

RESTORASYON PRUSYASI'NDA HEGELCİLİK, 1841-1848: GENÇ HEGELCİ DÜŞÜNCEDE ÖZGÜRLÜK, HÜMANİZM ve “ANTI-HÜMANİZM”

[Hegelianism in Restoration Prussia, 1841–1848: Freedom, Humanism and ‘Anti-Humanism’
in Young Hegelian Thought]¹

Douglas MOGGACH ve Widukind De RIDDER

Çeviri: Ulus SEVDİ, Kırklareli
sevdiulus@gmail.com

Giriş

Kant (1724-1804), Fichte (1762-1814) ve Hegel’in eserleriyle birlikte Alman İdealizmi, yeni akıl anlayışlarında ve aklın, ahlak ve siyaset için yaşamadaki pratik rolünde felsefi bir devrim gerçekleştirdi. Hegel’in idealizminin merkez ilkesi, düşüncenin ve varlığın birliğidir, bu birlik, aklın kendisini tarihsel olarak gerçekleştirmesiyle güvence altına alınan süreçsel bir birliktir. Hegel’in felsefesi, bu birliğin ve onun varoluştaki tezahürlerinin bilinçli bir şekilde kavranmasını sağlamıştır. Hegel, *Hukuk Felsefesi*’nde (1820-1821), gerçeğin rasyonel ve rasyonelin gerçek olduğunu ileri sürmüştü; ancak bu, hem özdeşliği hem de non-özdeşliği

¹ Moggach, D. ve De Ridder, W. (2013) “Hegelianism in Restoration Prussia, 1841–1848: Freedom, Humanism and ‘Anti-Humanism’ in Young Hegelian Thought”, *Hegel’s Thought in Europe* içinde, ed. Lisa Herzog, UK: Palgrave Macmillan. Sayın Douglas Moggach’a metnin Türkçe’ye aktarılmasına yönelik talebime karşılık verdiği ve gerekli izni sağladığı için teşekkür ederim. Ulus SEVDİ.

onaylayan spekülâtif bir iddiadır. Bu belirsizlik, Hegel'in öğrencileri ve takipçileri arasında ciddi yorumsal farklılıkların ortaya çıkmasına neden oldu. Aklın gerçekliğinden ya da etkinliğinden, gelişme sürecinde ortadan kaldırılması gereken çelişkileri ve yetersizlikleri barındıran, devam eden bir tarihsel süreci ifade ettiği anlaşılabilir. Alternatif olarak, Hegel'in iddiası, mevcut siyasi ve toplumsal düzene rasyonel meşruiyet kazandırıyor gibi görünebilir. Asıl mesele dinin, siyasetin ve toplumun hâkim biçimlerinin akıl ve özgürlüğün taleplerini ne ölçüde karşıladığı, bu standartların kendilerinin nasıl anlaşılıp savunulacağıdır. Hegelci miras bu meselelere yanıt bulma aşamasında çeşitli biçimlere bölündü.

Bu bölüm, Max Stirner'in Hegelci düşünceye yönelik radikal eleştirisine özel olarak odaklanarak, Genç Hegelciliğin Restorasyon Prusyası'ndaki gelişmelerini tartışmaktadır. 1830'larda ve 1840'larda Genç Hegelciliğin tarihine genel bir bakış sunarak Stirner'in 1844'teki saldırısının gündeme getirdiği teorik sorunları ele almaktadır. Modernleştirilmiş bir sivil hümanizm ve özgürleşme fikirleri de dâhil olmak üzere Genç Hegelciliğin önemli yönlerini inceleyerek, Genç Hegelcilerin muhafazakâr veya yeterince eleştirel olmadığını düşündükleri unsurlarını ortadan kaldırmak için Hegel'in düşüncesini yeniden yapılandırmalarının izini sürmektedir. Genç Hegelcilerin yenilenmiş cumhuriyetçiliği, Almanya'da doğmakta olan sanayi çağının yeni zorluklarını, toplumsal meseleleri ve ortaya çıkan ekonomik düzeni simgeleyen çatışan çıkarları özel bir dikkatle ele aldı. Stirner'in eleştirisi, Sol Hegelci özgürleştirici projelerin bir anti-hümanist yadsımasıyla çerçevesizdir. Bu tartışmalar birey ve toplum ya da "tikellik" ve "evrensellik" arasındaki ilişkiye yönelir: Hegel'in hümanist takipçileri, belirli evrensel zorunluluklarla sınırlı kalan bir pratik akıl anlayışını savunurken, Stirner açıkça evrensellik karşıtı "kendi-olma" veya özel çıkar görüşünü geliştirir. Stirner'in amacı, insanın özü fikriyle birlikte benliğin bütünüyle kavramsallaştırılmasını da eleştirerek birey ve toplum arasındaki ilişkiyi ironik hale getirmektir. Stirner, tartışmacı stratejisinde, Bauer'in felsefenin asıl işi olarak gördüğü Hegelciliğin dikkatli ve kapsamlı bir iç eleştirisi fikrini geride bırakarak bunun yerine ironiye ve retorik duruşa yönelir. Stirner'in eleştirileri, karşıtlık yoluyla, Bauer'in reforme edilmiş Hegelciliğinin temel özelliklerini vurgular. Bauer'in Sol Hegelciliği savunma girişimlerine rağmen, Stirner'in çalışmaları, hareketi önemli ölçüde zayıflatan, nihilizm ve anarşizm gibi diğer radikal felsefi düşünce biçimlerine yol açan belirleyici bir darbe verdi. Ancak Stirner'in

felsefesi politik olarak etkisiz kalırken, Genç Hegelcilerin projesinin hâlâ tamamlanmaya ihtiyacı var.

Genç Hegelciliğin 1830’lu ve 1840’lı Yıllarda Gelişimi

Hegel’in takipçileri arasındaki ilk bölünmeler 1830’larda, öncelikle Hegel’in din felsefesinin yorumuna karşılık ortaya çıktı. David Friedrich Strauss (1808-1874) tarafından yazılan “Das Leben Jesu” (1835), 1840’larda Mesih’in müjde anlatılarının güvenilirliğinin sorgulanmasına yol açarak, bunların Hıristiyanlığın kavramsal özüyle ilişkisinin çok ötesine geçen bir tartışmayı başlattı. İncillerin tarihsel-eleştirel analizi, yerini genel olarak teolojinin yıkıcı bir eleştirisine ve kendisini ortodoks Hıristiyan temellerine dayandırmaya çalışan Restorasyon siyasi düzeninin felsefi bir eleştirisine bıraktı (Stewart, 2011, s. 66-96). Üstelik bu eleştiri, yalnızca Alman akademik çevrelerle sınırlı kalmayıp, çok daha geniş bir kültürel önem kazandı. Dolayısıyla Hegel’in felsefesinin yalnızca Alman sınırlarında değil, yurtdışında da kabul edilmesi üzerinde önemli bir etkisi oldu (Taillandier, 1847, s. 238-268; De Tijdspiegel, 1847, s. 481-492). Hiçbir zaman birbirine sıkı sıkıya bağlı bir hareket olmayan Hegelci Okul, çeşitli coğrafi odaklardan ve Almanya’nın bazı eyaletleriyle sınırlanmış yaygın ağlarından oluşan dağınık bir birliktelikti. Değişen siyasi manzarası ve canlı iç polemikleri, Hegelcilerin eski düzenin dağılmasıyla ve modern toplumun biçimlendirici süreçleriyle, krizleriyle ve olası tedavileriyle eleştirel katılımını ihmal ederken, bazı yorumcuları da bu tartışmaları temelsiz siyasi duruşlara indirgemeye yönlendirdi.

Son zamanlarda yapılan araştırmalar, Genç Hegelci düşüncenin yaratıcı yönünü vurgulamıştır (Moggach, 2006). Genç Hegelciliğin yenilikçi karakteri, Hegel’i eleştirel olarak sahiplenişinde ve modernitenin talepleriyle uyumlu olacak biçimde gençleştirilmiş bir cumhuriyetçilik girişiminde ortaya çıkar. Genç Hegelcilerin siyasi görevi, cumhuriyetçi özgürlük fikirlerini yeniden tanımlamak, Aydınlanmanın akıl ve geleneksel ilişkilerden kurtuluş mirasını savunmak ve tüm kültürel önemine rağmen, irrasyonalist karşı hareketlere kapı aralayan Aydınlanma düşüncesinin hatalarını ve sınırlamalarını düzeltmekti; bunlar Restorasyon döneminin önemli meselelerine dönüşmüştü (Toews, 2004, s. 54-56). Aydınlanmanın teorik başarıları daha fazla gelişme, eleştiri ve iyileştirme gerektiriyordu. Hegel, bu gelişmelerin anahtarını sağladı. İlerici Hegelci düşüncenin siyasi gündemi,

Aydınlanma programının tamamlanması ve başlangıçta Alman İdealizmi tarafından tasarlanan özerklik fikirlerinin devlete ve vatandaşlık uygulamalarına genişletilmesiyle belirlendi. Vormärz'ın felsefi tartışmaları, hızla değişen sosyo-politik ortamda hemen yerini aldı. Genç Hegelciler, genellikle onları daha önceki tutumları ve ittifakları yeniden gözden geçirmeye sevk eden bu gelişmeler üzerinde düşünmeye çalıştılar. Hızla gelişen düşünceleri, Restorasyon Prusyası ve diğer Alman devletlerinin politikalarının doğurduğu yeni koşullara ve yeni hasımlara uyum sağlamaya çalıştı. Hegel, Aydınlanma kaynaklarını kendi sisteminde sentezlemişti; öğrencileri onları yeniden düşünmeye ve onlara yeni bir ifade kazandırmaya çalıştılar, çoğu zaman Hegel'in kendi apaçık çıkarımlarını radikalleştirdiler. Bunu yaparken, tikel kimliklere ve çıkarlara bağlı olanları eleştirerek ve ortak çıkar arayışını vurgulayarak farklı kişilik anlamlarını incelediler; ya da kişiliği, kendinin-bilincinde bir tekilliğe ulaşmak için evrensel ilkelerin eleştirisine tabi tutarak, diyalektik bir tasımla yeniden tanımladılar. Özgürlük olarak tin, Genç Hegelci özgürleşme projesinin temelini oluşturan ana fikirdir. Bu proje, Prusya Kralı IV. Frederick William'ın (1798-1861) giderek daha muhafazakâr hale gelen Restorasyon rejimiyle karşı karşıya kalmasıyla, farklı siyasi biçimler aldı: Ludwig Feuerbach (1804-1872) tarafından tür-varlık fikrinde dayanışmanın ve hükmedici bireyciliğin reddinin proto-sosyalist bir olumlaması olarak; ya da Bruno Bauer'de bireysel özgürlük ve rasyonel devlet için bir ön koşul olarak tikelci bağılıkların üstesinden gelinmesini vurgulayan (1809-1882) cumhuriyetçi bir rigorizm olarak (Moggach, 2006, s. 114-135). 1840'lar boyunca, Hegelci Okul bir özeleştirici ve durulma süreci yaşadı, hatta ciddi krizler yaşadı. Ludwig Feuerbach yavaş yavaş, kendisini “doğa ve insanın gerçek duyusal varlığından farklı olan, felsefenin [soyut] varlığı” olarak adlandırdığı şeyden özgürleştiren natüralist-varoluşçu bir yaşam anlayışı geliştirdi (Feuerbach, [1846] 1973, s.188). Bruno Bauer, 1848 devrimlerine kadar cumhuriyetçi bağlılığını sürdürürken, salt siyasi özgürleşmenin yetersiz olduğuna karar verdi (Moggach, 2003, s. 139-157, 157- 180).

Genç Hegelcilerin Hegel'le olan eleştirel ilişkisinin politik yönleri, Genç Hegelciliğin 1843-1846 yılları arasında yaşadığı iç krizin veçhelerine odaklanarak analiz edilebilir. Karl Marx'ın (1818-1883) ve çağdaşlarının iddia ettiklerinin aksine, bu dönemde bazıları tarafından geliştirilen “nihilist” pozisyonlar, 1839-1842 yılları arasındaki Hegelci politik eleştirilerin

mantıksal uzantısıymış gibi, baş aşağı bir felsefi olumsuzluk sarmalından kaynaklanmadı.² Daha ziyade, Hegelciliğin yörüngesinde politik ve toplumsal özgürleşmeye dair hümanist fikirleri sert bir yergiyle ve şiddetle reddetmeye maruz bırakan bir kırılma meydana geldi. İç polemikler dış baskılarla daha da şiddetlendi. 1843 yılının sonunda, Hegelciliğin en önemli yayın organları olan *Hallische Jahrbücher*, *Deutsch-französische Jahrbücher* ve *Rheinische Zeitung* yayınlarını durdurmak zorunda kaldı. Giderek gericileşen Prusya hükümeti, Genç Hegelcileri politik özgürleşme arayışlarını yeniden değerlendirmeye zorlayarak, zaten bölünmüş bir hareketin daha da parçalanmasına neden oldu.

Stirner’in Eleştirisi

Max Stirner (1806-1856), çağdaşlarına eleştirilerini yönelttiği ufuk açıcı eserini *Der Einzige und sein Eigentum*'u (Biricik ve Mülkiyeti-1844) yayınladı. Stirner, Hegel ve Aydınlanma'nın içkin eleştirisine yönelik tüm girişimleri küçümsemekle kalmadı, aynı zamanda Genç Hegelci özgürleştirici iddiaları da reddetti. Ayrılmayı vurgulayan Stirner, tamamen bireysel, özerk bir özgürlük anlayışını (*Eigenheit*) onayladı. Stirner, belirlenmiş olanı rasyonalitenin yetersiz bir tecessümü olarak sorgulamak yerine, onu yalnızca dönüşümün değil, zevk ve tüketimin de (*Eigentum*) bir nesnesi olarak kabul ederek olduğu gibi bırakır (De Ridder, 2008, s. 285-297). Bu pozisyon, Stirner'i Hegelci hümanist gelenekten sıkıca ayırır. Stirner, eski yoldaşlarının argümanlarını onlara karşı döndürmeye çalışarak, Vormärz'ın Hegelcileri arasında canlı tartışmalara yol açan meselelere benzersiz bir bakış açısı sunar. Stirner, insan benliğini kavramsallaştırmayı reddederek, onu rasyonalite veya evrensel standartlara yönelik herhangi bir referanstan yoksun hale getirdi. Dahası Benlik bir eylem alanı, bir "varolmayan Ben" olarak kabul edildi (Stirner [1844], 2000a, s. 199; Stirner [1844], 2000b, s. 163). "Ben"in kendini gerçekleştirme gereken bir özü yoktu ve yaşamın kendisi bir kendi kendine çözülme süreciydi (Stirner [1844], 2000a, s. 373; Stirner [1844], 2000b, s. 294). Çalışmaları, hem sosyalist hem de cumhuriyetçi Genç Hegelci politik projeler için çok geniş kapsamlı sonuçlar doğurdu. Çağdaşları, egoizmi yabancılaşmanın nihai ifadesi ve dolayısıyla siyasi mücadele ve özgürleşmenin önündeki bir engel olarak gördüler (Feuerbach [1841], 1973, s. 208-214; Bauer, 1842, s. 127). Fakat Stirner, hem Feuerbach hem de Bauer'in özgürleştirici iddialarıyla alay ederken egoizmi coşkuyla kucakladı.

²bkz. Stirner'in "mutlak olumsuzlaması" üzerine, Marx, [1845-46]; Fischer, 1847; Paterson, 1971.

Stirner'in düşüncesinin siyasi çıkarımları, verili olandan yalnızca zevk alınması gerektiği ve başkalarının (hem devlet yetkililerinin hem de sözde devrimcilerin) dayatmalarının mümkün olduğunca sessizce atlatılması gerektiği yönündedir, onun radikalizmi başka bir düzlemde seyrederek. Stirner, Hegelci hümanistler gibi, evrensel ve etik bir misyona sahip bir öznellik yorumunu kabul etmekten uzaktır. Stirner'in "Biricik" (*Der Einzige*) ifadesi kendisini herhangi bir kavramsallaştırmadan uzaklaştırır:

"Biricik kavramının bir gelişimi yoktur. Varlık'ta, Düşünme'de veya Ben'de olduğu gibi, ondan hiçbir felsefi sistem kurulamaz. Aksine, onunla birlikte kavramın tüm gelişimi durur. Onu ilke olarak gören kişi, onu felsefi ya da teorik olarak ele alabileceğini düşünür ve ister istemez buna karşı çıkararak nefesini boşa harcar" (Stirner [1844], 1986a, s. 150).

Sonuç, hem cumhuriyetçi hem de sosyalist olarak nitelenen Hegelciler tarafından benimsenen evrensellik fikirleriyle çelişen radikal ve bilişselcilik karşıtı bir nominalizmdir.

Stirner'in çalışması, özellikle Genç Hegelci çevrelerde şiddetli bir krize yol açtı. Feuerbach ve Bauer başlangıçtaki tutumlarını devam ettirirken ve mevcut sosyo-politik düzene yönelik eleştirilerini karşıt yönlerle geliştirirken, son zamanlarda, Marx'ın, Stirner'in özcülük eleştirilerinin etkisi altında, daha sonraki tarihsel-materyalist yaklaşımının temellerini atarak, önceki yabancılaşma ve tür-varlık kavramlarını yeniden gözden geçirdiği ileri sürülmüştür (Thomson, 2004, s. 120-157). Stirner'in polemiğinin diğer etkileri arasında, hareketin bir bütün olarak itibarsızlaştırılmasına katkıda bulunmak olmuş, Karl Schmidt (1819-1864)³ ve Kuno Fischer (1824-1907)⁴ gibi bazıları içinse yalnızca eğlence nesnesine indirgenmek olmuştur. Stirner, 1848 devrimlerinden önceki Genç Hegelciliğin serüvenini bozar ve tersine çevirir, onun özgürleştirici amaçlarına ve tüm felsefi temeline meydan okur.

Hümanizm ve Özgürleşme

1840'ların başlarındaki Genç Hegelci yaklaşımın, her zaman aynı politik niyetle olmasa da çağdaş literatürde giderek öne çıkan Hegel'in hümanist yönleriyle ve metafizik olmayan

³ bkz. Schmidt [anonim], 1846; Schmidt [Pseud. K. Bürger], 1846.

⁴ bkz. Fischer, 1847.

biçimiyle değerlendirilmesi gerektiği umulmaktadır.⁵ Aydınlanma sonrası yeni hasımlarla yüzleşmek için Hegel'in düşüncesini geliştirme ihtiyacı, Hegelci sistemin yeniden yapılandırılmasını gerektirdi. Açıklığa kavuşturulması gerekenlerin başında, rasyonel özgürlüğün gelişimi olarak tin fikri gelir. *Nesnel* tin, düşünce ve varlığın birliği, toplumsal ve politik kurumlarda, ilişkilerde ve farklı kişilik anlayışlarında tezahür ettikleri için, tarihsel olarak gelişen yaşam ve deneyim biçimlerini kapsar. Bu temel üzerine inşa edilen *mutlak* tin, gelişen tarihsel anlayışları sanatsal tasvirlerde, dini temsillerde ve felsefi sistemlerde ifade eder. *Vormärz* Hegelcileri, tını antropolojik ve tarihsel bir tasarı olarak tanımlarlar. Çünkü bu özgürleşme ya da daha açık akıl ve özgürlük fikirlerine yaklaşma sürecini çağrıştırır. Tinin gelişimi doğrusal değildir, çelişkilerle, mücadelelerle, gerilemelerle ve başarısızlıklarla birlikte, metafizik teminatlar olmaksızın gerçekleşir. Bu hümanist ve tarihsel okuma, Hegel'in mutlak tin doktrininin, Hegel'in kendi formülasyonlarından bazılarının aktardığı aşkınlık görünümünü ortadan kaldırmak için yeni düzenlemeler yapılmasını veya en azından yeniden ifade edilmesini gerektirir. Bu nedenle tinin, Hegelci Akıl'da örtük olarak bulunan, bizim aracılığımızla hareket eden Tanrı'nın aşkın gücü gibi bir kavrayıştan ayrılması-arındırılması gerekir. Genç Hegelciler için tin, tarihteki bireysel ve toplumsal benlik oluşumlarının içkin süreçlerini ifade eder. Hegel, aşkınlık unsurlarını onaylıyor gibi görünmektedir, bu unsurların ortadan kaldırılması gerekir; Hegel'in kendi düşüncesindeki kalıcılıklarının gerekçeleri, ister sansürün gücüyle ve egemen çıkarlara pragmatik uyumla veya onun idealizminin belirli özellikleriyle, isterse idealizmin kendisinin içsel doğasıyla açıklanmalıdır. Bauer (1841, s. 537- 558), Arnold Ruge (1802-1880) ([1840] [1842], 1972, s. 598-623, 624- 649) ve Feuerbach ([1839], 1970, s. 16-62), tarihsel etkinlik olarak ortak bir hümanist tin anlayışını paylaşıyor, Hegel'in düşüncesinin tüm eleştirel içerimlerini resmetmedeki bariz başarısızlıklarının farklı açıklamalarını sunarlar.

Ayrıca, mutlak tin düzeyleri arasındaki ilişkiler yeniden düşünülmelidir. Burada birbiriyle bağlantılı iki mesele vardır: Hegel'in iddia ettiği gibi sanat, din ve felsefenin aynı içeriğe sahip olup, fakat farklı bir biçime sahip olup olmadığı; ve bu düzeylerin hiyerarşik sıralamasının düzgün bir şekilde oluşturulup oluşturulmadığı. İlk meseleyle ilgili olarak, Genç Hegelciler felsefe ve dinin özdeş olmadığını vurgularlar. Restorasyon dönemindeki dini

⁵ Örneğin bkz. Deligiorgi (2006) ve aynı ciltte Rolf-Peter Horstmann'ın metafizik olmayan okumaları üzerine eleştirel yorumlar (2006, 69-84).

ortodoksi ile mücadelede, dini, *yabancılaşmış* bir tin veya kendi faaliyetinden habersiz tin olarak analiz ederler. Ayrım, biçim kadar içerik açısından da önemlidir. İkincisi; o halde din, Mutlak'ın hiyerarşisindeki konumunu, sanat üzerindeki üstünlüğünü, sezgiye değil de, temsili düşünceye başvurması sebebiyle kaybeder. Yabancılaşmış tin olarak dini düşünce, tinin gelişimindeki olumlu bir aşamadan ziyade, düşünce ve varlığın birliği önündeki bir engel olarak algılanır. Sanat, maddi düzeni yeniden şekillendirmede aklın etkinliğinin bir kanıtı olarak yeni bir belirginlik kazanır, çünkü dış dünyayı şekillendiren eleştiri ve yaratıcılığın güçleriyle ilgilidir.⁶ Tinin yeniden yapılandırılması, kavram ve nesnelliğin birliğine ancak nesnel düzenin kökten dönüştürülmesiyle ulaşılabileceği anlamına geliyordu. Tin, tarihsel sürecin kendisinin tanımıdır. Bruno Bauer felsefenin devrimci potansiyelini şu sözlerle vurgular: “Felsefe bu nedenle var olanın eleştirisidir: bilgi aracılığıyla tin, bilgi ile var olan arasında bir ayrım yapar. Olan ve olması gerekenler ayırt edilir. Bununla birlikte, *olması gereken* hakiki olandır, meşrudur; dolayısıyla tanınmaya, hâkimiyete ve güce yaklaştırılmalıdır” (Bauer [anonim], 1841, s. 82). Bu “gereklilik” Kant'ta olduğu gibi salt ahlaki bir ödev değildir, aklın kendini gerçekleştirme gücünü ifade eder (Moggach, 2001-2002, s. 1-24).

Özgürlük ve cumhuriyetçilik

Son araştırmalar, Genç Hegelcileri, sivil hümanizmi modernliğin talepleriyle uyumlu hale getirmeye çalışan ve geleneksel ayrıcalıklara karşı mücadelede cumhuriyetçi özgürlük fikirlerini yeniden düşünen, hiyerarşi ve aynı zamanda yeni ortaya çıkan ekonomik eşitsizlik ve dışlama biçimlerine de karşı olan belirli bir siyaset teorisi geleneğine katkıda bulunanlar olarak tanımlamaktadır. Genç Hegelciler, Hegel'in modernitenin düalitesine ilişkin görüşünü vurgularlar: bir bölünme, yabancılaşma ve dirençli karşıt çıkarlar kültürü olarak, ama aynı zamanda benzeri görülmemiş özgürleştirici olasılıkların kaynağı ve sosyal ve ekonomik farklılaşma ve öznel haklar ile uyumlu yeni dayanışma biçimleri olarak.⁷ Modern toplumsal çeşitliliği ve işbölümünü kabul eden hümanist Genç Hegelciler, daha önceki cumhuriyetçiliklerle sıklıkla ilişkilendirilen homojen bir yurttaşlık idealine karşı çıkarlar (Maza, 2002, s. 106-123). “Toplumsal sorun”u, yeni kentsel yoksulluk biçimlerinin ortaya

⁶ Bauer [anonim], 1842.

⁷ PR (N), Giriş, 20 ve §260, bkz. Moggach (2011).

çıkışını ve yeni başlayan üretim ve sanayiyle bağlantılı dışlanmayı, modern devletle süregiden belirleyici bir çelişki olarak anlarlar ve devlet ile sivil toplum ilişkilerini özgürlüğün pratiğe gelme alanları olarak sorunsallaştırırlar. Cumhuriyetçi öz-yönetim ve tahakküme direniş temaları, Kantçı bir bükülme ile tekrarlanır, burada öz-hâkimiyet özerklikle ve keyfi güç heteronomiyle eşittir (bkz. Beiser, 2005, s. 124–125, 163-164; Moggach, 2008, s. 16–36).

Bu yenilenmiş sivil hümanizmin ana fikri, Kantçı pratik aklın bir uygulaması ve somutlaştırılması olan otonomi kavramıdır. Otonomi pratiği (ya da uygulaması), modern iş bölümüyle gelen parçalanma ve tikelleşmenin etkilerine karşı evrensel çıkarlar fikrinin savunulması anlamına gelir. Genç Hegelciler çeşitliliği eski ve yeni olarak ayırt ederler. Eski, Devrim öncesi mülk rejimi, vergilerden, hizmetlerden veya diğer siyasi zorlama biçimlerinden muafiyet veya dokunulmazlık olarak tasarlanan statü eşitsizliği ve farklı (ayrıcalıklı) haklar ile karakterize edildi (Tomba, 2006, s. 91-113). Onlara göre bu sınıf düzeni telafisi mümkün olmayan bir şekilde iflas etmiştir dolayısıyla Genç Hegelciler Romantiklerin ve Restorasyon dönemindeki çağdaşlarının iflas etmiş bu düzenin unsurlarını yeniden canlandırma ya da haklı çıkarma girişimlerini reddederler (Collenberg, 2011, s. 203-230). Öte yandan, Hegelciler, yeni iş bölümünün doğurduğu çeşitliliği ve özel çıkarların kaçınılmaz biçimde ortaya çıkışını kabul ederler. Erdem ve ticaret şimdi yeni bir temelde karşı karşıya geliyor (Hont ve Ignatieff, 1983). On sekizinci yüzyılda erdem, tarımın ticari çıkarlar üzerindeki üstünlüğünü ifade eden bir sözcük iken, şimdi modern sivil ve endüstriyel toplumla uğraşanlara uygulandı ve onları özel çıkarlarını ortak iyilik ve toplumsal ilerleme açısından eleştirmeye çağırdı. Sınıfsal ve bölgesel çıkarlar, yurttaşlığın özü olan cumhuriyetçi erdem ve özerk kendi kaderini tayin etme tarafından kontrol altında tutulması gereken heteronominin kaynaklarıydı. Böylece, cumhuriyetçi özgürlük fikirleri, 1848’de özellikle Hegelci bir cumhuriyetçiliği betimleyerek, politik sorunlardan ekonomik sorunlara değin genişletildi. Bu konum, modern sivil toplumun ortaya çıkmakta olan özelliklerini yansıtırken, Hegelci idealizmin yanı sıra Kantçı temaları da eleştirel olarak ele almaktadır. Ayrıcalık ve hiyerarşiye saldırı, monarşik egemenliğe meydan okuma, özyönetim ve evrensel çıkarlara dayalı bir “özbilinç cumhuriyeti”nin gelişimi fikri, Bruno Bauer ve Arnold Ruge’un (1802-1880) çalışmalarında durmaksızın canlandırıldı.

Ludwig Feuerbach, modern toplumsal yaşamın yabancılaştıran ve tecrit eden egoizmini eleştirdi; dahası hızla Hegel'in ve genel olarak deneyimin parçalanmasında rol aldığı şekliyle felsefi idealizmin eleştirisini de kapsayan bir konumda yer aldı. Feuerbach'a göre, idealizm yanlış bir şekilde akli kalpten üstün tuttu ve varlığın düşünce üzerindeki doğal öncelliğini (erkek ve kadınların bütünsel, duyumsal varlıkları dâhil) düşünceye vermesi yönünden tersine çevirdi. Din gibi, idealist felsefe de insan tür-niteliklerini hipostatize etmekten, deforme etmekten ve tecrit etmekten suçludur. Böylece, görünüşte kendi kendini belirleyen bir süreç olarak düşünce, düşünen insanlardan ayrılır ve onları belirler gibi görünür. Özne ve yüklemün uygun ilişkisi alt üst olmuştur. İnsan türüne ait evrensel güçler dinsel yansımalarından ve siyasi kibirlerinden geri alınmalı, doğayla karşılıklı dayanışma ve uyum içinde yaşayan somut topluluklarda yeniden deneyimlenmelidir. Felsefeleri yönünden aralarında keskin farklılıklar olmasına rağmen, Bauer ve Feuerbach bu tür evrensel güçleri tanıma konusunda hemfikirdirler. Evrensellik ve özerklik kavramları onların hümanizminin ayırt edici özellikleridir.

Max Stirner, baş eseri *Der Einzige und sein Eigentum*'da (Biricik ve Mülkiyeti), evrensellik kavramını ve evrensellekle gelen bütün fikirleri, özünde yabancılaştırıcı şeyler olarak düşündüğü için reddeder. Stirner, aklın tarihte gerçekleştirilmesi hümanist projesinin, gerçek bireyin feshi, somut ben'in çeşitli türden evrenselci zorunluluklara boyun eğdirilmesi anlamına geldiğini ileri sürer. Stirner, hümanist ve Hegelci rasyonel özgürlük kavramını reddederek onun yerine özcü olmayan tikelciliği, evrensellik-evrenselcilik karşıtlığını, dolaysız çıkarları ve tatminleri vurgulayan "kendi-olma" (*Eigenheit*) kavramını koyar. Genç Hegelci Okul'un teorik ve politik yönden kırılmasının temelleri bu tartışmalarda yatmaktadır.

Hümanizm ve "anti-hümanizm"

Gans, Strauss, Feuerbach, Ruge, Bauer ve genç Marx'ın (1818-1883) yazıları, politik ve toplumsal devrim için bir toplanma çağlığı haline gelen Hegelci metafiziğin hümanist bir dönüşümünü sunar. 1840'lardaki Genç Hegelcilik, somut etkinliği doğal ya da gelişen tarihsel-kültürel ihtiyaçlarla ilişkili olarak anlaşılabilen, kurtuluşu toplumsal ve siyasal ilişkilerde köklü değişiklikler gerektiren modern bir siyasal özneyi belirleme arayışıydı.

Feuerbach'ın hümanizmi, sonlu birey ile türün sonsuz potansiyeli arasındaki ilişkiyi ele aldı. Özgürleşme, yabancılaşmış dinsel bilinç tarafından tanrısallığa yansıtılan yüklemelerin insani nitelikler olarak yeniden sahiplenilmesini içeriyordu. Feuerbach'a göre İnsanın tür-varlık yönünden evrenselliği, dünyevi toplumsal yaşamın bir özelliği olarak değil de aşkın bir kişisel tanrının niteliği olarak tasavvur edildiği sürece, insanlık boğucu bir egoizmin kurbanı olacaktır (Breckman, 1998, s. 99-107). Ona göre, insan özü, özneler arası ilişkiler içinde gerçekleşen nesnel bir gerçeklikti. Feuerbach'ın eleştirisi böylece komüniter bir düşünce çizgisine bağlandı ve kişiler ile mülkleri arasındaki yalıtılmış ilişkiyi "egoist" olarak değerlendirdi. Feuerbach'ın çözümünde birey, genellik içinde asimile olmaya, yalnızca türsel varlığa indirgenmeye eğilimlidir. Bununla birlikte, daha bireyci ve tarihsel olarak düşünen Bruno Bauer, evrensel, bireylerin rasyonel özgürlük disiplinini edindikleri, dolaysız özel çıkarlarını eleştiriye tabi tuttıkları ve yabancılaşmış ya da verili yaşam biçimlerine bağlılıklarını reddettikleri için özbilincin tarihi olarak görüyordu (Moggach, 2003, s. 40-46). Bauer, dinsel egoizmi ekonomik egoizmle ilişkilendirdi, ona göre her ikisi de öz bilincin gerçek evrenselliğinin önünde bir engeldir. Bauer, Yahudilik ve Hıristiyanlığa atfettiği egoizm ile hem liberalizmi hem de sosyalizmi karakterize etti. Bauer'e göre, gerçek tekillik veya bireysellik, tikelciliğin sabitliğini ve katılığını bir kenara atmış olduğu için özerkti. Tekillik, tikel disipline eden ve sınırlayan bir evrensellik olarak özgürlüğü temsil eder. Sonsuz özbilincin diyalektiğinde evrensel, tikel kendisinin bir yönü olarak dâhil ederek nesnellik kazanırken, tikel kendini yükselterek daha yüksek bir ilkenin ifadesi haline gelir. Bauer, politik yaşamda evrensel düsturlara bağlanmayı talep ederek, Kantçı etik düşüncenin standartlarını siyasete uygular. Otonomi-özerklik, Bauer'in hümanizminin merkezi kavramıdır. Bauer'e göre özneler gerçek evrenselliğe ancak kendilerini belirli çıkarlardan, mutlakiyetçi devlet ve dini dogma gibi sözde aşkın evrensellerden ve özbilinçten bağımsız oldukları iddiasında bulunan kurumlardan kurtararak ulaşabilirlerdi (Moggach, 2003, s. 33).⁸

Bruno Bauer, Feuerbach ile olan farklılıklarını karakterize ederken, Hegel'den sonra Hegel'in kendi sisteminde bütünleştirmeye çalıştığı Fichteci ve Spinozacı düşüncenin iki kurucu eksen olarak bölündüğünü ileri sürer (Bauer [anonim], 1845, s. 86-146; bkz. Moggach, 2009-2010, s. 63-86). Bauer, evrensel çıkarların bilinçli bir şekilde, kişisel olarak yürürlüğe konmasıyla

⁸ Bu, Bauer'in projesinin teorik olarak başarılı olduğunu iddia etmek değildir. Bauer'de içsel ve dışsal özgürleşme arasındaki gerilimler için bkz. Moggach (2006).

özerkliğe ulaşan aktif, kendi kendini dönüştüren bireyi vurgulayarak Fichteci rotayı takip eder. Evrensel çıkar, rasyonel özgürlüğün ilerlemesine ve meşruiyetlerini tarihsel olarak yitirmiş kurumlardan özgürleşmeye yönelik çıkar, yalnızca paylaşılan ortak bir özellik olarak değil, Feuerbach'ın görüşlerinde olduğu gibi, ancak normatif statüye sahip, kendi eylemlerini yönlendiren bireyler tarafından ele alınmalı veya yerleştirilmelidir. Özerklik, kendi kendini düzenleyen evrensel kurallar altında kendini disipline edebilen iradenin bir özelliğidir. Bauer'in okumasına göre, D.F. Strauss ve Ludwig Feuerbach Spinozist yaklaşımı takip ediyorlar. Bir evrensellik nosyonunu muhafaza ederler; ancak temelde pasif ve dağıtıcı bir özellik olarak, topluluk veya ortak çıkarlar olarak, dolayısıyla bireysel irade ve öz-yasamanın merkeziliğini kabul etmekte başarısız olurlar. Feuerbach ve Karl Marx'ta evrensel, tikelcilik ve egoist faaliyetler tarafından altüst edilen, ancak toplumsal ilişkilerdeki değişiklikler yoluyla kurtarılabilen kolektif tür-varlık olarak görünür. Her iki kamp da evrenselliğin, yani anlık çıkarları ve arzuları aşan genel bir iradenin önemini vurgularken,⁹ bu evrenselin nasıl ifade edildiği konusunda derinden farklılık gösterirler ve bireye ilişkin başka kavramlar kullanmaya çalışırlar. Bu akım içindeki farklılıklar, genel olarak modernitenin kendisini tanımlayan özgürlük ve dayanışma arasındaki çözülmemiş bir gerilime işaret etmektedir. Hegel, modern dünyayı bir ayrımlaşma-bölünme kültürü olarak tanımladığında bunu kastetmektedir.¹⁰ Problem, Vormärz Hegelcileri arasında, cumhuriyetçi ve sosyalist eğilimler arasındaki siyasi bir bölünmede kendini gösteren, özellikle şiddetli bir formülasyona ulaşır.

Öte yandan Max Stirner, hem özgürleşmeye giden bu yolları hem de Hegelci rasyonel özgürlüğün tüm mirasını reddeder. Evrenselliği reddeden Stirner'in "anti-hümanizmi", çağdaşlarının özgürleştirici projelerinden büyük bir kopuşa işaret eder. Onlara göre, sosyo-politik bir özne olarak insan, özgürleşmenin koşullarını gerçekleştirmek için, etik ya da tarihsel nitelikte, kendine verilen zorunluluklar altında eylemde bulunmuştur. Bu tür zorunlulukları reddeden Stirner'in radikalizmi, dönüştürücü amaçları olmayan tamamen tikelci bir özgürlük anlayışını onaylar.

Der Einzige und sein Eigentum, öncelikle Bauer'in öz-bilinç felsefesine saldırıyı hedeflerken ve Stirner'in bu pozisyona yönelik en eksiksiz eleştirisini sunarken, (De Ridder, 2008, s. 285-

⁹ Bu durum Moggach tarafından çok daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır (Moggach, 2009–2010, s. 61–84).

¹⁰ Aesth. I, s. 522, 530.

297) Stirner'in entelektüel gelişiminin önemli belgeleri olan Bauer'in *Posaune des jüngsten Gerichts* ve Hegel'in *Lehre von der Religion und Kunst* hakkındaki daha önceki incelemelerine dönmek faydalı olacaktır. Bu inceleme, Bauer ve Feuerbach'ın yukarıdaki özetlerinden daha büyük bir ayrıntı düzeyi gerektirecektir. Bauer'in, Genç Hegelciler arasında en yakın tanıdıklarından biri tarafından yazılan bu metinleri çok az araştırmacı incelemiştir. Stirner üzerine olan literatür, bu metinlerden söz etse bile, onları yalnızca Hegel ile Bauer'in öz-bilinç felsefesinin sözde radikalleşmesi arasında bir köprü olarak yorumlar (Stepelevich, 1983, s. 327-334). Bununla birlikte, bu metinler incelendiğinde, Stirner'in Bauer'in görüşlerinin daha da geliştirilmesini temsil ettiği fikrini şüpheli hale getirir. Söz konusu olan, daha çok Hegelci Okul'daki özgürleşme ve öznellik sorunlarına açılan temel bir yarıktır. Stirner, Bauer'in Hegelciliğini ironize ederek (Hegelci) felsefeyi yeniden canlandırma girişimlerinin hepsiyle alay etti. Hegelci proje için esas önemde olan özne-nesne ikiliğini "egoizm" (hedefi kendine mal etme ve onu kendi içinde tüketme ya da yok etme) kavramıyla baltaladı. Dolayısıyla bu, Bauer'in düşüncesinin bir devamına değil, temel bir ayrılığa işaret eder.

Stirner, ilk felsefi makalelerini 1842'de yayınlamaya başladı ve bu dönemde düşüncelerinde büyük ölçüde Bauer'in etkileri vardı. Stirner, Bauer'in *Posaune*'sini inceledikten sonra *Posaune*'nin Hegel'i bir "ateist" ve "Mesih karşıtı" şeklindeki radikalleştirici okumasını coşkuyla destekledi (Stirner, [1842] 1986b, s. 59-74). Stirner bu görüşü destekleyerek Hegel'i "egoizm" ile doğrudan yüzleştirmek için bir silaha dönüştürdü.¹¹ Bauerci Stirner özellikle "egoizme" dayalı hem "küçük" hem de "büyük" bir savaşa odaklanır. Stirner'in yorumunda, "küçük savaş" egoizm kavramının kendisine karşı yürütülürken, "büyük savaş" onunla egoizmle ilgili her şeye karşı yürütülür: din ve devlet. Bununla birlikte, sadece beş ay sonra, Stirner'in Bauer'in Hegel'in *Lehre*'sine yönelik eleştirisinin eleştirisi, bir bütün olarak Bauer'in felsefesine yönelik cepheden bir saldırıyı temsil etti.

¹¹ "İnsan ruhunu her şeye gücü yeten Tin'e yükseltmek isteyen ve hiç kimsenin kurtuluşu kendi dışında veya ötesinde aramaması gerektiğini, her birinin kendi kendisinin Kurtarıcısı ve Dağıtıcısı olduğu öğretisini öğrencilerine aşıl原因 Hegel, hiçbir zaman sözde bir "küçük savaş"a önderlik etmeyi ve bireylerin kurtuluşunu binlerce farklı biçimde engelleyen egoizmi kalesinden söküp atmayı kendisine özel bir görev haline getirmemiştir" (Max Stirner, [1842] 1986b, s. 63). [İngilizce çeviri makalenin yazarlarına aittir]

Stirner'in bağıllığındaki ani değişikliğin nedenlerini ayırt etmek zor.¹² Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*'da Bauer'e yönelik eleştirilerini detaylı bir şekilde ortaya koymaya başlar. Stirner, Bauer'in din eleştirisine ve düşünce ile varlığı yeni bir tür "Gereklilik"te, tarihsel bir özgürleşme zorunluluğu aracılığıyla uzlaştırmaya çalışan felsefi konumuna saldırmak için Hegel'in Sanat-Din-Felsefe üçlüsüne geri döner. Stirner, sanatın "bazı insanların kendilerini oldukları ve olmaları gereken şey arasında bölme (*Entzweiung*) arzusunu tatmin ederek" dini doğurduğunu iddia ederek Bauer'e saldırdı. Burada Stirner, Hegel'in mutsuz bilincini alaycı bir şekilde kullanmaktadır (Stirner, [1842] 1986c, s. 99). Sanat, insanın bu "arzusunu" tatmin ederek ve mutsuz bilinci tamamlayarak, din için bir tapınç nesnesi yaratmıştır (Stirner, [1842] 1986c, s. 100). İnsan bundan böyle kendi içinde bütünleştirmeye çalıştığı ama başaramadığı bir nesneyle karşı karşıya kaldı (Stirner, [1842] 1986c, s. 101). Bauer ise sanatın felsefeyle çok daha yakından ilişkili olduğunu, ikisinin de ortak bir belirleyiciliğe, açıklığa ve *ahlaki* kökene dayandığını iddia etmişti. (Moggach, 2003, s. 37; Bauer [anonim], 1842, s. 197). Ancak Stirner, sanatın daha çok din için bir nesne yarattığını, bu nedenle Hegel ve Bauer'in "felsefe" olarak gördükleri şeyle sanatın hiçbir şekilde ilişkili olamayacağını ileri sürdü:

"O [felsefe] ne din olarak bir Nesneye karşı durur, ne de sanat olarak bir nesneyi yaratır, aksine her şeyi toz haline getiren elini tüm Nesnelere yapma işine olduğu kadar nesnelliğin kendisine de yerleştirir, böylece *özgürlük* havasını teneffüs eder. Felsefenin tin'i Akıl, yalnızca kendisiyle ilgilenir ve hiçbir Nesne için uğraşmaz" (Stirner, [1842] 1986c, s. 110).

Stirner, felsefenin "nesnelere uğraşmadığını" (din) ve "bir nesne yaratmadığını" (sanat) iddia ederek felsefeyi diyalektik üçlünün (Sanat-Din-Felsefe) dışında bıraktı. "Nesneyi önemsizleştiren" dinin kendisiydi ("yansıtma" yoluyla: *Verstandsdanken*) ve o önemsiz olduğunda sanat, ilkin nesnenin aslında önemsiz olduğunu "göstererek" (dini "saçma bir komediye" dönüştürerek) nesnesini geri aldı, ikincileyin, "insan" artık ona tutunmamalıdır. Bunu yaparken sanat, "yabancılaşmasını" (din, sanatı nesnesine yabancılaştırmıştı) üzerinden silkeledi ve şimdi yeni bir nesne yaratabilirdi (Stirner, [1842] 1986c, s. 108).

¹² John Henry Mackay ve Ernst Barnikol, Bauer ve Stirner'in ortak bir proje olan muhtemelen *Das entdeckte Christentum* konusunda bir anlaşmazlığa düştüğünü öne sürüyorlar. Stirner 1843'te Bauer ile iş birliği yapmayı reddetti. Ancak bu anlaşmazlığı neyin tetiklediği ve ne zaman başladığı belirsizdir (Barnikol, 1927, s. 38-39).

Bauer ve Stirner arasındaki bazı farklılıklar, Bauer'in felsefesindeki "eleştiri" kavramında öne çıkıyor. Örneğin, Aydınlanma'nın dini yalnızca küçümsemekle yetinen eleştirilerinin aksine, Bauer, dinin tarih boyunca aklın gelişimini anlamak için bir temel teşkil ettiğini düşündü. Bu onun eleştirel teorisinin bütünleşik bir parçasıydı. Eleştiri, yabancılaşmanın neden hem katı tikelciliğin hem de varsayımsallaştırılmış bir evrenselin formu olarak ortaya çıktığını açıklar. Eleştirinin açık görevi, felsefeyi, kısmen dini düşünce tarzları tarafından kendisine bahşedilen sınırlamalarından kurtarmaktı. Stirner, bu "eleştiri" fikrini ve onun dinle olan sorunlu ilişkisini Bauer'in *primum mobile*'i olarak tanımlar. Felsefenin "nesnelere uğraşmadığını" iddia eden Stirner, Bauer'in Hegel'den bir din eleştirisi çıkarma girişimiyle, Hegel'in mutsuz bilinç kavramını hem sanata hem de dine uygulayarak, Bauer'in öz-bilinç felsefesini din ile eşitleyerek alay etmeye çalışır. Stirner, bunu yaparken siyasi ve toplumsal olandan ilişkisinin kesilişinin zeminini *Der Einzige und sein Eigentum*'da belirler. Temel ilke, bir argüman kipi olarak eleştiriye salt ironi ile değiştirmesidir. Stirner, rasyonel bir iç eleştiriye girişmek yerine, sadece rakiplerinin argümanlarını onlara karşı çevirmeye çalışarak- kendi tabiriyle – *Logos*'u (söz-akıl) geride bırakır. Bu, rasyonalist felsefeden ve onun otonomi-özerklik ilkesinden bir vazgeçiş, dolayısıyla Hegelci hümanizmden bir kopuştur.

Stirner, Bauer'in sanat ve din arasında sıkışıp kaldığını; dini sonsuzca yarattığını ve yok ettiğini, bunu ise yeniden-yaratmak için yaptığını iddia eder. Öte yandan, Stirner için "felsefe" bütünüyle farklı bir şeydir. "Nesnelere" ile ilgilenmez ve bu nedenle dine veya onun için "taştan başka bir şey olmayan" "Tanrı"ya kelimenin tam anlamıyla "kayıtsız" kalır (Stirner, [1842] 1986c, s. 110). Bauer, düşünme ile düşüncede olmayı karşılaştırarak ve özne ile nesne arasında bir bölünmeye (*Entzweiung*) yol açarak (böylece mutsuz bilinci üreterek) yalnızca kendi yarattığı bir sorunu çözmeye çalıştı. Stirner, Genç Hegelci çağdaşlarının ve özellikle Bauer'in eleştirmeye çabaladıkları "şey" kadar dindar olduklarını ima ediyordu; ortadan kaldırmaya çalıştıkları tehdidi başka bir biçimde yeniden yarattılar. Bu argüman özünde Stirner'in *Der Einzige und sein Eigentum*'da detaylandıracağı görüşleri içerir. *Kunst und Religion*, Stirner'in Bauer'in 1842 civarında şekillendirdiği "evrensel özbilincine" yönelik eleştirisini içerirken, *Der Einzige und sein Eigentum* onun politik boyutlarına ve özgürleştirici olma yönündeki iddialarına saldırdı.¹³ *Der Einzige*, modern politik özneyi tanımlamaya

¹³ Bu, Stirner'in *Der Einzige und sein Eigentum*'dan hemen önce başka bir makalede neden "egoizmi" eleştirmeye devam ettiğini açıklamaya yardımcı olur ve aslında "özerkliğe" karşı olduğunu iddia eder. Bakınız:

yönelik Genç Hegelci arayışın parodisidir. Stirner'in egoizm felsefesi, yeni bir özne felsefesi olarak değil, daha çok 1843'teki özgürleştirici projesinin kalbi haline gelen şeye dokunarak Bauer'i kendi silahlarıyla alaşağı etme girişimi olarak: yani egoizm ve tikelciliğe yönelik eleştirisi, öz-bilinç felsefesinin tamamen entegre bir parçası olarak okunmalıdır.¹⁴

Alman İdealizmi'nin mirasını geliştiren Bauer, felsefeyi içkin eleştiri ile eşitledi. Stirner, Bauer'in "eleştirisini" kademeli olarak devletin kendisine genişlettiğini; bunun da Bauer'in "kendi kafası" hariç "her yerde insanlıkdışı"nı [insan-olmayanı] görmesine sebep olduğunu ima etti. Bununla birlikte, değişmesine rağmen, Bauer hâlâ kendi hümanizmine ve egoizm eleştirisine bağlı kaldı ve "ön varsayımlarından" hiçbirini değiştirmede:

"Konuyu kapatırken, eleştirmenin bu değişimle kendisini yenilemediğinin, sadece "bir hatayı düzeltmiş" olmakla kaldığının aşikâr olduğunu belirtmek isterim; meseleyi yoluna koymuştur ve "eleştirinin kendini eleştirdiğini" söylerse çok fazla şey söylemiş olur; eleştiri, daha doğrusu eleştirmen sadece eleştirinin "hatasını" eleştirmiş ve onu "tutarsızlıklarından" arındırmıştır. Eğer eleştiriyi eleştirmek isteseydi, önce eleştirinin koşullarını gözden geçirmesi gerekirdi" (Stirner, [1844] 2000a, s. 167; Stirner, [1844] 2000b, s. 134-136).¹⁵

Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*'da yazdığı Ek, Bauer ve felsefesine yönelik eleştirisinin en açık ifadesini içerir:

"Bu yüzden [Bauer] düşünerek düşünceleri parçalamak istiyor; oysa Ben derim ki, sadece düşüncesizlik gerçekten Beni düşüncelerden kurtarır. Düşünme değil düşüncesizliğimdir beni saplantıdan kurtaracak olan: sadece Ben, şu Düşünülemeyen ve Kavranılamayan" (Stirner, [1844] 2000a, s. 164; Stirner, [1844] 2000b, s. 132-133).

Stirner'in *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat* adlı çalışması, 1843'te *Der Einzige und sein Eigentum*'dan hemen önce yayınlandı (Stirner, [1843] 1986d, s. 123-126).

¹⁴ Stirner'in Bauer eleştirisinin bir analizi için bkz. De Ridder (2008).

¹⁵ Bu paragrafın Türkçe çevirisi H. İbrahim Türkdoğan'ın *Biricik ve Mülkiyeti* çevirisinden olduğu gibi aktarılmıştır (Stirner, 2021, s. 136). (çev.)

Stirner, Bauer'ın "özeleştirisinin" kendi yapılarında sıkışıp kaldığını, yalnızca hümanizminin mantıksal çıkarımlarını resmettiğini iddia ediyor. Stirner'in "anti-hümanizmi", Hegelci "özgürlük" kavramına karşıt olarak "kendi-olma" (*Eigenheit*) kavramını ileri sürmesi sonucunda ortaya çıktı, bu nedenle, doğrudan Hegel'in hem ilerici yorumlarıyla hem de bunların politik yansımalarıyla alay etme girişimlerinde yer aldı. Stirner, benliğini, *Der Einzige*'i (Biricik) ne bir özne ne de bir nesne olarak tanımlar; o, tüm kavramsal belirlenimlerin dışındadır, bir "varolmayan-Ben"dir (Stirner, [1844] 2000a, s. 163-164; Stirner, [1844] 2000b, s. 131-132). Bununla birlikte *Biricik* için yalnızca kendi ihtiyaçları-istekleri önemlidir, hiçbir rasyonel eleştiri ya da gerekçeye bağlı değildir. Bu istekler her an dalgalanabilir ve değişebilir; dolayısıyla benlik, ne geçmişteki ne de gelecekteki herhangi bir dönüştürücü projeye bağlı olmamalıdır. Onun sürekli değişen "kendiliği", dünyanın, benliğin gücü dâhilindeki her şeyin *ius uti et abutendi*'sidir.

Bauer, *Der Einzige und sein Eigentum*'a verdiği yanıtta, kendi öz-bilinç felsefesini Stirner'in saldırılarına karşı savunur ve Stirner'i, Feuerbach'ın Spinozacı Hegel yorumuyla ilişkilendirir (Bauer, [anonim] 1845, s. 94-106). Bauer, Stirner'in *Vergegenständlichungsdiagnostik* ("egoizm-kendi olma") parodisine odaklanır ve kendi öz-bilinç felsefesini, onun politik ve toplumsal boyutlarını titizlikle savunur. Bauer'ın iddiası, Stirner'in hiçbir zaman öznelliğin bakış açısına ulaşamadığı, tözsellik, sabitlik ve eleştirel öz-farkındalık eksikliği içinde battığı yönündedir.

Öznelliğin gerçek bakış açısı nasıl karakterize edilebilir? Bauer'ın tarihsel hümanizmi, özgürleşmeyi tarihsel mücadelelerin, öznelerin kendi eylemlerinin bir sonucu olarak görür. Öznellik yalnızca doğrudan öz-farkındalığı değil, aynı zamanda ortak bağlılıkların ve değerlerin ve bunları ortaya koyan öz-yasa koyucu bireyleri bağlayan genel çıkarların kaydı olarak evrenselliği içerir. Fichte'yi yansılayan Bauer, düşünce ve varlık ilişkisinin önceden kurulmuş bir uyum olmadığını, ancak hem benliği biçimlendiren hem de dış dünyayı dönüştüren öznel etkinlikle bunun sağlanması gerektiğinde ısrar eder. Bireyler arasındaki ahlaki bağlar ve bunların ifadesi olan kurumlar, öz bilincin, bireylerin yaratıcı çalışmalarının ve rasyonel özgürlük çabalarının ürünleridir.

Böyle düşünüldüğünde ahlaki yaşam, mücadele ve öznel içgörü ile sürdürülmekte ve değiştirilmektedir. Bu okumada, Feuerbach'ın Spinozacılığı, içten gelen biçimlendirici eylemi anlamadaki başarısızlığından ibarettir. Savunduğu evrensel yalnızca dağıtıcıdır; bireyler onun aktif, bilinçli *failleri* olarak kavranmaz, pasif *taşıyıcılara* indirgenir. Bu Spinozacı görüşe karşın, Max Stirner'in, Bauer gibi, genel ve kolektiften yana olmayıp bireyi vurgulaması, Stirner'i Hegelcilik içindeki bölünmenin Fichteci tarafına yerleştiriyor gibi görünür. Yine de bu görünüş aldatıcıdır: Bauer ve Feuerbach, evrensellik ilkesini savunurken, Stirner'in anti-hümanist polemiginde kendisini uzaklaştırdığı aynı hümanist arazide buluşurlar.

Bununla birlikte, Stirner'in yalnızca “insan”ı “Ben” ile değiştirdiğini varsaymak oldukça yanıltıcı olacaktır. Stirner, kendi benlik fikrini Fichte'ninkiyle karşılaştırır: “Fichte, ‘Ben her şeydir’ dediğinde, bu benim tezimle mükemmel bir uyum içindeymiş gibi görünüyor”. Stirner devam eder: “Fakat bu Ben'in her şey demek olduğu anlamına gelmez, Ben her şeyi yok eden ve yalnızca kendi kendini tüketen Ben, hiç var olmayan Ben, sonlu Ben gerçekten Ben'dir. Fichte “mutlak” Ben'den söz eder, ama ben kendimden, geçici, ölümlü Ben'den söz ediyorum”. *Eigentum* (yani dünya) geçici “Ben”de çözülmüştür (*aufgelöst*) ve hiçbir şey, hiçbir (ahlaki) sonuç daha yüksek bir düzleme yükseltilmemiş ve güvence altına alınmamıştır. Dolayısıyla Bauer'in eleştirel düşüncesinde olduğunun aksine, hiçbir gelişme biçimine sahip değiliz (Stirner, [1844] 2000a, s. 167; Stirner, [1844] 2000b, s. 134-135). Gelişme bir *telos* içerir; *Auflösung*, hiçbir şeyin bireyin üstünde olmadığı ve yaşamın kendisi bir “kendi kendini çözümdürme” süreci olduğu için tüm sabit fikirlerin çözünmesi anlamına gelir. Çözünmenin kendisi bir kader ya da son değildir, çünkü o burada ve şimdinin bir parçasıdır (Stirner, [1844] 2000a, s. 373; Stirner [1843] 2000b, s. 294). Stirner, açıkça Bauer'in “mülkiyet”in “değişmez” kalmayacağı ve daimi “çözünmenin” nesnesi olması gerektiği şeklindeki kendi ifadesine atıfta bulundu. Bununla birlikte, Bauer'in eleştirisi, somut “insan”ın evrensel ya da türsel “insan” haline geldiği bir sürecin parçasıydı (Stirner, [1844] 2000a, s. 157; Stirner, [1844] 2000b, s. 127). Bauer, özgürlüğü, doğrudan tatmin veya kendini öne sürme olarak değil, evrensel amaçlar ışığında kendi kendini dönüştürme olarak görürken, (Moggach, 2003, s. 114-135) Stirner, varsayıma dayanan evrenseli, *Der Einzige*'i esaretine alan, kendi kendine çözünmesini elinde tutan aşkın bir güç olarak gördüğü için özcü olmayan bir tikelciliği benimser.

Sonuç: Stirner'in Hegelcilikten radikal kopuşu

Stirner'in Fichteci gibi duran aktivizmi yalnızca görünüştedir. Bauer, Stirner'i bir Spinozist olarak değerlendirip, öznelliği maddeye indirgediğinde, eleştirisi Feuerbachçı benliğin pasifliğinden farklıdır. Bauer, Stirnerci *Einzig*'i, düşünce-benzeri sabitlik-durağanlık, verilmemişlik [dışarıdan dayatılmamışlık] ve eleştiriden etkilenmezlik, yani *evrensellikten* yoksunluk ile karakterize edildiği şekliyle hedef alır. Kendi kendini belirleyen benlik fikrini Stirner'inki ile karşılaştıran Bauer, *kendi-olma* ilkesini, ayrıcalıklı kılınan bir benlik bölgesini eleştiriden muaf tutmak, saf, irdelenmemiş bir tikelliği onaylamak olarak suçlar (Tomba, 2006, s. 91-113). Böyle bir benlik, meydan okuma ve rasyonel eleştiriye karşı ayrıcalıklı dokunulmazlığa sahip olduğunu iddia eder. Bauer, kendiliğin bu tür inatçı olumlamasını en soyut haliyle Spinoza'nın tözü, çıplak benlik düşüncesi olarak tanımlar (Hegel'in Spinoza'nın tözünü onayladığı gibi, "kendi kendisi ile yalın bir eşitlik"). Bauer, bu tür benliklerin henüz *özne* olmadıklarını iddia eder. Kendilerini belirli arzularından uzaklaştırma ve bunları rasyonel değerlendirme kapasitelerinden yoksundurlar.

Stirner, kavramsallaştırılmayan salt tikelci bir ben öne sürmekle kalmaz, aynı zamanda onu dış dünyayla sorunlu bir ilişkiye sokar. Stirner, *Einzig*'i tarif edilemez olarak tasvir eder, onlara karşı ironik bir tarafsızlığı korur (De Ridder, 2008, s. 295), dış nesnelere-şeyleri tanımlamak yerine onları yalnızca kendine mâledip tüketir (Stirner, [1844] 2000a, s. 358; Stirner, [1844] 2000b, s. 127). Kişinin kendi eylemlerine aşırı bağlılığı köleleştiricidir: nesnelere fetişleşir, "hortlaklar" haline gelir, benliğe sahip olur ve onun "kendi-olma"sını sınırlar. Bu, Bauer'ın 1829 tarihli *De pulchri principis* adlı ilk metninde eleştirel bir şekilde bahsettiği çıplak özneliğin bir versiyonudur;¹⁶ kendini eylemlerinde gerçekleştirip somut olarak kendini bulan, nesnel dünyada tezahür eden gerçek öznelikle tezat oluşturur. Stirnerci benlik kendisini eleştiriye maruz bırakmadığından, dışsal faaliyet alanının hareketliliğine-telaşına karşın hareketsizdir. Her şey onun için hiçbir şeydir.

Bauer ve Stirner arasındaki tartışma, Genç Hegelci harekette derin bir iç krize yol açsa da Genç Hegelci gündemi de aydınlatır: Stirner'in anti-hümanist pozisyonunun tikelci ve tarihsellik dışı duruşunun karşısında toplumsal ve politik dönüşüm için bir toplanma çağlığı

¹⁶Bauer, [1829] 1996.

olarak özgürlük ve hümanizm. Kışkırtıcı ve radikal duruşuna rağmen, Stirner geçerli olarak verilene teslim olur. Nesnel dünya, bir dönüşüm değil, tüketim meselesidir ve bireyler her halükârda yalnızlıklarında ondan kopmuştur. Sonuç olarak, modernitenin yönlendirici güçlerini eleştirme, Aydınlanma'nın ve Hegel'in mirasını geliştirme görevi, Hegelci Okul'daki hümanist düşünörlere kalır. Saldırdıkları ekonomik ve dinsel tikelcilikler, onların zamanından beri azalmamış ve moderniteyi bir parçalanma ve yabancılaşma dünyası olarak belirlemeye devam etmektedir. Özgür ve sınırsız benlik, hümanist ve Hegelci rasyonel kendi kaderini tayin etme ideali, kültürde, ekonomide ve siyasette tamamlanması gereken bir proje olmaya devam etmektedir.

KAYNAKÇA

[anonymous] (1847) “Blik op den tegenwoordigen toestand der wijsbegeerte in Duitschland”, *De Tijdspiegel*, II, 481–492.

Barnikol, E. (1927) *Das entdeckte Christentum im Vormärz: Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift* (Jena: Eugen Diederichs).

Bauer, B. (1842) *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (Zürich und Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs).

[anonymous] (1841) “Der christliche Staat und unsere Zeit”, *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, 135–140, 537–558.

[anonymous] (1845) “Charakteristik Ludwig Feuerbachs”, *Wigands Vierteljahrschrift*, III, 86–146.

[1829] (1996) *Über die Prinzipien des Schönen. De pulchri principiis. Eine Preisschrift*, D. Moggach and W. Schultze (ed.) mit einem Vorwort von Volker Gerhardt (Berlin: Akademie Verlag).

[anonymous] (1842) *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt* (Leipzig: Wigand).

[anonymous] (1841) *Die Posaune des jüngsten Gerichts* (Leipzig: Otto Wigand).

Beiser, F. (2005) *Schiller as Philosopher: A Re-Examination* (Oxford: Oxford University Press).

Breckman, W. (1998) *Marx, the Young Hegelians, and the origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self* (Cambridge: Cambridge University Press).

Collenberg, B. (2011) “The Aesthetics of the Hegelian School”, in D. Moggach (ed.) *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates* (Evanston: Northwestern University Press) 203–33.

Deligiorgi, K. (2006) *Hegel. New Directions* (Chesham: Acumen).

De Ridder, W. (2008) “Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: a Reassessment”, *History of European Ideas*, 34/3, 285–297.

Feuerbach, L. [1841] (1973) *Das Wesen des Christentums*, W. Schuffenhauer (ed.), *Gesammelte Werke*, V, (Berlin: Akademie Verlag).

[1839] (1970) ‘Zur Kritik der Hegelschen Philosophie’, in W. Schuffenhauer (ed.) *Gesammelte Werke*, IX, (Berlin: Akademie Verlag), 16–62.

[1846] (1971) “Vorwort”, in W. Schuffenhauer (ed.) *Gesammelte Werke*, X, (Berlin: Akademie Verlag), 181–191.

Fischer, K. (1847) “Moderne Sophisten”, in *Leipziger Revue*, 2–4, 6–7, 9–11, 13–14, 17–20, 30–32, 45–49, 50–52.

Hont, I. and Ignatieff, M. (1983) *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press).

Horstmann, R. P. (2006), “Substance, Subject, and Infinity: A Case Study of the Role of Logic in Hegel’s System”, in K. Deligiorgi (ed.) *Hegel. New Directions* (Chesham: Acumen), 69–84.

Leopold, D. (2006) “‘The State and I’: Max Stirner’s Anarchism”, in D. Moggach (ed.) *The New Hegelians*, (Cambridge: Cambridge University Press), 176–99.

Maza, S. (2002) ‘The Social Imaginary of the Revolution. The Third Estate, the National Guard, and the Absent Bourgeoisie’, in C. Jones and D. Wahrman (eds.) *The Age of Cultural Revolutions. Britain and France, 1750–1820* (Berkeley: University of California Press), 106–123.

Marx, K. [1845–46] (1962) “Die Deutsche Ideologie”, in *MEW*, 3 (Berlin: Dietz Verlag).

Moggach, D. (2006) *The New Hegelians, philosophy and politics in the Hegelian school* (Cambridge: Cambridge University Press).

(2001–02) “Free Means Ethical: Bruno Bauer’s Critical Idealism”, *Owl of Minerva*, 33, 1–24.

(2008) “Schiller, Scots, and Germans: Freedom and Diversity in The Aesthetic Education of Man”, *Inquiry* 51, 16–36.

(2011) “Aesthetics and Politics, 1790–1890”, in G. Stedman Jones and G. Claeys, (eds.) *Cambridge History of Nineteenth-Century Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press), 479–520.

(2003) *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer* (Cambridge: Cambridge University Press).

(2006) “Republican Rigorism and Emancipation in Vormärz Germany”, in D. Moggach (ed.) *The New Hegelians* (Cambridge: Cambridge University Press), 114–135.

(2009–10) “The Subject as Substance: Bruno Bauer’s Critique of Max Stirner”, *Owl of Minerva* 41, 63–86.

(2006) “Republicanism, Modernity, and Difference: Hegelian Perspectives”, in O. Payrow Shabani (ed.) *Multiculturalism and the Law: A Critical Debate* (Cardiff: University of Wales Press), 185–203.

Paterson, R. W. K. (1971) *The Nihilistic Egoist Max Stirner* (New York: Oxford University Press).

Ruge, A. [1840] (1972) ‘Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts’, in G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, H. Reichelt (ed.) (Frankfurt a. M.: Ullstein), 598–623.

[1842] (1972) ‘Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit’ in G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, H. Reichelt (ed.) (Frankfurt a. M.: Ullstein), 624–49.

Schmidt, K. [anonymous] (1846) *Das Verstandestum und das Individuum* (Leipzig: Otto Wigand).

Schmidt, K. [Pseud. K. Bürger] (1846) *Liebesbriefe ohne Liebe* (Leipzig: Otto Wigand).

Stepelevich, L. (1983) *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge: Cambridge University Press).

Stewart, J. (2011) ‘Hegel’s Philosophy of Religion and the Question of ‘Right’ and ‘Left’ Hegelianism’, in D. Moggach (ed.) *Politics, Religion, and Art: Hegelian Debates* (Evanston: Northwestern University Press), 66–95.

Stirner, M. [1945] (1986a) ‘Rezensenten Stirners’, in B. Laska (ed.) *Parerga, Kritiken, Repliken* (Nürnberg: LSR-Verlag), 147–205.

[1842] (1986b) ‘Über B. Bauers éPosaune des Jüngsten Gerichts’’, in B. Laska (ed.) *Parerga, Kritiken, Repliken* (Nürnberg: LSR-Verlag), 59–74.

[1842] (1986c) ‘Kunst und Religion’, in B. Laska (ed.) *Parerga, Kritiken, Repliken* (Nürnberg: LSR-Verlag), 99–110.

[1843] (1986d) “Einiges Vorläufige vom Liebesstaat”, in B. Laska (ed.) *Parerga, Kritiken, Repliken* (Nürnberg: LSR-Verlag), 117–126.

[1844] (2000a) *Der Einzige und sein Eigentum* (Stuttgart: Reclam).

[1844] (2000b) *The Ego and its Own*, D. Leopold (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press).

Taillandier, S. R. (1847) “De la crise actuelle de la philosophie hégélienne”, in *Revue des Deux Mondes*, 19, 238–268.

Thomson, E. (2004) *The Discovery of the Materialist Conception of History in the Writings of the Young Marx* (Lewiston: Mellen).

Toews, J. (2004) *Becoming Historical: Cultural Reformation and Public Memory in Early Nineteenth-Century Berlin* (Cambridge: Cambridge University Press).

Tomba, M. (2006) “Exclusiveness and Political Universalism in Bruno Bauer”, in D. Moggach, (ed.) *The New Hegelians* (Cambridge: Cambridge University Press), 91–113.