düşünceleri de aktarıcılar tarafından "kaotik" olarak nitelenir. Bu arada Schmidt, Max Stirner takma adını alır. "Alın" anlamındaki Almanca "Stirne" kelimesini seçmesinin nedeni, hem kendi fiziksel özelliği, alnının çıkık olması, hem de bu ismin "kafalı" biri olarak kendisini vurguladığını düşünmesidir (Marshall 1992/2003: 323). George. Woodcock (1962/2014)'a göre Stirner,

sadece yeni bir isim almamış, gerçek hayatında yansıtamadığı yönlerini yeni ismiyle eserinde açığa çıkarmak için kendisini farklı bir kişi olarak yaratmıştır (age 102).

Stirner, başeseri Biricik ve Mülkiyeti'ni, hem Hegel'e hem de Özgürler'e bir tepki olarak yazar ve özellikle de Genç Hegelcilerden Ludwig Feuerbach (1804-1872)'in *Hiristiyanlığın Özü (1841/2008)* ile yakaladığı başarının etkisi sürerken 1845'te yayımlar. Feuerbach'ın Hegelcilikten radikal bir uzaklaşmayı içeren yeni felsefesi Stirner tarafından Biricik ve Mülkiyeti'nde köktenci bir şekilde eleştirilir (Stepelevich 1978: 454). Eser, döneminin düşünce dünyasına oldukça aykırı olan ahlakdışılık ve egoizmin yüceltildiği bir karakter taşımasının yanında, çağdaş düşünceye ve önemli isimlere –Hegel, Feuerbach, Marx, P. J. Proudhon, Bruno Bauer- karşı yıkıcı bir felsefeyi ortaya koyar. Stirner'in görüşlerine eleştiriler gecikmez; Feuerbach, Moses Hess, Marx ve Engels Stirner'e yazılı olarak cevap verirler (Woodcock 1962/2014: 104) Stirner, Biricik ve Mülkiyeti hakkındaki eleştirilere sadece bir kere yazılı olarak cevap verir. *Stirner'in Eleştirmenleri (Stirner's Critics)*, özellikle Biricik kavramı ve egoizmine yapılan eleştirileri kapsamlı bir şekilde yanıtladığı tek yazısıdır. Stirner, bu yazıda, Szeliga takma adı ile yazan Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach ve Moses Hess'in yazılarına ayrıntılı şekilde cevap verir (Stirner 1845/2012). Stirner ile hesaplaşanlar arasında en çok dikkat çeken Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi'*nde Stirner'e ayırdığı ve Biricik ve Mülkiyeti'ni ayrıntılı şekilde incelediği "Aziz Max" bölümüdür. Marx, Kutsal Aile olarak adlandırdığı Genç Hegelcilerden biri olarak Stirner'i değerlendirdiğini vurgulamak için alaycı bir şekilde "Aziz Max" demeyi uygun görür (Arvon 1951/2014: 100).

Stirner, Biricik ve Mülkiyeti'nde, bireylerin varlığının, kendi çıkarlarını ve eylemlerine karar verme kuvvetlerini engellemeden bireylerin insanlık ve toplum gibi kategorilere indirgenemeyeceğini savunur. Devlet ve toplum gibi kolektif birimler, bireyin kendi çıkarına göre hareket etmesine, egoist olmasına engel olmaya çalışırken; Stirner, bireyin bu engellemelerle kendisi için mücadele etmesini öğütler (Welsh 2010: 82). Stirner'in bireyselliği savunan protestosu, Genç Hegelciler içinde kısa süreli de olsa şöhrete kavuşur. Arnold Ruge, Biricik ve Mülkiyeti'nin "insanlık tarihinde düşünceden eyleme kesin bir kaymaya işaret ettiğini" ileri sürmüştür. Moses Hess ise Stirner'in, bireysellik ve kolektivizm karşıtlığını en aşırı haliyle savunanlar arasında yer aldığını düşünür (akt. Thomas 1980/2000: 149).

Stirner'in Biricik ve Mülkiyeti'nde Ben kavramıyla yaptığı "kişisel özerklik" vurgusu, kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Benjamin Tucker ve Amerikalı bireyciler, hatta toplumcu anarşistlerden Emma Goldman ve Herbert Read, Stirner etkisi görülen isimlerden bazılarıdır* (Marshall 1992/2003: 320). Bu isimlerin en başında ise Friederich Nietzsche (1844-

* Anarşist gelenek içinde Stirner etkisi görülen iki isimden daha bahsedilebilir. Anselme Bellegarrigue, toplum düşüncesi yönüyle toplumcu anarşizme bağlı kalsa da egoist bir Ben anlayışıyla yola çıkması nedeniyle

1900) sayılabilir. Pek çok araştırmacı için Stirner, Nietzsche'nin sadece etkilendiği değil, onun öncülü sayılabilecek bir isimdir. Bu değerlendirme Stirner'in nihilist olduğu yönündeki görüşle paraleldir. Stirner etkisinin Nietzsche'ye kadar çok da göze batar seviyede olmadığı söylenmelidir. Pek çok Stirner yorumcusunun, Nietzsche'den sonra Stirner'i fark ettiği, bu nedenle de Stirner'in dar bir çevrede yankıları olsa da tam anlamıyla takipçi bulamadığı açıktır. Mackay, bu durumu Stirner düşüncesini tam olarak anlayabilecek birinin olmamasına bağlarken, Stirner'in ününün kısa sürede azalmasını da bu anlayamamadan ötürü bütünlüklü olmayan Stirner okumasına bağlar. Stirner hiçbir zaman bir bütün olarak anlayamamıştır, zamanla unutulmuştur. Ancak yine de Mackay'ın vurguladığı gibi, Stirner felsefesi "bir okul bulabilen" ya da "bir sistem oluşturabilen" bir düşünce değildir. Stirner'in düşünce tarzı, takipçilerinin ya da öğrencilerinin oluşmasını istemez -çünkü bir sistem olarak kendi kendisini reddeden bir noktada durur. Bu nedenle de Mackay, Stirner düşüncesinden, Biriciklikten yarar sağlayabilecek tek kişinin, hayatın gerçeklerini bulmayı amaçlayarak özellikle gençlerin yanlısamalarını değiştirebilen kişi olabileceğini söyler (Mackay 2005: 131). Stirner düşüncesi bir okul ya da sistem geliştirmese de, Stirner'in insana vaad ettiği eşsizliği, Biricikliği sayesinde yazıldığı dönemde ve halen olduğu gibi önemi gelecekte artarak fark edilecektir.

Bahsedilen düşünceler doğrultusunda bu çalışmada Stirner düşüncesinin temel kavramları, ana temaları ve felsefe tarihindeki konumu, Ben (ego) kavramı çerçevesinde açıklanmaya çalışılmaktadır. Düşünürün yaşadığı ve eserini yayımladığı dönemin düşünsel ve tarihsel arkaplanı göz önüne alınarak Stirner düşüncesi iki ana doğrultuda genişletilmeye/geliştirilmeye çalışılmıştır.

İlk olarak Stirner'in kendisine kadar olan felsefi düşüncenin ana kavramları ve önemli isimleriyle olan ilişkisi nedeniyle çalışma bir felsefe tarihi araştırması yapmayı gerektirir. İlk düşünürlerden beri felsefi düşünce, insan kavramını değişen bakış açılarıyla ele alarak katmanlı bir ivme gösterir. Modern felsefenin Rene Descartes (1596-1650) ile başlamasına kadar olan dönemdeki insan felsefesi, Descartes'ın cogitosu ile açığa vurulan özne kavrayışının temelini oluşturur. Özne kavramı, Descartes'ın cogitosu üzerinde yükselerek modern dönemin özne sorunsalını oluşturur. Stirner'e kadar olan dönemde bu sorun, Baruch. Spinoza (1632-1677), Immanuel Kant (1724-1804), Hegel gibi filozofları meşgul eder. Ancak bu düşünüş öznenin akıl ile olan ilişkisini ele alarak değerlendirir. Stirner, akıl-dışılığı savunarak kendisinden önceki anlayışları değerlendirip, çözümleyip kendi felsefesinde bu fikirleri aşarak modern dönem insanının bulunduğu duruma bir öneri getirmeye çalışır. Bu anlamda da 19.yy düşüncesinin temel akımlarının -liberalizm, anarşizm, bireycilik, sosyalizm...- kesiştiği bir noktada durur. Bu düşünceler ile birlikte kendi felsefesi özgün bir terminolojiye, farklı bir bakış açısına kavuşur.

Stirnerci bir çizgide görülebilir. Oscar Wilde ise bireyciliğe sosyalizm yoluyla ulaşmaya çalışırken, ulaştığı toplum anlayışı Stirner'in Egoistler Birliğine benzerdir (Woodcock 1962/2014: 285;472).

Stirner, Biricik ve Mülkiyeti'nde, Antik dönemden başlayarak kendisine kadar olan felsefi düşüncelerle hesaplaşır. Özellikle hocası Hegel ile hesaplaşıyor gibi görünse de Antik çağın hakikat anlayışından Hıristiyanlığın tanrısallığına, Descartes'ın cogitosundan John Locke (1632-1704) ve Thomas. Hobbes (1588-1679)'un sözleşme teorilerine, Kant'ın transendental egosundan Marx'ın tarihsel materyalizmine kadar geniş bir yelpazede düşünülebilecek "eleştirel felsefesini" kurar. Çünkü Stirner, düşüncesinin neye karşı olduğunu açıkça belirler. Bu nedendir ki, Ben (ego) Stirner için *hiçlik* karakteriyle açıklanırken, karşı olduğu düşünce ve kavramlar felsefe tarihinin temel temaları olarak açıkça belirlenir.

İkinci olarak Stirner hakkında hangi düşüncenin temsilcisi olduğu yönünde halen süren bir tartışma söz konusudur. Stirner'in felsefesi sıklıkla anarşizm içerisinde değerlendirilse de belirli noktalara dikkat çekilerek pek çok kategori içinde yorumlandığı görülür. Stirner'in anarşist olup olmadığı; nihilizm, egzistansiyalizm (varoluşçuluk)*, solipsizm (tekbencilik), hatta daha çağdaş bir yorumla postyapısalcılık lehinde çözümlenmelerle süregelen bir tartışmadır. Welsh'e göre Stirner, Hegel'in düşüncesinin hem sağ hem de sol görüşlerinin yanı sıra bireyci anarşizm, psikanaliz, varoluşçuluk ve postmodernizmi ve ayrıca liberalizmin felsefi temellerini yansıtır. Ayrıca Stirner'in egoist felsefesi, sosyalizm ve komünizme bir alternatif olarak görülmelidir (Welsh 2010: 3-4). Marshall ise Stirner'i anarşist geleneğin başarılı bir düşünürü olarak tanımlar (Marshall 1992/2003: 319-320). Bu tartışma içerisinde Stirner'i solipsist veya egzistansiyalist olarak tanımlayanlardan bahsedilebilir, ancak bu görüşler hatırı sayılır ölçüde değildir. Bunun yanında anarşist veya nihilist olduğu tartışmaları Stirner külliyatında ciddi şekilde yer alır. R. W. K. Paterson (1971), Stirner'in egoizmini, bir öz anlayışına sahip olan bütün varlık biçimlerini reddettiği için nihilist egoizm olarak tanımlar (age 128). Bu görüşlerin aksi yöndeki görüşlerin de aynı dayanak noktalarına odaklanması dikkat çekicidir. Stirner'in ilkeleri reddetmesi nedeniyle anarşist olamayacağı görüşü yanında ilkesizlik, otoritesizlik gibi anarşizmi tanımlayan fikirlerinin Stirner'i anarşist olarak tanımlamaya yeteceği yönünde görüşler de mevcuttur (Macit 2010: 9-10). Anarşist, nihilist, liberter, solipsist gibi pek çok "izm" içinde düşünülen Stirner'i bir kategoriye sabitlemek bu çalışmanın odaklandığı düşüncenin sadece bir kısmı olabilir. Asıl ilgilenilen konu ise Stirner'in "bireyci" olduğu yönündeki fikrin toplumsal etkilerini araştırmaktır. Bu nedenle de Stirner'in Ben kavramının birey-toplum ilişkisi temelinde incelenmesi çalışmanın gövdesini oluşturur. Birey ve toplum ilişkisinin incelenmesi Ben kavramı yanında "bireycilik" fikrinin tartışmanın ana doğrultusu olmasını sağlar. Bir terim olarak yoğun bir şekilde tartışıldığı dönemin Stirner'in eserini yazdığı 19.yy'ın ilk dönemlerine denk gelmesi, bu eğilimi tarihsel olarak da gerektirir.

*Stirner'in varoluşçulukla bağlantılandırıldığı nokta, Stirner'in "Biricik'i ve Soren Kierkegaard'ın "Tekil birey" kavramının benzerliğidir, ancak etik nihilizmi ağır bastığı için daha çok Nietzsche'nin öncüsü olarak değerlendirilir (Österberg 1988: 17).

Bahsedilen bakış açısı çerçevesinde bu çalışma üç ana bölümden oluşur. İlk bölüm, Biricik ve Mülkiyeti'ne giriş niteliğinde bir kavramsal taslak oluşturmayı hedefler. Bu anlamda Max Stirner düşüncesini oluşturan tarihsel atmosfer ve düşünce dünyasında önemli değişikliklere sahne olan 19.yy düşüncesi ele alınmıştır. Ayrıca, Ben kavramının, 19. yy düşüncesinin bireyci karakteristiği ile birlikte birey ve toplum kavramlarıyla düşünülmesi için ilk olarak ben/ego/özne/öznellik gibi yakın anlamlı kavramlarla, daha sonra ise bireycilik ve anarşizm düşünce akımlarıyla Biricik ve Mülkiyeti'nin kavramsal bir taslağını oluşturur.

İkinci bölüm Stirner'in Ben (ego) kavramının çözümlendiği, Biricik ve Mülkiyeti'nin detaylı bir analizinin yapıldığı bölümdür. Stirner'in insandan gayri-insana yükselen insan anlayışı doğrultusunda Ben kavramının ontolojik ve özgürlük bağlamlarının tartışılması, daha sonra ise Biricik kavramının özgünlüğü vurgulanarak toplumsal ilişkileri içinde Ben kavramı incelenecektir. Bu bölüm Stirner terminolojisinin ayrıntılandırıldığı ve yapılan yorumlar ve eleştiriler ile çözümlendiği bölüm olarak bu çalışmanın gövdesini oluşturur.

Son bölüm ise bu çalışmanın odaklandığı alan olarak birey ve toplum karşıtlığına yönelik bir sorgulama alanı olarak felsefe tarihindeki Ben kavramlarını incelemeyi hedefler. İki ana doğrultuda şekillendirilen bu bölümde, ilk olarak felsefe tarihindeki töz kavrayışlarının özgürlük ve insan anlayışını nasıl belirlediğine yönelik bir izlek takip edilecektir. Daha sonra ise tekillik/evrensellik/toplumsallık ilgisi içinde Ben kavramının Stirnerci olanaklarını çözümlemek için tözsellik anlayışlarının devamı niteliğindeki devlet, toplum ve insan felsefeleri tartışılacaktır.

2. 19.YY DÜŞÜNÇESİNDE İKİ PARADİGMA: BİREY VE TOPLUM

Biricik ve Mülkiyeti, yazıldığı dönemin ruhuna uygun olarak son derece kapsamlı ve bir o kadar da tartışmalı bir eser olarak değerlendirilir. 19.yy'ın düşünce dünyasının karmaşıklığı ve değişkenliği, Max Stirner'in eserinde izlenebilir. 19.yy düşüncesini oluşturan tarihsel arka plan, Biricik ve Mülkiyeti'nin temel temaları olarak düşünür tarafından incelenmiştir. Bu dönem, yaygın olarak, Fransız Devrimi ile başlayan sürecin bir sonucu olarak pek çok siyasi ve toplumsal değişimin görüldüğü çağdaş düşünce tarihine kaynaklık eder.

Fransız devrimi ve sonrasında gelişen modernleşme, düşünsel kaynaklarını 18.yy'da, Aydınlanma çağında bulur. Genel olarak bütün 18.yy'ı kapsayan Aydınlanma çağı; Rönesans ve 17.yy felsefesinin ilkelerinin doruk noktasına ulaştığı, akılcılığın, ilerlemenin, özgürleşmenin, epistemolojik açıdan yenilenmenin hakim olduğu bir dönemdir. Aydınlanma çağının akılcılığı ön plana çıkarmasının tarihsel olarak iki önemli devrime –Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi- ve bunlar sonucunda ortaya çıkan iki önemli belgeye –Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi- neden olması son derece önemlidir. “İnsanın salt insan olmasından doğan haklarının olduğu, insanın kendisinin bir değer olduğu” gerçeğini vurgulayan bu iki önemli olay, kendisinden sonraki düşünce dünyasına başta “insan hakları” olmak üzere pek çok yeni kavram getirmiştir (Üskül 2003: 65).

Devrim sonrası eşitlik, özgürlük, adalet, insan hakları gibi kavramların önem kazanması dönem açısından bir kazanım olarak görünse de felsefi anlamda karşıt düşüncelerin de oluşmasına neden olur. Aydınlanma akılcılığına tepki olarak özellikle edebi eserlerde ortaya çıkan romantizm hareketi, sadece edebiyat ve sanat alanında sınırlı kalmaz, felsefi anlamda da 19.yy boyunca Avrupa düşüncesinde hakim olur. Fransız Devrimi, bütün bu gelişmelerin ortasında, hem düşünsel hem de sosyo-ekonomik gelişmeye zemin hazırlayan bir siyasi yapıyı ortaya çıkarır. Sanayi devrimi İngiltere'de başlayıp Avrupa'yı etkisi altına alırken birey kavramı, “kendisini aşan bu dönüşüme bir tepki olarak ortaya çıkar.” (Russ 1998/2014: 280). Romantizm hareketi *bireycilik* karakteriyle ön plana çıkar*. Bu anlamda da bu çalışmanın bağlamı ile yakından ilgilidir. Romantik dönem insanı, Fransız Devrimi sonrası toplumsal gelişmelerin içinde kendini bulamaz, aynı zamanda Aydınlanma akılcılığına karşıt bir eğilimle kendi içine döner. Russ, dönemin karakterini şu sözlerle anlatır:

Romantizm aynı zamanda bireyin keşfi, tekilliğin ilanı, farklılıkların taşıyıcısı olan ben'in arayışdır. Ben'in sonsuzluk arzusuna cevap veremeyen dar ve kısıtlı bir dünyaya sırtını

*Romantik hareket ve bireyciliğe vurgu yapan edebi eserlere şunlar örnek olarak gösterilebilir: *Doktor Faust* (1592- Christopher Marlowe), *Don Kişot* (1605- Miguel de Cervantes), *Robinson Crusoe* (1719- Daniel Defoe), *René* (1802- François-René de Chateaubriand), *Obermann* (1804-Etienne Pivert de Senancour), *Don Juan* (1819- George Gordon Byron), *Ben Tapıncı* (1894- Maurice Barres).

dönen romantik kahramanın kendi içsel krallığını arar ve diğer bütün bireylerden ayrı bir ben'i ortaya çıkarır. Bu tekillik arayışı aynı zamanda bir ödevdir: Amaç kendi bağımsızlığını yaratmaktır; bu yaratım her bireyin kendi bireysel varlığını bir bütün haline getirme zorunluluğunu doğurur...Tekilliği boğan düşünen akla karşı, bireysel özne kendini ortaya koyar. Romantik çağ tekil Ben çağıdır (Russ 1998/2014: 278).

Romantik dönemin önemli eserlerini *Modern Bireyciliğin Mitleri* adlı eserinde ayrıntılı şekilde inceleyen Watt (2014: 287), bireyciliğin 17.yy'dan itibaren yerleştiğini ancak "bireycilik" kelimesinin romantik dönem sonrasına ait bir terim olduğunu söyler. Tarihsel izlek takip edildiğinde birey düşüncesinin 19.yy'da en açık şekilde hakim olduğu görülür. Hatta bu dönemi "Ben yüzyılı" olarak tanımlamak mümkündür. Ancak birey düşüncesi dönemin tek hakimi değildir. "Bireysel özne" ve "bütünsel tarih" dönemin paradigmaları olarak karşı karşıya kalırlar (Russ 1998/2014: 271).

Bahsedilen paradigmaların temsilcileri olarak Hegel ve Stirner -bu çalışmada odaklanılan bakış açısına uygun olarak- gösterilebilir. Hegel, evrensel bir tarih anlayışını yüceltir. Bu anlayış, bireycilik anlamındaki birey düşüncesinin reddi sebebiyle evrensel bir tarih, toplum ve devlet görüşünü yansıtır. Hegel, *Tarihte Akıl* (1837/2014)'da, tarihin en somut nesneyi, bireyi incelediğini belirtir. Ancak bu birey, "dünya-tini" olarak belirlenen bireydir (age 38). Hegel sadece bireye ait olanı değil halklara, devletlere ait olanı, yani sınırlı ve özel olanı değil evrensel ve genel olanı tarihin konusu yapar (age 46). Hegel'de bireyden yana değil toplumdaki bir görüş hakimdir. Buna karşıt olarak Stirner, toplumu -ve dolayısıyla devleti, tarihi, dini- bireyin düşmanı olarak görür. Hegel'in evrenselci bakış açısının tam zıttı olarak Stirner'in tekilli bakış açısı, her bireyin nihai amacını bireyin kendisi olarak belirler. Stirner'e göre evrensel tarih, soyutlamaların gerçekliğe hakim olduğu boşa bir çabadır. Camus'un sözleriyle, Stirner'e göre evrensel tarih, "...ben olan tek ilkeye, canlı, somut ilkeye, birbirini kovalayan soyutlamaların, yani Tanrı'nın, devletin, toplumun, insanın boyunduruğuna sokulmak istenen utku ilkesine karşı uzun bir aşağılamadan başka bir şey değildir." (Camus 1951/2010:69).

Russ (1998/2014)'a göre kavramlar arasındaki bu karşıtlık aynı zamanda bir birlikteliği de ifade eder. Tarihin anlamlandırılması, aynı zamanda birey sorununu da anlamlandırmayı gerektirir. Hatta bu iki karşıt kavram birbirlerinden ayrılmaz niteliktedirler (age 295). Bu bakış açısı birbirine karşıt olarak konumlanan iki kavramın yaklaştırıldığı ılımlı bir yorumu da beraberinde getirir. Arvon da Russ ile aynı doğrultuda bir "radikalleşme"den bahseder (Arvon 1951/2014: 27). Ancak onun yorumu, karşıtlığın yanında birlikteliği vurgulayan bir anlamı da düşündürür. Öyle ki Russ'ın keskin bir şekilde birbirine iki zıt kutupta ele aldığı Hegel-Marx ve Stirner düşüncelerinin, Arvon için devamlılık arz ederek evrilen bir bakış açısıyla ele alındığı şeklinde de yorumlanabilir. Russ'ın bakış açısında Hegel akılcılığı, evrensel bir tarih kavrayışına

yönelir ve ereksellik düşüncesiyle tarihi anlamlandırır. Bu dönemde tarih kavramına önem veren sadece Hegel de değildir. Marx, Hegel'in evrensel tarih anlayışı ve diyalektik kategorisinin çelişkilerle ilerleyişi noktasında bir uzlaşmayı sağlar. "İnsanlık tarihinin ürünü olan topluluk veya toplum düşünceleri katı bir biçimde birey kavramının karşısına dikilir." (age 272). Russ'ta birbirine bu derece karşıt olan öğretiler Arvon için düşüncenin evrilmesi gibi bir çizgi boyunca izlenebilir:

Hegerci Akıl giderek "insanileşir". Ludwig Feuerbach'ın *Das Wesen des Christentums* (Hıristiyanlığın Özü) adlı ünlü yapıtında insan, yani kelimenin genel anlamında insan denilen varlık Bruno Bauer'in *Saf Eleştirisi*'nde İnsan Akıl'ı haline gelir. Bu öğreti değişik bir biçimde de olsa bazı çizgileriyle Marx'ın yergi kitabı *Kutsal Aile*'de de yer alır. Max Stirner'in yapıtında (Biricik ve Mülkiyeti) şaşırtıcı bir biçimde özgün Ben, "tek" Ben özelliğini kazanır (Arvon 1951/2014: 26).

Stirner felsefesinin ana kavramı olan "Ben" kavramı ve felsefesinin genel hatları, 19.yy'da hakim olduğu görülen birey ve toplum kavramlarının karşıtlığını (ve aynı zamanda birliğini de denilebilir) birebir yansıtır. Bu karşıtlığı, sadece bu döneme özgü bir kavrayış olarak ele almamak gerekir; ancak 19.yy düşünce dünyasını önemli ölçüde etkilemesinin yanında iki zıt kutup olarak açıkça bu dönemde belirlediğini söylemek yerinde olacaktır. Bu değerlendirmeler birlikte düşünüldüğünde karşıtlığın birlikteliği de gerektirdiği, birey ve toplumun diyalektik bir süreçte değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Marx'ın da vurguladığı gibi, "Kaçınılması gereken şey, bireyle karşı karşıya bir soyutlama olarak 'Toplum'un yeniden kurulmasıdır. Birey, toplumsal varlıktır. Hayatı, başkalarıyla birlikte yaşanan topluluk hayatının dolaysız şekli gibi görünmese bile- dolayısıyla toplumsal hayatın anlatımı ve doğrulanmasıdır." (Marx 1844/2009a: 114). Nitekim birey ve toplum, Emma Goldman (1896-1940)'ın da belirttiği gibi, insanın en temel içgüdüleri olarak sürekli çatışma halinde olan iki unsundur. Ancak bu çatışma, gerçekte, insanı oluşturan ve birlikte değerlendirilmesi gereken bir bakış açısını gerektirir:

Bireysel ve toplumsal içgüdüler arasında, kalp ile akciğerler arasında olanın ötesinde bir çelişki yoktur: biri, kıymetli hayat özünün deposu; öteki o özü saf ve güçlü kılan unsurun kaynağıdır. Birey, toplumun kalbidir ve toplumsal hayatın özünü muhafaza eder; toplum, hayat özünü -yani, bireyi- saf ve güçlü kılan unsuru sağlayan akciğerlerdir (Goldman 1911/2012: 16).

Kısacası, 19.yy. düşüncesinin Stirner ile olan bağı, birey ve toplum kavramlarının karşıtlığını vurgulamayı gerekli görmüştür. Her ne kadar birey ve toplum kavramlarının karşıtlığı ve aynı zamanda birlikteliğine ilişkin farklı yorumlar yapabilirsek de sadece 19.yy'a

bakıldığında değil, bulunduğumuz dönemde de bu karşıtlığın genel-geçer bir kabul olduğunu görebiliriz. Bireycilik ve kolektivizm tartışmasının temelini birey ve toplum karşıtlığı üzerinde yükseldiği açıkça görülür*. Bu karşıtlık, 19.yy düşüncesinde oluşan yeni düşünce akımları için de belirleyici olmuştur. Başta sosyoloji olmak üzere, Marxizmin, anarşizmin ve liberalizmin ortaya çıkması, hem 19.yy'ın düşünsel olarak önemi açısından hem de bu çalışmanın bakış açısı nedeniyle önemli görünür.

Philippe Corcuff, 19. yy'dan 20. yy'a aktarılan bir soruşturma alanı olarak "bireycilik sorunu"ndan bahseder. Ona göre sosyolojik düşüncenin başlamasıyla, düşünürler "toplumsal sorun" ve "bireycilik sorunu" ile karşı karşıya kalarak, asıl ilginin toplumsal soruna verilmesi gerektiğini düşündüler. Aynı bakış açısıyla, sosyalizm ve anarşizm, bireyselliğe zaman zaman yer verse de genel bir eğilim olarak toplumsal olana odaklanmıştır (Corcuff 2003/2009: 10). Bu düşüncelerin Stirner düşüncesini anlamak için de önemli olduğu dikkate alınarak, ilerleyen bölümlerde bireycilik ve anarşizm üzerine daha kapsamlı bir inceleme yapılacaktır. Ancak Stirner'de incelenen temel kavram olarak "Ben" kavramı ve yakın anlamlı kavramların -Ben, ego, özne, öznellik, vb.- öncelikli olarak incelenmesi, bahsedilen görüşlerin daha anlaşılır olmasını da sağlayacaktır.

2.1. "Ben" kavramı ve yakın anlamlı kavramlar: Ben, Ego, Özne, Öznellik

Ben kavramı, pek çok kavramla eş anlamlı olarak kullanılan ancak ayrımları noktasında tam olarak sınır çizgileri belirlenemeyen bir kavram olarak karşımıza çıkar. Ben kavramı ego başta olmak üzere kişi, benlik, bilinç, özne, zihin, bellek, bilen kavramları ile karşılaşılır. Kavramların sıklıkla iç içe geçtiği ve birbirleriyle açıklandığı görülür. Her bir kavram için tek tek tanım yapıldığında düşünülen bağlama göre anlamların ve ayrımların belirginleştiği görülecektir. Burada, Ben kavramının ego ve özne kavramları ile birlikte incelenmesi ve Stirnerci Ben anlayışı ile birlikte vurgulanmak istenen öznellik kavramını irdelemek amaçlanmıştır.

Ben kavramına ilişkin pek çok tanım yapılabilir. En genel anlamıyla, ve belki de vurgulanmak istenen bakış açısını en iyi yansıtan, Ben, *Felsefe Sözlüğü*'nde "değişme boyunca varlığını koruyup, birliğinin farkında olan birlik" şeklinde tanımlanır (Cevizci 2005: 225). Bu tanımın, her türlü zihin içerimi de dahil olmak üzere kişinin atomik varoluşunu yansıttığı söylenebilir. Böyle bir bakış açısı, insanın zihinsel ve bedensel varlığının birliği şeklinde bir

**Birey fikrinin toplum fikriyle çatışmasını, genelin refahı ve toplumsal değerler uğruna bireyin yok sayılmasını, "Ben" yerine "Biz" kavramının ahlaki bir düzlemde savunulmasını distopyalarda çarpıcı bir şekilde görebiliriz. Örneğin Ayn Rand, Ego (1938/2011) isimli kısa distopyasında Ben kavramının düşünülmediği, bireyi baskı altına alan tüm uygulamaların "Biz" kavramı ile meşrulaştırıldığı bir toplum tasarlar. Sosyalizm eleştirisi olarak yazılmış olsa da Rand'ın Ben'i, toplumun sürekliliği adına, insanlık gibi büyük anlatılar uğruna, kutsallık atfedilerek meşrulaştırılan baskı mekanizmaları altında bireyi ezen her öğretinin eleştirisi olarak görülebilir.*

Ben'i tanımlamaya da götürebilir. Farklı benler –saf ben, empirik ben, transendental ben, içebakışın beni- arasında empirik ben olarak tanımlanabilecek olan Ben, bu birlikteliği vurgulaması nedeniyle burada önemli görünür. Empirik ben ya da deneysel ben, “içebakış yoluyla algılanan ve bir kişiyi niteliksel olarak başka bir kişiden ayıran ya da ona kendi kişisel karakterini veren işlem ve öğeleriyle etkin, bireysel ben” olarak tanımlanabilir (Cevizci 2005: 225). Empirik Ben tanımının, Stirnerci Beni karşıladığını söyleyebiliriz. Öyle ki Stirner, her bir insanın diğeriyle eşit olamayacak bir Ben olduğunu belirtir. Stirner'in Ben anlayışında tek tek benler, bireysel benler söz konusudur. Stirner, zihin içerimleri ile değil bedensel varlıkları ile Benleri, Ego'ları betimler. Stirnerci bir değerlendirme ile bakıldığında Ben kavramı, bütün kutsallara, soyutluklara, kolektivist görüşlere karşı bir başkaldırı niteliğindedir. Sadece somut bir Ben'i değil, her bir somut Ben'in bütünlükçü biz anlayışından uzaklaşmasını da temsil eder. Stirner için de, Rand (1938/2011)'in dile getirdiği gibi, Ben kavramı insan için gerekli olan tek kavramdır.

“Biz” kelimesi ilk kelime, bilinen ilk şey olamaz, olmamalıdır. Bu kelime insanların ruhuna “Ben”den evvel yerleştirilmemelidir. Yoksa bir canavar haline gelir. Yeryüzünün bütün kötülüklerinin kökü; insanın insanlar tarafından istismar edilmesinin, insanların insana inanılmaz işkenceler yapabilmesinin sebebi olur yoksa bu kelime (age 72).

Stirner'in Ben kavramının, felsefi anlamdaki zihin ve bilinçten ayrı olarak psikolojik benlik anlamında bir içebakışı temsil ettiği yönündeki yorumların kökenini Sigmund Freud'un psikanaliz kuramında buluruz. Freud, Stirner'den sonra yaşamış ve kuramını oluşturmuştur. Ancak Stirner yorumcularının Nietzsche üzerinden Stirner'i okuması gibi, Ben kavramını da Freud üzerinden Stirner'e doğru geriye giderek yorumlamış olabilirler. Carroll (2010), “psikolojik anarşizm” dediği düşünce içinde Freud'dan önce Stirner, Dostoyevski, Nietzsche gibi isimlerin yer aldığını söyler. Hatta ona göre Stirner'in siyasi analizlerinin temeli olarak geliştirdiği psikolojizm, daha sonraları Nietzsche ile yükselişe geçer ve Freud tarafından en sistemli haline getirilir. Bu bakış açısı doğrultusunda Stirner, insanı harekete geçiren iç motivasyonu kendi eşsiz kişisine, Ego'ya ve Biricik'e atfederek psikolojik yöntemi başlatan isim olur (age 13).

Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde ve Ben ve İd (1940/2011)*' de, Ben kavramını, “bireyde ruhsal olguların birbirine bağlı, anlamlı bir örgütlenmesi” olarak tanımlar. Ona göre Ben, ruhsal olguların bilinçten uzak kalmasını sağlar (age 78). Freud, Ben'in bilinç öncesi olan varlığa “ben” derken, bu varlığın yöneldiği ve bilinçdışı olan zihin kısmına ise “id” der. Freud için her birey bilinçsizdir, birer id'dir. Ben, id'in tamamını kapsamaz, ancak tamamen ayrı da değildir, aralarında kaynaşıklık ilişkisi vardır (age 85). Freud, Ben'in bilinçlilikle ilişkisine dair Ben'in, her şeyden önce bedensel olduğunu, bilinçli benin bir Beden-beni olduğunu söyler (age

87). Bu nedenle de benin bilinçli algılamaları olarak en temelde haz ve hoşnutsuzluk ilkelerini belirler. Ben, bir taraftan dış dünyaya açılırken bir yandan da id'in haz ve hoşnutsuzluk ilkeleriyle savaşını gerçek dünyaya taşımaya çalışır. Üstben ise id ile karşıt halindedir ve bu karşıtlığı dengeleyen ben'e karşı çıkabilmek için insan deneyiminin birikimini temsil eder (age 113). İnsanın ilkel dürtülerinin hakimiyetine girmeyerek toplumsallığını sağlayan şey benin, ben idealini oluşturarak kendi doğasının bütün potansiyellerine yer açmasıdır. İnsanın zihinsel içeriklerini ve vicdani değerlerini idealleştirerek oluşturduğu ben-ideali, aynı ben idealine sahip olanlarla özdeşleşerek toplumsal değerleri ve duyguları oluştururlar (age 95).

Ben kavramının Stirner düşüncesinde diyalektik egoizmin taşıyıcısı olarak konumlandırıldığı görülür. Ben kavramının sadece bireye odaklanan bir bakışa kaynaklık etmesi yanında, tarihsel süreçte de sık sık bencillik ve egoizm anlayışları ile eşleştirildiği söylenebilir. Egoizm, kişinin sadece kendi çıkarlarını gözetmesi olarak ele alınır ve temel olarak iki tür egoizmden bahsedilebilir: Psikolojik egoizm ve etik egoizm. İki tür egoizm de "İnsanı ne belirler?" sorusuna farklı cevaplar verirler. Psikolojik egoizm, insanı kişisel çıkarlarına uygun davranmaya yönelten motivasyonlarına odaklanır (Jenkins 2009: 243). Buna göre insan eylemlerini yönlendiren en temel motivasyonlar zevk hissetmek ve acıdan kaçınmaktır. Psikolojik egoizme göre maddi denilebilecek birinci türden motivasyonlarımızla hareket ederiz. Ancak psikolojik egoizm üzerinde çokça tartışılan ve bu egoizmin açıklayamadığı örnekler söz konudur. Öyle ki, insanın kendini feda etmek pahasına yaptığı eylemlerden söz edilebilirken, olumlu ya da olumsuz bir yönelimle başkasına ya da başkalarına odaklanıyor olması egoizmin açıklayamadığı bir durumdur. Ya da insanın kendisini ilgilendirmeyen ve aynı zamanda başkalarının yararına da olmayan durumlarda eylemde bulunduğu da görülebilir (Narveson 2012: 51-52). Bu şekilde ortaya çıkan davranışları değerlendirmede psikolojik egoizmin yetersiz kaldığı görülür. Bu nokta, egoizmin *alturizm* (fedakarlık) ile birlikte düşünüldüğü ve tartışıldığı konudur. Eğer insanı yönlendiren motivasyonun sadece zevk almak ve acıdan kaçmak olduğu kabul edilirse, insanın başkalarıyla olan iletişimini açıklayabilecek başka bir teoriye daha gereksinim duyulur.

Normatif bir teori olarak etik egoizm, insanın başkalarına karşı nasıl davranması gerektiğini açıklamaya çalışır. Etik egoizm, daha çok ahlaki anlamda bir dayanak arama noktasında soru sorar: Kendi çıkarlarımız söz konusu olmadan başka insanların çıkarlarını göz önünde bulundurmamak için bir neden var mı? Eğer böyle bir neden varsa, bu nedene göre davranmak diğer insanların kendimizden daha üstün olduğunu kabul etmek değil midir? Bir ahlak anlayışı olarak egoizmi kabul etmek fazlaca genel bir değerlendirme olacaktır. Ya da daha doğru bir ifadeyle, çıkar çatışmasının olmadığı durumlar için etik egoizm bir ahlak ölçütü olarak gösterilemeyecektir. Aynı zamanda etik egoizm, bir karakter özelliği olarak da görülmemelidir. Çünkü bazı durumlarda, ahlaki bir ön kabulün kişinin kendi çıkarını gölgelediği ya da daha uzun

vadede bir yarar sağlamak için egoizmin terkedildiği görülebilir (Österberg 1988; Narveson 2012). Egoizmin bir ahlak anlayışı oluşturup oluşturmadığına yönelik bir tartışma yapmak için evrensel etik değerler ile söz konusu egoist davranışın karşılaştırılması gerekecektir. Eğer zevk almak ve acıdan yoksun olmak anlamında bir mutluluk ya da hoşnutluktan bahsedilecekse, salt egoist davranışın zaman zaman başkalarına zarar vermeyi de kabul edebileceği göz önüne alınmalıdır. Bu durumda kişi için “iyi” ile etik bir evrensel değer anlamında “iyi” denilebilecek davranışların aynı düzlemde düşünülmediği ortaya çıkar. Varılan nokta, herhangi bir insanın hayatının ya da çıkarlarının, başka bir tek kişinin çıkarları uğruna yok edilmesi olacaktır.

Belki de bütün insan ilişkilerini kaosa sürükleyecek bir egoizm anlayışı ile var olan toplumsal ilişkilerin devamını sağlamadaki çelişki düşünce tarihi boyunca tartışılmamıştır. Egoist anlayışın toplumsallaşma zarar verme tehlikesi nedeniyle özgeciliğin övüldüğü söylenebilir. Ancak özgeci egoizm gibi, iki eğilim arasındaki gerilimi azaltan ılımlı düşüncelerin de ortaya çıktığı söylenebilir. Özgeci egoizme göre, başkalarının çıkarını göz önüne almanın ve başkalarını mutlu etmenin kişiyi de mutlu edeceği ya da başkalarının mutsuzluğunu istememenin kendimizin çıkarı olduğu düşünülür (Cevizci 2005:1301). Bu düşünce insanda var olduğu kabul edilen iki eğilimin -bireyselleşme ve toplumsallaşma- de gerçekleşebildiği bir alternatif olarak dikkat çeker. Öyle ki, yapılan bütün eylemlerin fedakarlıkta bulunmayı dışlayarak bireysel isteklere tabi olabileceği fikri insanın toplumsal ilişkiler kurabilmesi ve belki de “ben” ve “öteki” karşıtlığını yok sayabilmesini sağlayabilir. Eleştirel bir bakış açısıyla, aynı eğilimin, genel ve evrensel olarak ortaya konan ilkelere her bir bireyin uyum sağlaması ve isyan etmemesi için kullanılabilmesini; bireyin, Ben’in dışındaki insanlara boyun eğmesini meşrulaştırılan, dışarıdan belirlenen soyutlamalarla -toplum, aile, kutsallık, akıl, ahlak, vb.- yaşaması gerektiğine dair bir baskı aracı olarak yine Ben’i kullanarak tahakküm altına alabileceğini de düşünmek gerekir.

Bencillik ise, egoizmden daha geniş bir bağlamda üzerinde düşünülen bir kavram olarak değerlendirilebilir. Burada bencilliğin etik anlamda tanımını yapan Aristoteles ve Arthur Schopenhauer (1788-1860)’dan, ayrıca biyolojik olarak bencillik kavramına eğilen Richard Dawkins (1941--)'den bahsedilebilir.

Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*(2009) 9.kitapta, kınanan anlamı ile bencillik kavramını tanımlar: “Acaba en çok kendini mi sevmeli, yoksa başka birini mi, diye sorulabilir. En çok kendini sevenler kınanır, kötüyü anlamda ‘bencil’ diye adlandırılır” (age 185). Aristoteles, kendini seven kişinin, “iyi ve güzel” olanları kendisi için istemesini de bencillik olarak görür ancak bunun kınanan anlamda bir bencillik olmadığını vurgular. O’na göre, kötü biri, zenginlik ve bedensel hazlar gibi kendisi için “iyi” olduğunu düşündüğü şeylerin “büyük kısmını kendine ayırarak” olumsuz bir karakter özelliği olarak bencil olan kişidir. İyi bir insan ise, kendisi ve

diğer insanlar için en iyiyi ve güzeli isteyerek bencil olabilir. Aristoteles'e göre bencil olması gereken kişi iyi olandır, kötü olan kişi ise bencil olmaması gereken kişidir.

Biri her zaman daha çok adil, ölçülü ya da hep kendisi için güzel olana özen gösterirse, kimse ona bencil demeyecek, kınamayacaktır. Ama böyle biri çok daha bencildir, diye de düşünülebilir, çünkü en güzel şeyleri, daha iyi olanları kendine ayırıyor kişinin kendisiyle ilgili en önemli şeyden hoşlanıyor, buna ikna olmuş. Devlet ve bütün öteki kurumlar, nasıl özellikle en baştaki kısmıyla kurulursa, insan da böyle. Demek ki, en çok bu yanını seven, bundan hoşlanan kişi bencil bir kişi! Her bir kişi kendi usu ile varolduğundan, usuna egemen olup olmamasına göre "kendine egemen", "kendine egemen değil" diye adlandırılır. Öyle görünüyor ki, özellikle isteyerek ve aklın katıldığı eylemlerde bulunmakla biz eylemde bulunmuş oluruz. Demek her bir kişiyi o kişi yapan ustur, ya da en çok odur, bu açık. Doğru kişi en çok usu sever, bu da açık. Bunun için o yerilenlerden farklı biçimde bir "bencil" olsa gerek. Akla uygun yaşamak tutkuya göre yaşamaktan; güzele iştah duymak yararlı görünene iştah duymaktan ne denli farklı ise o denli farklı biçimde. İmdi özellikle güzel eylemler için çalışanları herkes destekler, över. Erdem böyle ise, herkes güzel için yarışınca, en güzel şeyleri yapmaya eğilimli olunca, hem kamuya gerekli olan her şey hem de bir kişiye özgü en önemli iyiler varolabilir. Dolayısıyla iyi kişinin bencil olması gerekir (güzel şeyler yaptığı için sevinecek, başkalarına yararlı olacak), oysa kötü kişi bencil olmamalı, çünkü o çirkin tutkuları izlemekle hem kendine hem de yakınlarına zarar verecektir (age 185).

Schopenhauer (1819/2005)'a göre ise bencillik, her şeyin özünde vardır. Bu bencillik, kendini koruma ve varoluşunu devam ettirme nedeniyle evrenin özünde vardır. Bireylerin, kendi yararları için her şeyi yapabilmesinin dayanağı da kendini korumaya yönelik olan bu bencilliktir (age251). Ancak Schopenhauer'a göre insanlardaki kötü karakterin temeli, sadece kendine yararına yönelik olarak bencillik ile davranmalarıdır.

Bir kişi, onu sınırlayan dış güç yokken, fırsatını blur bulmaz neredeyse her zaman *yanlış* yapmaya eğilimliyse ona *kötü* deriz. Bizim yanlışla ilişkin açıklamamıza göre, bu şu anlama gelir: böyle bir kişi, yaşama isteğini yalnızca kendi gövdesinde ortaya çıktığı biçimiyle onaylamakla kalmaz. O, yaşama isteğini onaylamada başka bireylerde ortaya çıkan istemeyi yadsıyacak ölçüde ileri gider. Onun ötekilerin güdülerini kendi istemesinin hizmetine koşmaya can atması, başkaları kendi istemesinin tutkusuna karşı çıktığında ötekilerin varlığını yıkmaya çalışması bunu gösterir. Sonuçta bunların kaynağı, üst kertede bencilliktir (age 268).

Dawkins ise *Gen Bencildir (1976/2007)"de*, bencillik ve özverili olmak üzerine evrim teorisinden hareketle biyolojik bir açıklama yapar. O'na göre bencilliğin temel kaynağı, temel birimi genlerdir. Genler, "bencil moleküller" olarak bizlerin, yaşamkalm makinelerinin koruması elde edebilmek için yani hayatta kalabilmek için bir savaş içindedirler. Bencilliin

kaynağı, başarılı olabilmeye, hayatta kalabilmeye yönelik çabaları nedeniyledir. Bu anlamda da genler için bencillik iyidir; hayatta kalabilme ve kendini devam ettirebilme şansını artırır. Genler düzeyindeki bencillik, insanların davranışlarında da bencilliğin baskın olmasına olur. Çünkü Dawkins'e göre evrim teorisindeki temel birim bireyler ya da tür değil, genlerdir (age 11-12). Böylece de Dawkins için bencillik, hayatta kalmaya yönelik biyolojik bir teori olarak ortaya konulur. Bu açıdan bakıldığında, egoizm ve bencillik üzerine psikolojik, sosyolojik ve etik bağlamlarda söylenenlerin tamamlayıcısı olarak çağdaş ve bilimsel bir açıklama olarak dikkat çekicidir.

Ben kavramı, felsefi düşünce bağlamında ele alındığında düşünce ve eylemin taşıyıcısı, öznesi olarak insan tanımını belirler. Özne, Yunanca dayanak, temel anlamındaki *hypokaimenon* teriminden gelir ve bir nitelik ya da özelliğin taşıyıcısı, sahibi anlamındadır. Modern felsefe öncesinde “var olan” a atıfta bulunarak “töz” anlamında kullanıldığı söylenebilir. Modern felsefe, yani Descartes, ile birlikte, “...özne artık algı, tasarım, izlenim, düşünce ve duyulara dayanak olan, düşünen, hisseden, bir şeylerin bilincinde olan şey olarak ben ya da zihin anlamına gelir.” (Cevizci 2005: 1308). Özne kavramı felsefe tarihinde nesne ile birlikte ele alınır ve aralarında etkilenen-etkileyen ilişkisi vardır. Modern anlamdaki özne anlayışı, insanı bir var olan olarak özne halinde algılamak, insan dışındaki bütün bağlamlar nesne durumundadır. Bu anlamda da insanı özne haline getiren, yine kendisi olur. Kendisini özne haline getiren insan, var olanlar arasında kendisini özel hale getirir, kendisini “kendisi kılar”; diğer var olanları ise “kendisi olmayan kılar”, yani “nesne” yapar (Çotuksöken 2002: 130). Nesne ile ilişkisinde anlaşılan özne kavrayışı, insanın bilinçliliği dolayısıyla nesneyi bilebildiğine dikkat çeker. Modern özne anlayışının, insanın kendi düşünmesi yoluyla kendi bilincine varabilen bir varlık olduğunu belirleyen Descartes ile başladığı kabul edilir. Descartes'ın “özne felsefesi” ile başlayan modern felsefede, insan artık “düşünen ben” olarak bir özne halindedir. Descartes, cogitoyu var olmanın bir kanıtı olarak öne sürerken, aynı zamanda kendi bilincine de yine düşünme sayesinde ulaşır. Descartes sonrası felsefe, insanın, akıl ve düşünme ile ilişkisi yoluyla bilinebileceğini kabul ederek özne felsefesini incelemiştir. Özne kavramı kökeni gereği “epistemolojik” olsa da tarihsel akış içinde özne “salt bilgi öznesi” olarak görülmez. İnsanın kendisi ve kendisi olmayı bilmeye yönelmesi aynı zamanda “tarihsellik-toplumsallık-kültürelilik” bağlarını da yaratmasını sağlamıştır. Bireyin kendi varoluşunu diğer varolanlarla ilişkisinde bilme amacı “öznenin sorumluluğunu da iyice arttırmıştır” (Çotuksöken 2002: 143). Descartes sonrası felsefede, öznenin toplumsal ilişkilerle olan boyutuna da dikkat çekilerek özne kavrayışı bu yönde gelişme göstermiştir. Toplumsal bir varlık olan insanın; tarihsel, politik, etik alanlarda da bir özne olarak ortaya konması gerekmiştir.

Özne ve İktidar (1988/2014)'da Michel Foucault (1962-1984), iktidar ilişkileriyle belirlenen ve günlük yaşamı da etkileyen bir özne kavrayışından bahseder. Foucault'un

bahsettiği özne, modern toplumun giderek daha çok bireyselleşmeyi amaçlaması ve aynı zamanda bütünleştiriciliğinin de artması yoluyla insanı tahakküm altına alan bir iktidar yoluyla belirlenen öznedir. Ona göre;

Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor (age 63).

Foucault'a göre felsefe tarihi boyunca özneyi arayan, insanın ne olduğuna ya da kim olduğuna yönelik soruların artık bir önemi kalmamıştır. O'na göre mevcut durumda yapılması gereken, insanın olduğu şeyi reddetmesi yoluyla, "ikili kısıtlama"dan kurtulmaya çalışmaktır. Sadece bireyselleşme yoluyla tahakküm kuran devletten değil, devlet ile birlikte bireyselleşmeden de kurtulmak gerekir. Foucault'un önerisi "Yüzyıllardan beri zorla dayatılmakta olan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmak"tır (Foucault 1988/2014: 68).

Öznellik, "yargı yada önermelerin en azından bir bölümünün doğruluğunun hükmünü veren veya yargıyı kuran kişinin zihinsel hal veya tepkilerine bağlı olması durumu" olarak tanımlanır (Cevizci 2005: 1311). Özneliği, daha dar anlamıyla, insanın kendisini fark etmesi, kendisinin bilincinde olmasıyla kazandığı "bilinçlilik durumu" olarak tanımlayan Budak(2010)'a göre, özne arayışı her ne kadar Descartes öncesi dönemde görülebilse de öznellik kavramı Descartes'ın özneyi düşünme ile özdeşleştirilmesiyle birlikte başlayan bir tartışmadır (age 62;70).

Yukarıda belirlenen kavramların Stirnerci anlamda bir analizi yapıldığında Stirner felsefesi iki yönüyle dikkat çeker. İlk olarak Stirner felsefesi tam anlamıyla egoist bir felsefedir. Ancak Leopold(2003), Stirner egoizmiyle ilgili farklı bir saptamada bulunur. Ona göre Stirnerci benlik analizinin içsel ve dışsal boyutları vardır. Birey "kendiliğine" sahip olduğunda bir yandan kendisini dışsal boyunduruklara karşı korurken, diğer yandan da içsel "iştahlarıyla sürüklenmeye" karşı koymalıdır. Böylece de Stirner'de egoizm fedakarlık ile değil "bireyin kendine hükmetmesi" ile karşılaştırılır. Birey kendi içsel itkilerine de karşı koyduğu ancak buna tamamen kendisinin yön verdiği davranışlarıyla egoist olabilir (age 780). Leopold'un değerlendirmesine göre, Stirner'in egoizmi, psikolojik egoizmin bazı kanıtlarını taşısa da tamamen psikolojik bir egoizmi desteklediği söylenemez. Jenkins(2009) ise Leopold'un bu yorumunu doğru ama eksik bulur. Ona göre Biricik ve Mülkiyeti'nde daha çok psikolojik egoizm ağır basar; ancak, egoizmin her iki türüne –psikolojik ve etik egoizm- de uygun düşen noktalar

vardır. Her ne kadar psikolojik egoizm insanın kendi menfaatine uygun davranmasını olumlasa da Stirner'in egoizminde bazı durumlarda insanın kendi menfaatini askıya alabilmesi, daha doğrusu daha büyük bir menfaat için isteklerini ertelemesi uygun görünür. En azından Stirner, insanın menfaatine uygun davranışlara karar verebilme seçeneğine fırsat tanır. Dahası Jenkins'e göre, Stirner'in psikolojik egoizm lehindeki görüşleri kendi Ben kavrayışına da zarar verir. Çünkü psikolojik egoizmde ısrarcı olmak, belirli bir insan doğası anlayışını, özcü bir bakış açısını beraberinde getirecektir. Herkesin belirli temel motivasyonlara bağlı olarak davrandığını kabul etmek, "kısıtlı ve izole edilmiş bir benlik" anlayışını doğurur. Bu benlik anlayışı en başından kategorize edilmiş ve belirlenmiş bir şekilde "zararlı bir determinizmin muhafaza edilmesi anlamına gelir" (age 248-255).

İkinci olarak da Stirner'in Ben kavramına yaptığı vurgunun özne ve öznellik boyutlarıyla dikkati çektiği söylenebilir. Stirner'de Ben'in kendinin farkında olması anlamında bir bilinçliliğinden, öznelliğinden bahsedilebilir. Pek çok yorum Stirner'de öznelliğin, "bir özne olarak benlik" in savunulduğu yönünde olsa da Saul Newman (1972--)'a göre bu değerlendirme doğru değildir. Stirner'in insan ve gayri-insan ayrımında Ben'in gayri-insan olarak tanımlanması bir kimlik kazanması olarak görülse bile, bu "geçici bir kimlik ya da kimlik olmayan" olarak değerlendirilmelidir. Stirner'in her türlü kimlik arayışından kaçındığı göz önüne alındığında Newman, Stirnerci Ben'in "oluş nosyonu" içinde bir kendilik tanımı olduğunu ve bu kendiliğin bir süreç olarak "sabit kimliklerin ve özlerin dayatılmasından sıyrılan" bir anlamı olduğunu söyler (Newman: 2001/2014 127).

2.2. Bireycilik

Bireycilik teriminin tanımını yapmak oldukça karmaşıktır. Cevizci, bireyciliği, "genel olarak, bireylere, bireysel insan varlıklarına ontolojik, mantıksal, metodolojik ve aksiyolojik bir öncelik veren, somut olan gerçekliğini vurgulayan görüş ya da anlayış" olarak tanımlamıştır (Cevizci 2005: 290). Steven Lukes, *Bireycilik* (1973/1995) isimli eserinde, farklı kullanımları olan bireyciliği tarihsel bir izlek takip ederek betimler. Bu kullanımlar yoğunlukla 19.yy'da çeşitlenir ve mevcut bireycilik anlayışını belirleyen de bu çeşitlenmedir. Corcuff ise *Bireycilik Sorunu* (2003/2009)'nda "sorunlar yumağı" ve "karşıtlıklar dünyası" olarak belirlediği bireyciliği, toplumsal ve siyasal düşüncede rol oynayan bireyi kolektivizm ve bireysellik ayrımında daha ayrıntılı sayılacak bir bakış açısıyla incelemiştir.

Bireyciliği, kullanılan bağlama göre çeşitlendirmek mümkündür. Örneğin, Lukes, altı bireycilik çeşidi belirler: Siyasal, Ekonomik, Dinsel, Ahlakî, Bilgi kuramsal ve Yöntem bilimsel bireycilik. Her bir bireycilik, düşünülen alan içinde anlamlansa da, en nihayetinde bireyi kavramaya çalıştığı için, birbiriyle iç içe olarak görülmelidirler. Emile Durkheim'da ise iki tür bireycilik görülür: İlki egoizmle özdeşleşen "özel refahın ve çıkarın yüceltilmesi" anlamında

eleştirdiği bireycilik; ikincisi ise Kant ve Rousseau'da örneklenen toplumsallaşmış insanı ele alan hümanist bireyciliktir. Durkheim, insandaki bireysel ve toplumsal içgüdülerin birlikteliğine odaklanarak ikinci tür bireyciliği savunur (akt. Corcuff 2003/2009: 32). Bireycilik konusundaki bir diğer sınıflama da Friedrich August von Hayek (1899-1992)'e aittir. Hayek zaman zaman bireyciliği Liberalizm kavramı yerine kullanır ve iki çeşit bireycilik belirler: gerçek bireycilik ve sahte bireycilik. Ona göre bu ayrımı belirleyen şey bireysel aklın kullanımındaki farklılıktır. Gerçek bireycilikte insan aklı sınırlı bir rol oynar ve insan ilişkileri aklın sınırlarını aşarak belirlenmemiş bir şekilde gelişir. Sahte bireycilikte ise insan aklına gereğinden fazla bir rol verilir ve insanın bütün eylemlerinin ve sahip olduklarının bireysel akıl tarafından yaratıldığı ve denetlendiği kabul edilir (akt. Yayla 2003: 155-156).

Lukes, farklı alanda farklı içeriklerde kullanılsa da genel olarak bireycilik kavramının taşıdığı kategorileri şu şekilde sıralar: İnsanın yüceliği, özerklik, mahremiyet, kendini geliştirme ve soyut birey. En temelde insanın bir tür olarak varlığına dikkat çeken yüce insan anlayışı, zaman içinde insanın ahlaki bir düzlemde kavranmasını sağlamış, bütün toplumsal ilkelerin bireyin bir çekirdek olarak kabul edilmesi ile belirlenmesi şeklinde işlev görmüştür. Sadece bireyci değil bütüncü bir toplum anlayışını savunan felsefi öğretilerde de insanın temel amaç olması, yer yer kutsallık ile ilişkilendirilerek soyluluğuna dikkat çekilmesi, ahlaki belirlenimlerin insan onuruna yakışırlığını gözetmesi açıkça savunulmuştur. Ancak bireyciliğin yüce insan kavrayışını tamamlayan diğer unsurlar ile birlikte ortaya çıktığı söylenebilir. Öyle ki, etkilerden bağımsız olma anlamındaki özerklik; özerkliğini açıkça yaşayabilmesi için kendisine ait bir özel alan yaratması anlamındaki mahremiyet; bireyliğini toplumsallıkla nasıl uzlaştıracakını belirlemesi için benliği üzerinde çalışması anlamındaki kendini geliştirme; ve belki de en önemlisi bireyin zihinsel süreçlerinin bir bütün olarak kavranmasıyla psikolojik varlığının kabulü anlamındaki soyut birey kategorileri bireyciliğin özünü oluştururlar (Lukes 1973/1995: 51-86). Lukes'in belirlediği bu kategoriler, liberalizmin savunduğu temel birey anlayışının da niteliklerini oluşturur. Bireycilik ve liberalizmin zaman zaman eş anlamlı kullanılması yanında, bireyciliği liberalizmin temel bir özelliği olarak ele alan görüşler de vardır. Örneğin Yayla(2003), klasik liberalizmin en önemli unsuru olarak bireyciliği ele alır. En temelde bireyin varlığını kabul eden liberalizm, insanın bütün kolektifliklerden daha öncelikli olduğunu kabul ederek insana kendini gerçekleştirme için gerekli özgürlüğü sağlamayı amaç edinir (age 149).

Bireycilik hakkında en yaygın tartışma konusu, terimin tarihsel ve toplumsal kapsamına yöneliktir. Tartışma temel olarak bireycilik kavramının tanımlanmasına bağlı olarak şekillense de en nihayetinde sorulan soru bireyciliğin özgün olarak Batı toplumlarına ait bir kavram olup olmadığıdır. Bireyciliği Batı toplumlarına ait bir kavram olarak gören anlayış için başka bir soru daha önem kazanır: Bireycilik modern bir terim midir, yoksa Batı toplumu için tarih boyunca

süre gelen bir terim midir? Diğer anlayış ise bireyciliği daha kapsamlı bir bakış açısıyla diğer toplumlar için de değerlendirmeyi gerekli kılar. Her iki anlayış için de bireycilik tanımının kapsamını belirlemek önemlidir, hatta çıkış noktasıdır.

Bireyciliği psikolojik bir terim olarak görmek sık sık rastlanılan bir durumdur. Psikolojik anlamda bakıldığında bireycilik egoizmle karıştırılır. Egoizmi, “tekil bireyin öteki insanlardan ve kurumlardan içe dönük bağımsızlığı” olarak ele alan Ian Watt, bireyciliğin bu tanımla sınırlandırılmayacak kadar toplumsal bir kavram olduğuna dikkat çeker. Ona göre bireyciliğin farkında olmak, kavramın topluma yerleşik olması nedeniyledir. Hristiyanlıkla başlayan bireycilik, seküler bir toplum anlayışıyla Calvin reformuyla gelişme göstermiştir. Çeşitli kaynaklarla temellendirilebildiği gibi, Rönesans ve Reform sonucunda toplum fikri karşısında zafer kazanan bireycilik, Batı toplumlarının bir karakteristiği olmuştur. Hatta 17. ve 18. yüzyıllarda hakim olan dört ideoloji örneği, bireyciliğin Batı toplumunda nasıl bir ivmeyle geliştiğini gösterir: Descartes’ın *cogitosu* tekilliğe vurgu yaparken, Locke’un teorisinde birey, siyaset ve epistemolojinin temeli olarak alınır. Diğer iki isim ise Jean-Jacques Rousseau ile Johann Wolfgang von Goethe’dir* (Watt 2014: 296-298).

Bireycilik, Fransızca “individualisme”, bir terim olarak 1800’lü yıllarda kullanılmaya başlanır. Terimin ilk kullanımı, Fransız Devrimi ve Aydınlanmaya karşı bir tepki olarak eleştirel bir anlam taşır. Devrimin, toplumu tehlikeye attığı yönündeki inanç, bireyciliğin eleştirilmesine ve toplumun çözülmesine neden olarak görülür (Lukes 1973/1995: 11). Terim, bu eleştirel anlamıyla 1830’larda İngiltere’de de görülür. Bireyi, her türlü kolektif anlayışa ve insan birlikteliğine karşıt olma şeklinde ele alan bu kullanım, ilk olarak Fransız yazarlar tarafından yayılır (Watt 1996/2014: 299-300).

Terimin en eski kullanımı 1820’lerde Katolik düşünür Joseph de Maistre olarak kabul edilir. De Maistre’ye göre birey, Tanrı tarafından verilen ve doğal bir birliktelik olan toplum içinde kaybolmalıdır. Terim ilk defa sistemli bir şekilde, yine 1820’lerde Claude Henri de Saint Simon’un müritleri tarafından, modern dönemin sorunlarının temelini atan olumsuzlukları anlatmak için kullanılır. Terimin Fransa’daki kullanımı bireyi önemsemenin toplumun “yüce çıkarlarını zedelediği” şeklindeki düşünce nedeniyle aşağılayıcı anlamlar taşır. 19.yy ortalarında bazı liberal ve Protestanlar kendilerini “bireyci” olarak tanımlamaya başlarlar. Sosyalistler arasında da aynı şekilde ortaklaşmacılık fikrine karşıt olarak liberalizmin iktisat öğretisini işaret eder şekilde kullanılır (Lukes 1973/1995: 13-18).

*Rousseau’nun bireyciliğini sözleşme teorisi kuramcılarının bireyciliği ile birlikte değerlendirmek gereklidir. Sözleşme teorileri, doğa durumu olarak varsaydıkları özgürlük halinden insanın toplumu ve devleti oluşturdukları birlik haline geçmelerini betimler. Buradan, toplumun doğal bir birlik olarak görülmemiş sözleşme gereği oluşturulduğuna yönelik bir bakış anlaşılır. Ancak yine de, örneğin Rousseau’da sözleşmeden sonraki birlikte yaşayan insanlar bir bütünün parçaları olarak değerlendirilir ve her bir Tek’in bütüne bağlandığından söz edilir (Rousseau 1762/2013: 14). Bahsedilen doğrultuda bireyciliğin tarihsel gelişimde sadece topluma karşıt olarak tek tek bireylerden bahsetmek olarak görülmediği söylenmelidir.

Terimin en açık kullanımı Fransız Alexis de Tocqueville (1805-1859)'e aittir. Ona göre bireycilik demokrasinin bir sonucu olarak “tuhaf bir kötülük”tür ve bireyin devlet karşısında korunmasını sağlayacak kurumların yokluğundan doğar (Lukes 1973/1995: 22). Tocqueville'ye göre bireycilik daha önce bilinmeyen bir fikirdir. Yaygın olarak bilinen egoisme (bencillik) ten farklı bir duygudur ve sonuçları itibarıyla da bireycilik bireyi kendisiyle baş başa bırakır. Bencillik bireyin kendisine yönelik abartılı tutum iken, bireycilik bireyin toplumdan ayrışmasına, kendi içine kapanmasına, yalnızlığına neden olur*. Watt (1996/2014), Tocqueville'nin yaklaşımının nispeten de olsa olumlu bir bakış açısına sahip olduğunu belirtir. Tocqueville için bireyciliğin olumsuz anlamı, Amerikan demokrasisi –kurumların demokratikleşmesi ve özgür birey anlayışı- ile bağdaştırıldığında olumlu bir anlam kazanmaya başlar (age 301).

Terimin Fransız düşüncesindeki kullanımından tamamen farklılaşan, olumlu şekilde değişen başka bir anlamından da söz etmek mümkündür. Alman düşüncesi bireyciliğin en olumlu ifadesi olan, bireye övgüyü kendini geliştirme ile birleştirerek psikolojik “egoizm” ile anlamlandırılan başka bir bakış açısına neden olur. Terimin Alman düşüncesindeki anlamı birey-toplum çatışmasından başlayarak tekilliğe övgü yapar. Kimi yorumlara göre bu anlam bencillik ve toplumsal nihilizme varır. Bu isimlerin başında da Max Stirner gelir (Lukes 1973/1995: 26). Bireyciliğin Alman düşüncesindeki yeri bu çalışma bağlamında da önemlidir. Her ne kadar ahlak ve düşünce karşıtı olması yönleriyle eleştirilse de bireyciliğin bu anlamı nispeten olumludur. Bu anlamın Aydınlanma düşüncesinin eleştirisi olarak Romantikler tarafından yüceltiildiği görülür. Max Stirner'in bireyciliğinin topluma karşı bireyi ön plana çıkarması da bu bakış açısıyla Alman bireyciliğinin tipik bir örneği sayılabilir.

Bireyciliğin modern topluma özgü bir kavram olduğu yönünde bir görüş de Pyotr. Kropotkin (1842-1921)'e aittir. Ona göre modern devlet anlayışına geçilmesiyle, insanların birbirlerine olan bağlılıkları ve sorumlulukları azalmış, insanlar yerine her şeyin yürütücüsü devlet olmuştur. İnsanlar devlete bağlandıkça birbirlerinden uzaklaşırlar ve “toplumsal işlevlerin devlet tarafından yutulması zorunlu olarak kontrolsüz, dar kafalı bir bireyciliğin gelişimini teşvik eder” (Kropotkin 1902/2001: 204). Murray. Bookchin (1921-2006) de psikolojik anlamda bir benlik anlayışına ve narsizmi işaret eden ve özerklik vurgusuyla adeta burjuva ekonomisinin ideolojisi olarak işlev gören bireyciliği 19.yy'ın bir ürünü olarak görür (Bookchin 1995/2005: 7).

*Buradaki bencillik tanımı, Aristoteles ve Schopenhauer'in bencillik tanımları ile benzerdir. Aristoteles için bencillik “kişinin en çok kendini sevmesi” olarak belirlenir. Ancak Schopenhauer'in bencillik anlayışının, Tocqueville'in bireycilik tanımını da içerdiği söylenebilir. Ona göre de bencillik, insanın diğer insanların “istemelerini” yoksayarak sadece kendi istemesine yönelmesi, böylelikle de diğer insanlar ile arasında bir ayrım yapmasını sağlar.

2.3. Anarşizm ve Bireyci Anarşizm

19.yy, özellikle toplumsal konuların ön plana çıkması, sorunların teorik olarak ortaya konulmasıyla pek çok düşünce akımının başlangıcı olarak kabul edilir. Özellikle sosyolojik düşüncenin bir disiplin olarak başlaması bu döneme rastlar. “Toplumsal sorun”, düşünce alanındaki gelişmelerin etkisiyle Sanayi toplumuna evrilen toplumda varolan ilişkilerin ve sıkıntıların ele alınmasıyla ortaya çıkmıştır (Corcuff 2003/2009: 9). Toplumsal olanın ön plana çıkmasıyla özellikle siyasi düşünce alanında toplumu temel alan görüşler hızla yükselişe geçer. Anarşizmin bu dönemde ortaya çıkması da tarihsel olarak yerinde görünür.

Anarşizm üzerine yazılan kaynaklarda, Stirner’in, bireyci anarşizmin babası kabul edilerek ilk anarşist sayılan Pierre-Joseph. Proudhon (1809-1865)’la birlikte ele alındığı görülür. Oysa ki Stirner’i anarşist külliyat içinde takip edebilmek oldukça zordur. Anarşizmin kurucu isimleri Mihail Bakunin, Kropotkin, hatta bireyci anarşizmin kurucusu olarak isminin birlikte anıldığı Proudhon bile direkt olarak Stirner’den ya da Biricik ve Mülkiyeti’nden bahsederek onu anarşist düşünce içine dahil etmemiştir. Stirner’i açıkça “anarşist” olarak ilk isimlendiren *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* ile Friedrich Engels olur. Stirner’in kendisine anarşizm içinde yer edinme çabasında olmadığı da göz önüne alındığında, Stirner’in anarşizm ile olan bağının Nietzsche’nin yükselişe geçmesi ile birlikte Biricik ve Mülkiyeti’nin dikkat çekmesinden sonra kurulduğu söylenebilir (Feiten 2013: 118). Woodcock’a göre Stirner’in anarşizmin bir devamcısı olarak kabul edilmesi tarihsel bir eğilimin sonucudur. Woodcock, Stirner’in Proudhon’un eserlerini incelediğini ancak kendisi ile Proudhon’un fikirleri arasındaki benzerlikleri göz ardı ettiğini belirtir. Hatta Proudhon’un da bireyci anarşist William. Godwin’i göz ardı ettiğini belirterek bu üç düşünürün birbirlerinden etkilenmeleri anlamında bir devamlılık göstermediklerini ortaya koyar. Bu nedenle de “Stirner’in fikirlerini aşırı bireyciliğe vardırmasını” bilinçli olarak bir düşünce geleneği oluşturması olarak değil, “dönemin eğiliminin bağımsız bir şekilde gelişmesi” olarak ele alır (Woodcock 1962/2014: 100). B. S. Laska’ya göre ise bireyci anarşizmin temsilcisi ve kurucu babası olarak Stirner’in gösterilmesi J. H. Mackay ’ın Stirner’i takip etmesi sonucu yaygınlaşan bir görüştür. Ona göre bireyci anarşizmin kurucusu Benjamin R. Tucker’dır ve Proudhon’dan etkilenerek bireyci anarşizme yönelmiştir. Tucker, Stirner’i belirli noktalarda takip ettiğini söylese de Stirner’den habersiz olduğu dönemde bireyci anarşizminin taslağını belirlemiştir. Daha sonra ise bireyci anarşizmi Tucker’dan devralan Mackay de Stirner’i yakından takip etmiş, hatta Biricik ve Mülkiyeti’ni yayınlayan kişi olmuştur (Laska 2002).

Stirner felsefesinin anarşizm ile bağlantılı olan diğer bir kategorizasyonu post-yapısalcılıkla ilişkilendirilmesidir. Saul Newman, *Bakunin’den Lacan’a: Anti-otoriteryanizm ve İktidarın altüst oluşu (2001/2014)*’nda ve Todd May *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi (1994/2000)*’nde Stirner’i ve post-yapısalcı diğer isimleri –M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida,

Lacan- siyaset felsefesi bağlamında inceleyerek klasik anarşist düşüncede olduğunu belirledikleri problemleri çözmeye çalışırlar. İki bakış açısında da Stirner, klasik anarşist düşünceden farklılaşarak post-yapısalcı düşüncenin öncüsü olarak görülür ve “post-anarşizm” kategorisi içinde belirlenir. Feiten’in belirlediği gibi, “post-anarşizm” kavramı, “anarşizm sonrası” anlamından uzaklaşarak “klasik anarşizmin bir alternatifi olan anarşizm” şeklinde algılanır. Böylece “klasik anarşizm” olarak kabul edilen öğretinin çok sıkı kurallarla tanımlanarak Stirner’in bu anarşizm anlayışından farklılığının Nietzscheci bir okuma üzerinden post-yapısalcılıkla bağlantılandırılması yoluyla üretilen bir anarşizm kavrayışı belirlenmiş olur (Feiten 2013: 128-131).

P. Marshall’a göre, “Anarşi, genellikle hükümeteş toplum, anarşizm ise bunun gerçekleşmesini amaçlayan toplumsal felsefe”dir (Marshall 1992/2003: 25). Çeşitli eğilimleri bulunmasına rağmen anarşizm, “toplumun yapısında değişiklikler yapmayı, otoriter devletin yerine özgür bireyler arasındaki hükümet olmayan bir işbirliği biçimini koymayı hedefleyen bir toplumsal düşünce sistemi olarak” tanımlanabilir (Woodcock 1962/2014: 17). Emma Goldman, anarşizmi, “İnsan yapımı yasalarla kısıtlanmamış özgürlük üzerine kurulu bir yeni toplumsal düzen felsefesi; bütün yönetim biçimlerinin şiddete dayandığını ve bu yüzden yanlış, zararlı ve gereksiz olduğunu savunan teori.” olarak tanımlar (Goldman 1911/2012: 14). Kropotkin’e göre ise “Anarşizm (Yunanca an- ve arche’den; otoritenin yokluğu anlamında), toplumun yönetimsiz olarak tasarlandığı bir yaşam ve davranış teorisine ya da ilkesine verilen addır.” (Kropotkin 1898/2009: 51).

Anarşizmin temellerinin, Erkızan’a göre, otoriteyi reddetme anlamında Herakleitos ve Sofistlere, daha sonra ise Kynikler ve Stoacılar kadar olan dönemde atıldığı söylenebilir. Bu felsefeleri anarşizmle bağdaştıran temel düşünce, zorunluluk ve özgürlük ilişkisidir. Özgürlüğü baskılayan zorunluluklara karşı olarak belirlenen doğal zorunluluk –doğayla uyum içinde olma- aslında gerçek bir özgürlük olarak ortaya çıkar. Böylece anarşizmin genel kabulü olan özgürlük, insanın doğası ile belirlenmiş olur. Erkızan’ göre Sofistler epistemolojik bir anarşizmi, Kynikler ise etik bir anlayışla bireyci anarşizmi temsil ederler. Özellikle Kynikler ve Kyrene okulu “insanı tek bir bütünlük olarak görmelerinden dolayı aşırı bireyci” bir anlayışla “insanı kendi kendine dayandırır.” (Erkızan 2002: 49,53). Kyrene okulunun kurucusu olan Aristippos, yöneten ya da yönetilen sınıftan olmamayı, devlete karşı özgürlüğün korunması gerektiğini söylemiştir. İlk anarşist görüşlerden sayılabilecek Stoacılar Zenon ise insandaki bireysel ve toplumsal içgüdülerin insanı bencillik ve toplumsallık arasında şekillendirdiğini ve bu nedenle de bireysel bir ahlak anlayışıyla birlikte devlet yerine özgür toplumu yüceltmıştır (Kropotkin 1898/2009: 55). Bu bakış açısıyla anarşizmin özgürlük amacıyla her türlü baskıyı ve otoriteyi reddederek devlet eleştirisi yapması, ilk anarşist fikirlerle desteklenmiş olur. Anarşizmin modern anlamı ise, Marshall’ın vurguladığı gibi, “Rönesans’ın giderek gelişen bireyci

anlamını Aydınlanma'nın toplumsal ilerleme inancıyla birleştiren bir ideoloji olarak” ve “kısmen merkezi Devletlerin ve ulusçuluğun yükselişine, kısmen de sanayileşme ve kapitalizme bir tepki olarak” ortaya çıkmasıyla belirlenir (Marshall 1992/2003: 27). İlk anarşist olarak kabul edilen Proudhon, “Mülkiyet hırsızlıktır.” mottosuyla yazdığı *Mülkiyet Nedir? (1840/2014)*'de, anarşi adını ilk defa kullanmıştır. Kropotkin'e göre, Anarşizm adını kullanmamasına rağmen, özerk toplum anlayışı ve komünizme vardığı mülkiyet anlayışıyla anarşizmi formüle eden ilk kişi William Godwin'dir (Kropotkin 1898/2009: 57).

Anarşizmle ilgili en yaygın ve en yanlış kanı, anarşizmin her türlü uzlaşmayı reddeden bir kargaşa halini onayladığıdır. Belirli bir temel kabulü olmayan, her türlü ortaklığa karşı olan, herhangi bir yöntemi savunmayan bir düşünce olarak görülen anarşizm, böylece felsefi bir eğilim olarak görülmekten uzaklaşır. Bahsedilen olumsuz tutumlar nedeniyle anarşizm sadece bireysel bir aykırılık durumu olarak anlaşılır. Buna göre de anarşist olarak nitelenebilen bir eylem; genel-geçer bir düşünceye bağlanmadan, kişilerin bireysel hırsları sonucu rastlantısal ve keyfi bir şekilde ortaya konulan, sonuç olarak da düzensizlik yaratan bir davranış olarak görülecektir. Anarşizm, her ne kadar düzen karşıtı bir düşünce olsa da, savaştığı ve savunduğu temel düşünceler vardır. Anarşizmin toplumcu veya bireyci kanadında, hatta daha çeşitli alternatif anarşizmlerde de ortak olan belirli ana fikirler saptanabilir. Marshall'ın belirlediği şekliyle anarşist felsefe genel olarak 4 ana tema barındırır: “İnsan doğasına ilişkin belirli bir görüş, mevcut düzene ilişkin bir eleştiri, özgür bir toplum vizyonu ve bu topluma ulaşmak için bir yöntem” (Marshall 1992/2003: 26). Kropotkin'e göre anarşinin kargaşa, kaos anlamında kullanılmasının iki nedeni vardır: ilk olarak, yönetimsizliğin kargaşaya neden olacağı, ikincisi ise yönetimi güçlü olan bir düzenin daha yararlı olduğu varsayımdır (Kropotkin 1898/2009: 92). Anarşizmin örgütlenme karşıtı olduğu yönündeki iddia da bu sebeplerle ortaya çıkmaktadır. Anarşizme dair yapılacak kabaca bir okuma bile anarşizmin her şeyden önce bireysel keyfilikten uzak olduğunu gösterir. Emma Goldman, anarşizmin savunduğu örgütlenmenin, insanların gönüllü bir şekilde katıldıkları, ortak çıkarların söz konusu olduğu bir örgütlenme şeklinin toplumsal bir hayat yaşamak için gerekli olan tek örgütlenme olduğunu söyler. Ona göre anarşizm sadece belirli bir tür örgütlenmeye, “insanları istenmeyen zevklerin ve çıkarların peşinde koşturacak ve iradelerine rağmen insanları o noktada tutacak olan zoraki ve keyfi” olan örgütlenmeye karşıdır (Goldman 1911/2012: 56).

Anarşizmin en temel kavramı olan özgürlük, felsefe tarihindeki negatif özgürlük - pozitif özgürlük ayırımına gidilerek anlamlı kılınabilir.* Anarşizm en temelde pozitif özgürlüğü değil, negatif özgürlüğü, “yapmamakta özgürlük”ü savunur (Bookchin 1995/2005:15). Bakunin'in özgürlük tanımında olduğu gibi anarşizmin özgürlük anlayışı, “Özgürlük'ten, bir yanda her

* Bkz. Berlin, I. (1971). *Two Concepts of Liberty. Four Essays On Liberty içinde (ss. 118- 172). United States of America: Oxford University Press (Özgün Çalışma 1958).*

insanın doğal yeteneklerinin mümkün olduğunca tam gelişmesini, diğer yandan onun bağımsızlığını, doğal ve toplumsal yasalara karşı eğil, başkalarının iradeleri –ister ortak bir irade olsun, ister tek bir irade- tarafından konulmuş bütün yasalara karşı bağımsızlığını anlıyoruz.” sözleriyle ifade edilir (Bakunin 1882/2013: 85).

Anarşizmin bireyci ve toplumcu fraksiyonu şeklinde kabaca bir ayrıma gitmek üzerinde uzlaşılan bir yaklaşımdır. Toplumcu anarşizmin temsilcileri olarak Bakunin ve Kropotkin gösterilirken; bireyci anarşizmin temsilcileri ise Stirner ve bazı kaynaklara göre Proudhon, hatta Godwin'dir. İki fraksiyonun birbirine tamamen zıt değil, belirli bakış açıları noktasında farklılaştığını belirtmek gerekir. En temel ayrım olarak bireyci anarşizm, kolektivist eylemlerin tek tek bireylerin özgürleşmesine yönelik tehlike oluşturacağından kuşku duyarken, toplumcu anarşizm birey ve toplumun beraber özgürleşmeleri için kolektif eylemlerin gerekliliğini savunur.

İnsan, yalnız toplum içinde ve yalnız tüm toplumun ortak çalışması sayesinde insan olur; insanlığının hem bilincine hem de gelişmesine ulaşır. Yalnız ortak ya da toplumsal çalışma yoluyla –ki sadece bu çalışma yeryüzünü insanlığın gelişmesine uygun bir konaklama yerine dönüştürme yeteneğindedir-, insanlık kendini dış doğanın boyunduruğundan kurtarır, bu maddi özgürleşim olmadan hiç kimse için tinsel ve moral bir özgürleşme var olamaz (Bakunin 1882/2013: 195).

Toplumcu anarşistlerin sıklıkla bireyci anarşizmi eleştirdiği söylenebilir. Onlara göre bireyci anarşizm, sadece tek tek insanların gelişimini toplumun gelişmesine tercih eder. Kropotkin'in belirttiği gibi, “Dolayısıyla bu, en sıradan bireyciliğe geri dönüştür; hem de bu bireycilerin mücadele ettiği devleti ve kalıntılarını tarihi boyunca insanın başına musallat etmiş olan tüm sözüm ona üstün azınlıkların savunduğu türden bir bireyciliğe geri dönüştür.” (Kropotkin 1898/2009: 60).

Anarşizmi temsil eden ana akım toplumcu anarşizm olsa da, pek çok noktada asıl odaklanılan, insanların özgürleşmeleri olmasına istinaden bireyci anarşizmin daha temelde olduğu düşünülebilir. Ancak burada anarşist düşünce ile ilgili bir değerlendirmede bulunulmalıdır. Anarşizmi sadece bireyci ya da sadece toplumcu olarak nitelendirmek en baştan anarşizmi anlamamak olurdu. Çünkü anarşizm son derece kapsayıcı bir eğilim olması nedeniyle tek tek aktörlere ya da sadece bütüne odaklanamaz; böyle bir bakış açısı bireyi toplumdan, toplumu da bireyden koparmak şeklinde algılanırdı. Oysa ki, Bakunin ve Kropotkin gibi toplumcu anarşistler, insanın bireyselliğini yoksaymadan toplumsallığına vurgu yaparlar. Kropotkin, “toplumsallık, karşılıklı yardımlaşma ve destek ihtiyacı insan doğasının öylesine içselleşmiş parçasıdır ki...” der ve insanın bireyciliğinin değil ama bencilliğinin toplumsallık ile birlikte insan gelişiminde rol oynadığına dikkat çeker (Kropotkin 2001: 12&142). Kropotkin

insandaki yararlı bencilliğin, özgürlüğü sağlama anlamında olduğunu belirterek bireycilik tanımı ile birlikte komünizm fikrini de neden savunduğunu açıklar:

Bireyciliğin en iyi temeli komünizmdir –bu bireycilik, herkesi herkese karşı mücadeleye yönelten ve bugüne kadar bilinen tek bireycilik değil, insanın tüm yetilerinin tam anlamıyla açılımını, insanda var olan özgünlüklerin yüksek düzeyde gelişimini, zekanın, duygunun ve iradenin en büyük verimliliğini temsil eden bireyciliktir (Kropotkin 1898/2009: 43).

Anarşistlerin üzerinde uzlaştıkları toplum anlayışı, bireysel özgürlüğü amaçlarken toplumsal güçleri de beraberinde şekillendiren bir kavrayıştır. Kropotkin anarşizmin ilkeleri arasında ulaşılmak istenen ideal toplum görüşünü şöyle anlatır:

Kısacası, yasada somutlaşan, önceden tasarlanmış biçimlerden tiksinen bir toplum; sayısız çeşitlilikte güçle, sayısız etki arasında sürekli değişen ve geçici denge içinde uyum arayan bir toplum; bu güçlerin kendi akışlarını izlediği ve özellikle açıkça meydana gelme ve karşı güçlerle dengelenme özgürlüğü sayesinde, gelişim yönünde ilerledikleri zaman kendilerine uygun enerjilerin ortaya çıkmasını teşvik edebildikleri bir toplum (Kropotkin 1898/2009: 17).

Anarşizmin kurucu isimlerinden Bakunin, *Tanrı ve Devlet'te*, bireyi, bireyselleştiren temel bir unsur olarak toplumu görür. Ona göre toplum ve devleti benzer şekilde görmek yanlıştır. Devlet baskıcı bir güç oluşturur, çünkü doğal değildir. Toplum ise sonradan yerleşmez, doğal olarak kendini gerçekleştirir. Bireyleri biçimlendiren ve kendi özgünlüğünde var olan doğasını bireye yansıtan toplumdur. Bakunin toplumun bu doğal işleyişini "...adeta onların her birinde kendini bireyleştirir." sözleriyle anlatır (Bakunin 1882/2013: 203).

Anarşist düşünürlerden Murray Bookchin de insandaki bireysel ve toplumsal içgüdülerin birlikteliğinin önemli olduğunu kabul eder ancak o da toplumcu anarşizmden yanadır. *Toplumsal Anarşizm mi Yaşamtarzı Anarşizm mi* (1995/2005) eserinde, anarşizmin, bireysel özgürlük ve toplumsal kolektivizmle ilişkisini detaylı bir şekilde inceler. Bookchin toplumcu ve bireyci anarşizm ayrımına bir anarşizm daha ekler: Yaşamtarzı anarşizmi. Ona göre yaşamtarzı anarşizmi, psikoterapik bir nitelikte benliğe yönelir; içebakışçı ve mistik bir anlayışa sahiptir. Bu bakışa göre benlik, bireye toplumsallıktan bir kaçış noktası sağlamaktan ziyade bireyi toplumsallıktan uzaklaştıran, onu toplum ile karşı karşıya getiren nedenin kendisidir. Bookchin bu tarz anarşizme en uygun felsefenin Max Stirner'in "ego" kavrayışı olduğunu söyler (age. 23).

Bookchin'in Max Stirner'in "ego"su ile özdeşleştirdiği yaşamtarzı anarşizmini reddetmesindeki temel neden "özgürlük" ve "özerklik" kavramlarının ayrımında yatar. Toplumcu anarşizm, bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirirken toplumcu nitelikleri

geliştirmeyi hedefler. Yaşam tarzı anarşizmi ise özgürlüğe değil kişisel özerkliğe (otonomiye) önem verir. Bookchin'in değerlendirmesinde özerklik sadece kendisi olarak bireyle anlamlı hale gelirken, özgürlük bireyi ve toplumu diyalektik olarak ilişkilendirir. Ona göre yaşam tarzı anarşistlerinin devlet karşıtlığı yanında toplum karşıtı olmaları da özgürlük yerine özerklik istemeleri nedeniyledir (Bookchin 1995/2005: 26).

Anarşizmin hangi fraksiyonu olursa olsun en temelinde "doğası gereği özgür olan insan" düşüncesi yatar. Anarşizmin sıklıkla eleştirilmesine neden olan insan doğası inancı, hiçbir baskıyı kabullenemeyecek bir insan tasavvurunu da beraberinde getirir. May'ın yorumladığı gibi, anarşizmin insana yönelik varsayımı iki aşamalıdır: "İnsan bir doğaya sahiptir" ve "İnsan doğası iyi huyludur." Anarşizmin siyasal bir düşünce yerine etik bir felsefe olarak yorumlanmasına neden olan da anarşizmin temelindeki bu "bir tür özcülük (essentialism) ya da doğalcılık (naturalism)"dir (May 1994/2000: 80 -81). İnsan doğasına ilişkin en keskin anarşist bakışı Kropotkin'in "karşılıklı yardımlaşma" ilkesinde görürüz. Karşılıklı yardımlaşma ilkesi, insanın en ilkel halinde bile birbirleriyle savaşmayacak kadar toplumsal olduğunu, bu nedenle de Hobbesçu kötümser insan fikrinin yanlış olduğunu gösterir (Kropotkin 1902/2001:79). Ancak Kropotkin, anarşizmin, insanları hiç olmadıkları kadar mükemmel ve iyi gördüğü yönündeki eleştirilere cevap verirken aynı zamanda anarşizmin insan doğası anlayışının toplumsal gerçeklerle ilişkisinde belirlendiğini de vurgular:

Devletin ve tüm organlarının ortadan kaldırılmasını talep ettiğimizde, gerçekte olmadıkları kadar mükemmel insanlardan oluşan bir toplum hayal ettiğimiz söyleniyor bize. -Hayır, bin kere hayır! Tek istediğimiz, bu tür kurumların, insanlar gerçekte olduklarından daha kötü kılmamasıdır. Bizler ne hayal aleminde yaşıyoruz, ne de insanları olduklarından daha iyi hayal ediyoruz, onları oldukları gibi görüyoruz. Bu nedenle, insanların en iyisinin bile otoritenin uygulamalarıyla özde kötü kılındığını; "güçler dengesi" ve "yetkilerin denetimi" teorisinin, iktidara sahip olanların, aşağıladıkları "egemen halk"ı, yönetenin kendileri olduğuna inandırmak için ürettikleri ikiyüzlü bir formül olduğunu ileri sürüyoruz (Kropotkin 1898/2009: 34-35).

Anarşizmin devlet eleştirisi yapması, her türlü otorite karşıtlığı noktasında üzerinde uzlaşılan bir görüştür. Özgürlüğe ulaşma noktasında en büyük engel olarak devlet fikri, anarşistlerin hepsi tarafından reddedilir. Kropotkin'e göre, "...ancak ve ancak devletin ortadan kaldırılmasıyla, bireyin tüm özgürlüğünün elde edilmesiyle, özgür birleşmeyle, mutlak anlamda özgür ortaklık ve federasyonla komünizme -toplumsal mirasımızın ortak mülkiyetine ve tüm zenginliklerin ortak üretimine varılabilir." (Kropotkin 1898/2009: 29). Devletin var olan devlet üzerinden bir baskı aracı olarak adlandırılması şeklinde eleştirildiği düşünülebilir. Bu görüş genellikle anarşizmin devrime yüklediği görev neticesiyle var olan devletin yıkımı ve

yerine anarşist bir yönetimin kurulması şeklinde yorumlanır. Ancak bu noktada kuramsal düzlemde bir önkabul farklılığına dikkat çekmek gerekir. Anarşizmin devlete bakışının iki ana düzlemde belirlendiğine dikkat çeken A. John Simmons'un belirlediği gibi, anarşizmin devlet anlayışında belirli tartışmalar vardır. Buna göre ilk düzlem devletin statüsüyle yani meşru ya da gayri-meşru olması tartışmasıyla, ikinci düzlem ise bu meşruiyet yönlerinin ahlaki bir yükümlülük getirmesi şeklindeki sonuçlarına ilişkin olan tartışmayla belirlenir (Leopold 2003: 778).

Simmons'un değerlendirmesinde temel anarşist teorileri "a priori anarşizm" ve "a posteriori anarşizm" olarak kategorilendirmek mümkündür. Bu ayrıma göre, a priori anarşistler, devletin yapısı gereği baskıcı ve hiyerarşik özellikleri sebebiyle varlığını gayri-meşru olarak görürler; a posteriori anarşistler ise sadece bilinen mevcut devletlerin meşruluğunun olmadığını ve kendi karakterleri sebebiyle meşruluktan uzak olduklarını iddia ederler. Devletin statüsüne yönelik olan bu ilk düzlem, Simmons'un "felsefi anarşizm" olarak adlandırdığı anarşizmin klasik anarşist öğretiyile ortak olarak paylaştığı temeldir. Buradaki ayrım ise, felsefi anarşizmin, devletlere karşı koymak ya da yok etmek değil, mevcut devletlere itaat etmek için güçlü ahlaki yükümlülüklerin kaldırılmasını amaçlamasıdır. Bu doğrultuda da devlet görüşünün ikinci düzlemi olan devletin gayri-meşruluğunun sonuçlarının ahlaki yükümlülükler üzerindeki etkisine bağlı olan iki anarşizm daha tanımlanabilir: Zayıf anarşizm ve güçlü anarşizm. Zayıf anarşizme göre, devlete itaat edilmesine gerek yoktur ancak bireyler kendi değerlendirmeleri gereği yasalara itaat etmeyi seçebilirler. Güçlü anarşizm ise, devletin gayri-meşruluğunun bireylere devleti ortadan kaldırma yönünde bir yükümlülük doğurduğunu iddia eder (Simmons 2001: 104-107).

Bireyci anarşizmin, zaman zaman, sosyalist hareket içinde ve anarşizm düşüncesinin bir parçası olarak değil daha çok liberalizmle benzerliğine vurgu yapılarak ele alındığı görülebilir.* Hasanof'a göre bireyci anarşizmi sosyalist düşünce geleneği içinde almak yerine Aydınlanma felsefesiyle yükselen bireyci düşünce içinde ele almak daha doğrudur. Hatta, "bireyci anarşizmin liberal düşüncenin bireyciliğinin mantıksal sonucu olduğu" söylenmelidir (Hasanof 2002: 61). Benzer şekilde Arvon da, bireyci anarşizmi "liberalizmin radikalleşmiş bir türü" olarak ele alır (Arvon 1951/2014: 10). Anarşizmin sosyalist hareket dışında ele alınması gerektiğine yönelik farklı bir yorum ise Corcuff'a aittir. Ona göre, anarşizm "doğrudan toplum sorununun benimsenmesinden türemeyen iki sorunu daha koltuğunun altına alması bakımından sosyalist

* *Bireyci anarşizm ve liberalizm ilişkisi, anarşizm etkisinin azalmasından sonra liberteryanizm ve anarko-kapitalizm yönünde taraftarlar bularak devam eder. Anarko-kapitalizmin programını yazan Ayn Rand ve Avusturya İktisat okulunun üyelerinden Murray N. Rothbard gibi isimler, açıkça bireyci anarşizmle ilişkilendirilemeseler de liberal ekonomi görüşleri ve liberteryen sosyal teorilerinin bireyci anarşizmi revize ederek takip ettikleri söylenebilir (Laska 2002).*

özgürleşmenin dışına taşar: kurumların otoriter eğiliminin eleştirisi ve kolektif olarak biraraya gelirken bireysel özerkliğin artırılması.” (Corcuff 2003/2009: 50).

Bireyci anarşizme yönelik kısmen de olsa anarşizmden uzaklaşmayı vurgulayan görüşler yanında, Stirner’in birey anlayışının kurucu anarşistlerden Proudhon’un bireyci anarşizminden farklılığının da vurgulanması gereklidir. Proudhon, her ne kadar bireyci anarşizm içinde ele alınsa da, bireyciliği Stirner’den farklıdır. Stirner’de ana amaç bireyin tekilliği, toplumdan ayrılmışlığı iken Proudhon’da birey toplum ile birlikte gerçekleşir. Bu nedenle de Stirner’in bireyciliği egoist iken Proudhon’un bireyciliği toplumsaldır (Woodcock 1962/2014: 113). “İnsan toplumsal bir varlık olarak doğar, yani bütün ilişkilerinde eşitlik ve adalet arar. Fakat insan bağımsızlığa ve gururuna da düşkündür. Bu farklı ihtiyaçların hepsini birden karşılamadaki güçlük, iradenin tahakkümünün ve onu izleyen sahiplenmenin temel sebebidir.” (Proudhon 1840/2014: 245). Goldman’a göre ise Stirner’in bireyciliği salt egoist bir tutum olarak algılanmamalıdır. Ona göre “Stirner’in bireyciliği, bütünüyle göz ardı edilmiş olan en önemli toplumsal imkanları içinde barındırır. Eğer toplum bir gün özgür olacaksa, bu, özgür çabaları toplumu oluşturan özgürleşmiş bireyler sayesinde olacaktır.” (Goldman 1911/2012: 6).

Sadece bireyci anarşizmin değil toplumcu anarşizmin de eleştirisi olarak Marx’ın anarşist düşünürlerle yaptığı eleştiri dikkate değerdir. Anarşizm tanımı gereği özgürlük kavramında temellenmesi ancak toplumcu fraksiyonda bile özgürlüğün “özgürleşmiş bireyler” olarak idealleştirmesi Marx’ın eleştiri noktasıdır. Ona göre anarşistler, özgürlük ideali uğruna her türlü bağlılıktan özgürleşmeyi amaçlarlar; ancak anarşizm toplumsal ilişkilerden ayrılamayacak bir olgudur. Anarşistler mutlak bir özgürlük anlayışına odaklanırken özgürlük potansiyelini oluşturan toplumsallığı unuturlar. Özellikle Stirner’e yönelttiği eleştiride Marx anarşistlerin hepsinde eleştirilen bir nokta belirler: “Tarihsel gelişime açılmalarını engelleyen öğretilerinin dayandığı tarihdışılık.” (Arvon 1951/2014: 100-102).

Lenin de anarşizmi –kendi deyimiyle küçük burjuva devrimciliğini, “Sol” komünizmi- herhangi bir parti yada lider kabul etmeyerek her türlü uzlaşmaya kapalı olma noktasında eleştirir. Lenin, Marxizmin, kapitalizmin kendi içinde yarattığı devrimci bilinci, proleterya diktatörlüğünü savunarak, anarşizmin Marxizme yönelttiği devlet eleştirisinin Marxizmin yanlış anlaşılması ya da bilinçli olarak gizlenmesi nedeniyle olduğunu söyler (Lenin 1920/2010: 21). Lenin, devrimci mücadelenin iki düşmanından biri olarak gördüğü anarşizmi, otoriteyi kabul etmemek ile uzlaşmayı kabul etmemek olgularını karıştırmakla suçlar. Öyle ki anarşizm, diktatörlük eleştirisi yaparken proleterya diktatörlüğünü de kabul etmemiş, böylece Marxizmin işçi sınıfına yüklediği dönüştürme gücünü göz ardı etmiştir (Lenin 1920/2010: 28-35).

3. BİRİCİK VE MÜLKİYETİNDE BEN(EGO) KAVRAMI VE BAĞLAMLARI

Stirner felsefesinin, anarşist, bireyci ve liberal eğilimli düşüncelerin etkisiyle ortaya koyduğu Ben (ego) kavramı, bir yanıyla bahsedilen düşüncelerin izlerini taşıırken bir yanıyla da her birinin eleştirisi olma özelliğini gösterir. Ben kavramı, en genel yorumuyla “özgürlük sorunu” çerçevesinde değerlendirilebilir. Ancak Biricik ve Mülkiyeti, özgürlük sorununu da kapsayan bir insan felsefesi ortaya koyması anlamında düşünülmelidir. Nitekim, Stirner’in eserini *İnsan ve Ego* olarak iki bölümden oluşturması da bu düşünceyi pekiştirir. Bu bölümde, Biricik ve Mülkiyeti’nin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi için, Stirner’in insan anlayışı temel alınacaktır. Bu anlayış, Stirner’in, daha önce bahsedilen anarşist, bireyci ve liberal düşüncelerle değerlendirilmesinde de ana eksen olacaktır.

En temelde ontolojik “insan özü” anlayışından liberalizmin “İnsanlık” kavramsallaştırmasına kadar genel bir insan anlatımı Stirner’in eleştirdiği temel düşüncedir. Stirner reddettiği bu insan kavramının karşıtını, olumsuzunu, gayri-insanı savunur. Stirner için insandan gayri-insana geçiş İnsan-Ego-Biricik kavramlarına denk düşen bir bağlamda açıklanır. Bu doğrultuda insan, Stirner’in karşı olduğu anlayışı içeren, Antik çağ filozoflarından Yeniçağ’a kadar olan İnsan kavramını anlatır. Antik dönemden moderniteye geçişi, bilim, zihnin egemenliğindeki yükseliş olarak değerlendirilir. Stirner’de genel kavramlar, Antikçağın “tanrı ve cennet”, modernlerin ise “insanlık ve toplum” kavramlarının analizine bağlı olmasalar bile birey için tehlikelidir (Welsh 2010: 81). Bu nedenle Stirner, eleştirel bir bakışla kendisine kadar olan insan anlayışlarının karşısına kendi gayri-insan anlayışını koyar. Bu nedenle de gayri-insan, “insan olmayan” anlamında “insan”ın tam karşıtı olacaktır. Stirner’in gayri-insan tanımının içerdiği üç anlam ayrımından bahsedilebilir. İlk olarak, Stirner için gayri-insan, Hristiyanlık ve hümanizm gibi modern döneme ait olan ideolojilerin, kamu yararına uygun olmadığını belirlediği ve dışladığı unsurları tanımlar. İkinci olarak, gayri-insan, modernlerin reddettiği – sosyalistler, egoistler vb.- insanları, “insanlık” dışında tutulan ve değeri düşük gösterilen insanları tanımlar. Üçüncü olarak ise gayri-insan, toplumsal kontrolden bağımsız olan ve isyan eden insanları vurgulamak için Stirner’in bilinçli bir terim olarak kullandığı ve onayladığı egoist insandır (Welsh 2010: 91). Aslında Stirner için İnsan ve Ego olarak temelde iki insan anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu noktada, Stirner’in Biricik kavramının tam olarak hangi anlamda kullanıldığı sorusu ortaya çıkar. Stirner, Biriciki, içeriksiz bir ad, görünümü dışında herhangi bir kelime ile tanımlanamayan ve ifade edilemeyen boş bir ad olarak tanımlar. Biricik’in hiçbir özelliği belirlenemez, çünkü sadece bir isimdir. “...ancak Biricik bir şey söylemez sadece bir isimdir: çünkü yalnızca sizsiniz ve sizden başka hiçbirşey yok, sadece kendinize ait olduğunuzu veya daha doğrusu Ben olduğunuzu söyler” (Stirner1845/2012: 56-57). Burada yapılacak olan ise, Ego ve Biricik kavramlarının Stirner’in gayri-insan anlayışının iki bağlamı

olduğu yönündedir. Buna göre, Ego, Stirner'in insan anlayışını karşılması yönüyle ontolojik olarak insan doğası sorununu açıklayan bir kavram olarak özgürlük anlayışını da kapsar. Biricik ise, Ego'nun, toplumsal ilişkileriyle olan yönünü vurgulayarak, bir "tekil" olarak varlığını temsil eder. Bu nedenle de Gayri-insan, Stirner'de Ego ve Biricik kavramlarının beraberliğiyle anlatılabilir.

İnsandan gayri-insana geçişi, *Bir İnsan Yaşamı* bölümünde Stirner, insanın gelişim evreleri olarak anlatır. İnsandan egoya dönüşümün evreleri olarak belirlenen gelişim evreleri, çocukluk döneminde başlar. Stirner'in diyalektik bir şekilde belirlediği evrelere göre, insanın doğumundan itibaren kendi ben'i ile dış dünya arasında bir çatışma söz konusudur. Bu çatışma insanın egoizmi kabul etmesine kadar devam eder. Stirnerci gelişim evreleri bir yandan insan hayatını anlatırken bir yandan da tarihsel dönemlere denk düşen bir çatışmayı betimler. Öyle ki, her bir gelişim evresi belirli bir tarihsel döneme denk düşer, ve bu diyalektik süreç boyunca çatışma çeşitli biçimlerde devam eder (Jenkins 2009: 249). Stirner, Hegel'in Çocukluk, ergenlik, olgunluk ve Yaşlılık olarak dört aşamalı belirlediği tabloda etkilenerek ona paralel şekilde gelişim evrelerini oluşturur. Bu dönemler Hegel ve Stirner'de hemen hemen aynı doğrultuda işlenir (Steplevich 2006: 167).

Çocukluk dönemi insanın bilinçsiz olduğu, çocuğun kendini dünyaya kabul ettirme çabasının ve bu çabaya karşı her alanda bir direnişle karşılaştığı dönemdir. Bu dönemde, anne ve baba, çocuğun hareketlerini kontrol etmeye çalışır ve adeta birbirlerinin düşmanıymışçasına bir tarafın diğer tarafa galip gelmeye çalıştığı görülür (Stirner 1844/2013: 21). Hegelci diyalektiğe benzer şekilde çocukluk dönemindeki çatışma anne-babaya yönelerek somut bir formda kalır. Hegel'in köle-efendi diyalektiğinden referansla, çocukluk dönemindeki insan köleye denk düşer; anne-babasına olan inatçılığı ise efendisine karşı savaşı olur. Çocuğun emirlere itaat etmek istememesi, köle-efendi diyalektiğindeki gibi, öz-bilinç olarak algılanmalıdır. Çocukluktan ergenliğe geçiş de, kölelikten Stoacılığa geçişe benzer, duysal dünyadan uzaklaşma ve zihinsel alana, bilinç alanına yönelme sözkonusudur (Steplevich 2006: 170). Çocukluk döneminden sonraki dönem akıl ile mücadelenin başlamasıyla insan kendini bir "tin" olarak bulur. Bu dönem insanın kendini fark ettiği ilk aşamadır ve mücadele farklı şekilde de olsa devam eder:

Bu ulvî bakış açısından bütün "dünyevî olgular gözden düşer ve uzaklara çekilir, çünkü artık semavî bir bakış açısı kazanılmıştır... İnsan çocukluğunda dünya yasalarına direnmenin üstesinden gelmek zorundayken, şimdi de niyet ettiği her şeyde tinin, aklın, kendi vicdanının itirazına toslar. Vicdanımız Bize 'bu akla aykırıdır, Hıristiyanlığa ters düşer, vatanseverliğe sığmaz' gibi uyarılarla seslenir ve Bizi korkutarak geri adım atmaya zorlar (Stirner 1844/2013: 23).

Gençlik döneminin tinselliğinden sonra insanın kendini ikinci kez keşfetmesi yetişkinlik döneminde olur. Stirner'e göre yetişkin insan kendini bedensel varlığıyla kabul ettiğinde tinsellikten uzaklaşır ve egoist insana dönüşür. Stirner'in belirttiği gibi çocukluk döneminde realist, gençlik döneminde idealist olan insan, yetişkinlik döneminde "nesnelere ve düşünceleri keyfince kullanır ve bir egoist olarak kişisel ilgi ve çıkarımı her şeyin üstünde tutar." (Stirner 1844/2013: 27). Hegel'den farklı olarak Stirner, son aşama olan yaşlılık dönemiyle ilgili açıklama yapmaz. Hegel, tez-antitez-sentez olarak belirlediği diyalektiğinde antitezi iki kutba – ergenlik ve olgunluk- ayırır, yaşlılık ise her aşamadan izler taşıyan sentezdir. Stirner'de ise yaşlılık dönemi açıklama gerektirmeyen bir evredir, bu nedenle de Stirnerci diyalektik tez-antitez-sentez olarak üçlü diyalektik halinde kabul edilir (Stepelovich 2006: 173).

3.1. Biricik ve Mülkiyeti'nde "İnsan"

Stirner düşüncesi, tarihsel ve felsefi kökenleriyle incelendiği şekliyle pek çok kaynaktan beslenir. Stirner'in bakış açısı özellikle tarihsel olarak bir düğüm noktasında bulunur. Stirner'in felsefesi, en temelde Hegelciliğe yaptığı din eleştirisi ile anlamlı görünür. Sol Hegelciler, dini, yabancılaşmanın bir formu olarak, Tanrı fikrinin ise insanın aşkın bir yansıması olarak insan tarafından yaratıldığını düşünürler. Bu yabancılaşma karşısında yapılması gereken "insani özü yeniden edinmek" olmalıdır (Marshall 1992/2003: 324). Stirner'e göre de insanın yabancılaşmasını, kendiliğini kaybetmesini sağlayan bütün kategoriler reddedilmelidir. Ancak Stirner bu noktada Hegelcilerin de eleştirisi olarak "insan özü" fikrinin çözümlenmesine eğilir. Özellikle Feuerbach'a yaptığı eleştiriler çok önemlidir. Stirner'in temel amacı böylece ortaya çıkar: "Bütün yabancılaşmalara, özellikle de en yeni yabancılaşma türü olan Feuerbachçı hümanizme karşı mücadele etmek." (Arvon 1951/2014: 43). Feuerbach eleştirisinde Stirner bir yandan Sol Hegelciler gibi bir din eleştirisine yönelirken, bir yandan da Feuerbach özelinde hümanizm eleştirisine girer. Bu anlamda da Stirner'in hümanizm, Aydınlanma ve Hristiyanlığa yaptığı eleştiriler, tarihsel bir eğilimin değerlendirilmesine yönelik dikkat çekici bir yorum olarak görülebilir. Bu yorum Stirner düşüncesinin alt yapısını oluşturur.

Feuerbach, *Hristiyanlığın Özünü*(1841/2008)'de, din ve insan anlayışını bilinç kavramının insan için ayırt edici nitelik olmasıyla belirler. Hayvanlardan farklılığını oluşturan bilinç kavramı hem insanın özünü hem de dinin temeli ve nesnesini oluşturur. İnsandaki bilinçliliği tanıyan içsel yaşamı –düşünme ve konuşma sayesinde cinsinin belirlenimlerini yansıtmaması- insanın diğer insanlara gereksinim duymadan içsel yaşamını sürdürebilmesi sadece bireyselliğini değil cinsini, kendi nesnesi olan özünü oluşturur (age 36). Feuerbach, insandaki bu içsel yaşamı, bilincin sonsuzluğu en azından düşünebilmesi için insandaki sonsuz öze, Tanrısal öze sahip olduğunun kanıtı olarak görür.

Din, en azından Hristiyanlık dini insanın kendine ya da daha doğrusu kendi özüne karşı davranışdır ama kendi özüne karşı başka bir öz gibi davranmasıdır. Tanrısal öz insani özden ya da daha doğrusu insanın özünden başka bir şey değildir, bireysel yani gerçek, cisimsel insanın kısıtlılığından 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 1841/2008: 49).

Feuerbach, Tanrı yerine insani özü överek hümanist bir yaklaşım gösterir.* Ancak Stirner'e göre Feuerbach'ın hümanizmi "kılık değiştirmiş dinden ibarettir." Stirner insani özün, Tanrı kavramı gibi soyut olduğunu, bu nedenle de kendimizi değerlendirebileceğimiz "bağımsız bir standart" olamayacağını söyler (Marshall 1992/2003: 324). Feuerbach'ın hümanist din anlayışında sıklıkla eleştirilen soruna Stirner de dikkat çeker. Feuerbach'a göre insan, tanrısal özün ve kutsal kavramların temelidir, çünkü dini hissin kaynağı insandır. Ancak başlangıç noktasını kaybeden bu bakışta, insanın somut ve bilinçli bir gerçeklik olduğundan mı yoksa evrensel bir öz olduğundan mı yola çıkmak gerektiğini Feuerbach cevapsız bırakır (Steppelevich 1978: 454). Kalkış noktası tam olarak belirlenemeyen Feuerbachçı insan özü anlayışını eleştirerek yola çıkan Stirner, hümanizmin insanı kutsamasıyla Tanrı idealindeki aşkınlığı devam ettirdiğini, bu nedenle de sadece aşkın bir Tanrı idealinin değil, bütün ideallerin reddedilmesi gerektiğini düşünür. Yapılması gereken ise sadece din eleştirisinde değil, bütün idealleştirmelere karşı tam bir egoist olmaktır (Paterson 1971: 42).

Stirner, "İnsan" ve "Tin" kavramlarının en temeli olan "insan özü" sorununa atıfta bulunarak, Aydınlanma ve Hristiyanlığın, özel olarak da Liberalizmin temel değerlerinin bu insan özü arayışından kaynaklanan bir sıra izlediğini vurgular. Eskilerden beri izini sürdüğü hakikat anlayışından başlayarak Hristiyanlığın Tin kavramı ve Aydınlanmanın İnsan kavramını yüceltmesini aynı düşüncenin evrilmesi olarak görür. Bu anlamda da en genel kavramlar olarak İnsan ve Tin, bir düşünce silsilesi içinde liberalizmle taçlanmıştı.

Biricik ve Mülkiyeti'nin ilk bölümü *İnsan* başlığını taşır. Bu bölüm Stirner'in eser boyunca eleştirdiği, genel kavramların ve kutsal olanın reddini simgeleyen İnsanlık kavramının düşünce tarihindeki ortaya çıkışını kronolojik ve bağlamsal yönüyle açıklar. Stirner temel olarak üç sınıflama yapar: Eskiler, Yeniler ve Özgürler. Eskiler, Hristiyanlık öncesi dönemi anlatır. Yeniler ile anlattığı Hristiyanlık sonrası dönemdir. Özgürler ise "yenilerin en yenisi" olarak liberalizmi temsil eder (Stirner 1844/2013: 125).

*Marx'ın *Kutsal Aile (1845/2009b)*'de Feuerbachçı hümanist din anlayışının çekirdeğini oluşturan soyut insan yerine gerçek insan bilimi ve tarihsel gelişimi yönünde Feuerbachçı olmayan bir biçimde geliştirdiği Engels tarafından söylenir. Ancak Steppelevich (1978), Marx'ın *Kutsal Aile*'yi Feuerbachçı bir çizgide yazdığını belirterek, *Kutsal Aile*'deki bu gelişmiş anlayışı Marx'ın değil Max Stirner'in başlattığını savunur.

3.1.1. Eskiler ve Yeniler

Eskiler ile Yeniler, bakış açıları farklı olan ancak aynı hakikat arayışında olan iki dönemi ifade eder. Eskiler için kutsal olan arayışı tine yönelmişken, Yeniler beden üzerinden kutsal olanı ararlar.

Hıristiyanlık öncesi çağ ile Hıristiyanlık çağının hedefleri birbirine karşıtı. Birincisi gerçeği idealleştirmek, İkincisi ise ideali gerçekleştirmek amacındaydı; birincisi “kutsal tin” i, diğeri ise “yücelmiş beden”i bulmak istiyordu. Bu sebeple biri gerçeğe karşı duyarsızlıkla, “dünyevî şeyleri hor görmeyle” , öteki ise ideali reddetmekle, “tini hor görmeyle” son buldu...Eskilerin, yerine getirilemez dileği kutsallıktı; Yenilerin yerine getirilemez dileği ise bedensellikti (Stirner 1844/2013: 448).

Stirner için Eskiler, dünyevi dünyaya bakarken bir yandan da kutsal olan, dünyevi olanı aşan bir hakikat arayışı ile Tanrı fikrine ulaştılar. Eskilerin “dünya bilgeliği” amacı ile ulaştıkları Tanrı, tin, Yenilere miras olarak kaldı ve Yenilerin asıl hedefleri tinin, tinselliğin özünü kavramak, tinselliğe ulaşmaya çalışmak olur (Stirner 1844/2013: 41). Stirner’in Eskiler ve Yenilerin hakikat anlayışına yaptığı eleştiriyi daha iyi anlamak için, Antikçağa hakim olan insan anlayışına değinmek gerekir. Antik dönem filozoflarının insan anlayışının hakikat anlayışıyla birlikte ele alınması, Stirner’in düşüncesini ve Ben (ego) kavramını hangi anlayışla oluşturduğunu takip etmek için yerinde olacaktır.

İlk filozofların “arkhe nedir?” sorusundan başlayan doğa felsefesi, metafizik ve epistemolojik bir bakışa sahiptir. Bu bakışa göre, insanın kendisi ile ilgili sorular değil, doğanın yapısı ve onu oluşturan maddeyi sorgulamak önemlidir. Her bir düşünürün bu soruya verdiği yanıtın farklı olması, zaman içinde insan bilgisinin güvenilirliğini sorgulamaya neden olur ve metafizik bakış epistemolojik bir bakışı gerektirir. Felsefe tarihinin başlangıcı kabul edilen doğa felsefesi döneminde, insanın bir kavram olarak tartışma konusu olmadığı, insana odaklanan bakış açısının gelişmediği görülür. Bir kavram olarak Ben’den bahsetmek Antikçağ düşüncesi için yabancı bir yaklaşım olacaktır. Bazı kaynaklara göre Sofistler Batı medeniyetinin ilk etik egoistleri olarak ele alınabilir; bazı kaynaklara göre ise Kynikler ilk bireyciler olarak değerlendirilir. Ancak Antik filozofların insan anlayışlarına baktığımızda modern anlamdaki –bu çalışmada vurgulanan “kendinin bilincindeki” anlamında- insan ve birey anlayışlarından söz edilememektedir. Bahsedilebilecek insan ve birey anlayışları, modern dönemde yükselişe geçen anlamından uzak olsa da, insana ve onun konumuna yönelik düşüncenin nüvelerini taşıması yönünde yer yer benzerlikler gösterebilir

Antik Yunan’da sitenin siyasal ve sosyal hayat üzerindeki düzenleyiciliğinin kökenini, kutsal olan ve kutsal olmayan ayrımını içinde barındıran özel alan- kamusal alan ayrımında buluruz. Antik Yunan düşünce tarzını belirleyen bu ayrım, insanların en temel zorunluluklarla

bağlı oldukları alan ile siyaset alanında örgütlenmelerini sağlayarak özgür oldukları alanı kesin olarak belirler. Özel alanda aile ilişkileri ve dolayısıyla eşitsizlik söz konusuysen kamusal alanda eşitler arasında bir etkileşim sağlanır. Kamusal alana çıkan vatandaşlar, diğer vatandaşlarla “konuşma” yoluyla siyaset yaparlar ve özgür olurlar. Çünkü Antik Yunan düşüncesine göre, özgürlük, yaşam zorunluluklarını geride bırakan aile reisinin, herkesin eşit olduğu politika yani polis'in alanına girmesidir (Arendt 1958/2006: 70). Sadece özel alanda yer alabilen kadınlar ve köleler ise siyasi etkinlikten, dolayısıyla özgürlükten ve vatandaşlıktan muaf durumda kalırlar.

Yunan site devletinin özgürlüğü siyasal alana özgü bir anlamda kamusal olana bırakması, insan kişiliğinin değer görmesine, tek tek kişilere ait olan hak ve özgürlükler anlamında bireyselleşmeye engel olmuştur (Üskül 2003: 29). Yunan düşüncesine göre “insana özgü” olan, insanın sadece kamusal alandaki etkinlikleri ile yurttaş sayılabilmesidir. Hatta kamusal insanın kendini gerçekleştirebileceği, mükemmelliğe ulaşabileceği yer olarak belirlenen polis, sadece kamuya özel bir fiziksel mekanı değil insanın ulaşabileceği nihai varlık alanını temsil eder (Arendt 1958/2006: 297).

Antikçağda İnsan anlayışının değişmesinin, tek tek insanların kendisinden bahsedilmesinin Sofistler ile başladığı görülebilir. Sofistlerin insan ile ilgilenmeye başlamasıyla birlikte, insanların teklifine, farklılığına dikkat çekilmiştir. Bu doğrultuda da insanı siteden, toplumdaki ayıran bağlamda bir varlık olarak işaret etmiştir. Üskül'e göre bu dönemde ilgi çekici bir bakış da Sokrates'in “bilinç” kavramını öncüler şekilde “Kendini tanı” anlayışını, insanın “kendine, kendi içine” yönelmesini öğütlemesidir (Üskül 2003: 27). Sokrates'in insanın kendine yönelmesini öğütleyen yaklaşımının etik ve politik kaygılardan oluşan ikili temeli olduğu söylenebilir. Sokrates, her ne kadar Sofistlerin bilginin göreceli olabileceği iddialarının karşısında dursa da onların yönteminin bireylerin zihinsel eğitimi üzerinde etkili olabileceğini gördüğü söylenir. Sokrates, Sofistlerin kişiden kişiye göre değişen hakikat anlayışlarını değil, her insanın kendini ahlaki yönden eğitmesi gerektiği yönündeki eğilimlerini dikkate almıştır. Sokrates'in bu yaklaşımının ilk temeli erdemli insanlar olarak kendilerini eğitime; ikinci temeli ise erdemli vatandaşlar olarak kendilerini eğitime olarak belirlenebilir. Tabii ki Sokrates'in Atina site devletinin yönetimine dair hoşnutsuzluğu göz önüne alındığında, düşüncesinin temel amacının erdemli yöneticiler yetişmesi yönünde olduğu söylenebilir (Şenel 2004: 134).

Sokrates'in görüşlerinin Atina site devletinde gördüğü bozukluklara istinaden erdemli bir insan ve vatandaş olma yönünde ilerlemesi takipçisi olan Kyniklerin devlet ve politikadan uzaklaşarak insanı mutlu ve erdemli bir hayat yaşamaya yönlendiren felsefeleri ile kısmen de olsa devam eder. Kynikler, Sokrates'in aristokratik ve insanlar arasında eşitsizliği perçinleyen görüşlerini redderek kendi felsefelerini tamamen “eşitlik” kavramı üzerine kurmuşlardır. Yönetime ve politikaya karşı durma yönünde başlayan itirazları, toplumdaki kaçışa varır, ancak

asıl amaçları zenginler ve fakirler arasındaki eşitsizliğe karşı durmak için insanın gereksiz isteklerinden -zenginlik, şöhrat, politika vb.- uzak kalarak mutlu olmalarını sağlamadır. Kynik düşünürlerden Diogenes'in toplumun köle ve efendi olarak ayrılmasına karşı olduğu ve sınıflı kent devleti yapısından kurtularak bütün dünya insanların vatandaşlığını sağlayan "kozmpolis" kavramını benimsemesi Kyniklerin eşitlikçi düşüncelerini yansıtır (Şenel 2004: 136). Bu nedenle de Antik çağ birey anlayışının "bireyci" olarak nitelenebilecek ilk görüşleri Kynikler'de görülür. Kynizm, "tek bir bütün halinde insan" anlayışını benimseyerek, "insanı kendi kendine dayandırmayı" amaçlar. Erkızan(2002)'a göre Kyniklerin insan anlayışı, kutsal bir bireyciliğe götürür. Kyniklerin takipçileri olan Kyrene okulu filozofları da bireyci çizgiyi devam ettirirler. Kyniklerden ayrıldıkları noktalar -haz ve yaşayış- olsa da bireyci olmaları ve din eleştirileri noktasında Kyniklerin devamcılarıdır(age 52).

Platon'a gelindiğinde insan anlayışının "birlik" ve "bütünlük" kavramları içinde, bireyselleşmeyi engelleyen bir sisteme oturtulduğu görülür. Platon, *Devlet* eserinde bir şehir devletinin ve yöneticilerin özelliklerini betimlerken, insan ve devlet arasında kurduğu analogi ile bu devlet karşısında insanın konumunu da belirler. Platon, insanlar arasındaki farklılıklardan kaynaklanan bir uzmanlaşmayı öngörür. Platon, uzmanlaşmaya bağlı olarak besleyiciler, koruyucular ve yöneticiler olmak üzere devletin üç sınıftan oluşacağını söyler. Her insanın kendi yeteneği doğrultusunda bu sınıflara mensup olacağını belirleyen Platon, "...Bunda amacımız, yurttaşlarımız hangi iş için yaratılmışlarsa yalnız o işi yapmaları, böylece birçok işe bölünmeden bir tek bütün kalmalarıydı. Devlet de onlar gibi bir bütün kalacak, bölünüp dağılmayacak" sözleriyle hem insan için hem de devlet için "bütünlüğün" önemini vurgular (Platon 2009: 120).

Platon'un değerlendirmesinde, devletin bir bütün olarak kabul edilmesi için özellikle koruyucular sınıfı hakkında oldukça detaylı kısıtlamalar söz konusudur. Koruyucular sınıfının hem askeri gücü oluşturması hem de yöneticilerin bu sınıftan yetiştirileceği göz önüne alınarak, vatandaşlar üzerinde bir güç oluşturabilmelerini ve yetkilerini kötüye kullanmalarını engellemek amacıyla "komünistik bir yaşam" tasarlar. Koruyucuların, bu yaşam sayesinde kendi özel mülkleri ve aileleri olamayacaktır; böylece de topluma karşı bağlılıkları kişisel bağlılıkları nedeniyle engellenmemiş olacaktır (Şenel 2004: 148). Platon, ideal devletin gerçekleşmesi için üç dalga halinde belirlenen sorunlar ve bunların çözümlerine yer verdiği 5. Kitapta koruyucular için tasarladığı komünist yaşam ile birlikte devlet ve toplum anlayışını da açıkça belirtir. İlk dalga olarak, devlette kadınların konumu ve koruyucu sınıfında kadınların yer alıp alamayacağı tartışılır. Platon, kadınların da koruyucu olmak için yeteneklere sahip olabileceğini kabul eder ve bu sorunu çözmek için kadın ve erkeklerin eşit olarak eğitim görmesi gerektiğine ek olarak koruyucu kadın ve erkeklerin devlette bütün işleri ortaklaşa yapmaları gerektiği sonucuna varır. İkinci dalga olarak belirlenen sorun, koruyucuların mülk sahibi olmalarının engellenmesi gerektiğidir. Bunun amacı ise, koruyucuların kendilerinin değil devletin yararına çalışabilmesi

için devleti bir bütün olarak sahiplenmesi düşüncesidir. Platon'un bu soruna bulduğu çözüm, koruyucuların kadınları ve çocukları ortak olarak kabul etmeleri olur. Doğacak çocuklar bütün toplumun çocuğu olarak kabul edilecek, böylece de kişisel bağlılık duyulmadan bütün devletin ve toplumun bütünlüğü için çalışılacaktır. Son dalga ise, bu devletin gerçekleşme ihtimalinin sadece filozof yöneticiler ile mümkün olabileceğidir (Platon 2009: 149-191). Bu önlemler Platon'un insan anlayışını da açığa çıkarır niteliktedir. Öyle ki, Platon, insanı, toplumsal bir anlayışla bütünün parçası olarak yorumlar. Her bir birey, bu bütüne bağlı olmalıdır. Platon'un bütünden anladığı ise "...birlikte bulunanların sayısal çoğunluğunu ifade etmez, bu daha üst bir düzene ait olan doğal bir birliktir." (Üskül 2003: 25).

Platon'dan Aristoteles'e geldiğimizde ise insan anlayışının toplumsal anlamıyla netleştiği görülür. Platon'un idealize ettiği insan ve devlet kavrayışı, Aristoteles'te somutlaşmış, Antik Yunan site devletinde mümkün olabilecek bir anlatıma kavuşmuştur. Platon'un ideal Devleti Aristoteles'te *polis* olarak belirlenir. Polis, yani şehir ya da devlet, Aristoteles'e göre doğal bir birlik olmasının yanı sıra insan için iyi yaşamı sağlayabileceği, kendi doğasını gerçekleştirebileceği bir bütünü ifade eder:

Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz -insan, ev, aile, her şey o olmayı(kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterlik ise, hem amaç hem yetkinliktir (Aristoteles 1975/1993: 9).

İnsan, toplum ve devlet anlayışını "zoon politikon" kavrayışıyla temellendiren Aristoteles, "organizmacı toplum" öğretisiyle, kendi yeterliliğini sağlama ereğinde olan insan için toplumsallığı doğal bir eğilim olarak görür. Dahası Aristoteles'e göre, toplumlar, canlı bir organizmadır, onu oluşturan insanlardan bağımsız ve doğal bir canlılığa sahiptirler. İnsanlar kendilerinden tamamen bağımsız bir canlılığa sahip olan toplumları "doğal" olarak oluştururlar. Çünkü insan *zoon politikon*, yani *siyasal-toplumsal hayvan* olması nedeniyle toplum fikrine gereksinim duyar. İnsanın siyasal-toplumsal bir varlık olarak tanımlanması, kurulacak toplumun sadece bir birlikteliği değil aynı zamanda insan için "en iyi olanı" siyasi örgütlenme açısından da belirler. Bu nedenle de Aristoteles için insan için en iyi toplum, site devleti yani polis olacaktır (Şenel 2004: 170). Arendt'e göre ise toplumsal olanın ve siyasal olanın bu birlikteliği bir yanlış anlama olarak değerlendirilmelidir. Aristoteles'in *zoon politikon* kavramının Yunan siyasi kavrayışından -özel alan ve kamusal alan ayırımına dayanan özgün siyasetten- uzak bir insan tanımı yaptığı, ve bu tanıma *animal rationale*(akıllı hayvan) tanımının eklenerek genel-geçer bir insan kavramı ortaya atıldığı görülebilir. Arendt'e göre bu yanlış

anlamanın nedeni, Aristoteles'in genel bir insan tanımı yapmaması, sadece polisteki siyasi örgütlenmeye dahil insan hakkında konuşmasıdır (Arendt 1958/2006: 63).

Yunan site devletinin düşüşe geçtiği dönemde devleti bir bütün, insanı ise bu bütünün parçası olarak gören anlayış yerine insanı "mutluluk ve haz" amaçlı tanımlayan görüşler daha çok görülür. Epiküroscular ve Stoa okulu bu dönemde insanı merkeze alan ve mutlu yaşayışı amaç edinen felsefelerini ortaya koyarlar. Epiküros'un varlığı maddeye indirgeyen felsefesinde devlet ve toplum da soyutlanmamış, idealize edilmemiştir. Epiküros için insanlar ortak çıkar anlayışını birlikte yaşayarak geliştirmiş, zamanla da bu bir arada olma halinden haz duymaya başlayarak mutluluklarını artırmak amacıyla devlet kurmak için sözleşme ile uzlaşma sağlamışlardır (Şenel 2004: 178). Epiküros'un devleti sözleşmeye dayandırması politikadan uzaklaşmayı önermesi anlamında da anlamlı görünür. Buna göre, devlet yönetimindeki bozulmalar adaletsizliği ve eşitsizliği doğurduğunda, Atina kent devletinde olduğu gibi, insanlar devletin işlevini yerine getiremediğini fark edip ondan uzaklaşarak daha küçük olan arkadaşlık, dostluk çevresine sığınabilirler. Bu çevre, insanın sadece haz odaklı yaşamasını sağlayabilecek bir ortam haline geldiğinden, mutlu bir yaşamı olanaklı kılabilir.

Stoa okulu da Epiküroscuları takiben, temel amaç olarak mutluluğu belirlerler. Stoacıların hazcılık öğretisinin özgürlük öğeleri içermesi bireycilik anlamında da dikkat çeken bir noktadır. Stoacılar, "bireyin kendi kendisine yeterli duruma gelmesi" ile mutluluk arasında bir bağ kurar. İnsan doğası ile açıkladıkları özgürlük anlayışı, baskıyı reddeder ancak doğa yasaları ile bağlı olan insan için tam olarak irade özgürlüğü mümkün değildir (Üskül 2003: 28). Bu nedenle de insanın kendi için yeterli olabilmesi mutlu olabilmesi için bir ölçüt haline gelir. Stoacılar bireyci bir yaşam öğretisine sahip olsalar da Herakleitosçu bir yaklaşımla bireyi evrensel akıl ile ilişkilendirmede başarılı olurlar. Stoacılara göre, Erkızan'ın vurguladığı gibi, "Her insan ontik bir özne olarak kendi başınıdır; kendi dünyasının sahibidir; ama her insan evrensel akla katılmakla da yalnızlıktan kurtulur. O nedenle de erdemli insanların devlete ve topluma ihtiyaçları yoktur." (Erkızan 2002: 53).

Antik yunan döneminde insan anlayışının giderek bireyci öğeler taşımaya başlamasına rağmen Eskiler olarak adlandırdığı bu dönemde Stirner'e göre "hakikat arayışı" hakimdir Stirner, Sofist öğretinin yaygınlaştığı Perikles döneminin en dikkat çeken ve parlak dönem olduğunu söyler.

Önce Eskilerin en parlak dönemi olan Perikles çağını gözden geçirelim! O zamanlar Sofistlerin düşünce yapısı [Bilgicilik akımı] giderek yayılmaktaydı ve Yunanlar o güne kadar muazzam bir ciddiyet atfettikleri konuyu artık eğlence hâline getirmişlerdi...Demek ki onlar, insanın dünyaya karşı giriştiği savaşta tinin en iyi silah olduğu görüşündeydiler. Diyalektik becerisine, konuşma yetisine, tartışma sanatına vb. çok önem vermelerinin nedeni de budur. Tinin her şeye karşı kullanılabilceği görüşünü yaydılar ama henüz tinin kutsallığından çok

uzaktılar; çünkü onlara göre tin sadece bir araç, bir silahtı, tıpkı çocukların istediklerini elde etmek için kullandıkları hile ve inat gibi. Sofistlerin tini, rüşvet kabul etmeyen anlama yetisidir (Stirner 1844/2013: 30).

Stirner'e göre, Sofistlerin anlama yetisini ön plana çıkarması Eskiler'in "tini özgürlüğe kavuşturma sürecinin" ilk aşamasıdır. Sofistlerin akla yönelmesi ancak dünyevi hayatın insan için hala tinselliğe kavuşmayı engellemesi yürek temizliği aşamasını başlatır. Sokrates ile ikinci aşamaya, yürek temizliği aşamasına geçilir. İnsanın dünyevi yaşamdan uzaklaşarak tinselliğe kavuşması için dünyevi hayatı hor görmesi, aşağılaması ve ondan kopması gerekir. Sokrates ile başlayan bu yürek temizleme aşaması, Eskiler döneminin sonuna kadar tine ulaşmasını sürdürür. Stirner'e göre, "İşte Eskilerin büyük bir çaba sarf ederek başardıkları işin sonucu budur: İnsanın kendini her türlü ilişkiden ve dünyadan kopmuş bir varlık, tin sayması." (Stirner 1844/2013: 32).

Ortaçağ düşüncesinin Antik dönemden keskin bir kopuşu gerçekleştirdiği özellikle insanı merkeze alan dini düşünce sayesinde Antik Yunandaki bireyselleşme unsurunun eksikliğini tamamladığı yaygın olarak kabul edilir. Bu değişimi sağlayan unsur Antik çağ düşüncesindeki töz anlayışlı ve doğa temelli insan tanımı yerine birey, şahsiyet kavramı ile belirlenen insan anlayışıdır. Etienne Gilson (1936/2005), bu değişimi hatırı sayılır bir dönüşüm olarak görse de Ortaçağ düşüncesinde Kynikler, Epikürosçular, hatta Stoacılar'ın etik anlayışlarının etkisi olduğunu savunur. Ona göre Antik düşünürler etik anlayışlarını metafizik alana yöneltilmesi de insanın kendini erdemli, iyi ve mükemmel hayata ulaştırma çabaları Ortaçağ düşüncesine bir zemin oluşturur (age 178).

Ortaçağ düşüncesinin önemli isimlerinden Thomas Aquinas, Aristotelesçi bir madde ve form anlayışını devam ettirerek birey tanımını belirler. Thomas Aquinas'ın birey tanımına göre, "Birey diğer şeylerin hepsinden de farklı olan bir varlıktır; kendisi başka varlıklara bölünemez. Bu açıdan birey, türden çok farklıdır... bir insan bireyi diğer insan bireylerinden farklıdır; varlığını bozmaksızın onu insan çokluğuna bölmek imkansızdır. İşte bizim ona parçalanamaz(individual=birey)dememizin sebebi budur" (Gilson 1936/2005: 184). Burada ve Ortaçağ düşüncesinde insan anlayışını belirlemek için bireylik ve bireyleşme ayrımını dikkate almak gerekir. Buna göre, maddi varlık insanın bireyleşmesinin ilkesini oluşturur, ancak insan için bireyleşme tözün kendisine bağlayan form ile mümkündür. Bu anlamda da bireyleşmenin bireylik olarak şahsiyeti, bireysel tözü temsil etmesi aynı zamanda insan tanımına tümel ve tikel ayrımının yansımalarını da sağlar. İnsan bir bireydir, ve aynı zamanda sadece kendisini değil bireysel tözü de taşıyan şahsiyettir. Şahsiyet kavramı, insanın akıl sahibi varlık olması nedeniyle özgür davranabilen insanın bireyliğini içerir (Gilson 1936/2005: 185-186). Thomas Aquinas'ta insanın özgürlüğünü ve bireyliğini vurgulayan yaşam, -Aristoteles etkisiyle- erdemli davranarak gerçek mutluluğa ulaşmak olarak belirlenir. Ona göre Tanrı nesnel olarak algılanır ancak insanın

dine yönelerek yakaladığı erdemli davranış, mutluluk öznedir (Österberg 1988: 16). Aquinas'ın bireyci sayılabilecek felsefesinin özerklik vurgusu ile dikkat çektiği söylenebilir. Aquinas'a göre insan eylemlerini belirleyen ölçüt vicdan olmalıdır. Dışsal etkiler ne olursa olsun, insan kendi davranışlarını değerlendirmekle, "Tanrısal bilgiyle sınamakla yükümlüdür" (Lukes 1973/1995: 59).

Stirner, insanın Tanrısallığa, tine ulaşmayı bireylik ile anlamlandıran Ortaçağ düşüncesinde Eskilerin hakikat anlayışını görür. Bu anlamda da Eskiler ile Yeniler arasında insan kavrayışını dönüştürecek, insanın kendi-olmasını sağlayacak bağlamda bireysellik yoktur. Eskilerin biri akıl diğeri yürek ile giriştiği tine ulaşma savaşının en mükemmelere eriştiği dönem Yeniler dönemidir. Öyle ki Antik Çağ ile Hristiyanlık dönemi arasında, yani Eskiler ve Yeniden arasında tinselliğe ulaşmada görülen karşıtlık bu iki dönemin özünde aynı hakikat anlayışına bağlı olmaları nedeniyle esasen bir karşıtlık değil bir süreklilik arz eder. Hristiyanlık döneminde düşüncenin "hiyerarşik" egemenliği Yenilerin Eskilerle bağının kopmadığını açıkça ortaya koyar. Stirner "hiyerarşi" kelimesiyle "düşüncenin egemenliğini, tinin egemenliğini" anlatmak ister (Stirner 1844/2013: 96). Eskilerin mirası olarak gelen "hakikat, ideal" fikri insanın düşünce nesnesinin bu dünyadan olmadığı, kutsal bir nitelikte olduğu, tinsel olduğunu belirler. Ortaçağ'ın dinsel düşüncesinde tinsel olan karşısında bedensel olmasıyla insan, hiyerarşide daha aşağıda ve daha hor görülür.

Stirner, Yenilerin hakikate bakışında Luther'in oynadığı role değinir. Ona göre, Ortaçağ hiyerarşisini değiştiren Protestanlıkla birlikte Luther olmuştur. Hakikatin bir düşünce olmasına dikkat çeken Luther, insanın bu hakikate uygun bir nitelikte olması gerektiğini ortaya koyan kişi olmuştur. Böylelikle de hakikatin öznesi düşünen insan olmuştur. İnsan, tinsel olan ile aynı özden olmalıdır, aksi takdirde tinsel olanı kavrayamaz (Stirner 1844/2013: 108). Üskül'e göre de Luther'in din anlayışı, toplum ve devlet anlayışlarını da değiştirmiştir. Luther'e göre, dinin, din adamları tarafından belirlenmesi yoluyla değil, "her bireyin vicdanında yaşayan bir inanç olarak" kabul edilmesi gerekir. Böylece de Luther "kademelenmeyi reddeder ve holist bir evrenden bireyci evrene doğru geçişi" temsil eder (Üskül 2003: 40).

Luther ve Protestanlık, insanın din karşısındaki konumunu değiştirir. Bu anlamda da Ortaçağ düşüncesinde insanı merkeze alan bir bakış açısının oluştuğu söylenebilir. Hristiyanlıktaki Tanrı ve insan ilişkisi ne kadar değişikliğe uğrarsa uğrasın, bazı düşünülerde etik egoizme yaklaşanlar görülse de Hristiyan geleneğin egoizmi kötilediği, özellikle Protestanlığın "fedakarlık" kategorisine tutunarak egoizmi yasakladığı görülür (Österberg 1988/15). Stirner'in bakışında görülebileceği üzere insana yeni kısıtlamalar koyma anlamında insanın kutsal olan karşısındaki konumu devam eder. İnsanın tinsellik kazanması hiyerarşinin değişmesi anlamında bir yenilik gibi görünür ancak Stirner için "reformasyon, hiyerarşinin tazelenmesinden ibarettir." (Stirner 1844/2013: 108).

Stirner'in Luther'den bahsetmesinin Hegel'e yaptığı eleştiri için de önemi vardır. Hegel'in Lutherci olduğunu vurgulayan Stirner, Hegelci aklın hakikat için kriter olmasını, "mutlak aklın" Hegel'de önplana çıkmasını Luther ile başlayan silsile içinde değerlendirir (Stirner 1844/2013: 118). Her ne kadar dinsel düşünce değişir gibi görünse de, hatta insana daha çok önem verilse de Stirner için bütün bu evrilmeler "öz, ide" kavramı arayışından başa bir anlama gelmez. Çünkü Stirner, Hristiyanlıktan Aydınlanmaya geçişin aynı öz arayışı olduğunu vurgular. Lutherci tinsel insan fikri, Aydınlanmacıların kutsadığı İnsan fikrinin ilk aşamasını oluşturur. Her iki bakışta da genel, tinsel ve kutsal bir İnsanlık kavramına tutunma vardır.

Stirner'in Hristiyanlık eleştirisinde dikkat çekici bir Tanrısallık anlayışı vardır. Ona göre "Hristiyanlığın sonunda, Tanrısallık olan dünyevilik-içi haline gelir." (akt. Thomas 1980/2000: 154). Ancak buradaki kavrayışın nedeni Paul Thomas'a göre, Stirner'in Protestanlığın Tanrısallık anlayışını hedeflemesidir. Ona göre Katolik ve Protestan Tanrısallık anlayışı arasında önemli bir ayrım sözkonusudur. "Bir Katolik, emredici bir dış kaynaktan gelen emirleri yerine getirmekle yetinirken, bir Protestan kendi 'içsel gizli polis'ini, yani vicdanındaki kişisel kanaatini ve bu kanaatin içe dönük buyruklarını kullanan, böylece zihninin her hareketini gözetleyip her doğal itkisini bastıran" ve kendisinin din adamı haline gelir (Thomas 1980/2000: 154). Stirner'in din eleştirisinin Protestanlığa yönelik olması, sadece dışsal etkilere değil özellikle de insanı kısıtlayan hayaletlere, kutsallara karşı olması nedeniyle önemlidir. Bu yönüyle Stirner'in "ikonoklast" olduğunu söylemek iki nedenle doğru olacaktır (Russ 1998/2014: 304). İlk olarak İkonoklast teriminin anlamı nedeniyle Stirner'in düşüncesini tam olarak yansıttığı görülür. İkonoklast, Protestanlıkta put kırıcı anlamında kullanılır ve genel olarak Hristiyanlık simgelerine karşı olmayı, özellikle Katolik kiliselerine tepki olarak simgelere, putlara yer vermemeyi anlatır. Stirner Ben'i kısıtlayan bütün dinsel anlayışlara karşıdır. İkinci olarak da "put kırıcı" olarak geniş bir anlamda bütün ahlaki, toplumsal, siyasal kabulleri eleştirerek yerine kendi düşüncelerini koyar.

Stirner'de Hristiyanlık, genel olan *insan özü* kavramına yöneldiği için eleştirilir. Ölümsüzlük fikri ile Hristiyanlığın insanı değerli bir konuma yükselttiği fikrini Stirner kabul etmez. Ona göre Hristiyanlık Tek'i değil, İnsanı değerli görür. Ölümsüzlük sadece insana ait olan bir özelliktir, Ben sadece insan olması vasfıyla ölümsüzlüğe ulaşabilir görünür. Hristiyanlıktaki ölümsüzlük fikri liberalizmde insani bir eşitlik fikrine dönüşür. Ölümsüzlük gibi eşitlik fikri de, Ben ile ilgili değil insan idesiyle ilgilidir (Stirner 1844/2013: 217).

YeniÇağ'ın insan kavramına katkı yapan isimlerden biri de Descartes olmuştur. Descartes ile birlikte düşüncenin egemenliği, aklın zaferi yeni felsefeye hakim olur. Stirner için Protestanlığın Ortaçağ hiyerarşisindeki etkisiyle Descartes'ın yeni felsefedeki etkisi aynı karakteristiğe sahiptir. Descartes'ın akli Luther'in ise tını önplana çıkarması kutsal olana yönelimin şekil değiştirmiş halidir. Hatta Stirner'e göre Descartes, "tek doğru ve geçerli olanın

‘İlmî bilinç’ olduğunu ortaya atmakla, Hristiyanlığı tam bir etkinliğe kavuşturmayı ciddi biçimde ele almıştır.” (Stirner 1844/2013: 110). Stirner’e göre, Descartes, Luther ile paralel bir şekilde düşünmeyi ön plana çıkarır. “Düşünüyorum, öyleyse varım”(cogito ergo sum) yeni felsefenin mottosu olarak kabul edilir. Descartes, düşünmeyi var olmanın önkoşulu yaparak insanı bir tin haline getirir. “Benim Var olmam, düşünce ve tin cennetinde yaşamaktır, cogitare’dır.” der Stirner. ‘Ben ise, bir tinim, -Descartes’a göre- düşünen, -Luther’e göre- inanan bir tinden başka bir şey değilim. Bedenim ‘Ben’ değildir. Etim, arzuların yada acıların etkisinde kıvranabilir. Ama Ben etim değilim, Ben tinim, yalnızca tin” (Stirner, 1844/2013: 109). Descartes’ın modern felsefeyi oluşturan cogito anlayışı pek çok kaynakta Ben kavramının özne olarak insanın bireyselliğini, öznelliğini yarattığı vurgulansa da Stirner için Eskiler ve Yenilerin hakikat anlayışının zafere ulaşması olarak görülür.

Böylece sonunda tin ve akıl zafere kavuşturulmuştur. Her şey tindir, çünkü her şeyde akıl vardır, tüm doğa ve hatta insanların en ters fikirleri bile akıl içerir: Çünkü “her şey en iyiye hizmet etmek zorundadır”, yani aklın zafere ulaşmasını sağlamalıdır. Descartes’ın dubitare ilkesine göre sadece cogitare,yani düşünme, tindir. Böylece akıl içermeden şeylere gerçeklik atfeden “basit” bilinçle bütün ilişkisini koparır! Sadece akla uygun olan vardır, sadece tin vardır! Yeni felsefenin ilkesi budur ve bu hakikî Hristiyanlıktır (Stirner 1844/2013: 110).

Stirner’İN Eskiler ve Yeniler olarak ayırdığı ve aynı doğrultuda gördüğü bu tarihsel düşünce izleği, *Alman İdeolojisi* (1846/2013)’nde eleştirilir. Alman İdeolojisinin *Aziz Max* bölümünde, Stirner’in *Biricik ve Mülkiyeti*’nde Antiklerden modern çağa doğru izlediği düşünce ayrıntılı şekilde incelenir. Varılan sonuç şudur ki, Marx ve Engels’e göre Stirner, Antik çağ incelemesi yapmamış Antik felsefe incelemesi yapmış, “olguları baş aşağı çevirmiş ve maddi tarihi düşünsel tarihe ürettirme” yoluyla Antik çağ hakkında bilgi eksikliğini ortaya koymuştur. Stirner’in, sadece Feuerbach ve Hegel’e dayanarak aktardığı Antikler “...kendi dünyalarının yaratıcısı olarak tanımlanmaları gerekirken, bu dünyanın karşısına konuluyorlar. Sadece bilincin nesne ile, hakikat ile ilişkisi; yani yalnızca Antiklerin kendi dünyalarıyla kurdukları felsefi ilişki söz konusu edilmektedir.” (age 117). Stirner’in, felsefi düşünceler arasında kendi istediği doğrultuda atlamalar yaptığını, hatta Antik çağı ortadan kaldırdığını, böylece de “Antik çağı doğrudan doğruya Hristiyanlık içinde erittiği”ni söyleyen Marx ve Engels’e göre,Stirner modern döneme ulaşmak için Antik çağdan yola çıkarak, bir anlamda modern döneme ulaşma amacı ile eleştirdiği noktaları Antikçağa yükler (age 122). Stirner’in Hristiyanlık analizinin Feuerbach’ın insan anlayışından öte gidememesi Eskiler ve Yeniler arasında yaptığı ayrımın da yüzeysel ve amaçlı olmasını sağlar. Stirner’in Antik felsefe- Hristiyanlık –modern felsefe arasında yaptığı hızlıca geçişte, *Alman İdeolojisi*’nde belirtildiği gibi, “Modernler neyin iç yüzünü ortaya çıkarmaya çalıştılar?’ sorusunu ortaya atarak, kendi tarihsel yanılığını bizzat

karakterize ediyor. Hem Antikler hem de modernler, tarihte 'bir şeyin iç yüzünü ortaya çıkarmaya çalışmak'tan başka bir şey yapmıyorlar....Sonunda Antikler 'dünyasız', modernler de 'tinsiz' kalıyor" (age 123).

Stirner'in Antik çağ ve Ortaçağ, hatta Yeniler döneminin kapsadığı bütün modernlik dönemi arasında benzerlik kurarak ele aldığı hakikat kavramı ve Hegelciliğinin ifadesi olan Tin kavramı eleştirisi, daha temelde duran bir *beden* kavramına bakışı da temsil eder. Stirner'in yaptığı gibi, Antik dönemden başlayarak bir felsefi izlekte "kendilik kaygısı" anlayışını oluşturan Foucault, cinsellik ve beden kavrayışları üzerinden hakikat, iktidar ve özne anlayışını temellendirir. Belirli noktalarda Stirner'in eleştirisi olarak da görülebilecek Antik düşünce tasavvuru yanında, Foucault'nun beden ve kendilik kavramları ile kurguladığı eleştirel felsefesinin Nietzsche üzerinden Stirner ile bağlarının kurulabileceği de söylenebilir.

Foucault, temel sorunsal olarak oluşturduğu ve "hakikat oyunları" dediği, modern dönemde iktidarın özneler oluşturmak yoluyla bireyi tahakküm altına aldığı tezini *Cinselliğin Tarihi* (1982/2012)'nde insanın en öznel boyutunu oluşturan cinsellik analizi ile destekler. Tabi ki Foucault'nun bakış açısında cinsellik ve iktidar sorunu beraber işlenir. Bu nedenle de kendi iktidar anlayışını Antik Yunan ve Roma döneminden devraldığı "kendilik pratiği" kavramsallaştırmasıyla kurar. Ona göre kendilik kaygısı bir özgürleşme pratiği olarak ele alınmalıdır. Foucault, Antik Yunan döneminde kendilik kaygısını, cinsellik üzerinden etik yasa oluşturma anlamında bir "etik tarihi" olarak görür. Yunan düşüncesinin "ölçülü olmakla" belirlediği cinsellik ve ahlak anlayışı, "...bireyin, ahlaksal tutumun öznesi olarak oluşmasını sağlayan bir 'kendilik'le ilişki biçiminin geliştirilmesi olarak ele alınan 'etiğin' tarihidir" (age 294). Hıristiyanlık döneminden itibaren daha çok egoizmle ve kişisel çıkar anlayışı ile özdeşleştirilen ve modern dönemde de çarpıtılmış olarak devam eden kendilik kaygısını, "...Yunan-Roma dünyasında bireysel özgürlüğün -ve belli bir noktaya kadar, yurttaş özgürlüğünün- kendini etik olarak düşünme tarzı" olarak tanımlayan Foucault, Sokrates'in "Kendini Bil" düsturunu genişletir:

Antik kültürde, kendilik kaygısı etrafında dönen ve antik etiğe kendi tikel biçimini veren bütün bir etikle yüz yüze geliriz. Etiğin kendilik kaygısından ibaret olduğunu söylüyor değilim; ama antikçağda, bilinçli bir özgürlük pratiği olarak etik, şu temel buyruk etrafında şekillenmektedir: "Kendin için kaygı duy!" (Foucault 1954-1988/2014: 226).

Foucault, insanın kendisini ahlaki özne olarak kurmasını sağlayan kendilik pratiğini "asetik bir pratik" olarak tanımlar. Asetizm, Foucault'da çilecilik anlamında değil, insanın kendi kendisini geliştirmesi, değiştirmesi ve kendi üzerine yönelmesi anlamında kullanır (Foucault 1954-1988/2014: 222). Foucault, kendilik pratiklerinin uygulama alanlarının zaman içinde değiştiğini vurgulayarak Antik Yunanda "varoluş sanatı" olarak görülen yaşam pratiklerinin

merkezinde duran kendilik kaygısını, insan davranışlarını etik olarak düzenleyen kendilik pratikleri, haz ve cinsellik üzerinde düzenleme ve hakimiyet kurma yoluyla insanın kendini ahlaki özne olarak ortaya koymasını sağlar. Foucault için cinsellik üzerinde hakimiyet kurmak, kişinin kendisi üzerinde ve diğer insanlar üzerindeki özgürlük pratiklerinin geliştirilmesini amaçlar. Cinselliğin etkileri göz önüne alınarak tehlikeli ve kendilik ilişkilerini bozan bir unsur olması, Foucault için Antik dönem ve Hıristiyanlık döneminde çok da farklı olmayan cinsellik anlayışının oluşmasını sağlar. Aradaki farkı sadece Antik Yunandaki cinsellik anlayışının cinselliğin kendisine değil kendilik kaygısı üzerindeki etkilerine odaklanması olarak belirler (Foucault 1982/2012: 474).

Foucault için Antik dönemin haz, cinsellik ve etik ilişkilerini kurgulayan kendilik kültürünün, modern dönemde iktidarın tahakkümü alanı olan “kendini kuran özne” kavramsallaştırması için başvurulan bir tarihsel kesite denk düştüğü görülür. Foucault için bu tarihsel kesit, modern dönem insanının kendi yaşam pratikleri üzerinde işe koşması gerektiğini düşündüğü bir özgürleşme pratiği olarak ortaya çıkar. Her ne kadar Antik dönemin etik alandaki kabullerine bakış açıları farklı olsa da Stirner ve Foucault’nun “kendilik” kavramını iktidar alanında kurgulaması dikkat çeken bir benzerliktir. Öyle ki, Foucault için kişinin kendiliği üzerine dönmesini isteyen kendilik kültürünü anımsatması, Stirner’in her türlü “insansal” süreci belirleme kriteri olarak öne sürdüğü Ben kavramını anımsatır. Stirner için Ben, insanın bedenselliğini vurgular ancak yine de insan bedensel istekleri ile hükmeden bir Ego değildir. Tam tersine kendi bedeni ve içgüdüleri ile olsa bile Ben üzerinde tahakküm kuracak ve onu yönlendirecek genel-geçer bir istek alanı yoktur. Stirner için Ben’in bu yönü muğlak ve çelişkili olarak görülse de Foucault da bunun cinsellik alanının kendilik kaygısıyla açıklanması ile netlik kazandığı görülebilir. Belki de söylenebilecek en kesin yargı, Foucault’nun cinsellik ve hazlar üzerindeki belirleme etiğinin, Stirner’de açıklık kazanmayan “bedensel egoyu harekete geçiren ya da durduran bir gücün bulunup bulunamadığı sorununu” hatırlattığı ve kısmen de olsa tatmin edici bir tutarlılığa sahip olduğudur. Foucault ve Stirner arasında burada kurulan benzerliğin bir sebebi, Foucault ve Nietzsche arasında açıkça belirlenen bir etkilenme ilişkisi olabilir. Foucault’nun açıkça kabul ettiği gibi Nietzscheci bir bakışla yola çıkması, dolaylı yoldan Stirner ile de kesiştiği noktalar bulunmasını gerektirir. Nitekim, Nietzsche’nin Stirner düşüncesinin en sistemli takipçisi olduğu kabul edildiğinde, bu kesişim noktalarının Stirner-Nietzsche ve Foucault üzerinden açıklık kazanması mümkündür.

3.1.2. Özgürler

Antikiteden Hristiyanlığa hakikat arayışı farklı şekillere bürünerek değişmiş ancak özü, kutsallığı bulması yoluyla aynı kalmıştır. Stirner için bu arayışın doruk noktası Yeniçağ olur. Yeniçağ, İnsanın kutsanmasını, yeni bir Tanrı olarak ortaya çıkmasını temsil eder. Yeniçağ,

Hristiyanlık İle Aydınlanmanın kavramlarını birleştirir görünür. Stirner'in Yeniçağa hakim olan inanç için kullandığı terim "İnsanlık Dini"dir. Özellikle liberalizmde somutlaşan İnsanlık dini, "Hristiyan dininin en son başkalaşması, yani metamorfozudur." (Stirner 1844/2013: 218). Ben'i engellediği için Stirner'in reddettiği insanlık kavramı, İnsanlık dini içinde kutsallığıyla birlikte Liberalizmde vücut bulur. Bu anlamda da Stirner için Liberalizm, hem İnsan hem de Tin kavramına yaptığı eleştirisinin birleşmiş halidir.

Yeni Çağ'ın girişinde "Tanrı-İnsan" durur. Bu çağın sonunda acaba bu Tanrı-İnsan'ın sadece Tanrı kısmı uçup gidecek mi? Ve sadece Tanrı ölürse, Tanrı-İnsan'ın da gerçekten ölmesi mümkün mü? Bu soruyu hiç kimse aklına getirmede ve Aydınlanma'nın bir eseri olarak Tanrı'nın üstesinden gelmenin günümüzde zaferle sonuçlanmasıyla bütün işlerin bittiği sanıldı. Oysa insanın, "yükseklerdeki tek Tanrı" olabilmek için Tanrı'yı öldürdüğünü kimse fark etmedi. Bizim dışımızdaki öte dünya gerçekten silinip süpürüldü ve Aydınlanmacıların büyük girişimi başarıya erdi; ancak Bizim içimizdeki öte dünya yeni bir cennet oluşturmuştur ve bizi yeniden bu cennete saldırmaya, cenneti ele geçirmeye teşvik etmektedir: Tanrı, makamını terk etmek zorunda kaldı, ama o makamı bize değil -İnsan'a devretti...O hâlde Tanrı'dan sonra İnsan da ölmedikçe, Tanrı-İnsan'ın öldüğüne nasıl inanırsınız? (Stirner 1844/2013: 192).

Stirner'e göre liberalizm Hristiyanlığın bütün gereklerini yerine getirmesi nedeniyle Ben'in karşısında yer alır. Stirner için Hristiyanlık kişide "tin" kavramı ararken liberalizm "insanlık" arar. İkisi de Ben'i görmek yerine Ben'e yabancı olan kavramları görür. Stirner için önceleri tanrısal bir tine sahip olmaktan bahsedilirken, İnsan tanımı öne çıkarılarak insani bir tine sahip olmaktan bahsedilir. Oysa ki Stirner'e göre insan olmak, sahip olunabilecek en yüce değer değil, sadece sıfatlardan, mülklerden biridir. Bu durumda liberallerin İnsan kavramı da bir hayaletten, bir kavramdan başka bir şey değildir (Stirner 1844/2013: 217)*. Liberalizm, insanların doğuştan sahip oldukları özellikleri nedeniyle eşit olduklarını savunur. Hümanizm etkisiyle oluşan liberalizmin insan anlayışına göre, insanlar doğuştan akıl sahibi ve özgür varlıklardır. Bu nedenle de eşittirler. Bütün insanlar için genel-geçer bir anlayışla toplumsallığı kuran liberalizme göre, insanların doğuştan getirdikleri özellikleri nedeniyle eşit haklara da sahip olmaları gerekir. İnsanları; toplumu, devleti ve yasaları oluşturmaya yöneltten de bu eşitlik ve özgürlük halinin korunması gerektiğidir.

Stirner, liberalizmi zaman içinde ilerleyerek konumlanan bir düşünce olarak ele alır. Bu nedenle de liberalizmin üç aşamasını belirler: Politik liberalizm, Toplumsal liberalizm ve İnsancıl liberalizm. Üç aşamada belirlenen liberalizm, birbirini tamamlayan farklı alanlarda

*Stirner'in kullandığı "hayalet" kavramı Marx'ta da görülür. Derrida'nın belirttiği gibi, "Marx'ın yaşadığı zulümdü hortlak. Tıpkı Stirner'in de olduğu gibi. Her ikisi de, kendilerine zulmedene, kendi içlerindeki yabancılarına bizzat kendi cellatlarına bir an olsun ara vermeden zulmettiler." (Derrida 1993/2007: 164).

şekillense de özgürlük anlayışı en temelde bir “kurtuluş öğretisine” dayanır. Politik liberalizmde vatandaş ve devlet, toplumsal liberalizmde işçi ve toplum, insansal liberalizmde ise insan ve kültür arasında kurulmaya çalışılan benzer uzlaşmalar, modern özgürlük anlayışının Hristiyanlıktan temellendiğinin göstergesidir. Her anlaşma alanında istenen şey bireyin kendisini bir Ben olarak reddederek kendinden feragat etmesidir. Aksi durumda ise bireyin “insan” tanımı dışında değerlendirilerek dışlanması yoluyla yaptırım uygulanmasını göze alması gerekir. Bu nedenle İnsan tanımından uzaklaşmayı göze alamayacağı düşünülen bireyler, “kendilerini kurtarma gerekliliği” altında evrensel bir İnsanlık tanımına bağlanmak istenirler (Welsh 2010: 84).

Politik liberalizm, Fransız devrimi sonrası dönemde egemen bir sınıf olarak beliren burjuvazinin ideolojisi olarak en genel liberalizm tanımını içerir. Burjuvazinin başlamasıyla liberalizmin başladığını belirten Stirner, devrimi oluşturan güç olarak görülen halk, ulus ve devlet içinde eritilen bireyselliğin hak ve özgürlük tanımları ile Tek’ten alındığını belirler. Ona göre bireyi devlet ve ulus içinde kabul eden liberalizm, tek tek bireylerin özgürlüğünü değil, devlet içinde bireylerin özgürlüğünü savunur.

“Politik özgürlük” ne anlama gelir? Tek’in devletten ve yasalarından bağımsız olduğu anlamına mı? Hayır, tam tersine, Tek’in devlet içinde devlet yasalarına bağlı olması anlamına gelir. O halde neden “özgürlük”? Çünkü kişi, devletle araçlar olmaksızın, doğrudan doğruya ilişkiye girer; artık Tek, bir devletin vatandaşısıdır, bir başkasının uyruğu değildir, hatta bir kişi olarak kralın da uyruğu değildir (Stirner 1844/2013: 135).

Politik liberalizmin bireye vaat ettiği kişisel özgürlük, devleti yasa koyan olarak belirlemek yoluyla insan üzerinde başka insanların egemenliğini engelleme olarak işler. Ancak yine de temelde olan şey, Teklerin, bireylerin özgürlüğünü değil devletin özgürlüğünü korumaktır. Özgürlüğü koruma hakkı devlette olduğu sürece yasa koyan da emir veren de sadece devlet olur. Stirner politik liberalizmin kişisel özgürlük vaadinin insanların eşit olması nedeniyle savunulduğu ancak mülkleri, sahiplikleri bakımından eşit olmadıkları için bir eşitsizlik alanında bulduklarını söyler. Sahipliklerin eşitsizliği, toplumdaki ilişkilerin kişilerin verebilecekleri sahipliklerine ihtiyaç olması ile belirlenmesini sağlar. Zengin olan kesimin parasının, emekçi sınıfının emeğinin talep edilmesi nedeniyle toplum kişilere ihtiyaç duyar. Kişiler arasında doğuştan gelen eşitliği bozan bir unsur olan mülk eşitsizliği, toplumsal liberalizm ile çözülmeye çalışılır. “Politik Liberalizme göre “kimsenin emir verebilme yetkisine sahip olmaması” gerekir, toplumsal liberalizm de bundan “kimsenin bir şeye sahip olmaması” gerektiği sonucunu çıkarır; o halde emir verme yetkisinin sadece devlete verilmesi gibi, şimdi de sahip olma yetkisinin sadece *topluma* verilmesi gerekir” (Stirner 1844/2013: 148).

Sahip olunanların topluma mal edilmesi yoluyla eşitsizliğin sağlanacağını savunan toplumsal liberalizm, Stirner için komünizmin diğer adıdır. Burada Stirner'in politik liberalizmde burjuvazinin hakim olması nedeniyle burjuva çıkarlara hizmet eden devletin işçi sınıfının sömürülmesini "garantiye alan" anlayışına dikkat çekmesi önemlidir. Öyle ki Stirner'in, emeği sömürülen işçi sınıfının politik liberalizmin oluşturduğu eşitsizliği bozacak potansiyele sahip olduğunu vurgulaması Marksist bir bakışı çağırıştır: "Devlet, emeğin köleliği üzerine oturur. Emek, özgür olduğu anda devlet çöker." (Stirner 1844/2013: 146). Ancak politik liberalizm ile yaklaştığı bu bakışı, toplumsal liberalizmde devam ettirmez, hatta Marxist analizde yan yana bile gelemeyecek burjuvazi ile komünizmi birbirine eş tutar. Toplumsal liberalizm'e bakışı Stirner'in Marxist toplum anlayışından ayrıldığı noktayı açıkça vurgular. Stirner'e göre toplumsal liberalizm siyasal liberalizmin bir karşıtı olarak görülse de devlet yerine toplumun ön plana geçmesi egoizm karşıtı bir düşüncedir. Toplumsal liberalizmin çokça vurguladığı "eşitlik" kavramı, egoyu hakimiyet altına alan başka bir soyutlama olarak toplumu güçlendirir. Newman'ın yorumladığı gibi, Marx'ın "bireyi toplumun asli bir unsuru olarak görmemesi" nedeniyle toplumu yüceltmesine karşıt olarak Stirner'de "toplum, iktidarın, bireyi hükmü altına alan yeni yeri haline gelir" (Newman 2001/2014: 115).

Stirner'in gözünde komünizm, işçi sınıfının mülkiyet üzerinde hak sahibi olamamasını mülklerin topluma ait olması yoluyla ve işçi sınıfının çalışmasını ve emeğini yüceltme yoluyla aşmaya çalışır gibi görünür. Ancak komünizmin işçi sınıfında görmek istediği, burjuvazinin insanlıktan beklediğinden farklı değildir.

Komünist zihniyetli bir kişinin, bir Komünistin Seni bir insan, bir kardeş gibi görmesi, Komünizmin sadece tatil günü yanındır aslında sair günlerde Seni ne olursa olsun sade bir şekilde insan olarak görmez. Sen onun için bir emekçi insan ya da çalışan insansın. Birinci görüş biçimi liberal ilkeyi, ikincisinde ise bağınaz bir anlayış gizlidir. Eğer Sen bir "tembel" isen, gerçi Senin içindeki insanı tanımazlık etmez, ama "tembel bir insan" olduğun için seni bu tembellikten arındırmak ve çalışmanın, insanın "alın yazısı ve misyonu" olduğu inancını sana telkin etmek ister (Stirner 1844/2013: 154).

Bu nedenle komünizm burjuvazide olduğu gibi servet odaklı bir insan tanımı yapar. Kişisel çıkarların yerine topluma mal edilen serveti genişletmek amaç edinilir. Stirner'in topluma bakışını netleştiren, toplumsal liberalizmin bireye yüklediği misyonun reddidir. Ona göre toplum bireye hizmet etmeli, en azından bireyin çıkarlarına uyan bir toplum anlayışı gelişmelidir. Bireylere görevler veren ve onları kullanan bir toplum, "bize her şeyi sağlayan toplum bizim yeni efendimizdir, yeni bir hayalettir; bizi 'hizmetine alan ve bize görevler yükleyen', yeni bir 'En Yüce Varlık'tır" (Stirner 1844/2013: 156).

İnsani liberalizm ise liberalizmin son ayağını oluşturan, İnsan ve İnsan Özü tanımını içselleştiren hümanizme Stirner'in verdiği isimdir. Stirner için liberal devlet, insanın insan olduğu için sahip olduğu eşitlik, özgürlük, hak gibi kavramları kabul edilerek devlet ve topluma bağlı olan insana ait olarak bu kavramları kutsallaştırır. Liberal devletin insana tanıdığı efendisizlik, özgürlük, toplumsal liberalizm ile gelen mülkiyet eşitliği en nihayetinde bütün farklılıkları yok eden bir "genel eşitlik" haline dönüşür. En kapsamlı unsurlar olarak devlet ve toplumun insan üzerindeki varlığını sabitleyen insancıl liberalizm, insanın sadece insansal, İnsan tanımına uyan ilgi ve çıkarlarla meşgul olmasını ister.

İnsancıların vaat ettiği "insancıl toplumda" o'nun ya da bu'nun herhangi bir "farklı özelliği" hiçbir şekilde takdir görmeyecektir. "Özel" niteliğini taşıyan hiçbir şeyin değeri olmayacaktır. Bu şekilde, insan ve insani özgürlükte iyiyi, egoistlik ve her türlü özel nitelikte kötüyü gören, birinde Tanrısını, diğerinde şeytanını bulan Liberalizmin çemberi, kapanmaktadır. Nasıl "devlet" içinde farklı kişi ve özel kişi, değerini kaybediyorsa (yani kişiye özel hiçbir imtiyaz yoksa), nasıl "emekçi ya da çulsuz (Lumpen) toplumunda" kişiye mahsus (özel) mülkiyet tanınmıyorsa, aynı şekilde "insancıl toplum"da da farklı ya da özel olan hiçbir şeye yer yoktur (Stirner 1884/2013: 161).

Stirner, insancıl liberalizm ile birlikte insan özü anlayışının tahakkümünün tamamlandığını görür. Stirner'in "insan ve insan özü" anlayışına yaptığı eleştiriler, liberalizme karşı olması yanında anarşizm ile de ayrışmasına neden olur. Anarşizmin insana bakışından oldukça ayrı bir yerde olan insan özü eleştirisi, Stirner'in anarşizm içinde değerlendirilmesini de zorlaştırır. Newman'ın belirttiği gibi, "...anarşistlere göre devrim ve özgürleşmenin tohumlarını içeren insan özü, Stirner tarafından yeni cezalandırma ve tahakküm kurma makinesi; yeterli nitelikleri olmayan ve uyum göstermeyen bireylere zulmeden ikili bir söylemin temeli olarak görülür. İnsan özü, farklılığı mahkum eden yeni normdur." (Newman 2001/2014: 119). Stirner, "bir tahakküm söylemi" olan insan özünün özgürleştirilmesi yoluyla tahakkümün ileri bir boyuta taşındığını görür. İnsani liberalizm, bu tahakkümün gerçekleştirilmesini temsil eder. Politik liberalizmle devletin, toplumsal liberalizmle toplumun yüceltilmesi, insancıl liberalizm ile birlikte korunarak bu yüceltmeye en gerçek etkiyi sağlayacak olan insan eklenir. Dışsal güç olan devlet ve toplumun insansal ilgilerden uzak tutularak insan özü ile "...bireysel benlik üzerinde gerçek etkisi olan bir üstünlük elde edilir. Stirner, tabii ki insan özünün dış koşullardan kurtarılmasının değil kendiliğın insan özünden, sabit fikirlerden kurtarılmasının gerekli olduğunu öne sürer. Kendilik kendilikten özgürleştirilmelidir (Newman 2001/2014: 128).

Stirner, Antik dönemden modernlere kadar olan dönemi eleştirerek Egoyu, insan karşısı olan gayri-insanda hangi özelliklerin olamayacağını belirler. Buna göre Antik dönemden itibaren akıl ve yürek temizliği ile yapılan hakikate ulaşma, tını özgürleştirme çabası

Hristiyanlıkta zirve noktasına ulaşır. Stirner için özellikle Hristiyanlığın insanı, “bedensel insanı” değersiz görmesi, Stirner’in insan tanımında bedenselliği önplana çıkararak Egoyu belirlemesine neden olur. Çünkü Stirner için tin karşıtı olan, kutsallık ile ortaya konulan hakikat anlayışı reddilir. Stirner modern dönemdeki insan anlayışının, tin arayışının devamı olması nedeniyle insan tanımından kopuşu niteleyen gayri-insan tanımını savunur. Gayri-insan tanımını Ego ve Biricik’in birlikteliği olarak görmek gerektiği daha önce söylenmişti. Bu nedenle de Stirner’de “insan” anlayışı bahsedilen bütün özcü bağlamı reddedilerek yeni kazanımlar olarak belirlenen kendi-olma anlamındaki özgürlüğün özgün kazanımları ile gayri-insan anlayışına dönüşür.

Eskiden efendimiz Tanrı’ydı, şimdi ise efendimiz İnsan’dır. Eskiden her şeye Tanrı vesile olurdu, şimdi ise İnsan. Eskiden Tanrı tindi; şimdi ise İnsan. İşte bu üçlü bağıntıda, feodal ilişki değişime uğramıştır:... Peki ama, kendimi yetki sahibi olarak ilân etmem, ilişkilere aracılık etmem, kendimi Kendim olarak açıklamam nasıl olacaktır? Şöyle ki: Benim erkim benim mülkümdür. Benim erkim bana mülk sağlar. Benim erkim bizzat Ben’im ve erkim sayesinde kendimin mülküyüm.” (Stirner 1844/2013: 229).

3.2. Biricik ve Mülkiyeti’nde Gayri-İnsan

3.2.1 Biricik ve Mülkiyeti’nde Ben(Ego)

3.2.1.1. Ego: Ontolojik Bağlam

Biricik ve Mülkiyeti’nin “meseleyi hiçe bırakmak” sözüyle neredeyse özdeşleştiği görülür. Siyasal anlamdaki bütün bağlamın yanında “meseleyi hiçe bırakmak”, eserin başlangıç noktası ve son çizgisi arasındaki esas argüman olmuştur. Stirner, varlık ve hiçlik zıtlığına atıfta bulunarak Ben’in hakikat ile olan ilişkisini çözümler. Varlık, Stirner için ontolojik bağlamı tartışmalı olan bir kavramdır. Feuerbach’ın varlık konusuna yönelmesine atıfta bulunarak, “mutlak” olan varlık kavramının soyutlama olduğunu söyler. Ona göre Feuerbach, Hegel’e karşı olmasına rağmen aynı şekilde varlık kavramının soyutluğunda çıkmaza girer. Burada Ben de bir soyutlamadır ancak Ben sadece soyutlama olan değildir (Stirner 1844/2013: 421).

Stirner’de hiçliğin anlam kazanması Ben’in biricikliğinin özünü oluşturur. “Ben boşluk anlamında bir Hiç değilim, Ben yaratıcı bir Hiçim ve bir yaratıcı olarak bu Hiçten, her şeyi kendim yaratıyorum.” (Stirner 1844/2013: 17). Ben’in hiçliği ve hiçliğinden Ben’i yaratması, kendi kendine dönen düşünce gibi bir anlatımdır. Böylece Ben’in sadece kendisinden bedenlendiği, başka bir başlangıç noktasına ihtiyacı olmadan kendinin ve kendinden herşeyin yaratıcısı olduğu ortaya konulur. Herhangi bir nesnenin gerçekliği ya da özellikleri, sadece kişinin iradesinden kaynaklanan yaratımlardır. Hakikat kavramına tutunmak, onların varlıkları ile ilgili bir yargıda bulunmak onları bağımsız olarak kabul etmekle sonuçlanamaz. “Eğer onlar

Benden kopmak ve kendi için bir nesne olmak isterlerse, ya da üstelik Beni etkilemek isterlerse, o zaman yapacağım ilk şey, onları kendi Hiçliklerine terk etmek, yani yaratıcıları olan Benim içime geri almaktır.” (Stirner 1844/2013: 418).

Ben’in başlangıç olarak kendisinden hareket etmesi, Stirner’in ontolojik olarak “doğruluk” hakkındaki eleştirisini de dile getirir. Stirner, Wittgensteinci bir bakışla dilin gerçekliği algılayışımızı etkilediğini söyler. Doğruluk gerçeklik değildir, sadece sözcüklerle ifade edilen yaratılardır ve insani oldukları için tüketilebilirlerdir. Dil ya da söz, sabit anlamlar tarafından kuşatılarak “Dil köleliği” haline gelir, bu sayede de sözcüklerle yeni bir şeyi anlatmak zorlaşır. Stirner için bu zorluk Ben’i “adlandırılmaz, düşünülemez” olarak tanımlamakla çözülür. Böylelikle de düşünce ve zihin dünyası Ben’in karşısında kaybolur (Marshall 1992/2003: 322).

Stirner için her türlü genellemeler, kutsallıklar, soyutlamalar Ben’i engellese, yok etmeye çalışsa da Ben ile ilgili açıklamalarının örtük bir şekilde ontolojik bir bağlamı ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Ben’e atfettiği özelliklerin ana noktası her şeyin temelinde Ben’in olduğunu söylemesidir. Bu, Stirner’in eleştirilmesine neden olan temel noktadır. Kutsal olan her şeyi reddedip yerine koyduğu Ben’i kutsaması, onu somut olmaktan çıkarması Stirner’in felsefesine yapılan belki de en köktenci eleştiridir.

Stirner için Ben kavramının insana karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Macit’e göre Stirner’in ego’yu önplana çıkarması bireyin “salt fizyolojik bir varlık olarak” kabul edilmesi sebebiyledir (Macit 2010: 77). Erkızan’a göre de Ben kavramının somutluğu, Stirner’in ontolojisinin nominalist olduğunu gösterir. Stirner’in öznel idealizm eleştirisinden ilerleyerek soyut bir ben anlayışının yerine “somut ben yani atomik özne”nin gerçekliğinden bahsedilebilir. Bu doğrultuda da Erkızan, “Ben’in kendini arayacağı sorunun ‘Ben neyim’ sorusu değil ‘Ben kimim?’ sorusu olacağını” söyler (Erkızan 2002: 59-60).

Böylece de Stirner’de *insan doğası* olup olmadığı tartışması açığa çıkar. Anarşizmin zeminini oluşturan insan doğası anlayışını Stirner’in reddettiği, doğasına uygun davranmasını sağlayabilecek herhangi bir görev, misyon, ödev nosyonunun olmadığı açıkça görülebilir. Feiten’e göre Stirner’in insan doğası konusundaki bu farklılığı psikanaliz alanında yapılan ayrımla birlikte daha netleşmiştir. Buna göre Stirner, insanın iyilik ya da kötülük kavramlarına sahip olduğunu belirleyen toplumsal baskılara(süperego) karşı kendi çıkarları(id) doğrultusunda hareket etmesini ve bunu insanın bütün çevresiyle bağlantılı olarak rasyonel biçimde sağlayan egoyu insan anlayışı olarak benimser (Feiten 2013: 125). Hasanof, Stirner’in “Birey doğasının tamamı olduğundan türünün de tamamıdır.” sözlerini aktararak “insan ve egonun aynı anlamda” olduğunu söyler. Ona göre egonun insan doğasına denk düşen bir anlamı olması, “Stirner’in insan doğası kavramını reddetmediği, onun soyutluğunu somutlaştırdığı, bireyselleştirdiği” şeklinde yorumlanabilir (Hasanof 2002: 63).

Stirner'in "kutsal olan ve soyutlamalara" karşı savaş açması, her yerde yıkması gerektiği hayaletleri araması, anarşizm tarihi içerisinde yer verilen bir isim olarak kendisi hakkında ciddi eleştiriler yapılmasına neden olur. Öyle ki Stirner kutsal olanın peşinde giderken "toplumun maddi temelini gözden geçirir"; böylece de devleti yıkmak için sadece birey ve devlet ilişkisinin bozulmasını yeterli görür. Stirner'in gözden kaçırdığı "bireyin bir ilişkiler seti" olduğudur. Bireyi temellendirmek için tek koşul olarak kabul ettiği "ego" kavramı da ısrarla reddettiği soyutlamalar gibi bir soyutlamadır. Feuerbach'a karşı çıkarak "kutsal" a saldırsa da kendisi de "ego"ya tutunarak karşı çıktığı fanatikliğin içine düşer (Marshall 1992/2003: 337). Aynı doğrultudaki bir başka yorum da Corcuff (2003/2009)'a aittir. Corcuff, "...paradoksal bir biçimde, Stirner'in Ben'e övgüsü Ben'in belli bir çözünüşüne gidebilir." der (age 29). Ona göre, bireyin sadece Ben'in güdümünde olması en başta bireyselliğine bir tehlike oluşturur. Çünkü bireyselliğin sağlanması için belirli noktalarda kolektifliğe başvurulması gerekir. Ancak Stirner, bu gerekliliği hiçbir şekilde kabul etmez (age 30).

Stirner'in Ego'yu "hiçlik" kavramıyla nitelendirmesi onu nihilist bir felsefeyi savunduğu, ve bununla beraber Nietzsche'yi öncülediği şeklinde yorumlanır. Stirner'in Nietzsche'nin öncüsü olup olmadığı, dolayısıyla nihilist olup olmadığı halen süren bir tartışma konusudur. Paterson (1971), nihilist egoizmin ayrıntılı incelemesini yaparken Stirner'in de bu egoizmi tam olarak yansıttığını gösterir. Ona göre nihilist egoizm, politik, ekonomik ya da manevi olsun, bütün kategorileri reddeder. Bireylerin kendi amaçlarına hizmet etmeyen ya da hizmet etmesi son bulan bütün eğilimler, kategoriler, öğretiler terk edilmelidir (age 43). Ayrıca, bütün cevapların en başından anlamsız olduğu ve egoizmin haksız görüldüğü bir dünyada, Stirner'in yaptığı şey, Feuerbach eleştirisinden yola çıkarak, kendi amacına uygun olanı "kendi parçalanmasını yansıtan bir dünyada gerçekleştirmek" için nihilist egoizmin "acımasızlığı" ile başkaldırısını dile getirmek olur (age 42;188).

Küçükalp(2005)'e göre, Nietzsche ve Stirner'de, ahlak eleştirisi, değerlerin yok sayılması yoluyla nihilizm olarak belirlenen bir dünya anlayışını ortaya koyar. Böylece de Nietzsche ve Stirner, hatta Schopenhauer, nihilist sayılabilecek isimlerdir. Akıldışı ve kaotik dünya anlayışları üç filozofun da felsefelerini birbirine yaklaştırır (age 28). Camus da felsefesindeki nihilist yönüne dikkat çekerek Stirner'in Nietzsche'nin öncüsü olduğunu belirtir. Camus'un vurguladığı gibi, Stirner, ahlak eleştirisinde, Fransız Devrimi sonrasında aşkın akıl ve adalet anlayışının eleştirisini yapar. Bu aşkınlık, Tanrı fikrinin yerini alan hümanizm içinde Tanrısal izler taşıyan bir ahlak geliştirir. Nietzsche'de oldukça yüksek bir itiraz noktası olan aşkınlık eleştirisi, Stirner'den temellenen bir bakış açısının ifadesidir (Camus 1951/2010: 43). Arvon ise bu fikre katılmaz. Ona göre Stirner ve Nietzsche'nin felsefi kaynakları olan -Hegel ve Schopenhauer- isimler birbirine karşıt görüşlere sahiplerdir. Bu nedenle de iki isim arasında kurulan öncüllük-ardıllık ilişkisi, felsefelerinin beslendiği kaynaklar bakımından doğru bir değerlendirme

olmayacaktır (Arvon 1951/2014: 45). Küçükalp, Stirner'in felsefi kaynağı olan Hegel dolayısıyla da nihilist olduğunu söyler. Ona göre, "Hegel'in ardılları içerisinde, sekülerize olmuş Hegeciliğin nihilistik özünün farkına varan ve bunu cesaretle sonuna kadar götürebilen düşünür ise, yalnızca Stirner olmuştur." (Küçükalp 2005: 61).

Bahsedilen tartışmaya son bir yorum olarak ve belki de bu çalışmadaki bakış açısını vurgulamak için Stirner ve Nietzsche'nin dikkat çeken bir ayrım noktasını belirtmek yerinde olacaktır. Stirner'in bakış açısı ve anlatım üslubu, felsefesinin yer yer cesaret verici ve iyimser olduğu yönündedir. Stirner, siyasal alanda da etik alanda da, mevcut koşulları değerlendirirken Biricik'i gerçekleştirme umudunu kaybetmez. Stirner'in nihilizme yaklaştığı nokta olan "hiçlik" fikri bile, Stirner'in Biricik'i gerçekleştirebileceği bir temeldir. Stirner ve Nietzsche arasındaki farkı belki de en iyi anlatan Camus'un "Stirner çıkmazda güler, Nietzsche duvarlara saldırır" sözleridir (Camus 1951/2010: 68). Stirner'in Ben kavramı ile yakaladığı hiçlikten doğan iyimser tavır her alanda bireysel özgürlüğün mümkün olabileceği umudunu taşır. Bu nedenle de ,Stirner ve Nietzsche tartışmaları süredursun, Stirner'in kendi-olma kavramı ile yaptığı yeni özgürlük tanımı bu iyimserliğin olanaklarını tartışmak için daha açıklayıcı olacaktır.

3.2.1.2. Kendi-Olma: Özgürlük Bağlamı

Hem anarşist hem liberal düşüncede oldukça merkezi bir yeri olan özgürlük, Stirner'de eleştirilir ve Ben kavramının dayanak noktası olmaktan uzaklaştırılır. Stirner'in özgürlüğe yaptığı eleştiri, bütün felsefesinin temeli olan "kendi olma" kavramının tanımlanması için çok önemlidir. Stirner'de kendi-olma, temellendiği kavramların herhangi birine indirgenemez ancak, egoizm, bireysel özgürlük ve özerklik tartışmasında belirlenir. Stirner'in kendi-olma kavramı ve onun bağlamları, Hegelci felsefenin "kendini belirleyen özbilinç" üzerinde yükselen özgürlük düşüncesinden etkilenir (Welsh 2010: 82). Siyaset felsefesinin özgürlük sorunu temelinde ilerlediğini göz önüne aldığımızda Stirner'de özgürlük ve kendi olma kavramlarının çözümlenmesi onun düşüncesinin yönünü anlamak için yol göstericidir.

Stirner'in Ben kavramını temellendirdiği kaynak, özgürlük sorununa bakış açısındaki farklılıktır. Bağır (2014)'ın belirttiği gibi,

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 (age 6).

Stirner, kitabının ikinci bölümü olan *Ben* bölümünde özgürlük ve kendi olma arasında açıkça bir ayırım yapar. Stirner'in yaptığı ayırım, yalnızca kullandığı terminoloji bakımından değil, kendisine kadar olan özgürlüğün reddine varan bir yeniden tanımlamayı içerir. Stirner'e göre özgürlük kavramı en temel anlamında Ben'in kendine yabancılaşması demektir. Özgürlük, en temelde, bir şeylere ulaşma/ulaşabilme anlamına gelir ve her zaman ulaşılmak istenen belirli bir amaca yöneliktir. Bu anlamıyla özgürlük kendimiz dışında mutlak bir değer olarak ortaya çıkar. Böyle bir bağlamda tam olarak bir özgürlükten bahsetmek demek, "kendini inkar etmek, kendimiz olmaktan yoksun olmak anlamına" gelir. Çünkü mutlak bir değer olarak özgürlüğe ulaşma çabası, mücadelenin her aşamasında yeni sınırlar, görevler, hedefler belirlemeyi gerektirir (Stirner, 1884/2013: 194). Özgürlüğün siyasi kavrayışla ilişkilendirilen diğer iki anlamı da Stirner'in eleştirisini destekler niteliktedir. Bu anlamlardan ilki, bir şeylerden kurtulma, azade olma anlamına gelirken; diğeri müdahaleden uzak kalma anlamını taşır. Stirner inanç özgürlüğü, düşünce özgürlüğü gibi örneklerle temellendirdiği bu anlamları da liberal düşünce içindeki bağlarıyla eleştirir.

Özgürlüğün her anlamı Stirner için Ben'i kendine yabancılaştırması nedeniyle kabul edilemez. Böylece özgürlük Stirner düşüncesinde bir ideal olarak olumlu bir içerikte değil, bir hayalet olarak olumsuz bir içerikte betimlenir. Stirner'in özgürlük kavramına yaptığı eleştirisinin en temel vurgusu, Ben'i bir hayalete yönelterek kendinden uzaklaştırması olsa da özgürlük yolunda yapılan her mücadelenin, devrim aracılığıyla olduğu gibi, yeni bir efendiyi başa getirmekle sonuçlandığına dikkat çekmesi önemlidir (Stirner, 1844/2013: 199). Bu nokta Stirner'in hem kutsal olan kavramlarla hesaplaşmasına, hem de efendisizlik düşüncesinde temellenen anarşizme yakınlaşmasına işaret eder.

Başka bir açıdan da Stirner'in özgürlük kavramına bakışı onu anarşist düşüncede çok ayrı bir yere koyar. Öyle ki kendi olma kavramı, anarşistler için yüce bir amaç ve mücadele nedeni olan özgürlüğün ilerisine taşınır (Woodcock, 1962/2014: 106). Goldman'a göre "Özgürlük mücadelesi, sadece özgürlüğe ulaşmak değildir; bu mücadele, insan karakterinin en güçlü, en kararlı ve en mükemmelini geliştiren bir kurtuluş mücadelesidir." (Goldman 1911/2012:42). Ancak burada anarşistlerin "özgürlük"ten ne anladığı da önem taşır. Pek çok anarşiste göre, hatta anarşizmin kurucu isimlerinden Bakunin, Kropotkin, hatta toplumcu anarşizmi savunan Bookchin'e göre özgürlük toplumsal olarak ele alındığında anarşizmin en yüce kavramı olur. Kendi başına, kendiliğinden ya da toplumdan "özerk" olmak yoluyla oluşan özgürlük tanımları toplumcu anarşizmde savunulmaz, hatta eleştirilir. Örneğin Bakunin'in liberal düşünörlere yaptığı eleştirisinin nedeni, her şeyden önce gelen bir özgürlük anlayışını kabul etmeleridir.

Onlara göre kişisel özgürlük asla bir yapıt, toplumun tarihsel bir ürünü değildir. Onun her toplumdan önce geldiğini ve her insanın onu Tanrı'nın armağanı olarak ölümsüz ruhuyla birlikte getirdiğini iddia ediyorlar. Bundan çıkan şey şudur ki, insan ancak toplum dışında tamamen kendi kendisidir ve tam ve adeta mutlak bir varlıktır. O bizzat toplumdan önce ve toplum dışında özgür olduğu için, toplumu zorunlu olarak bir istek eylemi ve bir çeşit sözleşme aracılığıyla oluşturuyor, ister güdüsel ya da sessizce olsun, ister tasarlanmış ve resmi olsun. Tek kelimeyle: bu teoride bireyler toplum tarafından yaratılmamışlardır, tam tersine, çalışma ya da savaş gibi dışsal bir gerekliliğin zorlaması ile toplumu yaratan onlardır (Bakunin 1882/2013: 187).

Stirner'in egoizmi, kendi-olma anlamıyla Ben'e yönelttiği özgürleştirici bakış açısında kendini bulur. Klasik anlamıyla özgürlüğün Ben'e sunacağı hiçbir şey yoktur. Ancak kendi-olma anlamında, Ben için özgürlüğü isteyip, Kendini özgür yapan yine Ben olacaktır (Stirner 1844/2013: 203). Bu bakış açısı Stirner'in Ben'i ilk olarak özgürlükten, daha sonra da diğer her olgudan öncelikli hale getirir. Hasanof'a göre Stirner'in özgürlük anlayışı, akılcılıktan uzaklaşır ve bireyin psikolojik süreçlerini gözönüne alır. Bu noktada da Avrupa düşünce geleneği ile değil daha çok Amerikan ve İngiliz geleneği ile değerlendirilebilir. Bu düşünce geleneklerinin "bireylik ve birey" kavramlarının Stirner'de etkisi görülür (Hasanof 2002: 62).

Stirner'e göre Ben'in istediği bir şeylere ulaşma anlamında bir özgürlük değildir. Ben onlara sahip olmayı, kendi mülkü olarak sahiplenmeyi ister. Stirner'e göre "her şeyden özgür olmak hiçbir şeye sahip olmamak anlamına gelir, çünkü özgürlük içeriksizdir" (Stirner, 1884/2013: 193). Bu noktada Stirner, özgürlük için Ben'in kendi-olması gerektiğini vurgular: "Hepiniz özgürlük istiyorsunuz, tam anlamıyla özgürlük..." der Stirner, "... o halde neden daha azı veya daha çoğu için pazarlık ediyorsunuz? Özgürlük deyince, sadece tam özgürlük kast edilebilir. Bir parça özgürlük, özgürlük değildir.... O hâlde bu hayaletin peşinde koşmaktan, emeğinizi ulaşılamayacak bir amaca harcamaktan vazgeçin, daha iyi bir amaca harcayın" (Stirner 1844/2013: 199). Stirner'in burada "daha iyi bir amaç" diyerek gösterdiği hedef "kendi-olma"dır.. Stirner için kendi olmanın yüceltilmesi, yeni bir özgürlük yaratması, özgürlüğün tanımını değiştirmesi nedeniyle Ben kavramının temel taşıdır. "Her şeyin yaratıcısı olması sebebiyle yeni bir özgürlük yaratılır" ve bu özgürlük, "kısıtlayıcı kabuklardan kurtarılması gereken bir çekirdek olan Ben'e yönelik olacaktır (Stirner 1844/2013: 203).

Özgür insan ile Stirner'in egoisti arasındaki fark çok açıktır. Özgür kişi sadece özgürlük bağımlıdır, bir hayalperesttir. Egoist ise doğuştan gelen bir özgürlüğe sahiptir. Kendi-olan, kendinden başka her şeyi hiçe saydığından artık kendini kurtarmaya ihtiyacı olmaz. Özgürlük her şeye karşı öfke uyandırırken, egoizm kendinden mutlu olmayı, zevk almayı sağlar (Stirner 1844/2013: 204).

Kendi-olma benim tüm mizacım ve mevcudiyetim, benliğim demektir. Ben kurtulmuş olduğum şeylerden özgürüm ve kudretim yettiği ya da muktedir olduğum şeylerin sahibiyim. Özgür olmayı gerçekten isteyemem, çünkü bunu yapamam ve yaratamam: Ben bunu sadece dileyebilir ve ona ulaşmaya gayret edebilirim, çünkü özgürlük hep bir ideal, bir hayalet olarak kalacaktır ve gerçeğin kısıtlayıcı bağları her an etimi lime lime edecektir. Oysa Ben daima kendimin olmayı sürdüreceğim (Stirner 1844/2013: 196).

Stirner için özgürlük ve kendilik, köle ve efendi ilişkisinde ayrımını açıkça vurgular. Bedenini bir efendiye teslim eden bir köle için bile kendilik devam eder. Köle efendisine karşı “özgür” değilse de kendi çıkarı uğruna efendinin egemenliğine katlanır. Efendiyi ezme fırsatını yakalayana kadar boyun eğmiş görünse de kaybettiği sadece özgürlüktür, kendilik değil (Stirner 1844/2013: 196). Stirner’in köle-efendi ilişkisi örneğiyle açıkladığı özgürlük ve kendilik ayrımı, Hegel’in köle-efendi diyalektiği ile benzerlik gösterir. Öyle ki Hegel’in köle-efendi diyalektiğinde, Stirner’in de belirttiği gibi, efendinin varlığı ve özgürlüğü, kölesi tarafından bilinip-tanınmasında ve özgürlüğünü ona teslim ederek itaat etmesindedir. Hegel için bu ilişkide “...Efendinin (kendi hakkındaki) kesinliği, katıksız olarak öznel ve ‘dolayimsız’ değildir; ama bir başkasının, yani Kölenin bilip-tanınmasıyla nesnelleşmiş ve ‘dolayımlanmış’tır.” (Kojève 1947/2012: 94).

Hristiyanlık ve liberalizme yaptığı eleştirinin, esas olarak özgürlük ve Ben arasındaki bağıntıya yönelik olduğu Stirner’in “özgürlük fanatizmi” tanımında kendini bulur. Her türlü bireysel düşüncenin genel bir kavrama, *İnsan* kavramına indirgendiği, özel olarak korunulmak istenen her düşünceye karşı bir inanç olarak özgürlük fanatizminin yaratıldığını söyler Stirner. Bu inanç, Stirner’in karşı çıktığı insan özü fikriyle akılcı bir şekilde bağdaşan bir özellik gösterir. Özgür insanın en üst aşaması olarak anlatılan özgürlük fanatizmi inancına göre, en temel olarak egoizme, Kendi-olmaya karşı çıkılır ve genel insanlık kavramına ait olmayan her şey tekleri memnun edeceğinden “egoistçe” denilerek tanımlanır (Stirner 1844/2013: 162).

Özgürlüğün tanımsal kavranışı Stirner düşüncesinin teorik düzlemini oluştururken, bu kavrayış liberalizm eleştirisinde pratik olarak kendini gösterir. Liberalizmin temel ayağını oluşturan özgürlük kavramı, düşüncenin her bir ögesinde Stirner’in tam olarak da eleştirdiği içerikleri taşır. Liberalizmin temeli olan politik özgürlük, her bir Tek’in devletin yasalarına bağlı olması anlamına gelir ve bu bağlılık dolayısıyla devlete kutsallık atfedilir. Bu kutsallık, politik özgürlüğün dinsel özgürlükle beraber yürümesini ifade eder; bu anlamda da politik özgürlük Stirner tarafından Protestanlığın ikinci evresi olarak adlandırılır (Stirner 1844/2013: 135).

Stirner’in özgürlük eleştirisinin Ben kavramıyla olan ilişkisi, en çok, düşünce özgürlüğü anlatımında yerini bulur. Düşünce özgürlüğünde, bireyin her düşünceye sahip olabileceği kabulü Stirner için düşüncelerin hakimiyetini gösterir. Düşünce özgürlüğü, Ben’e ait bir düşünceyi anlatmaz, Ben düşünceden ayrı tutulmuştur. Bu anlamda, düşünce, sisteme

dönüşmüş ve mutlak bir yasa olarak ortaya konmuş olur: “...Eğer bir düşünceyi egemenliğim altına alabilirsem, buna karşılık o düşünce Beni asla egemenliğine alamazsa, beni fanatikleştirmezse, gerçekleşmek için beni işine yarayacak bir araç hâline getirmezse, ancak o zaman o düşünce Benim kendimdir” (Stirner 1844/2013: 424).

Hasanof'a göre ise Stirner'in özgürlük anlayışı, eleştirdiği anlayışın yani Liberalizmin özgürlük anlayışının “radikalleştirilmesi”dir. Hasanof'a göre liberalizm de Stirner de “kendini mükemmelleştirme” anlamında bir “iç özgürlük” ile ilgilenmezler. Liberalizm yurttaşın özgürlüğünü, üzerindeki her türlü baskıyı kaldırmak olarak görür. Stirner ise özgürlüğü “kendilik” kavramıyla anlatır ancak bahsettiği, özgürlük ve kendilik ayrımının sağlanması için engel olarak gördüğü müdahaleleri kaldırmaktır. Hasanof, Stirner için “içsel özgürlük” kavramının imkansızlığını vurgulayarak, yaptığı özgürlük tanımının “negatif özgürlüğü en uçtaki mantıksal sonuçlarına taşımaktan; negation (olumsuzlama) kavramının içerdiği anlamı devletin tamamen reddini içerecek şekilde düşünmekten başka bir şey değildir” diyerek yorumlar (Hasanof 2002: 68-69).

Stirner'in özgürlük anlayışı, Isaiah Berlin'in ünlü *Two Concepts of Liberty* (1958/1971) yazısından siyaset felsefesine aktarılan iki özgürlük anlayışı –negatif ve pozitif özgürlük- ile değerlendirilebilir. Berlin'in özgürlük kavramında yaptığı bu ayrım en temelinde özgürlüğün nasıl kullanılacağına yönelik bir işlev ayrımı gibi görünür. Buna göre, pozitif özgürlük, bireye ait olan özgürlüğün bireyin kendi içsel nedenlerine dayanarak kullanmasında serbertliği belirtir. Berlin, özellikle “kendi” vurgusu yaparak kişinin kendi kararını, seçimini, amacını belirleyen ve bu doğrultuda eyleyen insana dikkat çeker. Bu anlamda da “kendinin efendisi” olan insanı yaratan pozitif özgürlük olur (age 131). Negatif özgürlük ise en genel anlamda kullanılan özgürlüğün yani dış müdahalelerden özgürlüğün, eylemler üzerinde oluşabilecek etkilere maruz kalmamayı ifade eder. Bu anlamda da negatif özgürlük, daha çok insanın başka insanlar tarafından kısıtlanamaması, engellenememesi anlamında bir özgürlüktür (age 122). Berlin, özgürlüğün iki tanımını böylece belirledikten sonra özgürlüğe asıl anlamını veren durumun “negatif özgürlük” olduğunu düşünür. Verdiği örnekten yola çıkarak değerlendirirsek, iki alternatiften birini seçmek durumunda kalındığında, negatif özgürlüğe göre hangi seçeneğin kabul edileceği konusunda özgür olarak görülebiliriz. Örneğin baskı altındayken bir arkadaşına ihanet etmek ya da etmemek kişiye kalmış bir durum gibi görünür. Sonuçta bir seçim yapılabilir, ancak mevcut durumun tercih yapacak kişi tarafından yaratılıp yaratılmadığı da özgürlüğün niteliğini belirler. İnsan o durumda kalmamayı tercih edebilir, bu onun pozitif özgürlüğü olur. Ancak baskı koşulunda böyle bir seçeneği olmayacaktır. Dolayısıyla da Berlin negatif özgürlüğün, dış etkiden özgürlüğün daha öncelikli olduğunu vurgular (age 130).

Stirner, bireyin dış baskılardan uzak olduğu negatif özgürlüğe devlet, din, toplum gibi kavramlara bakışında yaklaşırken, pozitif özgürlüğü ise kendi-olma kavramındaki “sahiplik”

bağıntısında kurar. Bu nedenle de hangi özgürlük anlayışına sahip olduğunu belirlemek değil, her iki anlamı da içeren bir özgürlük tanımı yaptığını söylemek daha doğru olacaktır. Egoistliği sayesinde çıkarları doğrultusunda davranıp gerektiği zaman devletten, toplumdaki, hatta kendi benliğinden de uzaklaşabilen Stirnerci Ben, bu yönüyle pozitif özgürlüğe sahiptir. Diğer yandan ise dışarıdan gelebilecek bütün engellemelere karşı durması anlamında direnişi savunulan Stirnerci Ben, böylece de negatif özgürlüğe sahip olacaktır. Belki de burada varılacak son nokta, Stirner'in "özgürlük" adı altında yapılabilecek bütün tanımları ve anlatımları reddederek kendi olma kavramını oluşturduğunu söyleyerek Stirnerci özgürlük analizini herhangi bir kategoriye bağlamamak daha doğru olacaktır. Nitekim Welsh (2010)'e göre de yaklaştığı noktalar olsa da Stirner'in kendi olma kavramı ile Berlin'in negatif ve pozitif özgürlük anlayışı birbirinden farklıdır. İnsan kendisine sahip olmayı bilmiyorsa her zaman dış koşullara bağımlıdır, bu yüzden kontrol edilebilen bir sahipliği anlatır. Stirner için sahip olma dış koşulları özgürlüğün herhangi bir formunu da aşar. Negatif özgürlük ise Stirner için, modern dönemin insanlara tahakküm kurmasında etkili olan, Hristiyanlığın ahlaksallığından temellenen bir anlatımdır. Bu nedenle de boş bir kavram, bir hayalettir (age 83-84).

Stirner'in kendi olmaklık anlamını taşıyan özgürlük kavramı üzerine kısaca bir değerlendirme yapmak gerekirse, Stirner'in kendi olma kavramını yeni bir özgürlük tanımı olarak ele almamak bu doğrultuda da Stirner eleştirisi yapmak yerinde görünür. Burada açıkça görülür ki Stirner, kendi olmayı, toplumsal, fiziksel, ya da etkiye açık olabilecek bütün alanlardan ayrı olarak tanımlamıştır. Stirner düşüncesi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, benlik kavrayışı ve Ben kavramının birlikte psikolojik bir bakış açısını doğurduğu daha önce söylenmişti. Ancak burada yapılacak eleştiri şudur ki, Stirner ne kadar psikolojik bir yaklaşımı temsil etse de yöneldiği alanın siyaset felsefesi ve özellikle iktidar çözümlemesi olduğu göz önüne alınarak kendi-olma kavramının muğlaklığı aşılamayacak bir problem olarak görünür. Nitekim, Stirner'in özgürlük kavramını bütün anlamlarında eleştirerek yerine kendi-olma kavramını getirmesi ile bu sorunu aşmaya çalıştığı söylenebilir.

Stirnerci bir bakışla kurgulanan Ben kavramını soyutluklar alanına ait olan bütün kavramsallaştırmalardan kurtarmaya çalışırken, kendi-olma kavramının içeriğinin daha çok varoluşçu felsefe ile düşünülebildiği görülür. Bu yüzden de Stirner'in ilgi konusu olan siyaset felsefesi alanında kendi-olma kavramının uygulanmasında bazı sıkıntılar ortaya çıkar. Berlin örneğinde olduğu gibi baskı ortamında yapılacak tercihin gerçekten bir özgürlük olup olmadığı tartışması Stirner'in köle ve efendi ilişkisinde yerini bulur. Benzer şekilde iki örnekte de seçeneklerin dışarıdan belirlendiği ve nasıl davranılırsa özgür olunabileceği tartışılmalıdır. Berlin, negatif özgürlüğü savunur çünkü alternatiflerin kişinin tercih yapmasını "zorunlu kılan" durumlar olduğunu ayırır. Stirner ise kölenin esaret altındayken bile kendi-olmaya devam ettiğini söyler. Stirner özgürlüğün kaybedildiğini, ama kendi-olma sayesinde egoist çıkarların

halen korunabilmesi için fırsatlar yaratılabileceğine inanır. Görülür ki, Stirner, özgürlük kavramını reddederken bir tür varoluşçuluğa varan bir kendi-olma anlayışı geliştirir.

3.2.2. Biricik ve Mülkiyeti'nde Biricik

3.2.2.1. Devlet ve Toplum

Devlet ve toplum, Stirner'ci özgürlüğün, kendi-olma'nın savunulması için eleştirel anlamda en çok başvurulan iki kavram olarak Biricik ve Mülkiyeti'nin temel noktalarıdır. Kendi-olan, kendi-olmaya Malik olan Biricik için, devlet ve toplum, en baskıcı olan kolektifler olarak görülerek köktenci bir tavırla eleştirilir. Hatta Stirner için Biricik'in anlamı -tanımlanmasına gerek olmasa bile- devlete ve topluma karşı olan tavrıyla ortaya çıkar.

Toplum, Stirner'de Biricikliğin özellikle vurgulandığı, Ben'in ilişkilerinin çözümlendiği kavram olması anlamında önemlidir. Ancak bu kavram, Biricik ve Mülkiyeti'nin en geniş kapsamlı, en karmaşık ve anlatımları en çok açıklama isteyen başlığıdır. Stirner toplum konusunu kendi anlatım tarzına uygun olarak var olan toplum anlayışlarının eleştirisini ve kendi Ben kavramıyla şekillenen doğru anlamlarını beraber işleyerek çözümler. Ancak zaman zaman, şiirsel anlatımının da etkisiyle, kavramlar ve anlamları iç içe geçer. Bireycilik sorununa odaklanan bu çalışmada, Stirner'in Biricik kavramına başvurması, bu anlam karışıklığını çözmek için bir çıkış noktası olarak görülmektedir. Biricik, çalışmanın birey-toplum çatışması temelinde ilerlemesi anlamında Stirner'in toplum anlayışında incelenecek temel kavramdır. Ayrıca Stirner düşüncesine özgünlüğünü veren kavram olarak da diğer bağlamlarıyla birlikte açık bir anlatıma kavuşur.

Devlet, Stirner için bir topluluk anlamında toplum başlığına dahil edilmiştir. Nitekim, toplum başlığındaki devlet anlatımlarının temel vurgusu da özgürlük sorunudur. Ancak belirtildiği gibi, kavramsal karışıklıklar söz konusudur. Özellikle devlet ve toplum kavramları Stirner'de çok açık değildir. Stirner devleti, kutsallık ve ahlaklılığın somut hali olarak eleştirirken, toplumu da (dini ve devrimi de) aynı şekilde, aynı kavramlarla eleştirir. Stirner, zaman zaman ayrımlar olduğunu düşündürecek açıklamalar yapsa da devlet ve toplumu ayıracak çizgileri keskin bir şekilde belirlemeye çalışmaz (Thomas 1980/2000: 156). Devlet ve toplum kavramlarının kullanımındaki bu iç içelik Stirner'in sözleşmeci teorilerden devrıldığı sözleşme sonrası toplum anlayışını örtük bir şekilde de olsa belli eder. Her ne kadar Stirner liberal ve sözleşmeci öğretilere karşı olsa da, kendi Egoistler Birliği anlayışının da sözleşmeci bir toplum olduğu düşünülüğünde aradaki benzerlikler anlaşılabilir. İnsanların doğa durumundan sivil topluma geçmelerini sağlayan sözleşme sonrasında hem bir toplum hem de bir devlet, iktidar kurulmuş olur.

Stirner için genel anlamda kültürel bir anlatım olarak toplum, üyeleri "İnsan"lar olan bir birlikteliktir. Çalışmanın diğer bölümlerinde de Stirner'in genel bir kavram olarak İnsan'ı

eleştirdiği, Teklerin bu genel kavram içinde eridiğini vurguladığı belirtilmişti. Bu eleştiri, toplum konusundaki eleştirinin de başlangıç noktası olacaktır. Stirner için toplum, en genel olan kavramla, İnsanla ilgilenir. Toplumsal sorunların öznesi, egoistçe bir Tek değil İnsani olan bir öznedir. Toplumun üyelerden oluştuğuna dikkat çeken Stirner, bu zamana kadar ki bütün toplumların üyelerden oluştuğunu ancak üyeleri üzerine oluşmadığını söyler. Yani, üyeler sadece toplumları oluştururlar ve oluşturdukları toplumda yaşarlar (Stirner 1844/2013: 260).

Kavramın etimolojik kökenine dikkat çeken Stirner, toplumsal ilişkilerin nasıl olması gerektiğini tanım üzerinde temellendirir. Almanca *gesellschaft* (toplum, topluluk) kelimesi *saal* kökeninden gelir. *Saal (salon)* içinde toplanan insanlar bir *gesellschaft* (toplum, topluluk) oluştururlar. Bu tanımlama Stirner için toplumun sadece mekânsal anlamda bir birlik-telik olduğunu vurgular. Bir topluluktaki insanlar, iletişim halinde olmasalar bile mekânsal birliktelikleri nedeniyle bir toplum sayılmaya devam edeceklerdir (Stirner 1844/2013: 269). Stirner için toplumsal ilişkilerin egoist anlatımı, mekânsal birlikteliğin Teklere bir yükümlülük doğurmaması, toplumun Tekleri yönlendirme noktasında etkisinin olmaması yönündedir.

Stirner toplum başlığı altında üç topluluğa odaklanır: Aile, devlet ve parti. Aile kutsallığın hakim olduğu küçük bir topluluktur. Aile kendi içinde yargıç görevi görür ve kendine işlenen suçlarda hüküm verebilir. Devlet ailenin geniş hali olarak ortaya çıkar. Stirner'e göre devletin kutsanmasıyla aile devlet tarafından denetlenir hale gelmiştir. Devlet, kendisiyle çatışmadığı sürece aileye dokunmaz. Ancak aileye karşı bir suç işleyen üyeler devlete sığınmak yoluyla aileden kopup devlete dahil olurlar. Yani bir topluluktan diğer topluluğa geçerler (Stirner 1844/2013: 274). Stirner'in aile anlatımının, Roma hukukundaki aile ve devlet ilişkisine atıfta bulunduğu söylenebilir. Roma hukukuna göre, aile reisi özgür bir insan olarak ailesi üzerinde güce ve cezalandırma yetkisine sahiptir. Aile reisinin denetlenemez olması nedeniyle Roma huku aileyi "özerk bir birlik" olarak kabul eder. Aile reisini, babayı, sınırlayan tek konu devlet hukuku olur. Devlet hukuku ile çelişmediği sürece babanın aile bireyleri üzerindeki yetkisini mutlak olarak kullanması normal olarak görülür (Üskül 2003: 33).

Stirner'in toplum başlığında yer verdiği ikinci başlık devlettir. O'na göre, devletin amacı Tek'e hükmetmek, devletin ruhuna uygun davranılmasını sağlamaktır. Devletin üyelerine verdiği eğitim ve kültür, Teklerin yararına değil devletin yararınadır. Devlet, "...her bir Ben'i, "işe yarar bir araç", "toplumun bir üyesi" yapmayı amaçlar." (Stirner 1844/2013: 276). Devlet içinde sınırsız bir özgürlük olamayacağı Stirner'in devlete yönelik eleştirisinin belki de ilk ayağıdır. Çünkü Stirner, liberal düşüncedeki özgürlük mottosunun devlet içinde tam bir özgürlük olmadığını söyler. Böylece devlet, ne klasik anlamda "özgürlük", ne de Stirnerci bağlamda "kendi-olma"yı Ben'e sağlayamaz. Devlet, Ben'e karşı oluşunu, hatta Ben'e düşman olduğunu, vatandaşı olarak insanın mülkiyeti ve hakkı üzerindeki hakimiyetiyle ortaya koyar. Bu

hakimiyeti de, Ben'in "İnsan" olmasını istemekle ahlaki bir düzlemde savunur (Stirner 1844/2013: 222).

Devlet Ben'in karşısına İnsan kavramını koyarak, her bir Tek'den İnsan kavramına uygun davranmasını ister. Devlet için en yüce kavram, gerçekten İnsan olan herkesin üyesi olabileceği İnsan toplumu kavramıdır. En hoşgörülü devlet bile İnsani olmayan, *gayri-insani* davranışı reddeder. Stirner'e göre İnsan kavramını kabul etmeyen gayri-insanın davranışı da insan için olası bir durum olduğu için gayri-insan da bir insandır (Stirner 1844/2013: 219).

Devlet için Ben, bir vatandaş olarak, devlete bağlı olduğu oranda anlamlıdır; genel bir kavram olarak İnsanı görmek ister, Tekleri, Ben'i değil, Devletin Ben'le ya da Ben'e ait olanla ilgilenmesi söz konusu değildir, "Sadece Kendisi ve Kendisinin olanla ilgilenir" (Stirner, 1844/2013: 313). Stirner için devletin bu tutumu da egoistçe bir tutumdur. Devlet egoistleri suçlu olarak ilan edip dışlasa da, kendisi de egoistçe bir amaç gütmektedir. "Bugüne kadar Beni baskı altında tutan o egemen kişiliğin bedeni halk, tını ise devlettir. İnsanlar, halkları ve devletleri, "tüm insanlığı" ve "genel aklı" kapsayacak kadar genişleterek daha ulvî bir hâle getirmek istemişlerdir" (Stirner 1844/2013: 299).

Bu nedenle de burjuvazi devletin yaratıcısıdır. Burjuvazi sayesinde devlet, "mutlak hükümdar, etrafında erkini kısıtlayan birçok efendi, efendilik bulunmayan güçlü varlık, kendisinden izin alınmadan hiçbir hak elde edilmeyen hak dağıtıcısı tek efendi" olarak ortaya çıkmıştır (Stirner 1844/2013: 130). Burjuva devleti akılcılığı ana mesele olarak görür; bu ana meseleye ulaşmak için de kişilerin egemenliğine karşı mücadele eder. Devletin "özgür halk" üzerinde baskı uygulaması, akılcılıkla örtüldüğünde bir yasa olarak görülür. Devletin egemenliği, kişinin kişi üzerindeki efendiliğine izin vermeyen tek egemenliği kurar (Stirner 1844/2013: 138). Devlet iradesi, devletin, kapsadığı herkesin efendisi olmasını anlatır. Stirner için devlet en temel anlamda efendi-köle(itaat) ilişkisidir. "Her türlü devlet bir despotluktur; bu despot ister tek kişi, ister çok kişiden oluşan bir grup olsun." (Stirner 1844/2013: 242). Ancak bu despotizmlerin bireye uyguladığı baskı dereceleri farklı olacaktır. Bu nedenle de Stirner, Fransız Devrimi'yle başlayan modernleşme sürecinin devlet üzerinden olumlanan bir "modernleşme" anlayışını içermediğini düşünür. Hatta ona göre modern devlet en despot olan devlettir. Modern dönemin "mantıksızlık anlamındaki fanatikliğine" dikkat çeken Stirner'e göre, birey üzerindeki hükmetme arzusu modern devlette de feodalizmin yöneticilerinininki kadar büyüktür (Leopold 2003: 778).

Toplum başlığında Stirner'in yer verdiği başlıklardan üçüncüsü partidir. Stirner'in tanımıyla parti, devlet içinde başka bir devlettir. Parti görüş ayrılıklarını barındırmayan, tek vücut halinde olması beklenen bir topluluk olarak görünür. Devlete karşı olanlar bile partiye karşı olmaya, görüş ayrılıklarına tahammül edemez. Stirner'e göre partilerin dağılmasında üyelerinin bu farklılığı dışlayan tavrı etkili olur. Ancak bir Biricik, partinin yıkılmasını

sağlayabilir. Egoist bir Biricik, partiyi savunsa dahi partinin onu sınırlamasına izin vermez. Biricik için sadece kendi-olma söz konusudur; bir parti üyesinden beklenen sadakat ve bağlılık onda mevcut değildir. “Kendi-olma, her şeye izin verir, inancından dönmeye, karşı safaya geçmeye bile.” (Stirner 1844/2013: 291-92).

Aile, parti gibi toplumlara bağımlı olmayı reddedenler, daha geniş kapsamlı ve kutsal toplumların peşine düşerler. İnsan toplumu ya da insanlık, üyesi olmaktan onur duyulabilecek bir toplum olarak idealleştirilir. Öyle ki, Rand’ın *Ego*’sunda gördüğümüz gibi “Biz hiçbir şeyiz. İnsanoğlu her şey Kardeşlerimizin lütfu ile yaşamaya hak kazanmışız. Varlığımız kardeşlerimiz sayesinde ve onlar içindir. Amin.” dualarıyla bu toplumu kutsarlar (Rand 1938/2011: 7).

Stirner Ben’le kurduğu ilişkiler anlamında devlet ve toplum arasında ayırım yapar. Toplum Teklerin kendilerine zarar verme yönündeki davranışlarına karışmaz, ancak devlet bu davranışları kendi yasasıyla sınırlar. Karar verme hakkı toplumda esnekken devlette kesin şekilde Teklerin elinden alınır (Stirner 1844/2013: 295) Devlet içinde bireyler sadece insan olarak var olurlar. Teklerin kendisine ait olan herşey özel hayatına aittir. Kamusal alana ve devlette yaşayan şeyler ise İnsani yaşam olarak değerlendirilmelidir. Egoistçe davranışlar “özel mesele” olarak adlandırılır ve bu meselenin devlette yeri yoktur. Burjuvazi, İnsani olmak için kendini devlete adanmayı kriter olarak ortaya koyar. kendini devlete adayın insan, herşeye yetkili olur, hatta “İnsan hakları”nın devlet tarafından verilmesiyle ödüllendirilir. Böylece ahlaki bir öğreti haline gelen düşünce, iyi bir vatandaş olmayı en yüksek onur olarak görür (Stirner 1844/2013: 126).

Stirner için devletin erki Tek’e karşı güç kullanmasıyla ortaya çıkar. Devletin gücünü kullanması hukuk olarak adlandırılır. Ancak devletin gözünde Tek’in kullandığı güç “suç” olarak adlandırılır. Devletten üstün olduğunu fark eden Tek, devlete karşı durabilmek için suçlu sayılmak zorundadır “Her Ben, daha doğuştan halka, devlete karşı suçludur. Bu sebeptendir ki, devlet gerçekten herkesi denetim altında tutar ve herkesi egoist olarak görür -egoistlerden de korkar.” (Stirner 1844/2013: 244-247). Devlet içinde Tek’lerin iradesinden bahsedilemez. Devlet içinde her bir Tek’in iradesini devlete devretmesi zorunludur. Aksi takdirde teklerin kendi iradeleri devletin sonunu getirmesi ihtimalini doğurur. “Tek’in öz iradesi ile devlet iradesi, birbirinin amansız düşmanı olan iki ayrı güçtür ve aralarında hiçbir zaman “ebedî barış” sağlanamaz. Devlet, egemenliğini koruduğu sürece, Tek’in öz iradesini, sürekli karşısına dikilen bu düşmanı, akılsız, kötü niyetli olarak niteler” (Stirner 1844/2013: 242). Stirner’e göre devletlerin mevcudiyetlerinin devamı bireysel iradeyi yönlendirmesiyle devam edebilir. Stirner’in devlet anlayışında, devletin egoizmle karşıtlığını oluşturan tam da bu devletin bireysel iradeyi belirlemesi noktasındaki değişmez tutumdur.

Devlete bakışı sebebiyle, Leopold'a göre Stirner, "a priori bir anarşist"tir ve "zayıf anarşizm"i savunur.* Çünkü devletin gayri-meşruluğunu kendi varlık özelliği ile açıklar, devlet fikrinin kendisiyle savaşı. Zayıf anarşizmi savunur, çünkü devletin yıkılması durumunda egoizmin hakim olacağını söylese bile devleti yıkmak için bireye hiçbir yükümlülük vermez. Hatta Stirner'de herhangi bir ödev ya da görev yükümlülüğü kabul edilemeyeceği için mevcut koşulları bireyler değerlendirip yasaya uygun davranıp davranmamaya karar verebilirler (Leopold 2003: 780-781).

Devlet benim değerimden korktuğu kadar hiçbir şeyden korkmaz ve hiçbir şey, benim kendimi değerlendirebilmem için uygun fırsatı ele geçirmemin önlenmesinden daha önemli değildir. Ben devletin en tehlikeli düşmanıyım. Devlet sürekli şu iki alternatif arasında kalır: Ya o, ya Ben. Bu nedenle Benim öne çıkmamam için büyük gayret sarf eder ve üstelik de Benim olan her şeyin gizliden gizliye önünü keser (Stirner 1844/2013: 316).

Stirner'in devlete bakışı, devlete eleştiri yapan anarşizm, liberalizm ve Marxizm'in devlet anlayışlarından oldukça farklıdır. Stirner için, herşeyden önce anarşistler gibi devletin varlığının bağımsız olarak kabul edildiği görülür. Anarşizmin kabul ettiği gibi, devlet, bireyler üzerinde bir baskı aracı olarak işlev görür. Devletin kendi varlığı nedeniyle baskıcı bir güç oluşturduğu kabulü Stirner'in Marxist devlet anlayışından farklı olduğu noktadır. Öyle ki Marxist devlet eleştirisi, kapitalist ekonomi ve sınıf çatışmaları nedeniyle devletin baskıcı bir güç haline geldiğini savunur. Newman'ın belirttiği gibi, Stirner, devleti, kapitalizmi sağladığı durumda dahi onu aşan ve hakimiyeti altına alan bir güç olarak görür. Böylece de Stirner'in devlet analizi, devletin var olması sebebiyle baskıcı olduğunu kabul eden anarşist devlet görüşüyle yaklaştırırken, ekonomi ve iktidar ilişkileriyle açıklayan Marxizmden uzaklaşır(Newman 2001/2014: 108). Ayrıca, anarşizmden de farklı olduğu nokta, Stirner'in devlet eleştirisinin merkezini oluşturur. Bu anlayış Stirner'in liberal devlet eleştirisinin de zeminidir. Stirner'e göre liberalizmin ideali, İnsan toplumunun oluşmasıdır. "Liberalizm 'İnsan' ın gerçekleştirilmesi, başka bir deyişle İnsan'a bir dünya yaratılması demektir... Devletin çekirdeği 'İnsani'dir, yani gerçekdışı olandır ve devletin kendisi de sadece bir 'İnsan toplumu'dur" (Stirner 1844/2013: 222). Stirner'in anarşist devlet anlayışından koptuğu nokta "devletin insani çekirdeği" olarak gördüğü iktidar ve itaat mekanizmasındadır. Devlet her bir Tek'i "insan özü" anlayışına tutunarak "bir iktidar mevkii, bir siyasal birim olarak" insan haline getirir. Newman'ın da vurguladığı gibi "devlet bireyi özneleştirir" (Newman 2001/2014: 120). Böylece de anarşizmin savunduğu gibi, devlet, bireyler üzerinde baskıcı bir güç olarak değil, birey üzerindeki hakimiyetini "insan"ın kendisi aracılığıyla kuran bir mekanizma halindedir.

*A Priori Ve A Posteriori Anarşizm Ayrımı İçin Bknz Simmons, A. J. (2001). *Justification And Legitimacy Essays On Rights And Obligations*. United States Of America: Cambridge University Press

Stirner egoizminde devlet, Ben'in kullanabileceği kendi mülkü, kendi yaratımı haline dönüştürülmelidir. Devlete başkaldırmak, yasayı tanımamak, devleti Egoistler Birliğine dönüştürmek Stirnerci bir çözüm gibi görünür. Ancak Stirner, başkaldırı noktasında "Devrim" ve "İsyan" kelimeleri arasında Ben'in Kendi-olma amacı doğrultusunda kavramsal bir ayrıma gider. Devrim, mevcut düzenin, ya da devletin ve toplumun kökten bir değişikliğini amaçlarken, İsyan mevcut düzen içinden Ben'e ait olan değişiklikleri kurtarmayı amaçlar. Devrim yeni düzenlemeler getirmek, İsyan ise yeni düzenlemelere fırsat vermeden kendi düzenini kurmaktır (Stirner 1844/2013: 391). Devlet, iradesini devretmeyen her bir Tek'i düşmanı olarak görerek, henüz yetkinliğe ulaşamamış Tekleri etki altına alabilir. Devletin kendisini nitelendirdiği gibi olduğunu kabul eden Tek için, devlet içindeki yaşam, "kendi kendisinin kölesi durumuna gelmesiyle" eşdeğerdir. Bunu değiştirmenin yolu da Ben'in hiçbir yükümlülüğü kabul etmemesi, dolayısıyla da yasayı tanımamasıdır (Stirner 1844/2013: 243).

Devlet daima benden yararlanma, yani beni sömürme, beni kullanma, beni harcama amacı güder; bu harcama, Benim bir proletarya takımının devamlılığını sağlamamdan ibaret kalsa dahi... Devlet, Benim "onun kuklası" olmamı ister. Ben, bir Ben olarak kendimi değerlendirir, kendime değer biçersen, kendi ederimi kendim saptarsam, ancak o zaman Pauperismus ortadan kaldırılabilir. Hayatta başarılı olabilmek için başkaldırmalıyım (Stirner 1844/2013: 314).

Devrim kavramının Stirner için olumsuz bir anlam taşıması efendilik noktasında bir tutum değişikliğini hedeflememesi nedeniyledir. Devrim, Stirner için, "sınırlı monarşinin mutlak monarşiye dönüşmesi" anlamına geldiğinden Fransız Devrimi'nin övgüyle bahsedilen özgürlük anlayışı da "mutlak hükümetten sınırlı devlete geçişi" tasvir eder (Leopold 2003: 778). Devrim, bir düzen karşıtlığı değil o ya da bu düzene karşıtlıktır. Devrimin bir şeylere ulaşabilme yönünde bir özgürlüğe yönelik olduğu kabulünden hareketle özgürlük ve devrim aynı sonuçla karşılaşmaya mahkum olacaktır: Amaç doğrultusundaki her girişim yeni bir hedef belirleyecek ve kişiyi Kendi-olmaktan uzaklaştıracaktır. Her bir özgürlük girişimi yeni bir özgürlük amacına, her devrim girişimi ise yeni bir efendi isteğine yönelecektir.

Pek çok şey iyileştirilse, "bilinçli, ihtiyatlı bir ilerleme" sıkı şekilde yürütülse de, sonuçta hep eski efendinin yerine yeni bir efendi getirilecektir. Böylece yıkım bir yeniden yapım olacaktır...Özgürleşen tek insan değildir -oysa ancak tek insan insandır-tam tersine vatandaş, citoyen, politik insandır. Ama bu anlamıyla İnsan, ancak insan türünün bir cinsi, hatta daha da hassas bir betimlemeyle, vatandaş türünün özel bir cinsi, bir özgür vatandaşır (Stirner 1844/2013: 140).

Bu anlamda da Stirner için devrim değil isyan Ben'in amacını yerine getirecektir. Devrim, politik ya da toplumsal bir edimdir. Stirner'e göre isyan, Camus'un sözleriyle, "bütün rahatlıkları yadsıyan bir çiledir. Ayaklanan insan ancak bencillikleri kendi bencilliğiyle birleştirdiği ölçüde, birleştiği sürece uyuşacaktır öteki insanlarla" (Camus 1951/2010: 70). Dolayısıyla isyan, var olanı Ben'e göre düzenlemeyi amaçlayan bir başkaldırıyı nitelemesi nedeniyle egoist bir edimdir. "Ben mevcut düzeni terk edersem, o düzen ölür ve çürür. Benim amacım, mevcut düzeni değiştirmek değil de, onun üzerine çıkmak olduğundan, ona başkaldırdığımdan benim edimim politik ya da toplumsal değildir; sadece Bana, Kendi-olmama yöneliktir, yani egoistçedir." (Stirner 1844/2013: 391).

Stirner'de olduğu gibi, devrimin niteliksel bir değişimini gerektirirken, isyanda yapılmak istenen şeyin niceliksel bir reform olacağını varsaymak Todd May'a göre hatalıdır. Ona göre bahsedilebilecek değişimlerin sadece niceliksel boyutu vardır; niteliksel değişiklikler olarak algılananlar ise sadece niceliksel değişikliklere göre yapılan tanımlamalardır:

O halde bir devrim, temel bir toplum biçiminden bir başkasına doğru bir değişim değildir; daha çok, toplumsal alanın pek çok kısmında değişimlere yol açarak, etkileri topluma yayılan bir değişim ya da bir dizi değişimdir. Hiç kimse, özellikle de anarşistler, ekonomik üretim ilişkilerinde gerçekleşen bir değişimin toplumda derin etkiler yaratacağını yadsımayacaktır. Yadsınan şey, apaçık doğruluktan uzaklaşıp, toplumun ve devrim sorununun bu üretim ilişkilerine (ya da bir başka ayrıcalıklı ilişkiler kümesine) dayanılarak tanımlanmaları gerektiği iddiasına doğru yöneliştir (May 1994/2000: 71).

Postyapısalcı Marxistlerden John Holloway *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek* eserinde devrim ve isyan kavramlarının karşıtlığı noktasında Marxizm üzerine ilginç bir saptama yapar. Devrim ve isyan, en nihayetinde devlet üzerinde, yani iktidar merkezi üzerinde bir ele geçirmeyi kabul eder. Ona göre devrimci bakış açısında sosyal ayaklanmanın zaferini temsil eden şey, devlet iktidarını ele geçirmiş olmakla belirlenir. Böylece de devrim ve isyan(reform) arasındaki ayırım, devlet iktidarının el değiştirmesi ya da mevcut devlet iktidarında yenilikler yapmak olarak en nihayetinde devletin iktidar mekanizmasını devam ettirme amaçlı görünür. Holloway'ın devrimci ve reformist olmayan görüşlerin anarşist olarak nitelendirilmesiyle belirlenen Marxsist geleneğin devlet görüşü, devrimi 21. yy'da umut verici olmaktan çıkararak imkansız denilebilecek duruma getirir. Bu durum, "...gerçekte devrimi devletin kontrolü olarak belirleyen kendine has bir devrim görüşünün tarihsel başarısızlığını yansıtır" (Holloway 2002/2011a: 26).

Holloway, mevcut devrim anlayışının sıklıkla eleştirildiği gibi "ütopik ve idealist" olmaktan öte, hedeflerinin çok düşük, beklentiyi karşılamayan bir sınırlamayla çevrilmiş olduğunu söyler. Bu devrim anlayışı, iktidarı ele geçirmeye odaklanarak devrimin esas amacı

olan toplumdaki mevcut iktidar ağlarını çözerek insana yakışır bir toplum yaratma gayesinden uzaklaşmasına neden olur. Holloway olması gereken devrim anlayışının “Dünyayı iktidar olmadan değiştirmek” olduğunu savunur (Holloway 2002/2011a: 37). Holloway, *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak (2010/2011b)* eserinde ise mevcut toplumsal sistemde, kapitalizmde var olan kaçış çizgileri aracılığıyla bu devrim anlayışının imkanını tartışır.

Yeni bir dünya kurmak, kuşkusuz mevcut olanı değiştirmek demektir; ancak vurgu noktasındaki değişim çok önemlidir: Ağırlığı kapitalizmin yıkılmasına vermek yerine, bir başka dünya kurmaya odaklanıyoruz. Bu, birinci sırayı kapitalizmin yıkılmasına, ikinci sırayı ise yeni toplumun kuruluşuna veren geneleksen devrimci bakışın tersine çevrilmesidir (age 65).

Holloway, yeni bir dünya yaratmak için geleneksel devrim öğretisine değil, şu anki mevcut durumu değiştirecek bir devrime ihtiyaç olduğunu söyler. Bunun için de yeni bir yöntem belirler: parçalamak, çatlaklar yaratmak. Holloway'e göre “ devrimi tasavvur edebilmenin tek yolunun onu çatlaklar yaratan bir süreç olarak görmek”tir (age 21). Sistemin içindeyken onu parçalamak, çatlaklar yaratmak Holloway'in de kabul ettiği gibi zorluklar barındırır. Başlı başına bir baskı gücüne maruz kalınmasa bile, sistemin içine çekilmek gibi bir engel sözkonusudur. Kapitalist toplumu oluşturan toplumsal sentez, kapitalizmin çözülmesini engelleyen toplumsal kenetlilik hali, çatlaklar yaratmaya engel olur. Kapitalist iktidar mekanizmasının kendisinde yarattığı çatlaklar, devlet ya da toplumsal kabuller olsun, hangi engelle karşılaşır karşılaşırsın, Holloway için yeni kaçış çizgileri ve yeni toplumu kurmak için devrimci -iktidarı parçalamak anlamında devrimci- bir potansiyel taşır.

Ortodoks Marksizm geleneği, ilerlemenin tek yolunun sistemi bir bütün olarak parçalamak, devlet iktidarını almak, kapitalizmi yıkmak ve sosyalizmi inşa etmek olduğunu söyler. Oysa bu işe yaramaz, zaten yaramamıştır da. Tek seçeneğimiz, tikel olandan başlayarak mücadele etmektir, ancak ondan sonra bütünün gücüne karşı çatışmaya girebiliriz. Şu an için bütünün gücünü unutmak çekici gelebilir, ama toplumsal sentezin o gerçek ve ezici gücü orada durmaktadır (age 103).

3.2.2.2. Mülkiyet ve Hak

Siyaset felsefesindeki ana tartışmalardan bir diğeri de mülkiyet konusunun devletle ilişkisinde Stirner düşüncesinde kendini gösterir. Mülklerin sahibinin kim olduğu, özel mülkiyete bakış açısının farklılaşması, maddi servetin bölüşülmesi ya da dağıtılması gibi tartışmalar mülkiyet bağlamı içinde yerini bulur. Stirner düşüncesinde mülkiyet konusunda da yeniden anlamlandırma sözkonusudur. Bu doğrultuda Stirner öncelikli olarak mülkiyetin, özel mülkiyet ve maddi servet anlamındaki klasik tartışmayı devlet çözümlemesi içinde

değerlendirir. Kendisine kadar olan felsefede bir gelenek olduğu üzere bu değerlendirmede mülkiyet ve hak kavramları üzerinden, liberalizm, sosyalizm ve komünizmle bağlantılar kurar ve tartışır. Stirner'in Hegel felsefesindeki özel mülkiyet savunusundan uzaklaştığı söylenebilir. Hegel için, bireyselliğin bir boyutu olan özel mülkiyete herhangi bir saldırı bireyin varlığına ve bireyselliğine yapılmış bir saldırının tezahürü olarak görülür. Stirner ise egoist bir mülkiyet tanımlaması yapmaya yönelerek mülk tanımını içsel ve dışsal boyutlarıyla ele alır (Welsh 2010: 84-85). Ancak Stirner'in mülkiyet tartışmasındaki özgünlüğü, kavramı, Ben'in bağlamı olarak ortaya koymasında olacaktır. Bu bağlam, mülkiyet kavramına Stirnerci bir anlam yüklenmesine, hatta anlamın kitabının adını -Biricik ve Mülkiyeti- çözümlemede yol gösterici olduğunu ortaya koyacaktır.

Devletin mutlak bir kavram olarak kutsallaştırılması, her bir Tek üzerindeki hakimiyetinin tüm özel mülklerin tek sahibi olduğu ilkesiyle görünür hale gelir. Stirner'e göre, Fransız devrimi örneğinde, asıl mesele mülkiyet meselesidir, hükümetin mülkler üzerinde söz sahibi olma meselesidir (Stirner 1844/2013: 127). Mülkiyet meselesinden çıkan Fransız devrimi, hak kavramının kutsallaştırmasıyla sona erer. Stirner için devrim, eşitliği bir hak olarak kabul etmiş ve idealize etmiştir. Hak kavramı, Fransız devriminden beri "kutsal ve devredilemez insan hakları uğruna süregelen bir savaş" halinde tartışılmaya devam eder (Stirner 1844/2013: 233).

Stirner'e göre sadece Tek, mülkiyete sahip olabilir. İnsan toplumu ya da Tanrı, mal sahibi değildir. Mülkiyet için gerekli olan temel şey ise kudrettir.* Mülkiyetle ilgili bir haktan bahsetmek için erk sahibi olmak gerekir. Erke sahip devlet sahip olduğu için de mülkiyet sadece devlete ait olabilir. Devlet Tek'e mülkün kullanım hakkını verir, bu da Ben'in kendisine ait bir sahipliği değil olsa olsa bir hizmetkarlığı belirtir. Ben'in kudretinin yettiği, sahibi olduğunu kanıtladığı şeyler Ben'e aittir. "Böylece mülkiyet ve sahip olma birbiriyle kaynaşır, yek vücud olur. Beni meşrulaştıran gücümün dışındaki bir hak değildir, sadece gücümün kendisidir; eğer, gücüm elimden giderse, sahip olduğum şeyi yitirim" (Stirner 1844/2013: 310-311). Stirner'e göre devlet, vatandaşın zengin olmasını amaçlamaz ya da sefaleti önlemeye çalışmaz.

* Kudret, güç kavramlarının Tek ile ilgisi Stirner'den farklı olsa da Spinoza'da da görülür. Politik İnceleme (1677/2012)'de Spinoza'ya göre devlet, yapısı gereği gücü ölçüt olarak alır. Devlet ve toplum, Spinoza'da teklerin bütünü, bireylerin kitleyi, devleti oluşturmalarıyla gücünü sağlar ve korur. Bu doğrultuda, devlet, bireylerin tek tek varlıklarıyla değil, "tek bir düşünceye sahip olan kitlenin gücü" nedeniyle doğal hukuka uygun olarak yönetilir. Aynı durum bireylerin toplumsal ilişkileri için de geçerlidir. İki insanın birliktelikleri, karşılıklı ilişkileri, tek başlarına oldukları durumdan daha güçlü olmalarını, böylece de daha fazla hakka sahip olmalarını sağlayacaktır. Ancak birbirleri üzerindeki güç etkileri de doğal hukuka bağlı oldukları durumdan daha az olacaktır. Spinoza'nın Çokluk ve Birlik'i aynı tözde birleştiren felsefesinin politik boyutunu oluşturan devlet ve güç ilişkileri, bir yanı sıra Tek'in devlet ve toplumda gücü sağladığını söylerken, diğer yandan da insanların istekleri olan varlıklar olmaları nedeniyle gücü taşıma konusunda çokluğu, yurttaşları, toplumu da temsil etmesi gerektiğini belirtir.

Vatandaşın mülk sahibi olup olmadığı devletin amaçları arasında yer almaz (Stirner 1844/2013: 313).

Benim mülkiyetim, bir şey değildir, çünkü şey Benden bağımsız olarak var olmalıdır; benim sahip olduğum, sadece benim kudretimdir. Benim olan, şu ağaç değildir, şu ağaç üzerindeki kudretim ya da tasarrufumdur....Kudret kendi başına varolan bir şey değildir, o yalnız kudretli bir Ben içerisinde, Bende, kudretli olanda varolur. Ama bu gerçek daima unutulur. Kudret de, tıpkı benim diğer niteliklerim olan insanlığım, azametim vb. gibi, "kendi başına varolan" seviyesine çıkarılmaktadır (Stirner 1844/2013: 341).

Sosyalizm ve komünizm, Stirner'in mülkiyet konusunda başvurduğu iki örnek olarak ortaya çıkar. En temelde egoizmin de, sosyalizm ve komünizmin de amacı herkesin ihtiyaç duyduğu, kendisine yetecek kadar maddi servete sahip olmasıdır. Kişisel mülkiyete odaklanan sosyalizmde de, toplumsal mülkiyete odaklanan komünizmde de her bir Tek devlete bağımlı olmaya devam edecektir (Stirner, 1844/2013: 317).

Komünizm kişisel mülkiyeti ortadan kaldırarak Ben'i genelliğe, kamusal olana bağımlı hale getirir. Bu da komünizmin amacına uygun olmayan bir şeye, karşı çıktığı devleti kurmaya neden olur. Komünizm Teklerin mülk sahibi olmasına karşı çıkarak topluluğa çok daha tehlikeli bir güç vermiş olur (Stirner, 1844/2013: 318). Stirner'in komünizm eleştirisi, liberal devletin bireye bıraktığı tek alan olan özel mülkiyetin, topluma mal edilmesi yoluyla çok tehlikeli bir araç haline gelmesi yönündedir. Her şeyin kolektivizm uğruna bireyden alınması, komünizmin "evrensel bayağılığın hükümranlığı" şeklinde tanımlanmasını gerektirecektir (Arvon 1951/2014: 79). Marshall'a göre de Stirner, "komünizmin bireyi ezebileceği eleştirisi isabetlidir ve bir işçi Devletin liberal Devlet'ten daha özgür olamayacağı" yönündeki fikrinde haklıdır (Marshall 1992/2003: 337).

Siz, Kendi yeteneklerinizin değerini bilip, onlara bir fiyat biçin, onları değerinin altında bir fiyata elden çıkarmayın, sizi kandırmalarına olanak tanımayın, malınızın değerli olmadığını Size söylemelerine kulak asmayın, "gülünç bir bedel" istemekle kendinizi gülünç duruma sokmayın! Yürekli insanların söylediği şu sözleri kendinize örnek alın: "Ben hayatımı (mülkiyetimi) pahalıya satacağım, düşmanlar onu kelepirci sanıp alamayacaklar!" . İşte o zaman Komünizmin tam tersi olan durumun doğru olduğunu keşfetmiş olacaksınız ve düsturunuz "Mülkiyetinizden vazgeçin!" değil, tam tersine "Mülkiyetinizi değerlendirin!" olacaktır. Yaşadığımız çağın girişinde o dengeli, uyumlu, ölçülü "Kendini tanı!" sözü değil, "Kendini değerlendir" sözü yazılıdır (Stirner 1844/2013: 389-390).

Stirner'in sosyalizm eleştirisi, daha çok bireyselliği sağlama yolundaki farklılıklarda açığa çıkar. Biricik ve Mülkiyeti'nde, Stirner, bireyin Biricikliğinin sağlanması yoluyla bireyselliğin gerçekleşmesini olanaklı görür. Ona göre sosyalizm bireyin özgünlüğünü,

Biricikliğini önemsemez. Tam tersine, “bütün bireysellikleri soyut bir kolektivizmin tek düzeye indirgeyciliğine tabi tutmaktan çekinmez.” (Arvon 1951/2014: 100-102). Kropotkin’in sosyalizm eleştirisi de Stirner ile paraleldir. Ona göre sosyalistler, bireylerin ihtiyacı olan özgürlüğü yoksayarak, “toplumcu reformcular” olabilmek için toplumu her türlü bütünleştirici uygulamaya bağlı kıldılar (Kropotkin 1898/2009: 72).

Mülkiyet konusunda egoizmle savaşılan komünizmle aynı doğrultuda olan bir isim de Proudhondur. Proudhon *Mülkiyet Nedir?* (1840/2014)’de mülkiyetin hırsızlık olduğunu söylerken, mülkiyete karşı olmasının nedenini de toplumsal adalet ve eşitlik yerine mülkiyetin bir hak olarak yüceltilmesi olarak gösterir (age 41). Ona göre “Mülkiyet toplumun intiharıdır. Zilyetlik haktır, mülkiyet ise bu hakka karşıttır. Zilyetliği muhafaza edip mülkiyeti feshedin; sadece bu ilke değişikliğiyle yasalarda, hükümette, iktisatta, kuramlarda her şeyi değiştirirsiniz: Yeryüzünden kötülüğü sürüp atarsınız” (age 274). Stirner ise Proudhon’u komünistlere benzetir. Bu benzerliğin ilk ayağı, Proudhon’un da tıpkı komünistler gibi “insanlara yakıştıramadığı özellikleri Tanrıya mal etmesidir”. Bu yönüyle onlar egoizme düşman olduklarından hayaletlere inanırlar, Tanrıya ya da topluma hizmet ederler (Stirner 1844/2013: 309). Diğer bir benzerlik de mülkiyet konusunda Teklerin mülkiyetine karşı olmasıdır. Stirnerin Proudhon eleştirisinde asıl nokta düşüncesinde mülkiyet kavramının devam etmesidir. Proudhon mülkiyetin kendisini reddetmez. Herhangi bir toprağı fethedenin mülkiyetine sahip olduğu durumda bile Teklerin kendi mülklerinin bir kısmına sahip olmaları (tumar olarak) devam ettiği sürece mülkiyet devam edecektir (Stirner 1844/2013: 307-308). Kropotkin’in de açıkça ayırt ettiği gibi Proudhon, “yalnızca mevcut anlamıyla, Roma hukukundaki ‘kullanma ve kötüye kullanma hakkı’ anlamındaki mülkiyeti kastediyordu; diğer yandan, sahip olmanın dar anlamında anlaşılabilir mülkiyet haklarını, devletin tecavüzüne karşı kendini korumanın en iyi yolu olarak görüyordu” (Kropotkin 1898/2009: 58).

Mülkiyet tartışmasının maddi servet anlamındaki boyutu Stirner için devlet eleştirisine paraleldir. Mülkiyetin sahibi olarak da ortaya çıkan devlet, Stirner düşüncesinde Ben’in düşmanıdır. Ancak Stirner, mülkiyet eleştirisinde öyle bir noktaya gelir ki Ben’in mülkü olarak maddi serveti görmez:

O hâlde benim mülkiyetim nedir? Benim gücümün kapsamı içinde olandan başka bir şey değildir! Benim neye sahip olmaya yetkim var? Kendimi yetkili kıldığım her şeye sahip olurum. Ben, bir mülkü almakla, ya da mülk sahibinin o mülk üzerindeki iktidarını kendime mâl etmekle mülkiyet hakkını kendime vermekteyim (Stirner 1844/2013: 316-317).

Mülkiyet, Stirner’in Ben kavramının Biricikliğini anlatan en temel anlatıma kavuşur. Ben kendini bulduktan sonra, kendi olduktan sonra kendi mülkü haline gelir. Egoizme yakışır bir tutumla, kendine sahip olur, kendini kullanır. “Ben Kendime sahibim, ve insan kendi mülkiyeti

ile ne yaparsa, Ben Kendimle onu yaparım -böylece Kendimden keyfimce yararlanır, tat alırım. Artık Ben yaşam endişesi içinde değilim, yaşamı 'har vurup harman savururum'" (Stirner 1844/2013: 397).

Mülkiyet, bireyin kendisine ait olanları koruması yoluyla hem diğer insanlara karşı kendini güvende hissetmesi hem de bireyselliğini tanımlamasına yönelik bir kazanım olarak değerlendirilebilir. Stirner'in özel mülkiyeti reddetmesine karşıt olarak, sosyolog Castels'e göre özel mülkiyet kişisel özgürlüğün dayanağını oluşturur. Bireyselliğin "taşıyıcısı" olması yönüyle özel mülkiyet, toplumsal bağlılıklar karşısında bireye bir kaçış noktası sunar (Corcuff 2003/2009: 38). Bu bağlamda Stirner'in mülkiyet çözümlemesinin klasik liberal düşünceden ve onun sözleşme kuramından izler taşıdığını söylemek mümkündür. Özellikle siyasal liberalizmde yer bulan bireysellik ve mülkiyet ilişkisi, liberalizm eleştirisi yapmakla birlikte zaman zaman liberalizme de yaklaşan Stirner'de tartışmaya açılır. Özellikle maddi servet anlamındaki mülkiyetin insanlar arasındaki anlaşmazlıkların nedeni olması sebebiyle sözleşme teorilerini geliştiren liberal düşünürlerde, toplumu oluşturmaya iten güç, insanların bir aradalığının mülkiyet dolayısıyla tehlikeye düşmesidir. Stirner'in mülkiyet ve kudret ilişkisiyle paralel olarak, sözleşme teorilerinde de insanlar temel olarak kendilerini koruma amacı içerisindedirler.

Liberal düşüncenin ilkelerini belirleyen isimlerden olan J. Locke, sözleşmecî toplum teorisinde mülkiyet olarak bireylerin kendi bireyselliğini gösterir. Locke'a göre insan, "kendisinden başka kimsenin hak iddia edemeyeceği kendi kişisi üzerinde" mülkiyete sahiptir. Locke için mülkiyet tanımının içinde insanın kendi bedenini dahil ettiği, emeğini harcadığı maddi servet de yer alır. Emek kavramı, özel mülkiyetin belirlenmesi için temel kriter olur (Locke 1690/2012: 24). Bu mülkiyet hakkı, -insanın "mülkiyetini; yani Yaşamı, Hürriyeti ve Servetini" savunma ve üzerinde iktidar sahibi olma hakkı- insanın bulunduğu ilk durum olan doğa durumunda herkese eşit olarak sağlanmıştır. İnsanlar, topluluk halinin devam edebilmesi ve aynı zamanda mülkiyetlerine karşı güvenlik sağlamak istediklerinden, iktidar haklarını devrederek bir sözleşme yaparlar, böylece de üyeler arasındaki uzlaşmazlıklara yaptırım uygulamak bireylerden çıkıp toplumsal yasalara bırakılmış olur (age 57). Liberal filozoflardan T. Hobbes da Locke'a benzer şekilde doğa durumunda mülkiyetin korunmasının zorluğundan bahseder. Hobbes için doğa durumu bir savaş halidir. İnsanların her şey üzerinde eşit hakları vardır. Hatta Hobbes için doğa durumunda insanlar o kadar güvensizlerdir ki, mülkiyete sahip olabilmenin ve kendilerini başkalarının saldırılarından koruyabilmelerinin tek yolu güçlerini bir iradeye bırakmalarındır (Hobbes 1651/2007: 135). J. J. Rousseau'ya göre de insanın yaratılışından gelen ilk yasa, varlığını korumak ve kendisi üzerinde söz sahibi olacak tek irade haline gelmesidir. *Toplum Sözleşmesi* (1762/2013)'nin ilk bölümünde "İnsanlar özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur." sözleriyle düşüncesinin insanın doğa durumundaki özgür

halinin devam edebilmesinin olanaklarını tartıştığını belirtir (age 4). Rousseau'ya göre doğa durumundaki özgürlük halini bozan şey mülkiyet anlayışı olmuştur. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (1755/2004)'nda belirttiği gibi, toprağın kullanımının herkese eşit derecede hak olduğu doğa durumundan toprak üzerinde sahiplik kurulmaya başlanmasıyla insanlar arasındaki ilk uyuşmazlıklar da başlamıştır. Mülkiyet anlayışının benimsenmesiyle insanlar artık doğa durumuna geri dönülemez bir evreye geçmişler ve sözleşme yapmak suretiyle bir nebze de olsa temel özgürlüklerine sahip çıkmaya çalışmışlardır (age 135).

Stirner'in liberal düşünürlerle olan benzerliği, maddi servet anlamındaki mülkiyete ek olarak güvenlik gerekçesiyle tehlikeye düşen "kişinin kendi kişisi üzerinde" var olan mülkiyetine dikkat çekmeleridir. Stirner'de mülkiyet, liberal sözleşmecilerde olduğu gibi daha çok insanın kendi varlığı üzerindedir. Sözleşme kuramcılarının devlet ve toplumu sözleşme sonucu var etmeleri, yani apriori bir varlığından söz etmemeleri Stirner'de kısmen de olsa korunur. Ancak Stirner'in devlet ve toplum kavramlarındaki muğlaklık, sözleşme kuramcılarından ayrı bir yerde durmasına neden olur. Stirner'e göre devlet üyelerinin devlete olan bağımlılığından oluşsa da devlet de toplum da varoluşlarına bağımsız halde devam ederler, Üyelerinin kurmasından bağımsız olarak da devlet ve toplum varlığını sürdürür (Stirner 1844/2013: 275). Ancak yine de belirtmek gerekir ki, Stirner'in önerdiği alternatifte, devlet ve topluma bağlılık mutlak olmayacağından, hakları devretmek istemeyen egoistler bu topluluklara girmek zorunda kalmaz. Yine de onların katılmasından bağımsız olarak devlet ve toplum var olacaktır.

Stirner'in mülkiyet olarak tanımladığı kendi gücüne sahip olma, *hak* kavramına bakışını tamamlar niteliktedir. Gerçek hak, Ben'in kendi gücüne dayanarak elde ettiği haktır. Her insan için geçerli olan mutlak bir hak tanımı yoktur. Liberallerin savunduğu hak kavramı, bu anlamda insani bir akıldan üretilen genel bir hak kavramıdır. Böyle bir hak kavramını kabul etmek, bir tinin tanınması demek olacaktır. Mutlak hak kavramı, Ben'in kendi-olma anlamındaki özgürlüğünü sınırlayan bir düşüncedir. Stirner için Ben, kendi gücünün yettiği her şey olabilir. Bu anlamda da Ben nasıl ki özgürlüğünün yaratıcısıysa hakkının da yaratıcısıdır. "Kendisinde ve kendisi için var olan' hak. Benimle bağlantısız o hâlde! "Mutlak" hak. Benden ayrı o hâlde!" (Stirner 1844/2013: 254). Aynı şekilde Stirner'de Ben'in özgürlüğü için bir otoriteye ihtiyacı olmadığından, kendisine bir hak verilmesi için de otoriteye ihtiyacı yoktur.

Stirner'in egoizminde hak kavramının karşılığı, anarşist düşüncede pek de desteklenmeyen kuvvet, iktidar, güç, erk kavramlarıyla anlam bulur. Anarşizmin güç kavramına bakışı, liberalizm ile benzer doğrultuda, "...eylem üzerine konulan kısıtlamalar dizisi olarak" algılanır ve bu nedenle de "...erk imgesi ilişkiye girdiği eylemleri, olayları ve arzuları bastıran – ve çoğu kez yıkan- bir ağırlık imgesidir" (May 1994/2000: 78). Anarşizmin güç, erk, kuvvet kavramlarını baskıcı, kısıtlayıcı, ezici bir tahakküm organı olan devlet için kullandıkları görülür.

Bakunin, *Tanrı ve Devlet* (1882/2013)'te "...bu dünyada istenenden çok fazla yeterli maddi araç ve organize olmuş, rutinleşmiş devletçi güç vardır. Fakat bu güçle savaşmak, onu yok etmek gerekir; burada uzlaşmalar, anlaşmalar mümkün değil, çünkü o artık gerçek tavizler veremez ve ileriye doğru bir adım bile atamaz" der (age 50).

Anarşistlerin "aşağılayıcı" bir şekilde ele aldıkları bu kavramlar, Stirner için hak kavramının olumsuzlanmasıyla yeniden biçimlenir (Woodcock 1962/2014: 108). Kendi düşüncesinde hak kavramının yerini erk, kudret kavramıyla değiştirir.* Herhangi bir şeye hakkı olmak, insan hakları örneğinde olduğu gibi, Stirner için dışarıdan, bir otoriteden gelen, "kazanılmış" bir hak anlamına gelir. Stirner hak kavramının liberal anlamını bu nedenle onaylamaz. Stirnerci hak anlayışı, kudret sahibi insanın kendinde, kendi kuvvetinde temellendirdiği bir "malik" olmaya denktir (Stirner 1844/2013: 259). Stirner için mutlak anlamda bir hak anlayışı, toplum içinde herkesin eşit olduğuyla temellenen bir ilkeyi doğurur: Herkesin hakkını elde etmesi. Böyle bir hak anlayışı, hakkın kişilere verilmesi, kazanılmış olması demektir. Stirner için herkesin hakkı, toplumun hakkıdır, toplum yararına üzerinde uzlaşılan haktır. "Hak, toplumun tinidir. Eğer toplumun bir iradesi varsa, bu irade haktır: Toplum salt hak sayesinde var olur. Toplumun varlığı sadece hakka dayanır" (Stirner 1844/2013: 230).

Toplum içinde "herkesin hakkı"nın kutsanması Ben'in kendi hakkının geri plana atılmasına neden olur. Tek bir Ben'in hakkı karşısında herkesin hakkının olduğu fikri öncelik haline gelmiştir. Egoistin toplumdan ve devletten dışlanması, kendi erkini, elde etmek istediği her şeyin üzerinde kullanarak kendine ait hale getirmesi, onlarda yetkili hale gelmesi nedeniyledir. Ben, herkesin bir hakka sahip olmasıyla ilgilenmeyip kendi gücünün yettiği her şeyi hakkı olarak alır. Böylece de Stirner'de kudret, haktan önemli hale gelir. Ben'in hak olarak gördüğü her şeyi, başkaları hak olarak görmese bile Ben bunu umursamaz. Egoist olan herkes kudretinin yettiği her şeyi hakkı olarak görür (Stirner 1844/2013: 235).

Toplumun her bir üyesinin hakkının saklanması, Ben'in hakkını elde etmesinin koşulu değildir. Herkesin hakkı, Ben'in de hakkı demek değildir. Stirner'in bu hakkı kabul etmemesinin altında, genel bir İnsanlık düşüncesini kabul etmemesi, "herkes" kavramına dahil olduğunu reddetmesi yatar. Ona göre herkese haklar verilmesi Ben'in bu hakları savunmasını gerektirmez. herkes kendisi için hakkını korumanın yolunu bulmalıdır. Her bir Tek kendi adına hakkını sahiplenirse bu hak kendiğinden herkesin kullanımına geçer. Toplumsal anlamda bir hak arayışı, herkesin hakkının koruması adına bir hak arayışı, Tek'i toplumun kölesi haline

* Stirner'in Ben ve kudret arasında kurduğu ilişkinin benzerini Ayn Rand'da görürüz. Rand, liberter bir bakışla bireyciliği över, hatta sıklıkla Stirner ile örtüşür. Özellikle kolektizm yerine bireyciliği, Biz kavramı yerine Ben'i, kutsalı soyutta değil somut dünyada bulması, Ben'i en gerçek mülkiyet olarak görmesi gibi noktalarda Stirner ile oldukça yakındır. "İşte gerçek kudretin gerçek yüzünü görüyorum şimdi. Bu kudreti toprağın üzerinde yüceltiyorum. Bu kudreti insanlar var oldukları günden beri aramışlar. Bu bilinmeyen kudret onlara saadet, huzur ve gurur vermiş. Bu kudret, bu tek kelime, bu sihirli güç: "BEN." (Rand 1938/2011: 73).

getirir. Eğer toplum, Teklerin kurallara göre yaşadığını, topluma bağlı kaldığını görürse, Teklere haklarını teslim eder (Stirner 1844/2013: 232). Oysa ki, Stirner için, toplumun ya da herhangi bir otoritenin Ben'e hakkını vermesi söz konusu değildir. Ben için kendisinden başka bir hak koruyucusu ya da yargıcı yoktur. "Benim haklı olup olmadığım konusunda benden başka kimse karar veremez, haklı ya da haksız olduğumu yargılayacak olan Benim. Benden başka bir yargıç yoktur. Başkaları sadece benim hakkımı onaylayıp onaylamadıkları, onlarca da haklı olup olmadığım konusundaki yargılarını ve kararlarını bildirebilirler." (Stirner 1844/2013: 231).

Stirner doğal hak kavramına da karşı çıkar. "Bana ister doğadan ister Tanrı'dan ister halk oylamasından kaynaklanan bir hak tanınsın, bunların hepsi, Benim Kendime verdiğim ya da aldığım bir hak değil, aynı yabancı haklardır." (Stirner 1844/2013: 236). Herkesin eşit olarak doğduğu, bu yüzden de doğuştan getirdikleri hakları olduğunu onaylar Stirner. Ancak bu haklarla ikinci grup haklar olan, yetişmiş insanların sahip oldukları kazanılmış hakları eşit derecede görür. Bu iki hak da hukuki zemine dayanır ve birbirleri üzerinde "hak"ka sahiptirler (Stirner 1844/2013: 238). Stirner'in onayladığı hak tanımını komünizmin mülkiyet iddiasına yaptığı eleştiride açıkça ortaya çıkar. Komünistler, toprak üzerindeki hakkın, onu işleyenlere ait olduğunu söyler. Stirner'e göre ise hak ve mülkiyetin güçle elde edilmesi, tam olarak egoist hak anlayışını anlatacaktır:

Benim görüşüme göre, toprak ya da dünya, onu elde etmeyi bilene aittir; ya da toprağın, dünyanın elinden alınmasını engellemeyi başarana aittir. Eğer biri dünyadaki bir toprak parçasını kendine mülk ederse, sadece o toprak parçası ona ait değildir, onun üzerindeki haklar da ona aittir. İşte egoist hak budur, yani Bana göre hak budur, bu yüzden haktır" (Stirner 1844/2013: 236).

Stirner'in komünizm ve sosyalizm eleştirisi, Ben'i bireyselliğinden koparıp devlet ve topluma bağlama anlamında özgürlük savunusu olarak görülebilse de, Stirner'in komünizm ve sosyalizm anlayışlarının eleştirisini yapmaya da olanak tanır. Zira, Stirner'in dar bir mülkiyet savunusuyla eşleştirdiği komünizm ve sosyalizm, ayrımları olan ve toplumsal pratiklerle anlamlandırılması gereken toplum biçimleridir. Bu ayrımları en detaylı şekilde anlatan Marx, ilkel toplumdan komünist topluma evrilen tarihsel materyalizmini, şüphesiz Stirnerci bir komünizm anlayışıyla kurmamıştır.

Anarşist düşünürlerden Kropotkin'e göre komünizm, modern toplumun çelişkileri içinde hızla kendisine doğru evrildiği, insanlık tarihinin iki temel amacı olan "iktisadi özgürlük ve siyasi özgürlüğün sentezi" niteliğindeki ideal bir toplum biçimidir (Kropotkin 1898/2009: 90-92). Marx'a göre ise komünizm, özel mülkiyete -özel mülkiyetin sınıf çatışmalarına ve sömürüye dayalı olduğu burjuva mülkiyetine- son verilmesi olarak belirlenebilir. Bu anlamda da komünist bir devrim, geleneksel mülkiyet anlayışından bir kopuştur, ancak bu kopuş toplumsal

ve bilinçsel düzeyde değişimleri de yansıtır. Aile, eğitim, evlilik, ekonomi, din, vb. bütün alanlarda eski yerleşik burjuva kültüründen ayrılmayı da beraberinde getirecek toplumsal bir devrimi öngören komünizm, sadece mülkiyet konusunda değerlendirilir gibi görünse de özel mülkiyete son vermekle başarıya ulaşmış olur. Sınıf savaşlarının tarihsel bir zorunlulukla proleterya diktatörlüğüne yol açacağı savı, *Komünist Manifesto* (1974/2008)'nun temel savıdır. Buna göre burjuva diktatörlüğüne son verecek, işçi sınıfının hakimiyetini güçlendirecek, işçi sınıfının sosyal hayatını her alanıyla düzenleyecek ve yeni bir toplum yaratacak olan proleterya diktatörlüğü, komünizme geçişi sağlayacak ana ögedir (age 38). Ancak bu geçiş için ilk olarak sosyalizm, daha sonra ise komünizm olmak üzere bir aşamalılık sözkonusudur. Sosyalizm, komünizmin ilk ve atlanması mümkün olmayan aşamasıdır. Sosyalizm aşaması ile, proleterya diktatörlüğü yerleşecek, sosyalist devrimin amaçladığı gibi sınıflar ortadan kaldırılacak ve toplumun yeniden şekillendirilmesi sağlanacaktır.

3.2.2.3. Egoistler Birliği

Stirner, toplumsal ilişkilerin egoistçe devam etmesi için Ben'in Biricik haline gelmesini gerekli görür. Biriciklik, insanlar arasındaki eşitliği ve aynı zamanda eşitsizliği sağlayabilecek tek farktır. İnsanlar kendi Biriciklikleriyle diğer insanlara karşı üstünlük kazanırlar, çünkü hepsi kendine özgüdür. Ancak bu üstünlük karşıtlık demek değildir. Biriciklerin, birbiri karşısında ortak olmaları gereken özellikleri ya da düşman sayılmalarına neden olacak farklılıkları yoktur. Tam biricik hali, hak arama noktasında hukuki bir zemini ortadan kaldıracaktır. Çünkü biriciklikleri tarafların eşitlikleridir. Böylece Biricik, "eşitsizlikten doğan yeni bir eşitlik" olarak karşımıza çıkar (Stirner 1844/2013: 258).

Biriciklik, toplumun bir parçası olarak görülmeye karşı çıkar. Tekler, Biricik halindeyken toplumdan daha fazla ve üstündürler (Stirner 1844/2013: 328). Biricik'in toplumdan üstünlüğü, toplumun Biricik'e müdahale etmesine nedene olur. Toplum sadece kamu yararı ve insani çıkarları gözettiğinden Biricik'in yaptıkları toplumun onayından uzakta kalır. Biricik toplumda sivrilir ancak toplum bu girişimden memnun değildir. Hiçbir toplum bir Biricik yaratma ya da onu destekleme eğiliminde değildir (Stirner 1844/2013: 332). Stirner'in herkese biricikliğini koruması yönündeki kışkırtıcı sözleri, Marshall'a göre ahlak dışı egoizminin tutarsız noktasıdır. Tutarlı bir egoist kendisi dışındaki her şeye ve herkese karşı umursamaz bir tavır takınıp sessiz kalmalıdır. Oysaki, Stirner herkese egoist olmaları yönünde tavsiyeler vererek onları ikna etmeye çalışır gibidir. Marshall, Stirner'in bu tutumunu bir ahlak anlayışı aradığı şeklinde yorumlar (Marshall 1992/2003: 336). Bağır'a göre ise Stirner, ahlaki bir anlayışla değil varoluşsal bir bakışla Ben'i kurgular. Çünkü Stirner'in egoizmi herhangi bir ahlaki ilkeyi önkabul olarak kabul etmeyi değil, sadece Biricik'in kendi ilişkilerini yönlendirmesini amaçlar (Bağır 2014: 16).

Stirner, toplum içinde egoist olmanın mümkün olduğunu, hatta bunun doğal bir sonuç olduğunu söyler. Stirner'in egoizmi bu nedenle insan ilişkilerini devam ettirmek amaçlı bir egoizm olarak da görülebilir. Öyle ki Stirner'in egoizmi, bireylerin fedakarlıktan uzak bir "bencillik" ile davranmalarını değil, davranışların "ajitasyon ve soyutluk" kökenli motivasyonlarının farkına varılmasını ister (Feiten 2013: 122). Dolayısıyla, Biricik, toplum için bazı tavizlerde bulunabilir ancak sadece "sevgi" ilkesiyle davranarak kendini feda edecek bir eylemde bulunamaz. Stirner, dünyaya bakışında da "sevgi" ilkesine yer vermez. İlke halinde savunulan sevgi, gerçek bir sevgi değil bir sorumluluktur ya da yüce bir varlığa karşı olan bir sevgiyi anlatır. İnsanlar dünyayı daha iyi bir hale getirmek isterler ama bunu kendilerine bir misyon olarak gördükleri ya da dünyayı sevdiklerinden yapmazlar. Stirner'e göre tam da egoist bir tavırla kişisel yarara göre davranmak insanların sevgi dediği ilkenin gerçek anlatımıdır (Stirner 1844/2013: 378). Stirner için insanları sevmek, toplumun devamını istemek egoistliğe zarar verecek bir düşünce olmaz. Tam tersine, bu sevgi Ben'in kendini mutlu etmesi sebebiyle açığa çıkar:

Ben de insanları severim, tek tek bazı insanları değil, insanların her birini severim. Ama Ben insanları egoizmin bilinciyle severim, çünkü sevmek Beni mutlu eder. Ben severim çünkü sevme Benim için doğaldır, Benim hoşuma gider. Ben "sevme buyruğu" diye bir şey tanımıyorum. Ben her duyarlı yaratığın duygularını paylaşıyorum, onların acıları Benim de acımdır, onların memnuniyeti Benim de memnuniyetimdir: Onları öldürebilirim, ama işkence edemem" (Stirner 1844/2013: 359-360).

Stirner için kendi-olmaya izin vermeyen, Biricikliği engelleyen bu toplum ancak bir "birlik" haline getirilirse çözülür. Birlik yoluyla da bir toplum oluşacaktır ancak Stirner'de bu düşünsel düzeyde bir toplum kavramına tekabül eder. Birlik, üyelerinin bağımlılığıyla değil "ilişki"siyle devam eder. Eğer bir birlik, kendisini birleştirmeye son verip toplum haline gelirse sabitleşir ve durağanlaşır. Yani birlik olarak ölür, toplum olarak doğar. Buna en uygun örnek partidir (Stirner 1844/2013: 379).

Birlik, doğal ya da tinsel bir bağ ile birleşmez. Doğal bağların oluşturduğu topluluklarda -aile, aşiret, ulus, insanlık- tekillik olmaz, türün üyelerin olarak bir değer biçilir. Tinsel bağlardan oluşan topluluklarda -cemaat, kilise, vb.- ise Tekler ortak bir tine bağlı oldukları için değer görür. Böyle topluluklarda Ben, Biricik haline gelemmez. Biricikliği kabul edecek tek topluluk birliktir. Birlik, üyelerine sahip değildir, üyeler ona sahiptir ve birliği egoistçe kullanabilirler (Stirner 1844/2013: 386)

Devlet ve birlik arasında özgürlük anlamında fazla fark olmasa da kendi-olma anlamında fark oldukça fazladır. Devlet için de birlik içinde özgürlüğün kısıtlanması kaçınılmayacak bir durumdur. Küçük de olsa aralarındaki fark sadece şudur: Birlik, devamını sağlamak için bazı

özgürlüklerin kısıtlanmasına gereksinim duyar, bazı özgürlükler de devam eder. Ancak devlette özgürlüklerin kısıtlanması mecburidir, sınırsız özgürlük fikri devleti tehlikeye atar. Kendi olma anlamında ise ciddi bir ayrım vardır. Bu ayrım Ben'in birliğe katılmasını teşvik edecek olan tutumunu da savunur. Öyle ki birlikte, her bir Ben özgür değil ama kendi; eşit değil ama eşsiz olacaktır (Stirner 1844/2013: 381-382).

Stirner bir topluluğun, birlik ya da toplum olmasının bir kriteri olarak özgürlük ve kendi-olmayı belirler. Bir topluluk Ben'in sadece özgürlüğünü kısıtlıyorsa, "birleşme, anlaşma, birlik" özelliği gösteriyor demektir. Eğer toplulukta kendi-olmaya karşı bir engel varsa, kendilik yok olma ihtimaliyle karşı karşıyaysa, bu topluluk bir toplum haline gelmiştir. Çünkü toplumda, üyeleri üzerinde bir iktidar oluşturma amacı vardır. Toplum, Ben'in kendini inkarı sayesinde, tevazu göstermesi sayesinde egemenliğine devam eder (Stirner 1844/2013: 380).

Birlikte, sen bütün gücünle, kudretinle, sahip olduklarınla bu birliğe katılırsın, Kendini kabul ettirirsin, toplumda ise çalışma gücünle kullanılırsın. Birlikte egoistçe yaşarsın, toplumda insanca, yani bir din mensubu olarak, "bu Tanrısal beden bir uzvu" olarak yaşarsın: Topluma bütün sahip olduklarını borçlusun, ona yükümlülük duygusuyla bağlanmışsın - "toplumsal yükümlülükler" tarafından ele geçirilmişsin; birliği kendin için kullanırsın ve ondan artık yararlanmadığın zaman da, hiçbir yükümlülük ve sadakât zorunluğu duymadan onu terk edersin. Toplum senden daha üstün olduğundan, senden önde gelir, oysa birlik yalnızca senin bir aracıdır, ya da senin doğal gücünü keskinleştirdiğin, arttırdığın bir kılıçtır. Birlik Senin sayende ve Senin için var olur; toplum ise bunun tam tersine, Senin varoluşundan yararlanır ve Sensiz de varlığını sürdürür. Kısacası toplum kutsaldır, birlik ise Sana aittir: Toplum Seni tüketir, derneği Sen tüketirsin (Stirner 1844/2013: 387-388).

Toplum konusunda yaptığı eleştirilerinin son noktasında Stirner, toplumdan değil tek taraflılıktan, Biricikten yana olmayı önerir. Bir amaç, ihtiyaç haline gelen insan toplumunu aramak yerine diğer Biricikleri aramayı önerir (Stirner 1844/2013: 385-386). Egoistler Birliği, toplumsal hayatın sonu değil Stirner'e göre garantisidir. Onun görüşünde Birliği bu derece güvenilir yapan şey insanların toplumsal baskılardan ve özgürlük adına yapılacak her türlü girişimden muaf olmalarıdır. Birliğin amacı bireyselliği sağlamak olduğundan, her birey derneğe sözleşme yoluyla bağlanır ve bazı kısıtlamaların olmasını kendiliğinden kabul eder (Arvon 1951/2014: 83). Birlik içinde Biricikler bir "ilişki" kurabilirler. Bu ilişki içinde aralarında tek bir bağın bile bulunmadığı baştan kabullenilmelidir. Birbirine bağlı insanlar ancak birbirleriyle bir değere sahip olabilirler, "biz" olurlar. Sadece biriciklik halinde her bir Ben kendiliğine sahip olarak ilişki kurabilecektir:

O hâlde ne olacak? Toplumsal hayat sona mı erecek? İnsanlar arasındaki geçimlilik, kardeşlik, sevgi ya da toplum ilkelerinin yarattığı bütün her şey ortadan mı kalkacak? Birisi,

bir başkasına ihtiyaç duyduğu için onu aramayacak mı, birisi bir başkasına ihtiyaç duyduğunda ona ayak uydurmayacak mı? Buradaki fark, Tek'in önceleri başkalarına bir bağ ile bağlanmışken Şimdi diğer Tek ile gerçekten birleşmesidir (Stirner 1844/2013: 171).

Stirner'in toplumsal hayatın devamı için biriciklikleri gerekli görmesi, kendi felsefesinin muğlaklığını bir kere daha ortaya koyar. Birlik içindeki insanların birbirlerine karşı değil, organik bir bütün halindeki topluma düşmanca bakmalarını öngörür. Stirner'in egoisti, Marshall'ın ifadesiyle, "...ötekiyle 'benden tamamen farklı ve bana karşı olan bir Sen'e karşı bir Ben olarak' karşı karşıya gelse de bu yaklaşım bölücü ya da düşmanca bir anlam taşımaz." Hatta hiç de beklenmeyecek bir bakış açısıyla başkalarının varlığı biricik için kendini gerçekleştirebileceği bir zemini yaratır (Marshall 1992/2003: 336). Stirner'in Egoistler Birliği'nde, insanların bu karşı karşıya olma durumunun Hobbes'un doğa durumuna benzediğini söyleyen yorumlar mevcuttur. Hasanof'a göre, Hobbes, doğa durumunda insanlar arasındaki savaş halinin her alanda adaletin sağlanamayacağı bir toplum yaratması nedeniyle czm olarak devlet fikrine sarılır. Stirner'in Egoistler Birliği ise Hobbes'un czm bulmaya calıştığı bu doğa durumunun bir ideal olarak anlatıldığı ve onaylandığı bir benzeridir (Hasanof 2002: 75). Newman'a göre ise Egoistler Birliğinde Hobbescu bir "egoların savaşı" anlayışı vardır ancak bu savaş Hobbestaki gibi fiili anlamda bir savaş değildir. Bu savaş "radikal teorik açılımlara yol açan ve bütün özsel birliklerin ve kolektifliklerin kırıldığı, temsiller düzeyindeki bir mücadele" anlamındaki bir savaştır (Newman 2001).

4. ANA DURAKLARI BAKIMINDAN FELSEFE TARİHİNDE “BEN” KAVRAMLARI VE STİRNER’İN BEN KAVRAMIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

Stirner felsefesinin nihai hedefinin, düşünce tarihinde belki de en temel problem olan özgürlük sorununa bir çözüm bulmak olduğu söylenebilir. Stirner, Ben kavramını ve kendi toplum önerisi olan Egoistler Birliği’ni, bireyin özgürlüğüne engel olan bütün iktidar alanlarına karşı bireyi özgürleştirecek, onun kendi olmasını sağlayacak bir potansiyel olarak kurgulamıştır. Bu anlamda da Stirner için sadece devlet ve toplum eleştirisi yapmak yeterli gelmemiş, özgürlük için özgürlüğün tanımını da değiştirerek “yalıtılmış birey” anlayışına varan bir kuram geliştirmiştir.

Stirner’in “yalıtılmış ben” anlayışı pek çok zorlukla beraber en temelde iki sorunun ortaya çıkmasına neden olur. İlk olarak Stirner’in egosunun, ontolojik anlamda varlığının sorgulanması ve Stirnerci egonun bir töze dönüşebilme potansiyelinin tartışılması gerekir. İkinci olarak ise Ben’in kendi olma anlamındaki özgürlüğe ulaşabilme olanağının ve bahsedilen özgürlüğün “mutlak bir özgürlük” olma niteliğinin tekil/evrensellik ilgisinde belirlenmesi ve Stirner’in yalıtılmış bireyinin toplumsallaşma noktasında bir yanıla ideal bir potansiyeli, diğer yanıla, beraberinde ütopyik bir birleşmeyi yansıtmaları tartışılmalıdır. Bu sorunlar iç içe geçmiş bir halde “özgürlük sorunu”nu oluştururlar.

Stirner düşüncesini tek başına ele almak sorgulanan konuların dayanaksız kalmasına ve “fazlaca aşırıya kaçmış” bir bakış açısı olarak değerlendirilmesine neden olabilir. Nitekim, Stirner’i sadece anarşist düşünce içinde değerlendirerek eleştirmek ya da doğrulamak da yanlış olacaktır. Stirner’in felsefi anlamdaki kaynakları anarşist düşünceden daha çok felsefe tarihinde yer edinmiş olan temel problemler ve Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Marx gibi önemli düşünürler olarak ele alınmalıdır. Birey anlayışı son derece tartışmalı ve özgün olsa da felsefe tarihindeki öğretilerle karşılaştırıldığında görülecektir ki Stirner’in Ben kavramı kendisine kadar olan anlayışların reddedilmesi amacı ve sonucu ile aşırıya vardırılmış bir kavrayıştır.

Felsefe tarihinde “Ben” kavramından ilk bahseden şüphesiz Descartes’tır. Descartes öncesi felsefede Antikçağdan Ortaçağa kadar birey anlayışı bazı ana durakları ile dikkate değer olsa da kendilik, öznellik, bireysellik anlamındaki bir Ben kavrayışından bahsedilemez. “Düşünen ben” anlayışı ile modern felsefenin başlangıcı sayılması yanında özne felsefesi yapması nedeniyle de Descartes son derece önemlidir. Descartes ile başlayan özne felsefesi, daha sonraki dönemde de özne, benlik, ontoloji ve epistemoloji anlayışları doğrultusunda takip edilebilecek bir sıra izlemiştir. Biricik ve Mülkiyeti’nde Descartes’in eleştirisi yapılmış, Stirner kendi Ben anlayışını Descartes’in anlayışından oldukça farklı bir bakış açısıyla kurgulamıştır.

Öyle ki Stirner'in Ben'i, Descartes'ın Ben'indeki en temel öge olan düşünme, akıl ilişkisini reddederek belirlenmiştir.

4.1. Tözsellik İlgisinde Ben

Stirner düşüncesinin en dikkat çekici yönü, egonun, "yaratıcı bir hiçlik" özelliği ile bedensel, fizyolojik bir insan anlayışını beraberinde taşımasındaki zıtlık olarak görülebilir. Stirner'e yapılan eleştirilerin en başında da egonun taşıdığı bir yanıyla bedensel, diğer yanıyla özsel varlığın tam olarak kavranamaması gelir. Stirner'in her türlü özcülüğe karşı olmasına rağmen, egoyu bir başlangıç ilkesi gibi tasarlayarak kendi "töz" haline getirdiği yönündeki eleştiriler son derece dikkat çekicidir. Felsefe tarihinde töz problemi hakkında öne sürülen görüşler ile Stirner'in egosuna yönelik bir karşılaştırma yapıldığında Stirner'in açıkça olmasa da aynı töz sorununu sürdürdüğünü görebiliriz. Hatta Stirner'in anlayışı, kendisinden önceki anlayışların bir sentezi olması yönüyle bu anlayışlardan parçalar taşır.

Ben kavramının modern felsefedeki sistemli ilk savunusu beden-zihin düalizmi ile Descartes'tır. Descartes'ın töz anlayışı, insanı bilinçli bir varlık olarak belirleyerek kendisinden sonraki özne felsefesine *öznel*lik niteliğini kazandırır. Descartes'ın töz anlayışından farklı olarak Spinoza monist bir anlayış geliştirir. Descartes sonrasında Spinoza ile töz anlayışı öznellik niteliğinden uzaklaşarak devam eder. Daha sonra Leibniz'de monadların bireyselliği taşıması olarak değerlendirilebilecek bir öznellik kurgulamasına yaklaşılsa da görülen töz anlayışının Descartes'taki özne vurgusunu taşıyamaması nedeniyle öznelliğin Locke ve Hume üzerinden Kant'a taşındığı görülecektir. Kant ve Fichte, töz ve özne kavrayışlarını öznellik boyutunda iletirler. Hegel'e gelindiğinde ise özne felsefesi bilinç ve öz bilinç felsefesinin doruğuna ulaşır.

Descartes, *Meditasyonlar (1641/2007a)*'da kendi varlığından şüphelenerek düşünmeye başlar. Ancak şüphe edebilmesi bile kendi varlığının kanıtıdır. Descartes kendini kanıtladıktan sonra kendisine "ne olduğunu" sorar. Öncelikle bedene ait bilgilerin çeşitli etkilerle oluşabildiğini ve kendisinin varlığını kanıtlayacak, kendinden gelen bir niteliği olmadığını söyler. Diğer yandan, bedene ve ruha ait niteliklerin hangileri olduğunu düşünebilmesi, düşünmenin bir "öznel" olarak kendisinden ayrılamayacağını belirler. Descartes'ın *cogito ergo sum, düşünüyorum öyleyse varım*, önermesi varlığın koşulunun düşünme olduğunu belirler. "İyi de, neyim ben? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hissedilen bir şey" (age : 25).

Descartes'a göre töz, "var olmak için ancak kendine gereksinen bir şey" dir. Bu tanımda Descartes için de belirsizlikler bulunsa da, töz olarak belirlediği ilk şey Tanrıdır (Descartes 1644/2007b: 81). Diğer yandan ise Descartes düşünme ile kendi varlığını ispat etmesinin devamı olarak, düşünmenin bedenden ayrı olarak varlığını devam ettirmesi nedeniyle varlığının

sadece Tanrıya dayandırılabilirdiğini görür. Burada Descartes için “düşünen bir şey olarak ben”in bedeni ile birleşmiş görünmesi sözkonusudur. Her ne kadar, beden parçalara ayrılabilmesine rağmen ruhun kendisinden bir şey eksilmeyeceğini söylese de sadece ruhu ayırt etmek beden ile birliğinde mümkün görünür (Descartes 1641/2007a: 79). Böylece de Descartes, insanda ruh ve beden olmak üzere iki töz olduğu sonucuna varır. Descartes düalizmine göre her tözün kendi özneliliği vardır. Ruhun özneliliği düşünme, bedenın özneliliği ise uzamdır. Ruh, bedenden bağımsız bir şekilde düşünmeye devam edebilir. Bu nedenle de insanın kendisi ruha, düşünmeye indirgenmiş görünür. Beden ruha birleşik olsa da insanın sadece beden ile varlığından söz edilemez (Descartes 1644/2007b: 82).

Spinoza, *Etika* (1677/2011)'nın ilk tanımlarında, tözden (cevherden) ne anladığını açıkça söyler. Spinoza için ilk kavram, ilk ilke *causa sui*'dir. *Causa sui*, aynı zamanda tözün tanımını da belirler. Buna göre, “Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (*causam sui*)”, “Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey cevher”, “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevher Tanrı” olarak tanımlanır (age 31-32). Spinoza'nın töz anlayışına göre tek töz olan Tanrı, sonsuz sayıda sıfatlara sahiptir. Sıfatlar, tözün varoluşunu da içererek töze içkin oldukları için, aynı anda hem tözü (Bir) hem de sonsuz sayıdaki sıfatları (Çok) ifade ederler. Spinoza, tözün sıfatlarla olan ilişkisini ifade etmesiyle *Natura Naturans* (Yaratıcı Tabiat), moduslarla olan ilişkilerini belirlemesi bakımından ise *Natura Naturata* (Yaratılan Tabiat) ayrımına gider. Spinoza'ya göre modusların varlık nedeni Tanrıdır ancak bahsedilen “yaratma” Tanrı'nın modusları “yarattığı” şeklinde yorumlanmamıştır. Spinoza'da Tanrı, modusların zorunluluk içinde kendisinden türediği bir ilk nedendir.

Yaratıcı Tabiat deyince kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan şeyi, başka deyişle ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden cevherin sıfatlarını, ya da hür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrıyı anlamak gerekir. Yaratılmış Tabiat deyince, Tanrının tabiatının zorunluluğu, başka deyişle sıfatlarından her birinin zorunluluğu ile, ya da Tanrıda olan ve Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrının sıfatlarının bütün tavırlarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeyi anlıyorum (Spinoza 1677/2011: 61).

Spinoza'da Tanrının sıfatları sonsuz sayıdadır, ama algılayabileceğimiz sıfatları sadece iki tanedir: Uzam ve düşünce. Burada bedenın sıfatının uzam (yer kaplama), ruhın sıfatının ise düşünme olduğu anlaşılır. Sıfatlar, sadece Tanrının sıfatlarıdır ya da Tanrının sıfatlarının görünümleridir (Spinoza 1677/2011: 77-78). Burada Descartes'ın zihin-beden düalizminin Spinoza'da monist bir anlayışla çözümlenmesini görürüz. Yer kaplama ve düşünme sıfatlarının

Descartes'ta olduğu gibi takip edildiği ancak Descartes'taki gibi ayrı birer töz olarak ruh ve beden anlayışı Spinoza'da görülmez. Töz anlayışındaki kavrayışın farklılaşmasını oluşturan monist töz anlayışına göre, Spinoza'da insan, tek tözde açıklanabilen zihin ve bedenin bir birliğidir (Spinoza 1677/2011: 90).

Spinoza'da, düşüncenin, tek bir tözde var olan iki sıfattan biri olarak görülmesi Descartes düşüncesindeki “düşünen ben”in ayrı bir töz olarak görülmesi fikrinin dışlanması olarak özne felsefesinden uzaklaşmayı gösterir. Ben bilgisi üzerinde epistemolojik bir varsayım oluşturan düşüncenin, yani benliğin ayrı bir töz olup olmaması, Yalçın'ın vurguladığı gibi benliğe yönelik iki ana yaklaşımda ilerler. Buna göre rasyonalizm ve empirizmin Ben bilgisi tasavvuru, bilginin kaynağına yönelik bir ayrımı belirler. Empiristler Ben bilgisini nesnel bilgi olarak görerek diğer nesnelere bilgisinden ayrı tutmazlar; rasyonalistler ise Ben bilgisini diğer nesnelere bilgisinden farklı olarak öznel bir yaklaşımı savunurlar. Descartes'ın “düşünen ben” kavrayışından farklılıklar gösterse de öznellik perspektifi, Locke'un rasyonalist felsefenin töz anlayışına yaklaşmasıyla devam eder. Locke, bir töz olarak benliği kabul etse de, epistemolojik anlamda Ben anlayışının kaynağı farklılık gösterir. David Hume ise, benliğin ayrı bir töz olarak varlığını reddeden empirizmin bilgi anlayışını savunmuştur. Hume için benliğin töz olamaması; bilgisinin elde edilememesi, sadece algılar aracılığıyla düşünülebilmesindedir. Hume için benliği bir töz olarak kabul etmek, “psikolojik bir kurgudan başka bir şey değildir.” (Yalçın 2008: 93).

Leibniz, *Monadoloji*'de, monadların, bileşikleri oluşturan basit ve parçalanamaz tözler olduğunu söyler. Monadların parçalanamaz olmaları “gerçek atomlar” olarak belirlenmesini sağlar. “Parçaların olmadığı yerde ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilme olur. Bu monadlar doğanın gerçek atomlarıdır; tek kelimeyle şeylerin unsurlarıdır” (Leibniz 1720/2011: 9). Kendi felsefesinde monadların niteliklerinin olması yoluyla farklılaşmaları Leibniz'i Yeni-Platonculuktan aldığı monad kavramıyla aynı doğrultuda düşünmeye götürür. Leibniz'e göre monadlar, dağılamazlar ya da yok olamazlar; bileşikler gibi parçalarla oluşmadığı için “...ancak yaradılışla meydana gelebilirler ve ancak yok oluşla son bulabilirler.” (Leibniz 1720/2011: 11). Aynı zamanda monadlar, dışarıdan gelebilecek bir etkiye de kapalıdırlar. Monadların pencereleri yoktur, böylece de içsel özelliklerini değiştirebilecek herhangi bir etki olamaz. Leibniz'e göre monadlar değişime uğrarlar ancak bu değişim kendi niteliklerinin farklılıklarından ötürü olabilir. Hiçbir monad birbirinin aynısı değildir, ayırd edilmelerini sağlayan da bu nitelikleridir. Monadda değişimin yanı sıra değişimlerin “detayı” da bulunur. Öyle ki bu detay, değişen şeyleri barındırır ve monadların çeşitliliğini sağlar. Dolayısıyla da; Leibniz'e göre “Bu detay basit cevherde, yani birlik içinde, çokluğu kuşatmalıdır.” (Leibniz 1720/2011: 15). Leibniz'in birlik ve çokluğu kuşatan monad anlayışı, Spinoza'da tözün sıfatları aracılığıyla Biri ve çokluğu ifade etmesi ile benzerlik gösterir.

Leibniz ile Stirner'in düşüncesinin aynılıkları noktasında atomcu bir anlayıştan söz edilebilir. Stirner'in egosu da, Leibniz'in parçalanamaz, bölünemez, dış etkiye kapalı monadının benzeri gibidir. İki düşünür arasındaki bir diğer benzerlik de atomlarını "mükemmellik" özelliğiyle anlatmaları olarak gösterilebilir. Stirner, insanın eksik yönleri olduğu için günahkar olacağı yönündeki dinsel bakışa karşı her insanın (her bir Ben'in) mükemmel olduğunu belirtir. Ona göre Ben, eksiklik taşımaz, olabileceği bütün potansiyelleri kendinde taşır (Stirner 1844/2013: 444). Leibniz'de de monadlar kendilerine özgü bir mükemmelliğe sahiptirler: "Basit cevherlerin, yani yaratılmış monadların hepsine entelekeia adı verilebilir, çünkü kendi içlerinde belli bir mükemmelliğe sahiptirler; onları kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı haline getiren ve adeta cisimsiz otomatlar kılan bir yeterlilikleri vardır" (Leibniz 1720/2011: 21).

Leibniz'de monadların cisimsiz varlıklar olmaları nedeniyle ruh kavramıyla karşılanabilmesi mümkün olabilir. Ancak Leibniz, ruhun algılarının monadların algılarından daha yüksek bir derecede olduğunu düşünür. Bu nedenle de ruh, basit monadlardan daha fazlasını ifade edecektir. Leibniz, monadlar için ruh kavramının denk olup olmadığını tartışırken, Stirner'de ego tamamen bedensel, cisimli bir varlıktır. Egonun ruh ile benzerliği söz konusu bile değildir, çünkü ego bütünüyle beden kendisidir. Diğer yandan, "Kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı haline getiren" ifadesi Stirnerci egonun mükemmelliği için de geçerlidir. Stirner'in "kendi-olma" anlamındaki özgürlük anlayışı Leibniz'in yaklaşımını bu yönüyle tamamlıyor gibidir.

Kant'a gelindiğinde ise Ben kavrayışında *aşkınsallığı* vurgulayan bir epistemoloji görülür. Kant'ın fenomen ve numen ayırımından başlayarak açıklanabilen epistemolojisi, Ben bilgisinin özne felsefesi yapmak için tekrar ön plana çıkarılması anlamına gelir. Kant'ın fenomen ve numen ayırımında, fenomenlerin nesnesinin bir öz olarak kavranmayıp öznenin algılarının belirlediği bir görüngüden ibaret olduğu görülür. Kant'a göre bilgi apriori ve aposteiori bilgi olarak ayrılır. Apriori bilgiler, kavramların yalın ya da sezgisel boyutuyla içsel olarak algılanmasıyla, aposteriori bilgiler ise bilginin nesnesinin duyular aracılığıyla kavranılmasıyla deneyimlenerek oluşur. Kant'a göre, öznenin duyularıyla yöneldiği bütün nesnelerin bilgisi fenomenlerin bilgisidir, sadece birer görüngüdür, ya da öznenin tasarlayabilecekleridir. Bu nedenle de elde edebileceğimiz bilgilerin sadece fenomenler düzeyinde olduğunu söyler. Numenler ise, "kendinde şey" olarak vardılar ve apriori olarak varlıkları insan aklının deneyimine açık değildir (Kant 1781/1993: 63). Bu doğrultuda da Kant'ta benliğin fenomenal, numenal ve transendental benlik olarak üçe ayrıldığı söylenebilir. Yalçın'a göre fenomenal ve numenal benlik ayırımını, benliklerin ayrı varlıklar olarak değil tek bir varlığın farklı boyutları olarak düşünmek gerekir (Yalçın 2008: 94).

Kant, Ben bilgisini "kendinin bilincinin tasarımı" olarak algılar. Buna göre, öznenin kendine yönelerek kendi bilincine varabilmesi için, Ben'in verisinin kendiliğindeliği ile içsel

olarak üretilebiliyor olması gerekir. “Ama anda önceden temelde yatan bu öz-sezginin biçimi çoklunun anda birarada oluş kipini zaman tasarımı belirler, çünkü o zaman kendini dolaysızca kendiliğinden-etkin olarak tasarımılayacağı gibi değil ama içerden etkilendiği gibi, ve öyleyse olduğu gibi değil ama kendine görüldüğü gibi sezer.” (Kant 1781/1993: 63). Ancak Ben bilgisinin “kendinde şey” olarak algılanamayacağı, öznenin bu bilgiye kendi deneyimi olmaksızın ulaşamayacağı açıktır ve “...o zaman iç duyu açısından da kendi kendimi onun yoluyla ancak içsel olarak kendi kendimiz tarafından etkilendiğimiz sürece sezeceğimizi kabul etmemiz gerekir; iç sezgi söz konusu olduğu sürece, kendi öznenimizi ancak görüngü olarak biliriz, kendinde ne olduğuna göre değil” (Kant 1781/1993: 106).

Kant, Descartes’ın “Düşünüyorum, öyleyse varım” önermesinden yola çıkarak transendental benliği kurgular. Kant, “...düşünen bir varlığa ilişkin olarak herhangi bir dış deneyim yoluyla en küçük bir tasarım bile edinmem; bu ancak özbilinç yoluyla olanaklıdır. Öyleyse bu tür nesnelere bu bilincimin başka şeylere aktarılmasından başka bir şey değildirlir” der (Kant 1782/1993: 195). Kant, dış duyuların tanıklığı olmadan özbilincin Ben bilgisini tanıtlamanın zorluğunu tasarımlarının varlığı ile kanıtlar. Ancak Kant için aşkınlığı temsil eden transendental Ben, tözsellik anlamında “düşünüyorum” önermesinden düşünceyi ayrı bir töz olarak ortaya koyamaz. Böylece de Kant’a göre Descartes’ın cogito önermesinin bir totolojiye denk olması nedeniyle, Kant için düşünüyorum önermesi, yani transendental benlik bilgisi, sentetik bir bilgiye denk düşer. Kant için “Düşünüyorum” önermesi, “Ben varım” yargısını içinde barındırır. Böylece de *cogito* analitik bir yargı değil, sentetik bir yargı olur. Bu nedenle de transendental benliğin a priori olarak bilgisine ulaşamaz. Ancak Kant için transendental benliği sadece “a priori bir bilinç” düzeyinde bilebiliriz, bu da benliğin ne olduğuna yönelik bir bilgi değildir. Yalçın’ın belirttiği gibi, “Kant’a göre bu bilinç, ne bir görüdür ve ne de bir kavramdır; bu bilinç, içi boş bir ‘düşünce’ yahut ‘yalın bir temsildir’. Bu yalın temsil, benliğin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez, ama onun varoluşu ve işlevleri hakkında saf bir bilinç sağlar” (Yalçın 2008: 96).

Kant’ın “kendinde şey” kavramıyla birlikte, kavranamaz bir nesne olarak bilince yönelen Ben, tözü kavrayamayacağı için nesnesini kaybeder ve geriye sadece özne, Ben kalır. Kant’taki bu özne anlayışı Fichte tarafından değiştirilir ve bir adım ileriye götürülür. Fichte için “Ben, yegane substanzdır; hem de her bir Ben’İN yegane substanzıdır.” (Schelling 1834/2006: 513). Fichte için Ben kavramı, “Tüm bireyler saf tinin tek büyük birliğine dahildirler.” anlayışı ile mutluluğun Ben’idir (Fichte 1794/2006a: 59). Bu birliğin sağlanıp sağlanamayacağı, Fichte’de, Ben ile Ben-olmayan ilişkisi anlamında sorgulanmaya açık olsa da bir tin ideali olması anlamında tüm insalığa yönelir.

Her insan zihni ve yüreği, insanlığın saf olarak ortaya çıkışına kendisini açar. İnsanlığı daha yüksek olanın etrafında, diğerleri bir daire oluşturur ve onların içinde en büyük insanlığa sahip olanla ise, merkeze en yakın olanlardır. Onların tinleri, birleşmek ve farklı bedenlerin içindeki tek bir tini oluşturmak için çabalar ve mücadele eder. Bütün hepsi, tek bir anlayış ve tek bir arzu olarak orada, insanlığın yalnızca olanaklı tek büyük projesini oluşturan yoldaş işçiler olarak yer alırlar (Fichte 1794/2006a: 57).

Stirner, Fichte'nin Ben'i ile kendi Ben'i arasında benzerlik bulur. Fichte'nin "Ben, herşey demektir" düşüncesi Stirner'in Ben'ini karşılıyor gibidir. Ancak burada Stirner aradaki fark, yine "mutlak" bir kavrama başvurulması olarak görür. Fichte'nin Ben'i "mutlak" olan Ben'dir, bu noktada da Stirner'in Ben'i ile ayrılır. Stirner, tek, fani bir Ben'den bahseder (Stirner 1844/2013: 225). Ben, Stirner için kendi dışında bir anlam kazanamaz. Hegel'de olduğu gibi nesnel dünyaya hizmet eden, aklın amaç olmasıyla genel yasalara bağlanan bir Ben değildir bahsettiği. Fichte'nin Ben'i de aynı şekilde mutlaklığıyla kendi dışındaki bir varlığa yönelir.

Fichte'nin Ben'i de aynı şekilde Benim dışındaki varlıktır. Çünkü herkes Ben'dir, ve sadece bu Ben'in hakları varsa, o zaman o, "Ben"("das leh") kavramını temsil eder; ama Ben o değilim. Ama Ben, başka Ben'lerin yanındaki bir Ben değilim, tek başına bir Ben'im: Ben Biricik'im. Bu nedenle benim ihtiyaçlarım da biriciktir, benim eylemlerim de -kısacası benimle ilgili her şey- biriciktir. Ve bu biricik Ben olarak Ben her şeyi Kendime mâl ediyorum ve Kendim eylemlerde bulunuyor, Kendimi geliştiriyorum. Ben insan olarak insanı geliştiriyor değilim -ben Ben olarak Kendimi geliştiriyorum. İşte -Biricik'in anlamı budur (Stirner 1844/2013: 447).

Fichte'nin "her bir Ben'e" ait olarak kabul ettiği bu Ben anlayışı, en temelde Kant'ın aşkınsal bilinci temsil eden, bilincin ve bilginin temelini oluşturan mutlak bilinç anlayışıdır. Fichte Ben'i "kendisi-için-saltık varlık" olarak belirler. Hegel'in belirttiği gibi "...saltık olumsuzluktur, bireysellik değil, bireysellik kavramıdır ve bu yüzden edimsellik kavramıdır; böylelikle Fichte'nin felsefesi, kendinde biçimin gelişimidir." (Hegel 1974&1996/2006: 464). Böylelikle de Descartes'ın empirik öznesinden Kant'n mutlak öznesi olan transendental Ben'e geçişte bilginin tek ilkesi sayılan Ben, Fichte ile mutlak bir ilk ilke olarak transendental idealizmin tepe noktası olur. Schelling'e göre Fichte'nin idealizmi Spinoza ve Descartes'ın töz anlayışlarından ayrı ayrı bir karşıtlığı belirtir. Spinoza'nın özneye yer vermeyen mutlak ve hareketsiz töz anlayışı karşısında Fichte'nin Ben'i eyleyen bir Ben olarak konumlanır. Descartes'la olan karşıtlığı ise, Ben'in sadece varsayımsal bir felsefi argüman değil Fichte için mutlak ve gerçek bir ilkeyi anlatıyor olmasıdır (Schelling 1834/2006: 515).

Fichte'deki her şeyin kaynağı olarak belirlenen yaratıcı Ben, Schelling'de dış dünyayı yaratan bir Ben özelliğinde değildir. Schelling, kendi varlığının ve bilincinin farkında olmakla dış

dünyanın da farkında olur. Bu nedenle de var olmak ve kendinin bilincinde olmak, dış dünyanın Ben tarafından üretilmesiyle değil, "...sadece dünyanın Ben ile birlikte aynı zamanda varolan bilincine varmak" olarak belirlenir (Schelling 1834/2006: 516). Hegel'e göre ise Fichteci ben kavrayışının eleştirisi tinin özgürlüğü bağlamında ele alınır. Hegel'e göre Fichteci Ben, Kant'ın "kendinde şey" kavramından uzaklaşmamış, "belirlenmemiş bir Ben-olmayan'a bağımlı" olan bir Beni tasavvur etmiştir. Bu nedenle de Hegel için Fichteci Ben kendinde bir gerçeğe değil olumsuzlukla bağlantılı olarak saltık değil, sınırlıdır. Hegel için bu ben anlayışı, özgür tin olarak bir Ben anlayışından oldukça uzaktır (Hegel 1974&1996/2006: 475).

Hegel, *Tinin Görüngübilimi* (1807/2011)'nde, Descartes'ın, dolayısıyla felsefenin "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesine bir soru ekler: "Ama ben neyim?" Hegel'e göre insanın düşünen bir varlık olarak belirlenmesi yeterli değildir. İnsanı sadece düşünmesi yoluyla tanımlamak insanın kendisi hakkında hiçbir şey söylememek demektir (Kojève 1947/2012: 36-37). Hegel, bu bakış açısıyla, Descartes'ın ihmal ettiği Ben'i belirlemeye çalışır. Descartes'a karşı giriştiği Ben'i bulma çabasında temel amacı ontolojik bir varlık bilgisine ulaşmak gibi görünse de Hegel'in asıl yapmak istediği epistemolojik bir bakış açısıyla Ben'in bilgisine ulaşmaktır, daha doğru bir ifadeyle "mutlak bilgiye" ulaşmaktır.

Benim görüşüme göre—ki ancak dizgenin kendisinin açıklanışı ile aklanabilir—her şey Gerçeği yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır. Aynı zamanda belirtmek gerek ki, tözsellik evrenseli ya da bilmenin dolaysızlığının kendisini de tıpkı bilme için varlık ya da dolaysızlık olan gibi kendi içinde kapsar — Tanrıyı biricik Töz olarak kavrayış bu belirlemenin açığa vurulmuş olduğu çağı sarstığı zaman, bunun nedeni bir yandan bu tanımda özbilincin yalnızca yitip gitmiş ve saklanmamış olduğunun içgüdüsel bilinişiydi (Hegel 1807/2011: 18).

Felsefenin bir bilim olarak bilmenin kendisine yönelmesini sağlamaya çalışan Hegel, *Tinin Görüngübilimi*'nin önsözünde bilgiye yaklaşımının temel amacını belirtir: "İçinde Gerçekliğin var olduğu gerçek şekil ancak onun bilimsel dizgesi olabilir. Felsefeyi bilim biçimine, onun *bilme sevgisi* adını bir yana bırakarak *edimsel bilme* olabileceği hedefe yaklaştırmaya katkıda bulunmak- önüme koyduğum amaç budur" (Hegel 1807/2011: 11). Hegel amacını böylelikle ortaya koyarken gerçeklikten ne anladığını da belirtir. Hegel'in gerçeklik anlayışı tekillik-evrensellik tartışmasında Ben'in konumunu belirleyeceği töz anlayışının da temelini oluşturur:

Gerçeğin yalnızca dizge olarak edimsel olduğu ya da Tözün özsel olarak Özne olduğu Saltığı Tin olarak bildiren düşüncede anlatılır ki, en yüce Kavramdır ve çağa ve onun dinine özgüdür. Yalnızca tinsel olan edimsel olandır, öz ya da kendinde-varolandır, —kendisi ile ilişkide ve belirli olandır, başkası-olma ve kendi-için-olmadır—ve bu belirlilikte ya da kendi-

dışında-olmada kendi içinde kalandır; ya da kendinde ve kendi içindir.— Ama bu kendinde-ve-kendi-için-varlık ilkin salt bizim için ya da kendindedir, tinsel Tözdür (Hegel 1807/2011: 22).

Hegel'in töz anlayışındaki "özne" vurgusu Spinoza'nın töz anlayışına yaptığı eleştiride de görülebilir. Hegel'e göre kendi töz anlayışından oldukça farklı olan Spinoza'da zorunluluk kavramı dolayısıyla töz, Tanrı ve Doğa kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı görülür. Tözün "kendisinin nedeni" olması anlamında *causa sui* kavramıyla açıklanması –hatta *causa sui*'ye indirgenmesi- ve zorunluluk ilkesinin varlığı Hegel'in Spinozacı töz anlayışına yönelttiği eleştirinin kaynağıdır. Spinoza'da temel kavram olan *causa sui*, bir töz olması yönüyle Hegel tarafından eksik bulunur. Macherey (1990/2013)'in Hegel'den aktararak belirttiği gibi, "Causa sui, 'bireysellik[kişilik] ilkesinin eksik olduğu' tözsel bir ilke olarak kalır: Böylece özne olamayacak bir töz oluşturur; bu tözde, kendi süreci içinde kendini serbestçe gerçekleştirmesini sağlayan kendinin aktif düşünümü eksiktir." (age. 25). Hegel aynı zamanda birey anlayışını da belirlediği *Tarihte Akıl* (1837/2014)'da tinin bireyselliğini şu şekilde vurgular:

Tin soyutlanmış bir şey değildir; insan doğasından yapılmış bir soyutlama değildir; fakat bütünüyle bireyseldir; etkindir; en yalın anlamında canlıdır: bilinç ama aynı zamanda bilincin nesnesi -tinin var oluşu, kendi kendisini nesne olarak almasıdır. O halde tin düşünendir; var olan bir şeyin düşünmesidir; var olduğunu ve nasıl var olduğunu düşünmesi. Tin bilendir: fakat bilme usu olan bir nesnenin bilincidir. Ayrıca tin, kendisinin-bilinci [Selbstbewußtsein] olduğu ölçüde bilince sahiptir. Yani ben bir nesneyi, onda aynı zamanda kendimi bildiğim, olduğum şeyin benim için aynı zamanda nesne olduğunu, şu ya da bu şey olmadığımı, kendisi üzerine bildiğim şey olduğumu bana söyleyen kendi belirlenimimi bildiğim ölçüde biliyorum. Kendi nesnem üzerine biliyorum ve kendim üzerine biliyorum: bunlar birbirinden ayrılır gibi değil (age 61).

Özne olarak kavranan töz, gerçeklik; Hegel'in edimsel bilgiye ulaşma çabasının "bilinç" ve "özbilinç" kavramlarıyla açıklanarak aynı anda hem tekilliği hem de evrenselliği yansıtması olarak görünür. Öyle ki, Hegel'in bahsettiği bilgi yalnızca varlığı kavramayı değil, dil aracılığıyla aktarılması yoluyla Ben'i de ifade etmeyi sağlar. Böylece de hem tekil Benleri dile getirir hem de farklı ben'ler, bilinçler arasında iletişim kurar (Hypolitte 1953/2013: 17). Hegel'de Tinin, bilinçler arasında iletişim kurmasını sağlayan şey, mutlak bir soyutlama olmaktan uzak olup tekilliği de taşımasıdır. Hegel için bilincin kendisi, kendisinde "başkalığını" ayırt ederek özbilinci zorunlu hale getirir. Bilinç, yöneldiği nesneyi algımlarken onu bilme amacıyla sadece nesnesini bilebilir, kendisini, özneyi bilemez. Özbilincin, kendinin bilincinin var olabilmesi için kendini varlığa değil varlık-olmayana yönlendirmesi gerekir. Hegel için bilinci özbilinç haline getiren şey Ben'e yönelik istektir. Özbilinç bir nesne olduğu kadar bir Ben'dir de, çünkü kendi-için varlıktır,

“her şeyin kendisinden dışlanması yoluyla kendi kendisine özdeştir; onun için, özü ve saltık nesnesi ‘Ben’dir” (Hegel 1807/2011: 124).

Buraya kadar olan bölümde töz anlayışları izlenen felsefelerin Stirner ile karşılaştırılması gerekir. Stirner, Biricik ve Mülkiyeti’nde Descartes’ın düalist töz anlayışı akıl ve hakikati temsil etmesi anlamında eleştirilmiştir. Stirner, “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesini aklın egemenliği olarak yorumlar ve düşüncenin tin olarak kabul edilmesini yeni felsefenin “hakiki Hristiyanlığı” olarak eleştirir. Ona göre Descartes’ın cogitaresi, yaşamı düşünmeye, düşünmeyi de tinselliğe eşitler. Böylece de insan ve doğa, sadece düşüncenin yaşadığı, geride kalan her şeyin ölü olduğu bir alandır. Bu da en sonunda Tanrı fikrine, soyutlamaya, genelliğe yani hayaletlerin yaşamına varır (Stirner 1844/2013: 110-112).

Stirner’in egosunun “yaratıcı hiçlik” ile kendine dayandırılması, töz anlayışları izlenen düşünürlerde olduğu gibi bir varlık nedeni aramaz; beden ve ruhun varlık nedeninin Tanrısal bir töze bağlanması Stirner’de görülmez. Stirner de egoyu bedensel bir varlık olarak görerek bir ilk ilke haline getirir. Ancak Descartes’ta olduğu gibi ontolojik bir kaygı ile egoyu açıklamaz. Descartes’ın “düşünen beni”, bir töz olarak Tanrıyı kabul ettikten sonra ruhu ve bedeni de bir töz olarak kabul etmeye yönelir. Oysa Stirner’de ego’nun herhangi bir nedene, bir kaynağa ihtiyacı yoktur. Tanrı’nın “düşünen ben”in nedeni olmasına karşılık egonun nedeni kendisidir sadece. Böylece de Stirner töz ya da Tanrı gibi bir ontolojik kaygı gütmese de ego kendiliğinden bir töz gibi görünür.

Descartes, insanın ruhunu ve bedenini ayrı ayrı tözler olarak kabul ederek zihin-beden ilişkisini açıklamıştı. Spinoza ise ruhu ve bedeni, insanı oluşturan bir birlik olarak kabul eder ve insanı bir töz olarak değil, sonlu bir modus olarak ele alır. Daha sonraki düşünürlerde ise insanın ruh ve beden ile olan ilişkisi anlamında mutlak bir Ben anlayışına varan bir bakış açısı ile ruh/zihin önceliğinde Ben kavramını kurguladıklarını görürüz. Kant’ta transendental bir bilinç kavrayışı ile vurgulanan Ben kavramı, Fichte’de mutlak bir Ben tanımı haline getirilir. Hegel’de ise öz bilinç ile karakterize edilen Ben kavrayışı Stirnerci Ben kavrayışının da çıkış noktası olur. Stirner bir anlamda bu çizgiyi tamamlıyor gibi görünür. Ruh-beden ilişkisini konu edindiğini görebiliriz, ancak bakış açısı, ruha değil bedene odaklanır. Stirner’de öyle bir bakış açısı vardır ki, sanki ego bedenin sadece kendisidir, ruhun ya da aklın beden ile ilişkisi önemli değil gibidir. Stirner’de, Spinoza’nın insanı ruh ve bedenin bir birliği olarak görmesi gibi bir anlayışın olduğu hissedilebilir. Tabii ki Stirner, egonun fizikselliğinden başka bir yönüne değinmek istemez. Bunun bilinçli bir eğilim olduğunu da dikkate alırsak Stirner’de egonun “atomsal bir ilke” olarak ortaya konmak istendiği sonucuna varabiliriz. Ancak Ben kavramının bir töz oluşturduğunu söylemek Stirner felsefesi için doğru bir yargı olmayacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Stirner’in genel kategorilere karşı tekil savunusuna girdiği felsefesinde, bir töz ya da ilk neden belirlemek açıkça kaçındığı bir tutumdur. Ayrıca Stirner’in Hegelci öğretiyeye

karşıtlık olması bakımından tekil bir Ben tanımı yaptığı, ancak belki de zaman zaman bu tanımda aşırı uçlarda bir savunma yoluyla bir ilk neden haline getirdiği söylenebilir. Stirner felsefesini anlamının zorluğundan bahseden yorumlara istinaden, burada tözsellik ilgisinde Ben anlayışını bir Stirner eleştirisi olarak aşırıya vardırılmış bir nokta olarak yorumlamak yeterli olacaktır.

4.2. Tekillik/Evrensellik/Toplumsallık İlgisinde Ben

Stirner, egoyu bedensel bir varlık olarak belirleyip akıl, tin, Tanrı, töz gibi kavramlardan uzaklaştırarak insanda konumlar. Stirner insan doğası ve özcü anlayışlara karşı olduğunu belirtse de ona göre her insan bir Ego'dur, bu, onun bedensel varlığının niteliğidir. Böylece de Stirner, tekil bir Egoyu savunarak bireyci felsefesini insanlık, devlet, toplum, din gibi diğer bütünlüklerden özerk olarak kendi-olma anlamındaki özgürlükle belirler. Stirner'in toplumsal anlamda da Biricik kavramıyla savunduğu egoist felsefesinin en temelde Hegel'in Ben kavrayışının bir eleştirisi olduğu söylenmelidir.

Tekillik/evrensellik tartışması sadece Hegel ile değil, önceki bölümde de savunulduğu gibi, Stirner'e kadar olan felsefe tarihinde töz sorununun bir bağlamı olarak toplumsallık alanına yansır. Burada seçici bir okuma yapılarak, tekillik/evrensellik, insan ve toplum felsefesi bağlamında tartışılacaktır. Bu tartışma, Stirner'in Ben kavramının incelendiği bu çalışmanın ana eğiliminin bireysellik ve kolektivizm karşıtlığında birey ve toplum çatışmasını özgürlük sorunsalında çözümlenmek olması nedeniyle bahsedilen bağlam devlet, özgürlük, toplum ve insan kavrayışlarına yönelir.

Stirner, Hegel'in en temelde tin kavramı ile din anlayışına yönelse de Hegelci devlet ve toplum felsefesinin de Stirner için bir başlangıç noktası olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki Hegel, Ben kavramının özgürlük ve devlet felsefesi ile bağlarını kurarak Stirner için üzerinde yükseleceği bir zemin oluşturmuştur. Hatta Hegel'de bilinç kavramı ile şekillenen insan tanımı, tekillik-evrensellik bakış açısını ortaya koyarak Stirnerci egoyu tekillik yönünde oluşturmaya itmiştir. Böylece de Hegel'de evrenselliği taşıyan Ben anlayışı Stirner'de eleştirilerek karşısına tekilliğin taşıyıcısı ego konmuştur. Hegel ve Stirner'de tekillik/evrensellik tartışmasına geçmeden önce, önceki bölümde tözsellik bağlamında Ben anlayışlarına yer verilen düşünürlerin tekillik/evrensellik tartışması bağlamında felsefelerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Descartes'ın "düşünen ben" ile varlığı özdeşleştiren felsefesinin, insanın bilinçliliğini vurgulayarak öznenin kendi bilincinin farkındalığı anlamında öznellik perspektifini geliştirdiği belirtildi. Bu açıdan bakıldığında insanı akıl sahibi bir varlık olarak belirleyen Descartes'ın "düşünen ben"i genellikle insanın zihinsel, ruhsal yönüne vurgu yapsa da aslında temel olarak somut bir varlık olarak insanı imler. Descartes, bilincin farkına varmaya, kendi zihinsel

durumlarının kanıtlanmasıyla kendinden yola çıkarak varır. Böylece de Descartes, insanın bilinçliliğinden yola çıkarak “res cogitans” ve “res extensia” ayrımıyla insanın iki farklı töze sahip olduğuna varır. Bu yönelim tekilden yola çıkarak tekili aşmak, “tekilin içinde sıkışıp kalmamak”, üzerine düşünülen her bağlamda tekili bilmeyi ve anlamayı amaçlayarak tümeli, evrenselin içinde düşünmeyi de gerekli kılar (Çotuksöken 2002: 141).

Descartes’la başlayan akıl sahibi insan vurgusu, Spinoza’nın tekilin bilgisinde Bir’in ve Çok’un varlığını ifade eden töz anlayışıyla tekillik/evrensellik tartışmasına gelir. Spinoza’ya göre, Tek töz olan Tanrı, sıfatları aracılığıyla tekileri zorunlulukla yaratır. Buna göre her bir tekin bilgisi, Tek töz olan Tanrının yansımasıdır. Her bir tekil, kendini ifade ederken aynı zamanda evrenseli, geneli de taşır. Spinoza’nın töz anlayışının tekillik ve çoğulluğu taşıması, Stirner ile olan tartışmada oldukça dikkat çekici bir noktadır. Öyle ki, Stirnerci tekillik evrensellikten kopuşu ve insanın toplumsallığının reddedilmesini düşündüren Ben kavrayışının, taşıdığı potansiyelin olanaklarının tartışılması için Spinoza belki de iyi bir alternatif olarak görülmelidir.

Spinoza’nın insan anlayışına baktığımızda, Stirner’den farklı olarak öze sahip bir insan karşımıza çıkar; ancak bu öz bireyselliği sağlayan bir öz olması nedeniyle önemlidir. Spinoza’ya göre, fiziksel olan bütün bireylerin özü, bireyselliklerini sağlayan özü *conatus* (*çaba*)dur. Bu çaba insanın da doğası gereği sahip olduğu “kendini koruma çabası”, birliğini korumak için dış etkilerden korunması nedeniyledir. Spinoza’ya göre insanın doğası, özü, varoluş nedenini kendinde taşımadığından dış dünyayla sınırlıdır; bu nedenle kendi birliğine, var oluşuna son verebilecek bir etkiye karşı doğası gereği “kendini koruma çabası” ile karşı koyar (Zelyüt 2011: 71-72). Spinoza’ya göre insanın bireyselliğini ve özünü oluşturan *conatus* her bireyde vardır; insanlar arasındaki farklılıkları oluşturan ise *conatus*a uygun davranışa yönlendiren akli kullanma gücünde, özgürlüktedir. İnsan iradesinin özgür olduğunu belirten Spinoza’ya göre ancak “mutlak bir özgürlük”ten bahsetmek insan davranışlarını açıklayabilir. İnsan davranışlarında duyguların ve tutkuların da etkili olmasına rağmen, insanın doğası gereği eyleyebilen bir varlık olması nedeniyle eyleminin zorunlulukla akla uyması durumunda bağımsızlığından ve özgürlüğünden bahsedilebilir (Spinoza 1677/2012: 20).

Spinoza’nın bir doğa durumu varsayarak insanın toplumsallığını vurgulaması güç ve hak kavramlarının ilişkisi ile açıklanabilir. Spinoza’ya göre insanın doğa durumunda bile birbirlerinden bağımsız oldukları, tek oldukları kabul edilemez. Zelyüt’ün belirttiği gibi, Spinoza’ya göre doğal durum, toplumun olmadığı değil sadece siyasi bir örgütlenmenin olmadığı bir durum olabilir. Spinoza için insanlar doğal durumda “toplum halinde yaşayan bireyler”dir (Zelyüt 2011: 91). Spinoza için insanın toplumsal bir varlık olması, kendi doğa durumunun insana verdiği doğal hak yasası gereği de doğaldır. Buna göre, doğal durumda herkes kendisinin efendisi durumundadır; her insan kendisini korur ve başkasına itaat etmesine gerek yoktur. Bu

nedenle de herkes kuvvet, güç sahibidir. Ancak herkes güç sahibi bir efendi olduğundan insanların birlikteliklerini sağlayabilecekleri bir zemin kalmaz, doğal bir hak kavramının yarattığı güç de anlamsız kalır. Spinoza, Bir ve Çok'u birleştiren töz anlayışına paralel şekilde bu duruma bir çözüm getirir: "Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarları olacaktır ve dolayısıyla, doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip oldukları hak da artar" (Spinoza 1677/2012: 20). Spinoza için bu birliktelik, aynı zamanda kaçınılmazdır da. Çünkü insan özgür iradeye sahip olsa da, akıldan çok tutkularıyla hareket etmeye meyillidir. Birlik olmadıkları durumda, doğal durumda, kendilerini koruyacak kuvvete sahip olduklarından şüphe duymaları ve korkmaları nedeniyle yalnızlıktan çekineceklerdir (Spinoza 1677/2012: 41).

Spinoza'nın bir toplum oluşturan doğal durumu, devletin varlığını "evrensel bir yasa" olarak belirler. Zelyüt (2011), devletin doğal bir yasa olarak belirlenmesini Spinoza'nın sözleşmeci filozoflardan Hobbes'un doğa durumundan farklılığını oluşturan bir nokta olarak değerlendirir. Ona göre Spinoza ve Hobbes'un doğa durumları arasındaki farkı oluşturan, insan anlayışlarının temelde farklı olması sebebiyle devlet ve toplumun sözleşme gereği kurulup kurulmayacağı noktasındadır. Hobbes'ta sözleşme sonrası devlet ve toplumu kurmayı gerektiren insanların birbirlerine düşman olması, Spinoza'da insanların düşmanlığı ile değil kuvvetlerinin daha güçlü olması gerekliliği nedeniyle bir araya gelmeleri ile anlatılır. Böylece de Spinoza için doğal durumları gereği toplum halinde yaşayan insanlar, devletin gerekliliğini bir sözleşmeye bağlılık olmadan da kabul ederler (age 93-95).

Spinoza'nın görüşlerinin Stirner ile karşılaştırılması noktasında, tekilliğin mümkün olup olmayacağı tartışmasının işe koşulması gerekir. Öyle ki Stirner, toplumsal ilişkilerin devamını gerekli görüp bunu Egoistler birliği ile sağlamaya çalışsa da son noktada yine de egoizm nedeniyle insanı bu birlik içinde tutacak bağları gerekli görmez. Birlik içinde herkes egoist olacaktır ve birliğe katılım bireylerin yararına bağlı olarak son derece keyfi bir tutuma bağlıdır. Stirner, diğer insanlara yönelik tutumunu, özgeci bir egoizmle kendi yararı doğrultusunda bir sevgi anlayışıyla belirler. Tekillik anlayışının insan özerkliği için taşıdığı potansiyel göz ardı edilemese de, bu tekilliğin insanın toplumsallığı ile beraber sağlanmasının imkanı sorumlu görünür. Herhangi ahlaki ya da evrensel bir yasa olmadan ve tabii ki Stirner'de iyi ya da kötü bir insan özü anlayışına hiçbir şekilde yer olmadığı dikkate alındığında, insanların birbirlerinin egoistliğine zarar vermeyeceğinin garantisi yok gibi görünür. Stirner, herkesin Biricik haline gelmesi ile birliğin mümkün olacağını düşünür. Ancak bu durum Stirner'in her şeyi kendine dayandıran felsefesi ile çelişkili görünür.

Stirner'deki çelişkiyi yaratan toplumsallık halinin, Spinoza'da tekillik ve aynı zamanda evrensellik, bütünlük lehinde çözümlendiği görülür. Spinoza için toplum ve devletin doğal ve

gerekli olması, bireylerin bir Tek'e bağlı olmak yoluyla var oldukları ve güçlü oldukları şeklinde yorumlanabilir. Spinoza'nın Tek'i, Çok'u da kapsayan bir Tek olarak Stirner'in Egoistler Birliği ile çözmeye çalıştığı tekilliğin imkanını sağlayan bir nokta olarak görülebilir. Stirner'in Spinoza gibi doğal bir hak kavramına tutunmadığını vurgulamak gerekir. Spinoza, insanların birlikteliğini onların güçlerinin bir gerekliliği olarak doğal haklarını korumak için gerekli kılar. Stirner'de ise Ben'in kendisine sağladığı haktan ve kuvvetten başka bir doğal hak kavramı yoktur. Ancak yine de Spinoza'nın doğal hak anlayışı, farklı tanımlamalarla da olsa Stirner'de insanın kendine yönelik tutumunu çağrıştırır niteliktedir.

Tekillik/evrensellik tartışmasında ana duraklardan biri de Kant olacaktır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özne merkezli bilgi teorisini fenomen ve numen ayrımında kurar. Fenomen ve numen ayrımı, Kant'ın teorik ve pratik felsefesinin alanının farklılığını da gösterir. Teorik felsefede fenomenlerden, pratik felsefede ise numenlerden bahsedebilmemizin dayanağı olarak Kant, negatif ve pozitif numen ayrımı yaparak özgürlük kavramına varır. Bu anlamda da Kant için, akıl sahibi varlık olan insanın kendi ahlak yarasını belirleme anlamında bir özgürlüğünden bahsedilebilir (Veysel 2005: 39-40). Kant'ın özgürlük anlayışı burada önem kazanır, çünkü Kant'ın "antagonizm" anlayışı Stirner'de bir tartışma konusu oluşturan, insanın toplumsallığının özgürlük ile çelişkili olma durumunu çözümler gibi görünür. Hatta bizce Stirner'in topluma yönelik zaman zaman çelişik görünen ifadeleri, Kantçı antagonizm teorisiyle benzerlikler gösterir. Ayrıntılı bir bakışla görülecektir ki, daha önce de savunduğumuz gibi Stirner'in Ben kavrayışı, kendinden önceki düşünürlerin kavrayışlarından pay alarak şekillenir. Ancak Kant ve Stirner düşüncelerinin aynılık ya da ayrılıkları noktasında da olsa beraber düşünmek gerekir.

Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt (1784/2005)* makalesinde insanın bulunduğu bir ergin olmama durumunu tanımlar ve bu durumdan çıkış yolu olarak Aydınlanma'yı gösterir. Ona göre bu ergin olmama durumu, insanın "ikinci doğası" haline gelir ve insan bu durumdan kurtulmayı istemez, hatta onu sever.

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu işe düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır. Sapere aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır (age 263).

Kant için Aydınlanma sadece özgürlük gerektirir, ancak bu özgürlük insandan çok toplumun sahip olması gereken bir özgürlüktür. Aklın özgürce kullanımına her alanda engellemeler olduğunu söyleyen Kant, aklın kamusal alanda açıkça kullanımının topluluk

içindeki diğer insanlara da öncülük edeceğini düşünür. Bu açıdan da din ve yönetim alanında ergin olmayıştan kurtulmuş bir toplum, insanların zihinsel olarak aydınlanmaya ulaşmış olmasından daha önemlidir, ancak halkı, aklını özgür olarak kullanan bir toplumun da aydınlanmayı sağlaması için gerekli özgürlük alanını sağlaması nedeniyle insanlardan topluma yükselen bir “özgür düşünme ve eyleme” potansiyelini sağlamaları anlamına gelir (age 272).

Toplumdan insana ve insandan topluma doğru bu özgürleşme pratiği, Kant'ın insan doğasında var olan toplumsallığın bir tezahürü gibidir. *Dünya yurttaşlığı amacına yönelik genel bir tarih düşüncesi (1922/1982)* yazısında, akıl sahibi olan insanın, aklını tam anlamıyla bireysel olarak değil türsel varlığı içinde geliştirebileceğini yazar. Bu gelişim potansiyeli, doğanın insana verdiği “eyleme” potansiyelidir; insanın sahip olduğu akıl ve irade özgürlüğü, eyleme potansiyeli ile ancak türde gelişebilir (age 118). İnsanın özgürlüğünü ahlaksal istemesi ile belirleyen Kant'a göre insanın özgürlüğü ancak “akıl sahibi varlığın otonomisinde” görülebilir. Buna göre, insan akıl sahibi olan, kendi istemesine bağlı olarak ahlak yasası koyabilen ve bu yasaya uygun eyleyebilen tek varlıktır. Böylece de Kant için, her insan otonom bir varlık olduğuna göre, her insan kendisi için amaç olur. Kendi aklını kullanabilen ve kendisi için amaç olan insan, özerklik anlamında özgürlüğe sahip bir varlık olarak toplumda, devlette ya da doğada “nesneleşmekten/araçsallaşmaktan” kaçınma potansiyeline sahiptir (Veysel 2005: 49).

Kant'a göre, doğanın insan yeteneklerinin gelişmesi amacıyla bir araç olan antagonizm ile bir yanıla bireysel bir yanıla türsel varlığının yarattığı gerilimi aşmasını istemesi insanın toplumsallığına dikkat çeker.

Burada antagonizm ile, insanların insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum. Bu yeteneğin kökünü insan doğasında bulduğu apaçıktır. İnsanda toplumlaşma eğilimi vardır; çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur (Kant 1922/1982: 120).

Bir yanıla bireysel bir yanıla toplumsal olan insan, bu iki içgüdü arasındaki dengeyi sağlamaya çalışır. Kant, insanın toplumsallığının bireyselliği ile birlikte ele alındığında, birlikte yaşamak için adalet, eşitlik, güç kullanımı gibi bazı sorunlar yaratacağına dikkat çekerek “dünya yurttaşlığı projesini” ortaya atar. Ona göre insanların birlikteliğini sağlayan devletler ve henüz ahlaksal anlamda tamamlanmış sayılamayacak olan insanların dengeli ve barış içinde

yaşamaları için bir birlikteliğe, denge yasasına, dünya yurttaşlığına ihtiyaç duyarlar (Kant 1922/1982: 125).

Fichte'ye göre de insanın toplum içinde yaşaması temel dürtülerinden biridir, insan diğerlerinin, Ben-olmayan rasyonel varlıkların var olduklarını bilir. Bunu da topluma girmekle, rasyonel varlıklarla olan birlikteliği ile bilebilir. Fichte için "Toplumda yaşamak insanın kaderidir; toplum içinde yaşaması gerekir. Tecrit edilmiş kişi tam bir insan değildir. Kendi kendisiyle çelişir" (Fichte 1794/2006b: 127). Fichte, toplum ve devleti birbirinde ayırır. Ona göre bir devlet içinde yaşamak insan için amaç değildir, devlet sadece toplumu daha kusursuz yapabilecek bir özel durumu anlatır. Fichte için toplumun ayırt edici özelliği, insanların diğer insanlarla olan "özgür etkileşimini" sağlamasıdır. Bu nedenle de "kendi kendisinin amacıdır" (Fichte 1794/2006b: 128).

Fichte, toplumsallık konusunda Kant'ı takip ederek insan türünün gelişimini toplumsallıkta temellendirir. Böylece de toplumsallık, insanın doğası ile açıklanabilir. Ancak Fichte'ye göre toplumsallık bir dürtü olması nedeniyle evrensel bir yasaya, "öz-uyumun en üstün yasasına, ahlaksal yasaya tabidir" ve insan bu yasaya bağlı olarak toplumsallık dürtüsünü yönetmelidir. Fichte'ye göre, bunun için insanın uyacağı ilke, toplumsallık ile çelişmeyen bir ilke olmalıdır. Fichte de diğer düşünürler gibi, insandaki bireyselleşme, tekilleşme içgüdüsünü göz ardı etmez. Yine de Kant'ı takip ederek, insanın belirlenimi olarak tekilleşmesini değil toplumsallığını özgürlük ile temellendirmesini uygun görür. Buna göre Kant'ta olduğu gibi, özgür olan bir insan, toplumda diğer insanlarla birlikte özgürleşmeyi amaçlar. Bunun bir nedeni de her insanın ortak olarak paylaştığı mükemmelleşme amacıdır. Her insan kendisini ve diğer insanları olabilecekleri en yüksek mükemmellik seviyesine ulaştırmayı amaç edinir. Böylece de Fichte için toplumun temel belirlenimi ortaya konmuş olur: "Bu yüzden, toplumun en yüce ve nihai amacı, üyelerinin tam birliği ve beraberliğidir" (Fichte 1794/2006b: 130-131).

Tekillik/tümellik tartışmasında ana durak olarak belirlenen Hegel'de ise insanın tekil olarak tümel olan Tin'i içermesi ile özgürlüğün temellendirildiği görülür. Stirner ile tam bir karşıtlığı oluşturan Hegel düşüncesi, özgürlüğün ve bireyselliğin, evrenselin ve bütünüün ifadesi olması nedeniyle oldukça merkezi bir konumdadır.

Şu halde, tümel olan, duyulur kesinliğin hakikatidir. Böylece duyulur kesinlik, kendisini hakikaten ancak kendi ortadan kalkışı vasıtasıyla ifade eder: Gelip geçer, olur, kendini olumsuzlar ve ola ki bundan alıkonmak, korunmak istendiğinde geriye ancak hiçlikle özdeş olan bir varlık ve tüm belirlenimlerin ortamı olan bu soyut tümel kalır. Tekil 'ben' de bundan ötürü gelip geçicidir; geriye, dilin, bu sözde teklifi bayağı bir şeye dönüştürmek suretiyle son dere büyük bir kesinlikle ifade edebildiği tümel ad olarak "ben" kalır (Hypolitte 1953/2013: 24).

Hegel, Tarihte Akıl(1837/2014)'da, tarihin en somut nesne olan bireyi incelediğini belirtir. Ancak bu birey, "dünya-tini" olarak belirlenen bireydir (age 38). "Birey, kendi totalitesine göre ne kadar güçlü olarak tözselliğe katılıyor; ide'yi de içine alıyorsa, o kadar aslına yaklaşıyor demektir." (age 97). Hegel sadece bireye ait olanı değil halklara, devletlere ait olanı, yani sınırlı ve özel olanı değil evrensel ve genel olanı tarihin konusu yapar (age 46). Tümelin tekilde içerildiğini ve Tinin özgürlüğü ile devlette mümkün olduğunu belirleyen Hegel'de bireyden devlete geçiş Tinin evrensellikte özgürleşmesi olarak üç aşamada anlatılır:

İlk basamakta, Tin özgür olmayan tikelliktir (bir kişi özgürdür). İkinci basamakta Tin kendi içinden çıkıp özgürlüğünün bilincine varır. Ancak bu ilk özgürleşme eksiktir(kimileri özgürdür), çünkü Tin doğanın dolayımıyla gelmiştir, bir ögesi doğallıktır ve doğayla ilişkide kalır. Üçüncü basamak, tikel özgürlükten, özgürlüğün salt genelliğine yükselmesidir (insan insan olarak özgürdür). Kendinin bilinci aşamasına, tinselliğinin özünü kendisinde duyma aşamasına yükselmesidir. Özgürlük O'na göre, yalnızca yasa ve hak gibi genel ve tözsel öğeleri bilip istemekte ve onlara uyan bir gerçekliği, yani devleti meydana getirmektir (Veysal 2005: 56).

Hegel'in tekillik/evrensellik tartışmasında toplumsallığın da tartışılabilceği bağlam köle-efendi diyalektiğinde ortaya çıkar. Köle-efendi diyalektiğini, insanın diğeriyle savaşı olarak değerlendirdiğimizde Hegel için insanın diğeriyle ilişkisi kendi Ben'ini ortaya çıkarmasını sağlayan "özbiliç" kavramı ile açıklamak mümkündür. Hegel'e göre Özbilinç kendi-için varlıktır, bu nedenle de her insan bir özbilinçtir. Köle-efendi diyalektiğinde, özbilinçlerin karşı karşıyalığını anlatan Hegel, efendinin kendi Ben'ini ortaya koymak için kölenin onu "tanınmasına" gerek duyduğunu anlatır. Hegel'in efendi ve köle için "karşılıklı-tanınma" kavramına başvurmasını, insan anlayışı anlamında yorumlamamız gerekirse, insanların diğeri insanlara gereksinim duyduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bilincin özbilince dönüşmesinde olduğu gibi, insanın kendisini "kendi-olmayana" karşı tanımladığını, kendini var ettiğini söyleyebiliriz. Efendi ve köle ilişkisi, Hegel'de tarihin başlangıcıdır. Ona göre evrensel tarih, insanların birbiriyle ve doğayla etkileşiminin, efendi ve kölelerin etkileşiminin tarihidir. Kojeve'nin vurguladığı gibi, Hegel'de "...bir efendinin ve bir kölenin olduğu yerden gerçek insan vardır ancak(yani insansal varlık olmak için en azından iki kişi olmak gerekir)." (Kojeve 1947/2012: 48).

Hegeli özgürlüğün eleştirisi anlamında Marx'ın özgürlük anlayışını tekillik/evrensellik/toplumsallık ilgisinde incelemek Stirner düşüncesi ile karşılaştırma yapmak için de önemlidir. Stirner üzerine yazılan belki de en kapsamlı eleştiri olan Alman İdeolojisi'nde Aziz Max bölümü Marx'ın hem Stirner'e hem de Hegel'e yaptığı eleştiri olarak okunmalıdır. Alman İdeolojisi'nin sayfaca büyük bir kısmını oluşturan bu bölümü, sadece Stirner ilgisinde de

okumak yaygın bir hatadır. Balibar'a göre yorumcular kitapta tarihsel materyalizm üzerinde yoğunlaşarak sadece "Feuerbach bölümü"nü dikkate alırlar, Marx'ın sıklıkla Stirner'e yanıt verdiğini dikkate almazlar" (aktaran Timur 2011: 27). Thomas'a göre de Aziz Max bölümü göz ardı edilmiş, Alman İdeolojisi'ni anlamak için "marjinal" denecek kadar önemsiz sayılmıştır. Oysa ki "Aziz Max", metnin özüdür, sadece Alman İdeolojisi'ni değil Marx'ın düşüncesini de anlamak için son derece önemlidir. "Aziz Max, Marx'ın, Alman liberalizminin neden bu denli sönük olduğu, Alman felsefe kurgusunun neden iflah olmaz derecede idealist olduğu, ve Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi adlı yapıtının neden hem Alman liberalizminin hem de Alman burjuvazisinin gecikmiş gelişimine çok uygun düştüğü sorunlarına yanıt ararken geliştirdiği en kapsamlı argümanlarını kapsar." (Thomas 1980/2000: 147-148).

Marx'ın Alman İdeolojisi'nde Stirner başta olmak üzere Kutsal Aile üyelerine yaptığı eleştirinin benzerini Lenin, *Sol Komünizm: Bir çocukluk Hastalığı (1920/2010)*'nda yapar. Lenin, özellikle Almanya Bağımsız Sosyal Demokrat Partisi'nde, genel olarak da Bolşevizmin kendi içindeki "sol sapma"ya karşı bir savunmaya girer. Ona göre Bolşevizmin kendi içinde savaştığı iki düşmanı vardır: İlki, işçi sınıfı içinde proleterya'ya karşı burjuvaziye yönelen oportünizm; ikincisi ise anarşizm ile şekillenen ve proleter devrimin gerekliliklerinden uzak olan küçük burjuva devrimciliğidir. Lenin en büyük düşman olarak oportünizmi görse de, küçük burjuva devrimciliği, yani anarşizm, işçi sınıfının ödediği bir bedel olarak oportünizmi tamamlar niteliktedir (age 18). Lenin'in "sol sapma" olarak nitelediği sol-komünizm ile iki temel noktada, o dönemde aşırı gerici olan parlamentoya katılma ve herhangi bir uzlaşmayı kabul etme konularında ayrılıklar yaşanır.

Sınıfları ortadan kaldırmak, yalnızca büyük toprak sahiplerini ve kapitalistleri kovmak değildir -bizde bu, nispeten kolay oldu-, sınıfları ortadan kaldırmak demek, küçük meta üreticilerini de ortadan kaldırmaktır; oysa bunlar kovulamaz, ya da ezilemez: bunlarla birlikte yaşamayı öğrenmek zorundayız. Bunlar, ancak çok uzun, yavaş ve dikkatli örgütsel çalışma yoluyla değiştirilebilir ve yeniden eğitilebilirler (ve öyle yapmak da gerekir). Bu küçük üreticiler, proleterya'yı her yandan bir küçük burjuva havası içine hapsederler, proleterya'yı etkilerler, onun bilinçlenmesine engel olurlar; bunlar, proleteryanın saflarında durmadan, karakter yoksunluğu gibi, dağınıklık gibi, bireycilik gibi, büyük heyecandan umutsuzluğa geçiş gibi küçük-burjuvaziye özgü niteliklerin yer edinmesini sağlarlar. Buna karşı direnebilmek için, proleteryanın örgütlenici rolünü (ki bu, onun başlıca rolüdür) başarıyla ve zafere kadar yerine getirmesini gerektiği gibi sağlayabilmek için, proleteryanın siyasal partisi, kendi saflarında sert bir merkezi yönetim ve disiplin hüküm sürdüremelidir (age 34-35).

Lenin, "Alman komünistlerinin sol çocukluk hastalığı" dediği bu ayrılıkçı görüşü proleterya diktatörlüğü lehinde eleştirerek işçi sınıfından kopmayı değil onları dönüştürmeyi

amaçlayan Marxizmi savunur (age 28). Lenin'in özellikle proleterya diktatörlüğünü burjuva diktatörlüğünden ayırt edemeyen anarşizme yaptığı eleştiriler, Marxizmin Alman İdeolojisi'nde Stirner şahsında yaptığı "Alman ideologları" eleştirisi ve anarşizm eleştirisi ile aynı doğrultudadır.

Marx'ın Stirner eleştirisi, Stirner'in Feuerbach eleştirisinin ana çizgileri doğrultusunda takip edilmelidir. Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nde soyut bir insan özü anlayışından yola çıkarak Hegelci din eleştirisi yapması Stirner tarafından eleştirilmekle birlikte kendi öğretisinde değiştirilmesi gereken temel paradigma olarak ortaya konulur. Marx'ı, Stirner'i eleştirmeye yönelten ilk nokta Stirner'in Feuerbachçı insan özü anlayışını Marx'ın da takip ettiğini düşünmesiydi. İkinci nokta ise, Marx'ı Feuerbachçı ilan eden Stirner'in, toplumsal dönüşüm için komünist bir devrimci misyon üstlenen Marx'ın devrim anlayışının da soyutluğun ve özcülüğün bir örneği olarak göstermesiydi (Thomas 1980/2000: 160). Alman İdeolojisi'nde kendisine yöneltilen bu eleştirilere karşı kendi tarihsel materyalizmini serimleyen Marx, Biricik ve Mülkiyeti'ni de kapsamlı şekilde inceler, hatta yeniden yazar. Marx'ın Biricik ve Mülkiyeti yorumundan anladığımız şudur ki, Stirner'in bütün düşüncelerini -Devlet, toplum, emek, devrim, komünizm, hegelci eleştiri vb.- eleştiren Marx'ın asıl itirazı Stirner'in Ben ve Biricik anlayışınadır. Bu itirazın nedenini, Marx'ın insan ve toplum kavrayışının temelini oluşturan pratik felsefesinde, toplumsallığın maddi temelinde buluruz.

Marx ve Stirner'in birbirlerine yönelttikleri "insan özü" eleştirisi esasen her iki düşünürün de toplumsallık eleştirisinde çözümlenir. Stirner için herhangi bir insani öz kabulü yapmak Feuerbach'ın insan özü anlayışına bir reddiye olarak belirlediği Ben kavramının kendi-olmaklığı için sözkonusu değildir. Marx da *Feuerbach Üzerine Tezler'in* 6.sında Stirner'e benzer şekilde Feuerbach'ın dini öz ile insani özü eşleştirmesini eleştirir. Ona göre "...insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler bütünüdür" (Marx & Engels 1845-1846/2013: 16). Soyut bir insan özü anlayışına karşı çıksalar da, Stirner'in reddettiği bir kategori olarak insan özünün Marx'ta köktenci bir şekilde reddedilmediği görülür. Stirner Marx'ı eleştirirken, özgürlüğün olanağı olarak toplumsal bir devrimi hedeflemenin, insan özü anlayışında bir önkabulden yola çıktığını belirler. Ona göre, toplumsal koşulların değiştirilmesiyle bireysel ve toplumsal bir özgürlüğün olanaklılığı, liberalizmle birlikte taçlanan devlet ve insanlık kategorilerinin kabul edilmesi anlamına gelir. Devletin bir baskı unsuru olarak bireylerin özgürlüklerini kısıtlaması, Marx için, devletin varlığının bir "yanılsama" olduğu anlamına gelmez. Stirner ise devleti bir yanılsama olarak görür. Aynı şekilde Stirner için insan, Arisitotelesçi bir *zoon politikon* olmadığından insanın siyasal yaşamda varlığını kabul etmek de bir yanılgıdır (Thomas 1980/2000: 157). Stirner tam tersi yönde devlet temellendirmesi yapar. Ona göre devlete itaat etmek gerekliliğini oluşturan yönelim bizzat "insanlık" soyutlamasını savunan insanlardır. Bireyler, kendilerini birer Ego ve

Biricik ve olarak görmedikleri sürece, kendilerini “insanlık” teriminde tanımlarlar. Newman’ın yorumladığı gibi, Stirner’de bireyi devlete itaate yönlendiren devletin fiizksel anlamda baskı uygulaması değil, insanın bu baskıyı kendisine “insan” anlayışına sığınarak yapmasıdır.

Marx ise diyalektik bir şekilde burjuva devletin kendisini imha mekanizması sayesinde kendi sonunu getireceğine inanır. Marx, *1844 Elyazmaları (1844/2009a)*’nda, Feuerbach’tan devraldığı “insanın türsel varlığının özelliği olarak bilinç” sahibi olduğunu belirtir. Buna göre insanın türsel varlığı ile diğer insanlara yönelmesi, kendisiyle olan ilişkilerinin de gerçekleştiği alandır. Emeği “insanın türsel hayatının nesnelleştirilmesi” olarak gören Marx, yabancılaşma teorisyle, insanın kendi türsel varlığına da yabancılaştığını belirtir. İnsanın kendi eylemini yönlendiren bilinçliliği ve emeği araçsallaştırıldığında, insanın önce emeğine, sonra kendi türsel varlığına ve en sonunda da diğer insanlara karşı yabancılaşması sözkonusu olur (age 81). Ona göre burjuva devletinde sermaye geliştikçe proleterya da yani birer meta olarak kendilerini ve emeklerini sermaye satan sınıf da gelişir. Burjuvazinin gelişimi ile proleterya kendilerini ezen baskı gücüne karşı bilinçlenecek, bilinçlilik sayesinde de devrim ile devletin sonu gelecektir (Marx & Engels 1978/2008). Marx’ın bahsettiği devrim, burjuva devletini komünist devrime eviren bir süreçtir. Görülecektir ki Marx, devletin kendisine değil var olan devletin işleyiş biçimine saldırır. Komünizmin insan özgürleşmesini sağlayacak tek yönetim olduğunu düşünen Marx, komünizmi “geleneksek mülkiyet ilişkilerinden en köklü kopuş” olarak tanımlar. Ona göre özel mülkiyetin kaldırılmasıyla birlikte, insanın insanı sömürmesi de yok olacaktır, bu da insanların toplumsal ve ekonomik yaşayışlarıyla birlikte bilinçlerinin de devrimini sağlayacaktır (age 38).

Marx’ın komünist bir toplum için devrimi öngörmesi, insanın kolektivizm içinde düşünülmesini de beraberinde getirir. Belirli bir insan özü anlayışına sahip olan Marx, insan ilişkilerinde bireysel varoluşu aynı zamanda toplumsallığı taşımasıyla doğal bir ilişkiden bahsedilebilir. Alman İdolojisi’nin Feuerbach bölümünde Hegelciliğe yönelttiği bir eleştiri olarak “bilinç” kavramının ele alınışını açıklayan Marx, insan anlayışını ortaya koyan temel savı da bilinç kavramı üzerinden belirtir. Buna göre, tarihin temel öncülü olan insana ilişkin en öncülükli sorgulama alanı bu varlığın fizikselliğinin, yani kendisi ve çevresiyle kurduğu ilişkinin belirlenmesidir. İnsanın bilinçli bir varlık olduğunu kabul etmek, Hegelcilerde görülebileceği gibi “mutlak bir bilinç” kavramıyla değil insanın toplumsal boyutunun bilincini belirlediği bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Çünkü Marx’a göre bilinç, insan ilişkilerinden soyutlanmış bir alan değildir. Tam tersine, bilinç, insanın ilişkiselliği nedeniyle “toplumsal bir üründür” ve bilincin toplumsallıktan kopamaması birey tanımının da aynı toplumsal ilişkilerle belirlenmesine neden olur. Açıkça belirtildiği gibi, “üretim maddi koşullarına bağlı” olan birey tanımı, böylece insan özü anlayışından uzaklaşarak maddi, fiziksel ve insanın emek süreci ile belirlenir (Marx & Engels 1845-1846/2013: 30-38). Marxizmin birey tanımının toplumsallık vurgusu

yapması, kabaca bir kolektivist görüş olarak görülmemelidir. Bireysellik ve toplumsallığın ne kadar iç içe olduğunu ortaya koyan Marxsizmin birey anlayışı, tekil bireyi toplumsallık ve dolayısıyla tümellik ile belirleyerek insanın bir yanı sıra tekil diğer yanı sıra toplumsal varlığının birlikteliğine ve ayrılmazlığına dikkat çeker.

Dolayısıyla insan tikel bir birey de olsa (zaten onu bir birey, gerçek bireysel bir toplumsal varlık yapan şey tikelidir) , aynı zamanda tümelliktir -ülkisel tümellik- kendi içinde var olan deneylenmiş toplum ve düşüncenin öznel varoluşudur; toplumsal varoluşun bilinçliliği ve gerçekten zevkine varılması olarak ve insanın hayat etkinliğinin toplamı olarak gerçek dünyada varolur (Marx 1844/2009a: 114).

Bireyi toplumsal bir varlık olarak tanımlayan Marx'ın, bireyi toplumdan ayrı bir varlık olarak değil "toplumsal ilişkilerin düğümü olan birey" olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu bağlamda da Corcuff, Marx'ın teorisinde sadece kolektivizmin değil bireyciliğin de yer aldığını savunur. Ona göre, "Marx bireysel öznelliğin öznelerarası karakterini ortaya koyar, bireysel tekilliği yeni bir biçimde düşünmek için bir taslak çıkarır: kolektif deneyimlerin bireyselleşmesi. Bu perspektifte birey bir tür kolektif tekil gibi bir şey olacaktır." (Corcuff 2003/2009: 34). Corcuff, Marx'ın materyalizminde bireyci ögeler yakalasa da, Marx ve Stirner'de birbirinden ayrı olan birey anlayışları vardır. Marx'ta göze çarptığı belirlenen bireyci ögeler, en fazla insanın kendi tekilinden yola çıkarak tümeli, evrenseli bilebilmesi ve bu nedenle de Marx'ın komünist devrim için gerekli olan direnişi her bir tekilde sağlamaya çalışması olarak yorumlanabilir. Nitekim, aynı bakış açısıyla, her insanın kendi bilincinde bulamadığı bir düşünceyi savunabilmesinin olanağı olmadığı gibi, bireyden yola çıkmayan bir anlayışı Marx'ın da kabul etmeyeceğini, "gerçeklik dışı ve maddi temelsiz" olarak yorumlayacağını söyleyebiliriz. Ancak bu anlayış Stirnerci bir bireycilik olarak görülemez. Stirnerci bireyciliği, tekilliği aşırı bir uç olarak gösteren durum da, egoyu bağlı olduğu bütün ilişkilerden koparır gibi gösteren bakıştaadır. Zaman zaman Stirner tekilliği savunsa da Egoistler Birliğine ulaşması onun bireyciliğinin de belirli noktalarda kolektifliği/toplumsallığı kabul edebileceğini gösterir.

Tekillik/evrensellik/toplumsallık ilgisinde Stirnerci Ben anlayışını tartışmaya götüren kabullerden biri de Stirner'in her insanın bir ego olduğunu söyleyerek "ego" kavramını insanın türsel özelliğinde arar gibi görünen ifadeleridir. Eğer her insan bir ego ise, ve egoların Biricikler haline gelmesi isteniyorsa, bu durum insanda bir potansiyel olarak biricikliğin olduğunu, yani bir anlamda "öz'ün buna potansiyeli" olduğu yorumunu beraberinde getirir. Hegel'de ve Spinoza'da açıkça görüldüğü gibi, bir töz olarak kabul edildiğinde, tekilin tümeli, Bir'in Çok'u temsil etmesi mümkündür. Belirli noktalarda Spinoza ve Hegel ile benzeştiği savunulsa da Stirner'in tekillik vurgusu iki felsefe ile de uzlaşmaz niteliktedir. Özellikle Spinoza'nın töz

anlayışından başlayarak devlet ve toplum anlayışlarından da oldukça uzak görünen Stirner, çağdaş Spinoza yorumları ile birlikte düşünüldüğünde az da olsa benzerlikler yakalanabilir

Spinoza'nın monist töz anlayışı ve politika felsefesinin, iktidar çözümlenmeleri ile birlikte ele alındığında günümüz toplumsal ve politik yapısında ifadesini bulabilecek bir bakış açısı ile yükselişe geçtiği görülür. Öyle ki, Spinoza felsefesinin "Çokluk" tanımı ile birlikte düşünülmesi, felsefe tarihinde karşıt kutuplar olarak ele alınan tekillik ve evrenselliği, iki kutbun da kendini koruması ile yeni bir savunma alanı olarak ortaya çıkar.

Hardt ve Negri, Foucaultçu bir iktidar analizinden Spinozacı bir Çokluk politikasına doğru geliştirdikleri felsefelerinde, yeni bir direniş ve iktidar tanımlaması yapmaya girişirler. Foucault'nun "iktidar ilişkilerinden bahsedebilmek için özgür öznelerin olması gerektiği" tezi üzerinden ilerleyerek, iktidara bakışın "geleneksel bir güç uygulama alanı" olmadığına dikkat çekilir.

İktidarın uygulanması başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunmak olarak tanımlandığında, bu eylemler insanların başka insanlar tarafından "yönetilmesiyle" karakterize edildiğinde, bu uygulamaya önemli bir unsur dahil edilmiş olur: özgürlük. İktidar yalnızca "özgür özneler" üzerinde ve yalnızca onlar "özgür" oldukları sürece uygulanır. Bununla kastettiğimiz, çeşitli davranış biçimlerinin, çeşitli tepkilerin ve değişik tavırların benimsenebileceği bir imkânlar alanıyla yüz yüze bulunan bireysel ya da kolektif öznelerdir. Belirleyici etmenlerin tümüyle doyurulduğu yerde iktidar ilişkisinden söz edilemez (Foucault 1954-1988/2014: 75).

Foucault'nun "özne" vurgusu yaptığı iktidar tanımlamasında, iktidar ve özgürlük ilişkisi paradoksal şekilde birbirini zorunlu kılar: buna göre, özgürlük iktidar için hem bir önkoşul, hem de iktidarın ortadan kalkmaması anlamında bir desteği ifade eder. Foucault'ya göre bahsedilen özgürlük, iktidarı yok edebilecek bir özgürlük olarak değil, tersine iktidarın belirleyebildiği bir özgürlüktür (Foucault 1954-1988/2014: 75). Ancak burada yine Foucault'nun "özne yaratma" dediği alana, iktidar alanına geri dönmüş oluyoruz. Hardt ve Negri'ye göre öznelerin özgürlük alanının dar olmasına rağmen, Foucault'nun bahsettiği özgürlük, yine de direniş potansiyeli sağlayabilecek bir özgürlüktür (Hardt & Negri 2009/2011: 87).

Hardt ve Negri, Foucault'nun iktidar analizinden direnişin iktidardan önce geldiğini ele alarak, "...direniş için bir dışarı, dışsal bir kaynak veya destek düşü hem nafile hem de güçsüzleştiricidir" sonucuna varırlar (Hardt&Negri 2009/2011: 93). Bu noktada Çokluk kavramının bir yanıyla tekilliği bir yanıyla da bütünü ifade eden tanımlarının da çıkış noktasıdır. Çokluk tanımı, Hardt ve Negri için, genel olarak bilinen halk, kitle, topluluk, toplum gibi kolektifliklerden oldukça farklı bir şekilde, Spinoza'da içsel ayrımları olan çokluğun tekilde ifade edilmesi şeklinde vurgulandığı gibi, bir formu yansıtır. Spinoza'da, saf atomcu bir beden anlayışı

yerine “karışım ve gift bir beden” anlayışının olması, ilişkilerin ve karşılaşmaların oluşum sürecine odaklanarak Çokluğu “kapsayıcı bir beden” haline getirir. Hardt ve Negri de, Spinoza’dan devrıldıkları bu anlayışı, çağdaş politikanın imkanını sunan bir yaklaşımla gündeme getirirler (Hardt&Negri 2009/2011: 57).

Çokluk, her şeyden önce tüm farklılıkları yansıtan ve insanların birlikteliğinin imkanlarını sunan bir “ağ” olarak görülebilir (Hardt&Negri 2004: 12). *Çokluk (2004) ve Ortak Zenginlik (2009/2011)* kitaplarında oldukça net tanımları yapılan Çokluk kavramının, birkaç tanımı şu şekilde aktarılabilir:

Çokluk, bir yandan mücadeledeki toplumsal tekilliklerin çok boyutluluğunu vurgulayan; öte yandan da onların ortak eylemlerini koordine etmeyi ve onların yatay örgütsel yapılarıdaki eşitliğini sürdürmeyi amaçlayan politik bir örgütlenme biçimidir... Çokluk-biçimi, tüm kapıları açan sihirli bir anahtar değildir, ancak gerçek bir politik problemi ortaya koyar ve bu problemi ele almanın modeli olarak, eylemlerini yatar ağlardaki paralel yollarda eklemleyerek birlikte toplumu dönüştürmeye muktedir olan özerk ve eşit toplumsal tekilliklerin ucu artık bir dizgesini öne sürer (2009/2011: 121).

...Çokluk, ortak bir yaşamı üreten dağınık bir tekillikler kümesidir; kendisini yeni bir toplumsal beden biçiminde örgütleyen bir tür toplumsal ettir. Biyopolitika işte bu süreçtir. Hem suni sonuç hem de kurucu temel olan ortak payda, çokluğun hareketi ve esnek tözünü teşkil eder. Dolayısıyla ontolojik açıdan çokluğun kurucu gücü; karmaşıklığın ifadesidir ve biyopolitik ortak paydada ilerleyerek karmaşıklığı daha da kapsamlı ve etkili bir biçimde ifade etmeye çalışan anahtardır (2004: 363).

Çokluk tanımlarından görüleceği gibi, toplumsal bir birlikteliği, farklılıklar ile birlikte devam edecek bir toplumsal hayatı ifade eden bir anlayış mümkün olduğu gibi, birey ve toplum arasında keskin bir ayırım yapmaya gerek duymadan tekilliği ve toplumsallığı aynı anda ifade eden bir yaklaşım da mümkündür. Aynı zamanda Kant’ın da vurguladığı gibi, insanın bir yanıyla bireyselliğini kaybetmek istememesi, ama toplumsallığını da göz ardı edememesi sorunu, felsefe tarihinde, etik, politik, antropolojik, sosyolojik gibi pek çok bağlamda insan sorununu ve tanımını oluşturur. Stirner’in son noktada toplumsal ilişkilerden keskin bir sıyrılmayı değil Egoistler Birliği çözümü ile egoistçe bir toplum anlayışı yarattığını vurgulamak gerekir. Ancak burada görülen sorun şudur ki, Stirner, Egoistler Birliğini gerektiren bireysel ve toplumsal nedenleri bahsedilen filozoflardaki gibi bir toplum ve insan anlayışına dayandırmadan “egoistçe bir istek” olarak yansıtarak birlikten çıkışı da yine kolay bir şekilde bireye bırakır. Yani birliğe dahil olmak da birlikten çıkmak da bireyin içsel motivasyonlarından azade gibi görünür. Ancak yine de Stirner’in kendi-olma anlamındaki özgürlüğün ve Biricikliğin, birey üzerindeki dışsal etkileri ve bağları kopararak özerk bir insan kavramına dönüştürmesi göz ardı edilemeyecek bir potansiyel olarak görülmelidir. Stirner’de zaman zaman insan ilişkilerinin gerekliliği noktasında

Çıkmaza düşer gibi görünen tekil Ben anlayışı, pek de Stirner'le birlikte düşünülmeyen bir töz anlayışına sahip olan Spinoza felsefesini geliştiren Hardt ve Negri'de olduğu gibi gerçekçi bir teoride çözümlenebilir.



5.SONUÇ

Bu çalışmada, Max Stirner'in baş eseri olan *Biricik ve Mülkiyeti*'nde bütün felsefesinin dayanak noktasını oluşturan Ben kavramının nasıl tanımlandığı, hangi bağlamlarda ele alındığı, hangi kaynaklardan beslendiği irdelenmiştir. Bu irdelemede karşılaşılan temel zorluk, Stirner felsefesini oluşturan tarihsel ve felsefi kaynakların, bir yandan düşünce tarihindeki temel konuları içermesi nedeniyle oldukça geniş bir çerçeve oluşturması diğer yandan ise Stirner'in özgün terminolojisi ile bu kaynakların ilişkilendirilmesi için kurulan bağlamların pek çok koldan tartışmayı gerektirmesi ve aynı zamanda dışlaması olarak belirlenmiştir. Bu nedenle Stirner felsefesinin genel hatlarının, ana temalarının ve tarihsel ve felsefi izlekteki yerinin incelenmesi amacı ile geniş bir kavramsal çerçevede düşünülen Ben kavramı, 19.yy düşüncesinin iki paradigması olan birey ve toplum ekseninde ele alınmıştır. Bireyci bir karakteristiğe sahip olan Ben anlayışının, yakın anlamlı kavramlar ile ilişkisi kurulduktan sonra temel eğilimi oluşturan bireycilik kavramı ile ele alınması için liberalizm ve anarşizm akımları içinde değerlendirilerek siyaset felsefesi alanında incelenmiştir. Böylece Stirnerci Ben kavramının özgün terminolojisini oluşturan kendi-olma, Biriciklik, gayri-insan gibi tanımlarının arka planını oluşturan çerçeve insan ve siyaset felsefesi bağlamında kurulmuştur.

Stirner felsefesi pek çok kategori içinde değerlendirilebilen ancak sıklıkla anarşist külliyatta kendine yer bulan bir felsefe olarak yorumlanmıştır. Stirner'in anarşist düşünürlerle karşılaştırılması sonucu görülmüştür ki Stirner felsefesini diğer kategorilerle olduğu gibi doğrudan anarşizm içinde ele almak da oldukça eksik bir değerlendirmedir. Çünkü Stirner düşüncesi, herhangi bir düşünce akımının ilkeleri ya da çerçevesi içinde, yani bir -izm içinde düşünülmeyle reddeden bir tutuma sahiptir. Düşünürün de yer yer vurguladığı gibi, Ben kavramını kısıtlayacak ya da engelleyecek her tür düşünce, kavram ya da eğilim açıkça reddedilmelidir. Bu nedenle de Stirner'in anarşist bir düşünür olup olmadığı tartışmasını yürütmek buradaki temel amaçlardan biri olmasa da, literatür araştırması sonucunda ikincil olarak elde edilen sonuç, Stirner düşüncesi ile anarşizm arasında kurulan bağın alakasız olmadığı ancak anarşizm kategorisinin Stirner felsefesini tam olarak karşılamaması nedeniyle eksik bir değerlendirme olduğudur.

Oldukça geniş bir düşünsel çerçevede ele alınabilen Ben kavramı, bu çalışmada Stirner felsefesini pek çok yönden kapsayan bir ana sorunsal ile kurgulanmıştır: Stirnerci Ben kavramının, birey için bir özerklik alanı oluşturan tekillik ile insanın temel belirlenimi olan toplumsallık arasındaki etkileşimde konumlandırıldığı noktanın imkanını tartışmak. Sosyolojik, psikolojik ve felsefi anlamda birey sorununa denk gelen bu sorunsal, Stirner düşüncesinde her üç alanda da incelenerek oldukça kapsamlı bir alternatif olarak önemli görülmüştür. Çalışmanın ana konusunu oluşturan birey ve toplum sorunsalı, bir felsefe tarihi araştırması içinde Stirnerci

Ben kavramını ele almaya olanak tanınması nedeniyle gözden kaçan bir araştırma alanını da ortaya çıkarmıştır. Ben kavramını her türlü kolektif kavramdan uzaklaştıran ve yalıtılmış bir Ben anlayışı kurgulayan Stirner, hangi alanda düşünülürse düşünülün oldukça aykırı bir bakış açısı oluşturmuştur. Zaman zaman tutarsız gibi görünen ya da aşırıya kaçan çözümlerinin dikkat çektiği bu bakış açısı, belki de Stirner'in felsefe tarihinde önemli bir isim olarak yer edinmemesinin de sebebi olabilir. Bütünlüklü bir incelemeye tabi tutulmayan Stirner felsefesi, felsefe tarihinden kopuk bir "kişisel isyan savunusu" olarak görülmüş olabilir. Bu çalışma ise bu değerlendirmenin tam tersi olan bir ön kabule dayanır: Burada, Stirner felsefesini, felsefe tarihinden koparmak yerine, kendisine kadar olan önemli düşünürlerden etkilenmiş olabileceği ancak amaçlı şekilde bu felsefeleri aşırıya vardırılmış olabileceği kabul edilmiştir. Bu nedenle Stirner'in aykırı felsefesi, felsefe tarihinin temel argümanları ve önemli isimleri ile karşılaştırılarak çözümlenmiştir.

Stirner'in Ben kavramının diğer düşünürlerin Ben kavramları ile karşılaştırılması sonucunda iki önemli soru ve sorun elde edilmiştir. İlk soru, bütün ilkeleri ve tanımları reddederken bir yandan da vazgeçilmez bir Ben kavramına tutunması nedeniyle Stirner'in bir öz anlayışı olup olmadığı, Stirnerci Ben'in bir töz olarak ele alınıp alınmadığı sorusudur. Bu soru, hem Stirner düşüncesinin kendi içsel tutarlılığı anlamında hem de felsefe tarihindeki töz anlayışlarını takip edip etmediği anlamında iki yönlü bir öneme sahiptir. Stirner, Aydınlanma döneminden beri süregelen insan anlayışının reddi olarak gayri-insan anlayışını yeni bir insan tanımı olarak öne sürer. Gayri-insan, Stirner'in liberalizm ile somutlaştırdığı modern insan anlayışı yanında Feuerbach özelinde yaptığı Hristiyanlığın insan özü anlayışına da bir reddiye olarak belirlenir. Ancak Stirner'in belirli bir insan özünü reddederek kendi terminolojisi ile kurallaştırdığı Ben kavramı ve gayri-insan anlayışı, Stirner'in de bir insan özü anlayışına, ya da en genel anlamıyla bir başlangıç ilkesi anlamında bir Ben kavrayışına sahip olduğu düşüncesini akla getirir. Özellikle somut bir beden anlayışı ile kurgulanan Ben kavramı, felsefe tarihindeki töz sorunu ile benzerlik kurmayı gerektirmiştir. Descartes'tan Hegel'e kadar olan felsefe tarihi incelemesi sonucu varılan nokta oldukça dikkat çekicidir. Stirner, Ben kavramını kendisinden önceki düşünürlerin tözsellik anlayışları ile belirli noktalarda aynılık ve ayrılık ilgisi kurulabilecek bir anlayışla kurgulamıştır. Beden ve akıl düalizmi ile belirlenen töz anlayışının devamı niteliğinde ele alınabilecek Ben kavramı, kendi içinde bir ilk ilke oluşturur gibi görünür. Ancak daha önce de belirtildiği gibi Stirner'in bir ilk ilke ya da töz belirlemek amacıyla olmadığını göz önüne alarak, Ben kavramının bir töz oluşturduğunu söylemekten kaçınılmalıdır. Bu tartışmada söylenebilecek son nokta, Stirner'in hocası Hegel özelinde eleştirdiği soyut, tinsel ve tözsel Ben anlayışından uzaklaşmak için aşırıya vardırılmış bir Ben anlayışını savunduğu olacaktır. Aşırı somutlaşmış ve tekilleşmiş "atomik ben" anlayışı, zaman zaman tözsellik

ilgisinde ele alınma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktaysa da Stirner için Ben'in temel bir dayanak noktası olması bir tutarsızlık arz etmez.

Stirner'in Ben kavramının diğer düşünürlerin Ben kavramları ile karşılaştırılması sonucunda ortaya çıkan ikinci soru ya da sorun ise, Ben'in kendi olma anlamındaki özgürlüğe ulaşabilme olanağının ve bahsedilen özgürlüğün "mutlak bir özgürlük" olma niteliğinin tekillik/evrensellik ilgisinde belirlenmesi ve Stirner'in yalıtılmış bireyinin toplumsallaşma noktasında bir yanıla ideal bir potansiyeli, diğer yanıla beraberinde ütöpik bir birleşmeyi yansıtmaya dair tartışmadır. Stirner'in kendi-olma anlamındaki özgürlük anlayışı, her şeyden önce bireye özerklik vaad eden bir tekilliği gerektirir. Öyle ki, kendi-olmaya sahip olan Ben, Biricik olan Ben, kendisini kuşatabilecek bütün kolektif yapılara karşı bir özerklik alanı kurar. Stirner kendi-olma kavramını özerklik kavramı ile kurgulamaz. Ancak yeni bir özgürlük tanımı olarak savunduğu kendi-olma kavramı, eleştirdiği özgürlük kavramından uzak olmanın yanında Bookchin gibi anarşist düşünürlerce de özerklik kavramıyla anlamlandırılmaya daha uygun görünür. Stirnerci özgürlüğün sadece politik ya da toplumsal anlamda değil, psikolojik ve felsefi anlamda da içsel bir özgürlük anlayışına sahip olduğunu belirtmek gerekir. Kendi-olma, psikolojik yönleriyle egoizme dahil edilerek eleştirilmiş olsa da Stirnerci kendi-olma anlayışının bireye kendi bakış açısına odaklanarak özerkliğini vaat ettiğini kabul etmek gerekir.

İnsan felsefesi bağlamında "bencillik" kavramıyla ilişkilendirildiğinde, Stirner egoizminin felsefe tarihinden devraldığı süreklilik açıklığa kavuşmaktadır. Bencillik kavramına ilişkin en eski tanımlardan biri Aristoteles'e aittir. *Nikomakhos'a Etik (2009)'te*, bencillik tanımı, insanın en çok kendini sevmesi olarak belirlenirken, etik anlamda iyi ve kötü insan arasında bencillik tanımının değerlendirilmesi farklı olur.

Bu sözcüğü yerici anlamda kullananlar; zenginlikte, onurda, bedensel hazlarda daha büyük kısmı kendine ayıranlara "bencil" diyor; çünkü bunların pek çoğu sanki 'en iyi' bunlarmış gibi, bunlara iştah duyuyor, bunlara özen gösteriyor, bunun için bu tür şeyler arzulanır şeyler oluyor. Bunlarla ilgili çıkar sağlayıcı arzular; genel olarak tutkular; ruhun akla aykırı yanından hoşlanır, çoğunluk böyledir. Bunun için "bencil" adı kötü olan çoğunluğa bağlı olarak konmuştur. İmdi bu biçimde bencil olanlar haklı olarak yerilir, çünkü bu tür şeyleri kendine ayıranlara çoğunluk "bencil" diye gelmektedir, bu açık. Biri her zaman daha çok adil, ölçülü ya da hep kendisi için güzel olana özen gösterirse, kimse ona bencil demeyecek, kınamayacaktır. Ama böyle biri çok daha bencildir, diye de düşünülebilir, çünkü en güzel şeyleri, daha iyi olanları kendine ayırıyor kişinin kendisiyle ilgili en önemli şeyden hoşlanıyor, buna ikna olmuş (age 185).

Aristoteles, erdemli insanın her zaman, güzel ve iyi olana yönelerek kendisi için en iyiyi istemesinin, akla uygun olarak belirlenmesi nedeniyle sadece kendisi için değil kamu için de yarar sağlayacağını vurgular. Böylece de tutkularını bir yana bırakıp akla uygun yaşayan "iyi"

insan, övülen anlamda bencil olarak değerlendirilebilir. Aristoteles'in belirttiği gibi, "Dolayısıyla iyi kişinin bencil olması gerekir (güzel şeyler yaptığı için sevinecek, başkalarına yararlı olacak), oysa kötü kişi bencil olmamalı, çünkü o çirkin tutkuları izlemekle hem kendine hem de yakınlarına zarar verecektir" (age 185). Aristoteles'in bencillik tanımından anlaşılacağı gibi, bencillik, insanın sadece kendine ve diğer insanlara yönelik tutumu ile değil, eylemlerin hangi amaca yönelik olduğu ile de değerlendirilir. Benzer şekilde bencillik kavramını Schopenhauer'da görürüz. Schopenhauer'a göre, bencillik, sadece insanın değil her şeyin özüdür.

Her birey boş verilebilecek ölçüde küçüktür, sınırsız dünyada önemsizliğe indirgenmiştir. Yine de birey kendini dünyanın merkezi yapar, kendi varoluşunu, esenliğini her şeyin önünde görür. Bunun nasıl olduğu, az önce söylenen iki özlü koşuldan yola çıkarak, artık anlaşılabilir. Gerçekten de doğal bakış açısından, birey kendi varoluşu, kendi esenliği uğruna her şeyi kurban etmeğe hazırdır. Birey kendini korumak, okyanustaki bu damlayı biraz daha büyütme için dünyayı yok etmeğe hazırdır. Bu eğilim bencilliktir. Evrendeki her şeyin özünde bencillik vardır (Schopenhauer 1819/2005: 251).

Schopenhauer'a göre insanın bencillik eğilimi, onu kötü bir insan olmaya yönlendiren temel nedendir. İnsan sadece kendi "istemesi"ni önemseyerek diğer insanlarla arasında ayrım yapar. Böylece de sadece kendi yararı peşinde davranarak diğer insanları önemsemez. Schopenhauer'ın "akıllı insan" eleştirisinde açığa çıktığı gibi, sadece kendi yararına uygun davranmak, kötü bir karakter özelliğidir. Kötü karakterin en temel kaynağı ise bencilliktir (Schopenhauer 268).

Bencillik kavramına bakışın Aristoteles ve Schopenhauer'da etik anlamda değerlendirildiğini gördük. Burada farklı bir bakış açısı olarak, bencilliği biyolojik anlamda değerlendiren Richard Dawkins'den bahsetmek yerinde görünür. *Gen bencilidir (1976/2007)*'de temel amacının "bencillik ve özverinin biyolojisini incelemek" olduğunu söyleyerek bencilliği evrim kuramı üzerinden açıklar (age 10). O'na göre, "Bizler yaşamkalım makineleriyiz, genler adıyla bilinen bencil moleküllerini körü körüne korumak için programlanmış robot araçlarız" (age 5). Dawkins, insan davranışlarını belirleyen temel özelliğin genlerde baskın özellik olan bencillik olduğunu söyler. Dawkins'in bencillik ve özveri arasında kurduğu ilişkinin temel noktası, doğal seçilimin temel biriminin birey ya da tür olduğu kabul edilere "özverili" olarak değerlendirilen eylemlerin "gerçekte kılık değiştirmiş bencillik" olduğunu vurgulamaktır.

Ben başarılı bir gende, baskın özelliğin acımasız bir bencillik olduğunu savunacağım. Genin bu bencilliği, bireyin davranışlarında da bencil olmasına yol açacaktır. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, bir genin bencil amaçlarına ulaşmak için tutabileceği en iyi yolun, sınırlandırılmış bir özveri benimsemek olduğu özel durumlar vardır. Bu son cümledeki "sınırlandırılmış" ve "özel" çok önemli sözcükler. Her ne kadar aksine inanmak istesek de,

evrensel sevgi ve türün -bir bütün olarak- iyiliği hiç de evrimsel anlamı olmayan kavramlardır (age 12).

Dawkins'e göre genler, doğal seçilimin temel birimleri olarak bencilliğin de temel birimleridir. Birey ya da toplum değil, genler ölümsüzlüğü taşırlar (age 71). Böylece de Dawkins'e göre, bencil genler, hayatta kalma şanslarını artırmak için yaşamkalım makinelerini birlikte oluşturarak başarılı sayılacaklardır. Bu anlamda hayatta kalma mücadelesine giren genler için özverili olmak kötü, bencillik ise iyi sayılır (age 61).

Bahsedilen bencillik anlayışları ile birlikte değerlendirildiğinde, Stirnerci Ben'in egoistliği, oldukça anlamlı görünür. Stirner için de Ben'in kendi varlığını ve mülkünü koruması, devam ettirmesi, hayatta kalması için Ben kavramının egoist bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekir. Bencillik tanımında olduğu gibi Ben'in sadece kendini sevmesi olarak da değerlendirilebilecek bir yorumla, Stirnerci bencilliğin, Ben'in sadece kendine yönelik bir bakış açısını vurguladığını belirtmek gerekir. Bu anlamda da Aristoteles'in bencillik anlayışında olduğu gibi "iyi olan şeylerden kendi payına daha büyük olanı istemesi" gibi bir bakış açısının varlığı Stirner'de savunulamaz. Öyle ki Stirner, insanın sadece bir Biricik olarak kendi Ben'ine ait olanı almasını ister. Bu noktada da Stirner için diğer Benlerin de Biricik haline gelmelerini öğütlemekten başka söyleyecek bir sözü yoktur. Ancak burada değinilen kavrayışların temel olarak vurguladığı bakış açısını kaçırmamak gerekir. Bu çalışmada, Stirnerci egoizmin, sıklıkla "aşırıya kaçmış" bir bakış açısı olarak değerlendirilerek bu aşırılığın felsefe tarihi ile ilişkilendirilmesi yoluyla hem anlamlandırılması hem de kaynaklarının izinin sürülmesi hedeflenmiştir. Bencillik tanımları da bu amaç doğrultusunda ele alınarak Stirnerci tekilliğin, etik ve biyolojik bağlamda da takip edilebilecek bir temeli olabileceği düşünülmüştür. Stirner'in özellikle Egoistler Birliği kavramıyla belirlediğimiz çelişkili yaklaşımı, bencillik kavramı ile ele alındığında, daha anlamlı ve belki de daha bilindik bir insan anlayışına denk düştüğü söylenebilir.

Stirner özellikle insan anlayışından başlayarak devlet, toplum, mülkiyet, hak, özgürlük gibi bütün bağlamlarda Ben kavramının özerkliğine vurgu yaparak bir tekilik savunusu yapar. Ancak bireysellik ve toplumsallık çelişkisinde bir alternatif çözüm yolu olarak önerdiği Egoistler Birliği, bir toplum hali olarak oldukça çelişkili görünür. Burada belirlenen ilk çelişki, Stirner'in Ben'i insandan egoya, hatta Biricik'e dönüştürmek için bütün felsefesini tekilik üzerine kurgulaması ancak son noktada yeniden bir toplumsallık bağlamında Biricik'i belirlemeye çalışmasıdır. Egoistler Birliği anlatımına kadar Stirnerci Ben, kendi bilincinin farkında olan, bireyselliğini koruyan ve savunan, hatta bireyselliğine zarar verecek bütün idealeştirmelerden kendini soyutlayan bir bireydir. Bu birey, devlet ve toplumdan da kendini soyutlayarak, kendini insan olarak değil Biricik halinde belirleyerek, tekilliğini sağlar. Ancak Egoistler Birliği ile

birlikte, Biricik, birliğe katılmanın yararları uğruna zaman zaman tavizler veren, diğer Biricikler ile uzlaşmayı “kendi yararına” gören ve her şeyden önemlisi de Stirnerci bir Birlik de olsa bir toplumun Ben’e ihtiyacı olan egoistliği yaşaması için izin vereceğine inanan bir birey haline gelir.

Stirner, Egoistler Birliği’nin, var olan bütün toplum ve topluluklardan farklı olduğunu, Biriciklerin, Birlikle ve diğer Biriciklerle olan ilişkilerinde sadece egoizmin geçerli olduğunu savunur. Buna göre bir Biricik, isterse Birliğe katılır ya da ayrılır, kendi egoistliğini bütün alanlarda dilediğince yaşar, kendine malik bir birey olarak Birliğin işleyişinde belirleyici bir rol üstlenir. Stirner için Birliğin niteliklerinde hiçbir çelişki yoktur, çünkü Birliği oluşturan Biricikler için hakim olan tek kural egoizm olacaktır. Bu nedenle de herhangi bir Biriciğe engel ya da kısıtlama olmasına gerek duyulmayacaktır. Bu toplum, her ne kadar iyimser bir bakışla tasarlansa da Stirner için de üzeri örtük bir çelişkinin dikkat çektiği düşünülmektedir. Stirner, Egoistler Birliğine katılana kadar tekillik içinde belirlediği Biriciğin, Birlik içinde bazı tavizler vermesi gerekeceğini yok saymaz. Tabi ki Stirner için bu tavizler, daha egoist bir yarar için gönüllü bir şekilde kabul edilen tavizlerdir. Ancak yine de Stirner’in Ben tasarımı, hiçbir sebeple bir kolektif yapı ya da başka insanlar nedeniyle kendini belirlemeyi kabul etmez görünür. Burada Stirner’in bir eleştirisi olarak da söylenebilir ki, sadece psikolojik boyutuyla kurgulanan bir Ben kavramı kabul edilebilir olsa da toplumsal alana giren bir Ben’in böyle bir tekillik ile varlığını sürdürebilmesi oldukça ütöpik görünür. Stirner de bu durumu fark etmiş olacaktır ki Biricik’in varlığını sürdürebilmesi için özel olarak egoizmle belirlenmiş bir toplum tasarlar ve bu toplumda kalmaya devam edebilmek için bazı uzlaşma noktalarını kabul etmeyi her zaman olmasa da gerekli görür.

Birey ve toplum çelişmesine kendi egoizmiyle bir çözüm yolu üreten Stirner’i bu yönüyle felsefe tarihindeki önemli düşüncelerle ilişkilendirmek oldukça önemli görünür. Stirner’de de görebildiğimiz gibi, insanın bireyselliği ve toplumsallığının çelişkili birlikteliği, kendisine kadar olan diğer düşünürleri de meşgul etmiştir. Stirner, bu düşünürlerden aykırı bir noktaya kendini konumlandırmaya çalışsa da görülebilir ki insanın bu çelişkili doğası hakkındaki temel düşünceyi Stirner de devam ettirmiştir. Kendi çözüm önerisi olan Egoistler Birliği özgün bir anlatımdır ancak insanın toplumsallığından ve aynı zamanda bireyselliğinden vazgeçilemeyeceği düşüncesi felsefe tarihinde oldukça yer edinmiş bir kabuldür.

Toplumsal hayatın sürdürülmesi gerektiğini açıkça söyleyen Stirner, Ben tasarımının bütün anlatımları ile toplumsallığın devam etmesi gerektiği kabulünü çelişkili bulmaz. Bu yaklaşım bir yanıla eleştirilebilirken, bir yanıla da savunulabilir. Eleştirileceği nokta, Stirner’in Ben tasarımını vardığı tekilliğin, yalıtılmışlığın, özerkliğin derecesi olabilir. Diğer filozoflarda görüldüğü gibi Stirner de, bireysellik ve toplumsallık çelişmesine dikkat çekerek özellikle bireyselliği sağlayabilecek potansiyele odaklansaydı toplumsallık boyutunu bu

derecede yoksaymış olmayabilirdi. Stirner, Ben'in tekilliğini, yalıtılmışlığını son derece aşırıya vardırır ki bu derecede yalıtılmış bir Ben anlayışını insanın bir içgüdü olarak bile toplumsallığını kabul edemez görünür. Bu nedenle de insanın sadece bir Ben haline gelmesi bile tartışmalı görünürken bir Biricik haline gelebileceğini düşünmek neredeyse imkansız yakın görünür. Savunulabilecek nokta ise, Stirner'in Egoistler Birliği gibi egoist bir toplum tasavvuru ile sağlanması mümkün bile görünmeyen Biricikliği savunmasının bir özgürlük felsefesi anlamında taşıdığı potansiyelin siyaset felsefesi için umut verici bir kurgu olmasıdır. Bu zamana kadar var olan ve mevcut yapıyla gelecekte var olabilecek insan ve toplum tasavvurlarının egoizmi reddetmiş olmasının, Biricikliğin daha en başından imkansız olduğunu düşündürdüğünü kabul etmek gerekir. Henüz böyle bir bilinç seviyesine gelinmemiş olması, hiçbir zaman Biricikliğin mümkün olduğunun sağlanamayacağını anlamına gelmez. Stirner için Biriciklik, mevcut koşulları reddederek yeni bir egoist tasarımda kendini mümkün kılabilir. Tabi ki Biricikliğin kendi toplumsal düzeni olan Egoistler Birliğini sağlaması da bu durumda mümkün olabilecektir.

Felsefe tarihi bağlamında yapılan değerlendirmede, Spinoza'nın Çokluk kavrayışı ve Kant'ın antagonizmi Stirner'in eleştirisi olarak önemli görüldü. Stirner felsefesi Hegelcilikten kökenlenen bir felsefe olsa da, bizce akıl yürütme yöntemi nedeniyle varabileceği en makul nokta Kantçı antagonizma gibi bir toplumsallık anlayışı olmalıydı. Kant'ın bir yandan insanın türselliği nedeniyle toplumsallığına dikkat çekmesi diğer yandan ise insanın toplumdışılığını önemli bir nokta olarak görmesi birey ve toplum çelişkisinde oldukça tutarlı bir felsefi argüman olarak dikkat çekmektedir. Stirner, Kant'ın yaptığı gibi bir seçicilikle iki temel eğilimden birini tercih edebilecekken oldukça "seçici" bir tutumla toplumsallığı dışlayan bir bireyselliği savunmuştur. Egoistler Birliği'nin bizce çelişkili olan tarafı da Stirner felsefesinin, antagonizm benzeri bir kabulü gerektirmesi ancak bunu içermemesidir. Daha doğru bir ifadeyle, Egoistler Birliği anlatımına kadar sadece tekilliğin vurgulanarak, birlik ile beraber toplumsallığın da çok fazla vurgulanmadan kabul edilmesidir.

Spinoza'nın tekilliği ve çoğulluğu aynı anda mümkün kılan ve günümüz düşüncesinde de geliştirilen felsefesi, insanın birey ve toplum arasındaki çelişkide bir taraf seçmesi gerekmediğini vurguladığı için önemli görüldü. Çünkü bizce, insanı sadece bireysel ya da toplumsal boyutuyla ele almak oldukça seçici ve göz ardı edici bir yaklaşım olacaktır. Stirner'in yaptığı Ben savunusu da sadece bireyselliğe, hatta bireyselliğin bilinç boyutuna odaklandığı için çelişkili ve ütöpik görünmektedir. Spinoza'nın töz anlayışından hareketle kurulan Çokluk felsefesi, günümüz siyasi atmosferine cevap verebilecek bir alternatif oluşturmuştur. Stirner felsefesinin sadece gelecek için değil şu an bize ne vaat ettiğine yönelik bir sorgulama yapıldığında verebileceğimiz cevap sadece bilinç düzeyinde bir tekilliğin mümkün olabileceğidir. Belki de Stirner felsefesinin de ihtiyacı olan şey, Spinoza felsefesinde olduğu gibi yeniden gündeme getirilerek yorumlanmak olabilir. Post yapısalcı anarşizm ile birlikte Foucault,

Deleuze & Guattari, Hardt & Negri'nin iktidar ve devlet analizlerinde gündeme getirilmiş olsa da bizce Stirner'in asıl ilgi alanı olan Ben kavramına ve bağlamlarına yönelik derinlikli bir araştırma yapılmamış, yapılanlar ise eksik kalmıştır. Bu nedenle de siyaset felsefesi içinde Stirner'in yeniden yorumlanabileceği noktalar göz önüne alınırken, Stirner felsefesi, yine, bir bütünlük içinde ele alınmamıştır.

Bu çalışmada önerilebilecek bir çözüm ya da alternatif sunmak anlamında söylenebilecek son şey, Stirner felsefesinin Ben kavramının özellikle tekil/evrensellik/toplumsallık bağlamında güncel siyaset felsefesinde incelenmesi gerektiğidir. Bizce Stirner'in Egoistler Birliği tezinin de Spinozacı Çokluk tezi gibi gündeme getirilmeye, yorumlanmaya, ve geliştirilmeye ihtiyacı vardır. Bizce, Egoistler Birliği tezinin Çokluk tezi ile birlikte değerlendirilmesi, bu amaca yönelik bir girişim için bir öneri olarak görülebilir. Kabaca bir yorumlama ile Çokluk tezinin tekil vurgusu ile Egoistler Birliği'nin tekil vurgusu arasında bir benzerlik kurulabileceği görülmüştür. Bu konu bir benzerlik ilgisiyle değil sadece bir tartışma konusu olarak bile ele alınsa, birey ve toplum karşıtlığının çözümlenmesinde Stirnerci terminoloji ile tartışılabilir noktaların oldukça fazla olduğu düşünülmektedir. "Egoistler Birliği bir Çokluk mudur?" sorusu ile şekillendirilebilecek olan bu tartışma, hem bir öneri ve alternatif olarak bu çalışmanın sonucu, hem de Stirnerci Ben kavramının incelenmesi için yeni bir tartışma alanı açığa çıkarması bakımından bir başlangıç olarak görülmektedir.

KAYNAKLAR

- [1]. Arendt, H. (2006). *İnsanlık durumu*. (Çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları (Özgün çalışma 1958).
- [2]. Aristoteles. (1993). *Politika*. (Çev. M. Tuncay). İstanbul: Remzi Yayınevi (Özgün çalışma 1975).
- [3]. Aristoteles. (2009). *Nikomakhos'a etik*. (Çev. S. Babür). Ankara: Bilgesu Yayınları
- [4]. Arvon, H. (2014). *Anarşizm*. (Çev. A. Kotil). İstanbul: İletişim Yayınları (Özgün çalışma 1951).
- [5]. Bağır, İ.T. (2014). Ben'liğin manifestosu: Max Stirner'de insan ve biricik. Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- [6]. Bakunin, M. (2013). *Tanrı ve devlet*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Belge Yayınları (Özgün çalışma 1882).
- [7]. Berlin, I. (1971). Two concepts of liberty. *Four Essays On Liberty* içinde (ss. 118- 172). United States of America: Oxford University Press (Özgün çalışma 1958).
- [8]. Bookchin, M. (2005). *Toplumsal anarşizm mi yaşam tarzı anarşizm mi: Aşılabilir uçurum*. (Çev. D. Aytas). İstanbul: Kaos Yayınları (Özgün çalışma 1995).
- [9]. Budak, B. (2010). Descartes ve öncesinde özne ve öznellik kavramları üzerine bir inceleme. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- [10]. Camus, A. (2010). *Başkaldıran İnsan*. (Çev. T. Yücel). İstanbul: Can Yayınları (Özgün çalışma 1951).
- [11]. Carroll, J. (2010). *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul
- [12]. Cevizci, A. (2005). *Paradigma felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları
- [13]. Corcuff, P. (2009). *Bireycilik Sorunu Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*. (Çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Versus Yayınları (Özgün çalışma 2003).
- [14]. Çotuksöken, B. (2002). *Felsefe: Özne-söylem*. İstanbul: İnkılap Yayınevi
- [15]. Dawkins, R. (2007). *Gen Bencildir*. (Çev. A. Ü. Müftüoğlu). Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları (Özgün çalışma 1976).
- [16]. Derrida, J. (2007). *Marx'ın hayaletleri Borç durumu, yas çalışması ve yeni enternasyonal*. (Çev. A. Tümertekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1993).
- [17]. Descartes, R. (2007a). *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*. (Çev. İ. Birkan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık (Özgün çalışma 1641).
- [18]. Descartes, R. (2007b). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1644).
- [19]. Erkızan, H. N. (2002). Anarşist düşüncenin doğası, Tarihsel düşünsel kökenleri ve Max Stirner üzerine birkaç söz. *Düşünen Siyaset*, 11, 47-60.
- [20]. Feiten, E. (2013). Would the Real Max Stirner Please Stand Up? *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1, 117-137.
- [21]. Feuerbach, L. (2008). *Hıristiyanlığın Özü*. (Çev. O. Özügül). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1841).
- [22]. Fichte, J. G. (2006a). İnsanın Saygınlığı Üzerine. (Çev. C. Camcı). E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu (Eds.). *Alman idealizmi 1 Fichte* içinde (ss. 55-59). Ankara: Doğubatu Yayınları (Özgün çalışma 1794).
- [23]. Fichte, J. G. (2006b). Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler. (Çev. J. Özata Dirlikyapan). E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu (Eds.). *Alman idealizmi 1 Fichte* içinde (ss. 112-160). Ankara: Doğubatu Yayınları (Özgün çalışma 1794).
- [24]. Foucault, M. (2012). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1984).
- [25]. Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. (Çev. I. Ergüden ve O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma 1954-1988).
- [26]. Freud, S. (2011). *Haz ilkesinin ötesinde ben ve id*. (Çev. A. Babaoğlu). İstanbul: Metis Yayınları (Özgün çalışma 1940).
- [27]. Gilson, E. (2005). *Ortaçağ felsefesinin ruhu*. (Çev. Ş. Öçal). İstanbul: Açılım Kitap (Özgün çalışma 1936).

- [28]. Goldman, E. (2012). *Anarşizm neyi savunur?* (Çev. D. Kömürcü). İstanbul: Agora Kitaplığı (Özgün çalışma 1911).
- [29]. Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Çokluk imparatorluk çağında savaş ve demokrasi*. (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 2004).
- [30]. Hardt, M. & Negri, A. (2011). *Ortak Zenginlik*. (Çev. B. Yıldırım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 2009).
- [31]. Hasanof, K. (2002). Az devletten devletsizliğe: Max Stirner'in egoist bireyciliği. *Düşünen Siyaset*, 11, 61-82.
- [32]. Hegel, G. W. F. (2006). Fichte (Felsefe Tarihi Üzerine Dersler). (Çev. E. A. Kılınçaslan). E. A. Kılınçaslan ve G. Ateşoğlu (Eds.). *Alman idealizmi 1 Fichte içinde* (ss. 462-487). Ankara: Doğubatı Yayınları (Özgün çalışma 1974 & 1996).
- [33]. Hegel, G. W. F. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayıncılık (Özgün çalışma 1807).
- [34]. Hegel, G. W. F. (2014). *Tarihte Akıl*. (Çev. Ö. Sözer). İstanbul: Kabalcı Yayınları (Özgün çalışma 1837).
- [35]. Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. (Çev. S. Lim). İstanbul: YKY (Özgün çalışma 1651).
- [36]. Holloway, J. (2011a). *İktidar olmadan dünyayı değiştirmek*. (Çev. P. Sıral). İstanbul: İletişim Yayınları (Özgün çalışma 2002).
- [37]. Holloway, J. (2011b). *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*. (Çev. B. Özçorlu vd.). İstanbul: Otonom Yayınları (Özgün çalışma 2010).
- [38]. Hyppolite, J. (2013). *Mantık ve varoluş Hegel'in mantığı üzerine bir deneme*. (Çev. İ. Yılmaz ve C. Gürbüz). Ankara: Bilgesu Yayıncılık (Özgün çalışma 1953).
- [39]. Jenkins, J. (2009). Max Stirner's egoism. *The Heythrop Journal*, 50, 243-256.
- [40]. Kant, I. (1982). Dünya yurttaşlığı amacına yönelik genel bir tarih düşüncesi. (U. Nutku, Çev.). *Yazko Felsefe Yazıları*, 4, 117-129. (Özgün çalışma 1922).
- [41]. Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları (Özgün çalışma 1781).
- [42]. Kant, I. (2005). "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt. (Çev. N. Bozkurt). *Fikir mimarları 2 Kant içinde* (ss. 261-275) (Özgün çalışma 1784).
- [43]. Kojeve, A. (2012). *Hegel felsefesine giriş*. (Çev. S. Hilal). İstanbul: YKY (Özgün çalışma 1947).
- [44]. Kropotkin, P. (2001). *Karşılıklı Yardımlaşma*. (Çev. I. Ergüden ve D. Güneri). İstanbul: Kaos Yayınları (Özgün çalışma 1902).
- [45]. Kropotkin, P. (2009). *Anarşi felsefesi-ideali*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Kaos Yayınları (Özgün çalışma 1898).
- [46]. Küçükalp, D. (2005) Politik felsefede nihilizm sorunu: Nietzscheci bir tartışma. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- [47]. Laska, B. S.(2002). Bireyci Anarşistler ve Max Stirner. (Çev. H. İbrahim Türkdoğan). 15 Nisan 2017 tarihinde <http://www.lsr-projekt.de/poly/trinda.html> adresinden alınmıştır.
- [48]. Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji*. (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayıncılık (Özgün çalışma 1720).
- [49]. Lenin, V. İ. (2010). "Sol" Komünizm: Bir çocukluk hastalığı. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Agora Yayınları (Özgün çalışma 1920).
- [50]. Leopold, D. (2003). A Left-Hegelian Anarchism. *The European Legacy*, 8 (6), 777-786.
- [51]. Locke, J. (2012). *Yönetim üzerine ikinci inceleme*. (Çev. F. Bakırcı). Ankara: Ebabil Yayınları (Özgün çalışma 1690).
- [52]. Lukes, S. (1995). *Bireycilik*. (Çev. İ. Serin). Ankara: Ark Yayınevi (Özgün çalışma 1973).
- [53]. Macherey, P. (2013). *Hegel ve/veya Spinoza*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Otonom Yayıncılık (Özgün çalışma 1990).
- [54]. Mackay, J. H. (2005) *Max Stirner. His life and his work*. California: Hubert Kennedy
- [55]. Macit, H. (2010). *Max Stirner. Anarşist, egoist, nihilist*. İstanbul: Etik Yayınları
- [56]. Marshall, P. (2003). *Anarşizmin tarihi İmkansız istemek*. (Çev. Y. Alagon). Ankara: İmge Kitabevi (Özgün çalışma 1992).

- [57]. Marx, K. & Engels, F. (2008). *Komünist Manifesto*. (Çev. N. Satlıgan vd.). İstanbul: Yordam Kitap (Özgün çalışma 1974).
- [58]. Marx, K. (2009a). *1844 elyazmaları*. (Çev. M. Belge). İstanbul: Birikim Yayınları (Özgün çalışma 1844).
- [59]. Marx, K. & Engels, F. (2009b). *Kutsal Aile*. (Çev. K. Somer). Ankara: Sol yayınları(Özgün çalışma 1845).
- [60]. Marx, K. & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (Çev. Tonguç Ok & Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel basım Yayın (Özgün çalışma 1845-1846).
- [61]. May, T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin siyaset Felsefesi*. (Çev. Rahmi G. Ögdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 1994).
- [62]. Narveson, J. (2012). Egoism and Altruism. Ruth Chadwick (Eds). *Encyclopedia Of Applied Ethics* içinde. (ss 51-55). San Diego, USA: Academic Press Inc.
- [63]. Newman, S. (2001). Devlete Karşı Savaş: Stirner Ve Deleuze'ün Anarşizmi. (Çev. K. Kızıltuğ). 15 Nisan 2017 tarihinde <http://www.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/newman-devletekarsisivas.html> adresinden alınmıştır.
- [64]. Newman, S. (2014). *Bakunin'den Lacan'a: Anti-otoriteryanizm ve iktidarın altüst oluşu*. (Çev. K. Kızıltuğ). İstanbul: Ayrıntı Yayınları (Özgün çalışma 2001).
- [65]. Österberg, J. (1988). *Self and Others*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- [66]. Paterson, R. W. K. (1971). *The nihilistic egoist Max Stirner*. London: Oxford University Press.
- [67]. Platon. (2009). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- [68]. Proudhon, P. J. (2014). *Mülkiyet Nedir?* (Çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş bankası Yayınları (Özgün çalışma 1840).
- [69]. Rand, A. (2011). *Ego*. (Çev. Ş. Yıldız). İstanbul: Plato film yayınları (Özgün Çalışma 1938).
- [70]. Russ, J. (2014). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. (Çev. Ö. Doğan). Ankara: Doğubatu Yayınları (Özgün Çalışma 1998).
- [71]. Rousseau, J. J. (2004). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları (Özgün çalışma 1755).
- [72]. Rousseau, J. J. (2013). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (Özgün Çalışma 1762).
- [73]. Schelling, F. W. J. (2006). Kant-Fichte: Transzendenal idealizm sistemi. (Çev. A. Irgat). Eyüp Ali Kılıçaslan, Güçlü Ateşoğlu (Eds.). *Alman İdealizmi 1 Fichte* içinde (ss 498-521). Ankara: Doğubatu yayınları (Özgün çalışma 1834).
- [74]. Schopenhauer, A. (2005). *İsteme ve tasarım olarak dünya*. (Çev. L. Özşar). İstanbul: Biblos Kitabevi (Özgün Çalışma 1819).
- [75]. Simmons, A. J. (2001). *Justification and legitimacy essays on rights and obligations*. United states of America: Cambridge University Press.
- [76]. Spinoza, B. (2011). *Etika*. (Çev. H. Z. Ülken). Ankara: Dost kitabevi Yayınları (Özgün çalışma 1677).
- [77]. Spinoza, B. (2012). *Politik inceleme tractatus politicus*. (Çev. M. Erşen). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları (Özgün çalışma 1677).
- [78]. Stepelevich, L. S. (1978). Max Stirner and Ludwig Feuerbach. *Journal of the history of ideas*, 39(3), 451-463. 15 Nisan 2017 tarihinde <http://hegel.net/articles/Hegelianism/Stepelevich1978-MaxStirnerAndLudwigFeuerbach.pdf> adresinden alınmıştır.
- [79]. Stepelevich, L. S. (2006). Ein Menschenleben: Hegel and Stirner. D. Moggach (Eds.) *The New Hegelians politics and philosophy in the Hegelian school* içinde (ss 166-175). New York: Cambridge University Press
- [80]. Stirner, M. (2009a). *Art and religion*. (Trans. L. Stepelevich). (Özgün çalışma 1842). 15 Nisan 2017 tarihinde <https://theanarchistlibrary.org/library/max-stirner-art-and-religion> adresinden alınmıştır.

- [81]. Stirner, M. (2009b). *The false principle of our education*. (Özgün çalışma 1842). 15 Nisan 2017 tarihinde <https://theanarchistlibrary.org/library/max-stirner-the-false-principle-of-our-education> adresinden alınmıştır.
- [82]. Stirner, M. (2012). *Stirner's critics*. (Trans. W. Landstreicher). Berkeley, CA: LBC Books; and Oakland, CA: Columbia Alternative Library. (Original work published 1845).
- [83]. Stirner, M. (2013). *Biricik ve mülkiyeti*. İstanbul: Kaos Yayınları (Özgün çalışma 1844).
- [84]. Şenel, A. (2004). *Siyasal düşünceler tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- [85]. Thomas, P. (2000). *Marx ve anarşistler*. (Çev. D. Evcı). Ankara: Ütopya Yayınevi (Özgün çalışma 1980).
- [86]. Timur, T. (2011). *Marksizm, insan ve toplum*. İstanbul: Yordam Kitap
- [87]. Üskül, Z. Ö. (2003). *Bireyselleşme tarihsel bakış*. İstanbul: Büke Yayınları
- [88]. Watt, I. (2014). *Modern bireyciliğin mitleri*. (Çev. M. Doğan). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları (Özgün çalışma 1996).
- [89]. Veysal, Ç. (2005). *Nesneleşme ve özgürleşme sorunu üzerine*. Ankara: Tek Ağaç Basım Yayın.
- [90]. Welsh, J. F. (2010). *Max Stirner's dialectical egoism*. USA: Lexington Books.
- [91]. Woodcock, G. (2014). *Anarşizm: Bir düşünce ve hareketin tarihi*. İstanbul: Kaos Yayınları (Özgün çalışma 1962).
- [92]. Yalçın, Ş. (2008). Kant ve benlik. *Kaygı*, 11, 91-101.
- [93]. Yayla, A. (2003). *Liberalizm*. İstanbul: Plato Film Yayınları.
- [94]. Zelyüt, S. (2011). *Spinoza*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Elif Can ÇAKIR

Doğum Tarihi : 10.07.1989

E-mail : elif_cakir@ymail.com

Öğrenim Durumu :

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2007 - 2012
Yüksek Lisans			
Doktora			

ESERLER (Makaleler ve Bildiriler)

1. Çakır, E. C. (2015). Gelenekten Kopuş: Arendt'te Siyaset Felsefesi Üzerine Düşünceler. *III. Uluslararası Felsefe Kongresi-Gelenek, Demokrasi ve Felsefe kongre bildiri kitabı* içinde (ss. 161-165). Bursa: Uludağ Üniversitesi