

HEGEL

HEGEL

Terry Pinkard

Çeviren: Mehmet Barış Albayrak

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

HEGEL

Terry Pinkard

Çeviren: Mehmet Barış Albayrak

TÜRKİYE İŞ BANKASI

Kültür Yayınları



Genel Yayın: 2655

BİYOGRAFİ

Terry Pinkard
HEGEL

ÖZGÜN ADI
HEGEL A BIOGRAPHY

ÇEVİREN
MEHMET BARIŞ ALBAYRAK

COPYRIGHT © CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2000
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS İLE YAPILAN SÖZLEŞMEYE İSTİNADEN YAYINLANMIŞTIR

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2010
Sertifika No: 11213

EDİTÖR
LEVENT CİNEMRE

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

FELSEFE DANIŞMANI
DİLEK HÜSEYİNZADEGAN

REDAKSİYON
ÖMER ALBAYRAK

DÜZELTİ/DİZİN
NECATİ BALBAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: KASIM 2012

ISBN 978-605-360-732-8

BASKI
ERTEM BASIM YAYIN DAĞITIM SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
ESKİŞEHİR YOLU 45. KM. BAŞKENT ORGANİZE SANAYİ BÖLGESİ
22. CADDE NO: 6
MALIKÖY / ANKARA
(0312) 640 16 23
SERTİFİKA NO: 16031

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

Terry Pinkard

Hegel

Çeviren: Mehmet Barış Albayrak

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Susan'a

"Kime olabilir ki senden başka"

Bir ağı, bakış açınıza bağlı olarak iki biçimde tanımlayabilirsiniz. Normal olarak, balık avlamak için yapılmış, örgülü bir araç diyebilirsiniz. Ama mantığa büyük bir hasar vermeden imgeyi tersyüz edip, ağı bir zamanlar şakacı bir sözlükçünün yaptığı gibi de tanımlayabilirsiniz: Bu sözlükçüye göre ağ, iple birbirine bağlanmış deliklerden oluşan toplamdır.

Bir yaşamöyküsü söz konusu olduğunda da aynı şeyi yapabilirsiniz. Dibi tarayan ağ dolduktan sonra yaşamöyküsü yazarı onu gemiye çeker, düzenler, geriye atar, depolar, filetosunu çıkarır ve satar. Bir de yakalayamadıklarını düşünün – Bunlar her zaman çok daha fazladır. Yaşamöyküsü kalın ve kodamanca durur rafta, kendini beğenmiş ve sakindir: Yem kadar bir yaşam bütün olguları verir, beş kiloluk bir yaşamsa bütün varsayımları sağlar. Ama kaçıp giden, yaşam öyküsü yazılan kişinin ölüm döşeğindeki son nefesiyle kaybolan her şeyi bir düşünün. Kendisinin gelişini gören ve eğlenmeye karar vermiş konusunun karşısında en usta yaşamöyküsü yazarının ne şansı olabilir ki?

Julian Barnes, *Flaubert'in Papağanı*

[Felsefe] tarihindeki olayların ve eylemlerin özelliği, onların içeriğinde ve değerinde kişisel ve bireysel özelliklerin fazla olmamasıdır. Oysa siyasi tarihteki eylemlerin ve olayların öznesi, bireyin karakterinin tikel doğası, dehası, tutkuları, enerjisi ya da zayıflığıdır – başka bir deyişle, siyasi tarih *bu* bireyin yaptığı şeydir. Burada [felsefe tarihinde] ise kendi değerleri belli bir bireye ne kadar az atfedilirse o ölçüde mükemmel olan ürünler söz konusu olur. Bu ürünler de, düşünmenin özgürlüğüne, insanın insan olarak karakterine ait oldukları ölçüde kişilik taşımayan, düşünmenin kendisi olan üretici özneye ait olurlar.

Hegel, *Felsefe Tarihi Derslerine Giriş*

İÇİNDEKİLER

Hegel'in Hayatının Kronolojisi XI
Önsöz XVII
Teşekkür XXIII
Metin Üstüne Notlar XXV

1. Bölüm
Hegel'in Eski Württemberg'deki Gelişimi 1

2. Bölüm
Tübingen'deki Protestan Papaz Okulu 19

3. Bölüm
Bern'den Frankfurt'a, Frankfurt'tan Jena'ya:
Başarısız Projeler ve Yeni Başlangıçlar 45

4. Bölüm
Metinler ve Taslaklar:
Frankfurt'tan Jena'ya, Hegel'in *Fenomenoloji*'ye Giden Yolu 115

5. Bölüm
Hegel Kendi Sesini Buluyor: *Tinin Fenomenolojisi* 197

6. Bölüm
Değişen Yaşam: Jena'dan Bamberg'e 215

7. Bölüm
Nürnberg Seçkinleri 257

8. Bölüm
Fenomenoloji'den "Sistem"e: Hegel'in *Mantık*'ı 319

9. Bölüm
Heidelberg: Odağa Yerleşme 339

10. Bölüm
Berlin: Odak Noktasında Reform ve Baskı (1818-1821) 413

11. Bölüm
Hegel'in *Hukuk Felsefesi*:
Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti 465

12. Bölüm
Birleşme: Berlin, Brüksel, Viyana (1821-1824) 491

13. Bölüm
Dava Berlin, Paris (1824-1827) 519

14. Bölüm
Modern Yaşamı Düşünmek:
Doğa, Din, Sanat ve Mutlak Doğa Felsefesi 557

15. Bölüm
Ev: 1827-1831 597

Sonsöz 647
Notlar 653
Kitapta Yararlanılan Hegel Eserleri 715
Yararlanılan Kaynaklar 719
Dizin 727

Hegel'in Hayatının Kronolojisi

STUTTGART

1770

27 Ağustos: Hegel Stuttgart'ta doğar.

Ebeveyni: *Rentkammersekretär* Georg Ludwig Hegel ve Maria Magdalena Louisa Hegel (kızlık soyadı Fromm).

1773

Nisan: Kız kardeşi Christiane doğar (ölümü 1832). Hegel *Deutsche Schule*'ye gider.

1776

Untergymnasium'a [Latince ağırlıklı gramer ve dil okulu-ç.] olası girişi.

Mayıs: Erkek kardeşi Georg Ludwig doğar (ölümü 1812).

1780

Hegel ilk kez *Landexamen*'e girer.

1783

20 Eylül: Annesi safra humması yüzünden hayatını kaybeder; Hegel de ciddi bir şekilde hastalanır.

1784

Sonbahar başlangıcı, bir *Obergymnasium* [lise-ç.] öğrencisidir.

1786

Stuttgart *Gymnasium*'unun yüzüncü yıldönümünü kutlama töreni.

1788

Eylül: *Gymnasium*'dan ayrılır; *Abiturrede*'yi [lise mezuniyet mülakatı-ç.] vermiştir.

TÜBİNGEN

1788

Ekim: Hölderlin'le aynı dönemde *Stift*'e kabul edilir.

Felsefe fakültesinde eğitimine başlar.

1790

Eylül: *Magister-Exam** Teoloji Fakültesi'ne kaydını yaptırır.

Stift'te Hölderlin ve Schelling'le aynı odayı paylaşır.

1793

Haziran: Teolojik tartışma.

Temmuz'dan itibaren fakülteden izin alır ve Stuttgart'ta kalır.

19-20 Eylül: *Konsistorialexäm*

BERN

1793

Ekim: K. F. von Steiger'in evinde özel öğretmen olarak çalışmaya başlar.

1795

Mayıs: Cenevre'ye seyahat.

1796

Temmuz: Bern Alpleri'nde gezinti.

Yıl sonu: Bern'den Stuttgart'a dönüş.

FRANKFURT

1797

Ocak: Hölderin'in onun için bulduğu *Hofmeister* [özel öğretmen-ç.] pozisyonunda bir şarap tüccarı olan Gogel'in yanında çalışmaya başlar.

1798

İlk yayını: *Vertrauliche Briefe über das Vormalige Staatsrechtliche Verhaltnis des Waatlandes zur Stadt Bern*

---

* Üniversite bitirme sınavı. *Magister*, Almanya'da 2000'li yıllara kadar üniversite mezunlarına verilen unvan -ç.n.

** Teoloji fakültelerinde yapılan ve dini kurumlarda meslek sahibi olunmasına izin veren bitirme sınavı -ç.n.

1799

Ocak: Stuttgart'ta babası hayatını kaybeder.

Mart: Yeniden Stuttgart'a döner.

1800

Eylül: 1798'den beri Fransız Cumhuriyeti'ne ait olan Mainz'a seyahat eder.

JENA

1801

Ocak: Jena'ya taşınır.

Eylül: İlk felsefe kitabı basılır: *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*

27 Ağustos: Gezegenlerin yörüngeleri üzerine habilitasyonunu* Latince olarak sunar; Hegel *Besoldung* (aylık ücret) sahibi olmadan *Privatdozent*** olur.

1802/1803

Schelling'le birlikte *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nin editörlüğünü yapar.

1805

Aylık ücret sahibi olmadan *Außerordentliche Professor**** unvanı verilir.

1806

Ekim: *Tinin Fenomenolojisi* tamamlanır.

1807

Şubat: Gayrimeşru oğlu Ludwig Fischer dünyaya gelir (1831'de Jakarta'da hayatını kaybeder).

BAMBERG

1807

Mart: Bamberg'e taşınır, *Bamberger Zeitung*'un editörlüğünü ve redaktörlüğünü yapar.

Nisan: *Tinin Fenomenolojisi* yayımlanır.

---

* Üniversitede ders verme hakkı kazanmak için doktoradan sonra yazılan ikinci tez -ç.n.

** Bugünkü öğretim görevlisine denk düşen, henüz tam kadrolu olmayan ve devletten maaş almayan üniversite öğretim görevlisi -ç.n.

*** Statüsü *Privatdozent*'ten daha yüksek ama ordinaryüs profesörden (normal kadrolu, bugünkü profesörlik statüsü) daha düşük olan unvan, bugünkü yardımcı doçent -ç.n.

NÜRNBERG

1808

Kasım: 1815'e kadar Nürnberg'de *Gymnasium* Müdürlüğü: Resmi sene sonu konuşmalarını yapar.

1811

Eylül: Marie von Tucher'la evlenir.

1812

Mantık Bilimi'nin ilk cildi yayımlanır.

1813

Lokalschulrat unvanı verilir.

Mantık Bilimi'nin ikinci cildi yayımlanır.

Oğlu Karl'ın doğumu (ölümü 1901).

1814

Oğlu Immanuel'in doğumu (ölümü 1891).

1816

Mantık Bilimi'nin üçüncü cildi yayımlanır.

HEIDELBERG

1816

Heidelberg'de üniversite profesörlüğü.

1817

Felsefi Bilimler Ansiklopedisi yayımlanır.

Heidelberger Jahrbücher editörlerinden biridir.

Heidelberger Jahrbücher'de "1815-1816 Wüttemberg Krallığı Meclis Görüşmeleri"ni yayımlar.

BERLİN

1818

5 Ekim: Berlin'e taşınır.

22 Ekim: Açılış konuşması.

28 Kasım: *Gesetzlose Gesellschaft* üyesi olur.

1819

17 Haziran: Kız kardeşi Christiane'le ilgilenme sorumluluğunu, kuzeni Ludwig Friedrich Göriz'e devreder.

27 Temmuz: Yetkililere Asverus'la ilgili yazar.

1820

Ekim: *Hukuk Felsefesi* yayımlanır.

Sonbaharda Dresden'e gider.

1821

Sonbaharda yine Dresden'e gider.

Bir eğitim yılı boyunca felsefe fakültesi dekanlığı yapar.

1822

Hinrichs'in din felsefesi hakkındaki kitabı için önsöz yazar.

Hallesche A.L. Zeitung Hegel'e saldıran bir makale yayımlar ve Hegel, kendi lehine devreye girmesini sağlamak için hükümet nezdinde bulunduğu girişimde başarısız olur.

Ekim: Hollanda'ya seyahat.

Gymnasium'da felsefe öğretimi ve diğer konular hakkında bir bildiri yazar.

1823

Hegel Asverus için aldığı devlet tahvilini geri verip parasını alır.

1824

Eylül/Ekim: Prag ve Viyana'ya seyahatler.

21 Eylül-5 Ekim: Viyana ziyareti.

4 Kasım: Prusya polisine Victor Cousin adına beyanda bulunur.

1825

Kendisi için sakin bir yıl.

1826

"Katolik Mezhebinin Kamuoyu Önünde Karalanmasının Şikâyet Edilmesi Hakkında"yı yazar.

Berliner Schnellpost için "Über die Bekehrten"i ("Dönenler Üstüne") yazar.

23 Temmuz: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*'in kuruluşu.

Ludwig Fisher, Hegel ailesinin yanından ayrılır (olası tarih).

1827

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik yayımlanmaya başlar.

Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin yeni baskısı.

Ağustos-Ekim: Paris'e seyahat.

Brüksel üzerinden dönerken van Ghert'i ziyaret eder ve Ludwig Fisher hakkında konuşurlar.

1827

Weimar'da mola verir ve Goethe'yi ziyaret eder.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'te "Wilhelm von Humboldt'un, Bhagavad-Gita olarak bilinen Mahabharata Bölümü Üstüne"yi yayımlar.

1828

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'te "Hamann'ın Yazıları" yayımlanır.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'te Solger incelemeleri yer alır.

1829

Eylül: Prag'a seyahat: Karlsbad'da bir kaplıca ziyaretinde Schelling ile karşılaşır; dönüş yolunda ise Goethe'yi ziyaret eder.

1829/30

Üniversitenin rektörü olarak seçilir.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'te Goeschel'in "Cehalet ve Mutlak Bilme Üzerine Özdeyişler" adlı incelemesini yayımlar.

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'te "Hegelci Öğreti ya da Mutlak Bilme ve Modern Panteizm Üstüne – Genel Olarak Felsefe ve Özel Olarak Hegel'in Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Üstüne" adlı metin üstüne yazdığı incelemesini yayımlar.

1830

Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nin üçüncü basımı.

6 Mart: Kraliyet ailesiyle Hölderlin'in anıldığı bir öğle yemeğinde bir araya gelir.

25 Haziran: Augsburg İtikatnamesi'nin üç yüzüncü yıl kutlamasında Latince konuşma yapar.

1831

Mantık Bilimi'nin ilk cildi üstünde yeniden çalışmaya başlar (1832'de yayımlanır).

Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'te "İdeal-Realizm" üstüne incelemesini yayımlar.

"İngiliz Reform Yasası Tasarısı Üstüne"

14 Kasım: Berlin'de hayatını kaybeder.

Önsöz

Hegel, hemen hemen bütün eğitimli kişilerin, hakkında bir şey bildiğini düşündüğü düşünürlerden biridir. Onun felsefesi Karl Marx'ın tarih kuramının öncüsüdür ama materyalist Marx'tan farklı olarak Hegel, gerçekliğin sonuçta tinsel olduğunu ve tez-antitez-sentez sürecine göre geliştiğini düşünmesi anlamında idealisttir. Hegel aynı zamanda, Tanrı'nın işi olduğunu, kusursuz olduğunu ve bütün insanlık tarihinin doruk noktası olduğunu öne sürerek Prusya devletini yüceltmiştir. Bütün Prusya yurttaşları bu devlete borçludur ve bu devlet de onlara istediği gibi davranabilir. İddialı bir tavırla Mutlak adını verdiği şeyi yarı gizemli bir biçimde göklere çıkarmasıyla Alman milliyetçiliğinin, otoriterliğinin ve militarizminin gelişmesinde büyük bir rol oynamıştır.

İlk paragrafta söylenen her şey, ilk cümle hariç, yanlıştır.

Daha da çarpıcı olan nokta ise, bütün bunların açıkça ve kanıtlanmış biçimde yanlış olması, yanlış olduğunun akademik çevrelerde uzun süreden beri bilinmesi, ama *yine de* neredeyse bütün kısa düşünce tarihlerinde ya da Hegel hakkındaki kısa ansiklopedi maddelerinde hâlâ karşımıza çıkıyor olmasıdır.

Hegel bu değilse, kimdi o zaman? Ve nasıl oldu da böylesine kötü bir biçimde yanlış anlaşıldı?

Hegel modern zamanımızın uç noktasında doğdu ve modern çağın iki büyük devrimini yaşadı. 1770'te doğan Hegel, kralların tahtlarında güvenle oturdukları bir zamanda büyüdü. Gelişigüzel bir gözlemci açısından toplum, uzun yıllar önce aldığı biçimdeydi. Gençlik yıllarında Fransız ve Amerikan devrimleri bu eski dünyayı bir daha geri gelmemek üzere yıktı. 1831'de öldüğündeyse sanayi devrimi hızlanıyordu; tren yolculuğu ve fotoğraf sahneye çıkmıştı; buhar makineleri sanayiyi yönlendiriyordu; dünya da, bugün kendi dünyamızın çok sıradan bir

parçası gibi gördüğümüz ekonomik küreselleşmeye doğru yürüyüşün kıpırdanmalarına tanıklık ediyordu.

Kendi çağımızda kitlesel teknolojik değişimin yaşamlarımızı hızla değiştirdiğini düşünüyor olsak da büyük bir olasılıkla hiçbir kuşak, yaşam biçimlerinde Hegel'in kuşağı kadar şiddetli bir dönüşüm yaşamamıştır. Sanayileşmenin ve zamanın siyasi devrimlerinin karışıklığının insanların yaşamları üzerindeki etkisi az bulunur türdendi; dünya birdenbire yakınlaşır olmuştu, devrim olasılığı zamanın sürekli heyecan dolu havasındaydı, devrim savaşları tüm kıtaya hem umut hem de yıkım götürmüştü. 1830'lara gelindiğindeyse eskinin ücra köşeleri birden buharlı gemiler ya da lokomotiflerle birbirlerine ve dünyanın büyük kentlerine bağlanıyorlardı. Modern dünyanın büyük bir hızla ortaya çıkan ekonomilerine hizmet etmek için birdenbire tamamen yeni meslekler türüyordu. Genç kadınlar ve erkekler, hiç de haksız sayılmayacak bir biçimde, daha önce benzeri görülmemiş yaşamlar sürdüklerini, geçmişin ve hatta ebeveynlerinin dünyasının bile karşılarında beliren yeni dünyadaki yaşam için artık uygun rehber olamayacağını oldukça güçlü biçimde hissediyorlardı. Kimileri özgür kalmanın getirdiği bu baş döndürücü hisse tepki gösteriyor ve geçmişte kalan dünyanın yeniden kurulmasını istiyordu; başkalarıysa gelecekteki dönüşüme uğramış insanlığa ilişkin devrimci umutlara kapılıyordu.

Hegel'in kendisi de bu devrimci olaylara ve kendi kuşağının derinden hissettiği deneyimlere kayıtsız değildi. Onlara doğru çekilmişti; onları kucakladı ve bu koşulları, bu deneyimi anlama çabasını, 18. yüzyılın sonunda büyümüş ve bu dönemin karmaşasıyla birlikte 19. yüzyılın şafağını da yaşayan genç Almanlar ve Avrupalılar olarak kendisinin ve başkalarının karşılaştığı büyük değişimlerin anlamını bulma uğraşısını kendi yaşamının görevi haline getirdi. Felsefesinin büyük bölümü, bütün bu olayların bizim için, hâlâ piyasa toplumları halindeki yaşamlarımızın, özgürlüğün yüceltmesinin anlamıyla boğuşmaya çalışan "biz modernler" için nasıl bir önemi olabileceği ve olması gerektiğiyle hesaplaşma çabasıydı. Hegel haklı olarak modernliğin kendisini düşünmesinin nesnesi yapan ilk büyük filozof olarak anılmıştır.

Kendisini izleyen bunca düşünce üstündeki etkisine karşın Hegel çağdaş felsefenin oldukça büyük bir bölümü içinde büyük bir gizem taşıyan bir figür olmaya devam eder. Bu gizemse onun düşüncesinin İngilizce

konuşan dünyanın felsefesi bağlamında mı yoksa Kıta Avrupası bağlamında mı karşılanışına bakıldığına göre derinleşir ve çeşitlilik gösterir. Kıta Avrupası düşüncesinde neredeyse herkes ona tepki göstermiştir ve bu felsefe geleneğinde Hegel hâlâ bir güçtür; etkisi hemen hemen her yerde bulunabilen bir düşünürdür. Modern kültürün yeri, bilimin insan bilimleriyle ilişkisi, devletin rolü, tarihin kendisini nasıl anlamamız gerektiği, modern sanatın olanaklarının ne olduğu gibi birçok kaygının arkasında, Hegel tartışmadaki merkezi figürlerden biri olarak hayal gibi belirerek durur.

Oysa oldukça garip bir biçimde, düşüncesinin nihai olarak, kesin olarak ölmüş ve bitmiş olduğu, uzun zaman önce aşılmış olduğu da tekrar tekrar ilan edilmiştir. Yine de, aynı derecede garip bir biçimde, sözde ceset yeniden canlanmayı ve ortaya çıkmayı sürdürüyor. Bir çağdaş Fransız filozofun bir zamanlar dikkat çektiği gibi bütün modern filozofların büyük kaygısı, ne kadar yeni yollar tutsalar da, bütün bu yolların, sonunda Hegel'in gülümseyerek beklediği çıkmaz sokaklar olduklarını görecek olmalarıdır.

Elbette birçokları için Hegel'in ünü, onun düşüncelerini yeni koşullara uyarladığını iddia eden en ünlü kişi olan Karl Marx'ın ünüyle ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir. Marx ve takipçileri Hegel'in sözde "idealist" diyalektiğini, "materyalist" bir tarih, toplum ve devrim kuramına dönüştürdüklerini iddia ediyorlardı. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde Marx'tan sonra Hegel'e gösterilen tepki de Marksizmin kendisine yöneltilen tepkiyle iç içe geçti ve bu konu hakkında ne düşündüklerine bağlı olarak insanlar Hegel'e karşı farklı konumlar aldılar. 20. yüzyılın büyük bölümü için "Hegel" sadece, "Hegel'den Marx'a" diye kurulan bir cümleden bağımsız olmayan bir parça gibiydi.

Benzer biçimde, karanlık sıfatını hak eden Heinrich Moritz Chalybäus'un 19. yüzyılın ortasında Almanya'da son derece popüler olan (ve Marx'ın da okuduğu) çarpıtılmış yorumundan dolayı Hegel'in düşüncesi hızlı bir biçimde oldukça kuru bir tez-antitez-sentez formülüyle eşanlamlı hale geldi. Hegel'in hiç kullanmadığı bu formül onun düşüncesinin yapısını her durumda yanlış biçimde sunuyordu. Ama bu nitelendirme yapıştı ve birçokları için Hegel sadece materyalist Marx'ın idealist atası olarak kaldı. Bu da, kişinin Marksizme bakışına bağlı olarak, onu bir kahraman ya da alçak haline getirdi. Her iki durumda da

Hegel, kendi düşüncesi önemli olmayan ve tek gerçek önemi etkilediği kişilerde yatan birisi oldu.

Hegel'in İngiliz-Amerikan felsefesindeki karşılanışı her zaman Avrupa kıtasındaki karşılanışından çok farklı olmuştur. İngilizce konuşulan entelektüel çevrelerde Hegel'in sadık okurları her zaman olduysa da, söyleyeceği önemli hiçbir şey olmadığı gerekçesiyle İngilizce konuşan felsefenin büyük ve önemli bir bölümü tarafından kesin, hatta kimi zaman yüksek sesle reddedilmiştir.

Anglosakson felsefe dünyası içinde birçok yerde Hegel'in reddedilmekten çok görmezden gelindiği rahatlıkla söylenebilir belki. Özellikle lisansüstü düzeyinde onun okutulmadığı büyük felsefe bölümleri bulmak hiç de sıra dışı değildir. Hegel'i okumayı reddeden, Hegel'i okumadan Bertrand Russell'ın ona yönelttiği eleştirilerle kafasını bütünüyle doldurmuş görünen çok sayıda İngiliz ve Amerikalı felsefeci olduğu bir sır değildir. İlk olarak Russell ve yüzyıl başındaki Alman İdealizmi'nin önemli analitik muhaliflerinin başlattığı, modern analitik felsefenin en büyük başarılarından biri olarak kabul edilen açıklığa ve argüman kesinliğine, ancak Hegel'in karanlık yazı üslubunu ve kıtadan gelen yoğun düşüncesini tam anlamıyla reddederek ve ondan kaçınarak varılabileceğini ve bu tavrın ancak böyle korunabileceğini düşünen güvensizlik hâlâ sürüyor. Çağdaş felsefede yer alan bu kişiler için Hegel modern çağın büyük düşünürlerinden biri, açıkça hesaplaşılması gereken biri olarak değil, adeta ne pahasına olursa olsun kaçınılması gereken, söyleyecek hiçbir önemli şeyi olmayan birisi, düşüncesi ise özellikle biçimlenmeye uygun genç zihinlerin korunması gereken habis bir ayartı olarak duruyor.

Bununla birlikte, neredeyse davetsiz bir konukmuşçasına, Hegel analitik felsefeden bile ayrılmayı reddetmiştir; aksine, çağdaş entelektüel yaşamın birçok yan yolunda birdenbire karşımıza çıkıverir. O halde neden kenara itilmiştir? Hegel'in başına gelen nedir ki onu böyle bir parya haline getirmiştir?

Açıklamanın bir bölümü doğrudan doğruya tarihseldir. İngilizce konuşan ülkelerde Hegel, Birinci Dünya Savaşı'na yol açan Alman otoriterliğinin ve İkinci Dünya Savaşı'na yol açan, Nazilerde ete kemiğe bürünmüş milliyetçi devlet tapınmasının sorumlusu olarak gösterilmiştir. Eski tip bir Cermen hayranı ve akademinin salonlarında varlığını sür-

düren bir sahtekâr olduğundan kuşkulanılmakla kalmamış, adı da 20. yüzyılın ahlaki felaketleriyle birlikte anılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Karl Popper'in son derece etkili olacak olan ve Almanya'nın yol açtığı yıkımın suçunu büyük ölçüde Hegel'in düşüncesinin uğursuz etkisine yüklediği *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabını yayımlamasıyla, Hegelciliğin tabutuna son çivi de çakılmış oldu. Popper'in Hegel'i ele alış biçiminin kendi başına bir rezalet olması da, söyleyecekleri şeyler ciddiye alınarak Hegel'in yapıtlarının incelenmesinin, başlı başına tehlikeli bir girişim olacağını düşünen birçok kişinin korkularını yatıştırmaya yetmedi.

Hegel saldırılardan sağ salim çıktı ve hâlâ ayakta, ama kayıpları da yok değil. Önemli üniversitelerin birçoğunda, bir bölümde modern dünyanın entelektüel devlerinden biri olarak Hegel'i öven ünlü profesörler bulurken, başka bölümdeki aynı ölçüde ünlü profesörlerin onu şarlatan, boş konuşan, hatta sahtekâr biri olarak bile niteleyip dalga geçtiklerini görmek hâlâ alışılmadık bir şey değildir. Gizemli Hegel, sanki kampuslerde daha dün ders vermişçesine hâlâ tartışmalı bir filozof.

Eğer uzun zaman önce ölüp gitmişse, düşüncesi uzun zaman önce aşılmışsa ve onun yanlış, hatta belki de tehlikeli olduğu gösterilmişse, o halde neden ayakta kaldı? Artık felsefe tarihinde kalmış, etkisinin çoktan gelip geçtiği varsayılan bir şahsiyetin, akademide uyandırdığı güçlü duygulanımlar tuhaf bir biçimde abes görünüyor.

O halde Hegel kimdi?

Teşekkür

Robert Pippin bu çalışmanın bazı ilk taslaklarını okudu; onun eleştirisiyle bir ifadenin daha iyi hale geldiği her yere dipnotlar koysaydım kitap büyük olasılıkla şimdiki halinin iki katı olurdu.

Rolf-Peter Horstmann'ın çeşitli noktalar konusunda verdiği değeri ölçülemez öğütlerin hepsini dipnotlandırmak başlı başına bir kitap taslağı olurdu.

H.S. Harris bütün müsveddeyi taslak haliyle okuyup birçok öneri ve eleştiri sunarak bu konudaki engin bilgi birikimiyle bana yardımcı oldu. Profesör Harris'in konuyla ilgili kavrayışının çok yararını gördüm; yoğun programında benim müsveddeme yer ayırdığı için kendisine minnettarım.

Sally Sedgwick ile Robert Stern de müsveddenin kimi ilk bölümlerini okudular ve çok çeşitli önerileriyle yardımlarını sundular. Bu tasarının daha en başındayken Peter Gay ile yürüttüğümüz konuşmalar yolumu kaybetmememi sağladı; kendisinin önerileri ve cesaret verici sözleri çok değerlidir. Cambridge University Press'ten Terence Moore müsveddeyle ilgili olarak değeri ölçülemez önerilerde bulundu ve çalışmam boyunca bana cesaret verdi.

Georgetown Üniversitesi Enstitüsü'nün araştırma bursunun ve Tübingen'de konuk profesör olarak ders vermemin sağladığı mali destekle sürekli olarak gittiğim Almanya'daki Tübingen Üniversitesi'nden Axel Markert, hem lojistik hem de başka türden her türlü ayrıntıyla ilgili olarak bana yardımcı oldu.

Susan Pinkard bu çalışmanın ardındaki asıl esin kaynağıdır. Onun tarihçi bakışı, müsveddeyi daha iyi hale getirirken çeşitli düşünce ve fikir hatlarının gelişmesini sağladı. Onun katkısı ve önerileri olmasaydı bu kitap kesinlikle yazılamazdı.

Metin Üstüne Notlar

Hegel üstüne bir şeyler okumak isteyecek okurların çeşitliliğini karşılayabilmek amacıyla kitabı, uygun olduğu ölçüde bu farklı okurlara hitap edebilecek bölümlere ayırdım. Kimileri Hegel'in yaşamına, kimileri tartışılan tek tek yapıtlara, kimileriyse farklı zamanlarda farklı bölümlere ilgi gösterebilir. Bu nedenle seçici okurlar için olabildiğince yer açmaya çalıştım. Bazen, özellikle de Hegel'in yaşamının erken dönemlerini ele alırken, saf yaşamöyküsü malzemesini, yapıtlara ilişkin tartışmadan ayrı tutma amacını gerçekleştirmek olanaksızdı; yine de bu bölümlerin arasında, ilgili altbölümlerde sınır çizmeye çalıştım. Bazı altbölümler (aklıma örnek olarak Hegel'in *Mantık Bilimi* üstüne bölümü geliyor) özellikle Hegel uzmanları açısından birincil önemde olacaktır. Ama örneğin Hegel'in Nürnberg'deki yaşamının nasıl olduğunu bilmek isteyip de özellikle *Mantık Bilimi* hakkında bir şey okumak istemeyenler (ve tersi) için bununla ilgili bölümleri Hegel'in yaşamıyla daha ilgili öyküden ayırdım. Benzer biçimde, Hegel'in Jena döneminden kalma metinlerindeki entelektüel gelişimini, onun bu dönemdeki yaşamına ayırdığım bölümden bütünüyle ayrı bir bölümde (4. Bölüm) ele aldım. Dolayısıyla dördüncü, beşinci, sekizinci, on birinci ve on dördüncü bölümler salt "felsefi" bölümlerdir.

***

Hegel'in kendi yapıtlarının hacmi ve herkesin çok iyi bildiği karanlık tarzının yanı sıra, onları çevreleyen tartışmaya karşın, hayatının yapıtıyla çok çeşitli ve derin açılardan kesiştiği de bir olgudur. Öyle ki, onun gelişiminde yaşamöyküsel olanı felsefi olandan kesin olarak ayırmak kimi zaman olanaksızdır. Durum bu olmakla birlikte, Hegel'in kendisi de fel-

sefe yazan kişinin yaşamının yapıtlarına ışık tutacağı fikrine ısrarla karşı çıkmıştır. Kendi yaşamı hakkında hiçbir zaman özel olarak konuşkan olmamıştır; bazen sanki bütünüyle sadece yapıtları içinde kaybolmayı ister gibidir. Almanya'daki Hegel Arşivleri'ne bağlı gayretli ve özenli araştırmacılar oldukça yüklü miktarda malzeme bulmuş ve yayımlamış olsalar da, Hegel hakkında yine de bilinmeyen ve belki de asla bilinemeyecek çok şey kalmıştır.

Bu nedenle Hegel'in yaşamını ve yapıtlarını *bütünüyle* kapsayacak bir çalışma birçok ciltten oluşmak zorundadır. Bu kitabınsa Hegel uzmanları ve felsefe profesörlerinden daha geniş bir kitleye yönelik tek ciltlik bir çalışma olması düşünüldü. Böyle bir çalışmayı gerçekleştirebilmek için kimi noktalarda ödün vermem gerekti. Örneğin, uzmanlar için çok ilginç tartışmalar olabilecek birçok şeyi kısa kesmek zorunda kaldım; bazen de şu ya da bu konuda bir duruş benimsemek zorunda kaldım. Bunu yaparken de neden bu duruşu benimsediğimi ya da diğer yorumlara neden katılmadığımı bütün ayrıntılarıyla açıklayamadım. Tek bir örnek vermek gerekirse: "Alman İdealizmi'nin En Eski Sistem Programı" adıyla anılan son derece kısa (basılı haliyle iki sayfadır) bir Hegel metninin kime ait olduğu hakkında şimdilerde olağanüstü bir literatür vardır. Elyazmasının Hegel'in elyazısıyla yazılmış olmasına karşın bu metnin Hegel'e ait olup olmadığı heyecanla tartışılmaktadır. Sadece bu konuya ilişkin bütün bir kitap yazılabileceği halde ben yazarın kim olduğu sorununa sadece birkaç sayfa ayırdım.

Her ne olursa olsun, Hegel'in yaşamıyla ilgili özel olarak bu öyküyü anlatırken, onun yapıtlarının nasıl yorumlanması gerektiğini ve yaşamıyla yapıtlarının kitabın içinde nasıl kesiştiklerini gösterirken, besbelli ki olabileceğinden daha kısa tutmanın gerektirdiklerini de hesaba katarak, neden öyle yaptığımı temellendirmeye çalıştım. Böyle bir amaç, çeşitli kestirme yollar tutmayı gerektiriyor. Örneğin, Hegel'in eski dostu Isaak von Sinclair'le olan ilişkisinin üzerinde çok fazla durmadım, oysa onun Hegel'in yaşamı ve düşüncesi üzerindeki etkisinin benim düşündüğümden çok daha derin olduğuna inananlar var; onlara katılmamakla birlikte, neden katılmadığımı eksiksiz bir biçimde temellendirmem, burada uygun olacağından daha fazla sayfa tutacaktı. Bununla birlikte kimi zaman iddialarım, Hegel'in gelişiminin çok özel ve sınırlı bir dönemiyle ilgilenen araştırmacılara bir parça dogmatik gelebilirse de, her

defasında, en azından hareket noktalarımı belirtmeye çalıştım. Kendi başına kesinlikle ilginç ve önemli bir öykü olsa da, Hegel'in *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin çeşitli baskıları (1817, 1827, 1830) arasındaki farkların da çok üzerinde durmadım. Ne yazık ki, Hegel'in ilişkilerinin ve ilgilerinin bütün küçük nüanslarını hesaba katmak, okunması neredeyse olanaksız, sekiz ciltlik bir yaşamöyküsüne yol açacaktı ki benim amacım bu değildi. Hegel'in yaşamını, onun çevresinde gerçekleşen devrimci olayların da içine yerleştirmeye çalıştım, çünkü Hegel'in yaşamını çevreleyen koşullar ve bunlar arasındaki bağlantılarla ilgili bir kavrayışa sahip olmadan Hegel'in şahsi deneyimini anlamak olanaksızdır.

***

Hegel'in temel terimlerini çevirmek her zaman kolay olmadı; belirli temel terimlerin nasıl çevrileceği konusunda çevirmenler arasında sabitlenmiş bir anlaşmalar kümesinden de söz edilemez. Bu nedenle metin boyunca belli bir dil ve üslup birliğini korumak için, alıntı yaptığım neredeyse bütün İngilizce çevirilerde değişiklikler yapma hakkını kendimde gördüm.

Bu elbette temel terimlerin nasıl çevrileceği konusunda beni bazı kararlar almaya zorladı. Çeviride kimi zaman Almanca sözcüğü parantez içinde verdim ama bunu yapmaktan olabildiğince kaçındım. "Seçme özgürlüğü" [*freedom of choice*], kimi zaman da "seçim" [*choice*] olarak çevirdiğim *Willkür* gibi kimi sözcükler söz konusu olduğunda sık sık Almanca sözcüğü de parantez içinde verdim çünkü orada verilen karşılık felsefe araştırmacıları arasında tartışılmaktadır ve bu tartışmalara ilgili olanlar açısından bu terimlerin nerelerde geçtiğini görmek yararlı olacaktır. Çeviriyle ilgili bir sorun olduğunu düşündüğüm yerlerin çoğunda Almanca terimleri dipnota koydum. Başka kimi Hegel çevirmenlerinin aksine *Begriff*'i her zaman "kavram" [*concept*] olarak çevirdim.

Eski Hegel çevirmenlerinin çoğu –bana kalırsa emin olamadıklarından– Hegel'in teknik terminolojisinin, büyük harflerle başlatılmasını gerektirecek kadar özel olduğuna karar vermişlerdi, bense Hegel'in sözcük dağarcığındaki sadece bir sözcük için büyük harfe başvurdum: "*Idee*" sözcüğünü "İde" [*Idea*] olarak karşıladım. Bu terim, İngilizcedeki "idea" sözcüğünden kesin biçimde ayrılan teknik bir anlama sahip olduğundan büyük harfler ve tırnak işaretleriyle ona dikkati çekmek ölçülü bir seçim olarak göründü.

Hegel'e az çok aşina olan her okurun bildiği gibi *Aufhebung* ve onunla akraba sözcükleri doğrudan karşılayacak tek bir uygun terim gerçekten yok. Kitabın genelinde özellikle bu terimi karşılamak için eski çevirmenlerin uydurduğu teknik terim olan "aşma"yı [*sublation*] kullandım. Tam da bu sözcüğü uyduranlar öyle olmasını istedikleri için "aşma" hem yükseltme, hem ortadan kaldırma hem de koruma anlamına gelir; Hegel'se gündelik Almancadaki sözcüğü kullanıyordu çünkü bu sözcük gerçekten de farklı bağlamlarda bu farklı anlamları taşıyordu.

Birkaç altbölümü atladıktan sonra açıklanmamış teknik ayrıntılar ya da Almanca sözcüklerle karşılaşabilecek okurlar dizine bir göz attıkları takdirde, terimin açıklamasının verildiği sayfaları bulabilirler. Metinde daha önce açıklamış olduğumdan, kimi yerlerde "*Bildung*" ve "*Wissenschaft*" gibi sözcükleri Almanca olarak kullandım. Dizin aynı zamanda bu terimlerin anlamlarını bulmak için de rehber olabilir.

***

Dipnotlardan hoşlanmayanlar, genel olarak, metinde yukarıya yazılı küçük sayıları rahatlıkla görmezden gelebilirler. Metindeki notlar büyük ölçüde alıntılar ve başvurulan yapıtlarla ilgili olarak kaynak göstermek amacıyla kondu ve çoğunlukla da sadece başka Hegel uzmanlarının ilgisini çekecektir (özellikle ilk iki bölümden sonraki bütün bölümler). Ayrıca belirtmem gerekiyor ki bu notlarda, dipnotlandırmaya ilişkin ortak kabul görmüş birkaç kuralı, onları izlemenin okurun işini güçleştireceğini düşündüğüm yerlerde bilerek çiğnedim; böylece "op. cit." ifadesini kullanmaktan bütünüyle kaçındım çünkü bir notun kaynağını bulmaya çalıştığınızda karşınızda bir "op. cit" görmek genellikle aydınlatıcı olmaktan çok sinir bozucu oluyor; bunun yerine söz konusu kaynaklarla ilgili kısaltılmış bir alıntı vermeyi tercih ettim. Tam alıntılar, Alıntılanan Kaynaklar bölümünde her zaman bulunabilir.*

Ayrıca dipnotlarda, başka uzmanlarla çeşitli uzun tartışmalara girmeyi çok istediysem de buna direndim; böyle yapmamın nedeni sadece bu kitabın boyutlarını kısıtlamaktı. Filanca kişinin falanca konudaki al-

---

* Latince *opus citatum*'un kısaltması olan op. cit., anılan eserden sonra araya başka eser girdiğinde kullanılır. Yazar kitabında, *ibidem*'in [aynı eserde] kısaltması olan ibid kullanıyor. Ibid'in farkı, anılan eserin hemen ardından tekrar bahsedildiğinde kullanılmasıdır. Türkiye'de böyle bir ayrım genellikle yapılmadığından biz a.g.e. şeklinde kullandık -e.n.

ternatif yorumu hakkında zahmet edip yorum yapmam gerektiğini ya da filancanın tartışmalı bir konudaki görüşlerine gerçekten değinmek gerektiğini düşünenler, eminim ki bundan üzüntü duyacaklar. Genel olarak kabul etmeliyim ki onlara katılıyorum. Ben de bundan dolayı üzgünüm ama böyle bir kitapta tartışılacak gerçekten çok nokta olacaktı ve sonunda notlar metnin kendisi kadar uzun hale gelecekti. Bu elbette birçok şeyden vazgeçmeyi gerektiren bir karar ve bunların hepsi de mutlu etmedi; ama en azından zaten hacimli bir kitabın daha da büyümesini engellediler.

Şu ya da bu noktanın başka türlü dile getirilmesi gerektiğini düşünenlerin, bunu bu fikir ayrılığının kendisini dile getirmeye bir davet olarak alacaklarını umuyorum. Fikir ayrılığı, parçalanmış bir dünyada çağdaş felsefenin doğasındadır, bu kitap da bu türden fikir ayrılıkları ve itirazlar için bir katalizör işlevi görürse, bu ancak daha iyi olabilir. Karşıtlıkların gücünü seven Hegel bile belki ironik biçimde bu olasılık karşısında eğlenir ve kim bilir, hatta derinden memnun bile olurdu.

1. Bölüm

Hegel'in Eski Württemberg'deki Gelişimi

"Wilhelm"

1770 yılında, Almanya'nın güneyindeki küçük Württemberg Dukalığı'nda uzun zamandan beri sürmekte olan bir kriz çözüme ulaşıyor gibiydi. Württemberg prensi Dük Karl Eugen ile toplumdaki sınıf ve zümrelerin [*estate*] temsilcilerinden oluşan ***Landtag*** adındaki meclis, Württemberg tebasının hakları ve Württemberg hükümetindeki çeşitli grupların kendilerine ait yetkileri hakkında anayasal bir uzlaşmaya vardılar. Bu uzlaşmanın sonuçları birkaç yıl sonra bir İngiliz siyasetçisini, dikkate değer sadece iki anayasa olduğunu, bunların da Britanya ve Württemberg anayasaları olduğunu ilan etmeye yöneltecekti.[1] Anayasal uzlaşmanın kendisi ve onu çevreleyen koşullar dönem açısından hem alışılmadık hem de tuhaf biçimde tipikti. Dönemin sorunlarını sadece sıralamak bile Württemberg'deki eski rejimin karşı karşıya olduğu güçlükler hakkında bir fikir vermek için yeterli olacaktır: Pek tipik olmayan feodal bir kurum olarak modern dünyada ayakta kalabilmiş Württemberg'li Protestan toprak sahipleri, Katolik prensleri Dük Karl Eugen'i, kendi geleneksel hakları olarak kabul ettikleri haklarını yasal olarak kabul etmeye zorlaması için Württemberg'in de üyesi olduğu ve artık toplumsal gerçekliğin dışında kalmakta olan Kutsal Roma İmparatorluğu'nun imparatorluk mahkemesine başvurdular. Mutlakıyetçiliği ile ve Katolik gösterişçiliğine her zaman eğilim gösteren ve Protestan toprak sahiplerinden gelen bu tür baskılara katı bir biçimde sürekli direnmiş olan Dük Karl Eugen ise Kutsal Roma İmparatoru –kendisi de mutlakıyetçi bir Katolik monark olan Avusturya Arşidükü– tarafından, Protestanların yararına uzlaşmaya varması için büyük baskı görüyordu. Bu karmaşık duruma ek olarak, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Katolik imparatorunun üzerindeki baskının büyük bölümünün kaynağı Karl Eugen'in

eşinin amcası olan Prusya'nın Protestan kralı Büyük Friedrich'ti. Karl Eugen yakın geçmişteki bir savaşta Württemberg'i Büyük Friedrich'e karşı ittifaka sokmuştu. Aynı zamanda Friedrich, Katolik Avusturya Arşidükü'nün de düşmanıydı. Uzlaşma yine de Württemberg'li zümrelerin geleneksel haklarıyla imtiyazlarını yeniden onaylamış oldu ve galip gelen Protestanlar bunu, Katolik bir dükün mutlakıyetçi despotluğuna karşı geleneksel haklarını koruyan erdemli bir Protestan halkın zaferi olarak gördüler.

Dük ve zümrelerin anayasal uzlaşmaya vardıkları yıl, Dük Karl Eugen'in sarayında önemsiz bir memur olan Georg Ludwig Hegel ve eşi Maria Magdalena Louisa Hegel, Ağustos ayının 27'sinde ilk çocukları Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in doğumunu haber verdiler.

G.W.F. Hegel (ebeveyni, çok yakın arkadaşları ve ailesi ona "Wilhelm" adıyla hitap ederdi) böylece alışılmadık ve eski ile yeninin çok da tutarlı olmayan bir karışımından oluşan bir dünyada doğdu ve büyüdü. Aslında Hegel gerçekten "Almanya" denebilecek bir yerde de büyümedi; doğduğu yer Kutsal Roma İmparatorluğu'nun parçası olan Württemberg Dukalığı'ydı – işin garip tarafıysa bu imparatorluğun ne Kutsal, ne Romalı ne de İmparatorluk olmasıydı. Aslında bu dünya Hegel'in yaşamının erken döneminde yok olup gidecekti: 1806'ya gelindiğinde Hegel'in gençliğini geçirdiği Kutsal Roma İmparatorluğu birden ortadan kalktı; taşradaki küçük Württemberg Dukalığı'ysa, Eugen'den sonraki bir dükün Napoléon Bonaparte'la birlik olması sayesinde çok geniş alana yayılmış bir krallık haline geldi. Hegel'in doğduğu 1770 yılından kalan "anayasal uzlaşma" da görmezden gelindi, içi boşaltıldı ve hızla toplumsal gerçekliğin dışına itilerek bütünüyle unutuldu. Hegel'in kültürel arka planını oluşturan canlı karşıtlıklar, Württemberg'in karmaşıklıklarıyla tuhaflıkları ve hem evinde hem de eğitimi boyunca Aydınlanma dünyasıyla genç yaşta tanışması, kendisine ve çevresindeki dünyaya ilişkin anlayışında yaşamı boyunca iz bırakacaktı. Fiilen yaşananların ve geleneklerin bütünlükten yoksun yamalı bohçasının birbirine uymayan bu parçaları Hegel'in daha sonraki düşüncesinin büyük bölümü için sahneyi oluşturacak ve 19. yüzyılın olgun Hegel'i, 18. yüzyıldaki genç Hegel'le bu sahne üzerinde uzlaşmaya çalışacaktı.

Hegel'in Ailesi ve İlk Eğitimi

Hegel, Württemberg'in yerlisi olan az çok hali vakti yerinde bir aileden geliyordu.[2] Babası Georg Ludwig Hegel Tübingen Üniversitesi'nde hukuk okumuştu ve Hegel doğduğunda sarayın defterdarlığında kâtipti. Hegel'in babasının ailesi birkaç kuşak önce 16. yüzyılda Avusturya'dan Württemberg'e göç etmişlerdi. 1500'lü yıllarda Avusturya Protestanlarının Katolikliğe geçmeleri istendiğinde Württemberg'li Hegel ailesinin atası olan ve kalaycılık yapan Johannes Hegel, Lutherci inancından vazgeçmektense Katolik Avusturya'dan Protestan Württemberg'e gelmişti (ya da en azından Hegel ailesinde anlatılan öykü böyleydi).[3] Hegel'ler kuşaklar boyunca Württemberg'de papazlık yapmışlardır. Dukalıktaki değeri ve önemi hiç de az değildi bu konumun. (Örneğin şair Friedrich Schiller Marbach'ta Hegel adındaki bir papaz tarafından vaftiz edilmişti.) Hegel'in dedesi (Georg Ludwig Christoph) Altensteig kentinin *Oberamtmann*'ıydı (Dukalık komiseri, kralın bir tür temsilcisi), büyük dedesiyse (onun da adı Georg Ludwig Christoph'tu) Rosenfeld kentinin *Stadtvogt*'uydu (bu da bir tür dukalık komiserliğiydi). Hegel'in annesi Maria Magdalena Louisa Hegel'in (kızlık soyadı Fromm'du) babası Württemberg sarayındaki Yüksek Adalet Mahkemesi'nde avukatlık yapıyordu; ailesi bir yüzyıldan fazla zaman Stuttgart'ta yaşamıştı ve anne tarafındaki soyunu, 16. yüzyılda yaşamış önemli bir Württemberg'li Protestan reformcu olan Johannes Brenz'e dek götürüyordu.

Hegel, ailenin sekiz çocuğundan biriydi ama sadece kendisi ve iki kardeşi yetişkin yaşlarını görebildi: Kız kardeşi Christiane Louise ve erkek kardeşi Georg Ludwig. Yüksek orandaki çocuk ölümleri o dönemin yaşamının gerçeği olduğundan şaşırtıcı bir durum değildir bu; sadece çiçek hastalığı, 1770'lerde Württemberg'deki her on üç çocuktan birinin ölümüne neden oldu. Hegel'in kendisi de gençliğinde ciddi hayati tehlike taşıyan birçok hastalıkla başa çıkmak zorunda kalmıştı. Gerçekten de yaşamı boyunca sağlığı çeşitli hastalıkların pençesinde oldu. On bir yaşındayken annesi Stuttgart'ı kasıp kavuran ve neredeyse Hegel ile babasını da öldürecek olan "safra humması"ndan öldü (20 Eylül 1781). Hegel'in hastalıktan kurtulması ve annesinin kurtulamaması onu kuşkusuz bizim bilebileceğimizin çok ötesinde etkiledi. Hegel'de bir tür konuşma güçlüğü baş gösterdi, bunun altında yatan neden de elbette an-

nesinin ölümüyle, kendisinin kurtulmasıyla ve babasıyla arasındaki kimi düşmanlıklarla ilgili olabilir, ama bunları bulup çıkarmak neredeyse olanaksızdır. (Hegel mektuplarında babasından neredeyse hiç söz etmez; görünen o ki aralarında bir tür gerilim vardı. Örneğin, Hegel üniversitedeyken babasıyla Fransız Devrimi'nin yararları üstüne oldukça ateşli tartışmalara giriyordu anlaşılan.) Hegel'in kardeşi Georg Ludwig'in asker olarak kısa ama görkemli bir kariyeri oldu, yüzbaşılığa dek yükseldi; asalet unvanı aldı ve böylece Georg Ludwig *von* Hegel oldu; 1812'de Napoléon'un ordusunda Rusya seferine çıktı ve geri dönmedi. Kız kardeşi Christiane, Hegel'den sadece birkaç ay daha uzun yaşadı; çok kültürlü ve başına buyruk bir kadındı, evde kalarak babasına bakmayı seçti ve hiç evlenmedi.

Hegel'lerin evinde eğitim ve "kültür" açıkça vurgulanırdı. Anne ve babası Hegel'i üç yaşındayken Almanca Okulu denen okula, beş yaşındayken de Latince Okulu denen okula gönderdiler. Annesi ona Latince öğretmişti, dolayısıyla Latince Okulu'na gittiğinde Latincenin birinci ad çekimlerini ve çekilen adları zaten biliyordu. Gerçekten, Hegel'in yaşam boyu süren öğrenme sevgisi ve öğrenmeye duyduğu koşulsuz saygı neredeyse kesinlikle annesinden Latince öğrendiği bu erken deneyimleriyle ve ona bağlılığıyla başlamıştır. Hegel'in annesinin bunu yapabiliyor olması bile Hegel'lerin evindeki dikkati çekecek derecedeki öğrenim durumu hakkında bir şeyler söylüyor, çünkü o dönemde kadınların dört-beş yaşlarındaki oğullarına evde Latince öğretmelerine izin verecek türden bir eğitim almaları, hafif bir biçimde söyleyecek olursak, sık karşılaşılan bir durum değildi (Christiane Hegel'in gençlik anılarında açıkça dikkati çektiği bir olgudur bu).[4] Hegel daha on yaşındayken, babası, civarın önemli matematikçisi K.A.F. Duttenhofer'den ona özel geometri dersleri aldırıyordu; Hegel büyüdükçe, babası, başka konularda da özel dersler alması için masraf etmeyi sürdürdü. (Örneğin, Hegel Fransızcayı büyük olasılıkla böyle öğrendi.)[5]

Hegel mektuplarında babasından neredeyse hiç söz etmese de annesi söz konusu olduğunda çok çarpıcı bir fark ortaya çıkar. 1825 yılında, elli beş yaşındayken Hegel kız kardeşi Christiane'ye kısa bir not gönderir. Bu notta sadece şu yazılıdır: "Bugün annemizin sonsuza dek belleğimde tutacağım ölüm yıldönümü."[6] Onun yetişkin yaşamına egemen olanın ***kimin*** anısı olduğu açık gibi görünüyor. O ve kız kardeşi, anne-

leriyle özdeşlik kurmaları dolayısıyla birbirlerine bağlanıyorlardı; erkek kardeşleri Georg Ludwig'se babalarına çekmiş gibiydi, o da Hegel'in babasına karşı yaşadığı acılı yabancılaşmanın bir parçası olmuş gibidir. Kitaba duydukları düşkünlükte Hegel de kız kardeşi de annelerine çekmişlerdi; annelerinin ölümü onları ailedeki "koruyucu"larından yoksun bırakarak Georg Ludwig'i büyük olasılıkla gözde konumuna yükseltti. Hegel başkaldırarak, kekelemeye başlayarak ve babasının pek de onaylamadığı bir kariyer seçerek bu durumla baş ederken Christiane ölümüne dek babasına bakmak için evde kalma ve bu süre içinde birçok evlilik teklifini geri çevirme yolunu seçti.

Annesinin ölümünden sonra Hegel'in aile yaşamı oldukça gergin geçmiş olsa gerek; bütün bulgular da ailesine karşı yoğun bir yabancılaşma duygusu yaşadığını gösteriyor. Annesinin onunla ilgili ideallerine sadık kalan Hegel öğretmenlerinin gözünde (babasının gözünde olmasa da) doymak bilmeden okuyan, on yaşından üniversiteye başlamak için kentini terk ettiği on sekiz yaşına kadar hep sınıf birincisi olmuş örnek öğrenciydi. O günün ve yaş grubunun erkek çocuklarının çoğunun yaptığı gibi, delikanlılık yıllarında günlük tutuyordu. Günlüğüne okuduğu birçok kitaptan alıntılar yazıyordu; kitap sahibi olmanın hâlâ lüks olduğu o dönemde bu da görülmemiş bir şey değildi. Duyduğu bu yabancılaşma duygusunun bir göstergesi, çarşamba ve cumartesi günlerini bütünüyle, halka açık ve evine de çok yakın olan dukalık kütüphanesinde geçirme alışkanlığıydı. Evi kültürel kaynak açısından yoksul olmadığından –ailesi, etkili bir fikir dergisi olan *Allgemeine Deutsche Bibliothek*'e (Kant felsefesi üstüne en erken tartışmalar şans eseri bu dergide çıkmıştı) aboneydi– evden uzakta bu kadar çok zaman geçirme kararı, Stuttgart'taki evinde kendini "evinde" gibi hissetmediğini daha da açık biçimde yansıtır. Bununla birlikte Hegel öğretmenleriyle olmayı severdi ve örnek öğrenci olarak onlarla yürüyüşlere çıkardı. Bu yürüyüşlerde konuşmalar, delikanlının son derece yoğun ilgi gösterdiği akademik konulara kayardı. Öğretmenlerinden Löffler ona sekiz yaşındayken Shakespeare'in yapıtlarının Eschenburg çevirisini hediye etmiş ve bunları şimdi olmasa da çok yakında anlamayı öğreneceği konusunda öğütte bulunmuştu. (Hegel yıllar sonra delikanlılık günlüğüne Löffler öldüğünde onunla ilgili övgü dolu bir anma yazısı yazdı.)

Hegel'in ailesi, *Ehrbarkeit* ("soylu olmayan ileri gelenler") olarak anılan ve Württemberg meclisini oluşturarak daha iyi ve prestijli konumlar üzerinde neredeyse tekel kurmuş olan kimselerle kesinlikle iyi ilişkiler içinde olsa da onlara dahil olmayan kesimdendi. *Ehrbarkeit* bu konuma büyük ölçüde sadece Württemberg'in tarihinden gelen tuhaflıklar ve karmaşıklık sayesinde gelebilmişti; Württemberg soyluları dukalığın yönetiminde yer almazlardı. Bunun yerine, soylu konumlarının Kutsal Roma İmparatoru'yla bütünüyle doğrudan, "dolaysız" bir ilişkide olmalarını gerektirdiğinin farkına vardılar ve böylece fiili olarak her şeyi, kimi az çok önemli papazlardan, belli kent seçkinlerinden ve önemli kırsal kesim yargıçlarından oluşan *Ehrbarkeit*'a bıraktılar. *Ehrbarkeit* iktidar için sürekli olarak dükle mücadele içinde oldu. Württemberg'in (ve Stuttgart'ın) toplumsal ortamının karmaşıklığına ek olarak, dükün özel danışma meclisi (*Geheime Rat*) yıllar içinde sadece dükün otoritesinin uzantısı olmaktan çıkmış ve kendisini yarı bağımsız bir organ olarak görmeye başlamıştı, bu durum da iktidar ve nüfuz için sadece dükle değil diğer zümrelerle de (ve böylece *Ehrbarkeit*'m çeşitli parçalarıyla da) mücadeleye girmesine yol açmıştı.[7] Danışma meclisinin kendisi, neredeyse hepsi Tübingen'deki (Württemberg'de, Stuttgart'ın birkaç kilometre güneyinde) üniversitede hukuk eğitimi almış, zamanla profesyonel bürokratlar sınıfına dönüşmüş bir gruptan oluşur hale gelmişti.

Württemberg'in kendine özgü siyasi düzenlemelerine ek olarak, Hegel'in gençliğindeki Württemberg'de geçerli olan toplumsal yaşam biçimi –Mack Walker'ın tanımıyla– Alman *Land* ("memleket"*) olarak betimlenebilir. Bu yaşam biçimi, Prusya gibi yerlerden çok, Kutsal Roma İmparatorluğu içindeki başka Alman *Land*'larında da kökleşmiştir.[8] Memleketin yapısı, genel anlamda "cemaatçi" olarak adlandırılabilir. Kimin o memlekete ait olduğu (ve aynı biçimde açık ve zorlayıcı olarak kimin ait *olmadığı*) açık biçimde hissedildiği gibi, her memlekette hangi grupların hangi haklara ve imtiyazlara sahip olduğu konusunda, yazılı olarak ifade etmeye hiç gerek duyulmayacak kadar açık bir toplumsal algı vardı. Württemberg'deki lonca sistemi, loncanın adeta "ikinci aile" (daha sonraları, modern Prusya devleti içindeki eski korporatif yapıları

* Mack Walker'a göre, Westphalia Barışı'ndan 1871'e kadar olan dönemde Almanya'daki şehir yaşamının tipik unsuru olan, herkesin birbirini tanıdığı ve belediye, lonca, devlet egemenliği altında yaşadığı, 5-10 bin nüfuslu kasabalar -e.n.

canlandırmak için Hegel'in olgunluk dönemi siyaset felsefesinde kullanacağı bir betimleme) olarak işlev görerek memleketin yapısında merkezi bir rol oynamasını sağlıyordu: Üyelerinin özel imtiyazlarını ve haklarını korumaya, bireyler ile yaşamdaki beklenmedik durumlar arasında tampon olmaya yarıyor; üyenin yaşamındaki çeşitli aşamalara uygun törenler düzenliyor, kişiye toplumsallaşabileceği bir çevre sağlıyor, kendisine ya da ailesine, şansı kötüye gittiğinde destek sunuyor, ahlaki ve mesleki standartları gözetiyordu – kısacası, kişinin yaşamını çıraklıktan ölüme dek düzenliyordu.[9] Hegel'in doğduğu yılda Württemberg'in memleket yapısı, mutlakıyetçi Katolik dükün tertipleri karşısında en sonunda zafer kazanmış gibiydi; bununla birlikte sadece birkaç yıl sonra Almanya'nın bütünündeki memleket yaşamı, Fransız Devrimi'nden yayılan modernleştirici etkilerin tehdidi altında kalacaktı.

Hegel'in anne ve babasının Hegel'in doğduğu dönemde Württemberg'deki siyasi olaylarla ve Württemberg kültüründeki gelişmelerle ilgili olarak gerçekten ne düşündüklerini bilemeyiz, ama eldeki bilgiler onların hem eski Württemberg geleneklerinden pek sıkıntı duymayan hem de Alman Aydınlanması'nın fikirlerine ve onun modernleştirici eğilimlerine açıkça yönelmiş bir aile olduklarını güçlü bir biçimde düşündürüyor. Büyük olasılıkla Aydınlanma'nın hedefleriyle halihazırdaki Württemberg yaşamının gelenekleri ve düzeni arasında bir çelişki görmüyorlardı. Hegel'in ailesi *Ehrbarkeit* üyesi olmasa da açıkça onlara yakın toplumsal çevrelerde hareket ediyorlardı; ayrıca danışma meclisini oluşturan insanların da çevrelerindeydiler. Dolayısıyla Hegel'in ebeveynleri Württemberg'in geleneksel düzenine bağlı insanlardı ve kuşkuya yer bırakmayacak biçimde Protestan olduklarından Katolik yöneticilerinin densizliğini küçümserken Württemberg'in anayasa geleneğinden gurur duyuyorlar, ama bilinçsiz de olsa, sınırlı Württemberg dünyalarının ötesine geçmeye çalışıyorlardı. Daha önce belirttiğimiz gibi Alman Aydınlanması'nın önemli yayınlarından olan *Allgemeine Deutsche Bibliothek*'e abone olmuşlardı ve Hegel'in annesi dönemin kadınlarına göre sıra dışı bir eğitim almıştı. Hegel doğduktan kısa bir süre sonra Stuttgart'ta oldukça şık bir muhite taşındılar; bu da yükselen bir aile olduklarını ve kendilerini de böyle gördüklerini gösteriyor. Kesin olarak söylenebilecek bir şey varsa o da Hegel'in, kendisine güçlü bir "kişi" ama aynı zamanda *Ehrbarkeit*'m resmi çevrelerinin dışında birisi olma

duygusunu veren bir ailede yetiştiğidir; ayrıca Hegel'in anne tarafının soyağacında önemli bir dizi Protestan reformcu vardır. Etkin ve geleceği parlak Hegel ailesi, toplumsal statü iddialarını, aile bağlantılarından çok öğrenmeye ve başarıya yönelik belli bir tutumla ilişkilendiriyorlardı.

Dünyadaki duruşuna ilişkin bu güçlü duygu ve buna zarar verebilecek şeylere karşı hassas olmak Hegel'in yaşamı boyunca taşıdığı özellikler oldu. *Ehrbarkeit*'ın üyeleri kadar orta sınıfa ait ve belki de onların çoğundan daha eğitimli olan ailesinin, açıkça ve sadece "soylu olmayan ileri gelenler"den olmadıkları için Württemberg yönetimindeki en iyi görevlerden kesin bir biçimde dışlanmış olmaları, genç Hegel'in dünya görüşüne sağlam biçimde kazındı. Dolayısıyla Hegel'in toplumsal katılım ve dışlama algısı orta sınıf *Bürger*'in aristokrasi dünyasından dışlanmasındaki gibi değildi; bütünüyle rastlantısal bir nedenle statüden dışlanmanın, aynı olduğu halde dışlanmanın getirdiği erken yaşta kökleşmiş bir algıydı. Bu durum ona aynı zamanda, polemik yazılarında tam ifadesini daha iyi bulan belli bir öfke de kazandırdı.

Bu konudaki en açık gösterge, 1784'te babasının Hegel'i Stuttgart'taki *Gymnasium Illustre*'e gönderme kararıdır. O dönemde Württemberg'deki çoğu okul gibi bu okul da kimi açılardan bütünüyle kötü durumdaydı; bununla birlikte hümanist içerikli daha geleneksel Protestan Rönesans eğitiminin yanı sıra Aydınlanma düşüncesinin de bir parça tutunabildiği bir okuldu (yine de okulun Aydınlanma düşüncesinin kalesi olduğunu söylemek zordu). Yaşamının oldukça erken bir döneminde kendisi ya da ebeveynleri (büyük olasılıkla da annesi) Hegel'in teoloji okumasına karar verdiğinden, onu "papaz hazırlık okulları"ndan ya da "manastır okulları"ndan birine göndermek daha doğal bir seçim olurdu, çünkü bu okullar Tübingen Üniversitesi'nde teoloji okuyacak ve ardından Württemberg'in her yerde nazır Protestan Kilisesi'nde kariyer yapacak Württemberg'li öğrenciler için geleneksel yoldu. (Örneğin Hegel'in Tübingen'deki arkadaşı şair Hölderlin böyle bir "manastır okulu"na gitmişti.) Hegel'in gittiği *Gymnasium*'da bile mezun olanların yüzde ellisinden fazlasının teoloji eğitimiyle ilgili bir kariyer izliyor olmaları teoloji eğitiminin önemini gösteren bir olgudur.[10] Tübingen Üniversitesi teoloji eğitimi kontenjanının çok büyük bir bölümünü papaz hazırlık okullarından mezun öğrencilere ayırsa da *Gymnasium Illustre*'den gelen öğrencilere küçük bir kontenjan tanıyordu, bu da Hegel'i bu okula gön-

dermenin olası nedenlerinden biri gibi görünüyor. Hegel *Gymnasium Illustre*'de bir Aydınlanma eğitimi alabilir ve yine de Tübingen'deki teoloji eğitimi için hazırlanabilir ve böylece gerekli nitelikleri kazanabilirdi.

Hegel bu okul yerine elbette Stuttgart'taki *Karlsschule*'ye de gönderilebilirdi. Dük Karl Eugen'in kurduğu, memurlara ve askeri görevlilere yeni bilimlerde eğitim veren bir askeri akademi olan bu okul sadece daha iyi bir kurum olarak değil, iki okul arasında daha "Aydınlanma yönelimli" olan okul olarak da görülüyordu. Hegel'in babası oğlunun eğitimiyle derinden ilgili göründüğünden onu *Karlsschule* yerine *Gymnasium Illustre*'ye göndermesinin özel bir nedeni olmalıdır. Karar Hegel'in babasının *Karlsschule*'den özel olarak hoşlanmamasından ileri gelemez çünkü daha sonra Hegel'in küçük kardeşi Georg Ludwig'i buraya göndermiştir. Doğrusu, Hegel'in teolog olması babasının değil de annesinin isteği gibidir; her şeyden önce, açıkça kiliseye yönelik ya da okumuşlara göre bir kariyer hazırlamak için ona erken yaşta Latince öğreten de annesidir. Öte yandan Hegel'in devlet memuru olan babası hukuk eğitimi almış, öngörülü ve rasyonel biriydi; özellikle kiliseye bağlı dindar biri görünümü vermiyordu (en azından kayıtlara göre). Hegel'in kardeşini de papaz okuluna göndermeyi istediğine ilişkin herhangi bir işaret yoktu. Bu nedenle, annesinin genç Hegel'in teolog olması yönündeki arzusuyla babasının onun yine de daha "modern" (yani Aydınlanma uyarınca belli bir mesleğe yönelik) bir kuruma gitmesi yönündeki arzusu, karar verirken belirleyici etkenler olmuş olmalıdır. Hegel'in kendi anılarına göre babası, annesinin ölümünden en azından bir yıl sonra onun Tübingen'deki Protestan papaz okulunda teoloji okumasına karar vermiştir.[11] Hegel'i *Gymnasium Illustre*'ye gönderme kararı büyük olasılıkla Hegel'in babasının ve artık hayatta olmayan annesinin istekleri arasındaki bir uzlaşmanın, onun her iki yandan da bir şeyler alması dileğinin bir sonucuydu.

Hegel'i *Gymnasium Illustre*'ye göndermenin nedenleri ne olursa olsun bu kararın onun için iyi sonuçları olacaktı. Annesine bağlı ve ölümünden sonra onun özlemini çeken, okumaya ve öğrenmeye meraklı genç Hegel böylece bir "manastır okulu"na sepetlenmeyip babası ve kardeşleriyle birlikte, öğrenmeye ilişkin ilgilerine açıkça izin veren bir aile ortamında yaşamayı sürdürdü; böylece ondaki öğrenme sevgisini gören ve cesaretlendiren öğretmenlerle tanıştığı, onu klasiklere, eski ve

modern dillere, modern bilime ve matematiğe boğan hümanist yönelimli bir eğitim aldığı bir okulda dört yıl geçirme şansını elde etti.[12]

Hegel'in Stuttgart *Gymnasium*'unda geçirdiği sürenin asıl önemi, okul çevresinin ve onun Aydınlanma ve Rönesans'tan gelen hümanist yaklaşımlarının karışımının genç Hegel'i modern, en yeni fikirlerin dünyasıyla tanıştırmasında ve onda Württemberg'in "soylu olmayan ileri gelenler"inin geleneksel dünyasına karşı bir mesafe duygusu geliştirmesinde yatar. Kız kardeşi Christiane, kardeşinin *Gymnasium*'daki fizik dersini özellikle sevdiğini hatırlıyordu ve biz de bu dönemde onun matematikten nasıl büyülendiğini biliyoruz.[13] Hegel'in kendisi de on iki yaşındayken okulda Wolff'un "açık ideler" öğretisini, on dört yaşındayken de okulda öğretilen bütün klasik tasım kurallarını öğrendiğini hatırlıyordu.

Çeşitli kitaplardan uzun alıntıları günlüğüne de oldukça sık biçimde koyardı. Bununla birlikte günlüğüne duygularını yazma eğiliminde değildi. Bir istisna dışında kızlarla ilgili daldığı yeniyetmelere özgü düşüncelerini de –o yaşlardaki bir genç çocuktan beklenebilecek bir şey– yazmadı. Hegel'in günlüğüne yazdıkları, on dört-on altı yaşlarındaki bir çocuktan beklenebileceği üzere ezici bir biçimde felsefeyle ilgili olmasa bile onun her şeyi doymak bilmez bir istekle okuyan birisi olduğunu açıkça gösterir. Yazdıkları aynı zamanda, farklı fikirleri deneyen, kendine karşı bile samimi görünmek için elinden geleni yapan, okuduğu ve önemli bulduğu çeşitli şeyleri kaydeden keskin zekâlı ve dikkatli bir delikanlıyı gözler önüne serer.

Günlüklerin de bütün özyaşamöyküsü biçimleri gibi son derece seçici olduklarını hesaba katmazsak Hegel'in günlüğüne yazdıkları onu bir tür münzevi kitap kurdu, erken büyümüş bir eski kafalı gibi gösterebilir – Tübingen Üniversite'sindeyken arkadaşlarının ona taktığı lakap da "ihtiyar"dı. Günlükler kişi hakkındaki cilalanmamış hakikatten çok günlüğü tutanın kendisini belli bir bakış açısıyla kendisine (ya da, o dönemin günlüklerinin sıklıkla hitap ettikleri kişi olan "en iyi dost"una) göstermek istediği biçimi sunar. Dolayısıyla Hegel'in günlükleri bize Hegel'in gençliğindeki kişiliği hakkında biraz tek yanlı ama yine de onun kendi hayalinde kendisi için yaratmayı hedeflediği bir resim sunarlar. Örneğin kız kardeşi Hegel'i çok arkadaşı olan birisi olarak hatırlıyordu (bununla birlikte onu ayrıca "bedensel çeviklik" açısından

zayıf, jimnastiği sevmekle birlikte dansta oldukça "hantal" biri olarak da hatırlıyordu. Bu hantallık, o zamanlar onunla dans etmiş olan başka genç kadınların da tanıklık ettikleri bir kusurdu).[14] Öte yandan Hegel'se günlüklerinde annesinin ona ilişkin hayallerine uygun olarak geleceğin okumuş adamı ve Württemberg'li bir teolog gibi yaşadığını göstermeye çalışıyordu sürekli. Ama kendini hep samimi ve ciddi biçimde okumuş adam gibi görmeye çalışan Hegel bile 1 Ocak 1787'de günlüğüne, her yıl verilen bir konsere gittiğini, bütün o kadeh kaldırışlardan müziği duyamadığını ama kimi eski arkadaşlarını gördükten sonra zamanın hızla ve hoş bir biçimde geçtiğini ve "güzel kızlara bakmanın da eğlenceye az şey katmadığını" yazar.[15] Hegel'in başkalarıyla olmayı seven doğası ve girişkenliği tüm yaşamı boyunca onun kişiliğinin özellikleri oldu ve bu özelliklerin gençken de onda bulunduğundan kuşkulanmak için bir neden yoktur. Hegel'in gençlik günlüğü yine de onun entelektüel eğilimini ele verir; yeniyetmeliğinde bile kendinden ya da hislerinden pek konuşmaz. Bu özelliğini yaşamı boyunca koruyacaktır.

1787 yılında aynı gün *Sophies Reise von Memel nach Sachsen* (*Sophie'nin Memel'den Saksonya'ya Yolculuğu*) kitabını elinden bırakamadığını yazar. Duygu yüklü pikaresk bir roman olan bu kitap hiçbir gerçek edebi değer taşımamasına rağmen o dönem çok popülerdi. (Hegel'in ilk yaşamöyküsünü yazan Karl Rosenkranz bundan 1840'larda bahsettiğinde, yaşamı boyunca şiddetli bir biçimde Hegel'den nefret etmiş olan Arthur Schopenhauer, bir arkadaşına, "benim en sevdiğim kitap Homeros; Hegel'inkiyse *Sophies Reise*" diye yazar.)[16] Romanda Hegel'in ilgisini çeken kuşkusuz, Sophie'nin yolculuklarındaki doğa ve insan manzaralarının canlı bir biçimde betimlenişi, yolda karşılaştığı çeşitli karakterlerin betimlenişleri ve anlatılışlarıydı; hırslı, yükselmekte olan bir aileden gelen ve kendi hırsları da gelişmekte olan, kendini oldukça ciddi bir adam gibi düşünmeye çalışan ama bütün yaşamını görece taşra sayılan Stuttgart'ta geçirmiş on altı yaşındaki Hegel'e, imparatorluğun ücra köşelerini anlatan bu betimlemeler benzersiz biçimde heyecan uyandırıcı ve romantik geliyor olmalıydı. Kendisi gibi ciddi, genç bir adamın kesinlikle keşfetmesi gereken bir şey gibiydi. Ama bu kitap, saf "okumuş adam"ın, hele erken büyümüş eski kafalı birinin okuması için pek uygun sayılmazdı. Hegel, kendisini yerleştirmeye eğilimli olduğu resme uymayan şeylere yönelik bolca yeniyetme heveslerine sahipti.

Hegel'in edebiyat beğenisindeki çocukça yanılgıların ne olabileceğinden daha ilgi çekici olan, Hegel'in okuduğu çeşitli kitaplardan günlüğüne aldığı parçalardır, çünkü bu alıntılar sadece onun okuduğu kitapları değil aynı zamanda o dönemde düşündüğü (ya da en azından kendini düşünüyor gibi gördüğü) şeyleri de ele verir. Örneğin günlüğüne dünya tarihi üstüne bir kitaptan oldukça geniş parçalar almıştır ve aynı zamanda kendisini Klopstock gibi modern yazarları okuyan biri olarak gösterir. Ayrıca Alman Aydınlanması'nın çeşitli adlarından bölümleri de günlüğüne koyar. Bu alıntıların çoğunda bu yazarların "Aydınlanma"nın ne olduğuna ilişkin yazdıklarını günlüğüne geçirir, kendisinin de bu konudaki düşüncelerini, yani Aydınlanma'nın bilimleri ve sanatları öğrenerek gerçekleşeceğini ve kendi içinde çeşitli öğrenme düzeyleri olduğunu (o dönemin yerleşik düşüncesi) kaydeder.[17] Aydınlanma karşısında duyulan bu utangaç büyülenme, din hakkında derin bir kuşkuculuk sergilemeyen sayfalarla da tutarlıdır (bu, düşüncelerini günlüğüne geçiren Württemberg'li Protestan bir delikanlıya yüklenecek bir kişisel özellik değil, Alman Aydınlanması'nın ana görüşünün –onu örneğin Fransız Aydınlanması'ndan ayıran– özelliğidir). Rousseau'nun işlediği konulara ilişkin bilgisi olduğu görülür (bununla birlikte yaşamının bu döneminde gerçekten Rousseau'yu mu yoksa sadece Rousseau'nun Alman izleyicisi J.G. Feder'in *Neuer Emil* [*Yeni Emil*] kitabını mı okuduğu açık değildir).[18] Günlük sayfalarında ayrıca önde gelen "popüler filozoflar"dan –İskoç Aydınlanma "öğretmenleri"nin Almanya'daki karşılığı– Christian Garve'yi de, hatta İskoç filozofu Adam Ferguson'ı da (Almancaya çeviren Garve'dir) okuduğunu ve sevdiğini görürüz. Hegel'in özellikle Garve'nin kişisel bilgiyle kitaplardan edinilen bilgi arasında yapmış olduğu ayrımdan etkilendiğini görürüz. Bu düşünce, Hegel'in Rousseau'cu fikirlere duyduğu ilgiyle ve o günlerde Stuttgart'ta egemen olan sofu, duygulara önem veren Protestanlıkla uyum içindeydi. Günlüğüne yazdıkları onun aynı zamanda modern yaşam karşısında Yunan kültürünün sahip olduğu iddia edilen üstünlüğü hakkında bir fikir edindiğini de gösterir. Bu fikri Johann Joachim Winckelmann Alman kültüründe yerleştirmiş ve Garve de onun daha geniş bir kitle için arıtıp gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Genç Hegel Württemberg'in kahramanı J.J. Moser'in de oldukça farkındaydı; günlüğüne Moser'in öldüğü tarihte bu büyük adamın statü-

süyle ilgili Latince bir not düşmüştü.[19] (Moser Stuttgart'ta Hegel'lerinkinden sadece birkaç ev aşağıdaki bir evde yaşıyordu.) Daha önemlisi, Hegel'in kendi Württemberg geçmişi ve Moser gibilerinin onda yarattığı eklemlenmeler ona gençliğinde meşrutiyet ve haklar retoriğine yönelik keskin bir takdir kazandırmış, daha da önemlisi, içten içe bu tür hakların bir biçimde toplumsal pratikte temellendiğine ilişkin bir kavrayış vermişti; genç ve uyanık bir Württemberg'li olarak bu hakların soyut ilkelerden değil, ancak bir yaşam biçiminin geleneklerinin ve pratiklerinin yorumlanış tarzından türetilebileceği fikrini doğal olarak edinmiş olmalıdır. İnsan haklarına değil, kendi tarihi boyunca geçerli olarak gördüğü şeylere ve işlerin nasıl yürütülmesi gerektiğine ilişkin, sınırlarını toplumsal olarak kendisinin belirlediği bir duyguya –ki bunun derin kökleri de dinsel, toplumsal ve siyasi kurumları dolayısıyla Württemberg'lilerin kendi kalpleri ve karakterlerindeydi– başvurarak Württemberg'in zorbalığa karşı kendisini nasıl savunduğuna ilişkin öyküleri dinleyerek entelektüel olgunluğuna erişmiştir.[20]

Oldukça ilginç bir biçimde Hegel, Stuttgart'taki günlerinde en azından belli belirsiz de olsa Kant'ın felsefesinden haberdar olmuş gibidir. Bununla birlikte Kant'ın zorluğu ve Hegel'in o zamanki yaşı düşünüldüğünde bunun hakkında pek bir şey söylememesi anlaşılabilir ve onu anlayıp anlamadığıyla ilgili sorulardan bütünüyle muaf tutulabilir. Kant hakkında yazan yazarlardan alıntılar yapmıştır; örneğin, en sevdiği yazarlardan Garve, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabı hakkındaki ilk değerlendirmeyi yazmıştır, ama yayımlandığı derginin editörü J.G. Feder (Hegel'in de alıntılar yaptığı Alman Rousseau'cu) yazıyı budamış ve içine aslında olmayan kimi suçlamalar –Kant'ın idealizminin sadece Berkeley'in idealizminin bir tekrarı olduğu– eklemiştir. (Yazının dokunulmamış ilk hali 1783'te *Allgemeine Deutsche Bibliothek*'te yayımlanmıştır, dolayısıyla Hegel bu yazıyı görmüş olabilir.)[21]

Bununla birlikte Hegel'in belki de en kayda değer ilişkisi, *Karlsschule*'nin kadrosunda yer alan ve Hegel'in yaşamında önemli bir rol oynayan daha yaşlı öğretmenlerinden Jacob Friedrich von Abel'le olan dostluğudur. Hegel'in kız kardeşi, Hegel'in yaşamını anlattığı bir yerde von Abel'in Hegel'i "yetiştirdiğini" (ya da mektubun nasıl çevrildiğine bağlı olarak, Hegel'i "himayesi altına aldığını") söylemiştir.[22] Öncesinde Schiller'in hocası ve dostu olan von Abel daha son-

ra 1790 yılında Tübingen'de felsefe profesörü oldu (ama bu Hegel'in orada alması gereken "felsefi" eğitimi resmi olarak tamamlayıp teoloji eğitimine başladıktan sonra gerçekleşti). Abel Kant'ın felsefesi hakkındaki tartışmaya katılmış ve aslında 1787'de (Hegel hâlâ *Gymnasium*'dayken) Kant üzerine, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena* yapıtlarıyla ilgili bir kitap yayımlamıştı – *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems* (kabaca, *Kant Sisteminin Sınanması Amacıyla Spekülatif Aklın Doğasına İlişkin Bir Deneme*).[23] Bu yapıtında Abel geleneksel rasyonalist metafiziğin buluşlarını Kant'ın eleştirisine karşı savunmuş, Kant'a karşı, dünyanın gerçekten bir yaratıcısı olması gerektiği ve bu kutsal yaratıcının deneyimimizin dünyayla ilişkisini kurduğu fikrini öne sürmüştü. Kant, dünyayı deneyimlemek ve düşünmek zorunda olduğumuz biçimlerin, deneyimimizin ötesinde yer alan kendinde-şeylere uygulamak üzere genişletilemeyeceğini savunmuş olsa da Abel sadece, Kant'm temel noktalarının, kendi ifadesiyle, "ikna edici olmadığı"nı ve Kant'ın kendi öncüllerinden çıkmadığını öne sürerek bu iddiayı reddetmişti.

Abel'in kitabı kısaydı, öne sürdüğü fikirlerse daha da kısaydı ama Hegel'in Kantçılık hakkında bildiği ilk şeyler büyük olasılıkla bu kitaptan öğrendikleriydi. Yeniyetmelik çağındaki Hegel'in böylece Profesör Abel'den kimi belli belirsiz Kant karşıtı fikirler edinmiş olması akla yatkındır. Özel olarak bunlardan ilki Kant'ın "saf aklının," Kant'ın yapabileceğini söylediklerini yapabilmek için fazla genel ve fazla biçimsel olduğuydu (Württemberg'de yetişmesinden dolayı inanmaya yatkın olabileceği bir fikir); ikincisiyse Kant'ın sisteminin Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel kanıtlara ve dünyanın nihai bir nedeni olmasının zorunluluğuna dokunmadığı fikriydi. Bu ikinci fikir kendi alıntılarından Kant hakkında öğrendiği her şeyle iç içe geçmiş olacaktı. Buna ek olarak Kant'ın bütün görkemine karşın geleneksel din metafiziğine ciddi bir sorgulama getirmediği fikri de genç Hegel'in zihnini doldurmuş olabilir. Böylece Hegel gerçekten ciddi sorunların ancak aydınlanmış bir kalp tarafından ve bizzat kendisi için ortaya çıkarılabileceğine ilişkin inancını sürdürebilirdi (daha sonraları elbette bütün kanılarını bütünüyle gözden geçirecekti, ama Kant'm biçimselciliği olarak gördüğü şeye duyduğu kuşku hiçbir zaman ortadan kalkmayacaktı).[24]

Genç Hegel'in Kant hakkındaki bilgisi ne olursa olsun Gotthold Ephraim Lessing'den etkilendiği ve ona oldukça kapıldığı açıktır. Hatta günlüğüne Lessing'in *Nathan der Weise* [*Bilge Nathan*] (1799'da yayımlandı) oyununu okuduğunu kaydetmiştir. Oyun oldukça didaktik olmasına karşın Hegel üzerinde (zamanın sayısız genç erkeğinde olduğu gibi) büyük bir etki bırakmıştır. Oyunda Yahudi Nathan, Lessing'in Aydınlanma dininin idealleri olarak gördüğü şeylerin örneği olarak sergilenir: Bütün dinlerin doğaları dolayısıyla bir oldukları, aydınlanmış dinin asıl öğretisi uyarınca ortak temel insanlığımızı kabul etmemiz, bununla birlikte insanlar arasındaki farkları ne silmemiz ne de reddetmemiz, bunu yerine hoş görmemiz gerektiği ifade edilir. Nathan'ın "mesajı" –bir insanı Yahudi yapan aynı temel ahlaki ve tinsel özelliklerin bir başkasını Hıristiyan yaptığı, bundan dolayı da dinin birçok farklı biçiminin aydınlanmış ve kozmopolit bir yönetimde barış içinde ve verimli bir biçimde bir arada var olabileceği– genç Hegel'in dinsel inanışlarının ve Württemberg mirasının onun Aydınlanmacı ve hümanist eğitimine ters olmadıklarını, onun iyi bir Württemberg'li *ve* bir Aydınlanma insanı olabileceğini hem ifade etmiş hem de doğrulamıştır (günlüğüne yazdıkları yine de Katolik pratiklerine karşı tipik bir Württemberg'li Protestan'ın küçümsemesini yansıtsa da). Daha genel olarak, Nathan'ın "mesajı" Hegel için, insanın geleneklerine ve pratiklerine bağlılığının hem önemli olduğu hem de insanın başkalarının ortak insanlığını kabul etmesini zorunlu olarak dışlamadığı fikrinin ifadesi olmuştur. Eğer insan Nathan örneğini izlerse aynı anda dindar ve rasyonel, duygusal ve aydınlanmış olabilir, başkalarının geleneklerine dil uzatmadan kendi gelenekleriyle gurur duyabilirdi – bugün bizim için ne kadar basmakalıp görünseler de o dönem için oldukça radikal birçok şey. Bunlar Hegel gibi genç birisinin kafasını Aydınlanma ilerlemesine ilişkin güçlü hayallerle dolduran şeylerdi. Üniversiteden ayrıldıktan hemen sonra yazacağı dinsel ve siyasi konulardaki gençlik yazılarında, aydınlanmış, insancıl dindarlığın örnek figürü olarak Nathan'a sık sık dönecekti.

Öyle görünüyor ki Lessing'in kendisi de Hegel üzerinde aynı ölçüde büyük bir etki bırakmıştır. Lessing kariyerine başladığında ortada sözü edilecek Alman edebiyatı, Alman tiyatrosu, Alman edebiyat eleştirisi adına pek bir şey yoktu, olsaydı bile böyle şeylerin hitap edeceği bir kitle bulunmuyordu. Lessing kendisi için bir "yazı adamı" kariyerinin

(Fransa'dan alınma bir fikir) Alman karşılığını yarattı, bunun için de en başta kendi kitlesini eğitmesi ve adeta yaratması gerekiyordu. Lessing bütün bu işleri hayran olunacak biçimde başardı; başarıları ve karakteri (özellikle, kendisi hakkındaki tavizsiz dürüstlüğü) onu Alman edebi kültürünün tartışmasız kahramanı haline getirdi. Bu anlamda "halkın eğitmeni"ne, *Volkserzieher*'e –Lessing görece daha çok bilinen kitaplarından birine de *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [*İnsan Irkının Eğitimi*] adını verdi– tam bir örnekti. Hegel de "halkın eğitmeni" olmanın ne anlama geleceğine ilişkin gözlemleriyle günlüklerini dağınık biçimde doldururken böyle bir rolü kendisi için hayal ettiği açıktır. Hegel için Lessing örneği, yaşamını yazılarından kazanacak (ve belki masraflarını karşılamak için bir semtte de vaaz verecek, çünkü "yazı adamları"nın yaşamlarını sadece yazılarından kazanmaları çok az görülen bir şeydi), bir kitleyi aydınlanma yolunda eğitecek, Aydınlanma rasyonelliğinin, Rousseau'nun duygusallığının, dinsel adanmışlığın ve açık kafalı, geniş kapsamlı düşünmenin birliğini kendi yaşamında da cisimleştirecek "yazı adamı" olmak fikrini hayalinde ayrıntılarıyla görmesine yardımcı oldu.

Kısacası, Hegel'in günlüklerine yazdıkları, koyduğu alıntılar ve Stuttgart'taki öğrencilik günlerinde yazdığı denemeler, olaylar hakkında sağlam bir duruşa varmadan birçok konu hakkında fikir yürüten genç ve keskin bir zihni gözler önüne serer. Olaylara tarafsız, eleştirel bir yaklaşım açısından Aydınlanma'dan "taraf"tır; dinden, özellikle de insanların kalplerini talep eden ve "aydınlanmış" olmayı da eşit ölçüde iddia edebilen bir dinden "taraf"tır; kuru soyut akla ve "saf" kitabi bilgiye "karşı"dır (oysa ironik biçimde yaşının çok ötesine geçerek böyle bir "kitabi bilgi"ye gömülmüş birisidir açıkça); ilerlemeden "taraf"tır; ve her iyi genç Rousseau izleyicisi gibi, "deneyim"den, "yaşam"dan, "etkinlik"ten öğrenmeden "taraf"tır. Saygıdeğer Moses Mendelssohn gibilerinin Aydınlanma'nın kendisiyle özdeşleştirmiş oldukları, yükselmekte olan Alman *Bildung* –eğitim, sanat, kültür ve eğitilmiş beğeni ideallerini içeren çok işlevli bir terim– idealini bütünüyle özümsemiş gibidir. Dolayısıyla *Bildung* sahibi kişi, kendisi haklı olarak en üst düzeyde "kültürlü ve eğitimli" olma iddiasında bulunabileceğinden, ahlaksal açıdan "halkın eğitmeni" sıfatını alabilecek türden bir kişi olmaya "uygun"dur. *Bildung* ideali Württemberg'de aynı zamanda dinsel bir boyutla da iç içe

geçmiştir – *Bildung* sahibi kişi bundan dolayı doğru biçimde oluşmuş bir dinsel vicdan da taşır; Hegel de bunun dışında değildir. Böylece genç Hegel, *Bildung* sahibi bir adam olmak için kendini çalışmalarına verdi, bunu da kendi entelektüel güçlerine duyduğu çarpıcı bir güvenle yaptı. Bu özelliğini yaşamı boyunca koruyacaktı. Yeniyetme Hegel özel olarak, boyundan büyük işlere kalkıştığına ya da okuduklarını yanlış yorumladığına ilişkin bir kaygıyı hiç taşımamış gibiydi. Aksine, her konunun hakkından geleceğine güveni tamdı, Stuttgart *Gymnasium*'undaki (ve tahminimizce evindeki) deneyimi kendisiyle ilgili bu imgeyi ve güveni sadece desteklemişti.

Hegel *Gymnasium*'da mezuniyet konuşması yapmak için seçilen az sayıdaki öğrenciden biriydi. Seçilen öbür öğrenciler gibi ondan da Türkiye hakkında konuşması istenmişti. Hegel "Bilimin ve Sanatın Türkiye'deki Gelişmemiş Durumu" hakkında konuşmayı seçti. Âdet olduğu üzere konuşma öğrenciye bilgi birikimini göstermesi, öğretmenlerini övmesi ve elbette, zavallı ve kara cahil Türkiye'de verildiği varsayılandan çok daha üstün bir eğitim ortamı sağlayan Karl Eugen'in bilge yönetimini övmesi için bir fırsat olarak düşünülüyordu. Hegel her iki görevi de biraz uzatmakla birlikte sorumluluk içinde yerine getirdi. Bu konuşmayla *Gymnasium* öğrencilik hayatını tamamlamış oldu.

Kafası karışık fikirlerle dolu olarak Hegel 15. yüzyıldan beri Württemberg'in neredeyse bütün ileri gelenlerinin eğitim gördüğü bir öğrenim yeri olan Tübingen'deki üniversitede teoloji okumak için –güçlerine güveni tam ama kuşkusuz geleceğiyle ilgili olarak bir parça da kaygıyla– yola çıktı. Kafasında bir parça Lessing'inkine benzeyen bir kariyeri izleyeceğini öngörüyordu büyük olasılıkla: Papaz ya da en azından teolog olacaktı; kendi bilgisiyle halkın "eğitimi"ne ve "aydınlanma"sına –bilim, felsefe, teoloji, diller ve edebiyat alanında– katkıda bulunacaktı ve bir "yazı adamı" olacaktı. O dönemde Almanya'da basılan kitapların neredeyse dörtte biri teoloji kitapları olduğundan, teolog olarak kendine çizdiği kariyer ona kuşkusuz akıllıca ama aynı zamanda –o dönemde zaten küçük olan ve hızla küçülen papazlık kadroları göz önüne alındığında– riskli de bir seçim olarak görünüyordu. Ama sonuçta Lessing de kariyerine bir teoloji öğrencisi olarak başlamamış mıydı? Hayatının bu noktasında Hegel Aydınlanma'ya, en azından anladığı biçimiyle, sıkı sıkıya bağlanmıştı, genç birisi olarak kendisi için hırsla hayal ettiği gele-

cek de daha fazla Aydınlanma'nın vaat ettiği bu ilerlemeyi sürdürmekte bir rol oynamasını sağladı. Neyin gerçekten modern olduğu ve geçmişin nasıl güncel hale getirileceği, olayların nasıl daha da aydınlanmış kılınacağıyla ilgili konular kafasında kendisi için canlandırmaya başladığı geleceğin sisli köşelerini oluşturdu. O zaman düşündüğü haliyle bu amaca ulaşmak için teoloji kariyeri yapacak, cemaatine yeni, "aydınlanmış" bir din vazedecek ve artan aydınlanma projesine katkıda bulunacak denemeler (ya da romanlar ya da şiirler – bu aşamada yeniyetme Hegel hangisi olduğunu gerçekten bilemezdi) yazacaktı.

Oysa Tübingen'e gittiğinde hayatını bütünüyle değiştirecek iki öğrenciyle arkadaşlık kuracaktı; onca kendine güvenle getirdiği fikirlerin düşündüğü kadar açık olmadıklarını, birbirleriyle hayal ettiği kadar kusursuz biçimde uyumlu olmadıklarını görecekti; papaz olma fikrini bütünüyle bırakacak ve ilk olarak bağımsız bir "yazı adamı"nınkine benzer bir yaşam sürmenin daha tehlikeli yoluna girmeye kadar verecekti. Hegel'in o zamanlar bilmesi olanaksız olsa da, Tübingen'e doğru yola çıktığında Württemberg'deki yetişme tarzının ona verdiği hırs, biraz kibirli bir kendine güven ve fikirleri, sonunda kariyerinin oldukça geç bir döneminde bir üniversite ortamında felsefe profesörü olma kararı vermesine yol açacak sorunların çoğunun kaynağıydı. Gerçekten de, Hegel'in dünyası üniversitede ve hemen sonrasında önünde genişlemeye başladıkça, Württemberg'deki yetişmesinden edindiği, toplumsal törelere yönelen tikelci yaklaşımla, evde ve Stuttgart *Gymnasium*'unda edindiği, daha evrensel eğilimli Aydınlanma rasyonelliğinin taleplerini uzlaştırmanın ne kişisel olarak kolay ne de hemen ulaşılabilir bir şey olduğunu gördü. Bu fikirler hakkındaki kuşkuları ve hüsranları Tübingen'de başlayacak ama sonradan göreceği gibi, ancak çok geç bir dönemde çözüme ulaşacaktı.

2. Bölüm

Tübingen'deki Protestan Papaz Okulu

Üniversite Yaşamının Düş Kırıklıkları ve Çekiciliği

Hegel Tübinen'e geldiğinde Tübingen Üniversitesi'ndeki koşullardan dolayı düş kırıklığına uğramaması olanaksızdı. Oldukça görkemli bir geçmişe sahip olan üniversite derin bir çöküş içine girmişti ve bütünüyle ortadan kalkma tehlikesi altındaydı. 1769'da Karl Eugen üniversitenin adını değiştirerek kendi adını vermeyi kararlaştırdı; artık Eberhard Üniversitesi (üniversiteyi 1477'de kuran Dük Eberhard'dan dolayı) yerine Eberhard-Karls Üniversitesi olarak anılacaktı. Ancak isminin yenilenmesine karşın o dönemde Tübingen Üniversitesi modası geçmiş düşünce ile eğitim biçimlerinin kalesi halindeydi ve bu haliyle dönemin Alman üniversitelerinin çoğundan pek farklı değildi. Tübingen Üniversitesi'nin başka Alman üniversiteleriyle paylaştığı bir başka talihsiz nitelik olan kayırmacılık da burada önü alınamaz bir hale gelmişti. Üniversitedeki profesörler birbirleriyle evlenen az sayıdaki aileye mensup kişilerden oluşuyordu, bunun sonucu da kesinlikle tahmin edileceği gibi profesör kadrosunun niteliğinin etkili bir biçimde düşmesiydi.[1] Böylece, Hegel'in üniversiteye gitmeye hazır olduğu dönemde Almanya'daki üniversiteler geniş çaplı bir küçümsemenin nesnesi durumundaydılar; yeni bilginin üretilmediği, modası geçmiş Ortaçağ skolastisizminin kalıntısı ve neredeyse bütün üniversitelerde egemen olan, düello ve ayyaşlıktan ibaret kültürsüz öğrenci hayatının gençliği bozduğu yerler olarak görülüyorlardı. Üniversiteler yarı feodal "loncalar" olarak kalmışlardı, devraldıkları Ortaçağ ayrıcalıklarını kullanmaktan başka hiçbir şeyle ilgilenmeyen ve böylece reformu amaçlayan her girişime büyük bir çabayla direnme eğiliminde olan profesör kadrosunun yönettiği kurumlardı. Üstelik birçok başka Alman üniversitesi gibi Tübingen'in de kendi eğitim misyonu hakkındaki fikri ortodoks, yani doğru inancı öğrencilerine aktarmaktan ibaretti; üniversitenin teoloji fakültesinin ağırlığının güçlendirdiği bir pedagojik fikirdi bu.

Bu nedenlerle, Almanya'da üniversitelerin bütünüyle ortadan kaldırılmasını ve onların yerine daha özel konularda uzmanlaşmış bilim ve yararlı bilgi akademileri kurulmasını isteyen çok sayıda insan vardı. Karl Eugen, Tübingen Üniversitesi'ndeki öğretim ve araştırmanın modernleştirilmesine çalışmıştı ama sonunda bunun ümitsiz bir dava olduğuna karar verip vazgeçerek bütün enerjisini yine adını verdiği kendi yaratımı olan *Karlsschule*'ye odakladı. *Karlsschule*, Ortaçağ'dan kalma statüleri, ayrıcalıkları ve modası geçmiş ders programlarıyla yerinde sayan, teolojiyle sınırlı üniversitelere karşı o dönemde kurulmakta olan yeni "akademiler"in tipik bir örneğiydi. 1782'de Karl Eugen Stuttgart'taki *Karlsschule*'yi üniversite düzeyine yükseltmeye karar verdi ve *Karlsschule* Tübingen'deki üniversitenin kaynaklarını ve enerjisini kendine akıtmaya başladı.

Hegel Tübingen'e geldiğinde, yaşayacağı ve okuyacağı Protestan papaz okulundan –*Stift*– başka üniversite namına pek bir şey kalmamıştı. Hukuk ve tıp fakültelerinden geriye kalanlar, çekirdek kadro olarak bile nitelenemezdi. Üstelik 1788'e gelindiğinde üniversitenin kendisinin, sözde ona bağlı Protestan papaz okulunun az çok bir uzantısı haline gelmiş olmasıysa dinibütün Katolik Dük Eugen'in gözünde onun değerini arttıracak bir durum değildi. Böylece Hegel, zaman içinde donmuş kalmış bir yer hissi veren, nasıl olduysa (ve Stuttgart'taki *Gymnasium*'la büyük karşıtlık içinde) Aydınlanma'nın henüz hiç uğramadığı bir üniversiteye geldi. (Üniversite ancak Karl Eugen'in 1793'teki ölümünden sonra ardılının Tübingen'in üniversitesini yeniden inşa kararıyla ve ardından *Karlsschule*'deki en iyi beyinlerin Tübingen'e geçmesiyle kurtulacaktı.)[2]

Hegel bu duruma başkaldırarak tepki gösterdi. Papaz okuluna sınıfının birincisi olarak girmiş olsa da kısa zamanda kayıtlı olduğu derslerle ilgilenmez oldu. Aynı zamanda bildiğini okur tavırları yüzünden ilk sınavdan sonra birinci sıradaki yerini korumayı başaramadı. Örnek öğrenci Hegel hızla, derslerinin büyük bölümünü ihmal eden aksi bir genç akademisyene dönüştü. Kendisine biçtiği "yazı adamı" kariyerinden de okumaya ve düşünmeye duyduğu tutkudan da vazgeçmedi, ama öğrenciliğinde edindiği davranışların çoğunu koruduysa da hocalarına ve öğrenimine karşı tavrı değişti.

Üniversitenin niteliğindeki düşüklüğe ek olarak Protestan papaz okulunun koşulları da Hegel'in mizacına hitap edebilecek türden değildi.

Protestan papaz okulu, Aziz Augustinus'un adına kurulmuş daha eski bir papaz okulunun temelleri üzerine inşa edilmişti ve eğitimlerinin süresine bakılırsa öğrencileri gerçekten de Protestan keşişleri oluyorlardı. Beyaz kolağzı ve yakaları olan uzun siyah mantolar (papaz cüppelerine belli belirsiz benziyorlardı) giymek zorundaydılar. Öğrencilerin saatleri sıkı sıkıya düzenlenmişti ve düzenli olarak incelenip gözlenirlerdi. Kurallara uymadaki başarısızlık ceza anlamına geliyordu ve bu ceza da genellikle o günkü şarap istihkakından mahrum bırakılma ya da öğrenci hapishanesine (*Karzer*) kapatılma biçiminde oluyordu. Üniversitenin rektörü, "gelecekteki uğraşı ruhların bakımı olacak bir kişi için, iradesinin genç yaştayken kırılması iyi ve hayırlıdır" demekten hoşlanıyordu.[3] Hegel hiç de iradesini kırdıracak halde değildi ve sıkı yönetmeliklerle düşük öğretim düzeyi, onu aldığı derslerden daha da uzaklaştırmaya sebep oldu sadece.

"Üç Arkadaş"

Tüm bunlara karşın Hegel buradaki ilk yılında, kendisi gibi hem sınıfta önde gelen hem de papaz okulundaki yaşama aynı derecede soğumuş başka bir öğrenciyle tanıştı ve onunla iyi arkadaş oldu: Gelmiş geçmiş en iyi Alman şairlerinden biri olacak Friedrich Hölderlin'di bu öğrenci. 1790 yılının sonbaharında Hegel ve Hölderlin yeni gelen çok daha genç bir öğrenci olan Friedrich Wilhelm Joseph Schelling'le de iyi arkadaş oldular.[4] Schelling, Hegel ve Hölderlin'den beş yaş küçüktü ama erken yaşta gösterdiği gelişme, öğrencisi olduğu manastır okulundaki yöneticileri öylesine etkilemişti ki papaz okuluna daha küçük bir yaşta kabul edildi. Hegel de, Hölderlin de papaz okuluna karşı duydukları nefreti Schelling'te de olduğunu hemen fark ettiler ve üç arkadaş hemen aynı odayı paylaşmaya başladılar. Hep birlikte papaz olmamaya karar verdiler ve Hegel'in en sonunda felsefede bir kariyer yapmaya karar vermesinde Schelling ile Hölderlin en etkili kişiler oldular.

Ortak bir deneyim hissi ve beklentiler üç arkadaşı bir araya getirdi ve onları teoloji derslerinden uzaklaştırırken felsefeye yöneltti. Üniversiteye başladıklarında Almanya'da işler yavaşlamaya başlamıştı. Otuz Yıl Savaşları'nın yıkımından henüz kendine gelmiş olan Almanya ekonomik ve demografik açıdan büyüme sürecindeydi. Bununla birlikte eko-

nomik durum durgunlaşmaya başlıyordu ve toplumda "okumuş" bir yere sahip olma beklentisi içindeki genç erkekler için uygun mevkilerin sayısı düşüyordu. Tüm bunlara karşın, geleceklerine ilişkin başarı şansları geriliyor gibi görünse de Almanya'ya sürekli olarak giren Fransız ve İngiliz "Aydınlanma" fikirleri, "eski tarzların" Almanların toplumsal ve eğitsel açıdan yazgılarını geliştirmelerinin önünde engel olduğuna ilişkin kanıyı, gençlik içinde gitgide güçlendiriyordu. İnsan ilişkilerine aklın uygulanmasıyla yaşamın gerçekten geliştirilebileceği artan bir biçimde açık hale geliyordu ve genç papaz okulu öğrencilerinin gözünde kendi çevrelerinde böyle bir yenilenmeyi özellikle engelliyor gibi görünen şey tam da içinde yetiştikleri Württemberg yaşamının memleket yapılarıydı. Paylaştıkları deneyim –toplumsal beklenti ile memleket yaşamının eskimiş yapıları arasındaki hissedilen gerilim– bu üç hevesli arkadaşı değişim olasılığına ve dünyaya ilişkin kapsamlı bir bakış verebilecek yeni fikirlere özellikle açık bir hale getirmişti. Bu kapsamlı bakış, halihazırdaki durumu "yeniden biçimlendirmenin" nasıl olanaklı olduğunun çerçevesini çizecekti. Böylece kendi deneyimleri dolayısıyla, "özgürlük" ve "kendiliğindenlik"e yaptığı vurguyla Kant'ın felsefesi gibi bir şeye zaten açıktılar. Hegel'in başlarda bununla ilgili kimi kuşkular beslemiş olması da ayrıca önemlidir.

Devrim

Böylece Hegel ve Hölderlin'in papaz okulundaki ilk yılı çevrelerinde olan bitene yabancı bir biçimde geçti. Bir papazın kızıyla nişanlı olan Hölderlin (alışılageldiği üzere genç bir papaz okulu öğrencisi, papazın işini miras almak için bir papazın kızıyla evleniyordu) 1789'da genç kadınla olan nişanlılığına acılı bir biçimde son verdi. Oysa hemen ardından olacaklar açısından bakıldığında bu çok önemsiz bir olaydı: 1789'daki Fransız Devrimi Hegel ve Hölderlin için her şeyi değiştirdi. Devrim, Hegel'in, Hölderlin'in ve aralarına katıldıktan sonra Schelling'in içinde yaşadıkları Württemberg dünyasının taşralılığına ve çürümüşlüğüne gitgide artan bir biçimde öfke duymalarına yol açtı. Papaz okulundaki deneyimleri de bu taşralılığı ve çürümüşlüğü bütün canlılığıyla onların gözleri önüne sermişti. Dahası, papaz okulunda Devrim'i benimseyenler sadece onlar değildi ve Devrim karşısında başlangıçta duydukları heye-

can, sonraki birkaç yılda Fransızların karşıdevrimci Alman ordusu karşısındaki zaferiyle daha da derinleşti. 1789'da devrimi desteklemişlerdi ve Fransa'daki olayları yakından izleyerek benzer bir şeyin Almanya'da da gerçekleşmesini umuyorlardı. Hegel'in papaz okulunda yaşadığı baştaki hayal kırıklığının yerini geleceğe ilişkin güçlü umut ve devrimci davayla özdeşleşme duyguları almıştı.

Bununla birlikte devrim tehdidine karşı monarşinin ilkelerini savunmak için Avusturya ve Prusya'nın anlaşmaya vardıkları Pillnitz Bildirgesi'nin 1791'de ilan edilmesinden sonra Fransa'da (ve Fransa'nın dışında, özellikle de papaz okulundaki Fransız yanlısı grupta) Devrim'i tersine çevirmeye niyetli düşman güçlerce Fransa'nın işgal edileceğine ilişkin büyük bir kaygı vardı. 1791'de Fransa kralı yeni anayasayı kabul ettiğinde olaylar bir süreliğine sakinleşmiş gibi görünüyordu. Ama yaşlı imparatorluğun, Württemberg'in de parçası olduğu batı tarafına Fransa'dan büyük bir soylu göçmen akımı yaşanıyordu. Gelen göçmenler Fransa'yı işgal etmek üzere karşıdevrimci bir koalisyon toplamaya çalışan bir baskı grubu oluşturdular. Karşılıklı olarak gerçekleştirilen birçok öfkeli saldırı sonucunda iki taraf arasındaki durum kötüye gitti ve 20 Nisan 1792'de Fransızlar savaş ilan etti. Çağın en önde gelen askeri önderlerinden biri olarak kabul edilen Braunschweig Dükü'nün başına geçtiği kuvvetler önceleri başarılı bir biçimde Fransa'nın içine doğru ilerledi. Ama 20 Eylül'de Paris yakınlarındaki Valmy'de Fransız generali Dumouriez'nin yönettiği kuvvetlerle karşılaştı. Fransızlar çarpışmayı kazandı, Braunschweig Dükü kuvvetleriyle birlikte geri çekildi ve Fransızlar onları Almanya'nın içlerine kadar izledi. Valmy zaferinin ertesi günü Fransa'da yeni seçilen Ulusal Konvansiyon monarşiyi kaldırdı. (Valmy Savaşı'nda bulunan Goethe o gece dünya tarihinde yeni bir çağın başladığını söylüyordu.)

Alman nüfusunun Fransız yanlısı kesimi, ki içlerinde Hegel, Hölderlin ve Schelling en kararlı üyelerdi, olayların bu biçimde gelişmesini sevinçle karşıladılar, çünkü bu sonuç yaşlı imparatorluğun yozlaşmış güçlerinin günlerinin sayılı olduğuna ilişkin umutlarının gerçekleşeceğini vaat eden bir netice gibi görünüyordu. Papaz okulundaki Devrim yandaşları açısından, sadece ahlaki ve tinsel zayıflamanın güçleri olarak gördükleri şeyin yenilgisi cesaret verici olabilirdi. Fransa'da olan bitenlerle ilgili heyecan, Fransa'dan haberleri doğrudan okula getiren Fransız öğrencilerin

varlığıyla iyice artıyordu. Kimi öğrenciler, Württemberg tarihindeki çeşitli gariplikler sonucu Fransa'da Alsace'ta ve Montbéliard (o zamanlar Württemberg'e dahil olduğundan Mömpelgard deniyordu) çevresinde topraklara sahip olan Württemberg Dükü'ne ait olan Fransız bölgelerinden geliyorlardı. Bu öğrencilere ek olarak, Fransa'nın başka Protestan bölgelerinden gelen Fransız öğrenciler de vardı. Örneğin, Hegel'in üniversite albümündeki yazılardan birini Strazburg'lu Jean Jérôme Kolb yazmıştı. (Kolb "*Vive la liberté!!*" [Yaşasın özgürlük!!] yazmıştı).[5]

Çevrelerindeki kimi öğrencilerin daha sonra bu döneme ilişkin anlattıkları bir öyküye göre, Hölderlin, Schelling ve Hegel üçlüsü 14 Temmuz 1793 günü (giyotinlerin tam zamanlı çalıştığı Terör döneminin yaşandığı yıl) Tübingen kenti yakınlarındaki bir tarlaya bir "özgürlük ağacı" (bir tür devrimci Bahar Bayramı direği) dikmişler ve çevresinde Carmognole denen devrimci Fransız dansını etmişler, *Marseillaise*'in (Schelling Almancaya çevirmişti) sözlerini söylemişlerdi. Bu öykü o kadar çok anlatılmıştır ki sonunda Hegel-Schelling-Hölderlin efsanesinin bir parçası olmuştur, ama ne yazık ki, Schelling'in çevirisi dışında öykü neredeye kesin olarak yanlıştır. Bununla birlikte, daha sonra anlatanlar açısından inandırıcılığı, üç arkadaşı kuşkusuz bir biçimde canlandıran ruhu yeterince yakalamasında yatmaktadır.[6] Devrimi tartışmak, çeşitli devrimci broşürleri okumak ve genel olarak, Devrim'den esinlenen öğrencilerin moralini yükseltmek için 1790'larda Tübingen'de bir siyasi kulüp kurulmuştu; Hegel de bu kulübün bir üyesiydi. Kulübün kurucusuysa Hegel'in papaz okulundan başka bir arkadaşı olan Christian Ludwig Wetzel'di. Görünüşe göre Wetzel bir süre geçirdiği Strazburg'dan dönüşte *Marseillaise*'in metnini de yanında getirmişti. Strazburg'a 1792'de gitmesinin nedeniyse Avusturyalılara karşı Fransız tarafında savaşmaktı. Dahası, Hegel, Hölderlin ve Schelling üçlüsü, Johann Wilhelm von Archenholz'un yayımladığı ve Devrim'i coşkuyla destekleyen Alman dergisi *Minerva*'nın da ateşli birer okuruydu.

Devrim ve ona düzülen övgüler üç arkadaşın hoşuna gitse de Württemberg Dükü'nü hiç de memnun etmiyordu. 1789 devrimcilerinin feodal ayrıcalıkları kaldırmalarıyla Fransa'daki topraklarının çoğunu kaybetmişti. Tübingen'deki papaz okulunun Protestan olması, onun bakış açısına göre yeterince kötüyken bir de kraliyet karşıtı devrimciler yetiştirmesi hoş görülemezdi. Özellikle Tübingen'deki siyasi kulüp yetkilile-

rin gözünden kaçmamıştı ve dükün kendisi de adını taşıyan kurumun ne kadar yıkıcı bir yer haline geldiğini görmek için papaz okulunu ziyaret etti. Hegel'in arkadaşı Wetzel 1792'de Fransız güçleriyle birlikte savaştıktan sonra bitirme sınavına girmek için Tübingen'e dönmüştü, fakat dük 1793'te okulu ziyarete geldiğinde bölgede bulunmamanın akıllıca olacağını düşündü, çünkü tutuklanıp hapsedilmesi neredeyse kesindi. (Daha sonra Ren ve Mosel bölgelerini alan Fransız ordusunda komiser oldu ve en sonunda Paris'e yerleşti ve orada bir piyano fabrikası kurdu.) Schelling dukalıktan gelen ziyaretçilerce sorgulandı ve göründüğü kadarıyla kimi gençlik hataları yaptığını itiraf etti; Schelling tutuklanmadı, Hegel'se hiç sorgulanmadı. Ama Wetzel'in Fransa'ya kaçışından sonra siyasi kulüp yavaş yavaş ortadan kayboldu.

Böylece Hegel ve arkadaşları sadece kendileri için değil, Württemberg ve hatta bütün olarak Kutsal Roma İmparatorluğu için de farklı gelecekler hayal etmeye başladılar. Bu "Devrim partizanı" olma fikri Hegel'in kendisine ilişkin düşündüğü, Lessing tarzı bir tür "halkın öğretmeni" kariyerine uygun geliyor ve onu teşvik ediyordu. Wetzel gibi kimi arkadaşları önceden kendilerini Devrim'in partizanları olarak göstermiş, gidip çarpışmalarına katılmaya istekli olmuşlardı. Papaz okulundaki daha büyük öğrencilerden biri olan ve okuldaki yaşamı sert bir biçimde eleştiren yazılar yazan Karl Friedrich Reinhardt ise Fransızlara duyduğu coşkuyu çok daha ileriye taşımıştı: Balingen'de (Tübingen yakınlarında Württemberg'e bağlı bir kasaba) papaz olduktan sonra 1787'de Fransa'ya gitmiş, Devrim'e katılmış ve orada önemli bir kişi olmuştu – gerçekten önemli yerlere gelmişti, Fransa'yı yöneten çevrelerde öyle etkili olmuştu ki daha sonra büyük Talleyrand'ın bile yerine geçmiş ve kısa bir süreliğine de olsa Girondin'lerin dışişleri bakanı olmuştu.[7]

Bu tür şeyler, papazlık dışındaki kariyerinin nasıl olabileceğine ilişkin düşlerle Hegel'in kafasını doldurmuştu kuşkusuz. Daha da önemlisi, Devrim'in kendisi ve arkadaşlarıyla birlikte hayali olarak ona katılımları, bunu hayli geç fark etse de, kendi isteklerine ilişkin görüşlerinde değişime yol açmıştı. Tübingen'e gelirken hayalini kurduğu gelecek, Württemberg'i, hatta belki de bütün "Alman ulusu"nu modern yaşama götürme tasarısının gerçekleşmesine yardımcı olan aydınlanmış bir papaz ve teolog olmaktı (Lessing'in edebiyat ve tiyatro için bir izleyici kitlesi yaratması gibi). Devrim ona ve başkalarına sadece "aydınlanmış"

olmaktansa "modern" olmanın çok daha önemli olduğu fikrini verdikten sonra papaz olma fikrinden hemen vazgeçti. Dönemin birçok entelektüeli gibi Hegel de, Fransız Devrimi'ni, eski Protestan Reformu'nun, toplumu daha iyi bir etik duruma yöneltecek yeni bir türü olarak görme eğilimindeydi. Birbirleriyle ilişkili Aydınlanma ve *Bildung* ideallerini ("kültürel eğitim", "yetişme", "beğeni", "kültür edinme") Stuttgart'ta özümsediğinden beri ahlaki reform ve tinsel yenilenmeye ilişkin daha genel fikirler elbette kafasındaydı ama Devrim'in siyasi doğası ve papaz okulundaki arkadaşlarının katılımı onu, Tübingen'e gelirken kafasında bulanık biçimde bulunan "ahlaki reform" ve "tinsel yenilenme" fikirlerinin toplumda nasıl ete kemiğe bürünebileceği üzerine daha somut biçimde düşünmeye itti. Württemberg'de aldığı temel ona bir meşrutiyetçilik duygusuyla birlikte haklar gibi belirsiz kavramların bir tür toplumsal pratikte temellenmesi gerektiği fikrini de vermişti; Aydınlanma eğitimi, tinsel yenilenme sürecine yardımcı olacak bir kariyer yapmanın hem olanaklı hem de arzulanır bir şey olduğu fikrine onu hazırladı. Devrim ve papaz okulundaki –hem Alman hem Fransız– arkadaşlarıyla ilişkisi de Württemberg'den kalan idealleriyle Aydınlanma'ya duyduğu yakınlığın nasıl sonuçlanacağını bir soru haline getirdi. Pietizmin Württemberg'de oynadığı önemli rol bu kavrayışta da kendini gösteriyordu – kendisi pietist olmayan ve kişisel olarak herhangi bir biçimde pietist fikirlere ilgi duymayan Hegel yine de, pietizmin merkezinde yer alan ve *kilise* reformunun yeterli olmadığını, *dünyanın* baştan sona bir reformdan geçmesinin de aynı derecede gerekli olduğunu söyleyen ve Devrim'in bu reformu getirmesi gerektiğine inanan fikrin büyük etkisi altında kalmıştı.

"İhtiyar" ve "Aşk Yazı"

Hegel papaz okulundaki yaşayışa isyan etse de her zaman olduğu gibi çalışkan ve ciddi bir arkadaş olarak kalmasını bildi. Papaz okulundaki arkadaşları ona "ihtiyar" adını takmışlardı, bir arkadaşıysa üniversite albümüne koltuk değnekli ve uzun sakallı yaşlı bir adam resmi çizmiş ve altına, "Tanrı ihtiyarın yardımcısı olsun" yazmıştı. Hegel meyhane meyhane gezmiş, dersleri kırmış ve arkadaşlarıyla öğleden sonraları maceralarına çıkmış olabilirdi, ama lakabı gösteriyor ki –büyük olasılıkla

ötekilerden farklı olarak– sadece meyhane dolaşmakla, âlem yapmakla ve eğlenmekle tatmin olmuyordu; hâlâ zamanının büyük bölümünü okumaya ayırıyor ve öğrenme konusunda son derece ciddi olmayı sürdürüyordu, Tübingen'deki profesör kadrosunun düşük niteliği karşısında duyduğu küçümseme ne kadar büyük olursa olsun.

Hegel sadece saygıdeğer konumunu sürdürecek kadar derslerine çalışsa da gönlü derslerinde değildi. Okuması gereken konulara odaklanmak yerine kendi istediklerini, özellikle de Jean-Jacques Rousseau'nun yapıtlarını okumaya verdi kendini. Birçok öğrenci arkadaşı daha sonraki yıllarda onu, o zamanlar Rousseau'nun ateşli bir taraftarı olduğunu anımsıyorlardı. (Örneğin, Hegel ve arkadaşları birbirlerinin albümlerine "*Vive Jean-Jacques*" [Yaşasın Jean-Jacques] yazarlardı.) Buna karşın tek okuduğu Rousseau değildi; Friedrich Schiller'i, Friedrich Heinrich Jacobi'yi, Montesquieu'yü, Platon'u ve başka birçok yazarı da hevesle okuyordu.

Ama aklı sadece böyle derin konulara gömülmüş değildi. Hegel insanlarla olmayı yine de seviyordu; ondan önceki ve sonraki birçok öğrenci gibi, akademik çevrelerinin katılığına tepki olarak o ve arkadaşları birbirleriyle yoldaşlık bağları kurdular. Hegel kâğıt oynamayı (Stuttgart'taki öğrenciliğinden beri sevdiği ve yaşamı boyunca seveceği bir şeydi bu), arkadaşlarıyla çeşitli konularda tartışmayı ve Tübingen çevresindeki meyhanelerde yarışırcasına içmeyi seviyordu. Bu kaçamaklar (Hegel'in dersleri kırması ve sürekli olarak uyuyakalmasıyla birlikte) disiplin görevlilerinin gözünden kaçmadı, kayıtlar da Hegel'in kuralları çiğnemekten dolayı birçok kez disipline verildiğini gösteriyor. Kayıtlar ayrıca Hegel'in 1791'de birkaç saatliğine öğrenci hapishanesine atıldığını da gösteriyor; suçu izinsiz olarak birkaç arkadaşıyla birlikte at sırtında komşu köye gitmek ve papaz okuluna çok geç dönmekle ilgili olmalı – gecikmenin nedeniyse Hegel'in papaz okulundaki arkadaşlarından bir Fransız'ın atının hastalanması ve Hegel'le başka bir arkadaşı olan J.C. F. Fink'in onsuz dönmeyi reddetmeleriydi. Hegel'in kurallara itaatsizliğinin sonucu, öğrenci hapishanesi *Karzer*'de zorunlu olarak kalmasıydı.[8] Birçok öğrenci gibi Hegel de arkadaşlarıyla meyhaneleri gezmeyi severdi. Bir gece geç saatte papaz okuluna dönüşündeki hali, okulun yaşlı hademelerinden birinin şöyle bağırmasına neden oldu: "Ah Hegel, bu gidişle o küçük aklını da içerek tüketeceksin."[9] Başka bir akşam, kapıcı, "Hegel, içkiden kendini öldüreceksin" dediğindeyse Hegel –elbette

ağzında geveleyerek ve uykulu bir halde– "sadece soğuk bir şey" içtiğini söyleyerek yanıt verdi.[10] Kız kardeşi öğrencilik günlerindeki Hegel'i dans etmeyi ve kızları görmeyi seven neşeli biri olarak anımsıyordu.[11]

Hegel'in Tübingen'de geçirdiği günleri –iyi arkadaşlarla, şarapla, fikirlerle, devrimle (ve ne yazık ki geçici aşk girişimleriyle) dolu bir zaman olarak– romantikleştirmek her ne kadar çekici olsa da böyle bir romantikleştirme Hegel'i ve arkadaşları Schelling ile Hölderlin'i burada kaldıkları süre boyunca bırakmayan temel kaygıları gölgede bırakmış olur. Papazlar için boş mevki sıkıntısı o kadar büyüktü ki istekleri dışında bu mesleğe zorlanacak olmaktan kaygılanmalarını gerektirecek bir durum yoktu. Buna karşın papaz okulundaki bütün öğrenciler gibi onlar da bir burs karşılığında okula kabul edilmişlerdi ve papaz okuluna girişi güvence altına almak amacıyla her birinden, kendini teolojiye adayacağına ve papaz olacağına ilişkin yükümlülük yemini imzalaması istenmişti. Dolayısıyla her biri, eğer bir papazlık görevine atanırsa bunu kabul etmek konusunda Württemberg'in yetkili makamları karşısında yasal yükümlülük altındaydılar. Hegel, vaazlarından sürekli olarak çok düşük notlar alan kendisi gibi birisinin böyle zor bulunan mevkiler için seçilecek azınlığın arasında olmayacağını düşünerek kendini avutmuş olmalıdır.

Böyle bir geleceğe götürecek en küçük bir şansı bile engellemek için Hegel (Hölderlin gibi) master sınavından sonra (yani genel ve felsefe derslerinden oluşan iki yıllık programından sonra ve üç yıl sürecek teoloji dersleri programına başlamadan önce) hukuk eğitimine geçmeyi denedi. Ama babası alan değiştirmesine izin vermedi. Bu bekleneceği üzere Hegel'i oldukça kızdırdı. Hegel ailesinin geçmiş kuşaklarından farklı olarak babası papaz olmak yerine Tübingen'de hukuk okumuştu; baba ile oğul arasındaki ilişkilerin bu konudan dolayı biraz gergin olduğunu düşünmek çok da yanlış olmaz, tıpkı Devrim konusunda da olduğu gibi. Hegel Devrim konusunda babasıyla çekişmekten geri durmuyordu. Bu konuda babası aristokratların tarafını tutuyor ve Hegel'den kesin olarak farklı bir konum alıyordu.[12]

Hegel'in babasının onun bölüm değiştirmesine neden karşı çıktığına ilişkin bir belge yok, ama en açık nedenlerden biri, genç Hegel'den onu teoloji okumaya zorlayan bir taahhütname imzalamasının, babasından da, oğlu papaz okulunda okumak için bir burs alacak olursa onun eğitimini karşılamak için mülkünü teminat olarak göstermesinin istenme-

sidir. Babasının eski Württemberg'e özgü dürüstlük anlayışının parçası olan "söz sözdür" düşüncesi kuşkusuz bunda bir rol oynamıştır; ama mülkü üzerinde ortaya çıkabilecek hak iddialarına ilişkin kaygıları da kuşkusuz az rol oynamamıştır. Oğlunun devrimci eğilimlerine karşı bir parça korku ve kızgınlık da belki onu Hegel'in siyasi bir kariyer yapmasını engellemeye (böyle bir kariyeri seçmesi halinde olabilecek en kötü sonuçtan korkarak) yöneltmiş olabilir. Her ne olursa olsun genç Hegel teoloji eğitimini tamamlamak zorunda kaldı ve Württemberg'in yetkili mercilerinin en sonunda onu dukalığın herhangi bir köyünde bir papazlık görevini üstlenmeye zorlayabilecekleri kaygısını hep taşıdı. Birkaç yıl önce iyi bir kariyer seçimi gibi görünen şey olası bir ömür boyu ceza haline gelmişti; üstelik bu tehdit önündeki uzun yıllar boyunca üzerinde asılı kalacaktı. Tüm bunlar sonucunda kesin olarak söylenebilecek tek şey, bu düş kırıklığının, onu öncekine göre çok daha güçlü bir adanmışlık ve yoğunlukla ders dışı okumalarına yöneltmiş olduğudur.

Gençlik isyanıyla dolu bu olağanüstü 1791 yılında ayrıca Tübingen'deki merhum bir teoloji profesörünün kızı olan Auguste Hegelmaier'e de tutulmuştu. Auguste annesiyle birlikte bir fırıncının kentte bulunan evinde yaşıyordu. Fırıncı aynı zamanda öğrencilerin bir araya geldiği bir şaraphaneye de sahipti, böylece Hegel kendisini burada doğal olarak evinde hissediyordu. Sürekli olarak fırıncının şaraphanesinde içerken ve şarap barında çalışan Auguste'ye kur yaparken görülüyordu. Hegel 1791'de arkadaşı J.C.F. Fink'in albümüne şöyle yazmıştı: "Geçen yaz güzeldi; bu daha güzel! Öncekinin sloganı şuydu: Şarap; bununkiyse, Aşk!" Ardından da eklemişti: "*V.A.!!!*" ("Yaşasın Auguste"nin [*Vive Auguste*-ç.] kısaltılmışı).[13] Arkadaşı Fallot da Hegel'in albümüne "*Vive A!!!*" diye yazmıştı, Montbéliard'lı Fransız arkadaşı Bernard ise "*V. La belle Augustine*" yazmış, ardından da –Fransızca olarak– "Senin için! Ve C... de sadece benim için!" diye ekleyerek Auguste'nin duyguları için rakip olmadığını belirtmişti.[14] Hegel Auguste'nin kraliçe seçildiği bir yaz balosu düzenlemeye kadar vardırmıştı işi.[15] (Hegel baloları ve dansı yaşamı boyunca sevdi.) Ama ne yazık ki Hegel'in duyguları karşılıksız kaldı; öyle görünüyor ki Auguste gönlünü, kısa bir süreliğine olsa da, Hegel'in iyi arkadaşı J.C.F. Fink'e kaptırmıştı. (Bu olaydan sonra Fink'in ne kadar iyi bir arkadaş olarak kaldığını ne yazık ki bilemiyoruz.) Aşktaki bu başarısızlığı kuşkusuz Hegel'de bir düş kırıklığı yarat-

mıştı ama, bekleneceği gibi, bu duygusal konu üstüne günlüğünde hiç yorum yapmadı; kız kardeşiyse daha sonra Hegel'in o dönemde aşk konusunda pek az umut besler gibi göründüğünü söyleyecekti. "Aşk yazı" geriye sadece kırık bir kalp bırakarak sona erdi.

Papaz Okulundaki Felsefi Tartışmalar

Panteizm Tartışması

1790'larda üç arkadaş kendilerini F.H. Jacobi'nin yapıtlarını da okumaya verdiler; özellikle de Jacobi'nin 1785'te yayımlanan *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (*Herr Moses Mendelssohn'a Mektuplar Halinde Spinoza'nın Öğretisi*) kitabının çevresinde dönen ve adına "panteizm tartışması" denen tartışmanın etkisi altında kaldılar. Jacobi'nin kitabını çevreleyen tartışma kendi başına üç arkadaşı ona yöneltmeye yeterdi, ama buna ek olarak papaz okulunda felsefe dersi veren, kendisi "doğaüstücü" olmakla birlikte Jacobi'nin yapıtlarına hayran olan profesör Johann Friedrich Flatt da Jacobi'nin kitapları üstüne övgü dolu değerlendirmeler yazıyordu ve Jacobi'nin kitabının ikinci (1789) basımında kendisinden olumlu bir biçimde söz ettirmişti (bu basımı üç arkadaş da okumuştu kuşkusuz).[16] Lessing'in sözde panteizminin Jacobi tarafından sözde "ifşa"sını çevreleyen, geniş bir izleyici kitlesi kazanan tartışma Hegel, Schelling ve Hölderlin'in ortak deneyimleri açısından kilit bir öneme sahip oldu.[17]

Dönemin Alman entelektüel çevrelerinde yer alan Jacobi, Lessing'le arkadaş olduğunu ve ölümünden önce onunla bir dizi sohbet yaptığını, bunlardan birinde de Lessing'in kendisine "Spinozacı" olduğunu açtığını öne sürüyordu. O dönemde Almanya'da "Spinozacılık" iddiası öyle kolayca söylenebilecek hafif bir iddia değildi; birçokları için, seküler bir Yahudi olan Spinoza modern dünyada yanlış olan ne varsa hepsini simgeliyordu. Akla ve bilime duyduğu güven Spinoza'yı kişisel bir tanrıyı inkâr etmeye götürmüştü, birçok Alman için de bu, dini (Hıristiyanlığı) çürütmekle ve tanrıtanımazlığa gitmekle aynı değerdeydi. Birçok Alman prensinin otoritesi aynı zamanda kendi *Land*'larındaki kiliselerin de başı olmalarına dayandığından, dine saldırı olarak yorumlanabilecek her şey

bu nedenle prenslerin konumuna ve otoritesine, dolayısıyla da *Land*'ın kendi siyasi otoritesine bir saldırı olarak yorumlanacaktı. Lessing'i Spinozacı olduğunu kabul etmekle suçlamak bu nedenle çok büyük bir etkiye yol açacaktı çünkü Lessing, sadece yazdıklarıyla değil, örnek niteliğindeki, kendini eleştiren kişiliğiyle de çok saygı gören bir addı. Lessing'e saldırmak, Aydınlanma'nın kendisine saldırmak demekti.

Lessing'in sözde Spinozacılığını Jacobi'nin "ifşası," o sıralarda yakın arkadaşı Lessing'in bir yaşamöyküsünü yazmaya başlayan Mendelssohn'a yazılmış birkaç mektup biçimindeydi; bu mektupları yazarken Jacobi'nin sözde güdüsü, Jacobi'nin Lessing'in gizli bir Spinozacı olduğuna ilişkin utanç verici ifşası olarak anladığı konu hakkında Mendelssohn kendi fikrini yazmadan önce onu bilgilendirmek ve uyarmaktı. Jacobi'nin tüm bunlardaki stratejisi, öyle görünüyor ki şuydu: Lessing kadar parlak bir zihne ve karaktere sahip birisinin bile Aydınlanma fikirlerini izleyerek "Spinozacılık"a gidebildiğini gösterebilirse, bunun sonucunda bu fikirlerin ne kadar tehlikeli olduklarını da gösterebilirdi. Lessing'in kendisinin Spinozacı olduğunu "itiraf" ettiğini öne sürerek Jacobi, Mendelssohn'la aradığı kamuoyu tartışmasını buldu. Mendelssohn'un, mektuplaşmalarının kendinde bulunan halini yayımlamasından endişelenen Jacobi mektupları başka birkaç malzemeyle birlikte 1785'te *Über die Lehre des Spinoza Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (*Herr Moses Mendelssohn'a Mektuplar Halinde Spinoza'nın Öğretisi*) adıyla yayımladı. Bütün bu tartışma ve kitabın yayımlanışı Jacobi açısından ne yazık ki Lessing'in otoritesini yıkmak yerine tam tersi bir etki yaptı: Lessing'in otoritesini arkasına alan Spinozacı düşünce meşrulaştı ve Spinozacılar gizlenmekten vazgeçtiler. Adına "panteizm tartışması" denen bu tartışma, en sonunda Kant'ı bile içine çekerek dönemin Alman entelektüel yaşamının en geniş biçimde izlenen olaylarından biri oldu. Özellikle Schelling bu tartışmadan etkilenmişti ve Hegel üniversiteden ayrıldıktan iki yıl sonra Hegel'e yazdığı bir mektupta kendisinin *de* bir Spinozacı haline geldiği sırrını açacaktı (mektupta Hegel'e "Lessing'in yakını" olarak seslenerek Hegel'in de gizli bir Spinozacı olduğuna inandığını ima ediyordu).[18]

"Panteizm tartışması" üç arkadaş üzerinde kalıcı bir iz bıraktı. Hegel'in öğrenci albümüne Hölderlin'in yazdığı bir paragrafta Goethe'den bir dize alıntılanır (kabaca çevirisi: "Ve arzuyla aşk kanatlarıdır / büyük işlerin")

ve tarihin (1791) altına başka bir kalem ve mürekkeple Yunan harfleriyle "*S. Hen kai Pan*" ("S. εν και παν") yazılmıştır. "S" harfi "*Symbolum*" demektir ve "*Hen kai Pan*" da Lessing'in Jacobi'yle konuşurken kullandığı öne sürülen ifadedir; "panteist bir formül"dür ve "bir ve her şey" yani, "Tanrı birdir ve her şeydedir" anlamına gelir, ayrı bir varlık olarak Tanrı fikrini reddeden bir düşüncedir.[19] Bu da gösteriyor ki, siyasi açıdan karşıt düşüncelerine ek olarak Hegel ve arkadaşları açıkça, papaz okulunda resmi olarak öğretilenlerden aynı derecede uzak kimi dinsel fikirler de geliştiriyorlardı. "*Hen kai Pan*" eklemesinden yola çıkarak üç arkadaşın o dönemde ortak bir konumu, adıyla söylersek, bir tür "Spinozacılığı" paylaştıklarını çıkarmak çok da ileri gitmek olmaz: Ruh ve beden ikiliğinin reddedilip onun yerine ruhun da bedenin de temeldeki aynı tözün farklı yönleri olduğunu söyleyen bir görüşün benimsenmesi; gerçek bilgeliğe de bütünüyle nesnel ve bağımsız bir bakış açısını (yani kişinin kendi bakış açısıyla sınırlı bir noktada kalmak yerine evrenin bakış açısına sahip olarak) hedefleyerek ulaşılabileceği düşüncesi.

"*Hen kai Pan*" simgesinin kullanılışı Hegel'in bu dönemdeki gelişiminin başka bir bölümüne de uyuyordu. Hegel, Hölderlin ve Schelling, Devrim karşısında coşku duymaya başladıkları sıralarda Antik Yunan'a karşı bir hayranlığı da paylaşmaya başladılar (dönemin Alman entelektüellerinde çok sık görülen bir şeydi bu) ve kafalarında bu iki fikir iç içe geçti. Devrim'i yeni bir tür Reform olarak anlayarak bu tutumlarını sürdürdüler ve bu yenilenmeyi eski Atina'da simgelenen idealleştirilmiş bir Yunanistan imgesiyle beraber düşünmeye başladılar. Hegel ve Hölderlin'in idealleştirdiği Yunanistan aynı zamanda Rousseau'nun idealleştirilmiş ütopyalarından algıladıklarıyla da biçimlenmişti. İdealdeki klasik Yunan *polis*'i, –onu bireyin, çevresindeki toplumsal düzene yabancılaşmadığı ve siyaset, din ve gündelik yaşamın toplumsal uzlaşımlarının bireyin dünyadaki kendi yerine ilişkin duygusunu yıkmak yerine olumlamaya hizmet ettiği bir toplumsal yaşam biçimi olarak görüyorlardı– Devrim'in Avrupa'ya ve özellikle de Kutsal Roma İmparatorluğu'nun çökmüş yapısına getireceğini umdukları her şeyi simgeliyordu. Yunan sanatında, daha sonra Batı sanatının erişemediği bir tür mükemmellik görüyorlardı; Johann Joachim Winckelmann'ın son derece etkileyici yazılarının etkisi altında da bunu en başta Yunanlıların özgürlüğe düşkünlüklerine bağlıyorlardı. Böylece Winckelmann'ın

Yunan sanatına ilişkin görüşü onları çeken Aydınlanma yazarlarının görüşleriyle iyice birbirine geçiyor ve klasik Yunan yaşamının bütün biçimi onların gözünde Devrim'in özgürlük, eşitlik ve kardeşlik çağrısına bağlanmaya başlıyordu. Özellikle, Hıristiyan ve Alman uygarlığının kendi çağlarında düşmüş olduğu yoz durumu olarak gördükleri şey karşısında olumlu bir dinsel ve toplumsal seçenek olarak görünüyordu. Yunanlılar ilahi güzelliği insan yaşamıyla birleştirmişler, bunu da özgürlük bayrağı altında yapmışlardı. Dolayısıyla "*Hen kai Pan*" onların Hıristiyan olmayan (ya da sapkın Hıristiyan olan) düşünce ideallerinin ve Devrim'e bağlılıklarının, aynı zamanda da Devrim'e duydukları heves ve umutlarla klasik Yunan dünyasına duydukları gittikçe büyüyen hayranlığı kendi kafalarında bağlama tarzlarının simgesi olmuştu – Devrim, ilahi güzellikle insan özgürlüğünün, sıradan insanların gündelik yaşamlarının (çağdaş yaşamın otoriter çirkinliği olarak gördükleri şeye karşıt olarak) bir parçası haline geleceği yeni bir dönemin, gelecekteki bir toplumsal düzenin vaadi olarak görünür olmuştu.

Diez, Storr ve "Kant Kulübü"

Hölderlin, Schelling ve Hegel arasındaki bağlar çok sıkı görünüyordu, dolayısıyla papaz okulunda Kant çalışmak için bir grup kurulduğunda, Schelling ve Hölderlin'in ateşli üyeler olmalarına karşın Hegel'in gruba katılmamayı seçmesi çarpıcıdır. Hegel'in bu dönemde Kant okuduğu kesin olsa da Kant onun hayal gücünü, papaz okulundaki öbür heyecanlı öğrencilere katılmasına yetecek kadar etkisi altına almamış gibidir. Büyük olasılıkla, Hegel papaz okuluna geldiğinde hem Kant'ın bütün kuramına ilişkin kuşkuculuğunu hem de ahlaki eylemin arkasındaki tek güdüleyici neden olarak Kant'ın akla duyduğu güvenin inandırıcılığına ilişkin kimi fikirleri de kafasında getirmişti. Bu dönemde Rousseau'ya duyduğu gitgide artan heyecan belki de, her ne kadar Rousseau Kant'ın kendi düşüncesinin ardındaki büyük etkilerden biri olsa da, Kant'ın kuramının nihai geçerliliğine ilişkin duyduğu kuşkuları güçlendirmekten başka bir işe yaramadı. Ama belki daha da önemlisi, yaşamının bu noktasında Hegel'in kendi geleceğine ilişkin görüşü, dar anlamıyla bir filozof olmayı içermiyordu; hâlâ bir "yazı adamı" olmaya, "aydınlanmış aklı" ahlaki ve dinsel reform amacıyla insan ilişkilerinin

incelenmesine uygulayacak bir kişi olmaya odaklanmıştı. Bu noktada Hegel için Kant Aydınlanma figürlerinden biriydi sadece; ona göre, insan yaşamının daha deneyime bağlı, "öznel" yönlerini ciddi olarak ihmal etmişti. Onun kimi fikirlerini var olan toplumsal ve dinsel geleneklerin rasyonel eleştirisine katabilmek için Kant'ın ne söylediğini bilmeyi kesinlikle önemli buluyordu; ama Kant'ı Hölderlin ve Schelling'in yaptığı gibi derinlemesine incelemeyi özellikle önemli bulmuyordu.

Bu durum birkaç yıl sonra Schelling'le arasında gerilimlere yol açacaktı. Bu ancak bir tahmin olabilir, ama Schelling'in gözünde Hegel, Kant'ın fikirlerinin önemini geç kavrayan biri gibi görünmektedir –bunu kendi kendine göremeyecek kadar inatçıdır ve Schelling'in yüreklendirmesi olmadan onun taşıdığı değeri hiçbir zaman anlayamayacaktır– ve bu durum da Schelling'i, Hegel'in felsefe tartışmasına yapabileceği her türlü yaratıcı katkıyı sürekli olarak küçümsemeye götürmüştür. Hegel'le Schelling'in arkadaşlığında da bir gerilim olması olasıdır. Hölderlin'le Hegel yaşıttılar ve arkadaşlıkları daha önce başlamıştı; Schelling onlara daha sonra katıldı ve Hölderlin'le birlikte ikisi, Hegel'in başta olduğundan daha fazla Kant'ın büyüsü altında kaldılar. Bu dönemde Schelling'in Hölderlin'le daha sıkı olan entelektüel arkadaşlığı, Schelling'de görülen belli bir kibirle birlikte büyük olasılıkla Hegel'e bir parça sıkıntı veriyordu; papaz okulundan ayrılmalarından sonra Hegel ikisiyle de temasını sürdürdü, ama birkaç yıl sonra Schelling'le mektuplaşmalarını kesecekti. Hegel hâlâ hiçbir yayın yapmamış, adı bilinmeyen bir özel öğretmen olarak sürünürken Schelling'in birkaç yıl içinde felsefe çevrelerinde çok hızlı yükselmesi de kuşkusuz Schelling'in gözünde Hegel'in değerini düşürmüştür.

Hegel, Kant kulübüne girmeye pek istekli olmasa da çevresinde Kant üstüne heyecanlı tartışmalar dönüyordu; açıktır ki Kant'ın fikirleri de onun üzerinde bir etki bırakmıştı. Özellikle –en azından öğrenciler ve kesinlikle Hegel'in arkadaşları arasında– Gottlob Storr'u (teoloji profesörü ve okulda saygı duyulan bir avuç profesörden biri) izleyenlerle papaz okulundaki genç öğrencilerin eğitimine yardımcı olmaktan sorumlu daha büyük bir öğrenci olan Carl Immanuel Diez arasında ateşli bir tartışma vardı. Diez, kısmen Kant'ın yazılarından dolayı Tübingen'de öğretilen teolojiye karşı bir konum almış ve radikal, din karşıtı bir Kantçıya dönüşmüş olan bir teologdu.[20] (Diez tıp fakültesi profesörlerinden birinin

oğluydu, bu da üniversitenin kayırmacı yapısı içinde teoloji fakültesinde bu türden radikal görüşleri nasıl savunabildiğini bir parça açıklıyor.)

Diez, teolog Gottlob Storr'un öğretilerine şiddetle karşı çıkıyordu. Storr, Hegel, Hölderlin ve Schelling'in öğretmeniydi ve hepsi de ona karşı çıkıyorlardı. Son derece etkileyici bir zekâyla kendisiyle aynı görüşte olmayanları bile ona değer vermeye ve saygı duymaya yönelten cana yakın bir davranış biçimini kendinde birleştiren Storr'un, aynı zamanda *Kutsal Kitap* yorumuna ilişkin ödünsüz bir tavrı da vardı. *Kutsal Kitap*'ın sadece insanların yaşadıkları zamana tarihsel uyumunu temsil ettiği iddiasını (dolayısıyla da teoloğun görevinin *Kutsal Kitap*'ın sadece "simgesel" ve "tarihsel" olan öğelerinden "rasyonel hakikati" çıkarmak olduğu fikrini) çürütmeyi kendine amaç edinmişti; kendine biçtiği pedagojik görev, heterodoksluk dediği şeye karşı öğrencilerine ortodoksluğu savunmaya zorunlu oldukları duygusu vermekti. Storr teolojisini "doğaüstücülük" adını verdiği şeyin üzerine kurmuştu. Bununla, *Kutsal Kitap*'ın kutsal bir metin olduğunu ve bu nedenle esin kaynağının kutsallık olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söylemek istiyordu; dolayısıyla onun otoritesi ancak vahiyden gelebilirdi. "Doğaüstücü" Storr bütün rakiplerini "doğalcı" olarak nitelendiriyordu, bununla kastettiği de, Hıristiyanlığın kabul edilebilir hakikatlerinin ancak "doğal" insan aklının güçleriyle tutarlı ya da onlar tarafından kanıtlanabilir hakikatler olduğuna inanan herkesti. İlginç bir biçimde, Storr bunu göstermek için Kant'ın araçlarını kullanıyordu: Storr'a göre Kant, kendinde-şeylere ilişkin, dünyanın "nihai metafizik yapısı"na ilişkin hiçbir bilgi sahibi olamayacağımızı gösterdiğinden, aynı zamanda, bütün bir Aydınlanma düşünürleri kuşağının, Hıristiyanlığın dogmatik hakikatlerine aklı sözde uygulayışlarının da bütünüyle anlamsız olduğunu göstermişti. Akıl başka bir yerden yardım almadan şeylerin nihai doğasına ilişkin hiçbir şey bilemez; şeylerin nihai doğasını bilmek içinse, diyordu Storr (Kant'a karşı olarak), Tanrı'dan gelen bir vahye gerek duyarız ve İsa'nın yaşamı (*Kutsal Kitap*'la birlikte) tam da bu türden bir vahiydir. Böylece Storr ortodokslukla, gelişen Aydınlanma'nın akıl kavrayışını birleştirmeye çalışıyordu. (Storr'un görüşleri ve Alman entelektüelleri arasındaki konumu, *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'in 1794'teki ikinci basımının önsözünde Kant'ın onu "alışılmış sağgörüsü"nü kullandığını belirterek saygıyla anmasına neden olacak kadar güçlüydü.)[21]

Böylece Storr, Kant'ı ortodoksluğu savunmak için kullanıyordu, ama bu hamleyi Hegel, Hölderlin ve Schelling hiç paylaşmadılar ve Storr'a gösterdikleri tepkinin biçiminin ardında bir ölçüde Diez vardı. Kant o zamana dek özellikle din üstüne herhangi bir şey yayımlamadığından –*Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din* kitabı ancak Hegel'in üniversitedeki son yılı olan 1793'te yayımlanacaktı– *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yer alan Tanrı'nın varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün pratik koyutlarına ilişkin tartışmalar ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dile getirdiği, akla dayanan inanç için sadece yolu açtığı iddiası dışında Kant'ın özellikle yazılarında kullanılabilecek çok az şey vardı. Bundan dolayı Diez özel olarak Storr'a, genel olarak da dine yönelttiği eleştirisini Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dayandırarak ortodoks Kantçıların cesaret edebileceklerinden çok daha ileriye götürmüştü. Diez'in düşüncesine göre Kant, sadece deneyimin olanaklarına uyan şeylerin deneyimine sahip olabileceğimizi gösterdiğinden ve Kant bu koşullar arasında, bütün deneyimimizin nedensel bir düzen içinde birbiriyle etkileşime giren uzay-zamansal tözlerden oluşması gerektiğini gösterdiğinden, Storr'un sözünü ettiği türden bir vahiy ilkesel olarak olanaksızdı ve Storr'un İsa'nın müritlerine yüklediği türden bilgi de aynı derecede olanaksızdı.

Storr'un ortodoksluk savunmasına karşı Diez'in Kant'ı kullanış biçimi üç arkadaşı büyük ölçüde etkiledi. Papaz okulundaki öğrenciler arasında *enragé* [kudurmuş-ç.] (okulda Jakobenlere yakınlık duyanlar için de kullanılan bir sözcüktü bu) bir Kantçı olarak tanınan Diez, Storr'un *Kutsal Kitap*'ı kutsal bir metin olarak ve böylece sadece otoritesi kabul edilecek bir şey olarak koruma fikrine karşı, Hegel, Schelling ve Hölderlin'i önemli argümanlarla donattı. Dahası, bu noktada Diez, Hegel'i Kantçı bir konuma çekmek için görünürde pek bir şey yapmamış olsa da Schelling ve Hölderlin'e bu büyük transandantal idealist üzerine çalışmayı kesinlikle esinledi ve ikisi sonunda Hegel'i de bu yola soktu. Diez bu tür görüşleri savunurken teoloji okumaya devam etmesinin saçmalığını kısa zamanda fark etti ve Jena'ya tıp okumaya gitti. Jena'da Almanya'nın ilk ünlü "Kant sonrası" filozofu Karl Leonhard Reinhold'la birlikte idealizmin gelişmesine kimi katkılar sağladı; aynı zamanda papaz okulundaki daha büyük öğrencilerden, daha sonra hem Hölderlin hem de Hegel üzerinde belirleyici bir etkisi olacak Friedrich Immanuel Niethammer'le (doğ. 1766) arkadaşlık etti ve felsefi mektup-

laşmalarda bulundu. Diez 1796'da Viyana'da bir hastanede çalışırken tifüs hastalığından öldü.[22]

Böylece, Hegel Tübingen'deyken ilk başta ateşli bir Kantçı olmasa da Kant tartışmalarından açıkça etkilendi ve Tübingen'de geçirdiği sürenin sonunda, Kant din konusunda bir şeyler yayımladıktan sonra kendisi de Kant'ın "akıl dini" dilini kullanmaya başladı; Hölderlin ve Schelling'le birlikte kendi aralarındaki sohbetlerde Kant'ın temel ifadelerini parola sözcükler olarak kullanmaya alıştı. Kant Hıristiyan düşüncesini, kendi ahlak ve otonomi kuramının terimleriyle yeniden kurmuştu, öyle ki üç arkadaş onu Yunan yaşamına duydukları hayranlıkla, Fransız Devrimi'ne verdikleri destekle (Kant da destekliyordu) ve papaz okulunda kendilerine uygun görülen Hıristiyanlığa duydukları nefretle özdeşleştirir oldular. Kant'ın Hıristiyanlığı, özellikle ahlakı temel alan bir dindi ve radikal Kantçılara göre İsa yeryüzünde var olan doğaüstü bir Tanrı değil, ahlakın en önde gelen öğreticisiydi: Kant'ın sözcükleriyle, "hakiki ahlak ilkelerini kendi karakterine dürüstçe katmak dışında insan için başka hiçbir kurtuluş yoktur."[23] Böyle bir ahlaki topluluğun üyeleri, Kant'a göre, kurumsal bir yapı olarak "görünür kilise"nin yerine "görünmez bir kilise" oluşturur.[24] Kant'ın sözleriyle "Tanrı'nın Krallığı" (üç arkadaşın da aralarında kullandığı şifrelerden biri), "dini inancın, aklın evrensel dinine ve dünya üzerinde (kutsal) etik bir duruşa doğru aşama aşama geçişidir ve bir gün her yeri aydınlatıp dünyaya hükmetmek üzere kendini geliştirmektedir."[25] Hegel, Hölderlin ve Schelling gençlik yıllarının devrimci düşlerini Kant'ın "Tanrı'nın Krallığı" fikriyle özdeşleştirmişlerdi ve kendilerini "görünmez kilise"nin üyeleri olarak görüyorlardı.

Ama Hegel yine de bu dönemde Kantçı düşünceye hâlâ biraz şüpheyle bakıyordu ve Kantçı öğretinin ince noktalarına ilişkin coşkusunda iki arkadaşının biraz gerisinde kalıyordu. Ona göre, salt entelektüel bir akla bu kadar güvenmek fazla kuru, fazla kendinden emin bir şeydi; bu şekilde tutkuların ahlaki gücü göz ardı ediliyor ve sonuç itibarıyla yaşayan, beden sahibi insanın etkisi tam olarak açıklanamıyordu. Württemberg'deki pragmatik bir devlet memurunun iyi evladı olarak, ne kadar Aydınlanma sempatizanı olsa da, "evrensel akıl" iddialarına kuşkuyla yaklaşıyor, bunun yerine, insanları harekete geçiren şeyin, içinde bulunukları toplumsal pratikler ve insanların kendileri hakkında hissetikleri

olduğunu düşünüyordu. Her ne kadar arasına mesafe koymaya başladıysa da Württemberg terbiyesi almış olması, en az kendisi kadar olan diğer Württemberg'li yoldaşları Kant'tan ne kadar etkilenmiş olursa olsun, Kantçı idealleri tam olarak benimsemesini engelliyordu. Kendi görüşleri içindeki bu gerilimin, onu büyük sıkıntıya soktuğu açıktır.

Hegel'in Stuttgart'a Dönüşü

1793 yazında, Hegel'in bozulan sağlığı kendisine Kant karşıtı görüşleri üzerinde çalışma fırsatı verdi. Tübingen'deki öğrenimi boyunca bozulan sağlığı (nedenleri tam olarak bilinmiyordu) yüzünden sık sık evine dönmek durumunda kalıyordu ama bu, kısıtlayıcı bir çevre olarak gördüğü Tübingen'den ayrılması için de iyi bir neden oluyordu. Tübingen küçük bir taşra kasabasıydı ve üniversitenin statüsü azaldıkça iyice küçülmüş ve taşralaşmıştı; Stuttgart her ne kadar bir metropol ya da kozmopolit bir şehir olmasa da, "ikamet şehri"ydi, dükün kendisi de burada oturuyordu ve bu durum birçok zanaatkâr ve entelektüeli şehre çekmişti. Ayrıca Stuttgart'ın aktif ve Aydınlanma düşüncesine dönük bir entelektüel yaşamı varken Tübingen Aydınlanma'yı ısrarla duvarlarının dışında tutmaya çalışıyordu. Stuttgart'ın geniş sokakları, özgür entelektüel ortamı, Hegel için Tübingen'in eski moda pietist düşüncenin kol gezdiği Ortaçağ'dan, Rönesans'tan kalma dar ve karanlık sokaklarına kıyasla çok daha çekiciydi. Son geçirdiği hastalık Hegel'in son dönemini evinde geçirmesine izin verilmesini sağladı; ama evindeyken iyice okumaya, botanik çalışmaya ve özellikle Sophokles'e ağırlık verdiği derinlemesine bir Yunan tragedya çalışmasına yöneldi. Bu durum, acaba gerçekten ne kadar hastaydı, sorusunu sormamıza neden olabilir.

Hegel evinde iyileşirken Bern'de soylu bir ailenin evinde özel öğretmen olarak kalması teklifi aldı. Sağlık bahanesiyle Tübingen dışına çıkmayı beceren Hegel, bir daha geri dönmemek için bu teklifi kabul etti, Stuttgart'taki kilisenin yetkili organından (*Konsistorium*) bitirme sınavına daha erken girebilmek için izin istedi ve bu izni aldı. Sınavı kolayca geçti ve teoloji öğrenimini erken bitirdi (kesinlikle arkadaşlarından da önce). Bu durum Hegel'i canlandırmış gibidir, çünkü artık bir yazar ve eleştirmen olarak kariyerine başlayabileceği anlamına geliyordu. Daha

da iyisi, artık Tübingen'e dönmek zorunda değildi. Yolculuğa çıkmadan önce kısa bir tatil yaptı ve Stuttgart'taki zamanını, Hölderlin'in bir arkadaşı olan ve Hölderlin'e şairlik kariyerinde yardım eden şair Gotthold Friedrich Stäudlin'le geçirdi. Stäudlin ve Hegel hemen kaynaştılar; Stäudlin'in Fransız Devrimi'ne olan hayranlığı (bu onun 1793'te Württemberg'den kovulmasına ve Strazburg'a kaçmak zorunda kalmasına neden olmuştur) Hegel'in görüşleriyle tam olarak uyuşmaktaydı. İkili sık sık, Stuttgart'ın banliyösü Cannstatt'a yolculuklar yaptılar, orada şarap içip fikirlerini tartıştılar ve büyük olasıkla Devrim'e olan hayranlıklarını paylaştılar. Stäudlin daha sonra Hegel Bern'deyken ona şöyle yazmıştır: "O huzurlu saatler çok tatlıydı, bu nedenle sevgili Hegel, sana en samimi teşekkürlerimi sunarım. Sen bana iyi gelen o canayakın, samimi ve yakınımda isteyeceğim insanlardan birisin."[26]

Hegel Stuttgart'ta evindeyken, büyük olasılıkla Tübingen'de başlayan ama 1793 yazında Stuttgart'ta bitireceği bir taslak üzerinde çalışmaya başlar. Makale (günümüzde "Tübingen Fragmenti" veya "Tübingen Makalesi" olarak anılmaktadır), Hegel'in Tübingen'i terk ederken yapmayı kafasına koyduğu şeye ilişkin ilk olumlu çabasıdır: Lessing'in veya Fransız *philosophe*'larının tarzında, Avrupa'nın güncel toplumsal yaşantısı üzerine eleştirel bir yazı yazmaya girişmiştir. Makale ne ton ne de argüman olarak tam anlamıyla felsefidir ama geniş olarak ifade edilmiş birçok felsefi konuya değinmektedir. Burada Hegel, çelişen birçok düşüncesini uzlaştırmaya çalışmaktadır, bunların kimilerini Tübingen'e gelirken yanında getirmiş ama çoğunu oradayken edinmiştir. Hegel makaleyi hiçbir zaman yayımlatmayacak ve aynı temaları ileride yayımlamadığı başka makalelerde de işleyecekti. Bu makalelerde kendi için öne sürdüğü sorunlar, bu sorunları ortaya koyduğu bağlamdan onu çıkartacak ve sonradan olacağı filozof Hegel'e doğru yönlendirecekti.

Makale bir anlamda, papaz okulundan iki arkadaşı Schelling ve Hölderlin'in Kant tutkularına bir yanıttır. Makalenin esas konusu, dinin bireysel ve toplumsal yaşamdaki yeridir. Hegel buradaki konuları gelecekteki çalışmalarında da ele alacaktır ama bu ilk makaledeki ton ve vurgu bambaşkadır. Makaledeki ana ayrım, o zamanlar "öznel" ve "nesnel" din olarak adlandırdığı şeyler arasındadır. Nesnel din teolojidir, kurulmuş ve bildirilmiş inanç öğretileri vardır ve kilisede kurumsal olarak somutlaşmıştır. Öznel din ise, kişinin bütün hayatı hakkında bilgi

verir; bir öğreti değil bir gönül işidir ve ona katılan kişiyi, nesnel dinin kuru öğretilerinin hiçbir zaman yapamayacağı bir biçimde motive eder. Hegel'in makalede kullandığı metaforlara göre, nesnel din "ölü"dür, öznel din ise "canlı"dır. Bu nedenle eğer dinin bireyin veya bir cemaatin yaşamındaki rolü araştırılacaksa, insanların öznel dini –yani insanların gerçekte neye inandığı ve ne hissettiği– araştırılmalıydı, yoksa teologların bildirdikleri sabit öğretiler ya da kürsüdeki bir rahibin resmi sözcükleri değil. Ahlaki ve tinsel bir reform, nesnel değil öznel dinin görevidir – Hegel, kendi döneminde kullanılan sözcüğe gönderme yaparak *gönül* dini der. Bu nedenle ahlaki ve tinsel reform sadece teologların işi olamaz; aynı zamanda, "halkın dini"nin (*Volksreligion*) pratiklerinden de çıkmak zorundadır. Hegel bu fikri Rousseau'dan almış gibi görünüyor.

İlginç bir şekilde Hegel burada dinin salt Aydınlanmacı anlayışına ve özel olarak Kant'a karşı çıkmaktadır (ama Hegel'in buradaki argümanları epey zayıftır). *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'de, Kant, ahlakın saf dinini, "görünür kilise"ye karşı "görünmez kilise"yi savunmuştu; Kant aklın "saf inancını," yerleşik kiliselerin vaaz ettikleri inançla karşılaştırmıştı. (Bu, Kant için özellikle kolaydı, çünkü kilisede düzenlenen törensel ayinlerle arası hiç iyi olmamıştı.) Kant'ın kitabında uğraştığı sorun, herhangi bir vahye ve rasyonel olmayan bir temele dayanmayan bir dinin nasıl mümkün olacağıydı; bir açıdan Kant'ın, "modern" yani "rasyonel" bir dinin nasıl olacağı sorusunu sormuş olduğu söylenebilir ve bu soru Hegel'i de yaşamı boyu uğraştıracaktır. İlk bakışta, Hegel'in öznel ve nesnel din ayrımı, Kantçı ayrımın yeniden elden geçirilmiş bir hali gibi gözükmektedir. Ama Hegel kendi görüşleri ve Kant'ın görüşleri arasında keskin bir ayrım yapar ve saf bir akıl dininin asla "öznel" bir din olamayacağını iddia eder; saf akıl tek başına bizi motive edemez, gönüllerimize işleyemez. Pratik aklın talepleri doğrultusunda erdemli bir şekilde davranmaya yönelik bir motivasyondan yola çıkan "saf inanç" fikri bu nedenle boş bir idealdir; Hegel'in deyişiyle: "İnsan ahlaki yasaya duyduğu salt saygıdan başka gerekçeler arar, bunlar kendi duyarlılığına bağlı gerekçeler olmalıdır... bu açıdan itirazın çıkış noktası, insanlığın, hatta tek bir insanın bile, sadece ahlaki olmayan güdülerden yola çıkarak hareket etmeyeceğidir."[27]

Hâlâ Rousseau'nun (ve belki de, dolaylı da olsa Shaftesbury Kontu'nun) etkisinde olan genç Hegel için, *yalnızca* Aydınlanmacı aklın

bizi motive edebileceğine dair görüş inanılır bir şey değildir. Hegel makalesinde, Kant'ın aklın eylem için bize kendi güdüleyicilerini sunduğu görüşüne karşı argüman geliştirmez; yalnızca Kant'ın görüşünün inanılmaz olduğunu dile getirir. Hegel'e göre asıl gereken, Aydınlanma aklı ile insanın gönlünün birleşmesidir; Kantçı akıl ideali ve insan haysiyeti, pratiğe dökülmek için "halkın dini"ne gereksinim duymak zorundadır.

Aydınlanma'nın dini tamamen dışardan bir şekilde eleştirisini Hegel'in eleştirmesi, kuşkusuz kendi yaşamıyla ilgili unsurlar da taşır. Hegel, Aydınlanma'nın bu eleştirisinin ve bu çerçevedeki sözde reformunun zorunlu olarak başarısız olacağını iddia eder. Bir açıdan Aristoteles'i anımsatan Hegel, Aydınlanma aklının yalnızca bir *Wissenschaft*, bir "bilim" veya "bilgi disiplini" kuracağını, öte yandan asıl gerek duyulanın, hiçbir zaman bu tür kuramlardan, *Wissenschaft*'tan türeyemeyecek olan *bilgelik* olduğunu savunur.[28] (*Wissenschaft*'ın küçümsenmesi, elbette Hegel'in ilerleyen dönemde değiştireceği görüşlerinden biridir.) Dinsel pratiklere yönelik Aydınlanma eleştirisi, gönülden gelen "öznel" dinin zenginliğini batıl inanç ve fetişizmle karıştırmaktadır. Bu eleştiri kendini batıl inançtan ayırmanın gururu içindedir ve bu "birkaç kitaptan edinilen bilgiyle o âna kadar herkes gibi sorgulamadan benimsenmiş oldukları inançlarla alay etmeye başlayan... tipik yeniyetme küstahlığıdır. Bu süreçte kibir başrolü oynamaktadır."[29] (Hegel'in kendisini ve belki Diez'i de düşünüp düşünmediği aklı kurcalıyor.) Aydınlanma'nın yaptığı olsa olsa halkın dininin daha sahici bir biçimde kurulmasına, sahici bir ahlaki ve tinsel yenilenişe yardım edebilir; ama bunu kendi başına başaramaz. Hegel'in sözleriyle, "aydınlatıcı anlama gücünün bir görevi, nesnel dini arıtmaktır. Ama iş insanlığın gelişimine geldiğinde (güçlü ve büyük eğilimlerin, soylu duyguların ve tam bağımsızlığın gelişimine), anlama gücünün yapabildikleri ufak bir rol oynar; burada ürün olan nesnel dinin de etkisi azdır... Öte yandan rasyonel bir din yaratmak için fetişist inançların da boşa çıkarılması son derece önemlidir. Yine de tinin evrensel kilisesi düşüncesi, aklın idealinden başka bir şey değildir."[30]

Makalede Hegel'in gençlik döneminde etkisi altında kaldığı pek çok fikir bulunabilir. Hegel'in eğitimini almış birisi için, Kant'ın "görünmez kilise" ve "görünür kilise" arasındaki ayrımının yerine öznel ve nesnel dini koymak olağandı. Kant'ın yaptığı ayrım pietist düşünceyi çağrıştırır ve Hegel, belirttiğimiz gibi, pietist olmasa da, Württemberg'in pietist

havasından ister istemez etkilenmiştir. (Örneğin Tübingen'den yakın arkadaşı Hölderlin bir pietist olarak yetişmiştir.) Pietistlere göre, önemli olan dinsel deneyim ve onun yaşamdaki değiştirici gücüydü; sadece Hıristiyan inancının teolojik beyanlarına değil, genel olarak dini inancın herhangi bir entelektüel ifadesine de kuşkuyla yaklaşmaktaydılar. Ayrıca Württemberg'de pietistler, inancın değiştirici gücüne olan bağlılıklarının Württemberg tarihindeki başarılı politik hareketlerle ilişkili olduğuna, mutlakıyetçi Katolik hükümdarlarının gasplarına başarıyla direnen kutsal bir halk olduklarına inanır olmuşlardı. Hegel'in öznel ve nesnel din ayrımı bu açıdan pietistlerin, gerçek, duygusal din deneyimi ile bu deneyimin kuru, yanıltıcı entelektüel ifadesi arasında yaptıkları ayrıma uymaktaydı.

Ama Hegel kendi ayrımının, pietsitlerin Kantçı düşünceyi yansıtan ayrımlarına benzediği fikrini kabul edemezdi, çünkü kendisini asla bir pietist olarak görmüyordu. Makalede Hegel'in ele aldığı sorun, Fransız Devrimi'nin sonucu olarak anladığı şeyle ilgiliydi, yani "halkın" ahlaki ve tinsel yenilenişi için gerekli olan koşulların ne olduğuyla. Kendisine göre buna verilecek mümkün tek yanıt, sahici bir halk dininden gelmeliydi (sahici bir *Volksreligion*). Bunun nasıl olabileceğini göstermek için, sahici bir halk dininin nasıl gelişeceğini gösteren bir fikir geliştirmiş, bildiği şeyler üzerinden bir yön çizmişti: Kendi Württemberg geçmişi (örtük bir şekilde, öznel duygunun gerçek deneyimi ve ortodoksinin kuruluğu ayrımına dayanan pietist düşünce), Tübingen'de edindiği Kantçı fikirler, Devrim'e ve onun özgürlük davasına bağlılığı ve içinde çeşitli Rousseaucu fikirlerin olduğu Antik Yunan tutkusu.

Bu çizgide Hegel, sahici *Volksreligion*'u Antik Yunan diniyle, bunu da özgürlük idealiyle özdeşleştirdi: "Yunanlıların halk festivallerinin hepsi dini festivallerdi ya da bir Tanrı'nın veya ülkesine örnek hizmeti nedeniyle tanrısallaştırılan bir insanın şerefineydi... Büyük ve soylu hisleri doğuran ve geliştiren bir halk dini (*Volksreligion*), özgürlükle el ele gider. Ama bizim dinimiz [ortodoks Hıristiyanlık], insanları cennetin bir yurttaşı olmaları için eğitir, hep yukarıya bakar ve en insani duygulardan yabancılaştırır."[31]

Makalede ifade edilmeyen sorun, Almanya'da –her zaman ahlaki ve tinsel bir yenileniş programı olarak algılanan– devrimin nasıl bir şekil alacağıdır. Hegel buna ilk yanıtını vermeye giriştiğinde, çözüme dair ge-

nel bir formül verir: Ahlaki ve tinsel yenileniş, ancak sahici bir "halk dini" geliştirilirse mümkündür, yani insanların hem gönlüne hem de aklına seslenen, yaşamın hem kamusal hem de özel yönünü birleştiren ve bunu yalnızca bir azınlık için değil insanların *tümü* için yapan bir dinle. Stuttgart'taki öğrenciliğinde okuduğu Christian Garve ve Johann Gottfried Herder'den etkilenen Hegel, onlardan toplumun modern çağda farklı zümrelere ve sınıflara bölünmesinin, modern yaşamın ortak bir amaç oluşturamaz hale gelmesine yol açtığı fikrini almıştı. Hegel makalesinde öznel dini, "halkın dini"ni, böyle bir toplumsal bölünmenin üstesinden gelecek bir şey olarak görür.

Ama Hegel makalede, insanları hem kalben hem aklen birbirine bağlayan böyle bir öznel dinin, böylesine parçalı bir durumda nasıl ortaya çıkacağını açıklayamadığı gibi, bir çözümün bulunabileceği açık bir yöne de işaret edemez. Hegel bir sorunu ortaya koymuştu, ama ona çözüm bulamamıştı ve bunu biliyordu. Ama bu sorunu Bern'de ve Frankfurt'ta geçireceği yıllarda da ele alacak ve kafasındaki devrimi yapabilmesi için Hıristiyanlığın reforma uğratılıp uğratılamayacağını sorgulayacaktı. Hegel yavaş yavaş, kendisine daha önce biçtiği görevi yerine getirebilmek için sorması gereken soruların, o zamana dek kendisine sorduğu sorularla tam olarak aynı olmadıklarını gördü. Bu durum, onun, önceki hedeflerini de değiştirmesine yol açacaktı.

3. Bölüm

Bern'den Frankfurt'a, Frankfurt'tan Jena'ya: Başarısız Projeler ve Yeni Başlangıçlar

Bern: İkinci Düşünceler

1793 Eylülü'nde Hegel Württemberg'deki kilise yetkilileri tarafından sınava tabi tutuldu (*Konsistorialexamen*) ve geçti. Ekim 1793'te, *Hofmeister* olarak, yani varlıklı bir ailenin yanında özel öğretmen olarak işe başladı; bu işi, o dönemdeki gençler nasıl buluyorsa öyle buldu: Tamamen tesadüfen. Bern'li bir aristokrat olan Yüzbaşı Carl Friedrich von Steiger iki çocuğu için özel öğretmen arıyordu. Tübingen Teoloji Fakültesi'nden yeni mezun olan Bay Schwindrazheim, Yüzbaşı von Steiger'e önerilmişti ve o da Bay Schwindrazheim'ın niteliklerini ve karakterini gizlice denetlemeye karar verdi. Bir yakınından onu Stuttgart'ta gizlice takibe alınasını istedi ve sonuçlar Bay Schwindrazheim için pek iç açıcı olmadı. Bu sırada, Hegel adında başka bir genç, Tübingen'deki kimi önemli kişilerce tavsiye edildi. Bu kişilerin arasında, Altın Öküz adlı bir lokantanın sahibi tüccar Johannes Brodhag vardı. (Bu kişi daha sonra, mekânı bir ara sık ziyaret etmiş olan Friedrich Schiller'in yaşamöyküleriyle ünlenecekti.) Yüzbaşı von Steiger, Hegel'le iletişime geçmeyi başardı, Hegel bir süre para konusunda pazarlık ettiyse de (İsviçre o zamanlarda da pahalı bir yerdi), sonunda anlaşma sağlandı.

Hegel'in özel öğretmenlik işi, o günkü eğitimli gençler için tipik bir işti. Dönemin eğitim sistemine uygun olarak, aristokrat ve hatta varlıklı burjuva ailelerin çoğu çocukları için özel öğretmen tutardı. (Örneğin Hegel de, Stuttgart'ta okula giderken özel ders almıştı). Bu amaç uyarınca evde çocuklara ders vermesi ya da İngiltere'den Almanya aristokrasisine geçen bir moda olarak genç bir aristokratın çıktığı uzun seyahatlerde [*Grand Tour*] ona eşlik etmesi için bazı gençlerle anlaşılırdı. Bu seyahatlerde genç aristokrat, önemli şehirleri gezer, aydın kişileri ziyaret eder ve sadece dünyayı görmüş biri olarak değil, belirli bir eğitim almış olarak

da geri dönerdi. Gerçi bu ikincisi her zaman geçerli değildi: Aristokratlar, özel öğretmenleri sadece eğitime çok önem verdikleri için tutmazlardı; genç öğretmen, sık sık genç aristokratın kötü alışkanlıklarına da göz kulak olmalı, fena sonuçlara yol açmaktan onu alıkoymalı, herhangi bir fikri olmayan genç aristokrata bu aydın kişiyi neden ziyaret ettiklerini veya şu kilisenin neden önemli olduğunu vs. açıklamalıydı. Gerçekten de, zamanın özel öğretmenler için hazırlanmış kılavuz kitapları, genç aristokratı uzak tutmaları gereken üç kötü *W'yi* sayardı: "*Wein, Weiber, Würfel*" (şarap, kadın ve zar).[1] Genç öğretmenler genelde teoloji diploması olanlardan seçilirdi, çünkü etrafta bir sürü teoloji mezunu vardı (böylece fiyat düşerdi). Diğer yandan, böyle bir alandan mezun olmuş biri, genç, kolayca etkilenen ve ilk defa dışarı çıkan varlıklı genç aristokratlar için (ayrıca bu gençler, babaları sahneyi terk edince köylüleri için efendi figürü olacaklardı) uygun bir ahlaki eşlikçiydi. Aslında bu tür büyük seyahatler, genç teologların da oldukça arzuladığı şeylerdi, çünkü bu şekilde hem topluma kendini tanıtma fırsatı buluyor hem de dünyayı kendi gözleriyle görebiliyorlardı. Örneğin Schelling, genç bir soylunun İngiltere ile Fransa seyahatine eşlik etmesi için tutulmuştu ve bu seyahat için oldukça heyecanlanan Schelling, o sırada patlak veren ayaklanmalar yüzünden işvereni seyahati Almanya'nın büyük şehirleriyle sınırlayınca hayal kırıklığına uğramıştı. Schelling Paris ve Londra yerine, Leipzig ve Jena'ya gitmek zorunda kalmıştı.

Hegel'in şansı bu kadar bile değildi: Büyük bir Avrupa seyahatine çıkamadı, hatta Leipzig'e bile gidemedi. Bunun yerine, altı ve dokuz yaşlarında iki çocuğa evde ders verdi. Yüzbaşı von Steiger, genç öğretmenin çocuklarına özellikle din reformu, çeşitli diller, tarih, coğrafya, aritmetik ve müzik öğretmesini istiyordu.[2] Bu durum ne kadar umutsuz gözükse de, Hegel'in ilgisini çekti, çünkü hem Tübingen'deki derslerini erkenden bitirmek için bir mazeretti hem de *popularphilosoph* olarak kariyerine başlamak için bir fırsattı. *Popularphilosoph*, yani popüler filozof, Fransız Aydınlanması'nın *philosophe*'larının ve İskoç filozoflarının Almanya'daki karşılığıydı. *Philosophe*'lar ve İskoç karşılıkları gibi, Alman "popüler filozofları" da, eğitimli kimselerin anlayacağı bir şekilde felsefe yapmayı, modern ve aydınlanmış felsefenin (örneğin Kant) anlaşılması emek isteyen fikirlerini genel olarak topluma anlatmayı kendilerine görev edinmişlerdi. "Popüler filozoflar" hareketinin arkasında, felsefi fikirlerin genel

olarak tartışılıp yayılmasının, Aydınlanma'nın genel amacı olan insan ilişkilerine aklın uygulanışının artmasına yardım edeceği düşüncesi yatıyordu. Popüler kültür dergilerinin artması da, "popüler filozoflar"ın makale yazarak para kazanmasını sağlıyordu. Elbette bu yayınlardan kazanılan para olağanüstü değildi ama pek de fena sayılmazdı.

"Popüler filozof" olmak dışındaki başka bir seçenek, üniversitede bir yer edinmekti, ama bu da kendi zorluklarıyla başka bir can sıkıntısıydı. Birincisi, bir Alman üniversitesinde iş bulmanın belirli bir yolu yoktu (bir profesör ailesinden gelmenin dışında). İkincisi, o zamanlarda Alman üniversitelerinin durumu, birkaç istisna dışında o kadar umutsuzdu ki Hegel'in hırslarına sahip biri için hiçbir zaman arzulanabilecek bir yer değildi. Özel öğretmenlik –*Hofmeister*– genç mezunlar arasında, geniş kitleye ulaşabilmek, kendini topluma tanıtabilmek ve kendi çalışmalarına zaman ayırabilmek için iyi bir yol olarak görünüyordu. Hegel gibi biri de doğal olarak bu işi tercih ederdi. Her şeyden öte, *Hofmeister* konumu, önemli kişiler arasında bir isim yapma imkânı demekti ki daha sonra eğer kişi isterse, üniversite işi için uygun olabilecek türden bir beyefendi olduğunu iddia edebilirdi.

Dönemin birçok genç entelektüeli (hatta bir kuşak önce Kant) gibi, Hegel de kariyerine *Hofmeister* olarak başladı, ama bu deneyim ona aristokrasiyi pek sevdirmedi. İşin onu hayal kırıklığına uğratması neredeyse kesindi, hatta bu süreç onu tam bir depresyona sürükledi. Hegel bu deneyimi de yine kendi kuşağının genç entelektüelleriyle paylaşıyordu. *Hofmeister* konumu, 18. yüzyılın sonunda, sosyal baskılarla ve çelişkilerle dolmuştu: Bir yandan, *Hofmeister* bir tür uşak, hizmetçi gibiydi; öte yandansa, yalnızca evin öbür uşaklarından değil, genellikle işverenlerinden de daha eğitimliydi. Dolayısıyla evin beyi ve hanımı, ona evin öbür daha aşağı hizmetçi takımından yalnızca *biraz* daha iyi davranırdı, yani pek de iyi davranmazdı. (Örneğin, dönemin önemli sorunlarından biri, *Hofmeister*'ın aileyle mi yoksa diğer hizmetçilerle mi yemek yiyeceğiydi.) Hegel gibi mevki sahibi bir aileden gelen genç bir adam için, düşük bir sosyal statü içeren bu iş, özellikle sinir bozucuydu.

Evin beyi ve hanımından hem sosyal olarak aşağıda olup hem de evin öbür hizmetçilerinden biraz yukarıda olmak, zavallı genç *Hofmeister*'ı hizmetçilerin gözünde pek de sempatik kılmıyordu ve bu yüzden sadece ev sahiplerine değil, evin diğer ahalisine de yabancılaşıyordu. Hatta

hizmetçilerden sık sık aşağılamaya varan kaba davranışlar görüyordu. Evin hizmetçilerinden daha iyi muamele gördüğü zamanlarda ve hatta ev sahipleriyle aynı yemek masasına oturmasına izin verildiği zamanlarda bile sosyal statü olarak aşağıda olduğu belli ediliyor ve kendisine ona göre davranılıyordu. Dönemin edebiyatı, istemeden de olsa sosyal sınırları aşıp hakkı olmadan kendini aileden biri gibi gören ve bu yüzden derhal aileden dışlanıp, toplum önünde aşağılanıp azarlanan *Hofmeister*'a dair anekdotlarla doluydu. Bunun dışında sorumlu olduğu çocuklar sinir bozucu biçimde *Hofmeister*'ı aşağı görürlerdi, çünkü yalnızca kendi sosyal üstünlüklerini değil, eğitimli olsalar da olmasalar da günün birinde nasıl olsa işleri kendilerinin idare edeceklerini biliyorlardı; bu yüzden öğretmenleri tarafından, doğru davranmaları ve derslerine çalışmaları için yapılan tembihler boşunaydı. Birçok kez, hiç istemediği halde, sadece çocuk ve anne baba arasında değil, bizzat anne baba arasında da arabulucu olmak durumunda kalınıyordu. Bütün bunlara ek olarak, bu iş için az para ödeniyordu ve iş güvencesi kesinlikle yoktu.

Bütün bu gerilimlerin ve çelişkilerin sonucu belliydi. Tecrit, sıradan aşağılanmalar ve *iş* güvencesinden yoksunluk, bu gençler arasında sinir krizlerine, depresyonlara, özgüven kaybına neden oluyordu ve Hegel de bir istisna değildi. 18. yüzyılın sonunda *Hofmeister* kurumu sadece edebiyatta çok yer almaya başlamadı, *Hofmeister*'ların kendileri de kötü muamele gördüklerinin farkına vararak kurumun kendisini eleştirmeye başladılar.[3]

Daha da önemlisi Hegel, daha Stuttgart günlerinden beri *Bildung* ideali, yani eğitim ve kendini geliştirme, bilgili ve kibar biri olma idealiyle doluydu. *Bildung*'a olan bağlılığını, Alman halkının ahlaki ve tinsel yenilenişini içeren kendi devrim idealiyle birleştirmişti. Genç Hegel, Moses Mendelssohn'un "Aydınlanma Nedir?" adlı makalesini, kendi gençlik günlüğünde alıntılamıştı ve Mendelssohn'un Aydınlanma'yı, *Bildung*'la, beğeninin ve doğru yargının geliştirilmesi olarak eğitim idealiyle, nasıl eş tuttuğuna dikkati çekmişti. Fransız Devrimi'ni tutkuyla desteklediği zamana denk düşen üniversite yıllarında, çağının diğer gençleri gibi, Almanya'nın devrimci biçimde ahlaki ve tinsel yenilenişini, ülkeyi yönetecek eğitimli önderlerden oluşacak yeni yeni bir elitin (*Bildung* insanları) kurulmasına bağlamıştı. Hegel'e göre, yeni devrimci düzen, öyle bir kurumsal ağ getirecekti ki, ülkeyi, von Steiger'in temsil ettiği, eğitimsiz,

görgüsüz, yozlaşmış aristokrat aileler yerine, eğitimli, görgülü, yetişmiş insanlar yönetecekti.

Bildung ideali o dönemlerde herkesin dilindeydi ve epey bir tartışmayı da beraberinde getiriyordu. Hegel'in zamanında, bu ideal *Erziehung*'dan, yani salt eğitim-öğretimden ayrılmıştı. *Bildung*, insanın kendini biçimlendirmesini gerektiren bir tür gerçek eğitim ve kültür kavramını içeriyordu. Kişi belki *eğitilmiş* biri haline gelebilirdi (*Erziehung*'un içerdiği edilgen fiil olarak) ama esas olan, kişinin *kendisini* kültürlü ve eğitimli biri ***haline getirmesiydi*** (*Bildung*'un içerdiği etkin fiil anlamında).[4] *Bildung*, bir öz etkinliği, kendi kendini geliştirmeyi ve kendi kendine yönelim becerisini talep ediyordu.

Hegel'in döneminde, *Bildung*'un doğasıyla ilgili esas konulardan biri, onun Aydınlanma'yla olan ilişkisiydi. Kültürlü-eğitimli biri aynı zamanda aydınlanmış biri miydi? Kimileri bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu düşünse de, çoğu insan için bu ikisi çok temel olarak birbirine o kadar bağlıydı ki gençleri *Bildung* sahibi olmaya çağırmak, onları aynı zamanda bu nedenle "aydınlanmış" olmaya çağırmak demekti. Buysa, Alman toplumundaki gerici unsurlar için, bu kişileri Fransız devrimcilerine, hatta belki de aristokratları ve kilise liderlerini öldürmeyi amaçlayan Jakobenlere dönüştürmeyi istemek demekti. Sonuçta Mendelssohn, *Bildung*'u Aydınlanma'yla özdeşleştirmiş, Kant da Aydınlanma'yı, kişinin kendi başına düşünmesine eşdeğer tutmuştu ve bu, birçok gerici için Jakobenizme eşti. Söylemeye gerek yok ki, bu tartışmaya, "gerçek" *Bildung* ile, "yanlış" veya "yozlaşmış" *Bildung*'u, yani gerçek bir eğitim ile kişiyi devrimci veya demokrat yapmaya iten *Bildung*'u birbirinden ayırma gerekliliğini savunanlar da katılmıştı. *Bildung* düşüncesini protesto edenler vardı; hatta, hâlâ Kutsal Roma İmparatorluğu sayılan toprakların her yerinde patlak veren "okuma toplulukları"yla, "okuma bağımlılığı" (*Lesesucht*) adlı yeni bir hastalığın yayıldığı, bu hastalığa, kolayca etkilenen gençlerin, hafifmeşrep kadınların, efendilerine saygısı kalmayan hizmetçilerin ve başka şüpheli insanların kapıldığı düşünülüyordu.[5]

Bildung düşüncesinin en çarpıcı özelliklerinden biri, elbette onun eski toplum düzenini, doğuştan kazanılan mülk sistemini aşmasıydı, tıpkı daha önce Fransa'daki "okumuş adamlar"ın yaptığı gibi.[6] *Bildung* insanı olmanın, kişinin soyuyla değil, kendini nasıl yönlendirdiği ve biçimlendirdiğiyle ilgisi vardı. *Bildung* adamları (ve kadınları) bu yüzden, soy

ve mülke dayanan geleneksel haklara doğrudan karşı çıkıyorlardı. Örneğin Hegel gibi biri, kendisini, ailesinin Württemberg'in soylularından olup olmamasından ve kesinlikle herhangi bir aristokrat aileye (örneğin Von Steiger ailesinin de dahil olduğu, Bern'deki egemen sınıf gibi) mensup olup olmamasından tamamen bağımsız olarak yetiştirdiği-eğittiği için, olayların tam ortasında olmayı kendi "hakkı" olarak görebiliyordu. Bunun dışında, *Bildung* düşüncesi, burjuvazinin soylularla mücadelesindeki bir liderlik talebini ya da yönetim biçimini meşrulaştırmayı da içermiyordu; kendileri için *Bildung* talep edenler, hem soylulardan hem de cahil olarak gördükleri burjuvalardan ayrı, elit bir statü talep ediyorlardı. *Bildung* insanları kendilerini çoğu zaman soyluların ve burjuvaların "üzerinde" görüyordu.

Hegel Tübingen'deyken Fransız Devrimi'ni ahlaki ve tinsel bir yenilenişle özdeşleştirmiş, Antik Yunan'a hayranlığının etkisi altında, bu devrimi, güzelliğin ve özgürlüğün gelmekte olan devri olarak selamlamıştır. Hegel gibi birçok kişi için *Bildung* düşüncesi, devrim-Yunanistan idealiyle kaynaşmıştır. Almanya'daki bir devrimle, von Steiger gibi insanların liderliğinden, Hegel gibi *Bildung* insanlarının liderliğine geçileceği düşünülmüştür. Dukalık memurunun oğlu olup ailesi de Württemberg'in –ileri gelenlerinden olmasa da– itibarlılarından olan, eğitimli, yetişmiş ve *Bildung* sahibi Hegel için, kendi gözünde yok olmak üzere olan, yozlaşmış bir sosyal düzeni temsil eden ve olayların merkezinde olma hakkı olmayan bir ailede aşağı bir hizmetkâr muamelesi görmenin kendisine göre olmadığı apaçık belliydi.

O sıralar Bern şehri kendinden menkul bir aristokrasiydi, ama aslında, aralarında von Steiger'lerin de olduğu birkaç ailenin yönettiği bir oligarşiydi. Etrafındaki yerleri (Vaud Kantonu) yavaş yavaş kontrol altına almaya başlamıştı ve buralarda yaşayanların Bern yasaları dışına çıkma girişimlerini de bastırmıştı. Şehir, bir dizi aristokrat ailenin oylarıyla kendi kent meclisini "seçme" maskaralığını hoş görüyordu, ama çok gurur duyulduğu ilan edilen sözde seçim, aslında mevkilerini, halkoyuna tabi olmaktan çok bir miras gibi gören, birbirlerine destek çıkan, yerleri sağlam ailelerden oluşan alışılageldik bir grubun güç gösterisinden ibaretti. Hegel'in çalıştığı aile, yalnızca soylu oligarşisinin bir üyesi değildi; Hegel'in gözünde daha da kötü olanı, ailenin, Fransız Devrimi'ne karşı çıkan ve Fransızlara karşı Prusya ile Avusturya'yla müttefikliği savu-

nan Bern soylularından olmasıydı. (Yüzbaşı von Steiger'in akrabaları, Fransa'yla savaşı savunan Bern "aşırı milliyetçileri"ne bağlıydılar.) Kaderin cilvesiyle, devrimin genç partizanı kendisini bir anda, karşı olduğu her şeyi temsil eden bir ailede çalışırken bulmuştu.

Yapılan sözleşme bozulmaya mahkûmdu ve sonunda da bozuldu. Görünüşe göre Hegel, başta ailede iyi bir izlenim bırakmıştı ve iyi anlaşıyorlardı. (Bern'deki ilk zamanlarında, ailenin mektuplarında Hegel'den övülerek bahsediliyordu.)[7] Hatta Yüzbaşı von Steiger kendisine kimi gözetim işlerini emanet etmişti. Hegel, von Steiger'e yazdığı mektuplardan birinde, evdeki gelişmeleri rapor ediyor, karısıyla uşağın kaplıcadan döndüğünü, taş kazısındaki işçilerin yaptıklarını ve evde olan biten başka birtakım şeyleri bildiriyordu.[8] Bu nedenle Yüzbaşı von Steiger, Hegel'i muhtemelen iyi karakterli, güvenilir, ağırbaşlı biri gibi görmüştü ve başta ona kesinlikle güvenmişti.[9] Ama von Steiger'in kendisi hakkındaki övücü ifadelerine karşın, Hegel, Schelling'e yazdığı bir mektupta şöyle der: "Sürekli boş duruyor değilim, tersine düzensiz ve sık sık kesintiye uğrayan bir işim olduğu için gerçek anlamda yapmak istediklerimi yapamıyorum." Bu, efendisinin kendisini sürekli olarak gelişigüzel çağırması nedeniyle kendine zaman ayıramayan *Hofmeister*'ın tipik şikâyetidir.[10] Hegel ve Yüzbaşı von Steiger arasında sözleşmenin başlangıcında ne kadar dostane bir ilişki olsa da, sonlara doğru bu ilişki bozuldu. Yüzbaşı von Steiger'in kardeşi, kendisine Kasım 1796'da yazdığı bir mektupta, "adı geçen Hegel'in neden olduğu anlaşmazlık yüzünden son derece hoşnutsuz" olduğunu yazar. Hegel her ne yaptıysa, bu tipik bir Württemberg'li hareketidir ve dediğine göre, bu kadar aptal olmamak için, "Württemberg'li olmamak gerekir."[11] Görünüşe göre Hegel ve von Steiger ailesi birbirlerinden aynı oranda hoşnutsuzlardı ve bu da anlaşılır bir şeydi.

Hofmeister olmanın genel olarak depresif koşullarının bileşimi, böyle bir sözleşmenin dostaneliğini bozmaya kendiliğinden yeterdi. Ayrıca Hegel'in inatçı karakterinin *Hofmeister* pozisyonu için özellikle zorlu olduğu, Tübingen'deki fakülte başkanlığınca çoktan fark edilmişti. Von Steiger, Hegel'i işe aldığında, kendisinin işe uygun olup olmadığı hakkında fakültenin yetkililerine danışmamıştı. Buna ilişkin bir dargınlığın ifadesi olarak, fakültenin yöneticisi (*Ephorus*) olan Ch. F. von Schnurrer, Hegel'in işe girdiğini öğrendiğinde, Hollanda'daki bir arkadaşına şöyle

yazdı: "[Hegel'in] özel öğretmenlik konumunun en azından başlangıcında gereken fedakârlıklara sabırla katlanabilmeyi bu süreçte öğrendiğinden oldukça kuşkuluyum. İyileşme bahanesiyle bütün yaz fakülteden uzak durmuştu ve büyük olasılıkla babasından bile çok kendine ait hissettiği evinde geçirdiği bu uzun sürenin, onu *Hofmeister* işinin pek de sıkıntısız olmayan yaşamına hazırladığı söylenemez."[12] Schnurrer'in mektubundan anlaşılacağı üzere Hegel'in dik kafalı yapısı (en azından yaşamının o döneminde), zaten hararetli olan durumu körüklemekten başka bir şey yapmadı.

Öte yandan von Steiger'de ikamet etmenin, kimi rahatsızlıkları telafi edecek durumları da vardı. Bern kütüphanesinin devasa koleksiyonu hemen von Steiger'lerin evinin alt sokağındaydı ve Hegel bu durumdan fazlasıyla yararlandı. Belki daha da önemlisi, von Steiger ailesi, Avrupa'da eşi görülmedik bir kütüphaneye sahipti. Kütüphane, Yüzbaşı von Steiger'in babası tarafından kurulmuştu ve daha çok Fransız ve İngiliz Aydınlanması'na ilişkin kitaplar içeriyordu. Hegel'in işvereni Yüzbaşı von Steiger, kütüphaneye belirli bir katkı yapmamıştı. Politikadaki başarısızlığına karşın –belediye başkanı olma girişimi başarısız olmuştu– kendini *Bildung*'a ve sanata adadığı bir yaşantıya dönmüştü (en azından kendine söylediği buydu).[13] Ama baba von Steiger'den beri kütüphaneye bir katkı olmamış, bunun sonucunda, Kant öncesi birçok yapıt bulunmakla birlikte, Kant'ın yapıtları ve söylemeye bile gerek yok ki, Fichte'nin izi bile yoktu.[14] Hegel büyük olasılıkla (boş zamanı olduğunda) Steiger'in kütüphanesini kendi çalışmaları için kullanmıştı. Bern'de kaldığı süre boyunca, örneğin Gibbon'un *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'ni okumuştu ve bunu büyük olasılıkla Yüzbaşı von Steiger'in kütüphanesinde yapmıştı. Ayrıca yoğun bir şekilde İngiliz ekonomistlerini, özellikle Sir James Steuart'ı okumaya başlamıştı ve herhalde aynı sıralarda, düşüncesinde büyük bir iz bırakacak olan Adam Smith'i de okumuştu.[15] Gerçekten de, hayatı boyunca etkisinde kalacağı İngiliz kültürü ve edebiyatıyla kuşkusuz ki bu dönemde tanışmaya başlamıştı. Yüzbaşı von Steiger'in babası Christoph Steiger, iflah olmaz bir İngiliz hayranıydı. Londra, Oxford ve Cambridge'e seyahate gider, kütüphanesi için gıpta edilecek derecede fazla İngilizce kitap toplardı (oldukça tanınmış İngiliz edebiyatı yazarlarından, politika, tarih ve ekonomi alanına dek toplam 190 İngilizce kitabı vardı).[16] Hâlâ popüler filozof olmak isteyen Hegel,

von Steiger'in kütüphanesindeki İngiliz modernitesine ait yapıtları araştırmaya başladı; bu dönemde öğrendiği fikirleri, ilerde olgunluk dönemindeki yazılarında somutlaştırmayı başaracaktı.

Bern yaşamının başka telafileri ve olumlu yanları da vardı. Hegel Stuttgart'lı Johann Valentin Sonnenschein adlı bir ressamla ahbap olmuştu. Sonnenschein'in evinde tanıdıklarla güzel akşamlar geçiriyorlar, sık sık piyanonun etrafında Schiller'in "Neşeye Övgü" şiirinin Beethoven öncesi bestelerinden birini söylüyorlardı. Hegel bir seferinde Schelling'e yazdığı bir mektupta, Silezyalı Konrad Engelbert Oelsner'le tanıştığını yazdı. Oelsner, Paris'ten Alman dergisi *Minerva*'ya Devrim'le ilgili haberleri aktarıyordu ve 1789'dan beri Devrim'in aldığı durumla ilgili çoktan umutsuzluğa kapılmıştı.[17] (Oelsner daha sonraları, Hegel'in ilerde tanışacağı Johann Gottfried Ebel'in çevirdiği Abbé Sieyès'in bir yapıtının çevirisine atıfla şöyle diyecekti: "Frejus'un* yurttaşıyla Königsberg'in öğretmeni [Kant-e.], Akdeniz'in kıyısından Baltık Denizi'ne müthiş bir düşünce zinciri kuruyorlar. Kalvin ve Luther, Sieyès ve Kant, bir Fransız ve bir Alman, dünyayı yeniden biçimlendiriyor."[18] Bu tür fikirler Hegel'in de dağarcığına girmekteydi.) Mayıs 1795'te Hegel Cenevre'ye gitti; Temmuz 1796'da bazı Alman arkadaşlarıyla Bern Alpleri'ne çıktı. (Hegel'in bu yürüyüşle ilgili izlenimleri aydınlatıcıdır: Rousseau'nun genç takipçisi olan Hegel, doğanın fikir olarak kendisini heyecanlandırsa da, gerçeklik açısından heyecanlandırmadığını keşfetmiştir; yaşamının geri kalanında, şehir yaşamını her zaman doğanın ihtişamına yeğlemişti, ama en azından gençlik yıllarında hâlâ biraz da olsa Rousseaucu bir doğa hayranlığı vardı.)

Ama düşüncelerini esas olarak Devrim ve onun etkileri ilgilendiriyordu. Almanya'da, yıllar boyu belirgin halde olan rahatsızlıklar, Fransız Devrimi'nin ışığında Almanlar için yeni bir anlama bürünmüştü ve doğal olarak Devrim gibi bir olayın Almanya'da gerçekleşip gerçekleşemeyeceğine dair birçok tartışma oluyor, yazılar dolaşıyordu. Almanya'nın bir devrim için çok dindar olduğunu, Fransa'da olan ve devrime yol açan Üçüncü Zümre'nin (en azından Abbé Sieyès'in tarif ettiğine göre) Almanya'da aynı statüde olmadığını söyleyenler vardı; öbür yandan, Alman prensliklerinde büsbütün bir ayaklanma peşinde olan Alman

* Fransız Devrimi'nin fikir babalarından Abbé Sieyès'in doğduğu yer olan Akdeniz kıyısındaki Fransız kasabası -e.n.

Jakobenleri de vardı. Başka Almanlar gibi (örneğin Oelsner) Hegel de Fransa'da neler olup bittiğiyle ilgili şaşkınlık içerisindeydi. Carrier'in* giyotinle idam edildiğini öğrenmesiyle, Hegel'in Jirondenlere olan sempatisi artmıştı. Schelling'e yazdığı bir mektubunu, "Robespierre'in partisinin adiliği ayyuka çıktı" diyerek bitirmişti.[19] Öte yandan, Hegel'in Devrim'i saran olaylara ve konulara karşı temel duruşu, Tübingen'de takındığı duruşla aynıydı: Devrim, Alman sosyal ve kültürel yaşamındaki yozlaşma olarak gördüğü şeylerin ahlaki ve tinsel olarak yenilenmesi olanağını taşıyordu. Uzun süredir özlemi çekilen ahlaki ve tinsel yenilenme için nelerin gerekli olduğuna dair önceki ilgisi, gitgide böyle bir yenilenmenin mümkün olması için sosyal kurumların ve pratiklerin değiştirilmesi gerektiği fikrine bağlanıyordu. Genelde Württemberg'i özelde Tübingen'i yöneten ruhban ortodoksisi gittikçe daha çok katlanılmaz hale gelmişti. Schelling'e yazdığı bir başka mektupta, "ortodoksi, meslek olarak dünyevi çıkarlara bağlı oldukça ve devletin bütünselliğiyle iç içe kaldıkça sallanmayacak" demişti.[20] Kendisinin ve Tübingen'li arkadaşlarının üniversitede kullandığı şifreyi kullanarak Schelling'e bir de nutuk attı: "Tanrı'nın krallığı gelsin ve ellerimiz boş durmasın... Akıl ile özgürlük parolamız ve görünmez kilise birleşme noktamız olsun."[21]

Ama bu dönemde Hegel, Devrim'i ve bunun Almanya'da oynayabileceği rolü yeni bir Reformasyon temelinde düşünüyordu. Kantçılığa kendisini yeni yeni adayışının ışığında, Schelling'e şöyle yazmıştı: "Kantçı felsefe ve onun en yüksek biçimde tamamlanışıyla Almanya'da bir devrim bekliyorum. Genel olarak tasarlanacak ve şu âna kadar olan bilgilerimize uygulanacak olan devrim, var olan ilkelerden başlayacak."[22] Elbette Hegel, kitlelerin, ellerinde Kant'ın *Eleştiriler*'iyle sokağa çıkıp Alman hapishanelerini basmalarını hayal etmiyordu. Aklında, politika ile dini birleştiren ve kendisiyle arkadaşlarının Tübingen'de hayal etmeile başladıkları ideal Yunan *polis*'ini kuracak bir düşünce sistemi vardı. Yine de, bütün tutkusuna rağmen, bir yol alamadığını fark ediyordu. Schelling'e, tipik yakınmalarından birini iletmişti: "Farklı türde kitaplara olan uzaklığım ve zamanımın kısıtlılığı, aklımdaki birçok fikri geliştirmemi engelliyor."[23]

---

* Jean-Baptiste Carrier (1756-1794): Düşmanlarına, özellikle de ruhban sınıfı mensuplarına karşı zalimliğiyle ünlü Fransız Jakobeni. Nantes milletvekili. Robespierre'in iktidardan düşmesinin ardından Nantes bölgesinde karşıdevrimci olarak addettiği kişilere yönelik katliamları nedeniyle yargılanıp idam edildi -e.n.

Kendi ilerleme sürecinden hayal kırıklığına uğrayan ve tecrit edilmiş gibi hisseden Hegel, yakından tanık olduğu yozlaşmış aristokrat Bern sistemini de açık ve net bir şekilde küçümsüyordu; bunu Schelling'e, "aristokratik bir kurumu tanımak için, Bern'deki seçim zırvalığından önceki gibi bir kış geçirmek gerek" diye iletmişti.[24] Eşitsizliğe, Bern oligarşisinin yarım akıllı yöntemlerine ve –Von Steiger'lerin evinde birinci elden tanık olduğu üzere– politik sistemine duyduğu öfke kendisini, Fransızca konuşan bir İsviçreli olan Jean-Jacques Cart tarafından yazılan bir kitapçığı çevirmeye ve (adını saklayarak yazdığı bir açıklamayla birlikte) yayımlamaya itti. Kitapçıkta Bern aristokrasisi, Vaud ahalisinin bütün geleneksel haklarını elinden aldığı için zalimler olarak ifşa ediliyordu. Hegel'i ilgilendiren, Cart'ın Vaud'un özgürlüğünün yok oluşuyla ilgili anlattığı hikâyeydi: Vaud halkı aslında özgürdü ama zamanla bunu kaybetmişlerdi ve bu, kendilerindeki bir erdem eksikliğinden değil, sadece ve sadece Almanca konuşan Bern'lilerin baskısı sonucu olmuştu. Kitapçığa eklediği açıklamada Hegel, Vaud halkına kaybettikleri özgürlük karşılığında vergi muafiyeti verilse de, böyle bir telafinin, özgürlüğe gerçekten değer veren bir halk için bütünüyle yetersiz olduğunu belirtmişti. Vergi muafiyetinin özgürlük kaybını telafi edeceğinin düşünülmesi ise, Hegel'e göre gayet acı bir biçimde "yurttaşlık haklarından yoksun olmanın cebe yılda birkaç Taler eksik girmesinden daha değersiz olduğuna hâlâ inanıldığını" göstermişti.[25] Öbür yandan Hegel açıklamasında Amerikalı devrimcileri övüyordu: "İngiliz Parlamentosu'nun Amerika'ya ihraç edilen çaya koyduğu vergiler oldukça düşüktü; ama Amerikan Devrimi'ni gerçekleştiren vergilerin toplamı ne kadar az da olsa, asıl önemli olan, Amerikalıların bunu en önemli haklarını kaybetmeleri olarak hissetmeleriydi."[26] Hegel, açıklamasında ayrıca (kuşkusuz kendi kişisel deneyimlerine dayanarak), Bern hukuk usulü diye geçinen sahtelikle üzeri örtülen gerçek hukukun eksikliğinden dem vurmuştu. Hegel, kitapçığı 1798 yılında, Bern'i terk ettikten sonra, Frankfurt'ta yaşarken yayımladı; bu, basılan ilk yazısıydı. (İlginç bir şekilde, Hegel bundan çok az kişiye bahsetmiştir; kendisindeki kitapçık ölümünden sonra Hegel'in kişisel eşyaları arasında bulunduğunda, ailesi bile onun kendisi tarafından yazıldığını bilmediğini söylemiş ve kitapçık anonim bir yazı olarak açıkartırmaya çıkarılmıştır.)

Hegel'in Bern'e ilişkin hoşnutsuzluğunda muhtemelen kuşak farkları da rol oynamıştı. Aristokratların tarafını tutan babasıyla –dükün sara-

yında görevli, soylu olmayan bir memurdu– Devrim'i kıyasıya tartışmıştı. Bern'deki sistemde Hegel, babasının savunduğu şeyin bir bütün halinde işleyişini gördüğünü düşünmüş olmalıydı. Daha da beter diye içinden geçirmiş olmalı.

Hegel'in durumu epey tuhaftı: Kendini *Bildung*'a adamış genç devrimci ve yazı insanı Hegel, tam anlamıyla gerici, devrim karşıtı olan ama aynı zamanda kendini sahtekârca *Bildung*'a adarken en son felsefe kitaplarının izi olmayan muhteşem bir kütüphanesi olan bir ailede yaşamaktaydı. Bunun dışında, özgün bir şey yazmak için hiç boş zamanı olmayan genç *Hofmeister*, gizlice, ailenin de kâr sağladığı yarı feodal sisteme saldıran Bern karşıtı bir kitapçık çevirmekteydi (bütün bunlarla eş zamanlı olarak Sonnenschein'ın evinde "*Freude, schöne Götterfunken*"* dizelerini mırıldanıyordu).

Ama Hegel bu durumun tuhaflığını görecek durumda değildi. Schelling'e yazdığı mektupta, "yazınsal faaliyet çevrelerinden uzak olmak"tan yakınır ve "daha önce zamansızlıktan elimden kaçıp gidenleri sonucuna eriştirebileceğim ve rahatlıkla çalışabileceğim bir imkânı – Tübingen'i değil– özlüyorum" der.[27] Bern'deki yalıtılmış ve üretimsiz yaşantısının tam tersine Schelling o sıralar Tübingen'i terk etmiş ve filozof Johann Gottlieb Fichte'nin Kant sonrası felsefenin gelişimine dair düşünceleriyle kalabalık dinleyicileri etkilediği Jena'ya yerleştikten sonra Alman entelektüel yaşantısında müthiş bir şekilde parlamıştı. Hölderlin, Jena'da Fichte'nin son derece popüler olan derslerine katıldığını Hegel'e yazmıştı ve Schelling de sürekli olarak neler okuduğu, okumakta olduğu ve düşündüğüyle (Kant, Fichte, "ben"in doğası – Hegel'in okumayı ve yazmayı arzuladığı her şey) ilgili coşkulu mektuplar yazmaktaydı. Hegel ise karamsar bir halde, bu konuları takip etmeye çalıştığını, ama gelişimi için umutsuz olduğunu yazıyor, Schelling'in müthiş üretkenliği ve erken şöhretinin tersine, "kendi çalışmalarımdan bahsetmeye değmez" diye ekliyordu.[28]

Hegel'in karamsar ruh hali ortadaydı ve hem Hölderlin hem de Schelling bunu mektuplardan anlamışlardı. Eski dostuna yardım etmek

---

* Schiller'in 1785'te yazdığı, insanlığın kardeşliğini ve birliğini vurgulayan "*An die Freude*" (Neşeye Övgü) şiirinin ilk dizesi. Beethoven, *9. Senfoni*'sinin son bölümünü uyarlayınca büyük bir ün kazanan şiir, günümüzde Avrupa Birliği marşı olarak kullanılmaktadır -e.n.

isteyen Hölderlin, Hegel için Frankfurt'ta bir iş aramaya başladı; zengin bir şarap tüccarı olan Gogel'in çocukları için bir *Hofmeister* aradığını öğrenince, Hegel'e bir iş teklifi yapılmasını sağladı. Bunu Hegel'e sevinç içinde bildirdi: Hegel'e aktardığı üzere, çalışma koşulları çok uygundu: "Yemek de çok iyi, Ren ya da Fransız şarabı içebileceksin. Frankfurt'taki en güzel meydanlardan biri olan Rossmarktplatz'taki en güzel evlerden birinde kalacaksın." Hölderlin, işverenlerinin, yani Gogel'in ailesinin, oldukça nazik oldukları konusunda güvence verir: "Yapmacıklık ve önyargıdan uzaklar, katı tarzları olan kalpsiz ve ruhsuz *Frankfurt sosyetesi* ile alışverişleri yok."[29] Elbette en iyisi, işin Frankfurt'ta, yani capcanlı bir ticaret şehrinde olmasıdır. Hölderlin gerçekten de Hegel'e "gelecek baharda yine o eski ihtiyar (Tübingen'deki lakabı) olacaksın"[30] diyerek iş için söz verir. Hölderlin'in eski dostuyla yeniden birlikte olabilme konusundaki derin hissiyatı apaçıktır: "Benim" der Hegel'e, "durumumda ve karakterimde çeşitli dönüşümler olsa da, ben sana kalbiyle, aklıyla ve ruhuyla bağlı olan bir adamım; her zamankinden daha derin ve sıcak bir şekilde dostun olacak, yaşamın her anını özgürce ve isteyerek seninle geçirecek, mutluluğu için bir tek senin eksikliğini duyan bir adamım... Gerçekten sana ihtiyacım var sevgili dostum ve inanıyorum ki sen de bana ihtiyaç duyuyor olacaksın."

Hölderlin samimi bir şekilde son verir mektubuna: "Sana anlatacak daha çok şeyim var, ama senin buraya gelişin, senin ve benim tarafımızdan yazılacak uzun, upuzun, ilginç ve *akademik olmayan* bir kitabın önsözü olacak."[31] Kendi yaşamında büyük sıkıntılar çekmeye başlayan Hölderlin, açıkça en samimi dostunun Frankfurt'a gelmesi için can atıyordu.

Hegel işi memnuniyetle kabul etti ve apar topar Bern'i terk etti.

Hıristiyanlık, Modernlik ve Hegel'in Bern'deki Kantçılığı

Bern'deki durumu kendisinde büyük hayal kırıklığı yaratsa da, Hegel'in orada geçirdiği zaman tamamen boşa geçmiş sayılmazdı. Kendi hayallerini gerçekleştiremiyor olsa da, yöneldiği yere doğru temellerini atmaya başlamıştı. Kant, Fichte ve Schelling'i yoğun bir şekilde okumaya başlasa da –her ne kadar biraz da üzüntüyle Schelling'e "kendi yazıların hakkında benden yorum bekleme. Bu konuda bir çıraktan başka bir şey

değilim"[32] dese de– bu çalışmanın karşılığını birkaç yıl sonra alacaktı. Bern'de kaleme aldığı ender yazılarında, önce "Tübingen Makalesi"nde ele aldığı düşünme çizgisini devam ettirdi: Öznel ve nesnel dinin ayrımı. Ama bu konuyu yeni okumalar ve düşüncelerle süslemeye başlamıştı. Bu dönemden kalan parçalarda, kendi Aydınlanmacı arka planının (Rousseau'ya olan hayranlığının da etkisiyle) düşüncesinde önemli rol oynamayı sürdürdüğü görülür. Örneğin, bir yandan toplumun zümrelere (*Stände*) bölünmesinin özgürlüğü tehdit ettiğini, çünkü bütünü parçalara ayırdığını savunuyordu – Stuttgart *Gymnasium*'u dönemindeki bir makalesinde de bunu dile getirmiş, antik ve modern edebiyat arasındaki ayrım için Johann Herder ve "popüler filozof" Christian Garve okumalarından faydalanmıştı.[33] Ayrıca Hıristiyanlığın ortaya çıkışının Roma İmparatorluğu'nun altını nasıl oyduğuna ilişkin tartışmalarda Edward Gibbon'dan bahsetmeye başlamıştı; Gibbon'un konusuna tutkuyla bağlı oluşu ve ironisi Hegel'i besbelli ki çok etkilemişti – gerçekten de Gibbon'un tarzını başyapıtına, *Tinin Fenomenolojisi*'ne de aktaracaktı. Diğer yandan ise Sokrates'in bireyselliğini övüyor ve İsa'yı olumsuz bir figür olarak Sokrates'le karşılaştırıyordu. Sokrates, "ardında masonik işaretler, kendini yüceltecek bir vekil bırakmamıştı... İnsanları mükemmel iyiliğe taşıyacak, kendi üzerinden bir yol göstermemişti... aracıları bırakıp, bireyi sadece kendisine yöneltmişti."[34] "Tübingen Makalesi"nde bulduğu "nesnel" dini "öznel" dine dönüştürme fikrini canlandırıyordu, ama bu kez görev, bireysel vicdanın özgürlüğünü koruyacak olan devletindi.[35] (Devletin bunu tam olarak nasıl yapacağını ise yazmamıştı.)

Bu tür iddialar öne sürerken, tekrar kendi kendine ürettiği bir dolambaca girdi: Bir yandan modern yaşamın parçalanmışlığının aşılmasını ve bireysel vicdan özgürlüğünün ihlal edilmediği bir tür birliktelik kurulmasını istiyor; diğer yandan da Sokrates'in öğrettiği bireysel anlayış ve kavrayışa dayanmayı yüceltirken, kendine dayanan bu bireylerin ne birbirlerinden ne de toplumsal bütünden kopmalarına izin veriyordu. Bern'deki yazılarında, tıpkı "Tübingen Makalesi"nde olduğu gibi, bu tür çatışma halinde olan savların, ek olarak, birleşik ve parçalanmamış "güzel" toplumsal bütünün, bireysel vicdan hakları ve pratiklerinin korunması fikriyle nasıl bir araya getirileceğini somut bir şekilde bulama-

mıştı. Önerilerinin, gerçekleştirilmesi için somut bir olanağı olmayan, "daha iyiye" doğru ahlakçı birer çağrıdan başka bir şey olmadığını fark ediyor gibiydi. Bir Württemberg'li olarak, "devlet"in belirli bir dini emretmesinin tuzaklarını da gayet iyi biliyordu; Dük Karl Eugen, yaptığı yanına kâr kalabilecek olsaydı, kendi tebaasına Katolikliği büyük bir zevkle emrederdi.

Hegel'in Bern dönemindeki gelişimiyle ilgili en önemli şey, Schelling'e ifade ettiği gibi, Kant felsefesinin tamamlanmasının ne anlama geleceğine ilişkin gitgide büyüyen kaygısıydı. Gerçekten de o dönemdeki taslakları ve daha geliştirilmiş yazılarında, Fichte'nin yapıtlarına yönelik ilk eleştirilerine rastlanır, ama daha da önemlisi, düşüncesinde Kant'ın etkisi artar. Bern'de, Kantçı unsurlar öne çıktıkça Rousseau'ya olan bağı zayıflamış ve Aristoteles'in, iyi insanın mutluluğu erdemin gereklerinde bulmasına dair düşüncesi, Hegel'in gittikçe Kantçı olan ahlaki duruşuyla eklemlenmişti. Bern'deki ikametinin sonlarında, Hegel her şeyi Kantçı ahlak kuramının ana kavramları temelinde yeniden tanımlamıştı. O dönemdeki notlarında Fichte'nin izleri olsa da –dostu Schelling açık bir biçimde Fichte'nin düşüncesinin izinden gidiyordu ve Hegel de buna karşı koyamıyordu– Hegel'in meseleleri formüle edişinde Kantçı bir dil hâkim olmaya başlamıştı. Örneğin, Bern döneminden kalma bir müsveddede, Hegel'i, iyi bir Kantçı gibi, şöyle derken bulabiliriz: "Dinin etkisi, ahlaki yasa koyucu Tanrı düşüncesi yardımıyla, etik yaşamın güdülerini güçlendirmektir ve pratik aklımızın taleplerini gerçekleştirmekten duyduğumuz tatmin duygusunu, özellikle de aklın gösterdiği nihai hedef olan 'en yüce iyi'ye göre geliştirmektir."[36]

Hegel Tübingen ortodoksisine karşı savaşında Kant'ı da yanına alıyordu. Schelling'e yazdığı bir mektupta alaycı bir biçimde soruyordu: "Bunun dışında Tübingen'de işler nasıl?.. Gerçekten de eski sistemin bu kadar sadık bir şekilde yayıldığı başka bir yer yoktur."[37] Tübingen teologlarını hedef alan Hegel, Bern döneminde o kadar ileriye gitmişti ki, "İsa'nın Yaşamı" (yaşamı boyu yayımlanmayacaktır) adında bir yazı yazmış ve İsa'nın yaşamını, Kant'ın *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din* adlı yapıtında anlatılanlara az çok uyacak bir biçimde yeniden tarif etmişti. "İsa'nın Yaşamı"nda, İsa, (Hegel'in Tübingen'deki teoloji profesörü Gottlob Storr'un göstermeye çalıştığı gibi) kutsal bir vahyin doğal/

doğaüstü bir habercisi olarak değil, Kant'ın "ahlak dini" öğretisinin en önde gelen örneklerinden biri olarak ortaya çıkar.

Ama Hegel kendisini tam anlamıyla muhafazakâr bir Kantçıya dönüştürmedi. Onun için temel soru hâlâ varlığını sürdürüyordu: Eğer Hıristiyanlık "halk dini" ("öznel" bir din) haline getirilecekse ve bu "Tanrı'nın Krallığı"nın ve "görünmez kilise"nin yarı-Kantçı anlayışıyla özdeşleştirilecekse –yani Schelling, Hegel ve Hölderlin'in Tübingen Okulu'nda kullandığı şifre sözcüklerin ışığından tamamen yeniden yorumlanacaksa– o halde, Hegel, Hölderlin ve Schelling'in yeni bir toplumsal düzen için örnek aldıkları idealleştirilmiş Yunan modeliyle uyumlu bir salt *ahlaki* yorum ortaya konulmalıydı. Böylece Hegel, Kant'ın "ahlak dini" düşüncesini, gençliğinde okuduğu Garve, Herder ve Rousseau'dan esinlenerek edindiği modern yaşamın parçalanmışlığı eleştirisiyle birleştirmeye çalıştı. Hegel'in bundan umduğu, Schelling'e aktardığı gibi, Kant'ın felsefesinin "uygulanışı"yla birlikte "Almanya'da devrime yol açacak bir popüler felsefe" yaratmaktı.[38]

Gerçekten de bu noktada, Hegel "popüler" filozof olma arzusunda çok nettir. Schelling'e, Kantçı ve Fichteci fikirlerin özel niteliklerinin, "popüler bir sunuş" için işlenmesine gerek olmadığını iletir; entelektüeller için, Kantçılık sonrası hareketin ince noktalarını anlamak önemli olsa da, bu noktaları "popüler felsefe"nin bir parçası yapmak önemli değildir: "Kuşkusuz ki ezoterik bir felsefe her zaman kalacak ve mutlak 'Ben' olarak Tanrı fikri onun bir parçası olacak... Filozoflar insanın haysiyetini kanıtlarlar. İnsanlar bunu hissetmeyi öğrenecekler."[39] Geleceğini bu yolda gören Hegel, besbelli kendisi için de yeni bir temel oluşturmaya çalışıyordu: "Popüler filozoflar" o âna dek İngilizlerin (ve özellikle İskoçların) fikirlerini yeniden üretmek, işlemek ve uygulamaktan hoşnuttular; Hegel ise zaman içinde edindiği İngiliz fikirlerinin ışığında *Kantçı* fikirleri uygulayan bir "popüler filozof" olmayı tasarlıyordu.[40]

Kantçı felsefenin "tamamlanması" o dönemde Hegel için sadece Kantçı felsefenin "popüler" bir biçime *uygulanışı*, eyleme yönelik sahici bir pratik itkinin ne olduğunun az çok Kantçı bir biçimde kavranışı demekti. Kant'tan Schelling'e (ve Karl Leonhard Reinhold gibi Kant sonrası düşünürlerin eleştirel felsefeyi geliştirme tarzları hakkında henüz ham bilgilere sahip olarak) doğru felsefe hareketine ilişkin çalışmaları hakkında yorum yaparken, Kant'ın kuramının esasını anlamaya dönük

daha yeni çabaların (Reinhold ve Fichte'nin) kendisi için, " kuramsal akıl açısından daha anlamlı görünen evrensel olarak kullanılabilir kavramlara uygulanabilir olmaktan çok birer spekülasyon" olduklarını söyleyecekti.[41] Hegel'in "öznel" din ve "halkın dini"ne yönelik fikirleri, Kantçılığın daha pratik, daha uygulanabilir ve bir *popularphilosoph* tarafından yazılmış bir makalede ifade edilebilir biçimde dönüştürülmesi gerektiği inancında biçimlenir. Ama Hegel'in o dönem (aldığı notların çokluğuna bakarak anlaşılacağı üzere) niceliksel bakımdan yoğun bir üretimi olduysa da, nedense hiçbirini yayımlatmayı düşünmemiştir ve hiç kimseden (ne Schelling'den ne de Hölderlin'den) yazdıklarını basma konusunda herhangi bir yardım istememiştir. (Tek istisna J.-J. Cart'ın kitapçığıdır.) Hegel ürettiği şeylerden belli ki hoşnut değildi. "Popüler filozof" veya bir âlim olma görevi kafasında olsa, o dönemde bu konular üstüne epey bir yazı üretmiş olsa ve hatta yazdıklarını yayımlatarak kafasındaki kariyerde epey ilerleme kaydedebilcek olsa da, bütün bu taslakları çekmecede tutmuştur.

Hegel Bern'deyken bütün bunların dışında neredeyse bir kitap uzunluğunda ayrı bir müsvedde yazmış ve Frankfurt'a vardığında bunu geliştirip genişletmişti. Hatta yüzyıl sonunda Jena'dayken bile onun üzerinde çalışacaktı; yazının hiçbir hali onu memnun etmiyordu, ancak ölümünden sonra "Hıristiyan Dini'nin Pozitifliği" başlığıyla yayımlandı. Bu yazıda Hegel, o dönem düşüncesine etki eden temel konuları birleştirmeye çalışmıştı. Örneğin, Gibbon'dan Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ve Hıristiyanlığın buna etkisi fikrini alıp Kant'ın Hıristiyanlığı bir "ahlak dini" olarak, "yalnızca aklın sınırları içinde" bir din olarak yeniden kurma girişimiyle harmanlamış ve bu iki fikri uzlaştırarak Hıristiyan dininin "pozitif" doğasını göstermeye çalışmıştır. Hegel "pozitiflik" terimini hukuk biliminden ödünç alır: "Pozitif" hukuk, meşru ve politik bir toplulukta yürürlükte olan yasadır. Hegel'in zamanında, "pozitif" hukuk, "doğal hukuk"la karşılaştırılmaktaydı. "Doğal hukuk" o dönemde günümüzdekinden çok daha geniş bir anlama sahipti; genel olarak hukukun normatif temellerinin öğretisiydi, sadece "doğal" düzende olduğu biçimde hukukun normatif temeli değildi. Hegel için pozitif din –daha önceki çalışmalarında "nesnel din" olarak bahsettiği şey– normatif gücü bir halkın dini olarak kurulmuş olmasına dayanan herhangi bir din ve ona bağlı öğretilerdi. Hıristiyanlık bu açıdan pozitif bir dindi, çünkü

hem Katolikler hem de Protestanlar neyin öğreti olarak kabul edilmesi gerektiğine dair net fikirlere sahiplerdi, örneğin Komünyon ayinine kimin katılacağı veya katılmayacağı konusu vs. Böylece hukukta ve dinde *pozitiflik*, (Kant'a göre Aydınlanma'nın esas tanımı olan) "kendi başına düşünme"yle ortaya çıkan kabul yerine sadece bir otoritenin buyurduklarına dayanan bir şeydi. *Her* pozitif din, görünüşe göre aklın talepleri ile, "kendi başına düşünme" ile çatışma halinde olmak zorundaydı. "İsa'nın Yaşamı"ndaki bazı argümanlarını yeniden kullanan Hegel, İsa'nın hiçbir zaman pozitif bir din –en azından insanlığın sadakatini sadece İsa'nın otoritesine bağlayan bir din– kurmaya çalışmadığını göstermeyi dener. Bunun yerine İsa, özgürlüğünü kaybetmiş bir dünyada özgürlüğü yeniden kazandıracak ve insanların erdemleri, bizzat kendileri istedikleri için benimseyecekleri bir ahlak dini peşindedir.

Özgürlük ve yasanın bizzat benimsenmesi teması –her ikisi de Kantçı dilin izlerini taşıyordu– makale boyunca tekrar tekrar okuyucunun karşısına çıkar.[42] Kant etik kuramında, koşulsuz olarak iyi olan tek şeyin iyi istenç olduğunu söyler. Kant'ın iyi bilinen betimlemesinde dediği gibi iyi istenç [*guter Wille*-ç.], "en yüksek çabada bile hiçbir şey başarmaz... ama bütün değeri kendi içindeymişçesine bir mücevher gibi parlar."[43] Hegel'i derinden etkileyen bir diğer düşünür Aristoteles, "koşulsuz iyi"nin, failin kafa yorduğu her şeyin son amacının –yani rasyonel insan faillerinin sadece kendisi için nihai olarak istedikleri şeyin– *Eudaimonia*, yani kendini geliştirmenin, erdemli yaşamın sonucu olarak mutluluk olduğunu söylerken, Kant ise bu koşulsuz iyinin ve son amacın özgür istencin [*freier Wille*-ç.] kendisi olduğunu söyler. Hiçbir fail son amaç olarak özgürlüğe kayıtsız kalmayacağı için, yine hiçbir fail özgürlük için gerekli *a priori* [önsel-ç.] koşula da kayıtsız kalamaz. Tam olarak özgürlük için gerekli olan *a priori* koşul, Kant'a göre failin özgürce kendisi için kabul ettiği ilkelerce kendi iradesini belirlemesidir, yani otonom bir biçimde kendisi için benimsediği ilkelere göre eylemde bulunmasıdır. Böyle bir kendi kendine benimsemenin gerçekleşmesi için, fail kendi istencini, onu belirleyebilecek bütün tesadüfi ve olumsal şeylerden (o an sahip olduğu olumsal arzular ve ihtiyaçlardan) soyutlayacak ilkelere göre belirlemelidir ve bu ilkeler, failin kendi içinde otorite olan unsura ait olmalıdır.

Kant'a göre içimizdeki otorite "kendi kendini belirleyen akıl" –ancak aklın kendisinin haklı çıkaracağı ve aklın sürekli olarak kendine uygu-

ladığı özeleştiri pratiğini geçen ölçütler dışında bir şey kabul etmeyen akıl– olduğundan, failin kendisi için belirlediği bu ilkeler aynı zamanda bütün rasyonel varlıklar için de geçerli olmalıdır.[44] Bu açıdan pratik akıl için ilkelerin ilkesi, kategorik (koşulsuz) buyruktur. Buna göre failin kendi iradesini belirlediği ilkeler, aynı zamanda ve her zaman "evrensel yasa" olarak, yani her bir rasyonel failin kendi istencini belirlemek için benimseyeceği ilkeler olacaktır.[45] Kant'ın doktrininin vurucu yanı –ki yaşamının bu döneminde Hegel için de özellikle vurucudur– Kant'ın sanki Hegel'in "Tübingen Makalesi"nde içinden çıkamadığı sorunları çözüyormuş gibi görünmesidir. Bu sorun, tamamen koşulsuz özgürlük talebi ve bireysel vicdan özgürlüğü ile ortak bir ahlaki sese sahip bir topluluğun taleplerinin nasıl uzlaştırılacağıdır. Hegel gelişiminin bu döneminde, Kant'ın, sadece kendi aklına dayanan her bir bireyin kendi vicdanında diğer rasyonel bireylerle nasıl aynı sonuca ulaşacağını ve Kantçı ahlak topluluğunun kendisiyle ahlaki olarak çatışma içinde olmayacağını gösterdiğini düşünür. Tam olarak Kantçı bir ahlak topluluğu böylece kendisini "felsefi mezhep" olarak kuran bir "görünmez kilise" olur ve bu mezhebin her bir üyesi, Hegel'in deyişiyle "kendi kendisine koyduğu ödevler dışında hiçbir ödevi benimsemeyecektir."[46]

"İsa'nın Yaşamı"nda olduğu gibi " Hıristiyan Dini'nin Pozitifliği" makalesinde de Hegel İsa'yı sanki Kantçı reçeteye uyan bir öğretiyi vaaz eder gibi gösterir. Ama ona göre Yahudi halkının yozlaşması (bu konuyu Gibbon'un *Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi*'nin 15. bölümünden almış gibidir)[47] onların İsa'nın mesajını almasını imkânsız kılmıştır. Hegel'in o dönemdeki görüşüne göre Yahudiler, kendi dinlerini, yasaya tabi olup ona itaat etmeye dönüştürmüşler ve böylelikle bütün bireysel özgürlükleri ortadan kaldırmışlardır. İsa'nın takipçileri de Yahudilerin ilahi yasaya bağlılığına katılıp yozlaştıklarından, İsa'nın öğretilerini –"hakikat ve özgürlüğün kendi çabalarında" yattığını ve erdemli yaşamın bu yoldan geçtiğini salık veren öğütlerini–[48] kabul edilmesi imkânsız olarak görmüşler ve İsa'nın öğretilerini onların hakikatini kavradıklarından değil, İsa'nın kendi kişisel otoritesine, *onun* sözlerine bağlılıktan dolayı kabul ettiklerini ilan etmişlerdir. İsa'nın takipçileri ile kendi başlarına düşünmeyi öğrenen Sokrates'in takipçileri arasındaki fark belirgindir: Hegel'in ifade ettiği gibi, "İsa'nın takipçileri... özgür bir toplumun yurttaşının kendi vatanında uğraştığı gibi politik ilgi-

leri yoktur; tüm ilgileri kişi olarak İsa'yla sınırlanmıştır," öte yandan Sokrates'in takipçileri, "Sokrates'i erdemi ve felsefesi için severler, erdemi ve felsefeyi onun yüzünden seviyor değillerdir."[49]

Hegel'in göstermeye çalıştığı karşıtlık, etik-dinsel bir Kantçı kahraman olan, insanların özgürleşmesini ve güçlerini geliştirerek kendi ahlaki yasalarını koymalarını (ve böylece Kantçı anlamda erdemli olmalarını) isteyen İsa ile, İsa'nın öğretilerini yozlaştıran ve Hıristiyanlığı, öğretileri özgür akıl yerine otoriteye dayanan pozitif bir din olarak kuran İsa'nın takipçileri (havarileri, ilk kilise babaları) arasındadır. İsa'nın kendi öğretileri "pozitif" değildir, eski otoriter sistemin yerine yeni bir otoriter sistem getirmeyi amaçlamaz. Ama kendi öğretilerinin işitilmesi için, İsa kendi kişiliği üzerine bir otorite yüklemek durumunda kalmıştır. Kendi döneminin yozlaşmış koşulları düşünüldüğünde, "sadece aklın kendisine başvurulmasını önermek, balığa vaaz vermekten farksızdır."[50] Böylece hareketin "pozitifliğe" doğru yöneleceği yol açılmış olur.

Hegel ilginç bir şekilde Hıristiyanlığın erken dönemini İsa'nın öğretilerine ***ihanet*** olarak değerlendirmez; bunun yerine, o dönemdeki yozlaşmayı öğretilerin ortaya çıktığı koşullara bağlar. Yunan ve Roma devletleri, "Yunanlılar ve Romalıların kendi koydukları yasalara itaat etmeleri" açısından özgürdürler; her birey özgür bir devleti "***kendi*** dünyasının son amacı" olarak görür, dinleri de bu özgürlüğü desteklemektedir.[51] Yunan ve Roma özgürlüğünün çöküşüyle, Yunan ve Roma dinleri de dağılır ve yurttaşların yaşamını iyileştirmeye dönük motive edici güç ortadan kalkar. Böyle bir şeyin ortadan kalkması, insanlarda mülkün korunması ve ölüm korkusu gibi soğuk fikirler dışında ilham verici hiçbir şey bırakmaz. Bu bağlamda, kendi emirlerine köle gibi uyanlara sonsuz yaşam vaat eden Hıristiyanlık, Yunan ve Roma kutsallığının yok oluşuyla beliren boşluğa oturuverir.

Böylece İsa'nın takipçileri ve ilk Hıristiyanlar, kendileri de ilk aşamalarda üstlendikleri yükümlülüklerin farkında olmadan, istemeyerek Hıristiyanlığı pozitif bir din olarak kurarlar. Üyelerin gönüllü olarak katıldığı küçük bir mezheptirler (ve bu şekilde mezhebin kuralları üyelerce "benimsenmektedir") ve bu açıdan Aristotelesçi anlamda bir tür arkadaşlık grubudurlar.[52] Ama grup büyüdükçe ve etkisi arttıkça, görüşlerindeki "pozitiflik" de ağırlığını hissettirmeye başlar. Devleti ve pozitif hukuku ele geçirdiklerinde, dinleri de tamamen "pozitif" bir kimliğe

bürünür. Düşünme özgürlüğü tamamen ortadan kaldırılır ve üyelerine belirli bir tarzda *hissetmeleri* gerektiğine dair verdikleri emirler, özgürlük ve güzellik hissini tamamen kaybetmiş ikiyüzlü ve kendini aldatan ruhsuz bir topluluğun ortaya çıkmasına yol açar.

Ama Gibbon'un tersine Hegel, Hıristiyanlığın çıkışını bir dizi tesadüfi, heterojen toplumsal faktörlere bağlama eğiliminde değildi. Hegel'in Kantçı özgürlük fikrine ve ahlak yasasının kişinin kendisince konulmasına olan ilgisi, onun Gibbon'un Aydınlanma tarihçiliğinin çizdiği resmin çok ötesine geçen bir varsayım kurmasına yol açtı. Hegel, Hıristiyanlığın Antik Çağ'ın büyük pagan dinlerinin yerini almasıyla ilgili şöyle der: "Bir bakışta göze çarpan büyük devrimler, çağın ruhunda gerçekleşen sessiz ve gizli bir devrimle öncelenir; bu devrim her göze gözükmez, özellikle çağdaşlarınca algılanamaz ve ne ayırt edilmesi kolaydır ne de sözlere dökülmesi... Yerel ve kadim bir dinin yerini yabancı bir dinin alması, tinsel alanın kendisinde olan bir devrimdir, bu nedenle nedenleri de zamanın tininde bulunmalıdır."[53] Hegel'in bahsettiği "gizli devrim," Tübingen'deki ilgisine bir göndermedir: Antik özgürlüğün çöküşünden sonra modern yaşamdaki olası bir devrim-reformasyon ile Yunan özgürlüğünün yeniden hayata döndürülmesinin getireceği ahlaki, tinsel bir yenilenme. Hıristiyanlık, İsa'ya *rağmen* pozitif bir din olarak kurulmuştur, çünkü İsa'nın dönemindeki ve hemen ardındaki "zamanın tini" özgürlük idealini kaybetmiştir; İsa'nın takipçilerini Sokrates'in takipçilerinden ayıran şey, tam olarak, Yunanlıların (Hegel'in gözünde) herhangi bir pozitif dine sahip olmasını engelleyen Yunan toplumsal ve dinsel yaşamıdır. Zaten Yunan yaşamında sapkınlıkla ilgili suçlamalar neredeyse hiç yoktur; Yunanlılar dinsel pratiklerinde, herhangi birisinin "gerçek" dindar olup olmadığını ölçecek bir öğreti icat etme gibi bir niyet sahibi olmuşa benzememektedirler.

Hegel kendi kafasında Kant'ın düşüncesini "uygulamak" isterken, "Hıristiyan Dini'nin Pozitifliği" makalesinde bu düşünceyi kendi amaçları yolunda geliştirmeye çalışır. "Aydınlanma Nedir?" makalesinde Kant, insanın "kendi suçu olan tutsaklığı"na bir son verme amacındadır.[54] "Hıristiyan Dini'nin Pozitifliği" makalesinde Hegel bir adım daha ileri gider ve bu kendi kendine tutsaklığın, Yunan ve Roma özgürlüğünün kaybolmasından ileri geldiğini açıklayarak Hıristiyanlığın pozitif bir dine dönüşmesini de bu kayba bağlar. Hegel, Kant'ın kendi meşru-

luğunu sağlama olarak özgürlük kavramını tarihe "uygular" ve Hıristiyanlığın nasıl pozitif bir dine dönüştüğünü açıklamaya çalışır. Kant'ın makalesini yansıtan Hegel, "herkes her gün, insanın nasıl kendi temel güçlerinden ve özgürlüğünden vazgeçtiğine, büyük bir istekle nasıl sürekli bir tutsaklığa bağlandığına ve aklına taktığı zincire duyduğu bu bağlılığının, zincirin kendisi ne kadar ağırsa, o kadar büyük olduğuna ilişkin örneklerle karşılaşabilir. Erdeme dayalı bir dini önermeye ek olarak İsa, devamlı olarak kendisini de bu dinin öğretmeni kimliğinde ortaya koymak, kendi kişiliğine inanılmasını talep etmek zorundaydı; bu inanç ise, sadece pozitif öğretilerin karşısında olabilmesi için kendi erdem dininin ihtiyaç duyduğu şeydi."[55]

Makalede ifade edilmeyen ama açık olan ima, Hıristiyanlığın pozitif bir din olmaktan *vazgeçip vazgeçemeyeceği* ve "özgürlük dini" olup olamayacağıydı, bu da zorunlu olarak Fransız Devrimi'nin modern yaşamda özgürlük ve tinselliği yeniden kurup kuramayacağı sorusuyla ilgiliydi. Ama tuhaf bir şekilde, Hıristiyanlığın yeni "özgürlük dini" olup olmayacağı sorusu yanıtsız bırakılmıştı ve bunun nedeni Hegel'in henüz bu konuda bir karara varmamış olması gibi görünüyordu. Hıristiyanlığın "özgürlük dini" olabileceğinden kuşkuluydu. Bir yerde Hegel, Hıristiyanlığın imgeler dünyasının "insanlarımızı ıslah etmeye" yetkin bir "şiirsel uyarlama"ya izin vermeyeceğini, çünkü "pozitif" Hıristiyanlığın imgelerinin insanlarda son derece "pozitif" bir şekilde yerleşmiş olduğunu söyler: Onlar, "zihinsel güçlerimizin özgür faaliyetinden çıkan güzellikten zevk alınmasına karşı bir rahatsızlık hissetmektedirler."[56] ("Zihinsel güçlerimizin özgür faaliyetinden" çıkan güzellik kavramı, elbette Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne açık bir göndermedir. Kant orada, güzelliğin, kendiliğindenliğimizin duyusal olarak somutlaşmasından çıktığını, güzellikten zevk almanın, aslında zihinsel güçlerimizin kendiliğinden olan özgür faaliyetinden zevk almamız anlamına geldiğini söyler.) Eğer kültürel ve tarihsel yükü nedeniyle "pozitif" Hıristiyanlık güzel olmaya yetkin değilse, insanları özgür olmaya motive edemez ve bu doğruysa, "pozitif" Hıristiyanlık modern Avrupa yaşamının taleplerini karşılayamaz.

Ama düşüncesinin bu aşamasında Hegel, Hıristiyanlığın bu talepleri *karşılayamayacağı* sonucuna net bir biçimde varmayı başaramaz. Bu temel soruya açık bir yanıt verilmemesi ise, Hegel'in de mutlaka gördü-

ğü gibi, "Hıristiyan Dini'nin Pozitifliği" makalesi için bir felakettir, bu soruya herhangi bir yanıt olmadan, Kant'ın herhangi bir "uygulaması" başarısız kalır, çünkü en temel pratik sorunun kendisi yanıtsız kalmıştır.

Hegel'in bakış açısından daha da kötü olan, Fransa'dan gelen yanıtın, deyim yerindeyse pek de teşvik edici olmamasıdır: 1793 yılında, devrimciler resmi olarak Hıristiyanlığı "lağvetmiş" ve onun yerine saçma olduğu kadar ilginç de olmayan Robespierre'in "akıl kültü"nü getirmişlerdir. Gerçekte, Hıristiyanlığın herhangi bir biçimi devrimdeki olayların gelişiminde önemli bir rol oynuyor gibi görünmemektedir. "Hıristiyan Dini'nin Pozitifliği" makalesi, böylece konu edindiği sorunların kendisiyle tam olarak uğraşamadan sona erer.

Hegel'in, "popüler felsefe"yle uğraşma konusunda cesareti neredeyse tamamen kırılmıştı. Çok şey yazmış, ama hiçbirini gün ışığını görmeye layık bulmamıştı. Yöntemi sentetik olmaktan çok senkretik gibi görünüyordu: Kantçı pratik felsefenin orasından burasından aldığı parçaları, Tübingen'deki teoloji eğitiminden aldıklarını, Devrim'in sorunları ve vaatleri olarak gördüğü şeylere olan ilgisini birleştirmeye çalışıyordu ve ortaya çıkan sonuç yalnızca uyduruk bir bütün olmakla kalmıyor, ayrıca konu edilen temel sorunlara bir yanıt da veremiyordu. Hegel'in, Kantçı felsefeyi "halkın dini"nin sorunlarına uygulayarak bu felsefeyi "tamamlama" girişimi çıkmaz bir sokağa girmişti.

Aslında, Kantçı felsefeyi tamamlamanın ne demek olduğuna dair soruyu daha da derin bir şekilde sormasını sağlayan, Kant'ı pratik yaşama "uygulama" çabasındaki bu başarısızlık oldu. Başlangıçta, bu başarısızlık onu umutsuzluğa ve kendisiyle hesaplaşmaya itti; ama umutlu olmak için nedenleri vardı: Bern'den kaçıyor ve daha kozmopolit olan Frankfurt'a yerleşiyordu, belli ki daha nazik bir aileyle çalışacak ve yakın dostu Hölderlin'le yeniden buluşacaktı.

Stuttgart'ta Konaklama: Flört ve Siyaset

1796 yılı sonunda Hegel, Bern'den Frankfurt'a doğru yola çıktı. Gogel ailesinin yanında *Hofmeister* olabilmek için, Württemberg'deki *Konsistorium*'dan (kilise yetkilileri) izin almak zorundaydı, çünkü teknik açıdan hâlâ onlara papaz olarak hizmet etme yükümlülüğü altın-

daydı. Ama az sayıdaki kilise pozisyonunu isteyen pek çok genç insan olduğundan ve belli ki bu iş için Hegel'den daha uygun olduklarından (Hegel, öyle ya da böyle, Tübingen Teoloji Fakültesi'nin en sevilen kişisi değildi), Frankfurt için isteyeceği izin kolay çıkacak gibi duruyordu. Riski alan Hegel Ocak başında Frankfurt'ta Gogel ailesinin yanında çalışmaya başladı, ama *Konsistorium*'dan resmi izin 10 Ocak 1797'ye dek çıkmayacaktı.

Yolda olan Hegel, ailesini ziyaret etmek için birkaç haftalığına Stuttgart'a gitmeye karar verdi. O dönem, önündeki parlak Frankfurt manzarasına rağmen, kız kardeşi onu üzgün ve içe kapanmış olarak hatırlar. Daha iyi bir şehre gitmesine ve bir kez daha Hölderlin'le beraber olacak olmasına rağmen, sonuç olarak yaptığı iş, yine *Hofmeister*'lıktı. Örneğin, bir dergide editörlük yapmayacaktı, hatta dergide yazı bile yazıyor olmayacaktı, maaşlı bir entelektüel olarak üniversitede de çalışmayacaktı. Ama zamanla Stuttgart'ta başına gelen iki şey toparlanmasına ve ayakları üzerinde durmasına yardımcı oldu: Doğduğu eyalet Württemberg'de gelişen devrimci hareketle ilişkiye girdi ve o dönem kız kardeşi Christiane ve babasıyla yaşayan Nanette Endel adında genç bir kadınla flörte başladı.

Nanette Endel, Hegel'in kız kardeşi Christiane'nin arkadaşıydı. Sonraları kadın şapkaları satacaktı ve o sıralar büyük olasılıkla Hegel ailesinin evinde yaşayıp çalışırken, orada kalabilmek ve eğitim masraflarını karşılayabilmek için şapkacılık işini öğreniyordu. Nanette Endel, Hegel'den beş yaş küçüktü ve koyu bir Katolik'ti. Hegel Stuttgart'a vardığında kendini kötü hissediyor olsa da, belli ki o ve Nanette kısa zamanda iyi arkadaş olmuşlardı. Birbirlerine epey takıldılar ve uzatmalı bir flört devresi geçirdiler (Hegel'in kız kardeşi buna hayret etmiş, Hegel de Nanette'ye yazdığı mektupta, Nanette'yi Hegel'le olan ilişkisine gönderme yaparak biraz "çapkın" olmakla suçlayan kız kardeşine şaka yollu betimleyerek "özel danışman" diye isim takmıştı).[57] Hayatının büyük bir bölümünde Katoliklikten pek hoşlanmayacak olan Hegel, şüphesiz ki başta Nanette Endel'in dinine bağlılığına bir tepki vermiş olmalıydı. Ama Nanette Endel bu tip konularda Hegel'le atışacak kadar kendine güvenliydi. Somurtkan tavrı ve Protestan ukalalığı yüzünden Hegel'e takılıyor, kendine vehmettiği "halkın eğitmeni" olma ve "halkın dini"ni kurma göreviyle ve bu konuyu aşırı önemsemesiyle kibarca dal-

ga geçiyordu. Hegel'i, 400'lü yıllarda yaşamış olan ve düğün gününde karısını terk edip keşiş olmak üzere dünyadan elini eteğini çeken Aziz Alexis'in adıyla çağırarak kendisine takılıyordu. Hegel de ona, Port Royal Manastırı baş rahibesi olan Jaqueline Arnauld'a gönderme yaparak Rahibe Jaqueline diye seslenerek takılıyordu. Nanette belli ki, fazla üstelemeden, hatta yarım ağızla Hegel'in Katolikliğe geçmesine ya da en azından ayine gitmesine, kimi Katolik ibadetlerini yerine getirmesine çalışmış gibidir; Hegel de tersine, onun Protestanlığa dönmesi için çaba göstermişti.

Şüphesiz her ikisi de Katolikliğin ve Protestanlığın çeşitli erdemleri üzerinde tartışmışlardı ama tartışmalarının çok derinlere indiğini söylemek için de bir neden yoktur. Hegel görünüşe göre kadınları hiçbir zaman entelektüel anlamda kendine denk görmüyordu; modern özgürleşmiş kadın düşüncesi –olabilecek en hafif biçimde dile getirilse bile– pek de uyuştuğu bir şey değildi. Elbette kendisinden çok daha az eğitim görmüş genç bir Katolik kadınla tartışmayı ciddiye almamış olabilirdi. Ama Nanette Endel hiç de aşağı kalmıyordu; onun kibirli entelektüel üstünlüğüyle dalga geçiyor, ona *Magister* (üniversiteden aldığı derece, master) diye hitap ediyordu. Belli ki Hegel, fazla ciddi olmasa da kendisiyle bir dil tutturmak isteyen birinin bu tür takılmalarına hevesle razı oluyordu. (Daha sonraları Berlin'de, zamanının büyük bölümünü, sürekli ciddi entelektüel sorunları konuşmaktansa, daha az eğitimli ama şaka yapmayı ve kart oynamayı seven kişilerle geçirecekti; aslında Hegel'in arkadaş çevresi her zaman her türden insanla doluydu.)

Nanette Endel'le flörtü ve şakalaşmaları Hegel'in kendine gelmesini ve modern din üzerine fazlaca ciddi düşüncelerini yeniden gözden geçirmesini sağladı. Nanette Endel her sabah Hegel'in kravatını bağlamasına yardım eder, Hegel de akşamları Bayan Endel'le birlikte aileyi toplayıp, Schiller'in dergisi *Die Horen*'da tefrika edilen popüler bir romandan bölümler okurdu. (Hegel'in ailesinin Schiller'in dergisine abone olması, ailenin *Bildung*'a verdiği önemin bir başka kanıtı sayılabilir.) Frankfurt'tan Bayan Endel'e yazdığı bir mektupta –Bayan Endel'in yazdığı mektuplar ise ne yazık ki, büyük olasılıkla Hegel'in ölümünden sonra oğulları tarafından yok edilmiştir– nedeni açıklanmayan bir hatadan dolayı Endel'in "günah çıkartmaya" gittiğinden bahsedilir. Bağlamdan anlaşıldığı kadarıyla konu, Hegel'in kendisine kur yapmış olması ve Endel'in de buna

kendi davranışlarının yol açtığını düşünerek endişelenmesiyle ilgilidir. Şaka yollu bir biçimde Frankfurt'taki Katoliklerin nasıl tutucu olduklarını, orada kendisiyle bu kadar kolay yakınlık kuramayacağını, oysa Endel'in "kefaretini ödemeden" Hegel'in günahlarını nasıl da affettiğini yazar.[58] Ayrıca Stuttgart'tan ayrılmadan önceki gece ne kadar çok dans ettiklerini hatırlatır. Nanette Endel'e 1797 yılında Frankfurt'tan yazdığı oldukça samimi başka bir mektupta, ciddi ahlaki konuları yazarken birden ara verir ve aynen şöyle devam eder: "Neden hep genel düşüncelere dalıyorum bilmiyorum. Ama bir zamanlar *Magister* olan ve tam bir baş belası gibi etrafta bu unvanla ve aksesuvarlarıyla dolanıp duran bu adamı affedeceğini biliyorum... Seninle daha fazla beraber olmanın beni daha fazla özgürleştireceğini ve çok daha eğlenceli biri olmamı sağlayacağını varsaymak için bir sürü nedenim var."[59] Frankfurt'tayken onu özlediği apaçıktır. Nanette Endel (hâlâ tam bir Katolik kızıdır), yaklaşık otuz yıl sonra arkadaşı Christiane Hegel'e göndereceği mektupta yazdığı kısa bir şiirde Hegel'in öpücüklerinden kaçmak için elleriyle onu engelleyerek kendisini "cezalandırdığını" anlatacaktır.[60]

Şüphesiz Hegel'in kafasında Nanette Endel'le daha uzun soluklu bir ilişki kurmak vardı ve büyük olasılıkla Nanette Endel de aynı şeyi düşünüyordu. Bu düşüncelerin ne kadarının somutlaştığını, Hegel'in ve Nanette Endel'in düşüncelerini karşısındakine açıp açmadığını bilmiyoruz. Hegel'in Nanette Endel'le olan ilişkisi, romantik bir ilgiyle renklenmişti, ama boyutunu ve ciddiyetini bilemiyoruz. Belki din farkı, belki de sınıf farkı aşamayacakları kadar büyük gelmiştir onlara. Ne olursa olsun beraber güzel zaman geçirmişlerdi; hatta Hegel bir yıl sonra birbirlerini "ziyaret etmekten" bahsetmişti, ama bu hiçbir zaman gerçekleşmedi.

Hegel Württemberg'deyken ilgisini çeken erotik olmayan şeyler de vardı ve hatta Frankfurt'a gittiğinde bile uzun süre bunlarla meşgul olacaktı. Württemberg Parlamentosu (*Landtag*), 1770'ten beri ilk defa 22 Eylül 1796'da Fransa'ya savaş tazminatı ödeme konusunda yeniden toplandı. (1770 tarihli "anayasal uzlaşı" bu tür ödemelerin zümreler meclisi tarafından karara bağlanacağını söylüyordu ve dükün *Landtag*'ı çağırmaktan başka seçeneği yoktu.) Dedikodulara bakılırsa, tıpkı Fransa'daki zümreler meclisi toplantısının Fransız Devrimi'ne yol açması gibi, bu da Württemberg'de bir devrime yol açabilirdi. Ayrıca, 1796 ve 1797 yıllarında Fransız ordusu General Moreau komutasında Strazburg'dan Baden'ı

ve Württemberg'i işgal ettiğinde, Suabya* yurtseverleri adlı grup –o dönemde "yurtsever", "ülkelerine duydukları sevgiyi, onu devrimle yenilemek isteyerek gösterenlere"[61] deniyordu– işgali selamlamış ve Fransız ordusunun Württemberg'deki devrimci güçleri desteklemesini ummuşlardı.

Württemberg'de asayişsizlik bir süreden beri artmaktaydı. Karl Eugen'in 1793'te ölmesinin ardından başa önce iki kardeşi geçti. İlk vâris Ludwig Eugen 1793'ten 1795'e kadar başta kaldı. Württemberg'deki diğer güçlerin baskısıyla ve Prusya'nın Fransa'yla 1795'te anlaşmasıyla, –Tübingen Üniversitesi'nin büyük rakibi *Karlsschule*'yi kapatan– Ludwig Eugen, Württemberg'i Avrupa'daki sertleşen havadan korumak için Fransa'yla barış müzakerelerine girmeye çalıştı. Öldükten sonra başa, kardeşi Friedrich Eugen geçti ve 1797'deki ölümüne kadar bölgeyi yönetti. Friedrich Eugen Prusyalı bir generaldi ve aynı zamanda Fransız bölgesi Mömpelgard'da (Montbéliard) Karl Eugen'in valisiydi. Fransız Generali Moreau 1796'da o iktidardayken Württemberg topraklarına girdi ve bölge Fransız nüfuzuna katıldı; 1796'da Fransızlar barış müzakerelerinde sıkı bir pazarlığa girdiler ve savaş tazminatı olarak dört milyon Frank'ın yanında Württemberg'de serbest dolaşım hakkı talep ettiler. Öte yandan, Avusturya ordusuyla olan çatışmalarda büyük kayıplar veren Fransızlar 1796 sonbaharında bütün Güneybatı Almanya'dan geri çekilmek zorunda kaldılar. Bu geri çekilmenin sonucu olarak Württemberg Fransızlar tarafından talan edilmekten kurtuldu ama bu sefer Avusturya birliklerinin talan tehdidine karşı açık durumda kaldı. Ama bütün bu durum, Napoléon'un İtalya'da Avusturya ordusunu yendikten sonra 1797'de Viyana sınırına gelmesiyle yine belirsizliğe büründü. 9 Temmuz 1797'de, zafer kazanan Fransız ordusu tarafından, Milano, Modena, Ferrara, Bologna ve Romagna'dan oluşan, Alpler'in güneyinde bir cumhuriyet ilan edildi. Suabya'lı yurtseverler, Fransız ordusu Württemberg'e geldiğinde aynı şeyin olacağını umuyorlardı.

Ama böyle bir desteğe ilişkin umutları kısa zamanda boşa çıktı. Württemberg'i işgal ettikleri sırada, Fransızlar daha çok kendi çıkarlarını güden bir politika izlediler. Devrim sürekli saldırıya uğruyordu ve Fransızların asıl ilgisi Devrim'i yaymaktan çok kendi ülkelerindekini

* Bugünkü Almanya'nın güneybatısında, Cermenik Süevi kavminin yerleşmiş olduğu kültürel ve linguistik bölge. Sınırları çok belli değildir ama Württemberg ile Bavyera'nın batısından oluştuğu genel olarak kabul edilir -e.n.

korumaktı. 1792'de Valmy'de Avusturya-Prusya ordusunun bozguna uğratılmasından sonra, Alman karşıdevrimci güçler sürekli bir araya gelmeye çalıştı ama Fransız ordusu Almanya'daki önemli çarpışmalarda onlara karşı sürekli galip geldi. Nisan 1795'te, ağır kayıp vermiş olan Prusyalılar sonunda Avusturyalılarla ipleri kopardılar ve Fransızlarla barış anlaşmasını imzaladılar. 1796'da, yeni general olan Napoléon Bonaparte, savaşı İtalya'ya kaydırdı ve orada Avusturyalıları yendi. Ama bütün bu zaferlere karşın, Fransızlar karşıdevrimci koalisyonunun yeniden yükseleceğinden korkuyorlardı (tarih onları haklı çıkaracaktı). Bunların dışında, Fransa'nın içindeki karşıdevrimcilerle de mücadele etmeleri gerekiyordu: Batı Fransa'daki Vendée İsyanı –Katolik yanlısı karşıdevrimciler başlatmıştı– Paris'teki rejim üzerinde büyük bir baskı kurmuştu. Rejimin ihtiyacı olduğuna inandığı son şey, Almanya'nın belirli bölgelerinde kendilerini Avusturya ve Prusya'ya karşı koruması için oluşturdukları güvenli alanlarda devrimin patlak vermesiydi. Bütün bunların sonucunda, Moreau komutasındaki devrimci güçler, Württemberg'deki sıradan insanların evleri ve kulübelerini yağmalamakla yetindiler, soyluların şatolarına dokunmadılar. Ekim 1797'de, Fransızlar Avusturya'nın Habsburg rejimiyle Campio Formio'da bir anlaşma imzaladılar. Buna göre Avusturyalılar Ren'in sol yakasını terk edecekler ve bu da Fransızların işgal ettiği Ren'in batı bölgesindeki toprakların Württemberg için telafisinin garantisi anlamına gelecekti.

Tüm bu koşullar içinde, Friedrich Eugen yönetimindeki Württemberg gittikçe yönetilemez hale gelmişti. *Ehrbarkeit* [soylu olmayan ileri gelenler] daha önce hiç olmadığı kadar öne çıkıyor ve kendi inisiyatifleriyle Rastatt Meclisi'ne (ilk defa 1797'de toplanan mecliste alınan kararda Almanlar Mainz şehrini Fransızlara bırakmış ve bu tarihteki toplantıya Hegel'in arkadaşı Isaak von Sinclair ile Hölderlin de katılmıştı) temsilciler gönderiyorlardı. Böylece Friedrich Eugen, toplantılarda kendi hükümet temsilcilerinin zümrelerce atanan temsilcilerle rekabete girdiği ve kimin ne için sorumlu olduğunun yetkililerce belirlenemediği utanç verici bir duruma düşmüş oluyordu. Zümreler meclisinin hükümdarla olan savaşı ise, 23 Aralık 1797'de Friedrich Eugen öldüğünde ve en büyük oğlu II. Friedrich başa geçtiğinde bambaşka bir boyut kazandı. II. Friedrich zümrelere karşı derhal bir savaşa girişti. Savaşı Fransız gücünün yardımıyla önünde sonunda kazanacak, eski Württemberg

zümrelerine karşı iktidarını pekiştirecek ve böylece yerleşik *gutes alte Recht*'e (köhne hukuka) bir son verecekti. II. Friedrich yalnızca zümrelerin iktidarını sona erdirmeyecek, Fransızların yardımıyla 1806 yılında düklükten krallığa yükselecekti. Ama daha 1797'de elbette bunların hiçbiri öngörülemiyordu.

Suabya'lı yurtseverler Fransızların kendi amaçlarına destek olmamalarına içerleseler de, bu durum Württemberg'de devrime benzer bir şeyi körükleme denemelerine engel olmadı. Her şey bir yana, Fransızların saldırıları, düke karşı taleplerini daha da şiddetlendirdi. Yurtseverler, yalnızca Württemberg'deki zümrelerin (dük onlara karşı dişiyle tırnağıyla savaşıyordu) geleneksel haklarının düke karşı yeniden kazanılmasını isteyenlerden, dük ve bütün yönetimden tamamen kurtulup Fransa'dakine benzer bir Württemberg Cumhuriyeti kurmak isteyenlere kadar değişen bir yelpazeden oluşuyordu. Bunun dışında, Fransız işgali *Landtag* toplantısının ertelenmesine neden olmuştu ama bu Württemberg'deki politik çalkantının durulmasını sağlamamış, aksine huzursuzluğun körüklenmesine neden olmuştu. Stuttgart'ın her yerinde siyasi broşürler dolaşıyordu. Büyük olasılıkla Hegel bunların çoğunu okumuştu; hatta bazılarını saklamıştı ve 1831'de ölümünden sonra koleksiyonunda böyle birçok broşür ve kitapçık bulunmuştu.

Memleketi Stuttgart'ta bütün bu gelişmelerden haberdar olsa da, tartışmalara ancak Frankfurt'a vardıktan sonra, kendisi de Württemberg'de bir reform gerektiğini ifade eden bir kitapçık yazarak katılma girişiminde bulundu, ama bu da yaşamı boyunca hiç yayımlanmadı. Yazdığı bu kitapçıkta (veya geriye kalanda), tartışmadaki muhafazakârlara çıkışıyor ve Württemberg'deki "anayasal uzlaşı"nın artık Württemberg'de oluşan yaşama uygun olmadığını öne sürüyordu. "Yeni" Württemberg için, dükün yalnızca baskı altında olduğu zaman çağıracağı değil, düzenli bir şekilde toplanan bir *Landtag*'ın olacağı yeni bir temsil sistemi öneriyordu.[62] Bern'deki Kantçılığım hatırlatırcasına, Württemberg'lilere ahlaki bir çağrıda bulunuyor ve onlardan "adaleti yaşama geçirme cesareti" göstermelerini istiyordu. Kitapçığa Hegel'in kendi elyazısıyla attığı ilk başlık şuydu: "Hâkimlerin Yurttaşlar (*Bürgern*) Tarafından Seçilme Zorunluluğu Üzerine; Württemberg Halkına." Ama bir ara başlığın üzeri çizilmiş ve yerine (başkasının elyazısıyla), "Württemberg'in En Son İç İlişkileri, Özellikle Hâkimler Meclisi'nin İhlali Üzerine; Württemberg

Yurtseverlerine" başlığı atılmıştı. Taslağı Stuttgart'taki adları bilinmeyen üç arkadaşına göndermiş, ama aldığı yanıtlar onu düş kırıklığına uğratmıştı. Arkadaşları yanıtlarında, yazıyı basmaya artık gerek olmadığını, çünkü Fransızların Württemberg'de yaptıklarının Württemberg'de bir devrimi savunacak bütün gerekçeleri ortadan kaldırdığını ve Hegel'in yazısının reforma yardım etmek yerine tam tersi bir etki yaratacağını yazmışlardı.[63] Hegel şüphesiz ki gönülsüzce ve kederli bir şekilde yazıyı çekmeceye koymuş ama Almanya'daki politik gelişmeler üzerine düşünmekten vazgeçmemişti. (J.-J. Cart'ın kitapçığını çevirdiği ve bir açıklamasını ekleyip 1798'de anonim olarak yayımlattığı yine bu dönemdir.)

Frankfurt: Hölderlin ve Yeni Ufuklar

Hölderlin'in Dostluğu, Hölderlin'in Etkisi

Bern'de Hegel kendini tecrit edilmiş gibi hissediyordu ama Frankfurt'ta kendini yeniden canlı bir ortamda buluverdi. Büyüyen bir ticaret kenti olan Frankfurt'ta yaşam Bern'dekinden daha kozmopolit bir havaya sahipti ve Gogel ailesi, kibirli ve gerici von Steiger'lerden dünyalar kadar uzaktı. Hegel, Frankfurt'tan Nanette Endel'e birçok mektup yazmış, muzipçe orada Aziz Alexis'e ne kadar az yer olduğundan bahsetmişti. Hegel'in yazdığına göre, refah içinde yaşayan ve maddiyatçı olan Frankfurtlular seksten vazgeçmeye katlanamayan ama mülklerinden vazgeçmeyi hiç mi hiç kaldıramayacak olan insanlardı. Hegel mektubuna, "Gözlemlerimden sonra karar verdim ki bu insanlarda bir şeyleri geliştirmek yerine, kurtlarla birlikte uluyacağım" diye devam eder (bir Alman atasözüne gönderme yapan Hegel'in söylediği kabaca "Roma'da Romalılar gibi yap" ile "Bükemediğin bileği öpeceksin" arası bir şeydir). Bern'den Stuttgart'a getirdiği o bunalmış ve moralsiz tavırdan eser kalmamıştır mektubun tonunda.[64] Yeni takındığı bu "bükemediğin bileği öp" tavrıyla, Frankfurt'taki balolar ile operalara gidişinden ve biraz daha "dünyayla eşit olma," Bern'deki yabancılaşmış ve ahlakçı "halk eğitimcisi" durumundan daha dünyevi olma durumuna geldiğini aktarır Nanette Endel'e.[65] Hatta Rousseaucu bir abartıyla, büyük şehir yaşantısı deneyiminin kendisini nasıl zaman zaman şehirden kırlara sürüklediğini

yazar; "orada doğanın kucağında kendimle ve insanlarla barışıyorum" der ve "doğanın sessizliği"nin kendisini "toparlamaya" nasıl yardım ettiğini ekler.[66] (Bütün bu sözler, daha bir yıl önce Alpler'deki bir gezintiyi zaman kaybı olarak gören aynı kişiden gelmektedir.) Bayan Endel'in kaşlarını kaldırmasını amaçlayan bir notta, kiliseye ne kadar az gittiğini de yazar: "Beni dindarlığa çekmeyi bıraktığından beri her şey bitti. Artık kilisenin sadece yanından geçiyorum."[67]

Hegel için en önemlisi, eski dostu Hölderlin'e yeniden kavuşmasıydı. Tübingen'de Hölderlin, Hegel'in en yakın dostu olmuştu ve bu yakınlık Tübingen'den ayrıldıktan sonra geçen bu birkaç yılda elbette eksilmemişti. Bu süreçte, Hölderlin Jena'da Fichte'nin derslerine katılmış ve Kant sonrası felsefeye dair fikirlerle dolmuştu. Yavaş yavaş kısa ama muhteşem şairlik kariyerine doğru geçse de (1800'lerin başından itibaren kalıcı bir ruhsal çöküntüye girecekti), Hölderlin o sıralar tutkuyla felsefeye de bağlıydı. Hegel ve Hölderlin birbirlerine yakın oturuyorlardı ve belli ki yoğun bir şekilde siyaset, şiir, felsefe ve ahbap sohbetleri yapıyorlardı. Hölderlin şiirsel "roman"ı *Hyperion*'un ilk cildini, Hegel Frankfurt'a vardıktan kısa bir süre sonra yayımlanmıştı ve Hegel oradayken *Empedokles* şiiri üstüne çalışıyordu. (Her ikisinin de bu yapıt üstüne tartıştıkları ve bu dönemde her iki dostun da fikren birbirlerini etkiledikleri apaçıktır.)[68]

Hatta Hegel Bern'deyken, dostuna, Eleusis'teki dini ayinlere gönderme yapan "Eleusis" başlıklı Hölderlin'vari bir şiir bile yazmıştı. Rousseau'dan ilham alan, dostluğa ve gençliklerinde paylaştıkları Spinozacılık gibi ortak ideallere adanan uzun bir şiirdi. İlginç bir şekilde, ileride Romantizm'in en sert eleştirmenlerinden olacak birisi için oldukça vurucu bir "erken Romantik" dönem şiiriydi. Hem Frankfurt öncesinde hem de Frankfurt'ta yazdığı öbür metinlerle birlikte, "Eleusis" gösteriyordu ki Hegel, Hölderlin'in etkisi altında gönülsüzce de olsa bir tür Romantik olmaya çalışmıştı. Ama bu çabadan kısa süre içinde vazgeçecekti. Hegel'in kişiliği ve ilgi alanları Romantizm'e ters düşmekteydi, tıpkı doğaya dair güya Rousseaucu tavrına da ters düşmeleri gibi. Frankfurt'taki ikametinin ilerleyen dönemlerinde, Romantik tarzda yazıp çizdiklerini yalnızca çekmecelerde saklamaya başladı. Frankfurt'tan Jena'ya geçtiği zaman da, Romantizm'le olan utangaç cilveleşmesini artık tamamen sona erdirdi.

Hölderlin Tübingen'den ayrıldıktan sonra kariyerine tıpkı Hegel gibi devam etti. O da *Hofmeister* olmuştu ve onun da deneyimleri, Hegel gibi pek hoş değildi. Şair Schiller, Charlotte von Kalb'ı, aradığı ideal *Hofmeister*'m Hölderlin olduğu konusunda ikna etmişti ve başta her şey güzel gidiyordu. Ama Hölderlin bir süre sonra ailenin kendisini kullandığını düşünmeye başladı (işin doğasında bu vardı ama kendini hakarete uğramış hissediyordu), bir yandan da evdeki dul mürebbiyeyle ilişki kurup onu hamile bırakmıştı. (Çocuk on sekiz aylıkken öldü.) Bütün bunların dışında, Hölderlin'in genç öğrencisiyle arası, en hafif tabirle disiplin sorunu nedeniyle bozulmaya başlamıştı. Yanlış bir karar sonucu Charlotte von Kalb on yaşındaki oğlunu Hölderlin'le Jena'ya göndermiş ve sonuç bir felaket olmuştu: Hölderlin tahmin edileceği üzere Schiller, Goethe ve Fichte'nin yakınında olmak istemiş ama çocuğun yanında olmasından rahatsız olmuştu ve sonunda çocuğu dövmeye başladı. (Hölderlin oğlanın mastürbasyon yapmasıyla kafayı bozmuş ve onun arzularını "ıslah" etmeye karar vermişti.)[69] Hölderlin'in şansına, Charlotte von Kalb, Hölderlin'i cezalandırmadan işten çıkardı, hatta Jena'da rahat etsin diye üç aylık maaşını da ödedi.

Hölderlin önde gelen edebiyat çevreleriyle tanışacağı Jena'ya yerleşti ve Hegel'le birlikte Tübingen'den arkadaşı olan Isaak von Sinclair'le yeniden buluştu. (Von Sinclair hukuk okumuştu.) Bilinmeyen nedenlerden dolayı (ama muhtemelen parası bittiğinden) 1795'te ansızın Jena'yı terk etti ve evine döndü. Aynı zamanda, arkadaşı von Sinclair belirtilmemiş politik nedenler yüzünden üniversiteden atılmıştı. (Bir soylu olan Sinclair, aslında atılmamıştı, çünkü soylular atılamıyorlardı, bunun yerine "terk etmesi tavsiye edilmişti.")[70] Ocak 1796'da, Hölderlin, Jacob Friedrich Gontard ve eşi Susette'nin evinde çocukları için yine bir *Hofmeister*'lık işi ayarladı. Hölderlin'den sadece altı yaş büyük olan Jakob Friedrich Gontard, Frankfurt'ta bankacı bir ailenin vârisiydi ve kendisi de çok başarılı bir bankacı ve tekstilci olmuştu. Güzel ve kültürlü bir kadın olan karısı Susette, Hölderlin'den sadece bir yaş büyüktü. Jakob Gontard, şiirsever karısını ihmal eden biraz kaba bir adamdı ve olacaklar kestirilebiliyordu. Temmuz 1796'da Hölderlin, arkadaşı C.L. Neuffer'e yazığı mektupta Susette'ye olan aşkını itiraf ediyor ve belli ki bu aşkı karşılıksız kalmıyordu. Hölderlin, Susette Gontard'ı kısa süre içinde, Hegel ve Schelling'in bir zamanlar paylaştıkları Yunan idealinin somutlaşmış hali olarak görmeye başlamıştı. (Bu konuda yalnız değildi;

heykeltıraş Landolin Ohmacht, Susette Gontard'ın klasik stilde bir büstünü yapmıştı.) Susette, şiirlerindeki "Diotima" olmuştu, yani Platon'un *Şölen*'indeki, aşkı olağanüstü tarifiyle sanki güzel bedenden güzellik ideasına yükselten karakter. Eylül 1798'de, Hölderlin Gontard'ların evindeki işi bıraktı; bunun nedeni tam olarak bilinmese de, evi aniden terk edişinin Susette Gontard'la olan ilişkisiyle bir ilgisi olmalıydı. Ama bu durum hem Hölderlin'i hem de Susette Gontard'ı oldukça üzmüştü ve her ikisi de uzun süre gizli gizli görüşmüşlerdi, ta ki Hölderlin Frankfurt bölgesini tamamen terk edene kadar. Hegel çoğu zaman iki âşık arasında mesaj taşıyan ve buluşma ayarlayan arabulucu oluyordu.

Hölderlin, Gontard ailesini terk ettikten sonra Homburg vor der Höhe'nin küçük prensliğine taşındı. Isaak von Sinclair, Frankfurt yakınlarında bulunan kartpostal güzelliğindeki bu bölgede Hessen-Homburg Prensi'nin bakanı olmuştu. Homburg vor der Höhe 1622 yılında özel bir prenslik olarak büyük bir ailenin bölgesi içinde kurulmuştu. O tarihten bu yana gerçekte kime ait olduğuna, gelirinin nereden geldiğine dair tartışmalar devam ediyordu. Bu yüzden Hessen-Darmstadt ailesi, Hessen-Homburg üzerinde daimi hak ilan etmişti. (İlginç bir şekilde, 1740'ların sonunda, Hegel'in ailesinin kuşağının kahramanı ve "anayasal uzlaşma"nın mimarı olan J.J. Moser kısa süreliğine de olsa, bölgenin özel kalem müdürü ve şansölyelik yöneticisi olmuştu, ama prensliğin harcamalarının kısılması için aşırı çaba gösterdiğinden kovulmuştu.)[71]

Hölderlin'in Fransız Devrimi'nin özgürleştirici potansiyeline olan ve Hegel ile Sinclair'in de paylaştığı tutku boyutundaki inancını, ne Fransa'daki olaylar ne de Fransızların Alman bölgelerini saldırısı azaltmıştı. Fransızlar şehri bombalarken Jacob Gontard'ın emriyle Susette Gontard ve çocukları Frankfurt'tan çıkaran Hölderlin savaşı yakından görmüştü. Bu emir, karısıyla Hölderlin'in birbirine olan duyguları düşünüldüğünde, havuçları tavşana emanet etmeye benziyordu. Hölderlin tanık olduğu trajediye rağmen, Fransızların, Atina'nın özgürlük ve güzelliğinin yeniden doğuşu olanağını verdiklerine ilişkin ideal inancını yitirmedi. Fransız devrim karşıtlarını –Almanya'da kalabalık sayıda göçmen Fransız soylusu da yaşamaktaydı– Atinalıların özgürlükleri için savaştıkları Perslilere benzetiyordu.[72] Devrim'i idealleştirmesi, o dönemdeki şiirlerine de yansıyordu ve şiirlerinde, gitgide artan bir biçimde insanlığı başlangıçtaki özgür ve güzel haline döndürecek bir uyanış imgelerine rastlanıyordu.[73]

Hölderlin, Hegel'in gelişini dört gözle beklemekteydi. Hatta arkadaşı Neuffer'e, eski dostunun daha "sakin, gerçekçi" bir kişiliği olduğunu ve bu nedenle onun varlığının kendisine iyi geleceğini belirtmişti.[74] Hegel'e yazdığı bir mektupta, onun her zaman kendisinin "akıl hocası" olduğunu söylemişti; bu kendisi için "iyi olacak"tı, çünkü: "Franconia'dan yanımda getirdiğim şeytani ruhlar ve Jena'dan beri bana eşlik eden metafizik kanatlı göksel ruhlar Frankfurt'a geldiğimden beri beni terk edip gitmekteydiler."[75] Hölderlin'in Hegel'e karşı duyguları dostluklarının üzerine büyük yük bindiriyor olabilirdi, hele ki Hölderlin'in Susette Gontard'la ilişkisi ve Hegel'in buradaki haberci rolü göz önünde tutulursa.

Diğer yandan, Homburg vor der Höhe'de geçen dönem, Hegel, Hölderlin, Isaak von Sinclair ve başka bir arkadaşları Jakob Zwilling arasında Fichte, sanat ve şiir, genel olarak idealist felsefe ve radikal politika üstüne coşkulu sohbetlerle doluydu.[76] Yıllar sonra Hölderlin'in üvey kardeşi, Frankfurt'a geldiğinde Hölderlin'in onu nasıl hemen Hegel'le tanıştırmaya götürdüğünü, Hegel'in kendisine Hölderlin'in üvey kardeşine gösterdiği sıcak karşılamadan sonra Hegel ve Hölderlin'in hararetli bir felsefe sohbetine daldıklarını ve kendisinin orada olduğunu unuttuklarını anlatır.[77] Hegel, hem iki dostu Hölderlin ve von Sinclair'den hem de Zwilling'den çok şey öğrenmesi gerektiğini hisseder. Kendisi Bern'de sözde entelektüel aile von Steiger'lerde zaman kaybederken, diğerleri Jena'da Fichte'nin Kant'ın projesinin tamamlanışına dair derslerini dinlemiş ve oranın en önde gelen edebi figürleri Schiller ve Goethe'yle konuşma imkânı bulmuşlardı. Hayatının hiçbir döneminde Frankfurt'ta olduğu kadar yoğun bir entelektüel dostluğa kaptırmayacaktı kendini.

Hölderlin'in Hegel'in düşüncesine etkisi o dönemde çok fazlaydı; hatta deyim yerindeyse Hegel'in entelektüel yönünü tamamen değiştirmişti. Hölderlin Jena'dayken, Fichte'nin sisteminde neyin yanlış olduğu üzerinde çok kafa yormuştu ve Fichte üstüne düşünceleri (ve genel olarak Kant sonrasının idealizmi) Hegel için yepyeni bir açılım getirmişti. Buna göre, Kantçı felsefeyi, "uygulayarak" onu "gerçekleştirme"ye yönelik çabaları, Kant'ın ve Fichte'nin ona nihai bir biçim verme çabalarındaki sorunları hafife almıştı. Hegel böylece, birkaç yıl önce "ezoterik" meseleler diye küçümsediği şeylerin aslında sorunun esasına işaret ettiği konusunda ikna oldu. Böylece yapmak istediği şeyi gerçekleştirmesi için –modern yaşamın gerçekleşmesine kılavuzluk edecek bir düşünme çizgisi oluşturmak– bütün planlarını değiştirmesi gerektiğine karar verdi.

Fransa'daki olayların hızlı gelişimi, felsefi tartışmalara da bir aciliyet getirmişti. Ne Hegel ne de Hölderlin Fransız Devrimi'nden vazgeçmişlerdi; her ikisi de onu özgürleştirici bir hareket olarak görüyor ve benzer bir olayın, ama şiddet olmaksızın, Almanya'da da gerçekleşmesini umuyorlardı. Hegel'in Frankfurt'taki ikameti sırasında, bu gerçekten de beklenenden önce olacak gibi görünüyordu. Avusturyalılar Fransızlarla 1797'de Campio Formio'da barış anlaşması imzaladıklarında, Kutsal Roma İmparatorluğu temsilcileri ile Fransızlar arasında Rastatt kentinde 1797'nin Kasım aymda görüşmelere başlanmış ve bu görüşmeler 1799 yılının Nisan ayına dek sürmüştü. 1797'den beri Fransız işgalinde olan Alman şehri Mainz, Georg Forster önderliğinde bir grup "Alman Jakoben" tarafından ele geçirilmiş ve bu, Devrim'in Almanya'ya sıçrama olasılığını daha da hissedilir kılmıştı. 1798'den sonra Mainz tamamen Fransa'nın eline geçti ve uzun yıllar onların elinde kaldı. Homburg vor der Höhe'nin en yüksek rütbeli bakanı olan Isaak von Sinclair Rastatt'taki görüşmelere prensin temsilcisi olarak katılmış ve Hölderlin'i de bazı buluşmalara yanında götürmüştür. (Görüşmelere Napoléon, Goethe ve Metternich de kimi zaman katılmıştı.) Ola ki Hegel ve Hölderlin felsefe ve edebiyat konularını tüketirse (ki böyle bir şey olmuyordu), Rastatt bile tek başına yeterince tartışacak konu açıyordu.

Prusya'da II. Friedrich Wilhelm 16 Kasım 1797'de öldü. Devrim'i yenmesi beklenen koalisyonun üyelerinden Prusya'yı, iç karışıklıklar ve borç içinde, tamamen gücünü kaybetmek üzere sendeleyen bir güç olarak arkasında bırakmıştı. Napoléon, Abbé Sieyès'le birlikte bir darbe tezgâhladı ve 9-10 Kasım 1799'da (Fransız Devrim Takvimi'nde 18-19 Brumaire), kendisini Fransa'nın başkonsülü ilan etti; kısa bir süre sonra Devrim'i idare eden Direktuvar lağvedildi. Modern yaşamın temposu bir anda hızlanmıştı.

Hegel'in Seçimi: Schelling'le Yeniden Kurulan İletişim

Hegel ve Hölderlin o dönemde çok şey paylaşsalar da, ikisi arasında hem kişilik hem genel bakış olarak temel farklılıklar vardı. Hölderlin Hegel'i kendisinden daha "gerçekçi biri" olarak görmekte haklıydı. Felsefeye de kesinlikle yetenekli olsa da, Hölderlin her şeyden önce bir

şairdi; akıldan çıkmayan eşsiz güzellikte, mükemmel ve karmaşık dizeler üretebiliyordu. Jena'daki Romantik çevrede bahsedilen felsefe ve şiirin birleşmesi konusundan etkilenmişti ve en azından yaşamının bu evresinde, felsefe *ve* şiiri beraber yapmak istiyordu. Öte yandan duyarlı bir kişiliğe sahipti; düz ve"gerçekçi" dostu Hegel gibi değildi. Ayrıca Hegel'in kendisine duyduğu bağlılıktan daha çok Hegel'e bağlanmaya başlamıştı ve bu da ilişkilerine ek ve belki de dayanılamayacak bir yük getiriyordu. Ama Hegel ve Hölderlin, ortak ilgilerinin ışığında gerçekleşen yoğun tartışmalarda ortak noktada kalmayı becermişlerdi ve asıl etki Hölderlin tarafından geliyordu. Bunu, Hölderlin kendi şiirsel döneminin olgunluk çağına girerken ve Hegel, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'ni ve İskoç ekonomistlerini yoğun bir şekilde çalışırken başarmışlardı. (Hegel, Kant'ın kitabına bir yorum bile yazmıştı, ama bu yazı daha sonraları ortadan kayboldu.)[78]

İki genci birbirine bağlayan ilgileri oldukça derindi. Hölderlin haklı bir biçimde ilk büyük "modern" Avrupa şairi olarak anılmaya başlanmıştı ve Hegel'in modern yaşama olan yoğun ilgisi, dostu Hölderlin'in, modern çağda bir çığır açacak "yeni duyarlılığın" yaratılmasına olan ilgisinde ifadesini buluyordu. Hölderlin'in, şairin sorumluluğunun yeni çağa uygun yeni bir dil –ve okuyucularında bu "yeni duyarlılık"a biçim verme konusunda bir sorumluluk hissi– yaratma olduğuna dair inancı Hegel üzerinde büyük bir etki yaratmıştı; Frankfurt'taki son döneminde, yazılarındaki düz ve basit stili bırakacak, yazı tarzını, Hölderlin'in okuyucudan etkin bir şekilde katılım bekleyen ve hem dünyaya hem de birbirlerine karşı yeni bir sorumluluk taşıma talebini içeren görüşüne uygun bir biçimde değiştirecekti. Hölderlin'in dostuna bıraktığı en örtük miraslardan biri, Hegel'i, felsefesini anlatırken okuyuculardan, onu yine yazar Hegel üzerinden anlama talebi konusunda ikna etmesiydi. Yazı tarzındaki ani ve temel değişiklik, Frankfurt'taki son yıllarında ve Jena'daki döneminde "Hegelci" yazı tarzının tanınmaya başlanması, Hölderlin'in üzerindeki derin etkisinin işaretleridir – ve bu etki Hegel'in ölümüne dek sürecektir.[79]

Hegel'in bu süreçteki felsefi çalışmaları kendisine göre başarısızdı ve yine de bu çalışmaları yayımlatmaya niyetlense de, bu ancak ölümünden sonra gerçekleşecekti. Hegel'in Frankfurt döneminde düşünsel

gelişimi bakımından girdiği zor durum, dışarıdan gelecek bir haberle aniden başka bir boyut kazanacaktı. 15 Ocak 1799'da kız kardeşi Christiane'nin gönderdiği bir mektupla babasının öldüğü haberi geldi. Mart ayında Stuttgart'a yola çıkan Hegel, orada üç hafta kaldı, aile işlerini düzenledi ve miras paylaşımını halletti. O ve erkek kardeşi hemen hemen eşit pay almışlardı (Hegel 3.154 Florin [yani Gulden], 24 Kruz ve 4 Fenik; erkek kardeşi de 3.354 Gulden, 24 Kruz ve 4 Fenik aldı). Kız kardeşleri Christiane'ye biraz daha fazla vermişlerdi, çünkü yüksekokula gitme şansı olmamıştı (4.000 Gulden, 24 Kruz ve 4 Fenik).[80] Miras paylaşımından sonra Hegel Frankfurt'a döndü, büyük olasılıkla artık *Hofmeister*'lık işini ciddi ciddi bırakmayı ve bir kez daha yazarlık kariyerini denemeyi düşünüyordu. "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı" adlı yazısı ve diğer başka konular üstünde çalışmaya başladı; Kant ve İskoç ekonomistler üstüne yoğun bir şekilde çalışmaya devam ederken, ortaya çıkmakta olan modern kapitalist ekonomiye dair düşüncelerini, gerçek dinin yenileyici güçleri üzerine düşünceleriyle birleştirmeye çalışıyordu. Ayrıca, daha önce düşündüğünden çok daha katı bir felsefi yol izlemesi gerektiğine kesin olarak karar vermişti ve Hölderlin'le sohbetleri sayesinde hangi yöne gideceğine genel olarak karar verdiyse de, düşüncesinin kesin olarak nasıl bir biçim alacağı kendisi için henüz belli değildi.

1800 yılında Frankfurt sahnesine başka bir etken girdi. Hölderlin ile Susette Gontard için aralarındaki gerilim artık katlanılmaz olmuştu; birbirlerini seviyorlardı ama farklı koşullar yüzünden ilişkileri yıpranmıştı. 8 Mayıs 1800'de Hölderlin ile Susette Gontard son kez buluştular ve Hölderlin kayınbiraderinin ölümünden sonra evi Nürtingen'e döndü. Nürtingen'deyken en güzel yapıtlarından biri olan "Der Abschied" (Ayrılık) adlı şiiri yazdı. Hölderlin burada Susette'ye (Diotima), kendilerini ayıran yaşamın pratik çelişkilerini anlatır ve başlangıçtaki arzuları uçup gittikten sonra yeniden bir araya gelmeyi ve böylece bahçede sakin bir şekilde yürürken güzel anılara dalmayı ne kadar umduğunu anlatır (ama şiirde, duydukları arzunun hiçbir zaman dinmeyeceğini de açıkça belli eder).

1801 sonbaharında Hölderlin, Fransa'nın Bordeaux kentinde bir Alman subayın evinde yeni bir *Hofmeister*'lık işi ayarlar, 10 Aralık'ta Bordeaux'ya doğru yola çıkar ve sonunda 28 Ocak'ta oraya varır. Suset-

te Gontard ise verem olmuştur ve çocuklarından kaptığı kızamık yaşamını elinden alır. Bundan haberi olmayan Hölderlin, Bordeaux'da beklenmedik zorlukların içine düşer ve eve döner. Orada Susette Gontard'ın ölümünü öğrenir ve zaten hassas olan akıl sağlığı iyice kötüye gider. Hemen ardından, hayatı boyunca onunla kalacak olan şizofreni hızla onu yutmaya başlar.

1800 yılında Hegel'le felsefi sohbet arkadaşı ve en yakın dostunun ayrılacağı belli olmuştur ve iki dostun zaten birbirlerinden uzaklaşmakta olduğunu düşünmek için nedenler vardır. Hölderlin gitgide yaşamsal bir krize girmektedir, Hegel ise sonunda ayakları üzerinde durmaya ve düşüncelerini düzene sokmaya başlamıştır. Hölderlin'in kişisel sorunlarının artması ve kendi babasının ölümü, Hegel'in, yaşamının nereye gittiği ve kendisiyle geleceği hakkında yeniden değerlendirmede bulunmasına yol açmıştı. Hegel babasıyla çok yakın olmamakla birlikte, aralarındaki ilişkinin tamamen koptuğuna dair bir kanıt da yoktur. O dönemde Hegel'in kötü durumda veya yasta olduğuna dair herhangi bir mektup veya ifade yoktur; ama Hegel'in babası Ocak ayında öldükten sonra, çok da büyük olmayan bir miktarı bölüştürüp paylaştırmak için Stuttgart'a gitmeyi Mart'a kadar ertelemesi ilginçtir. Hegel çok sarsılmamış gibidir ve hemen Stuttgart'a gitmeyi düşünmemiştir. Ama babasının ölümünden yine de etkilenmiş ve bu tür olaylardan sonra kendini gösteren bir tür kendini değerlendirme sürecine girmiştir. Yaşamının akışını değiştirme kararı bu dönemde alınmıştı; yeterince yer değiştirdiğine karar vermişti; sürekli kararlarını ertelediği, *Hofmeister* olarak kaldığı, ne olduğu belirsiz bir şey olan "popüler filozof" olma fikriyle oyalanıp durduğu dönem kapanmıştı; daha ciddi olacaktı; bir *kariyere* ihtiyacı vardı.

1800 yılında, Almanya'da yapılageldiği üzere Devrim'in Almanya'daki sonuçlarını görmek için Mainz'a yaptığı bir seyahatte, az bir miktar mirasa sahip olan Hegel, *akademik* filozof olup olamayacağını denemek istiyordu. Bunun için cesaretini topladı ve Bern'den beri görüşmediği eski dostu Schelling'le temasa geçti. Schelling belirli bir süreden beri önemli bir figür haline gelmişti; kendisi de Tübingen'den mezun olan ve Jena'da entelektüeller arasında sözü geçen Immanuel Niethammer tarafından edebiyat çevrelerine tanıştırılan Schelling, 1798'de henüz yirmi üç yaşında Fichte'yle aynı üniversitede "ekstra-

ordinaryüs" profesör unvanı* almıştı ve Fichte'nin 1799'da üniversiteden sözde ateizm ithamları yüzünden ayrılmasıyla hemen herkes tarafından Fichte'nin Jena'daki vârisi olarak görülmeye başlamıştı. Hegel, Schelling'e yazdığı mektupta (2 Kasım 1800), Bamberg'e taşınma planlarından bahsetti ve Bamberg'de nerede kalabileceği konusunda tavsiye istedi. "Bağımsız bir yerde bir süre vakit geçirip, çoktan başlamış olduğum çalışmalarıma yoğunlaşmak istiyorum" diyerek, henüz Jena'nın "edebiyat cümbüşü"nün yoğunluğuna hazır olmadığını ifade etti; bunun yerine, "şartların ucuz olduğu, fiziksel durumum için iyi biranın ve bir-iki eş dostun olduğu" küçük bir yer tercih ediyordu. (Hatta Hegel, "Protestan yerine Katolik bir şehri tercih ederim; bu dini daha yakından tanımak istiyorum" bile demiştir. Acaba Nanette Endel'i mi düşünüyordu?) Böyle gündelik şeylerle vaktini aldığı için Schelling'den özür diledikten sonra, "umarım yeniden birbirimizi dost olarak buluruz" der. Bunu söyledikten sonra Hegel, imalı bir şekilde devam eder: "İnsanın daha aşağı ihtiyaçlarını gözeterek başlamış olan bilimsel gelişimim sonucunda, kaçınılmaz olarak bilime dönmüş durumdayım ve gençlik idealim de aklı başında ve sisteme dayalı bir biçim almak zorunda." "Gençlik ideali"ni dönüştürme deyişi belki de babasının ölümüyle ilgilidir ve belki biraz da pişman bir şekilde, Schelling'in sistematik felsefenin önemi hakkında başından beri haklı olduğunu işaret etmektedir. Hegel başlarda kendini, insanlara "halkın dini"ni kurmaya yardım ederek onların ahlaki ve tinsel olarak yenilenmelerini sağlayacak yazılar kaleme alacak olan bir "halkın eğitmeni" rolüyle salt pratik meselelerle uğraşacak biri olarak görüyordu. Bu projesinin başarısızlıkla sonuçlanmasının da etkisiyle, Hegel mektupta Schelling'e şöyle der: "Şimdi hâlâ bununla uğraşırken kendi kendime de soruyorum: İnsanların yaşamına karışmanın nasıl bir getirisi olabilir?"[81] Bunu Schelling'e yazmak Hegel için duygusal anlamda çok zor olmalıydı. Tübingen'deki dostları ona başka bir yöntem önerseler de, yıllarca inatçı bir şekilde "âlim adam" veya "halkın eğitmeni" olmayı kafasına koymuştu. Kant sonrası felsefe hareketinin karmaşıklığını ve ince ayrımlarını küçümsemiş, onları belki "ezoterik" bir felsefe için zorunlu, ama Kant'ın felsefesinin pratik

* Sözleşmeli olup, henüz tam profesörlük derecesinde olmayan unvan. Günümüzdeki doçentlik gibi -ç.n.

"uygulanışı" için kesinlikle gereksiz bulmuştu; geçmişte Schelling'e de, onun sadece spekülatif, "ezoterik" düşünceyle ilgilendiğini, ama kendisinin "popüler felsefe" çerçevesinde pratik ve doğrudan "müdahale"yi savunduğunu ima etmişti. Ama şimdi kendine ve Schelling'e daha önceki bu hırslarının sonuçsuz kaldığını, yanlış yaptığını ve Schelling'in hep doğru yolda olduğunu itiraf ediyordu. Mektubu her zamanki şekilde imzaladı: "Wilhelm Hegel."

Hegel'in Schelling'e yazdığı mektuptaki ricacı ton göz ardı edilemezdi ve Schelling, Hegel'e tam da umduğu biçimde yanıt verdi: Bamberg'de herhangi bir adres vermek yerine, Jena'ya gelmesi ve onunla kalması konusunda ısrar etti. Ocak 1801'de, Hegel kesin kararını verip Jena'ya gitti. Bu durum onu hem sevindiriyor hem de korkutuyordu. Frankfurt'ta geçen süre onun için çok güzel ve çok kötü zamanların karışımı olmuştu. Bir yandan ümitsizlik içinde olması için her türlü neden vardı: Württemberg'deki tartışmaya katılma çabası boşa çıkmıştı; kariyerinde bir gelişme yoktu – o hâlâ bir yayını olmayan *Hofmeister*'ken, Hölderlin yayımlattığı şiirleriyle belirli bir ün kazanmıştı; Schelling'in kariyeri ise tek kelimeyle muhteşemdi. Ayrıca Fransa'da Devrim için işler iyi gitmiyor, Kutsal Roma İmparatorluğu'nda da Devrim'e yönelik sempati gitgide azalıyordu. Bu dönemin sonunda bir de babasının ölümü kendisini sarsmıştı; bu olay, gençlik düşlerine ait âlim adam olma fikrini bir kenara bırakıp, ciddi bir kariyer yapması gerektiğini ona göstermişti. Artık otuz yaşındaydı ve insanlara gösterecek fazla bir şeyi yoktu; "halkın eğitmeni" olma hırsıyla çok bir şey üretememişti, kamuoyunda tanınmıyordu ve parası azdı. Babasının ölümü onun yaşadığı rüyadan uyanmasını sağlamış, artık kendi sınıfında en tepede şımarık bir entelektüel değil de, orta yaşa varmak üzere olan işsiz biri olduğunun farkına varmıştı.

Ama Jena'ya gitme fikri iyimser olması için nedenler veriyordu: Frankfurt'ta hareketli bir tartışma grubunun içindeydi ve kafasında yeni düşünceler oluşmaya başlamıştı, ayrıca özlemini duyduğu toplumsal, ahlaki ve dinsel yenilenmeye, kendisinin de bunda önemli bir rol oynayacağına inanıyordu. Şimdi Jena'ya gidiyordu ve artık felsefe ile yazın insanı, *Hofmeister* yerine akademisyen olabilirdi. Ama sanki başkalarına nasıl hâlâ borçlu olduğu ona hatırlatılsın diye, Württemberg'deki kilise yetkililerine gitmeli ve "yabancı" bir üniversiteye gidebilmek için onlardan izin almalıydı.

Kendisi hakkında konuşmakta her zaman çok zorlanan, kişisel meseleler yerine hep genellemeler üzerine konuşmayı tercih eden ve Nanette Endel'e, "Neden hep genel düşüncelere dalıyorum bilmiyorum" diyen bu gence, Jena'da oluşmaya başlayan ideal üniversite yaşamı doğal olarak çok çekici geliyordu. Başlarda biraz gönülsüz de olsa artık şuna kesinlikle karar vermişti: İnsanların yaşamına "müdahale" edebilmek, ancak öncelikle "sistem biçimi"nde yazılar yazarak mümkün olabilecekti. "Halkın eğitmeni" olabilmesi için, öncelikle Fichte'nin modelini takip eden bir filozof olması ve modern yaşamın içinde kurulan Fichteci üniversiteye girmesi gerekmekteydi. Bu sadece Hegel'in kariyerini değil yazı üslubunu da tamamen değiştirecekti. Bu kararı verdikten sonra, Hegel'in yazı üslubu çok daha "Fichteci" ve *wissenschaftlich* [bilimsel] olmaya başladı. Daha önceleri kullandığı serbest yazı tarzını bıraktı ve daha katı, "bilimsel" bir yazım tarzına, tıpkı Hölderlin gibi, düşüncelerini aktarırken, okuyucunun alıştığı ve rahat ettiği bir dil kullanmayı reddeden zor bir üsluba geçti. Hegel'in kendi yarattığı ve herkesçe muğlaklığı bilinen ünlü teknik terimler, eski dostu Hölderlin'den kendisine miras kalan en muğlak modernist heveslerden biridir.

Hâlâ ihtirasları yerinde olsa da, Frankfurt'taki deneyimleri ve babasının ölümü onu biraz uysallaştırmıştı; geç de olsa Schelling'in çoktan olduğu şeyin yoluna bütün gücüyle girmeliydi: Sistematik bir filozof. Bundan sonra alacağı hiçbir karar, Jena'ya taşınma ve daha önce pek bir başarı göstermemiş olduğu bir şeyi denemeye kalkma kararı kadar belirleyici olmayacaktı.

Jena: Hegel'in Dönüşümü

Jena'ya gitme kararı, Hegel'in eski projesi ve kendi yaşam planı için de kesin bir dönüşümü içeren bir karar olacaktı. Önceden beri özdeşleştiği *Bildung* fikri Fichteci üniversite modeline tam olarak uyuyordu: Eğer üniversite modern yaşamın merkezi kurumu olacak ve "felsefi zihinler"ce, *Bildung* insanlarınca kadrolaşıp idare edilecekse, kendisi gibi insanların bu üniversitede ve bu üniversite yaşamının zirvesi olan sistematik felsefede yer sahibi olma hakkı vardı. Ahlaki ve tinsel yenileniş için pratik "müdahale"deki başarısızlığı, şimdi dostu Schelling'in izinden giderek telafi edilebilirdi.

Dediğimiz gibi, bu karar Hegel'in tüm yaşamını belirleyecekti. Kırk yedi yaşında olacağı 1817 yılına dek, üniversitede kadrolu bir iş bulamayacak olsa da, bu ideale bir kez baş koyduktan sonra üniversitede iş bulma hayalinden hiç vazgeçmeyecekti. 1800 yılıyla birlikte, Tübingen'de kendisine koyduğu amaçları gerçekleştirebileceği tek yerin üniversite olduğuna kesin olarak karar vermişti. Ayrıca, sistematik *felsefenin* modern üniversitenin farklı bölümlerini birleştirme noktası olduğu inancının yanında, sistematik bir şekilde *felsefe yapmanın* da modern yaşamın, en merkezi noktası olmasa bile, önemli faaliyetlerinden biri olduğu kanısından da bir daha vazgeçmeyecekti.

Jena: Modern Üniversite Biçimleniyor

Şehir ve üniversite, 18. yüzyılın sonunda muhteşem entelektüel ve kültürel yaşamıyla ünlü olmuştu; bu sadece Jena için değil, Almanya için de önemli bir gelişmeydi. Almanya'nın bütün üniversiteleri o dönemlerde krizdeydi. Üniversiteler hemen herkes tarafından, eskimiş, yozlaşmış, gereksiz ve modası geçmiş bilgileri öğreten profesörlerle dolu ve (tıpkı Fransızların Devrim'den hemen sonra yaptıkları gibi) yıkılması gereken Ortaçağ kurumları olarak görülüyordu. Daha da kötüsü, üniversitelerden mezun olan genç insanlar için iş umudu yoktu; Alman üniversite sistemindeki *Magister* derecesiyle mezun olan onca insan için yeterli hükümet veya kilise işi yoktu. Sürpriz olmayacak biçimde, öğrencilerin derslere katılım yüzdesi de dramatik bir şekilde düşmüştü; birçok üniversite, alakasız prenslerce desteklenen masraflı yüklere dönüşmüştü. Gitgide tepeden bakılıp küçümsenen yerler haline gelmişlerdi. Örneğin Goethe *Faust*'ta üniversitelerle acımasızca alay etmişti. Bütün bunlar yüzünden, birçok eski Alman üniversitesi ortadan kalktı ve sıra başkalarındaydı. Örneğin, 1338'de kurulan Köln Üniversitesi 1798'de faaliyetlerine son vermişti; 1576'da kurulan Helmstedt 1809'da, 1506'da kurulan Frankfurt Oder 1811'de kapandı.[82] Napoléon döneminde toplam yirmi iki Alman üniversitesi (toplam sayının yarıdan fazlası) kapandı.[83]

Ayrıca adam kayırmanın, yozlaşmanın yaygın olduğu, öğrencileri düzensiz hayata alıştıran üniversite yaşamı ağır bastıkça, üniversiteler sadece eski moda kurumlar olarak değil, gençlere ahlaki açıdan zarar veren yerler olarak da görülmeye başlandı. Üniversiteler artık önemli

bir kültürel hareketin çıkabileceği son yerlerdi; hele küçük, önemsiz ve sakin Jena şehrinden ve öğrencilerinin sadece kabadayılıkla hatırlandığı üniversitesinden böyle bir hareketin çıkacağı asla düşünülemezdi. Jena'nın öğrencileri kabalıklarıyla, düello alışkanlıklarıyla, gizli cemiyetleriyle, sarhoşluklarıyla ve kendilerinden aşağı gördükleri yerel halka sataşmalarıyla ünlüydü. Öğrenmeyi diğer başka hiçbir yerde olmadığı kadar küçümseyen Jena'nın öğrencileri, birbirlerine *Doctor cerevisiae et vini* (şarap ve bira doktoru) unvanı verme seremonileri yaparlardı ve bu seremonilerde doktor adayı, diğer seçilen üç kişinin içtiği kadar bira içmek zorundaydı.[84] Jena, en hafif deyimiyle, zihinsel yaşamın serpileceği en son yer olarak tanınıyordu.

Almanya'da bu tarz üniversite yaşamına alternatifler elbette vardı ama sayıları azdı. Bunlardan en önemlisi, Hannover'li prensler tarafından 1737'de kurulan ve modern ilkelerle yönetilen Göttingen Üniversitesi'ydi.[85] Göttingen'in kurucuları, geleneksel olarak üniversitenin baş konularından olan ve birçok üniversitenin de ana konusu olan teolojiye daha az önem vermişlerdi. Halle'de dinsel tartışmaların –normalde alışılmadık derecede refah içinde olan üniversite, pietist öğretileri nedeniyle Christian Wolff'u (o dönem Almanya'nın baş filozofuydu) kovmayı başardıktan sonra büyük bir düşüşe geçmişti– getirdiği zararı gören Göttingen'in kurucuları, Alman üniversitelerini zehirleyen mezhepçilikten çekiniyorlardı. Teolojinin üniversitede statüsünün düşürülmesiyle gelen akademik özgürlük, ilginç bir biçimde Göttingen'i Aydınlanmacı İncil çalışmalarının merkezi konumuna getirdi. Kurucular, geleneksel Alman üniversitesinin diğer önemli branşı olan felsefeye verilen önemi de bilinçli olarak azaltmaya dikkat etmişlerdi ama bu, teolojinin tersine, üniversiteyi felsefi düşünmenin merkezi haline getirmemişti.

Göttingen, profesörlerine, diğer üniversitelere kıyasla oldukça yüksek bir maaş ve düşünme özgürlüğü vaat ediyordu ve yalnızca ünlü profesörlerin peşindeydi. Üniversite kısa bir süre içinde, bugün sosyal bilimler olarak adlandırabileceğimiz alanda sivrildi. En önemlisi, Göttingen bilinçli bir şekilde, geleneksel olarak üniversite yaşamından uzak olan bir kesimi hedef kitlesi olarak seçmişti: Soylular. Tipik olarak soylular, üniversite yaşamını görmezden gelir, bunun yerine, bilgiye ağırlık vermek yerine Rönesans Centilmeni'nin Alman versiyonunu yaratma gayesindeki "şövalye akademisi"ni (*Ritterakademie*) tercih ederlerdi.[86]

Göttingen bilinçli olarak bu tür insanları da (genel olarak daha yüksek ücret de öderlerdi) bünyesine katmaya çalıştı ve bu nedenle sadece hukuk ve sosyal bilimler (bir *Land*'ı yönetmek için gerekli bilgiler) değil, "dans, resim, eskrim, at binme, müzik ve yabancı dil" dersleri de açıldı.[87] Göttingen başarılı olmuştu; soylular genel nüfusun sadece yüzde ikisi olsa da, üniversite öğrencilerinin yüzde on üçünü oluşturuyorlardı.

Jena'nın entelektüel anlamda Göttingen'in yerine geçmesi, zamanın derinden duyulan ihtiyaçlarına yanıt veren bazı tesadüfler sonucunda oldu. Jena'da, Göttingen'in doğal üstünlüklerinden hiçbirisi yoktu. Küçük, önemsiz, nüfusu hiçbir zaman 4.500'ün üzerine çıkmamış bir kasabaydı. İngiliz kraliyet ailesiyle bağları olan zengin Hannover'liler, Göttingen Üniversitesi'ni bol bol desteklerken Jena'nın başındaki Thüringen prensleri üniversitelerine hem heyecan hem de mali destek olarak fazla bir yakınlık duymuyorlardı. Ortalama yıllık 260 ve 460 Taler arasında değişen Jena'daki maaşların düşüklüğü kötü üne sahipti, oysa bir öğrencinin sadece yaşayabilmesi için ortalama 200 Taler'e ihtiyacı vardı.[88] Jena'nın bulunduğu *Land* olan Saksonya'nın tarihiyle ilgili tamamen tesadüfi nedenlerden dolayı, diğer Alman üniversiteleri gibi sadece tek bir soyluya değil, dört ayrı Thüringen soylusuna aitti: Weimar, Coburg, Gotha ve Meiningen. Bu Jena'nın şansıydı; dört ayrı prensliğe bölünmesinin sonucunda, pratik olarak hiçbirine karşı sorumluluğu yoktu; soylular hiçbir konuda tam olarak anlaşamıyorlardı ve üniversite de pek umurlarında değildi. Bu dört Thüringen prensinin de üniversiteye maddi destek olmayacağı (ve profesörlerin maaşının artmayacağı) demek olsa da, aynı zamanda üniversiteye daha önce eşi benzeri görülmemiş bir düşünce ve eğitim özgürlüğü alanı açabileceği anlamına geliyordu ve üniversite bütün bunları 1785 yılında kullanmaya başladı.

Jena'nın bir diğer şansı, 1795 Basel Anlaşması'yla korunan bölgede yer almasıydı; böylece Napoléon'un, diğer üniversitelerdeki etkinlikleri durduran emirlerinden muaf kalıyordu. Hem bu nedenle hem de entelektüellere sunduğu düşünme özgürlüğü nedeniyle, 1785'i takip eden dönemde Jena kısa bir sürede birçok edebiyatçı ve bilim insanını kendine çekti; tıp, teoloji, hukuk ve elbette felsefe disiplinlerinde büyük bir sıçrama yaşadı. 1784 yılında (veya en geç 1785'te), Christian Gottfried Schütz, Immanuel Kant'ın felsefesi üstüne dersler vermeye başladı ve Jena (Kant'ın yaşadığı Königsberg değil), Kantçı felsefenin yayıldığı

ana merkez olmaya başladı. Schütz, *Allgemeine Literatur Zeitung* adlı bir dergi kurdu ve bu da kısa sürede bütün Almanya'da dolaşıma girip, Kantçı fikirlerin tartışıldığı ve üretildiği ana yayınlardan biri oldu. Jena'nın profesörleri, az olan gelirlerini, yayımlanan makaleler için normalden fazla ücret ödeyen *Allgemeine Literatur Zeitung*'a yazı yazarak artırabiliyorlardı.

Jena Üniversitesi'nin gelişiminde etkili olan en önemli unsurlardan biri, 1775 yılında Weimar'a, uzak görüşlü ve üniversiteye göz kulak olan bir kültür bakanının atanmasıydı: Johann Wolfgang Goethe. Goethe Weimar'a geldiğinde, Alman yaşamının ve yazınının zaten çoktan en itibarlı kişilerinden biri olmuştu ve çok ünlüydü; gerçekten de, insanların tanışmak istediği, kişisel deneyimleriyle edebi yaratılarının bağını duymak istedikleri gerçek anlamda belki de ilk edebiyat şöhretiydi. Goethe, üniversitenin gelişimiyle yakından ilgilendi ve becerikli bir memur olan Christian Gottlob Voigt'u kurumda neler olup bittiğiyle ilgilenmesi için görevlendirdi. Goethe, 1789 yılında şair ve yazar Friedrich Schiller'i "ekstraordinaryüs" profesör (unvanı böyle olacaktı, çünkü konumu resmi olan "ordinaryüs" kürsüsünde değildi) olarak üniversiteye gelmesi için ikna etti. Schiller 1793'te Weimar'a gidecek olsa da, bu kadar ünlü iki insanın (Goethe ve Schiller) yakınında olmak bile entelektüelleri ve sonrasında ciddi öğrencileri Jena'ya çekmeye yetti.

Schiller'in ve hemen ardından Fichte'nin gelişi Jena Üniversitesi'nin yazgısını değiştirdi ve bir tür "Jena dünya görüşü" oluşmasına yardım etti. 1789 tarihinde yaptığı "Evrensel tarih ne demektir ve onu neden çalışıyoruz?" başlıklı açılış konuşmasında güçlü bir şekilde *Brotgelehrte* (ekmek kapısı olarak akademisyenlik) ve *philosophischer Kopf* (felsefi zihin) ayrımı yapar. Bu fark, üniversiteye meslek sahibi olabileceği bir şey öğrenmeye gelen ile (*Brotgelehrte*) sadece öğrenme sevgisinden gelen (*philosophischer Kopf*) öğrenci arasındaki farktır. Yalnızca bu ikincisi soylu bir amaca sahiptir ve üniversiteye aittir; Schiller öğrencilerden böyle bir sorumluluk üstlenmelerini talep eder. 1794'te Fichte üniversiteye gelir ("ekstraordinaryüs" profesör olarak) ve Schiller'in üniversite ve entelektüel yaşam arasındaki ilişki konusunda takındığı tutumu daha da vurgular. Fichte'nin dersleri kısa süre içinde sansasyon yaratır; insanlar onun derslerini dinlemek için Jena'ya akın etmeye başlar ve zamanla ders salonu o kadar dolup taşar ki, derslerini dinlemek isteyenler mer-

divenlerde oturmak veya pencereden bakmak durumunda kalır.[89] Kendisini "doğruluğun rahibi" ilan eden Fichte, bilim insanının, insanlığın hem öğretmeni hem eğitmeni olduğunu öne sürer, çünkü ancak bilim insanı, insanların kendi insanlığını doğru bir şekilde yaşamasının zorunlu koşulu hakkındaki doğruluğu kavrayıp onu dile getirebilir.[90] Ayrıca bilim insanı yaşantısının zirvesinde filozof bulunur, çünkü ancak o üniversitenin farklı bilimsel faaliyetleri arasındaki hemen belli olmayan birliği kavrar, bilimsel ve ahlaki göreviyle üniversiteyi bir arada tutar. Schiller'den daha da güçlü bir şekilde Fichte, öğrencilerden bu sorumlulukları üstlenmelerini ister.

Fichte'nin ifadesine göre üniversite ve ima ettiği üzere *sadece* Jena Üniversitesi, modern yaşamın merkezidir, bilginin birleştirileceği ve insanlığın özgürlüğünün temin edileceği yerdir. Fichte, üniversiteye dair düşünceyi, modernlik karşıtı, modası geçmiş, ahlaki ve entelektüel olarak yozlaşmış Ortaçağ kurumundan, bir çırpıda modernitenin arzu ve taleplerinin merkezi kurumu haline getirir. Bir açıdan, Fichte'nin felsefesinin Kantçılığın radikalleştirilmiş hali olması gibi, kendisinin üniversiteye dair düşünceleri de, modern yaşamın merkezi kurumlarının yazarlar, yayıncılar, kitapçılar ve Aydınlanma salonlarını idare edenlerden oluştuğunu düşünen Aydınlanmacı Âlim İnsanlar Cemiyeti'nin düşüncelerinin radikalleştirilmesiydi.

Kant kendisini gururla Aydınlanmacı Cemiyet'in [Republic of Letters] üyelerinden biri olarak ilan etmişti ve tanımı gereği bu topluluğun ulusal bir sınırı yoktu. *Fakültelerin Çatışması* adlı yazısında Kant, felsefe fakültesinin öbür (özellikle teoloji) fakültelerden bağımsız işleyecek kadar olgunlaştığını, hatta kendi öğretileri için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayıp (örneğin hukuk, kanun koyucuların ne yaptığına bağlıydı) tam olarak bağımsız olabildiğinden diğerlerine üstün bile sayılabileceğini söylüyordu. Kant'ın bu sözleri Fichte için yolu açmış oluyordu.

Her zaman yaptığı gibi Fichte, Kant'ın da öğretilerini radikalleştirdi ve tipik bir modern sav olan seçkinlerin yeri olarak üniversite görüşünün temellerini attı. Fichte'den önce belki sadece birkaç kişi, *üniversitenin*, yeni oluşan siyasi, ekonomik ve kişisel özgürlük dünyasında çok daha önemli bir rol oynaması gerektiğini belirtmişti. Fichte'nin özgürlük ve sorumluluk çağrısı ile üniversiteyi modern yaşamın biricik

kurumu olarak öne sürmesi öğrenciler arasında devrim gibi bir etki yarattı. Birçoğu kendi gizli cemiyetlerinden ayrıldı, öğrenme idealine kendini adadı ve kendilerini Fichte'nin liderliğine teslim etti. (Oysa ileride, Fichte'nin katı ahlaki kişiliği işleri bozacak, öğrenciler kendilerini aldatılmış hissedecek, derslerini kesip pencerelerden taşlar atacak ve sonra onu şehirden kovacaklardı; ama Weimar'dan Jena'ya gönderilen ordu birlikleri kente vardıktan ve öğrenci isyanı bastırıldıktan sonra, Fichte kendine yine yer bulacak ve destekçileri eski öğrenci derneklerine karşı, kısa ömürlü *Gesellschaft Freier Männer*'i –Özgür İnsanlar Cemiyeti– kuracaklardı.)[91]

Asıl ilginç olan, öğrencilerin kısa sürede Fichte'nin iddialarını kabul etmeleri ve hatta bunları talep etmeleriydi. Fichte'nin ilk derslerine katılan öğrenciler, az çok Hegel'le aynı kuşaktandı. Yetiştikleri geç Aydınlanma dönemi ve sonrasında, geleneksel din etkisini büyük ölçüde kaybetmişti. Kilise kurumları, kendilerinden olmayanlara zulüm eden ve tinsel veya ahlaki bir harekete önderlik etmek yerine kendi çıkarlarının peşinde koşan yerler olarak görülmeye başlamıştı. Fichte'nin öğrencilere yaptığı, ahlaki sorumluluk üstlenerek kendilerini özgürleştirmeleri çağrısı, reddettikleri muhafazakâr dine bir alternatif sunmuştu. Artık kendi kişisel çıkarlarının ötesine geçen bir amaca katılabilirlerdi; her birini kolektif ve bireysel olarak kurtaracak olan ortak bir toplumsal projeye katılma çağrısı almışlardı.

Belki yine bunun kadar önemli olan nokta, Fichte'nin yeni üniversite anlayışının entelektüellere dünyada yeni bir yer vermesiydi. Devrim'den önce Fransa'daki gençler Paris'e "âlim insan" ["*men of letters*"] olma hayaliyle akın etmiş, ama kısa sürede, umduklarının tersine bu şekilde maaşlı bir iş bulamayacaklarını ve bir "yazar" olarak geçinemeyeceklerini anlamışlardı. Böyle düş kırıklığına uğramış birçok genç, toplumun devrimci bir biçimde dönüştürülmesi gerektiği fikrine sempati duymaya başlamıştı. Ama Fichte'nin üniversitenin rolünü yeniden kavramaya yönelik önerisi, genç Alman entelektüellerine (Hegel gibi), âlim insan olarak bir kariyer alternatifi sunuyordu. Entelektüel kariyerin tamamen dışında kalmak yerine, bu kariyeri maaşlı profesörler olarak üniversite kurumunun *içinde* gerçekleştirebilirlerdi. Modernleşme arzusundaki genç insanlar, Fichte'nin üniversitesi içinde, maaşlı işleriyle, entelektüel olarak toplumsal düzenin içinde kalabileceklerdi.

Fichte'nin üniversiteyi yeniden kavrayış şekli, yalnızca Almanya'da değil, daha birçok başka yerde de entelektüellerle başa çıkılması bakımından temel modern taktiklerden biri haline gelecekti. Entelektüeller, modern düzenin *temel* kurumu olarak adlandırılan yerde maaşlı profesyoneller olarak işe alındığında, onların kabul edilebilir sosyal düzenin dışında olan isyankâr ve kızgın erkekler ile kadınlar olması engellenecekti. Fichte'nin modern yaşamda üniversitenin rolünü devrimci bir biçimde yeniden belirlemesiyle, entelektüel kişi artık kendisini –belki biraz tuhaf bir iş de olsa– maaşlı profesör olarak hayal edebilecek ve toplumun dışında olan idealleştirilmiş bir âlimler cemiyetinin üyesi olmak durumunda kalmayacaktı. Bunun yerine profesörlük, bu idealleştirilmiş cemiyetin içinde maaşlı bir pozisyon haline geldi.

Böylece Fichte, üniversitenin, modern olan her şeyin düşmanı olan geri kalmış ve demode kurum imajını değiştirmiş, onu bizzat modern yaşamın odak noktası, toplumsal ve ahlaki yenilenişin faili yapmıştı; felsefe de bu hareketin zirvesi, üniversitedeki diğer bütün unsurların bir araya geldiği nokta olacaktı. Fichte, ukala ve dar kafalı, genellikle sadece alay konusu olan profesör imajını da, yiğit bir modern bireye, modern yaşamın örnek ahlak kişisine, Fichte'nin deyişiyle, "doğruluğun rahibi"ne dönüştürmeyi başardı.

Jena'nın "Edebiyat Cümbüşü" ve Romantizm'in Doğuşu

Schelling ve Hegel'i de Jena'ya çeken entelektüel gelişim, sadece akademisyenlerin ilgisini çekmiyordu. Jena ve özellikle Fichte'nin kendisi, üniversiteyle sadece uzaktan ilgisi olanları da kendine çekmeye başlamıştı. Fichte, dinleyicilerinden kişisel ve ahlaki taleplerde bulunmuş, onları kendi eylemleri ve inançları konusunda tam anlamıyla sorumluluk almaya çağırmıştı ama bu talepler, neredeyse paradoksal biçimde coşkuyla kabul edilmişti. Fichte'nin savına göre dogmatikler, düşüncedeki Kant sonrası idealist dönüşün derin hakikatlerini anlayamıyorlardı, çünkü öncelikle kendilerinin ne kadar özgür olduklarını anlamaları gerekiyordu; onları tutan dayanağın, yine kendi koydukları desteklerden ibaret olduğunu göremiyorlardı. Bu yüzden kendilerine göre, dogmatizmin çürütülme çabaları (Kant'ın ve sonra Fichte'nin yapmaya çalıştığı

gibi) onlara bir şey ifade etmiyordu, çünkü, Fichte'nin dediği gibi, kendi radikal özgürlüklerinin farkında değillerdi.[92] Fichte derslerinde kendi özgürlüklerini üstlenmelerini, kendi yaşamlarında ve düşüncelerinde bunu gerçekleştirmelerini söylüyor ve üstü kapalı bir şekilde, eski düzeni devam ettirmek isteyenlerin, bir biçimde "bu işten dönmedikçe" ve kendi özgürlüklerini kavramadıkça bu hakikati anlamaktan aciz kişiler olduklarını ima ediyordu.

Şurası açıktı ki, bu mesajı gönülden anlayanlar için bir dizi soru açığa çıkacaktı. Örneğin: "Dogmatikler"in kendi özgürlüklerini anlamaları nasıl sağlanacaktı? Böyle bir ruh değişimi nasıl sağlanabilirdi? O dönemin Almanya'sı bağlamında, bu soru gerçekçi ve derin bir şekilde pratik bir anlam taşıyordu. Almanya'nın ahlaki ve tinsel yenilenişi –bizzat devrim fikri– kendilerini "tutsak" (ve geleneğin ve kilisenin düzenine bağlı) olarak hisseden kişilerce nasıl gerçekleştirilecekti? Yanıt, Kant ve Fichte'nin taleplerinin dâhice bir yanlış anlaşılması sonucunda geldi: Özellikle cesur sanatçılardaki (yani genel geçer, "klasik" sanat ölçülerini kırmak isteyenlerdeki) *imgelemin* gücü, insanlardaki bu tinsel değişimi gerçekleştirecek araç olabilirdi. Romantik sanatçı (sözde klasik biçimleri köle gibi takip eden klasik sanatçının tersi) yeni düzenin yayılmasında araç olabilirdi. Özgürlüğü işbaşında gösterecek olan sanat, özgürleştirici ve bunun yanında politik olacaktı.

Fichte'nin oldukça soyut olan felsefi düşüncelerinin şairler için bir işaret fişeğine dönüşmesi sürpriz olmadı. Sanat ve felsefenin bağlantı noktası –ve insan zihninin en önemli kısmı ve işlevi– olarak "imgelem" fikri, Kantçı ve Fichteci felsefe onu tartışmaların merkezine getirmeden önce de Avrupa düşüncesi üzerinde süzülmekteydi. Modernler, (kendilerinden önce Ortaçağ'da yapılanın, Tanrı'nın dünyayı yaratışındaki inceliklerin araştırılması olduğunu düşünüyorlardı) insan zihninin inceliklerini anlama işine giriştiklerini öne sürüyorlardı ve insan "imgelemi" bu açıdan gittikçe daha önemli bir role bürünüyordu. Bu açıdan, "yeni bilim" adına Aristotelesçi/skolastik yüklerden kurtulmayı amaçlayan Thomas Hobbes bile imgeleme önem vermiş, son yazılarından birinde, "yeniden inşa etmede güzel ve savunulabilir olan ve Avrupa uygarlığını Amerikalı vahşilerin barbarlığından ayıran şey, tahayyül gücüdür" demiş ve bunu "imgelem"le özdeşleştirmiştir.[93] "Tahayyül" veya "imgelem" gitgide 18. yüzyıl başı düşünürü Anthony Ashley Cooper'ın (Shaftesbury'nin üçüncü kontu) Yeni-

Platoncu fikirleriyle birleşmiştir. Cooper, "şeylerin karşılıklı bağımlılığı"nı kesin olarak farkına varmamızı sağlayacak olan "imgelem"e, duyusallık ve aklı, duyguyu ve düşünmeyi birleştirme gücü atfetmiştir.[94]

İnsan ilişkilerinde "imgelem"e bu kadar önem verilmesi sonucunda, bu dönemde onun felsefi ve edebi tartışmalarda merkezi bir konuma geçmesi sürpriz olmadı. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "transandantal imgelem"in, duyusal sezginin içeriği ile kendiliğinden kavramsal faaliyeti, bilincin birliğinde birleştirdiğinden söz eder. Schiller, Kant'ın savını daha da ileriye götürür; Fichte ise (her zamanki gibi) onu tamamen radikalleştirir ve "İnsan tininin bütün girişimi imgelemden çıkar ve yine imgelemin aracılığı olmaksızın başka bir şekilde kavranamaz" der.[95] İmgelem, Fichte için zihnin esas yetisi haline gelmiştir ve diğer bütün faaliyetlerin temelini oluşturur. Avrupa entelektüel yaşamında yeni yeni ortaya çıkmakta olan bir konu, Fichte tarafından bir anda en üst makama oturtulur. Devrim'e hayat veren fikir olarak görülen özgürlüğün, insan yaşamında önceleri düşünüldüğünden daha derin bir köke sahip olduğu gösterilmelidir ve özgürlük şimdi imgelemin etkinliğiyle kesin bir şekilde bağlanmaktadır.

Bütün bu gelişmeler Jena'daki atmosferi daha da yoğun bir hale getirir ve erken Romantizm'in gelişimini teşvik eder. Romantizm'in gelişmesinde iki ana figür olan August ve Friedrich Schlegel o dönemde Jena'da yaşamaktadırlar. August Schlegel, Caroline Michaelis Böhmer'le evlendikten kısa bir süre sonra 1795'te Jena'ya gelmişti. Göttingen'li ünlü bir teoloğun kızı olan Caroline'in daha önceki kocası küçük bir şehirde doktor olan Böhmer'di ve genç yaştaki Caroline'le evlenip 1788'de ölmüştü. Kendisi de başarılı ve tanınmış bir entelektüel olan Caroline Michaelis Böhmer Schlegel, eski kafalı insanların skandal olarak nitelediği özgür bir yaşam sürmekteydi. Mainz'daki Alman Jakobenlerine üye olmuştu. Almanlar Mainz'ı kısa süreliğine geri aldıklarında hapse atılmış, genç bir Fransız subay olan Jean-Baptiste Dubois-Crancé ile kısa süreli ilişkisinden hamile kalınca toplumsal olarak memleketinden dışlanmıştı. Genç yaşta Caroline'e âşık olan August Schlegel (aşkı karşılıksızdı) ona evlenme teklif etti ve aslında isteksiz de olsa (arkadaşına yazdığı mektupta August Schlegel'le evlenme ihtimalini hâlâ "gülünç" bulduğunu belirtmişti), hapisten çıktıktan sonra onunla evlenmenin güvenli ve akıllıca olacağına karar vermişti.

Friedrich Schlegel de 1799'da, yine entelektüel bir figür olan yeni karısı Dorothea'yla Jena'ya yerleşmişti; her ikisini de birbirine bağlayan yine ünlü bir skandal olmuştu. Ünlü filozof Moses Mendelssohn'un kızı olan Dorothea, on sekizine girdiğinde, entelektüel meselelerle ilgilenmeyen Berlinli zengin bir banker olan Simon Veit'le anlaşmalı bir evlilik yaptı. Friedrich Schlegel Berlin'deyken, o ve Dorothea ilişkiye girdiler ve Dorothea kocasını 1798'de boşadı. Daha sonra Friedrich Schlegel, kendisi ve Dorothea'nın açık edildiği ve birbirlerinde nasıl fiziksel ve tinsel tutkunun birleşimini bulduklarını anlattığı ünlü romanı *Lucinde*'yi yayımladı. Kitap bir skandal yarattı –cinsellik ve aşkın birlikteliği, Hegel dahil o dönemin anlayışı için biraz açık saçıktı– ve yazarı hem iyi hem de kötü anlamda ünlü oldu. Schlegel kardeşler, eski âdetlerin altının oyulmaya çalıştığı bir çağda, âdet dışı evliliklere dair bir his yaratmışlardı.

Schlegel'ler kısa sürede aynı tarzda düşünen insanları Jena'da çevrelerinde toplamayı başardılar. August Schlegel Jena'ya Schiller tarafından, çıkardığı dergi *Die Horen*'da ve *Allgemeine Literatur Zeitung*'la çalışması için çağrılmıştı. Üniversitede "ekstraordinaryüs" profesör oldu. Friedrich Schlegel'in dostu olan –ve daha çok takma adı Novalis'le tanınan– Friedrich Leopold Freiherr von Hardenberg de, tıpkı erken dönem Romantiklerinden Ludwig Tieck gibi Jena çevresine katılmaya geldi. (Hölderlin, daha önce Jena'da kaldığı zamanlarda Novalis'le tanışmıştı.) Elbette Schelling, tanınmış filozof olarak bu çevreye girdi. Friedrich Schlegel de "ekstraordinaryüs" felsefe profesörü oldu (ama birçoklarına göre felsefe dersleri bir felaketti). Birçok başka insan da bu sahneye katıldı ve bu çevrenin entelektüel enerjisi Romantizm akımına yol açtı. ("Romantizm" teriminin kendisi de Friedrich Schlegel tarafından ortaya atılmış ve popülerleştirilmiştir.)

Friedrich Schlegel Jena'daki üniversiteye neşeli bir biçimde "profesörler senfonisi" adını takmıştı.[96] August ve Caroline Schlegel'lerin evi faaliyetlerin merkeziydi: Dorothea Schlegel, Berlin'deki arkadaşına şöyle yazmıştı: "Burada etrafımı saran ve sonsuza dek sürecekmiş gibi olan espri, şiir, sanat ve bilim konseri insana dünyanın geri kalanını kolayca unutturabilir."[97] Romantik teolog Friedrich D.E. Schleiermacher gibi başkaları, Jena'da yaşamasalar da, grubun fahri üyeleriydi. Friedrich ve August Schlegel *Athenäum* adlı kısa ömürlü olan ama erken dönem Romantik hareketin temel yazılarının çıktığı bir dergiyi yönetiyorlardı.

Erken dönem Romantikleri, Fichte'nin, "Ben"in "Ben-olmayan"ı koyuşundaki* özgürlüğü üzerine olan derslerini sıçrama tahtası olarak almışlar ve buna, Fichte'nin asla kabul etmeyeceği farklı bir anlam katmışlardı. Friedrich Schlegel, *Athenäum* için yazdığı "parçalar"dan [*Fragmente*] birinde şöyle der: "Fransız Devrimi, Fichte'nin felsefesi ve Goethe'nin *Meister*'ı çağın en önemli eğilimleridir. Bu yan yana getirmeden kim rahatsız oluyorsa, gürültülü ve materyalist bir devrimi kim ciddiye almıyorsa, insanlık tarihi hakkında yüce ve geniş bir perspektife sahip değil demektir."[98] Schlegel, Fichte'nin "ben"in özgürlüğü fikrini kendi "ironi" kuramıyla birleştiriyordu ve bunu antik ile modern sanat arasında olduğu kabul edilen ayrımı bozmak için kullanıyordu (bu ayrıma Lessing tarafından da karşı çıkılmıştı). Kant'ı izleyen ve onu radikalleştiren Fichte, herkesin radikal biçimde özgür olduğunu, "ben"in etkin bir biçimde saymadığı hiçbir şeyin sayılamayacağını göstermişti; Schlegel de, ancak gerçek bir sanatçının sayılmasına "izin verdiği" ölçüde geçmişten kalan formların sayılabileceğini öne sürüyordu.

Bu açıdan Schlegel, klasik ve modern sanat arasındaki eski ayrımın, daha temel bir ayrım olduğunu ileri sürdüğü klasik ve Romantik sanat arasında yapılması gerektiğini önerir: Romantik sanat, sanatçının kendi yapıtından ironik uzaklığıyla, kendisi ve yapıtının bir dışsal ("klasik") düzenin içine çekilişini reddedişiyle tanımlanır. Bu yeni ayrımın eski ayrımın başka bir biçimde ifade edilişi olmadığı, Schlegel'in, hiçbir zaman tamamen oyunlarının "içine çekilemeyen" Shakespeare'i örnek "romantik" sanatçı olarak göstermesiyle açıkça belirtilir. Romantik sanatçı, yaratıcı imgeleminin kendisinin koymadığı kurallar (örneğin klasik tragedyanın kuralları) tarafından yönetilmesine izin veremez. *İmgelem* tarafından yönlendirilen sanatçı, kendisinin koymadığı kurallara tabi olamaz ve bu kurallara olan ironik uzaklık, sanatçının hiçbir zaman yapıtının içine tamamen çekilemeyeceği ya da onlarda ifşa olamayacağı anlamına gelir.[99]

Romantikler, Fichte'nin kendi kendini yetkilendiren "ben" fikrini ciddiye alır, ama ona, Fichte'nin öngöremeyeceği varoluşsal bir yön verir. Fichte, bütün yargılarımızın baştan sona düzeltilebilirliğinin, tama-

* Koyma: *Setzung*. Fichte'ye özgü bir terim. Ayrıntı için bkz. 4. Bölüm, *Fichte'nin Kantçı Projeyi Radikalleştirmesi* -ç.n.

men bizim böyle bir düzeltme özgürlüğümüze bağlı olduğunu, yalnızca "mutlak ben"in bilgisel, ahlaki ve estetik açıdan neyin sayılacağını belirleyebileceğini öne sürer. Böylece, düşünmenin ve eylemin öznesinin tam ve "bağımsız" kendiliğindenliği yalnızca yine *kendine* bağlı kalmaktadır. Friedrich Schlegel gibi romantikler, bu "kendi"liği Fichte'nin "mutlak ben"i değil, şairin ve eleştirmenin gerçek, var olan kendiliği olarak ele almıştır. Bu kendilik, ironik olarak kendini hem dolaysız çevresinden koparabiliyor ve böylece her şeye kabul edeceği veya reddedeceği bir şey olarak bakabiliyor, hem de kendisini, hiçbir zaman ulaşılamayacak sonsuz bir "ideal" olarak kalacak olan "mutlak" için çabalayan biri olarak konumlandırabiliyordu.[100]

Bu onlar için aynı zamanda sanata daha kişisel bir yaklaşım getirme anlamına geliyordu. Romantikler için, biraz soyut ve bütünsel bir "varlık" kavrayışı bağlamında kendiliğin, duyguların ve duyusallığın kişisel dünyasının keşfi, Fichte'nin aradığı bilginin kategorilerinin soyut belirleniminden daha önemliydi. Dinle olan eski bağları zayıflayan ama yaşamlarını kurtaracak bir temel arayan bu insanlar için, Fichte'nin kendi özgürlüklerini gerçekleştirme çağrısı, kendilerini keşfetme ve böylece özgürlüğün ve uzlaşmanın yeni dünyasının öncüleri olma daveti olarak karşılanmıştı.

Jena'da (bir parça da Fichte'nin derslerinden) doğan Romantik hareket, birçok farklı kişiliğin üretimiydi ve açıkça ifade edilen felsefeyle şiiri birleştirme ideallerine karşın, Fichte'nin savunduğu herhangi bir sistematik felsefeye eğilimli değildi. Örneğin Friedrich Schlegel, paradoksal deyişi ve "parçalı" [fragmanlar halinde-ç.] yazı biçimini, ironi üslubuyla birlikte, bütün deneyimlerin ve buna bağlı olarak anımsama faaliyetinin de aslında sürekli ileriye hareket etmek zorunda olan özbilincin zorunlu tamamlanmamışlığı üzerine olan fikirlerini ifade etmek için en ideal yöntem olarak görüyordu. Bir hareket olarak Romantizm, kendisinden önceki bütün okullara karşı olma eğilimindeydi ve bu yüzden Romantik harekete bir bütünlük atfetmek zordu, çünkü bilinçli olarak bir sistematikleştirmeden veya sabit ve kesin bir kategorikleştirmeden kaçınıyordu.

Öte yandan Jena Romantikleri'nin birbiriyle ilişkili dört ideali vardı. Birincisi, bilginin bütünlüğüne inanıyorlardı, ama bu bütünlük, Aydınlanmacıların düşündüğü üzere farklı dalları olan bir ağaç gibi değil, henüz tam gelişmemiş olan ve bu nedenle "mantık"ın değil, deneyimin ve

imgelemin konusu olan bir bütünden meydana gelen bir dizi *parça* [*fragment*] olarak bir bütünlüktü. İkincisi, "öznel içsellik" –*Innerlichkeit*– idealini coşkuyla destekliyorlardı. Bu, öznel deneyimin indirgenemezliği ve önceliğine dair bir kavramdı, ama bir yandan "realist" bir dünya görüşü içeriyordu, çünkü "varlık"ın bütünüyle öznel deneyimle kavranamayacağına inanıyorlardı. Bu nedenle Fichte'nin "ben-olmayanı tamamen kapsayan ben" fikrini reddediyorlar, bunun yerine deneyimsel kavrayışın arka planında zorunlu olarak geniş bir kavranılmayan (ve belki de kavranılamayacak olan) deneyimin esası olduğunu savunuyor ve sanatla kuramın işlevinin, bilinçli yaşamın oldukça açık uçlu ufuklarına dikkati çekmek olduğunu söylüyorlardı. Üçüncüsü, Romantiklerin çoğu, Aydınlanma'nın doğanın büyüsünü bozmasına karşı çıkıp, doğanın yeniden büyülenmesi yönünde çağrı yaptı ama bunu yaparken geleneksel veya tutucu dine dönmemeye çalıştılar. (Romantik projenin çöküşünün kimilerini –örneğin Friedrich Schlegel– Katolikliğe yöneltmesi şaşırtıcı olmadı; en azından Hegel bunu şaşırtıcı bulmadı.) Başka konulardaki fikirlerinde de ima edildiği üzere dördüncüsü, Fichte'nin, salt akıl yerine imgelemin önceliğine verdiği önemi yüceltmeleriydi.

Bütün bu yanlarıyla Jena'daki Romantik hareket, Fichte'nin takipçisi olan öğrencilerin de peşinden koştuğu şeye bir yanıt vermişti: Geleneksel olarak geçerli olanın kırılması, modern yaşamın elde edilebilirliği hissi, eski dinin artık bıkkınlık veren uzlaştırıcı gücünün yerine başka bir şeyin getirilmesi. Fransız Devrimi'nin vaat ettiği ama sonra bunu gerçekleştiremediği, önce Kant tarafından dile getirilen ve Fichte'yle radikalleştirilen özgürlük dünyası, içinde önemli varsayılan her şeyin yeniden kurulma veya düzenlenme sürecinde olduğu bir dünyaydı. Bu bağlamda Friedrich Schlegel arkadaşı Novalis'e, "Hz. Muhammed'in ve Luther'in izinden giderek yeni bir İncil yazmak" istediğini söyleyebiliyordu.[101]

Bazı Romantikler ölümden şiirsel bir dille konuşmaya ve onu yaşamın zıddı değil de zirvesi olarak görmeye başlamışlardı. Romantiklerin ölüme olan ilgisi, yaşamı inkâr eden bir ölümlülük tutkusu değil, bizzat yaşamın kendisinin olumlanması anlamını taşıyordu. Romantiklere göre yaşamı anlamlı kılan ölümü de anlamlı kılan şeydi ve insan ölümlülüğüne dair daha önce geçerli olan açıklamalar artık insanları etkileyemedikleri için, yaşamla ölümün ilişkisini uzlaştırıcı kılacak yeni bir anlayış getirilmeliydi. Böylece Novalis ve Schlegel, ölümün yaşamın bir parçası,

onun tamamlanışı olduğuna ve canlıya kendi yaşamı için uzlaştırıcı bir neden kattığına dair fikirler üretmeye başladılar. Ama iş kısa sürede çığırından çıktı ve yaşamı değerli kılana olan Romantik ilgi, gitgide bizzat ölümün cazibesine kapılmaya dönüştü. Novalis'in, on beş yaşındaki genç nişanlısı Sophie von Kühn öldükten sonra yazdığı baştan çıkarıcı *Geceye Övgüler* adlı kitabı, ölümden yaşamın tam anlamıyla gerçekleşmesi olarak bahseder: "Ne vardı ise bizi derin bir kedere gömen / şimdi tatlı bir özlemle bizden uzaklara gitmekte."[102] Friedrich Schlegel de *Lucinde*'nin "Özlem ve Dinlenme" adlı bölümünde, iki sevgilinin ölüme olan özlemini dile getirir, çünkü ölüm onların birliğini dünyanın rastlantısallığından koparıp sonsuzlukta tekrar birleştirecektir.

Jena Romantik hareketinin ateşli üyeleri kısa sürede birbirleriyle kavga edecek bir sürü neden buldular. *Allgemeine Literatur Zeitung*'un bütün öbür editörleriyle sürekli çekişme halinde olan Schlegel kardeşler, 1799 sonbaharında yayın kurulundan istifa ettiler; bunun üzerine Christian Gottfried Schütz –derginin etkili bir editörü ve Jena'da Yunan sanatı ve yaşamı ideallerini teşvik eden baş figürlerden olan önemli bir filolog– dergide Schlegel kardeşleri ruhsal dengesizlikle suçlayan bir yazı kaleme aldı.[103] Bütün bu iç çekişme sonucunda Romantik çevre 1803 yılında tamamen dağıldı. Ama öne sürdükleri fikirler, Hegel'in gelişiminde büyük rol oynayacaktı; bazı fikirleri benimseyecek, ama aşırılıkları olarak gördüğü şeylerden uzak duracak ve hareketin çoğu üyesiyle kişisel ilişkileri gergin olacaktı.

Jena'nın Gerileyişi, Hegel'in Sahneye Girişi

Jena'nın şöhreti kesinlikle Hegel'i çekmişti ve kişisel olarak da Fichteci üniversite idealini benimsiyordu. Jena'da doğan Romantizm'e karşın Goethe'nin Weimer'ından çıkan Klasisizm'e her zaman daha yakın olsa da, Jena'da geçireceği dönem boyunca, bu iki entelektüel akımı düşüncesinde nasıl birleştirmesi gerektiğine dair kişisel bir çabaya girecekti. Diğer yandan, Württemberg'li orta halli bir aileden gelen ve dünyadaki statüsüne dair her zaman hassas olan bu gence, Göttingen'in aristokratik yapmacıklığından sonra Jena'da bulacağı az çok burjuva çevre çok daha iyi gelecekti. Göttingen'deki ahırlar bile büyük ve gösterişliydi;

oysa Jena'daki profesörler bile dökük evlerde oturuyorlardı, ama sürekli ateşli bir tartışmanın içindeydiler ve kendilerini temelden başlayacak bir modern yaşam yaratma projesinin içinde hissediyorlardı. Göttingen'in "görgülü" insan eğitmeye yönelik yarı-aristokratik görevine karşın, Jena'daki entelektüeller bilinçli olarak hep diken üstündelerdi ve esas olarak ilgileri *Bildung*'du. Ayrıca Goethe'nin klasik modellerin içeriğine ve gelişmekte olan doğabilimlerine artan ilgisi, Jena'daki üniversitenin, eski moda bilgilerin aktarımından çok yeni öğrenme tarzlarının geliştiği bir merkez olmasına yardımcı oldu.

Hegel'in şanssızlığı, entelektüel bir patlama yaratan üniversitenin daha o Jena'ya varmadan dağılmaya başlamış olmasıydı. Üniversite entelektüeller için bir mıknatıs gibi olduysa da, üniversitedeki herkes, onları sarmaya başlayan yeni arkadaşlarından hoşnut değildi. Eski "ordinaryüs" profesörler* özellikle yeni gelenler yüzünden kendilerini tehdit altında hissediyordu. "Ekstraordinaryüs" profesörlerin gelirleri ("ordinaryüs" profesörlerin tersine) Ortaçağ üniversitelerinin lonca benzeri yapısına bağlı değildi, doğrudan hükümet tarafından karşılanıyordu. Ayrıcalıklı "ekstraordinaryüs" profesörlerin sayısının hızla artması, eskilerin, yerleşik "ordinaryüs" profesörlerin, yalnızca statüleri için değil, üniversitedeki idari hâkimiyetleri için de bir tehditti.

Schiller'in atanması, Jena'daki üniversitenin yapısında baş göstermeye başlayan gerilimin bir örneğiydi. *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung* (Birleşik Hollanda'nın, İspanya Hükümeti'nden Ayrılışının Tarihi) adlı kitabı nedeniyle Schiller, Jena'ya tarih profesörü olarak çağrılmıştı. Ama "ordinaryüs" tarihçiler, kendisinin tarih eğitimi olmadığı için öfkelenmişler ve öfkeleri, Schiller'in dersi Latince anlatamadığını öğrendiklerinde iyice artmıştı (bu bir tarihçi için önkoşuldu). Christian Gottlob Heinrich adında bir "ordinaryüs" profesör, Schiller'in atanmasına karşı bir kampanya başlattı ve Schiller sonunda unvanını tarih yerine felsefe "ekstraordinaryüs" profesörü olarak değiştirmek zorunda kaldı. (Ne yazık ki Profesör Heinrich'in anılmaya değer tek başarısı, Schiller'in tarih fakültesine atanmasını engellemesidir.) Diğer iki "ordinaryüs" felsefe profesörü, Justus Christian Hennings ve Johann August Heinrich Ulrich de yeni atamalar karşısında en az

* Statü olarak ekstraordinaryüs profesörden yüksek, eski sisteme bağlı kadrolu profesörler -ç.n.

tarihçiler kadar rahatsızdılar; yeni Kantçı ve Kant sonrası felsefenin üniversiteyi işgaline, tarihçilerin Schiller'e karşı çıktıkları kadar karşı çıkmışlardır.

Sonuç olarak, Fichte'nin derslerdeki başarısı ve kaydolan öğrenci sayısının hızla artması, Jena'daki eskilerin öfkesini daha da artırdı. Ayrıca öğrenciler harçlarını doğrudan profesörlere verdiklerinden, Jena'nın eskileri Fichte'nin dersine giren öğrencilerin artmasını kendi gelirlerinin azalması olarak gördüler.

Fichte de kendisini daha büyük bir hedef haline getirmekten kaçamadı. İyi niyetli olan ama iyi düşünülmemiş bir kararla Fichte bazı dersleri Pazar sabahına aldı, ama aynı saatlerde şehirde kilise ayinleri vardı. (Fichte, derslerindeki ahlaki içeriğin, onu inanç konularına müdahale suçundan muaf tutacağına inanıyordu.) Bu, üniversiteye yeni gelenlere karşı öfkeli olanlara, Fransız Devrimi'ni savunan 1793 tarihli yazısı nedeniyle zaten Jakoben olduğuna dair dedikodular dolaşan Fichte'ye karşı ek bir koz verdi. Ayrıca Fichte, Tübingen'de önce felsefe okuyan ve sonra Jena'da teoloji bölümüne geçen Suabya'lı Immanuel Niethammer'le (Niethammer Tübingen'de Hölderlin'le iyi dost olmuş ve Hölderlin Jena'dayken felsefe kariyeri yapmasında kendisine yardımcı olmuştu; daha sonra Hegel'in kariyerinde de önemli rol oynayacaktı) birlikte bir dergi çıkarıyordu (*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, yani Alman Akademisyenler Topluluğu Felsefe Dergisi). Fichte bu dergide, dinin etik temeli ve dinin Tanrı'nın varlığı için pratik ilkeler koyması gerektiği üzerine bir yazı yayımladığında, üniversitenin eskileri tarafından ateistlikle suçlandı. Ona bu suçlamanın yanında Jakoben sempatizanlığı da atfeden bir dizi yazı dolaşmaya başladı. Weimar Dükü Karl August, "kendi" üniversitesi etrafında oluşmaya başlayan sözde sapkın akımlara pek göz kulak olmadığı için bakanı Goethe'den hoşnutsuzdu. Fichte'nin gerçek olsa bile sözüm ona ateistliğini aslında hiç önemsemeyecek olan Goethe, Fichte'nin kendisine göre bu dik başlılığına ve tedbirsizliğine öfkelenerek ona yardım etmek için hiçbir şey yapmadı. Fichte, açıkça haksız olan suçlamalar karşısında kibirli ve ahlakçı bir duruş sergileyip işleri iyice berbat edince, Goethe'nin üniversitedeki yardımcısı Christian Gottlob Voigt kendisini daha fazla savunmaktan vazgeçti. 27 Mart 1799'da, Fichte'nin profesörlükten atılmasına karar verildi ve 14 ile 25 Nisan toplantılarında da karar uygulandı.

Fichte'nin kovulması üniversitenin tutucularında, özellikle (Fichte'nin yeniden göreve gelmesini isteyen öğrencileri, bunun ahlaki olarak bir genelev kurmakla aynı şey olduğunu söyleyip reddeden) felsefe profesörü Ulrich'te bayram havası estirdi.[104] Profesörler, Fichte'nin kovulması halinde üniversiteyi terk etme tehdidinde bulunduklarında, üniversite yönetimi bunları boş tehditler olarak değerlendirdi. Ama Fichte'nin ayrılmasından sonra öğrenci sayısının da hızla düşmesiyle, Jena'ya asıl ününü veren "ekstraordinaryüs" profesörler Jena'nın taşra yaşamını ve son derece düşük maaşları daha da fazla hissettiler. Bunlara Jena'nın emsalsiz özgürlüğü için katlanıyorlardı ve Fichte'nin kovulması bu özgürlüğün ne kadar güvenilmez olduğunu göstermişti; buna ek olarak, "ekstraordinaryüs" profesör oldukları için pozisyonları güvence içinde değildi ve gelirleri Weimar hükümetinin yetkililerinin cömertliğine bağlıydı. Aynı zamanlarda Halle Üniversitesi kendini yenilemekteydi ve 1803'ten sonra ruhban sınıfı kontrolünden muaf tutulan Würzburg Üniversitesi (Bavyera kontrolüne yeni geçmişti) Jena'daki huzursuzluktan kaçanlar için yeni bir kapı olmuştu. Bütün bu kargaşanın ve diğer yerlerle olan rekabetin arasında, Weimar Dükü Karl August kendisine yeni bir saray yapma kararı alarak her şeyi daha da kötü hale getirdi, çünkü Halle ve Würzburg'la rekabet için gereken para, bu sarayın yapımına gidecekti (Voigt'a göre bu inşaatta toplam 400 kişi çalışmıştır). Karl August sarayın yapımına haftada 4.000 Taler harcıyordu ve üniversiteye hemen hiçbir şey kalmıyordu, bunun sonucunda da en seçkin profesörler bir bir başka yerler aramaya başladılar.

Hegel, Schelling'le buluşmak için Jena'ya geldiğinde büyük olasılıkla şehrin bu gerileyişini biliyordu ve bir miktar kaygı duyuyor olmalıydı, ama kendi konumu ve hırsları için sonunda doğru yere gelmenin güvenini de taşıyordu. 21 Ocak 1801'de Hegel Jena'ya vardı ve Schelling'in yeri olan "Klipsteinischen Garten"a gitti. O dönemde kendisine ait bir resimde (bir profil) Hegel, çok moda olan ve "modernlik"le (ve biraz da Devrim'le) özdeş tutulan "Titus" saç kesimi (en çok Napoléon'un saç kesimi olarak bilinirdi) stilini yaşamı boyunca koruyacaktı.[105] (Üniversite döneminden kalma bir profilde de görüldüğü üzere, hemen kendisinden önceki geleneksel, uzun saçlı, örgülü stili hiçbir zaman benimsememişti; gerçekten de üniversite yıllarında hep biraz dağınık, havaya kalkmış, "devrimci" saç modeliyle dolaşırdı.)

Hegel, eşyalarıyla birlikte kasabaya varışından kısa süre sonra Schelling'in evinin yanındaki bahçeli bir eve yerleşti ve Jena'da "ekstraordinaryüs" profesör olma yolunda çalışmaya başladı.[106] Ama üniversitede önce *Privatdozent* –devletten maaş almayan özel öğretmen– olmak durumundaydı ve 1805 yılına kadar "ekstraordinaryüs" profesör olma umutları boşa çıkacaktı. *Privatdozent* statüsü çok rahat bir pozisyon değildi; üniversite bir şey ödemediğinden, *Privatdozent*'in geliri öğrencilerin inisiyatifine ve öğretmeni dinlemek isteyip istememelerine kalıyordu; eğer Hegel'e kalan az miktarda miras olmasa, *Privatdozent*'lik bir seçenek olamazdı, çünkü *Privatdozent*'in sadece derslerden kazandığıyla geçinmesi imkânsızdı. Diğer yandan, bu çok da itibarlı olmayan pozisyon için bile, Tübingen'den aldığı derecenin öğretmen olmak için yeterli olduğuna dair felsefe fakültesini (şu da unutulmamalı ki, o dönemlerdeki felsefe fakültesi, 20. yüzyıldaki "felsefe bölümleri"nden çok daha fazla şeyi kapsıyordu) ikna etmek zorundaydı ve ayrıca bir "*Habilitation*" tezi (Alman üniversite sistemine ait olan ve ders verme yetkisini kazanabilmek için yazılan bir tür ikinci doktora tezi) yazıp onu savunması gerekiyordu.

Bunun üzerine hemen, Frankfurt'tan yanında getirdiği malzemeyle, Latince kısa bir tez yazmaya koyuldu.[107] O ve fakülte üyeleri arasında, tezi hangi unvanla savunacağına dair bir anlaşmazlık çıktı, ama doğum günü olan 27 Ağustos 1801'de sorun kendi lehine bir şekilde çözüldü ve Hegel "Gezegenlerin Yörüngesine Dair" başlıklı kısa tezini savundu.[108] Hegel'in savunması için, daha önceden resmi "destekçiler" ve resmi "muhalifler" belirlenmişti. Hegel'in tezinin "muhalifleri" Schelling –aslında "muhalif" olamazdı, çünkü Hegel az çok Schellingci bir tez sunuyordu– ve bir başka Suabya'lı Immanuel Niethammer'di. "Destekçi" olarak Schelling'in kardeşi Karl vardı. Söylemeye gerek yok ki, Hegel savunmasını başarıyla geçti. Böylece Hegel'in Jena'daki yaşamı resmi olarak da başlamış oluyordu.

Tez, Hegel hakkındaki en eski efsanelerden birine yol açtı. Buna göre *Habilitation* tezinde Hegel, Jüpiter ve Mars arasında herhangi bir şeyin olabileceğini *a priori* olarak reddediyordu, ama buna karşılık aynı anda, İtalyan bir astronom, Hegel'in savının aksine, iki gezegen arasında, tam da Hegel'in hiçbir şey olamaz dediği iddia edilen yerde göktaşları tespit etmişti. Ama Hegel hakkındaki birçok efsane gibi, bu da asılsızdı.

Efsanenin çıkış noktası, tezin sonlarına doğru Hegel'in, gezegenler arasındaki uzaklığın matematiksel ölçümleriyle ilgili tartışmalara ilişkin söyledikleriydi. Yarı Schellingci bir ifadeyle şöyle diyordu Hegel: "Gezegenlerin mesafelerinin oranına eklenmesi gereken bir şey kalıyor, o da elbette deneyime ait olmalıdır. Ama oranlar, akla yabancı olan bir ölçü veya doğa sayısı oluşturamaz: Doğa yasalarının deneyimi ve bilgisi, doğanın akıl tarafından oluşturduğuna ve bütün doğa yasalarının özdeşliğine olan inancımız dışında hiçbir şeye dayanamaz." Daha sonra, farklı araştırmacıların bu "özdeşliğe" farklı yaklaştıklarını açıklar: Bir doğa yasasını matematiksel olarak ifade ettikten sonra, gözlemlerin hepsinin bu ifadeye uymadığı tespit edilince, kimileri daha önceki deneylerin doğruluğundan kuşkulanıp bu deneyleri düzeltme yoluna giderken, kimileri de eğer matematiksel denklem bir şeyin orada olduğunu söylüyorsa o şeyin orada olması gerektiği konusunda kesin bir inanca sahiptir. Ayrıca "gezegenlerin birbirlerinden uzaklığı, dizinin beşinci üyesine göre bir gezegenin var olmaması gerektiğini söyleyen bir matematiksel dizi fikrini vermektedir ve bu dizinin varlığı, Mars ile Jüpiter arasında bir gezegen olduğundan kuşku uyandırmaktadır – gerçekten de henüz bilmediğimiz- bu gezegen, hararetle aranmıştır. Bu diziler aritmetik olduğundan ve bizzat sayıların kendilerinden, kendi kuvvetlerinden ürettiği bir sayısal dizi olmadıklarından, felsefe için herhangi bir önem taşımazlar." Daha sonra, sayı dizileri üstüne çeşitli Pisagorcu spekülasyonları, bu dizileri Platon'un *Timeaus*'ta nasıl ele aldığı ve aritmetik dizilerin temelinde Demiurgos'un evreni nasıl kurduğu üzerinde duran Hegel, "eğer bu diziler doğanın gerçek düzenini veriyorsa, dördüncü ve beşinci yerler arasında geniş bir boşluk vardır ve eksik bir gezegen yoktur." Hegel, Platon'un sayısal dizilerinin doğru olduğuna dair bir ifade söylememişti; ama onun açıkça yanlış olduğunu da söylememişti ve böylece hakkındaki efsane başladı. Ama bağlamın da açıkça gösterdiği üzere, hızlı bir şekilde yazılan tezlerde olduğu gibi, bunu, ciddi bir şekilde ilgilendiği bir şey olarak değil, kabul etmediği bir olasılık olarak öne sürüyordu.[109]

Hemen 1801-1802 kış döneminde ders açmaya başladı; açacağı derslerin biri "Mantık ve Metafizik"ti, diğer ikisi de Schelling'le açacağı "Gerçek Felsefe Fikrine ve Sınırlarına Giriş" ile "Felsefi Münazara"ydı; bu derste öğrenciler her hafta bir tezi savunmak durumundaydı. Daha sonra Osnabrück'teki *Gymnasium*'da müdür ve Hegel'le arkadaşça bir

ilişkisi olacak Bernhard Rudolf Abeken adında biri, anılarında, felsefe konusunda kendisini yeteneksiz bulsa da, sağduyusuna rağmen şu tezleri savunmak için derslere nasıl girdiğini anlatır: "Tarih kendisini ideal olarak sanatta tekrar eder; bu yüzden sanat tarihi üstüne bir çalışma, sanattaki birliğin tarihteki çeşitlilikle nasıl örtüştüğünü göstermelidir" veya "Destan ve tragedyanın birbirlerine karşı duruşu özdeşlik ve bütünlük gibidir; lirik şiir ortada durur ve bu çifteliği (*Duplizität*) sergiler." Bunlar hep o dönemin açıkça Schellingci tezleridir.[110]

Hegel kendi dersi için bir kitap yazmaya karar verdi ve Cotta Yayınevi –Goethe'nin de yapıtlarını basan, Tübingen kökenli seçkin bir yayınevi–, 24 Haziran 1802'de, Dr. Hegel'den "Mantık ve Metafizik" adında bir kitaplarının çıkacağını küçük bir yazıyla ilan etti. Bu sırada, Hegel'in *Magister* derecesi, belli ki Jena'dakilerin onayıyla *Doktor* oluvermişti.

Hegel o dönemde hararetle kitabın konuları üzerinde çalışıyor olsa da, ne yazık ki ilan edilen kitap basılmaz. Onun yerine, Jena'daki ilk yılında, ilk kısa kitabını yayımlatır: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*). Kitap, *Habilitation* savunmasından kısa bir süre sonra, 1801'de yayımlanır ve hemen herkesçe, Fichte'nin felsefesine karşı Schelling'in felsefesinin ateşli bir savunusu olarak algılanır – bu çarpıcı bir tezdir, çünkü Schelling o âna dek, Fichte'nin düşüncelerinin tutucu bir savunucusu olarak görülmektedir.[111] Kitap doğru bir zamanlamayla basılmıştır. Schelling kendisini Fichte'nin biricik vârisi olarak ilan etmek istese de, Fichte'nin hâlâ üniversitede ardında bıraktıklarıyla mücadele etmek durumundaydı. Yalnızca Niethammer'in dergisi Kantçı tartışmaların olduğu bir dergiden Fichteci felsefeyi yayan bir dergi haline gelmekle kalmamıştı, üniversite de hâlâ Fichte'nin felsefesine adanmış popüler derslerle doluydu: Tıpkı Fichte gibi oldukça mütevazı koşullarda yetişen Johann Baptist Schad –Katolik bir çiftçinin oğluydu ve önce papazlık okumuştu– doktorasını Jena'da almış ve Fichte'nin düşüncesi üstüne verdiği dersler 1799'dan 1804'e kadar geniş bir dinleyici kitlesi tarafından takip edilip sevilmişti.[112] Schad yeni fikirler geliştirmemiş, kendini Fichte'nin felsefesini daha da popülerleştirmeye adamıştı. Schad'ın konuya orijinal olmayan bir şekilde yaklaşımına rağmen, yine de Fichte'nin üniversitede kalan nüfuzunun bir temsilcisiydi ve bu yüzden, Jena'da başlayan Kant sonrası düşüncenin gelişimindeki bir sonra-

ki mantıksal adımı atması yolunda Schelling'in önünde engel oluyordu. Hegel'in makalesi bu açıdan Schelling'in kariyerinin patlamasında yardımcı olacaktı.

Öte yandan şu da belliydi ki, Hegel sonunda yazılarını yayımlatmaya karar verdiyse de, çabalarının sonucundan hoşnut değildi. Ama yine de bu dönem oldukça üretici geçti. *Fichte ile Schelling Arasındaki Fark* kitabı basıldıktan sonra, Schelling'le eleştirel bir dergi editörlüğü işine girişti. Schlegel'lerin *Athenäum*'u, Niethammer ve Fichte'nin *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*'ı ve hepsinden önemlisi Schütz'ün, *Allgemeine Literatur Zeitung*'u gibi Jena'dan çıkan dergilerin başarısı, J.F. Cotta'yla başka bir dergi yayımlamaya teşvik etti. *Allgemeine Literatur Zeitung*, Kantçı felsefenin, idealist/Fichteci felsefenin ve *Athenäum* da yeni Romantik fikirlerin yayılmasına yönelik ana araçlardı. Schelling, Cotta'yla (kendisi açıkça söylemese de) Schellingci görüşü yayacak bir dergi konusunda pazarlığa girişti. Önce bunu Fichte'yle yapmayı planlamıştı, ama aralarındaki felsefi farklar belirgin hale geldikçe ve Hegel bir anda sahneye çıkınca, Schelling fikrini değiştirdi. Hegel'e adı *Kritische Journal der Philosophie* (*Eleştirel Felsefe Dergisi*) olacak bir dergide beraber editörlük yapmayı teklif etti. Hegel dergide çeşitli uzunluklarda, hepsi Schellingci görünüşte birçok makale yayımladı. Hegel'in Schellingci görüşle özdeşleştirilmesi, yaşamının geri kalan büyük bölümünde kendisini takip edecekti. Makaleler imzasız yayımlansa da, Hegel'in kötü üne sahip yazı tarzı ve keskin polemik dili, hangi makalelerin ona ait olduğunun belirlenmesinde kolaylık sağlıyordu.

Dergideki çalışma ilerledikçe, Hegel ve Schelling arasında sorunlar patlak vermeye başladı. Başkalarına yazdığı mektuplarda Schelling, başlardan itibaren Hegel'le arasına mesafe koymaya başladığını yazar ve hatta kendi makalelerindeki birtakım gafları bile Hegel'in hatalarına bağlayarak dergi yayımlanmadan önce durumu kurtarmaya çalışır.[113] Şüphesiz ki Schelling için Hegel, kendisinin yardım ettiği eski bir dost ve kendi iddiası olmayan, felsefeye yeni katılan Schellingci hareketi savunacak bir askerdi ancak. Hegel'in kendisine ait olan ve Schellingci görüşü yansıtmayan fikirleri olabileceğini Schelling düşünmemektedir. Schelling'e göre *kendi* bakış açısı, Hegel'le *paylaştıkları* bakış açısıdır. Bu yüzden Hegel rahatsız bir konuma girmişti: Schelling'in davasının sadık bir hizmetçisi olmak Hegel'in kendi amacından vazgeçmesi demekti;

öte yandan Schelling'in davasına hizmet etmemek, en başta geçim sıkıntısı riskine girmek ve kendisine yardım eden eski bir dosta sırt çevirmek demekti. Öte yandan, kendisinin sadece Schelling'in görüşlerinin yılmaz savunucusu olduğuna dair herhangi bir imaya karşı oldukça duyarlıydı. Örneğin, Stuttgart'ta bir gazetede, "Schelling Württemberg'den Jena'ya, Fichte'nin bile kendi dünya görüşünün altında olduğunu ilan eden sağlam bir savaşçı getirdi" diye ilan edilince, Hegel buna karşı, *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nin bir sayısında bir yazı yazma gereksinimi duymuştu.[114] Ama Schelling, kendisini ve Hegel'i, "ortak bir proje"de, yani Hegel'in katkıda bulunduğu *kendi* (Schellingci) projesinde beraber görüyordu. İki dost arasındaki gerilim artıyordu.

Schelling'le arasında artmaya başlayan gerilime ek olarak, Hegel'i başlangıçta çağırmış olan Jena'nın parlak ışıkları gitgide sönmekteydi. Üniversitenin ve Jena kasabasının entelektüel bir merkez olarak sönüşü her geçen yıl hızlanmaktaydı ve artık kendini belirgin bir şekilde hissettiriyordu. Hegel 1801'de geldiğinde, bu düşüş ufukta görünüyor olsa da, henüz bu kadar belirgin değildi. Elbette Hegel geldiğinde Fichte artık orada yoktu, ama yerinde Schelling vardı ve Hegel onunla birlikte önemli bir derginin editörlüğünü yapıyordu. Ama 18. yüzyılın sonunda nasıl Jena'ya entelektüeller akın ettiyse, şimdi de aynı hızla terk ediyorlardı. 1803 yılında, Romantik akımın esas kişilerinden kimse artık Jena'da değildi. 1802'de, Kant'tan esinlenen ünlü hukukçu Paul Johann Anselm von Feuerbach Kiel'e taşındı. 1803'te Halle'deki üniversite, Profesör Justus Christian Loder'e –tıp fakültesinin anatomisti ve cerrahıydı, büyük bir ahlaki otoriteydi, bu yüzden kendisine "üniversitenin gerçek rektörü" denirdi– 1.400 Taler gibi büyük bir para önerince, Goethe'nin bin bir ricasına rağmen teklifi kabul etmekle kalmayıp, anatomi "örneklerinden" oluşan eşsiz koleksiyonunu da yanında götürdü.[115] Loder 1803'te ayrılacağını ilan ettikten birkaç hafta sonra, Christian Schütz de Halle'ye gideceğini açıkladı ve Jena'nın kötü yazgısına bir darbe daha vururcasına, *Allgemeine Literatur Zeitung*'u da taşıyacağını ekledi.

Daha da kötüsü, Hegel'in dostu Schelling, Jena'da bir skandalın başkahramanı olmuş ve bu skandal yüzünden Jena'dan ayrılıp başka bir kentte iş bulmaya karar vermişti. 1798'de Schelling, August Schlegel'in karısı Caroline Schlegel'le tanışmıştı. Kendisi yirmi üç, genç erkeklere düşkünlüğüyle tanınan Caroline ise otuz beş yaşındaydı. Özgür bir zih-

ne ve ruha sahip olan Caroline Schlegel etrafındaki birçok erkeğin başını döndürürken, bazılarını da korkutuyordu; örneğin Goethe ondan hoşlanmıştı, ama Schiller ona "Bayan Şeytan" adını takmıştı. Schelling, Schlegel'lerin evine sık sık ziyarete giderdi. Gel zaman git zaman, Caroline Schlegel ve Schelling birbirlerine kalpten bağlandılar. İlişkilerini kimseden saklayamadıklarından, Caroline, August Schlegel ve Schelling 1802 yılında Berlin'de buluştular ve bu son derece kırılgan durumu tatlılıkla çözmeye çalıştılar. Tam bu arada Goethe devreye girdi ve Caroline'in boşanmasına önayak oldu (August Schlegel de bir sorun çıkarmadı), 1803'te Caroline ve Schelling evlendi.

Sadece bu bile Jena'da ufak çaplı bir skandal çıkmasına yeterdi. Ama daha da kötüsü vardı. Caroline, ilişkileri başlamadan önce, ilk evliliğinden olan kızı Auguste Böhmer'i Schelling'le nişanlandırmıştı. 1800 yılında Auguste hastalandı ve tüm Jena'ya yayılan dedikodulara göre, Schelling ve Caroline'in hastayı Schelling'in öne sürdüğü "doğa felsefesi" tekniğiyle iyileştirme çabaları on beş yaşındaki Auguste'nin ölümüne yol açtı. Özellikle teolog Heinrich Eberhard Gottlob Paulus'un karısının ve Friedrich Schlegel'in yaydığı dedikoduya göre, Caroline, Schelling'e tek başına sahip olmak için kızını kasten öldürmüştü. (Caroline ve Dorothea Schlegel –Friedrich Schlegel'in karısı– birbirlerine özellikle kin besliyor gibi görünüyorlardı.) Schelling ve Caroline hakkındaki imalar *Allgemeine Literatur Zeitung*'daki sayfalarda bile yerini aldı ve bunun üzerine Schelling derginin editörü Christian Schütz'e dava açtı. August Schlegel ise tüm bu olaylarda Schelling'in yanında durdu, Schütz'e açtığı davada, Schelling ve Caroline hakkındaki cinayet dedikodularına karşı onları savundu.

Bağımsız kadınlarla arası hiçbir zaman iyi olmayan Hegel'in Caroline'le de arası pek iyi değildi ve bu durum Hegel'le eski dostu Schelling arasında büyük bir gerilime yol açmıştı. Hegel yine de aralarındaki ilişkinin bozulmaması için elinden geleni yapıyordu. Caroline'le resmi nikâh kıydırdıklarını öğrendiğinde (Schelling'in babasının başkanlığında Württemberg'de bir düğün yapılmıştı), Hegel kendisini kutlayan bir mektup yazarak, şaka yollu, "Sana bu olayın anısına en azından bir sone göndermeliydim, ama sen zaten benim bu tür olaylarda tokalaşma veya en fazla kucaklaşmadan fazlasına izin vermeyen sıkıcı yazılarımla idare etmeye alışıksın" der.[116] Ama aralarındaki gerilim

öyle kolay gevşeyecek gibi değildi; Hegel, Schelling'in karısını kesinlikle onaylamıyordu. Hegel ve Caroline arasındaki ilişki görünürde nazik ve samimi gibiyse de Caroline, Hegel'in kendisinden hoşlanmadığını fark etmiş ve aynı şekilde karşılık vermişti. 18 Şubat 1803'te arkadaşına yazdığı bir mektupta, alaycı bir ifadeyle Hegel'in Jena toplumunda nasıl bir "beyefendiyi ve General Cicisbeo'yu" oynadığını anlatır (Cicisbeo, İtalyancadan gelmekteydi ve esasında evli kadınlara eşlik eden kavalye anlamına geliyordu, ama 1800 itibarıyla alay ve küçümseme için kullanılır olmuştu).[117]

Schelling Jena'dan ayrıldıktan ve Hegel'le ilişkilerini dondurduktan sonra, Hegel Caroline'e karşı duygularını daha rahat ifade etmeye başladı. 1807'de Immanuel Niethammer'in karısına yazdığı bir mektupta, yeni bir arkadaşının karısının Caroline Schelling'le arkadaş olduğunu yazdıktan sonra, biraz küçümseyici bir ifadeyle, "bu hanımın Bayan Schelling'le olan dostluğu –onun hakkındaki yargısına bağlı olarak– insanın onu daha yakından tanıma merakından endişe duymasına yol açıyor" diye devam ediyordu.[118] Hegel'in Caroline'e karşı olumsuz tutumu, Caroline'in ölümünden sonra Immanuel Niethammer'e söylediği kimi ifadelerde de gün yüzüne çıkar. Niethammer'e, birçok kişi "şeytanın onu [Caroline'i] ele geçirdiğini düşünüyor" diye yazarken (kendisinin de ondan pek hoşlanmadığını ima eder) Niethammer'in karısıyla ilgili olarak, Tanrı'nın "onu korumasını, çünkü buna Caroline'den on kat daha layık" olduğunu ekler.[119] Burada hiç de bir "beyefendi" gibi davranmamaktadır.

1803'te, Schelling'in ayağına başka bir fırsat gelir. Fransızlara karşı yeni kurulan koalisyon da eski koalisyonun yazgısını paylaşmış ve yenildikten sonra, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun haritası 1803'te neredeyse tamamen Fransızlar tarafından yeniden çizilmiş, bunun sonucunda Würzburg, Bavyera kontrolüne geçmiş –Bavyeralılar Fransızlarla işbirliği yapmıştı– ve aydınlanmış, modernleşmiş Bavyera yönetimi Würzburg'da "kiliseye ait olmayan, modern" bir üniversite kurarak kısa sürede entelektüelleri Jena'dan toplamaya başlamıştı. Schelling, Caroline'le evlendikten sonra patlak veren skandal ve cinayet dedikoduları yüzünden Würzburg'un teklifini kabul etmek durumunda kaldı ve Jena'yı terk etti. Gitme ihtiyacı duyan yalnızca Schelling değildi. Schelling'in dışında, önde gelen teolog Paulus, filozof-teolog Imma-

nuel Niethammer ve saygın (Kantçı) hukukçu Gottlieb Hufeland da Würzburg'a gittiler. 1806 yılında, hukukçu Thibaut Heidelberg'e gitti. O dönemde henüz ünlü olmayan Hegel bir davet almadı. Schelling'in ayrılışı, Hegel'in *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ndeki işinin de sonu oldu, çünkü Schelling'in artık editörlüğünü yapmadığı dergi kısa sürede iflas etti. Hegel işsiz kalmış, üniversite ile Jena şehri büyük bir düşüşe geçmişti.

Bütün bunları can sıkıcı kişisel haberler takip etti. Temmuz 1803'te Hegel'e Hölderlin'le buluşmaları hakkında yazan Schelling, Hölderlin'in zihinsel yetilerinin tamamen kaybolması karşısında nasıl şoka girdiğini yazarak, "Görünüşü beni çok sarstı: Dış görünüşünü mide bulandıracak derecede ihmal ediyor; konuşması tamamen bir deliliğe işaret etmese de, dış görünüşüyle tamamen böyle bir ruh halinde olduğu belli oluyor" diye ekler. Daha sonra Hegel'e, Hölderlin'in Jena'ya dönmesini (belli ki Hölderlin de bunu ummaktadır) ve Hegel'in kendisiyle ilgilenmesini önerir ama Hegel'i, Hölderlin'le şu aşamada ilgilenmenin, "onu tepeden tırnağa yenilemek" demek olacağı konusunda uyarır.[120] Hegel bu haberle sarsılır; ama o sıralarda kendine bile bakacak durumda değildir, kendisi istese de, Schelling'in önerisine tereddütle yaklaşır. Schelling'in tarifinden sonra, Frankfurt'ta kendisini son kez gördüğü zamanı da hatırlayan Hegel Schelling'e, Hölderlin'in "Jena'nın olumlu bir etki yaratabileceği noktanın ötesinde" olduğunu yazar ama, "umarım bana hâlâ eskisi gibi güveniyordur ve umarım eğer buraya gelirse bunun ona bir katkısı olur" diye de ekler.[121] Hegel belli ki Hölderlin'in durumundan çok endişelidir ve bu konudan kaçınmayı dilemektedir. Hölderlin, üniversiteden ve Jena'dan yakın dostudur; şimdi dostu yardım edemeden kayıp gitmektedir.

Hegel Jena'da kalmayı başarır ve Schelling ayrıldıktan sonra öğrencilerinin sayısını artırır. 1804 yılında Jena Mineraloji Derneği'ne üye olur ve hatta numune toplamak için Harz Dağları'na bile çıkar. Vestfalya Doğal Araştırmalar Derneği'ne de üye olur. Ama bunlar, bulunduğu üniversite çöküşte olan ve maaşlı bir iş bulma umudu az olan gözü yükseklerde bir akademisyen için küçük tesellilerdir. Üniversitede maaşlı bir pozisyon açılması olasılığını duyan ve (Hegel'in tiksindiği ve Hegel'den tiksinen) J.F. Fries'in başvurduğunu öğrenen Hegel, 1804 yılında sızlanan bir tonda Goethe'ye kendisinin de böyle bir iş istediğini yazar: "Şu anda burada felsefe bölümünde olanlar arasında en eski *Privatdozent*

benim ve haşmetleri bu ayrıcalığı başkalarına [yani Fries'e] tanırlarsa üniversitedeki çalışma olanağımın kaybolmasından korkuyorum."[122] Ama istediği işi alamaz. Kendisine maaşlı bir iş bulabilecek hemen her kişiye, olasılık ne kadar düşük olursa olsun, benzer mektuplar yazar. Ama bunların hiçbiri işe yaramaz.

Jena'da tanıştığı insanlar arasında Hegel iki türlü etki yaratır: Ya çok takdir edilir, hatta idolleştirilir ya da küçümsenir. Hegel'i beğenenler kendisini hep sevgiyle anarken, diğerleri aynı görüşte değildir. K.F.E. Frommann (kitapçı ve Hegel'in Jena'daki yakın arkadaşlarından biri), Hegel'in 1804-1805 kış döneminde verdiği dersleri dinleyenlerin, onu "yüceltip sevdiği"ni söylerken, 1804'te kardeşi August Schlegel'e yazdığı bir mektupta Friedrich Schlegel, "Şu Hegelci saçmalıklar (*Hegeleien*) daha da mide bulandırıcı; bunlardan bir şey daha okumak için beni çok zorlamaları lazım" diye yazar.[123] Hegel bu dönemde, bütün hayatı boyunca insanların onu ya seveceği ya da ukalalığı yüzünden sevmeyeceği bir kişi olmaya dair özelliklerini ortaya koymaktadır. Bazılarına çekici, diğerlerine de itici gelen bir kendine güveni vardır; öte yandan öğrencilerine de sahici bir ilgi göstermektedir, onlara yardım etmek için kendi yöntemlerinin dışına çıkar ve zor durumdaki belli bir öğrencisine yardım etmek için büyük çaba harcar. Hollanda'dan genç bir Katolik öğrenci olan Peter Gabriël van Ghert, Hegel'in felsefesine ilgi duymaktadır ama Almancası dersi takip edebilecek kadar iyi değildir. Hegel ona sadece Almanca konusunda yardım etmekle kalmamış, anlattığı konuların üzerinden geçmek üzere kısa sohbetler için evine de çağırmıştır. Bunun sonucunda van Ghert yaşam boyunca Hegel'in dostu ve felsefesinin hayranı olarak kalmıştır. Hegel'e olan bağlılığını, Hollanda hükümetinde önemli bir yere gelince de devam ettirmiştir. İlginç bir şekilde, Hegel 1817 yılına kadar van Ghert'in Protestan olduğunu sanmış ve dostunun Katolik olduğunu öğrenince şaşırmıştı. Her söyleneni ve her yüz buruşturmayı çok önemli bir şeyin işareti olarak alan takipçiler ve müritlere (ve elbette bütün bunlar Hegel'in çağdaşı olan diğer bazı insanların çok gücüne gidiyordu) Hegel her zaman biraz ironiyle yaklaşmış, onlardan uzak durmuştu, hatta bazen bu müritvari hareketler karşısında şaşkınlığa uğrar bir tavır takınıyordu. Elbette takipçileri, Hegel'in bu tavırlarını, onun "derin içselliği"nin başka bir kanıtı olarak yorumluyorlardı.[124]

Hegel Jena'ya büyük bir heyecanla ve biraz da kaygıyla dolu olarak gelmişti. Ama sosyal biri olduğundan hızla arkadaşlar edinmiş ve Jena'daki baş döndürücü entelektüel tartışmaların içine dalmıştı. Özellikle Karl Ludwig Knebel (Prusyalı emekli bir memurdu ve entelektüel meselelere dışardan amatörce ilgi duyuyordu), Thomas Johann Seebeck (özellikle *Naturphilosophie* ve Goethe'nin renkler kuramıyla ilgilenen bir bilimci), evine yaptığı ziyaretlerde yaşam boyu sürecek tutkusu olan kart oyunlarına merak salacağı kitapçı Frommann ile ailesi ve Niethammer ile eşiyle yakın arkadaş olmuştu. Niethammer Würzburg'a gittikten sonra, Hegel onunla uzun süren mektuplaşmalara başladı ve hemen her mektubunda bir iş olanağı olup olmadığını sordu; 1805 yılında Hegel'in durumu iyice kötüye gitti ve Niethammer'den borç bile almaya başladı.

Hegel Jena'daki döneminin başlarında bir dolu şarap sipariş etti; siparişleri kısıtlı gelirini epey aşacak düzeyde bir damak tadını açığa vuruyordu (büyük olasılıkla bu damak tadını, Frankfurt'ta zengin şarap tüccarı Gogel'in evinde *Hofmeister*'lık yaparken kazanmıştı). Birkaç Medoc ve yoksul bir akademisyen için oldukça dikkat çekici olacak bir biçimde Pontac marka şarap sipariş etmişti. Pontac şarabı, aileye ait Haut-Brion Şatosu'nca kabul gören ilk şarabı üreten ve o zamandan bu yana dünyanın önde gelen şarap markalarından birisi olan Bordeaux'lu Pontac ailesinin şarabıydı. Hegel'in siparişleri büyük olasılıkla St. Estèphe adlı daha yaygın ve ucuz Pontac şarabıydı ama bu bile yine de hiç fena bir seçim değildi. Haut-Brion şaraplarından ilk büyülenen filozof Hegel değildi; John Locke, 14 Mayıs 1677'de bu mucizevi şarapların nasıl yapıldığını görmek için oraya özel bir geziye çıkmıştı.[125] Hegel'in şaraba olan ilgisi geçici bir heves değildi ve öğrencileri "usta"larını taklit etmek amacıyla bu ilgiyi de büyük bir zevkle sahipleniyorlardı. Ama şaraptaki damak tadı, cüzdanının hacmini aşmaktaydı.

Ama zamanla, insanlar başka üniversitelere gittikçe, Hegel'in arkadaş çevresi de azaldı. Hegel gitgide izole oluyor, şarap siparişleri de hem nitelik hem nicelik olarak azalıyordu. Etrafındaki her şeyin yok oluşuyla yüzleşmek durumunda olan, ona kalan azıcık mirasın da enflasyonla eridiğini gören, sabit gelirli bir işinin olmadığını ve olacak gibi de görünmediğini anlayan Hegel, yavaş yavaş depresyona giriyordu. Bir filozof ya da hangi türden olursa olsun bir yazı adamı olma hayalinin yavaş yavaş sonuna geldiğini düşünen Hegel, bunun yerine neler yapabileceğini

bilmiyordu. Babası başka bir kariyerin peşinden gitmesini istemişti (ağabeyininki gibi) ama Hegel annesinin dileğini takip etmiş ve âlim insan olmayı tercih etmişti; şimdi sanki babası haklıymış gibi gözüküyordu ve kendinden emin tavrı başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Duygularında yaşadığı karmaşalar belli ki dayanılacak gibi değildi.

Schelling'in 1803'te ayrılışı dergideki işinin de sonu demek olduysa da, bu durum Hegel'in kendi düşüncesini geliştirebilmesi açısından onu serbest bıraktı. Hızla parası bitse de, artık Schelling'e bağlı değildi, her ne kadar yazılarındaki fikirler çoktan Schelling'den ayrılmış olsa da, Schellingci felsefeyi yaymak için sürekli makale üreten Schelling'in sadık takipçisi rolünü oynamak zorunda değildi artık. Öyle görünüyordu ki, geleceği için yapması gereken, felsefe ve yazı camiasında kendini kabul ettirmek için kendi kitabını yazmaktı. Tam şu noktada her şeyden vazgeçmek, ya da 1801-1805 arasında kaleme aldığı bütün taslakları toplayıp, Jena'da ya da başka bir yerde maaşlı bir iş bulmasına yardım etmesi umuduyla yayımlatmak çok kolay bir karar olurdu. Ama bunları yapmaması, düşüncelerinin dünyaya Hegelci sistem olarak tanıtılmasına hazır olduğuna karar verene kadar dışarıda durması, yaşamının o âna kadar temel özelliği olan ve bundan sonra da olacak olan disiplinli çalışma ve odaklanma becerisini gösterir. Hegel, ailesinin eski moda ama gururlu dürüstlüğünü taşıyordu; kendisinin inanmadığı bir şeyi kamuoyuna sunmayacaktı. Bu, böyle büyük bir projeyi gerçekleştirebileceğine dair kendine güvenini de gösteriyordu; Hegel'e karşı daha az arkadaşça yaklaşan kimileri bu kendine güveni (tamamen yanlış olmayacak bir şekilde) onun ukalalığı ve kibri olarak görüyorlardı.

Hegel'in bütün bunları çok yoğun kişisel zorluklar ve derin bir depresyon döneminde yapmış olması ayrıca dikkate değerdir.

4. Bölüm

Metinler ve Taslaklar: Frankfurt'tan Jena'ya, Hegel'in *Fenomenoloji*'ye Giden Yolu

Birinci Bölüm
Frankfurt'ta Felsefe: Hegel ve Hölderlin'in Yeni Pozisyonu

Arka Plan: Kant'ın Transandantal İdealizmi

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, Hume'un aklın otoritesine meydan okuyuşunu ele almıştı. İskoç Aydınlanması'nın baş temsilcisi Hume, ironik bir şekilde Aydınlanma düşüncesinin kendisine şüpheyle yaklaşmıştı: Dünyanın, "aklın" kendiliğinden keşfedeceği bir düzeni olduğu düşüncesine Hume, aslında idelerimizin zorunlu bir düzeninin olması gerekmediği, bu idelerin alışkanlıklar ve çağrışım yasalarıyla zihnimizde bağdaştığına dair güçlü argümanlarla karşı çıktı. Hume'un eleştirisi ışığında Kant, idelerin bağdaşımı için gerçekten de aklın zorunlu kuralları olması gerektiğini ve bu kuralların, bir failin kendi kendinin bilincinde olmasının koşullarından çıkarılabileceğini söyler. Bu bakımdan aklın kendiyle ilgili iddiasını haklı göstermeye çalışır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli ve anlaşılması en zor bölümlerinden birinde Kant, herhangi bir "ide" ya da "tasarım"ın (Kant'ın Almanca sözlüğünde *Vorstellung*) benim tasarımım olması için, bu tasarımımı kendime atfetmem, onun *kendi* tasarımım olduğunu söyleyebilmem, yani bir şeyi kendime atfederek etkin bir şekilde o şeyi benim olarak ele *almam* gerektiğini söyler.[1] Kendime atfedemediğim bir "ide" ya da "tasarım" elbette düşünülemez; çünkü bu şekilde, her açıdan benim için var olmayan bir "tasarım" olur.

Bu yüzden, bütün "ideler" ve "tasarımlar," özbilinci olan bir fail olarak bana atfedilmek zorunda olan koşullara uymak zorundadır (fail sadece "tasarımların" farkında olmakla kalmaz, bu "tasarımların" bizzat "kendi" tasarımları olduğunun ve şeylere dair "kendi" deneyimlerine ait olduğunun da farkına varma yetisine sahiptir).

Kant'ın zorluğuyla ünlü bu argümanı, şimdi bahsedeceğim savları desteklemek içindi. Birincisi, "tasarımlarımızın" bağdaştırılmak *zorunda* olduğu belirli yollar vardır; *yalnızca* alışkanlık ve çağrışım söz konusu olamaz; tasarımlarımız üzerinde yargıda bulunuruz ve idelerin ancak var olan ya da var olmayan çağrışımlarının aksine, bu yargılar doğru ya da yanlış olabilirler. İkincisi, bu bağdaşım tarzları, bizim gibi varlıkların özbilinçli olması için zorunlu olan şeylere bağlıdır; kendi "tasarımlarımızı" bağdaştırdığımız zorunlu yollar, aynı zamanda deneyimsel olarak dünyanın içinde bize göründüğü yapıları da oluşturur; Kant bu yapıları, deneyimlerin zorunlu "kategorileri" olarak adlandırır. Kant bu kategorilere şu anlamda "transandantal" der: Hume, nedenselliğin "gücü" gibi bir şey yerine olayların düzenliliğini deneyimlediğimizi belirtmekte haklıdır, ama öte yandan "zorunlu yasaya bağlı nedensellik" gibi kategoriler, onlar olmadan nesneleri deneyimlememizin mümkün olmayacağı *koşullardır.* Bu kategoriler, ampirik olarak doğrulanamadıkları için deneyimi "aşarlar," öte yandan deneyimin zorunlu koşulları olduklarından "transandantal"dırlar ve deneyimimizin zorunlu "yapısının" bir parçasıdırlar.

Kendini, hem zaman ve mekândaki nesnelerin *nesnel* dünyasını deneyimleyen hem de bu deneyimlerden bağımsız olup da yine *aynı* özne olarak tanımlayan edim, Kant'a göre, ne "verilidir" ne de bir "alışkanlık" ya da "çağrışım" yoluyla olabilir. Bu özbilinç, *zorunlu* olduğu kadar, aynı zamanda "özgündür," yani herhangi bir şeyden *türetilmemiştir*: Benim aynı "ben" olduğumu, bütün deneyimlerde *aynı bakış açısına* sahip olduğumu keşfetmem, bir "ölçütün" uygulanmasına bağlı olamaz. Kant'ın vardığı sonuç, bu tasarımların bağdaşım *ediminin*, ancak tam bir *kendiliğindenlikle* [spontaneität], yani kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan bir edimle olduğudur. Kant'ın söylediği üzere bu, bir "öz etkinlik"tir, yani *Selbsttätigkeit*.[2] Özbilincin birliği, deneyimin nesneleriyle kurulamaz, çünkü bizim çeşitli "tasarımlarımızın" *bizim için* nesneler olabilmeleri için zaten çoktan bağdaştırılmış olmaları gerekir.

Kendiliğinden olan bu bağdaştırma edimi bir tür "önden yüklemedir;" bağdaştırmayı bizim için yapacak olan, failin arkasında başka bir fail, perdenin arkasında başka biri yoktur. Her fail, bütün akıllı failler için geçerli olan evrensel bağdaştırma kurallarına göre, kendi deneyimini bağdaştırır.

Kant böylece, kendimizin birbirinden farklı ve görünüşte dışsal olan iki görünümünü, kendimize dair nasıl tek bir kavrayışta birleştirdiğimizi göstermiş olur. Kendimizi zorunlu olarak dünyanın *içinde* maddi varlıklar olarak görsek de, yine zorunlu olarak kendimizi, dünyaya *dair* öznel bakış açısına sahip olarak görürüz. Kendimizi dünyaya *dair* birleşik ve öznel bir bakış açısına sahip olarak görmek zorunda oluşumuz, genel olarak deneyimin transandantal koşullarıyla ilgilidir. Bilinçli herhangi bir deneyimin olması için, bütün tasarımlarımızı tek bir bilinçte birleştirmemiz gerekir ve bu da ancak iki koşulla olur: Birincisi, bu tasarımların, determinist neden-sonuç yasalarına göre etkileşen maddi içerikle doldurulmuş *nesnel bir dünyanın* genel bir tasarımında birleştirilmesiyle; ikincisi de, bu tasarımların, birleşik tek bir bilincin tasarımları olarak, yani tek bir öznel bakış açısı olarak birleştirilmeleriyle. Öte yandan bilincin birliği, transandantal "ben" olarak, hiçbir zaman bu nesnel dünyada *görünmez*, ama bu dünyanın deneyimsel görünüşünün *transandantal* koşuludur. Kendimizi, nesnel dünyada görünmeyen öznel bakış açısı olarak düşünme zorunluluğumuz –cisimleşmiş varlıklar olarak, bu dünyada diğer maddi nesnelerin yanında kendimizi görünür kılarız, ama öznel bakış açısına sahip "ben" olarak böyle yapmayız– Kant'a göre, yalnızca genel olarak deneyim için zorunlu olan üzerine düşünerek değil, aynı zamanda da, kendi deyişiyle, fenomen (deneyimde bize görünen dünya) ve numen (bilinemeyen kendinde şeylerin oluşturduğu dünya, deneyimlenemeyen şeyler) ayrımıyla anlaşılır kılınır.

Bu argümanına yazdığı bir dipnotta Kant, kitabın öbür kısımlarında yazdıklarıyla çelişiyor gibi gözüken devrimci bir sonuca varır: Özbilincin zorunlu birliği, "anlağın [*Verstand*-ç.] bütün görevini, hatta bütün mantığı ve buna uygun olarak bizzat transandantal felsefeyi kendisine atfedebileceğimiz en yüksek noktadır. Gerçekten de bu idrak, tamalgı yetisi [*Apperzeption*-ç.], anlağın kendisidir."[3] (Sonraları Hegel, *Mantık Bilimi*'nde, bu savın, Kant'ın birinci *Eleştiri*'sinde [*Saf Aklın Eleştirisi*-ç.] bulunan "en derin ve doğru kavrayış" olduğunu yazacaktır.)[4] Sanki

Kant, bilginin bütün ilkelerinin, rasyonel bir failin özbilinçli olmasının zorunlu koşullarından çıkarılabileceğini söylüyor *gibidir.* Ama aslında Kant bunu açıkça reddetmiş ve bunun yerine iki çarpıcı iddia öne sürmüştü: Birincisi, bağdaştırma kurallarının, basitçe verili olan ve özbilincin koşullarından türetilemeyen zorunlu yapılar olan "sezgilere" (örneğin duyusal "veriler") de uygulanması gerektiğidir. İkincisi de, herhangi bir nesnenin *deneyimi* için zorunlu olan "kendinde şeylerin," yani bizim deneyimimizden bağımsız olan şeylerin "gerçekte nasıl" olduklarının bilgisini bize verdiklerinin söylenemeyeceğidir.

Bilinemez kendinde-şeylerin dünyasını ortaya atan Kant, bir anlamda şunu demeye çalışmıştır: Metafizikçiler yüzyıllar boyunca gerçekliğin kesin yapısının ne olduğunu tartıştılar. Kimileri bunun tek bir şeyden oluştuğunu –örneğin tek bir töz– ve düşünce ile uzamın bu tözün farklı "nitelikleri" olduğunu öne sürerken kimileri kesin gerçekliğin, görüngüsel somutlaşmasından daha gerçek olan öncesiz ve sonrasız formlardan oluştuğunu söyledi. Kimileriyse, gerçekliğin, birbirleriyle ilişki halinde olmayan ve salt biçimde kendilerini muhafaza eden, kutsal bir şekilde düzenlendikleri için, içsel hareketleri diğerlerinin içsel hareketleriyle tam olarak örtüşen monadik varlıklar olduğunu iddia etti.

Kant'a göre bütün bunlar gerçekliğin kendi içinde ne olduğuna dair farklı anlayışlardı. Kendinde-şeylerin ne olduğunun bilinebileceğini reddetmekle Kant, bu metafizik anlayışlara karşı tam bir agnostik pozisyonun gerekliliğini güçlü bir şekilde iddia etmiş olur. Dünyanın ya da zaman ve mekânda birbirinden bağımsız tözlerin, zorunlu neden-sonuç yasalarına göre karşılıklı ilişki içine girerek, bize zorunlu biçimde maddenin dünyası olarak göründüğünü tam bir haklılıkla öne sürebilirdik (zira Kant, birinci *Eleştiri*'nin kalan kısımlarında, bu türden kategorilerin özbilincin zorunlu koşulları olduğunu gösterdiğini düşünüyordu). Ama birbirleriyle neden-sonuç ilişkisindeki fiziksel nesnelerin görünür dünyasının kendi içinde "gerçekten" de sonsuz, duyular üstü formlar ya da kendi içinde kapalı birtakım monadlar olduğu bilinemezdi. Bu, bütünüyle temellendirilmemiş bir savdı ve bunun da ötesinde hiçbir zaman temellendirilemeyecekti, çünkü insanın bilgisi zorunlu olarak dünyanın kendisine göründüğü haliyle ve bu görünüşün "transandantal" koşullarıyla sınırlandırılmıştı. İnsan bilgisi kendisini, metafiziksel olarak kendi içinde var olana doğru meşru bir biçimde genişletemezdi. Bu denendi-

ğinde, Kant'ın "antinomiler" adını verdiği, karşılıklı olarak çelişen bir dizi önermenin ortaya çıkmasına neden olunurdu.

Almanya'da birçok kişi, Kant'ın, kendinde-şeylere dair bilgiyi reddetmesinin devasa sonuçları olacağını hemen anladı. Her şeyden önce bu, Tanrı'ya dair teorik bir bilgi olamayacağı demekti çünkü Tanrı, Kant'ın, hakkında hiçbir şey *bilemeyeceğimiz* (sözcüğün tam anlamıyla) metafizik varlık türü dediği şeyin ta kendisiydi. Öte yandan, sayısız Alman prensi her zaman hâkim oldukları bölgenin kilisesinin de başı olduğundan, Kant'ın doğaüstü şeylerin bilgisine erişemeyeceğimizi söylemesi, aynı zamanda bu prenslerin otoritesinin de meşru olup olmadığını bilemeyeceğimiz demekti. Alman Aydınlanması'nın birçok büyük "rasyonalisti," mutlakıyetçi prenslerin otoritesini desteklemek için, Tanrı'nın varlığına dair kanıtlarına dayanmışlardı. Kant'ın yapıtı, "rasyonalistlerin" iddia ettiği üzere Hume'un aklın otoritesine olan saldırısına bir yanıt gibi görünse de aklın, kendinde-şeylerin bilgisine hiçbir zaman erişemeyeceğini söyleyerek, "rasyonalistlerin" kendi tezlerinin de altını oyuyordu.

Kant'ın, kendi kuramının yalnızca inancın yolunu açacak biçimde yeni bilimi desteklediğini söyleyerek kendini savunması, kuramının, prensliklerin otoritesini zayıflattığına dair korkuları azaltmadı. Prensliklerin çoğu, otoritelerinin "öznel" bir inanca dayanmasını istemiyorlardı; otoritelerinin, gerçek olarak gösterilebilen, bütün ve sağlam bir biçimde olmasını istiyorlardı. Kant'ın çetin teorik felsefesi, bu yüzden hemen hararetli bir kamusal tartışmaya dönüştü, çünkü birçok kişiye, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun prenslikleri üzerinde son derece tehditkâr biçimde süzülen "devrimci hava"ya ait gibi görünmüştü.

Reinhold, Jacobi ve Jena'da Kant'ın Mirası Üzerine Savaş

1780'lerin sonundaki söylentiye göre, Königsberg'e gidip Kant'la çalışmak boşunadır; Kant meşguldür, yaşlıdır ve ölmeden önce projelerini bitirmeyi kafasına koymuştur. Ama bu durum, küçük üniversite şehri Jena'nın Kantçıların gerçek yurdu olmasını sağladı. Kant'ın dışında Kant'ın felsefesi üstüne halka açık ilk ders veren, *Allgemeine Literatur Zeitung*'un kurucusu ve editörü Christian Gottfried Schütz idi. Kendisi, 1784'ten beri, yani *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yayımlanışından üç yıl sonra, Jena'da Kant üzerine ders veriyordu. Kant'ın çalışmaları kısa süre içinde

Jena'da okutulmaya başladı; hukukçu Gottlieb Hufeland Jena'daki hukuk öğretimine Kantçı bir yön vermiş ve teolog Karl Christian Erhard Schmid 1785 kış döneminde *Saf Aklın Eleştirisi* üzerine ders vermeye başlamıştı. Bunun da ötesinde, *Allgemeine Literatur Zeitung*, felsefedeki yeni Kantçı devrimin yayılmasının baş aracı haline gelmişti; böylece Jena, bu devrim üstüne tartışmaların merkezi oldu.

Jena'nın, yeni Kantçı düşünce akımının merkezi olarak ünü, Karl Leonhard Reinhold'un 1786 tarihinde yayımlanan *Briefe über die Kantische Philosophie* (Kantçı Felsefe Üstüne Mektuplar) ile pekişti. 26 Ekim 1758'de Viyana'da doğan Reinhold, tarikatı 1773'te ortadan kalkana kadar Cizvit rahibi adayıydı, daha sonra felsefe öğretme hakkını alacağı bir okula gitti.[5] Reinhold, Avusturya'da II. Josef zamanında büyümüştü. II. Josef, Avusturya devletini sağlam, rasyonel, bürokratik temellere oturtmak amacıyla Katolik Kilisesi'ne ait birçok geleneksel imtiyazı kaldıran, Katolik olmayanlar ve Yahudiler için hoşgörü isteyen fermanlar çıkaran, Cizvitleri Kutsal Roma İmparatorluğu'nun her bölgesinden kovan ve bütün bunları yaparken, kendisine karşı çıkan bütün muhalifleri tutuklatacak bir polis teşkilatı kuran, tipik bir Aydınlanma despotuydu.

Reinhold 1783 yılında, Leipzig'e taşınmış ve orada Protestanlığa geçmişti. 1784 yılında da, ertesi sene büyük Alman yazarı ve edebiyatçı Cristoph Martin Wieland'ın kızıyla oldukça sağgörülü bir evlilik yapacağı Weimar'a taşındı. Evliliğinden doğan bağlantılar, onu *Teutsche Merkur* adlı ünlü derginin Wieland'la birlikte editörü yaptı. Reinhold kısa sürede, Aydınlanma üstüne yazan "popüler filozoflardan" biri olarak tanındı ve 1785'te, Schütz'ün Kant üstüne makalesinin etkisiyle, Kant'ın felsefesi üzerine etraflıca çalışmaya başladı. Bunun sonucunda, açık ve "popüler" biçimde Kant'ın akıl ve inanç arasındaki büyük çatışmayı nasıl çözdüğünü anlattığı *Kantçı Felsefe Üstüne Mektuplar* doğdu.

İnanç ve akıl arasındaki çatışma, Jacobi tarafından ön plana çekilmişti; Jacobi'nin Reinhold'un çalışmalarına çok büyük etkisi olmuş ve Reinhold'un Kant'la ilgilenmesinin arka planını oluşturmuştur. Çok kabaca söylersek, Reinhold'a göre Kant'ın önemi, inanç ve aklın birbirine karşıt olmadığını kesinkes göstermesinde yatmaktaydı. Kant, Tanrı'nın varlığına dair kanıtların teorik değil pratik akla dayandığını gösterdiğinden, modern bilimden ya da spekülasyondan korkmaya gerek yoktu. Ayrıca Kant, aklın, "kendinde-şeyler" hakkında bildirimde bulunmayı

göze alamadığını göstererek, rasyonalistlerin de "inancın"[6] gerçekliğini kabul etmek zorunda olduklarını ispatlamıştı. Reinhold'un açıklamasına göre, Kantçı olunduğu ölçüde, aynı zamanda modern *ve* dindar olmak mümkündü. Jacobi'nin, "aklın" yaşamın bütün alanlarına genişletilmesinin zararlı olabileceğine dair uyarısı, böylece kesin bir biçimde yanıtlanmış oluyordu.

Reinhold'un kitabı, Kantçı felsefeyle ilgili tartışmaları Alman gündelik hayatının içine sokmuştu ve bu süreçte Reinhold da, Kantçı felsefenin önde gelen temsilcisi olarak giderek büyüyordu. Bunun sonucu olarak, 1787 yılında Jena'da "fahri profesör" unvanı aldı, 1792'de "düzenli ek profesör" (*ordentlicher überzähliger Professor*) statüsüne girdi. Duruluğu ve retorik zenginliğiyle ünlü dersleri, öğrencilerde mıknatıs etkisi yaratıyordu. 1788'de, Wieland'ın *Oberon*'u üstüne verdiği yaz dönemi dersine 400 kişi gelmişti (o zamanlar için görülmemiş bir rakamdı, hele Jena gibi sakin bir yer için). Reinhold birdenbire Almanya'nın entelektüel yaşamının yeni yıldızı oluvermişti.

Ama aynı dönemde Jacobi, Kant'ın felsefesine getirdiği eleştirileri de geliştirdi.[7] Jacobi'ye göre, Kant'ın göklere çıkartılan "görüngüler" ve "kendinde-şeyler" ayrımı, sadece daha derin ve yıkıcı bir şüpheciliğe ve şeylerin gerçekte ne olabileceğini bilemeyeceğimiz fikrine yol açmıştır; buna göre, pratik akıl denen şeyin bu şüpheciliği ortadan kaldırışı da, yine bu ayrım olmadan bizi tatmin edemezdi. Jacobi, yeni bir terim üreterek meydan okudu: Aklın insan ilişkilerine sürekli uygulanışı, bizi sadece, aslında *hiçbir şeyin* önemi olmadığı mefhumuna, yani "nihilizm"e götürmekteydi.

Bunun da ötesinde Jacobi, Kant'ın felsefesini tutarsız olmakla ve kendi kendini çürütmekle suçlamıştır. Kant, kendinde-şeylerin, içimizde pasif bir şekilde oluşan belirli tasarımlara (sezgilere) neden olduğunu ve kendiliğindenlikle sentezleyen edimlerimizin bu tasarımlara kategorik formları uyguladığını öne sürmüştü. Ama diğer taraftan Kant, Jacobi'nin de belirttiği üzere, nedenselliğin, ancak form olarak sezgilere uygulandığında ortaya çıkan bir kategori olduğunu ve hiçbir "anlak kategorisi"nin kendinde şeylere uygulanamayacağını söyler; böylece Kant, görüngülere ait bir kategoriyi kendinde-şeylere uygulayarak, kendi teorik yapılarını doğrudan ihlal etmiş oluyordu. Jacobi'ye göre bütün bunlar, hiçbir teorik felsefenin, "verili" bir şey olmadan, yani herhangi

bir şeyin baştan kabulüyle başlanmadan iş göremeyeceğini gösteriyordu; bu hem epistemoloji hem de din için böyleydi.

Jacobi'nin argümanları Kant'ın projesini kalbinden vurdu ve bu argümanları ciddiye alanlar Kant'ın projesinin nasıl yorumlandığıyla yakından ilgiliydi. Jacobi'nin saldırılarını Aydınlanmacı kişiler için iyice sıkıntı verici yapan, Jacobi'nin kendi döneminde ilerici biri olarak tanınmasıydı. Jacobi bir fizyokrattı (tarımı, ülkenin refahı için temel olarak görüyor ve serbest ticarete inanıyordu), ifade özgürlüğünün tutkulu bir savunucusuydu ve Kutsal Roma İmparatorluğu için, İngiltere'ye benzer anayasal bir hükümeti savunuyordu.[8] Öte yandan, "aklın" standartlarının bütün insan eylemlerine şartsız uygulanışının, içinde insan özgürlüğüne yer olmayan ve sonunda II. Josef'in aşırılıklarına ve Fransız Devrimi'ne varan mekanik bir dünya düzenini içerdiğini düşünüyordu.[9]

Jacobi'nin Kantçı sisteme toptan saldırısı, Reinhold'u, Kant'ın felsefesinin vardığı sonuçlarda değil, bu felsefesinin bizzat temellerinde, ilk öncüllerde bir düzenleme yapma düşüncesine mecbur etti. Kant'ın sadece bir avukatı olmaktan artık memnun olmayan ve yeni edindiği ünden cesaret alan Reinhold, kendi deyişiyle, Kant'ın düşüncesinin gerçek temelleri için eksik öncülleri bulup, Kantçı felsefeyi tamamlamak üzere kendi düşünceleri üzerine çalışmaya başladı. Bu çalışmanın sonucu ve Reinhold'un buradaki başarısızlığı, Alman İdealizmi'ni gelişimi açısından çığır açıcı olacaktı.

Reinhold'a göre, eğer Kantçı felsefe sağlam temellere oturtulacaksa, temel ilkeleri, kendisi zaten mutlak olarak *kesin* olan, anlaşıldığı zaman bir daha şüpheye düşülmeyecek bir ilkeden türetilmeliydi; böylece Aydınlanma'nın tezleri de güvenceye alınmış olurdu. Reinhold'a göre esas sorun, Kantçı felsefenin "cismi" değil "ruhu", "vargıları" değil "öncülleri"ydi.

Bu amaçla Reinhold, Kant'ın felsefesi temelde bilinç felsefesi olduğu için, bu bilincin nasıl kurulduğuna dair temel bir kabule ihtiyacımız olduğunu öne sürer. Böyle bir kabulün kendisi, *Elementarphilosophie*'nin (bilincin "temel öğeleri"ne dair bir felsefe) kendisini oluşturacaktır ve *Elementarphilosophie*'nin en temel "öğesini" ya da öncülünü Reinhold, "bilinç ilkesi" (*Satz des Bewußtseins*) olarak adlandırır: "Bilinç sahibi özne, tasarımı özne ve nesneden ayırarak ikisiyle birden ilişkilenir."[10] Bu, Reinhold'a göre, bilincin kuşku götürmez bir "olgu"sudur ve bun-

dan sonraki tüm felsefenin temeli olarak ele alınmalıdır. Reinhold'un anlayışına göre bilinç böylece, "nesne"yle ilişkideki bir "özne" ve bunların arasındaki bir "tasarım"dan oluşur; Reinhold'a göre bu özne, aktif bir şekilde tasarımı nesneyle ilişkilendirir (yani onu, herhangi bir "zihinsel içerik"ten çok, bir tasarım olarak ele alır), aynı zamanda da tasarımı kendisine atfeder ve kendisini tasarımdan ayırır. Bu görüşü temel alan Reinhold, tasarımların biçimi ve içeriği arasındaki ayrımın doğasını ve Kantçı eleştirellik için zorunlu olan şeyleri "çıkarsama"ya girişir. Bu kuramıyla Reinhold'un ünü daha da arttı; öğrenciler kitleler halinde Jena'ya gelip Reinhold'u, "duru hale gelen Kant"ı, *Elementarphilosophie*'nin açıklamasını dinliyorlardı.

Fichte'nin Kantçı Projeyi Radikalleştirmesi

Reinhold'un Kantçı felsefenin gerçek temelini –deyim yerindeyse, öncülleri– güya keşfine, G.E. Schulze tarafından yazılan o dönemde çok okunmuş bir kitap olan *Aenesidemus*'la güçlü bir itiraz geldi. Schulze, Reinhold'un betimlemesinin açık bir biçimde sonsuz bir gerilemeye kapıldığına işaret ediyordu: İlişkilendirmeyi yapacak olan özne, kendinin bilincinde olmalıydı ve Reinhold'un tanımına göre her bir bilinç, bir tasarım gerektirdiğinden, ilişkilendirmeyi yapacak olan öznenin kendisinin bir tasarımına ihtiyacı vardı. Bu durum da kendisiyle ve baştaki özneyle ilişkide olacak başka bir öznenin gerekliliğini doğurmaktaydı, bu böyle sonsuza dek gitmekteydi. Reinhold'un savlarının, Kant'ın görüşlerinin daha açık ve okunabilir hali olduğuna dair yaygın kanı yüzünden, Schulze'nin yorumu, Kantçı projenin tümü için tahrip edici olabilirdi. Ama başka bir genç filozof, Fichte, *Aenesidemus* için yazdığı bir yorumda, eleştirel felsefenin bir kenara bırakılmaması gerektiği, yalnızca Reinhold'unkinden daha iyi bir temellendirmeye ihtiyacı olduğu sonucuna vardı. Buna göre, özünde tasarım temelli olmayan ve böylece Reinhold'un, felsefede temel kavram olarak koyduğu "tasarım"a dayanmayan bir özbilinç tarifi yapılmalıydı.[11]

Shulze'nin kitabının ve Fichte'nin tepkisinin sonucu, Reinhold'un kariyeri için bir felaket oldu; yıldızı parladığı çabuklukta söndü ve kısa süren şöhretini bir daha geri kazanamadı. 1794 yılında Reinhold, Jena

için tipik olan düşük maaşlı profesörlük işinden ayrılıp, Kiel'den gelen daha iyi bir teklifi kabul etti ve itibarı hızla düşerken Jena'dan ayrıldı. Jena'dan uzakta, Kantçı eleştirel felsefeyi tamamen bırakarak, mantık temelli bir felsefe kuramını benimsedi ve bu onu iyice felsefe çevresinin dışına itti.

Reinhold ayrılırken Fichte Jena'ya gelmişti ve Alman entelektüel çevrenin yeni yıldızı konumunu Reinhold'dan çabucak kaptı. Başta Fichte, Reinhold'un belirli temel iddialarını –özellikle, felsefede kuşku duyulamayacak bir çıkış noktası ihtiyacını, "öncüller ve vargılar" arasındaki ayrımları, Kant'ın düşüncesinin "ruhu ve lafzı" konusunu ve esas olanın Kant'ın düşüncesini "tamamlama" olduğunu– kabul eder gibi gözükse de aslında, tartışmanın doğasına yepyeni bir yön getirecekti. Bu yolda ilk olarak Reinhold'un endişelerinden uzaklaşıp, Kant'ın zorunlu olduğunu iddia ettiği kendini belirleyen öznelliğin ilk etapta nasıl mümkün olduğu sorusunu irdelemeye koyuldu.[12] Fichte, bir deneyim ağını nasıl "kurduğumuz" sorusunu bırakıp, bu deneyim hakkında yargılarda bulunmamızı sağlayan normların *otoritesini* sorgulamaya girişti.

Fichte'nin ilkeleri, muğlaklığıyla kötü ün yapmıştır ve Fichte, Kantçı idealist felsefeyi tamamlama projesinden tamamen vazgeçmeden önce, uzun yıllarını bu ilkeler üzerinde çalışarak geçirmiştir. En basit haliyle söylemeye çalışırsak, Fichte'nin ilkeleri şunlardan oluşur: İlk ilke, özbilincin zorunluluğunu belirten Kantçı ilkedir ve Fichte onu "ben=ben" (bazen de bunu, ben'in kendini koyması [*Setzung*] olarak ifade eder) olarak betimler. İkinci ilke, özbilincin birliği için belirli bir içeriğe sahip olması zorunluluğunu öne süren Kant'ın görüşünün Fichteci versiyonudur; Fichte, bu zorunluluğu, "ben-olmayan" ilkesiyle göstermiştir: "Ben" (özbilincin birliğinin zorunluluğu ilkesi), "ben-olmayan"ı "koyma"lıdır (Ben-olmayan, bağdaştıran sentezleme edimi için özbilincin zorunlu birliğinin, özbilincin bir parçası olmayan bir içeriğe sahip olması gerekliliğindendir. Bu içeriği, kendinden "başka" bir şey, kendisine "verili" bir şey gibi koymalıdır).[13]

Üçüncü ilke (bu ilkeyi Fichte'nin kendisi bile tarifte zorlanmış ve birçok kez revize etmiştir) şuna benzer bir şeydir: Özbilincin zorunlu birliği (Fichte'deki "ben=ben") zorunlu olarak kendisinden başka bir şeye gereksinim duyar, ama yine de, bir şeyi, sanki kendisi tarafından koyulmamış gibi, "verili" bir şeymiş gibi koymak zorunda olduğundan,

özbilinç kendini şöyle bir "çelişki"de bulur: Bir yanda her şey "ben"in "koyma"sına dayanırken, öte yandan "ben"in koymak zorunda olduğu şeyler arasında, normatif zorlamayla "koyma" olmayan şeylerin olması gerekliliği vardır. Fichte'ye göre failler, öz kavrayışının kalbinde böyle bir çelişkiye dayanamayacağı için, bütün "ben-olmayanlar"ın (yargı normu olarak hizmet eden salt "verili" olanlar) aslında salt "verili" olmadığını, özbilincin zorunlu koşulları tarafından kurulabilir olduğunu göstermeye çabalayarak bu çelişkiyi aşmaya çalışır.[14]

Fichte'nin vargısını başka türlü anlatmaya çalışırsak: Deneyimde "verili" olanların hiçbiri, bir kesinlik, bir değişmezlik taşımaz; bilginin nesnesi olarak statüleri, onlara, kendi temellendirme edimimiz tarafından bahşedilmiştir.[15] "Bir şeyin kırmızı gözükmesi" gibi, bize sadece "verili" gibi görünen basit bir deneyimin statüsü bile, bizim tarafımızdan deneyime bahşedilmiştir: Bize kırmızı gibi "görünür" çünkü onu renk kavramlarımıza göre kurarız, örneğin, "*gerçekten* kırmızı *olan* şeylerin belirli ışık koşulları altında *görünmesine*" göre.

Üçüncü ilkeyi dile getirmek, Fichte'nin başına oldukça dert açtı ve bu ilkenin yıllar süren gelişimi boyunca, "ben-olmayan"ın "ben" tarafından kuruluşunu hiçbir zaman *teorik olarak* ispatlayamayacağım, bunun yerine, bu işin *pratik olarak*, bitmesi sonsuz bir görev olarak alınabileceğini savunarak, pratik aklın taleplerinin, teorik aklın taleplerinden daha öncelikli olduğunu ve "dogmatizm"in ("ben-olmayan"ın salt "verili" olarak kabulü) teorik olarak değil ancak pratik olarak üstesinden gelinebileceğini öne sürdü.[16]

Fichte, Kant'ın, kendi deneyimlerini sentezleyen öznenin "kendiliğindenliği" düşüncesini –ki bu kendiliğindenlik düşüncesi, bütün deneyimlerin ve teorik bilginin kalbinde yatmaktadır– öyle bir şekilde radikalleştirmiştir ki, buna göre kendi deneyimsel pasifliğimiz bile, "bizler" tarafından yine bizim için kendiliğinden "koyulan" bir şeydir. Fichte, kendini koyan bu radikal kendiliğindenliğin farkındalığını "zihinsel sezgi" olarak betimler, yani kendi tasarımlama edimimizin bir tür temsil edilemeyen farkındalığı olarak.[17] Bütün deneyimlerimizin değişebilirliği ve bunu yapabilme özgürlüğümüz –sadece *kendini* sınırlayabilen "sınırsız" kendiliğindenlik– Fichte'nin elinde, Kant'ın projesini tamamlamak için asıl gereken şeyin birer ifadesi olur. Bu görüşün tersine, dünyayı dışsal olarak üzerimize etkide bulunan ve bizde kanılar ile eylemler üre-

ten bir şey olarak görmek, Fichte'ye göre "dogmatizm"dir.[18] Fichte'nin, Kantçı felsefeyi karanlık ama bir o kadar da güçlü ve oldukça orijinal bir şekilde geliştirmesi ve "verili" olana dair bütün dayanaktan uzaklaşılması, Aydınlanma düşüncesi gibi görünen şeyi bir anda bambaşka bir şeye çevirdi: Özgürlüğün Romantik keşfine ve kutsanmasına.

Schelling ve İdealizmde Romantik Sapma

Fichte ortamı hazırladıysa da, felsefi idealizmin iddiasının artmasına (ve tasvir edildiği dilin süslenmesine) asıl Schelling yardım etmiştir. Schelling tam olarak Romantik'tir. Deneysel ve coşkulu bir mizacı olan, ince detaylar yerine her zaman büyük resmi göz önünde tutan, ortaya harikulade fikirler atan Schelling, özellikle Fichte'nin "ateist" olduğu iddiasıyla üniversiteden ayrılmak zorunda kalmasından sonra, önceden beri Jena'da oluşan Romantik çevrenin hızla esas filozofu haline geldi. Jena'daki bu erken döneminde, Schelling'in düşünceleri hızla gelişti, her yazısını biter bitmez yayımlıyor ve her birinde farklı bir bakış açısı getiriyor gibiydi. Hegel Berlin'de ünlendikten sonra, eski dostunun erken dönemindeki bu üretimiyle ilgili şu şaşırtıcı gözlemde bulunmuştu: "Schelling, felsefe eğitimini herkesin gözü önünde tamamladı."[19]

Kabaca 1794'ten 1800'e kadarki süreçte, Schelling hızlı bir gelişim dönemini yaşadı. Spinozacı olarak başladıktan kısa süre sonra Fichteci oldu; 1795'te *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im Menschlichen Wissen* (*Felsefenin İlkesi Olarak Ben ya da İnsan Bilgisinde Koşulsuz Olan*) adlı yapıtını yayımladı. Bu yapıtın genel argümanında Fichteci gibi görünse de ("ben"in "ben-olmayan"ı koymasından bahsediyordu), aslında Fichte'nin düşüncesinden önemli ölçüde ayrılmaya başlamıştı. Sonra Fichte'nin sistemindeki sorunları görmeye başladı ve 1800 yılında yayımladığı *System des transcendentalen Idealismus*'da (*Transandantal İdealizmin Sistemi*), kendi Fichte sonrası Romantik idealizmini dile getirdi. Fichte'nin idealizminin temel ilkesini kendisine göre yorumladı ve bunu Romantik hayranlarını baştan çıkaran bir cümlede özetledi: "Tüm felsefenin başı ve sonu özgürlüktür!"[20]

Tıpkı Fichte'nin Kant'ı radikalleştirmesi gibi, Schelling de Fichte'yi radikalleştirdi. Fichte, "ben"in, kendi edimini açıklamak için nasıl zorunlu olarak "ben-olmayan"ı koyması gerektirdiğini açıklamıştı; ama

Schelling'e göre Fichte'nin "ben"i, başka bir şey tarafından koşullanmıştı. Asıl sorun, Fichte'nin kendi düşüncesinde bile, kendini koyma edimlerimizde "koşulsuz" olanın durumudur. Schelling, koşulsuz bütünlüğü önce "mutlak ben," daha sonra da sadece "varlık" olarak adlandırmıştır.[21] Yine Schelling, Fichte'nin "zihinsel sezgi" kavramını radikalleştirerek, "mutlak ben"in tam ve koşulsuz özgürlüğünün kavranışının, söylemsel olmayan bir "zihinsel sezgi" olduğunu iddia eder. Buna göre "sonlu 'ben'in nihai amacı, sonlu olmayanla özdeşleşmeye doğru ilerleme olduğuna göre, bütün ilerlemenin nihai hedefinin kişinin sonsuzluğa, yani kendi yok oluşuna doğru genişlemesi olarak da düşünülebileceği" sonucuna varır.[22] Fichte'nin, "verili" olan hiçbir şeye dayanmamaya dair "sonsuz görevi" bir anda çok daha dinsel, hatta varoluşsal ve Romantik bir hal almıştır.

Öte yandan, Schelling çok kısa bir süre içinde kendi görüşleri hakkında endişelenmeye başladı ve bunun üzerine "doğa felsefesi" (*Naturphilosophie* [Doğa Felsefesi]) olarak adlandırılacak şey üzerine çalışmaya başladı. Böylece Schelling, doğanın fizikçiler tarafından çalışabilmesinin, ancak, filozoflar tarafından *a priori* olarak açığa çıkarılacak bir "doğa"nın olmasıyla mümkün olduğunu söylediği iddialı ve etkisi büyük olacak projesine de girişmiş oluyordu.[23]

Schelling'in doğa felsefesinin temel noktalarından birine göre (Hegel'in Jena'daki ilk yazılarındaki düşüncesinin gelişimi için çok önemlidir), doğa kendini çeşitli "kuvvet"lere (*Potenzen)* ayırır. (*Potenz* terimi, matematiksel "kuvvet" teriminden gelir, 4'ün, 2'inin ikinci kuvveti olması gibi.)[24] Schelling'in genel düşüncesi kabaca şöyledir: Bir doğa araştırması, doğanın kendisini, kendi içinde kaynaksal bir zıtlık taşıyan (*Ur-Gegensatz)* kaynaksal birliğinden, zorunlu olarak birbirine zıt çeşitli "kuvvetlere" böldüğünü keşfeder. Schelling'in düşüncesinde yol gösterici temel imgelerden biri, dönemin diğer birçok başka yapıtında olduğu gibi, mıknatıs örneğidir: Mıknatıs, pozitif ve negatif kutuplara sahiptir, ama kutupların tek başlarına bir varoluşu yoktur, onlar ancak mıknatısın kendisiyle bütünleşmiş olarak vardırlar. Eğer mıknatıs ikiye bölünürse, biri pozitif diğer negatif kutuplu iki mıknatısımız olmaz; yine iki kutuplu iki mıknatısımız olur. Öyleyse her iki kutup da, ancak diğer kutupla olan birliğiyle var olur. Schelling bu birliğe "ayrımsızlık noktası" (örneğin, mıknatısın ne pozitif ne de negatif olduğu nokta) adını

vermiştir. Her bir "kuvvet" birbirini çeken zıtlıklar içerir (mıknatısın pozitif ve negatif kutbu gibi) ve doğa, "kuvvetlerini" birbirleriyle çarparak basitten karmaşık biçimlere doğru ilerler. Zıtlar bir araya geldiğinde, birbirleriyle "kuvvet"lerini çarparlar, bunun sonucunda da yeni, daha yüksek ve daha "kuvvetli" bir doğal biçim oluşur. Doğa, niteliği gereği üretkendir. Doğada olabildiğine yaygın ve üretken güçlerin karşıtı olan ve yine kendisi tarafından üretilen "ketlerin" itkisiyle üretkenleşen doğa, bütün o aşamaları kendisinden meydana getirir. (Schelling aslında, doğadaki karşıtlıklar ve kuvvetler görüşü için bir cebir kurmaya çalışmış ve bu biçimcilik sıradan taklitçileri tarafından uygulanmaya çalışılsa da, kendisi kısa bir süre sonra bundan vazgeçmiştir.)

Öte yandan, doğada bulunduğunu iddia ettiği çeşitli "ayrımsızlık noktaları" sabit değildir; yani aslında onlar *sahici* "ayrımsızlık noktaları" değillerdir, çünkü doğada sahici "ayrımsızlık noktası" olması, doğadaki bütün gelişimin durması demektir. Tek gerçek "ayrımsızlık noktası," kendisinden, doğanın diğer bütün çeşitli zıtlıklarının (böylelikle "kuvvetlerinin") geliştiği "mutlağın" kendisidir. Schelling'in ifadesine göre, "mutlak ayrımsızlık noktası hiçbir yerde yoktur, ama deyim yerindeyse, birçok tekil noktaya dağılmıştır," bu da evrenin sınırsızlığını sağlar.[25]

Schelling bütün bunları öne sürerek, ne deneysel ampirik bilimi ne ampirik incelemeyi inkâr etmiş –odaklandığı şey her zaman, atomculuk ve maddenin salt mekanik anlayışı tarafından sunulan doğanın yanlış görünümü olarak gördüğü şeydir– ne de doğaya dair herhangi bir spiritualist görüşü savunmuştur. "Ölü" maddeden yaşamın nasıl oluştuğunu açıklamak adına "bir yaşam gücü"nü savunanlarla da hiçbir ilgisi yoktur.[26] Her zaman vurguladığı nokta, "kuvvetlerin" incelenmesinin, ampirik bilimsel incelemenin ilgilendiği doğaya dair *a priori* önkoşulları açığa çıkardığıdır.

Bu yüzden Schelling'e göre Kant sonrası idealizm, kuşkucu saldırıyı önlemek için çift yönlü bir strateji izlemelidir. Buna göre, bir yandan, Kantçı-Fichteci idealizmde doruğa varan, "ben"in kendi özdeşliği için zorunlu gördüğü şeyden "ben-olmayan"ı kurması görüşü devam ettirilmeli, öbür yandan, doğanın kendi dinamiklerinin, yine doğanın kendi üretkenlik süreci üzerine düşünebilmesi için belirli bir "nokta"nın geliştirilmeye ihtiyacı olduğunu gösteren bir *Naturphilosophie* oluştu-

rulmalıdır. Her iki gelişimin –transandantal idealizm ve *Naturphilosophie*– sonucunda, mutlağın "zihinsel sezgi"si bulunur. Bu, doğal insanın, doğanın kendini özgürce belirleyerek insanın özbilincinde tam olarak kendi bilincine vardığı "noktaları" üretme etkinliğini söylemsel olmayan bir biçimde sezdiği sezgidir.

Bu yüzden mutlağın kendisi, öznel "ben" ve doğanın kendisini birleştiren birliktir ve öbür her şeyin koşulu olarak, *yalnızca* "zihinsel sezgi"nin nesnesi olabilir. Schelling, "özne" ve "nesne" arasındaki ayrımın, kendisi ne özne ne nesne olan ya da ne diskürsif düşüncenin ne de duyusal sezginin öznesi ya da nesnesi olmayan mutlağın kendi görünüşü olduğunu gösterdiğini düşünüyordu. Bundan hemen sonra Schelling, bu "mutlağı", "mutlak özdeşlik" olarak adlandırmaya başladı ve felsefesi de "özdeşlik felsefesi" olarak tanınır oldu.

Ama eğer mutlak, düşünmenin ya da duyumsamanın nesnesi değilse, hangi yetinin nesnesiydi? Schelling, *Transandantal İdealizmin Sistemi*'nde, mutlağın ancak *imgelemin*, özellikle de sanatsal imgelemin "nesnesi" olabileceğini söyler. Sanatsal deha, deyim yerindeyse, "söylenemeyeni" bize "gösterir." Sanatta, özbilinç yaşamı ile doğanın birlikteliğini düşünen ve kendimizi zorunlu olarak özgür failler alarak düşünen bizler, gerçekten de bunun zorunlu biçimde böyle olduğunu gösteren sahici "zihinsel sezgi"ye ulaşırız. Elbette bütün bunların arkasındaki saklı görüş, bunu "göremeyenlerin", "zihinsel sezgi" denen şeye sahip olmayanların, sanatı daha en baştan anlamayan kıymetbilmezler olduğuydu. Bu nedenle "zihinsel sezgi," filozoflara ve sanatçılara –Fichte'nin filozof tanımında belirttiği gibi birer "hakikat rahibi" olarak değil, mutlağın küçük bir mürit grubu olarak– açık, ama kendi özbilinçleri için zorunlu olan önkoşulları "göremedikleri" için sonluluğa saplananlara kapalı bir şey haline geldi.

Schelling'in, "mutlağın" sezgisi görüşünde estetiğe yönelişin, modern toplumla bu tür felsefi hakikatler arasındaki ilişki çerçevesinde tamamen ticaret dışı bir anlayışla birleşmesi elbette sürpriz olmayacaktı. O sıralarda Jena'da okuyan İngiliz Henry Crabb Robinson (aynı zamanda İngilizlerin dikkatini "yeni felsefe"ye ilk çekenlerdendir), 1802 yılında kardeşine yazdığı bir mektupta, Schelling'in bütün İngiliz deneyci filozofları ve hatta İngiltere'nin kendisini şu iddiayla yok saydığını yazıyor: "Matematiğe sadece iplik ve dokuma makineleri yapmak için, güzelliğin

kendisine de, sadece yabancı topraklarda kuracakları fabrikaları 'güzelleştiği' ölçüde değer veren bir ülkeden, güzelliğin bilimini beklemek saçmadır."[27]

Hölderlin'in Felsefi Devrimi ve Hegel'e Olan Etkisi

Schelling'in düşüncesi, Hegel'in kendi felsefesinin gelişiminde oldukça önemli bir rol oynasa da, kendi görüşlerinin oluşmasındaki esas itici güç, Frankfurt'taki karşılaşmalarında Hölderlin'in Fichteci idealizm hakkındaki düşüncelerini öğrenmesi oldu. 1795'te Hölderlin, Jena'da, Fichteci idealizm ve onun Kant'la olan ilişkisini ciddi biçimde tartışan hareketli bir çevrenin içindeydi. Hölderlin'in bu tartışmaya girdiğinin en iyi kanıtı, kendisi değil ama editörleri tarafından "Yargı ve Varlık" ("*Urteil und Sein*") olarak adlandırılan, iki sayfalık kısacık bir parçadır.[28] Hölderlin bunu hiç yayımlamasa da –hatta metnin varlığı 1961 yılına dek bilinmiyordu– içindeki fikirleri mutlaka Hegel'le tartışmıştı ve Hegel'in Bern'de oluşturduğu düşünceyi tamamıyla terk etmesine bu fikirler neden olmuştu. Hölderlin'e göre, Fichte'nin üç ilkesi, bir birlik şeması elde etmek, bu birliği bölmek ve birliği tekrar kurmak olarak anlaşılabilirdi ("ben", "ben-olmayan" ve sonsuz süreç). Ama Hölderlin'e göre, esas ilkenin kendisi (Fichte'nin "ben=ben" olarak tanımladığı, kendini koyan özbilinç) "mutlak başlangıç" olamazdı, çünkü özbilinç zaten kendisinin kendinden "ayrılmasını" içermekteydi: Kendilik (farkındalığın "özne"si), kendisinin, ancak farkındalığın bir "nesnesi" olarak farkına varır. Bu nedenle ilk ilke "mutlak" olamaz, çünkü zaten kendi içinde bir "ayrım" taşır.

Hölderlin'in öne sürdüğü, Schelling'in aynı dönemde öne sürmekte olduğuyla az çok benzerdir (Hölderlin'in aynı dönemde Schelling'in girişiminden haberdar olup olmadığı ise tam belli değildir).[29] Hölderlin'in iddiasına göre, Fichte'nin, Kant'm projesini radikalleştirerek, "özne"yi "nesne"den ayırma biçimi, ayrılan "özne" ve "nesne"nin tekrar nasıl bir araya getirilebileceğini görmeyi imkânsız kılar. Fichte'nin çözümü –yani, bu etkinliği öznenin kendisinin yaptığı ve "özne"nin bu etkinliğin "mutlak" nedeni oluşu– yanlıştı, çünkü "özne," kendisine bile mutlak olarak görünmeyip, kendisinden daha derin ve köklü bir şeye bağlı

gibi görünmektedir. Hölderlin, "özne" ve "nesne" ayrımının, kendisinin (Spinoza ve Jacobi'yi takiben) "varlık" olarak nitelendirdiği daha derin bir birliğin ifadesi olduğunu öne sürer.[30] Hölderlin'in versiyonuna göre, "özne" ve "nesne"nin ilişkisi olarak "bilinç" bizzat bir temel olamaz; kendisi, daha temel başka bir birlikten türemiş olmalıdır. Bu, bizim tarafımızdan daha temel bir şeyin kavrayışı olarak, bütün tikel yönelimlerimizden önce, bizi genel olarak yönlendiren bir şey olmalıdır. Herhangi bir şey üstüne düşünmeden önce, düşünmeye kılavuz olan ve düşünmenin kendisi tarafından oluşturulmayan belirli koşullara çoktan yönelmiş olmamız gerekir; kendisinden yola çıkarak yönümüzü bulduğumuz bilincimizdeki bu temel duruş noktası, "bir"dir, yani "varlık"tır. Deneyimsel olarak bu temel duruşun farkındayızdır, ama tam olarak bilincine varamayız, çünkü zaten bilincin önkoşulu, "özne" ve "nesne" arasında, bir şey hakkındaki öznel deneyimimiz ile o deneyimin nesnesi arasında ayrım yapabilmektir (örneğin, bir ağacı deneyimlememiz ile ağacın kendisi arasında). Bu "bir" olan, kendisi bilincin nesnesi olmadan bilincin "ufkunu" çizer ve bütün bunların anahtarı bizim *yargısal* etkinliklerimizde, kendimizi ve dünyayı "doğru anlama"ya yarayan yargıları dile getirme çabamızda yatar.[31]

Bu sav, Reinhold'un ve Fichte'nin, felsefede "ilk ilke" arayışının baştan çöküşünü ima eder, çünkü böyle bir ilk ilke olamaz; bunun yerine, bilincimizi ve nesnelerini içeren bir "bütün"ün içinde, düşünce öncesi holistik bir yönelim olmalıdır. Fichte'nin, "ben"in "ben-olmayan"ı koymasına dayanan görüşü de bu şekilde çöker: Bu görüş, özne-nesne ilişkisindeki bütün işi tek bir tarafın yaptığını varsayıyordu, oysa aslında, kendi üzerine olan bütün düşünüşü önceleyen bir düşünme ve varlık birliğinden başlıyoruzdur. Ama ne "özne" ne de "nesne," ötekinin belirlenimini sağlayan "kaynaksal" bir belirlenimi kendi başına kuramaz ya da meydana getiremez; eğer "realistler"in hatası, "dünya"nın düşünmeye belirlenim bahşettiğini düşünmeleriyse, Fichte gibi "öznel idealistler"in hatası da, düşünmenin, dünyaya bütün belirlenimini dayattığını düşünmeleridir. Ne "özne" ne de "nesne" kaynaksal ya da ilkseldir, ayrıca buna göre, dünyayla, onun bütün genel hatlarıyla devamlı olarak bir temas halinde bulunduğumuzu kabul etmek zorundayızdır. Bu kabul zorunlu olarak bütün düşünüşü önceler, hatta bunun hakkındaki çeşitli kuşkucu görüşleri bile. Belki sadece şiirde kendisini ifade

edebilsek de, hepimizi içeren bir "bütün"e dair bir hisse sahip oluşumuz, Hölderlin'in düşüncesinin ima ettiği şeydi.[32]

Hölderlin'in Fichte ve genel olarak idealizmin gelişimine dair görüşleri, Hegel üzerinde büyük bir etki yarattı. Hegel Bern'de, Kantçı programı uygulayarak tamamlamaya çalışırken, Fichte ve Reinhold'un yapıtlarını, salt teorik akılla ilgili oldukları için bir kenara bırakmıştı. O zamana dek Hegel'in esas sorunu ahlak yasasının kendini kabul ettirmesi, bunun tarihe nasıl uygulanacağı, böylece Hıristiyanlığın nasıl pozitif bir din haline geldiğinin ve Kant'ın sözleriyle, insanlığın nasıl bu şekilde kendini vesayet altına aldığının gösterilmesiydi. Öte yandan bütün bu çalışma boyunca, Hegel'in teşhisi teorik anlamda bir çıkmaza girmişti. Şimdi ise, Hölderlin'in etkisinde, Kantçı anlamda bir kendini kabul ettirme düşüncesini, belirli sosyal problemlere (özellikle de Devrim'le ilişkili olanlara) *uygulanışı* projesinin, aslında bu kendini kabul ettirişin nasıl kurulduğu sorusunu, bunun da, bütün yargısal edimlerimiz hakkında bir soruyu beraberinde getirdiğini görmüştü. Aslında Fichte, öz belirlenim konusunun ancak kendi içinden geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymuş ve kendi sistemini tasarlarken bizzat yaşadığı sorunlar nedeniyle, bu konunun kolayca "uygulanabilecek" apaçık bir düşünce olmadığını göstermişti. Hölderlin Hegel'e yalnızca, Fichte'nin felsefesinin derin sorunları olduğunu göstermekle kalmamış, Hıristiyanlık tarihi gibi bir şeyin bile, daha belirli plan ve projeler tasarlanmadan önceki bilinç yaşamında var olan düşünümsellik öncesi bir konumlamaya dair daha derin bir anlayışın dışında anlaşılamayacağını da ortaya koymuştu. Böylece Hegel, Hölderlin'in kılavuzluğunda, gelişmekte olduğu şekliyle idealizmin, insan yaşantısının deneyimsel kısımlarını ihmal ederek devam edemeyeceğini düşünmeye başladı; bilinç yaşamının kalbinde, sadece türetilemez kavramsal biçimlerin duyusal içeriğe uygulanışı olarak düşünülemeyecek bir kendiliğindenlik edimi vardı. İnsanın "gönüllerini" yönlendirme tarzı olarak "öznel din" üzerine, daha en baştan bilinç yaşamlarımızı nasıl yönlendirdiğimizi temel alacak yeni bir açıklamaya ihtiyaç vardı ve Hölderlin tam böyle bir açıklamanın hâlâ beklendiğini göstermişti.

Hegel, Hölderlin'in radikal fikirlerini özümsediğinde, kariyerini Lessing tarzı "halkın eğitmeni" olarak kurma projesinin çöktüğüne artık kesin olarak karar vermişti, çünkü zaten kendi içinde derinden çelişki-

li bir dizi düşünceyi "uygulamaya" çalışmaktaydı. Planladığı şeyi gerçekten yapmak istiyorsa, işleri değiştirmeliydi ve bu değişim, sonunda Hegel'i izleyeceği yola sokacaktı.

"Alman İdealizmi'nin En Eski Sistem Programı"

Bu dönemde Hegel, "Alman İdealizmi'nin En Eski Sistem Programı" ["Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus"] olarak adlandırılan kısa bir taslak kaleme aldı. (Genelde 1797 yılına tarihlenir.) Makale çok kısadır ve çok az argümanı vardır; bunun yerine metin, çeşitli düşünme yollarını ilan etmek ve taslaksal biçimde bu düşüncelerin nasıl bir araya gelip yeni bir gelişime yol açabileceğine işaret etmekle yetinir. Taslak Hegel'in elyazısıyla yazılmasına rağmen, bizzat kendi yaratısı mı olduğu kesin değildir ve gerçek yazarı her zaman bir tartışma konusu olarak kalmıştır. Aslında önceleri Schelling'e atfedilmiştir, ancak daha sonra akademik görüş, metnin yazarlığı için Hegel'i uygun görmüştür, esas yazarı ise büyük olasılıkla Hölderlin'dir.[33]

Taslağı, Hegel'in metni olarak almanın birçok sorunlu yanı vardır, ama buna burada maalesef değinemeyeceğiz. Öte yandan, yazarı kim olursa olsun, "En Eski Sistem Programı," Hegel'in ve Alman İdealizmi'nin önemli bir geçiş evresinde kaleme alınmış ya da teksir edilmiştir. Yazar Hegel olmasa bile, metin yine de kendisinin o dönemde taşıdığı birçok düşünce ile kaygıyı yansıtır ve kendi entelektüel gelişiminin aldığı yönle ilgili güvenilir bir kanıttır. Hölderlin'in Fichte eleştirisini merkeze alan Hegel, bu metinde, idealist felsefenin en temel görüşlerine dair yeni keşfettiği ilgisinin ışığında Bern'deki projesini nasıl değiştireceğinin işaretlerini görmüş olmalı. Örneğin metnin yazarı, "*insanlık tarihi* için ilkeler koymak ve devlet, anayasa, yönetim, yasamaya dair bütün suflî insan işlerini ifşa etmek"ten söz eder.[34] Hegel'in Bern'de deyim yerindeyse Gibbon ile Kant'ı birleştirme çabası Frankfurt'ta, Gibbon ve genel olarak idealist felsefeyi, Gibbon'un göze aldığından daha iddialı bir tarihle birleştirme çabasına dönüşmüştü. Metnin yazarı, Hölderlin'in söylediklerine benzer tezleri (ki Hegel, Schelling ve Hölderlin, bu tezleri şüphesiz genel olarak Schiller'den, belki de hatta Shaftesbury'den almışlardı) dile getiriyordu: "Herkesi birleştiren ide, ***güzellik*** idesi"dir; "filozof, şairin sahip olduğu kadar estetik güce" sahip olmak zorundadır; şiir ve fel-

sefenin birlikteliğinde ise, "şiir daha yüksek bir rütbeye sahip olacak, böylece başlangıçta olduğu şey, yani *insanlığın öğretmeni*" olacaktır.[35]

Ayrıca yazar, Hegel'in bir daha hiçbir zaman tekrarlamadığı bir ifadeyi kullanır, buna göre, "yeni mitoloji... idelerin hizmetine girmelidir, *aklın* bir mitolojisi haline gelmelidir."[36] Modernizmin geçmişle bağlarını koparması ve yeni çağa uygun olarak yeni bir duyarlılık, "yeni bir mitoloji" yaratılmasının filozoflar ile şairlerin –Hölderlin'in şiirinde o dönem etkili bir motiftir bu– yazgısı olduğu görüşü, Hegel'in "Tübingen Makalesi"nde bulunan kimi fikirlerle, örneğin insanların kalbini ahlaki ve tinsel bir yenilenişe yönlendirecek bir tür "insanların dini"ni kurma projesiyle örtüşür. Önceleri "öznel din" olarak adlandırılan şey, "yeni mitoloji"ye, filozoflar ve şairler tarafından yaratılacak yeni bir duyarlılığa dönüşmüştür. Hegel'in, Hölderlin'in etkisiyle alevlenen kendi radikal modernizm anlayışı, bu metinde (gerçek yazarı kim olursa olsun) güçlü bir şekilde ve ilk haliyle ifade edilmiştir. Tıpkı Hölderlin'in yeni mitolojik manzaralar ve bu modern duyarlılığı yaratmak için yeni bir dil üslubu yaratması, bu duyarlılığın ifade edilebilmesi için zorunlu olarak gördüğü modernist yaşam duruşu için zamanının tipik jargonunu reddetmesi gibi, Hegel de, kendi felsefesinin modernist ve kapsamlı bir *bilim* olabilmesi için, okuyucuyu düşünmeye zorlayacağı, böylece geçmişteki görüşleri basitçe kabul ettirip okuyucuyu uyuşturacak geleneksel dilden kaçınabileceği yeni bir söz dağarcığı yaratmak zorunda olduğuna karar verdi. (Gerçekten de, Hegel bu metni –metnin gerçek yazarının kim olduğu konusunu açık bırakarak– kaleme aldıktan kısa bir süre sonra, yazın tarzını kesin bir şekilde değiştirdi; anlaşılması zor bir dil, Hegel'in en kalıcı ve müphem mirasıdır.)

Öte yandan, "En Eski Sistem Programı"nın en önemli yanı, editörlerin adlandırdığı gibi, yeni bir şeye doğru atılmış bir adım olmasıdır: Bir *sistem* programı. Frankfurt'ta Hegel'in düşünsel yolu hızlı bir şekilde, Kantçı felsefeyi "uygulayarak" tamamlamaktan, acil sosyal konuları, özbilinç ve özgürlük kavramlarına ilişkin fikirler bütünlüğünün içsel dinamiğini çalışmaya doğru kayıyordu. Gittikçe daha çok, "En Eski Sistem Programı"nın yazarının da belirttiği gibi, "ilk idenin, *kendimin* mutlak özgür varlık olduğum idesi" olması ve eğer böyle bir "ide" yaşamımızda temel alacağımız noktaysa, doğa, toplum, tarih ve felsefenin kendisi hakkında nasıl düşünmemiz gerektiği gibi konularla ilgilenmeye başla-

mıştı.[37] "En Eski Sistem programı" metnine göre, "*devlet* idesi" gibi bir şey olamaz, çünkü "*ide* denen şey ancak özgürlüğün nesnesi" olabilir, bu yüzden de herhangi mekanik bir şeye uygulanamaz; bu nedenle devlet, özgürlüğün gerçekleşmesine hizmet edemez, çünkü metnin işaret ettiği gibi, "devlet *mekanik* bir şeydir." Bu, 18. yüzyılın Almanya'sındaki filozoflar ve kameralistler arasında yaygın bir görüş olan, devletin "makine" olarak algılanışına açık bir göndermedir, aynı zamanda da, metindeki "modernist" duyarlılığın "yeni duyarlılık" yolunda geleneksel politik reformu değil, şiiri ve felsefeyi dikkate aldığının açık bir işaretidir.[38]

Göründüğü kadarıyla Hölderlin, özgürlüğün ancak insan eylemiyle kurulan "güzel" bir ilişkiler bütünü olarak ilkelerin doğrultusunda mümkün olacağı konusunda Hegel'i ikna etmiştir. "Güzel" idealinin gerçekleşmesi ise bir şekilde, Kant ve Fichte'nin çalışmalarında alevlendirilen sorunlara yanıtı sağlayacaktır.[39] Hegel'in Frankfurt'ta, Hölderlin'in etkisi altında ürettiği metinler, bu çeşitli ilgi alanlarını tutarlı bir bütünde harmanlamaya yönelik genelde başarısız çalışmalardır.[40] Kökeninde Hölderlin'den ilham aldığı fikirleri kendi özgün vizyonu olarak geliştirmesi ancak Jena'da olacaktır.

Hıristiyanlık, Modern Yaşam ve Güzellik İdeali: "Hıristiyanlığın Tini"

Hölderlin'in etkisi altında Hegel, kendisini Bern'de heyecanlandıran konuyla ilgili yepyeni bir metin yazmaya verdi: Hıristiyanlık, "modern" bir din, yani sahici bir biçimde "halkın dini" olup, sosyal ve ahlaki bir yenilenişe hizmet eden bir araç olabilir miydi? Makalenin adı "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı"dır ["Der Geist des Christentums und Sein Schicksal"].[41] Bu makaledeki fikirler bir anlamda, "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" adlı makalesinin bir devamıdır, ama yeni temalar ve kavramlar barındırır; eski fikirler gözden geçirilmiş ve yeni bir sonuç kısmı eklenmiştir.[42]

"Hıristiyanlığın Tini"nin merkezinde şu fikir vardır: Bir halkın "yazgı"sı, ne tarihsel gelişimlerindeki olumsal faktörlere ne de insanların kolektif kendilik anlayışına dışarıdan empoze edilen güçlere dayanır. "Yazgı," ortak yaşama içkin "ilkeler"in mantıksal sonucudur, insanların kendilerini nihai olarak ilgilendiren sorunlar adına üstlendikleri girişimlerin mantıksal gelişimidir.

Bu tema Hegel'e, ne tür sorunlara yönelik hangi girişimlerin modern özgürlük anlayışına uygun olduğu, hangilerinin olmadığı üzerine yeniden düşünme fırsatını vermiştir. Bunun ışığında, öncelikle kendi düşüncesine gelmek için, Musevilik ile Hıristiyanlık arasındaki farka geri dönmüştür. Buna göre, Museviliğin "tini" itaatkârlık ve yabancılaşma olarak betimlenmelidir, çünkü "yasa"yı, yabancı, kutsal bir varlık (Hegel'e göre, "sonsuz nesne") tarafından dayatılan bir şey olarak görür. Hegel bunu, Hölderlin'in "özne" ve "nesne"nin birliği görüşüyle renklendirilmiş Fichteci bir üslupla açıklar: Yahudi ulusu kendisini, bir yanda doğanın, diğer yanda da insanlığın geri kalanının "antitezi" olarak kavradığından, onlar için kalan tek mümkün "sentez," doğanın ve insanlığın ötesinde ve onların "efendisi" olan bir Tanrı soyutlamasıdır.[43] Bunun sonucu da, kendini esirliğe *bağlayan* ve kendi mahkûmiyetini cisimleştiren bir "tin"dir: Hegel'e göre, "tek bir Tanrı vardır" iddiası, "hepimizin kölesi olduğu tek bir efendi vardır" demektir.[44] Bu yüzden Musevilik, hiçbir zaman özgürlüğün dini olamaz, çünkü "tin"i, özgürlüğü, kendi yasasını kendi koymak biçiminde görmek ve yabancı bir varlığın empoze ettiği yasalardan daha fazla bir şey olarak anlamak için zorunlu olan "sentez"i gerçekleştiremez. (Yaşamının bu döneminde Hegel, sürpriz olmayan bir şekilde, Almanya'da Yahudilerin, Museviliği terk edene kadar kötü davranışa maruz kalacaklarına dair yaygın görüşe katılıyordu; kendi ifadesiyle Yahudiler, Museviliği "güzelliğin tini ile yumuşatana dek kötü davranışa maruz kalacak ve sonra uzlaşmayla bunu aşacaklar.")[45]

Öte yandan "Hıristiyanlığın Tini"nde Hegel, daha önceleri daha çok Kantçı biçimde yaklaşarak saf bir "ahlak dini"yle özdeşleştirdiği Hıristiyanlığın özünü yeniden ele alır. Bern'deki görüşünden uzaklaşarak Kantçı kategorik buyruğun kendisini kabul ettirişinin yalnızca bir tür "öz tahakküm" biçimi olduğunu, buna bağlı olarak da bu buyruğun, insanların doğadan ve kendilerinden yabancılaşmasının başka bir ifadesi olduğunu öne sürmüştür. Kantçı ahlak anlayışındaki rasyonel failin otonom yasa koyuluculuğu, "öteki" bir yabancı öğe (örneğin Yahudi Tanrısı) tarafından tahakküm altına alınmanın kusurlarını telafi ettiği için Musevilikten daha ileri olsa da, genel olarak tahakküm fikrini aşamaz, çünkü, Hegel'in ifade ettiği üzere, "Kantçı erdem anlayışında bu karşıtlık [evrensel ve tikel, nesnel ve öznel arasındaki] kalır ve evrensel, hâkim olan, tikel ise hâkim olunan olur."[46] "Eğilimler" (doğal olanın kendisinden gelen) ve

"rasyonel irade" arasındaki büyük Kantçı ayrım, bu nedenle tahakkümü aşmak yerine, onu sadece başka bir boyuta getirir.[47]

Diğer taraftan, Hıristiyanlığın "tini," hem iddia edildiği üzere Yahudilerin kölece boyun eğişini hem de Kant'ın katı ahlakçılığını aşan bir *sevgi* olarak anlaşılmıştır.[48] İsa, bir sevgi etiğini, gerçek özgürlük etiğini öğütlemiştir; sevgi etiğinde, bizim tikel ve somut yaşamlarımıza yanıt verecek şeyler yaparken, aynı zamanda da evrensel ödevlerimizi yerine getiririz. Sevgide tahakküm yoktur: "Özü, kendisine yabancı olan bir şeyin baskısından oluşmaz... bilakis hiçbir şey üzerinde hüküm sürmemesi, başkasına düşmanca güç uygulamaması, bizzat sevginin zaferidir."[49] Kant'a göre, sevgi ahlakın temeli olamaz, çünkü sevgiye buyurulamaz; Hegel bunu tersine çevirmiş ve tam da bu buyrulamazlığın, Kant'ın katı "kendine" tahakkümüne karşı bir üstünlük olduğunu savunmuştur.

Hıristiyanlığın "tini"ne dair bu görüş için Hegel'in elbette, sevginin husumetleri nasıl yendiğini ve bahsi geçen üstünlüğünün nereden geldiğini anlatması gerekiyordu. Yanıt, Hegel'in yeni edindiği ve Hölderlin'den esinlendiği, bir öznenin özgür olarak ilan edilebileceği yeni bir yol düşüncesinden geldi. Herhangi bir ödevin atfedilmesi, tekil failin kendine bir "yasa" atfetmesinden geliyor olamazdı; bunun yerine, bireyin kendisi, kendi sonlu öznelliğinden daha derin bir şeyle, hem kendisi olan ama hem de kendi tekil yaşamından daha fazla olan bir şeyle, Hegel'in "sonsuz" dediği şeyle, yani kendisinden "başka" bir şeyin kendisini bağlamadığı bir şeyle bir tür sevgi ilişkisine geçmelidir. Sevginin, ödev ve eğilim gibi bir karşıtlığa ihtiyacı yoktur; seven, sevdiği için bir şeyler yapmaya eğilimlidir ve böyle yapmayı da doğru bulur. Bu yüzden etik erdemler için gerçek temel, kendini baskı altına alan Kantçı otonomi değil, sevgidir.

Ama öznel bir fenomen olarak sevgi, tatmin edici ya da kendi başına yeterli değildir; Hegel'in söylediği gibi, "ahlak, bilincin kapsamı içinde tahakkümü kaldırır; sevgi, ahlakın kapsamı içindeki engelleri kaldırır; ama sevgi doğada yine de eksiksiz değildir."[50] "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı" metniyle hemen hemen aynı tarihli başka bir kısa metinde Hegel, Tanrı'yla özdeşleştirdiği "sonsuz yaşam"dan bahseder ve dinin, "sonlu yaşamdan sonsuz yaşama yükseliş" olduğunu iddia eder.[51] Aynı dönemden başka bir müsveddede ise şöyle der: "İmgelemle öz haline gelen sevgi, kutsaldır."[52]

Hölderlin'in Hegel'in düşünmesine olan etkisi o dönemde çok belirgindi. Buna göre sevgi, kişinin sonlu "ben"ini bir başkasına doğru aşarak, kişisel bakış açısının ötesine geçen derin bir deneyimsellik içerir ve farklı bakış açılarını birleştiren, bütün bölünen bilinçleri önceleyen daha derin bir birliği gün ışığına çıkarır. Öte yandan bu kendini aşma süreci, kişinin "sonsuz yaşam"la (Hegel'in ibadetle özdeşleştirdiği bir edim) birleşmesiyle mantıksal sonuna varır ve bunun sonucunda, "hakikat"le özdeşleştirilen "güzellik" görünür olur.[53] Sonsuz ya da kutsal yaşam, Hegel'in, Hölderlin'in "varlık" kavramı yerine koyduğu şeydir: Bu, sonlu varlıklar olarak bizim deneyimlediğimiz, kendi ve öteki, Tanrı ve kulu, zihin ve doğa gibi temel karşıtlıklardan daha temeldir ve hatta bu karşıtlıkların bizzat zeminini oluşturur. Bu yüzden Hegel, "öznel" sevginin tek başına yeterli olamayacağı sonucuna varır; onun, "düşünseme" ve sevginin sentezi olan dinde tamamlanmaya ihtiyacı vardır: Öznel ve kişisel bir şey olarak sevgi, tamamen kişisel olarak kalıp da nesnel olmayı becerirse, bu o zaman dindir. Bu nesnel sevgi o zaman, tikel faillerin, kendi sonluluğunun temeli olduğunu anlayarak ona katıldıkları "sonsuz yaşam" olur.

"Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı"nın sonuç bölümünde Hegel, her birimizin ait olduğu *halkın özgür tininden* çıkan ilkelere göre hareket ettiğimizde bireysel olarak özgür olduğumuzu söyler, çünkü tekil insanlar değil, halkın "tini"nin bütünü gerçek anlamda kendini belirleyebilir. Gündelik yaşam dünyasında, etik ödevler ve tikel erdemler, kaçınılmaz biçimde birbirleriyle çatışacaktır; ama sevginin bir ilke olduğu halkın "tin"inde bütün bu olumsal çatışmalar da aşılacaktır. Ya da Hegel'in ağzından söylersek: "Eğer yaşayan bir tin, sadece var olan koşulların tümüne göre, ama tamamen bağımsız olarak, hiçbir dışsal engelleme olmadan hareket eder ve kendini ona göre sınırlarsa, ancak o zaman geriye sadece var olan koşulların çok yönlülüğü kalır ve böylece mutlak ile uyumsuz erdemler yığını ortadan kalkar."[54]

Elbette burada ortaya çıkan soru şudur: O halde Hıristiyanlığın "yazgı"sı nedir? Bu, yandaşlarına özgürlüğün tinini sağlayacak ve bu şekilde yenilenmiş bir devlette, insanları sosyal ve ahlaki bir reforma götürecek olan, Hegel'in ısrarla aradığı din olabilir mi? Hegel'in buna yanıtı olumsuzdur. Kendisi, "birbirine sevgiyle bağlı bir halkın idesinden daha güzel bir ide" olamayacağını belirtse de, İsa'nın yaşadığı *dünya*

bu amacı gerçekleştirmesini imkânsız kılmıştır. İsa'nın dönemindeki Roma-Yahudi dünyası yozlaşmıştı ve bu yüzden "İsa, Tanrı'nın Krallığı'nı yalnızca kalbinde taşıyabildi... gündelik yaşamında, bütün var olan ilişkilerden kaçmalıydı, çünkü bütün bu ilişkiler ölümün yasası altındaydı, çünkü insanlar Musevilikle tutsak edilmişti."[55] İsa (makalede, "güzel ruh" olarak betimlenir") kendini çözümü imkânsız bir ikilemde bulur: Ya kendisi hakkındaki en derin doğruyu ortadan kaldıracaktır (sevgi dinine olan bağlılığını) ya da dünyadan kaçıp, dünyasal zevkler olmadan bir yaşam sürerek, sorunu sadece "tek yönlü" ve başarısız bir şekilde çözecektir. Keza, İsa'nın takipçileri kendilerini dünyadan soyutlamak durumunda kaldılar ve iddia ettikleri sevgi bu şekilde sadece bir ideale dönüştü; sayıları arttıkça da Hıristiyanlığın temeli olduğu belirtilen sevgi bağlarını korumak güçleşmeye başladı. Bireyin kendisini, hem kendisiyle devamlı olan hem de kendi tekil yaşamından daha derin bir şeyle birleştirmesi düşüncesini içeren "sonsuz yaşam" yerine, uzak ve aşkın bir şey olarak yükselen İsa'nın imgesi, Hıristiyanların bu yaşamda deneyimleyemedikleri sevginin özlemi haline, zorunlu olarak Hıristiyanlığın hâkim imgesi haline geldi. Sevgideki "sonsuzluğa yükseliş" ideali gittikçe, bir öğretmenin otoritesine ve gitgide zorunlu olarak, bir sevgi nesnesi değil de, emreden bir efendiye dönüşen Tanrı'ya inanca dayanan "pozitif" bir dine dönüştü.[56]

Böylece Hıristiyanlık, zorunlu olarak dünya ve Tanrı arasında aşılamaz bir karşıtlığa yol açmış oluyordu ve Hıristiyanlığın "yazgı"sı, esasında ezen ve ezilen, efendi ve köle ilişkisini ortadan kaldırması gerekirken içine yeniden bir egemenlik ilişkisi dahil etmek oldu. Farz edilen biçimiyle, İsa'nın dini olarak Hıristiyanlık, öyle görünüyor ki Hegel'in önceden umut ettiği modern din *olamayacaktı*. Hıristiyanlığın "yazgı"sı, onun hiçbir zaman özgürlüğün dini olmadığı ve olamayacağıydı, çünkü başlangıçtaki vaadi bu olsa da, "sonlu yaşam" ve sonsuz yaşam"ı başarıyla birleştiremiyordu. Hegel'in, özgürlüğün talihsiz bir şekilde ortadan kalkmasına ve Hıristiyanlığın, kurucusunun esas niyetine rağmen "pozitif" bir dine dönüşmesine dair Bern'deki anlatısı, şimdi Frankfurt'ta bir "trajik yazgı" öyküsü haline gelmişti; yani, kurucusu kendi duruşuna dair ne kadar coşkulu ve (kendi zamanına göre) haklıysa da, Hıristiyanlığın hiçbir zaman özgürlüğün dini olamayacağı kaçınılmazdı.

Eğer Hıristiyanlık, ahlaki ve tinsel yenilenişi, böylece sosyal reformu sağlayacak modern din haline gelemeyecekse ve bu amaç için din zorunluysa (Hegel bu görüşünü devam ettirmiştir), o zaman başka bir din biçimi bu reform için araç olmalıdır. Ama bu yeni din, "En Eski Sistem Programı"nın bahsettiği "aklın mitolojisi" olabilir miydi? Ya da –ki bu Hegel için apaçıktı– "aklın mitolojisi" denen şey, Robespierre ve yandaşları tarafından teşebbüs edilen, uğursuz ve hatta gülünç "akıl kültü"nün sadece başka bir versiyonu muydu?

Bu sonuca varan ancak bundan hoşnut olmayan Hegel, yeni bir din kurma düşüncesinin neler içerebileceğine dair araştırmayla kısa bir süre oyalandı. Böyle bir din için ne gerekirdi, nasıl bir şeye benzerdi, hatta mümkün müydü? Hatta bu konu üzerine, provokatifçe "Din, Bir Din Kurmak" başlığını attığı kısacık bir makale yazdı.[57] Bu makalede Hegel, o dönemdeki düşüncelerinin içinden çıkılmaz durumunu apaçık ortaya seriyordu. Bir yandan, insanların baştan özgür olmayan tini *içinde* zaten pek bir şey yapılamazdı. Zaten özgür olmayan bir "tin"de bulunan kişi, özgür olmak için, buradan çıkmalı ve başka bir "tin"le birleşmeliydi, ama bu salt tikel düzeyde imkânsız bir şeydi. Öte yandan, özgürlük ve "tin"in bir biçiminin "yazgı"sı gibi fikirleri, o sıralar Hölderlin'den esinlendiği düşüncelerine eklemlemek istiyordu: Yaşamın kaçınılmaz karşıtlıklarını, ancak kendimizi sonsuzluğa yükselterek, kendimizi, sonlu yaşamlarımızın temelini oluşturan "sonsuz yaşam"la özdeşleştirerek aşabiliriz; bu da ancak, ait olduğumuz "tin," böyle bir özdeşleşmeyi mümkün kılacak kendini-anlamayı bize bahşederse olacak bir şeydir. Bu nedenle Hegel, düşünmesinin bu aşamasında, kendisiyle çatışma içindedir. Bir yandan hâlâ insanlığın özüne (Bern'de Kantçı Hegel ve Frankfurt'ta Hölderlin'den esinlenen Hegel) inanıyordu, yani tarihte farklı dönemlerde ya da farklı "tin"lerde farklı biçimde ifade edilen ama temelde aynı kalan bir öze. Ama öbür yandan "tin"in ışığında insanlığımızın belirli durumlarının, "insanlığımızın" tarihsel olarak çok farklı durumlar alabileceğini ima eden ve kendisi aracılığıyla bir benlik anlayışı oluşturduğumuz "yazgı"da biçimlendiği görüşüne bağlı kalmak istiyordu. Hegel Frankfurt'tayken hâlâ düşüncesinin *ne* olduğundan emin değildi. "Hıristiyanlığın Tini ve Yazgısı" makalesi bu açıdan, kendini rahatsız eden modern yaşamın karmaşık konularıyla başa çıkmak için giriştiği başarısız denemelerden biri oldu.

İkinci Bölüm
Jena: Metinler ve Taslaklar

Hegel'in Jena'ya gelişi, Kant sonrası felsefe akımının, bütün felsefe tartışmalarında "Kant'ın ötesine" geçme girişimlerinin tam merkezine girmesi demekti. Ama daha kendisi gelmeden, Immanuel Niethammer'in önderliğinde birçok genç entelektüelde sessizce "Kant'a dönüş" başlamıştı.[58] Gerçi, felsefe tartışmalarındaki bu "yeniden Kantçılaşma," Kant'ın çeşitli "düalizm"lerini, örneğin deneyimin, kavramsal "formlar"ın duyusal "içeriğe" uygulanışı oluşunu ve Kant'ın kendinde-şeyler hakkındaki yargısını, kabul edilemez buluyordu. Hegel'in arkadaşı Hölderlin bu tartışmalara katılmış ve Hegel Jena'ya vardığında, arkadaşının bu konulardaki argümanları ve savlarını çoktan özümsemiş bulunuyordu. Ama Hegel, Jena'da hemen Schelling'in yörüngesine giriverdi ve Schelling'in bu konulara dair görüşünü çekici buldu; ama ayrıca atmosferden de çok etkilenmişti, Jena hâlâ canlıydı. Bu onu, tekrar Kant'a dönerek, Kant'ın kendi yapıtları içinde Kant'ı kullanarak, Kant'tan bir çıkış olup olamayacağına bakmaya teşvik etti. Hölderlin'in etkisini, Schelling'in spekülatif felsefeye dair müthiş yeteneğinden gelen fikirlerle birleştirerek kendi sesini bulmak, Hegel'in Jena'daki ilk yıllarının öncelikli motivasyonuydu.

1797-1800: "Almanya" Sorununu Yeniden Düşünmek

Hegel Jena'ya giderken yanında, Frankfurt'ta yazmaya başladığı ve Fransız Devrimi çağında Kutsal Roma İmparatorluğu'nun statüsü sorununu ele alan bir taslak getirdi. Frankfurt'taki son günlerinde çoğunu yazmış ve Jena'daki ilk yılında yeniden üzerinde çalışmaya başlamıştı. Ama o zamanlar, Bern'de "Hıristiyan Dininin Pozitifliği"ni ve Frankfurt'ta "Hıristiyanlığın Tini"ni yazdıktan sonra, bu yazıyı yayımlamak gereği duymadan bir kenara bırakmıştı. "Alman Anayasası" ["Die Verfassung Deutschlands"] adıyla bilinen metin, oldukça felsefi olmasına rağmen, aynı zamanda da günceldi ve Hegel onu neredeyse hiç yayımlatmamaya karar vermişti, çünkü sistematik felsefenin taslağını oluşturmak üzere yoğun bir çalışma içerisinde olduğundan, Avrupa'da

hızla değişmekte olan politik olayları ele alan yazısını gözden geçirmeye zamanı olmamıştı.

1797'de başlayan Rastatt Kongresi, hâlâ umutlu ya da kuşkucu olan Almanları, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun nasıl etkisiz ve hemen hemen işe yaramaz hale geldiği konusunda ikna etmeye başladı. Geçmişte, Almanya'nın küçük siyasi birimleri (örneğin, Homburg vor der Höhe Prensliği ve diğer küçük imparatorluk şehirleri), Kutsal Roma İmparatorluğu yasalarına karşı bağımsızlık talebi göstermemişlerdi, çünkü karşılığında, kendilerinden daha büyük ve saldırgan komşularından korunmak üzere destek talep ediyorlardı. Ama imparatorluğun Fransa karşısında iyice belirgin olmaya başlayan etkisizliğinin farkına varılmasıyla, varlıklarından endişe duymak için haklı nedenlere sahip oldular, gerçi pek azı kısa bir süre sonra belki de bağımsız hiçbir küçük siyasi birimin olmayacağını sezmişti. Bu nispeten küçük siyasi birimler, Fransızlar (durdurulamaz gibi gözüküyorlardı), Prusyalılar (işgal eğer çıkarlarınaysa ve güçleri yetiyorsa, hiçbir bölgesel hakkı tanımadıklarını çoktan göstermişlerdi) ve Avusturyalılar (kendi siyasi alanlarını genişletmekte onların da haklı nedenleri vardı) tarafından kuşatılmışlardı. Gerçekten de, pek çok bağımsız beylik için, hangisinin –Prusya, Avusturya ya da Fransa– daha büyük tehlike olduğu belli değildi.

Rastatt Kongresi sürerken savaş patlak verdi. Avusturya'daki Habsburg'lar, İngiltere, Bavyera, Franconia ve Württemberg'le yeni koalisyon kurmuşlardı; yine kendini tehdit altında hisseden Rusya ve Fransa savaş ilan etti. 3 Aralık 1800'de Avusturya ordusu, Münih yakınlarında bir ormanda Fransızlar tarafından bozguna uğratıldı. 1801 Şubatı'nda Avusturya imparatoru II. Franz, Avusturya ve Kutsal Roma İmparatorluğu adına, kendisine sunulan anlaşmayı kabul etmek zorunda kaldı. Hegel'in Jena'ya gelişinden birkaç hafta sonra, 9 Şubat 1801'de imzalanan Lunéville Anlaşması, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ne kadar zayıfladığının kanıtıydı. Kimi zorluklar yüzünden, anlaşmanın detaylarının tamamlanması için *Reichstag*'a (bir bakıma Kutsal Roma İmparatorluğu'nun resmi yasama organı) baskı yapıldı ve bu, sorunun son haline kavuşmasını birkaç yıl geciktirdi. Sonunda, imparatorluk delegasyonunun raporu, (*Reichsdeputationshauptschluß*) 1803 yılında –Hegel'in "Alman Anayasası" üstünde çalışmayı bırakmasından bir yıl sonra– birçok küçük siyasi devletin tam olarak korktuğu şeyi ilan

etti: Kutsal Roma İmparatorluğu'nun haritası baştan aşağı yeniden çizilmiş ve küçük siyasi birimlerin neredeyse tamamı haritadan silinerek daha güçlü komşuları tarafından adeta yutulmuştu. Bunun da ötesinde, şu besbelliydi ki, anlaşmanın bu hali resmen Fransa tarafından Kutsal Roma İmparatorluğu'nun temsilcilerine dikte edilmiş ve eski *Reich*'a hareket alanı pek bırakmamıştı.

Hegel, "Alman Anayasası" adlı makalesi üstünde çalışmaya, Rastatt Kongresi sürerken başlamıştı ve Fransa'yla yeni koalisyon arasında savaş patlak verdiğinde de çalışmaya devam etmişti. Hegel, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yaşlı köhne makinesinin bozulacağının farkında olsa da, 1801 ve 1803 yılları arasında bütün imparatorluğun birdenbire tamamen çökeceğini aklına getiremezdi.

Makalesine şu vurucu tezle başlıyordu (esas metin bittikten sonra yazdığı bir önsözde): "Almanya artık bir devlet değildir."[59] Bu iddiasının nedenini açıklarken, bir şeyin devlet olarak *sayılması* için, ortak savunmayı sağlaması gerektiğini ve Almanya'nın bunu yapamadığını gösterdiğini söylüyordu.[60]

Ama Hegel, "devlet" derken, kendi topraklarında güç kullanma tekeline sahip bir yapıdan daha fazlasını kastetmektedir. Tübingen'deki günlerinden Bern'e ve Frankfurt'a dek Hegel, kendi içinde dinsel, sosyal ve politik yaşamı birleştiren ideal Yunan yaşam tarzının çekiciliğine kapılmıştır. Bir yaşam tarzı (Frankfurt'ta buna "tin" diyecektir), insana bir yön, bir yaşama amacı veren şey olmalıdır. Bu yüzden de, "ortak savunma"nın büyük öneminden bahsederken Hegel, devletin bir şekilde kendini gerçekleştirmesinden bahsetmez. (Hegel bu makalede "devletçi" değildir.) Bunun yerine söylediği, eğer devlet, yurttaşlarını kendilerini özgürce özdeşleştireceği *ortak bir projede* birleştirebilirse, o zaman tam ve baskıcı olmayan bir bağlılığı talep edebilir.[61] Almanya "artık bir devlet" değildir, çünkü "Almanlar" için artık böyle ortak bir bakış açısı yaratamamaktadır; ortak amaçların içinde kendi amaçlarını görebildiği bir yapı değildir artık ve bu yüzden de ortak bir savunma oluşturma imkânı yoktur.

Çağdaş Alman siyasi yaşamı hakkında bu analizleri yapan Hegel, modern çağlarda ahlaki, tinsel ve sosyal bir reformu neyin sağlayabileceğini sorduğu ve modern bir dinin koşullarını serimlemeye çalıştığı başarısız girişimlerini tetikleyen sorunların tam ortasındaydı hâlâ. Hegel

esasında bunun yanıtını Hıristiyanlıktan beklemişti, ama o kusurluydu. Şimdi bu, Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan beklenebilir miydi? O, ahlaki, tinsel ve sosyal reformun temeli olabilir miydi, yoksa başka bir şey onun yerini mi almalıydı?

Hegel'in makalede konu edindiği sorunun arka planında, Fransız Devrimi'nin meydan okuyuşuna karşı Kutsal Roma İmparatorluğu'nun çaresizliği vardı. Bir yandan, Kutsal Roma İmparatorluğu üyelerinin tutumları, Alman prenslerinin imparatorluğa bağlılığının kalmadığını gösteriyordu. Küçük devletler, imparatorluğun savaşına katılmakta isteksizdi ve büyük güçler (Avusturya ve Prusya) kendileriyle bir dayanışma işareti vermemişti, her biri savaştan teker teker ayrılıp, Fransa'yla kısa süreli barış anlaşmaları yapıyordu.[62] Fransa, kalabalık, canlı ve sadık ordusuyla askeri gücünün üstünlüğünü kanıtlamıştı, öte yandan çeşitli Alman prensliklerinin ne böyle bir gücü ne de isteği vardı. (Weimar'ın hükümdarı Karl August –kendisinin gözetmenliğinde Goethe Jena'daki üniversiteyi kurmuştu– durumu kısa ve öz bir şekilde özetlemişti: Beş yüz çiftçimi silahlandırmaktansa, son paramı, birkaç iyi alay asker almak için Saksonya elektör prensine veririm.")[63] Kutsal Roma İmparatorluğu'nun soylularının halka duydukları, onları silahlandırmamaya iten güvensizlik karşılıklıydı; halk zaten savaşa gidip efendileri için savaşmayı düşünmüyordu; çoğuna göre, bir zalimin diğerinden farkı yoktu ve onlara karşı bir bağlılık hissetmiyorlardı.

Öte yandan Fransızlar, Devrim aracılığıyla Fransız *ulusunun* davası etrafında halkı toparlamıştı. Fransız ordusu, Devrim ile Fransa için savaştıklarına ikna olmuştu ve Alman askerinin düke ya da krala uzaklığının sonucu olan soyutlanma onlarda yaşanmıyordu. "Dava"yla olan bu özdeşleşme (ve buna ek olarak, Fransız ordusunun üstün taktiğiyle, lojistik sorunların yeni yöntemlerle çözülmesi), eğitimleri uzun süren talimlere ve üstleri tarafından (genelde acımasız yöntemlerle) empoze edilen başarısızlık korkusuna dayanan *Reich*'ın eski model ordusuna karşı, Fransızları yenilmez yapmıştı. Hegel'in düşüncesine göre, Fransız ordusundaki kitlesel askere alma başarısı ve savaşma ruhu, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun modası geçmiş, hantal profesyonel ordusuna göre, Yunan idealine çok daha yakındı. Devrimci Fransa, yandaşlarına onlarda tam bir bağlılık uyandıracak bir şey sunmuş, onlara bir yol haritası ve yaşamlarını kurtarabilecekleri bir imkân vermişti. Kutsal Roma

İmparatorluğu ise, hizmetleri karşılığında adamlarına ortalama bir ücret, başarısızlıkları karşısında da ağır cezalar sunuyordu.

Bu durumda sorulması gereken soru, Hegel'in "Hıristiyan Dininin Pozitifliği" makalesinde sorduğu soruya oldukça benzer. Bu makaledeki soru, "Hıristiyanlık pozitif bir din *midir*?" sorusu değil, "Hıristiyanlık halkın dini *olabilir mi*?" sorusudur. Yine aynı şekilde, "Alman Anayasası" makalesindeki soru, "Kutsal Roma İmparatorluğu, üyelerine kendi tarafından bağlılık imkânı verip onlara yaşamak ve ölmek için değerli bir neden sunan bir devlet *midir*?" sorusu değildir. Bunun yerine sorulan şudur: Kutsal Roma İmparatorluğu böyle bir devlet *olabilir mi*? Hegel'e göre, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun sahip olduğu imkânları anlamak için, onun tini –Alman halkını asıl ilgilendiren şeyleri dile getiren tanımlayıcı normlar– anlaşılmalıydı ki, böylece "Almanya"nın olası yazgısı belirlenebilsin.

Hegel'in düşüncesine göre, Alman "tini" için tanımlayıcı normun esas olarak "özgürlük"le ilgisi vardır. Sahici Alman özgürlüğü, bireyin "bütün tarafından kısıtlanmasının" reddini içerir ve bu özgürlüğün sınırları da, birey tarafından "kendine, kendisi tarafından, bir şüphe ya da korku olmadan uygulanır."[64] Öte yandan, Roma İmparatorluğu'nun son döneminde, Cermen kökenli kavimler ile Roma'ya tabi halkların birleşmesiyle ve sonunda Avrupa olacak bölgedeki devletler yayılıp genişledikçe, bu özgürlük dönüşüme uğramıştır.[65] Alman "özgürlüğü"nün, siyasi birimlerin Avrupa'da sınırlarının sürekli genişlemesiyle olan ilişkisi, gruplaşmış bireylerin zümre meclisi olarak devlette temsil edildiği feodalizmin gelişmesine yol açtı. Asıl Alman özgürlüğünün sistemi böylece, "bütün modern Avrupa devletlerinin sistemi" olacak olan bir temsil sistemine dönüştü.[66] Gibbon okumalarım kendi Alman özgürlüğü ve temsil ilkesi düşüncesine iliştiren Hegel, bunun "dünya tarihinde bir çığır" olduğunu söyledi: "Dünyanın gelişim ve biçimlenişinin birlikteliği, insan ırkını dünyaya egemen olan bir cumhuriyetle Doğu despotizminin ötesine taşımış, Roma'nın çöküşüyle de bu iki aşırı uç arasında bir ara döneme geçilmiştir. Dünya tininin bu üçüncü evrensel biçimlenişi de Alman halkından doğmuştur."[67]

Dünyanın geri kalanına modern temsil yönetimi düşüncesini hediye eden Almanya'nın kendisi maalesef bu ideali tam olarak gerçekleştiremiyordu. İlkesi "soyut bir özgürlük" olduğundan, Cermen kavimleri gitgi-

temel yapılarına dair gençliğinden kalan taslaklar dışında ortaya bir şey çıkmıyordu. Tübingen ve Bern'de yazdığı yazılarda, toplumu "zümreler"e ayırmanın özgürlük için bir tehdit olduğunu, çünkü bunun, gerçekte organik bir bütün olan şeyi parçaladığını yazıyordu; şimdi yaşı ilerleyen Hegel, zümrelerin, özgürlüğün ve "organik bütün"ün uygun bir şekilde gerçekleşmesi için zorunlu olduğunu düşünüyordu.[76]

Vardığı sonuç, Rousseacu "genel irade"nin ancak bir devlette yer alan temsili bir hükümetle gerçekleşebileceği ve bu hükümetteki temsilin, devrimci demokrasinin "özgürlük çılgınlığı"yla değil (bu ancak daha fazla bölünmeye ve karmaşaya yol açabilirdi), aracı kurum ve yapılarla olabileceğiydi.[77] Hegel'in aşina olduğu (ve kendisinin de içinde yetiştiği) yerel memleketlerin özgürlükleri, kendi düşüncesine göre Almanlara, temsili hükümet ve onu gerçekleştirecek aracı kurumlarla ilgili doğru fikri vermişti, ama bu memleketler, Kutsal Roma İmparatorluğu'nu gerçek bir devlet olmaktan çıkararak, kendi özgürlüklerinin kuyusunu kazmışlardı. Artık ölüme mahkûmlardı, çünkü kendilerini koruyabilecek tek yapı olan Kutsal Roma İmparatorluğu ölmüştü. Ama bu memleketlerde hayatta kalan değerler, Fransız Devrimi'nin özgün gelişim süreciyle olmasa bile, Devrim'in idealleriyle birleştirilebilirdi.

Bu nedenle Hegel için asıl soru şuydu: Almanya'nın içinde bulunduğu yozlaşmış durum göz önüne alındığında ve "Alman özgürlüğü" gerçek devlette değil de memleket yapıları içinde kurumsallaşmışsa, böyle bir temsil nasıl mümkün olacaktı? Tıpkı Hıristiyanlık üstüne yazdığı önceki yazılarında olduğu gibi, Hegel yine çıkmaz sokağa girmişti. Özgürlüğün gerçekleşmesi için gerekli gördüğü koşulları betimlemişti, ama bu koşulların nasıl sağlanacağı hakkında bir fikri yoktu. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun korunması (ya da yenilenmesi) adına bir Prusya liderliğine sıcak bakmıyordu – Prusya hem düşüşteydi hem de gitgide merkezileşiyordu ve bu yüzden zümrelerin bağımsızlığını koruyamazdı. Zümrelerin bir şekilde bağımsızlığını sürdürebildiğini düşündüğü Avusturya'nın tek umut olarak görülme fikriyle ise adeta alay ediyordu. Hegel belli ki Almanya'da bir merkezileşme çabası içindeki güçler ile (bunu daha çok Prusya sembolize ediyordu) eski, merkezden kopuk, birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışan bireyler ve gruplardan oluşan Kutsal Roma İmparatorluğu'nun *Herrschaft*'ı arasında bir orta yol bulmaya çalışıyordu.[78] Ama bu nasıl olacaktı?

Daha önce, "halkın dini" nasıl kurulacak sorusuna yanıt veremediği gibi, 1801 yılında, doğru bir Alman devleti nasıl oluşturulur sorusuna da yanıt bulamadı. Tek olanaklı ve düşünülebilir çözüm, devletin zor kullanılarak kurulmasıydı. Almanlar, "Alman özgürlüğü"nün temelsiz yapısına –memleket yaşantısının yapısına ve ilkelerine– çok inatçı şekilde bağlı kalıp yozlaştıklarından, geriye kalan seçenek bilge bir liderin, bir Alman "Theseus"un, Almanları birleşmek için ve "kendilerini Almanya'ya ait hissetmeleri" için zorlamasıydı.[79] (Hegel, modern devletlerin şekillenişine dair bu tür bir öngörüde bulunduğu için Machiavelli'yi över.)[80]

Ama Hegel'in kendisi bile bu çözümün gerçek bir çözüm olmadığını biliyordu; bu sadece her şeyin birden iyiye gideceğinden, doğru "Theseus"un gelip diktatörlük yerine modern temsili cumhuriyeti kuracağından ibaret bir umuttu. Daha da kötüsü, eğer böyle bir "Theseus" mucizevi bir şekilde ortaya çıkmazsa, Alman özgürlüğünün ve memleket yaşamının yapısının "yazgısı" tamamen ortadan kaybolacaktı.

1801-1802: Hegel, Schelling'le Uzlaşıyor

Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark: Kant, Schelling ve "Gerçek İdealizm"

Hegel'in Kant sonrası felsefe üzerine tartışmalara ani girişi, 1801 yılının Eylül ayında, Jena'daki ilk yılını doldurmadan yayımlanan *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*) adlı kısa kitapla oldu. Bu kısa monografi, genelin gözünde Hegel'in konumunu uzun süre belirledi: Hegel sahneye bir anda Schelling'in taraftarı ve Kant sonrası felsefi projeye dair Schelling'in görüşünü savunarak Fichte ile Schelling arasına sınır çizen biri olarak çıktı. Ama bu genel kanıya karşın, yapıt tam anlamıyla Schelling'i desteklemiyordu. Kendini sistematik bir filozof kalıbına sokmak için, Schelling'in düşüncesini ve terminolojisini, Schelling'in yaptığından daha farklı bir biçimde savunmaya başlamıştı. Bunu, Frankfurt'ta Hölderlin'le olan konuşmalarıyla biçimlendirdiği düşüncelerini temel alarak yapıyordu. Bunun sonucunda ortaya, genele "Schellingci" felsefeye ait gibi görünse de, aslında oldukça orijinal,

"Hegelci" bir metin çıkmıştı. Ayrıca makale, Hegel'in o dönemde Kant sonrası idealizmin gelişimine dair en temel konuları sıkı çalıştığını ve her zaman politik ya da dinsel bir düşünürden daha fazlası olduğunu gösteriyordu.

Schelling o dönemin felsefe camiasında genel olarak, Fichte'nin felsefesini ileriye taşıyan biri olarak görülüyordu. Hegel, Kant'ın dogmatizmi olarak algılanan şeylere düşmeden Kant'ın projesini ileri taşıma konusuna dair en temel şeylerde bile, Fichte ve Schelling'in anlaşamadığını göstererek okurlarını şaşırttı. Reinhold, Kantçılığın ihtiyacı olan şeyin, onun en yüksek ve ilk ilkesine dair net bir ifade olduğunu öne sürmüş ve "bilinç ilkesi"yle bunu sağladığını iddia etmiş, Fichte de bir ölçüde (Hegel'in Kantçılık sonrası düşünce yolunu tarifine göre) bu yaklaşımı bir adım ileriye taşımıştı. Hegel'in Kantçılık sonrası süreçle ilgili yorumunda, Reinhold ve Fichte kendilerini Kantçı "dogmatizmler"den tam olarak kurtaramazken, Schelling bunu tam olarak başarmıştır.

Özellikle Reinhold ve Fichte, Kantçı "kavramsal form" ve "sezgisel içerik" ayrımının meşru olduğunu varsaymışlardı. Öte yandan Schelling ve Hegel'e göre, Kant son dönem yapıtı *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, bilinemeyen kendinde şeyler fikrinin ve "koşulsuz bütünlükler" anlayışına dair çelişkili tasavvurların açmazlarından, "sezgisel zihin" kavramıyla bir çıkış yolu ima eder. "Sezgisel zihin," kavramları duyulardan gelen verili materyale uygulamaz, aksine duyusal verileri, "bütünün" "akıl" tarafından önceden sağlanan idraki ışığında kavrar. Kant sanki şunu der gibidir: Kavramsal formlar duyularla verilene uygulanmadan önce, bu formların duyusal içeriğe sonradan ve türevsel olarak uygulanışını önceleyen ve onu anlaşılır kılan bütünsele doğru bir yönelim olmak zorundadır. Reinhold (ve dolayısıyla Fichte) aslında Kant'ın ilk formülasyonlarına saplanıp kalmıştır ve bu yüzden Kantçılığın yalnızca, nesnelerin deneyimlenebilme imkânının koşulları olarak "ilk ilkeler"le ilgili daha açık ifadelere ihtiyacı olduğu sonucunda ısrar etmiştir. Bu yüzden Reinhold ve Fichte, böyle bir "ilk ilkeler" arayışını özellikle meşru kılan, Kant'ın kavramsal form / kavramsal olmayan içerik ayrımına dayanan düalizmini dogmatik olarak kabul etmişlerdir.[81]

Bu bağlamda Hegel'in metnine göre, Fichte ve Schelling arasında, Kant sonrası projeyi nasıl anladıklarıyla ilgili temel bir fark vardır. İlk ilkeyi arayan Fichte'nin, "ben"i bu ilke olarak görmesi kaçınılmazdır,

böylece "ben-olmayan"ı da "ben" tarafından koyulan bir şey olarak anlar; bu yüzden "öznel" idealisttir. "İlk ilke"yi özne değil nesne tarafında gören realizm, öznel idealizmin sadece öteki yüzüdür. Hegel'in açıkladığı gibi, "dogmatik idealizm, öznel olanı nesnel olanın gerçek temeli olarak koyarken, dogmatik realizm, nesnel olanı öznel olanın gerçek temeli olarak koyar."[82] Modern felsefenin realizm ve idealizm arasındaki bitmek bitmez salınışı ise, ne idealistlerin ne de realistlerin dile getirebildiği ve Kant'ın, bilincin çelişkili doğasına dair görüşüne ipucu olabilecek derinde yatan ortak bir dizi önkoşulun işaretidir. Kendimiz ve dünyayla ilişkili sıradan bilincimizde, zorunlu olarak zıt iki bakış açısı vardır. Kendimizi "teorik olarak," yani nesnel olarak ele alırsak, zaman ve mekândaki diğer bütün kütleler gibi nedensellik yasalarına tabi olan bir kütle olarak görürüz; eğer kendimizi "pratik olarak," yani öznel olarak ele alırsak kendimizi, neye inanmamız *gerekiyorsa ona göre*, yani normlara özgürce tabi olarak görürüz. Böylece bilincin öznesi, şeyleri kendi deneyimi "içinden" görüp kişisel ve öznel bir bakış açısı alabilir; ya da kendisini, deyim yerindeyse dışarıdan görerek nesnel bir bakış açısı alabilir. Eğer sadece birinci şahıs temelinde, etrafımızdaki dünya üzerinde bir bakış açısı takınırsak, kendimizi "içerden" görmüş oluruz. Eğer kendimizi, başka nesnelerin dünyasının *içinde* bir nesne olarak görürsek, kendimizi "dışardan" görmüş oluruz (örneğin kendimizi bir haritada bularak, başkalarının bizi gördüğü gibi görerek ya da kendimizi üçüncü şahısta düşünerek). Bu şu demektir: Öznel bir bakış açısı içinde, buradan kendimizi kendiliğinden ve özgür olarak deneyimleyebiliriz; öte yandan kendimizi nesnel olarak, dünya üzerinde değil ama dünyanın *içindeki* nesnelerden biri olarak düşünebiliriz. Hegel'in belirttiği gibi, "[realizm ve idealizm] arasındaki karşıtlık bilinçtedir ve nesnel olanla öznel olanın gerçekliği de bilinçte bulunur."[83]

Hegel, "realizm" ve "idealizm" arasındaki modern tartışmayı çözecek bir dizi "ilk ilkeler"i aramanın yararsızlığının, "düşünseme" olarak adlandırdığı şeyle ilgisi olduğu tanısına vardı. Hegel'in teknik anlamda kullandığı "düşünseme" bilinçteki temel karşıtlıklardan (öznel ya da nesnel bakış açısı) birini alıp onu sabit tutan ve bunu öbür bir bakış açısını kurmak ya da eleştirmek için kullanan felsefi düşünseme yaklaşımıdır. Doğru felsefenin amacı, kendini zorunlu olarak Kantçı felsefenin antinomik karşıtlıklarında bulan "düşünseme"nin aslında bu kar-

şıtlıkları önceleyen ve onları ilk etapta mümkün kılan başka bir şeyde içerildiğini göstermektir. Hegel de Schelling de, bunu "mutlak" olarak adlandırmış ve Hegel onu akılla özdeşleştirmiştir. Bunun da ötesinde, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, "aklın, sadece kendi planına göre ürettiği bir şeyi kavrayabilir" olduğunu söylediği gibi, Hegel de *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ta şöyle der: "Kendini tanıyan akıl, sadece kendisiyle meşgul olur ki bütün uğraşı ve edimleri, yine kendi içinde temellenmiştir."[84]

Hegel, aklı "anlak"la [*Verstand*-ç.] karşılaştırır. "Anlak," dünya tarafından koşullandırılan bir yetidir; öte yandan akıl, "anlağın" koşullu hükümlerini alır, *koşulsuz* olarak beyan edilen öznelliğe ve nesnelliğe, öznel ve nesnel bakış açılarına iliştirir. "Anlak," kendisine verilen şeyleri işlerken, akıl, "bizzat kendi planından sonra" kendisine kattığı içerik üzerinde çalışır; akıl salt "kendine bağlı"dır ve bu yüzden "sonsuz"dur. "Anlak" ise, kendisi dışındaki şeylere bağlıdır ve bu yüzden "sonlu"dur. Akıl, "anlağın" kendi içindeki karşıtlıklarını içeren ve onları çözen "koşulsuz bütünlüğün" bir kavranışını amaçlar.

Eğer "anlak," yaşama dair temel bir şeyi kavramaya çalışırsa, kaçınılmaz bir şekilde karşıtlıklar ortaya çıkartır, tıpkı "realizm" ve "idealizm" arasındaki bitmeyen tartışmada olduğu gibi. Bu karşıtlıklar ortaya çıktığında ise, yaşam biçimi kendi içinde –Hegel için gitgide daha önemli olan bir terimi kullanırsak–, *entzweit*, yani "kopuk", "ayrık" hale gelir. Hegel'in bu kopukluğa, ayrıklığa, *Entzweiung*'a dair görüşü, Frankfurt'tayken, Württemberg reformunun gerekliliğine dair kaleme aldığı ama yayımlanmamış olan, "Hâkimlerin Yurttaşlar Tarafından Seçilmesi Gerekliliği Üzerine" adlı makalesinde işlenmişti. Bu makaleye göre, "daha saf, daha özgür bir duruma özlem yüzünden, kalpler uçup gitmiş, gerçeklikten kopmuştur (*entzweit*)."[85] Bu tür bir kopuş – *Entzweiung*, ikiye ayrılma–, felsefe ihtiyacını yaratır. Hegel'in belirttiği üzere, "insanların yaşamından, birlikteliğin gücü çıkar gider, karşıtlıklar yaşayan bağlarını ve karşılıklılıklarını kaybederlerse, felsefe ihtiyacı doğar."[86] Felsefenin, kendisine verilen bu ödevi (ve akılla olan ittifakı) başaramaması, Yunanlılar ve Romalılarda olduğu gibi, yazgısı gitgide yozlaşmak ve sonunda ortadan kalkmak olan bir yaşam biçimine işaret eder.[87] Hegel'e göre, kendisi ifade etmese de, bütün bu olan bitenden çıkarılması gereken açıktır: Modern yaşamın Almanya'da ve başka yer-

lerde genel olarak başarılı olması meselesi, *felsefenin* böyle bir yaşam tarzının gerçekten bizler için mümkün olup olmadığını gösterebilme imkânına bağlıdır.

Bu bağlamda felsefe ihtiyacı, içsel bölünmeleri, kopuklukları aşacak ya da iyileştirecek bir sosyal yaşantı ihtiyacından doğar. İhtiyaç duyulan, insanları artık bir arada tutamayan eski otoritenin yerini alacak yeni, alternatif bir otorite kesinlikle değildir. Felsefe, dinin eski sistemini, kendi "sistem"iyle değiştirmeyecektir. 1802 yılında, modern şüpheciliğin ünlü savunucusu G.E. Schulze'yi –kendisi, felsefenin insanlara kılavuzluk edecek bir "sistem" yaratma konusunda tarihsel olarak başarısızlığa uğradığını söylüyordu– kınadığı bir yazıda Hegel, onunla alay eder: "Felsefe ve toplum arasındaki ilişkiyi, bir devlet yönetimi ve toplum arasındaki ilişki olarak görür. Buna göre filozof, toplumun aklı için papazlık hizmetine devam etmeli ve insanlar için anayasal bir felsefe kurup toplum aklını yönetme görevini üstlenmelidir."[88] Hegel'in eleştirisinde ne demek istediği açıktır: Felsefe böyle bir şeyi ne üstlenebilir ne de üstlenmelidir.

Felsefenin ele aldığı "kopukluk"lar, bu açıdan yaşam tarzının kendisiyle ve bu tarzda neyin genel geçer olduğuyla ilgilidir. Hegel, geçmişte önemli olan düalizmlere örnek olarak, şunları sıralar: "Tin ve madde, ruh ve beden, inanç ve akıl, özgürlük ve zorunluluk." Kendisine göre bunlar, "eskiden önemliydi" ama günümüzde öznellik ve nesnellik karşıtlığı bunların yerini almıştır.[89]

Felsefe bu kopuklukları tamir etmeye çalışırken, duruma dair yeni ve alternatif bir açıklama sunmaz, bunun yerine, bizim için esas neyin önemli olduğu, bizim için neyin norm sayıldığı gibi sorulara kayar. Hegel'in, Jena'daki yıllarında da tutmayı sürdürdüğü günlüğüne yazdığı gibi, "Felsefenin yanıtlamadığı sorular, böyle sorulmamaları gerektiği üzerinden yanıtlanır."[90] Bu bağlamda, "öznel" ve "nesnel" bakış açılarının arasındaki kopukluk konusunda, felsefe, her iki bakış açısını da zorunlu olarak kapsayacak ve bu temelde her ikisinin de ondan türeyeceği bir bakış açısı var mıdır, sorusunu sormak durumundadır.

Öte yandan, hem öznel hem de nesnel bakış açıları, *bizim* bakış açılarımızdır ve aralarındaki karşıtlık, "bizim" içimizdeki bir karşıtlıktır. Nesnel bir dünyanın öznel farkındalığı olarak bilinç, ancak aynı fail kendi içinde iki bakış açısını da varsayarsa mümkün olur. Bilincin bakış

açısı bu yüzden, bilinçli failin, ne öznel ne de nesnel olan, düşüncenin ve dünyanın ya da kavramsal form ve duyusal içeriğin birliği olan ve bunların arasındaki ayrımı önceleyen bir şeyin kavrayışına sahip olduğunu varsaymak zorundadır. Bu anlamda "mutlak," kendimize ve dünyamıza dair bölünmüş, ayrılmış bilincin temelini oluşturur; bu bakımdan mutlak, özne ve nesnenin, düşünmenin ve varlığın birliğidir.

Bu yüzden, realizm ve idealizm arasındaki tartışma, daha derin bir temelin, Hegel'in *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ta "öznel özne-nesne" ve "nesnel özne-nesne" olarak adlandırdığı şeyin birliğinin üzerinde olur. Bu bakış açılarının birliği –Hegel buna "özne-nesne" der– bizim öznel deneyimimizin nesneler dünyasıyla nasıl ilişkiye geçtiğine dair kendi içinde bir kavrayışa sahip olmalıdır. Öte yandan, "realizm" ve "idealizm" karşıtlığına paralel olarak bu "mutlak," iki açıdan yanlış anlaşılabilir. Hegel'in belirttiğine göre, "öznel özne-nesne," öznellikten kurulan, nesnelere dair bir kavrayış olarak alınabilir; "nesnel özne-nesne" ise, nesnelerin zihnimizle girdiği etkileşime göre, deneyimlerimizin karakterinin nasıl belirlendiğine dair bir kavrayış olabilir. Deneyimlerimiz tarafından kurulan ya da "koyulan" bir dünyaya dair her kavrayış, o halde "öznel özne-nesne"dir; doğayla olan etkileşimimizin nedensel sonucundan türeyen bir şey olarak deneyimimizdeki normatif olana dair ya da karşılığında kendisini nasıl yargılayacağımızı belirleyen herhangi bir zihin dışı öğeye dair her tür kavrayış "nesnel özne-nesne" olmak durumundadır.

Bilinç yaşamımızda kendimizi, hem öznel hem de nesnel bakış açısını cisimlendirirken bulduğumuz için, bu uyuşmazlığı ortadan kaldırmak için hep bir bakış açısını diğerinin temeli olarak alırız. Örneğin Fichteci idealizm, dünyayı "ben"in öznel konumlandırışı olarak kurarken, her şeyi "öznel özne-nesne" aracılığıyla kurma girişimini temsil eder. Bütün materyalistler ise bunun tersini yapmaktadır. (*Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark* adlı yapıtında Hegel aslında Reinhold'un itirazlarına karşı materyalizmi savunur, çünkü Reinhold insanı materyalist yapan entelektüel motivasyonu ciddiye almakta başarısız olmuştur.) Öte yandan Schelling, her iki bakış açısını da bilinçsel yaşamın nedenini göstermek açısından zorunlu bulur. Bu açıdan "mutlak, her iki özne-nesnede de bulunur ve birbirlerine karşıt

oldukları ölçüde her ikisinin de geçersiz oluşunda meydana gelen en üst sentez olarak, her ikisinde birden kendisini kusursuz olarak bulur."[91] Schelling'in terminolojisinde "mutlak," öznel ve nesnel bakış açılarının "ayrımsızlık noktası" olmak zorundadır.

Böylece Hegel mutlak için, Schelling'in betimlemelerinde belli belirsiz tanımlanan, ama Hegel'e göre bu betimlemelerde kesinlikle ima edilen bir argüman sağlamaktadır. Bunun dışında, "zihinsel sezgi"nin zorunluluğuna dair o âna kadar eksik olduğunu düşündüğü argümanı da sağlar. Öznel ve nesnel bakış açılarının karşıtlığının *bir* bilinçte oluşunu kabul ediyor oluşumuz, ne sadece öznel ne de sadece nesnel bakış açısıyla açıklanabilir; bu nedenle açıklama, ancak her ikisini birden içinde barındıran bir şeyin temelinde olabilir ve bu da sadece, her iki bakış açısının da kurulduğu *edime* dair *sezgisel farkındalık* olabilir. Kendisinin farkında olduğu bir nesne bulunması açısından (iki bakış açısının birliğini *deneyimlememiz*) bu bir *sezgidir*. Bu nesne, iki bakış açısını da kuran edimdir. Bu sezginin *zihinsel* olması, kendisinin her iki bakış açısının kurulmasına dair bilinç yaşamımızdaki farkındalık olmasına karşın duyusal olmamasından kaynaklanır. Schelling'in felsefeyi, transandantal felsefe (şeyleri öznel bakış açısından inceler) ve *Naturphilosophie* (şeyleri nesnel bakış açısından inceler) olarak ayırması, her ikisinin de mutlağın sezgisinde, her iki bakış açısını da oluşturan kendini sınırlandırma ediminde bir olmalarında temellenir.

Görüşlerini böyle ortaya koyan Hegel, Frankfurt'ta Hölderlin'le üstünde çalıştığı fikirleri kullanarak, Schelling'i alttan alta Kant'a doğru geri gönderiyordu. *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ın başında Hegel, Kant'ın "Kategorilerin Transandantal Çıkarsaması"nın gerçekten de, sözde değil özde *sahici* (*echter*) bir idealizm olduğunu iddia eder.[92] Bu öz, Kant sonrası düşünürlerin "salt spekülasyon" olarak adlandırdıkları şeyle ilgilidir; kâğıt üzerinde söz konusu olan ise, Kant'ın sistemi içinde "anlak" tarafından meydana getirilen bir dizi karşıtlıklardır. Burada bile Hegel, "spekülasyon"u tam olarak Kantçı bir anlamda kullanır, yani, "kendi temellendirişini kendi içinden kavrayan, evrensel aklın kendine yönelik edimi" olarak. Bu şekilde, Kant'ın kendi iddiası tekrarlanır: "Akıl, bütün uğraşı yanında kendisini eleştiriye tabi tutmalıdır... [ve] akıl, bizzat kendi varoluşu için bu özgürlüğe muhtaçtır."[93]

"İnanç ve Bilgi": Kant'ın Kant'tan Çıkış Yolu

Felsefenin temel karşıtlıklarının, "düşünümsel anlağın" [*reflective understanding*] mutlağın birliğini yanlış anlamasından doğduğunu analiz edip öne sürmek az bir şey değildi. Öte yandan Hegel'in aklında daha büyük hedefler vardı. *Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ın basılmasından bir yıl sonra, temel karşıtlıkların nasıl yaşam tarzlarında görünür olduğunu ve bu görünümlerin felsefi düşünmeyle ilişkisini ele aldığı "İnanç ve Bilgi ya da Kantçı, Jacobici, Fichteci Felsefe Olarak Tüm Biçimlerinde Öznelliğin Düşünümsel Felsefesi" adlı uzun makaleyi 1802 yılında *Kritische Journal der Philosophie*'de yayımlattı.[94] Bu yapıtta, sorunun bir dizi teorik felsefi hatadan daha derin olduğunu ve kendi dönemindeki kültürün bu sorunu *düşünsemeyi* temel alarak irdelediği öne sürülür. Buna göre, Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin "felsefeleri, sistem olarak kurulan bir düşünseme kültüründen başka bir şey değildir. Söz konusu olan, sıradan insan anlayışının kültürüdür."[95] Felsefedeki hatalar, aslında kültürün kendisindeki daha derin sorunların ifadesidir.[96]

Sorunu bu şekilde ortaya koyan Hegel, uzun süredir bir kenarda tuttuğu sorusunu da gündeme getirir: *Bildung*'un değeri. Eğer "yetişmek" ve "biçimlenmek" o dönemde "kültür"ün özellikleriyse ve kültür o dönemde içinde kopukluklar taşıyorsa, o halde *Bildung* edinimi –ebeveynlerin yaptığı şeyleri yapmak ve öyle yetişmek– kendi başına yeterli olamaz. *Bildung*, geleneksel olarak sahip olduğunun ötesinde bir şeye gereksinim duyar, yani Hegel'in şimdi savunmakta olduğu türde sistematik bir felsefeye.

Modern "düşünseme kültürü," Locke ve Hume'un felsefelerinde betimlenen türde bir "kültür"dür. Onlara göre felsefenin ödevi, yalnızca "dünyanın konumunu tayin edip, oradan öznel bir bakış açısıyla onu yorumlamak"tan ibarettir.[97] "Düşünseme" en iyi olasılıkla, her iki bakış açısından birini sabit olarak alarak oluşan az çok tutarlı bir dizi önerme üretebilir, bu iki bakış açısı arasındaki temel ayrım konusunda bir çözüm getiremez.[98] Bunun sonucunda, her biri kendi açısından makul olan felsefe "sistemleri" çoğalmaya devam eder ve aralarındaki tartışmayı çözecek bir yol bulunamaz.

Özne-nesne düalizminde, bir tarafı öbüründen daha temel olarak alan ve öbürünün belirlenimini sağladığını öne süren Lockecu ve Kantçı

"düşünümsel" felsefeler, istisnasız biçimde bir tür psikolojizme düşerler. Başka bir deyişle kaçınılmaz bir şekilde, "zihnin faaliyetleri"nin belirli yasalarla yapılandırıldığına ve zihnin bu faaliyetleri nasıl ayrı bir deneyim üzerinde işleyerek deneyimsel bir dünya ürettiğine dair kuramlara yol açarlar. Eğer bir görüş, öznedeki *etkileşimden çıkan* (Kant'ın dediğine göre sezginin ya da Fichte'nin dediğine göre, daha genel olarak kavranan bir *Anstoß*, itki ya da "çarpma"nın sonucu olarak bir etkileşim) bir dünya tasviriyle (kendinde şeyler dizisiyle), diğer bir görüş de görüngüler dünyasını oluşturan (ki bu, hiçbir zaman dünyanın kendisi değildir) bir dizi yasaya bağlı "verileri" "işleten" bir "zihin" (ya da "ben") tasviriyle işliyorsa, iki görüşün de böyle işlemesini sağlayan yasaları sorgulamak meşru bir hale gelir. Bu açıdan düşünümsel felsefeler, mevcut verilere bir dizi ilkenin *uygulanmasına*, bunun sonucu olarak bir şekilde bu verilerle ilkelerin birliği olarak ortaya çıkan bir sonucun üretilmesinin tasvirine dönüşmüştür; paradigma, şemayla içeriğin başka bir şeyden *gelişimi* olmak yerine verili bir *içeriğin* bir şemaya *uygulanması* olmuştur.

Hegel'e göre Jacobi'nin düşüncesi özellikle ilginç bir durum yaratır. Çünkü Jacobi, bir yandan Kant'ın ve Fichte'nin vardıkları sonuca götürecek özne ve nesneyle ilgili basit tabloya bağlı kalırken, öbür yandan, Kantçı ve Fichteci bir anlayışta bulunan zihnin "veri işleyişi" ve formların verili bir içeriğe "uygulanışı" görüşünü reddedebilmeyi ummuştu. Kant'ı ve Fichte'yi birer transandantal kuşkucu olarak reddeden Jacobi, özne ve nesne arasında büyük bir bölünmeyle karşı karşıya kalmış ve bu bölünmeyi, deneyimlerimizden bağımsız bir dış dünyayı *dolaysız olarak bilebilmemizi* sağlayan ve kendisine olan ihtiyacımıza yanıt veren bir Tanrı görüşünü varsayan bir *deus ex machina* ile kapatmaya çalışmıştır. (Her iki durumdaki dolaysız bilgiye de Jacobi "inanç" adını verir.) Öte yandan Jacobi, böyle bir sonuca ancak, "[transandantal] imgelemi ve kendi kendini yaratan aklı gelişigüzel ve öznel olarak, ... duyusal deneyimi de sonsuz hakikat olarak"[99] alırsa varabilir. Bu açıdan Jacobi, Kant ve Fichte'nin görüşlerini psikolojikleştirdiği *için*, kendi öğretisine göre, dış dünya diye bir şeyi *olduğu gibi bilebiliriz.*

Hegel'in vurguladığı nokta ise, Jacobi'nin stratejisini Kant'ın ve Fichte'nin psikolojik açıdan bir yanlış anlaşılması olarak öylece kestirip atamayacağımızdır, çünkü bu kişilerin felsefelerinde psikolojik bir okuma kaçınılmazdır. Kendinde-şeylerin ne olduğunu söyleyemediğimize

göre, zorunlu bir şekilde, "verili" olanlara nedensellik ilişkisini atfedenin "biz" (ya da "transandantal ben") olduğu fikrine geri döneriz; şeylere dair bu tür bir atfetmenin ne olduğu üstüne düşünümsel bir biçimde odaklandığımızda, "transandantal idealizm biçimselliğe, daha doğrusu psikolojik idealizme dönüşmüş olur."[100] Kategorileri, deneyimin verdiklerine *transandantal biçimde uyguladığımız* düşüncesi böylece, kategorilerin sadece biz *insanların* deneyime yansıttığı bir şey olduğu fikrine dönüşür.[101] Böylece, "Kantçı ve özellikle Fichteci felsefe, daimi bir şekilde psikolojik idealizme savrulmuş olur."[102] Bu, "dünyayı öznel bakış açısı tarafından açıklamanın" bir sonucudur. Kantçı ve Fichteci idealizm bu nedenle esas olarak birer "düalizm"dir ve "Lockeculuğun uzantısından başka bir şey değildir."[103]

Öte yandan Hegel bütün bunları söylerken, Kant'ın dertlerinden yine Kant'ın çıkış yolu olarak gördüğü şeyi önerir. "Kavram" ve "sezgi" düalizmine karşı Kant, bilincinde olabileceğimiz "sentezlenmemiş bir sezgi" olamayacağı sonucuna varmıştır, yani bu, deneyimde, başka bir şeyi bilmeden bilebileceğimiz ya da herhangi bir kavramsal yetiye ait olmadan farkında olabileceğimiz salt "dolayımsız veriler"in olamayacağı anlamına gelir: Dolaylı olarak Kant'ı alıntılayan Hegel'e göre, "Kantçı felsefenin idealizm olma hakkı vardır, çünkü ne kendi başına kavramın ne de kendi başına sezginin hiçbir şey olduğunu gösterir; kendi başlarına sezgi kör, kavram da boştur."[104] Kavramlar da sezgiler de, bir bütünün, yani bilincin içindeki "uğraklar"dır; bunlar, bir şekilde bir araya gelmiş ve bilinç oluşsun diye eklemlenmiş bağımsız öğeler değildirler. Bunun da ötesinde, bilincin sentetik birliğinin esas olduğunu, bir şeyden türetilmediğini ve bilinçte bulunan her şeyin temelini oluşturduğunu söyleyen Kant da bunu kabul ediyor gibidir. Böylece Hegel şuna varır: "Esas sentetik birlik, zıtlıklardan doğan bir şey gibi değil, zıtlıkların, gerçekten zorunlu, mutlak ve esas özdeşliği olarak kavranmalıdır."[105] "Karşıtlıklar" burada kavramlar ve sezgilerdir; bunlar "özdeştirler," çünkü onlar, Hegel'in "özbilincin mutlak ve esas özdeşliği"[106] olarak adlandırdığı şeyin bileşenleridir.

Hegel'in görüşüne göre Kant başka türlü bir argüman kurmuştur, çünkü, organik birliğinin genelinde çeşitli "kipler"i olan bir zihin yerine, psikolojik olarak birbirine bağlanması gereken ayrı öğelere sahip, "düşünümsel" ve düalist bir zihin tasvirinin tutsağı olmuştur. Böylece Kant, transandantal

felsefenin kendi kavramlarına yönelik *uygulama kuralını*, yani kategorileri yürürlüğe sokmak ve bunun *a priori* olması gerektiği sonucuna varmak durumunda kalmıştır.[107] Bu hamlesiyle Kant, transandantal felsefenin odağını, bir "bütün"e yönelmiş deneyimin *birliğinden*, kategorilerin "veriler"e *uygulanışına* çevirmiştir. Ama, kategorilerin duyusal sezginin verilerine uygulanışı, bu iki yeti arasında bir *etkileşimi* gerektirir, yani, ampirik sezgiler ("içerik") ve onlara "uygulanan" saf kategorik kavramlar ("şema") arasında bir dolayım olmalıdır. Kant bu aracının zaman olduğunu söylemişti, çünkü zaman (*a priori* olarak) hem saf hem de ampirikti (sezginin bir formu, yani içinde nesnelerin bize "verili" olduğu bir form olarak); ayrıca eğer bütün tasarımlar Kant'ın "iç duyu" olarak adlandırdığı şeyde ortaya çıkıyorsa, bu, her şey zamanda ortaya çıkıyor demekti. Kant bu aracıya şematizm adını vermişti; burada şema, kategorilerin duyu nesnesine uygulanmasını sağlayan ve öteki türlü boş olan kategorilere, belirlenimlerini ya da "anlamları"nı (*Bedeutung*) veren bir kurallar sistemidir. Şema, Kant'ın üretken imgelem olarak adlandırdığı yeti aracılığıyla kurulur ve Kant'ın bizzat belirttiğine göre, imgelemin bunu nasıl yaptığı –kuralları nasıl uyguladığı– bir sırdır.[108]

Hegel, Kant'ın böyle bir şematizm öğretisine ihtiyaç duymasına karşı çıkar, buna göre, böyle bir şeyi ortaya çıkarmasının tek nedeni, kendisinin, farklı verileri "işleyen", "düşünümsel" bir zihin anlayışında takılmasıdır. Gerçekten de, Kant'ın düşünce izleği, kavram ve sezgi gibi farklı yetilere bölünmüş bir bilinç yerine, esas olarak ve türetilmemiş özbilincin birliği bağlamında takip edilirse, üretken imgelemin kendisi, arabulucu olarak *değil*, bizzat birliğin *kendisi* olarak ortaya çıkar: "Bu imgelem gücü, esas olarak çift taraflı özdeşliktir. Özdeşlik bir tarafta genel olarak özne, öbür tarafta ise nesne olur; ama esas olarak ikisidir de. İmgelem ise, aklın ampirik bilincin alanında ortaya çıktığı şeklinden başka bir şey değildir."[109]

Böylece, Kantçı idealizmde, kendiliğindenlik ve alıcılık yetileri ("anlak" ve "sezgi") ayrımı olarak görünen şey, aslında, kendiliğindenliğin deneyimdeki salt verili gibi görünen şeyde çoktan işe koyulmuş olduğu kaynaksal bir birliği içerir. Söz konusu olan, dünyayı deneyimleyişimizde belirli içerikler *alıyor* olmamızdan çok, kendiliğinden bir edimle deneyimi üstleniyor olmamızdır. Bu bağlamda "düşünümsel" model –biçimsel bir "şema"yı duyusal "içeriğe" uygulama– Kant'ın üretken imgelemle

söylediği şeye aslında uymamaktadır. Bir içeriği üstlenmekle, "verili" olana bir şey *uyguluyor* değilizdir, bunun yerine, dünyanın bize dair olan çeşitli görünümlerine *katılarak* ya da irademizi kendilerine uygun bir şekilde belirlediğimiz kimi teşvik edici öğeleri üstlenerek, deneyimde etkin bir şekilde kendimize *yön vermekteyizdir*. Hegel'e göre, duyuların çokluğunun *benimsenişi* olarak "üstlenme," kendiliğindenliktir.[110] Öte yandan bu kendiliğindenlik, sanki bir yanda sabit bir dünya, diğer yanda özgürce işleyen bir kendiliğindenlik varmışçasına, basitçe özgür ve bağımsız bir etkinlik değildir. Tersine, dünyanın görünümlerini üstlenmemiz, dolayısıyla dünyanın bize görünme biçiminin etkin bir biçimde üstlenilişi olarak kavranmalıdır.

Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark'ta, Hegel bunu "zihinsel sezgi" olarak adlandırır, ama ilginç bir şekilde, aynı şeylerden bahsedilse de, "İnanç ve Bilgi"de aynı terimi bu şekilde kullanmaz. "İnanç ve Bilgi"de Hegel daha çok, Kant'ın, kendi düşünsel mantığı yüzünden "zihinsel sezgi" doktrinine nasıl yöneldiğini ve yine Kant'ın felsefesinin mantığının, "zihinsel sezgi"ye bağımlı olmaktan bir kurtuluş yolu ima ettiğini göstermekle ilgilidir.

Bunun ışığında Hegel, esas olarak Kant'ın 1790 tarihli *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yoğunlaşır, özellikle de yapıtın 76-77 numaralı bölümlerine.[111] Kant bu bölümlerde, gerçekten de var olduğunu çıkaramayacak olsak da, iki yargı türü için zorunlu olarak amaçsal bir bütünlük kavrayışına ihtiyacımız olduğunu öne sürer.[112] Böyle amaçsal bir bütünlük gerektiren yargılar, örneğin, parçaları ancak bütün bir organizmaya hizmet ettiği ölçüde anlaşılır olabilen organizmalara dair yargılardır; bu bütünlüğü gerektiren diğer yargılar da, kimi doğal nesnelerin ya da insan eserlerinin güzelliğine dair yargılardır.

Kant'ın argümanında Hegel'in dikkatini özellikle çeken şudur: Birincisi, amaçsallık kategorisi olmadan yapamadığımızdan, ikincisi ise, dünyanın kendisinin gerçekten amaçsal olduğunu söyleyemediğimizden, *düzenleyici* [*regulative*] bir ide olarak sezgisel zihne varmak durumunda kalırız. Bu, Kant'ın deyişiyle, "bizimki gibi söylemsel olmayıp sezgisel olan ve bu yüzden *sentetik olarak evrenselden* (bütün olarak bütünün sezgisi) tikele, yani bütünden parçaya doğru yol alan bir anlağı"[113] düşünmemizi gerektiren bir tür "sezginin tam bir kendiliğindenliği... duyusallıktan tamamen farklı ve bağımsız bilişsel bir yetidir."[114] Böylece,

sezgisel bir zihnin gerçekten var olup olmadığını bilemesek de, aktif bir şekilde teleolojik bir bütünlüğü üzerine alan ve bu bütünlükten parçaların ne olması *gerektiğini* çıkaran bir düzenleyici ide olarak zihin düşüncesine varırız. Kant buna sıra dışı olan şu iddiayı da ekler: Yukarıdaki tasviri, maddi dünyanın kendinde şeyine bir temel olarak anlayabiliriz ve "bu kendinde şeyi, zihinsel sezgiye (bize ait olmasa da) ilişkin olarak ele alabiliriz. Bu, her ne kadar zorunlu olarak bizim bilişsel kavrayışımızın ötesinde kalsa da, hepimizi içine alan doğanın gerçekliğine dair duyular üstü bir temel olurdu."[115] *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ikinci giriş yazısına Kant şunu ekler: "Yargı... zihinsel yeti tarafından *belirlenebilirliğiyle* birlikte doğanın duyular üstü temelini (hem içimizdeki hem de dışımızdaki) sağlar. Bu yargı aynı zamanda, doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına geçişi de mümkün kılar."[116]

Hegel, Kant'ın bu fikirlerinde, düşünümsel yargı çerçevesinde doğa ve özgürlük arasında bir bağ kurduğunu sezer; buna göre Kant, ikisinin arasındaki ortak terimi, yani onların "özdeşliğini" bulmuştur.[117] Öte yandan Kant'ın, sezgisel zihnin neden *yalnızca* düzenleyici bir ide olduğunu gösterme konusunda *başarısız* olduğunu iddia eder. Bu anlayışa göre, ona sahip olmamız zorunlu olsa da, bu onun gerçekten var olduğuna işaret etmez. Hegel'e göre bu başarısızlık, en çok Kant'ın güzel olana dair yargıları açıklamasında belli olur. Kant'ın analizine göre güzel deneyimi, doğası gereği *normatiftir*: Kant'ın açıklamasına göre, "bir şeyi güzel olarak nitelediğimiz yargıda... deneyimi temel alamayız; çünkü güzele dair yargı, içinde gereklilik taşıyan yargılarla bizi ikna etmeye çalışır: Herkesin benim yargıma *katılacağını* değil, katılması *gerektiğini* söyler."[118] (Kant, teleolojik yargılar için de benzer iddialarda bulunur.)[119]

Teleolojik ve estetik yargılar arasındaki fark, Kant'a göre, birincisinin nesnel, ikincisinin de öznel olmasıdır. Kant burada şunu demeye çalışır: Teleolojik yargıda bulunduğum zaman, bir *nesnenin* kendi amacını gerçekleştirmesi *gerekliliği* üzerine bir yargıda bulunurum. (Kant burada göz örneğini verir.)[120] Eğer salt mekanik yasalar çerçevesinde yargıda bulunursam, böyle normatif bir yargıda bulunmam: Kusurlu bir göz fiziğin kurallarını ihlal etmez; kusurluluğu, görme *amacını* yerine getirememesinde yatar. Öte yandan, güzel olan bir şeye dair estetik bir yargıda bulunduğumda, *başkalarının da benim gibi yargılamaları gerekliliğine* dair bir yargıda bulunurum, yani nesne, *benim* onu yargıladığım gibi *yargılanmalıdır.*

Bu yüzden teleolojik yargılarda, bir nesnenin belirli bir şekilde *olması* gerektiğine hükmederim; estetik yargılarda ise, nesnenin belirli bir şekilde *yargılanması* gerektiğine hükmederim.[121] Ayrıca, eğer başkası, nesneyi, yargılanması gerektiği gibi yargılayamazsa, yargılanan o *nesnenin* kusurlu olduğunu iddia etmem; nesneyi güzel olarak *yargılamamın* zaten olması gereken şey olduğuna hükmederim ve eğer bu hükmetme olması gerektiği gibi olmazsa, kusurlu olan, benim ya da başkasının yargısı olur. Başkalarının da *benim* gibi yargılaması gerektiği dışında buna dair bir *kural* koyamam (bu, Kant'ın "örnek" zorunluluk olarak adlandırdığı bir normatifliktir).[122] Kant bunu (tartışmalı bir biçimde) "amaçsız amaçlılık" olarak adlandırır, yani yargım normatif (amaçlı) olsa da, ona rehberlik edecek özgül bir kural yoktur (yani amaçsızdır).[123]

Öte yandan, başkalarının da benim gibi yargılaması *gerektiğine* dair (ve böylece benim aldığım estetik zevki alacaklarını öngördüğüm) kendini referans alan (örnek teşkil eden) normatif yargıda bulunurken, ben de başkaları (beğenisi olanlar) gibi vermem gereken normatif yargıyı vermiş olmaktayım. Yani bu şekilde, benim kendi *beğenilerimin* (yargılarımın) evrensel olduğunu ya da en azından evrensel olarak ifade edilebilir olduğunu varsayıyor gibi görünürüm. (Ama kendi öznel *zevklerim* evrensel olarak ifade edilir olmayabilir ve olmak durumunda değildir.) Bu açıdan, normatif estetik yargılar vererek, beğeni yargılarımızı, başkalarının ideal olarak ne *yapabileceğine* dair kuralsız ama bağlayıcı bir şekilde *ayarlamış* olurken, yine başkalarının ne tür yargılar *vermesi gerektiğine* dair normatif bir talepte bulunmuş oluruz. Böylelikle, rasyonel varlıklar topluluğunun, kendi yargılarına normatif bir güç sağlamak için, kendi beğeni yargılarını *karşılıklı* olarak ayarladığını varsaymış oluyoruz.[124]

Bu ise Hegel'e göre, Kant'ın bahsettiği anlamda güzellik deneyiminde, "sezgi ve kavram arasındaki zıtlığın ortadan kalkmasının"[125] bir kanıtıdır. Güzel olanı sadece deneyime aldığım ve sonra deneyime biçimsel bir norm uyguladığım bir şey olarak algılayamam. Tersine, estetik bir algıya sahip olabilmem için öncelikle, daha geniş bir bütünlükte konumlanmış olduğuma dair kendimle ilgili bir hisse sahip olmalıyım. Başka bir deyişle, düşünümsel yargılarımı kendilerine göre ayarladığım ve onların da düşünümsel yargılarını benim onlara işaret ettiğim normatif talebe göre ayarladıklarını düşündüğüm bir rasyonel failler topluluğunda olduğumu varsaymalıyım. Öte yandan bu, *düşünümsel* yargının [*reflektives Urte-*

il] aslında *düşünsemeyle* (Hegel'in düşündüğü anlamda) ilgisi olmadığı anlamına gelir, çünkü bu yargıda, herhangi bir normun verili bir içeriğe *uygulanışı* söz konusu değildir. Bir nesne hakkındaki estetik bir yargıdan alınan zevk, duyusal değildir, deneyimdeki herhangi bir ilkel "titreşim" de değildir, bilişsel yetilerimin *olması gerektiği gibi* işlediğine dair bir hissin verdiği zevktir; bu yetilerin uyumlu "özgürlüğü"nden, zihnimin kendi kendine yasa koyan *kendiliğindenliğinin* farkına varışımdan duyduğum zevktir. Ama en önemlisi, sanki Kant, yargılarımı önceden, diğer rasyonel faillerin yaptığını varsaydığım bir *yönelime* doğru yargılarımı ayarladığım bir normu hayata geçirdiğimi söylemeye çalışıyor gibidir.[126] Bu öz-yönelim, herhangi bir düşünümsel yargıda bulunabilmem için önceden varsayılmalıdır. Elbette buradaki sorun, Kant'ın da kabul ettiği üzere, bu yönelimin belirsiz ve genel bir şey oluşudur; ama buradaki önemli nokta, yönelimin herhangi bir kurallar dizisiyle ilgisi olamayacağıdır, çünkü kurallar, yargıların karşılıklı düzenlenişi olarak bir tür idealleştirilmiş karşılıklı talep etme şeklinde rasyonel failler tarafından yine kendileri için konur.

Yargıların karşılıklı düzenlenmesiyle ilgili Kantçı estetik yargı, Hegel'e, kendisini uzun süredir rahatsız eden bir şey üzerine yeni bir düşünme yolu açtı. "Alman İdealizmi'nin En Eski Sistem Programı"nın yazarı, *devlette* özgürlüğün gerçekleştirilmesinin mümkün olamayacağını, çünkü devletin ancak ya Hobbescu ya da Wolffcu anlamda bir sosyal "makine" olduğunu söylüyordu. Ama Hegel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni incelerken –"İnanç ve Bilgi"de bundan bahsetmese de– Kant'ın, organizmaları amaçsal olarak yargılama biçimimize dair fikri ile, "herhangi bir" toplumun güncel politik olaylarla "yeniden düzenlendiğine" dair fikrini (büyük olasılıkla Kant'ın Amerikan Devrimi'yle ilgili söylediklerine bir gönderme olarak) karşılaştırdığı çok önemli dipnotu gözden kaçırmamış olmalıdır. Bu dipnotta Kant şunu iddia eder: "Böyle bir bütünlüğün her bir üyesi elbette sadece bir araç değil, aynı zamanda da amaçtır ve her üye, bir yandan bütünün mümkün olmasına katkıda bulunurken, öte yandan bütünün İde'si tarafından, konumu ve işlevine göre belirlenir."[127] Hegel büyük olasılıkla, Kant'ın, organizmalara dair içkin amaçsallık ve rasyonel sosyal yaşam arasındaki çekici analojisini, Kantçı estetik yargı anlayışının, salt estetik yargılar alanından çıkartılıp geliştirilmesine dair kendi görüşüne yeni bir destek olarak görmüştü.

"İnanç ve Bilgi"de Hegel, Schelling'in terminolojisinden çıkmaya başlasa da, yukarıdaki iddiaları ifade ederken yine de Schelling'in açıklayıcı terminolojisine bağlı kalmıştı. Bu nedenle, yargıların karşılıklı düzenlenişine dair fikri için, Schelling'in, şeylerin her kademesinde, içindeki gerilimler sayesinde şeylerin daha yüksek bir "kuvvete" yükseldiği bir "kuvvet" (*Potenz*) olduğuna dair görüşüne başvurmuştu. Buna göre, sezginin ve anlağın esas özdeşliğinin daha yüksek "kuvveti," bizzat "anlağın" kendisidir. Özbilincin esas birliğinin daha düşük "kuvvetleri," duyusal sezgilerin çokluğundadır ve bu esas özdeşlik "kendini aynı zamanda hem bu çokluğa karşı hem de bu çokluğun içinde, daha yüksek kuvvetini teşkil eden evrensellik olarak kurduğunda," tek ve aynı bilincin içinde, bir bütünün (ya da "özdeşliğin"), yani bilinç yaşamının içindeki nispeten daha gelişmiş bir işlev olarak görülmesi gereken "anlak" da kurulmuş olur.[128] (Ve tıpkı Schelling gibi, Hegel de, bu edimin uygun metaforu olarak mıknatıs imgesini kullanmıştır.)[129] Düşünümsel yargı bir tür yönelime ihtiyaç duyduğundan, Hegel vurucu bir biçimde ve pek de kanıt göstermeden, sezgisel zihin fikrinin, *düzenleyici* bir ideal değil, "bizim yukarıda düşündüğümüz transandantal imgelem"in idesi olduğunu söyler. [130]

Hegel'e göre, "düşünümsel" felsefenin, mutlağın felsefesi karşısındaki çekiciliğini sağlayan şey, onun, Kant'ın yapıtlarında belirgin, felsefede devrim yaptığına dair tek taraflı iddiasıdır. Bütün bunlar, Hegel'in, "içselliğin renklendirilmesi" ve "moda kültürünün" eğilimleri olarak adlandırdığı şeylerin, yani "özne"nin kendi özgürlüğünü varsayma, kendisi için öğrenme ve kendi amaçlarını seçme zorunluluğunun cisimlenişini ifade eder. Bu yüzden "düşünümsel felsefeler," Hegel tarafından birer hata olarak çöpe atılmaz, bunun yerine, politik açıdan kendini devrimde ifade etmiş olan tarih sürecinin tamamlanışının sondan bir önceki aşaması (ya da kanıtı) olarak görülür. Bu son aşama, ancak sistematik felsefenin, bize mutlağı tanıştırarak, "mutlak özgürlük idesini ve bununla beraber, mutlak tutkuyu, başka türlü yalnızca tarihsel olacak olan Kutsal Cuma'yı spekülatif Kutsal Cuma olarak"[131] yeniden kurmasıyla gerçekleşir. Hegel burada dini, idealist felsefe temelinde radikal bir biçimde yeniden yorumlamaya ilişkin fikrini, "karşılıklı düzenlenen" yargıların modern ve uzlaşmacı bir şekilde gerçekleştiği pratiği bizzat Hıristiyanlıkta arayışını başka bir dille yeniden ifade ediyordu.

1802-1804: Hegelci Sistemin İlk Hali

Tanıma ve Toplumsal Yaşam: Hölderlin'in Görüşünden Kopuş

Hegel'in düşüncesi hızla evrilmekteydi. Bu gelişimin yönüne dair ipuçları ise 1802 ve 1804 yılları arasında yazılan pek çok yazıdan anlaşılabilir. Bunlardan biri, 1802 ve 1803 yıllarında *Kritisches Journal der Philosophie*'de bölümler halinde çıkan "Doğal Hukuku Ele Almanın Bilimsel Yolları, Pratik Felsefedeki Yeri ve Pozitif Hukuk Bilimiyle Olan İlişkisi Üstüne" adlı uzun makaledir.[132] Aynı dönemde Hegel iki yazı üzerinde daha çalışıyordu ve ikisi de yaşamı boyunca basılmadı: Bir dizi ders notu ("Tinin İlk Felsefesi" başlıklı yazı da dahil olmak üzere) ve editörlerin verdiği başlıkla, *Etik Yaşamın Sistemi* (*System der Sittlichkeit*) olarak tanınan ve aynı dönemde üzerine ders verdiği konuyu temel alan, düşünme sisteminin bir bölümünün uzun bir taslağını içeren yazıdır.[133] Her iki çalışmada da hâlâ, Frankfurt'ta edindiği düşünsel konumunu Schelling'den aldığı yeni görüşlerle bir araya getirip, Fransa ve Almanya'da gelişmekte olan politik durumlara olan uzun soluklu ilgisiyle harmanlamaya çalışan Hegel, sonuç olarak Schelling'in fikirlerini, Schelling'in kendi düşüncelerıyle pek de paralellik taşımayan yollara doğru genişletmeye başladı.[134] Ama en önemlisi, bu yolda, kendi ayırt edici görüşüne doğru en önemli ve belirleyici adımları atmaktaydı.

"Doğal Hukuk" üstüne olan makalede Hegel, hatalı çıkış yolu olarak gördüğü iki modern doğal hak anlayışını ele alır: Hobbes ve Locke gibi figürlerde temsil edilen ve doğal hukuku psikolojikleştiren kuramlarıyla ampirikçiler ile başta Kant ve Fichte'nin temsil ettiği, doğal hukuka dair transandantal kuramlar. Makalede uzun uzun bu iki pozisyonun kendi gizli varsayımlarını kabul edememe başarısızlıkları ele alındıktan sonra, bu başarısızlığın temel nedeni olarak, her iki kuramsal pozisyonun da toplumsal "bütün"e dair kavrayışlarının, bireyler arasında gerçekleşen ve normatif otoritesini zaten bu toplumsal bütünün dışından edinmiş olan bireyler arasındaki bir toplum sözleşmesi fikrinde temelleniyor olmasını gösterir. Hegel'in gözünde her iki pozisyon da başarısızdır, çünkü bireylerin nasıl daha büyük bir sosyal bütünlüğün ve nihai olarak "mutlak"ın, başka bir deyişle "tin"in "kuvvetleri" olduğunu anlayamamışlardır.[135]

Bunu açıklamak üzere Hegel, Fichteci bir fikir olan karşılıklı "tanımayı" işin içine sokmuştur ve böylece kendi görüşlerini, Schelling ve Hölderlin'inkilere bağlı olarak çözmeye çalışırken aradığı anahtarı bulmuştur.[136] Hölderlin, Hegel Frankfurt'tayken, onu Fichte'nin yönteminin çok "öznel" olduğu konusunda ikna etmiştir. Sadece "öznenin" kendisine dair kesinliğinden yola çıkılıp, bu "öznenin" bir "nesneler" dünyasını nasıl koyduğu araştırılamaz; Hölderlin'e göre bunun yerine, söylemsel olmayan ve örtük bir şekilde bilinç yaşamımızdaki bütün edimlerde rolü olan, özne ve nesnenin dile getirilmemiş birliğinden başlanmalıdır. 1802 yılında Hegel büyük bir içgörüyle, Hölderlin'in düşüncesini geliştirip, tecrit edilmiş tekil öznenin dünya deneyiminden yola çıkılıp, nesnel deneyim dünyasının nasıl bu salt öznel deneyimin "iç" dünyasından bağımsız olarak olageldiğinin sorulamayacağını öne sürmüştür; bunun yerine, başkalarının "olası yargılarına" bağlı olarak yargıların yapıldığı bir dünyanın *içindeki* öznelerin çoktan *paylaşılmakta olunan* dünyasından yola çıkılmalıdır (bu, "İnanç ve Bilgi"de, Kant'ın üçüncü *Kritiği*'nden yola çıkılarak geliştirilmişti). 1803 yılında, Hegel bu düşünceyi daha da geliştirdi: Buna göre, "kaynaksal birlik," Hölderlin'in belirttiği üzere, "varlığın" söylemsel olmayan bir kavranışı olarak ifade edilemez; bu, özneler arası bir birlik, doğal dünyada birbirlerini *karşılıklı olarak tanıyan faillerin* birliği olarak anlaşılmalıdır. *Etik Yaşamın Sistemi*'nde, bu birlik için kullandığı terim, "mutlak etik yaşam"dır.

"Tanıma" kavramı, Hegel'e, tin ve doğa ilişkisine dair ne düalist ne de indirgemeci olan bir tarif imkânı verir. Hegel'e göre, herhangi bir tikel topluluğun "etik yaşamı" (*Sittlichkeit*), tamamen bireylerin karşılıklı tanıma edimleri dahilinde birbirlerine bahşettikleri ya da birbirlerinden esirgedikleri yetkilendirme ve güvenceler çerçevesinde kurulmalıdır; ne herhangi bir özel gücün etkisine ihtiyacı olan ayrı bir alan olarak ne de doğal bir sürecin sonucu olarak kurulmalıdır. Bu açıdan tinin ve doğanın farkı, iki farklı töz olmalarına dayanmaz; bu fark, insanların özbilinçli bir şekilde kendilerine *itibar* etmelerinde, dünyanın *içinde* doğal varlıklar olmalarına ek olarak, dünyaya *dair* bakış açıları geliştirmelerinde yatar. "Tin," Hegel'in belirttiği üzere, "kendisi olarak kendi kendisinin mutlak sezgisidir (ya da mutlak bilişidir)."[137]

Bunun yanında bu özneler arası birliği, içinde kendimizi bulduğumuz amaçsal bağlamlara göre farklı şekillerde ifade ederiz. Bilinç yaşamı-

mızda dönem dönem ya "kavramlar" ya da "sezgiler" baskın çıkabilir. Şeylere dair bilincimiz baskın olarak sezgisel olursa –belirli öğelerin ve şeylerin öncelikli olarak farkında olduğumuzda– deneyimdeki kavramsal öğe suskunlaşır ve bulanıklaşır (ama ortadan kaybolmaz); Hegel bunu, "kavramın sezgi tarafından kapsanması" olarak niteler. Şeylerin bize "verili" olarak görünüşü, bilinç yaşamının bu kısmında en belirgin durumdadır. Örneğin, yiyecek gibi temel bir şeyin ihtiyacı gibi "pratik hisler" (başka bir deyişle, "pratik kuvvet") bize belirli bir nesneye dair tikel ve "verili" gibi görünen bir ihtiyacın sezgisel farkındalığı gibi görünür ve o esnada işleyen kavramsal (normatif) edimin öğesi, bilincimizde bastırılır. Öte yandan, "kavramın sezgi tarafından kapsandığı" bu gibi durumlarda bile, şeyleri şu ya da bu *olarak* görürüz, örneğin, elmayı açlığımızı giderecek bir *tür* şey *olarak* görürüz; bu şekilde duyu çokluğunu "üstlenişimiz," işlemekte olan kavramsal dolayım edimini de içine alır.

Öte yandan, kavramsal dolayımın öğesi daha belirgin hale geldiğinde, örneğin bir şeyi bir alet *olarak* algıladığımızda, bu sefer "sezgi, kavram tarafından kapsanmış olur." Bir şeyi bir alet *olarak* görmek, onu, desteklediği "kavramlar" temelinde, bizim pratik tasarımlarımıza uyduğu şeklinin temelinde, daha özbilinçli olarak görmek demektir. Elmaların sezgisi böylece, "verili" ***gibi görünür***, ama aletlerin sezgisi çok daha az "verili" ***gibi görünür***. Her iki "gibi görünme" de, "kavram" ve "sezgi"nin karşılıklı etkileşiminin ve farklı amaçsal bağlamlara göre ikisinden birisinin baskın olmasının bir sonucudur.

Bizler, oldukça basit organik ihtiyaçları olan doğal canlılarken, bu ihtiyaçları gidermek için çalışan ve emek üreten karmaşık canlılara doğru gelişiriz; emek ve ona eşlik eden aletlerin kullanımı, bizi, daha da karmaşık bir süreç olan "oluşturucu kültür," yani ***Bildung*** ile birbirlerini karşılıklı biçimlendiren sosyal canlılara dönüştürür ve bu gelişim, "kuvvetler"in dilinde ifade edilir.[138] Bu açıdan, doğanın yasalara bağlı düzenliliği (ilk "kuvvet"), sosyal yaşamın normatifliği (ikinci "kuvvet") için zorunludur, ama insan failliğinin normatif özellikleri bu doğal düzenliliğe indirgenemez. İki yaşam –organik ve sosyal– arasındaki en büyük fark şudur: "İlk kuvvette tekil olan egemenken, evrensel olan" sosyal evrenin kuvvetinde egemendir.[139] Bu, Hegel'in konuyu kendine özgü Schellingci bir yoldan sunuşudur: "İnsan kuvvettir, başkası için evrenselliktir, ama başkası da onun karşısında aynı ölçüde öyledir, böylece onun gerçekliğini, asıl varlı-

ğını kuran şey, onun kendi içine işlemesidir ve bu özümseme ayrımsızlığa götürür, işte şimdi ilk kuvvete karşıt olarak evrenseldir."[140]

Hegel bu konulara bir yıl sonra, 1803 yılında geri döner ve onları daha da geliştirir. Schelling'in 1803 yazında Würzburg'a gitmesiyle, hızla gelişen kendi düşüncelerini Schellingci biçime uydurmasındaki kişisel ve mesleki ısrarı azalmaya başlar. Bu dönemde verdiği derslerde Hegel, sistemini bir kitap halinde üretme amacıyla, kendi düşüncelerini keskinleştirme fırsatı bulur (ayrıca maaşlı bir pozisyon için de böyle bir kitaba çok ihtiyacı vardır). 1803 ve 1806 yılları arasında verdiği derslerden kalan notlarla, bizim *Jena Sistem Taslakları* (*Jenaer Systementwürfe*) olarak bildiğimiz yapıt ortaya çıkar.[141]

1803-1804 yıllarına ait taslaklarda, örneğin *Etik Yaşamın Sistemi*'ne oranla "bilinç" kavramı çok daha fazla ele alınmıştır, ama düşünce silsilesi yine devam etmektedir. Hegel, duyusal "bilinci" açıklarken, "kuvvetlerin" nasıl işlediğini göstermek için renk algısı örneğini verir. Buna göre, rengin duyumsanışı salt verili olabilir ama "duyumsama olarak tin hayvansaldır ve doğada bastırılmıştır."[142] Bu ilk "kuvvet," bize rengin bilincini değil, rengin hayvansal ayrımını verir. Rengin *bilincine* sahip olmak için, deneyim hakkında bir aktarımda bulunulabilmesi gerekir ve deneyim hakkındaki aktarım (örneğin, mavi olarak duyumsamak), ancak kişinin dilsel topluluğun normlarına uygun olarak onaylandığında *doğru* bir aktarım olarak kabul edilir. Böyle normatif olarak doğru bir aktarım verebilmek için failin, renge dair belirli bir duyuyu alıp, bunu, dolaylı yoldan diğer renklerle bağlaması gerekir. Bunun da ötesinde fail, mavinin "belirli" bir duyumsanışını, "genel" olarak mavi rengin bir örneği olarak anlayabilmek zorundadır. Burada, üç ayrı "kuvvet" devrededir: Hegel'in sözleriyle, "[1] duyuda, örneğin mavinin belirlenimliği olarak ve [2] sonra, biçimsel ve ideal olarak diğerlerine isim olarak bağlı, hem onların karşıtı hem de hepsinin renk olmasıyla onlarla özdeş bir kavram olarak ve [3] böylece, basitçe, renk olarak evrensel biçimde olarak."[143] (Hegel'e göre bu üç "kuvvet," bilinçteki işlevlerine göre duyumsama, imgelem ve bellekle örtüşür.)

"Bilinç," tekil fail ve "tin" arasında dolayımda bulunur. Tikel organik fail, yargısal, normatif ve sadece alışkanlığa dayanmayan bir biçimde doğaya yanıt verdiği ölçüde doğal dünyanın bilincine varır: Sadece maviyi duyumsayarak ya da mavi şeyleri mavi olmayandan ayırarak değil, mavi-

yi deneyimlediğini aktararak ve bu aktarımın, dilsel topluluğun doğruluk standartlarına uyup uymadığını *değerlendirerek*. (Yani bu, hem "bu bana mavi görünüyor" hem de "ah, bu gerçekten mavi değil, sadece mavi *gibi görünüyor*" gibi iki ayrı ifadeyi söyleyebilmek demektir.) Maviyi duyumsayışın farklı durumlarına, "bu mavi" ya da "tuhaf; ışıkta mavi görünüyordu" gibi uygun tepkiler verebilmenin normları, ilgili dilsel topluluğa bağlıdır; ya da Hegel'in ifade ettiği gibi, "daha önceki kuvvetler genel olarak idealdir, kuvvetler ilk defa bir toplulukla var olurlar: *Dil, ancak bir topluluğun dili olarak vardır*, tıpkı *anlak* ve *akıl* gibi."[144]

1803-1804'e ait taslaklarda, "tanıma" kavramı, genel olarak elden geçirilir. "İnanç ve Bilgi"deki Kantçı "yargıların karşılıklı düzenlenişi" fikri, kendi mantığını içeren, tanınma için bir tür kökensel *mücadele* fikrine dönüşür. Dünyada belirli bir fiziksel yer teşkil eden ve bu dünyaya dair öznel, kişisel bakış açısına sahip failler, zorunlu olarak, birbirlerini "dışlar" biçimde, *birbirlerine* tikel bakış açıları *gibi görünürler*: Hegel'in ifadesiyle, "her birey, ötekinin bilincinde, kendi bireyselliğinin uzantısından onu dışlayan biri olarak görünür," bu da, hangisinin bakış açısının normatif olarak güçlü olacağı konusunda bir mücadeleye yol açar.[145] Faillerin, kendi aralarındaki bilgisel tartışmayı çözmek için başvurabilecekleri nesnel bir bakış açısı olmadığından, ölüm kalım mücadelesine girmek zorunda kalırlar. Özet halindeki 1803-1804 ders notlarındaki akıl yürütme şunun gibi gözükmektedir: Her fail kendini, bu tür yargılara dair bir "bütüne" yönlendirir ve orada konumlandırır, her biri "bütün" ya da "mutlak bilinç" olduğunu iddia eder. Ama bu, Hobbescu anlamda bir güç ya da emniyet arzusu için değil, sadece "rasyonel ve hakikatte bir bütünlük olarak" tanınmak içindir.[146] "Mutlak bilinç" olma iddiasını koruyarak hayatını riske atmak yerine teslim olan ve yaşamı seçen, "öteki için hemen bir bütün-olmayan olur, o artık mutlak olarak kendisi için değildir ve ötekinin kölesi haline gelir."[147]

Tanımadaki bu dengesizlik –tek taraflı oluşu– Hegel'e göre "mutlak çelişki"dir ve tahammül edilemez.[148] Köle olan kişi, bilgi ve doğruluğa dair iddiaları, başkasının bakış açısına göre daha aşağı bir seviyede yorumlanan bir kişi konumuna getirilir. Böylece köle, kölesi olduğu kişilere tanıma bahşedemeyen biri haline gelmiş olur. Hegel, ders notlarında, tanımanın karşılıklı olarak becerilememesinin, her iki faili de, kendi ayrı pozisyonlarını uzlaştıran kendi içlerindeki "mutlak evrensel bilinci" kabul

etmeye ve geliştirmeye zorladığını yazar.[149] (Geriye kalan ders notlarında, argüman böyle sürmektedir; tanıma üzerine olan kısımdan sonraki notlar ise kısadır, ama Hegel'in argümanını, *Etik Yaşamın Sistemi*'ndekine benzer bir şekilde devam ettirmeye çalıştığı görülmektedir; daha önceki taslaklarda ele alınan ekonomik bağımlılığın sorunları, doğrudan Adam Smith'ten alınan örneklerle dile getirilir – Hegel bir yerde, Adam Smith'in "topluiğne fabrikası"ndaki işbölümü örneğini ele alır ve onun, "makine gibi" olduğundan insanı alçaltıcı olduğunu savunur.)

Yayımlanmayan *Etik Yaşamın Sistemi*'nde, Hegel'in, bu yeni "tin" ve "özgürlük" kavrayışını, özgürlüğün nasıl hem failliğin zorunlu bir özelliği olduğuna hem de bu özelliğin ancak toplumsal olarak gerçekleştirilebileceğine dair bir anlayışa yerleştirmeye çabaladığını görürüz. Bizim ya da başkalarının, bilgi ve eyleme dair belirli talep ve hakları olduğunu reddediş ya da kabul edişimizi anlamak için önce, bu tür tanıma edimlerinin ve statülerinin aklın "İde"si olarak işlediği daha temel bir birliği anlamalıyız: Hegel'in ifade ettiği üzere, "İde, kavram ve sezginin birliği" olduğundan, bu, ne kadar belirsiz olsa da, yargısal edimlerimizde "doğru anlama"yı zaten çoktan içeren bir mefhumla iş görüyoruz demektir.[150]

Ama bu "doğru anlama"nın her zaman olmadığı açıktır ve özgürlüğe de her zaman sahip değilizdir. Hegel'e göre, bunun, bizim doğaya karşı *varsaydığımız tutumumuzla* ilgisi vardır. Doğa, kendisine karşı tutumunuzu belirlemez; onu *biz* kendiliğinden belirleriz ve özgürlüğümüzün gerçekleşme oranı, bizim doğal belirlenime olan "mesafemiz" tarafından belirlenir. Bu açıdan, doğal "yaşam" her zaman bir "eşitsizlik" öğesi barındırır, kimileri ötekilerden daha "güçlüdür" ve failler arasında doğru tarzda toplumsal bir dolayım olmadan bir karşılaşma olursa, bunun sonucu, tam bir karşılıklı tanıma değil, egemenlik ilişkisi, "efendilik ve kölelik" ilişkisi olur.[151]

Hegel, doğa ve toplumsallık arasındaki geçiş noktasının, doğal ilişkilerde temellenen (cinsiyetler arasında) ama kendi içinde normatif bağlanma ve etik idealler içeren bir sosyal birim olarak aile olduğunu belirtmiştir. Aile "doğanın muktedir olduğu en yüksek bütünlük"tür, yani en karmaşık normatif birliktir.[152] Toplumsallığın diğer türleri de, doğadan, "bireylerin içinde bulunan ve onların özünü oluşturan mutlak etik yaşama"[153] doğru gidişte temellenir. Buna göre, "bireyin etik yaşamı, bütün

sistemin nabız atışıdır ve kendisi bütün sistemdir" ve bireylerin ortaklaşa birbirlerine karşı takındıkları tutum doğal belirlenimden bağımsızdır.[154] Doğadan gitgide toplumsallığa doğru olan bu gidiş, aynı zamanda özgürlüğün de gitgide uygun biçimde gerçekleşmesine işaret eder (yani, doğal düzene göre davranışta bulunmaktan çok, normların öz belirlenimi-nin mümkün olduğu koşullar). Bu açıdan aileyi takiben, doğal ihtiyaçlar sisteminden, araç gereçle çalışmaktan, emeğin örgütlenmesinden vs. ortaya çıkan ekonomi gelir; ekonomi, er ya da geç, Hegel'in "mutlak etik bütünlük" dediği şeyi üretecektir; yani, artık etnik ya da ırksal temelden (yani doğa terimleriyle) değil, kolektif biçimde nihai olarak önem taşıyan şeyin temelinden tanımlanan bir halkı, *Volk*'u meydana getirecektir.[155] "Mutlak ayrımsızlık noktasında bir olan ve bütün doğal ayrımların sıfırlandığı"[156] bir halkın "evrenselliği," (Hegel'in Schellingci bir çerçevede sunduğu üzere) "halkın," daha yüksek bir "kuvvete" doğru itilen istikrarsız bir birlik olmadığına işaret eder.

Öte yandan, belirli bir "halk," bir "mutlak ayrımsızlık" noktası, yani aşağı "kuvvetler"deki gerilimlerin ve karşıtlıkların, sistemin daha yukarı birliklere getirilmesi için ortadan kalktığı bir nokta değildir.[157] Bütün farklı halkların arkasında değişmeyen bir "insanlık" tini vardır. Hegel şöyle yazar: "Dünya tini, her türlü biçimiyle, kendi farkındalığının tadını çıkarır, daha az ya da daha çok gelişmiş, ama hep mutlak; her millette, her yasa ve töre sistemi altında, kendisinin ve özünün tadını çıkarmıştır;" başka hiçbir şeye işaret etmese bile bu, Hölderlin'in düşüncelerinin Hegel'de hâlâ nasıl etkili olduğunun bir belirtisidir.[158] Schelling'in, tarihi, Tanrı'nın süreç halinde ilerleyen vahyi olarak açıklayan görüşü yerine Hegel, "Hıristiyanlığın Tini"nde üzerinde durduğu ve Hölderlin'den etkilendiği yazgı kavramına bağlı kalmıştır: Her halk, "trajik bir yazgıya" yazgılıdır ve bir halkın yükselişi ve çöküşü, "mutlağın ebediyen kendi kendine oynadığı bir etik trajedinin içindeki performanstır... *Trajedi*, etik doğanın, kendi inorganik doğasını (onun içine batmamak için) yazgı olarak ayırıp kendisinin dışına koymasında yatar; ama yazgının buna karşı mücadelesinin tanınmasıyla, etik doğa, her ikisinin birliği olarak kutsal özle barışır."[159] "Tinin" farklı tarihsel şekillerde görünüşüne dair bu kavrayış ile yazgı ve kutsallığa dair tikel kavrayış, Hölderlin'in tarih ve trajediye dair yazdığı ve 1800 yılından sonraki kısa ama olağanüstü yaratıcı döneme dair fikir veren notlarla

hemen hemen aynıdır.[160] Bu açıdan, Hegel de Hölderlin gibi, bu tür bir "kutsallığın," bunu kutsallık olarak gören bir "halka" çeşitli şekillerde göründüğünü öne sürer: "Bu açıdan idealliğin kendisine, saf mutlak bir biçim verilmelidir ve bir ulusun Tanrı'sı olarak görülüp ona ibadet edilmelidir."[161] *Etik Yaşamın Sistemi*'nde Hegel, kutsallığa ilişkin "mutlak" bir kavrayış olduğunu ama bunun farklı halklar için tikel formlarda ortaya çıktığını belirtir: "Tikel olanı doğrudan kendisiyle birleştiren bu evrensellik, halkın kutsallığıdır ve tikelliğin ideal formunda sezilen bu evrensel, halkın Tanrı'sıdır."[162] Ancak Hegel, tarihin genel olarak bir birliği olması gerektiğini öne sürer ve karanlık bir tonda şunu ifade eder: "Her bir aşamanın [tinin her bir biçiminin] üzerinde, bütünüyle parçalanmış imgesi akseden bütünlük idesi dalgalanır ve bu ide kendisini yine orada görüp bu yansımada tanır." Bu, Frankfurt'taki dostunun görüşlerine üstü kapalı başka bir göndermedir.[163]

Kameralizm, Zümreler ve Almanya'da Modernlik

Bu tür temel değerlendirmeler ışığında Hegel, "Alman Anayasası"nda ele aldığı Alman özgürlüğü konusuna geri dönme fırsatı bulur. Buradaki temel mesele, "Alman özgürlüğü"nün "yazgısı" ve bununla ilişkili olarak "temsili"dir. "Alman Anayasası"nda ifade ettiği gibi, insanların özgür olması için toplumun yasal düzenlemesinin "zümreler"e ayrılması zorunludur. Hegel böyle diyerek, dönemin modasına ters bir şey söylediğini biliyordu. Hegel'in zamanında zümreler çoktan modası geçmiş bir fikirdi ve 1802 yılında, artık tamamen ortadan kalkacak gibi görünüyorlardı. Zümre, yasal olarak tanınan toplumsal sınıflandırmaya göre olan bir toplumsal gruplaşmaydı (ekonomik statüyle ilişkili olabilse de onunla denk değildi). Her zümrenin üyeleri o zümreye özgü belirli hak ve imtiyazlara sahipti. Ortaçağ'daki klasik zümre ayrımı, soylular, ruhban sınıfı ve halktan oluşuyordu. Bir zümre işlerden, diğeri ruhani faaliyetlerden, diğeri de savunma amaçlı savaştan sorumluydu (en azından Philip de Vitry'nin 1335 tarihli kanonik tarifine göre).[164] Ama çoğunluğun epey zamandır fark ettiği üzere, "işlerden" sorumlu kişiler kendi aralarında birbirlerinden çok farklı iki ekonomik gruba ayrılıyordu: Bir yanda refah içindeki tüccarlar, öbür yanda ise köylüler de dahil olmak üzere çalışan herkes. Üçe ayrılmış zümrelerin çok doğal olduğu

Ortaçağ'da bile, "şehirliler" ve köylüler arasında refah ve güç bakımından büyük farklılıklar vardı. 1800 yılında, Avrupa yaşantısında ortaya çıkan kişisel özgürlük fikriyle var olan zümrelerin uyuşmayacağı görülmüştü, ayrıca zümreler ekonomik ilerlemeyi engelliyordu.

Hegel'in, zümrelerin devam etmesine dair argümanı, zümreleri radikal bir biçimde yeniden yorumlayarak, onları doğal ya da ekonomik toplumsal biçimler olarak değil, *etik* birimler olarak temel alır. Ona göre her zümre, üyelerinin kendilerine, birbirlerine ve başka zümrelerin üyelerine karşı ortak bir konum almasıyla oluşur. Böylece, Hegel'in 1802 ve 1803 arasında zümreleri az çok Alman hukukundaki klasik ayrıma göre soylular, *Bürger* (şehirliler) ve köylüler şeklinde bölse de her birini yeniden yorumlamıştır. Buna göre *Bürger* zümresi (şehirliler), "dürüstlük, doğruluk" (*Rechtsschaffenheit*); aristokratlar, cesaret; köylüler ise soylulara "salt güven"i somutlaştırır.[165]

Hegel'in zümrelerin zorunluluğuna dair düşüncesi, Alman kameralizmine olan tepkisiyle birleşir. Alman kameralizmi, 17. ve 18. yüzyıllarda, çeşitli krallıklarda görevli Alman kamu görevlileri tarafından kendileri için geliştirilmiştir. Bu doktrin, devletin refahını artırma amaçlı rasyonel idari biçimlere dayanır. Kameralizm, toplumun (özellikle Alman toplumunun) özünde uyumlu bir bütün olduğunu savunur. Devlet bu bütünü kendi refahını geliştirmek için rasyonel bir biçimde idare etmeli ve çalışanların işine sadece, bu uyumun bozulma tehdidi olduğu zamanlarda müdahale etmelidir (örneğin bireyler ya da gruplar kendilerine düşen doğal paydan daha çoğunu talep ettiklerinde ya da tarihsel olarak sahip oldukları hakların dışında kimi faaliyetlerde bulunduklarında).[166] Kameralizm bir *mali* idare kuramıydı ve mali işlerin hem merkezi olarak yürütülmesi hem de daha bir örnek olmasına dayanıyordu. Bu nedenle Alman Aydınlanması'nın fikirleriyle, özellikle "aydınlanmış mutlakıyetçilik"le ve "makine" olarak devlet fikirleriyle yakından ilişkiliydi. İlgilendiği şey *toplumun* kendisinin değil, rasyonel, aydınlanmış idari yönetiminin birörnek olmasıydı. Kameralist kurama göre, "devletin" mali idaresi, toplumun çeşitli organlarını *koordine* edecekti, onlara *reform* getirmeyecekti.[167]

Kameralizmin hayli kusurlu temelleri, 1803-1806 yıllarında Kutsal Roma İmparatorluğu son nefeslerini verirken iyice belirgin hale geldi. En temel problemi, yerel memleketlerin, karmaşık tikel varoluşları göz önü-

ne alındığında, kameralizmin Alman toplumu için varsaydığı içsel uyuma gerçekte sahip olmamalarıydı. Fransız devrim ordusunun Almanya'ya girişinden sonra gelen ilk tepkilerden dolayı, kameralist kuram yavaş da olsa zorunlu olarak merkezileşmiş bir toplumsal reform düşüncesine dönüşmeye başladı. Bu noktada, devletin kendi refahını artırma amacı, ancak toplumun bütün öğelerine egemen olması, yani bütün yerel ile tikel bölgelerin eski ve yazılı olmayan normları ve pratikleriyle, merkezi idare aracılığıyla rasyonalize edilmesi koşuluyla, mümkün görünüyordu.

Bu da aslında Prusya'nın yöntemiydi, ama Hegel "Alman Anayasası"nda, Prusya'nın Kutsal Roma İmparatorluğu'nun restorasyonu için uygun olmadığını, çünkü hem kendisinin gerilemede olduğunu hem de onun merkezileştirme politikalarının zümrelerin varlığını tehdit ettiğini belirtmişti.[168] 1802-1803 yıllarında yazdığı yazılarda, bir yandan Prusya'nın, zümrelerin yetkilerini daha geniş toplumsal bütüne yayma fikrini desteklerken öbür yandan da Prusya'da gerçekleşmeye başlamış gibi görünen, zümrelerin yok olması riskini ortadan kaldırmaya çalışarak adeta iğne deliğinden iplik geçirmeye çalışıyordu.

Hegel kendisini yine, politik sorunlara döndüğü zaman karşılaştığı ikilemde bulmuştu. Bir yandan J.J. Moser'in yöntemlerini reddediyordu; Hegel'e göre Moser, çeşitli geleneksel hak ve imtiyazları, rasyonel bir birlik haline getirmeye çalışmadan sadece bir araya getirmek gibi faydasız bir işe kafasını takmıştı. Öte yandan, Prusya gibi bütün zümreleri ortadan kaldırmak da istemiyordu. 1802 ve 1803 yıllarında, Schellingci kuramın "tanıma" kavramıyla birleştirilmesi kendisine bir çıkış yolu veriyor gibi görünüyordu, çünkü zümreler bütün toplumun bir anlamda "kuvvetleri" olarak anlaşıldıklarında, "devlet"i kuran ama yine de devletin onları öncelediği ortak parçalar olarak yorumlanabiliyorlardı. Ve Hegel bunu, ne natüralist ne de indirgemeci olan bir "tin" ve faillik kuramıyla yapmaya çalışıyordu.

Zümreleri, toplumsal yaşamdaki temel etik konumların somutlanışı olarak yeniden yorumlayan Hegel, bu zümrelerin üyelerinin kim olacağını da radikal bir şekilde yeniden yorumlamış oluyordu. O dönemde "mutlak zümre" dediği şey soylulardan oluşuyordu; bu zümrenin üyeleri "tamamen topluma ait olarak genel yaşamlar" sürdüklerinden yalnız bu zümre politika için uygundu.[169] Bu nedenle Hegel, bu zümreye yalnızca soyluları değil filozofları da katar – Hegel'in bu fikri, Fichte'nin

üniversiteyi yeniden tanımlaması ve filozofun bu tanımdaki rolünün ışığında anlam kazanır.[170] (Hegel ayrıca Platon'un, siyasiler ve filozofların görevleri üstüne düşüncelerine de dayanır.)[171] Yaşamöyküsü açısından bakarsak, Hegel'in "mutlak zümre"ye kendisini katması ve babasını dışarıda bırakması ilginçtir.[172]

Hegel'in argümanının vurguladığı esas nokta, eski moda kameralist hukukun yerine, spekülatif Hegelci/Schellingci felsefenin konması gerekliliğidir. Özgürlüğün gerçekleşmesi için neyin gerekli olduğuna ilişkin spekülatif bir kuram, Hegel'e göre "pozitif hukuk bilimlerinin önemli bir parçasını ya da belki de tamamını meydana getirir... bütünüyle geliştirilmiş ve irdelenmiş bir felsefeye denk düşer" ve ima edildiği üzere, bu kameralist düşünce bunun dışındadır.[173] Hegel şöyle der: "Felsefe, parçaların üzerindeki bütün İde'sinde yatar; böylece bütün parçaları kendi sınırlarında tutar ve İde'nin görkemiyle, parçanın bir alt birim olmaktan çıkıp sonsuz bir ayrıntıya dönüşmesini engeller."[174]

Felsefe "mutlak"ın konumundan seslenmektedir – ama bunu söyleyen filozof hangi görüş açısını dile getirmektedir? Bu noktada Hegel bile kendi yanıtlarını ikna edici bulmamıştı; ve kendisinin öne sürdüğü bir "toplumun töreleri" öğretisinin, kameralizmin dogmaları yerine geçecek, ama sadece biraz daha fazla cemaatçi ve yine aynı şekilde dogmatik bir başka hukuk anlayışı öğretisine dönüşmesinden endişe ediyordu. *Etik Yaşamın Sistemi* yarım kaldı ve yayımlanmadı.

1804-1805: Mantık ve Metafizik

Hegel'in Birinci "Mantık"ı

Hegel'in o dönemdeki tek unvanı Schelling'in müridi olmaktı ve çıkardıkları dergi de kapandığı için bir şey yayımlamıyordu. Bunun dışında, yaşamını idame ettirmesine yardımcı olan miras hızla buharlaşmaktaydı ve ne öğrencilerinden ne de dergilerdeki yazılarından aldığı ücret, giderleri hiçbir şekilde karşılamıyordu.

Hegel'in maaşlı bir pozisyona ihtiyacı olduğu açıktı ve bunun için de bir kitabı olması gerekiyordu; ama ortaya bir şey çıkacak gibi gözükmüyordu. 1802'de, "sisteminin" ortaya çıkmak üzere olduğunu ilan et-

mişti; bunu 1803'te de tekrar etmiş, öğrencilerine, derslerde kullanmak üzere sisteminin bir "özetinin" çıkmak üzere olduğunu söylemişti;[175] 29 Eylül 1804'te Goethe'ye yazdığı mektupta, felsefe profesörü olarak tayinini rica ederken, şunu eklemiştir: "Kendi derslerim için bu kış bitirmeyi düşündüğüm yapıtı –felsefenin salt bilimsel ele alınışı– eğer izin verirseniz, siz Ekselanslarına takdim etmek isterim."[176] 1805'te Johann Heinrich Voss'a bir mektup yazarak Heidelberg'de bir iş bulmasında yardımcı olmasını istedi: "Sonbaharda çalışmalarımı bir felsefe sistemi olarak sunacağım." 1804 ve 1805 yıllarında Hegel, 1802'den beri söz verdiği kitabının temeli olması hedeflenen "Mantık, Metafizik ve Doğa Felsefesi" adındaki uzun bir taslağı temize çekti. Ama merak içinde bekleyenlere verdiği bütün o samimi kitap vaadine ve kendisinin de böyle bir kitaba mutlaka ihtiyacı olmasına rağmen, Hegel çalışmasından son derece hoşnutsuz kaldı ve daha önce yaptığı gibi çalışmayı aniden kesip başka bir taslak üzerinde çalışmaya başladı.

1804-1805 yıllarına ait *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (*Jena Sistem Taslakları II: Mantık, Metafizik, Doğa Felsefesi*) adlı taslak, Hegel'in düşünsel gelişiminde ilginç bir aşamayı temsil eder.[177] 1804-1805 yılları arasında yazıldığı neredeyse kesindir, ama daha önceki sistem kurma girişimlerindeki sosyal ve politik düşünüşlerden eser yoktur. Belli ki, 1802 yılında mantık ve metafizik dersleri için hazırladığı notların (ya da başka bir taslağın) üzerinde yeniden çalışmaktadır; bu taslağı bir kenara bırakmasının nedeni büyük ihtimalle, kendisinin, 1805 ve 1806 yılları boyunca geliştirdiği düşüncesine uymadığına kanaat getirmesidir. Gerçekten de, sanki birdenbire üzerinde çalışmayı bırakmış gibidir. Bu açıdan bu taslak, Hegel'in kariyerinde büyümekte olan krizin yeni bir aşamasına işaret eder. Elimize kalan taslağın oldukça muğlak havası, Hegel'in kafasının o dönemde ne denli karışık olduğunun kanıtı gibi durmakta.

Daha önce Jena'daki kariyerinde Hegel, sisteminin mantık ve metafizik, doğa felsefesi ve tin felsefesi olarak ayrılması gerektiğine karar vermişti ama bu üçünün (ya da dördünün) birbirleriyle nasıl bir ilişkide olacağını açıklığa kavuşturamamıştı. Bütün bu farklı bölümleri birleştirmek, tam bir spekülatif felsefe kavrayışını getirecekti ve Hegel'in ifadesiyle, mutlağın *dile getirilişi*, yani hem öznel hem nesnel bakış açılarının temelini oluşturan temel yapının, birliğin dile getirilişi olacaktı.

Hegel'in 1804-1805 yıllarına ait yayımlanmamış taslağı, ilişkilerin "mantığı" aracılığıyla bu dile getirişi sağlamaya yönelik bir girişimdi. Hegel'in bunu bir "mantık" olarak adlandırma kararı, o dönemin eğilimine uygundu. Herkes bir yana, Jena'daki birçok kimse (Fichte de dahil) aynı yolu izliyordu ve Hegel'in 1788-1789 kış döneminde Tübingen'de öğrenciyken aldığı dersin adı, "Mantık ve Metafizik"ti (dersi veren J.F. Flatt'tı).

Hegel'in 1804 tarihli "Mantık"ının temel fikri, sistemin, Hölderlin'in, düşünme ve varlığın birliğine, temel bir özdeşliğe dair düşüncesine benzer bir şeyle başlamasıdır. Burada gösterilen şey, ilkin, böyle bir temel özdeşliği *dile getirmek* için, bir "ayrımın" dile getirilme gerekliliği ve bunu takiben, bu özdeşlik ve ayrım ilişkisinin nasıl daha da zengin ve belirli bir ilişkiler sistemine doğru gelişmek zorunda olduğudur. Metnin oldukça önemli olan giriş bölümleri kayıp olsa da, Hegel'in metne "basit ilişki" –Hölderlin'in düşünme ve varlığın derin birliğine dair düşüncesi– diye adlandırdığı bir kavramla başlamış olması büyük olasılık gibi gözükmekte. Elimizde kalan kısımların gösterdiğine göre, bu "basit ilişki"den yola çıkıp "gerçeklik" ve "olumsuzlama" arasındaki ilişkileri, buradan da niteliksel fark ve niceliksel fark kavramlarını geliştirmiştir. "Niceliksel ayrım" kavramının Hegel tarafından dile getirilişi, geleneksel tasımsal mantığın, diferansiyel matematiğin integral hesaplamasında kolaylıkla başa çıkılan "sonsuzluk" kavramıyla başa çıkamadığını göstermek içindir.[178] Hesaplamalarda, sonsuzluğun "oran" olarak ifade edilme şekli, sonsuzluğu dile getirmek için gerçekten de kavramsal bir temel olduğunu gösterir. Bu açıdan matematiğin, "sonsuzluğun" bir "şey" –sonsuz değerde küçük ya da büyük bir nicelik– olarak değil de, aritmetik hesaplarının formüllerinde dile geldiği üzere "ideal" varoluşa sahip olarak kavranabilmesi için yeni bir "mantık" türüne ihtiyaç vardır.[179]

Hegel'in metinde öne sürdüğü üzere, matematik örneği gerçekten de gösterir ki, basit "ilişkiler" (*Beziehungen*) temelinde düşünmek için, "oranlar" ya da "bağıntılar" (*Verhältnisse*) gibi daha basit kavramların, şeyler arasındaki "ilişkilerin" (örneğin sonsuz bir serideki tekil öğeler gibi) kavranmasının koşulu olan "bütünlükler" temelinde ifade edilmesi gerekir. Metinde, iki bağıntı seçilmiştir: Varlık bağıntısı ve düşünme bağıntısı. "Varlık bağıntısı" başlığı altında Hegel, tözsellik, nedensellik,

karşılıklı etkileşim konularını ele alır. Bu konuların irdelenmesi, dünyadaki çeşitli tekil tözleri, dünyanın oluş ve yok oluş sürecinin bütününe ait olan ve "sonsuz" süreci tekil "noktalarda" bütünleyen *uğraklar* olarak anlamamızı sağlamaktadır.

Eğer "varlık bağıntısı," dünyanın tikel öğelerinin, evrensel doğa süreci tarafından nasıl hem özümsendiğinin hem de üretildiğinin kavramsal dile getirilişi ise, "düşünme bağıntısı" da, bu sürecin "evrensel" ve "tikel" görünümleri arasındaki birliğin ve ilişkilerin saf "mantığı"dır. Bu mantığa göre, önce "yargıdaki," sonra da "tasımdaki" ilk ayrışmalar üretilir.[180]

Hegel taslakların sonunda, yargıların eksiksiz, "mantıksal" bir topolojisinin, bizzat bu yargıların yapıldığı daha geniş bir bütünlüğü, özellikle evrenseller ve tikeller arasındaki örtük ilişkiyi dile getirmek için zorunlu olan şeyden türetilmesi gerektiğini öne sürer. Buradaki argüman, evrenseller ve tikellerin karşılıklı olarak ilişkiye geçerek oluşturduğu biçimler neyse, doğru biçimde oluşmuş yargı türlerinin de ancak o olabileceği fikriyle ilgilidir. Ama Hegel'in vardığı sonuç, eksiksiz bir yolla bunu ortaya çıkarma denemelerinin tümünün, aslında, salt *biçimsel* olarak sınıflandığı farz edilen yargıların, doğru olarak hükmedilecek şeyi zaten çoktan ileri süren daha tözsel, *maddi* bir dayanağa bağlı olduğunu gösterdiğini öne sürer. Bu açıdan bir yargı öğretisi doğal olarak, neyin doğru olarak ileri sürülebileceğinin öğretisine dönüşür; bu da zaten klasik tasım kuramını, yani çıkarımsal mantığı içerir.

Hegel, 1804 tarihli "Mantık" metninde, klasik tasım kuramının, kendi olanağının koşulu olarak tasımsal olmayan başka bir mantığa ihtiyacı olduğunu öne sürmüştür. Öte yandan bu tamamen yeni bir fikir değildir; 1802'de *Kritische Journal der Philosophie*'de yayımlanan "Kuşkuculuğun Felsefeyle Olan İlişkisi" adlı makalede yazdığı üzere, 3. yüzyıl kuşkucusu Sextus Empiricus'un tasımsal mantığa getirdiği eleştirilerden haberdardır. Sextus'a göre, "her insan hayvandır, Sokrates insandır, o halde Sokrates bir hayvandır" gibi klasik tasım yeterli değildir; çünkü bu yöntem *ya* noksandır –her insanın hayvan olduğunu bütün insanları araştırmadan nasıl biliyoruz?– *ya da* tamdır ve bu yüzden tasımı döngüsel hale sokar – eğer bütün insanları araştırdıysak, Sokrates'i de araştırmışızdır ve bu yüzden onun hayvan olduğunu biliyoruzdur ve "Sokrates hayvandır" sonucunu zaten önceden varsaymışızdır. Tasımın yapısının

yeterliliği üzerine aynı tür eleştiri, Hegel'in döneminde de ifade edilmişti. Gilbert Ryle tarafından günümüz terimleriyle ifade edildiği üzere: Esas sorun, tasımda işliyor olan çıkarım yetkileridir; buradaki argümana göre, tasımın geçerliliğini, çıkarım yetkilerinin geçerliliğini göstermeden anlayamayız (çünkü onlar sistemin öncüllerinde içerilemezler). Hegel'in vardığı sonuca göre, bütün bu çıkarım yetkilerinin biçimsel olma zorunluluğunu varsaymak dogmatizmdir, ama bunun da ötesinde, yargıların sınıflandırılma zorunluluğuna dair yöntemler ve tasımların geçerliliğine dair bir araştırma gösterir ki, bütün tasımsal mantığın kendisi, salt biçimsel bir teşebbüsün temelinde açıklanamaz.

Hegel'in 1804-1805 yılına ait "Mantık" adlı yapıtında tasımları ele alışı oldukça kısadır, ama genel argümanı yine de şöyle özetlenebilir: Tasımların geçerliliğine dair geleneksel açıklamalar, özneler ya da yüklemlerin, çıkarımdaki öncüllere nasıl "orta terimler" olarak dağıtıldığı üzerinedir. "Her insan ölümlüdür, Sokrates insandır, o halde Sokrates ölümlüdür" tasımı, bir büyük terim ("ölümlü"), bir küçük terim ("Sokrates") ve sonuçta büyük terim ile küçük terimi birbirine "bağlayan" bir orta terim ("insan") barındırır. "Sokrates beyazdır, beyaz bir renktir, o halde Sokrates bir renktir" gibi tasımların geçersizliği, özne ve yüklem terimlerinin, öncüllerde doğru "dağıtılmadığı" (ya da hiç "dağıtılmadığı") fikriyle açıklanıyordu. "Dağıtma" düşüncesi geleneksel olarak, terime "neyin dahil olduğu" ve neyin olmadığı temelinde açıklanıyordu.

Öte yandan, terimlerin kavranışı ve onların "dağıtımı," doğada biçimsel olmadığından, neyin geçerli bir tasım olduğunun belirlenmesi sadece, tasımın biçimsel yapısına içkin kaynaklara değil, belirli kavramların maddi içeriğine de dayanmalıydı; salt mantıksal söz dağarcığı olarak (örneğin "ve", "ya da" gibi bağlaçlar) ve terimleri "dağıtma" olarak kabul edilen şey, zaten en başta kavramsal içeriğe dair sabit bir anlayışa bağlıdır. Tasımların geçerliliğinin anlaşılışı, Hegel'e göre, bizzat bu tür yargılara ve onların tasımsal bağlantılarına anlamını veren düşünmenin ve varlığın daha geniş "bütünlüğünü" örtük biçimde kavrayışımızda yatar.

Mantığın Tamamlanışı Olarak Metafizik

Tasımın geçerliliği, terimlerin "dağıtımına" bağlı olduğuna göre, temel terimlerin herhangi bir eksiksiz tanımı bile, paradigması geometrik

yöntem olan bir "öze göre tanım"ı gerektirmektedir. O halde tasımlarım biçimsel geçerliliği, Hegel'in 1804-1805 tarihli notlarında belirttiği üzere, "varlık bağıntıları" ile "düşünme bağıntıları" arasında dolayımda bulunan daha karmaşık bir birliğe dayanmaktadır. Bu ise "metafizik"tir ve böyle bir metafizik tanımlama ve onun bölümlerinin "bütünlüğü" bir tür bilme biçimidir (*Erkennen*).[181]

Bu şekilde kavranan bir "metafizik", "düşünme" ve "varlığın" birliğinin, "mutlak"ın ya da "mantık"ın, yani Hölderlin'in "Varlık" olarak adlandırdığı şeyin dile getirilişidir. Böylece metafizik, temel karşıtlıklar olarak görünen şeylerin, birbirleriyle daha derindeki birliklerine ve bağlılıklarına dair bir öğreti haline gelir.[182] Bu birlikteliklerin temel ilkeleri, özdeşlik ve çelişki, "üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi" (çift değerlilik) ve "yeter sebep ilkesi"dir. Bu ilkeler tasımsal mantıkla kanıtlanamaz, çünkü tasımsal mantık bizzat bunları varsaymaktadır.

Hölderlin'den aldığı ilhama bağlı kalan Hegel, metafiziği üç ana bölüme ayırır: İlkeler sistemi olarak bilme, "nesnellik metafiziği" ve "öznellik metafiziği." Her biri, ayrımları öncesindeki "mutlak"ta daha derin bir birliğe sahiptir. Nesnellik metafiziğinde, "bilme"yi (Hegel notlarında bilmeyi "mutlak ben" olarak tanımlar) kendimiz ve dünya hakkında nesnel hükümler verme anlamında düşünürüz. Bu, zorunlu olarak, ruh, dünya, "en yüksek öz" (Tanrı) gibi Kant öncesi klasik metafizik kavramlara yol açar, ki bu kavramlar da klasik metafiziği zorlayan ve sonunda felsefede Kantçı devrime neden olan paradoksları yaratırlar. Bunlar da, bu tür "öznellik" ve "nesnellik"in birliği olarak "mutlak"ın bir sezgisinde kavranır.

"Mutlak"ın Dile Getirilişi ve Erken Dönem Doğa Felsefesi

1802 ve 1803 yıllarında Hegel, çeşitli dergi ve gazetelerden doğabilimiyle ilgili kupürleri toplamaya başladı ve insan özgürlüğünün imkânı üstüne fikirleriyle örtüşecek bir doğa felsefesine dair malzeme toplama amacıyla, Stuttgart'ta öğrenci olduğu zamanlardan kalan merakına, fizik ve matematik okumalarına yoğun bir şekilde geri döndü. Bu yıllarda doğa felsefesine dair ürettikleri, o dönemde doğabilimlerinde ne olup ne bittiğine dair kendi açısından detaylı bir bilgiye sahip olduğunu gösteriyordu. (Jena, birçok genç doğabilimcisiyle, bu tür şeyleri öğren-

mek için şüphesiz uygun bir yerdi.) Yazıları, ayrıntıya inildiğinde oldukça farklılık gösteriyordu –ilk iki taslak, güneş sistemi, gezegenlerin hareketi, Dünya ve sonra mekanikten bahsederken, 1805-1806 tarihli son taslak ise, saf mekanikten başlayıp, diğerlerini ondan türetiyordu– ama (Rolf-Peter Horstmann'ın gösterdiği gibi) hepsinde var olan fikir, doğanın iki temel öğesinin, Hegel'in "eter" ve "madde" olarak adlandırdığı şeyler olduğuydu.[183] "Eter," mutlağın doğada en basit biçimiyle "birlik" olarak görünüşüydü ve birçok çeşitli yoldan "ayrımlara" dönüşüyordu ("tikeller" olarak farklılaşan "evrensel"); eter "maddeye" doğru gelişiyor, bu "madde" de, doğanın çeşitli görünümlerine doğru gelişiyordu.

Hegel'in bu dönemdeki doğa felsefesinin ayrıntılarına burada girmeyeceğiz. Hegel buradaki birçok düşüncesinden vazgeçti ya da onları değiştirdi ve ne kadar çok olsalar da bu notların hiçbirini yayımlamaya değer bulmadı. Öte yandan bu notların önemi, Hegel'in, tinin kaynağına dair, doğa üzerinden, indirgemeci olmayan ama doğalcı da olmayan bir görüş geliştirmesi gerektiğine dair inancını güçlendirmeye çalıştığını göstermesindedir.[184]

Bununla birlikte aynı dönemde Hegel, bu fikirlerini, yeni gelişmekte olan, "birlik ve çokluğun" ve "evrensellik ve tikelliğin" "mantık ve metafiziği"ne dair düşüncesine eklemlemeye çalışıyor ve bütün bunları Schellingci "kuvvetler" kuramıyla birleştirmek istiyordu. Bu fikrine göre, bütün şeyleri var olanların "çokluğuna" dağıtan doğa süreci, aynı zamanda doğanın bu "çokluğu" bir "birlik" olarak almasına yol açmıştır. Birlik ve çokluğun, evrensellik ve tikelliğin bu "mantığından" yola çıkan Hegel, sırasıyla, gökcisimlerinin tikel olarak birliklerini bir "evrenselde," yani güneş sisteminde muhafaza ettiklerini; Dünya'nın, ancak bütün farklılıkları (fiziksel, kimyasal ve biyolojik) birleştirdiği ölçüde kendi içinde tek olduğunu; ve bu göreli özdeşliklerin, ancak *tin* tarafından, dil ve bilinç aracılığıyla, bütün bu hareketi kendi içinde yansıtan bir şey tarafından kavranabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bütün bunların sonucu, Hegel'in yazdığı en kapalı metinlerden oluşan bir dizi nottur.[185]

1804'teki "Mantık" adlı metnin taslağında, Hegel yeniden doğa felsefesine döner ve "eter" ya da "mutlak madde"nin dinamiğine dair konuları yeniden ele alır. Ama bu sefer sıralamada bir fark vardır (me-

kanik bilimi tarafından incelenen hareket daha önemli bir rol almıştır) ve detaylarda, burada değinilecek kadar önemi olmayan derecede değişikliklere gidilmiştir. Eğer "mantık," doğru düşüncenin esaslarına, "metafizik" de, düşünme ve varlığın kaynaksal birliğine dair ise, "doğa felsefesi," doğal dünyanın metafiziğin açıkladığı failler için kurulmuş olma zorunluluğunun nasıl mümkün olabileceğine dair olmalıdır. Başka bir deyişle, doğanın özünün kendisinin, "mantık" ve "metafizik"te iddia edilenlerin olasılığını dışlamadığı gösterilmelidir. Doğanın, kendi dinamiği içinde (bilimlerin incelediği gibi) tine doğru gidişi, hatta ona ihtiyacı olduğu gösterilmelidir.

O halde neden "doğa felsefesi" basitçe "metafiziğin" bir parçası değildir? Hegel'in yanıtına göre "metafizik", "öznellik" ve "nesnelliğin" birliğini (öznel ve nesnel bakış açılarını) incelerken, "doğa felsefesi," doğanın metafiziksel bir biçimde "zihinli" canlıları geliştirmek zorunda olma durumunu inceler. Hegel'in ifadesiyle, doğanın "idealliği kadar varlığı, ya da onun mutlak tin olarak ortaya çıkışı, metafiziksel bir ortaya çıkıştır ya da bilginin, kendisinin bilgisi olarak ortaya çıkışıdır."[186] Doğa, kendisinin bu görünüşünün farkında değildir; yalnızca "zihinli" canlılar olan insan failleri doğanın bu dinamiğinin farkındadır: "Doğanın tini saklı bir tindir, doğa tinin şekline bürünüp ortaya çıkmaz; yalnızca bilen tin için bir tindir; başka bir deyişle, kendinde bir tindir ama kendi için değildir."[187] Bu açıdan "doğa felsefesi", "bütün"ü, "mutlak"ı, zihnin ve doğanın kaynaksal birliği olarak ele alır.

Öte yandan, 1804-1805'ten geriye kalan notlar, "organik" kavramı ele alınmaya başlarken biter. Öyle görünüyor ki Hegel, metin üzerinde çalışmaktan birdenbire vazgeçmiştir ve onu bir kenara bırakmıştır. Bu döneme ait daha önceki çalışmaları ve kısa metinleri, "doğa felsefesi"ni, *Etik Yaşamın Sistemi*'ndekine benzer bir "var olan tin" felsefesiyle devam ettirmek istediğine dair bir fikir veriyor. Ama tüm bu girişimlerin bir arada belli bir bütünü oluşturmadığını Hegel de gördü. Kendi deyişiyle, "sistem"in son aşaması, kendi kendine yetmeli, daha önceki her bir aşama için zorunlu olan koşulları dile getiren mantıksal bir uğrak olmalıydı; ama Hegel'in kendi notlarına da yazdığı gibi, böyle son bir aşama olduğu düşüncesi –Hegel notlarında bunu "mutlak önerme" olarak adlandırır– bu son aşama ve diğer aşamalar arasındaki ilişkinin, "ya sonsuza dek ilerleyen düz bir çizgi ya da kendine geri dönen döngüsel bir

çizgi"[188] olduğunu söylemek demekti. Durum eğer böyleyse, ya üçüncü aşama olan "doğa felsefesi" kendine yeten bir şey olacaktı (Hegel'in böyle düşünmüş olduğuna dair hiçbir neden yok) ya da metafiziği, hatta bütün mantığı içeren ve belirli bir "toplumun" "mutlağa" dair sezgisine bağlı olan "etik yaşam" öğretisine benzer dördüncü bir aşama olacaktı. Bu duruma göre, belirli bir "toplumun" bakış açısının, neden başka bir "toplumun" bakış açısına göre önceliği olabileceğine dair bir argüman geliştirilmesi gerekiyordu. Zamanı ve parası azalan, kişisel olarak berbat bir halde olan ve depresyona giren Hegel, uzun zamandır söz verdiği şeyi gerçekten üretip üretemeyeceğini görmek için her şeye yeniden başladı. Böylece, "tinin" şekillenişinin tarihine dair yeni bir kavrayışa ve felsefedeki kendine özgü sesini oluşturmanın son aşamasına doğru yönelmiş oluyordu.

1805-1806: Sondan Bir Önceki Biçimiyle Hegelci İdealizm

1805 yazı ya da sonbaharı civarında Hegel, derslerinde kullanmak üzere başka bir metin üzerinde çalışmaya başladı. Günümüze kadar iyi bir halde kalan elyazmaları, yayımlayacağını uzun süredir vaat ettiği "sistem" için neyin zorunlu olabileceğine dair Hegel'in düşüncesinin bir anlamda fotoğrafını veriyor. Elyazmaları günümüzde *Üçüncü Jena Sistem Taslağı: Doğa Felsefesi ve Tin Felsefesi* (*Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*) olarak biliniyor ve tıpkı daha öncekiler gibi Hegel yaşarken yayımlanmadılar.[189] Ama bu metnin özelliği, Hegel'in bir anda artık Hegel gibi, bundan sonraki yaşamında olacağı gibi, tam olarak kendi sesiyle ortaya çıkmasıdır.

Doğa ve Tin

1805-1806 tarihli "sistem" taslağında, "kuvvetlerden" bahseden Schellingci dil açık bir biçimde tamamen ortadan kaybolmuştur. Hegel, iyi korunmuş olan taslakta, doğa üzerine olan bölüme şöyle başlar: "Mutlak madde ya da eter, anlamsal olarak saf tine denktir, çünkü bu mutlak madde duyusal bir şey değil, kendi içindeki saf kavram olarak,

tinin bu şekilde varoluşu olarak bir kavramdır."[190] Yani "mutlak madde," doğayı gözlemlerken ampirik olarak karşılaştığımız bir şey değildir, fizikçilerin kimi kesin açıklamalarında varsayılan "konumlanmış" bir şeydir, bir "idealite," bir "bütünlük"tür. "En Eski Sistem Programı"nda, fiziği "yeniden kanatlandırmak," başka bir deyişle, doğanın bilimsel tarifini, doğayı bir "bütün" olarak alan daha derin bir deneyimin temelinde anlama vaadi, burada da pusula görevini görüyor. Buradaki konu, doğayı bir bütün olarak kavrama zorunluluğumuzun biçimleriyle ilgilidir, yani, bu bütünlüğü, sadece bilim insanlarının söyledikleriyle değil, kendi çeşitli deneyimlerimizin ve doğanın bizi hangi açılardan ilgilendirdiğinin temelinde kavramamız gerektiğidir.

Hegel, yeni bir *Naturphilosophie* [doğa felsefesi-ç.] yazdıktan sonra, dersleri için *Geist* [tin-ç.] hakkında yeni bir taslak çıkarmaya koyuldu.[191] Tin üzerine olan notları, doğa üzerine olandan daha düzensiz kaleme alınmıştır. Birbirleriyle nasıl bağlandıklarına ilişkin kimi zaman yanlarında kısa açıklamaları olsa da, telgraf metni gibi kısa kısa cümleler vardır ve Hegel, derslerinde kullanmak için metni kendi içinde şekillerle ayırmıştır. Bu nedenle, Hegel'in argümanlarının ne olduğunu anlamak için çoğu kez satır araları okunmak zorunda kalınmıştır.

Geist üstüne metnin giriş kısımları, *Etik Yaşamın Sistemi*'nde vurgulanan şeyin devamı biçiminde ilerler. Buna göre, doğaya karşı temel "konumumuz," bizim tarafımızdan kendiliğinden bir biçimde belirlenir, ama bu aniden olan bir şey değildir; doğal belirlenimden çıkan "zihinliliğimiz," kendini kendi olanaklarıyla belirlemeye başlayarak bu doğal belirlenimden giderek uzaklaşır. Hegel'in seçtiği örnekler ilginçtir: Uyurken, öz belirlenimimiz en az düzeydedir, çağrışım yasaları denen şey ile uykuda beliren ve herhangi bir sözde yasanın biçimine girmeye karşı çıkan fantazmagorik imgelerin çağrışımlarıyla edilgen bir şekilde zihnimizdeki imgeleri birbirlerine bağlarız: "Burada kanlı bir baş, orada beyaz bir şekil belirir ve sonra birden tekrar kaybolur."[192] "Uyanmamız" ve yargı kapasitelerimizi devreye sokabilmemiz için, Hegel'in daha önce belirttiği gibi, dili edinmemiz ve onu kullanmamız gerekir.[193] Yine bunun gibi, yargı kapasitelerimizi, başkalarıyla ortak biçimde bir şeyleri becermeye çalıştığımız pratik bağlamda işletiriz ve bu pratik bağlamda, bizzat insan emeği pratikleri ve bu pratik amaçları yerine getirmek için yaratılan aletler oluşur.

Tanıma ve Cinsel Birleşme

Aletlerin yaratılması ve kullanılması, kişinin kendini üstü kapalı bir biçimde, amaçlar koyan rasyonel bir fail olarak kavramasını sağlar, ama sadece araçların kullanılması bunu tam anlamıyla açık bir farkındalık haline getirmez. Bu bağlamda tam anlamıyla düşünsel bir farkındalık için, kişinin kendi görüşünün başka bir görüşle karşılaştırılması gerekir. Bu tür bir karşılaştırma ise, kişinin, başkasının da düşünsel açıdan kendisin farkında olduğunu bilmesini varsayar. Bu nedenle Hegel yazdığı notlarda, kendilerinin yalnızca üstü kapalı bir biçimde farkında olan iki failin birbirleriyle karşılaşmaları durumunda, aralarındaki birliğin, yani rasyonel istencin ikiye bölüneceğini yazar. İstenç kendi deyişiyle, "iki güce, iki karaktere" bölünür.[194]

Hegel burada, özbilincin oluşmasını ifade etmek için "tanıma" kavramına geri döner ve 1805-1806 yıllarına ait notlarında oldukça çarpıcı bir biçimde, bu noktayı vurgulamak için, kadın ve erkeğin cinsel olarak karşılaşmasını kuramsallaştırarak örnek verir. Alet kullanan insan, doğayı kendi güdülerini gidereceği bir araç olarak görürken, cinsiyetlerin karşılaşmasında, "güdüler kendisine dair bir sezgiye kavuşur... ne olduğunun bilgisine (*Wissen*) varır" ve doğal olarak öteki tarafından uyarılan fail, karşısındakiyle birleşmek için, kendisinde bir "gerilim" yaratacak yeni bir "güdü"ye kavuşur. Hegel bunu ilginç bir şekilde tarif eder: Her fail diğerine "bir belirsizlik ve ürkeklikle ama yine de belirli bir güvenle yaklaşır, çünkü kendisini bu başkasında dolaysız olarak bilmektedir."[195] Ötekiyle birleşen kişi, kendi bireyselliğinden vazgeçerken onu aynı zamanda korur, her biri "kendi özüne bir başkasında varır" ve her biri kendine dair bilgiyi "kendisinin dışında" edinir.[196] Böylece her bir kişi, cinsel birleşmede kendisini bir fail olarak tanır; zihinsellik, doğal cazibe aracılığıyla doğada meydana gelir. Bu nedenle özbilincin kaynaksal birliği (her zaman keskin olan Hegel'e göre) erkek ve kadın olarak ikiye bölünmüştür.

Cinsel birleşmede, her bir fail *ortak* bir bakış açısı yaratmanın en temel haline katılırlar; bu ortak bakış açısı "aşk"ta, bir bilgi biçimi olarak ilk ve en dolaysız halindedir. Cinsel birleşme, faillerin bilincinin derinlikli doğasını açığa çıkartır. Özbilince sahip bir cinsel birleşme, bu nedenle "doğal" olandan, cinsiyetlerin biyolojik çekiminden daha fazla

bir şeydir; her bir fail, radikal biçimde derinlikli olan kendi öznel bakış açılarının ve bizzat kendilerinin bir başkasında *tanınmasının*, henüz çok derinlikli olmayan ama insan bireyselliğinden ve cisimlenişinden de kopmamış olan bir bakış açısını somutlaştırdığını anlarlar. Hegel'in ifade ettiği üzere, kendisinin bu şekilde farkında olan bir cinsel birleşmede, kişinin "işlenmemiş (*ungebildetes*) doğal benliği tanınır."[197]

Hegel'in bu notlarda cinsiyetleri betimleyişi, gençliğinden beri erkekler ile kadınlar üzerine sahip olduğu ve ölümüne dek çok az bir değişiklikle sahip olacağı düşüncelerle tutarlıdır. Cinsiyetler arasındaki farklar hemen her zaman etkinlik ve edilgenlik, bilen ve bilmeyen, hayvansal ve bitkisel gibi ikilikler üzerine kurulmuştur. Örneğin bahsi geçen notların kenarına Hegel şöyle karalamıştır: "Erkeğin arzuları, güdüleri vardır; kadının güdüleri daha çok güdünün sadece bir nesnesi halindedir; bu güdü, *baştan çıkartmak*, güdüyü uyandırmak ve kendi içinde onun tatmin olmasına izin vermek içindir."[198] Hegel'in Caroline Schlegel Schelling'le arasının bu kadar kötü olmasının fazla gizemli bir nedeni yoktur; yaşamının ilerleyen dönemlerinde, kadın erkek eşitliğinin zayıf bir uyarlamasını yapmaya çalışmış olsa da ve şu anda ele aldığımız notlarda "kendisini ötekiyle aynı olarak varsayma" ve cinsiyet farklılığının "eşitliğe" dönüşmesi gibi şeylerden söz etse de, Hegel genel olarak, bağımsız, etkin kadın fikrinden hoşlanmıyordu.[199] Hegel'in, ev sahibesi ve ev idarecisi Christiana Charlotte Johanna Burkhardt'la, 5 Şubat 1807'de evlilik dışı oğlu Ludwig Fischer'in dünyaya geleceği cinsel bir ilişki içinde olduğu o dönemde bu notları kaleme alması hiç de tesadüf gözükmüyor.

Tanınma Adına Yaşam-Ölüm Mücadelesi: Aileler, Mülk ve Toplumsal Yaşam

Hegel, normatif statüsü sadece bireyler arasında bir sözleşme olmaktan daha yüksek olan ailenin nasıl cinsel birleşme tarafından meydana getirildiğini anlatmış, sonra da, bundan sonraki yazılarında büyük rol oynayacak olan tanınma için *mücadele* kavramına geçmiştir. Oldukça Rousseaucu bir tarzda düşünen Hegel, doğa durumunda birbirinden bağımsız *ailelerin* karşı karşıya gelişini takiben, aile reisi olan erkekler tarafından, önce ailenin mülk hakkı üzerine çıkardıkları karşılıklı mü-

cadelenin, sonunda tanınma için "mücadele"ye dönüşünü anlatır. Her bir ailenin erkek lideri, öbür erkek lideri kendi bölgesinden *dışlamaya* çalışır; bu nedenle her biri şu ya da bunun kendi mülkü olduğunu iddia etme yetkisine sahip olduğu statüsünün bir öteki tarafından tanınmasına çabalar; her biri "öteki tarafından sayılmayı (*gelten*)" talep eder.[200] Öteki tarafından, başkasının mülkü üzerinde *haklı* taleplerinin olduğunun tanınması isteği, Hegel'e göre, ötekine bir *hakarettir*, çünkü bu, yalnızca onun güdülerine ve arzularına değil, "kendine dair bilgisine" yönelik bir meydan okumadır.[201] Ama bu şekilde bir yaşam-ölüm mücadelesine girdiğini gören her bir fail, durumun düşündüğünden daha ciddi olduğunu görür ve Hegel'in ifadesiyle, intihar etme tehlikesi altındadır.[202] Bu açıdan, tanınma adına sürdürülen bu yaşam-ölüm mücadelesi, failleri, bu mücadelede söz konusu olanın, çeşitli güdülerin doyurulmasında söz konusu olanla aynı şey olmadığını anlamaya iter: Şimdiki sorun, "dikkate almanın tanımaya", "güdüsüz bir istemeye" dönüşmesidir ve Hegel'in ifadesine göre bu, herkeste olan *güdülerin* temelinden yola çıkarak değil, yaşamda esas olarak neyin önemli olduğuna dair bir *kavrayıştan* yola çıkarak hareket etmek demektir. Hegel'in notlarında şaşırtıcı bir biçimde ileri sürdüğüne göre, kendi olası ölümüyle karşılaşan insan, hemen ötekini tanımaya eğilimli olur.[203]

Bu şekilde açık bir biçimde tanınan sosyal varlıklar, yalnızca belirli ailevi malların taşıyıcısı değil, aynı zamanda *mülk* ve mülkiyet *haklarının* sahibi olurlar. Böylece mal ve mülklerin takası için yasal ilişkiler ağı kurarlar, hakların korunması için ceza ve zorlama sistemleri kurarlar ve bu böyle devam eder.

Ticaret Toplumu, Devrim ve Felsefenin Görevi

Derslerinde Hegel, sistematik idealizmini uzun süredir ilgilendiği bir konu olan devrim geçirmiş Almanya'nın alacağı biçim üzerine uygulamaya başladı. Notlarına bakılırsa, öğrencilerine İskoçların savunduğu ticaret toplumunun yararları ve zararları ile Fransızların savunduğu politik özgürlüğün biçimleri konusunda bir dizi argüman sunuyordu. Ona göre özgürlük, ancak modern ve hukuk tarafından yönetilen ticari toplumlarda mümkündü ve aynı zamanda yine bu ticaret toplumunun kurumları ve pratikleri tarafından tehdit edilmekteydi. Örneğin modern

endüstri toplumlarında beğeniler incelmiş ve refah artmış da olsa, makinelerin üretimi ele geçirmesi ve refahla yoksulluk arasında büyük bir dengesizliğin oluşması olasılığı vardı. Kendisi de bir yandan memleket kültürünün öbür yandan reformların destekleyicisi olan Hegel, devletin, zorluk çeken sınıflara –bu bağlamda *Stände* [zümreler] değil de *Klassen* [sınıflar] sözcüğünü kullanmıştır– örneğin alternatif istihdam yaratma gibi konularda "evrensel bir kollama"da bulunma görevi olduğunu belirtir. Öte yandan, İskoç ekonomi politiğinden haberdar olan Hegel, devletin pazara müdahalesinin kısıtlanması ve bunun pek öne çıkmaması gerektiğini, vergilerin de tüketimi engellemek için kullanılmasının zararlı olduğunu ekler. (Bu konuda verdiği örnek şaraba konulan vergidir; bu galiba onu can evinden vuran bir konudur.) Bunun dışında, moda fikrinin rasyonelliği üstüne bile bazı rasgele örnekler vermiştir: (Bir yanda modern ticaret toplumunda ihtiyaçların çoğalması sonucu olarak) Giyimde ve süslemede değişen pratiklerin ortaya çıkışı, özgürlüğün gerçekleşmesi için toplumsal bir koşuldur, çünkü böylece bireylere "formların özgür kullanımı"na katılma hakkı verilir; bu, kişilerin birbirlerinin "güdülerini ve arzularını uyarma" tarzıdır ve bu tarz da modern yaşamın akışkanlığının bilinçlerine bir yansımasıdır.[204]

Hegel'in bu dönemdeki en büyük endişesi, modernleşen Almanya'ya geçilirken nelerin korunup korunamayacağıdır. Bu noktada "ticaret özgürlüğü"nün kalması gerektiğini ve devletin "korunamayacak olanı koruma arzusu"nun olmaması gerektiğini dile getirir – örneğin, ortaya çıkan kapitalist ekonomideki daha verimli üretim tarzlarının yanında yerel zanaatkarların korunmaya çalışılması boşunadır.[205] Ama yazdığı kısa bir notta bunun Almanya için "kendi kuşağının feda edilmesi", "fakirliğin artması" demek olduğunu ve bu geçişten zarar görenleri desteklemek için "kurumların ve düşük vergi kanunlarının" olması gerektiğini ifade eder.[206]

"Kavramı Açısından Tin" ve "Edimsel Tin"den sonra notlarının üçüncü bölümünün başlığı "Anayasa"dır. Burada Hegel, "evrensel irade"nin tikel bir "halk"ta (*Volk*) nasıl rasyonel olarak cisimleneceğinin sistematik kavrayışını anlatır. Hegel bunu öğrencilerine, Napoléon'un imparatorluğunu ilan edişi ve Fransa'nın imparatorluk oluşunun ardından Fransız Devrimi'nin derin anlamı olarak gördüğü şeyi vurgulamak için kullanır. Devrim o Jena'dayken kesinlikle başka bir yöne savrulmuştur.

Direktuvar'ı lağveden ve kendisini birinci konsül ilan eden Napoléon, 2 Ağustos 1802'de (Fransız Devrimi Takvimi'ne göre 16 Thermidor) kendisini ömür boyu konsül ilan etmişti. Daha sonra 18 Mayıs 1804'te halk oylaması sonucunda Napoléon imparator ilan edildi ve 2 Aralık'ta da tacını giydi. (Oylama sonucu 2.569 ret oyu karşısında 3,6 milyon oy Napoléon'un lehineydi.)

1805-1806 yıllarında Hegel'in Devrim'e dair iki görüşü vardı ve o dönemdeki notlarında bu açıkça belli oluyordu. Almanya'nın devrimle yenilenmesine dair umutlarını kaybetmemiştir, ama eski Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yapısının bu değişimi kaldıramayacağına dair görüşü de sağlamlaşmıştır. Fransa, başta yavaş yavaş anarşiye gömülen bir ülke görüntüsünü verdiyse de, dış ilişkilerde gittikçe güçlenmiş ve Bonaparte'ın iktidara gelişiyle de istikrara kavuşmuştu. Gerçekten de, 21 Mart 1804'te, sadece Fransa'da değil, Lüksemburg'da, Alman Pfalz bölgesinde, Prusya'nın Ren bölgesinin bir kısmında, Ren'in sol yakasındaki Hesse-Damstadt'ta (Fransa burayı Lunéville Anlaşması'yla Almanya'dan almıştı), Cenevre'de, Savoy'da, Piemonte'de ve Parma ile Piacenza dukalıklarında da Napoléon Kanunları yürürlüğe girmişti. Bu yeni yönetmelik, Devrim'in, hatta modern yaşamın birçok amacını somutlaştırmaya yönelikti: Sözleşme yapma özgürlüğünü destekliyor, mülk ve miras konusunda modern fikirler içeriyor ve Napoléon'un kendi kişisel tercihi çerçevesinde, kadın erkek eşitliği konusuna, kadınları kocalarına tabi kılan medeni kanunu getirerek bir son veriyordu. Böylece Fransa, Hegel'in de bir ölçüde onaylayacağı ve özdeşleşeceği bir biçimde istikrara kavuşuyor gibi görünüyordu. Fransa'da anarşiden usanan pek çok insan gibi, Hegel de "Theseus"vari, Almanya'nın Napoléon'u olacak ve yeni bir Atina kuracak güçlü bir lider fikrine kapılıyordu ve bunu derslerinde sık sık tekrarlıyordu.

Ama Hegel tamamen Fransa örneğinden yana değildi. Devrim'e hâlâ büyük önem verse de, Hegel'in Württemberg'li geçmişi Devrim'in birçok yanından rahatsızlık duymasına neden oluyordu. Napoléon yeni medeni kanunu başarılı bir şekilde yürürlüğe koymuş olsa da, bunun bedeli temsili hükümetin ortadan kalkması olmuştu. Hegel, Fransa'daki ayaklanmanın olumlayıcı olarak gördüğü yanlarıyla İskoç ekonomi politiğini ve Almanya'da özgürlüğün gerçekleşmesi için zorunlu olarak gördüğü "zümreler" fikrini bir araya getirmeye çalışıyordu. Örneğin

Abbé Sieyès, "ulus" ile İskoç filozofların "ticaret toplumu" dediği şeyi net olarak birbirinden ayırsa da, Hegel başka bir yol izlemeye çalışıyordu; bir *Volk*'un (halk) "anayasası" (anayasa, halkın "tin"ini oluşturuyor, onları "ulus" olarak biçimlendiriyordu) ile kabaca "ticari toplum"a (evlilik ve aileyi de kapsayan) denk olarak gördüğü "edimsel tin"i birbirinden ayırıyordu.

Sieyès'in ısrar ettiğine göre, "ulus her şeyden üstündür. O her şeyin kaynağıdır. Onun istenci her zaman meşrudur; hatta yasanın kendisidir."[207] Hegel, devlet "kendisinden emin olan mutlak tindir ve kendisi sadece yine kendisini dikkate alır" derken aynı şeyi söylüyor gibidir.[208] Ama Hegel'e göre Sieyès'in anlayışı, modern bireyciliğin bir "ulus"un normatif yapıları içinde nasıl kökleştiğini kavramaya yetmez. Hegel buna "Kuzeyli öz", "mutlak bireysellik ilkesi", "mutlak biçimde kendi içinde olmak" adını verirş;[209] bireyselliğin, bireylerin "tamamen kendilerine döndüğü modern zamanların bir üstün ilkesi" olarak ortaya çıktığını ve böylece modern yaşamla antik Yunan yaşamının birbirinden ayrıldıklarını söyler.[210]

Hegel bu şekilde, "Alman" özgürlüğünü (temsili hükümetle), İskoç ticaret toplumunu ve Fransız devrimci siyasetini birleştirme sorununa koyulur. (Derslerinde, Almanların taş kafalılıklarından dem vurur ve onlarda ciddi bir değişiklik yaratmak için, "mutlak iradeyi bilen, onu ifade edebilen ve herkesi kendi bayrağı altında toplayabilecek olan büyük insan"dan bahseder.)[211] Hegel'in savına göre *zümreler*, böyle bir birliğin geçerli olabilmesi için hayati bir öneme sahiptir. Hegel, Sieyès'in modern yaşam için bulduğu çareyi –Üçüncü Zümre'nin "her şey" olması– reddeder, ama daha da önemlisi 1805-1806 yıllarında Hegel zümreleri, 1803-1804 yıllarında yaptığından farklı bir biçimde ayırır. 1805-1806'da yaptığı ayrıma göre, aristokrasi temel bir zümre olmaktan tamamen çıkmıştır. Zümreler, çiftçiler, esnaf ve hukukçular (*Stand des Gewerbes und des Rechts*) ile tüccarlar (*Kaufmann*) – ve bütün bunlara ek olarak, daha önce "mutlak zümre" diye adlandırdığı şeyin yeni betimlenmişi olarak "evrensel zümre"den oluşmaktadır. Bu zümre, çok farklı üç grubu içermektedir: "Ulus" için kendi hayatını tehlikeye atan asker; mal ve para akışıyla ilgilenen işadamı (*Geschäftsmann*) ve "devlet için çalışanlar."[212]

Hegel'in "evrensel zümre"yi sahneye çıkarışı, onun memleketli geçmişi ve Devrim'den bu yana olan gelişmelerle nasıl boğuştuğunu gös-

termektedir. Evrensel zümrenin öbürlerinden farklı özelliği, üyelerinin herhangi bir tikel memleket yaşantısına bağlı olmamalarıdır. Tüccar, çiftçi ve yerel esnaf (*Geschäftsmänner* olmayıp *Gewerbe* olanlar), yerel âdetler ile haklara bağlıdırlar ve görüşlerini ancak yerel âdet ve hakların temelinde şekillendirirler. Öte yandan evrensel zümre üyelerinin yetenekleri ve uğraşları kendilerini herhangi bir tikel topluluğa değil bütün olarak "ulus"a bağlamaktadır ve bu nedenle de "ulus"un henüz örtük olan evrensel ilkelerini açığa çıkarmak için en uygun kişilerdir. Diğer zümreler genelleştirebilmek için fazla tikelcilerdir; ve elbette "evrensel zümre"nin üyeleri, üniversitede (devletin finanse ettiği kurumlar) çalışan filozoflardır.

Evrensel zümre, yaşamdaki "duruş"u "evrensellik" olan, bilgileri ve ilgileri tikel topluluklarla sınırlı kalmayan insanlarla özdeşleştirilir. Hegel yaşadığı süre içinde, Alman yaşamına büyük bir gerilim de yükleyen yeni bir tür grubun oluştuğuna tanık olur: Gezici hükümet danışmanları, bakanlar ve yeni tür filozoflar. Hegel'in de aralarında olduğu reformcular, Alman yaşamına rasyonelliği ve hukuksal birliği getirmeye çalışıyorlardı ve doğal olarak, yerel imtiyaz sahiplerinin saldırılarına maruz kalıyorlardı. Hegel'in de tanık olduğu üzere, o âna kadar gelinen nokta, ya reformların sadece çok genel bir düzeyde gerçekleşmesi ve yerel imtiyazlara dokunamamasıydı (başka bir deyişle reformların olmamasıydı); ya da reform çabalarının yerel âdet ve imtiyazlarla doğrudan çatışmaya girmesi ve yerlilerin mutlak direnci yüzünden "reform" sözcüğünün Almanya'da bir türlü kıvılcımı tutuşturamamasıydı. Gerçekten de, yerel âdet ve imtiyazların bütün çeşitliliği ve tuhaflıkları ile yerel halkın boyun eğmeme inadı, "reform" konusunu Hegel'in derslerini verdiği dönemin Almanya'sındaki alevli tartışma konularından biri haline getirdi.

Bu nedenle alternatifler ya yerelliğe teslim olmak ve reformlardan vazgeçmekti ya da yerel halkın nefretiyle karşılanan liberal, bireyci ilkeleri hayata geçirerek yerel halkın haklarını elinden almaktı. Hegel ikisini de tercih etmiyordu: Yerel memleketlerin dolayımlı doğalarının bir kısmı korunurken, onların merkezileştirilmesini istiyordu. Tam anlamıyla bireyci olan "liberalizm," bu görev için hiç uygun değildi, çünkü geçmişten gelen âdetlere bağlı "halkın" normlarının arka planını kavrayamıyordu ve bunlar dahil edilmeden düşünülen bir "Almanya"nın geleceği sadece steril bir spekülasyon olur, hiçbir gerçeklik taşıyamazdı.

Bu açıdan Hegel kendi zamanına yanıt veriyordu, hatta onu yansıtıyordu. Devrim'den itibaren –aslında sadece 1800 yılından beri– geniş bir genç topluluğa (kendi kuşağına da denebilir) memleketlerine bağlı olmayan bir hayat tarzı kurma imkânı doğmuştu. Hegel'e göre, Stuttgart'tan beri gözünü diktiği bu yeni ve daha modern hayat tarzı, kendi meşruluğunu *Bildung*, yani "eğitim, kültür ve kendini yetiştirme"de buluyordu. Genç *Bildung* insanları, içine doğdukları sınıf dolayısıyla değil, yerel memleket yaşamından kurtuldukları ve eğitimli bir karakter edindikleri için kendilerinde "bağımsız biri" olma hakkını görüyorlardı. Ayrıca, Alman toplumunun değişimcileri olarak bağlı olmadıkları memleket yapılarıyla doğrudan çatışma halinde oluyorlar ve kendilerini de onlarla çatışma halinde görüyorlardı.

Öbür yandan, "devlet için çalışanlar" olarak sözünü ettiği "evrensel zümre," babasının kuşağıyla da uzlaşıyor gibiydi; Hegel'in babası Dük Karl Eugen'in idaresinde çalışan bir kameralistti ve bu nedenle Hegel'in şimdi "evrensel zümre" olarak tarif ettiği şeyin üyesiydi, zira memleket yaşamına rasyonellik ve düzen getirilmesi için çalışıyordu. Eski Württemberg'de kendi ailesinden aldığı deneyimler, eğitimli, yetişmiş bireylerden oluşan ve topluma rasyonellik ve düzen getiren bir sınıf imgesini kafasına yerleştirmişti. Bu kesimin meşruluğu aristokrasinin parçası olmalarından değil eğitimlerinden geliyordu – gerçekten de Württemberg aristokrasisinin Württemberg meclisi olan *Landtag*'da hiçbir işlevi yoktu.[213]

"Evrensel zümre"ye dair fikirlerini geliştiren Hegel, kendi kişisel deneyimlerinden oluşan iki çok ayrı düşünceyi birleştirmeye çalışıyordu: Yetişme tarzından gelen *evrenselcilik* –Tübingen'den aldığı hukuk diploması sayesinde evrensel zümreye dahil olan babası– ile değerini ve duygusal bağını derinden hissettiği yerel memleket yaşantısının *tikelciliği.* Aydınlanma'dan ilham alan evrenselcilikten de, derinden bağlı olduğu tikelcilikten de vazgeçmeyi reddetmesi, o dönemin Kutsal Roma İmparatorluğu'ndaki birçok düşünürden Hegel'i keskin bir biçimde ayırır. Şu açıktır ki, salt Aydınlanma evrenselciliğinden yana durmak ve geleneksel yerel imtiyazları tamamen ortadan kaldırmak isteyenlerden net bir biçimde ayrılıyordu. Ama öte yandan, büyük ölçüde aksi yönde –evrenselci Aydınlanma "akıl"ına karşı tekilcilik hissi ve ortak gelenek– fikirler öne süren Alman "Aydınlanma karşıtları"ndan da ayrılıyordu.

Yerel memleketlerin korunması fikri birçok düşünür tarafından desteklenıyordu; en güçlü bir biçimde irrasyonalist düşünür Johann Georg Hamann ve her zaman bir hatip olan F.H. Jacobi tarafından savunuluyordu. Her ikisi de, Aydınlanma'nın evrenselci akıl idealinin "canlı" ve "organik" yerine "ölü" ve "mekanik" olanı savunduğunu ileri sürüyor ve ona karşı çıkıyorlardı. Böylece hem Hamann hem de Jacobi, bir bakıma Hegel ve ailesinin temsil ettiği reform ve rasyonalizasyon güçlerine karşı, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun yerel memleketlerini entelektüel anlamda desteklemiş oluyorlardı. Hamann ve Jacobi sadece tikel olanın gerçek olduğunu iddia ederek, yavaş yavaş ortaya çıkan "evrensel zümre"nin iddialarına karşı Alman memleketliliğinin dolaysız deneyimini destekliyorlardı.

Gerçekten de memleket yaşantısı, bir etik yaşam sürme fikrine temelden bağlıydı; memleket yaşantısının anonim yapıları, her bir üyenin bir diğer üyenin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmasını zorunlu kılıyor ve bu şekilde ekonomik yaşama içkin bir şekilde bağlı olan etik yaşantının –topluluğun üyelerinin ne kadar sorumluluk sahibi olduğu, örneğin gayrimeşru çocuk olduğunda bunun bakımının ne derecede üstlenileceği gibi sorunlar– bekçiliğini yapıyordu. Bütün bu durum, yalnızca reformcuların "akıl" adına memleket yaşantısının imtiyazlarını kısıtlamak istemesinden değil, Fransız ve İngiliz Aydınlanmacıların da "akıl" adına dine saldırmalarından dolayı tehdit altındaydı. "Akıl"ın hem "reform" hem de dine saldırıyla birleşmesi, memleket yaşantısı ile rasyonel reformun yüzleşmesini patlamaya hazır bir bomba haline getirmişti. Tikelciliği din savunusuyla birleştiren Hamann ve Jacobi, aslında memleket yaşantısının devamını dinin ve ahlakın hayatta kalmasıyla özdeşleştirmişlerdi. Böylece reformcular, yalnızca devletin daha etkin idaresini savunanlar olarak değil, güzel ve doğru olan ne varsa toptan ortadan kaldırmaya çalışan kişiler olarak görülmeye başlandılar.[214] Hegel'e göre, "reform ya da memleket yaşantısı" ve "evrenselci akıl ya da tikelci duygu" ikiliğinin aşılması gerekiyordu ve düşüncesinde bu ikisini birleştirmeye çalışıyordu. Ama bunun nasıl gerçekleşeceğine dair, bütün bunları bir anda yapacağına inandığı "Theseus" dışında bir fikri yoktu.

Böyle bir "Theseus"un kendini diktatöre çevirme tehlikesine karşı, Hegel derslerinde, bir "diktatörlüğün" kendisini "yasanın iktidarına" çe-

virişi olarak Fransız Devrimi'ni örnek gösteriyordu.[215] Devrim'in ilk dönemlerinde "diktatörler" ortaya çıkabilse de, devrimin amaçları kurumsal pratiklere yerleştiğinde, böyle bir diktatör ve bunu takiben "halk"ı peşinden sürükleyen "büyük insan" gereksinimi ortadan kalkıyordu. Bu nedenle Hegel'in 1806'da yaptığı analize göre Devrim, karşıdevrimci (Alman) güçlerin saldırısına uğrasa da, Jakobenler iktidarı elinde tutmuş ve Devrim'i korumak için terör yaratmışlardı ama Devrim tam anlamıyla güvence altına alındığında (Fransız ordusu Avrupa'da egemenliğini ilan edince) artık teröre bir gereksinim kalmamıştı ve dolayısıyla 1794'te Robespierre ve Jakobenler devrilmişti. Ders notlarında Hegel'in aktardığına göre, "[Robespierre'in] gücü kendisini terk etti, çünkü zorunluluk onu terk etti, böylece güç yoluyla devrildi."[216] Öyle görünüyordu ki, 1805-1806 yıllarında Hegel, Fransa Devlet Şurası'nın 1800'de ilan ettiği, "Devrim romanını bitirdik, şimdi tarihini yazmaya başlamalıyız" cümlesine katılıyordu.[217] Jena'da edindiği bakış açısına göre, Devrim'in aşırılığı bitmişti, Devrim güvence altına alınmıştı – yenilmez gibi görünen Fransız ordusuna kim kafa tutabilirdi? Şimdi esas soru "Almanya"nın ne olacağıydı. (Hegel'in *Fenomenoloji*'de Fransız Devrimi'ne dair "mutlak özgürlük ve terör" ifadesi aslında o dönemde derslerde ne söylediğinin ışığında değerlendirilmelidir – genelde Fransız Devrimi'ne olumsuz yaklaşımının ifadesi olarak görülmüştür, ama esas olarak bu dersler sırasında yazmaya başladığı kitapta yer almıştır.)

Almanya için, Fransa tarzında politik bir yeniden yapılanma yeterli olmayacaktır. Almanya'da böylesi bir politik eylemin Fransa'daki gibi anarşi ve teröre dönüşmemesi için, "evrensel zümre"nin topluma, esas neyin önemli olduğuna dair bir çağrıda bulunması gerekmektedir. Bunun için, salt politik eylemden fazlası olmalıdır ve Hegel bu pratikleri, "kendini bilerek böyle bir içeriği yaratacak olan sanat, din ve bilim" olarak niteler.[218]

Sanat bunu, güzelliğin kendi içine kapalı bir dünyası varmış "illüzyonu"yla yapar; bu şekilde sanat, "doğruyu örten güzel peçesi"yle, "halkın" en yüksek ilgilerine "sonsuzluk"ta seslenir.[219] Dolayısıyla sanat kendi içine kapalı doğası hakkında yalnızca güzel, rüyaya benzer bir illüzyon sunabilir.

"Tin"in gerçek doğasına daha yakın olan dindir. Hegel'in "mutlak din" dediği şeyde (modern, spekülatif felsefenin temelinde yeniden yo-

rumlanan Protestan Hıristiyanlığı), insan yaşamı için temel olan konu tam olarak özbilince gelir: "Öbür yandan mutlak din, gün ışığına çıkarılan derinliktir... Bu derinlik 'ben'dir, kavramdır, mutlak salt güçtür."[220] Böylece "mutlak din"de, ritüeller ve semboller aracılığıyla açığa çıkan şudur: "Kutsal doğa insan doğasından başka bir şey değildir,"[221] "Tanrı, öte taraftaki mutlak öz, insan haline gelmiştir"[222] ve "Tanrı benliktir, Tanrı insandır."[223] Ama yine de, "mutlak din" insanları bu konuda *ikna etse* de, bunu *kamtlayamaz*; bunu, "kavrayış" olmaksızın bize ancak *ifşa edebilir*.

Böyle bir "kavrayış" için felsefe, "mutlak bilim (*Wissenschaft*)" gereklidir.[224] Felsefe, sanat ve dinin kısmen yaptığını tam olarak gerçekleştirir; böylece sanat ve dinin başlattığı kendini bilme sürecini tamamlar: Yalnız tikel bir "halk" için değil, genel olarak insanlık için neyin en önemli olduğunu –yani "tin"in ne olduğunu– özbilince getirir. Bu şekilde felsefe kendini ikiye ayırır: Spekülatif felsefe ve doğa felsefesi. Dünyanın dolaysız bilinciyle başlar ve tinin kendini özgür olarak tanımasıyla sonuçlanır.

Bölük pörçük, parça parça da olsa bu ders notları, Hegel'in kendi sisteminin nasıl bir şekil alacağına karar verdiğini gösterir. Okuyucuyu felsefeye hazırlayacak bir giriş olacaktır ve bu elbette "dolaysız duyusal bilinç"yle başlayacaktır.[225] Daha sonra doğa hakkında nasıl yargıda bulunmamız gerektiğiyle –"dolaysız varlığın şekillerinde İde'nin ifade edilişi"–[226] ile devam edilecek, ardında da tinin bir "toplum"un biçimine nasıl büründüğü tartışılacaktır. Sonunda da bütün bu süreçte felsefenin kendi rolünün ne olduğu, yani felsefeden önceki dönemlerde yalnızca örtük olarak ifade edilenin tam olarak açığa çıkartılmasındaki rolü üzerinde durulacaktır. Bu açıdan felsefenin rolü, kendimizi onun temelinde konumlandırmak zorunda olduğumuz ve vermek zorunda olduğumuz yargıları verebilmek için kendimizi onun temelinde yönlendirdiğimiz "bütün"ü dile getirmektir.

Hegel önceleri, bütün bunları ifade edebilmesi için, 1805-1806 yıllarında üzerinde çalıştığı "sistem"de ufak tefek değişiklikler yapmanın yeterli ve "sistemi" için iyi bir şey olacağını düşünüyordu. Girişi yazdıktan sonra, "mantık"a geçebilir –1805-1806'da elinde neredeyse tam bir taslak vardı (bu taslak kayıptır)– oradan da "gerçeğin felsefesi"yle (1805-1806'da üzerinde çalıştığı doğa felsefesi ve "tin" felsefesi) biti-

rebilirdi. Bu projeye başladığında, "sistem"e kısa bir girişle başlama düşüncesinin gerçekleşmeyeceğini ve buna yeniden başlamak zorunda kalacağını bilmiyordu.

Ancak bu sefer başarısızlıkları onu, başyapıtı olan ve daha kitabı yazarken fikrini yeniden gözden geçirdiği *Tinin Fenomenolojisi*'ne taşıyacaktı. Ama bu amacı gerçekleştirmeden önce daha pek çok kişisel sorunla boğuşmak durumunda kalacaktı.

5. Bölüm

Hegel Kendi Sesini Buluyor: *Tinin Fenomenolojisi*

Fenomenoloji Projesi

Tinin Fenomenoloji'sini oluştururken Hegel'in durumu ne kadar ümitsiz olsa da, yapıtın tamamlanmasıyla, Hölderlin ve Schelling'in etkileriyle kendi yolunu birleştirmeyi başarmış oldu. Daha sonraki Berlin yıllarında, Karl Ludwig Michelet adlı bir öğrencisinin gözlemlediği üzere Hegel, "1807 yılında ortaya çıkan bu yapıtını, kendi keşif yolculuğu olarak adlandırır. Çünkü felsefe tarihine benzersiz bir şekilde uyan spekülatif yöntem, aynı zamanda insan bilgisinin bütün alanını içine almış ve onu kat etmiştir."[1] Gerçekten de, Hegel'in "keşif yolculuğu" ifadesi, *Fenomenoloji*'ye tam olarak uymaktadır, çünkü bu yapıtta, gençliğinde ilgilendiği çoğu şeyi, bundan sonraki hayatında hep kendisine eşlik edecek olan, kapsayıcı bir felsefi kavrayışa getirmeyi başarmıştı.[2]

Kitabın deneysel karakteri, kitabın başlığına dair duyulan kararsızlıktan bellidir; yapıta birçok farklı başlık atmıştır ve bu yayıncıların kafasını karıştırdığından, ilk kopyalar farklı başlıkların tümünün bir araya getirilmesiyle basılmıştır. (En sonunda orijinal başlık, "Bilim Sistemi: Birinci Kısım: Tinin Fenomonolojisi" olmuş, "Önsöz" ve "Giriş" kısımlarının arasına da, bazı baskılarda "Bilinç Deneyiminin Bilimi" bazılarındaysa "Tinin Fenomenolojisinin Bilimi" adıyla başka bir başlık konmuştur.)[3]

Başlığın değişimi büyük olasılıkla, Hegel'in Kant'ın bir düşüncesini yeni bir bağlamda kullanma girişiminden kaynaklanıyor olabilir. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*'ta [*Doğabiliminin Metafizik Başlangıç Temelleri*] Kant, –Newton'un "gerçek hareket"i "görünür hareket"ten ayırma yöntemine karşı tartıştığı bağlamda– fiziğin *a priori* ön kabullerine dair kendi transandantal araştırmasının "fenomenoloji" olarak adlandırılabileceğini söyler; Kant'a göre böyle

bir "fenomenoloji"nin amacı, "sadece görünüşleri (*Schein*) gerçeğe değil, görünümü (*Erscheinung*) deneyime (*Erfahrung*) dönüştürmektir."[4] Hegel, "bilincin deneyiminin bilimi"ne dair ilk düşüncesinin, zorunlu olarak, bilincin kendi biçimlerinin ve oluşumlarının tarihine dönüştüğünü kavradıkça, "tin"in tarihsel hareketine dair yorumunun, Kant'ın doğadaki "gerçek" harekete dair fenomenolojisine benzediğini görmüş ve yapıtının başlığını mecazen, tinin "fenomenolojisi" olarak koymuştur: Tinin sadece "görünüşteki" değil, tarihteki "gerçek" hareketine dair bir inceleme anlamında.[5]

Fenomenoloji'de Hegel, bütün felsefe sisteminin temelini serimler ve okurunu –"biz modernleri"– gerçekten de kendi sistemi gibi bir şeye *ihtiyacı olduğu* konusunda ikna eder.[6] Frankfurt'ta Hegel ve Hölderlin, modern dünyanın niteliksel olarak yeni olduğu ve ona uygun "yeni bir duyarlılık" geliştirilmesi gerektiği sonucuna varmışlardı. Buna göre, geleneğe, doğaya ve diğer otorite biçimlerine daha öncesine benzer başvurmalar, modern zamanlarda zorunlu olarak tatminsizlikle sonuçlanacaktı ve "biz modernler"in önündeki sorun oldukça çetindi: Ya modernliğe uygun bir felsefeyi geliştirecek bir yol bulacaktık ya da Jacobi'nin, Aydınlanma'nın akla çağrısının yanlış ve insanın kibirli bir eylemi olduğuna, bunun nihai sonucunun "nihilizm" olacağına dair iddiasıyla karşı karşıya kalacaktık.

Kimi yönden *Fenomenoloji*, Jacobi'nin modernliğe dair suçlamasıyla doğrudan bir hesaplaşmadır. Kant'ın, aklın bizzat kendi güçleri üstüne bir araştırmaya girişme önerisi, Kant'ın kendi sisteminin gelişimindeki kusurlara saplanmıştı; bu yüzden Kant sonrası bir projeye ihtiyaç duyulmuştu. Eğer Jacobi'nin suçlamalarına yanıt verilebilecekse, akıl ile onun hak iddialarına dair topyekûn bir kuşkuculuk da geliştirilmeliydi; akla kör bir inanç, başka bir şeye duyulan güvenilir bir inancın yerini alamıyordu. Öte yandan böylesi topyekûn bir kuşkuculuğa dair yöntem, ancak "kuşkunun bir yolu ya da daha sahih bir şekilde söylenirse, çaresizliğin yolu olarak"[7] herhangi bir hakikati oluşturma girişimlerinin toptan imhası olarak ortaya çıkabilirdi. Böyle bir çaresizlik ise, ancak aklın kendi kendine yettiğinin gösterilmesiyle aşılabilirdi. Bu açıdan *Fenomenoloji*, "kendi kendini tüketen" bir kuşkuculuk biçimi olmalıydı, böylece topyekûn kuşkuculuk kendini ortadan kaldırabilir ve aklın savları onaylanıp güvence altına alınabilirdi.[8]

Bu fikre bağlı kalan Hegel kitabı, ele alınan konulara kısaca göz atıldığında bile anlaşılacağı üzere, hiç alışagelmiş olmayan bir biçimde kurguladı. "Bilinç" konusuyla başlayan Hegel, kendilerine dair yargılarımızı belirleyen, dolaysız farkındalığa ait "verili" nesnelerin olmadığını göstermeye çalıştı; buna göre "bilinç" bir "özbilinci" gerektirmekteydi, çoktan dolayımlanmış olan özbilinç ise, özbilinçli failler arasındaki karşılıklı tanıma [*Anerkennung*] biçimlerine bağlıydı; karşılıklı tanımanın "başarılı" modellemelerini yapma girişimleri şimdiye kadar başarısız olmuştu, çünkü bu girişimler, düşünümsel özeleştiri merceğinde incelendiğinde kendi yapılarına sadık kalmıyordu; bu nedenle bu tür bir incelemede güvenilir bir temel olarak almamız gereken şey, karşılıklı tanımanın normatif yapılarının tarihteki korunma girişimlerinin başarısızlığına bakarak, geçmişteki bu başarısızlıkların bizden bugün neyi talep ettiklerini anlamakla ilgiliydi; modern yaşamdaki bu düşünümsel ve toplumsal faaliyeti anlayabilmek için de, modern toplumda bizler için neyin en önemli olduğu üzerine kolektif bir düşünüş biçimi olarak dinin doğasının Hıristiyan temelli bir bakış açısını yeniden düşünmek gerekmekteydi. Ve yalnızca, bu bütün sürece dair tarihsel ve toplumsal olarak kurulacak felsefi bir açıklama, tam olarak "modern" bir bakış açısına bizi hazırlayabilir ve bizi hem bu bakış açısı hem de kaynağı konusunda aydınlatabilirdi.

Bilinç ve Özbilinç

Hegel, Jacobi'nin suçlamasıyla daha kitabın başında yüzleşir. Jacobi, dinsel inancı yalnızca nedensiz bir inanç edimi, bir "*salto morale*" olarak kabul etmek zorunda kalmayıp, kendi bilincimiz dışındaki bir dünyanın varoluşunu da böyle bir "inancın –Jacobi'nin "duyu kesinliği" olarak adlandırdığı şeyin– sonucu olarak kabul etmek zorunda olduğumuzu öne sürer. Ama Hegel'e göre, sözü edilen "duyu kesinliği"ndeki en basit edim bile, tekil şeylerin "var olduğuna" dair bir farkındalıktan çok daha fazla şey içerir; "duyu kesinliği" hakkında verdiğimiz yargılarda, deneyimleri, genel özellikler taşıyan tekil şeylerin bileşenleri olarak ifade ederiz, bu nedenle de arka planda olan, doğrudan farkındalıkta "verili" olmayan, ama "anlak" yetimiz tarafından kurulan bir dizi yasayı ve

kuvveti eklemlemek durumunda kalırız. Öte yandan, dünyayı, birbirleriyle yasalara göre etkileşime giren, genel özellikler taşıyan tekil şeylerin bir bütünlüğü olarak anlama edimi bile, birçok çelişkili ve çatışkılı sonuç doğurur. Buna göre, Jacobi'nin iddiası –yani "bilincin," şeylerin dolaysız varlığına dair basit bir farkındalık oluşu (duyu kesinliğiyle, ya da daha karmaşık bir süreç olan algıyla, ya da daha da karmaşık olarak, şeylerin "anlak" tarafından sağlanan duyular üstü arka planıyla)– aslında basitçe bilince dair olmaktan daha fazla bir şeye dönüşür. Şöyle ya da böyle *olarak* şeylerin zaten her zaman farkındayızdır ve onları şu ya da bu şekilde *ele alıp*, deneyime, baştan doğrudan sahip olmadığı anlamını veririz. Bu açıdan Jacobi'nin "inancı"ı, kendi tahmin ettiğinden daha karmaşık bir şeye dönüşür.

Dünyaya dair "bilincimize" yön veren normların çatışkılı sonuçlarına göğüs gerebilmenin tek yolu, bu çatışkıları, ne yaptığımız ya da bir yargıda bulunurken neyi amaçladığımızla ilgili bir "özbilincin" temelinde anlamaya çalışmaktır. Bu amaçlar önce, "yaşam"ın talepleri olarak, yani kendimizi korumamız, üretmemiz doğrultusunda verilmiş gibi gözükebilir ve bu nedenle, bu tür bir özbilincin "norm"u, "yaşamda" neyin zorunlu olduğuna bağlı olabilir.

Ama yaşamın kendisi açısından özbilinçli bir fail hiçbir zaman salt olarak "olduğu" şey değildir. O her zaman, Hegel'in belirttiği üzere, kendi doğal arzu ve duygularıyla "olumsuz" bir ilişki içindedir, çünkü (*Fenomenoloji*'nin başında gösterildiği üzere) bu doğal haller, hiçbir zaman bizzat kendilerinin yargılandığı normları tam olarak belirleyemezler. Bu ancak, özbilinçli bir fail, kendisi gibi başka biriyle karşılaştığında olur. Kendi normunun doğru olduğundan emin olmak isteyen her fail diğer failden, kendi normatif kavrayışının ve dünyanın doğru olduğunun, yani söz konusu normların her akıl sahibi failin izleyeceği normlar olarak *tanımasını* talep eder. Bu talepte bulunan her bir kişi, yargıların temelini atanın "yaşam" olmadığını, bu yargıların aslında, hangi arzuların öbürleri üzerinde normatif bir değere sahip olduğunu ve hangi arzularının gerçekleştirilmeye değer olduğunu belirleyen, kendi yaşamına dair bir *projeye* ait olduğunu anlar. Bu şekilde her bir kişi, kendi "olumsuzluğunu," yani kendi tasarısının hiçbir zaman salt olarak bir arzunun gücüyle ya da yoğunluğuyla tam olarak belirlenemeyeceğinin farkına varır.

Taraflardan biri, kendi kendini kavrayışının yaşamdan daha önemli olduğuna karar verdiğinde ise, tanınma talebi bir yaşam/ölüm mücadelesine döner. Yaşamını kaybetmekten korkan fail, otoriteyi diğer tarafa teslim eder ve her iki taraf bir efendilik ve kölelik/hizmetkârlık ilişkisine girer. "Efendi" köleye, normları, doğru yargılama ilkelerini dayatır ve kendi doğal arzularını yerine getirebilmek için uşak bu ilkeleri benimser. Efendinin kendi yaşam projesi, kölenin hangi arzularının tatmin edileceğini belirler; kölenin kendi yaşam projesi, kendisi için neyin en önemli olduğuna dair kavrayışı, efendinin projesine tabi olur, hatta onun tarafından belirlenir.

Öte yandan, efendisi için çalışarak edindiği disiplinle "köle," kendi öznel bakış açısı ile efendisi tarafından temsil edilen kişisel olmayan normatif bakış açısının farkına belirgin bir biçimde varır. Efendinin bakış açısı, kölenin kendisini ona göre yönlendirmesi gereken "bütünlük"ü temsil etse de, bu aslında yalnızca efendi tarafından mecbur bırakılan *tikel* bir bakış açısıdır; ilişkinin ne kadar tek yönlü olduğu ortaya çıktığında, doğru normlar olarak kabul edilen şeylerin, iktidarın olumsallığından kaynaklandığı açığa çıkar ve bundan sonra ne efendi ne de köle bu normlara normatif bağlılığını sürdürebilir. Tıpkı kölenin kendi statüsü üzerine düşünüp, efendinin üzerindeki egemenliğinin olumsallığını anlaması gibi, efendi de, köleden talep ettiği tanınmanın, zorlamayla olan bir tanıma olduğu için, gereksinim duyduğu özgür bir tanınma olmadığını ve başta koyduğu normların *her* bir fail tarafından benimseneceğine dair iddiasının geçersiz olduğunu anlar.

Akıl ve Tarih

Fenomenoloji'de bu aşamaya gelen Hegel, analizini, efendi ve köle ilişkilerindeki normatif eksikliği ele alarak Antik Çağ'da köleci toplumların çöküşüyle sonuçlanan kültürel krizleri açıklamak üzere –daha önceki taslaklarında pek rastlanmayan bir yöntemle– net bir şekilde tarihsel değerlendirmelere dönüştürür. Açıklamasına göre, çeşitli biçimlerdeki kendine hâkim olma ve bağımsızlık sağlamaya çalışma girişimleri (stoacılık ve kuşkuculuk) bizzat kendi savlarına arka çıkamaz ve antik dünyanın uygun bir normatif çatı kurma konusundaki çaresizliğine, so-

nunda Hıristiyanlık yanıt verir. Hıristiyanlığın iddiası, "bizim," bize ancak "vahiy yoluyla bildirilmiş" daha yüce hakikatin hizmetine isteyerek girmek zorunda olduğumuzdur. Öte yandan Hıristiyan ibadet öğretisi, bir şekilde, gayri şahsi aklın normlarının dünyaya uygulanışıyla, Ortaçağ boyunca (evrensel kulluk dönemi) bir tür öz-etkinlik iddiasının da yolunu açmıştır.

Bu fikri takiben Hegel, tarihselliği ele alan daha da uzun bir bölüm yazar. "Akıl" başlıklı bu bölümde, gayri şahsi bir aklı doğaya ve sonrasında insani meselelere uygulama fikrinin gelişiminin, aklın taleplerinin koşulsuzluğu ile bu taleplerin takdire şayan ya da saygıdeğer bir yaşam biçiminin zorunlu bileşeni haline gelmesi arasında bir ilişki olduğunun modern dönemde kabulüyle zirveye ulaştığını ve bizzat bu modern gerçekleşmenin akılda ve dolayısıyla modern kültürün kendisinde bir krize neden olduğunu gösterir. Hegel yine bu bölümde gayri şahsi aklın standartlarını hem doğaya hem de insani meselelere uygulayan Avrupa'nın "tini"nin belirli bir tarz "olumsuzluğu," esasen Avrupa'nın nihai olarak neye önem vermesi gerektiğine dair kavrayışı açısından zaruri olan ve kendi altını oyan bir kuşkuculuğu daha da geliştirip onu dile getirdiğini ileri sürer. Bu "olumsuzluk" ilk önce Yunan toplumunda belirgin hale gelmiş ve Avrupa'nın "tini"ni, içsel olarak sahip olduğu kendine dair düşünümsel kuşkuda cisimleşen bir yaşam tarzına dönüştürecek şekilde biçimlendirmiş ve bu da, bu yaşam tarzının içinde ortaya çıkan farklı otorite taleplerini sürekli olarak baltalamıştır. Kendini bu şekilde geliştiren Avrupa "tini," böylece *Fenomenoloji*'de tasvir edilen "çaresizlik yoluna" girmiş olur.

"Akıl" üstüne olan bölümde modern Avrupa yaşantısının erken dönemlerini göz alıcı ama bir o kadar da muğlak biçimde betimlerken, erken döneminde Avrupa yaşantısının, kendi normatif bağlılıklarını, aklı bir şekilde "temellendirecek" ve onu temin edecek, aklı aklın ötesinde bir şeye dayandırma çabalarının tümünün nasıl bizzat yine kendi altlarını oyduklarını ve kendi başarısızlıklarından yola çıkarak aklı nasıl yeniden temin etme girişimlerine girdiklerini betimlemeye çalışır. Hegel'in genel düşüncesine göre, ne dünyayı ve diğer failleri istediğimiz şeyi bize vermeye mecbur bırakan güç olarak bilgiye dair Faustçu inanç, kalplerin birliğine inanan Avrupa duygusalcılığı ya da diğerkâmlık olarak "erdeme" dair yeni stoacı yönelimler ne de cema-

atlerin "ifadeci özgürlüğüne" dair modern idealleri, kendilerine yansıtılan bu kuşkucu, yıkıcı rasyonelliğin dev merceğinden kurtulabilmişlerdir. Hegel'in çizdiği büyük resme göre, Avrupa yaşantısının, kendisi için elzem olanın geçerliliğini rasyonel olarak temin etme konusundaki başarısızlık öyküsünde Kant, modernliğin büyük kahramanı olarak ortaya çıkar. Kant, aklın, "kendiliğinden" edimler dışında başka bir otoriteyi kabul etmeyen ve birbirlerini karşılıklı olarak meşrulaştıran "amaçlar krallığı"yla gerçekten de "tözsel" bir *Geist* kurulabileceğini göstererek, modern aklın otorite iddiasını da kurtarmış olur. Ama, bu durum, modern bir öz anlayış için *zorunlu* hale gelse de, Hegel'e göre, eyleme dair gerçek bir kılavuz olamayacak kadar *boştur*. Bu nedenle de, aklın modern otoritesinin sürekli olup olamayacağı ya da aslında kendisinin, tam bir sadakate değecek bir şey üretemeyecek kadar boş ve kuru olduğuna dair tartışmalar üzerinden manevi bir krize girilmesi için sahne hazırlanmış olmaktadır.

Geist *ve Tarih*

Aklın temel iddialarının koşulsuz gücünün, kendisinin de temel bir bileşeni olduğu yaşam tarzının değerliliğinden kaynaklandığı sonucuyla tamamlanan "Akıl" başlıklı bu uzun –ve aslında kendisinin de önceden planlamadığı– bölümden sonra, söylenenlerin hakkını verebilmek için, Hegel kendini, "Tin" ("*Geist*") başlıklı daha da uzun bir bölüm yazarken bulur. "Geist" adlı bölümde Hegel, geçmiş yaşam biçimlerinin -*Geist*'ın çeşitli "biçimlerinin"– kendisine dair değerlilik ve tam sadakat savlarının yine tıpkı erken modern dönemde aklın savlarını temellendirme girişimleri gibi nasıl suya düştüğünü; ve her biri kendine özgü bu farklı başarısızlıkların ışığında, *Geist*'ın bu farklı başarısız biçimlerinin, sonunda modernliğin temel ve özsel olan akla çağrısına nasıl yol açtığını göstermeye çalışmıştır.

Kitabın başındaki tarihsel bölüm, Antik Çağ'daki yaşam biçimlerinin, özbilinçli bir fail için stoacı ya da kuşkucu türde bir bağımsızlık ya da kendine yeterlilik sağlama konusundaki başarısızlıklarını anlatırken, "*Geist*" üstüne olan kısım da, Yunan düşüncesinin "olumsuzluğu"nu, düşünümsel düşünmenin yıpratıcı, yıkıcı gücünü Batı düşüncesine ak-

tarmasından söz eder. Antik Yunan yaşantısı, güzellik idealinde birleşen bir "etik uyum" görüntüsünü sunmaktaktadır. Antik Yunan yaşamında, sadece kendi belirli sosyal rolleri çerçevesinde hareket eden bireyler, böylece kendi eylemlerinin toplamının etik olarak uyumlu ve çeşitli eylemlerden oluşan "bütünün" de güzel ve kendini sürdürebilir olduğu konusunda emindirler. Öte yandan Antik Yunan yaşantısında, kendi rolü *dışına* çıkıp, salt olarak herhangi bir belirli sosyal rol çerçevesinde cisimleşmemiş bir etik standart talep eden birey anlayışına yer yoktur. Bu, bir dizi çelişki olarak Yunan yaşantısında her daim örtük olarak var olsa da, bu çelişkiler tam olarak en gelişkin, başarılı ve belagatli biçimde, Sophokles'in tragedyası *Antigone*'de ifade edilir.

Antigone'de Oedipus ailesinin çöküşü izlenir. Oedipus'un oğlu Eteokles, Thebai tahtında oturmaktadır, ancak tahtın kendisine ait olması gerektiğine inanan diğer oğlu Polyneikes, şehre saldırır ve hem kendisi hem de Eteokles saldırı sırasında ölür. Dayıları Kreon, kraliyet yetkisini üstlenir ve Eteokles'in geleneklere göre gömülmesini emrederken, kendisine göre haince hareket eden Polyneikes için tören düzenlenmesi yasaklanır. Bu fermana meydan okuyan Antigone (Oedipus'un kızı ve hem Polyneikes hem de Eteokles'in kız kardeşi), ölen kardeşi Polyneikes için de aynı töreni uygulatır. Bunu yaparken yakalanır ve Kreon tarafından diri diri gömülme cezasına çarptırılır. Bunun sonucunda Antigone intihar eder, (kendisiyle nişanlı olan) Kreon'un oğlu da kendini öldürür, Kreon'un karısı ölür ve böylece Kreon, eylemlerinin sonucu olarak kendi yıkımıyla baş başa kalır.

Hegel, *Antigone*'yi açımlarken, kendi orijinal tragedya kuramını geliştirir. Buna göre, tragedya sanatı, *doğru* bir şey yapmak durumunda olan, ama yaptıkları aynı zamanda net bir şekilde *yanlış* olan ve bu yüzden felakete sürüklenen faillerin tasvirlerinden oluşur. Yunan tragedyasında bu, belirli bir yaşam tarzına ait üyelerin yanlış eylemlerde bulundukları, ama aynı eylemlerin, bu yaşam tarzı tarafından kendilerinden talep edilenler temelinde yine zorunlu olarak doğru olmak durumunda olduğu bir çatışmanın ifadesidir. Böylece Yunan tragedyası, her biri Yunan yaşantısının "etik ilkelerini" kendinde cisimleştiren karakterler arasındaki çatışmayı temsil eder ve karakterlerin her biri haklı olsa da, yanlış yaptıkları için, oyun tarafından ortaya atılan ikilemin mutlu ya da "ahlaki" bir yanıtı olamaz.

Hegel'in yorumuna göre, Antigone, hanesinin göksel yasasının koruyucusu, Kreon da şehir devletinin savunucusu olarak ne yapması gerekiyorsa onu yapmaktadır. Sonuç karşılıklı yıkımdır ve Yunanlılar için bu trajik düşünsemenin sonucu, etik uyum ve "güzelliğe" dair inanışlarının kademe kademe yok oluşu ve gitgide düşünümsel ve "felsefi" hale gelmeleridir. Bunun da sonucunda, kendi yaşam tarzlarının devamı için zaruri olan inançlar, zorunlu olarak yavaş yavaş yok olmaktadır.

Antik Yunan'ın etik uyumunun parçalanmasının ardından gelenlerin kendileri için takdire değer bir yaşam tarzı şekillendirme girişimleri, böyle bir uyumun yokluğuna bağlı olarak, uzun vadede ancak Avrupa'ya özgü bir kendinden yabancılaşmaya yol açmıştır. "Akıl" başlıklı bölümde olduğu gibi, Hegel burada da, mantığın, Roma İmparatorluğu'ndan günümüze kadar olan gelişim sürecini, olağanüstü olduğu kadar muğlak ve kışkırtıcı bir biçimde tasvir etmiştir. Roma İmparatorluğu'nun yabancılaşmış ve ortak temel amaçlarla bağlı olmayan "biçimsel" birliği, ancak ordunun gücü, yasaların biçimsel karakteri ve "mutlak kişiyi" temsil eden, "kendini, gerçekten yaşayan bir Tanrı, devasa bir özbilinç olarak gören, ama aslında kendisinin bilincine, ancak tebaasına uyguladığı yıkıcı güçle varan"[9] imparatorla sağlanmaktadır. Roma yaşamında, "toplumsal temelden" yoksun "tüzel kişi," bu nedenle kendi "temelini" kendi içinde, kendi yaşamına dair stoacı düşünsemede ve imparatorluğun tüzel ilişkilerinin yabancılaşmış karşılığında bulmak zorundadır. Bunun sonucunda, yurttaşlar arasında yeni bir "maneviyat," içsellik ve öznelliğe dair yeni bir yönelim ortaya çıkmıştır.

Roma İmparatorluğu'nun çözülüşü, Hıristiyanlık âlemi olarak kristalize oluşu ve hatta daha sonra "Avrupa" haline gelişi, yalnızca daha fazla bölünmüş ve yabancılaşmış bir dizi ideali doğurur. Avrupa'da erken Ortaçağ dönemine hâkim olan savaşçılar, kendilerini Roma patrisyenlerinin manevi vârisleri olarak görüp *aristokrat* sayarlar; Roma yaşam biçimi, kendine dair bir temelden yoksun bir şahıs anlayışını miras bıraktığından, bu "aristokratlar" için en önemli sorun, uygun ötekilerin gözünde şan ve şeref kazanmak olur. Bu tür aristokrat bir tanıma ilişkisi, er ya da geç, tanıma edimini temellendirecek tek bir otoriteye gereksinim duyar ve bu durum, tarihsel olarak zirvesine, küskün ve isyankâr olabilecek aristokrasiyi, kayırmacılık ve fırsatçılık peşindeki dalkavuklara dönüştüren mutlak monarşide, XIV. Louis yani Güneş Kral'da çıkar.

Böylece, aristokratların idealleri, tüccarlarla, burjuvaziyle etkin bir şekilde kaynaşır. Aristokratlar kendilerini en baştan, "avam"a yakışacak vulgar biçimde paranın ve rahatın peşinde koşan değil, krala ve ülkeye adanmış insanlar olarak tanımladıklarından, aristokrasinin yönetim hakkına dair inanç da, bu olumsuz kendini tanımlama çözüldüğünde ortadan kalkar.

Aristokrat idealinin yıkılışı geriye, inanç ve eylem bağlamında çatışan ve çelişkili bir ortama sahip bölünmüş bir dünya bırakır. (Hegel, bu bölünmüş dünyada yönünü bulmaya çalışan faillerin düştüğü boşluğu ve yol bulamayışını tasvir etmek üzere, Denis Diderot'nun, ancak 1805 yılında Goethe tarafından çevrilen *Rameau'nun Yeğeni* adlı kısa diyaloğuna başvurur.) Toplumsal yaşamın bölünmüş hallerinin "üzerinde" olan "saf bir bilince" gereksinim var gibidir ve 18. yüzyılla birlikte, bizzat bu talebin kendisi de başka bir modern bölünmüşlüğe zemin hazırlar. Kuşkucu modern Aydınlanma ile duygusalcı modern din –Almanya'daki pietizm, Fransa'daki Jansenizm ve Kiyetizm,* İngiltere'deki Wesleyanizm– arasındaki tuhaf biçimde hizipçi çekişme, bu bölünmüş durumun somutlaşmış ifadesidir. Bir yandan Aydınlanma, bireyler tarafından icra edilen ve bütün geleneklerle sosyal ilişkilerden soyutlanan "salt kavrayışın" ortak bağlılığı oluşturacak bir dizi ideal yaratacağına inanırken; öte taraftan "inanç," insanın kişisel olarak kalbini doğru bir biçimde açmasıyla, Tanrı'yla duygusal bir karşılaşma olacağını, yaşamda da buna göre uygun bir yönelim olacağını, bütün bunlar için de okumuş din adamı olmaya gerek olmadığını öne sürer.

"Aydınlanma" ya da "inancın" bu tartışmayı kesin olarak bitirmedeki başarısızlığı (ve Aydınlanma'nın, "inanca" karşı Avrupa'nın entelektüel dünyasında kazandığı vakitsiz zafer), modernliğin toplumsal "bütünlüğünün" tamamen parçalanmasına yol açar, çünkü modernlik, kendi içinde tamamen çelişkili idealler barındırdığından, insanlar için herhangi bir kılavuzluk yapması da mümkün değildir. Öte yandan bu bölünmüş toplumsal yaşamdan, modern, umutsuz bir "temelsizlik" deneyiminden, gitgide "kendi kendini kuran," rasyonel bağlılıklarını, özgür ve kendini belirleyen bir "öznellik" kavrayışından oluşturan bir

* Dingincilik: Dünyevi arzu ve tutkulardan el etek çekerek kendini Tanrı'ya ibadete verip ruh dinginliğini edinmeyi amaçlayan öğreti -ç.n.

proje gelişmeye başlar. Bunun politik ifadesi, Hegel için modern olayın *ta kendisi* olan, Fransız Devrimi'dir. Öte yandan, devrimci ayaklanmada somutlaşan "mutlak özgürlük" talebini dolayımlayacak herhangi bir "temellendirilmiş" sosyal kurum olmadan –tüm eski sosyal rollerin itibarının düşürüldüğü, genel bir "özgür ol" öğüdü dışında bir yönlendirmenin olmadığı ortamda– devrimdeki hiçbir grup kendini başka bir bakış açısından, başka bir "hizipten" daha fazla bir şey olarak tanımlayamaz. Aydınlanma tarafından miras kalan soyut bir faydacılık dışında kendisini yönlendirecek bir şey olmadığından, "mutlak özgürlük," bireyler arasındaki farkı acımasızca yok etmiş ve devrim, "bütünü" tehdit edenlerden koruyan giyotinin sıhhi icrasıyla bir teröre dönüşmüştür. Devrimci adalet adına yapılan ve rutin hale gelen toplu idamlar, Hegel'in deyişiyle, "bir lahananın başını koparmak ya da bir lokma su içmekten daha önemli olmayan, en soğukkanlı ve kuru ölümler"den[10] başka bir şeye yol açmamıştır.

Tıpkı 1805-1806 tarihli derslerinde belirttiği gibi, daha muğlak olsa da *Fenomenoloji*'de de, devrimci terörün devrimci Fransa'nın yurttaşları tarafından, ülkenin korunması için zorunlu hissedilmediği andan itibaren sona erdirilmesi gerektiğini öne sürer. Robespierre'in düşüşüyle, devrim kendini kurumsallaştırmaya başlar ve bu süreç ancak, Hegel'in devrim "romanının" tamamlanmasında anahtar figür olarak gördüğü ve modern özgürlüğe dair soyut ideallerin sosyal pratikte karşılığını bulmaya başladığı sürecin merkez kişisi olan Napoléon'un gelişiyle sonuca kavuşur.

Modern Yaşam, Modern Ahlak ve "Güzel Ruhlar"

"*Geist*" bölümünde Hegel'in, modern Avrupa'nın tininin gelişimini tartışırken vurguladığı önemli bir nokta, Fransa'daki politik devrimin, eski idealleri nasıl başarıyla alt ettiği ve böylece tamamen *karşılıklı* tanıma edimlerinden oluşan normlara ve bağlara dayanan bir yaşam tarzının nasıl görünebileceğine dair bir zemin hazırlamış olduğudur. Hegel'e göre, modern devrimin politik sürecini Fransızlar başlatmış olsalar da meşale artık Fransızların sadece pratikte başlattıkları devrimi teoride tamamlamaları için Almanlara geçmiştir.[11]

Bu sürecin ilk aşaması, Kant'ın, özgürlüğün kendi içinde bir amaç olduğuna dair kuramsal devriminde yatmaktadır. Aydınlanma, hepimize yaşamımızda kılavuzluk eden ve sadece soyut bir "fayda" ya da herkes için en büyük mutluluk fikrini barındıran bir "bütün" görüşüne varmıştı. Rousseau'nun etkisiyle Devrim vizyonu, bizzat Devrim'in gelişmesiyle "ulus"la özdeşleşen "genel irade" tarafından belirlenen bir "mutlak özgürlük" fikriyle zirveye çıktı. Kant, burada gerekli olanın, tekil faile yer açan ve bu faili, "fayda" gibi soyut kavramlarla yutmayan ve onu "ulus" makinesinin herhangi bir dişlisi haline getirip ahlaki bir değersizliğe itmeyen, öz belirlenimsel bir bütün olduğunu görmüştü. Kant'ın çabasıyla, kendiliğindenlik ve özgürlük kavramları bizi yeni bir "ahlaki dünya görüşü"ne bağlamıştı, yani herkesin haysiyetini tanıyan ve her bir kişinin, "amaçlar krallığının" üyesi olarak bizzat isteyeceği bir yaşam biçimi idealine.

Kişinin kendisini bir "ahlaki" fail olarak kavraması ve "amaçlar krallığı"nın bir üyesi olarak irade gösterebilmesi için, kişinin ödevini yapması gerekmekteydi; yani hem doğru şeyi yapmak hem de eylemde bulunmaya, eylemin ampirik bir özelliği yüzünden değil, sadece doğruluk, haklılık adına motive olmak zorundaydı (eylemin faydası ya da kişinin mutluluğuna sebep olması da Kant'a göre tam bu nedenledir). Ama bu açıdan Hegel'e göre, "ahlaki dünya görüşü" dediğimiz şey, istenç sahibi tekil faillerde "ahlak" ve "edimsellik" (ilişkileri, eğilimleri, kendi yaşamına dair projeleri vs.) arasında bir karşıtlık yaratır. "Ahlaki dünya görüşü" yandaşları, *bireyi* sahnenin ortasına koyarlar; ama onun sadece *evrensel* ödevden hareket etmesi gerektiğini öne sürerler.

Kant tarafından son derece ince bir şekilde işlenen ve Fichte tarafından tek taraflı bir şekilde sonuca vardırılan "ahlaki dünya görüşü," sadece ödevden yola çıkarak eylemde bulunmaya dair niyetini gizlemeliydi, çünkü kendi kendini belirleyen bireyi merkeze koyarak böylesi bir niyet imkânsız kılınmıştı. "Ahlaki dünya görüşünü" savunan filozoflar, bu ikilemi örtük olarak kabul ettiklerini, ahlaki ödeve dair aşırı sert görüşlerine sürekli başka ilave motivasyonlar ortaya sererek göstermişlerdi. Hatta Kant, çeşitli "koyutlara" bağlılık ve sonraki yaşamda ödüllendirilme arasında bağ kurmuştur. Öte yandan bu "koyutlar" şunu göstermişti ki "ahlaki dünya görüşü" yandaşları, açık bir şekilde olmasa da örtük bir biçimde, kendi kendisini belirleyen bireyin sadece ödevden yola çıkarak hareket edemeyeceğini, bu yüzden, bu "koyutların," ancak

"ahlaki dünya görüşü"ndeki örtük çelişkileri saklamaya yönelik bir manevra olduğunu kabul etmişlerdi.

Hegel bu nedenle, 18. yüzyılın sonunda erken Romantiklerin –özellikle Jena ve çevresi– "ahlaki dünya görüşü"ndeki bu kusurla birlikte, Kant ve Fichte'nin "kendiliğindenlik" ve "otonomi" gibi kavramlarını alıp başka bir yöne götürmelerinin sürpriz olamayacağını öne sürer. "Ahlaki dünya görüşü" şunu göstermiştir ki kendi kendini belirleyen ahlaki failler olarak bizler, salt ahlaki yasadan mı yoksa dünyevi şeylerden mi hareket edip etmediğimiz konusunda kendi *vicdanlarımıza* karşı samimi olmalıyızdır; bu açıdan erken Romantikler, kişinin kendine dayattığı bir *yasaya* itaat fikrinden, "kendine karşı samimi" olma, yani kişinin, kendi doğasına "uyan" bir şekilde dünyada yönünü bulma fikrine bir geçiş yapmaya çalışmışlardır. Kant bireylere yer açmaya çalışmış, ama bireyselliğin bütün önemli özelliklerini, kendi kuramının sertliği içinde yok etmiştir; erken Romantikler ise bireyi tüm özellikleriyle geri getirerek buna tepki göstermişlerdir. Kant, evrensel "ahlaki yasa" kavramı çerçevesinde, aklın taleplerinin *gayri şahsiliğini* vurgularken, erken Romantikler, her bireyin *eşsizliğini* vurgulamıştır ve kişinin kendine karşı samimi olmasını ama aynı zamanda da kendine ve çevresine karşı ironik bir mesafe edinmesi gerektiğini öne sürmüşler, bütün bunların yanında, kişinin dünyada yönünü ararken duyguların taleplerine karşı açık olması gerektiğini söylemişlerdir.

Öte yandan, vicdan ve eşsizliğe dair bu vurgu, zorunlu olarak, kendi kendini yok eden "ruh güzelliği" öğretisine, yani kişisel kanaatlerin, toplumsal sonuçlarından ve başkalarının yargılarından bağımsız olarak saflığını koruduğu düşüncesine varır.[12] Hegel, "güzel ruhu," hiçbir zaman "yalnızca eğilimlerden" değil, ama her zaman kendisi için en esas olan şeyden hareket eden saf bir itkinin faili olarak görür. "Güzel ruhun" iddia edilen "güzelliği," söylenegeldiği üzere, modern toplumsal gerçekliğin bölünmüşlüğünün, onun el değmemiş saflığına, birliğine, masumiyetine dokunamamış olmasından gelmektedir. Ama "güzel ruh," tam da kendi içinde bir ve bölünmez olduğundan –yaşadığı modern dünyanın yozlaşmış, bölünmüş, "çirkin" özellikleri yerine "güzel" olduğundan– kendi bölünmez "güzelliğini" kirletmeden, bu bölünmüş dünyada herhangi bir *eylemde* bulunamaz. "Güzel ruh," bu açıdan bakıldığında, bölünmüş dünyada herhangi bir eylem ahlaki motivasyonun saflığını kaçınılmaz olarak kirleteceğinden, "ahlaki dünya görüşünün"

failinin tamamen içe kapanışı anlamına gelir. Eylemde bulunmak, edimsel dünyada bir konum almak demektir ve bunun da ötesinde, yapılan eylem, bölünmüş koşullar yüzünden zorunlu olarak, başkaları ve belki de bizzat eylemin sahibi tarafından kötü ya da yanlış yönlendirilmiş olarak görülecektir. Buna karşın "güzel ruh," eylemde bulunmanın zorunluluğunun farkına varan, ama genel ilkeler doğrultusunda gerekçelendirmekten kaçınan ve böylece her seferinde tekil olarak ne yapması gerektiğine karar vermeyi sadece "güzel" vicdana bırakan Romantik alaycının (belki Friedrich Schlegel'in – Hegel'in Jena'daki düşmanınıntemsil ettiği gibi) şekline bürünür.

Ruhun güzelliğinin korunmasının önceliğine yapılan vurgunun sonucunda, "güzel ruhlar" cemaatinin kendisi iki ayrı kampa bölünür. Bir tarafta, herhangi bir şey yapmaktan korktukları için felç olan ve böylece ahlaki görüşlerinin saf katılığına sıkı sıkıya bağlı kalıp, salt yargılayıcı ahlakçılar varken, diğer taraftaysa eylemde bulunmanın zorunluluğunu kavrayan ama insanın yalnızca tikel durumlarda kendisine samimi olduğuna inandıkları için, bu zorunluluğa dair herhangi bir gerekçelendirme yapmaktan kaçınanlar bulunur. Bunun sonucunda karşılıklı olarak ikiyüzlülük suçlamaları çılgınlığı başlar; "güzel ruh"a sahipmiş gibi yapmakla itham edilenler buna karşılık öteki tarafı "radikal kötülükle," ahlakın yerine kişisel çıkarlarını koymakla suçlar. Öte yandan, bu tür suçlamalar ve karşı suçlamalar, tamamen modern bir Hıristiyan *uzlaşmasının* zeminini hazırlamaktadır ve bu, her failin, kendine özgü bir bakış açısı olduğu ve bütün bu farklı bakış açılarının ötesinde, nihayetinde herkes tarafından paylaşılan ortak gerekçelere göre hareket etmek durumunda olduğumuzun kabulü ve itirafı demektir. Müzakere ve uğruna mücadele edilmesi gereken bu gerekçeler, hiçbir zaman sadece "verili" olamazlar ve mücadele, ancak hepimizin "günahkâr" olduğumuza ve herkesin karşılıklı affedilmeye ihtiyacı olduğuna dair Hıristiyan bakış açısının ışığında uzlaştırıcı olabilir.

Din ve Mutlak Bilme

Eğer modern yaşam, ancak dinsel pratikle icra edilen bir tür karşılıklı affedişle uzlaştırıcı olabiliyorsa, bu, "biz modernler" için neyin dinsel bir pratik olabileceğine göre kurulmalıdır. Hegel'in kitabı, planladığın-

dan daha uzun hale çoktan gelmişti ve şimdi zaten kalın bir kitaba, uzun yeni bir bölüm eklemek üzereydi: Hıristiyanlığın nasıl ve neden *tek* modern din olabileceğine dair bir bölüm. Bunu yapmasının hem sistematik hem de kişisel nedenleri vardı. Hegel'in, "Biz olan ben ve ben olan biz" –yani her birimizin "zihinli" [*minded*] ve "hemfikirli" [*like-minded*] oluşumuza bağlı oluşu– gibi *Geist*'a dair görüşleri, onu "modern" dinin ne olabileceğine dair daha önceki kaygılarına geri dönmek ve yeni felsefi görüşü doğrultusunda bu kaygıları tam olarak dile getirmek durumunda bırakmıştır.[13]

Hegel'in 1806 yılındaki duruşuna göre dinsel pratik temel olarak, bizim için en çok önem taşıyan şey üzerine, insanlığın en yüksek çıkarları üzerine, kısacası, *geistig* ya da "tinsel-zihinli" varlıklar olmamızın ne anlama geldiği üzerine düşünmektir. Dinsel düşünüşte, tıpkı sanatsal ve felsefi düşünüşte olduğu gibi, "kendini tin olarak bilen tin"le[14] karşılaşırız. Öte yandan Hegel, oldukça çarpıcı bir biçimde, dinsel düşünüşün teorik düşünüşten farklı olduğunu, modern zamanlarda felsefi düşünüşün altına yerleştirilmek durumunda *olsa da*, kuramsal ve felsefi düşünmenin sunamadığı bir şeyi sunduğunu öne sürer.[15]

Din, "kutsal" olan üzerine, tören, ritüel ve simgeler aracılığıyla kolektif bir düşünüştür. Kutsal olanı "kavramsal" olarak dile getirmek yerine onu "tasvir eder." Böyle bir düşünüş biçimi olarak, bir yaşam tarzına dahil bir biçimde o da tarihsel olarak ilerler; dinsel pratiğin ve düşünüşün çeşitli şekilleri, bu düşünüşün daha önceki biçimlerinin kusurlarından ortaya çıkar ve bu bağlamda kutsal ve kutsal olarak kabul edilen, ancak bir halk için nasıl kutsal ve göksel hale geldikleri kavranarak anlaşılabilir.

Kutsal olan üstüne ilk düşünüş biçimleri, kutsal olanın, insanlıkla özel olarak ilgisi olmayan, soyut doğal bir "bütün" olarak yorumlandığı "doğa dinleri" formundadır; bu tür "doğal" bir dinsel düşünüş, Mısır yaşantısının "doğa dinleri"nde zirvesine ulaşır. Ama Mısır dini kusurludur, çünkü insan ve doğa ilişkilerini birbirine, sadece soyut bir biçimde son derece simgesel sanat yapıtlarında eklemler; kutsallıkları Mısırlılara göre bile muğlak kalmıştır, bu yüzden ortaya çıkan eserler hiçbir zaman sanat düzeyine ulaşmamış, daha çok, olağanüstü bir el işçiliği isteyen ama becerilerini kutsal olan üzerine ortak bir düşünüşe yansıtamayan bir tür "zanaat" olarak kalmıştır.

"Doğa dinleri"nden ayrılmak için, tanrıların idealleştirilmiş insan güzelliği formuna büründükleri bir Yunan devrimi gerekmiştir. "Doğa dinleri"nde, kutsal olanın ilgi alanı, insan ilişkilerinden farklıdır ve bu yüzden insan ve kutsal olan, bu tür dinlerde hiçbir zaman uzlaşamaz. Bunun tersine, idealleştirilmiş insan güzelliği olarak Yunan kutsallığı, sanatçılarını, iyi birer zanaatkârdan daha fazla bir şey olmaya zorlar; onlardan, yapıtlarında, kutsal olanın halis güzelliğini yakalamaları talep edilir. Bu yüzden Yunan zanaatkârlar, gitgide birer sanatçıya dönüşmüş, ölümlü yaşamda neyin esas olduğuna dair ortak düşünceyle meşgul adamlar (ve kadınlar) haline gelmişlerdir. Ayrıca, insanlar artık sadece tanrıların merhameti için yalvaran bir grup olmayı bırakmış, insan topluluğu, artık tanrıların durumlarının ve ortaya çıkış biçimlerinin bizzat zorunlu katılımcısı durumuna gelmiştir.

Öte yandan bu durum, bütün dinsel düşünüşlerde örtük bir biçimde var olan bir tür "olumsuzluğu" Yunan yaşantısının içine sokuvermiştir. Yapıtlar ortaya çıktıkça, kolektif olarak bağlı oldukları ideallerin içsel gerilimleri de ortaya çıkmaya başlar. Nasıl şu anda oldukları "insanlara" dönüştüklerinin anlatıldığı bir öz-yaratılış epiğinde –Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sı– yazgının rolü öne çıkar ve Troya'nın yok oluşunun gerçekten de *adaletle* ilişkisi olup olmadığı sorunu belirir. Tragedyanın yaratılışı (Hegel, kitabında daha önce *Antigone* üzerine olan kısımda bundan bahsetmişti), bu "olumsuzluğun" bir ifadesi olmuş, komedyada ise bu "olumsuzluk," başka bir deyişle düşünümsel eleştiri ya da "eleştirinin eleştirisi," bütün gücüyle ortaya çıkmıştır. Komedyada, gündelik hayattaki yapmacıklıklar ve kendini aldatmalar ön plana çıkartılmış ve bunlar bir gülme nesnesi yapılarak, bir yaşam tarzında işleyen daha derindeki temel hakikatlere dikkat çekilmiştir. Yunan komedyasında bu durum, kopuk ve düşünceli, etrafında olup bitenlerdeki ahmaklığı gören bireyin rolünü ortaya çıkarmıştır. Tesadüf olmayan bir şekilde, tragedya, komedya ve Sokratik felsefe aynı zamanda ortaya çıkmış ve Yunan yaşantısının "güzel bütün" ideali, kendisine karşı bu tür bir felsefi, düşünsemeci ve tikel dikkatin ince eleyip sık dokunuşuyla başa çıkamamıştır. Yunanlıların sanattaki zaferleri (epik, tragedya ya da komedya), bu zaferleri ortaya çıkaran yaşam tarzına olan sadakatlerini ortadan kaldırmıştır.

Yunan dini böylece, Romalıların stoacı dini gibi bir şeyi zorunlu kılmış, Yunan güzelliği ve uyumunun ortadan kalkmasının ardından gelen

Roma dönemindeki bireyselleşmiş ve yabancılaşmış özdüşünseme [*self-reflection*] sürecinden sonra da, Nasıralı İsa'nın öğretisindeki "vahiy" olarak Hıristiyanlık ortaya çıkmıştır. Burada artık, Tanrı'nın *Geist* olduğu, doğasının bize tamamen açık olduğu, kutsal olanın ve insanlığın ilgilerinin birbirlerine zıt olmadığı ve kutsal olanın aslında insana dönüştüğü öğretilir. Hıristiyanlık, Tanrı'nın "sevgi" olduğunu göstermiştir ve insanın bu "sevgiyi" kabul etmesi için zorunlu bir şekilde kendi kalbini dönüşüme açması gerekmektedir. Bu nedenle, kutsal olanın bize dair talepleri bizzat insanın "kalbindedir." Ayrıca Hıristiyan ritüelleri ve iç gözlem, düşmanı affetme, kendi günahları için kefaret ödeme ve bağışlanmayı dileme pratikleri, insanların Hıristiyanlığı benimsemesi için gerekli olan öz dönüşümü beslemiştir.

İsa'nın ölümü Tanrı'nın ölümüdür, Tanrı'nın insana dönüşümünü tarif eder. Hegel'e göre kutsal olan böylece rasyonel ve özbilince sahip *Geist* olarak tamamen ortaya çıkmış olur. Bu, insanın Tanrı olduğu anlamına gelmez; Hegel'e göre, Hıristiyanlıkta kendimize değil –yoksa bu saçma olurdu– kendi içimizdeki "kutsal ilkeye" ibadet ederiz (Hegel bu düşünceyi daha sonra "doğa felsefesi" altında gözden geçirecektir). Hıristiyanlıktaki kutsallık, bizim içinde yaşayıp çalıştığımız, doğup öldüğümüz bütünün rasyonel yapısıdır, insan yaşamı ve kaygılarının ötesinde aşkın bir şey değildir. Kutsal olan, bir anlamda, tam olarak gerçekleşmesi insanın dinsel topluluğuna bağlı olan, dünyanın içindeki *Geist* için, yani "zihinliliğimiz" ve "hemfikirliğimiz" için, bir potansiyel yaratma yoludur.

Öte yandan, modern Hıristiyan dininin kendisi bile, kendisi hakkındaki bu hakikati formüle etmekten acizdir. Bu yüzden "felsefeye," yani *Fenomenoloji*'nin modernlik tarifine göre insanlığın tarihinin zorunlu sonucu olarak (rastlantısal neden sonuç ilişkileri anlamında değil, bağlılıklarını gerekçelendirebilen ve kendini rasyonel çizgide sürekli yeniden icat edebilen bir yaşam biçimi olarak) oluşan bizlerin tarihsel olarak anlayışımızda mevcut olan bir tür "mutlak bilmeye" ihtiyacımız vardır. Akla olan modern inanç, her daim kendini yenileyebilme ve baştan başlayabilme yetisine sahiptir ve kendisini sadece, bizim için neyin temel şeyler olduğunu ortak bir proje temelinde rasyonel bir biçimde kavrama çabamızın ışığında yönlendirir. Bu proje, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, "bizim" kendimize dair bir bilgi olan felsefi bir kendini bilmeyle ta-

mamlanır. Bu, Hegel'in kitabının, kendini anlatan "keşif yolculuğu"nun son bölümüdür. Bu kitapla, eski teoloji öğrencisi ve başarısız "popüler filozof" Hegel, geri dönüşü olmayacak bir biçimde ve sonunda kendisi de tatmin olmuş olarak, *Geist*'ın ve modern yaşamın sistematik filozofu *Hegel* olur.

6. Bölüm

Değişen Yaşam: Jena'dan Bamberg'e

Hegel'in Yaşamı Çözülüyor

Hegel *Fenomenoloji* üzerine çalışırken, Jena'daki durumu gitgide hassaslaşıyordu. Ona kalan miras tükeniyor, Jena'daki işinden de maaş alamıyordu. Başka bir *Privatdozent* daha, J.F. Fries, "ekstra ordinaryüs profesör" konumuna terfi edince, Hegel oldukça öfkelendi. Hegel ve Fries birbirlerinden hoşlanmazdı; Fries'in arkadaşlarına yazdığı mektuplarda Hegel üzerine yorumları, Hegel'in onun hakkındaki yorumları kadar nahoştu. Hegel'e göre Fries, Kantçı devrimi yüzeysel ve yanlış yolda ilerleten biriydi, yani zihnin ideleri sentezleme biçimlerinin psikolojik türdeki bir araştırmasının (ki Hegel bu stratejiyi, "İnanç ve Bilgi"de ebediyen mezara gömdüğünü düşünüyordu) devamını temsil ediyordu. Ünlü bir pietist cemaatte büyüyen ve onlarla yakın ilişkisini hep sürdüren Fries, "kalplerin dini"nden bahsediyordu ki, Hegel bunu daha da aşağı bir yerde görüyordu. Bunun da ötesinde ve belki de en önemlisi, Fries, Fichte'den Schelling'e kadar olan bütün akımı, kamusal ya da özel alan olsun her yerde sözünü sakınmadan eleştirmekten kaçınmıyor ve bütün bu akımın –özellikle Schelling'in– sadece yanlış değil aynı zamanda da büsbütün saçmalık olduğunu iddia ediyordu. Ayrıca mesleki olarak o dönemde Hegel'den daha başarılıydı. Jena'da *Privatdozent* olan Fries, öğrenciler açısından Hegel'in doğrudan rakibiydi – o da "doğal hukuk", "mantık ve metafizik" üstüne dersler veriyordu ve en az Hegel kadar iddialıydı. Ayrıca bu iki adam, Jena'da çok farklı arkadaş çevrelerine aitlerdi; ikisinin de arkadaş olarak kabul ettikleri insanlar ancak bir-iki yerde karşılaşabilirdi. Örneğin Fries, Hegel'in tanıdığı ve arkadaşlık kurduğu Goethe ya da Schiller'le hiç tanışmamıştı.

Fries'in, Hegel'in de parçası olduğu Kant sonrası idealizme olan düşmanlığı, 1803 yılında basılan *Reinhold, Fichte und Schelling* adlı yapıtıyla artık iyice apaçık hale geldi. Yapıt, Jena'daki Kant sonrası idealist-

ler tarafından ortaya atılan ve Fries'e göre saçmalık olan düşüncelere dair oldukça polemikçi bir kitaptı. Fries, bu idealistlere karşı, kendi antropolojik ve psikolojik Kantçı görüşünü ileri sürüyordu. Şöyle yazmıştı: "Aklımız, yalnızca belirli dürtüler ya da itkilerle, yaşamsal ifadeler (*Lebensäußerungen*) olarak belirlenebilen bir uyarılabilirliktir."[1] 1803 yılında Fries, anonim bir taşlama –gerçi herkes yazarın kim olduğunu biliyordu– yazacak kadar ileri gitmişti. Taşlama, Fichte'nin bir başlığına göndermede bulunuyordu ve Schelling'i, Voigt'un 1793 yılında verdiği derslerden intihal yapmakla suçluyordu: *Sonnenklarer Beweis, daß in Prof. Schelling's Naturphilosophie nur die von Hofrath Voigt in Jena schon längst vorgetragenen Grundsätze der Physik wiederholt werde, ein Neujahrsgeschenk für Freunde der Naturkunde* ("Prof. Schelling'in *Doğa Felsefesi*'nde, Sadece Danışma Meclisi Üyesi Voigt'un Jena'da Çoktan Gösterdiği Fizik İlkelerinin Birer Tekrar Olduğunun Apaçık İspatı, Doğabilim Dostları İçin Bir Yeni Yıl Hediyesi").[2]

Jena'da Hegel'le öğrenciler açısından rakip olmanın dışında, Fries aynı zamanda, Hegel'in çok istediği diğer üniversitelerdeki önemli pozisyonlar için de bir rakip haline geldi. Hem Fries hem Hegel, Würzburg'da yenilenen üniversitede bir yer istiyordu ve Hegel'in yolu Fries'in oradaki bağlantıları yüzünden tıkanmıştı. Hegel'in arkadaşı olan ve Schelling'le aynı zamanda Jena'dan Würzburg'a taşınan rasyonalist aydınlanmacı Protestan teolog H.E.G. Paulus, Schelling'i hiçbir zaman pek sevmemişti ve Schelling'i artık açık açık hor görüyordu. Paulus, Fries ve Hegel'in tek ortak arkadaşıydı, ama Hegel'in şanssızlığı, Paulus'un Schelling'den ve felsefesinden nefret etmesiydi. Paulus Fries'e, kendisine Würzburg'daki üniversitede bir pozisyon ayarlamaya çalışacağına dair bir mektup yazdı. Böylece, Würzburg'da kök salmaya başlayan Schellingci saçmalığa karşı "Kantçı" bir ağırlık kazanılabilirdi. Hegel'in, yıldızı sönmeye başlayan Schelling'le olan dostluğu ile Paulus'un, yıldızı yükselmeye başlayan Fries'le olan dostluğu birlikte düşünüldüğünde bu, Hegel'in Würzburg'da bir iş bulamayacağı anlamına geliyordu. Durum Hegel için büyük şanssızlıktı, çünkü arkadaşlarının olduğu ve üniversitede bir pozisyon bulabileceği yer olan Würzburg'da, tanıdıklarından biri, düşüncelerine Hegel'in ancak alaycı bir şekilde bakacağı ve üstüne üstlük, uluorta sözünü sakınmadan yaptığı saldırılarla Hegel'in de saflarını tuttuğu akımı aşağılayan ve alaya alan birinin üniversiteye atanmasına

yardım ediyordu.[3] Bunun da ötesinde Fries'in Hegel'den daha çok yayını vardı. Yalnızca *Reinhold, Fichte und Schelling* değil, 1803 yılında basılan hukuk felsefesi üstüne bir kitabı daha vardı (*Hukukun Felsefi Öğretisi ve Bütün Pozitif Yasamanın Eleştirisi*).[4] Bütün bu olumsuzluklar yüzünden Hegel ve Fries, birbirlerine karşı yaşamları boyunca sürecek büyük bir antipati duymaya başladılar.

Hegel, kendisinin değil de Fries'in terfi ettirilmesini büyük bir hakaret olarak algılamış olmalı. Son derece incinen Hegel, Goethe'ye yazdığı bir mektupta, eğer Fries terfi edecekse, kendisinin de bunu kesinlikle hak ettiğini kibarca dile getirerek, terfiyi neden hak ettiğini açıkladı (her zamanki gibi, "sistemi" kitaplaştırma vaadiyle de birlikte); bu manevrası işe yaradı ve 1805 yılında Fries'le birlikte ekstraordinaryüs profesör unvanına terfi etti. Ama maalesef bu mevkide de, daha öncekiyle aynı maaşı almak zorundaydı: Yani hiçbir şey. Ayrıca, bu pozisyonu kabul edebilmesi için Württemberg Kardinal Kilisesi'nden izin almak gerekiyordu, çünkü Jena'daki işi kabul etmek, yabancı bir prenslikte işe girmek demekti, bu da Württemberg Kardinalliği'nden aldığı az miktardaki burstan olması anlamına geliyordu. Bu zor olacaktı, çünkü Württemberg'den aldığı burs çok bir şey değildi, ama en azından *bir şeydi*. 1806'da, Goethe sonunda Hegel için aylık 100 Taler bir maaş ayarladı, ama bu yine de çok azdı; en yoksul öğrencinin bile, minimum ihtiyaçlarını gidermesi için aylık 200 Taler'i olması beklenirdi.

Hegel'in Jena'daki zorlukları arkadaşı Immanuel Niethammer'e yazdığı mektuplarda belli oluyordu. Bu dönemde Niethammer'e yazılan mektuplar, yalnızca Hegel'in Niethammer'den kendisi için çeşitli işler bulma umudundan değil, Niethammer'den aldığı borçlardan ve sonunda para için dilenmek zorunda kalacağından da bahseder. Meteliği olmayan Hegel, eski dairesini boşaltmak ve Löbdergraben'da (dostu Hölderlin'in birkaç yıl önce kaldığı ve Fichte'nin de daha önce yaşadığı ya da oraya çok yakın bir yer) daha küçük ve ucuz bir yere taşınmak durumunda kalır. 1806 yılında Caroline Schelling, Friedrich Schelling'e, Jena'da işlerin ne kadar kötüye gittiğini ve insanların çok azla yetinmek zorunda kaldıklarını belirtirken şunu ekler: "Hegel'in bütün bunların üstesinden nasıl geldiği anlaşılır şey değil."[5]

Hegel umutsuzca kendine bir mevki arıyordu ve bunun için de bir kitabı olması gerekiyordu. Bu dönem süresince, Homeros'un çevirmeni ve o

dönemin tanınmış ismi Johann Heinrich Voss'a, yeniden kurulan Heidelberg Üniversitesi'nde bir yer ayarlayabilmesi umuduyla bir mektup yazdı (en az üç kere elden geçen mektubun son hali büyük olasılıkla Mayıs 1805'te yazıldı). (1803'teki *Reichsdeputationshauptschluß*'dan sonra Almanya haritasının yeniden düzenlenişiyle Heidelberg, Baden Prensliği'ne dahil oldu ve Baden Dükü, o dönemde Jena'da dağılmakta olan üniversitenin bir benzerini inşa etmeye koyuldu; Voss, dükün bu amacını gerçekleştirme yolunda önemli bir akıl hocasıydı.) Voss'a yazdığı mektupta Hegel, kariyeri olarak planladığı yolu açıklar; felsefeyi "bilimlerin kraliçesi" olarak betimler (ve Fichte'nin, felsefenin üniversitelerdeki rolüne dair görüşünü tamamen benimseyerek) ve Voss'un Homeros çevirisini, Luther'in İncil çevirisiyle karşılaştırarak onu övgülere boğar. Kendisinin de "felsefeyi Almanca konuşturma" amacında olduğunu ekler ve oldukça belli bir şekilde, Heidelberg'de bir iş bulmasının, kendisinin Voss'la olan "ortak amaçlarını" gerçekleştirmede ne kadar yardımcı olacağını belirtir. Hatta ve hiç şüphe yok ki samimi bir şekilde, "Heidelberg'de yapılmayan belirli bir felsefe türü, *course de littérature* anlamında bir estetik dersi" düşündüğünü yazar ve sonbahara kendi felsefe sistemini açıklayacağını ekler (büyük olasılıkla, *Tinin Fenomenolojisi* olarak ortaya çıkacak olan çalışmasından bahsetmektedir; çoğu kez olduğu gibi sözünde duramaz, ama neyse ki bu sefer sadece bir yıl kadar bir gecikme olacaktır).[6] Hegel'in Voss'a olan ricalarından, ona iyi dileklerde bulunan nazik ve içten bir cevap mektubu dışında bir sonuç çıkmadı. Niethammer de onun için bir şey bulamamıştı. Bütün bu ümitsiz durumun üzerine tuz biber eken ise, Hegel'in istediği Heidelberg'deki işe, hasımı J.F. Fries'in girmesi oldu. Fries, bazı tesadüfler sonucu Alman akademik çevresinde etkili olan kimi insanlar tarafından ciddiye alınmaya başlanan Jena'daki İngiliz arkadaşı Henry Crabb Robinson'un yardımıyla işe alınmıştı; böylece Fries –Hegel'i üzecek biçimde Voss'un da yardımıyla– Heidelberg'de maaşlı "ordinaryüs profesör" mevkiine yükselmiş oldu.

Birkaç yıl sonra (1810) bir arkadaşına (Katolik hekim ve mistik Karl Joseph Windischmann) yazan Hegel, yaşamında karanlık bir dönem geçirdiğinden, nereye doğru gittiğini bilmediği bir tür "ruh, daha doğrusu akıl mutsuzluğundan" bahseder ve bunu hem onu tüketen bir tür "hipokondri" –depresyon– hem de kendine güveninin arttığı "yaşamındaki bir dönüm noktası" olarak betimler.[7] Şüphesiz Hegel, Bern'de yaşadığı

döneme, Frankfurt'taki ikametinin bir bölümüne, ama en çok Jena'daki dönemine ve 1805-1806'da deneyimlediği "dönüm noktasına" işaret etmektedir. Eğer bahsettiği gibi, Hegel'in ruhunun bir "görüngüler kaosuyla" karşı karşıya geldiği ve amacının "içsel olarak kesin bir şekilde farkında olsa da, görüngüler arasından açıklığa kavuşturamayıp, bütünün ayrıntılı bir taslağını" veremediği bir dönem varsa, bu kesinlikle, bir sürü "sistem taslağı" yazıp sonra değiştirdiği ve istikrarsız yaşamında ayakta kalmaya çalıştığı Jena dönemi olmalıdır. Hegel'in anlattıklarına göre anlaşılıyor ki, girdiği ağır depresyonla, daha da sıkı çalışarak mücadele etmiştir.[8]

Windischmann'a yazdığı kimi önerilerde, kendisi hakkında da önemli şeyler buluyoruz: "Sizi ruhun labirentine sokan bilimin (*Wissenschaft*) kendisidir ve yine yalnızca bilim sizi oradan çıkarabilir ve iyileştirebilir." Bu öneride dikkat çekici olan –Hegel'in kendisi hakkında duygusal bir yerden konuştuğu ender yerlerden biri olması dışında– Hegel'in kurtuluş için ***dinden*** bahsetmemesi ve bunu Windischmann'a da önermemesidir. Hegel'e göre (en azından 1810'da), ruhun karanlık gecesinde, ne din ne de Tanrı, ancak bilimsel çalışmaya kendini adama kendisi gibi insanların kurtuluşunu getirir. Bu açıdan "bilimin" dine oranla önceliği, Hegel'in yalnızca kuramsal olarak öne sürdüğü bir şey değildi; yaşamının o noktasında deneyimi kendisine net olarak göstermişti ki, din, ***kendisi için***, sorunlarına tam olarak bir çare olamazdı.

Hayatındaki karmaşa ve belirsizlik yüzünden depresyona giren Hegel, durumu ne kadar ümitsiz de olsa, yılmadı. Danimarkalı romantik şair Adam Oehlenschläger, 1806 yılında Jena'ya gittiğinde, Hegel'i canlı ve içten olarak hatırladığını anlatır. O ve Hegel, piyanoda duygusal parçalar çalınıp şarkılar söylenen bir müzik akşamında paylaştıkları komik bir anıdan sonra arkadaş olmuşlardı. Belli ki, piyanoyu çalan kötü çalıyor, şarkıyı daha da berbat söylüyordu. Hegel ve Oehlenschläger, piyanoyu çalıp şarkı söyleyen adamın hemen arkasında oturuyorlardı ve parça daha kötü çalınıp söylendikçe, durumun saçmalığı onları sarmıştı; önce durumun farkına vardıklarından birbirlerine nazikçe bakmaya çalışmışlar, ama gülmelerini saklamaya çalıştıkça, bu daha da zorlaşmış ve birbirlerine baktıkları her sefer, gülme ihtiyaçları artmıştı. İkili iyi arkadaş oldular ve her gün yürüyüşe çıkıp sohbetlere daldılar. Yürüyüşlerinin birinde, ünlü botanikçi Profesör Franz Joseph Schelver de

eşlik ediyordu ve başkasının bahçesinden kiraz ve çilek toplamış, Hegel de, esprili bir biçimde, bunun hırsızlık olmayacağını, çünkü meyvelerin Schelver'in ciddi botanik araştırmaları için toplandıklarını söylemişti.

G.A. Gabler, Hegel'in evinin önünde bir gün öğrencilerin kendisi için şarkı söylediğini anlatıyor. Bu, aslında yeni rektör vekillerine ve bir de özellikle popüler profesörlere saygıyı ifade eden bir gelenekmiş. Böylesi törensel topluluklar içinde her zaman biraz acemi Hegel, bu sevgi gösterisi karşısında besbelli ki çok şaşırmış ve Gabler'in aktardığına göre, tipik bir biçimde, bilimin "saygınlığı ve itibarı" adına bu şerefi kabul ettiğini söyleyip, öğrencilerine "bilimin önemi hakkında anlaşılmaz şeyler" fısıldamış.[9]

Hegel canlılığını korumak için elinden geleni yapıyordu, ama herkesin farkında olduğu gibi, mesleki seçenekleri kurumaya başlamıştı. Eski dostu ve koruyucusu Schelling de, Würzburg'a taşındıktan sonra problemler yaşıyordu ve bunlar, Paulus'un ona olan düşmanlığından da önemliydi. Oradaki Katolik rahipliği, onun dinlerinin düşmanı olduğuna karar vermiş ve kendisine savaş açmıştı; hatta Katolik piskoposlar, öğrencilerine Schelling'in derslerine gitmeyi yasaklamış, onları aforozla tehdit etmişlerdi. Ama 1805 yılındaki Pressburg Anlaşması'ndan (Avusturyalılar yine Fransızlara yenilmişti) sonra, Würzburg'un birkaç yıl önce verildiği Bavyera bölgesi, Würzburg'u Avusturya'ya vererek, karşılığında kendi bölgesini büyük ölçüde genişletip krallık olma hakkını kazandı (bu, Fransa'yla müttefik olmasının ödülüydü). Schelling yeni yönetim için yemin etmeyi reddetti ve Bavyera hükümeti de onu Münih'teki Bavyera Bilim Akademisi'ne tayin etti. Schelling, 17 Nisan 1806 yılında Würzburg'u terk ederek Münih'e taşındı. Bu yüzden ne Schelling ne de Hegel'in Jena'ya geldiğinden beri arkadaşlığını dikkatlice geliştirmeye çalıştığı ve Hegel'in çalışmalarına önem veren Goethe, Hegel'in yardımına koşabildiler.

Uzun zamandır vaat ettiği kitabı yayımlaması için çok büyük bir baskı altında olduğunu anlayan Hegel, Bamberg'deki bir yayıncı olan Goebhardt'la sayfa başı on sekiz florin ödeme karşılığında "sistem"ini basması için anlaştı. İlk ödemeyi ise, ancak kitabın yarısını yolladıktan sonra alacaktı. Elbette bu, bir kitabın ne zaman yarısına gelindiği sorusunu beraberinde getirdi ama Hegel'in bir yanıtı yoktu, çünkü elindeki çalışmalar, yazdıkça planlanandan daha da uzuyordu. Müşterisinin

inatçılığından bıkan yayıncı, Bilim Sistemine Giriş'i 1.000 kopya halinde basma sözünden caydı ve onu 750 kopyaya indirmekle kalmayıp, yarısı değil, ancak yapıtın tamamı teslim edildiğinde parayı vermeye karar verdi. Hegel'in birkaç acıklı yakarışından sonra, Immanuel Niethammer, araya girdi ve eğer Hegel zamanında (18 Ekim 1806 olarak kararlaştırılmıştı) teslim etmezse basılan nüshaları kendisi satın alacağına söz verdi.

Niethammer, aldığı riskin farkında mıydı –Hegel, bu kitap için 1802 yılından beri söz veriyordu– bilmiyoruz. (Belki Niethammer birçok taslağı görmüş ve Hegel'in bu kez zamanında bitirebileceğine kanaat getirmişti.) Hegel, Niethammer'e son derece minnettar olduğunu bildirip, yapıtını bitirmek için çalışmaya koyuldu. Ama aynı zamanda, tanıdığı hemen herkese herhangi bir iş olanağı olup olmadığıyla ilgili mektuplar yazıyordu (akademik bir iş, dergi editörlüğü ya da entelektüel yaşamda maaşlı *herhangi* bir şey olabilirdi).

Kitabını tam bitirmek üzereyken, daha önce hesaplayamayacağı bir şey oldu: Devrim "romanını tamamlamak" isteyen Napoléon, ordusuyla Jena'nın hemen dışında belirmişti. Prusya, 1792'deki belalı Valmy Savaşı'ndan sonra Fransa ordusuyla çarpışmaya girmemişti. Aynı esnada Prusya, İngiliz Hannover'ini işgal etmiş ve İngiltere'yi kızdırmıştı; 1806 yazında İngilizlerle barış imkânını konuşan Fransa, Hannover'in İngilizlere verilmesini önermiş, bu da Prusya'nın Fransa'ya karşı Rusya'yla ittifak yapmasına neden olmuştu. 13 Eylül günü Prusya, ordularını Saksonya'ya gönderdi. 14 Ekim'de Hegel *Tinin Fenomenolojisi*'ni bitirmek üzereyken Napoléon, Prusya ordusuyla Jena'nın biraz dışındaki bir platoda karşı karşıya geldi. Savaş sadece bir öğleden sonra boyunca sürdü ve sonunda Prusya ordusunun tamamen karmaşık ve kaotik bir şekilde geri çekilişiyle sona erdi. Bir zamanların üstün Prusya ordusu, Fransızlar karşısında darmadağın olmuştu. (Büyük modern savaş kuramcısı ve daha sonra Hegel'in Berlin'de arkadaşı olacağı Friedrich Gabriel von Clausewitz, o gün Prusya ordusundaydı; Prusya ordusunun Jena Savaşı'nda darmadağın oluşunun nedenleri, onu modern savaş tekniklerinin doğası üstüne yeniden düşünmeye itmişti.)

Savaş sırasında, Jena şehri bombalandı ve ana caddelerden birindeki (Johannisgasse) birçok ev yanmaya başladı. Savaş başlamadan önce, Hegel eşyalarını toplamış, önce öğrencilerinden birinin –ironik bir şekilde, ileride Hegel'in Berlin'deki kürsünün ilk vârislerinden Georg Andre-

as Gabler – ailesinin, sonra da şehrin diğer tarafında büyük bir evi olan arkadaşları Frommann'ların evinde kalmıştı; kendi yerine döndüğünde, evinin Fransızlar tarafından aranıp darmadağın edilmiş halde bulmuştur. Niethammer'e yazdığı bir mektupta şöyle der: "Üçkâğıtçılar, kâğıtlarımı piyango biletleri gibi dağıtmışlar."[10] 13 Ekim tarihinde, savaştan bir gün önce, Napoléon Jena şehrine gelmiş ve imparatora hayran olan Hegel, yine Niethammer'e yazdığı mektupta şunu dile getirmiştir: "İmparatoru –bu dünya tinini– şehri atla keşfederken gördüm. Ata binerken, tek bir noktaya odaklanmış, kudreti dünyaya yayılan ve ona hükmeden bu şahsı görmek elbette büyük bir olay... bu olağanüstü adama hayran olmamak imkânsız."[11] Hegel'in bunları Niethammer'e söylediği zamanlama önemlidir, çünkü o dönemde *Fenomenoloji*'de yer alan ve devrimin yeni bir bölgeye (Almanya'ya) geçtiğini, burada ise, yalnızca pratik olarak başarılanın düşünsel olarak tamamlanacağını –deyim yerindeyse, "devrim romanı"nın Fransa'nın siyasetiyle değil, Almanya'nın felsefesiyle tamamlanacağını– belirttiği esas bölümleri bitirmişti.[12] Hegel'in kitabını neredeyse bitirmek üzere olduğu gerçeği, en meşhur şekilde öğrenicisi Eduard Gans'ın ifade ettiği gibi, "Jena Savaşı'nın gök gürültüsü içinde *Tinin Fenomenolojisi*'ni tamamladı"[13] efsanesini doğurdu. (Hegel de bu efsaneyi beslemişti; daha sonra Niethammer'e yazdığı bir mektupta, *Fenomenoloji*'yi "Jena Savaşı'ndan bir gün önce" tamamladığı kitabı olarak tanıtır, elbette bu ifade sadece kısmi olarak doğrudur.)[14]

Fenomenoloji, baş döndürücü ama Hegel için depresif koşullar altında tamamlanmıştı. 12 Temmuz 1806'da Napoléon, yakında yirmi üç olacak olan ve neredeyse Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bütün eski eyaletlerini (Prusya ve Avusturya hariç) oluşturan on altı Alman eyaletini bir araya getiren Ren Konfederasyonu'nun resmen ilan edilmesi için nüfuzunu kullandı. Üyelik için koşullardan biri (koşullar, katılımcılara Fransa tarafından dayatılıyordu), konfederasyon üyelerinin Kutsal Roma İmparatorluğu üyeliğinden feragat etmesiydi. Bu koşul fiilen imparatorluğun varlığını sona erdirdi. 6 Ağustos 1806'da, imparatorluğun resmi habercisi eski *Reich,* Viyana'da (her zamanki tören ve trompet tantanasından sonra), imparatorun Kutsal Roma İmparatorluğu tahtından feragat ettiğine dair bildiriyi okudu; böylece imparator, imparatorluğu illegal bir şekilde ama fiilen dağıtmış oldu. Hegel'in yaşamı boyunca kuralları ve yasaları altında yaşadığı imparatorluk bu şekilde gözleri

önünde ortadan kalkıyordu; bunun da ötesinde, bir zamanların ihtişamlı Prusya ordusunu Jena'daki savaşta darmadağın eden Napoléon, imparatorluğun yeniden kurulma umutlarını da tamamen yok etmişti. Yenilmez gibi görünen Fransızlar şimdi, Avusturya ve Prusya'yla aralarında sağlam bir tampon bölgeye sahip olmuşlardı: Ren Konfederasyonu'nun yeni üyeleri, (Kutsal Roma İmparatorluğu'nun *Land*'larının tersine) kendilerini koruyacak kadar büyüktüler ama Fransa'ya herhangi bir tehdit oluşturabilecek kadar büyük değillerdi, bu yüzden her durumda müttefik olarak kalmak zorundaydılar.

Hegel, ne imparatorluğun çözülüşüne ne de Napoléon'un öldürücü darbesine üzülmüş gibidir, ama bütün bu arka arkaya gelen olaylar güvenini sarsmış olmalıydı. Jena Savaşı'nın arifesinde, 18 Ekim'de, kitabının son sayfalarının büyük bir kısmını özel kuryeyle yayıncısına göndermişti. Kalan son sayfaları ise, kaybolmalarından korktuğu için kendi cebinde taşıdığı söylenir. Savaştan kısa bir süre sonra, daha birkaç gün önce Napoléon'a tapan Hegel, Immanuel Niethammer'e yazdığı bir mektuba, "savaşı, kimse bizim gördüğümüz gibi hayal etmemişti"[15] diye not düşer.

Diğer yandan, kitabın basım tarihi yaklaştıkça, Hegel'in, kariyerinin tepe noktası olacağını düşündüğü şey – *kendi* sisteminin basılması, Kant sonrası tartışmalarda *kendi* doğru gördüğü noktanın vurgulanması– bambaşka bir şeye dönüşmeye başladı. Tamamen meteliksiz olan Hegel, kitaba yeni bir önsöz yazdıktan iki hafta sonra, 5 Şubat 1807'de, ev sahibesi Christiana Charlotte Johanna Burkhardt, Hegel'in gayrimeşru çocuğu Ludwig'i doğurdu. Parası olmayan, işi olmayan ve kocası tarafından terk edilmiş bir kadından çocuk yapan Hegel'in durumu artık umutsuzdu.

Jena'ya Elveda

Üniversitenin Çöküşü

Jena Savaşı ve sonrasındaki süreç, şehri ve üniversiteyi perişan etmişti. 1805 yılında, savaş hali ve ordunun şehrin içinde ve dışında sürekli hareket halinde olması Jena'nın ekonomik durumunu zorlaştırmıştı; bu süre zarfında gıda maddeleri pahalılaşmış ve diğer fiyatlar

da sürekli artmıştı. Üniversitenin önde gelenlerinin okuldan ayrılması, daha az öğrencinin gelecek olması demekti ve bu da durumu zaten zor olan Jena'nın ekonomik olarak daha da kötüye gideceği anlamına geliyordu. Zaten kötü durumda olan şehir, savaştan önce ve sonra Fransız askerlerin talan etmesiyle iyice berbat hale geldi. Profesörlere ait kütüphaneler, profesörlerin diğer eşyaları ve paralarıyla birlikte ortadan kaybolmuştu. Fransız ordusu şehre ilk girdiğinde, üniversiteden iki elçi Fransız generallerle görüşmüş ve üniversiteye dokunmamalarını rica etmiş, bu hareketin ödülü, paralarının ve saatlerinin hemen oracıkta çalınması olmuştu.[16] Başına en çok iş gelen, Christian Gruner adlı profesör oldu: 18.000 Taler'i çalınmıştı. (Hegel, Niethammer'e yazdığı bir mektupta, Gruner'in nasıl da ıstırap çektiğinden bahsetmişti.)[17] Fransız ordusunun yağmasından ancak birkaç ev kurtulmuştu ve bunlardan biri Frommann ailesine aitti (Hegel Löbdergraben'daki evinden oraya taşınmıştı). Kendi evinden kaçan Hegel elbette yalnız değildi; hasar görmeyen evlerden birinin sahibini tanıyan ve o evin eski sahibinin gitmesine izin verdiği herkes kendi yaşadığı yeri terk etmişti. Johanna Frommann, Hegel'in geldiği dönem, evinde 70-80 arası Fransız askerinin kaldığını bildirmişti ve Almanlarla birlikte evde kalanların sayısı 130'a yaklaşmıştı.[18] Ayrıca, savaştan bir süre sonra, şehir fiilen Fransız askerlerini tedavi amaçlı bir askeri hastaneye dönmüştü; profesörlerinki de dahil olmak üzere birçok ev, iyileşmeye çalışan Fransız görevlilerle dolup taşmıştı.

Durum, özellikle üniversiteler için kötüydü, çünkü yeni ele geçirdiği topraklardaki idari verimliliğe önem veren Napoléon, "Almanya'da çok çok fazla akademi var; eğitime çok daha azıyla devam edilebilir"[19] demeciyle birçok okulu kapatmıştı. (Örneğin Halle, bu dönemde Napoléon'un elinde geçici de olsa böyle bir yazgıya maruz kalmıştı.) Öte yandan Napoléon, Jena Üniversitesi'ne dokunmadı. Üniversiteden üç kişilik bir delegasyonla (Hegel'in evine sığındığı rektör yardımcısı Gabler de aralarındaydı) görüşen Napoléon, üniversitenin, profesörlerinin ünüyle farklı bir konumda olduğunu fark etti ve bütün eşyalarının taşınmayacağı sözünü verdi; 24 Kasım günü bu kararı bildiren bir mektup üniversiteye ulaştı.[20] Napoléon nispeten sözünde durdu ve 1808 yılında yanan binaları karşılığında Jena Üniversitesi'ne 30.000 Frank para ödendi.[21]

(O dönemde Napoléon, Goethe'yle şahsen görüşmemişti ama yaklaşık iki yıl sonra, Ekim 1808'de, bu büyük adamı huzuruna kabul etmiş ve bu buluşmadan ünlü Napoléon deyimlerinden biri çıkmıştı. Tragedyanın hâlâ yazgı düşüncesi etrafında yazılıp yazılmayacağını soran Goethe'ye, Napoléon şöyle yanıt vermişti: "Bizim yazgıyla ne işimiz var? Bizim yazgımız politikadır."[22] Hegel özellikle bu sözü çok sevmiş, daha sonra Berlin'de dünya tarihi felsefesi üzerine verdiği derslerde klasik Napolyoncu söz olarak bu deyimi sık sık kullanmıştı. Öte yandan Napoléon ve Goethe arasındaki gerçek konuşmada aslında pek de böyle büyük konulardan söz edilmemiş, daha çok, Napoléon'un yedi kez okuduğunu iddia ettiği Goethe'nin gençlik romanı *Genç Werther'in Acıları* konuşulmuştu.[23] Goethe ünlü biriydi, insanlar onunla bizzat *tanışmak* istiyordu ve Napoléon da bunlardan biriydi.[24] *Werther*'in bütün tutkulu hayranları gibi, Goethe'nin ününden etkilenen Napoléon, romandaki hangi kısımların "gerçek" hangi kısımların kurgu olduğunu bizzat Goethe'ye sormak için kendi nüfuzunu kullanarak onunla bir buluşma ayarlamıştı. Napoléon'un böylesi ünlü biriyle buluşma arzusu, Jena'nın gördüğü zararın karşılanmasında büyük olasılıkla etkili olmuştu.)

Her ne olursa olsun, üniversite zarar görmüştü. 3 Kasım 1806'da kış dönemi başladığında, sadece 130 öğrenci geri döndü; ayrıca üniversite ilk kez bu kadar az yeni öğrenciyle döneme başlıyordu (sadece 31). Söylemeye bile gerek yok ki, geri gelen öğrencilerin öncesinden de az paraları vardı. Gidenlerin tersine kalmayı tercih eden profesörler bile, ekonomik sıkıntı yüzünden başka işler aramak zorundaydılar. Hegel'in de durumu farklı değildi: Parası yoktu, gayrimeşru bir çocuğu vardı ve çaresizce herhangi bir iş aramaktaydı. Ayrıca, *Fenomenoloji* metnini teslim ettiğinde alacağı paradan da olacağına dair haklı endişeleri vardı, çünkü son teslim tarihini geçirmişti. Öbür yandan avukatı, savaş halinin bu durumlarda özel neden sayıldığını ve endişelenmemesi gerektiğini belirtti.

Bu süre zarfında Hegel, o sırada Bamberg'de yaşamakta olan eski dostu Immanuel Niethammer'le düzenli olarak yazışma halindeydi. Paulus ve Schelling gibi, Niethammer de Würzburg'daki üniversite için Jena'yı terk etmişti, ama şehir (ve üniversite) Avusturyalılara verilince, bir Protestan olan Niethammer işten çıkarılmış ve karşılığında Bavye-

ra memurluğunda göreve getirilmişti (dini açıdan önemli bir şehir olan Bamberg, 1803 yılındaki yeniden yapılanma sürecinde Bavyera'ya verilmişti.) *Fenomenoloji*'nin matbaacısı ve yayıncısı da Bamberg'deydi, böylece Hegel, Niethammer'e yazdığı bir mektupta, bu kışı ancak yayıncısının metni teslim ettiğinde vereceği parayla geçirebileceğinden, durumu yakından takip edebilmek için bir süreliğine Bamberg'e gelmesinin uygun olacağından bahsetti (elbette Niethammer'e borcu vardı ve Niethammer ailesinin iyi niyetine ve desteğine güvenebileceğini umuyordu). Hegel tamamen çaresiz durumdaydı; mahcup bir halde Niethammer'e şunları yazmak zorunda kalmıştı: "Bana mutlaka para gönder. Son derece acil ihtiyacım var."[25]

Hegel kitabın durumunu kontrol etmek için Bamberg'e kısa bir ziyarette bulunup Jena'ya geri döndü. Ama 5 Şubat 1807'deki olay –Hegel'in gayrimeşru çocuğu Ludwig'in doğumu– işleri değiştirmişti. Yalnızca parasal sıkıntısı yoktu, artık manevi yükümlülük altında olduğu bir çocuğu da vardı (o dönemdeki yasalara göre ne gibi yasal yükümlülük altında olduğu ise pek belli değildir). Niethammer, hiç beklenmedik bir anda kendisine Bamberg'deki bir gazetenin editörlüğünü teklif ettiğinde, hemen bu fırsata atladı, gerçi biraz hayıflanmıştı da, çünkü Jena'daki üniversitede kalmak istiyordu ya da başka bir üniversiteye gitmek istiyordu. Daha önce, Tübingen'de olmasa bile Bern'de kalırken kalbine kök salan yaşam planına göre *üniversitede* olması gerekiyordu. Ama şimdi, düşüncelerini geliştirdiği üniversiteyi terk etmek ve tamamen başka bir işte çalışmak durumundaydı.

Hegel'in almayı umduğu Heidelberg'deki profesörlük işini Fries kapmış olsa da, Hegel hâlâ Heidelberg'e gidebilme umudunu taşıyordu, çünkü daha önce Jena'daki arkadaşlarının ve meslektaşlarının çoğu oraya gitmişti. Jena onun için cazibesini kaybetmişti; o zamanlar yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, Jena artık "bir manastıra benziyordu." Jena'nın ışıltılı günleri gelip geçmişti ve daha birkaç yıl önce Almanya'nın entelektüel yaşantısının merkezi olan yer artık, Hegel'in bahsettiği üzere, önemsiz kitapların "ancak yüz nüsha basılıp halka sunularak" dünya çapında önemi olduğunun ilan edildiği, kendini kandıran bir şehre dönüşmüştü.[26] Herkes oradan taşınıyordu; ama Hegel parasızlık içinde orada kalakalmıştı ve ufukta gelir getirecek bir şey gözükmüyordu.

Başka İş Umutları

Hegel, üniversite kariyerine devam edebilmek için her türlü fırsata atlıyordu. Daha önce Jena'da öğrencisi olan Karl Wilhelm Gottlob Kastner, Heidelberg'de kimya profesörü olmuştu; Kastner, Heidelberg'de yeni bir edebiyat dergisinin kurulduğunu söyleyip kendisinin editör olma olasılığı olduğunu ima ederek Hegel'in umutlarını artırdı. Yine Heidelberg'de profesör olmuş olan, Jena'dan başka bir meslektaşı ve arkadaşı, Franz Joseph Schelver, Hegel'e Heidelberg'de bir iş bulabileceğine dair cesaretlendirici bir mektup yazdı (Hegel'in anlaşılması zor bir hoca olduğu dedikodusunu yalnızca öğrencilerin yaptığını, profesörlerin böyle düşünmediğini ve ayrıca bu dedikoduları engellemeye çalıştığını da ekledi). Bu mektupta Schelver Hegel'e, Kastner'in daha önce bahsettiği dergiyle ilgili ne düşündüğünü sordu, Hegel de hemencecik "Alman Edebiyatı Dergisi İçin İlkeler" adlı bir metinle yanıt verdi.

Hegel'in yanıtı kendisine özgü temaları içerir. Ona göre, böyle bir derginin amacı, "bilimsel ve estetik yetişmenin (*Bildung*) ilerlemesine katkı" olmalıdır.[27] (Yani Stuttgart'taki anne ve babasının da abone olacağı bir dergi olmalıdır bu.) Bunu sağlamak için, var olan yapıtların "eleştirileri" yapılmalı, bu eleştirilerde de, okuyucuya Almanya'da gelişmekte olan "bilimler"in temel *meseleleri* anlatılmalıydı. Bu eleştiriler, yapıtların içeriğini sunan salt bir *tanıtım* olmamalıydı, ayrıca belirli "bilimlerin" (teoloji, hukuk, tıp vs.) özel ayrıntılarına da inmemeliydi. Bunun yerine genel amaç şudur: "Kendini yetiştirmenin (*Bildung*), bilimin ve beğeninin evrensel ve tinsel" olarak gerçekleşmesi için çalışılmalıdır ve yazar da, kendini "toplumun temsilcisi" olarak takdim etse de, yorumlarında "kişisel amaçlarını" yansıtmamalıdır.[28] (Hegel'in aklında, aralarında Napoléon, Madame da Stael, Stendhal gibi kişilerce takip edilen ve İngiltere'nin dışında, dünyada da hayli okuyucusu olan ve Hegel'in bahsettiği ilkeleri takip eden *Edinburgh Review*'ın bir Alman versiyonu olabilir. Hegel'in Heidelberg ve Berlin yıllarında *Edinburgh Review* dergisini okuduğu kesindir, ayrıca belki de ilk basım tarihi 1802 yılından beri takip etmesi de olasıdır.)[29]

Bütün bunların dışında, en çok kaçınılması gereken, Hegel'in hastalıklı olarak gördüğü ve duygu ve kanaatin aklın yerine geçtiği felsefeydi. Hegel'in, o yıllarda Almanya'da ortaya çıkan ve kendisinin hastalıklı

felsefe olarak gördüğü şeyi kıskanmasının nedenleri vardı, çünkü Alman felsefesinde hâkim akım, kendisinin temsil ettiği Kant sonrası akım değil, öbürü olmuştu. Öte yandan, "duygu" felsefesinin modası geçmek yerine artıyordu ve Hegel, 1818'den sonraki Berlin yıllarına kadar kendi karşı iddiasını pek de güçlü bir biçimde savunamadı.[30] Schelver, Hegel'e aralarında Schelling'in de olduğu kimi yazarlar hakkında fikrini sorduktan sonra, Hegel bu fırsatı kullanıp eski dostu Schelling'e bir darbe indirmekten kaçınmadı ve hüzünlü bir biçimde, Schelling'in, bir zamanlar en önemli savunucusu olduğu gerçek bilimin ilkelerini şimdi "ciddi bir biçimde reddettiğini" yazdı.[31]

Gerçi bu, gazete editörlüğü için Bamberg'e gitmesini –bu işi "pek saygın değil" ama "en azından dürüst" diye tanımlıyordu– Schelling'e Şubat 1807'de mektupla haber vermesini engellememişti. Mektupta ayrıca, (Schelling'in üyesi olduğu) Bavyera Bilimler Akademisi desteğiyle bir Alman edebiyatı dergisinde yapacağı editörlüğün onu çok mutlu edeceğini ve bu iş için çok uygun olduğunu, kendi yönetimi altındaki böyle bir derginin, o dönemde Bavyera'daki eğitim reformuna (Niethammer bu reformda başroldeydi) büyük katkılar sağlayacağını yazmıştı.[32]

Ama bu girişimlerden hiçbir sonuç çıkmadı. Heidelberg'den herhangi bir editörlük teklifi gelmedi. Schelling ona bir şekilde işleri yavaştan almasını tavsiye ederek Hegel'in Münih'te böyle bir dergide iş ayarlama umutlarını rafa kaldırmıştı. Schelling durumu biraz yumuşatabilmek için, Münih'teki yetkililerin "vesveseli, dar kafalı" adamlar olduğundan bahsetmiş ve Hegel gibi birinin karşısında kesinlikle sadece "kaygı" duyacaklarını yazmıştı.[33]

Sonunda, Hegel'in Jena'daki son umudu da yok olmuştu. Botanikçi Schelver'in Heidelberg'den ayrılmasından sonra, yetkililerin bir botanikçinin yerine kuramsal bir filozof alma konusunda ikna edilebileceklerini ve Schelver'in maaşının da kendisine aktarılabileceğini ummuştu. Hatta, felsefe derslerine ek olarak botanik üzerine dersler verebileceği, botanik bahçelerine bakabileceği konusunda Goethe'yi ikna etmeye çalışmış, "İsviçre'de bir ara ot toplamıştım ve hatıra olarak hâlâ saklıyorum... şu anda boş olan Dukalık Botanik Bahçesi'nin dairesine geçmenin bana çok yardımı olacak" diye de not düşmüştü.[34] Ama Hegel'in çabalarına rağmen, yetkililer, Hegel'in umduğunun tersine bir botanikçinin yerini kendisi gibi biriyle değil, yine bir botanikçiyle doldurmaya

karar verdiler. (Hegel ayrıca Schelling'den kendisine gelen bir haberi Goethe'ye yaranmak için kullanmaktan kaçınmadı: Schelling heyecanlı bir şekilde Hegel'e, Tirol sınırında, çubukla su yataklarını bulan bir kâhinden söz etmişti. Schelling bunu, kendi doğa felsefesindeki kimi savlar için ampirik bir kanıt olarak görmüş, kâhinin başarısının, "bilinmeyen kutupları" açığa çıkardığını söylemişti.[35] Ne var ki kısa süre içinde ve Schelling'i utanç içinde bırakacak bir biçimde, adamın şarlatan ve büyücü olduğu ortaya çıkmıştı. Kâhinin sahtekârlığı ortaya çıkmadan önce Schelling'e yazdığı bir mektupta Hegel, meseleye çekinceli yaklaşmış, bu deneyi doğru olarak yapabilmesi için "elinin fazlaca titrek" olduğunu belirtmişti.)[36]

Botanik işi olasılığı da ortadan kalkınca, Hegel'in seçenekleri tükendi. Artık Bamberg tek seçimdi.

Bamberg'e Gidiş

Hegel'in o dönemde kişiliğiyle ilgili dikkat çekici şey, kendi başına gelenlerle ilgili Fransızları suçlamamasıydı. Bütün yaşamı, Fransızların Alman eyaletlerini işgal ederek Almanların hayatını altüst etmeleriyle bölünüp duruyordu. Hegel'in durumundaki birisi için kendini acındırmak ve "bir Fransızlar gelmemiş olsaydı" deyip topu başkasına atmak oldukça kolay olurdu ama yaşadığı zorluklar için başkasını suçlama eğilimine hiçbir zaman yenilmedi. Bunun yerine, biraz üzülerek de olsa, tam olarak isteksiz olmadığı ama kendisi için ikinci bir seçenek olan Bamberg'deki editörlükten başka bir alternatifi olmadığı kararına vardı.

Yine de Jena'yla bütün köprüleri atmak istemiyordu. Goethe'ye yazdığı ve Bamberg'e gidişinden bahsettiği mektupta, her şeyi uydurur: Daha önce Bamberg'e yaptığı bir gezi "münasebetiyle geçici bir özel iş teklifi" aldığını ve bu teklifle bir süre geçimini sağlayabileceğini yazar ve bu yaz profesörlük işine ara vereceğini, ama yakında Jena Üniversitesi'nde öğretiminin kendisini "hem geçindireceğini hem de daha büyük işlere götüreceğini" umduğunu belirtir.[37] Küçük yalanının ortaya çıkmasından korktuğu için, Niethammer'e yazdığı Bamberg'deki editörlük işini kabul mektubunda, Goethe'ye biraz farklı bilgi verdiğini, soran olursa kendisiyle çelişecek şeyler söylememesini rica eder.

Aslında Bamberg'e giden Hegel'in daha umutlu olması için bazı nedenler vardı. Niethammer, Münih'teki Bavyera Krallığı eğitim kurumunda üst düzey bir konuma gelmişti, bu yüzden Hegel, Bavyera'da yeni kurulan ya da yeniden düzenlenen üniversitelerde bir iş bulabilmek için Niethammer'in nüfuzundan yararlanmayı umabilirdi. Hegel, böyle bir imkân eğer doğarsa, Bavyera'da olmanın onun için faydalı olacağının kesinlikle farkındaydı.

Jena'daki yakışıksız durumu da –gayrimeşru oğlunun doğumu– taşınma fikrine şüphesiz yardımcı olmuştu. Çocuk, Georg Ludwig Friedrich Fischer adıyla vaftiz edildi (annesinin kızlık soyadı Fischer'di). Vaftiz listesinde iki tane vaftiz babası ismi vardı (Ludwig Fischer'in, Johanna Burkhardt'ın üçüncü gayrimeşru çocuğu olduğu ve kendisinin terk edilmiş bir eş olduğu ifadesinin yanında): Hegel'in yakın arkadaşı, kitapçı Friedrich Frommann ve kayıtlarda "Württemberg Kraliyeti Veliaht Prens Alayı Teğmeni" olarak geçen Hegel'in kardeşi Georg Ludwig Hegel.[38] Çocuğun adı hem Friedrich Frommann'dan hem de Hegel'in kardeşinden geliyordu ve bu, kardeşinin Hegel'in Stuttgart'tan sonraki yıllarında gözüktüğü ender anlardan biriydi; nereden bakılırsa bakılsın, Hegel kardeşinden hemen hiç söz etmez. Kısa bir süre sonra da, sanki gayrimeşru çocuğunun gerçekliğinden kendini psikolojik olarak kurtarmak için, çocuğa Ludwig yerine Fransızcası olan Louis olarak hitap eder; ancak 1816 yılında, evliliğinden beş yıl sonra, Hegel onu evine kabul ettiğinde tekrar Ludwig olur.

Bu durumun onda vicdani olarak baskı yaptığı da açıktır; 1808 Temmuzu'nda Frommann'a yazdığı bir mektupta, Bayan Burkhardt'la ilgili olarak şöyle der: "Şu âna kadar, çocuğumun annesi olan ve bu nedenle benden her türlü yükümlülüğü talep etme hakkı olan kadını, bulunduğu durumdan kurtaramadığım için son derece üzgünüm. Bu durumu düzeltmek için yapabileceğin her türlü yardıma minnettarım."[39] Bu sözlerden (diğer mektuplarda da Frommann'dan aldığı borçlardan bahseder), Ludwig Fischer'in bakımı için Frommann'dan borç aldığı çıkarılabilir. (Daha sonra 1811'de, Bayan Burkhardt bilinmeyen bir nedenle Ludwig Fischer'i, Friedrich Frommann'ın baldızının işlettiği yetim çocuklar yurduna verir.) Hegel ayrıca Bayan Burkhardt'ı "bulunduğu durumdan kurtaramadığı için" üzgün olduğunu muğlak bir biçimde açıklar. Hegel'in Bayan Burkhardt'a evlenme teklif ettiğine ya da en azından

bir evlilik olabileceğini ima ettiğine dair, tamamen güvenilir olmasa da, kanıtlar vardır. Bayan Burkhardt'ı terk eden kocası, oğlanın doğumundan kısa bir süre sonra ölmüştür ve bir söylentiye göre Hegel, kocasının ölümünden kısa bir süre sonra evlenme teklif etmiş ama Bamberg'e taşındıktan sonra meseleyi unutuvermiştir. Bunun doğru olma ihtimali olsa bile –gerçi kanıtlanamamıştır– Hegel'in Bamberg'e asıl taşınma nedenlerinden biri, kendisiyle bu kötü durum arasına bir mesafe koymak istemesi olmalıdır. Hegel'in vicdanı kendisine ne söylemiş olursa olsun, Bayan Burkhardt ve Ludwig Fischer geride, Jena'da kalmışlardı.

Bamberg'in Profesyonel Gazetecisi

Almanya'nın ve Üniversite Yaşamının Napolyoncu Yeniden Düzenlenişi

1803'te Fransız egemenliği altında Almanya'nın düzenlenişini, 1806 yılında Napolyoncu Fransa egemenliği altında, tamamen Napoléon'un icadı olan Ren Konfederasyonu da dahil olmak üzere, patırtılı bir şekilde yeniden bir düzenleniş takip etti. (Tahminlere göre Almanların yüzde altmışı, bu devrim dönemi boyunca yeni yöneticilerin emrine girdi.)[40] Ren Konfederasyonu'nu kuran anlaşma (Bavyera da buna dahildi), Fransa'nın "müteffiklerine," savaşta Fransa'ya vermeleri talep edilen destek adına, bir dizi yükümlülük şart koştu; bu yükümlülükleri takiben Alman eyaletleri, yeni yöneticilerle yeni sınırlara alışmaya ve Fransa'nın ortaya çıkardığı yeni dünyayla beraber gelen büyük mevcutlu orduların masraflarını karşılarken bunun getirdiği idari açmazlarından sakınmak adına gitgide daha "modern" olma gereksinimine ayak uydurmaya çalışırken, bu eyaletlerde çeşitli reformlar meydana geldi.

Modernleşme reformlarında üniversiteler de baştan aşağı değişti. Hegel bu yeni kurulan ya da yeniden düzenlenen üniversitelere çağrılma konusunda son derece umutluydu. Üniversiteleri idare eden eski profesörlük loncası bir süredir baskı altındaydı; 18. yüzyılın sonunda önce Göttingen sonra da Jena tarafından fiili olarak onlara meydan okunmuştu, Napoléon döneminde ise kendilerini tamamen geri çekilmiş halde buldular. Üniversite mevkileri şimdi (teoride) yeni "yeteneklere" ve Niethammer ile Jacobi gibi güçlü kişilere kalmıştı ki bu kişilerin kendi

beğendiklerini atama gücü eski locanın tahmin edemeyeceği kadar çoktu. Bu yüzden bu dönem boyunca Hegel, mektuplarında devamlı olarak, yenilenmekte olan üniversitelerde boş bir pozisyon ya da bir atama umudu içinde ve kulağı yeni üniversite açılışları ya da yeniden düzenlenen üniversiteler hakkında söylentiler peşinde gözükür; gerçekten de, 1817 yılında Heidelberg'e profesör olarak atanana dek, mektuplarında sık sık, kimin hangi kurumda ne işi aldığına dair yorumlara ve atamalarda yaşanan adaletsizliğini ve atananların yetersizliğini ve kendisi kadar hak etmediklerine dair açık açık küçümsemelere rastlanır. Bu mektuplar ayrıca, Kantçı sonrası akımı izleyenlerin değil, "duygulanım" ve "sezgi" içeren çeşitli romantik felsefeleri takip edenlerin atanmasının yarattığı bir düş kırıklığını gösterir. Ne yazık ki, o dönemde Alman entelektüellerin ve Alman toplumunun imgelemini fetheden kendisi değil onlardır.[41]

Almanya'nın tamamı kısa bir sürede altüst olmuştur. Eski Kutsal Roma İmparatorluğu artık yoktur ve Jena Savaşı'ndan kısa bir süre sonra, kudretli Prusya bile Avrupa'da yeniden düzenlenen iktidarlar arasında sıradan bir hale gelmek üzere gibidir. Bir zamanların göklere çıkarılan Prusya ordusu Jena Savaşı'ndan sonra çökmüş, Napoléon bir engellemeyle karşılaşmadan neredeyse Berlin'e kadar gelmiş, saray ahalisinin Prusya'nın doğu bölgelerine kaçmasına neden olmuştur. Napoléon, 1807 Haziranı'nda Rusları kolayca yendikten sonra, Prusyalıları Temmuz ayında, kendileri için aşağılayıcı olan Tilsit Anlaşması'na zorlamıştı. Bu anlaşmaya göre, Elbe'nin batısındaki ve Polonya bölgesindeki topraklardaki bütün mallara el konulacaktı. (Napoléon, Rus Çarı Alexander'la Nieman Nehri'nin ortasında bir salda barış anlaşmasını imzalarken, Prusyalıları sahilde beklemeye zorlamıştı.) Hegel'in daha önce şiddetle eleştirdiği Frederickci "makine devlet" böylece tamamen bozguna uğramış oluyordu. Öte yandan Bavyera, muzaffer Fransa'yla ittifak kurmuş ve yenilenmeyle modernleşme sürecine girmiş gibi görünüyordu.

Bamberger Zeitung

Hegel, 1807 Martı'nın başı ile ortası arasında bir gün (gayrimeşru oğlunun doğumundan bir ay kadar sonra) Bamberg'e *Bamberger Zeitung* adlı gazetenin editörlüğünü yapmaya gitti; taşınması, Jena Savaşı'nda

bozguna uğradıktan sonra Prusya'nın tamamen çökmesinden hemen önceydi. Editörlük görevine başladıktan kısa bir süre sonra, *Tinin Fenomenolojisi* sonunda yayımlandı (Nisan 1807'de) ve Hegel işi, gazetede kitabının erdemlerini öven bir duyuru yazmaya kadar ileri götürdü. (Aynı "duyuruyu," Jena'dan Halle'ye taşınan *Allgemeine Literatur Zeitung*'da ve onun Jena'daki zayıf vekili *Jenaer Allgemeine Literatur-Zeitung*'da da bastırdı.)

Hegel çekici ve bir şekilde de karmaşık bir durumla karşı karşıya kalmak üzereydi. Bamberg bir süredir yayıncılığın merkezi olmuştu ve Hegel'in yayıncısı Anton Goebhardt, Würzburg Üniversitesi'yle yakın ilişkide olan, oldukça prestijli yazarlara sahip, oturmuş bir firmaydı. Bamberg, 1807'de 17.169 kişilik nüfusuyla, Jena'dan çok daha büyük bir yerdi.[42] Gazetenin hikâyesi de ilginçti. Hegel'den önce editörlük işi, Fransız ruhban sınıfı üyesi olan ve rahip olduğu için 1791 yılında Fransa'dan göçe zorlanıp Katolik Bamberg'e sığınan Gerard Gley tarafından başarıyla yürütülüyordu. Gley gazeteye, "Charon" adında sözünü sakınmayan politik bir ek kazandırmıştı. Ekte, Charon ve Mercury adlı iki "karakter" oldukça yetkin bir biçimde söyleşi formatında politik konulara değiniyordu. "Charon" varlığını 1797'den 1801'e kadar sürdürdü. Gley'in kendisi de civa gibi hareketli bir kişiydi; gazeteyi devralmış, 1801 yılında satmış ve 1804 yılında yeniden gazetenin editörü olmuştu. 1806'da zamanın ruhuna kapılan Gley, bir anda ve hiçbir ikaz vermeden editörlüğü bıraktı ve Polonya'ya gitmekte olan Fransız ordusundan Mareşal Davoust'a katıldı, Polonya'da ise Lowkowitz Prensliği'nde başkomiser oldu. (Hayatının son yıllarını Tours Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak geçirdi.)[43] Ne olursa olsun, Gley başarılı bir gazete girişimcisiydi; editörlüğü sırasında gazetenin abone sayısını 2.000'e kadar çıkarmayı başardı. Gley gazeteyi 1801 yılında satmaya karar verdiğinde, başpiskopos –1801'de Bamberg hâlâ kilise mülküydü– kendisinden satış fiyatını düşürmesini ve belirli birine, Bay Schneiderbanger'e (kendisinin muhtemelen kilise otoriteleriyle iyi ilişkileri vardı) satmasını rica etti. Ama Schneiderbanger gazete yönetmekten hemen hiç anlamıyordu ve 1804'te Gley'den tekrar editörlük işine dönmesini rica etti. Gley 1806 yılında Fransız ordusuyla gittikten sonra, Deuber adında başka bir filozofa iş teklif etti, o da gazeteyi kısa bir süre içinde okunamaz derecede bilgiçlik taslayan bir foruma çevirdi. Niethammer, Hegel'i editör olarak

çağırdığı mektubunda Deuber'in, gazeteyi neredeyse ölüm döşeğine getirecek kadar kötü yönettiğini yazar.[44] Şanslı olan Schneiderbanger, neyse ki Deuber'i Gley'in dönüşüne kadar vekaleten getirmişti, ama Gley hiç dönmedi; gazetenin düşen geliri ise Schneiderbanger'i Deuber'i kovmaya mecbur etti. Bundan sonra Schneiderbanger acilen yeni bir editör aramaya koyuldu ve Niethammer'e işi teklif etti; Niethammer ise işi reddedip Hegel'i önerdi. Hemen birisine ihtiyacı olan Schneiderbanger – ayrıca, Deuber'le olan kötü tecrübesine rağmen filozofların iyi editörler olduğuna inanıyordu– işi Hegel'e teklif etmeye ikna oldu.

İstediği üniversite işi olmasa da, Hegel bu haberi sevinçle karşıladı. Birincisi, artık düzenli bir geliri olacaktı ve şimdi önsözünü (*Fenomenoloji*) tamamladığından, kendi "sistemi" üzerine çalışmaya devam edebilecekti. Gerçekten de hemen *Mantık* üzerinde çalışmaya başladı; hiç şüphe yok ki, Jena'da tamamladığı konu üzerine önemli notlarını da yanında getirmişti. İkincisi, artık "kamusal yaşam" dediği şeye sahipti: Niethammer'e yazdığı bir mektupta belirttiği gibi: "Bağımsız yalnızlık ne kadar çekici olursa olsun, herkesin memleketle bir bağı olmalıdır ve onun için çalışmalıdır... Artık kapalı bir yaşam sürmeyeceğim, çünkü gazeteciden daha kamusal insan yoktur."[45] Hegel'in gazete işinden memnun olmasının başka nedenleri de vardı. Niethammer'e açıkladığı üzere, politik bir gazetede editörlük yapmak kendisi için ayrıca ilginç olacaktı, çünkü yazdığına göre, dünyadaki olayları merakla takip ediyordu. Bu ifadeye şunu da eklemişti: "Gazetelerimiz Fransızlara kıyasla daha düşük seviyede. Fransızların stiline yaklaşan bir gazete ilginç olacaktır, elbette haberlerde Almanların çok talep ettiği titizliği ve tarafsızlığı elden bırakmadan."[46] Her şeyden öte Hegel, politik gazetelere ve dergilere düşkündü: Jena'dayken günlüğüne şöyle yazmıştı: "Sabah gazetesini okumak, gerçekçi insanın sabah duasıdır. İnsan dünyaya karşı tutumuna ya Tanrı'ya ya da dünyanın kendisinin ne olduğuna bakarak yön verir. İnsanın kendi duruşunu bilmesi açısından, dünyaya bakmak da en az Tanrı'ya bakmak kadar güvenlik sağlar."[47] Bu açıdan, dine olan ilgisi olmasa da, en azından politik realizme olan ilgisi yeni işinde ifadesini bulacaktı.

Gazete Pazar günü de dahil olmak üzere her gün çıkıyordu. İçindeki haberler, daha çok başka gazetelerden (özellikle büyük şehirdekilerden) ve "muhabirlerden" (yani herhangi bir yerden ilginç bir olay bildiren

herhangi birinden) toplananlardan oluşuyordu. Bunun dışında Bamberg, çeşitli Bavyera şehirlerinden Würzburg'a, oradan Prusya'ya ve Prusya dışındaki diğer bölgelere kadar ticaretin ve yol ağının kavşaklarından biri haline gelmişti ve bu durum gazeteye güçlü bir bölgesel önem kazandırıyordu. (Gazeteye, bu bölgelerle ilgili verilen seyahat bağlantılarıyla ilgili ilanlar, bu açıdan Bamberg'in büyüyen bölgesel önemini kanıtlıyordu.)[48] Bir de Hegel şanslı bir tesadüfe denk gelmişti: Editörlüğü kabul ettiği sırada, en büyük rakiplerinden *Erlanger Zeitung* geçici olarak sansürcüler tarafından kapatılmış, böylece *Bamberger Zeitung*, yeni okuyucular edinmiş ve Hegel'in gazetesi, finansal açıdan daha önce olmadığı kadar sağlam bir konuma gelmişti. Schneiderbanger'in acil editör ihtiyacı, *Erlanger Zeitung*'un kapatılmasından yararlanma fırsatıyla birleşince, Hegel maaş açısından oldukça iyi bir anlaşma sağlamayı başardı: O ve Schneiderbanger kârı yarı yarıya paylaşacaklardı. İlk önce Hegel'e sadece 540 Florin maaş önerilmişti ama bu onun pek kabul edilebilir değildi. Yeni anlaşmayla ise maaşı kendi hesabıyla en azından 1.348 Florin'e denk gelecekti ve bunu oldukça yeterli bulmuştu. Ayrıca, Niethammer'e yazdığı bir mektupta, Schneiderbanger'i sözleşmenin "geçici" olması ve Hegel'in "önemli bir konum" (yani üniversite) için teklif alması halinde derhal feshedileceği konusunda ikna ettiğini belirtmişti.[49]

Hegel'in Napolyoncu Editörlüğü

Gazete Napolyoncu bakış açısına sahipti. Bunun nedeni Bavyera'nın Fransa'nın müttefiki olmasıydı. Bu durum, Fransa'nın davasına olan sempatisini açıkça ifade eden Hegel'e tam olarak uyuyordu. Ayrıca *Fenomenoloji*'de, Alman felsefesinin devrimi tamamlamak durumunda olduğunu öne sürdüğünden, bir Alman filozofunun, Alman *Land*'larının Napolyoncu yeniden düzenlenişini Alman toplumuna yorumlaması kendisine çok uygun görünmüş olmalıydı. Eski bir öğrencisine yazdığı bir mektupta (Niethammer'in kendisine 16 Şubat tarihli editörlük teklifinden yaklaşık bir ay önce, 23 Ocak 1807 tarihli) Hegel, Fransızların "ölüm korkusu"nu (bu deyiş, 1800 tarihli "Alman Anayasası" metninde de dile getirilmişti) aştıklarını, Fransa'nın bu nedenle "başkalarına karşı gösterdiği büyük güce" sahip olduğunu ifade etmişti. Hegel ayrıca, diğer ulus-

ların (başka bir deyişle Almanların) artık "gerçeklik karşısında tembelliği bırakıp sahneye çıkmaya" mecbur bırakıldıklarından ve böylece "belki de öğretmenlerini aşmaları"ndan söz etmişti. Bunun kaynağı da Hegel'in ifade ettiği üzere, "bir tür kendi başınalık hali" taşısa da, "insanların etkinliğinden, insanların kendi çıkarlarını konumlandırdığı şeyden uzak tutulamayacak olan" Kant sonrası idealist felsefedir ve ancak bu tür bir idealist felsefe, insanın etrafında meydana gelen tarihi olayları anlaması için gerekli araçları sağlar. "Bilim" diye ekler Hegel, "tek başına bir teodisedir ve bu şekilde bizi sadece olaylar karşısında ilkel insanlar gibi hayret etmekten ya da daha akıllıca bir hareketle, bu olaylara anlık tesadüfler ya da kişilerin yeteneklerini atfederek bir imparatorluğun yazgısını, bir tepenin işgal edilmesine ya da edilmemesine bağlamaktan koruyacaktır."

Hegel'e göre, Jena sonrası dönem, daha önce insanları bir arada tutan şeyin artık "ruhsuz" olmasını, Avrupa'nın kolektif kimliğinin kurucu öğesi olmaktan çıkmış olmasını yansıtır; bu yüzden, daha önceki yaşam biçimini besleyen eski kurumlar ve pratikler artık "kendi içlerinde bir istikrar" taşıyamazlar ve yeni, modern kurumlara yol vermelidirler, çünkü bu eski pratikler artık sadece, "modern yaşama çocuk ayakkabısı gibi dar gelen düzenlemeler"dir.[50] Hegel'in düşüncesine göre devrim haklıydı ve durdurulamazdı, çünkü modern insanların gereksinimlerini cisimlendiriyordu.

Tübingen'deki günlerinden beri Hegel, yeni bir başlangıcın filizlendiği bir dönemde olduğuna ikna olmuştu. Gazetenin editörlüğünü üstlendiği sıralarda, yaşam biçimlerine dair katıksız bir devrimin ortasında olduğuna dair kanısı iyice güçlendi. Hegel, Jena Savaşı'nı bir dizi olayın işareti olarak görmeye başladı: 30 Ağustos 1807'de yazdığı bir mektupta (savaştan yaklaşık bir yıl sonra), "bu olağanüstü olay, Jena Savaşı, ancak yüz ya da bin yılda bir olacak bir olay" diye yazmıştı.[51]

Kafası bu inançlarla dolu olan Hegel, geçimini kazanmak istediği bir numaralı iş bu olmasa bile, Alman toplumuna yönelik, Fransa yanlısı politik bir gazetenin editörü olarak kişisel ölçekte tarafsız kalamazdı. Öbür yandan, Niethammer'e bahsettiği üzere, "Almanların talep ettiği" tarafsızlığı korudu ve kendi kişisel düşüncelerinin çoğunu gazeteden uzak tuttu – Hegel bu konuda oldukça netti; Heidelberg için teklif ettiği edebiyat dergisinin yazarlarına da aynı şeyi önermişti. Ancak gazete için seçimleri ve okuyuculara daha geniş bir politik bağlam sun-

ma girişimi, Napolyoncu fikirleri desteklediğini açıkça belli ediyordu. Örneğin, Almanya'nın çeşitli bölgelerinde Fransız ordusunun nasıl iyi davranışlarda bulunduğuna dair haberler geçerek, Fransızlara desteği teşvik ediyordu. Rusların Fransızlar tarafından Friedland'da kesin olarak bozguna uğramalarından bir ay önce, 10 Mayıs 1807 tarihli bir makalede, Fransız askerlerinin iyi davranışlarına dair bir haber vardı; haberde, "Fransızların olağanüstü iyi davranışlarının her yerde artık bilindiği"nden bahsediliyordu.[52] (Fransız askerlerinin Alman toprağındaki varlığı elbette birçok Alman için acı bir durumdu. Kısa bir süre içinde bu durum, Fransız işgaline karşı direnişin büyümesinde bir kıvılcım oldu; birçok Alman, Fransızların yalnızca küçük bir bölümünün "özgürleştirici" olarak bulunduğunu, çoğunun Almanya'yı, askerlerin artan ihtiyaçlarını gidermek ve ülkelerinin kıta çapındaki emelleri için finansal destek olarak gören bir işgal gücü olduğunu anlamaya başlamıştı. Ama bu durum, Hegel'in gazetede bu haberlere yer verdiği dönemde bu kadar belirgin değildi.) Fransızların iyi davranışları ile Rusların (Prusyalıların müttefikleri) kötü davranışları arasındaki karşıtlığı vurgulamak için, Rus ordusunun köyleri yakıp köylüleri öldürerek "Kazaklar gibi" davrandıklarını not eder (20 ve 21 Mart 1807 tarihli gazetelerde).[53] 21 Mart 1807'de yayımlanması için seçtiği bir "ilan"da, Almanya'nın "yeniden doğuşu," Ruslar gibi "batıl inançlı insanların âdetlerinin, yasalarının, politikasının ve insaniyetlerinin taklidine dayanamaz" diye yazar.[54] (Fransızların Friedland'daki zaferi, daha sonra *Bamberger Zeitung*'da "muhteşem zafer" olarak adlandırılacaktı.)[55]

Ayrıca Hegel, Fransızların Almanya'yı modernleştirme biçimleriyle de açıkça yakından ilgiliydi. Özellikle, yeni oluşturulan Vestfalya Krallığı'na konulan liberal monarşik anayasadan çok etkilenmişti ve bu yeni oluşturulan krallıkta olan bitenlerle ilgili gazetesinde birçok sayfa ayırmıştı. Vestfalya Krallığı, diğer Alman eyaletlerine ahlaki bir model olması ve kardeşi Jerome'a bir taç vermek için Napoléon tarafından kurulmuştu (aslında Napoléon'un öncelikleri bu sırayla değildi). 1807 Kasımı'nda, "devrimci çağın özgürleştirici vaatlerini somutlaştıran" liberal anayasa ilan edilmişti: "Sivil eşitlik ve dinsel özgürlük sağlanmış, loncaların, serfliğin ve aristokratların imtiyazları kaldırılmış, Fransız kanunları, açık mahkemeler ve jüri sistemi getirilmiştir."[56] Aslında bu, bir Alman eyaletine getirilen ilk anayasaydı.

Hegel'in böylesi bir politik oluşumla –Vestfalya Krallığı'nın yüzölçümü, neredeyse, Tilsit Anlaşması'ndan sonra önemli bir toprak kaybına uğrayan Prusya kadardı– çok yakından ilgilendiği hiç kuşku götürmez. Gerçekten de 1807 yılında, Napoléon'un şansı yaver gittikçe Vestfalya Krallığı Hegel'e şüphesiz geleceğin kusursuz bir müjdecisi olarak gözükmüş ve bu yüzden 1807'nin sonundan (krallığın anayasasının ilan edildiği tarihten) 1808'e kadar, gazetenin hemen her sayısında Vestfalya Krallığı'ndaki gelişmelerle ilgili haberler yer almıştı.[57] (Hegel'in Vestfalya'ya olan ilgisi, Niethammer'e yazdığı ve orada olanlardan olumlu bir şekilde bahsettiği mektuplarda da açıktır.)[58] Ama Vestfalya Krallığı'nın vaat edilen şey olmadığı kısa zamanda ortaya çıktı: Fransa ilhamlı özgürleşmenin ahlaki öncüsü olacağı yerde, kısa sürede yozlaşma başladı; taahhüt edilen temsili hükümet hiçbir zaman gerçekten var olmadı ve bütün eyalet Fransızlar tarafından Fransız savaş makinesi için bir gelir ve insan kaynağı olarak kullanıldı – Vestfalya Krallığı'ndaki erkekler, Avrupa'nın başka hiçbir yerinde olmayan sayılarda askere alındı.[59] Napoléon'un 1813 yılında yenilgiye uğramasıyla, yeni kurulan krallık kısa sürede ortadan kalktı. Ama 1807'de Napoléon, Hegel'in gözünde, "Alman Anayasası"nda Almanya için hayal ettiği "Theseus" gibiydi. 2 Ağustos 1807 tarihli, Leipzig Üniversitesi'ndeki astronomların bir yıldıza Napoléon ismini verdiklerine dair bir habere, Hegel şunu eklemişti: Napoléon, "erişilemeyen dünyalara dair yeni görüşlerle ufkumuzu açmamıştır, asıl olarak, gözümüzün önünde yeni bir dünya görüşünü açıp onu tamamlamıştır."[60]

Bunun dışında, Paris hakkında haberler vermeye de meraklıydı, özellikle Napoléon'un bilimlerin gelişmesine verir gibi göründüğü (en azından Hegel'e öyle görünüyordu) teşvikle ilgili konulara. Örneğin bir sayıda (12 Ağustos 1807), Napoléon, "aklın gelişimini engellemeye çalışan felsefenin düşmanlarını, çeşitli safsatacı grupları" reddettiğini gösteren ve "bilimlere büyük saygı gösteren" biri olarak anılmıştı.[61] Metinde, aynı şeyleri yapmakta başarısız olan Alman prensleriyle yapılan imalı karşılaştırma ise açıktı. (Örneğin, Jena'daki eski arkadaşı Thomas Seebeck, 29 Ocak 1808 tarihinde kendisine, İngiltere'deki yeni fizik deneylerinden duyduğu heyecanı anlatırken, şunu ekler: "Maalesef, biz zavallı Alman fizikçilerin zengin komşularımıza yetişmesi daha da zorlaşacak," yanına da kederli bir şekilde, geçen yıl İngiliz araştırmacılardan birinin,

sürpriz bir biçimde Paris'te bilim ödülü kazandığını not eder.)[62] Başka bir sayıda Napoléon, mezhep özgürlüğünü savunarak mezhep birliğini yeniden geri getirmek isteyen "bağnaz gruplara" karşı çıkan biri olarak tasvir edilir; Hegel'in belirttiği üzere ulusun kralı değil de daha çok bir kastın ya da mezhebin kralı olan daha önceki Fransız krallarının tersine, Napoléon'un imparatorluk statüsü "salt olarak ulusal"dır ve bu yüzden mezhep ayrılığının üzerindedir.[63] Burada Hegel'in, neredeyse tamamen Katolik olan Bavyera'ya yeni katılan topraklardaki Protestanların statüsüyle ilgili anlatmak istediği, Hegel'in bilgili okuyucularının gözünden kaçmadı – Protestanlar Bavyera'da 1801 yılında sadece yurttaşlık haklarını (*Bürgerrechte*) edinmişlerdi ve geniş Protestan bölgelerinin 1803 ve 1806 yılında ele geçirilmesi, Protestanların Katolik Bavyera Krallığı'ndaki konumunu iyiden iyiye acil bir mesele haline getirmişti.[64]

Sonuç olarak, gazetenin resmi politikası, kendi görüşlerini gazeteye yansıtmamak olsa da (ayrıca gazete yönetim kanununa göre de böyle yapmalıydı) Hegel Fransızlara olan hayranlığını gizleyemiyordu ve bu nedenle kendini, görüşlerini gazeteye aktarmaktan tamamen alıkoyamıyordu. Hatta, çeşitli savaşlarla ilgili Prusya'nın resmi makamlarınca verilen beyanlarda kesinlikle yanlış olduğunu düşündüğü yerlere editör yorumları eklemekten de kaçınmıyordu. Örneğin 27 Mayıs 1807'de, Prusya'dan gelen resmi beyanla ilgili "ancak uydurulmuş olabilecek korkunç yalanlarla" dolu olduğuna dair bir not düşmüştü.[65] Ayrıca, Prusya'nın, Napoléon'un entrikalarıyla ilgili beyanlarını ayrı olarak basıp, sonra onları öbür gazetelerde çıkan daha yumuşak (ve daha güvenilir) beyanlarla yan yana koyarak, Prusyalıların böyle yalanlar üretmesinin nedeninin, Prusya hükümetinin içinde bulunduğu zor durumdan kaynaklandığına dair yorumlar eklerdi. Şurası apaçıktı ki, Napoléon taraftarı olan gazetenin çizgisi, Hegel'in kendi görüşleriyle birebir örtüşüyordu; kendi isteklerine ve fikirlerine ters düşmeden ne o dönemdeki hâkim otoriteye ne de Bavyera'daki sansür kuruluna yaltaklanıyordu.[66]

Bamberg'de Yaşam

Hegel Bamberg'deki yaşama kısa sürede alıştı ve doğal girişken hali için uygun bir yer bulmuş oldu. Yerel gazetenin editörü olarak, Bamberg'de önemli bir sosyal figür haline gelmişti ve bu durum belli

ki kendisine dair hislerini pohpohluyordu. Kendisi gibi Bamberg'e yeni gelmiş Johann Heinrich Liebeskind (yüksek mevki sahibi bir memur, *Oberjustizrat*, yüksek kraliyet danışmanı) ve karısıyla iyi arkadaş oldu; her ikisi de iyi yetişmişti (*Bildung*); Bay Liebeskind bir flüt virtüözüydü, Bayan Liebeskind de başarılı bir yazar ve çevirmendi, ayrıca müzikten de iyi anlıyordu. (Bayan Liebeskind, Caroline Schelling'in yakın arkadaşıydı ve onunla birlikte Mainz Cumhuriyetçiler Kulübü'nün önde gelen üyesi ve devrimin ateşli bir savunucusuydu; ünlü bir Göttingen'li müzik tarihçisinden boşanmıştı.) Niethammer'e yazdığı bir mektupta Hegel, neredeyse "başka hiçbir evi ziyaret" etmediğinden bahseder. Mektupları, Liebeskind'lerin evinde başka Bamberg'li ileri gelenlerle oynanan kart oyunlarıyla –Hegel'in hayat boyu sürdürdüğü zevki– ilgili hikâyelerle doludur.[67] Hegel ayrıca hoşnut bir biçimde, Bamberg'de kendisinin "Bayan von Jolli" adlı bir aristokratla flört ettiğine dair dedikoduyu anlatır ve Niethammer'e muzipçe bunun aslı astarı olmadığını temin eder. (Belli ki, Bayan von Jolli ve Bavyera ordusunda subay olan kocası Niethammer'lerin iyi arkadaşlarıdır.) Hegel'in Bamberg'de benimsenişinden duyduğu hoşnutluğu diğer eski arkadaşları, özellikle de Frommann'lar fark etmiştir ama yine de arkadaşları onun Jena'daki üniversite ortamına dönmesini arzu etmektedirler.[68] Hatta bir mektupta Hegel, yeni yıl şerefine kostümlü bir baloya gittiğini yazar, hem de uşak kıyafetiyle; elbiseyi "perukasıyla beraber sarayın kapıcısından" bulmuştur.[69] (*Fenomenoloji*'de Hegel, Fransız deyişi olan, "Kimse hizmetçisinin gözünde kahraman değildir" cümlesini şöyle geliştirmişti: "Kahraman kahraman olmadığı için değil, hizmetçinin efendisiyle ilişkisi bir kahramanla olan ilişki olmadığı için, bunun yerine, yemeği, içkisi, giyimi, yani ihtiyaçları ve düşünceleriyle ilgili bir ilişki olduğu içindir"[70] der. Hegel'in burada demek istediği, bir eylemin "evrensel," ahlaki ve kahramanca içeriğini ıskalamanın kolay olduğudur; hizmetçi, söz konusu kişinin yalnızca tikel, olumsal halini gören ve kişinin eyleminin daha geniş bir önemi olabileceğini ıskalayan, tam anlamıyla bir "tikelci"dir.)

Hegel'in Bamberg'de neşesi arttıkça, güzel yeme ve içme tutkusunun peşine düşer; mektuplarında Bamberg birasının ne kadar iyi olduğundan bahseder ve hatta, yeni Bavyera kanunlarının enfes yerel biraların kalitesini bozmasından korktuğunu ifade eder. (Bunun dışında, en azından Frankfurt'taki yıllarından beri sahip olduğu başka bir hazdan bahsederek

enfes şaraplar içtiğini anlatır.) Niethammer'e, Münih'ten onun için özel bir "Rumford Filtreli Kahve Pişirme Aygıtı" tedarik edip edemeyeceğini sorar –Hegel halis bir kahve içicisidir– ve birkaç ay sonra Niethammer'e (bugünün akademisyenlerine de tanıdık gelecek biçimde), "bilimsel çalışmalarımı şu kahveye ne kadar da borçluyum"[71] diye yazarak espri yapar.

Hegel'in Bavyera'ya Olan Nefreti

Öte yandan, Bamberg'deki sosyal hayatta kabul görmesine ve kamuoyuna etki eden Fransa yanlısı bir ortama sahip olmasına rağmen, Hegel işinden ya da Bavyera'da oluşundan hiçbir zaman tatmin olmadı. Fransa'yla olan müttefikliği sayesinde güzelce gelişen Bavyera, aslında 18. yüzyılın sonunda statüsü o denli düşmüştü ki prensliğin Avusturya tarafından ele geçirilmesi an meselesi olarak görülüyordu, ama 1806'da Bavyera artık Ren Konfederasyonu'nun en büyük ve en önemli üyesi olmuş, Bamberg, Augsburg, Nürnberg ve daha önce Prusya'nın olan Ansbach ve Bayreuth'u, Kilise'ye ait kimi eyaletleri ve sahipsiz imparatorluk şehirlerini sınırlarına katmıştı. 1806 yılında, Bavyera krallık haline bile gelmişti. Babası Wittelsbach'ların (Bavyera'yı yöneten aile) başarılı bir askeri olan, Savoy'dan Fransız bir aristokrat (ve Almancayı daha 1780'lerde öğrenen) Kont Maximilian Montgelas'ın liderliğinde, kurulmakta olan krallık kendini yenilemeye başlamıştı.

Reform ihtiyacı apaçıktı ve Montgelas hiç zaman harcamadı. Bavyera, kendi tarihi ve geleneğiyle hiçbir ilgisi olmayan toprakları kendine kattı; örneğin, daha önce tamamen Katolik olan Bavyera, artık geniş Protestan topraklarına sahipti. Ayrıca, Napoléon döneminin çalkantılı yıllarında, eyaletin, prensliğin zafer hayallerini gerçekleştirmek için değil (daha önce, memur olan Hegel'in babasıyla refahı artırmak için Dük Karl Eugen'in Württemberg'de yapmaya çalıştığı gibi), her şeyden önce ayakta kalabilmek ve müttefiki Fransa'ya olan yükümlülüklerini yerine getirebilmek için kaynaklarını geliştirmek ve artırmak zorundaydı. Bavyera'da, Katolik Kilisesi'nin geniş toprakları ve değerli kaynaklar üzerinde hâkimiyeti vardı; bu kaynakları kullanabilmenin yararını gören Montgelas, vakit kaybetmeden, sekülarizm ve yurttaş eşitliği adına bu topraklar üzerinde hak iddia etti ve bu, söylemeye bile gerek yok ki, ülkedeki Katolik yetkililerin pek hoşuna gitmedi.[72]

Bu yeni reform ihtiyacı, Almanların genel olarak yönetim hakkında fikirlerini değiştirmeye başladı. Yönetim daha önce, Napoléon öncesi dönemde yanlışlığı belirgin olmayan kameralist sisteme dayanıyordu. Almanya'nın Napolyoncu bir şekilde yeniden düzenlenişinin şafağında kanuni düzenleme ve rasyonalizasyon ihtiyacı gitgide arttığından, kameralist öğreti içindeki zorluklar belirgin hale geldi. Alman yaşamının memleketsel yapısı, bu tür homojenleştirme hareketine karşı çıkıyordu. Hegel, Alman yaşantısının memleketsel yapısı ve modern yaşam arasındaki çatışmaya içkin sorunların uzun bir süredir farkındaydı ve geçen yıllarda bu farkındalığı gitgide artmıştı. Ayrıca, Bavyera gibi yerlerde toprakların birleşmesiyle, memleket yaşantısı ve birleştirme işindeki yönetim arasındaki çatışmanın eski yöntemlerle çözülemeyeceği de açığa çıkmıştı.

Bunun da ötesinde, Bavyera'daki yönetim, sadece önceki memleketsel yapıyı yeni, "aydınlanmış" eyalet yönetimine göre düzenlemek değil, ayrıca Bavyera politikasını, daha önce kültürel anlamda Bavyera ile ilgisi olmayan bölgelere de uyarlamak zorundaydı. Yerel geleneklerden habersiz Bavyeralı yetkililer, birdenbire yerel cemaatlerin kamu yöneticileri olmuşlardı. Bu yöneticiler, yerel memleketlerde geleneksel olan yerleşik normlara göre değil, kameralist öğretiyi ve yeni Napolyoncu kanun düzenini uygulayarak yöneticilik yapıyorlardı. Başka bir deyişle, halka özgü ve kolektif bellek tarafından kurulan yolda değil, doğru ve rasyonel olarak kabul edilen tarzda yönettikleri için uygulamaya çalıştıkları reformlar doğal olarak her türlü direnişle karşılaşıyordu. Yerel memleketlerde nefretle karşılanıyorlardı. Bavyera'nın eski, Katolik bölgeleri özellikle onların tehdidi altındaydı. Hegel'in Bamberg'deki en iyi dostunun –J.H. Liebeskind– böyle bir yetkili olması tesadüf değildi; Hegel'in, bu tür yetkililerin *Bildung*'ları sayesinde yönetici olma ***hakkını*** elde ettikleri düşüncesi, Liebeskind örneğinde teyit edilmişti.

Hegel'in Jena'da yazdığı sorunların tümü, şimdi Bamberg'de yakından deneyimleniyordu ve Bavyeralıların tepkisi kendisini son derece öfkelendiriyordu. Özellikle, Bavyeralı resmi tarihçilerin yeni krallığın meşruiyetini desteklemek için, olmayan bir Bavyera tarihi uydurarak, yeni kurulan Bavyera Krallığı'nın, kendilerini bir "halk" haline getiren güya uzun ve zengin bir geçmişi olduğunu yazıp çizmelerinden rahatsız oluyordu. (Sözde bulguların arasında, Wittelsbach'lar ve Charlemagne arasında bir bağ tespit eden ve bu nedenle genişleyen Bavyera Krallığı'nın

eski imparatorluğun parçası olduğu fikrini öne süren bağlantılar vardı.) Hegel'in, böylesi uydurulmuş bir tarih fikrine olan öfkesi dinmek bilmiyordu.[73] Bunun dışında, 21 Nisan 1808 tarihli bir mektupta alaycı bir şekilde ifade ettiği gibi, Bavyera'nın "kendi sanat ve edebiyatının ne kadar antik olduğunu kanıtlamaya" gereksinimi yoktu, çünkü artık "Augsburg, Nürnberg, Ansbach, Ulm, Memmingen" (hiçbiri daha önce Bavyera'nın değildi) kendisine aitti.[74] Hegel'in "eski Bavyera"yı küçümseyişi, Bavyera'nın Latince karşılığıyla oynayarak (Almancada *Bayern*, Latincede *Bavariae*), Bavyera'yı "Barbarya" olarak tanımlamasından bellidir.[75] Bunların dışında, Napoléon sonrasında genişleyen Bavyera'nın Katolik bölgelerinde yaşayanlar kendilerini "eski Bavyeralılar" olarak tanımlıyorlardı ve böylece krallığa yeni gelen "yabancılar"dan kendilerini ayırıyorlardı. Hegel'e göre bunlar, güya güzel ve şanlı Ortaçağ Katolik Almanya'sını yüceltmeye çalışan gerici ve ahmakça çabalardı. Bay Rottmanner adında, bu tarzda düşünen ve eski Katolik Bavyera'nın, Protestan Kuzey Almanya'ya nazaran üstün erdemlerine methiyeler düzen bir Bavyeralı hakkında yazan Hegel'e göre "bu zırvalık Kuzey Almanya'da icat edilmiş ve orada gelişmiştir. Daha önceki gibi şimdi de orijinal ve sağlam Güney Alman karakteri ise dudak büktükleri Kuzeylilerden alıp papağan gibi tekrarlamaktadır."[76] (O sıralarda Katolikliğe geçen ve Avusturya'nın propagandacısı olan Friedrich Schlegel Kuzey Almanya'dandı; Hegel'in buradaki göndermesi açıktır.) Gerçekten de Hegel, "eski" Bavyeralıların tahammül edilemez gerici tutumlarına darbe indirmek için her fırsatı değerlendirdi.

Niethammer, Hegel ve Bavyera Memleketi

Bütün bu olan biten Hegel için son derece önemliydi. Dostu Niethammer 1808'de Münih'te üst düzey bir yetkili olmuştu (*Zentralschul* ve *Oberkirchenrat*, eğitim bakanı ve Kilise Meclisi üyesi.) Belli ki Niethammer, Bavyera'da yeniden düzenlenen üniversitelerdeki atamalardan sorumlu olacaktı. Hegel de tamamen farkındaydı ki, eğer bu üniversitelerden birinde bir yer edinmek istiyorsa, dostuna her zamankinden fazla itimat etmeliydi. Öte yandan Niethammer, devamlı olarak "eski Bavyeralılar"la kavga halindeydi, çünkü kendisi Protestan'dı ve bu nedenle bir "yabancıydı." Bu nedenle, "Eski Bavyeralılar"ın saldırıları,

Hegel'in geleceğine de saldırı anlamına geliyordu ve Hegel her fırsatta, bu tür tartışmalarda dostunun yanında yer aldığını kendisine ifade ediyordu. Hegel'in, yazılarını Tübingen'de okuduğu ve Jena'da eleştirdiği F.H. Jacobi, Münih'teki Bilimler Akademisi'nin başına geçmişti, bir Protestan ve bir "yabancı" olarak, o da "eski Bevyeralılar"ın saldırılarına maruz kalıyordu; Hegel, Niethammer ile Jacobi'nin arkadaş olduklarını öğrendikten sonra, Jacobi'ye olan tavrını birdenbire değiştirdi; Jacobi'ye saldırılarını kesti ve Aralık 1807'de, kendisini "Jacobi yandaşı" olarak tarif etti.

Ama bir tarafı tamamen bırakıp ötekinin yanında yer almak –reformcular ya da memleketliler– Hegel'in kişiliğine ve dünya görüşüne tersti. Hegel'in yaşamı boyunca, tikelci, yerel deneyimleri ile evrenselci, Aydınlanma temelli eğitimi arasında büyük bir gerilim olmuştur; her zaman yapmaya çalıştığı, her iki deneyimini de bir araya getirmek ve tutarlı bir dünya görüşünde birleştirmekti. Bu nedenle Hegel'e göre, rasyonalist, kameralist temelli tepeden inmeci bir yönetim biçimi, insanların yaşam tarzında demirlenmezse işe yarayamazdı. Öte yandan, reformlara karşı Bavyera direncine dair tavrı, kendi inançlarını zorluyordu, çünkü Napolyoncu reformları zorunlu ve ilerici olarak görüyordu ve her gün Bavyeralılar arasında tanık olduğu gerici tutumlara tahammülü yoktu. Naif yerel hayat besbelli ki geçmişte kalmıştı, Devrim ve arkasından Napoléon bu yaşantıyı silip süpürmüştü ama tamamen de yok olamazdı, çünkü yerel hayatın basitçe, "dolaysız" bir biçimde yok edilişi, reform hareketinin meşruiyetini de yok ederdi.

Hegel'in Bamberg'deki yaşamı, kısa olsa da, kendi politik fikirlerini geliştirmesi açısından çok önemlidir. Hegel'in *Fenomenoloji*'de genel olarak tartıştığı konular ve Jena'da 1805-1806'daki derslerinde öne sürdüğü "yeni idealizm," şimdi gözlerinin önünde ete kemiğe bürünmüştür; bölgenin en önemli gazetelerinden birinin editörü olarak, yeni kurulan krallıklardaki en önemli şey gibi gözüken Napolyoncu reformları gözlemek ve yorumlamak durumundaydı. Hegel burada kendi görüşlerinin onaylandığını gördü: Sosyal pratikte, reform geçiren toplulukların üyelerinin kimliklerinde temellenmeyen reformların meşruiyeti de olamazdı; bu reformlar, ancak belirli grubun (reformcuların), tercihlerini ve ideallerini başkalarına empoze etmesi olarak görünürlerdi. Yerel *Sittlichkeit* ya da kolektif öz kimlik dönüşmeden, reformcular "efendi," halk da ancak "teba" olabilirdi.

Ocak 1808'de Niethammer'e yazdığı mektupta Hegel, böyle bir dönemde iyi idare edilen bir gazetenin öneminden ve onun oynayabileceği rolden bahseder. Buna göre, "basın ve kalem" özgürlüğü, eğer "alenîyet," (*Publizität*) yani "yönetimle halkı arasında, birbirlerinin çıkarlarını ilgilendiren bir diyalog" olmazsa yetersizdir. Bu diyalog, Hegel'e göre "Fransız ve İngiliz halkının en önemli güç kaynaklarından biridir." Çıkarlar ve kamuoyu eğer düzgün bir biçimde *harmanlanmazsa* (ki bu, ancak bahsedilen diyalogla olabilir), basın özgürlüğü, ancak çeşitli grupların birbirlerini yemeye çalıştığı bir çılgınlığa dönüşür, "*Preßfreiheit*" yerine "*Freß-Freiheit*" olur ("basın özgürlüğü" yerine "yiyip yutma özgürlüğü").[77] Frankfurt'ta yazdığı "Yargıçların Yurttaşlarca Seçilmesi Üstüne" adlı metnini çağrıştıran biçimde Hegel, Niethammer'e, "Böyle bir diyalog için çok şey gereklidir; ama her şeyden önce cesaret"[78] diye yazar. Montgelas'ın (ve Almanya'daki diğer bütün reformcuların) reformlarının yapılış tarzını üstü kapalı da olsa eleştirdiği açıktır: Reformlarında "diyalog" yoktur, bunun yerine sadece idari emirler vardır ve emredilen şey o an için "doğru" bile olsa, "tepeden" gelen emirlerin kendi ayağını kaydırdığı da besbellidir. *Basın*, eğer bir tür kamuoyu oluşturma yolunda aracı olursa gerçek rolünü oynayabilir; basın meselelerde doğru bir şekilde aracı olursa, reform sürecinin de sağlama alınmasına yardımcı olur. Bu temelde Hegel, reform sürecine yardım ve destek olacak resmi bir yayın organının –Fransa'daki *Moniteur* gibi– yararlı olabileceğini düşünür. (*Moniteur* 1789 Devrimi'nde "Gazette Nationale, ou le Moniteur universel" olarak kurulmuş, 1800'de Napoléon onu hükümetin resmi yayın organı yapmıştır; Bavyera dışındaki diğer Alman eyaletlerinde de benzer türde gazeteler kurulmuştur.)[79]

1807 Kasımı'nda Hegel, reformların doğru şekilde işlemesi konusunda "Almanların yavaş tabiatta" olduğunu söyleyerek yakınır. Devrimden sonraki Napolyoncu rasyonalizasyon hevesi, kurumlar ve sosyal pratiklerle örtüşecek bir dönüşüm geçirmeden doğrudan alınmıştır. Hegel, Alman reformcular hakkında şikâyet ederek şöyle der: "Fransızları tümüyle taklit etmelerine rağmen, örneklerin yalnızca yarısını hayata geçirmişlerdir. Öbür yarısı, soylu taraf bir kenara bırakılmıştır: İnsanların özgürlüğü, seçimlere halkın katılımı, halkın görüşü dikkate alınarak yapılan hükümet seçimleri ya da en azından, bütün bu düzenlemelerin gerekçelerini halka açıklayacak genel bir izah."[80] Üst düzey memurların

memleketlilere karşı küstahlığı, Hegel'e göre barizdi: "Devlet müdahale etmeyecek özgüveni gösterememiştir, ki özgürlüğün özünde bu vardır."[81]

Hegel yine de bir şekilde reform süreciyle ilgili iyimserliğini korudu, çünkü bu sürecin kaçınılmaz olduğunu ve zorunluluğunun bütün önemli aktörler tarafından (umutsuz derecede arkaik olan "Eski Bavyeralılar" dışında) anlaşılacağını düşünüyordu. İhtiyar hukuk profesörleri hâlâ, hangi eyaletin egemen olduğunu, hangi eski hakların geçerli olduğunu, Ren Konfederasyonu'nun Kutsal Roma İmparatorluğu'nun devamı olup olmadığını tartışıyorlardı ve bunlar Hegel'e göre basit ve absürd biçimde meselenin dışındaydı: Hegel, Napoléon'u işaret ederek, "Büyük anayasa hukukçusu Paris'te oturuyor" diye yazmıştı ve bunun farkında olmayan "Alman prensleri, ne özgür monarşi kavramını anladılar, ne de onu gerçekleştirmeyi hedeflediler... bütün bunları organize edecek olan Napoléon'dur" diye eklemişti.[82] Modern dünyada esas etkili olanın, insanların kalplerini ve zihinlerini fetheden esas şeyin, modern yaşamın yapısının önlenemez biçimde ortaya çıkışı olduğunu düşünüyordu.

Dolgun maaşı ve sosyal statüsüne rağmen gazetecilik yaşantısı, Hegel'in kendisi için istediği bir şey değildi. Üniversiteyi hâlâ kendi doğal evi olarak görüyordu ve gazetede karşılaştığı günlük sorunlar gitgide canını sıkıyordu. Bamberg'de edindiği statü ne kadar hoşuna gitse ve arkadaşı Karl von Knebel'e söylediği gibi "politikaya olan düşkünlüğünü" ne kadar tatmin etse de, *Bamberger Zeitung* gibi politik bir gazetenin editörlüğünü yapmaktaki sorun, asıl önemli olana odaklanamamasıydı, çünkü "okuyucu için önemli olan içerikti. Benim içinse haber, ancak sayfayı dolduracak bir şey olarak ilginçti."[83]

Niethammer'in, eğitim alanındaki gücü ve etkisi arttıkça, Hegel (her zaman kibar ama hafiften de yaltaklanarak) Niethammer'e "gazetecilik boyunduruğundan kurtulma"[84] ve "gazetecilik gemisinden kaçma"yla[85] ilgili olarak sürekli daha çok şikâyette bulunmaya başladı. Yayımladığı bir haberde bazı Fransız birliklerinin manevralarına dair bilgi vererek güvenlik kanunlarını çiğnediği için hükümet tarafından sorgulandığında neredeyse işi bırakıyordu. Hegel'in gözünde bu tam bir delilikti, çünkü makaledeki bilgi başka Bavyera gazetelerinde daha önce basılmıştı. En azından sansürün daha *önce* olması gerektiği, böylece nerede durulması gerektiğinin bilineceğini dile getirip yakınan Hegel'in şimdi içinde bulunduğu durumda yetkililer, eğer zararlı bulurlarsa gazetenin basımını

durdurma tehdidiyle müdahale edebiliyorlardı. Bu da Hegel'in geçimiyle ilgili endişelerine ek olarak, başkalarına olan sorumluluğu açısından da içine dokunmuştu. Şikâyetinde şunu dile getirmişti: "Gazete, bir ailenin geçiminin büyük bir bölümünü karşılıyor; benim geçimimin yanında, iki evli çalışan ve birkaç kişi daha tamamen gazeteye bağlı. Bütün bunlar, zararlı bulunan tek bir haber yüzünden tehlikeye atılıyor."[86]

1808 Temmuzu'nda Hegel, arkadaşı Friedrich Frommann'a, "Tanrı izin verirse, Bavyera'da yeni bir dünya ortaya çıkacak. Uzun zamandır umut edilen bu. Ve eski dünya kalsa bile, Bavyera'da kendime bir yer edineceğim"[87] diye yazar. Ama gitgide belli oluyordu ki –ya da öyle umuyordu– yeri gazetecilik değildi, özellikle de Bavyera'da. Güvenlik ihlali çerçevesinde yapılan soruşturma Eylül 1808'de olmuştu ve Ekim 1808'de yine Niethammer'e rica etmekteydi: "Eğer üniversiteyle ilgili benim için hemen şimdi bir şey yapamayacağınıza inanıyorsanız, *Gymnasium* ve liselerin yeniden düzenlenişinin ilerde benim için daha iyi bir şey bulmanızın önüne geçmesine izin vermeyin" diye yazıyor ve kendi kaygısını dile getiriyordu: "Gelecek belirsiz ve eğer siz eğitim sistemini bırakıp kiliseye dönerseniz daha da belirsiz olacak."[88] Niethammer, Hegel'in koruyucu meleği gibiydi ve Hegel, Niethammer'in eğitim alanını bırakması ya da oradan zorla çıkarılması halinde, kendi yaptığı felsefenin, kararları veren insanlar tarafından sevilmediği bir dünyada başıboş, korumasız ve gerekli temaslardan mahrum kalacağından korkuyordu.

Fenomenoloji'*nin Karşılanışı*

Schelling'in Tepkisi

Hegel Bamberg'de yaşarken, uzun süredir beklenen yapıtı *Tinin Fenomenolojisi* sonunda yayımlandı. Bu kitapta artık Schelling'in düşüncesinden ayrıldığından, Schelling'in tepkisinden kaygılanmak için geçerli nedeni vardı. Bu yüzden, 1 Mayıs 1807'de Schelling'e, Bavyera'daki kültür eksikliğinden şikâyet ettiği, kitabın kopyalarında yaşanan karışıklıktan dolayı özür dilediği (böylece kitabın neden hâlâ Schelling'in eline geçmediğini açıklıyordu) ve kitabı hakkında mutsuz olduğu yerler ile nerelerini daha iyi yazabileceği hakkında, yazarlara özgü tipik

pişmanlık ibareleri olan bir mektup yazdı. (Ayrıca Schelling'e, "kitabın taslağının tamamını, Jena'daki savaştan önceki gece yarısı" bitirdiğini söyleyerek, kitap hakkındaki efsanenin de başlamasına neden oldu.)[89] Hegel, Schelling'in kendisine itiraz edeceği yerleri doğru tahmin edip, kendi eleştirilerinin –bunun içinde, Schelling'in "özdeşlik felsefesi"ni "içinde bütün ineklerin siyah olduğu gece" olarak tarif ettiği ünlü yer de vardı– Schelling'e yönelik değil, Schelling'in düşüncesini yanlış kullanan adsız başka yazarlara ve kendisinin ifade ettiği üzere "senin düşüncelerine zarar veren ve bilimini salt bir biçimciliğe dönüştüren yüzeyselliğe" yönelik olduğunu açıklayarak durumu yumuşatmaya çalıştı.[90] Elbette Schelling'e ayrıca, *Fenomenoloji*'yi beğenmesinin kendisi için ne kadar önemli olduğundan bahsetti, bunu şüphesiz ki kişisel ve derin bir şekilde hissediyordu, ama bunun yanında, Schelling gibi ünlü bir şahsiyetin kitabın erdemlerini övmesi, Hegel'in kariyerine yardımcı olacaktı.

Schelling'in yanıtı Ağustos 1807'de geldi ve mektubun tonu Hegel'in korktuğu gibiydi: "Önsöz'deki tartışmalı kısmı, benim ölçülü düşüncemle ilişkilendirmiş olsan da, bu tartışmayı kendime atfetmeyi hiç de aklıma getirmezdim. Mektubunda ifade ettiğin gibi, bu tartışma ancak benim fikirlerimi yanlış anlayanlar ya da onu papağan gibi anlamadan tekrarlayanlar için geçerli olabilir" diye yazar Schelling ve soğuk tavrını ortaya koyar: "Elbette bu fark metinde pek belli olmuyor."[91] Schelling daha sonra, Hegel'in "zihinsel sezgi"ye dair ortak (yani Schelling'in) görüşlerinden ayrılmasına dair kızgınlığını ifade eder, çünkü bu bağlamda Schelling'e göre, kavram ve sezgi, "doğası gereği bir yanıyla kavram, diğer yanıyla sezgi olan ve benim ile senin İde olarak adlandırdığımız şeyin"[92] farklı görünüşleridir. Schelling mektubu, biraz daha uzlaşmacı bir notla bitirir: "İyi şanslar; bana tekrar yaz ve beni gerçek dostun olarak bil, Schelling."[93]

Hegel mektubu yanıtlamadı. Schelling bu duruma bozuldu, belli ki iş bulduğu eski dostu tarafından ihanete uğramış ve biraz da aşağılanmış gibi hissetmekteydi ve şurası açıktı ki eğer Hegel, Schelling'in kitabı öveceğini ve kendisine yardımcı olacağını düşünüyorsa, yanılıyordu. Gerçekten de Schelling'in tutumu Hegel'in beklediğinin tersi oldu: 1808 Temmuzu'nda Schelling, *Fenomenoloji*'yle ilgili bir eleştiri yazısı yazmayı planlayan Karl J.H. Windischmann'a şöyle yazdı: "Hegel'le nasıl geçindiğini doğrusu çok merak ediyorum. Farenin kuyruğunu nasıl çözdüğünü bulmak için ölüyorum; umarım... kendisini, yalnızca onun doğasına uygun ve ona bahşe-

dilmiş evrensel bir ölçüte yükseltmeye çalıştığı yolda kendisine el sallamıyorsundur." Bunlar, hiç de eski bir dostunun kariyerine yardımcı olmak isteyen birisinden çıkacak sözler değildi.[94] Bu iki adamın arasındaki dostluk, artık herkesin anlamaya başladığı gibi, biçim değiştirmeye başlamıştı ve Hegel'in yaşamı boyunca her ikisi de, Alman kamuoyu önünde birer rakip olarak kalacaklardı. Hiçbir zaman birbirlerine düşman olmadılar, ama gençken kurdukları dostluk artık ortadan kalkmıştı. Kişilik olarak çok farklı iki insandılar ve daha önceki dostlukları, ortak bir proje olarak adlandırdıkları şeye dayanıyordu. Bu ortak proje, önceleri daha çok Schelling tarafından tanımlanıyordu, ama Hegel kendi düşüncesini oluşturmaya başlayıp Schelling'in projesinden ayrıldıkça, ikisinin arasındaki ilişki de değişti. Hegel, ortak arkadaşlarına mektuplarda Schelling'i sormaya devam etti ve onlar aracılığıyla saygılarını gönderdi, Schelling de etrafındakilerine Hegel'le ilgili güzel şeyler söyledi. Hatta Schelling 1812 yılında Nürnberg'de Hegel'i ziyaret etti; Hegel bunu "dostça bir ziyaret" olarak adlandırsa da, Hegel'in de ifade ettiği gibi, sürpriz olmayan bir biçimde "felsefi meselelere girilmedi."[95] Schelling, kendi yıldızı söndükçe ve tersine, Hegel'inki parlamaya başladıkça, daha da rahatsız oldu ve yakınlarına, Hegel'in yalnızca kendisinden aşırdığı fikirleri geliştirdiğini söyleyerek şikâyete başladı. Sonunda, tarihin büyük bir cilvesiyle Schelling, "Berlin'deki Hegelci panteizmin nifak tohumunu ortadan kaldırma"[96] çağrısıyla Hegel'in vârisi konumuna geldi.

Anonim Yorumlar: Schellingci Olarak Hegel

Schelling'in bir yardımının dokunmayacağı belliydi, bu yüzden Hegel, kitabın başkaları tarafından nasıl karşılanacağı konusunda oldukça heyecanlıydı. Öte yandan, kendisi hâlâ Bamberg'deyken çıkan ilk yorumlar pek cesaret verici değildi. 6 Ağustos 1807'de, Münih'teki *Oberdeutsche Allgemeine Litteraturzeitung*'da (*Güney Almanya Genel Edebiyat Dergisi*) düşmanca bir isimsiz yorum çıktı.[97] Yorumcu, Hegel'in *Fichte'nin ve Schelling'in Arasındaki Fark* adlı yapıtından ve Schelling'le *Eleştirel Felsefe Dergisi*'ndeki ortak çalışmalarından sonra değiştiğini reddediyordu. Buna göre *Fenomenoloji*, tamamen Schellingci bir yapıttı. Yorumcu, kendisinin Fichteci olarak gördüğü bir konumdan yola çıkarak, yapıtı, Hegel'i ve Hegelciliği devamlı takip edecek bir şekilde, her

şeyin "mutlak" tarafından yutulduğu ve kuramın her şeyi içine alan gücüne çok fazla vurgu yapıldığı gerekçesiyle suçladı. Hegel, "Shakespeare tarafından da söylendiği gibi, *bilinmeyen* ve bu nedenle sisteme oturtulamayacak pek çok şey olduğunu" göz ardı etmesi nedeniyle azarlanır. Hatta yorumcu, Hegel'i o dönemde iyice belirgin olan "Fransız devrimci öfkesi"ne yenilmekle ve diğerleri gibi, Jacobi'yle bir araya gelmekle suçlar.[98] Hegel o dönemde en çok, Jacobi'nin sert bir eleştirmeni olarak ve Jacobi de, Fransız Devrimi'nin pek de ateşli bir savunucusu olmayan biri olarak tanındığından, bu eleştiri oldukça tuhaf ama vurucuydu, çünkü yorumcunun Jacobi ve Hegel'i aynı kefeye koyma nedeni, Jacobi'nin 1807 yılında Münih Bilimler Akademisi'nin açılışında, bilimleri ateşli bir şekilde savunduğu konuşmaydı. (Bu konuşmadan sonra, Hegel'in de kendisini "Jacobi taraftarı" olarak ilan etmesi pek sürpriz olmadı.)

Yayımlanan bu yoruma isimsiz bir yanıt Jacobi'yi savunuyor, ama Hegel'i, (*Fenomenoloji*'nin önsözünde) felsefeyi "bilimsel" yerine "eğitici" bir şey yapmaya çalışanları dışladığı için, fazla "entelektüel" olduğu için eleştirerek tuhaf bir şekilde, Christian Wolff'un modası geçmiş formalizmine geri dönmekle suçluyordu.[99] Tartışmaya, yeni bir isimsiz yanıt katılır (yine Ağustos 1807'de) ve ilk yorum ile ona gelen yanıtı, Hegel'in aslında Schelling'in görüşünden ayrıldığını anlamadıkları için eleştirir. Hegel'i tam olarak övmese de, ironik bir şekilde, Hegel'in Schelling eleştirisinde, Schellingci sistemin yanlışlığı konusunda bilgili olduğunu ve Schellingci sistemin gerçekte ne kadar tutarsız olduğunu gösteren "kendi alanında usta" bir kişiyle karşı karşıya olduğumuzu not eder.[100] (Eğer Schelling bu yorumu okusaydı, *Fenomenoloji*'ye karşı zaten olan olumsuz duyguları iyice kabarırdı.)

Salat'ın, Köppen'in, Windischmann'ın ve Bachmann'ın Yorumları

Ortaya çıkmaya başlayan başka yorumlar, Hegel'in kitabını saran tartışmaları daha da alevlendirdi. Bazı olumsuz tepkiler, Schelling ve Hegel'in *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde kendisinin diğer filozoflara sert bir biçimde saldırmasına birer tepki olarak açıklanabilir. Hegel sosyal ortamlarda ne kadar arkadaş canlısı olsa da, daha çok yazılarında ortaya çıkan oldukça saldırgan bir yönü vardı. Gerçekten de bu tür tartışmalarda Hegel bir köşeye kaçmaz ve kendi estirdiği rüzgârı ha-

fifletmeye çalışmazdı. 1802 yılında *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde, Jacob Salat'ın (Bavyeralı Katolik bir teolog, ahlakçı ve Jacobi'nin bir yakını) bir yapıtını eleştirmiş, Salat'ı, "Bavyera'nın havarisi", "karanlıklara karşı savaşan" kendinden menkul "bir şövalye" olarak tanımlamış ve onu, Berlin Aydınlanması'nı (yani Kant'ı) tamamen yanlış ifade etmekle ve Aydınlanma konusunda yalnızca yersiz sıradanlıkları dile getirmekle suçlamıştı. Salat, Kant sonrası felsefenin kuru "formülleri" (şüphesiz ki Schelling'in *Doğa Felsefesi*'nden söz ediyordu) olarak adlandırdığı şeye karşı çıkarak, onun yerine "lafa değil ruha" ihtiyacımız olduğunu söylüyordu. Hegel bunun üzerine iğneleyici bir biçimde, "Salat'ın yakarışı ruhtur, laf değil, ruh; ruh ki, formüller değil, belirli bir kavram değil" diye yazmış ve şöyle eklemişti: "Kestirmeden gitmek onun için en ruhsal şey olmalı, çünkü en az laf kestirme yolda vardır." Hegel'e göre Salat'la birlikte, ancak ahlakın aşağılanmasına yol açan sığ bir ahlakçılığa sahip olabilirdik, "bu ahlakçılık da, kendi aşağılanmasını, daha iyinin, daha mükemmelin ahlaki perdesiyle örter ve bu örtünün altından uysal kibriyle buyruklar verir... insanın elinden bu ahlaki kamuflajı, içinde kendini beğenmiş bir cehaletin saklandığı bir felaket olarak görmekten başka bir şey gelmez."[101]

Bunlar yüzünden Hegel'in, yorum sırasının Salat'a gelmesinden korkması için geçerli bir nedeni vardı. Salat 1803 yılında başka bir tutucu Bavyeralı Katolikle beraber, *Der Geist der allerneusten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Companie. Eine Übersetzung aus der Schulsprache in die Sprache der Welt* (*Bay Schelling'in, Hegel'in ve Arkadaşlarının Son Felsefelerinde Tin: Okul Dilinden Dünya Diline Bir Çeviri*) adlı bir kitap çıkarmıştı ve bu kitabın Schelling ve Hegel'e karşı tam olarak dostça olduğu söylenemezdi. 1804 yılında Salat, Hegel'in 1802 yılında yazdığı kavgacı yazıya yine sert bir şekilde yanıt vermişti. 1808 yılında, kitabı *Vernunft ve Verstand*'da (*Akıl ve Anlak*) Hegel'in *Fenomenoloji*'sine değindiğinde ise, sürpriz bir şekilde tonunu yumuşattı. Hegel'in Schelling'den tam olarak koptuğunu herkesten daha iyi anlayan Salat, *Fenomenoloji*'nin kendisini değil yalnızca Schelling'i eleştirdiğini sandı. (*Eleştirel Felsefe Dergisi*'ndeki yazılar imzasız çıktığından, kendisine saldıran yazıların esas olarak Schelling tarafından yazıldığı düşüncesine kapılmış olabilir.) Ayrıca Hegel'in yapıtında söylemek istediği şeyi kabul etmeye de hazır değildi. Salat'a göre Hegel idealist okulun (yani

Schelling'in) "*göstermelik dindarlığına* karşı kendini güçlü bir şekilde öne çıkarmış" olsa da, onun sisteminde yine de "idealistlerin eski ve bildik ruhuyla" karşılaşılır ve bu yüzden Hegel'in düşüncesinde, "mutlaklığı, mükemmelliği insanlığa dönüştürmeye çalışan eski idealist oyun" sadece başka bir biçimde sergilenmektedir.[102] Ne olursa olsun, Salat, en azından Hegel'in yazınının, veciz bir biçimde belirttiği gibi o "unutulmaz dergi"den bu yana epey geliştiğini söyler. (Hegel'in şansına, Salat'ın başka bir kitabıyla ilgili yine çok sert bir eleştirisi, Niethammer tarafından onaylanıp *Allgemeine Literatur Zeitung*'da yayımlanması gerektiği halde bir nedenden dolayı yayımlanmaz; eğer yayımlanmış olsaydı, hiç şüphe yok ki Salat, Hegel'e karşı bu kadar gönlü zengin olmazdı.)

Şu âna kadarkiler, Hegel hâlâ Bamberg'deyken çıkan yorumlardı. Ama 1809'da, Hegel Nürnberg'e yola çıktıktan kısa bir süre sonra, anonim bir yorum (ama büyük olasılıkla Jacobi'nin başka bir takipçisi, Friedrich Köppen'e ait bir yorum) *Allgemeine Literatur Zeitung*'da çıktı. Yorumu, Jacobi'nin yakınlarından birisinin yapıyor oluşu Hegel için ayrıca önemliydi –hatta Hegel'in bile bilmediği açılardan– çünkü Jacobi, Münih Bilimler Akademisi'nin başına geçtikten sonra, Bavyera'nın entelektüel çevresinde güçlü birisi haline gelmişti ve Hegel'in bilmediği bir şekilde, Hegel'in vasıflarıyla ilgili farklı kişilerden birbiriyle çelişen mektuplar almaktaydı. Ağustos 1809'da yazar Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter), Jacobi'ye *Fenomenoloji*'yi öven bir mektup yazmış, Jacobi'ye daha önce söylediği bütün yaramaz şeyler bir kenara, "yeni felsefi sisteminin berraklığının, tarzının, özgürlüğünün ve gücünün" kendisini "şaşırttığını" söylemiş, ayrıca Hegel'in sonunda kendisini "Schelling'in gölgesi" olmaktan kurtardığından bahsetmişti.[103] Öte yandan Jacobi, Hegel'in eski düşmanı J.F. Fries'e, Kasım 1807 tarihinde, ("Niethammer'in ilgiyle bahsettiği") *Fenomenoloji*'yi sormuş, öğrencisi Köppen'in de yapıt hakkında bir yorum hazırladığını eklemişti.[104] Fries, Jacobi'nin talebine yanıt vermekte gecikmedi ve Hegel'in kitabında ilginç olan pek bir şey olmadığını, sadece "insan tininin evrensel bir tarihi" olduğunu ve bunun "Schelling'in tin tarafından icra edilen *Naturphilosophie*'sinden pek farklı olmadığını" belirtmişti, ayrıca yapıt tümüyle kendiyle çelişmekteydi, çünkü bütün bilginin bağıl ve akış halinde olduğunu söylerken, kendisinin mutlak bir konumdan bildirdiğini iddia ediyordu.[105]

Köppen, yorumunda kendisinin de Hegel'in Schelling'den kesin olarak ayrıldığını kabul ettiğini ve "Hegel'in eski felsefi benliğiyle bir savaş halinde olduğunu" söylüyordu.[106] Öte yandan Köppen'e göre, Hegel Schellingci *Naturphilosophie*'nin yanlış formalizmini ifşa etse de, "bütün spekülatif felsefeyi mantığa" dönüştürmekle karşıt tarafla aynı hatayı yapmış oluyordu ve bu, Kant'ın, mantığın kendi başına boş bir şey olduğu ve idelerimizin gelişmesi için tikel şeylerin deneyimine ihtiyacımız olduğuyla ilgili anlatmaya çalıştığı şeyi Hegel'in anlayamamış olduğunu gösteriyordu. Hegel'inki, bütün felsefi düşünmenin de içine düştüğü tipik hataydı: "Evrenselin mantıksal *soyutlamalarının*, şeylerin hakikati sanılması, filozofların bu hatası yeni bir şey değildir."[107] Köppen yorumunu, yeni Hegelci spekülatif sisteme dair şu tasasız vargıyla noktalar: "Ona iyi şanslar diliyoruz, ama biçimsel mantığın ışığında, böyle bir çelişkiler fikrinin, genel olarak mantıksal düşünmenin kaldırılması (*Aufhebung*) olduğunu ilan edemiyoruz."[108]

Aynı konu, 1809'da *Neue Leipziger Literaturzeitung*'da (*Yeni Leipzig Edebiyat Dergisi*) yazan başka bir anonim yorumcu tarafından da ele alınır. Buna göre Hegel, "Kant'ı çürütmeyi" başaramamıştır ve böyle bir başarısızlığın ardından, spekülatif felsefeyi "mantığa" dönüştürme çabası ancak yanlış bir başlangıç olabilir.[109] Öte yandan aynı yorumcu, Hegel'in Schelling'den tam olarak koptuğunu görememiştir ve bir yerde, "Bu garip mantık oyunlarının yanında, yazarın, varlığın kendi kendine ortaya çıkışına dair eski fikrine rastlıyoruz" diye yazar.[110] Yorumcu, Hegel'in kitaptaki görünürde çelişkili bölümlerini anlaşılmaz bulmuş, örnek olarak Hegel'in "bağımsız özbilincin hakikati, kölenin bilincindedir" sözünü alıntılamıştı; bu söz okuyucuya o kadar tuhaf gelmişti ki, bariz olan tuhaflığının bir açıklamaya bile ihtiyacı yoktu.

Sonunda K.J. Windischmann da 1809 yılında kitapla ilgili eleştirisini *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*'da yayımladı. Schelling'in umduğunun aksine, Windischmann'ın eleştirisi, Hegel'in savunduğu her şeyin coşkulu bir kabulü biçimindeydi. Ama maalesef Windischmann, Hegel'in kitabıyla ilgili her şeyi yanlış anlamıştı. Katolik bir hekim ve mesmerci tedavinin ateşli bir savunucusu olan Windischmann, bütün kitabı mistik bir dinsel tez olarak okudu. Örneğin Windischmann, efendi-köle diyalektiğini, Tanrı'ya güvenmenin ve ondan korkmanın zorunluluğunun kanıtı olarak anladı. Hegel kitabın bu kısmında, efendiden korkmayla

başlayan bilgelikle ilgili bir kelime oyunu yapmıştı –*Herr*, efendi– ve Windischmann bu kelime oyununu aynen almış, Hegel'in, dünyadaki "Tanrı korkusu"nun, "bütün özümüze, kendi kaynaklarımızdan sağlam bir biçim (*Gestalt*) verme" güdüsünü verdiğini anlattığını sanmıştı.[111] Windischmann, *Fenomenoloji*'deki "ahlaki dünya görüşü"ne dair olan kısımları, Kant, Fichte ve Romantiklerin felsefelerindeki devrimin tamamlanışını, her şeyin, ahlaki bilinç de dahil olmak üzere, sadece dinin çeşitli görünüm biçimlerini kurduğunu anlattığını düşünmüştü. Kitapla ilgili eleştirdiği tek şey, Jean Paul dışında herkesin dile getirdiği şey, yani kitabın dilinin karmaşıklığıydı (Jean Paul ise, kitabın enfes bir şekilde duru bir dili olduğunu iddia etmişti). Windischmann, *Fenomenoloji*'yi okuyuşunun temelinde, bir süre için de olsa, ateşli bir Hegelci olmuştu, hatta 1810 yılında Hegel'e, kitabının yazgısının, "insanın özgürleşmesine ait temel öğelerin kitabı, Lessing'in öngördüğü yeni İncil" olduğunu söylemişti.[112] Hegel akıllıca bir hareketle, kendisinin ve Windischmann'ın düşündükleri arasındaki farkı, kendisine yazdığı mektupta belirtmedi ve yorumu için ona teşekkür etti.

Köppen'in ve Salat'ın eleştirileri Hegel'i pek hoşnut etmedi çünkü onları en iyi ihtimalle ikinci sınıf düşünürler olarak görüyor, onlar üniversitedeki pozisyonlarını garantilemişken kendisinin hâlâ böyle bir pozisyonda olmamasını büyük bir adaletsizlik sayıyor ve buna öfkeleniyordu (ayrıca bu pozisyonu kendisinin çok daha fazla hak ettiğini düşünüyordu). 1807 yılında, kendi kitabına yapacağı eleştiri yazısından iki yıl önce, Salat'ın yeni kurulan Landshut Üniversitesi'nde iş bulması üzerine, "Böyle bir olaydan sonra insanın feryat etmesine nasıl engel olunur? Bu kadarı da çok fazla"[113] diye bağırmıştı. Aynı üniversiteye Köppen de alınınca –gizlemediği bir antipatiyle– şöyle der: "Böyle olacağı belliydi; ve onun sağlam bir düşünce ortaya koymadaki beceriksizliği ayrıca şok edici, çünkü bu Jacobi'nin gücünün nerelere geldiğini gösteriyor."[114]

Öte yandan, bazı önemli meseleler bu ilk eleştirilerde öne çıkmaya başlamıştı. Hemen herkes, kitabın abartılı ve yoğun havasından yakınıyordu ve Hegel bunu kabul etse de, bütün yaşamı boyunca, böylesine "titiz" (*wissenschaftlich*, bilimsel) çalışmaları sunmak için, bunun zorunlu bir dil olduğunu savundu; Hegel'e göre, bir düşüncenin yoğun ve sıkı bir şekilde serimlenişi (Kant'ın geliştirdiği bir tarz olarak), zorlu spekülatif felsefe için tek uygun biçimdir. Arkadaşı Karl Knebel'e *Fenomenoloji*'yle ilgili yazdığı bir

mektupta, kendi metinlerinin, "şu Prens bugün vefat etti; bu Kral bugün ayı avına çıktı" gibi gazete haberleri olarak verilemeyeceğini söyler ve "soyut konu, nesnesinin sonlanmış bir halde ve besbelli bir açıklıkta sunulmasına izin vermez, bu ancak somut konu için geçerlidir" diye ekler.[115] 1812 yılında Peter van Ghert'e yazdığı bir mektupta, van Ghert'in *Fenomenoloji*'deki "hantallık" olarak adlandırdığı şeye atıfta bulunarak, "soyut konular, doğaları gereği, kaleme dökülürken, sıradan bir kitabın kolaylığında olamazlar. Gerçek spekülatif felsefe, Locke'unki gibi ya da bildik Fransız felsefesi gibi bir tarza bürünemez... Bu anlamda yeni bir tartışma başlattığım için mutluyum" der ve felsefesinin sıradan okuyucuyu "dünyanın tersyüz edilişi olarak" şaşkına çevireceğinin farkında olduğunu ekler.[116]

Daha da önemlisi, Kant sonrası idealizmin statüsünün devamı ve gelişiminin *Fenomenoloji*'deki yeridir. Bu konuya hemen hemen bütün yorumcular eğilmişler, ama ya Hegel'i hâlâ bir Schellingci olarak görmüşler ya da onun bu yeni konumunun, daha önceki Schellingci olduğu öne sürülen konumuyla ve daha genel olarak Kant sonrası çizgiyle nasıl bir ilişki halinde olduğunu çıkaramadıklarını itiraf etmişlerdir. Öncelikle Salat, Hegel'in Schelling'den koptuğunu ama başka bir biçimde de olsa "idealizm oyunu"nu oynamayı sürdürdüğünü fark etmişti; diğerlerinden farklı bir şekilde, Hegel'de Kant sonrası düşüncenin devamı olan ve ondan uzaklaşan yerleri görmüştü.

Kitap hakkındaki ilk tartışmalar kitaba yaradı. "Kant'tan sonra" ne yapılacağı konusu, Kantçı *idealist* bakış açısının geliştirilmesi düşüncesi gözde olmaktan çıksa da, Almanya'da hâlâ çok canlıydı. Bu nedenle Hegel'in kitabını saran tartışmalar, onu *idealist* düşünce akımının merkezine yerleştirdi, bu akımın yanlış bir şey olduğunu düşünenlerce bile. O zamanın birçok düşünürü ve filozofu, Schelling de dahil olmak üzere, idealist felsefeden gittikçe uzaklaştıklarından, Hegel kendisini bir anda, daha birkaç yıl önce moda olan, ama zamanla birçok Alman entelektüeli tarafından savunulamayacak bir şey olarak görünen bir düşüncenin baş temsilcisi olarak buldu.

Ama belki de en önemlisi, kitap üzerinde henüz ortak bir yorum olmamasıydı ve çelişkili gibi görünse de bu Hegel'in oldukça şansına bir durumdu. Köppen ve Salat, Hegel'in Schelling'den kesin olarak ayrıldığını ve yeni bir idealist konum aldığını kamuya açıklamışlar ama ikisi de bu yeni idealist konumu ne kabul etmişler ne de nasıl betimleneceği

üzerine hemfikir olmuşlardı. Daha sonra, 1810 yılında *Fenomenoloji* üstüne yayımlanan ünlü bir eleştiride, Hegel'in eski bir öğrencisi olan K.F. Bachmann, Hegel ile Schelling'in düşüncelerini benzeştirmenin her zaman bir hata olduğunu, Hegel'in *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde çıkan makalelerine "daha yakından baktığımızda" her ikisinin de zaten hep farklı görüşleri olduğunu anlayacağımızı söyleyerek, birçok kişiyi ikna etti. Bachmann'a göre ikisi şimdi "tamamen karşıt" görüşlere sahiplerdi. Hegel'in yapıtının, "felsefe tarihindeki yeni bir epik" olduğunu ve hem Kant hem de Schelling taraftarlarınca hücum edileceğini söyleyen Bachmann, ünlü bir karşılaştırmayla, eğer Schelling modern felsefenin Platon'u ise –bu ifade Schelling Jena'da iken oldukça popülerdi– Hegel'in de modern felsefenin "Alman Aristoteles"i olduğunu ifade etti.[117] Bachmann, gelecekte olacakları bildircesine, Hegel'in öğrencilerinin "sistemin doğruluğuna tamamen inandıklarını" ve bu "sistemdeki doğrulukların hayata geçirilmesini yaşamlarının amacı" olarak belirlediklerini söylerken, Hegel'inkinden "daha başka, daha pratik" bir yol bulunması için ortak çaba gösterilmesi gerektiğini ekler.[118]

Fenomenoloji ortaya çıktıktan üç-dört yıl kadar sonra, Hegel'in Schelling'den kesin olarak ayrıldığına, Kant sonrası Alman İdealizmi'nin baş temsilcisi olduğuna ve aslında ne yöne gitmeyi düşündüğünü kimsenin bilmediğine dair görüşler hâkim olmaya başladı. Romantizm ve sonrasına dair coşkunluk dalgası, Napoléon'un 1813'teki yenilgisinin ardından azalmaya başladığında, Hegel'in yapıtı üzerinde anlaşmaya varılmış bir yorum olmaması, yapıtın etrafında hem Romantiklerin hem de anti-Romantiklerin toplanmaya başlanmasına neden oldu, çünkü yapıt hakkında net bir yorum olmaması (Hegel de bütün kartlarını açmayı kurnazca reddediyor ve herhangi bir yorumun ağır basmasını engelliyordu), "Kant sonrası idealist Hegel"de herkesin görmek istediği şeyi –yani genellikle kendi görüşlerini– görmesini sağlıyordu. 1809'da iyi bir anında Schelling bile Hegel'i "bu aşırı şairane zamanlarda, ruhunun derinliklerini üstü kapalı düzyazısıyla dışa vurmanın saf timsali olarak kutsal tutulması gerektiğini" söyleyerek övmüş ve şöyle devam etmişti: "Hassaslığa bunca eğilimin olduğu bu zamanlarda... olumsuzlayan bir tin, eşi bulunmaz bir ıslah edicidir."[119] Hegel'in şansına, aklı başında bir "Alman Aristoteles"inin, üstü kapalı bir düzyazı adamının, fazla şairane bir "Platon"a tercih edileceği zamanlar yakındı. Ama bu zamanın gelmesi için birkaç yıl daha geçmesi gerekiyordu.

7. Bölüm

Nürnberg Seçkinleri

Yeni Hümanizm Politikaları

Avrupa'daki Fransız hegemonyasının sağlamlaşmasıyla birlikte gazeteyi idare etmek ve onun editörlüğünü yapmak Hegel'e değirmen taşı taşımak kadar ağır gelmeye başladı. Olayları *yorumlamak* değil, onları *şekillendirmek* istiyordu ama bu, en azından kendi yapmak istediği şekliyle, bir gazete editörü olarak yapılamazdı. Yardım etmesi için dostu Immanuel Niethammer'e güvenmekteydi; o da dostu Hegel'in arzularını yerine getirebilmek için elinden geleni esirgemiyordu. Mart 1807'de, Niethammer Schelling'e şöyle yazmıştı: "Hegel'i darmadağın olmuş Jena'dan kurtardığım için mutluyum. Onu Bavyera topraklarına getirdiğimizde, eminim kendine gelecektir."[1]

Gerçekten de Hegel'in işleri Bavyera'da iyi gitti ama Niethammer, Hegel'in gazetecilik işinin ancak geçici olabileceğini biliyordu, yerel bir gazetenin editörlüğüyle asla tatmin olamazdı Hegel, bu yüzden ona daha uygun bir iş aramaya koyuldu. Niethammer, Hegel'in dikkatini başka projelere çekmeye çalıştı ama Hegel yanaşmadı. Örneğin onu Bavyera'daki liseler için genel bir mantık kitabı yazmaya teşvik etti, belli ki o sırada Hegel'in, "sistem"inin (ileride *Mantık Bilimi* haline gelecek olan) ikinci kısmı üzerinde çalıştığını biliyordu. Hegel ise yanıtında –Niethammer büyük olasılıkla şaşkınlıkla karşılamıştı– ayak sürüyordu, gerçekten de mantık üzerine çok çalıştığını ama tamamlamak için uzunca bir zamana ihtiyaç duyduğunu ve okullara uygun bir "giriş metni" için daha da uzun bir zaman çalışması gerektiğini söyledi. Ayrıca, ortaya sereceği mantık yeni bir şey olacağından, öğretmenlerin öğrencilerine öğretebilecek kadar iyi özümsemelerinin çok zor olabileceğini ekledi.[2] Niethammer bunun dışında, Hegel'e okullarda teoloji öğretmesini de önerdi ama Hegel'in buna yanıtı daha sert oldu ve daha önce söylediğinin altını çizerek "teolojiyi *üniversitede* memnuniyetle okutabilirim"

dedi, ayrıca Bavyera'da Protestan Kilisesi yönetiminin altında teoloji öğretmek, "tüylerimi diken diken ediyor" diye ekledi.[3]

8 Mayıs 1808'de, Niethammer kendisine çeşitli şeyler sorarken, üzerinde çalıştığı mantık hakkındaki gelişmeleri yazıp yazamayacağını sordu ve okullarda böyle bir mantığın işlemesinin kendisine yararlı olacağını yineledi. Mektubun sonunda, Niethammer biraz mahcup bir şekilde, Münih'te ya da taşradaki başka bir büyük şehirde *Gymnasium* müdürlüğü önerilirse –Niethammer diplomatik bir şekilde bunun "zorluklarla dolu" olacağına da işaret eder– Hegel'in ne hissedeceğini sorar.[4] Hegel coşkusunu zorlukla bastırdığı acil cevabında istediğinin tam olarak bu olmamakla birlikte şu andaki işinden çok daha iyi olacağını belirtir. Niethammer'e, büyük şehirde (yani Münih'te) olmayı *çok daha fazla* arzuladığını açıkça ifade eder. Hegel'in olayları bizzat etkileme isteği ve bu açıdan olayların merkezine yakın olma gerekliliği dışında, yaşam tarzı olarak da büyük şehirlere olan yakınlığını mektupta şöyle ifade etmiştir: "Taşrada ikamet etmek bir tür sürgündür, insan kendi kendini sürgün etmiş olsa bile."[5] Niethammer'e üniversitede iş bulmayla ilgili son bir ricada bulunur: Erlangen'deki üniversitenin yeniden düzenlendiği ve Bavyera hükümetine bağlı olacağına dair rivayetler vardır –o sıralarda Fransız ordusunun hizmetindedir– ve Hegel Niethammer'e orada bir iş ile ilgili, "daha çok arzulayacağım ve bir şeyi senden daha çok rica edebileceğim bir durum daha bilmiyorum" diye yazar.[6] (Üniversiteye girmek, Hegel için artık bir takıntı haline gelmiştir; 1816'da alacağı ve Heidelberg için reddedeceği teklife kadar mektuplarında sürekli bundan bahsedecek; ironik bir şekilde, Hegel'in oğlu Karl, yıllar sonra orada bir pozisyon sahibi olacaktır.) Bunun dışında, üzerinde yoğun bir şekilde çalıştığı mantığın, daha çok üniversite için uygun olduğunu ve belki de üniversitede bir iş bulmasına da yardımcı olabileceğini not etti. Ama kendine özgü pragmatizmiyle Hegel, böyle bir müdürlük işinin kabulünün koşullarını da sıraladı, örneğin kendisinin doğru şeyleri yapmasına izin verecek uygun bir amir olursa çalışmak istediğini belirtti.

Sonunda, 26 Ekim 1808'de Niethammer, Nürnberg'de okul müdürlüğü teklifiyle yanıt verdiğinde, Hegel memnuniyetle kabul eder (ama her zamanki gibi üniversite yolunun da açık olduğunu belirtmeyi ihmal etmeden) ve "müdürlük işi, şeklen olmasa bile içerik olarak yazınsal etkinliklerimle doğrudan bağlı olacak" diyerek sevincini ifade eder.[7] Ne

olursa olsun artık *Gymnasium*'da öğretmen olacaktır ve bu, üniversite yolunda gazete editörlüğünden daha önemli bir basamaktır. Önce Bamberg'de halledeceği işler vardı –ayrılmadan önce gazetede her şeyi yoluna sokacağına ve gazeteyi emin ellere teslim edeceğine dair kendisinin ahlaki bir yükümlülüğü olduğuna karar vermişti– ama bunlar tahmin ettiğinden daha kısa sürdü. Hâlâ Jena'da, geçici olarak ayrılmış profesör olarak göründüğünden, bu görevinden azat edilmesi için Weimar Dükü'nden izin alması gerekiyordu, bu da sadece bir formalite işiydi. Bunun dışında Württemberg Kilise Meclisi'nden de kendilerine olan yükümlülüklerinden kurtulması için izin alması gerekiyordu. (Hegel'in talebini kabul eden Württemberg Krallığı'na bakanlığın yolladığı mektupta, Hegel'in Tübingen'deki öğreniminden beri olan çalışmalarının, "dini bir görev" için "ne gerekli çabaya ne de bu iş için zorunlu olan yatkınlığa" sahip olduğunu ve Württemberg'de ona uygun bir iş bulunamayacağını not emişti.)[8] Kasım 1808'de, Hegel Nürnberg'deki işine başladı.

Niethammer'in Eğitim Hakkındaki Görüşleri

Niethammer'in Hegel'i Nürnberg'e getirmesinin en azından iki nedeni vardı. Hiç kuşku yok ki bu dostane bir jestti ve Hegel'e sadakatinin ifadesiydi. Ama öte yandan, Niethammer yoğun bir politik mücadelenin ortasındaydı ve stratejik yerlerde, yapmak istediği reformları destekleyecek sadık müttefiklere ihtiyacı vardı. Bu açıdan Hegel gibi birinin bu gibi bir konumda olması kendi işine geliyordu, çünkü o güvenebileceği biriydi ve aynı ortak projeye bağlıydı. Alman haritasının Napoléon tarafından baştan aşağı değiştirilmesi sırasında, Protestan bir Suabyalı olan Niethammer, aslında Katolik olan Bavyera'nın Kont Montgelas'ın reformcu yönetimi altında üst düzey bir yetkili olmuştu. 1808'de, eğitim reformunu yöneten bakanlığa kadar yükselmişti. Reform sürecindeki öbür Alman devletleri gibi Bavyera'da da, eğitim sorunları daha önce hükümetle ilgili bir şey olarak görülmüyordu ve eğitim daha çok kilisenin yetki alanındaydı.[9] Şimdi ise, reform halindeki devletler –Montgelas'ın Bavyera'nın büyük kesiminde yaptığı gibi– kilisenin topraklarını kendilerine katarken, eğitimi de yalnızca dini değil esas olarak bir devlet sorunu olarak görmeye başlamışlardı.

Bu bağlamda, Alman eğitim çevrelerinde yeni hümanizm olarak bilinen bir hareket baş gösterdi ve Niethammer, Berlin'deki Wilhelm von Humboldt'la birlikte bu akımın önde gelenlerinden sayılıyordu. Eğitimdeki yeni hümanizm hareketi hem daha önceki Alman eğitim modelleri hem de Alman Aydınlanması'ndan ilham alan ve "faydacı" (buradaki "faydacı öğretiler," 18. yüzyıl İngiliz faydacılığına ancak uzaktan benziyordu) olarak tanımlanan yeni eğitim modellerine karşı ortaya çıkmıştı. Yeni hümanistler için eğitim, esas olarak *Bildung* temelinde olmalıydı, öğrenciler belirli bir insanlık idealinin farkına varacakları bir duruş edinmelilerdi; kültür ve beğeni sahibi, kendi kendini yönlendiren ve biçimlendiren bireyler olmalılardı. Bu anlamda yeni hümanizm yandaşları, *Bildung*'la özdeşleşen bir tür evrensel eğitim modeli hedefliyorlardı. Eğitim böylece yerel olanın sunduğunun ötesine geçmeliydi; genel bir insanlık modelinin gelişimi hedeflendiğinden, yerel yaşantının tikelliğiyle pek fazla ilgilenmiyordu. Bu açıdan yeni hümanistler kendilerini ulusal bir Alman ***kültürünü*** geliştiren kişiler olarak görüyorlardı ve bu kültür de zorunlu olarak herhangi bir tek bir ulusal Alman *devletini* işaret etmiyordu.

Bahsetmeye bile gerek yok ki, yeni hümanist ideal, yerel halk tarafından ve devrimci Napoléon döneminde refahının, gücünün ve otoritesinin elinden alındığını düşünenler tarafından (örneğin Kilise) bir direnişle karşılaştı. Muhafazakâr güçler, eğitim ideallerini, kendini yönlendiren ve biçimlendiren bireylerin kültürü ve beğenisini (genel olarak modern yaşantıyla eş tutularak, Fransız Devrimi'nin yaydığı bir hastalık olarak görülüyordu bu) geliştirme temelinde değil, daha geleneksel, rütbe ve emirle biçimlenmiş hiyerarşik bir toplum düzenine uygun şekilde insanlar yetiştirecek bir temele dayandırmak istiyorlardı. Muhafazakârlar, birçok güncel fikirden yola çıkarak, insanların kendi statüsünü bildiği, katmanlı, hiyerarşik bir sosyal düzeni haklı çıkarmak için, Romantiklerin metaforik bir kavramı olan *organik* cemaati öne çıkartıp, politik romantizmin belirgin hale gelen muhafazakârlığına dayanan alternatif bir program geliştirdiler. Böylece, yeni hümanistlere karşı çıkarken, kendilerine ters düşen diğer "faydacılarla" müttefik oldular.

Yeni hümanistlerin, eğitimde "faydacı" modeller olarak adlandırdığı şeyler, eğitimin insanları özellikle mesleklerine göre hazırlaması gerektiği fikrinde birleşiyordu ve bu meslekler daha çok, kişinin sınıfına ve varlığı-

na uygun olacak olan meslekler olmalıydı.[10] Bu açıdan politik egemenlik için olan savaş, eğitim politikalarına ve eğitim reformuna sıçramıştı: Niethammer ve Hegel gibi insanlar için, modern yaşam *Bildung*'la ilgiliydi ve *Bildung* sahibi insanlar, modern sosyal yaşamın yeni seçkin tabakasını oluşturma hakkına sahip olmalıydı. Muhafazakârlar için ise, bu ahmakça bir yanılgıydı ve tehlikeli bir biçimde devrimciydi; seçkin tabakayı oluşturanlar, o tabakaya aile ve sosyal statüyle zaten ait olanlar olmalıydı, aldıkları ya da aldıklarını iddia ettikleri bir "eğitim" sonucuyla değil. Hegel bu durumu, Niethammer'le müttefik olur olmaz anlamıştı ve hangi tarafta olduğu besbelliydi. Ocak 1807'de Hegel bir arkadaşına, "Ama sen de dikkatini şu andaki tarihe vermelisin. Ve bu tarih kadar başka hiçbir şey, *Bildung*'un çiğ bir kabalığa, ruhun da ruhsuz bir anlayışa ve salt bir zekâya karşı zaferini belgeleyemez" diye yazar.[11] Hegel müdürlük işini kabul ederken Niethammer'e şöyle yazar: "Kuramsal çalışmanın pratik çalışmaya göre bu dünyada daha çok iş başardığına her gün biraz daha çok ikna oluyorum. Fikirler alanında bir devrim olduğunda, hayat da buna kayıtsız kalamayacak."[12] Hegel yeni dünyayı şekillendirmek istiyordu ve ona göre bunu, düşüncenin ve *Bildung*'un gücünden daha iyi hiçbir şey yapamazdı.

Niethammer'in toplayabildiği bütün müttefiklerine ihtiyacı vardı. 1804 yılında, Bavyera eğitim sisteminin reformu için Josef Wismayr tarafından genel bir plan imzalanmıştı. Bu planda daha çok, "eski Bavyeralılar"dan önde gelen Katolik bir düşünür olan Kajetan von Weiller'ın etkisi vardı. (1803'te, Weiller, Jacob Salat'la birlikte Schelling ve Hegel'e saldıran bir kitap yazmıştı.) 1804'te geliştirilen Weiller ve Wismayr'ın sözde reform planı, yeni hümanistlerin "faydacı" düşünce dediği şeyi telkin ediyordu, yani insanların kendilerine uygun mesleklere ve konumlara göre eğitilmesini. Bu plana göre, Hegel'in felsefe olarak anladığı şeye biraz benzeyen bir şey bile, müfredattan çıkarılmalıydı; özellikle, "aklın her şeye gücünün yeteceğine olan inancın zayıflatılması" tavsiye ediliyor, bunun yerine bazı "duyguların" teşvik edilmesi öneriliyor ve "böylece öğretmenlerin, felsefenin yalnızca bilgi meselesi olduğuna dair önyargıyı aşacakları" öne sürülüyordu.[13] (Hegel'in, Salat'ın kitabına yazdığı 1805 tarihli hiç yayımlanmayan eleştirisi, aslında Niethammer ve hasımları arasındaki savaşta bir saldırı amacıyla yazılmıştı; Niethammer yazıyı, Salat'ın ve Weiller'ın iddialarını çürütmek amaçlı kullanmak istiyordu.)

Daha da kötüsü, Niethammer'in tarafında olan Schelling, planı eleştirme gafletinde bulunmuş ve bütün projeyi tehlikeye atmıştı. Weiller'ın ve Salat'ın kendisine saldırılarından öfkelenen ve 1804 tarihli planın, *kendi* felsefesini okulların dışında bırakacağını gören Schelling, Bamberg'de yaşayan Bavyera'nın önemli bakanlarından Kont von Thürheim'a zehir gibi bir mektup kaleme almış, planın onu nasıl incittiğini ve Wismar-Kajetan Planı'nın "tersten Cizvitçi" olduğunu yazmıştı. Schelling'in Kont von Thürheim'dan aldığı yanıt pek cesaret verici değildi; Kont, kendi fikirleri yerine, Schelling'in "ukalalığının, spekülatif felsefenin insanları ne kadar daha az rasyonel ve ahlaksız yaptığının kanıtı" olduğunu yazarak Schelling'i azarlıyordu.[14] Niethammer'e karşı birleşen güçler zaten oldukça dişliydi, Schelling'in Kont von Thürheim'la olan mektup alışverişi de kendisine pek yardım etmemişti; eğer Niethammer Bavyera okulları adına spekülatif felsefeyi kurtaracaksa, kendisine yardım edecek, Schelling'den daha az asabi birine ihtiyacı vardı.

"Yunan" Modeli

Niethammer sonunda rakiplerine üstünlük sağlayıp Bavyera eğitim bakanı olduktan sonra, zaman kaybetmeden fikirlerini uygulamaya başladı. Bunun için iki aşamalı bir strateji uyguladı. Öncelikle, kendi fikirlerini Alman kamuoyuna ve özellikle Bavyera entelektüellerine ulaştırabilmek için 1808 yılında bir kitap yayımladı: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unsrer Zeit* (*Günümüz Eğitim-Öğretim Kuramında İnsan Sevgisi ve Hümanizm Arasındaki Tartışma*). Kitapta Kant sonrası felsefeyle ilgili bazı konular vardı ve bu konular oldukça tartışmalı bir biçimde var olan pratik konulara uygulanıyordu. Aslında Niethammer, Kant'ın insanları yalnızca bir araç ya da amaç olarak görmek arasında yaptığı ayrımı, kendi fikirlerini haklı çıkarmak için kullanmaya çalışıyordu. Muhafazakârları, insanlara mutlu olacakları şeyi sağlayarak onlara yardım etmeyi amaçlayan "insanseverler" olarak etiketliyordu; temelde, insanların kendi kendilerini idare kapasitelerini ve otonomilerini dikkate almayan, bunun yerine, bu insanlar için önemli olduğunu düşündükleri şeyleri yerleştirmeyi hedefleyen ataerkil bir görüşü temsil ediyorlardı ve bu ataerkilliği, kendi yönetimi altındakilerin "mutlu"

olacağını söyleyerek meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Muhafazakârlar için, kendi himayeleri altındakilerin kendilerini idare ettirmelerin ya da düşüncelerini özgürce kullanmalarının bir önemi yoktu; önemli olan, insanların kendilerine uygun konumda yaşamlarını sürdürmeleriydi; devletin eğitim kurumlarından beklenen, oldukça dar kapsamlı, herkesin belirli meslekler için eğitildiği, pratik ve "faydacı" bir eğitimdi. Öte yandan "hümanizm," *Bildung* kavramında temellenen ve insanın kendini biçimlendirmesini içeren bir evrensel insan idealini öğrencilerin içlerinde somutlaştırıp kendi yollarını çizmelerini amaçlıyordu. Bu fikri takip eden Niethammer, tartışmayı alevlendirmeye başladı: Ona göre "insanseverler" insanın sadece "hayvani" tarafını geliştirmekle ilgiliydi; bu kişilere göre (bazı) insanlar (aynı hayvanlar gibi) sadece mutlu olma becerisine sahiptirler, otonomiye değil; öte yandan "hümanistlere" göre, insanı insan yapan ayırt edici özellik bir rasyonellik geliştirebilmek ve böylece kendilerini belirleyen bireyler olabilmektir, salt tatmin olan bir organizma değil. "İnsanseverler"in esas amacı, insanları sadece mesleklere göre eğitmekti, çünkü insanları, kendi kendilerini yönlendirebilecekleri bir düşünce yolunda eğitmek istemiyorlardı; "hümanistler" ise, insanların tamamıyla otonom failler olma yolunda eğitilmeleri gerektiğini savunuyorlardı.

Niethammer, eğitim bakanlığı makamında ikinci olarak 1808'de, "Kamu Öğrenim Kurumları Tertibi Genel Kaidesi" başlıklı bir bildirge yayımladı. Büyük olasılıkla, eğitim alanı için yazdığı kitabını kuramsal, "Genel Kaide"yi ise pratik temel olarak görüyordu, ama "Genel Kaide" metni zorunlu olarak birçok açıdan uzlaşmacı olmak durumunda kalmıştı. Metinde iki tür okul öneriliyordu: "hümanist" *Gymnasium* ve "*Realinstitut.*" İkinci okul, "faydacılar"ın önerdiği, sadece mesleklere eğitim okullarına benziyordu. Ama her iki okul da, hümanist içerikli *Bildung* kavramı çerçevesinde şekillenecekti; böylece Niethammer hem kendi programına sadık kalmış hem de karşı tarafla uzlaşmaya gitmişti.

Niethammer'in eğitimde yeni hümanist anlayışı bir yönüyle kendisinin ve Hegel'in Suabyalı Württemberg'deki deneyimlerine dayanıyordu. Niethammer ve Hegel'in gençliğinin Württemberg'i, Alman eğitim kurumları mozaiğinde ayrı bir yere sahipti. Württemberg'deki okul sistemi 1559'dan kalma liturjik düzenlemeye (*Kirchenordnung*) dayanıyordu.

Bu düzenlemeyle kurulan "manastır okulları" (Hegel değil ama Hölderlin bu okula gitmişti), bir tür *Gymnasium* gibiydi ve Württemberg'de soylu sınıftan olmayan bir elit kesim (özellikle de *Ehrbarkeit*, soylu olmayan ileri gelenlerden oluşan kesim) yaratmıştı. Ayrıca manastır okullarına gideceklerin belirlendiği Württemberg'deki *Landesexam*'ın (eyalet çapında sınav) varlığı, eyaletin eğitim sistemine, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinde olmayan bir birlik kazandırmıştı ve Württemberg'in *Ehrbarkeit* tabakasının sıkı Protestan kimliği, 16. yüzyıldan, eski Rönesans döneminden kalma "okul hümanizmi"ni, Württemberg eğitiminde canlı bir gelenek olarak yaşatmıştı.[15] Hem Niethammer'in hem de Hegel'in (Schelling'le birlikte) eğitim sorunlarına olan yaklaşımları, Kant sonrası idealizmle beraber, kendi Suabya, yani Württemberg deneyimlerine de dayanıyordu. Gençlik dönemlerindeki "okul hümanizmi" ve kendi deneyimleri, Niethammer'in "Genel Kaide"sindeki "yeni hümanizm"e dönüşmüştü. Gerçekten de, Hegel'in, Schelling'in ve Niethammer'in idealizme olan ortak bağlılıkları büyük oranda Kant'ın, insan aklı, onun kendiliğindenliği ve özerkliğine dair ısrarı ile kendi yetiştikleri Württemberg "okul hümanizmi" arasında bir sentez yapma arayışına dayanıyordu.

Özellikle Niethammer'in yeni hümanist yöneliminde *Bildung* kavramı, felsefeye, klasik dillere ve öncelikle klasik dil olarak Yunancaya büyük ağırlık veriyordu. Protestan eyaletlerinde Reform döneminden kalma eğitim modelleri, Latinceyi ve din eğitimini müfredatın merkezi haline getirmişti.[16] 19. yüzyıl başlarındaki hararetli eğitim tartışmalarında, muhafazakârlar yine Latinceyi temel alırken, yeni hümanistler –özellikle Niethammer ve Hegel– özellikle Yunan dili, klasik Yunan metinleri ve (daha çok Yunan felsefesiyle yoğrulmuş olan) modern felsefeye ağırlık verilmesini istiyordu. Yeni hümanistler kendi isteklerini, Yunan şiirinin ve felsefesinin Latince örneklerine göre üstün olduğunu öne sürerek ve Yunanca öğrenmenin Latinceye göre avantajlarını göstererek haklı çıkarmaya çalışıyordu. Onlara göre, Yunan eserleri Avrupa kültürünün esas köklerine daha yakındı (ayrıca Romalılar da kendilerine yol gösterici olarak Yunanlıları seçmişti).

Bütün bunların ötesinde Yunan modeli, onda kendi durumlarının bir aynasını görmeyi düşünen Almanları da çekiyordu. Halbuki Rönesans'tan beri, merkezileşme temelinde Roma modeli ve Fransa

gibi güçlü monarşik devletler örnek alınmıştı (bu devletler kendilerini "Roma"nın imparatorluk ve iyi inşa edilmiş yollar geleneğinin devamı olarak görüyordu), ama belirgin bir şekilde Yunan kültürünü taşıyan farklı ve bağımsız politik unsurlara (örneğin antik Yunan şehir devletleri) dayanan Yunan modeli, Almanlar için elverişli ve arzulanabilir olan şeye daha yakındı. Yeni hümanistler için Almanya, tıpkı Antik Yunan gibi, küçük ve bağımsız prensliklerde temellenen milli bir kültürün ortaya çıkışına tanıklık ediyordu; politik *bölünmüşlük* bağlamında ortaya çıkan *kültürel* bir birlik söz konusuydu.

Bu açıdan yeni hümanistlerce Latinceye karşı Yunancanın vurgulanmasının apaçık sosyal bir iması da vardı. Daha önceki soylular Fransız modelini örnek almışlardı ve bu nedenle öncelikle Latinceye ağırlık vermişlerdi; *Bildung* temelinde bir elit statüsünün oluşturulmasını savunan Niethammer ve Hegel gibilerse, gerçekten iyi ve adaletli bir toplumun kaynağı olarak Roma modeline karşılık Yunan modelinin üstünlüğünde ısrar etmişlerdi ve bu şekilde kendilerini, Roma düşüncesi temelinde bir aristokrasiye dayanan hiyerarşik bir toplum düzeninin devamını arzulayanlardan kesin bir biçimde ayırmayı amaçlamışlardı. Yunancayı Latincenin üzerine koyarak, aslında eski elit kesimin (aristokratik "Romalılar"ın) kendilerinden (demokratik "Yunanlılar"dan) öğrenmeleri gerektiğini ima ediyorlardı.

Bu tartışmada, Niethammer ve Hegel'in Jena Üniversitesi'nden, yani aristokratik ve küflü Göttingen Üniversitesi'ne alternatif olup "Yunan" çalışmalarının ana merkezi olan yerden gelmiş olmaları önemsiz bir ayrıntı değildi; tıpkı, yine ikisinin de, elitlerin soylu olmayan ileri gelenlerden (aristokrat olmayanlardan) oluştuğu ve klasik "okul hümanizmi"yle eğitildikleri Württemberg'den gelmelerinin önemsiz olmadığı gibi. Yine aynı şekilde, hem Niethammer'in hem de Hegel'in, müfredat gereği, Yeni Ahit'i yorumlarken Yunanca çalışmış oldukları Tübingen Teoloji Fakültesi'nde okumuş olmaları da önemliydi. Yalnızca birkaç Alman üniversitesinin Yunanca okuttuğu dönemde, Tübingen'deki teoloji öğrenimleri, eski, "Latince" sistemin yerine "Yunan" modeline olan güvenin ortaya çıkmasında önemli bir dayanak olmuştu. Bütün bunlar yüzünden, Niethammer de Hegel de, Württemberg deneyimlerini Kant sonrası hümanizm biçimine dönüştürerek *Bildung* ve Yunanca eğitimini öne çıkarma konusunda tereddüt etmediler.

Nürnberg'deki Eğitimin Modernleştirilmesi

"Bavyeralı" Nürnberg'in Sorunları

Katolik "eski Bavyeralılar"ın kendi planına yoğun bir tepki göstereceğini sezen Niethammer, eğitim planına dair hamlesini öncelikle yeni kazanılan Protestan topraklarında başlatmaya karar verdi. Oralarda başarı şansının daha çok olacağını düşünüyordu ve böylece reformlarını Bavyera'nın geri kalanında da uygulayabilmesi için bir temele sahip olacaktı. Bu girişime dahil ettiği Hegel'in becerilerine ve sadakatine tamamıyla güvenmek zorundaydı, çünkü bu bölgelerdeki bir başarısızlık, reformun diğer bölgelerde uygulanmasını imkânsız hale getirecekti. Niethammer aslında Hegel'i Nürnberg'deki ajanı yapmıştı; Hegel'in işi, reformların başarısını temin etmekti, öte yandan, ne yapılması gerektiği konusunda kendisine epey serbestlik verilmişti. Böylece Hegel hem *Gymnasium*'un rektörü ("müdürü") olmuş hem de felsefe bilimlerine hazırlık öğretmeni olmuştu. Ayrıca Hegel, Niethammer'in "başöğretmen" gerekliliğine dair talimatnamesi gereği, felsefe bölümünün "başöğretmeni" seçilmişti. "Felsefe bilimlerine hazırlık" öğretmeni olarak Hegel, Niethammer'in 1808 tarihli "Genel Kaide"sini uygulamada görevlendirilmişti. Bu "kaide"ye göre *Gymnasium* öğrencilerine belirli alanlarda felsefe öğrenimi verilecekti, bunun amacı Niethammer'e göre "öğrencileri spekülatif düşünmeyle tanıştırmak ve bu şekilde belirli pratik aşamalar sonucunda, üniversitede görecekleri sistematik felsefe öğrenimine hazırlamak" idi.[17]

Hegel'in göreve başladığı *Gymnasium*, Nürnberg'deki eski ve bir zamanlar ünlü bir kurumun yeniden düzenlenmiş haliydi. Okul 1526 yılında, Almanya'nın ilk Protestan okullarından biri olarak kurulmuştu, ilk hümanist *Gymnasium*'du ve Yunanca ile matematik ilk kez müfredata zorunlu ders olarak girmişti. Protestan Reformu döneminin en önemli kişilerinden Melanchthon, okulun kurulmasına bizzat katılmıştı. Ama Hegel'in geldiği dönemde okulun ihtişamlı günleri çoktan geride kalmıştı. Birçok başka Alman kurumu gibi, modernleşme sürecinde geri kalmış ve zamanla vasat bir yer hale gelmişti. Ama okul tam bir Protestan bölgesinde olduğundan ve ihtişamlı geçmişi, Niethammer'in temsil ettiği yeni hümanizme oldukça yakın durduğundan, planın başlangıcı için ideal bir yerdi.

Hegel oldukça zorlu olmaya aday bir sürece adımını atıyordu. Nürnberg'in Bavyera topraklarına katılmasına Nürnberg sakinleri fazla tepki göstermemiş olsalar da, herkesin durumdan hoşnut olmadığı da bir gerçekti. Nürnberg, Kutsal Roma İmparatorluğu döneminde özgür, kendi kendini yöneten (Prusya tarafından çevrilmiş olsa da) bir imparatorluk şehriydi, ama Napoléon döneminde Fransız ordusu tarafından defalarca işgal edildi, şehirdeki birçok tarihi eser Paris'e götürüldü ve imparatorluk tarafından korunan bağımsızlığı azaldıkça, kendi yazgısını tayin edecek süreçte hiçbir söz hakkı olmadan, Bavyera, Fransa ve Prusya arasında bir müzakere aracı haline geldi. 1803 yılındaki *Reichsdeputationshauptschluß*'tan sonra Nürnberg, bağımsız kalan altı imparatorluk şehrinden biri olarak kaldıysa da, şehir, 1806'da Ren Konfederasyonu'nun kurulma kararıyla bir anda Bavyera'ya verildi. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun 1806'da kesin olarak dağılmasıyla kaderine razı oldu. 15 Eylül 1806'da şehir büyük bir tantana eşliğinde Fransız güçleri tarafından Bavyeralı ilgili yetkili Kont von Thürheim'a (Schelling'in taciz ettiği, Nürnberg genel vekili olacak olan kişi) teslim edildi ve bir gece içinde Nürnberg'in eski yönetim kurumları Bavyera kurumlarına dahil edilerek eski usuller bir anda ortadan kaldırıldı. Örneğin Nürnberg şehri yüzyıllar boyunca birkaç soylu aile tarafından yönetiliyordu; 1808 yılında Bavyeralı yetkililer eski soylu meclisini bir anda dağıttı; meclis, Kont von Thürheim'ın sinik ifadesiyle "faydasız ama zararsız da"[18] olduğundan 1806 ve 1808 yılları arasında sadece ismen yönetimde kalmıştı. Nürnbergli eski ve önemli soylu aileler –örneğin Hegel'in bir üyesiyle evleneceği von Tucher ailesi– bir anda kendilerini, şehirde doğuştan sahip oldukları güçten yoksun olarak buldular. Bununla beraber, Nürnberg elit tabakasının birçok üyesi, daha önceki bağımsızlıklarının yalnızca çok masraflı olduğunun değil, aynı zamanda eski imparatorluğun koruması olmadan bu yaşatılabilir bir şey olamayacağı sonucuna üzülerek vardılar. Örneğin, Nürnberg'in önde gelen tüccarlarından ve daha sonra Hegel'in arkadaşı olacak olan Paul Merkel, Nürnberg'in elitlerinden biriydi ve Nürnberg'in Bavyera'ya ilhakı dışında bir seçeneğin olmadığını düşünüyordu; karısı ise bu fikirde değildi ve şehrin teslim edildiği gün, ağlayarak çocuklarına, "Vah zavallı çocuklar, artık bir prensin kölesi oldunuz" demişti.[19]

Nürnberg, zamanına göre geniş topraklara sahip bir Alman şehri olmasa da, küçük bir yer de sayılmazdı. 1809'da Bavyeralı yetkililerce yapılan bir sayımda şehrin nüfusu 25.176 olarak tespit edilmişti.[20] O dönemde sadece üç tane Almanca konuşan şehrin –Viyana, Hamburg ve Berlin– 100.000'den fazla nüfusu vardı; Königsberg, Dresden, Köln ve Frankfurt'un nüfusları 50.000 ve 60.000 arasında değişiyordu.[21] Nürnberg verimli topraklara sahip olsa da, Napolyoncu dönemin Orta Avrupa'yı yeniden şekillendirme sürecinden önce ve sonra büyük bir borç yükünün altına girmişti. Nürnberg'i ilhak eden Bavyera, böylece bu borçları da üstlenmiş oluyordu. 1810'da Bavyera'nın yöneticileri geçerli olan yüzde iki oranındaki faizi Nürnbergli alacaklılara (çoğu aristokrat ve zengin tüccarlardı) ödemeyi sürdürmeye karar verdiler, ama giderleri kısmak için borçları, kâğıt üzerindeki değerinin yüzde kırkına indirdiler ve böylece birçok alacaklının gelirinin yarısından çoğunu kesmiş oldular; bu da yeni Bavyeralı yetkililileri alacaklılara sevdirmeye pek yardımcı olmadı. Bavyeralı yetkililer bu borçları ödeyebilmek için, tarihsel önemine ya da estetik değerine bakmadan şehrin bazı bölgelerini satmaya karar verdiler; birçok kilise mülkü ve binası (zaten devlet el koymuştu) satıldı ya da devredildi (örneğin postane haline getirildi). Bunun sonucunda Nürnberg ahalisinin reformları uygulayan Bavyeralılarla arası bozuldu. Bavyera merkezi yönetimi nezdinde görevli bir Suabyalı olan Hegel'in Nürnberg topraklarında rahat dolaşması mümkün olamayacaktı; yabancı topraklardan gelen ve bir zamanların büyük bir yerel öğrenim kurumunu yeniden düzenlemeye çalışan bir yabancı olarak görülecek ve kuşkuyla karşılanacaktı.

Bu toplumsal zorluklara ek olarak Hegel bir de Nürnberg'in köhne okul sistemiyle uğraşmak durumundaydı. Nürnberg'deki 1807 tarihli resmi bir Bavyera raporu, mevcut okulların herhangi bir yükseköğrenime (örneğin üniversiteye) hazırlık okulları olarak tamamen yetersiz olduğuna karar vermişti ve dört okulun hem idari hem de pedagojik olarak baştan aşağı yenilenmesini öneriyordu. Rapora göre okullar tamamen geri kalmıştı ve eski moda pedagojik yöntemlerle öğretim veriliyordu. (Raporda, oldukça acımasız bir biçimde, "İncil ve ilahi kitapları dışında işe yarar yeni dini materyal yok. Öğretmenlerin çoğu yaşlı ve tamamen yararsız" diye yazıyordu.)[22] Ama Hegel'i yeni işi için umutlandıracak kimi işaretler de vardı. Şehrin okullardan sorumlu amiri Hein-

rich Paulus'tu. Rasyonalist bir teolog olan Paulus, sadece Jena'dan yakın dostu değil, Tübingen'de aynı okulu okumuş Suabyalı bir hemşerisiydi. Paulus Hegel'e, kendisinin Nürnberg'e geleceğini duymaktan ne kadar mutlu olduğunu yazan bir mektup bile gönderdi.[23] Öte yandan ne yazık ki, Münih'teki reformcular bu kadar çok ve çeşitli planlarının ne kadara mal olacağını ve gereken paraya sahip olmadıklarını henüz bilmiyorlardı ve bunu Hegel de daha sonra öğrenecekti. 1811 yılında Bavyera Krallığı'nın yaklaşık 120 milyon Gulden borcu vardı.[24] Paulus Hegel'e şaka yollu takılıyordu: Bir idealist olarak Hegel, onları "maddiyatçılık hırsı ve ihtirasından" kurtaracaktı ve İngilizce şöyle yazdı: "*God damn all the idealism.*"[25] ["Şu idealizmin Allah belasını versin"] Ama her ikisi de işlerin gerçekten ne kadar kötü olduğunu henüz bilmiyorlardı. Fransa'nın bütçesini toparlaması için bir dizi Napolyoncu reform gerekmişti ve böylece neyin ne kadara mal olacağı, nereden ne kadar gelir elde edileceği gerçekçi olarak hesap edilebilmişti. Bavyera'daki reformcular henüz işin başındaydı, el yordamıyla hareket ederek kimi modern ekonomik fikirlerle eski, modası geçmiş kameralist yöntemleri pratik hiçbir bilgileri olmadan harmanlamaya çalışmaktaydılar.

Öğretmenlik Görevindeki Zorluklar

Bu zorluklara ek olarak, Hegel, işinin tam olarak ne olduğuna ve neler yapması gerektiğine dair çok az bilgiyle göreve başlamak zorunda kaldı, hatta ne öğreteceği bile tam olarak belli değildi. Her şey son dakikaya bırakılmıştı, müdürlük ve öğretmenlik görevindeki işlerini neredeyse günü gününe öğrenip doğaçlayarak icra ediyordu. Ancak Kasım ayının sonunda Paulus'tan aldığı bir mektupta "Genel Kaide"nin ondan ne gibi talepleri olduğunu öğrenebilmiş, 5 Aralık 1808'de Paulus *Gymanisum*'u bir kutlama konuşmasıyla açmış, Hegel de 12 Aralık 1808'de resmi olarak okulda derslere başlamıştı. *Gymnasium*'un mali işlerindeki kaos, görevi üstlenir üstlenmez Hegel'in dikkatini çekti. Yemin edip işe başladıktan hemen sonra, ortada yeni kurulan *Ägidien-Gymnasium* (bu kurum adını, Ägidienberg'de bulunan binanın yanındaki Ägidien Kilisesi'nden alıyordu) bölümünü finanse edecek para ve kaynak olmadığını fark etti. Bölümün duvarları dökük haldeydi, birçok ayrıntı ihmal edilmişti ve bu durumu düzeltecek para ortada yoktu. Ne yazık ki, bu açıdan işler pek

hızlı iyileşmedi. Müdürlük görevi boyunca ilgili kişilere sunulmak üzere uzun ve haklı bir şikâyet listesine sahip oldu: Maaşının aylarca ödenmediği oluyordu; maaşı ödenmediğinden, yaşayabilmek için borç alıyordu; okulun giderlerini kimi zaman cebinden ödüyordu; kitapçı, ders kitaplarını öğrencilere diğer kitapçılardan daha pahalıya satıyordu; okul ve çevresinde bir kâtip (bugünkü sekreter) yoktu, bu yüzden bütün resmi evrak yığınıyla Hegel bizzat uğraşmak zorunda kalıyordu ("İşimin en sinir bozucu yanı... berbat ve tiksindirici bir zaman kaybı" diyordu);[26] şikâyet listesi böylece uzuyor gidiyordu.

Bütün bunların dışında, başlangıçta Hegel'in maaşıyla ilgili bir yanlış anlaşılma olmuştu. Hegel'in Nürnberg'deki maaşı Bamberg'dekinden daha azdı ve buna karşılık Nürnberg'de yaşam daha pahalıydı. Normalde 900 Gulden öğretmenlik maaşı, 100 Gulden müdürlük tazminatı artı bir lojman verilecekti –Bamberg'de editörlük işinde 1.300'den fazla alıyordu– ama Nürnberg yerel yönetimi bunu 900 Gulden ve lojman *ya da* lojman olmadığında ekstra 100 Gulden olarak yorumlamıştı; Hegel'in ifade ettiği gibi, lojmanın kendisi en azından 100 Gulden tutacaktı. Tüm bunlara biraz alınan Hegel, Niethammer'e, "Eğer işler böyle gidecekse, müdürlüğü herhangi birine devretmeye hazır olduğumu itiraf etmeliyim" diye yazdı ve eğer yönetimin maaşıyla ilgili verdiği karar böyle kalacaksa, "müdürlük görevini benden almanı rica ediyorum" diye de ekledi.[27] Fazladan 100 Gulden için müdürlük yapmaya değmezdi.

Her şeyden öte, bütün bu yeni Bavyera düzeninin ne kadar eksik olduğunu Hegel'in gözünde özetleyen, okulun hiçbir binasına tuvalet inşa edilmemiş olmasıydı; çocukların bütün günlerini geçirecekleri bir yere tuvalet koymamak, en hafifinden aptalcaydı: Bunu Niethammer'e bildiren Hegel alaycı bir biçimde, Nürnberg'deki tuvaletsiz okulların "arka planda kalmış gizli önemini yeni fark ettiğini, bunun halk eğitiminde yeni bir boyut" olduğunu yazar.[28] Aynı iğneleyicilikle, yine de tuvaletlerin yerleştirilmesinin elzem olduğunu söyler, "ama gerçekten yerleştirilmesi ve sadece yerleştirme emri olarak kalmaması gerektiğini" belirtir, ayrıca kendisini bekleyen başka zorluklara dikkat çekerek şöyle yazar: "Şu derbeder koşulların, o kadar hazırlığın boşuna oluşunun ve ortada hiç para olmamasının insanların güvenini ne kadar sarstığını tahmin edebilirsin."[29] Hegel için güzel bir başlangıç olmuştu denemez; ayrıca tuvalet problemi daha yıllarca sürecektir.

Hegel'in Yönetici ve Öğretmen Olarak Başarısı

Gündelik engellere rağmen –ki bu engeller mektuplarından anlaşılacağı gibi, onu çok rahatsız ediyordu– Hegel *Gymnasium*'u başarıyla ayakları üzerine oturtmayı başardı ve okulun kendine güvenini geri getirdi. Başardığı ilk işlerden biri, fazla üretken olmayan fakülte üyelerini, tartışmaya yol açmadan birbirleriyle değiştirmek oldu. Örneğin, "cebirden hiç anlamayan Bay Büchner'i üst sınıflara matematik öğretmekten alıp, din derslerine ve alt sınıflara etik dersine vermek" durumunda kalmıştı.[30] Hegel kısa sürede çocukların saygınlığını kazandı, üst sınıf öğrencilerine *Herr* (Bay) diye hitap ediyordu; bu, öğrencileri, kendilerini artık birer çocuk olarak değil, kendi kendilerini idare eden genç yetişkinler olarak görmeye yönlendirecek saygılı davranış biçimlerinden biriydi. (Bu şekilde, Niethammer'le paylaştıkları ve eğitimin, insanlara kendi içlerinde birer amaç olarak davranmasını ve özsaygıyı geliştirmesini söyleyen Kantçılık sonrası eğitim ideallerine bağlı hareket ediyordu.) Kendi sınıflarında bir tür disiplin ve düzen sağlamıştı, düzgün not almaya büyük önem veriyor, Almancanın güzel ve doğru kullanılmasına çalışıyordu. (Öğrenci ve meslektaşlarının hatırladığı kadarıylaysa kendi konuşması, yoğun bir şekilde Suabya aksanlıydı ve Suabya ifadeleriyle doluydu.[31] Kendi şivesi ile hal ve hareketlerine ilişkin tutumu, kendisine dışarıdan bakabilen tipik tarzıydı; bir keresinde, Frommann'ların yeğeni Stuttgart'a giderken şehrin Suabyalı sakinleriyle ilgili olarak, "Başta Almanca konuşup konuşmadıklarını bile anlamayacak" demişti.)[32]

Öğrencileri onu ilham verici bir öğretmen olarak hatırlıyor: Kendilerine bir metin dikte ettirdikten sonra, öğrencileri üzerinde tartışmaya, kendileri için öğrenmeye ve soru sormaya teşvik ederdi. Bir öğrenci, "Her öğrencinin konuşma ve fikrini söyleme hakkı vardı; girişi müdür yapar, tartışmayı o yönetirdi" diyordu.[33] Öğrencileri çok genç olsalar ve kuşkusuz Jena'daki üniversite öğrencileri kadar yetkin olmasalar da, tıpkı Jena'da yaptığı gibi, onlara ve ihtiyaçlarına yakından ilgi gösteriyordu. Yılda bir kez *Gymnasium*'un bütün öğrencileri –1811 yılında 126 kişi vardı– ödevleri de dahil olmak üzere bütün çalışmalarını müdüre getirmek zorundaydı, müdür de bunları okur, nelere dikkat etmeleri gerektiği konusunda tavsiyeler yazar, ayrıca sınıf dışında oku-

dukları kitaplar konusunda onlarla konuşur, daha iyi çalışma konusunda ipuçları verir, gelişme gösterdiklerinde takdir ederdi (ki öğrenciler gerçekten de belirli bir gelişim göstermeye başlamışlardı).[34] (Bütün bunları, öbür müdürlük işlerinin, haftada on altı saat verdiği felsefe derslerinin ve *Mantık* üstüne kendi özel çalışmalarının yanında yapıyordu!) Bunun dışında özel olarak, yoksul öğrencilere gösterdiği yakın ilgi ve yardımseverliğiyle hatırlanıyordu, bu tutumu hayatı boyunca devam ettirecekti.[35]

Schelling'in arkadaşı olan ve Hegel'i Nürnberg'den tanıyan Gottlob Schubert anılarında, Hegel'i yalnızca yazılarından ve derslerinden tanıyanların, "onun kişisel ilişkilerde ne kadar cana yakın biri olduğunu" tahmin edemeyeceğini anlatır ve başka birçok kişi gibi mizah anlayışından ve ilginç, karakteristik gülüşünden bahseder.[36] Gerçekten de, o günlere dair öğrencilerin aktardıkları, Hegel'in kişiliğine dair genel olarak anlatılanlara ters düşer. Genel olarak anlatılan, Hegel'in kötü bir konuşmacı ve öğretmen olduğudur; Tübingen Fakültesi'nde bile vaazlarına düşük not verilmiştir. Yazar Clemens Brentano 1810 yılında kendisini Nürnberg'de "dürüst ama kütük" biri diye tanımlamıştı ve bu kendisi için pek alışılmadık bir tanım değildi.[37] Ama diğer betimlemeler ve anekdotlar, Hegel'i, dürüstlüğü, içtenliği ve doğruluğunun yanında cana yakınlığı ve sosyalliğiyle de övüyordu. Hegel'in oldukça belirgin bir konuşma güçlüğü çektiğinden neredeyse kesinlikle eminiz; topluluk önünde resmi bir konuşma yapması gerekiyorsa, ya kekeliyor ya da yavaş ve rahatsızlık verici bir monotonluğa düşüyordu. Kötü bir konuşmacı olarak ünü (belli ki bu ünü hak ediyordu da), daha çok bu durumdan kaynaklanıyordu. Öte yandan kişisel ilişkilerde oldukça rahat görünüyor, rahat konuşuyordu, ki bu da, bu tür konuşma güçlüğünün yine tipik özelliğiydi. Ayrıca, bir 19. yüzyıl insanı olarak, özel hayat konusunda çok hassastı ve insanlar, umumi olaylar olarak gördüğü şeyler konusunda kendisiyle çok yakın hale geldiğinde bundan rahatsızlık duyardı. Nürnberg *Gymnasium*'unun küçük sınıflarında ise, topluluk önünde konuşmada yaşadığı zorluklar önemli bir rol oynamış gibi görünmüyordu, bu da büyük olasılıkla öğrencilerin yaşının küçük olmasından ve fikirlerini aktarırken zorunlu olarak daha rahat olması gerektiğindendi; *Gymnasium* sınıflarında hem akıcı bir konuşmacı hem de hal tavırlarında dostane görünüyordu.

Hegel'in Konuşmaları

Çok kısa bir zamanda öğrencileri ve ailelerini, *Ägidien-Gymnasium*'un eski ihtişamlı günlerine döndüğü konusunda ikna etti. Tıpkı Bamberg'deki gibi, şehrin sosyal yapısında sağlam bir konum edinmeyi başardı ve bu, geleneklerine bağlı eski imparatorluk şehri Nürnberg'de hiç de kolay bir iş değildi. Bunun dışında Hegel, kendi amaçlarını ve pedagojisini herkese açıkça beyan etti. Emekli olan ve yerine Hegel'in geçeceği eski müdür (Bay Schenk adında biri) için düzenlenen etkinlikte yaptığı veda konuşmasında, kendisinin ve Niethammer'in eğitim alanındaki görüşlerini yansıtan, kendini idare etme ve kendini yetiştirme (*Bildung*) fikrine değindi. Bu gibi durumlarda yapıldığı gibi, sorunu biraz süslendirerek şöyle konuştu: "Kendini yetiştirmenin, kendini biçimlendirmenin (*Bildung*) değeri o kadar yüksektir ki, eskilerden biri, 'Yetişmiş (*gebildeten*) ile yetişmemiş kişi arasındaki fark, insanlar ve kayalar arasındaki fark kadar büyüktür' der. *Bildung*'un zenginliği, onu koruyan ve gelecek nesillere aktaran öğretim tabakasının üzerine kurulmuştur. Öğretmen kendisini, bu kutsal ışığın koruyucusu ve rahibi olarak görmelidir ki, bu ışık sönmesin ve insanlık eski barbarlığın gecesine tekrar gömülmesin."[38]

Görev süresinin başlangıç döneminde Hegel, akademik ödüllerin verildiği dönem sonu etkinliğinde (bir tür senelik mezuniyet konuşması) her yıl bir konuşma yapmak durumundaydı. Bu konuşmalarda dinleyici olarak, öğrencilerle aileleri ve bu tür etkinliklerde bir araya gelen Nürnberg seçkinleri olurdu; konuşmalar, hem Hegel'in *Gymnasium*'la ilgili amaçlarını hem de kendi pedagojik yöntemlerini kamuoyuyla paylaşmasını sağlıyordu. Hegel'in Nürnberg halkı tarafından benimsenişini hatırlarsak, bunda, sadece görüşlerini aktarabilmiş olmasının değil, dışarıdan getirilen müdürün bu iş için gerçekten uygun biri olduğu konusunda aileleri ikna etmesinin ve bu konuda güvenlerini kazanmasının da payı olduğunu varsayabiliriz.

1809 Eylülü'nde yaptığı ilk konuşmalardan birinde Hegel, kendi yaptığı şeyin değeri konusunda kuşkulu bir dinleyici grubunu ikna etmek gibi zorlu bir görevle karşı karşıya geldi. Konuşmasına, önce herkesin kabul edebileceği şeyleri söyleyerek, yani insanların her şeyden önce çocuklarıyla ilgilendiğini ve *Gymnasium*'un görevinin de çocukları genç yetişkinler haline getirerek, onların yükseköğretime hazırlanmasına yar-

dımcı olmak olduğunu belirterek başladı. Daha sonra ise esas sorununa gelerek, çağdaşlaştırıcı Niethammer-Hegel düşünce akımını ilan etti. Yeni *Gymnasium* klasik hümanist öğretimin temellerinde kurulacaktı ve aileler ve toplum emin olmalıydı ki, bu bağlamda eski *Gymnasium*'un şanlı hümanist esasları ve gelenekleri korunacak ve devam ettirilecekti. Ama eski *Gymnasium*'un yeniden kuruluşundaki amaç, "zamanın en gerçek ihtiyacını karşılamak... toplumu antik dönemle yeni bir ilişkiye sokmak ve bu şekilde hem içlerindeki esası koruyarak hem de dönüştürerek yenilemek" idi.[39]

Hegel bunu başarmak için iki yol önerdi. Birincisi dersler, daha önce Almanya'da "Latince" okulları denen kurumların yaptığı gibi Latince değil Almanca olacaktı: 1805 yılında, Heidelberg'de bir iş imkânının peşindeyken Heinrich Voss'a söylediklerine benzer şekilde konuştu: "Bir insan eğer bütün bilimlerin zenginliğini kendi dilinde ifade edemiyorsa" diyordu Hegel 1809'da, "o insan yetişmiş (*gebildet*) biri olarak adlandırılamaz," çünkü eğer öğretim yabancı dildeyse, aradığımız bilgiyle kendimizi evimizde hissetmemizi sağlayan o 'içsellikten' (*Innigkeit*) yoksun oluruz."[40]

İkinci öneri ise, yeni okulda klasik eğitime, özellikle de Yunanca olmak üzere, ağırlık verilmesi gerektiğiydi. Hegel'in bu konuda açıkladığı gerekçe önemlidir, her şeyden önce, dinsel referansların açıkça sekülerleştirilmiş halini içermesi açısından. Buna göre ilkin, klasik eserler, "ruhlara o unutulmaz ilk tonunu, hazzın ve bilimin rengini veren dünyevi bir ilk deneyim, dinsiz bir vaftizdir."[41] Bu açıdan antik dönem üzerine çalışma bize ilham verir ve nesnelere sıradan bakışımızdan bizi iyi anlamda yabancılaştırarak, bizleri kendini biçimlendiren, yetişmiş insanlar, yani *Bildung* insanları olma yolunda hazırlar.[42] İkincisi ve daha önemlisi, klasik eserler bize güzellik idealini sunmaktaydı, onlar gerçekten de "var olmuş olan en güzel şeylerdi."

Yunanlıları bu şekilde betimleyen Hegel, genel olarak Almanya'da ve özellikle Württemberg'de kullanılan bir retorik olarak işlev gören deyişi devreye soktu, yani "güzel ruh"u. "Güzel ruh" deyişinin kullanımı esasen tamamen dinseldir, ama erken modern dönemde (özellikle Shaftesbury Kontu zamanında) gitgide sekülerleşmiş ve 18. yüzyılda Yunanlıları tasvir etmek için kullanılmıştır. Buna dayanan Hegel, "eğer ilk cennet *insan doğasının cenneti* ise, bu da [güzel ruh] ikincisidir, insan tininin

daha yüce bir cennetidir, olağanüstü doğallığında, özgürlüğünde, derinliğinde ve berraklığında, saray odasındaki bir gelin gibidir"[43] – güzel bakire "gelin" metaforu, yüzyıllar boyunca güzel ruhun karakteristik sembolü olmuştur.[44] Bu bize gösterir ki, *Tinin Fenomenolojisi*'nde "güzel ruh" kavramını kıyasıya eleştiren Hegel, kısmen de olsa hâlâ onun etkisindedir (eğer sadece izleyicisini etkilemeye oynamıyorsa, ki bu, Hegel hakkında bildiklerimiz göz önünde alındığında pek de olası değildir).

Hegel'e göre, klasik dilleri öğrenmenin başka bir avantajı daha vardı. Gençliğe, kullandıkları mantıksal kategorilerin doğasına dair daha büyük bir farkındalık getirmekteydi, çünkü "gramer, içerik bakımından aklın mantıksal kategorilerini, eşsiz yaratımlarını ve belirlenimlerini taşımaktaydı." Herkes, "Newtoncu hipotezlere göre nasıl tanımlandıklarını bilmese de, kırmızıyı maviden ayırabilir" ama buna dair *Bildung*'a ancak "onlara sahip olduğumuzda, yani onları bilincimizin nesnesi yaptığımızda"[45] sahip olabilirdik. Bu nedenle antik dönem üzerine çalışma, kendi "mantıksal biçimlenişimize (*Bildung*)" de katkıda bulunmaktadır.[46]

Son olarak kapanışı, tam bir modernist tonda yapar. Fransız Devrimi'nde ortaya çıkan vurucu deyişlerden biri, "yeteneğe açık kariyerler"di. Hegel konuşmasının sonunda doğrudan öğrencilere seslenerek, *Gymanisum*'un amacının, bu ideali Almanya'ya getirip, Almanya'da işler hale getirerek, "anavatanımızda sizlerin yeteneklerine ve gayretlerine her kariyeri açmaktır, ama bu sadece hak edenler için işleyecektir" der.[47]

Nürnberg İsyanları

Hegel Nürnberg'e, Napoléon'un Devrim'e karşı muhafazakâr direnişi tamamen yok ettiği inancıyla geldiyse de, olaylar işin aslının öyle olmadığını kendisine hemen hatırlattı. Napoléon'un imparatorluk hırsı büyüyordu ve İspanya kıyısını İngilizlere karşı koruma bahanesiyle İspanya'ya giderek kendi esas emellerini de aşmaya başlamıştı. (Kendi kardeşini İspanya tahtına oturtmak istiyordu ve bu da kararında önemli etkenlerden biriydi). İspanya macerası önce Napoléon'un tipik bir başarısı gibi başladı, ama kendisinin de şaşırdığı üzere, İspanyollar ayaklandı ve alışık olmadığı bir gerilla savaşına girişti. 1808 Temmuzu'nda, 18.000 kişilik bir Fransız ordusu, Bailen kentinde İspanyol güçlere teslim ol-

mak zorunda kaldı ve bu olay, bütün Avrupa'da büyük yankı uyandırdı. Napoléon buna karşın kardeşini Aralık 1808'de kral olarak ilan etti, ama bunun bedeli ağır oldu. Aynı yıl İtalya'da, Napoléon Roma'yı ilhak etti. Papa VII. Pius kendisini aforoz ettiğinde, Napoléon onu tutuklattı ve Savona'da büyük bir koruma altında ev hapsine kapattı. Bu olaylar Papa'yı, Napoléon'un umduğu gibi etkisiz kılmadı, tersine Katolik mücahit mertebesine ulaştırdı. Napoléon'un askeri gücünde bir zayıflık sezen Avusturyalılar, 1809 yılında, Hegel'in Jena'daki eski düşmanı olan, karısıyla birlikte Avusturya'ya göçüp Katolikliğe geçen ve Habsburg'ların bir nevi propagandacısı haline gelen Friedrich Schlegel tarafından kaleme alınmış bir deklarasyonla savaş açtı. Avusturyalı yetkililer, kendi davalarını "Almanya"nın davası olarak gösterip, İspanya'dakine benzer bir gerilla savaşını Almanya'da körüklemeye çalıştılar. Avusturya'nın savaş propagandası olan ve Schlegel'in yazdığı "Bavyeralılara Duyuru"da Schlegel şöyle yazar: "Biz [Avusturyalılar] da en az sizler kadar Almanız... Alman yurtseverliğiyle dolu herkes en güçlü şekilde desteklenecek ve hak ederlerse, Alman tacıyla beraber Alman kalbini terk etmeyen imparator tarafından ödüllendirilecektir."[48] Ama Napoléon bir kez daha durumun üstesinden geldi; savaşta yaralanmış ve Aspern'de yenilgiye uğramış olmasına rağmen, Avusturyalıların hatalarından faydalanmayı bildi ve onları 1809 Temmuzu'nda yenilgiye uğrattı. Kısa bir süreliğine oradan uzaklaştırılan ordusu rahatça Viyana'ya doğru ilerledi ve Avusturya'yı cezalandırıcı bir anlaşmaya zorladı.

Schlegel'i hiçbir zaman sevmemiş olan Hegel, onu şimdi acımasızca ve açık bir biçimde aşağılıyor, Avusturyalıların bozguna uğrayışından aldığı hazzı saklayamıyordu. Schlegel'in dile getirdiği arzu olan Bavyera'yı "özgürleştirme" üzerine giden Hegel, Almanların *Schadenfreude* [başkasının zor durumda oluşundan alınan haz-ç.] dedikleri bir tarzda, "Friedrich Schlegel'in bizleri toptan Katolikleştirerek kurtarma ideali battı, şimdi kendisi darağıcından kurtulduğu için sevinebilir" diyordu.[49] Öte yandan, Avusturya'yla olan savaşla ilgili Nürnberg'de gelişen olaylardan biraz kafası karışmıştı. Avusturya birlikleri Nürnberg'e Haziran 1809'da ulaşmış ve kentteki Fransız güçleri geri çekilmek zorunda kalmıştı. 26 Haziran 1809'da Hegel, Niethammer'e bir sekreterin eksikliğinden ve Bavyeralı yetkililerin okul idaresine koyduğu aptalca bürokratik engellerden bahsettiği her zamanki mektuplarından birini

yazarken, Avusturyalılar şehrin kontrolünü ele geçirdi. İşler, Thürheim Kontesi halkın önünde Avusturyalılardan "ayakkabıcı, terzi ve dokumacı sürüsü (*Schustern, Schneidern und Leinwebern*)" olarak bahsedince daha da kötüleşti, çünkü kontes bu sözlerle, eski Kutsal Roma İmparatorluğu'nun imparatorunu Münih'in yeni kralından çok daha fazla seven Nürnberg zanaatkâr kesimini incitip, öfkelendirdi ve kendisine yabancılaştırmayı başardı.[50] Dışlanan ve incinen zanaatkârlar şehrin kapılarından birini açarak Avusturya ordusunu içeri aldılar, böylece işler çığırından çıkmaya başladı. Avusturya ordusu ve yerel halk, hiddetlerini ve yıkıcı enerjilerini özellikle Bavyeralı yetkililerin evlerinin olduğu bir binaya yönelttiler. Bavyera arması ayaklar altına alındı ve bütün bina yağmalandı. Bölgenin Bavyera valisi olan Kont von Thürheim esir alındı ve Bayreuth'a çekilirken yanlarına onu ve birkaç Nürnbergli önde geleni esir alan Avusturyalılar tarafından hapse atıldı. (Ayrıca Nürnberg'e ait bir miktar paraya ve mala da elkoymuşlardı.) Daha sonra Avusturyalıların Bayreuth'dan aniden çekilmeleriyle birlikte esirler serbest bırakılsalar da, von Thürheim'ın Nürnberg'deki kariyeri bir fiyasko olarak sona erdi ve taşınmak zorunda kaldı. Bununla birlikte, Nürnberg'in Avusturyalılara duyduğu sempati Münih'in gözünden kaçmadı ve 1810'da Bavyera yeniden düzenlenirken şehrin Bavyera hükümetinin bakanlıklarından birinin merkezi olmasına izin verilmedi. Onun yerine bu unvanı Ansbach aldı.

Hegel Nürnberg'in Avusturya tarafından işgalini Niethammer'e bildirdi. Nürnberglilerden son derece öfkeyle bahsediyordu.[51] Ama yine de işler şimdilik yoluna girmişti. Bir yandan, Hegel'in bağlı olduğu Napolyoncu Almanya sağlam bir şekilde yerinde duruyordu ve birkaç yıl içinde yeniden bütünüyle güvenli bir hale gelecek gibi görünüyordu. Öbür yandan Napoléon'a her zaman sempati besleyen Hegel, Avusturya yanlısı olduğunu açık eden bir şehirde olmaktan rahatsızlık duyuyordu ve ayrıca Napoléon'un Almanya'ya getirdiği ve açıkça daha rasyonel bir toplumsal düzeni olarak gördüğü şeyin sağlamlığı hakkında da kaygılanıyordu.

Sonuçta, Nürnberg'deki pozisyonu ve müdürlük yerine asıl istediği üniversite işini konusunda Hegel, eskisinden daha büyük sıkıntıdaydı. Niethammer'in reform karşıtlarıyla hiç bitmeyen mücadelesine ve kendisinin ya başka yere atanması ya da istifasını isteyen çağrılara tanık olan

Hegel'in kaygıları büsbütün artıyordu. Ama 1809 yılında hiç beklenmedik bir anda Jena'daki eski öğrencilerinden biri olan Peter van Ghert'ten bir mektup aldı. Van Ghert mektupta, Hollanda'da yüksek bir mevkiye geldiğini ve Heidelberg gazetesinde Jena'daki savaştan sonra Hegel'in başına gelen talihsizlikleri okuduğunu yazıyordu. "Almanya'daki en büyük adam" olan Hegel'in, "bu durumda olmasına" öfkelenen van Ghert, Hegel için devreye girmeyi ve Hollanda'da yeniden düzenlenen üniversitelerden birinde kendisine yer ayarlamayı teklif etti.[52] (Dersler Latince olacağından dil sorunu olmayacaktı.) Hegel bu sürprizden çok mutlu oldu ve Aralık 1809'da van Ghert'e yazdığı mektupta, aslında durumunun çok fena olmadığını, Nürnberg'deki işinin "geçici" olmasını umduğundan "tahammül edilebilir" olduğunu ve şu anda Hollanda'da bir işe ihtiyacı olmadığını yazdı. (Eğer Hollanda'ya gidiyor olsa, dersleri Hollandaca vermek isteyeceğini mektuba ekler. Çünkü felsefe insanın kendi dilinde yapılmalıdır ve Hegel bu konuyu 1809 yılında okulun kapanışı için yaptığı konuşmada da yinelemiştir.) Hegel'in van Ghert'in teklifini reddedişi, onu Niethammer'e kendisi için Bavyera'da bir üniversitede iş bulması konusunda baskı yapmaktan alıkoymadı, ama bir sonuç yoktu.[53] Van Ghert'in Hegel'i Hollanda'ya çekme çabaları ise daha birkaç yıl sürecekti; gerçekten de, van Ghert'in yardımları ve Hegelciliği savunuşu, Hollanda'yı Hegelci düşünce okulunun yayıldığı ilk yerlerden biri haline getirecekti.

Eğitim, Modern Yaşam ve Modern Din

Bildung, Disiplin ve Eğitim

Hegel'in 1809 yılı okul dönemindeki açılış konuşması başarılı olmuş olsa da, 1810 yılındaki konuşmasında tonunu bir nedenden dolayı biraz değiştirmek zorunda hissetti. 1810'daki konuşmada, seküler bir gerekçe vererek, yani "kilise ayinlerine katılım"ın öğrencileri "geleneğe ve eski göreneklere" bağlayacağını öne sürerek, din eğitiminin önemini vurguladı.[54] O yıl hükümetin yönergesiyle okullara konulan askeri eğitim, Hegel tarafından, iyi bir şekilde biçimlenmiş karakterin oluşmasında önemli olduğu vurgulanarak haklı görüldü. Buna göre, sonuçta "yetiş-

miş (*gebildeter*) bir kişi, kendi doğasını sadece belirli bir şeyle sınırlamaz, o kendisini her konuda becerikli hale getirmiş olandır" ve ayrıca, bu tür askeri eğitim öğrenciye, "anavatanını ya da prensliği korumaya" hazır olmak zorunda olduğunu hatırlatır.[55] (1810'daki konuşması yarım ağızlı olsa da, bu konu elbette Hegel'in "Alman Anayasası" makalesine kadar geri götürülebilir.)

Öte yandan ikinci konuşmasında Hegel, kendi felsefi görüşlerine ve *Bildung* idealine bağlılığına dair toplumsallık sorunlarına daha özel bir biçimde değinir. Öğrencilere ve ailelerine, insanların dünyanın, ahlaki ya da pedagojik yapının içine ilişkin doğal bir eğilimle girmediklerini hatırlatır; insanların böyle şeylere eğitimle, disiplinle ve toplumsallaşmayla ulaşması gerekmektedir. Kavramların edinilmesi, bir yaşam formuna hazırlanmakla olur; bu Hegel'in düşüncesine göre sadece toplumsal yaşantının ampirik gözlemiyle ilişkili değil, bizzat "zihinselliğin" doğasına, *Geist*'a dair bir tezdir. 1810 yılında öğrencilere ve ailelerine ifade ettiği gibi, "tıpkı istenç gibi, düşünme de itaatle başlamalıdır."[56]

Hegel öte yandan, böyle bir hazırlanışın ve disiplininin amacının, itaat eden ruhlar yaratmak değil, öğrencilere, "etrafındaki şeylere ilişkin bir öz-etkinlik tutumu" aşılamak olduğunu açıkça ortaya belirtir.[57] Bahsettiği "disiplinin," katı ezbere dayanmadığını vurgular ve öğrenmeyi "salt edilgenliğe" indirgemenin, "suya yazı yazmaya" benzeyeceğini söyler.[58] Ama böylesi temel bir hazırlama ve toplumsallaştırma, okulun sorunu olamaz (ya da sadece okulun olamaz), bu temel olarak ailenin görevidir. İnsan ailede, bir yaşam biçiminin *Sitte*'sini (etik ve töreler) temel eğitim ve disiplinle edinir ve "öğrenim kurumları önceden var olan bir etik disiplini şart koşar." Konuşmanın sonunda Hegel, (kimi Alman terimleriyle oynayarak) "öğrenim kurumları, salt olarak öğretim (*Erziehung*) kurumları değildir" çünkü bu tür öğrenim kurumlarında, "etik (*Sitte*) formasyon (*Bildung*), asıl işle (eğitimle) doğrudan bağlıdır, bir bakıma dolaysız bir nedenden, ama bir bakıma da doğrudan sonucu olarak."[59] Modern zamanlarda, artık eskiden olduğu gibi "kafayı ve kalbi ya da düşünmeyi ve duyguyu" birbirinden ayırmamız gerekmez.[60] Yeni *Bildung* düşüncesi, toplumsal yaşantımızın bütün görünümlerini somutlaştırır; gerçek anlamıyla bir kendini yönlendirmenin, *Bildung*'a, kendimizi evimizde hissedeceğimiz bir toplumsallaşmaya gereksinimi vardır. Kısacası, "genel olarak yetişmiş (*gebildeter*) kişi, ahlaklı bir kişi-

dir."[61] Yeni hümanistlerin "faydacı" eğitim olarak adlandırdığı şey ise, bunu iddia edemez; teknik bilginin ahlaki bilgiyle temel bir bağı yoktur.

Hegel 1810'da öğrencilere, ailelerine ve kentin önde gelenlerine yaptığı konuşmasını, kendisini de yakın bulduğu bir konuyla, yetenekleri geliştirecek kariyerler düşüncesiyle kapatır. Oldukça varlıklı olan izleyicilerine, "öğrenimleri için gerekli mali koşullara sahip olmayan öğrencileri desteklemeleri" için ricada bulunur, çünkü "sayısız öğrenci bu yardımlarla, normal şartlarda fakirlik yüzünden geliştiremeyeceği yeteneklerini geliştirmiş ve sınıf atlamıştır."[62] Württemberg'den gelen Hegel için, bu konuşmada anlattığı, benimsediği devrimci fikirler arasında anlatmakta zorluk çekmeyeceği bir kısımdı; Württemberg'in Protestan Kilisesi'nin gücü sayesinde, kariyerlerin yeteneğe göre belirlenmesi çoktan benimsenmişti, böylece fakir bir memurun (iyi eğitimli olmak kaydıyla) çocuğunun, diğer herkes kadar Tübingen Ruhban Okulu'na girme şansı vardı ve Tübingen *Landesexam* bu durumu gerçeğe dönüştürecek normları sağlamıştı. Bu nedenle, Hegel varlıklı sayılabilecek bir aileden gelse de, "kariyerin yeteneğe göre belirlenmesi" fikrini rahatça benimseyebiliyordu. (Hak edeni takdir etme kuralını bozmayan Hegel, konuşmasını öğretmenleri kutlayarak ve onların hükümetin talimatnamesiyle kamu görevlisi statüsüne yükseldiklerini müjdeleyerek bitirdi.)

Dinsel Otorite, Eğitim Politikaları

1810 yılı sonunda, Hegel'in çevresiyle arası iyidi ve *Gymnasium*'da reformlar gerçekleştirmeye yönelik çabaları hem başarılı oluyordu hem de takdir görüyordu. Ama tüm bunlara rağmen, olayların gidişatından çok da memnun değildi. Bir noktada, alt seviye okullar üzerinde dinsel kontrol konusu yeniden gündeme gelmişti ve Hegel öğretmenlerin "din eğitimi için kiliselere gitmek zorunda kalmaktan çok mutsuz" olduklarını söylüyor, "buradaki esas sorun, öğretim kurumunun yeniden rahipler zümresine, ruhban sınıfına tabi kılınması sorunudur" diyordu ve bunu özellikle tiksindirici buluyordu.[63] Ayrıca idari işleri de hiç sevmiyordu ve bu işlerin kendi "sistem"inin ikinci bölümü üzerine olan felsefi çalışmaları engellemesinden dolayı üzüntü duyuyordu. Ağustos 1810'da Niethammer'e, "müdürlükten ayrılıp sadece öğretmenlik yap-

mak ve böylece gerçek işim olarak gördüğüm şey üzerine çalışabilmek mümkün mü" diye sorarak yoklamıştı.[64] Ayrıca Paulus'la da araları açılmaya başlamıştı; Paulus çabuk öfkelenen biriydi ve Hegel'in bölgesinin okullarından sorumlu kamu yöneticisi olması, aralarında sürtüşmelere yol açıyordu. Hegel, Paulus'un Yahudi kökenli olduğunu öğrendiğinde, Niethammer'e onun hakında pek de nazik olmayan yorumlarda bulunmuştu.[65]

Bütün bunların üstüne, 1810 sonbaharında Hegel kendisini kısa süreli bir krizin ortasında buldu. Bu olay kimi görüşlerinin onaylanmasına ve kimi görüşlerinin de başka yollarla katılaşmasına neden oldu. O sıralarda Bavyera hükümeti, giderleri kısmak için Nürnberg'deki *Gymnasium*'u kapatmaya ve onun yerine *Realinstitut*'u (daha çok teknik eğitim veren okul) korumaya karar verdi. Söylemeye gerek yok ki bu Hegel'i son derece üzdü. Bavyera hükümetinin *Gymnasium*'u kapatma kararı ve bunu gerekçelendirişi karşısında şaşkınlıktan küçük dilini yutmuştu. Hegel kızmakta haklıydı, çünkü bu süreç baştan sona skandallarla doluydu. Daha önce Montgelas yönetimi, önceden kilise tarafından yönetilen okullara ait özel vakıfların hepsine el koymuş ve onları idaresine almıştı, okulları da kamulaştırmıştı. Nürnberg'deki *Gymnasium*'u kapatma gerekçesi, vakıf parasının *Gymnasium*'a bir şekilde usulsüz olarak aktarıldığına dair bir iddiadan kaynaklanıyordu; bu güya yasal usulsüzlüğü temel alan Münih'teki yetkililer okula yapılan bağışı kestiler; daha sonra da Nürnberg'deki okulun bağışa sahip olmadığı için çok masraflı olacağına karar verip onu kapatma kararı aldılar. Ayrıca bu, yetkililerin söylediğine göre büyük bir kayıp olmayacaktı, çünkü Nürnberg'deki öğrenciler yakındaki Ansbach *Gymnasium*'una katılabileceklerdi.

Okulun kapatılma süreci Nürnberg'deki bir Katolik danışman tarafından yürütüldü ve bu kişi, Niethammer Münih'te değilken okulun kapatılma emrini de verdirecekti. Hegel bütün bu süreçte protestoların başını çekti, ama asıl günü kurtaran, *Gymnasium*'a yapılan bağışın yasal olduğunu çok eski belgelerde bulup kanıtlayan Paulus oldu.[66] Kapatma kararı, geleneklerine bağlı Nürnbergli vatandaşları çok üzmüştü ve Hegel'in şehirde artan statüsüne bir işaret olarak, toplanan halk kendisinden "saygıdeğer ve yenilenmiş haliyle olağanüstü *Gymnasium*'umuzun" devamını talep etmişlerdi.[67] Okulun yenilenişinden esas krediyi

toplayanın kim olduğu açıktı ve Hegel'in bu açıdan başarısı onun ününü şehirde iyice artırdı. Sonunda *Gymnasium*'un kalmasına izin verildi ve bu sırada okulun ayakta kalması için gereken fonların bir miktarını vatandaşlar cebinden verdi. Hegel, Münih'teki hükümete ne kadar kızdıysa, halkın olaya tepkisinden de o kadar mutlu olmuştur; kriz sırasında, "bütün toplumsal sınıflar, kuşaklar, cinsiyetler ve kişiler, Nürnberg'e yapılan bu gaddarlık karşısında aynı şeyleri hissediyor. *Gymnasium*, herkesin hükümete karşı minnet duyduğu tek kurumdur."[68]

Kamuoyunun tepkisinin derinliği, *Fenomenoloji*'de ifade ettiği din ve modern yaşam arasındaki ilişki üzerine olan kuramının doğruluğunu kendisi için kanıtlar. Niethammer'e satır arasında şöyle der: "Protestanlar *Bildung* kurumlarına nasıl da itibar ediyor, bu kurumlar onlar için nasıl kiliseler kadar değerli. Kesinlikle en az kiliseler kadar değerli. Protestanlık herhangi bir itikattan (*Konfession*) oluşmuyor, daha çok bir tür derin düşünmenin (*Nachdenken*), daha yüksek, rasyonel bir *Bildung*'un temelinden oluşuyor, bu nedenle bu öğrenim kurumlarına yapılan saldırı, onların en hassas noktasına yapılmış oluyor."[69]

Gymnasium'a olan bu saldırının başını bir Katolik'in çekmesi Hegel'in Katolikliğe karşı görüşlerini de güçlendirdi. Württemberg'in Katolik karşıtı çevresinde yetişmiş olsa da, Nanette Endel'le olan mektuplaşmaları ve genel olarak dine karşı merakının artması sonucu Katolikliğe karşı daha açık hale gelmişti. Öte yandan *Fenomenoloji*'de, Hıristiyanlığı başat modern din –burada elbette Protestanlığı kastetse de, ilginç bir şekilde hiç bunu ifade etmemiştir– olarak ilan ederek Katolikliği bir şekilde başından savmıştı. Ancak Jena döneminden sonraki yıllarda yaşadıkları, *Fenomenoloji* öncesinde özellikle Weiller ve Salat gibi Katolik filozoflarla olan mücadelesi, Würzburg'da Katolik başpiskoposun elinden Schelling'in çektiklerine dair gözlemleri, Bavyera'daki yaşamı ve Katolik "yaşlı Bavyeralılar"la olan kişisel mücadeleleri, Katolikliğe dönen Schlegel tarafından kaleme alınan savaş kararıyla Nürnberg'in Avusturya tarafından işgali, Hegel'in zaten Württemberg'deki yetişmesinin hazırladığı şeyi sonuca bağladı: Katolikliğin modası geçmişti ve Hıristiyanlığın modern olmayan bir biçimiydi. Bu nedenle Katoliklik, *Fenomenoloji*'de öne sürdüğü görüşlere karşı genel bir tehdit içeriyordu.

Daha 1808 yılında, Nürnberg'deki müdürlüğünün ilk döneminde, çoğunluğu Protestan olan öğrencilerine, Katoliklik ve Protestanlık ara-

sındaki en büyük farkın, otorite ve moderniteyle olan ilişkileri olduğunu söylemişti: Katolikler, dini cemaati "ruhban dışındakiler ve rahipler" olarak ayırıyordu ve yalnızca rahipler "kilisenin tam gücüyle donatıldıklarından," Katolik cemaat için "Tanrı'yla uzlaşma" ancak ve ancak "dışsal" olarak mümkün olabiliyordu. Öte yandan Protestanlar için, "rahipler yalnızca birer öğretmendir. Cemaatin bütün üyeleri, cemaatin halihazırdaki ruhu olarak, Tanrı'nın önünde eşittir."[70] Nürnberg'de Hegel, Katolikliğin sosyal otorite olarak uygulandığında meydana getirdiği pratik sonuçlara birinci elden tanık oldu ve bu antipatisini pekiştirmekten başka bir sonuç yaratmadı. (Van Ghert'in Şubat 1811'de kendisine yazdığı mektuptaki bir notu okuyan Hegel nasıl da gülümsemiş olmalı: "İnsanların burada bahsettiği gibi, Fr. Schlegel'in artık dua etmekten başka bir şey yapmayacak kadar koyu bir Katoliğe dönüştüğü doğru mu?")[71]

Nürnberg'deki ikameti ve Bavyera deneyimlerinden sonra Hegel, Protestanlık konusundaki ısrarında ve Katolikliğin değil de Protestanlığın modern yaşamın eğilimlerini ve laik-dini ideallerini somutlaştırdığında bir daha tereddüt etmedi. Temmuz 1816'da, Viyana Kongresi ve Restorasyon sürecinin ardından, Niethammer'e Protestanlık ve Katoliklik arasındaki farkı yineledi: "Protestanlık kendini kilisenin hiyerarşik örgütlenişine emanet etmez, o sadece genel düşünmeye ve *Bildung*'a dayanır... bizim kilisemiz üniversiteler ve okullardır. Söz sahibi ya da geçerli olan, Katolik Kilisesi'ndeki gibi ruhban sınıfı ve dini ibadet değildir."[72] Ekim 1816'da aynı şeyi Niethammer'e yine tekrar eder: "Bizi koruyacak olan şey meclis kararları ve bu kararları hayata geçirip sürdürecek bir ruhban sınıfı değil, [dini] cemaatin ortak *Bildung*'udur. Bu nedenle daha doğrudan koruyucularımız, üniversiteler ve genel olarak eğitim-öğretim kurumlarıdır. Bütün Protestanlar bu kurumları kendi Roma'ları ve rahip meclisleri olarak görmektedir... [Protestanlar için] tek otorite, herkesin entelektüel ve ahlaki *Bildung*'udur ve bu *Bildung*'un garantörleri işte bu kurumlardır... *genel* entelektüel ve ahlaki *Bildung*, Protestanlar için kutsaldır. Öte yandan Katolikler içinse bu, zorunlu olmayan bir şeydir, çünkü onlar için kutsal olan kilisededir ve ruhban sınıfı toplumun geri kalanından ayrılmıştır."[73]

Elbette Hegel, o çağda Almanya'da olan Protestanlığı tasvir etmiyordu –çoğu Protestan'ın kafasında üniversiteyi kendi "kilisesi" olarak görmek gibi bir şey yoktu–, sözünü ettiği, Protestanlığın vecibelerinin içsel

ve mantıksal dinamikleriydi. Protestanlığın içsel mantığına olan inancı o kadar sağlamdı ki, fiilen etrafında gördüğü Protestan kiliseleri ile onların mantıksal sonucu olarak düşündüğü şeyi birbirine karıştırmaktan çekinmiyordu. Nürnberg'den sonra da, modern yaşam projesinin hayata geçmesi için, Protestanlığın Katoliklik üzerinde –en azından felsefesinde kavramsal olarak ifade ettiği biçimde– kesin bir zafer kazanması fikrinde artık hiç tereddüt etmeyecekti ve bu, kariyerini bir *üniversitede*, modern yaşamın "Roma'sı ve rahipler meclisi"nde sürdürme isteğini daha da artıracaktı.

Nürnberg Aristokrasisiyle Evlilik

Hegel *Gymnasium*'da yapmaya çalıştığı reformların başarısının ve artmaya başlayan ününün belki o kadar farkında değildi, ama başardıklarının fark edilmesinden hoşnut oluyordu. Nürnberg'e geldiğinde, bir isim yapmayı kesinlikle kafasına koymuştu, en azından üniversiteye gidecek yolu açmak için. Önemli bir kurumda müdür olarak başarılara imza attıktan sonra, Hegel'in yeni planları vardı. Niethammer Nürnberg'e geldiği zaman evlenmesi gerektiğini ona çoktan söylemişti, Hegel de kendisine yazdığı bir mektupta, evlenmeyi kendisinin de arzuladığını ifade etmişti. Ama sorun –birçok bekâr insanın şikâyet ettiği gibi– birisiyle *tanışabilmekti*, ya da Niethammer'e feryat ettiği gibi: "Ben de şu işi bir şekilde başarmayı istiyorum artık, yani bir eş almayı, daha doğrusu bulmayı!" Nürnberg'e geleceğini açıkladığı zaman, Paulus bile eşinin kendisine şaka yollu, "sadık, ağır kanlı bir Nürnbergli kadın" bulacağını söylediğini anlatır.[74] (İlginç bir şekilde, Paulus, Hegel'le kendi kızını evlendirmek ister ama Hegel ilgilenmez – Paulus kendi kızını herhalde "ağır kanlı" buluyordu.)[75]

Başarısından dolayı Hegel, kısa sürede şehrin en seçkinlerinin arasına girmeyi başardı. Ekim 1810'da, Müze adında özel bir kulüp kurulmuştu. Kulüpte Nürnberg sosyetesinin en seçkinleri vardı (elbette hepsi erkekti) ve Hegel de 318 kişilik üye listesinde yer alıyordu. Kulübün kurulma amacı, "iyi yetişmiş (*gebildeten*) kişileri" bir araya getirmek ve kulübün sınırları dahilinde daha çok modern edebiyat üzerine fikir alışverişinde bulunmaktı. Adına rağmen kulüp pek müzeye benzemiyor-

du; kulüp adını (büyük olasılıkla) daha önce 1808 yılında Frankfurt'ta kurulan ve içeriği buna çok benzeyen başka bir kulüpten (hatta belki de, Münih'te kurulan ve adını Frankfurt'taki kulüpten alan benzer başka bir kulüpten) almıştı, üyelerin çoğu daha önce aynı tür bir kulüp olan Harmony'den geliyordu. İki kurucu üye, "konsey direktörü von Tucher" ve "senatör von Tucher"di. (İleride Berlin'de Hegel'in baş takipçisi olacak eski öğrencisi G.A. Gabler de o sırada Nürnberg'de *Hofmeister*'lık yapıyordu ve üyeler arasındaydı.)[76]

1810 Ekim ayı civarında, Hegel, asırlardır şehrin önemli tüccarlarından olan Nürnberg'in sayılı ve seçkin aristokratlarından von Tucher gibileriyle vakit geçiriyordu. Diğer yandan, bu aileye olan ilgisi, olağan faktörlerin ötesine geçti: Jobst Wilhelm Karl von Tucher'in (üyelerin arasındaki "senatör") yazdığı bir notta şu ifade bulunur: "Nisan 1811'in başında, müdür Hegel kızımla evlenme dileğini ve bunun imkânını mektup aracılığıyla konuşma isteğini belirtmiştir... 8 Nisan'da bana talebini iletmiş... Talep olarak yalnızca kızımla dostça görüşmek istediğini ifade etmiştir."[77] Kızı, Marie Helena Susanna von Tucher'dir (ailenin en büyük kızı) ve Hegel kendisiyle 15 Eylül 1811'de gerçekten de evlenir; 1791'de doğan Marie, Hegel'den yirmi yaş küçüktür. Marie'nin babası kızına ne isterse razı olacağını söylediyse de, Tucher ailesi evliliğe başta hemen razı olmadı. Eğer Hegel gibi dışarıdan gelen ve aristokrat olmayan biri kızlarıyla evlenmek ve aileye girmek istiyorsa, mutlaka belirli görüşmeler olmalıydı. Mayıs 1810'da Hegel çekingen bir biçimde Niethammer'e, "Hayatım bir dönüm noktasında, eğer geri çevrilmezsem sonsuz saadete erişeceğim... Hakkında çok şey yazılmasına izin veren bir konu değil" diye yazar ve durumun kendi ellerine değil "şehir amiri Merkel'in güzel ellerine bağlı" olduğunu yazar (mektubun kenarına, Merkel'in "güzel elleri"nin henüz çok uzaklarda olduğunu ekler).[78] Ama Merkel artık ne yaptıysa, işi bağlar. Hegel, Marie'yle nişanlandığını, Niethammer'e evliliğe dair görüşmelere başladığının ipucunu verdiği tarihten tam bir yıl sonra, Nisan 1811'de bir mektupla Niethammer'e iletir.[79]

Ne yazık ki Hegel ve Marie von Tucher'in flört ettikleri döneme ait, ne Hegel ve Marie'nin nasıl tanıştığına, ne Hegel evlenme teklif etmeden önce ne kadar süredir birbirlerini tanıdıklarına dair herhangi bir belge vardır. Hegel 13 Nisan 1811'de, nişanlanmadan kısa bir süre önce, Marie'ye bir aşk mektubu yazar. (Hegel'e göre evlilik teklifi 16 Nisan'da

kabul edilmiştir.)[80] Şiir –ya da daha doğru tabirle "dörtlük"– Hegel'in düşünce tarihindeki ünüyle pek doğru orantılı değildir; yarı romantik, sıkıcıdır, Hegel'in 1796'da Hölderlin'in şiirini taklit etmeye çalıştığı "Eleusis" denemesinden eser yoktur. (Hegel belki de o dönemde Hölderlin'in stilini artık çekici bulmuyor olabilir; belki de şiiri alacak kimsenin Hölderlin'in stili yerine daha gelenekçi bir şiiri tercih edeceğini düşünmüş olabilir.) Şiirde, Hegel tipik Romantik imgeleri kullanır –dağın tepesine çıkmak, doğanın ihtişamı, güneş batışının kızıllığı vs.– ama şiirdeki ana metafor, Hölderlin'in etkisi altında Frankfurt'ta kullandığı "yaşam" fikridir. Sevginin iki kişinin birleşmesi olduğunu göstermek için Anka kuşu imgesini kullanır, her ikisinin birleşmesi ortak bir kişilik ortaya çıkaracaktır; bu karşılıklı olsa da, tek başına duyulan tatminler yerine, karşılıklı duygusal bağa işaret etmektedir; ayrıca Anka kuşu, iki sevgiliyi ayıran şeyin sahici aşkla üstesinden gelindiğini ve kendini sürekli yeniden yaratarak, deyim yerindeyse küllerinden doğarak yeniden kurmasını sembolize etmektedir – bu Hegel'in felsefi görüşlerinde de mutlaka olan bir konudur.[81]

Ne olursa olsun, şiir ya da Marie'yi etkilemek için yaptığı diğer şeyler işe yarar ve evlilik teklifi kabul edilir. Bunun sonucunda, 17 Nisan 1811 tarihli ikinci bir şiir piyasaya çıkar, buradaki konular, doğal olarak, aşkına karşılık bulmuş birinin neşesi, hissedilenlerin söze dökülememesi, tatlı ve hüzünlü bülbülün sesine gıpta (Avrupa şiirinden tipik bir tema), bir öpücüğün sözcüklerden çok daha fazlasını söylemesi ve 17. yüzyıl İngiltere'sinin "metafizik şairleri"ni anımsatan bir şekilde, birbirlerine dokunan ve iç içe geçen ruhlar imgesidir.[82]

Ama her şey tatlı ve hoş değildir. Hegel'in Marie'ye 1811 yazında, nişandan kısa bir süre sonra yazdığı iki mektupta, ilişkilerinin zorlu kısımları açığa çıkar. İlk mektup, Marie'nin aralarında geçen bir tartışmadan sonra kalbinin kırılmasına Hegel'in yanıtıdır; Marie'nin duyguları bütün evlilik planlarını bozacak kadar incinmiştir. Tartışmanın ne olduğunu anlamak için satır aralarını okumak gerekse de, bağlamı anlamak o kadar da zor değildir. Marie von Tucher zamanının çocuğudur ve biraz duygusaldır. Marie'nin, Hegel'in kız kardeşine yazdığı bir mektuba yine Hegel'in iliştirdiği notta, "eğer kaderimde mutluluk varsa" Marie'yle olan ilişkisinden son derece mutlu olmayı beklediğini ekler. Bu, Marie'yi belli ki çok incitmiştir, çünkü bu bir anlamda Hegel'in mutluluğu tam

olarak evlilikten beklemediği olarak anlaşılmaktadır, bu da Marie von Tucher'in evlilik anlayışına tamamen ters gelen bir şeydir.[83] Mektuptaki yanıtında Hegel, kırdığı potu düzeltmeye çalışır. Daha bir gece önce "tüm yüzeysel olmayan ruhlarda, her mutluluk hissine bir hüznün eşlik ettiği" ve sahici, derin sevginin mutlulukla (*Glück*) değil, "halinden memnun olma"yla *(Zufriedenheit)* ilgili olduğu konusunda anlaşmamışlar mıdır?[84] ("Bir gece önce" Hegel sanki Marie von Tucher'e kimi felsefi ayrımları anlatmaktadır ve Marie von Tucher gelecekteki kocasının bu ders verir gibi konuşmasından pek memnun olmamıştır.) Hegel mektupta, aşkta bulunan birlik, böyle bir birliğe sızan ve onu bölen "düşünseme" gibi az buçuk felsefi konulardan bahsettikten sonra, birden içinde bulunduğu durumun farkına varmış gibi, "Ah bilemiyorum, 'halinden memnun olma' ile mutluluğu ayırmakta beni ısrar ettiren bu hastalıklı bilgiçliğimi daha ne kadar sürdürüp yazacağım, üstelik bu ayrımın işe yaramaz olduğunu bile bile" diye yazar ve "sana yazmaya uzun süre çekindim, çünkü bir kere başlandığında tehlikeli olabilen açıklamalardan korkuyordum" diye ekler.[85] Hegel'in, -daha önce Nanette Endel'e de itiraf ettiği- kendi kişisel sorunlarına uzaktan, soyut ve entelektüel bir mesafeden bakma huyu yine ortaya çıkmıştır. Daha sonra Marie von Tucher'den, kendisinin "şifacısı" olmasını, "iç benliği"ni dış dünyayla "uzlaştırmasını" ister – bu konu ileride, erkek ile kadın arasındaki ilişkiye dair sevgi ve aileyi ele alan olgunlukla ilgili yazılarında net bir şekilde ele alınacaktır.

Bu, evliliklerinden önceki son tartışmaları değildir. Kısa bir süre sonra daha da ciddi bir tartışma meydana gelir. Duygularına bağlı olan, derin ve gerçek duygulara olan bu bağlılığın ahlaki konularda gerçek kılavuz olduğuna inanan Marie von Tucher, bir ara Hegel'e ahlaki ödevin kalpten geldiğiyle ilgili bir şeyler söylecek olur. Bunun üzerine Hegel'den, bunun ne kadar yanlış ve tehlikeli bir ahlaki görüş olduğuna dair katı ve eleştirici bir yanıt alır. Duyguları yeniden derinden incinmiştir ve Hegel bir kez daha sorunu açıklamak zorunda kalmıştır. Marie'ye yazdığı mektupta, kalbindeki bu en derin duygularla ahlaki ödevin birleşiminin aslında *gerçekte* kendisine ait olamayacağını, yalnızca benimsediği bir teori olabileceğini söyler ve kendisi gibi zarif ve soylu bir doğaya sahip bir kadının böylesi bayağı görüşlere kapılmamasını tembihler; başkalarını her seferinde bağışlarken (ki bu onun soylu ve zarif doğasını göster-

mektedir) yanlış görüşlere başvurmaktadır ve bağışlamanın haklı çıkarma olmadığını hatırlaması gerekmektedir. Hegel yine kendi görüşlerini açıklayarak bütün insan ilişkilerinin tıpkı "mantıksal vargıları, geniş etkili sonuçları ve uygulamalı alanları" olan fikirler gibi göründüğünü yazar.[86] Hegel, cinsiyetler arasındaki farkla ilgili görüşünü de mektubunda savunmasına ekler: Marie von Tucher gibi insanlar (başka bir deyişle, kadınlar), kurallar ya da düsturlarla değil, "karakter"le hareket ederler ve erkeklerin aksine karakterleriyle çatışma içine giren kurallar ve düsturlardan vazgeçerler. Bu nedenle erkekler ve kadınlar arasında iletişim sorunu çıkmaktadır. Marie'ye aralarındaki sorunun bir yanlış anlama olduğunu söyler ve kendisinin "sadece sabır ve sevgisini sürekli test etmek için eşlerine işkence yapan" adamlardan olmadığı konusunda güvence verir.[87]

Marie von Tucher bu tür küçümsemelerle bir şekilde başa çıkar, ama Hegel'in kendisine karşı üstünlük kurmaya çalışmasını kabul etmez. Örneğin, Hegel'in Heinrich Paulus'un karısı Caroline Paulus'a (her ikisi de, Heinrich üniversitede iş bulunca Heidelberg'e taşınmıştır) yazdığı mektubun kenarlarına, Hegel'den bağımsız olduğunu gösteren yorumlar ekler. Hegel mektupta her zamanki gibi Heidelberg'deki üniversitede bir iş olup olmadığını sormaktadır ve Marie de Nürnberg'den hatta Erlangen'den ayrılıp Heidelberg'de yaşama fikrine son derece sıcak bakıyordur. Hegel Heidelberg'e taşınma olasılığından bahsettiğinde, Marie kenara, "Evet! Evet!" ("*Jawohl! Jawohl!*") diye yazar ve yanına, "Beraber bunun üzerine çok konuşuyoruz" diye ekler.[88] Hegel ve Marie von Tucher'in hayal ettikleri gelecek, üniversite profesörü ve karısı olarak şekillenmiştir.

Evlilik yolunda kimi başka pürüzler vardır ama ciddi değildirler. Niethammer'e nişanlandığını bildirdiği mektupta Hegel, Marie'nin babasının nişanın, Hegel'in üniversitede profesör olarak bir iş bulmasına bağlı olduğunu söylediğini yazar. Aslında Hegel burada gerçeği biraz çarpıtmaktadır, çünkü Hegel üniversitede henüz bir iş bulamadığı halde Marie'nin babası evliliği engellemez (ayrıca babasının bu süreçte herhangi bir tereddüt ya da engelleme gösterdiğine dair bir kanıt da yoktur.) Aristokrat olmayan ve herhangi bir serveti bulunmayan Hegel aristokrat bir ailenin kızıyla evlendiği için, bu iddianın Niethammer tarafından normal karşılanacağını düşünmüş olmalı. Orta Avrupa'nın

Napoléon tarafından yeniden şekillendirilmesinden sonra aristokratlar eski güçlerini kaybetmiş de olsalar, yine de nüfuz sahibi insanlardı ve halkın gözünde bir tür gizem taşıyor gibi görünüyorlardı. Bir İngiliz tarihçinin 1833'te belirttiği gibi, "Almanlar kabaca iki sınıfa ayrılabilir, *von*'lar ve *von* olmayanlar."[89*]

Hegel'in Niethammer'e böyle söylemesinin nedeni, üniversitede ona bir iş bulması için kendisini acındırmak olabilir. Ama Niethammer oyuna gelmez ve kendisine yazdığı mektupta, Hegel'i tavrı yüzünden azarlar ve kendisine Napolyoncu modern yaşamda bu tür unvanların artık çok önemi olmadığını hatırlatır. Ayrıca ünlü bir *Gymnasium*'da öğretmen olmuştur, hatta oranın müdürüdür ve bu da Tucher'ler gibi seçkin bir aileye katılmasına yetmelidir. Niethammer Hegel'e, modern yaşamının başarı ölçütünün soydan değil "kişinin kendisinin hak ettiği konum"dan geldiğini hatırlatır. Von Tucher ailesi yüzünden kendi sosyal statüsünden endişelendiği için Hegel'e nasihat eden Niethammer, kendisinin "bir filozofa hiç de yakışmayan bir kibir" gösterdiğini yazar.[90] Bu şekilde azar işiten Hegel verdiği yanıtta Niethammer'e hak verir ve Marie'nin babasının, *Gymnasium*'da öğretmen olmasını evliliğe bir engel olarak görmediğini itiraf eder ve biraz da kendisini savunarak, "Daha iyi bir işi hiçbir zaman daha yüksek mevki için istemedim" diye ekler.[91]

Öte yandan gelir durumu da bazı problemler yaratmaktadır. Evlilik tarihi yaklaştıkça, Hegel gitgide sesini yükselterek, beş aylık alacağı olduğu, kimi tazminatlarının ödenmediği vs. konusunda şikâyetlere başlar. Sonunda Bay Merkel'den (gerçek bir dost olarak Niethammer de borç vermeyi önermiştir) borç alır. Böylece bu engel de halledilmiştir.

Son engel Georg Ludwig Friedrich Fischer'in (Hegel'in Johanna Burkhardt'tan olan gayrimeşru çocuğu) varlığının biraz utanç verici durumudur. Belli ki Marie von Tucher çocuğun varlığını ve gelecekteki kocasının daha önceki ilişkisini öğrenmiştir, ama bunu Hegel'den mi yoksa başkalarından mı duyduğu (ki bu oldukça rahatsız edici bir durum olurdu) belli değildir. Bir rivayete göre, Hegel'in evleneceğini duyan Johanna Burkhardt Nürnberg'e gelir ve Hegel'den tazminat ister. Mayıs 1811'de Bayan Frommann'a yazdığı mektupta Hegel evleneceğini bildirir ve "Lütfen bu durumu bir sır olarak saklamanızı rica ediyorum,

---

* *Von*, Almanya'da soylu ailelerin soyadına eklenen takı: Marie *von* Tucher gibi -ç.n.

çünkü her şey hallolmadan önce haberi olursa, Burkhardt denen kadının küstahlığı iyice artacaktır" diye yazar. Bu konuda Jena'daki avukat Ludwig C.F. Asverus'a (*Fenomenoloji*'nin yayımlanmasında Hegel'in hukuki danışmanı olmuştur) danışılmasının iyi olacağını ekler.[92] Hegel'in Bayan Burkhardt'la ilgili daha önce söyledikleri –onu "bu zor durumdan kurtarmak" istemesi ve kendisine "her türlü yükümlülüğü talep etme" hakkı– 1811 yılında tamamen geçersiz hale gelmiş gibidir.[93] "Her şey hallolmadan önce" tabiri, Hegel'in kadının kendisi üzerinde bir hak iddia edememesini sağlayacak kimi hukuki sözleşmeleri düşündüğünü ve bu işleri aslında başka biriyle evlendiğinden kadını haberdar etmeden halletmeye çalıştığını ima etmektedir. Gerçekte ne olduğu ve nelerin pazarlık edildiğini (ve hatta böyle bir pazarlığın olup olmadığını da) elimizdeki bilgilerden çıkaramıyoruz.[94] Ama her ne olursa olsun, olayı öğrenen Marie von Tucher, bunu evliliği tehlikeye atacak kadar önemsemiş görünmüyor.

Bütün pürüzler giderildikten sonra 15 Eylül 1811'de Hegel ve Marie von Tucher evlenirler. Hegel artık durumdan tamamen memnundur; kendisinin pek de huyu olmadığı ölçüde coşkulu bir mektupta, Niethammer'e şöyle yazar: "Artık dünyevi amacıma ulaştım. Şu dünyada bir memuriyet ve sevgili bir eş dışında insan ne ister?.. Geriye kalan, artık birer bölüm değil ancak paragraflar ya da notlardan ibaret olacak."[95] Aynı mektupta Hegel, tipik bir şekilde kendisini, evliliğe (özellikle de kendi evliliğine) dair romantik ve duygusal fikirlerden uzaklaştırır ve "sakin düşüncelerle balayına girdikten ve evlilikten sonraki illüzyonlar dağıldıktan sonra diyebilirim ki, evlilikte o memnuniyet hissi ve içsel bir kendine güven korunabiliyor."[96] Hegel'in evliliğin tutkudan daha fazla bir şeye, karşılıklı bir sorumluluk isteyen bağlılığa gereksinimi olduğuna dair görüşü ve evlenmeden önce Marie'ye söyledikleri ("Aşkın tamamlanması için, sadece kendinde ve kendisi için olduğundan daha yüksek bir evreye gereksinimi vardır. Tam bir memnuniyet, gerçek mutluluk dediğimiz şey, ancak dinde ve sorumluluk duygusuyla tamamlanır"[97]) kendi karakterine tam olarak uymaktadır.

Ama Hegel'in zar zor yakaladığı memnuniyet ve huzur kısa sürer. Evliliklerinin ilk iki yılında, Hegel ve Marie von Tucher zorlu bir süreci idare etmek durumunda kalırlar. Bavyera yönetiminin içinde ulunduğu mali karmaşa, Hegel'in maaşını düzenli olarak alamamasına ve maaşı tam olarak yatana kadar borç almaya devam etmesine neden olmakta-

dır. Ayrıca dostu ve hamisi Niethammer'i ve diğer birçok arkadaşını da, kendisine üniversitede bir pozisyon ayarlamaları için türlü yöntemlerle ikna etmeye çalışmaya devam eder. Ayrıca yine bu dönemde Hegel ailesinin başına türlü trajediler gelir. 27 Haziran 1812'de, Hegel'lerin Susanna Maria Louisa Wilhelmine adında bir kızları olur; Hegel çok mutlu olmuştur. Ama 8 Ağustos 1812'de kız aniden ölür ve bu olay özellikle Marie'yi yıkar. Bir yıl sonra, Hegel'lerin bu kez sağlıklı bir oğulları olur: 7 Haziran 1813'te Karl Friedrich Wilhelm dünyaya gelir. Ama bu doğumdan birkaç ay önce, Hegel'in eşinin babası ölümcül bir hastalığa yakalanır ve (Marie'nin babasının isminin verildiği) Karl Hegel'in doğumundan bir hafta sonra, Hegel'den çok da yaşlı olmayan Jobst Wilheml Karl von Tucher hayata veda eder. (Hegel o dönem kırk üç yaşındadır, Karl von Tucher ise kırk dokuz.) 1812'de, hem Hegel'in hem de Marie'nin Napoléon'un Rusya savaşında birer kardeşi ölür ve Napoléon'un tahttan inişi, Hegel'in o zamana kadar yaşamında en çok önem verdiği konuları sorgulamasına neden olur. Yeni modern düzenin coşkulu savunucusu olan Hegel birdenbire, sadece Napoléon öncesine değil, ta 1789 öncesine dönmek isteyen insanlar tarafından kuşatılmıştır. Yeni evlenen, bir aile kuran ve Napoléon'a düşkünlüğü bilinen Hegel, böyle bir ortamda geleceği konusunda haklı kaygılar taşımaya başlar.

Ev Hayatı ve Kargaşa

Hegel'in Yeni Ailesi ve Çalışmaları

Hegel kısa zamanda evlilik yaşamına ve Nürnberg seçkinlerine alışır ve Marie'yle ikisi, evliliklerinin ilk yıllarında yaşadıkları bu trajedileri, zorlukları ve gerilimleri beraberce aşarlar. Hegel, Marie'nin ailesiyle kısa sürede kaynaşır; *Gymnasium*'daki müdürlük statüsü ve şehirdeki en eski ailelerden biriyle olan yakın ilişkisi, onu kısa sürede tam bir Nürnbergli yapmıştır. Kayınpederi öldükten sonra, Hegel'in kayınvalidesi olan ve arasındaki yaş farkı biri bile bulmayan Susanna Maria von Tucher (kızlık ismi Haller von Hallerstein), Hegel'i fiilen ailenin yeni babası olarak görür ve kızının kocasına büyük bir hayranlık ve şefkat beslemeye başlar.

Hegel Nürnberg'in kendine has *Wurst*'larına [Alman salam-sosis çeşitleri-ç.n] alışmıştır ve daha evlilikten önce Nürnberg'in meşhur *Lebkuchen*'ına (genellikle Noel'de yapılan zencefilli ve çikolatalı kek) bayılmaktadır.[98] *Lebkuchen*'ı Niethammer'e hediye olarak bile göndermekte ve ona bu keki övüp durmaktadır. O ve Marie Berlin'e taşındıktan sonra, Hegel'in kayınvalidesi kendisini *Lebkuchen*'dan mahrum bırakmayacağına dair ona söz vermiştir ve Marie ile annesinin Ekim'den Aralık ayında kadar olan mektuplaşmaları genelde Hegel'e gönderilecek *Lebkuchen*'ın durumuyla ilgilidir. O dönemin geleneklerine göre, kayınvalidesi Hegel'e resmi bir biçimde "*Sie*" [siz] demeyi sürdürür, oysa ki diğer damadına ("Guido" von Meyer) "*Du*" [sen] diye hitap etmektedir. Kızı Marie'ye yazdığı bir mektupta, "Senin için, sevgili Marie, Guido bir şey ifade etmezdi, hem de hiçbir şey" diye yazar, ki bu en azından Guido için pek de iltifat edici bir ifade değildir. (Bu arada, Hegel de kayınvalidesine "*Sie*" diye hitap etmektedir.) Ayrıca Marie'ye yazdığı mektuplarda, Hegel'in kayınvalidesi Hegel için hemen her zaman, "sevgili Hegel" ya da sadece "Hegel" der, ama hiçbir zaman "kocan" ifadesini kullanmaz.[99]

1812'de Niethammer, Hegel için Nürnberg'de bir *Schulreferent* (eğitim danışmanlığı) görevi (Paulus'un eski işidir) ayarlar, böylece maaşı 300 Gulden artar, Hegel'in tabiriyle Gulden'in ışıkları karısının "gözlerini kamaştırmıştır."[100] İşleri Hegel için iyi gitmektedir.

Hegel bir yandan Nürnberg seçkinlerine adapte olurken, diğer yandan sıkı bir şekilde *Mantık* üzerinde çalışmaktadır. Resmi görevlerinden arta kalan her boş vakti kitabı üzerinde çalışmak için değerlendirmektedir. Mektuplarında (örneğin van Ghert'e yazdıklarında), kitabı üzerinde ancak aralıklarla çalışabildiğinden şikâyet eder; konuyla ilgili elinde Jena'dakinden çok daha uzun bir müsvedde olmasına ve yayımlamaktan vazgeçse de 1804-1805 yıllarından kalma "Mantık"ın temiz bir kopyası elinde olmasına rağmen, daha 1808'de Niethammer'e belirttiği gibi, üzerinde çalıştığı "Mantık"ın "temellerini henüz oturtamamış"tır. *Fenomenoloji*'den edindiği deneyimle, ilerde *Mantık Bilimi* olacak olan yapıtı üzerinde yıllar geçtikçe yeniden düşünmektedir.[101] Yine de *Mantık Bilimi*'nin ilk cildini 1812 yılında yayımlatmayı başarır ve Niethammer'e, "evliliğin ilk yılında, bu kadar derin bir konuda otuz formalık bir kitap yazmanın ne kadar zor olduğu"ndan bahseder.[102]

Özgürlüğün Pedagojisi: 1811 Yılı Konuşması

1811 yılında okulun kapanış törenlerinde Hegel'in yaptığı konuşma, hem *Gymnasium*'un kendisinin de büyük payı olduğu başarısından duyduğu özgüveni hem de kendi düşüncesinin gidişatını yansıtır. Konuşma, evliliğinden iki hafta önce yapılmıştır ve konuşmanın konusu eğitimde etiktir. Yarı alçakgönüllü bir tavırla okulun kendi yönetiminde adeta "ikinci kez kurulduğu"ndan söz eden Hegel, öğrenciler, aileleri ve seçkin bir kalabalıktan –nişanlısının ailesi de dinleyiciler arasında olmalıdır– oluşan dinleyicilerine, okulun *ahlaki* amacı olarak gördüğü şeyi anlatır. Hegel'in modern yaşam tarzına ve modern yaşamın birleştirici amacı olarak *Bildung*'a olan bağlılığı bir kez daha sahnededir: Yetiştirme tarzı olarak eğitimin (*Erziehung*) amacı, "bağımsızlığa (*Selbstständigkeit*) doğru yetiştirme"dir ve bu "bağımsızlığa doğru yetiştirme," okullarda gerçekleşen *Bildung*'un temelidir.[103] Hegel, okulda gerçekleştirdiklerini, Jena'daki notlarında sıklıkla yer alan kurumların dolayımı fikrinin net bir örneği olarak görmektedir. Hegel'in dediği üzere okul, "*aile ve dış dünya arasında durmaktadır* ve birincisinden ikinciye geçişi sağlayan orta öğeyi oluşturmaktadır."[104] Modern yaşamın temel kurumlarından olan okul, çocukluktan yetişkinliğe geçişi modern yaşam tarzı için zorunlu olan bir şekilde yapmaktadır, yani çocuğu aile bağımlılığından çıkararak, onu kendi amaçlarını kendi belirleyecek şekilde yönlendirir – bu, Hegel'e göre gerçek modern *Bildung*'un temel amacıdır.

Hegel'in özgürlüğe dair felsefi vurgusu, pedagojisinde de açıkça ortaya çıkmaktadır: Okul, kişinin modern anlamda kendini yönlendirmeyi ve bir özsaygı kazanmayı öğrendiği yerdir, ama aile de çocuğunu modern bir etik anlayışla yetiştirmelidir. Öğrencilerin okulda kendilerine verilen görevleri yerine getirebilmeleri ve okulun onlara sunduklarını alabilmeleri için, daha önceden ailenin onlara bir disiplin ve özsaygı kazandırmış olması gerekmektedir. Hegel'in kendi felsefi karakteristiği olarak disiplin, çalışma ve özgürlüğün kesişimi, pedagojik pratiğinde de merkezi bir rol oynamakta ve pedagojide deneyim kazandıkça bu bağlantı kafasında daha da yerine oturmaktadır. Özellikle dikkat çekilmesi gereken nokta, Hegel'in disiplini özgürlüğün üzerine koymaması, disiplin ve itaatin gerçek özgürlük olduğunu söyleyen yanıltıcı bir tuzağa düşmemesidir. Hegel bunu vurgulamak için, modern yaşamın "doğru bakış açısı" de-

diği şey ile eğitim ve yetiştirmeye dair eski anlayışı karşılaştırır: Modern yetiştirme ve eğitim (*Erziehung*), "esas olarak benlik duygusunun uyanışının bastırılmasından çok desteklenmesini amaçladığından, bu, bağımsızlığa doğru bir *Bildung* olmalıdır," bu da "genç insana edilgenlik ve esaret duygusu veren, salt itaat adına itaat talep eden" eski tür eğitimin tam tersidir.[105] Okulların, kişiye belirli bir disiplini aşılayıp, onlara bir düşünme ve karakter alışkanlığı vererek "bağımsızlığa doğru yetiştirmesi" (*Bildung*), Hegel'e göre elbette eski otoriter eğitimin anladığı anlamda otoriter bir eğitim kavramını getiren bir şey olamaz.

Eğer okul etik ilkelerin öğretileceği bir yer olacaksa, şu akılda tutulmalıdır ki, "bu davranış ilkeleri ve biçimleri, salt bilinç dahilinde bir düşünüşle yerleşemez, çünkü onlar insan yaşantısının temel unsurlarıdır. Bu ilkeler ancak etik yaşantıya (*Sitte*) eklemlendiğinde ve alışkanlık haline dönüştüğünde kişi kendini yönlendirebilir ve tinsel olarak kendini şekillendirebilir."[106] Okulların rolü, öğrencileri bu etik (*sittliche*) ilkeler üzerinde *ahlaki* bir düşünüş pratiği edinmeleri yolunda yönlendirmek ve eğitmektir. Böylece, "temelinde kendimizin ve başkalarının eylemlerini tanımladığımız bu ilkeler, birçok farklı görüş ile duyguların güvenilir olmayan oyunları karşısında kendimize yön verdiğimiz noktalar" tam anlamıyla kavranılır, anlaşılır ve gündelik yaşamda etkin hale gelir.[107] Öte yandan, ahlaki ilkelerin bu kavranışı ve anlaşılışı, salt kurallara dayalı katı bir öğretimle olamaz. Ahlaki öznenin esas yapması gereken, olaylardaki esas sorunu *algılamayı*, somut olaylarda belirli ilkeleri somut olarak tayin etmeyi ve farklı olay ile durumlarda bunları uygulamayı öğrenmektir. Ya da Hegel'in ifade ettiği üzere, "bütün yaşamımız, bu derin [ilkelerin] anlamlarını ve kapsamını anlamayı, onları sürekli yeni örneklerde ve durumlarda görmeyi, böylece anlamlarının çok çeşitli görünüşlerini ve uygulanışlarındaki belirleyiciliği fark etmeyi öğrenmekten oluşmaktadır."[108]

Okullarda doğru verilen eğitim, öğrencilere kendi dolaysız arzularından, eğilimlerinden ve düşüncelerinden uzaklaşarak toplumsallaşmada ve böylece kendilerinin tekil durumlarda doğru yargısal düşünme tarzını benimsemelerinde yardımcı olur. Okulun bunu başarması için kendisini bir kurum olarak, ne doğal aile sevgisi dünyasında (burada çocuğa sadece olduğu şey olarak değer verilir) ne de bir pazar ekonomisinin rekabetinde (burada bireye sadece yaptığı şey üzerinden değer verilir) ko-

numlandırması gerekir. Bunun yerine okul bu iki alan arasındaki "orta alan"dır; burada genç öğrenci, "başkalarıyla birlikte bir topluluk içinde eğitilir" ve "kendisini diğerlerine doğru yönlendirmeyi, başta kendisine yabancı olanlara güvenmeyi, onlarla olan ilişkisinde kendisine güvenmeyi ve bu şekilde *Bildung*'a başlayarak sosyal erdemleri uygulamayı öğrenir."[109] Ayrıca okul, genç öğrencinin yaşamını tüketmemelidir. Aile ve okul yaşamı arasında, öğrencinin kendi ilgilerinin peşinde koştuğu, başkalarıyla tanıştığı, genel olarak kendi yargılarına güvenmeyi ve onları geliştirmeyi öğrendiği geniş bir boş zaman bırakılmalıdır.

Okul, öğrencilerinin kariyerleri için alakasız "beceriler" edindikleri bir yer kesinlikle olmamalıdır. Elbette okul, öğrencileri kapılarının ötesindeki gerçek dünya için hazırlamalıdır. Hegel, öğrencileri ve aileleri, "gerçek dünya, tikel amaçlar, fikirler ve tutumlarla ilgilenmez" diyerek uyarır.[110] Okul, öğrencilere *Bildung*'u aşılayarak onları gerçek dünyaya hazırlar: Hegel'in sözleriyle, "okulun çalışması, amacını kendi içinde taşımaz, ama başka bir şeyin, esas çalışma olanağının temelini atar," bu esas çalışma da, bizzat bireyin bütün yaşamıdır. Birey "bu işi mükemmel olarak başaramaz, kendini geliştirmede (*Bildung*) ancak belirli bir seviyeye kadar gelebilir."[111] Okulda edinilen beceriler kişiyi, modern yaşamın vaat ettiği kariyerler için hazırlasa da, okul kişiyi *yaşama* hazırlar, *işe* değil.

Bu açılardan Hegel'in konuşması, kendisinin ve Niethammer'in özgürlük için pedagoji çerçevesinde yeni hümanizm düşüncesinin bir taslağını sunar. Bu pedagojide insanlar, kim olduklarına dair derin bir anlamın temelini oluşturan örf ve âdetler üzerine ahlaki bir düşünsemede bulunmayı ve Devrim sonrası Napolyoncu dünyada yetenekli insanlar için açılan kariyer kapılarından içeri girmelerini sağlayacak geniş kapsamlı düşünme becerilerini edinmeyi öğreneceklerdir.

Napoléon'un Düşüşü

Hegel böyle bir konuşma yaptığında, ne kendisi ne de başkaları bu süreci çok kısa bir sürede bir çalkantının takip edeceğini öngörmüştü. Napoléon, şaşırtıcı bir şekilde aşırı derecede kendine güven ve kibir sergileyerek, 1812'de savaş ilanıyla Rusya'yı pazarlık masasına oturtmaya karar verdi ve bunun için 600 bin kişiyi aşan dehşetengiz Fransız-Al-

man ordusunu topladı. Sefer 1812 Haziranı sonuna doğru başladı, ama Napoléon'un üzerinde canla başla çalıştığı plana göre hareket etmeyi reddeden Rus ordusu, Polonya'dan başlayarak Rusya'nın içlerine kadar çekildi. Artık bir imparator olan ve Avusturya kraliyet ailesinden biriyle evlenen Napoléon, gençliğinin en başarılı taktiklerinden birini kullanmayı reddetti. Bu taktik, serfleri özgür bırakmayı ve Fransız tarzı özgür ve eşit bir Cumhuriyet kurmayı vaat etmekti. Sonuç olarak çarla Rus halkı arasındaki bağı kırmayı başaramadı ve devamında birliklerine erzak sağlamakta sorunlar yaşadı. Eylül 1812'de Napoléon Moskova'ya vardığında şehir büyük oranda tahliye edilmiş ve yakılmış, kendi ordusu ciddi hasar görmüştü ve ortada muhatap olacak hiç kimse yoktu. Moskova'da müzakere yapacak birilerinin ortaya çıkmasını beklemekten başka yapacağı hiçbir şey yoktu. Deyim yerindeyse in cin top oynuyordu. Ekim 1812 itibarıyla artık muhatabın ortaya çıkmayacağı anlaşılınca geri dönmeye karar verdi. Dönüş için daha rahat olan Güney yolu Rus ordusu tarafından tutulduğundan, geldiği yoldan gerisin geri dönmek zorunda kaldı. Ama önceki seferinin yağma ve talanı bölgeyi ordunun ihtiyaçlarını karşılayamayacak kadar harap bırakmıştı. Aralıksız Kazak saldırıları ve erken bastıran kış (sıcaklık sıfırın altında 20 dereceye düşmüştü) Napoléon'un ordusundan kalanları da kırıp geçirmeye yetti. Son darbe, en önemli müttefiklerinden General von Yorck'un, von Clausewitz aracılığıyla, 14 bin Prusyalı askeriyle birlikte Rusların safına geçmesi oldu. Napoléon, Aralık 1812'de nihayet Paris'e döndüğünde, başlangıçta sayısı 600 binin üstünde olan ordusu 40 binin altına inmişti. Dehşetli Fransız ordusu, neredeyse yok edilmişti. Hegel'in kardeşinin dahil olduğu başta 16 bin kişilik Württemberg alayından hayatta kalanların sayısı 1.500'ün altındaydı.[112]

Bunu fırsat bilen Napoléon'un düşmanları, dizginsiz bir savaş açmayı denediler. Von Clausewitz ve Freiherr von Stein'ın da içinde bulunduğu Rus sarayından bir Alman grubu, Fransızlara karşı "ulusal kurtuluş" için bir "anavatan savaşı" çağrısı yapmaya başladılar. (Stein önceden Prusya hükümetinin reform bakanıydı. Bu göreve Jena'da Fransızlara karşı yaşanan bozgunun ardından getirilmişti. Ama 1808'de, sonradan pişmanlık duymuş olabileceği bir kızgınlık anında bu konumunu kaybetmiş; Napoléon Stein'ı suçlu ilan etmiş ve tutuklanmasını emrederek Stein'ı önce Avusturya'ya, ardından da Rusya'ya kaçmak zorunda bı-

rakmıştı. Stein Rusya'da Napoléon'a karşı ittifakın önemli liderlerinden biri olacaktı.) "Ulusal kurtuluş savaşı" retoriği, eğer halkın genelinden söz etmeyeceksek, bazı etkili kişiler arasında tuttu ve Prusya kralı fikri gönülsüzce sahiplendi. Bu yüzden Napoléon'a karşı 1813'te başlayan savaşlar Alman milliyetçi mitolojisine "ulusal kurtuluş savaşları" olarak girdi ve "kralın çağırdığı ve herkesin geldiği savaş" olarak bilindi. (Aslında halkın gerçek katılımı Alman propagandacılarının daha sonra iddia ettiklerinden çok daha azdı. *Volk* –halk– "Anavatan"ı savunmanın tüm cazibesine görece ilgisiz kalmıştı.)

Prusya-Rusya ittifakını, anavatanı ve Avrupa'yı savunmaya yönelik milliyetçi çağrı, Napoléon'un diğer Alman müttefiklerini çok rahatsız etti. Napoléon, Avusturya'nın sınırları 1801 Lunéville anlaşmasındaki sınırlara geri çekme önerisi gibi herhangi bir anlaşma yapmayı reddetti; 1812'deki sınırlarda diretti. Ama Napoléon'un elinde tuttuğu gücün giderek zayıfladığı zamanla netleşince, Alman müttefikleri onunla olan anlaşmalarını iptal ederek ya tarafsızlık ilan etmeye ya da taraf değiştirmeye başladılar. 25 Nisan 1813'te, Bavyera hükümeti tarafsızlık ilan etti ama Napoléon Mayıs 1813'te Prusya-Rusya güçlerine karşı bazı zaferler elde edince, Bavyeralılar birdenbire Avusturya'yla müzakerelerini iptal ettiler. Napoléon 1813 Ekimi'nde Leipzig'in dışında birleşik ittifak ordularıyla karşılaştı. Zamanın propagandasında (orada savaşan bütün uluslar için) "Ulusların Savaşı" olarak adlandırılan savaş gerçekleşti. Fransızlar sayıca çok azdı, kabaca 160 bin Fransız ve müttefik kuvvetine karşı 320 bin kişilik bir düşman kuvveti vardı. Napoléon'un bazı kurnaz hamlelerine rağmen sonuç Fransızlar için bir felaketti. Kayıp listesi her iki taraf için de devasaydı (Prusya-Rusya liderliğindeki koalisyonda 54 binden fazla kişi öldü ya da yaralandı, Fransızlarda da 38 binden fazla zaiyat vardı).[113] 1814 Martı itibarıyla Napoléon'un hükümdarlığı sona ermişti. Napoléon karşıtı müttefikler Paris'e girdi. Napoléon tahtını terk etti ve 6 Haziran 1814'te Britanyalılara teslim oldu.

Hegel bütün bunları şaşkınlıkla izledi. İlk başta müttefiklerin zaferiyle ilgili anlatılanları, geçmişte de bu tür hikâyeler üretildiği halde her zaman Napoléon'un kazanmış olduğunu söyleyerek ciddiye almadı. Ama işin rengi netleşmeye başlayınca o da Napoléon'un günlerinin sayılı olduğunu görmeye başladı. Hegel sadece, Napoléon Almanya'sında yapılan reformların tamamıyla silinemeyeceğini, modern hayat ve re-

form dinamiğinin durdurulamayacak seviyede ilerlediğini umabiliyordu. 1813'teki ilk olaylar, reform sürecini gerçekleşmekten alıkoyacak herhangi bir geriye dönüşten çoktan uzaklaşıldığı konusunda Hegel gibilerinin geçici olarak rahatlamasını sağladı. Ekim 1813'te Bavyeralılar Avusturyalılarla bağımsızlıklarının tanınması karşılığında müttefiklerin hizmetine 36 bin asker taahhüt eden bir anlaşma imzaladılar. Takip eden aylarda Avusturyalı Metternich, Ren Konfederasyonu'nun diğer büyük eyaletlerinin çoğuna aynı anlaşmayı kabul ettirmeyi başardı. Napoléon Almanya'sının yeni kurulan ve genişletilmiş eyaletleriyle yapılan bu anlaşmalar, eski Kutsal Roma İmparatorluğu'nu yeniden kurmayı umanların hayal kırıklığına uğramaya mahkûm olduklarını gösteriyordu. Çünkü Napoléon Almanya'sının aldığı şekil, Napoléon'un düşüşünden sonra da olduğu gibi kalacaktı.

Ama Hegel, anlaşılacağı gibi, tüm bunlarla ilgili olarak gergin ve kaygılıydı. İşlerin düzeleceğine dair güvence verecek bir şey aramaya devam etti. Bu onun için kolay değildi. Doğuştan kaygılı bir insandı – tüm yaşadıkları düşünülürse, kaygılı olmak için yeterince nedeni vardı. Ayrıca, Prusya, Rusya ve giderek Avusturya propagandasıyla yayılan bütün "kurtuluş" iddialarına karşı kesinlikle fazlasıyla sinikti. Niethammer'e yazdığı mektuplarda "kurtuluş" düşüncesiyle her zaman dalga geçiyordu. Özellikle Rusların kurtarıcı olarak görülmesi fikri karşısında tamamen alaycıydı. (Hegel'in Rusların gerçekte Avrupalı sayılamayacağına ilişkin Rus karşıtı duygu ve önyargıları Bamberg günlerinde de aşikârdı.) Ama Napoléon'un düşüşü Hegel'i görünür şekilde sarstı. Nisan 1814'te Niethammer'e yazdığı ünlü bir mektupta Napoléon'u trajik Yunan figürlerine benzer bir tragedya figürü olarak göstererek durumu kabullenmeye başladı: "Büyük bir dâhinin kendini yok ettiğini görmek korkutucu bir düşünce" diyordu. "Bu, "τραγικτατον"dur (en trajik şey). Vasatlardan oluşan koca bir kitle... yüksek olanı kendi seviyesine, hatta daha da aşağıya indirmeyi başarana kadar... kurşun gibi bastırıyor. Tüm bunların dönüm noktası, bu kitlenin güce sahip olmasının... zirvede kalmasının nedeni, bu kitleye yaptığı şeyi yapma hakkını, yüce bireyin kendisinin vermesi ve böylece kendi düşüşüne zemin hazırlaması olmalıdır."[114]

Bu yüzden Hegel, Napoléon'u deviren komplonun, imparatorun kendisine aşırı güveni mi, devrimci oyunu oynamayı artık reddediyor olması mı, yoksa sadece bildik kötü şans mı olduğu sorunlarına değinmedi.

Hegel'e göre Napoléon'un trajedisi, onu başlangıçta başarıya taşıyan ve nihayetinde düşüşünü gerektiren karakter özelliklerine bağlanmalıydı. Hegel'in bakış açısına göre Napoléon, en başta onu zirveye taşıyan özellikleri yüzünden kendi kendini devirmek *zorundaydı.* Başka bir deyişle, Hegel Napoléon'u, *Fenomenoloji*'de tartıştığı trajik figür modeline oturtmuştu. Niethammer'e yazdığı bir mektupta, olayların nasıl sonuçlanabileceğini önceden gördüğü için kendi kendisini kutlayacak derecede ileri gitti: Niethammer'i, *Fenomenoloji*'de, pratik Devrim projesinin, Alman idealist Kant-Fichte-Hegel felsefesinin teorileriyle tamamlanmak zorunda olduğunu iddia ettiği (Devrim ve sonrasındaki Napoléon dönemi üzerine) "Mutlak Özgürlük ve Terör" bölümünün sonuna yönlendirerek, "ayrıca, tüm kargaşayı öngörmüş olduğum için kendimle gurur duyabilirim" diyordu.[115] Bu mektupta Hegel, Napoléon'un düşüşünü öngörmesiyle kendini doğruluyordu, çünkü "devrim romanı"nın Fransa'da *değil,* asıl Almanya'da bitirileceğini düşünmüştü (hâlâ da öyle düşünüyordu). Ona göre Napoléon'un düşüşü devrim ideallerinin düşüşü değildi, sadece büyük bir adamın kişisel trajedisiydi.

Yine de, bu zamanda mizaç olarak herhangi bir tür milliyetçiden ziyade bir Avrupalı olan Hegel, "kurtuluş"un milliyetçi cazibesi ve ardından gelen "Fransız" olana karşı "Alman" olanın kutsanışı üzerine sarsıldı ve şoka uğradı. Eski düzenin restorasyonuna yönelik çağrıların sesi yükseldikçe ve sözde hakiki "Alman" değerlerine dönüş davulları sürekli daha ısrarla çaldıkça, Hegel gittikçe kendini zamanın duygusal ruh halinin dışında bulmakla kalmadı, aynı zamanda bu modaya uymak için hiçbir zorunluluğu olmadığına karar verdi. Paulus'a Ekim 1814'te yazdığı bir mektupta dokundurduğu lafta Hegel *Deutschtum*'u (Almanlık) kutsayanları *Deutschdumm* olarak (kabaca, sahici "Almanlığa" dahil olmayı kutsayanları "Aptal Alman" olarak)[116] nitelendiriyordu. Lafta "Almanlık" ona hem aptalca ve tehlikeli, hem Kutsal Roma İmparatorluğu'na dönmeye yönelik sağlıksız bir arzu hem de modern Avrupa kültürünün daha evrensel öğelerinin yerine "Alman" tikelciliklerinin budalaca yayılışı olarak görünüyordu. Hamann ve Jacobi gibi kişilerin "tikelcilik"lerine karşı Jena yılları boyunca tartışmış olan Hegel şimdi de kendini bu tür tikelcilikleri genelde "Almanlık" adına tekrar ileri sürmek isteyenlere karşı tartışırken bulmuştu. (Hamann ve Jacobi, eski düzenin radikal tikelci "memleket" yapısı adına Aydınlanma evrenselciliğinden uzak dur-

mak istemişlerdi.) 1811 öğretim yılı sonu konuşmasında Hegel, ebeveynler, öğrenciler ve seçkin kişilerin oluşturduğu bir topluluk karşısında, Aydınlanma'nın akılcılıktan kaynaklanan hataları ne olursa olsun ("Aydınlanma, fazlasıyla sık olarak eski güzel gelenekler [*Sitte*] ve derin ilkelerin yerine –çünkü böyle şeyler bilmezdi– yüzeysel, değersiz, gerçekten perişan edici lakırdılar koysa da"),[117] en azından modern hayatta gençlerde doğru ve evrensel etik davranış ve duyguların akılsız ezbercilikle değil sosyal pratik yoluyla oluşturulmak zorunda olduğuna ilişkin önemli dersler verdiğini söylüyordu.

Viyana Kongresi

Viyana Kongresi Hegel'in sadece korkularını tırmandırdı. 1814 yazında işgalci güçler (Rusya, Prusya, Avusturya ve İngiltere) Fransız imparatorluğunun kendi aralarında bölüşülmesi ya da Fransa'ya karşı savaşa katılan İsveç ve Hollanda gibi daha zayıf güçlerin istekleriyle nasıl başa çıkılacağı konularında bir anlaşmaya varamayınca kongre zorunlu hale geldi. Eylül 1814'te delegeler Viyana'ya gelmeye başlayınca kongre yavaş bir şekilde başladı ve büyük paylaşım müzakerelerinin zorunlu bir parçası olan diplomasinin entrikalarıyla çabucak tuzağa düştü. Kongre toplanmadan önce "dört büyükler" (Rusya, Prusya, Avusturya ve İngiltere) ilk başta uzlaşacakları bütün kararları kendi başlarına almak üzere aralarında hemen hemen anlaşmışlardı, ancak çıkarları çok farklı olduğundan, bu, üzerinde anlaşabildikleri tek konu olacaktı. Böylece kongre, zamanın lider devlet adamlarının baloların, av törenlerinin, müzik etkinliklerinin –Beethoven'ın kendisi de *Yedinci Senfonisi*'nin şenlikli bir icrası için hazır bulunuyordu– ve başka büyük sosyal etkinliklerin arasında, Avrupa'nın geleceği ve Almanya'nın yeniden yapılanması üzerine önemli sorunları tartıştığı bir çeşit cafcaflı gösteriye dönüşmüştü. Yani kongre devlet idaresinin yüksek politika tiyatrosuyla, büyük şehirlerdeki zengin ve güçlülerin meclislerine her zaman eşlik eden türden ifrat düzeyindeki bir ciddiyetsizliği birleştirmişti. Oysa özenle hazırlanmış sosyal etkinlikler, daha derin niyetler taşıyordu. Bu etkinlikler daha küçük ülkelerden gelen temsilcileri eğlendiriyor ve gerçek kararların alındığı oturumların dışında kalmalarını sağlıyordu. Bazen ciddi devlet görevlerinde bulunmuş güçlü kişilikler kendilerini manzaranın uça-

rılığına kaptırıyordu. Örneğin Avusturyalı Metternich, sadece Fransız Talleyrand'ın kongre katılımcılarını Fransız peynirini (*brie*) resmi olarak Peynirler Kralı ilan etmek için oylamaya çağırmasına[118] misilleme olarak Viyana'nın *Sachertorte*'sını* resmi olarak Pastalar Kralı ilan etmek için oylamaya çağırıyordu.

Ancak, kapsanan konular gerçekten de ağır olduğundan ve sonuçta müttefiklerin çıkarları bu konularda çok farklılaştığından kongre sürüncemede kaldı. Şubat 1815'te Napoléon'un Elbe'deki sürgünden kaçışını Paris'e zafer içinde dönüşü ve restore edilmiş olan Bourbon monarşisinin kaçışı izledi ve bu, tüm kongrede korku yarattı. Yeniden muzaffer Bonapart'ın hayaleti kongreyi harekete geçirince 1815 Mayısı'nda temelleri atılan bir anlaşma 9 Haziran 1815'te imzalandı. 16-18 Haziran 1815'te Waterloo'da karşı karşıya gelen Napoléon'un yeniden yapılandırılan ordusu ile İngiliz Wellington ve Prusyalı General Blücher arasındaki savaş, delegeler için Napoléon döneminin yeniden kurulmasına yönelik tüm korkuları ortadan kaldırdı. Fransa'yla 20 Kasım 1815'te imzalanan yeni barış anlaşmasında, başta bazı itirazlar olsa da, Viyana Kongresi anlaşması kabul edildi.

Hegel kongre hakkında başta hem sinik hem de endişeliydi. Ayrıca, Almanya'nın özgürlüğüne ilişkin (muhtemelen kongre Avusturya'nın himayesinde yürütüldüğü için) beylik lafların herhangi birinin bir şekilde mevcudiyet kazanması konusunda da esaslı şüpheleri vardı. Kasım 1814'te Paulus'a yazdığı (ve *Deutschdumm*'dan bahsettiği) mektupta bu endişesini anlatıyordu. Hegel, Avusturya'daki gerici güçlerin –yani Katoliklerin– "Engizisyon, Cizvit tarikatı gibi birkaç evcil kedi ve sonra türlü görevlerle, unvanlarla ve asaletle donatılmış mareşal ve generalleriyle tüm ordular"la[119] dolap çevirerek saati geri döndürmeye ve Alman halkının kazanılmış haklarını ayaklar altına almaya çalışmalarından endişe ediyordu. Fakat kongre tamamlandığında her şeye rağmen modern hayatın dinamikleri üzerine kendi teşhisinde haklı olduğunu, kongrenin öngördüğü sözde restorasyonun sadece süregiden modern hayatı muhaliflerine daha saygın göstermek için sarmalayan bir çeşit süslü elbiseden değerli olmadığını düşünmeye başlamıştı. Son olarak, kongrenin modern hayata dair hiçbir şeyi değiştirmediğini söylüyordu; modern toplumsal pratiklere, kurumsal ve toplumsal reformlara özünde

* İçi kayısı reçelli, çikolata kremalı bir pasta -ç.n.

hiç dokunmamış, sadece Prusya gibi bazı devletlerin boyutlarını ve gücünü artırmıştı. Gerçekten de Niethammer, restorasyonun Bavyera'da reform yılları boyunca savaşıp yendiği tüm eski güçleri salıverdiğinden yakınırken, Hegel onu yatıştırmaya çalışarak, gerici güçlerin hiçbir şeyi geriye çeviremeyeceğini söylüyordu.

Hegel'in Christiane Hegel'le Arasının Açılması

Bu dönemde Hegel, politik ve sanatsal şeylere olan yoğun ilgisi ile ailesine karşı artan sorumlulukları ve öğretmen, müdür ve (1812'ye kadar) Nürnberg'deki ilköğretim danışmanı olarak profesyonel görevleri arasında bir denge tutturmak zorundaydı. 25 Eylül 1814'te Marie ile Hegel'in ikinci oğulları Thomas Immanuel Christian Hegel doğdu (ismini vaftiz babaları Immanuel Niethammer ve Thomas Seebeck'ten ve Hegel'in kız kardeşi Christiane Hegel'den alıyordu). Fakat çoğalan ailevi görevlerine rağmen, 1815'in yaz sonlarına doğru Münih'te Niethammer'e bir ziyaret ayarlamayı, bu ziyaret sırasında da Münih sanat koleksiyonundan bazı parçaları görmeyi becerdi. Bu parçaların ne kadar güzel olduğunu, bunlar sayesinde Münih'in "tüm Almanya'nın en mükemmel noktalarından" biri olduğunu söylüyordu. Münih'teyken, buluşmalarının içeriği hakkında hiçbir şey yazmamış olsa da Schelling'i de ziyaret etti. Ama Aralık 1815'te Marie Hegel travmatik bir düşük yaptı; kısa bir süre durumu ümitsiz gibiydi. İyileşti, ancak bir süre yatmak zorunda kaldı.

Bu dönem, en azından Hegel'in cephesinde, kız kardeşi Christiane Luise Hegel'le aralarında bir soğukluğa yol açtı. Christiane Hegel, ağabeyinden 3 yaş küçüktü ve bazı ciddi talipleri olsa da hiç evlenmemişti.[120] Hegel'in kardeşiyle arasındaki ilişkide gerginlik yaratan bir dizi etken arasında onun kadınlar hakkındaki Aydınlanma-sonrası tutumu azımsanmayacak önemdeydi. Hegel, 18. yüzyılda yeniden ortaya çıkan ve Aristoteles'ten beri gelen geleneksel düşüncenin kadınların yalnızca "eksik erkek/insan" olmadıklarına, erkeklerden kökten *farklı* olduklarına ilişkin görüşünü kabul ediyordu. Erkek rasyonel, hesapçı ve beraberinde doğadan ayrılmış; kadın ise, biyolojisi yüzünden doğaya daha yakın ve böylece de doğası gereği kendisiyle ahenk içinde ve daha az rasyoneldi. Kadının görevleri biyolojisinden kaynaklanıyordu; doğal olarak daha ahenkli ve sezgisel olduklarından, erkeği, erkekliğin daha az doğal, daha

yabancılaşmış ve rasyonel bünyesinin baskılarından –Hegel'in evlenmeden önce Marie'ye söylediği gibi– "sağaltmaya" çok müsaitlerdi. Hegel'e göre kadının yeri, çocuklarını büyütmek ve kocasının bakımıyla meşgul olduğu eviydi. Erkeğin kendine uygun alanları ise, statü ve başarı için boğuşmanın var olduğu toplumsal dünya ve (Hegel'e göre kadınların daha sezgisel ve duygusal tutumları yüzünden başarılı olma şanslarının hiç olmadığı) siyaset, sanat ve bilim dünyasıydı.[121] Bu durum Christiane için de geçerliydi.

1781'de annelerinin ölümünden sonra Christiane "evin kadını" olmaya başladı ve kendini babasının bakımına adadı. 1799'da babası ölene kadar (o sırada 26 yaşındaydı) evde kaldı. Hegel'in bu durumda ters bir şey gördüğüne ilişkin hiçbir belirti yoktu, bunu gayet normal karşılıyordu. Christiane ortanca çocuktu, bir küçük erkek kardeşi (1812'de Napoléon'la olan savaşta ölmüştü) ve büyük erkek kardeşi, Hegel, vardı.[122] Vaftiz annesi ve babası Stuttgart'ın soylu olmayan eşrafındandı, *Ehrbarkeit* idi. Kardeşleri gibi sonradan geçimini sağlamak üzere Fransızca dersi verebilmesi için bir çeşit eğitim görmek zorundaydı ve bilindiği kadarıyla hevesli bir okuyucuydu.[123] (Hegel'in annesinin de döneme göre iyi eğitimli bir kadın olduğu hatırlanmalı.) Christiane'nin, ağabeyi gibi okuduğu kitaplardan pasajlar alma merakı vardı ve Württemberg'deki siyasal manzarayı hevesle takip ediyordu. Ayrıca günümüze hiçbiri kalmamış olsa da şiir yazıyordu (belli ki ağabeyiyle ortak zevklerine uygun olarak Schiller tarzı şiirler).[124] Aslında Christiane ağabeyinden çok şey almıştı ve ona görünür şekilde bağlıydı. Babalarına bakmak için kendisini arka plana atıp atıp "evin kadını" olarak, Hegel'in annesi rolünü üstlenmişti. (Hegel ve kardeşi annelerinin anısına saygı duyuyor, kendi kişiliklerinin merkezinde, onun "okumuşluğu"na ölesiye bağlılık hissediyorlardı.) Hegel'in erkek ve kız kardeşler arasındaki mukaddeslik ve yakınlık üzerine sıklıkla tekrar ettiği (önemli ölçüde *Fenomenoloji*'deki *Antigone* yorumlarına dayanan) görüşleri şüphesiz belli oranda kız kardeşiyle kendi ilişkisine dayanır. Hegel'in kız kardeşiyle ilişkisi ağırlıkla annesine duyduğu hürmetin izlerini taşıyordu. Christiane'nin ağabeyine yaklaşımı da aynı şekilde annesine (ve babasına) yaklaşımının izlerini taşıyordu. Bazı yönlerden Christiane ağabeyinin yaşantısını kendisininkinden ayırmıyordu ve Hegel de annesinin hatırasını onunla koruyordu.

Babalarının ölümünden sonra Christiane'ye bir miktar para kaldı. Eğitimine devam edemeyişini göz önüne alarak, Hegel ve erkek kardeşi büyük payı ona bıraktılar. Hegel 3.154, erkek kardeş 3.354, Christiane ise 4.000 Gulden kadar para aldı. (Akılda canlandırmak için Hegel'in Nürnberg'deki müdürlük ve danışmanlıktan aldığı paranın 1.500 Gulden olduğunu hatırlayın.) Fakat bu 4.000 gulden onun ancak birkaç yıllık ihtiyacını karşılayabilirdi, bu yüzden, kendisi gibi evlenmemiş bir orta sınıf kadınının o dönemde başına gelebilecek en büyük korkuyla yüzleşmek zorunda kaldı: Mürebbiye olarak çalışmak, yani özellikle varlıklı bir ailenin yanında hizmetçi olmak durumundaydı. 1814'te yanında çalıştığı aileyle –Württemberg Jaxthausen'de Kont von Berlichingen ailesinin yanında mürebbiyeydi– belirgin sorunlar yaşadı ve 1814'te gayet dostça olsa da işten çıkarıldı: Evin hanımının ona, Viyana Kongresi'nin Berlichingen ailesinin mülkünü ne yapacağına bağlı olarak 50 ya da 100 Gulden'lik küçük bir aylık bağlama sözü vardı.[125] Aynı zamanlarda Christiane o dönemde "ruhsal (*Geistige*) ve sinirsel sorunlar" olarak tarif edilen sorunlardan mustaripti ve işinden çıkarıldığına ilişkin mektup, sağlığını azlinin gerekçesi olabilecek bir sebep olarak gösteriyordu. Bu "ruhsal sorunların" bir kısmı kesinlikle gerçek gibi görünüyor. Hayatının daha sonraki bir döneminde Christiane, insanların postayla bir yere göndermek istedikleri küçük bir paket olmaktan kontrolsüz biçimde kaygılandığını ve karşılaştığı yabancılar onu paketleyip uzaklara gönderecekler diye korkudan titrediğini anlatıyordu.[126] Kont von Berlichingen ailesinin yanından ayrıldıktan sonra, önce Stuttgart'taki kuzeni Karl Wilhelm Göriz'in ve sonra da Aalen'deki diğer kuzeni kilise diyakozu Ludwig Göriz'in yanında kaldı.

16 Ekim 1814'te Thomas Immanuel Christian Hegel'in vaftiz töreninde bulunup bulunmadığı kesin olmasa da, Hegel'in onu Nisan 1814'te bir mektupla kendisi ve Marie'yle kalmaya davet ettiği açıktır. Öne sürülen bahane, o dönemin orta sınıf ailesi için sıradandır: Birisi evlenmemiş kız kardeşini kendi ailesiyle yaşamaya ve belki de ev işlerinde ve çocuk bakımında yardım bulunmaya davet eder, bu yolla evlenmemiş kadın aileden biri olduğundan hizmetçi olarak görülmeden fiilen bir mürebbiyelik yapar. Aslında evlenmemiş kadının kardeşlerinden birinin kendi aile düzenini sağladıktan sonra böyle bir teklif yapması beklenir. Hegel'in mektubu bu alışılmış yolu takip ederek, Christiane'ye "eğer artık [Jaxthausten'deki işinin] sorumluluklarıyla meşgul değilsen, seni kalıcı olarak bize taşın-

maya, bizimle yaşamaya ve ihtiyaç duyduğun ilgiyi kabul etmeye davet ediyoruz... Karım bu sonbahar doğum yapacak, eğer ona bir el verebilirsen varlığın bizim için iki kat hayırlı olacak" diyordu.[127] Bu teklifi ilk olarak 9 Nisan 1814'te yaptı. Eylül 1814'te Christiane işten çıkarıldığında Marie'nin doğum yapacağını hatırlatıp, "Bu dönemde bizimle olur ve evle ilgilenirsen bizim için büyük bir iyilik ve rahatlık olur" diyerek teklifini tekrar etti.[128] Ziyaret gerçekleşti, Christiane 1815 yazı ve sonbaharı boyunca Hegel ve Marie'yle yaşadı. Fakat ziyaret hiçbir zaman yüzeye çıkmayan sebeplerden dolayı tam bir felaketti, sonrasında Christiane'nin geri dönmesi teklif bile edilmedi. Kocasının ölümünden sonra onun kâğıtlarını gözden geçiren Marie Hegel, çok daha sonraları, onları bırakıp Nürnberg'den ayrıldığı sıralarda Christiane'nin "akıl hastası" olduğunu söyleyecekti.[129]

Marie Hegel'in neden böyle düşündüğü ve ziyaretin neden bir felaket olduğu hakkında sadece spekülasyon yapılabilir. Ama Marie ve Christiane arasında (muhtemelen "evin erkeği"nin düzgün bakımıyla ilgili kimin –kız kardeşin mi eşin mi– daha fazla söz sahibi olacağı hakkında) derin bir kişisel anlaşmazlık olduğunu düşünmek çok mümkün. Christiane'nin ziyaretten sonra evinde kaldığı Ludwig Friedrich Göriz, Christiane'nin o sıralarda "kendinden geçmiş bir şekilde bütün gün kanepede inlediğini ve ağladığını;" Marie Hegel'e "derin nefretini" ve "ağabeyinden derin hoşnutsuzluğunu" kustuğunu anlatıyordu.[130] Christiane Hegel, başka problemleri olsa da, aynı zamanda iradesi güçlü ve akıllı bir kadındı – örneğin Württemberg hapishanesindeki siyasi bir tutukluyla gizli gizli mektuplaşmışlığı vardı.[131] (İlginçtir ki Christiane, gerçekten de Antigone figüründe örneklenen iradesi güçlü kadını andırıyordu. Hegel'in hem övdüğü hem de korktuğu, ayrıca Antigone'nin saf kardeş sevgisinden etkilenerek açıklamaya çalıştığı bir kadınlık figürü.) Bu yüzden, Marie Hegel ile Christiane'nin şiddetli kişisel anlaşmazlıklar yaşamış olmaları kesinlikle imkânsız değildir. Ayrıca Christiane'nin ziyaretinin bir bölümünde, Hegel Münih'te Niethammer'i ziyaret ediyordu ve Christiane ve Marie evde yalnızdı. Hegel yokken arabuluculuk edemeyeceği, geri döndüğünde de kontrolden çıkmış olan bir tür anlaşmazlığın bu dönemde su yüzüne çıkmış olması muhtemeldir.

Christiane'nin belirsiz bazı rahatsızlıkların ardından yaşadığı tam anlamıyla ruhsal çöküş, yine bu ziyaretten sonraydı. Bu dönemden sonra

Hegel'in mektupları daha mesafeli, daha ataerkil ve daha seyrek hale geldi. Christiane'yi bir kuruma (parayı kendisi sağlayacaktı) yatırmak için başka insanlara aracılık ettirmeye başladı. Ama ona para göndermeye devam etti. Marie de Hegel'in Christiane'ye yazdığı mektupların sayfa boşluklarına her zaman kısa ve dostça notlar yazıyordu. En sonunda 1820'de, Tübingen'den çok uzak olmayan bir tepede hoş bir kasaba olan Zwiefalten'de bir sanatoryuma yatırıldı. 1821'in ortalarında tamamen iyileştiği belirtilip taburcu edildiğinde Stuttgart'a döndü. Orada Fransızca dersleri verdi ve sağlam dostlarla çevrili canlı bir çevresi oldu. O sıralar Hegel'e, kendisine korkunç bir şey yapmakla (büyük ihtimalle ona ihanet etmekle), başkalarını da yine kendisine kötü davranmakla suçlayan kızgın bir mektup yazdı (bu mektup kaybolmuştur). Hegel suçlamalara cevap vermeyi reddetti: "Bu nedenle kendimi ve diğerlerini şu ya da bu konuda sana karşı aklamayı ve seni tekrar kışkırtıp aştığını düşünmenin daha iyi olacağı bir şeyi tekrar karşına çıkarmayı istemek için olabildiğince az nedenim var."[132] Mektuba, hayatını en iyi nasıl sürdürebileceğine dair katı tavsiyeler vererek devam ediyordu. Sorunlarını geçmişte kalmış ve halledilmiş olarak görmesini, onları çok fazla düşünmemenin en iyisi olduğunu anlamasını, bunun yerine hayatına sağlam temeller üstünde devam etmeye yoğunlaşmasını tavsiye etti. Bu dönemde Christiane, onun "küstahlığından," (kendisine uygunsuz gelen) "okumuşluk" iddiasından, "büyüklük taslamasından" ve başkaları için çalışamayacak kadar hünerliymiş gibi davranmasından, hatta "Tanrı'ya inançsızlığından" ve kendisi ile ailesinin onun için yaptıklarına karşı kadirbilmezliğinden şikâyet eden Göriz'le de arasını açtı. Fakat bu durumda, Göriz'in aslında Christiane'nin bağımsız ve açık fikirli doğasından ağabeyi kadar tedirgin olduğunu düşünmek mümkündür.[133]

Christiane ile Hegel ailesinin arasındaki ilişkiler tamamen soğumadı. Hegel'in kayınvalidesi 1818'de Christiane'yi Aalen'de ziyaret edip onunla çay içti; onu neşeli buldu, her ne kadar çok sonra onu akli dengesini yitirmiş bir şekilde bulacak olsa da. Marie Hegel Christiane'ye çok sorunu olduğu için bir miktar sempati duyuyor gibiydi. Hatta bir ara Hegel'in ölümünden hemen sonra Christiane'ye Hegel'in Nürnberg'deki müdürlüğünden gelen kendi dul aylığını devretmeye hazırlandı. Böylece Christiane'ye yardım etmek ve onu Hegel'in ölümünden dolayı teselli etmek istiyordu. Fakat bu çabalar ağabeyinin ölümünden yaklaşık bir

ay sonra Christiane kendini suya atarak intihara teşebbüs edince terk edildi.[134] Öyle görülüyor ki, Hegel (ve muhtemelen Marie) kardeşinin ruhsal sorunlarından dolayı aşırı derecede rahatsızdı. Onların döneminde (elbette bizim dönemimizde de) hiç nadir olmayan bir tepkiyle, sorunun Christiane'yle sadece uzaktan ilgilenerek ve olaylı ziyaret sonrası hiç yüz yüze ilişki kurmayarak üstesinden geldiler. Hegel'in yakın arkadaşı Hölderlin delirmişti, öyle görünüyor ki aynı şey şimdi de kardeşinin başına geliyordu. Hegel her iki duruma da, sorunun daha acil ve sıkboğaz eden yönlerini savuşturarak ve –onun mesafeli kişiliğine uygun bir tavırla– kendini sorundan uzak tutarak tepki göstermişti. Christiane'den kopmakla Hegel aynı zamanda bu noktadan sonra, pratik bir yaklaşımla, artık yeni kurduğu ailenin dışında bir aileye sahip değildi; kendi ailesinden duygusal izolasyonu artık tamamlanmıştı.

Ne yazık ki Christiane'nin Hegel'e yazdığı mektupların neredeyse tümü kaybolmuştur ve sadece Hegel'in ona yazdıkları durmaktadır. Ayrıca ölümünden çok sonra Hegel'in oğullarının –özellikle Immanuel Hegel'in– onun kâğıtlarının büyük kısmını yok ettikleri bir gerçek. Immanuel, 1889'da ağabeyi Karl'a yazdığı bir mektupta belirttiğine göre, babasının yazdıklarından seçtiği bir kısmını kraliyet kütüphanesine gönderdiğini, "kalanın büyük kısmının ileride kötüye kullanılmasını engellemek üzere civardaki bir kâğıt fabrikasına gönderildiğini" belirtiyordu.[135] Bu sadece bir varsayım olabilir, ama öyle görünüyor ki, Christiane'nin ağabeyine gönderdiği daha suçlayıcı mektuplar –Hegel'in gayrimeşru çocuğu Ludwig hakkındaki Frommann'ın mektupları ve hatta Hegel'in Tübingen'deyken babasına yazdığı mektuplarla birlikte– Immanuel Hegel'in "ileride kötüye kullanılacak" endişesiyle saklanmasını uygunsuz addettiği mektuplar arasındaydı.

Napoléon Sonrası Düzende Bir Filozof

Hegel'in Yönetimsel Başarıları

Hegel açıkça *Gymnasium*'da öğretmen olmak dışında bir şey yapmayı istiyor olsa da, yine de o koşullarda yapabileceğinin en iyisini yaptı. Eğitim danışmanı olduktan sonra, Nürnberg'deki yoksulların oku-

la gidememe sorununu çözmeye koyuldu. 1807'de Nürnberg Bavyera Krallığı'na katıldıktan sonra reformlar ilk başladığında, Nürnberg'de okul çağındaki 3.516 çocuktan 275'i maddi sebeplerle okula gidemiyordu, 187 çocuk da aynı sebeplerle eğitimlerini erken bırakmak zorunda kalmıştı. Onların ihtiyaçlarını karşılamak için daha çok öğretmene ihtiyaç vardı; bu yüzden de Nürnberg'de bir öğretmen okulu (*Schullehrerseminar*) kurulmasına karar verildi. Ama her zaman olduğu gibi reformun arkasındaki iyi fikirlere herhangi bir kaynakla destek verilmedi ve proje bir kenara bırakıldı. *Schulreferent* olarak Hegel, enerjik ve aktif bir şeklide Nürnberg'deki eğitim durumunu geliştirme ve öğretmen okulunun bilfiil açılması mücadelesine dahil oldu. Hegel'in Niethammer'le olan iyi ilişkileri neticesini verdi ve 17 Ocak 1814'te öğretmen okulunun inşa edileceğini deklare eden resmi kararname geldi. Hegel hiç zaman kaybetmeden bu konuda çok ayrıntılı planlar hazırlarken, bir yandan da gerekli kaynakları almak için lobi çalışmalarına devam etti. (O zamana kadar, Bavyera hükümetince verilen sözlerin vaat edilen fonu gerçekten alacağı anlamına geldiğine inanamayacak kadar çok deneyimi olmuştu.) Hegel başarılı oldu: 19 Nisan 1814'te gerekli fonlar merkezi hesaplardan Nürnberg'e transfer edildi, böylece Hegel inşaatın başlamasını onaylayabildi. 27 Haziran 1814'te öğretmen okulu açıldı. (İlk kabul edilen öğrencilerden biri Bayan Louise Götz'tü. Ama genç bir kadının öğretmen olmaya teşebbüs etmesine kesinlikle karşı çıkanlardan gördüğü sosyal baskı yüzünden çekilmek zorunda kaldı.) Ağustos 1815'te ilk aday grubunu sınav yapanlardan biri de Hegel oldu. İlk başarısıyla yetinmeyen Hegel, başka birtakım girişimleri de üstlendi, böylece okul 1815 ve 1816'da genişletildi. Hegel, ilk raporlarında, hem "fakir okulları" inşa edip kurmayı başardığını hem de bu okullar için çocukları en iyi ve en güncel yöntemlerle eğiten yetişmiş personel sağladığını gururla belirtiyordu.[136]

Hegel, ayrıca, bir kız okulunun, kurulduktan sonra beceriksizce kötü yönetilmesinin ardından gelen kaynak eksikliği yüzünden Mart 1814'te kapatılmak zorunda kalmasına çok öfkelenmişti. Niethammer'e öfkeyle yazdığı yorumda, "Stephani'nin –yerel kız ortaokulu- rezil edilmiş hali geçen gün tamamen çöktü. Para haksız ve yanlış şekilde kullanıldı, Tanrı bilir nasıl! Çünkü okula bakınca görülüyor ki para tamamen sokağa atılmış" diyordu.[137] Hegel, kadınların bilim alanına girmeyi ummasa

ya da sanatta büyük işler başarabileceklerini düşünmese de, onların da *Bildung*'u öğrenmeleri gerektiğini düşünüyordu – ne de olsa kültürlü ve eğitimli bir adama ancak kültürlü ve eğitimli bir kadın uygun bir eş olarak layıkıyla hizmet edebilirdi. (Hegel, belli ki kendi eşini böyle görüyordu.) Kapatılan kız okulundan üç öğretmen –biri de Bayan Eisen– Hegel'e okulu özel okul olarak yeniden açmak için başvurduklarında, Hegel bu girişimi onaylayan bir referans mektubu yazdı. Böylece planlarında ilerlemelerine izin verildi. (Açtıkları okul Hegel'in öldüğü tarih olan 1831'e kadar varlığını sürdürdü ve bu tarihte kız devlet okullarına dahil edildi. Tüm bu süre boyunca okulun müdürü Bayan Eisen'di.)[138]

Hegel'in *Bildung* idealine bağlılığı derinleşti. Bütün mektuplarında, bu tür görevleri sonsuza dek yapmak zorunda kalmamayı, uzun bir süre okul müdürü olarak kalmamayı umduğunu söylemesine ve bunun gibi bitmeyen şikâyetlerine rağmen, *Bildung* idealine bağlılığı, onun, işinin gerektirdiği görevlere kişisel bağlılığını açıklar. Wilhelm von Humboldt'unki gibi, Hegel'in *Bildung* ideali de tümüyle eşitlikçi değildi; *Bildung*'un herkes için uygun olduğuna dair herhangi bir umut vermemişti. Ama o (ve von Humboldt), üniversite eğitimi gerektiren güçlü ve prestijli mesleklerde kariyerini sürdürmek isteyenler için *Bildung*'un gerçekten gerekli olduğuna inanıyordu. *Realschule*'yi ("politeknik") diğer çalışma alanlarıyla karşılaştırdığı 1810 tarihli raporda; "matematik, fizik, kimya, doğa tarihi," çok değerli olmalarına ve sadece bu dersleri çalışan öğrencilerin "faydalı" "teknik bilgi ve becerileri" kesinlikle edinecek olmalarına rağmen, yine de bu alanların "klasik çalışmalarda olduğu gibi hakiki düşünmeyi, daha da önemlisi belli bir zihin derinliğini gerektirecek bilimler olmadığını" düşünüyordu.[139]

Gymnasium'da Felsefe Eğitimi Üstüne Rapor

Niethammer, Hegel'i Bavyera'daki *Gymnasium*'larda felsefe eğitimi üstüne bir rapor yazmakla görevlendirdi. Çünkü onun 1807'deki "Genel Kaide"si bu tür bir öğretim gerektiriyordu. Hegel 1812'de cevap verdi. (1812 öğretim yılının sonunda bir konuşma yapmamıştı. *Realschule*'nin müdürünün bunu yapmasına karar verildi.) O zamana kadar Hegel'in *Gymnasium*'daki felsefenin geleceğiyle ilgili fikirleri oldukça kötümser

hale gelmişti. 1811'de Niethammer'e *Gymnasium*'da halihazırda gerçekten de çok fazla felsefe olduğu için öğrencilerin yaşına daha uygun olarak yapabileceği başka şeylere zaman kalmamasından yakınıyordu. Ek olarak da Niethammer'in de dahil olduğu otoriteler tarafından karara bağlanan "spekülatif düşünme"nin kullanımında "pratik egzersizlerin" olması gerektiği düşüncesinin kendisi Hegel'e, aptalca değilse bile, en azından kafa karıştırıcı görünüyordu.[140] Bu sorunu, Mart 1812'de felsefenin en azından *Gymnasium*'un alt sınıflarından çıkarılması gerektiğini ve her halükarda "amacın gençlere bu yaşta felsefenin mutlak bakış açısını öğretmek olmaması gerektiğini" Niethammer'e tekrar ediyordu.[141] Bu yüzden Hegel sonunda Niethammer'e *Gymnasium*'lardaki felsefe eğitimi hakkında hazırlamakla görevlendirildiği raporu tamamladığında, iliştirdiği bir mektupta takdire değer bir dürüstlükle şunu belirtti: "Benim daha doğrudan istediğim şey, felsefe bilimleri öğretmenlerinin *Gymnasium*'larda fazlalık ilan edilmeleri ve onlara başka bir görev verilmesi ya da başka bir yere gönderilmeleridir." Buna ek olarak, pek de alaycı olmayan bir umutsuzlukla "ama, bir felsefi bilimlere hazırlık öğretmeni olan ben kendi geçimimin kuyusunu kazıp kendi disiplinime ve vazifeme karşı nasıl savaşırım?"[142] diyordu. (Hegel'in, kendinden beklenildiği gibi mektubun başka bir yerinde de açıklıkla ifade ettiği, gerçekten de "başka bir yere gönderilme" yani bir üniversiteye gitme yönündeki isteği, Niethammer için gayet aşikâr olmalıdır.)

Hegel raporunda Niethammer'e, "spekülatif" Kant sonrası felsefe öğretimini gerektiren "Genel Kaide"sine bağlı kalmaya çalışırken yaşadığı deneyimleri tarif ediyordu.[143] Hegel bunu uygulamaya çalışırken, inatçı pratik zorluklarla karşılaşmıştı. Bir taraftan felsefi disiplinin (sırasıyla) mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesi olarak bölünmesi gerektiğine inanmasına rağmen, gerçekte tin felsefesinin ahlaki bölümleriyle başlamanın pedagojik olarak daha iyi olduğunu keşfetmişti. Çünkü öğrencilerin bunları anlaması çok daha kolay oluyordu.[144] Öğrencilerin ayrıca doğa felsefesinden pek de fazla etkilenmediklerini fark etti. Bunun sebebi, kısmen (en azından onun varsayımına göre) bu kadar genç öğrencilere çok soyut gelmesi, kısmen de öğrencilerin bu tür çalışmalar için altyapılarının olmamasıydı. Böylesi bir doğa felsefesi, "spekülatif fiziğin doğadaki görünümleriyle –ampirik fizikle– tanışıklığı" gerektiriyordu.[145]

Hegel, öğrencilere felsefi psikolojinin ilk bölümünü öğretmek için *Fenomenoloji*'sini kullandığından bahsediyordu. Ama muhtemelen asıl sorunu atlayarak sadece ilk üç aşamasını yaptığını ekliyordu. Yani, *Fenomenoloji*'yi daha çok kullanmaya çabalasa da, öğrenciler için bunun külfetli olduğunu gördüğünden bu projeden kısmen vazgeçti.[146] (Ayrıca, *Fenomenoloji*'yi "sistem"in kendisine bir giriş olarak kullanmak yerine "felsefi psikoloji"ye giriş olarak kullanmaya karar vermesi sorununu da es geçiyordu. Hegel önce az çok pedagojik nedenlerle *Fenomenoloji*'nin "sistem"e –"Mantık"a– giriş rolünden vazgeçmek zorunda kaldığını hissediyordu. Ama bu durum onu, zamanla Heidelberg'deki durumuna getirerek, *Fenomenoloji*'nin Hegel'in sisteminin bütünündeki yerini de kaçınılmaz olarak yeniden düşünmeye itti. Heidelberg'de, *Fenomenoloji*'nin Hegel'in düşüncesindeki rolü aşırı derecede sorunluydu. Hegel'in daha sonraki *Fenomenoloji*'nin sistemindeki rolü üzerine Heidelberg ve Berlin'deki kavramsallaştırması, karşılığını Nürnberg derslerinin notlarında bulur.)[147] "Genel Kaide"nin eğitimde zorunlu bir ders olarak kabul ettiği metafizik, Hegel'e göre aslında "Mantık"ın bir parçasıydı. İzlediği düşünce yolunu açıkça ortaya koyduğu bir notta, "Burada Kant'ı, benim öncülüm ve bir otorite olarak anabilirim... Kantçı anlamda mantık, onun transandantal mantık dediği ve genel mantık diye bilinen alışıldık içeriğin ötesinde, ona bağlı ama ondan önce gelen mantık olarak anlaşılabilir."[148] Yine de, gerçekten "spekülatif" olan, yani insan aklı ve insan tarihinin kendisini temellendirdiğini, kendisini meşrulaştırdığını göstermesi gereken yöntem, Hegel'e göre "*Gymnasium* derslerinde sadece yetersiz derecede görülebilir. Bu, genellikle sadece birkaç kişi tarafından kavranılacaktır, hatta bir yere kadar, insan onların da kavrayıp kavrayamadıklarını gerçekten bilemez."[149]

Felsefenin sadece çok az sayıdaki kişi için uygun olduğu düşüncesini, Hegel Nürnberg'de de terk etmemişti. Van Ghert'e 1809'da yazdığı bir mektubunda bu anlamda bir şeyler söylemişti.[150] Felsefe modern hayat için zorunluydu. Çünkü modern pratiğin kendisi üzerine tam bir anlayış geliştirebileceği; modern hayatın, kendisi için geçerli olan kuralların nasıl olumsal ve şans eseri değil de zorunlu ve rasyonel olduğunu anlayabileceği yöntemdi. Fakat bu herkes için doğrudan erişilebilir değildi; "fakültelerin kraliçesi" felsefenin asıl yeri, kültürlü ve görgülü elit öğrencilerin bulunacağı üniversitelerdi.

Sonuç Hegel için cesaret kırıcı olmalıydı, ama Niethammer için daha da iç karartıcıydı. Çünkü eğitim kavgasındaki müttefiki, "Genel Kaide"nin temel amaçlarından birini, kurtarmak için çaba harcamaya bile gerek olmayan, fiilen ulaşılmaz bir şey olarak niteliyordu. Hegel, pişmanlıkla, *Gymnasium*'da felsefenin hiç de öğretilecek bir şey olmadığı sonucuna varıyordu. Şüphesiz, onun için bu sonuç, asıl gitmek istediği yerden –üniversiteden– uzaklığının altını çizmeye hizmet ediyordu. Hegel'in Niethammer'e, kendisinin eleştirdiği şeyin "Genel Kaide" değil, sadece onun küçük bir parçası (*spekülatif* felsefenin Bavyera'da eğitimin temel unsuru olması gerektiği düşüncesi) olduğu konusunda güvence vermesi gerekti. Hatta eleştirisi de Niethammer'e değil, kendi kendineydi; "dinleyici karşısında *spekülatif* olanla nasıl idare edeceğimi bilmiyorum, kendi adıma da onsuz nasıl yapacağımı bilmiyorum" diyordu.[151] Hegel üzüntüyle *Gymnasium* için ideal olanın ne olduğuna ilişkin düşüncelerini şöyle tamamlıyordu: "Cicero tarzı felsefi düşünce... fakat benim doğama aykırı."[152]

Modern Yaşam ve Okul Yaşamı

Hegel 1812'de *Gymnasium*'da felsefe hakkında her ne kadar ümitsiz olsa da, 1816 itibarıyla dünya olaylarının seyri hakkında o kadar ümitsiz değildi. Öyle görünüyor ki Viyana Kongresi'nin sonuçları, Napoléon'un reformlarının, insanların hayatlarının seyri ve kendilerini nelere adadıklarına ilişkin düşüncelerindeki belirli değişimlerin toplumsal ifadeleri olduğunu doğruluyordu. Olayların gelişimi üzerine sezgilerini bir metaforla ifade eden Hegel Niethammer'e Temmuz 1816'da "dünyanın ruhu zamana ilerleme emri verdi ve emre uyuldu" diye yazıyordu.[153] Gerici güçler reformları yalnızca sözde kabul etmişti ama "bütün ve töz aynı kalacak"tı.[154] Gerici güçler eğer gerçekten de saati geri döndürmeyi istiyorlarsa, insanları, kendi kimliklerini tamamen değiştirmeye ve yetersizliği çoktan kanıtlanmış eski moda kendini anlamlandırma biçimlerine geri dönmeye ikna etmek durumundalardı.

Hegel'in 1815'teki son mezuniyet konuşması, aileler, öğrenciler ve önemli kişiler karşısında ümit dolu görüşlerini aktardığı bir sunuş oldu. Alman nüfusunun daha tutucu unsurlarının devrim öncesi toplumsal

düzenin yeniden inşasına ilişkin umutlarına karşı, sesi kısılmış karşı-cephede bulunan Hegel, topluluğun önünde şöyle diyordu: "*Değişimin* sık sık kendini bir tür kayıpla aynı anlamdaymış gibi tanıtması" anlaşılabilir bir hataydı, çünkü insanlar sürekli "özverilerinin meyvelerinin ancak gelecekte toplanacağını" görüyor, bu yüzden de "özlemlerinin nesnesini geçmişe" bağlamaya eğilimli oluyorlardı.[155] Fakat insanlar, olup bitenin yasını tutmak yerine, "dünyanın daha büyük bir çağı doğurduğunu"[156] ve doğru bir şekilde "zamanımızın içyüzünü anlayışımızın," her şeyin "kökten geliştiği bir günün şafağında belireceğini" görmeliydi.[157] Toplumsal yaşam, kuşkusuz ki karmaşıklaşmıştı ve önceden toplumun temelinde olan geleneğe bağımlı özel faaliyetler (daha karmaşık olsa da) daha rasyonel bir toplumsal düzene yol açmışlardı. Hegel dinleyicilere, özellikle okul öğretiminin misyonunun –başta özgürlük olmak üzere– belirli sosyal amaçlar ışığında reforma tabi tutulması ve ailelerin özel ve keyfi isteklerinden bağımsız kılınması gerektiğini hatırlatıyordu. Ailelerin çocuklarının kişisel gelişimi için istedikleri, modern yaşamın özgürlük amacına aykırı olabilirdi.[158]

Tüm pratikler ve kurumlar, yükselen modern toplumsal düzene entegre olmalı, okullarda reformu gerekli kılan ve pedagojinin pratik sorunlarını özellikle zorlaştıran modern hayatın özgürlük hedefine dahil edilmeliydi. Bazı daha eski sözlerini tekrarlayan Hegel'e göre, her ne kadar "çocuklara çok fazla özgürlük bahşedilmesiyle çok fazla sınırlandırma getirilmesi arasında bir orta yol bulmak zor olsa da"[159] özgürlüğün modern hayatın amacı olması, okulların disiplinden muaf olması anlamına gelmezdi. Fakat "yeni zamanların" amaçlarına uygun olarak okullarda, gelenek adına değil de çocukların eğitimi adına disiplin uygulamanın bir yolunu bulmak gerekiyordu. Bu, yetişkin olarak kendi hayatlarını yönetmeleri ve içinde yaşadıkları yeni, modern hayatta güvende hissetmeleri için gerekiyordu. Hegel, çocuklara tam ve başıbozuk bir özgürlük verilmesine yönelik yeni model fikirleri onaylamadığını da açıklığa kavuşturdu. Bu sadece, insanların sosyalleşme yollarına zarar verir ve özgür yetişkinlere dönüştürülmeleri amacının kuyusunu kazardı.

Hegel ayrıca ailelere, bireyin devlete tümüyle boyun eğmesini değil, sadece toplumsal hayata daha akılcı bir şekilde entegre olunmasını savunduğu konusunda güvence verdi: "Her ne kadar bir yandan devletin hükümetinin, vatandaşların özel hayatlarına dokunmaması konusunda

kutsal bir sınır hüküm sürmeli ise de, vatandaşların özel hayatı da devletin emellerine bağlı şeyleri daha bir sadakatle özümsemeli ve kendini yöntemsel bir gözetime tabi kılmalıdır."[160] Bütün bu dönem boyunca derslerinde öğrencilere benzer şeyler söylüyordu; düzenli, modern bir devlette "vatandaşların (*Bürger*) özsel eğilimleri karşısında devlet ve hükümeti, emirlere kör bir itaat gösterilmesine [değil] ... bunun yerine güvene ve devletin emirlerine basiretli bir riayete dayanmaktaydı."[161]

Üniversitedeki Pozisyonlar

Hegel kendisine bir üniversitede pozisyon edinme çabalarına da devam etti. *Gymnasium*'u ve Nürnberg'in okul sistemini yeniden düzenlemek konusunda takdire değer bir iş yapmış olsa da, kendisi için her şeyin merkezinde olan şeyden gittikçe daha çok uzaklaştığını hissediyordu. Bir kurumda hazırlık düzeyinde felsefi bilimler öğretmeniydi ve bu kurumda felsefenin hiç öğretilmemesi gerektiğini düşünmeye başlamıştı. Özellikle Napoléon'un çöküşünden sonra, büyük reform hareketleri onsuz harekete geçmeye hazır görünüyordu. Önce misafiri ve ardından da dostu olan Sulpiz Boisserée (bir koleksiyoncu) Hegel'in kendisini büyük entelektüel merkezlerden uzak hissettiğini, eğer eşi olmasa Nürnberg'ten ayrılacağını ve (Jena'da yaptığı gibi) herhangi bir üniversitede ücretsiz ders vermeyi deneyeceğini anlattığını söyler.[162] Nisan 1816'da eski dostu Friedrich Frommann'a Jena'da yeni bir profesörlük pozisyonu imkânı hakkında bilgi almak için yazmıştı. Pozisyonun Schelling'e önerildiğini, ama onun geri çevirdiğini (çünkü Schelling Münih'te Plastik Sanatlar Akademisi'nde dolgun ücretli ve ders yükü olmayan bir pozisyona sahipti) duyunca, boş kadro için kendisi düşünülür mü diye merak etmişti.

Frommann'a durumunu anlatan şu yorumu eklemişti: "Orada eğitimci olmayı ilk denemeye giriştiğimde, duyduğuma göre, hakkımda önyargılar vardı. Elbette ben yeni başlıyordum, kendimi kabul ettirecek statüye kavuşmamıştım ve sözlü sunumumda defterimdeki notlara bağımlıydım. Ama *Gymnasium*'daki neredeyse sekiz yıllık pratik boyunca tam bir tecrübe kazandım. Burada dinleyicilerle sürekli bir etkileşim içinde olmak ve anlaşılmak, kendini açıklıkla ifade etmek başlı başına en önemli zorunluluk."[163] Nürnberg'deki yeniyetme öğrencileri arasında Hegel, topluluk karşısında kötü konuştuğuna ilişkin kötü şöhretinin

yarattığı kaygıdan (en azından bir miktar) kurtulmuş görünüyordu ve (ne yazık ki hatalı bir şekilde) üniversite öğrencilerine ders verme konusundaki kısa süreli başarısızlığını yendiğine inanıyordu.

Mayıs 1816'da Fries, Jena'da Hegel'in daha önce denediği pozisyonu kabul edip Heidelberg'deki (yine Hegel'in daha önce denediği) pozisyonu boşalttığında, Hegel Paulus'tan Fries'in yeni boşalttığı pozisyonu kendisinin alma olasılığı hakkında bilgi almak istedi. Eski ders verme stilinin üstesinden gelmesi konusunda aynı noktaya değiniyor ve konuyu hemen hemen aynı kelimeleri kullanarak tarif ediyordu. (Ayrıca mektupta, Fries hakkında alışılmadık biçimde iyi şeyler söylediği bir yer vardı, ama neredeyse hiç içten değildi. Paulus'a alıngan, küskün bir arkadaş gibi görünmemek için yapılmış sahte bir yüce gönüllülük jestine benziyordu.)

Ne yazık ki, topluluk önünde otoriter bir tarzda konuşma konusundaki –bir "profesör" olarak kürsüden dinleyiciye seslenme konusundaki– kaygısı gerçekte onu hiç terk etmedi. Öbür yandan, ders verme tarzı birçok insana itici gelse de, gariptir ki bu, Hegel'e bir tür romantik hava veriyordu. Jena'dan Berlin'e kadar takipçileri Hegel'in monoton –nefes alıp vermelerle, öksürüklerle ve kekelemelerle kesintiye uğrayan– konuşma tarzını onun büyük "içsel yoğunluğunun" işareti olarak almaya yatkındılar: Çok sevdiği ama üzerine çok fazla heyecan ve kaygı yükleyen bir işle uğraşan, sıkıntılı bir adamın dışavurumu olmaktan çok, dehasının derinliklerindeki o karanlık, zorlu düşünceleri gün yüzüne çıkarmak için verdiği mücadelenin belirtileri olarak.

Berlin'in Iskalanan Teklifi

Hegel o zamanlar bilmese de, Ocak 1814'te Berlin Üniversitesi'nde Fichte'nin ölümüyle boş kalan koltuğu doldurmak için büyük işler çevriliyordu. 1814'te Paulus'tan halihazırda Fichte'nin pozisyonunu alma olasılığı hakkında bilgi istemişti, ancak oradan hiçbir şey çıkmamıştı. Paulus yanıt olarak Berlin'de önemli bir tanıdığı olmadığını bildirmişti. Bunun yanında, Paulus'un karısı ve Hegel'in arkadaşı, nükteli bir şekilde, "Neden insanların yüksüklerin içinde şarap içtikleri kum rengi Berlin'e gitmek istiyorsun?" diye sormuştu.[164] İki yıl sonra, yoğun bir politik manevranın ardından, (daha önce Hegel'le birlikte hem Jena'da

hem de Heidelberg'de bulunmuş teoloji profesörü Wilhelm Martin Leberecht de Wette, arkadaşı Fries'in görevlendirilmesi için şiddetle lobi yaparken) nihai olarak Fries'e karşı oy kullanıldı ve kadronun Hegel'e teklif edilmesi kararlaştırıldı. Fakat de Wette akademik politikaya devam ederek üniversitenin resmi gözetmeni olan İçişleri Bakanı Kaspar Friedrich von Schuckmann'a gitti. Schuckmann Schelling'in *Naturphilosophie*'sinden hoşlanmayan, kendinden menkul bir "Kantçı"ydı ve aslında tüm filozoflardan huylanıyordu. Wilhelm von Humboldt bir defasında onu hafife alarak Aydınlanma'nın faydacı projeleriyle uğraşan biri diye tanımlamıştı.[165] De Wette, von Schuckmann'a Hegel'in de başka bir Schellingci olduğunu, derslerinin anlaşılmaz, *Mantık*'ının muğlak bir karmaşa olduğunu ve buna karşın, Fries'in iyi bir Kantçı olduğunu söyledi. Bunu açıkça göstermek için, Schuckmann'a Fries'in yazdığı bir romanı verdi. De Wette'nin ve Fries'in planlarının aksine roman, istenenin tam tersi bir etki yarattı: Von Schuckmann'ın romandan hiç hazzetmemesi Fries'in azalmakta olan şansını tek kalemde bitirdi.

Fakat sonuçta von Schuckmann'da Hegel hakkında kuşkular uyanmıştı. Hegel'in ders stilinin gerçekten söylendiği kadar kötü olup olmadığını ve felsefesinin de gerçekten hiç de hazzetmediği Schellingci sistemin başka bir biçimi olup olmadığını öğrenmeye girişti. Başka bir nedenden dolayı Nürnberg'e gelecek olan Berlin Üniversitesi'nden bir tarih profesörünü, Profesör Friedrich von Raumer'i gayriresmi olarak Hegel'i ziyaret etmekle ve dönüşte gördüklerini ona rapor etmekle görevlendirdi. Ziyaret 1816'nın yazında gerçekleşti; von Raumer, "Beni dostça karşıladı ve farklı konularda sohbet ettiğimiz birkaç enteresan gece geçirdik... Konuşması akıcı ve anlaşılırdı, dolayısıyla üniversitedeki derslerinin bu özelliklerden mahrum olduğuna inanamam" diye yazıyordu.[166] Von Raumer, Hegel'den üniversitede felsefe öğretiminin amaçlarının neler olabileceği üzerine bir rapor karalamasını istedi. Hegel hiç vakit harcamadan, 2 Ağustos 1816'da Raumer'e yazdı. Yanıtı, Kant sonrası idealizm anlayışını özetliyordu. Raumer'e metafiziğin Kutsal Roma İmparatorluğu'nun anayasa hukuku gibi buharlaştığını anlatıyordu.[167] İkisi de adeta kendi kusurlarının ağırlığı altında çökmüşlerdi. Sonuç olarak Hegel'in iddiasına göre, felsefe, üniversitede, bugün eğer sadece bir "yöntemsel yol" tutarsa kıymetli olurdu. Yani, Hegel'in tutumunu Raumer'e özetleyişine göre felsefe, Kant'ın Aydınlanma'nın ken-

disiyle özdeşleştirdiği "kendi adına düşünmeyi," hatalı bir şekilde felsefe yapma yollarını öğrenmenin karşısında gören düşünce terk edilmeliydi. Hegel'in mektupta anlattığı şekilde felsefe, temel bir bilimdi, ama temel oluşu, onun, üzerine düşündüğü insani çabalardan ayrı olarak anlaşılabilir ve öğrenilebilir olması demek değildi: "Felsefenin içeriği" diyordu, "tinsel ve doğal ilişkilerde evrensel olandır [ve] doğrudan pozitif bilimlere *bağlanır*... öyle ki karşılıklı olarak, onların çalışılması da felsefe üzerine bütünsel bir içgörü kazanabilmemiz için zorunludur."[168] Hegel'e göre, Kant sonrası idealizm, felsefe müfredatının değiştirilmesi gerektiğini göstermişti; Hegel, yeni müfredatın, felsefe tarihiyle beraber, Hegel'in bizzat kendi sistemini oluşturan üç alan, yani mantık, doğa felsefesi ve tin felsefesi (felsefi psikoloji, felsefi antropoloji, ahlak, etik, estetik ve din felsefesini içeriyordu) temelinde düzenlenmesi gerektiğini iddia ediyordu.

Sorun burada bitmiyordu. Her ne kadar von Raumer rapordan memnun kaldıysa da (bunu el altından bakan von Schuckmann'a iletmişti), von Schuckmann daha fazlasını bilmesi gerektiğine karar verdi. Hegel'e kendisi yazarak, kendisinin üniversitede bir pozisyon için düşünüldüğünü, fakat Hegel'in üniversite eğitiminden uzak kaldığı dönemde, üniversitede ders verebilmesi konusunda "süpheler oluştuğunu" ve bu süphelerin Hegel'in Berlin'deki genç üniversitelilerinin karşısında "canlı bir sunum" yapmak için zorunlu olan "beceriye" sahip olup olmadığına ilişkin olduğunu söyledi.[169] Mektup Hegel'e 1816 Ağustos ayı sonuna doğru ulaştı. Tonu kesinlikle uygunsuzdu, ancak Hegel alınmak durumunda değildi. Hegel her ne kadar mektubu alışından bir süre öncesinde Berlin'in onunla ilgilendiğini öğrenmiş olsa da, mektup nihayet ulaştığında başka bir teklif ortaya çıkmıştı: Ünü ve bağlantıları, sonunda Heidelberg'de bir pozisyon teklifiyle sonlanmış ve o da, ücret konusundaki bazı müzakerelerden sonra, memnuniyetle kabul etmişti.

Heidelberg bir süredir felsefe profesörlüğü kadrosunu dolduracak birini arıyordu, ama Hegel listenin başında değildi. Listedekilerden biri Hegel'in eski düşmanı ve Jacobi'nin sırdaşı olan Köppen, doğa yasaları üzerine yazdığı bir kitabının bazı parçalarının Fries'in aynı konudaki bir kitabının bazı parçalarının satır satır kopyası olduğu anlaşılınca saf dışı kaldı.[170] Hegel'in ders stili hakkındaki kuşku –"pek iyi olmaması ve anlaşılmaz olması"– Hegel aleyhindeki argümanları körükledi. Ama diğer-

leri, özellikle Daub, bu söylentilerin yanlış olduğuna tanıklık ediyordu. Hegel'in Nürnberg'deki öğretim başarısına yönelik övgü bunun ispatı olarak öneriliyordu. Bunun yanında, adı belli olmayan, "Nürnberg'de, sıklıkla Hegel'in yanında haftalar geçiren yetkili uzman" da, Hegel'in *Gymnasium*'daki öğretim becerilerini övüyordu. Ayrıca Hegel'in "merhum Fichte, F.H. Jacobi, Schelling ve insani ilimler alanındaki birçok diğer yetkili uzman tarafından tanınmış" olduğu da dile getiriliyordu. [171]

Heidelberg başta 1.300 Florin'lik bir ücret teklif etmişti. Hegel ise Nürnberg'de müdürlük, danışmanlık ve benzeri görevlere ait diğer ödemelerle birlikte halihazırda 1.560 florin aldığını belirtiyor ve yetkililere, karısı ve kendisinin özel bir "servetleri" olmadığını hatırlatıyordu.[172] Heidelberg sonunda 1.500 Florin ödemeyi ve Hegel'in ısrarı üzerine, ücretin bir kısmını "ayni" olarak, "10 malt tahıl, 20 malt buğday" biçiminde yapmayı kabul etti. Hegel'in düşüncesi yükselen fiyatlar karşısında yiyecek masrafını güvenceye almaktı, çünkü o dönemki enflasyon yüzünden temel gıda fiyatları neredeyse karşılanamaz düzeye ulaşabiliyordu. Bu yüzden bu tarz bir ödeme isteği, fiilen "geçim masrafını" güvenceye alacak bir ücret ilavesiydi. (Hegel yetkililere bunun Württemberg'de gelenek olduğunu iddia ediyordu.)[173] Ücretteki ilave ve ayni ödemedeki uzlaşmayla pazarlık tamamlandı. Heidelberg'de seçkin bir teolog olan Karl Daub 30 Temmuz 1816'da resmi teklifi şu yorumla birlikte iletti: "Heidelberg, üniversitenin kuruluşundan beri ilk defa bir profesöre kavuşacak. Spinoza Heidelberg'den bir teklif almış ancak sizin de mutlaka bildiğiniz gibi boşa gitmişti."[174]

Heidelberg'deki yeni reforme edilmiş ve yeniden kurulmuş üniversite, Hegel için Jena sonrası dünyaya yeniden dahil olduğu yer olacaktı. Sonunda Hegel'in işleri yoluna girmiş gibi görünüyordu.

8. Bölüm

Fenomenoloji'den "Sistem"e: Hegel'in *Mantık*'ı

Hegel'in Nürnberg'de Fenomenoloji*'ye Dair Değişen Görüşleri*

Hegel Nürnberg'e vardığında, kentin eğitimle ilgili işleri karışıklık içindeydi ve görevine resmi olarak 12 Aralık 1808'de başlayacakken, ancak 28 Kasım 1808'de Paulus'tan aldığı bir mektupla tam olarak *ne* dersi vereceğini öğrenebildi. Paulus kendisine, Niethammer'in "Genel Kaide"sine göre, bir sınıfa "Mantık Alıştırmalarıyla Felsefeye Giriş" dersi, diğerine, "Bilimlerin Evrensel Tutarlılığının Bilgisine Giriş," bir başka sınıfa da "Din, Hukuk ve Ödevler" dersi vereceğini söyledi.[1] Hazırlanmaya zamanı olmayan Hegel, yeni yayımlanan *Tinin Fenomenolojisi* yanında, üzerinde yoğun bir şekilde çalışmakta olduğu "sistem" ve "Mantık"a dair notlarından bir derlemeyi bu dersleri için temel olarak aldı. Ama bunun beklenmedik bir sonucu oldu: Yeni basılan *Tinin Fenomenolojisi*'ni yeniden şekillenen *Gymnasium*'a felsefeye giriş dersi olarak getiren Hegel, daha düne kadar bütün zamanını almış olan şey üzerine, yani *Fenomenoloji*'nin sistemdeki yeri ve bu sistemin nasıl bir şekil alacağı üzerine yeniden düşünmeye yöneldi.

Hegel, öğrencileri felsefeyle tanıştırmak için kullanırken *Fenomenoloji*'nin onlar için ne kadar öğretici olacağı konusundaki fikrini değiştirdi; bunun, görevinin gerektirdikleriyle ilgili değişen durumlarla da şüphesiz ilgisi vardı.[2] Yeniden düzenlemeyle ilgili bütün kafa karışıklıkları yüzünden, okul dönemi birkaç ay geç başlamıştı ve Hegel'in hem "Felsefeye Giriş" hem de "Mantık Alıştırmaları" derslerini yapmak için normalden çok daha az zamanı kalmıştı. Bu nedenle Hegel büyük olasılıkla, derslerinde *Tinin Fenomenolojisi*'nin tamamını işleyemeyeceğini hissetmişti. Belki de öğrencilerinin, derslerini beklediği kadar iyi takip etmediklerini düşünmüştü ve dönemin ortasında durumu değiştirmenin pedagojik olarak sağduyulu bir yol olacağı sonucuna vardı. Şu da hatırlatılmalıdır ki, sınıfta kitabın kendisini (1807 tarihli *Tinin Fenomenolojisi*) kullanmıyordu; bunun yerine öğrencilere bir paragraf dikte ettiriyor

ve daha sonra bunu tartışmalarda temel olarak kullanıyordu. Bu nedenle Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin karmaşık yapısını, sınıf tartışmalarında detayların irdelenmesi için bir temel oluşturmak üzere bir dizi net ve anlaşılır paragrafa dönüştürmek durumundaydı. Durum geliştikçe, Hegel bu prosedürün kendi olgun kişisel tarzına daha uygun olduğuna karar verdi ve *Mantık* yayımlandıktan sonraki büyük yapıtlarını, derslerinde daha detaylı serimlemelere temel oluşturmak üzere numaralandırılmış paragraflar olarak biçimlendirdi.

Her halükarda, Hegel ilk başta *Tinin Fenomenolojisi*'nin tamamını giriş derslerinde temel olarak kullanmak istediyse de, fikrini 1808'de değiştirdi ve derste "akıl" kısmına geldiğinde (1807 tarihli *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki "Akıl" adlı uzun bölüme denk gelir), bir anda *Fenomenoloji*'deki ilgili bölümler yerine "Mantık"a atladı. Bir yıl sonra, 1809'da da derslerde hemen hemen aynı yolu izledi; dikte ettirirken bu kez "Mantık"a değil, "tinin özgün öğretisi"[3] olarak nitelediği "Psikoloji"ye atladı. 1809 yılından sonra, Nürnberg'deki yılları boyunca ders verirken hep bu çizgide devam etti.

1808 yılında verdiği dersler sırasında, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin rolünü yeniden düşündüğü açıktır. Bu dersler sırasında, kendi felsefesini tanıtırken "fenomenoloji" sözcüğünü bile kullanmamış, bunun yerine "bilinç öğretisi" ifadesini kullanmıştır – daha sonraki diktelerinden birinde, yaptığı şeyi "Pneumatologie" (başka bir deyişle "tin öğretisi" ["Kutsal ruh öğretisi"-ç.]) olarak tanımladı. Dikte ettirdiği metinlerin kenarlarına aldığı notlara bakılırsa, alelacele bir şekilde her şeye bir tür düzen vermeye çalışıyor, bir yerde çalışmasını "bilincin, bilginin (*Wissen*) ve bilmenin (*Erkennens*) tarzları" üzerine çalışma olarak tanımlarken, başka bir yerde fikrini değiştirerek, "Bilinç ve Ruh Öğretisi" (Hegel ruh derken, bir tür felsefi psikolojiyi kastediyordu) diyordu.[4] Ders için belirlediği bölümler, –"A. Soyut nesnelerin bilinci. B. Sonlu tinin dünyasının bilinci. C. Mutlak Tin'in bilinci"– kabaca 1807 tarihli *Tinin Fenomenolojisi*'nin bölümlerine uyuyordu. Böyle olsa da, Hegel kendi terminolojisini de biraz değiştirmeye başlamıştı: "Bilinç" ve "özbilinç" bölümleri yerine, "soyut nesnelerin bilinci" adlı bir bölüm; "akıl" ve "tin" bölümleri yerine, "sonlu tinin dünyasının bilinci" adlı bir bölüm ve son olarak "din" bölümü yerine, "mutlak tinin bilinci" adlı bir bölüm koymuştu.

Hegel, dev yapıtını derslerde nasıl kullanacağını düşünürken, kafasında esas olarak şu iki sorun belirmişti: (1) *Fenomenoloji* "tinin özgün bir öğretisi" miydi yoksa bu, "sistem"indeki son kısım olan, sosyal ve politik biçimiyle "gerçek" tine mi saklanmalıydı? (2) Daha önce, 1807 yılında açıkça iddia ettiği gibi, felsefeye "giriş" bir "bilim" (*Wissenschaft*) miydi, yoksa sadece insanları "bilim"le tanıştırmak üzere, "bilimsel olmayan" bir yol muydu?

1808-1809 sıralarında, hâlâ *Fenomenoloji*'nin kendi başına bir "bilim" olduğu fikrine sadık kalıyor ve öğrencilerine dikte ettirirken böyle söylüyordu.[5] Ama Hegel bunu söylerken bile, sisteme *giriş* esnasında Jena'da oluşturduğu *Fenomenoloji*'nin bütün tarihsel düzeneğine mi gereksinimi olduğu yoksa sadece giriş bölümlerinin buna yeterli olup olmadığı konusunda kişisel olarak net değildi.

Bu ikilem, Nürnberg'deki öğretim görevi süresince onu bir dönüm noktasına doğru götürmekteydi. Zamansal kısıtlamalar ve Niethammer'in "Genel Kaide"sinin zorunlulukları "Felsefeye Giriş" dersini kısa kesip hızla "Mantık Alıştırmaları"na geçmesine sebep oldu. Ayrıca *Fenomenoloji*'yi temel aldığı dikte ettirmeleri de, "Evrensel Özbilinç" üzerine bir bölüm ve "Akıl" üzerine bir paragraflık bir dikteyle yarıda bırakmak durumunda kalmıştı. Evrensel özbilinç kavramı, kendi düşünme akışı içinde anlamlıydı: "Bilinç" ve "özbilinç" diyalektiği (dikte ettirirken buna özenle bağlı kalıyordu), 1807 tarihli *Fenomenoloji*'de "*Ben* olan *Biz* ve *Biz* olan *Ben*" olarak bahsettiği şeye, bir tür "evrensel özbilinç" kavramına yol açıyordu. Bu terimi Kant, tamalgının [*apperception*] transandantal birliğini tanımlamak için kullanmıştı ve terim hem Kant hem de Hegel için, yargılarımızda ya da genel olarak "doğru anlama"da, faillerin diğer tüm failler için de geçerli olan bir "doğru anlama" ilkesiyle hareket ettiklerini ya da normları doğru "uyguladıklarını" ifade eder.[6] Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde "evrensel özbilinç" kavramının daha çok toplumsal öğelerini bulan Hegel, kendi "evrensel özbilinç" kavramını *toplumsal* normlar taşıyan bir şey olarak geliştirdi. Bu rasyonel görüşe göre, pratiklerle gelişen yargının değerlendirme ölçütleri, sadece doğrudan savlardan oluşmaz, aynı zamanda bizzat bu savları eleştirecek olan daha yüksek bir ilkeler bütünü oluşturur. Bu ilkeler, düşünümsel bir hamleyle, özeleştirinin ölçütleri olarak işlev görmeye başlarlar ve başka bir düşünümsel hamleyle de, eleştiri ilkelerinin eleştirisi haline gelirler. Aklın varsayılan bağımsızlığı

ve otonomisi, yani Aydınlanma'nın büyük mirası, böylece *Geist*'ın otonomisinden başka bir şeyi ifade etmez. Bu, doğanın bizim "zihinsel" etkinliklerimize buyurucu, normatif bir yapı dayatmadığı ve eğer ortaklaşa bir biçimde kendimiz oluşturmuyorsak, bizim için herhangi bir normun söz konusu olmayacağı anlamına gelir.

Şu durumda Hegel'in anladığı haliyle "*Wissenschaft*"ın asıl sorunu; *Geist*'ın oluşumlarının ya da aldığı biçimlerin, bizim normatif bağlılığımızı taşıyıp taşımadığı, bu oluşum ve biçimlerin, faillerin bilinçli olarak kendilerini içinde konumlandırdıkları şeyler olup olmadığıyla ilgiliydi. Ve "*Wissenschaft*"ın diğer bir sorusu, böyle bir kendini konumlandırmaya içkin olan "olumsuzluk" yani bu konumlandırmayı üstlenecek olan bir özdüşünümsellik karşısında, bu konumun bizler tarafından korunup korunmayacaklarıydı. Öte yandan, böyle bir soruyu ortaya koymak, "*biz*"in statüsünü de sorgulamayı gerektirecekti. Eğer irdelenen sorun "aklın" statüsü ise –ya da sorun, başka bir deyişle, birbirleriyle rekabet halindeki usçuluk anlayışları arasındaki statü ise– doğrudan usçuluğun kendisi araştırılabilirdi. Böylece faillerin toplumsallığını meydana getiren ilkelerden herhangi birinin, kendi ilkeleri temelinde herhangi bir çatışkı ya da kuşku uyandırmayıp gerçekten bu ilkenin kendisiyle normatif bir bağlılık içinde olup olmadığı sorgulanabilirdi. Bu da, bazı usçuluk anlayışlarının kendi altlarını oyup oymadığına ve diğerlerinin ise kendi ölçütlerine uyup uymadığına yönelik bir araştırmayı gerektiriyordu. Hegel'in Jena'da bu kavramı ele alış biçimine göre, bu bizzat bir *mantığın* görevi olmalıydı. Bu anlamda "mantık," tamamen kendi koşulları içinde, bir tür toplumsal düşünme yapısını, sosyal oluşumundan soyutlayarak araştırır; "mantık," düşünmenin yapısını, kendi çıkarımsal yetisi, yani çatışkıdan ve kendisiyle çelişmeden muaflığı temelinde araştırır. Ama bu anlamda "mantık" eğer kendine yeten bir bilimse, Hegel'in Nürnberg'de gitgide farkına vardığı gibi, 1807 tarihli *Fenomenoloji*'deki gibi, "spekülatif bakış açısı" için uzun bir tarihsel giriş yapmanın –ya da bu rolü oynayacak başka bir "bilimin"– gerekliliği tartışmalı hale gelebilirdi. Bu nedenle Hegel Nürnberg'deyken, *Fenomenoloji*'nin yalnızca ilk bölümünde *biz* kavramını kullanmayı, ikinci bölümünde ise salt "mantıksal" araştırmalar olmasını daha uygun görmeye başladı. *Biz,* varılmak istenen yüksekliğe gelindiğinde atılacak olan merdiven olacaktı. Sınıfta yaşadığı deneyimler, bu kanısını kuvvetlendirmişti.

"Fenomenoloji"den sonra doğrudan "mantığa" yönelmek daha önce yapmadığı bir şey değildi; Jena'da 1806 yılında verdiği son derslerde de aynısını yapmıştı.[7] Ama öğretim görevinde ondan istenenler, kendi çalışmaları üzerinde başka tür bir farkındalık yaratmıştı; yeni yayımlanan yapıtı belki de kendi niyetleriyle tam olarak örtüşmüyordu. Bir yıl sonraki derslerde *Fenomenoloji*'yi tekrar okuturken, nesnel ve öznel bakış açılarına ve bu iki bakış açısının nasıl bir *Geist* anlayışında birleştirilmesi gerektiğine ağırlık verdi. Öğrencilere dikte ettirirken, her iki bakış açısının da –öznel ve nesnel–, diğer bakış açısını kendine katmadığı ölçüde "tek yanlı" olacağı üzerinde durdu: Nesnel bakış açısı, nesnelerin kendi başına belirlenimi olan ve bilince ancak "verili" olarak gelebilen *realizm* düşüncesine götürürken, öznel bakış açısı ise, bilincin dünyanın belirlenimini konumlandırdığı bir (öznel) *idealizme* yol açmaktaydı.[8] Sorunun özü ise elbette, birbirleriyle çekişme halindeki "realizm" ve "öznel idealizm"in bir olduğu *Geist*'ın kendisinin toplumsal bakış açısıydı.

Ama 1809 yılında *Fenomenoloji*'yi yeniden felsefeye girişte kullanan Hegel, bu kez bütün sistemin üzerinde durmadı, bilinçli bir şekilde "akıl" bölümünde durdu ve "mantık" yerine "psikoloji"yle devam etti. 1809'da, kendi sözleriyle söylersek, "tinin özgün öğretisi"nin felsefi psikolojide yattığını ve "felsefeye giriş"in, bu nedenle "psikoloji"yi içermesi gerektiğine karar vermişti. Hegel'in "psikoloji"den anladığı, bizim, bireysel ve kolektif anlamda bilinçsel ve özbilinçsel yaşantımızı, temsil, imgelem, duygu gibi süreçlerle nasıl temel normlar üzerinde kurduğumuz üzerine düşünüşümüzdü. Hegel bu anlayışı devam ettirdi ve 1816 yılında, *Mantık Bilimi*'nin üçüncü cildinde, kendi yapıtı *Tinin Fenomenolojisi*'nin "asıl doğruluğu"nun kitabın felsefi psikolojisinde yattığını belirtmişti. Burada açıkça, 1809'da öğrencilerine aktardığı "tinin özgün öğretisi"nden bahsediyordu.[9]

"Fenomenoloji"den, "mantığa" ve "psikolojiye" olan bu geçiş, Hegel'in maruz kaldığı baskıyla da bir bakıma örtüşüyordu. Niethammer'in "Genel Kaide"sine göre, "Bilimlerin Evrensel Tutarlığının Bilgisine Giriş" gibi ürkütücü bir adı olan bir ders vermesi gerekiyordu. Hegel bunu, değişik felsefi bilimlerin nasıl birbiriyle örtüştüğü ve bununla beraber belirli ampirik bilimlerle olan ilişkisi üzerine genel bir bakış dersi olarak yorumlamıştı. Dayanacağı bir metin olmayan Hegel, kendi sisteminden bir toplama yapmak durumunda kalmış ve bunu "ansiklopedi" olarak

tanımlamıştı. Bununla, üç felsefi bilimin, Niethammer'e 1812 yılında (o sıralar *Mantık*'ın birinci cildi çıkmak üzereydi) yazdığı mektupta belirttiği gibi, "*mantık*, *doğa* felsefesi ve *tin* felsefesi"nin[10] titiz bir bilimsel (*wissenschaftlich*) düzenlenişi ve türetilişini kastediyordu. Ama *Fenomenoloji*'nin "ansiklopedi"deki yeri ne olacaktı? O sıralarda Hegel hâlâ, biraz kuşku içinde olsa da, *Fenomenoloji*'nin ansiklopedik sistemin bütününe giriş için uygun olduğunu düşünüyordu, ama zaman geçtikçe, böyle bir "fenomenoloji"nin –özellikle 1807 tarihli *Fenomenoloji*'nin ilk iki bölümüne ("bilinç" ve "özbilinç") ve "evrensel özbilinç" ile "akıl" bölümlerine indirgendiğinde– tinin "öğretisi"nin yapısının ancak bir *parçası* olabileceğini düşünmeye başladı.

Hegel'in öğretmen pozisyonunda yaşadığı zorluklar, yıllardır üzerinde çalıştığı sorunları birbirleriyle uzlaştırmaya zorladı ve bu düzenlemenin beklenmedik sonuçları, kendisinin halen oluşma sürecindeki sisteminin yapısı hakkındaki düşüncesiyle oldukça rastlantısal bir biçimde uyuştu. Aynı zamanda, 1807 tarihli *Fenomenoloji* hakkındaki çelişkili hissiyatı da artıyordu ve bu hisler yaşamı boyunca sürecekti. Nürnberg'deki "fenomenoloji" daha sonra, derslerinde bütün "sistem"i sunduğu ve derslerinde kullandığı *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin yalnızca küçük bir bölümünü oluşturacaktı – artık "fenomenoloji," *Ansiklopedi*'de ancak çok daha uzun olan "antropoloji" bölümünden sonra ve yine daha uzun olan "psikoloji" bölümünden önce bahsedilen ve "öznel tin"in küçük bir kısmı haline gelen bir şey olmuştu. Kariyerinin ilerleyen yıllarında Berlin'de, 1807 tarihli *Tinin Fenomenolojisi*'nin, sistemine uygun bir "giriş" olmadığı kanaatine vardığını sonunda yazılı olarak ifade etmişti. Bu nedenle, Hegel'in öğretmenlik görevindeki zorunlu koşullar yüzünden beklenmedik bir biçimde psikolojiye atlayışı, aslında olgun felsefi sisteminin temel yapıtaşlarından biri oluvermişti.

Ancak, "biz"in statü sorunu hâlâ duruyordu ve bütün düşünme sistemi içinde en sorunlu öğelerden biri olarak kalacaktı. Hegel'i eleştirenler, "biz" kavramını üç farklı şeye doğru çekmeye çalışıyorlardı ama Hegel hepsini reddetti. Birçok kişi, Hegel'in *tin* kavramını, Schelling'in "dünya ruhu"na benzer bir şey olarak görmek istiyordu. Bazıları, "biz" üzerine olan çalışmayı, bizim dünyayı deneyimleyişimizin toplumsal ve psikolojik yapısının bir tür ampirik, içgözlemsel bir incelemesine dönüştürmek istiyordu. Başkaları da, "biz" kavramının verdiği yükten

tamamen kurtulmak ve sadece düşünmenin saf biçimleri üzerine çalışmak istiyordu. Hegel bunların hiçbirini tercih etmiyordu ve kendisinin tutarlı bir dördüncü seçeneği olduğu konusunda eleştirmenlerini ikna etmekte zorlanıyordu. Öte yandan Hegel'in *tin* anlayışını ayakta tutmanın zorluğu, Hegel'in kendi verdiği mecazi tanımlarla birleşince, aslında Hegel'in tenkitçileri olacak olan kişiler, ileri sürdükleri ampirik tarih, psikoloji, mantık ve metafizik doktrinleriyle, kendilerini bir anda bizzat Hegel'in düşüncesini izah eden kişiler olarak düşünmeye başladılar. Böylece Hegel'in çevresinde birbirinden çok farklı insanlar toplanmaya başladı ve herkes onun düşüncesinde kendisini görüyordu.

Hegel'in Mantık Bilimi*'nin Nürnberg'deki Gelişimi*

Hegel'in Nürnberg'de "mantık" üzerine dikte ettirdiği notlar, aslında Kant'a ne kadar borçlu olduğunu ve kendi sistemini tamamlarken nasıl tekrar tekrar ona döndüğünü, yayımlanmış ilk yapıtından daha açık bir biçimde gösterir. Hegel, Kant'la olan entelektüel ilişkisini hem her zaman açıkça ifade eder hem de bunu gizlerdi; Kant'ın etkisinde kalma konusunda açıkça bir kaygı taşıyordu ve Kant okuduktan sonra Hegel'in görüşlerine ilk ilgi duyanlardan biri olan bir arkadaşına 1822 yılında yazdığı mektubun taslağında, "beni eğiten Kant'ın yapıtları oldu" itirafında bulundu, ama sonra herhalde bunun üzerine biraz daha düşününce, bu ifadeyi yollayacağı mektuptan çıkardı.[11]

Mantık üzerine çalışırken Hegel, Kant'ın özellikle "ideler" kuramıyla ilgilendi. Jena'dayken düşüncesinin büyük bölümünü işgal eden bu ilgi, *Fenomenoloji*'de gizemli bir şekilde ortadan kalkmış, idelerden sadece Önsöz'de bahsedilmişti. Kant'ta, çıkarsama ve karmaşık bilgi ağının farklı bölümlerini birbirine bağlama yetisi olarak akıl, kendi iç dinamikleri tarafından her zaman "ilk nedenleri", "zamanda başlangıcını", "her şeyin temeli olan atomları", "ilk öncülleri" –başka bir deyişle, kendileri olmadan sonsuz bir neden-sonuç dizisi olacak olan şeyi tamamlayacak koşulları– aramaya zorlanmıştır. Kant, bu tür bir tamamlanmışlık tasarımını, aklın "ideleri" olarak tanımlar. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başında etkileyici bir biçimde şöyle yazar: "İnsan aklının tuhaf yazgısı şudur ki, akıl, bir yandan kendi doğası itibarıyla göz ardı edemeyeceği,

ama öbür yandan tüm gücünü aştığından yanıtlayamayacağı soruların yükünü taşımak durumundadır."[12] Akıl bu soruları yanıtlamada başarısız olur, çünkü bu tür "bütünlükler" arayarak, mümkün deneyimin ötesine geçer ve hesabını vermeyeceği savlar ortaya koyar hale gelir. Daha da kötüsü akıl kendini, Kant'ın aklın "antinomileri" olarak tanımladığı, birbirine tamamen karşıt olan ama her ikisi de uygun bir biçimde temellenmiş savlar ortaya koyarken bulur.

Ama Hegel hâlâ Frankfurt'tayken, Kant'ın daha sonraki yapıtlarındaki *kendi* akıl yürütmesinin, yine Kant'ın "kavram ve sezgi" ya da "kendiliğindenlik [*Spontaneität*] ve alımlayabilirlik [*Rezeptivität*]" gibi katı ikiliklerinin altını oyduğunu öne sürmüş ve hemen her Kant sonrası düşünür gibi, Kant'ın görünür dünya ile kendinde şeyler dünyası arasında kapatılamaz bir boşluk olduğuna ilişkin görüşünü tamamen reddetmiştir. Hegel, bilinemeyen bir kendinde şeyler kavramını, boş bir kavram, "salt" bir düşünce olarak reddetmişti. Ayrıca, Kant'ın, aklın "bütünlük" arayışlarının (Kant'ın tabiriyle) "transandantal yanılsamalar" olduğuna dair savını da reddetmesi için özel bir nedeni vardı. Hegel (öncesinde olmasa da en azından *Fenomenoloji*'den sonra), aklın düşünmeye zorlandığı "bütünlükler"in, öncelikle faillerce anlamlı bulunarak yapılan tekil yargılar olduğunu düşünmeye başlamıştı; bu yargılar, *Geist*'ın tarihsel süreçte kendini oluşturduğu kendine özgü yönün dolaylı yapısına aitti ve "bütünlüklerin bütünlüğü" insanlık tarihinin kendisiydi.

Bu yeni görüş kendisine, Jena döneminde başarısız bir yazma eylemi girişiminde bulunduğu "mantık" hakkında yeni bir yol geliştirme fikri verdi. Hegel'in en azından Nürnberg'deki kariyerinin başladığı dönemde görmeye başladığı üzere, eğer mantık hâlâ "mutlağın kendini ifade edişi" olarak anlaşılacaksa, *Geist*'ın dolaylı yapısı, "zihinselliğin" kendini ifade edişi olarak anlaşılmalıydı. Böylece Hegel'in "mantık" projesi, "kavram ve sezgi" ile "kendinde şeyler ve görüngüler" ikiliklerinin yükünden kurtularak, Kant'm üç *Kritik*'indeki yapıların hem üstü kapalı hem de açık bir biçimde tamamlanışı ve tekrar düzenlenişi haline gelmeye başladı. Bu gelişimin, 1808-1809 döneminde "mantık" üzerine sınıfta verdiği dersteki hali, *Mantık*'ın son haline göre daha çok Kantçı kavramlara bağlı durumdaydı. Mantık üzerine olan ilk diktelerde, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki antinomileri kullanmış, her birini kendi

sınıflandırmasına göre üçe ayırmış ve sonunda her birini kendi açısından "diyalektik" adıyla düzenlemişti. Bu açıdan, Hegel'in 1808-1809 yıllarında mantık üzerine ilk düşüncelerinde, "varlığın diyalektiği", "özün diyalektiği" ve "koşulsuz bağıntıların diyalektiği"nde barınan ayrımların her biri, son olarak ortaya çıkacak olan *Mantık* adlı yapıtındakinden çok daha fazla Kant'ın antinomileriyle ilişkiliydi. Aynı yıl, kavramlar, yargılar ve tasımsal çıkarımdan oluşan geleneksel mantıkta içerilen "öznel mantık" üzerine de ders verdi; *Gymnasium* için o yıl basılan programda, Hegel bu bölüme "özgün mantık" adını vermiş ve bu terimi, 1810-1811 döneminde verdiği derste dikte ettirirken aynı şeyi betimlemek için kullanmıştı.[13]

Niethammer'e 1808 yılında yazdıkları doğru olsa bile –Jena'daki çalışmalarının "daha temelini atamamış" bulunuyordu (bu tabir, her şeyden öte, Jena'da böyle bir "mantık" üzerine olan temel çalışmalarından ne kadar hoşnutsuz olduğunun bir ifadesi olarak okunabilir)– 1808-1809 döneminde, 1812, 1813 ve 1816 yıllarında üç c. halinde çıkacak olan "mantık"ın genel yapısı, Hegel'in gözünde oluşmaya başlamıştı.[14] Öte yandan, mantık dersini *Gymnasium*'da daha birkaç yıl vereceğinden, konuyla ilgili düşüncelerini geliştirmek için zamanı vardı ve görünüşe göre bütün boş zamanını *Mantık Bilimi* adıyla yayımlanacak yapıtı üzerinde çalışmaya ayırıyordu. "Mantık" üzerine yaptığı sınıflandırma listeleri ve o dönemde ettirdiği dikteler gösteriyor ki, konuya tamamen gömülmüş durumdaydı ve kendi görüşlerini hızla geliştiriyordu. 1808-1809 tarihli oldukça Kantçı bir "mantık" dersinden sonra, 1809-1810'da iki sınıfa daha mantık üzerine ders verdi: İlki alt sınıflaraydı (on dört-on beş yaştakilerden oluşan *Unterklasse*) ve geleneksel tasım mantığının kendisi tarafından geliştirilmiş halinin oldukça basit bir versiyonunu göstermiş, kendi büyük "mantık" planında esas sorunun ne olduğuna şöylece bir değinmişti; diğeri de *Gymnasium*'un son sınıflarına (*Oberklasse*) verdiği bir dersti ve orada, *Gymnasium*'un programında da açıkladığı gibi daha ileri aşama bir mantık görülecekti, "mantık, nesnel ya da transandantal mantık hariç, bütün dallarıyla"[15] ele alınacaktı.

1810-1811 döneminde, modern yaşamda felsefenin rolüne ilişkin olarak "mantık"ın merkezde olması gerektiği görüşü, sonunda sınıfta anlattıklarıyla apaçık belli oldu. "Verili" olanın "heteronom" biçimde kavranışını, (modern, "mantıksal") düşünmenin "otonom bir tutumla"

nesnesiyle kurduğu ilişkiyle karşılaştırıyordu.[16] Hegel'in analojisi açıktır: "Heteronomi" ve "otonomi" kavramları, Kant tarafından eylemin tarzını göstermek için kullanılır; Kant'a göre sadece otonom eylem biçimi tam olarak ahlakidir. Bu açıdan Hegel, kendi inşa edeceği "mantığı," modern insanlara yönelik etik bir misyonun tamamlanışı olarak ele almıştı; bu misyona göre insanlara, "verili" temeller olmadan düşünmeleri ve ancak kendilerinin onaylayacağı şeyi kabul etmeleri öğretilmişti. 1810 yılında (eğer daha önce değilse) Hegel, modern yaşamda mantık disiplininin, kendini temellendirecek bir girişim olması gerektiğine tam olarak inanmaya başlamıştı (bu, 1804-1805 yıllarına ait, mantığın başka bir şeye, kendi tabiriyle "metafiziğe" dayanması gerektiği fikriyle çelişiyordu). Gerçekten de, düşüncesi olgunlaştıkça, Hegel böyle bir mantığın, modern kendini temellendirme pratiğinin, insanın kendisi tarafından kurduğu temeller dışında bir yardım almadan düşünme pratiğinin başat paradigması olabileceğini düşünmeye başladı. Bu nedenle, kendi felsefe sisteminin motoru, *Fenomenoloji* değil *Mantık* olacaktı.

Nürnberg'deki ikamet süresinin ortalarında, Hegel'in "mantığı," Napoléon sonrası Avrupa yaşantısına genel yapısını ve meşruluğunu sağlayacak felsefe sisteminin temel ögesi olarak şekillenmeye başlamıştı. Eğer üniversite, ıslah edilmiş modern yaşantının itici gücü ise, eğer felsefe üniversitenin zirvesi ise ve eğer mantık da her tür felsefede işler haldeki temel konu ise, mantığın kendisi dogmatik olmayan bir şekilde yeniden düşünülmeliydi. Kendini temellendiren bir "mantık" bizlere, özgür ve aydınlanmış modernler olarak nasıl düşüneceğimizi öğretebilirdi.

Mantık Bilimi

Hegel, *Mantık Bilimi*'ne kendine özgü bir cesaret gösterisi ile başlar: Modern çağımızın kendisini kavrayacak bir felsefeye büyük bir gereksinimi vardır ve kendi *Mantık*'ı tam da budur. Çünkü, kendisinin ifade ettiği üzere, "geçtiğimiz yirmi beş yıl içinde felsefi düşünce alanında geçirdiğimiz bütün dönüşüm ve tinin özbilincinde ulaştığı yüksek nokta, şu âna kadar mantığın yapısına çok az etki etmiştir," bu nedenle kendisinin, "yine en baştan başlaması" gerekmektedir[17] –hâlâ sadece bir *Gymnasium* öğretmeni olan ve üniversitede iş bulma özlemi henüz ger-

çekleşmeyen nispeten tanınmamış bir yazardan gelen büyük sözlerdir bunlar.

Mantık Bilimi temel olarak, Hegel'in Hölderlin'in içgörüsünü bir kez daha dikkatlice işlemesinden oluşur. Kendisi aktif bir biçimde bir şeyi üstlenmedikçe, "ben"e, yani bilginin "öznesine" hiçbir şey atfedilemeyeceğini söyleyen Fichte'nin "öznel idealizmi"ni reddeden Hölderlin, bilme faili (özne) tarafından yapılan yargı ediminin, kendisi bir bilinç yaşantısının nesnesi olmadan, düşünme ve varlık arasında olan ve bizlere yön gösterip bizlerin bilinçsel yaşantısının "ufkunu" çizen bir birliği varsaymak durumundadır. Yargıda bulunmak için, "özne" ve "nesne" arasında ayrım yapmak zorundayızdır, ama bu ayrım her şeyin temeli olan ilksel bir şey olamaz. Böyle zannetmek bizleri, yanlış bir yol olan, "realizm" ve "öznel idealizm" arasındaki ebedi çekişmeye götürür. Hölderlin'in görüşüne göre gerçekten de, düşünme ve varlık arasındaki ilksel birliğin bizleri temel olarak yönlendirişi, "bilinç" içerisindeki ayrımlardan önce gelir.

Hegel'in, Hölderlin'in fikrini alıp geliştirdiği yer, kendisinin Hölderlin'in düşüncelerinden çıkardığı sonuçta yatıyordu. Buna göre, *hakikat*, tamamen temel bir kavramdı, başka bir şeyin temelinde tanımlanamazdı ve herhangi bir "zihinsel sezgi"nin "nesnesi" olamazdı. Öte yandan Hölderlin bütün yargıyı, temel birliğin bir kırılması olarak görürken, Hegel burada oldukça farklı bir sonuca vardı. Hegel'e göre, hakikati "temel" bir kavram olarak ele almak kısmen doğruydu. Ama daha *Fenomenoloji*'de ve ondan önceki yazılarında, Hölderlin'in içgörüsünü, düşünme ve varlığın ilk birliğinin, karşılıklı olarak birbirini tanıyan faillerin *özneler arasılığı* olması gerektiği yönünde geliştirmişti. Buna göre, bir şey üzerine düşünmemiz, yalıtılmış tekil failler olarak gerçekleşemezdi; her bir failin kendi deneyimlerine hapsolduğu ve sadece kavramsal formlarını deneyimlerine uyguladığı ya da kendilerine uygun olan bir dünyanın olup olmadığı temelinden çıkarımlarda bulundukları bir durum söz konusu olamazdı. Bunun yerine düşünsememiz, "birçokları arasında biri" olarak, zaten var olan bir yaşam tarzının içinde başlıyor olmalıydı. Her bir failin özbilinci, sadece kendisinin paylaştığı normların, yetkilerin, bağlılıkların "sosyal uzamı"ndan değil, ama aynı zamanda başkalarının da özbilinç statüsüne sahip olduğunun farkında olunmasından da ibaretti. Herkesin bir diğerini, *tek* bir sosyal uzamda *farklı* bakış açılarına sahip kişiler olarak anlama zorunluluğu, başlangıçtaki "hakikat" [birlik] hakkında bir şüphe doğurmuş ve onda bir kırılma meydana getirmişti.

Hegel'in *Mantık* adlı yapıtının en önemli erdemlerinden biri, Hölderlin'in bütün yargıları önceleyen "birlik" anlayışını kendi terminolojisine çevirmesi ve aynı zamanda da bunun, *Fenomenoloji*'de ifade edilen görüşlerle tutarlı olmasıydı. Hegel yargının doğasını temel alsa da, *Mantık*'a *yargı* kavramıyla değil, daha soyut bir kavramla, kendi deyişiyle "saf bilme"yle başlar. Bu açıdan *Mantık*'ın başında, kendi içsel yetersizlikleriyle söylemsel yargılarda (ve özellikle belirli türde söylemsel yargılarda) bulunmanın zorunluluğunu gösteren, dünya hakkında genel bir "düşünme" olarak yargı bulunmaz. Bu nedenle Hegel, bilindiği üzere, kitabına "*varlık, saf varlık* – daha fazla bir belirlenimi olmaksızın" ibaresiyle başlar. Burada Hölderlin'in düşünme ile varlığın en temel birliğine ve başka bir dizi hakikatin dile getirilişinden daha önce olan bir "hakikat"e dair görüşü yer almaktadır.[18]

Hegel'in argümanına göre, düşünme ve varlığın –"varlık, saf varlık"ın– birliğinin duyumsanışını ifade etmeye çalışan basit ve temel düşünme edimi, biz onu ifade etmeye çalışırken kendi içinde hemen çeşitli paradokslar ve gerilimler üretir. Hölderlin, birlikteki bu kırılmanın bir şekilde bizim tarafımızdan meydana getirildiğini düşünmüştü; ama Hegel, bu birlik üzerine düşünme çabamızın ve böylece düşünmenin içsel gerilimlerini açığa çıkarmasının, bizzat birliğin kendi doğasına ait olduğunu öne sürüyordu. Düşünme ve varlık arasındaki kırılma ve "varlığı doğru anlama" girişimlerimizin başarısızlıkla sonuçlanması, Hegel'in terminolojisine göre, bu tarz paradokslar üreten "düşünme"ye gereksinim duyan yargı edimleri nedeniyle olur. Hegel'in *Mantık*'ın başında yarattığı paradoksal havanın –"varlık" ve "hiçlik"in aynı şeyler olduğu iddiası– amacı, düşünme ile varlığın ilk birliğinin, kendi başına ele alındığında ne kadar çelişkili olduğunu göstermektir. Hölderlin'in öne sürdüğü, bilinç yaşantımızın temel uyumsuzluklarını çerçeveleyen ve her zaman sonsuza dek orada olduğu hissedilen "birlik," Hegel'e göre aslında hiç de kendi içinde uyumlu değildir ve içsel gerilimlerle doludur. Bu nedenle, bizim başka yargısal girişimlerde bulunmamız zorunludur, ki bu da, bizlerin ilk etapta yargılayan failler olabilmemiz için gereklidir.

Çok genel olarak söylersek, Hegel'e göre düşünme ve varlığın temel birliğini, yani dünyayla daha derin bir düzlemde her zaman "temas halinde" olduğumuz hissini ve bu hissin, kuşkuculuk tarafından tamamen ortadan kaldırılamaması duygusunu ifade etmeye çalışırken şunu kavra-

rız: Zorunlu olarak aradığımız güvence –bizlerin *gerçekten de* dünyayla temas halinde olduğumuzun, düşünme ve varlığın *gerçekte* bütünüyle birbirinden ayrı olmadığının güvencesi– *ancak ve ancak* mantıksal bir gelişimin sonunda olabilir. Bu güvence için, yargısal edimlerimizin zorunlu olarak içinde faaliyet gösterdiği "gerekçeler uzayı"nın, başka bir deyişle "İde"nin, tümüyle ifade edilmesi gerekir. Bizi bu "bütün"ü tamamlamaya, "gerekçeler uzayını" kendi temeli üzerinden oluşturmaya iten, "bütün"ün tam olarak kapsanıp çözülmesine dek bu girişimlerimizde ortaya çıkacak olan paradokslardır. Hegel'in bu çözülme için kullandığı sözcük "*Aufhebung*"du, çünkü sözcüğün Almancası (neredeyse kendisiyle de çelişir biçimde), birbirinden farklı olan, "ortadan kaldırma", "yükseltme" ve "koruma" anlamlarını taşıyordu. Bu terimi kullanmasının nedeni, belirli düşünsel girişimlerimizin, "gerekçeler uzayı"nın bütünlüklü bakış açısından bakıldığında zorunlu olarak kendi içinde mantıksal gerilimlere ve zorluklara yol açtığını göstermekti. Bu gerilimler ve zorluklar hiçbir zaman tam olarak ortadan kalkmayıp bizimle birlikte kalıyordu ve bütünün içindeki yerleri ve işlevleri düzgün biçimde anlaşıldığında, aslında "bütün"ü ortadan kaldırmadıkları anlaşılacaktı.

Yapıtına "varlık", "saf varlık"la başlayan Hegel, paradoksal ve çelişkili bir biçimde, "varlık" ve "hiçliğin" aynı şey olduğunu iddia eder. Varsayılan "saf, belirlenimsiz varlığın" "saf düşüncesi"yle ilgili sorun, bu düşünceyi "hiçlik" düşüncesinden ayıran hiçbir şeyin olmamasıdır. Varlık ve hiçlik arasındaki ayrım, ancak "varlığın" sözüm ona "saf düşünceleri" ile "hiçlik" dile getirildiğinde ve aslında bu dile getirişin "oluş"tan, yani şeylerin ortaya çıkışı ve ortadan kayboluşundan bahsettiği anlaşıldığında gerçekleşir.[19] Bu açıdan, "saf varlığın" kendisi hakkında bir şey söyleyemesek de, dünyanın oracıkta "oluşunun" sözüm ona *düşüncesi ifade edildiğinde*, varlık ve hiçliğin aynı şey olduğuna dair bir çıkarıma da izin verilmiş olur. "Saf düşünme" hakkında bir *yargıda bulunma* girişimi, bir tür kendiyle çelişmeye yol açar. Bu kendiyle çelişme, ancak eğer başta ifade edilenden daha fazla ve daha farklı bir şey söylenilirse –sadece "varlık," sadece "dünyanın oracıkta oluşu"ndan daha fazlası varsayılarak– *bir şeyin, belirli bir şeyin* ortaya çıktığı, orada kaldığı ve ortadan kaybolduğu yargısında bulunulursa ortadan kalkar.

"Varlık Öğretisi" bölümüne can veren asıl ve temel paradoks ise, düşünme ve varlığın birliğini ifade etme girişiminde, "varlık" olarak

ele alınan ve Hölderlin'in bahsettiği düşünümsellik öncesi [*prereflexiv*] "bütün"ün, bu ifade ediş düzeyinde "hiçlik"ten ayırt edilememesi, ama aynı zamanda açıkça ayırt edilebilmesidir. Bu ayrımı ifade etmenin zorluğuyla ve bu ifadede örtük bir şekilde başka bağıntıların dile getirilişiyle, yargıda bulunmanın diğer yapılarının geliştiği süreç başlar.[20]

Hegel *Mantık*'ını üç "kitaba" ayırır: Varlık, Öz ve Kavram. Böyle bir sınıflandırmanın gerekçesi, konuşma esnasındaki yargıların bağıntısına ilişkin başka bir mantığın –adlandırmalarımızın, kurduğumuz bağlantıların ve onların ürettiği paradoksların normatif yapısı– olmasıydı.

"Varlık Öğretisi," ortaya çıkan ve ortadan kaybolan sonlu şeyler hakkında yaptığımız yargıları inceler ve bu yargılar üç tip genel yargıya bağlıdır: Ortaya çıkan ve ortadan kaybolan şeylerin niteliksel özelliklerine ilişkin olanlar, bu şeylerin niceliksel özelliklerine ilişkin olanlar ve hem niteliksel hem de niceliksel şeylere ilişkin olup Hegel'in "ölçü" yargıları adını verdiği yargılar (örneğin, su akıntılarının büyüyüp nehir haline geldiğini söylediğimiz yargılar). Bu üç tip yargının her birinde kendimizi, yargı edimlerimizi meşrulaştıran ve onlara yön veren bir "sonsuzluk," bir "bütün" kavrayışı içinde yönlendiririz. "Nitelik" üzerine olan bölümde sonsuzluk, dünyadaki ortaya çıkma ve ortadan kaybolmanın, sonsuz bir ortaya çıkma ve ortadan kaybolma dizisi olarak kavrandığı bir bütün olarak dünya sürecini imler. Bir bütün olarak ele alındığında, dünya süreci kendi kendine yetmektedir; Hegel'in ifadesiyle, "kendi için varlık"tır, kendi dışında, kendisinden başka bir şey için değildir (örneğin doğaüstü bir kutsallık için). "Niteliksel sonsuzluk" bu açıdan *idealdir*: Kendi deneyimimizde, dünya sürecinin "bütün"üyle karşılaşmayız, ama eğer onun hakkında düşünebiliyorsak, kendisi hakkında kavramsal bir idrake (Hegel'in dilinde "İde"ye) sahip olmamız gerekir. Hegel'e göre bu, "bütünlük olarak kendi için varlığın idealliği"ni[21] kurar. "İdeallik" diye yazar Hegel, "sonsuzluğun niteliği olarak adlandırılabilir"[22] ya da başka bir yerde dediği gibi, "sonlu olanın ideal olduğu önermesi, idealizmi kurar."[23]

"Nicelik" üzerine olan bölümde, diferansiyel ve integral hesaplarındaki "sonsuzluk" kavramının, dolaysız bir biçimde deneyimlenenin dışında bir sonsuzluk kavrayışı olamayacağına ilişkin (örneğin Kant tarafından yapılan) itirazlara bir yanıt verdiğini göstermeye çalışır.[24] Bu nedenle, niceliksel sonsuzluk da *idealdir*; bir nesne olamaz – sıfırdan büyük ama herhangi

bir doğal sayıdan küçük olarak kabul edilen "infinitezimal" bile değildir; infinitezimal kavramını Hegel reddeder ve D'Alembert'e gönderme yaparak, "varlık ve hiçlik arasında, söylendiği üzere böyle bir *ara durumun* olmadığı besbellidir" der.[25] Niceliksel sonsuzluk, hesap formüllerinde "infinitezimaller"i değil, tekrarlanan işlemleri ifade etmektedir. Hegel'in idealizminde, niceliksel sonsuzluğa dair, bu formüllerde ifade edilenden fazlası yoktur ve niceliksel sonsuzluk bu yüzden *idealdir*, çünkü hiçbir zaman tekil deneyimde idrak edilmemiş ama düşüncede, integral ve diferansiyel hesaplarında tam ve doğru olarak kavranmıştır.

Bir bütün olarak dünya üzerine bu tarz niteliksel ve niceliksel yargılarda bulunarak ve bu yargıları "ölçü" yargılarında birleştirerek, normatif yapısı bakımından "Varlık Öğretisi"nde dile getirilenlerden daha farklı bir dizi yargılama ediminde bulunmuş oluruz. "Varlık Öğretisi," bizlere, kendi niteliksel ve niceliksel özelliklerinin temeli *gibi görünen* ve kendisi "kendi içinde" ne niteliksel ne de niceliksel olan bir dünya fikrini önermektedir. Bu tarz yargılardan bahseden "Öz Öğretisi" bölümü ise, dünyanın bize görünüşü ile aslında dünyanın gerçekte ne olduğunu ayırt edişimizle ilgili olan yargıların normatif yapısına ilişkindir. Gerçekten de, "öz öğretisi" bölümünün gelişimine neden olan esas paradoks, "-mış gibi görünen"in o şeyin "gerçekte olduğu şey"e eş olamayacağına dair kuşkucu iddiadır, zira gerçekte neyin ne olduğunu bilemeyeceğimizi iddia edişimiz, aslında gerçekten ne olabileceğine dair bir yargıda bulunmamızı gerektirir. Bu tür yargılar, "düşünmede" iki öğenin, yani *görünüş* ve *görünenin kendisinin* bütünsel kavrayışı olduğunu varsayar; düşüncede böyle bir "bütün" kavrayışı olmadan ("bize göründüğü biçiminde kendinde dünya" bütünün kavranışı), yapmakta olduğumuz sıradan kuşkucu yargıları bile yapamazdık (örneğin bir şeyin gerçekten göründüğü gibi olup olmadığına dair yargılar).

Şeylerin "görünme" biçimlerinin *açıklanışına*, "görünüşün özü" adı verilir ve "öz öğretisi" bölümünde ortaya çıkan çeşitli paradokslar, çeşitli görünüşler ve *görünüşü olarak* aldığımız şeyler arasında düşünümsel bir bağ kurarken karşılaştığımız sorunlardan oluşur. Hegel'e göre, önünde sonunda bu tür yargılar, yargılayan faillere kendisini farklı tarzlarda göstermek durumunda olan *tek bir töz* dünyasının kavranışını varsaymak durumundadır ve bu töz, tözün çeşitli "ilinekleri" arasında "neden sonuç ilişkilerine" göre hareket eder. Öte yandan Hegel'in vardığı sonuca

göre, görünüş ve görünen şey hakkındaki yargılarımız ışığında vardığımız Spinozacı töz anlayışının kendisi –Jacobi'nin hep dile getirdiği üzere, her rasyonalist metafiziğin varacağı yerdir– nedenselliğe dair çeşitli paradokslar meydana getirir, bu nedenle, bu paradoksların çözümü, kendi içinde yeterli olan etkileşimli ve karşılıklı bir nedensellik sistemi olarak bir "bütün"ün öğretisini gerektirir.

"Varlık Öğretisi" ve "Öz Öğretisi," dünyada ortaya çıkan ve ortadan kalkan şeylere dair yargıların normatif yapısı ve bu ortaya çıkma ve ortadan kalkma dünyasında görünüşle gerçekliği ayırt ettiğimiz düşünümsel yargıların normatif yapısı üzerinedir. Ama bu iki öğreti, yargı ediminin kendisi üzerine bir şey söyleyemez. Yargı edimlerimizi idare eden normların *kendisi*, ortaya çıkma ve ortadan kalkma dünyası tarafından konulamaz. Sonuçta görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrım da, "bizim," deneyimimize zorunlu olarak getirdiğimiz yargısal bir ayrımdır.

Bu nedenle, *Mantık*'ın üçüncü kitabı olan "Kavram Öğretisi," yargısal edimlerimizin normatif yapısı üzerinedir. Bu, Hegel'in *Geist* adını verdiği yaşam biçimleri dahilinde yaptığımız yargı türlerinin yapısıyla ilgilidir. Bu açıdan "kavram"ın yapısı, öznelerarası özbilincin yapısıdır. Özellikle, belirli genel özelliklere sahip tikel şeyler üzerine yaptığımız yargıların normatif yapısı ele alınır. Tikel nesnelerle doğrudan, "verili" bir ilişkimiz olmadığından –*Fenomenoloji*'nin gösterdiği gibi, bilgisel olarak en ham ve en temel idrakimize bile yargısal normlar aşılanmıştır– bu yapı, Kant'ın yaptığı gibi "saf görüler"e dayanmadan, salt kavramsal olarak araştırılabilir. Buna göre, herhangi bir yargıda bulunduğumuzda, deneyim ve dünya arasındaki kökensel birliği ifade etmiş oluruz; bu yüzden yargı, Hölderlin'in dediği gibi (Almanca terimle oynayarak) bir kökensel ayrımdır, yani "*Ur-Teilung*." Spinozacı töz anlayışının, kendisini bu tözün dahilinde açıklayamayan, düşünen bir özne fikrine gereksinim duyduğunun gösterilmesiyle, Hegel gururla, "Spinozacılığın biricik ve gerçek çürütülüşünü"[26] ilan eder. Hegel'e göre, Jacobi'nin endişeleri artık dinebilir.

Dünyayı deneyimleyişimizde karşılaştıklarımız –dünyadaki şeylerin ortaya çıkıp ortadan kalkışı, görünüşü ve gerçeği birbirinden ayırt etmemiz– genel özellikleri cisimlendiren tekil şeylerin birleşik deneyimleridir, yani bir "bütün" içinde yeri olan "bu ya da şu" deneyimleridir. Çeşitli yargılarımız, bir bütün olarak dünyanın karmaşık arka planında karşılaştığımız "bu ya da şu" şeyleri ve "varlık" ile "öz" bölümlerinde ele alınan şeyleri

ifade eder. Öte yandan tikel yargılar, savlarını gerekçelendirmelidir ve bu yapılmaya kalkışıldığında –Hegel'in verdiği örnekler oldukça karmaşıktır ve 1804-1805 tarihli "Mantık"ta, yargıların biçimsel sınıflandırılmasının, önceden, maddi ve içerik yüklü bir sınıflandırmayı varsayması gerektiğine dair fikirlerine dayanır– tekil yargılarda neyin "doğru anlama" olarak sayıldığını kavramanın, bu yargılarda işleyen gizli çıkarımlarla ilgisi olduğu sonucuna varılır. Bu açıdan tikel yargılar, ancak daha geniş bir çıkarımlar şablonunda bir şey ifade ederler ve bunun gibi, bu çıkarımsal şablonun kendisi, salt biçimsel olarak belirlenemez; mantıksal ve "saf" olarak kabul edilen hakkında esasa ilişkin fikirler, biçimsel yapıların dışından gelir ve herhangi bir biçimsel çıkarım yapısı öğretisi, bu öbür şeylerin rasyonel yapısını göz önünde bulundurmalıdır.

Bu ise bizleri, *Geist*'ın, dünyadaki şeyleri bu şekilde düzenlemesindeki temel *ilgileri* ile düşünme ile varlığın birliğini güvence altında tutması için neye gereksinimi olduğu üzerine düşünmeye götürür. Buradan da, Hegel'in uzun zaman önce karar verdiği gibi, *Geist*'ın en temel ilgisinin, kendi otonomisini gerçekleştirecek koşulları güvence altına almasında yattığını düşünmeye varırız. Öte yandan, otonominin güvence altına alınması, her şeyden önce, dünyanın (paradoksal olarak), Hegel'in "nesnellik" dediği ve bizden bağımsız rasyonel bir yapısı olduğunu anlamayı gerektirir. Bu yapı, mekanik, kimyasal ve teleolojik sistemlere ayrılır: Birincisi, yapının öbür öğelerinin, sistemi idare eden yasalardan (örneğin kütle çekimi sistemleri) bağımsız bir şekilde tespit edilebildiği tür sistemler; ikincisi, sistemlerdeki her bir öğenin, diğer öğelerle, onlarla birleşmek üzere bir "yakınlık" taşıdığı tür sistemler (kimyasal yakınlıklardaki gibi); ve üçüncüsü, sistemdeki öğelerin, ancak bir "bütün" içerisinde organ olarak işlev görmeleri açısından birer öğe oldukları tür sistemler (bütün canlı varlıklarda olduğu gibi).

Bunun, dünyanın "nesnel" sistemlerinin rasyonel bir betimlemesi olması, böyle ayrımlar yapmamızın haklı gerekçeleri olduğunu varsayar ve bu nedenle, sistemsel sınıflandırmanın "öznel" eğiliminin rasyonelliğini de göstermek gerekir. "Doğru" olma fikri, dünya hakkındaki yargılarımızın "doğru" olduğunu idrakimiz, "iyi"ye dair fikrimizle, bu tür yargıları dile getirişimizle, onları sınamamıza rehberlik eden temel ilgilerimizle ve bu tür yargılarla hangi amaçlara ulaşmak istediğimizle bağıntılıdır. Bu şemada nihayetinde "iyi" olan, bizlerin kendi bağımsız yargı gücümüzü

kullanarak "doğru anlamamızdır," dünya bizi herhangi bir ilkeye tabi kılmadığından, yargı edimlerimizi, kendimize koyduğumuz ilkeler doğrultusunda disipline etmeyi öğrenmemizdir. Bu yolda rasyonel olan şey, kendine uygulanan içsel eleştiriden geriye kalan şeydir.

"Doğru" ve "iyi" –teorik ve pratik olan– bu açıdan daha büyük bir bütünde birbirine bağlanmıştır. Bütün yargısal edimleri içeren bu daha büyük "bütün," Hegel'in adlandırdığı üzere, "gerekçeler uzayı" ya da "İde"dir. Hegel'in *Mantık*'taki uzun ve karmaşık argümanı, bu bütünün, düşüncenin kendi kendine oynadığı bir oyun değil, birbirinden kopmak ve ayrılmak zorunda olup *Mantık*'taki "olumsuzluğu" yaratsa da, *Geist*'ta mevcut ve etkin varlık ile düşüncenin kökensel birliğinin dile getiriliş tarzı olduğunu ortaya koymak için yapılmıştır. Bu şekilde gelişen "gerekçeler uzayı," kendisinin dışında *normatif* önemi olan hiçbir şey olmadığının güvencesini verir. Bu şekilde kendi yapısını ve içeriğini, düşünme ve varlığın kökensel birliğini koruyacak bir biçimde oluşturarak, bunu belirli yollara doğru, öteki türlü "olumsuz" olan gelişmenin sonunda kendisini yeniden kurmak üzere geliştirir. Daha somut söylersek, "İde", "gerekçeler uzayı", "sosyal uzam"ın rasyonel biçiminin idealize edilmiş normatif yapısıdır ve *Geist*'ı oluşturan karşılıklı tanıma tarzlarının "saf normatif yapısını" oluşturur. Kendisinin dışında normatif önemi olan bir şey olmadığından ve kendi kendini meşrulaştırdığından, "gerekçeler uzayı" *mutlak* İde'dir. Kendi meşruluğuna dair dışarıda hiçbir şey bulunmadığı için "mutlak"tır. Bu ise, uzun bir "olumsuzlama" sürecidir. Hölderlin tarafından soyut bir şekilde dile getirilen düşünme ve varlığın birliği, yani bizlerin metafizik olarak şeylerle gerçekten temas halinde olduğumuz fikri, ancak yargısal edimlerimizin, *Fenomenoloji* ve *Mantık*'ta ifade edildiği gibi, kuşkucu ve "olumsuz" gelişimiyle sağlanır. Daha önceki Schellingci anlatımına dönen Hegel şöyle der: "Bu nedenle bu özdeşlik, doğru bir şekilde *özne-nesne* olarak belirlenir, çünkü kendisi hem biçimsel ya da öznel kavramdır hem de bizzat nesnedir."[27]

Böylece mutlak İde, kendi kendinin hesabını veren bir "gerekçeler uzayı"dır; kendini eleştiri konusu yapan ve kendini onaylamak için kendisinin dışına çıkması gerekmediğini kanıtlayan akıldır. Hegel'e göre *Mantık*, yani *bizler* gibi "hemfikir" failler için bir gerekçenin oluşu, bizzat bir gerekçenin oluşunun tek koşuludur; kendimizin dışında olan ve bizim rasyonelliğimizi ölçecek doğaüstü bir rasyonalite yoktur.

İnsanın düşüncesinde her zaman *örtük* olarak olan mutlak İde, *modern* insanlığın "biz"inin mantıksal dile getirilişidir, çünkü sadece modern düşüncede aklın talepleri tamamen açığa çıkmıştır. Önceki çağlar, elbette kendilerine göre bir "İde"ye sahiptir, ama kültürleri ve yaşam tarzları, dogmatik olarak verili bir şekilde kabul ettikleri "şeylerin doğasında" yattığından, otoriter normlara dayanıyordu. Öte yandan modern çağ *mutlak* İde'ye sahiptir, çünkü modern yaşantı, dogmatik bir dayanak olmadan da ayakta kalabileceğini göstermiştir ve böylece kendi dayanağını kendi oluşturabilecek güçtedir. Öte yandan, mutlak İde'yi dile getirmek isteyen her bir teşebbüs döngüsel olmak zorundadır, çünkü bu teşebbüsler, her zaman "biz modernler"i meydana getiren normlar düzeneğinin içinde *oluşmak* durumundadır. Bu açıdan Hegel, *modern* bir mantık yaratma görevini tamamladığını düşünür.

Sonuçta *Mantık* Hegel'e, doğa, sosyal yaşam, sanat, din, felsefe ve tarihte modern yaşamın imkânlarının izini sürebileceği, öbür bütün düşüncelerini geliştirebileceği bir zemin sağlar. *Mantık* yayımlandıktan sonra, felsefe camiası Hegel'i başlı başına bir düşünür olarak görmeye başlar. *Fenomenoloji*, kamuoyunu şaşırtmıştı, çünkü bir yandan Schellingci bir yapıt gibi dururken, hiç de Schelling'e dahil olmayan özellikler taşıyordu. Ama *Mantık* ile Hegel'in, Kant sonrası dönemin Schellingci olmayan *tek* vârisi olma konumu sağlamlaşmıştır.[28]

9. Bölüm

Heidelberg: Odağa Yerleşme

Aile Hayatı ve Heidelberg'e Taşınma

Bavyera'yı Terk Ediş: Sıkıntılar

Hegel uzun süreden beri, özellikle de Heidelberg gibi bir yerde üniversite profesörlüğü özlemi çekmesine rağmen –bu tür bir pozisyonun gerçekleşme olasılığının Hegel'lerin evinde uzun zamandan beri konuşulduğu ve çok arzu edildiği belli oluyordu– nihai karar ve Heidelberg'e taşınma işi kolay olmamıştı. Hegel, *Gymnasium* müdürü olarak sırtına yüklenen görevler kendisini hayal kırıklığına uğratsa da, aile hayatına ve Nürnberg yerel rutinine gayet iyi uyum sağlamıştı. (Taşınmadan kısa bir süre önce kız kardeşi Christiane'ye yazdığı mektupta Nürnberg'deki bu rutin hayattan kısaca söz etmektedir: "Çocuklarım iyi. Karl her gün gelip beni yemeğe götürüyor ve genellikle senin kaldığın odada kendi kendine şunu söylüyor: 'Halam bir seyahate çıktı.'")[1] Ama Heidelberg'e taşınmayı uzun zamandır bekliyor ve özlemini çekiyordu; dolayısıyla bu, hafife aldığı bir şey değildi.

Hegel, Heidelberg'in teklifini 1816 yazında gizlice kabul etti ama Bavyera kraliyet hizmetinden henüz resmi anlamda ayrılamadığı için bu durumu ilan edemedi. Dolayısıyla Hegel, Bavyera hükümeti, her zamanki işi eline yüzüne bulaştıran tarzıyla Erlangen'deki üniversiteye aniden kendisini filoloji semineri direktörü ve klasik edebiyat (hem Yunan hem de Roma) profesörü pozisyonuna atama izni vererek işleri karıştırdığında hem şaşırdı hem de üzüldü. Hitabet, şiir ve klasik Yunan ile Roma edebiyatı profesörlük kürsüsünün de eşlik ettiği bu atama, 4 Eylül 1816'da resmi gazetede yayımlamıştı bile. Hegel o yılın Ekim ayı sonlarında Heidelberg'de ders vermeye başlayacağını varsaydığından, yeni atama haberi ile hükümetin kendine görevden ayrılma izin vermesi arasındaki gecikme kendisini endişelendirip rahatsız etmişti. Hegel tam

sekiz yıldır bu pozisyonu arzuluyor ve Niethammer'in sürekli başının etini yiyordu ama şimdi olay utanç verici bir hale gelmişti. Hegel hızla Heidelberg'deki arkadaşı ve velinimeti Paulus'a yazdığı mektubunda gazetedeki ilanın doğru olmadığını, Erlangen'de herhangi bir pozisyonu kesinlikle kabul *etmediğini* belirtti ve kendisinden, Heidelberg'de konudan haberleri olan kişilere kendi adına bu söylentinin sahte olduğunu iletmesini rica etti.[2]

Normalde formaliteden ibaret olan Bavyera hizmetinden azil talebinin yetkililer tarafından geciktirilmesi –dolayısıyla kısa süre içinde Heidelberg'e taşınmasının sıkıntılı hale girmesi– kendilerinden hoşlanmayan ve hizmetlerinden ayrılmak için her şeyi yapabilecek durumda olan Hegel'in gözünde Bavyeralı yetkilileri daha sevimli bir hale getirmiyordu elbette.

Niethammer'in Viyana Kongresi'nden hemen sonraki zaman zarfında yaşadığı tecrübeler, Hegel'in endişelerini daha da artırmıştı. Bavyera'daki hükümet, hem Protestanlara krallıklarında eşit haklar sağlama yönündeki sorumluluklarından geri adım atmaya hem de eğitim alanındaki reformları güven altına almaya çalışan Niethammer'in çabalarını engellemeye başlamış ve bu durum Niethammer'in gelecek konusunda umutsuzlanmasına neden olmuştu. Hegel'i yeni atamasından (Hegel'in kendi verdiği isimle "kefaretini ödeyip kurtulması"ndan) dolayı tebrik ederken çaresizce eklemişti Niethammer: "Şu anki hale bakılırsa, yapmak istediğim her şey gözlerimin önünde yok olup gidecekmiş gibi geliyor."[3] Niethammer, daha da ileri giderek Hegel'e son tatilinde ne sıklıkta yağmur fırtınasına maruz kaldığıdan söz etmiş ama en azından tatil yerinin "Bavyera'sızlığının *(Bayerlosigkeit)*" durumu çekici bir hale soktuğunu da eklemişti.[4] Paulus'a yazdığı bir mektupta Hegel bizzat Bavyeralılara verip veriştiriyor ve "lanet azil" olarak nitelediği Bavyera hükümetinden istifasını geciktirmelerinden şikâyet ediyordu.[5] Nihai ayrılık mektubu 7 Ekim 1816 tarihliydi ki bu tarih, Hegel'in Heidelberg'de ders vermeye başlamasından yalnızca on dört gün öncesine denk geliyordu.[6]

Ayrıca uzun zamandır Berlin'den de bir teklif gelmesi ihtimali söz konusuydu. Hegel'in mektuplarında bu konu üzerine yazdıklarından, Berlin'den gerçekten de bir teklif gelmesi halinde hangisini kabul edeceğiyle ilgili aile içinde ciddi tartışmalar yapıldığı anlaşılmaktadır. Hegel, Berlin teklifine en azından kapıyı açık bırakmak niyetindeydi ve hatta

kendisine kalsa o teklifi kabul ederdi ama karısı Marie'nin bunu istemediği bilinmektedir. Marie Hegel, Berlin'e taşınmaya kesinlikle karşı çıkıyordu, zira bu durumda ailesi ve Nürnbergli arkadaşlarından uzakta kalacaktı ve bu konuda ne düşündüğünü Hegel'e açık seçik söylemişti. Hegel bunu esefle kabullendi. 8 Ağustos 1816'da Paulus'a, "Berlin adının Marie'ye iki kat sevimsiz geldiğini" yazmış ve birkaç gün sonra (11 Ağustos 1816'da) Niethammer'e yazdığı mektupta, "Her ne kadar eşim adını bile duymak istemese de, (Berlin'deki) bu görev daha elverişli olabilir ve onu Heidelberg'den sonra düşünmek gayet aptalca kaçabilir" demişti.[7] Bir süre sonra (28 Ağustos 1816) Frommann'a gönderdiği mektupta ise, Berlin'e gitmediği için aslında memnun olduğundan, çünkü Heidelberg'in önerisini, Berlin'den resmi teklif gelmeden önce (ama bu teklifin gelmesi için mantıklı beklentileri vardı o zamanlarda) kabul etmiş olduğundan söz ediyor, "Berlin elbette benim için birçok açıdan çok güzel olurdu" diye yazmasına rağmen şunu ekliyordu: "Ama eşim öyle düşünmüyor, ki bu konuda onun da söz hakkı bulunmaktadır."[8] Hegel'in, hedeflerinin karısı tarafından engellenmiş olmasına biraz içerlediği görülmektedir ama en azından o zamanlarda karısının kendisine ifade ettiği isteklerine uymaya razı oluyordu.

Ludwig Fischer Hegel Aileye Katılıyor

Heidelberg'e doğru yola çıkmadan bir süre önce, Hegel ve karısı bir başka zor karar aldılar. 20 Temmuz 1816'da Frommann'a mektubunda Hegel, "Eşimle birlikte Ludwig'i yanımıza almaya karar verdik" diye yazar.[9] Jena'lı Johanna Burkhardt'tan doğan ve o zamana dek Frommann'ın baldızı tarafından işletilen yetimhanede yaşamakta olan gayrımeşru oğlundan söz ediyordu. Kararın temelinde maddi nedenler yatmıyordu elbette; Heidelberg'e taşınmaları, özellikle de geçim harcamaları hesaplandığında Hegel'in gelirinde aslında hafif bir düşüş anlamına geldiğinden Ludwig'i yanına alacak kadar zenginleşmiş değildi. Esas sebeplerden biri, von Tucher ailesinin Nürnberg'deki statüsüyle ve eğer Ludwig muhtemel şehre gelirse yaşayacakları utanç duygusuyla alakalıydı, mutlaka. Ama tam olarak kimin utanacağını düşündükleri net değildir. Bir taraftan von Tucher ailesi, en azından Nürnberg'dey-

ken Ludwig'in yetimhane ücretini ödeyen Hegel'in ona karşı sorumluluklarını yerine getirmiş hissetmesine izin vermeleri göz önüne alınarak durumdan şikâyetçi değilmiş gibi görünmektedir; ama öte yandan Nürnberg'de Hegel'in küçük sırrıyla ilgili dedikodular da almış yürümüşe benziyordu.[10] Bu işin artık bir "sır" olup olmadığı da net değildi aslında. Hegel ve karısı belli ki Ludwig hakkında sık sık konuşuyorlardı.[11] Örneğin, Frommann'a (20 Aralık 1815'te) yazdığı bir mektupta Hegel, Marie'nin Ludwig'e bir Noel hediyesi hazırlamak istediğinden ancak yaptığı düşüğün ve hassas sağlığının onu bundan alıkoyduğundan söz ediyordu. Frommann'a gönderilen birçok mektupta onun aracılığıyla Hegel ve karısından Ludwig'e selam gönderiliyor ama daha fazlasından asla söz edilmiyordu.

Tüm bunlar, Hegel Heidelberg'deki pozisyonu kabul ettiğinde değişti. Sanki teklifi kabul eder etmez Ludwig'in de aileye katılmasına karar vermiş gibiydi. Kayınvalidesi Susanna Maria von Tucher, Ludwig'in Heidelberg'deki yatağını bizzat hazırlayacağını büyük bir şevkle ilan etmişti. (O günlerde iyi yatak az bulunan bir şeydi, dolayısıyla küçük bir jest değildi bu.)[12] Ludwig'in daha sonraları üvey annesi Marie Hegel'in kendisine öz çocuklarına kıyasla daha kötü davrandığına dair şikâyetlerinden –"Ebeveynimden hiç sevgi görmedim, onlardan daima korktum"– [13] yola çıkıldığında, Ludwig'in Hegel ailesine geç katılmasının nedeni olarak Marie Hegel'in itirazları görülüyor. Büyük ihtimalle Nürnberg'deki von Tucher'lerin içine düşecekleri utanç düşünülerek bu tutum belirlenmiş ve Marie kendini, hem kocası hem de öz annesi tarafından çekincelerinin dikkate alınmadığı bir konumda bulmuştu.[14]

Ludwig, Hegel ailesine nihayet Heidelberg'e taşındıktan altı ay sonra, 1817 Nisanı'nda katıldı. Ludwig derhal tüm aile etkinliklerine dahil edildi; örneğin Marie onu kaplıca gezilerine götürüyordu ve Ludwig iyi bir eğitim almış gibi duruyordu.[15] Ama Ludwig, annesini ve babasını tanımadan bir yetimhanede büyütülmüştü ve Hegel ailesi için rahatsız edici bazı şahsi sorunları olması da şaşırtıcı bir durum değildi; Ludwig'le ailenin 1825'teki nihai ayrılışları (ki aile tarafından teşvik edildiği açık seçik ortadadır) üzerine Johanna Frommann şöyle diyecekti: "Şuna eminim ki, Louis'nin kalbinin yerinde bir taş parçası var."[16]

Ludwig'in Heidelberg'e ilk gelişi zafer dolu bir havada gerçekleşmişti; Johann Voss'un oğlu, Heidelberg'de klasik filoloji profesörü olan

ünlü Heinrich Voss tarafından Jena'dan alınmış ve Heidelberg'e getirilmişti; yolculuk sırasında Goethe'yi ziyaret etmişler ve o da Ludwig'in günlüğüne etkileyici bir şeyler yazmıştı. Hegel ayrıca Ludwig'in varlığının o zamanlar kendisi ile karısını ne kadar mutlu ettiğinden ve oğlanın ne kadar iyi bir eğitim almış olduğundan söz etmektedir yazılarında. Hegel yanlarına varmasından kısa bir süre sonra Ludwig'e, oğlanın annesinin arada geçen zaman zarfında öldüğünü söylemiş olmalıydı, ki Frommann'a şöyle yazıyor: "[bu haber] onu, benden çok etkilemiş gibiydi sanki, ... o kalbimden çok uzun bir zaman önce çıkmıştı zaten."[17] (Hegel ölüm haberinden dolayı bir parça rahatladığını da belli etmiştir çünkü Johanna Burkhardt'ın kendisiyle iletişim kurması halinde karısıyla aralarında meydana gelmesi muhtemel nahoş hadiselerden korkmaktadır.)[18] Marie'ye annesinden gelen birçok mektupta Ludwig'den (olumlu anlamda) söz edilmekte, ancak bizzat Hegel'e gelen –Hegel'in kayınvalidesinin yazdığı, (Aralık 1817'de) Marie'nin kız kardeşinin (Sophie Marie Friederike'nin) Heidelberg'de Hegel ve Marie'yle kaldığı günlere dair hatıralarını naklettiği– bir mektupta, Karl ve Imanuel'den hasretle söz edilmesine rağmen Ludwig'in adı bile geçmemektedir; daha sonraki birkaç yıl boyunca bir dizi mektupta tekrarlanacak olan bir şeydir bu.[19]

Ludwig'in aileyle bütünleşmesi esnasında sorunlar yaşanmış olması hiç de şaşırtıcı bir durum değildir. İşin temelinde yer alan sorunlar tanıdıktır: Anne ve babası tarafından çok küçük yaşta terk edilmiş olan Ludwig, kişisel ve psikolojik sorunlardan payına düşeni almıştır ve Hegel ailesi de onunla başa çıkmakta zorlanmaktadır; dahası, işin içine bir de üvey çocuklar ile üvey anneler arasındaki ilişkilere dair bildik sorunlar karışmaktadır. Bizzat Hegel bile Ludwig'i, oğlana karşı hissettiği derin sevgiden çok, kişisel sorumluluk hislerinin etkisiyle yanına almış gibi durmaktadır. Maalesef sonuçta tarafların hiçbiri mutluluğu yakalayamamıştı, özellikle de Ludwig. Ludwig, Hegel ailesinin "gerçek oğulları"ndan biri olarak değil de, evlat edinilmiş bir çocuk muamelesi görüyordu.

Heidelberg'e taşınmanın zorlukları, Ludwig'in Heidelberg'e varışını da ertelemişti. Ludwig'in gelişindeki gecikmenin sebeplerinden biri de Marie Hegel'in yaptığı bir diğer düşükten sonra, nekahet evresinde oluşuydu. Hegel ailesinin nerede yaşayacağı son dakikaya kadar belli değildi. Paulus son anda şehrin banliyösünde (gerçi burası günümüzde doğ-

rudan şehir merkezi sayılmaktadır) güzel dağ manzaralı; ev sahibinin, içinde "inekler, atlar, ahır" ve etrafında buğday tarlaları bulunan "geniş çiftliği"ne tepeden pastoral bir bakış atan bir daire bulunmuştu.[20] Paulus ayrıca, Marie Hegel bir kez daha hamile olduğundan Hegel ailesi için birkaç hizmetçi bulmuştu (Hegel'in 16 Eylül 1816'da Paulus'a yazdığı mektubun kenarlarına yazdığı nota bakılırsa 1817'nin Ocak ya da Şubat ayında doğum yapacaktı Marie.)[21] Bunun dışında, herhangi bir ailenin taşınması esnasında yaşanacak sıradan sıkıntı ve gerginlikler de vardı elbette. Hatta Hegel şöyle şikâyet ediyordu: "Karıma benim tüm eşyalarımın hazır olduğunu belki yüz kere söyledim, ama onun tarafında sürekli bir sorun çıkıyor." Marie Hegel bir kez daha düşük yapınca işler daha da kötü bir hale geldi (çünkü, Hegel'e bakılırsa karısı "toplanma sırasında aşırı yorulmuştu").[22] Epeyce iyileşse de rahatsızlığı Heidelberg'e kadar kocasın eşlik etmesini engelliyordu dolayısıyla Hegel şehri yanında karısı olmadan terk etmek zorunda kaldı. Marie'nin Nürnberg'de kalışı ve nekahet evresi, Ludwig'in aileye katılışının gecikmesi anlamına geliyordu.

Hegel Heidelberg'e, ilk dersini vermeden dokuz gün önce, 19 Ekim 1816'da tek başına vardı. Nihayet bir üniversite profesörü olacağından dolayı çok heyecanlı olup etrafını heyecanla izlemesine rağmen, ailesinden uzakta kalmak zorunda olduğundan dolayı canı oldukça sıkkındı. Karısına, yalnızlığını ve özellikle de kışın gelmek üzere oluşuyla birlikte onu ve çocukları ne kadar özlediğini belirten günlük mektuplar yazmaya başladı. Hegel'e takılmaktan çok hoşlanan eski dostu Bayan Paulus onunla kart oyunları oynuyor ve genel anlamda bunalıma düşmemesi için onu kolluyordu.[23] Ama ilk başta çektiği yalnızlığa rağmen, Heidelberg çevresi Hegel'i tatmin etmişti; mektuplarında karısına, Heidelberg'in sosyal hayatının gösterişten uzak oluşu ile şehrin aile odaklı yapısından ne kadar hoşlandığından söz ediyordu.[24]

Marie'nin Kız ve Erkek Kardeşleri Heidelberg'de

Heidelberg'deki Hegel'in yanına yalnızca Marie ve iki oğlu (ve kısa bir süre sonra, Ludwig) değil, Marie'nin –ailedeki lakabı "Fritz" olan– on altı yaşındaki kız kardeşi Sophie Marie Friederike von Tucher de gelmişti. Ekibin tamamı şehre muhtemelen Kasım ayının ilk ya da ikinci

haftasında varmıştı zira (Marie, iki oğlu ve Fritz'e eşlik eden) Marie'nin annesi Nürnberg'e döndüğünde tarihler 18 Kasım 1816'yı gösteriyordu.[25] (Ludwig Nisan 1817'de gelecekti.) Fritz, Marie'nin (o sıralar on dokuz yaşında olan) küçük erkek kardeşi Christoph Karl Gottlieb Sigmund Freiherr von Tucher'in Heidelberg'e okumaya –Hegel'den de ders alacaktı– ve yanlarında yaşamak için 3 Ekim 1817 tarihine dek Hegel ve Marie'nin yanında kaldı. Hegel Heidelberg'de ilk başlarda kendisini yalnız hissettiyse de, bir süre sonra geçmişti o his; kısa bir süre içinde ev, aile üyeleriyle ağzına kadar dolmuştu.

Hegel Heidelberg'de de Marie'nin ailesine gayriresmi bir şekilde reislik etmeye devam etti. (O sıralar on yedi yaşında olan) Baldızı Fritz'i *Fasching* (karnaval) sezonu sırasında birçok baloya götürdü ve daha sonrasında da birçok baloda kıza eşlik etti; hatta bir baloya katılmak üzere beraberce Mannheim'a bile gittiler. (Her ne kadar tüm balo boyunca refakatçi olarak yan taraftaki bir sandalyede oturmaktan başka bir şey yapmasa da, Hegel'in genç Fritz'e eşlik etmekten hoşlanmadığına dair elde bir kayıt bulunmamaktadır. Marie'nin annesi yerine getirdiği bu görevden dolayı kendisine son derece müteşekkirdi – "Tüm balo boyunca oturup Fritz'i beklemesi öyle küçük bir fedakârlık değildir" demişti Marie'ye.)[26] Dahası, Julius Niethammer (Immanuel Niethammer'in Fritz'in yaşındaki oğlu) kıza birtakım romantik tekliflerde bulunduğunda, kayınvalidesinden bu ilişkiye dair telaşlı mektuplar alan Hegel olaya müdahale etmek zorunda kalmıştı. (Kadın Julius'un şövalyevari romantik yaklaşımından hoşlanmıyordu, zira çocuk çok gençti ve bir evlilik teklifinde bulunabilecek kadar hayatta yer edinmemişti henüz. Bununla birlikte, Hegel'in Julius'un Fritz'e karşı tavırlarına ilk müdahale edişi değildi bu; Nürnberg'deyken, Fritz'i dansa kaldırmama nezaketsizliğini gösterdiği için genç Julius'u azarlamak zorunda kalmıştı; birkaç sene sonrasında ise Julius'u bu kez kıza fazla ilgi gösteriyor diye azarlıyordu.)[27] Hegel ayrıca, Fritz'e evlenme teklifinde bulunmak isteyen ve ismi bilinmeyen ısrarcı bir talipliyi de geri çevirmişti.

Marie'nin (ailede "Gottlieb" diye çağrılan) erkek kardeşi de onun gözetimine bırakılmıştı. Gottlieb, Fritz ayrılır ayrılmaz Hegel'lerle yaşamaya geldi. Hegel'in müdürü olduğu Nürnberg'deki *Gymnasium*'da okumuştu ve babasını on beş yaşında kaybettiğinden dolayı, kız kardeşinin kocasını kendine örnek alıyordu. (Annesinin de destekleyip teşvik et-

tiği bir şeydi bu). *Gymnasium*'dan mezun olup Erlangen'de ilk okumaya başladığında, oğlunun kendi üslubuna kıyasla "aşırı modern"leştiğini gören annesi, endişelenmeye başlamıştı. (4 Aralık 1816'da Marie'ye yazdığı mektubunda durumu aynen bu kelimelerle dile getiriyordu.)[28] Kadına kalırsa, oğlu Erlangen'deki "modern" politik gelişmelerle fazla haşır neşir oluyordu. (Oğlunun bulaştığı işler konusunda söyledikleri tamamen doğruydu.) Gottlieb'in annesi, bundan dolayı oğlunun Heidelberg'de okumasının ve kız kardeşi ile enişte siyle birlikte yaşamasının daha iyi olacağına karar vermişti; Hegel'den onu düzene sokup disiplinli bir adam haline getirerek kendisine "bir erkek olarak yön göstermesini" ve "bir baba gibi" davranmasını rica etmişti.[29] Hegel kendisinden isteneni yaptı ve Gottlieb'le iyi bir ilişkileri oldu; Gottlieb Hegel'in derslerine bile katıldı ve Hegel de şahsen imzaladığı bir *Fenomenoloji* kopyasını oğlana hediye etti. Aslında Hegel, kadının Gottlieb'in katılmasını istemediği bazı politik toplantılara oğlanın iştirak edebilmesi için kayınvalidesine baskı bile yapmıştı.

Hegel ile karısı Ren Nehri boyunca sayısız tekne gezisi yaptılar, Heidelberg çevresindeki hoş kasabalara (sevimli kale bahçeleriyle Schwetzingen gibi) düzenlenen seyahatlere katıldılar ve genel anlamda çevreleri ile yeni hayatlarından memnun bir portre çizmeye başladılar. Kendisine adeta tapan kayınvalidesi Hegel'e hediye olarak en sevdiği Nürnberg yemeklerini (yerel sosisler, *Lebkuchen* ve başka şeyler) göndermeye devam ediyordu. Hegel'in bu yeni rolüyle bütünleştiği ve aile reisliği konumundan çok hoşlandığı anlaşılmaktadır.[30]

Napoléon Sonrası Düzende Yeni Üniversiteler

Heidelberg Üniversitesi

Hegel Heidelberg'deki ortamı çok beğenmiş olsa da, başlarda öğrencilerinin derslerine karşı gösterdikleri ilgisizliğe bir miktar şaşırmıştı. Karısına yazdığı bir mektupta (29 Ekim 1816) derslerin birinde yalnızca dört öğrenci bulunduğundan şikâyet ediyordu. Ayrıca Heidelberg'deki pratik zekâlı öğrencilerin yeni ve isimsiz profesörlere ısınmaları için en az altı aya ihtiyaç duydukları gerçeğiyle de karşılaşmıştı. Öğrencilerden,

ders ücretlerini dosdoğru dersi veren profesörlere vermeleri isteniyordu ve bu ücretler, birçok profesör açısından önemli bir ek gelir teşkil ediyordu. Dolayısıyla, az öğrenci, aynı zamanda da düşük yaşam standardı anlamına geldiği için Hegel'in öğrenci sayısının az olmasına dair endişeleri, yalnızca gururunun incinmesinden ibaret değildi.

Öğrenci sayısındaki bu azlık kısa süre içinde değişmiş olmasına rağmen –*Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ne dair derslerin birinde bir süre sonra yirmi, Felsefe Tarihi dersinde otuz ve Metafizik ile Mantık derslerinde ise yetmiş öğrencisi olacaktı–[31] Hegel yine de muhtemelen başlarda Heidelberg'i beklediği gibi bulmadığından dolayı biraz şaşkındı. Heidelberg'in (elbette bu kez yeterli miktarda para kazanacağı beklentisiyle) yeni Jena olmasını bekliyor, en azından umut ediyordu. Örneğin 1805'te, Heidelberg'de bir kürsü elde edebilmesi için kendisine yardımcı olması amacıyla Johann Heinrich Voss'a yazdığı mektubunda Hegel, kendisini büyük ölçüde özdeşleştirdiği Jena ruhunun Heidelberg'e sıçradığından, orada kök saldığından ve Jena ruhunun Heidelberg'e bu şekilde taşınmasına katkıda bulunmak istediğinden söz etmişti.[32]

Heidelberg'in yeni Jena olduğuna dair iddialar da, en az Jena'nın bir zamanlar sahip olduğu entelektüel ve kültürel merkez konumunu devam ettirdiğine dair iddialar kadar şaşırtıcıydı. Heidelberg'deki üniversite, 18. yüzyıl boyunca özellikle geri ve önemsiz bir akademik mekândı. Nitekim Almanya'nın 1803 yılında Napoléon yönetiminde yaşadığı yeniden düzenleme evresi sırasında, Heidelberg'in içinde bulunduğu bölge, Palatin'lerin ve Bavyeralı Wittelsbach'ların elinden çıkıp Baden kraliyet ailesinin yönetimine geçmiş ve onlar da aynı yıl içinde üniversitenin bütünüyle yeniden yapılanmasını emretmişti. 1800'lerin başlarında Jena'nın yıldızı sönmeye başlamışken, onun Alman entelektüel hayatında oynamaya başladığı rolü (Halle'deki yeni yapılanan üniversiteyle birlikte) Heidelberg üstlenmiş ve kısa zamanda Jena'da doğan ama daha sonra oradan kaçan Romantizm akımının merkezi olarak tanınmıştı. Bu süreç içinde Heidelberg'deki üniversitede Romantizm'in gelişimine dair önemli olaylar –Arnim ve Brentano'nun Alman halk şarkılarını topladıkları *Des Knaben Wunderhorn* gibi– yaşandı. Böylece Heidelberg Üniversitesi, modern bilgileri bütünleştirip harmanlayacak ve Napoléon sonrası modern dünyanın merkezi kurumlarını yönetecek olan *Bildung* sahibi genç elit erkekleri eğitecek bir üniversite (bilginin diğer parçalarını

bir araya getirecek olan fakülte, felsefe fakültesiydi) olan Jena idealinin halefi olarak ortaya çıkıyordu. Hatta Heidelberg, üniversitedeki çeşitli "fakülteler"i "bölümler"e ayırarak modern anlayışını iyice çarpıcı bir şekilde ortaya koyuyordu.[33]

Yeniden yapılanan Heidelberg, yüzyılın başında yalnızca kırk öğrencisi bulunan önemsiz bir kasaba üniversitesiyken, 1808 yılında dört yüzden fazla öğrenciye ev sahipliği yapan önemli bir entelektüel merkez haline geldi. (Bu öğrencilerin dörtte üçü hukuk ya da kameralistik [17-18. yüzyıl kamu maliyesi-e.] okuyordu, ki bu da Heidelberg'e gitme eğilimindeki pratik yönelimli öğrenci tiplemesinin bir örneğiydi.)[34] Ancak Heidelberg'deki Romantikler ile kariyer eğilimli, pratik zekâlı öğrenciler arasındaki gerginlik ayyuka çıkacak ve tıpkı Jena'da yaptıkları gibi, Romantikler daha sıcak bir ortam bulacaklarını umdukları başka bir yer için Heidelberg'i terk edeceklerdi. Hegel nihayet Heidelberg'e vardığında, orada bulmayı umut ettiği Jena ruhu kenti terk edeli uzun süre olmuş, felsefe ile Jena'da gelişen yeni hümanizm (ki o ve Niethammer, Bavyera eğitim sistemini bununla ıslah etmeyi umut ediyorlardı), Baden Krallığı'nda kendilerine henüz güvenli bir temel bulamamışlardı. Gerçekten de, 1817 yılında olan biteni gözlemleyenler, Jena ruhunun en iyi temsil edildiği üniversitenin Heidelberg değil, Berlin olduğu gerçeğini kabullenmeye başlamışlardı – ancak Hegel'in karısı Marie, Berlin'e taşınma olasılığını devre dışı bırakmıştı. Tıpkı Jena'da olduğu gibi Hegel sahneye, sahnenin kendisi oradan uzaklaşırken çıkıyordu.

Bununla birlikte Heidelberg'in, Jena modeli üzerine kurulan modern bir üniversitenin neye benzeyeceğine dair Hegel'in görüşlerine uyan birçok özelliği bulunuyordu. Genç erkeklerde, kendilerine verilen düşünme özgürlüğü, kültür ve eğitimle modern hayatta oynayacakları önemli rollere hazırlandıkları *Bildung* anlayışı hâkimdi. *Wissenschaft*'a, "bilim"e adanmışlık anlamında burası, Aydınlanma döneminin bir üniversitesiydi. Söz konusu olan, birçok Aydınlanmacı üniversiteyi niteleyen "âlimlik" (*Gelehrsamkeit*) değildi. Elleri altında büyük miktarda kodlanmış (ve kemikleşmiş) bilgi bulunan "âlim" bir bireye dayanan eski profesör modeli, 1800 yılında tüm Avrupa'da, özellikle de Hegel'in kuşağınca küçük görülüyordu. Aynı şekilde, 17. yüzyılın sonunda beliren, yayımlanan bir yapıtın profesörün "âlimliği"nin bir simgesi olarak vurgulanması anlayışı da yeni hümanistlerin görüşüne göre, yalnızca

profesörlerin daha fazla sayıda eski bilgiyi derleyip yayımlamalarına yol açıyordu – herhangi bir alanda bilinen bütün şeyler oldukları gibi, içlerine çok az yeni araştırma ya da fikir eklenerek yayımlanıyordu. Reformcu yeni nesiller tarafından yalnızca aşağılamalarla değerlendirilen bir şeydi bu. Reformcuların parolası ise, eldeki bilgilerin ve zaten söylenmiş olanların tekrarlanması yerine, dinamizme, yeni buluşlara ve elde edilen bilgi parçalarının ders ve seminerler aracılığıyla bağdaştırılmasına yaptığı vurguyla *Wissenschaft*'tı.

Hegel ve onun kuşağından olanların büyük çoğunluğu için, Jena'nın kendini *Wissenschaft*'a, yani etkili kuramların inşasına, öğrenme ve düşünme süreçlerinin daha dinamik bir modeline ve profesörle öğrenci arasındaki değişik, yatay ilişkilere adamışlığı, hayallerindeki üniversite hayatını oluşturuyordu. Eski üniversiteler insanları yalnızca belli bir çeşit öğrenme yöntemiyle yalnızca belli bir çeşit doğruya yönlendiriyordu ve bunun sonucu olarak da, yetiştirdikleri kamu görevlileri olan biteni hayal güçlerini kullanmadan yalnızca kitaplarda yazdığı gibi öğrenmiş oluyorlardı. O eski üniversite mezunları, sırasıyla ("Alman İdealizmi'nin En Eski Sistem Programı" adlı metnin yazarının sert bir şekilde eleştirdiği) "makine devlet"in Alman Aydınlanması altındaki örnek memurları olmuşlardı. Bununla birlikte, Prusya "makine devlet"inin Napoléon tarafından 1806'da Jena'da ağır bir yenilgiye uğratılması üzerine, o öğrenme ve üniversite ideali de gözden düşmüştü. Napoléon sonrası yeniden yapılanmaya paralellikler gösterme zorunlulukları bulunan Almanya'nın yeniden örgütlenen çeşitli hükümetleri, bir kez daha zamanın gerisinde kalmamak için kamu görevlilerini eğitmek anlamında farklı bir yol aramaya başlamıştı. Dolayısıyla Jena'dan esinlenen bu yeni üniversite, aradıkları yeni tip eğitimli kamu çalışanlarını kendilerine verebilecek gibi duruyordu.

Bunun bir sonucu olarak, üniversitelere kaydolan öğrenci sayısı hızla (1800 ve 1835 yılları arasında neredeyse iki katı) arttı; Heidelberg gibi yerlerde ise artış oranı çok daha yüksekti. Halbuki yeni *Wissenschaft* ideali, öğrencilerin sırtına fazladan yükler bindiriyordu. Eskilerden kalma, geleneksel Ortaçağ dokunulmazlıkları tarafından korunan kavgacı birer kalın kafalı olma şansları bulunmuyordu artık; kendilerini *Bildung*'a ve Fichte'nin Jena'da oluşturmaya çalıştığı zihinsel hayata adamış, ciddi, hatta "ahlaki" öğrencilere dönüşmeleri gerekiyordu.

Felsefe Fakültesinin Yükselişi

Benzer şekilde, üniversiteler ve içlerinde çalışan profesörler de yöntemlerini değiştirmek durumunda kaldı. Geleneksel Alman üniversitesinin ana fakültelerini hukuk, tıp, teoloji ve felsefe oluşturuyordu. (Tarih ve doğabilimleri felsefe fakültesinin kollarıydı.) Yeni beliren *Wissenschaft* ve *Bildung*'a dayalı üniversitelerin en önemli özelliklerinden biri, felsefe fakültelerinin üniversitede öğretim verilen diğer tüm alanları birleştirip bir düzene koyan merkezi bir rol oynuyor olmasıydı. (Niethammer'in Bavyera'daki okullar için hazırladığı "Genel Kaide"si örneğin, felsefe fakültesinin bu yeni ortaya çıkan merkezi rolünü *Gymnasium* müfredatına da eklemeyi hedefliyordu.) Hem hukuk hem de tıp –ve artan bir şekilde teoloji– bilimleri kendilerini felsefe fakültesi tarafından yönlendirilip düzenlendikleri bir ortamda buldular ve Fichte'nin Jena ve daha sonra Berlin'de öne sürdüğü üzere, felsefeciler fakülteler içinde bizatihi ilmi önderler olarak görülüyorlardı.[35]

Felsefe fakültelerinin bu konuma yükselmesinde, teoloji fakültelerinin üniversitelerdeki merkezi rolünü kaybetmeleri de kısmen etkili olmuştu. Bu düşüşün sebeplerinden bir tanesi eğitimli teologların iş olanaklarının giderek azalmasıydı; ama aynı miktarda önem taşıyan bir diğer neden ise, modern fakültelerin kendilerini teolojik düzenin zincirlerinden kurtarma hamlesiydi. Üniversite ile yöneticiler arasındaki tartışmaların büyük çoğunluğunu geleneksel olarak teolojik meseleler ve kabul edilmiş yöntemlerin ihlal edildiğine ya da küçük görüldüğüne dair iddialar oluşturuyordu. Örneğin, dini konularda yazdıkları yönetici sınıfın doğrularına meydan okuyor diye Kant'ın bile başı derde girmişti. Ancak nefes kesici bir şekilde ilk olarak bizzat Kant ve ardından da Jena'daki idealist halefleri tarafından geliştirilmiş olan modern özgürlük kavramı, çağdaş ıslahatçılar açısından üniversitenin yaşlı teolojik zincirlerini kırmaları için önemli bir motivasyon kaynağı olmuş ve geçmişte teoloji fakültesinin kısmen karşıladığı eksik temeli oluşturma anlamında da felsefe fakültesi doğal bir aday olarak öne çıkmıştı. Profesörlerin felsefecileri işin başına geçirme sebepleri, kısmen üniversitenin o teolojik zincirlerden kurtulmasıydı elbette; işin daha da çarpıcı olan yanı ise, zamanın önde gelen teologlarının birçoğunun da bu görüşe büyük bir şevkle katılıyor oluşuydu. Örneğin, teolog Daub ve Paulus, Hegel'i

Heidelberg'e getirenlerin başında yer alıyorlardı (Paulus ayrıca Hegel'in sıkı bir dostuydu da). Berlin Üniversitesi'nin önemli teoloğu Schleiermacher de Hegel'i Heidelberg'e kaptırdıkları için açıkça hayıflanmıştır. 1816 yılında (Heidelberg'de profesör olan) bir arkadaşına yazdığı mektupta şöyle demiştir: "Hegel'i burnumuzun dibinden kaçırmanızın sorumlusu bizim şu bakan von Schuckmann olabilir. Felsefeciler olmasa üniversitemizin hali ne olacak, kim bilir?"[36]

Teolojinin bu statü kaybına, doğal olarak bölüme yazılan öğrenci sayısındaki büyük azalma eşlik etti. Ama ilginç bir şekilde, felsefe bölümüne yazılan öğrenci sayısı, en azından Heidelberg'de, teolojiden eksilenlerin sayısına ulaşmıyordu. Islah edilmiş olan kamu kuruluşları, sonuç olarak yeni üniversitelerin mezunlarıyla dolacağından, öğrencilerin çoğu üniversiteyi yalnızca gelecek vaat eden bir kariyere ulaşma yolu olarak görüyordu ve kamu maliyesi ile hukuk daha güvenli bir kariyer olanağı sağladığından, öğrencilerin çoğu o fakültelere kaydoluyordu. Schiller'in Jena'daki söylevinde küçük gördüğü *Brotgelehrte* (öğrenmenin mutluluğunu yaşamak için değil, "ekmekleri," yani kariyerleri için okuyan öğrencileri nitelediği tipleme), yeni üniversitelerin ana öğrenci grubunu teşkil ediyordu. Bu durum, öğrencileri, profesörlerin anlayışları, akademik hayat ve çalıştıkları üniversitenin işleyiş biçimiyle doğrudan bir çatışma içine soktu ve felsefe fakültesi, okul müfredatı ile ülkedeki hayat üzerinde kurduğu egemenliği hızla artırdı.

Yeni Üniversitelerde Yaşanan Gerginlikler

Wissenschaft'a adanmış bir fakülte ile kendilerini kariyerlerine adayan öğrenciler arasındaki gerginlikler, okula kariyer yapmak amacıyla gelen, ancak dünyaya belli başlı bir Romantik bakış açısıyla bakmayı da öğrenmiş öğrencilerle dolu bir okul olan Heidelberg'de özel bir hal almıştı. Birçok öğrenci, ortaya bir Alman kimliği çıkması amacıyla fakülte ve üniversiteyle özdeşleşen Romantizm'e kapılıp gelmişti Heidelberg'e. Kırsal yapısı ve tepedeki ünlü yıkık kalesi de (ki her türlü yıkıntı görüntüleri karşısında kendinden geçen bir neslin hayal gücünü yakalıyordu) kasabanın Jena'nın Romantik halefi olma yolundaki çekiciliğini hiçbir şekilde engellemiyordu. Ancak Hegel geldiğinde, Romantikler Heidelberg'den ayrılalı çok olmuştu ve daha akademik ve rasyonalist

olan fakülte, kısa süre içinde kendisini, şimdiden "eski Heidelberg"de beliren romantik öğrenci hayatı efsanesini devam ettirmek isteyen öğrencilerle karşı karşıya gelmiş bir şekilde buluvermişti.

Ama geçmişle olan bağları kırmak ve üniversiteyi *Wissenschaft* modeline oturtmak için, reformcular da kendilerini egemen sınıfla beklenmedik çarpışmalara neden olacak bir yola sokmuşlardı. O yıllardan itibaren, üniversiteler ve egemen güç arasındaki tartışmaların ana temalarını artık *teoloji* değil *politik* meseleler oluşturmaya başlamıştı – yani, teolojik yöntemlerin ihlal edilmesinden çok politik geleneklerin kırılmasıyla ilgileniyorlardı artık. Bu, devlet, üniversitelerin finansmanını giderek eline almaya başladığında ve Alman hayatının devrimci biçimde yeniden yapılanmasının hemen arkasından, Ortaçağ'dan kalma geleneksel tüzel özyönetim yapısı ile dokunulmazlıklar kaybolup gittiğinde zaten beklenebilecek bir durumdu.

Yeni üniversitelerdeki profesörlerin hayatlarını karmakarışık bir hale sokmak amacıyla birkaç unsur birden sanki el ele vermiş gibiydi. Kaydolan öğrenci sayısı artıyordu ve profesörlerin konumu ile ücretleri de yükselişteydi ama gelirleri aynı oranda yükselmiyordu; enflasyon çok fazlaydı ve yeniden yapılanmış, ayakları yere basmakta olan hükümetler, mali krizde oldukları bir zamanda üniversite maliyetlerini tamamen üstlenmişti. Baştan düzenlenen üniversiteler, kurallarını zaman ilerledikçe koydukları için, üniversite hayatı hakkında kim neye karar verecek şeklinde sürekli bir hâkimiyet tartışması yaşanıyordu. Kabaca özetlenirse bu tartışmalar, üniversiteleri yönetmek isteyen profesörlerle hükümet arasındaki çatışmalar şeklinde gerçekleşiyordu. Bu durum, özellikle atamalar konusunda bariz bir şekilde su yüzüne çıkıyordu. Hükümet, faturayı üstlenen kendisi olduğu için profesör atamalarını da yapma hakkına sahip olduğunu düşünüyordu; fakülteler ise doğal olarak karşı çıkıyordu bu görüşe. Hükümet ayrıca çok sayıdaki yeni öğrenciye asgari masraf yaparak öğretim verilmesini istiyordu, bundan dolayı da "ekstraordinaryüs" profesörler ya da *Privatdozenten* ("sözleşmesiz akademisyenler") kiralamaya oldukça sıcak bakıyordu. "Normal" profesörlerin (Hegel gibi) dolgun birer maaşı vardı; öte yandan, "olağandışı" profesörler ise ya çok düşük maaş alıyor (Hegel'in 1.500 Taler'lik kazancına kıyasla genellikle 300 Taler ya da daha azdı maaşları) ya da hiç almıyorlardı; *Privatdozenten* ise maaşsız çalışıyordu. Dolayısıyla hem "olağandışı" profesörler

hem de *Privatdozenten*'in hayatlarına devam edebilmeleri için bağımsız kaynaklardan (başka bir deyişle, ailelerinden) alacakları paraya ihtiyaçları vardı; üniversite onları cezbettiği için ya da bir gün "ordinaryüs" profesör olabilme umuduyla bu pozisyonlara gelmeleri teşvik ediliyordu. "Ordinaryüs" profesörlerin gelirleri kısmen öğrenci ders ücretlerine (doktora çalışmaları ve sınavlarından aldıkları ücretlere ek olarak) bağlı olduğundan dolayı, kendilerine az para ödenen "olağandışı" profesörler ile *Privatdozenten,* öğrenciler ve yanlarında getirdikleri ders ücreti açısından "ordinaryüs-olağan" profesörlerle doğrudan bir rekabete girişmiş bulunuyorlardı. Bu durum doğal olarak fakültelerin, öğrenci ücretleri uğruna daha az rekabet olması amacıyla profesörlüğe giriş koşullarını zorlaştırmalarını teşvik ediyordu.[37]

Hegel bu anlaşmazlıklar karşısında (bazı açılardan karakterine aykırı bir şekilde) genel bir tevazu gösteriyor, üniversiteden çok uzun bir süre ayrı kaldığından dolayı meslektaşlarının kendisine göre daha usturuplu bir biçimde verecekleri kararlara uyacağını söylüyordu. (Hatta Niethammer'e yazdığı bir mektupta kendisinin "üniversite hocalığına henüz yeni başlamış" olduğundan söz etmişti.)[38] Ancak söz konusu profesörlük yetkileri ve özerkliği olduğunda etkili bir irade ortaya koymayı da biliyordu. Bir yandan da öğrencilerin özel ihtiyaçlarına karşı son derece anlayışlı bir görüntü sergiliyordu; gelecek vaat eden öğrencilerin para sıkıntısı çekmeleri ya da doktora başvurusunda bulunmaları halinde Hegel, bu her ne kadar kendi gelirinde kesin bir azalma anlamına gelse de, sınav ücretlerini düşürüyordu.

Hükümet ile fakülte yönetimi arasındaki yetki çatışmasının, Hegel'in de dahil olduğu klasik bir örneği Joseph H. Hillebrand vakasında yaşanmıştı. Hillebrand Katolik İlahiyat Fakültesi'nde ders vermekte olan Katolik bir rahipti ve Protestanlığa geçtikten sonra kürsüsünü kaybetmişti. Bunun üzerine Heidelberg'de "ekstraordinaryüs" profesörlüğe başvurmuş ve Baden içişleri bakanının desteğini de arkasına almıştı. Bakanlık, felsefe fakültesinden doktor sıfatını alması şartıyla adamın hocalık yapmasına izin vermişti. (Baden bakanlığının bu konuyla neden alakadar olduğu bilinmemektedir.) Fakülte ise, Hillebrand'ın, kendisine hocalık yetkisi bahşeden uygun bir *Habilitation* sunmadan ders vermesine izin verilmeyeceği iddiasıyla karşı çıkmıştı buna. Bazıları ise, örneğin fakülte dekanı (Johann Heinrich Voss) gibi, konunun tartışmalı olduğunu dü-

şünüyorlardı, zira hükümet atamayı yapmıştı ve olay bundan ibaretti. Hegel'in de içinde bulunduğu ötekiler pek o kadar iyimser değillerdi. Hegel, hükümet gerçekten de fakülteye danışmadan insanları akademik pozisyonlara atayacaksa eğer, fakültenin Hillebrand'a doktorluk vermesine dair talebin gereksiz olduğunu düşünüyordu ve bu vakada (birçok başka vakada olduğu gibi) sınav ücretlerini kesinlikle düşürmeyecekti. Arkadaşı klasikçi Creuzer de ona katılarak üniversitelerin hükümetlere karşı "haysiyet"lerini korumaları çağrısında bulundu. Hillebrand her şeye rağmen fakülteye bir yazısını gönderdiğinde –Katolik fakültede hocalık yaparken yazmış olduğu bir metindi bu– fakülte metni kıyasıya eleştirdi; kendisine karşı yapılan suçlamaların arasında "Latince bilmediği" ve yazısının çoğunlukla "laf kalabalığı"ndan oluştuğu da vardı. Yeni atamaların fakülte tarafından yapılmasını savunanların tarafındaki sağlam pozisyonunu korumakla birlikte Hegel, Hillebrand'ın adil bir muameleden geçmesi ve fakültenin hükümetin üniversite işlerine karışmasından dolayı duyduğu rahatsızlığın yansıdığı bir aracıdan ibaret olmaması gerektiğine inanıyordu. Hillebrand'ın bir pedagoji kitabını (Niethammer'in yapıtlarını üstü kapalı bir biçimde eleştiren bir kitaptı) okuduktan sonra Hegel, "bilimsel bir yapıt sayılmasa" da, ki "kitabın hedefi" de bu değildi zaten, kitapta "birçok felsefi düşünceyle yakınlık" bulunduğunu belirtti.[39] Hegel kadar nazik olmayan fakülte ise, kendisine doktor unvanı verilmeden önce Hillebrand'dan Latince bir tez ve sunum istemişti. Konu hakkında ateşli tartışmalar devam etti ancak Hillebrand doktora için gerekli şartları yerine getirdiğine dair fakültenin büyük çoğunluğunu nihayet ikna etmeyi başardıktan sonra (ki hükümet tarafından "olağandışı profesör" olarak atanmıştı çoktan), birçokları bu konunun kapanmasından ve adayları inceleme haklarını korumuş olduklarından dolayı memnun olmuştu. Hegel bu rahatlamaları alaycı bir ifadeyle, "Fakültenin *hakları* korunmuştur, zira bu çatışma sayesinde fakültenin hiçbir hakkı bulunmadığı gerçeği su yüzüne çıkmıştır" diye yorumlamıştı.[40]

Benzer birçok vaka vardı, gerçi hiçbiri Hillebrand'ınki kadar gerginlik yaratmamıştı. Felsefe fakültesi üniversitenin merkezi fakültesi konumuna doğru yükseldikçe, doğal olarak diğer fakültelerle arasında anlaşmazlıklar beliriyordu. Kamu maliyesinden [kameralistik] mezun olmuş bir öğrenci (Franz Anton Regenauer) kendisini felsefe fakültesine dok-

tora adayı olarak takdim ettiğinde, kamu maliyesi fakültesinin felsefe doktorası sınavında temsil edilmesine izin verilip verilmemesi tartışması çıkmıştı. (Doktora fakülte tarafından sorulan bazı soruların cevaplandığı bir sınav sonucunda elde ediliyordu.) Felsefe fakültesi, kamu maliyesi fakültesinin sınav denetçileri arasında bulunma iddialarını reddetmiş ve Bay Regenauer'e felsefe doktorası verilip verilmemesi yetkisinin yalnızca kendisinde olduğunu belirtmişti. Bununla birlikte, Regenauer'in, felsefe doktorası sınavına kamu maliyesi fakültesinin de katılması gerektiğine dair iddiası aslında, 1812'de yayımlanan ve tam olarak iddiasını destekleyen bir hükümet kararnamesine dayanıyordu. Hegel tartışma sırasında, 1812 Bildirgesi'nin yalnızca "içerikleri hem felsefe hem de kamu maliyesini ilgilendiren tezler" konusunda (sınavlar değil) geçerli olduğunu ve dolayısıyla da felsefe fakültesinin Regenauer'i kendi başına sınava tabi tutma yetkisinin bulunduğunu savunarak tarafları uzlaştırmaya çalışmıştı. (Ki bu da Hegel'i felsefecilerin tarafını tutan fakülte dekanı Johann Voss'la aynı tarafa koyuyordu.) Ama fakülte Regenauer'den yazılı bir çalışma talep ettiğinde, Hegel başlangıçtaki takvimin Regenauer'e haksızlık olacağını savunmuş ve sürenin uzatılmasını talep etmişti. (Regenauer daha sonradan doktora ücreti olan 74 Florin'i bulunmadığı gerekçesiyle konuyu kapatmıştı.)[41]

Her şey bu kadar önemli bir olaya dönüşmüyordu. Bir başka öğrenci (Franz Jakob Göbel), kendisine Hollanda'da (matematik profesörü olacaktı dediğine göre) profesörlük kürsüsü önerildiği için sınavları hızla almayı rica ettiğinde, dekan fakülteye, kendi görüşünün işleri hızlandırmaktan yana olduğunu bildirmişti. Ancak profesörlerin bazıları tarafından yapılan hızlı tetkikler sonucu Göbel'in Yunanca ve mekanik bilgilerinde büyük eksikleri olduğu ortaya çıktı; Hegel de Göbel'in integral ve diferansiyel kalkülüs ya da mekaniğin ince ayrıntıları arasındaki farklar ile Yunanca hakkındaki bilgisinde boşluklar bulunduğunu şaşkınlıkla fark etti, ki herhangi bir üniversitenin bu tür bir kişiyi matematik *profesörü* yapacağından daha da şüphelenmesine neden olmuştu bu durum; Hegel alaycı bir ifadeyle "doktora diplomasının Göbel'in bilgisizliğini örtecek bir araçtan ibaret olacağını" açıkladı.[42] Ancak fakülte sonunda Göbel'in yeniden yazdığı çalışmasını yeterli bulduğunda ise Hegel bu karara uydu. James Bothwell adında biri doktora başvurusunda bulunup reddedildiğinde, (ilgili fakülte üyelerinin birine bakılırsa "yüzeysel,

kısıtlı... ve utanmaz bir laf ebesi"ydi zira) bu kez ders verme hakkı için başvurmuştu ve bir şekilde rektör yardımcısını da yanına çekmeyi başarmıştı; Hegel bu kez meslektaşlarıyla (ki Bay Bothwell'i kendine dair bilgiler konusunda "yalancı ve palavracı" olarak niteleyerek daha da sert bir şekilde yargılamışlardı) aynı fikirde olmaktan ve Bothwell'i reddetmekten dolayı son derece mutlu olmuştu.[43]

Hegel'in hükümet ile üniversite arasındaki, öğrencilerden beklenen yeni öğrenim standartlarına dair tartışmalara katılmasının altında yatan şey, üniversite ve profesörlerin artık daha derin bir rol oynamaları gerektiği inancıydı. Yeniden düzenlenmiş üniversitede bir profesör olarak Hegel kendini, bir *Bildung* insanı ve *Wissenschaft*'a adamış bir profesör olarak görüyordu; bu görüşünü birçok meslektaşıyla da paylaşıyordu. Ayrıca bu şekilde bir rol modeli oluşturduğunu, sınıf ve statü gibi daha tanıdık ve geleneksel sosyal konulara da değinen bir konumda olduğunu düşünüyordu. Modern hayatın vazgeçilmez unsuru olan modern üniversite kavramı, hiç de bir sosyal *sınıf* meselesi değildi Hegel'in gözünde; bunun yerine, memleket hayatının kendine has kısıtlamalarıyla bağlanmayan insanlardan oluşan evrensel bir gövdenin parçası olup olmama meselesiydi. Hegel kendine kalırsa bir "burjuva" felsefesi önermiyordu; kendini anladığı kadarıyla, aristokrasiyi yeni güçlenmekte olan burjuvayla değiştirmeye çalışmıyordu. İşin aslı, Hegel (ve onun gibiler) kendilerini hiç de "burjuva" olarak görmüyorlardı. Onun yerine kendilerini, herhangi bir sosyal sınıfa bağlı olmayan *Bildung* insanları olarak görüyorlardı, zira bir aristokrat, bir burjuva ya da hatta bir kurdele üreticisinin oğlu (Fichte gibi) bile bir *Bildung* insanına dönüşebilirdi. İşin aslı, etraflarındaki birçok bariz "burjuva" değerle çatışma halindelerdi. Üniversitedeki en büyük anlaşmazlıklardan birinin fakülte (üniversiteyi bir *Wissenschaft* merkezi haline getirmek isteyenler) ile öğrenciler (üniversiteyi kariyerlerinde ilerlemek için aracı görenler) arasında yaşanması, yalnızca Hegel gibi insanların belli başlı sözde burjuva değerlerini reddederken bir yandan da aristokratik bağlara kapılmadıklarının ve kendilerini zorunlu olarak aristokratik değerlerle ifade etmediklerinin göstergesiydi. Üniversite, ister bölgesel, ister sınıf temelli olsun, belirli topluluklara bağlılıkların Napoléon sonrası yeni ve modern Alman eyaletleri tarafından alaşağı edildiği yer, *Bildung* insanları ise bu sosyal düzenin evrensel "önder ve aktörleri" olacaklardı.

1806 yılında son derece bulanık olan modern dünya yapısı, artık iyice aydınlanıyor ve Hegel'in gözünde keskinleşip istikrar kazanıyordu. Hayatının bu anında, tecrübe etmiş olduğu hiçbir şey Frankfurt ve Jena'da başlayarak Nürnberg'de devam ettirdiği felsefeyle çatışmıyordu; eğer arada bir fark var ise bile, yaşadığı hayat bunu olumluyor gibi duruyordu. Bu deneyim ışığında Hegel, modern dünyanın kendini özgürlük üzerine temellendirme yolundaki çabalarının tarihi bir hayalden çok, gerçekleşmesi mümkün bir olay olduğunu kavrayabilmek için ihtiyaç duyduğu açıklamanın, kendi felsefesi olduğuna giderek daha çok inanıyordu. Heidelberg her ne kadar birkaç yıl önceki gibi ilgi merkezi olmasa da, Hegel, kendi hayatı, felsefesi ve genel anlamda modern dünyanın nihayet bir tür açıklığa kavuştuğuna ve gerçek şekillerini almaya başladıklarına inanıyordu.

Neşeli Günler ve Yerleşim

Orta Yaş

Hegel üniversiteye hayatının nispeten geç bir evresinde dönüş yapıyordu. Otuz yaşındayken kendini üniversitede yapacağı kariyere hazırlama kararı almıştı ve yaşamını devam ettirebileceği (üstelik, o zamanlar tüm Almanya'ya yayılmış olan yüksek enflasyon oranından şikâyetçi olmasına rağmen oldukça da iyi bir yaşamdı bu) kadar gelir sağlayan akademik bir pozisyona geldiğindeyse kırk altı yaşındaydı. Heidelberg'de geçirdiği kısa zaman boyunca Hegel, çalışma temposunu düşürmeye başlamış, bu orta yaştaki aile ve profesyonel hayatının tadını çıkarıyor ve kabuğuna çekilip rahatlamasını öğreniyordu. Sık sık yaptığı tekne gezileri, Marie'yle yalnız başlarına, aileleriyle ve Heidelberg'deki dostlarıyla birlikte güzel manzaralı yerel mekânlara yaptıkları gezintiler de bunun bir parçasıydı. Özellikle bölgenin doğal güzellikleri onu çok etkiliyordu; öte yandan birçok çağdaş Romantik'e esin kaynağı olmuş olan ünlü Heidelberg şatosunun yıkıntılarına pek aldırmıyor gibiydi (yıkıntılardan hiç söz etmemiştir); kiraladığı evin penceresinin önünde durup hafif esintiyle birlikte komşu tepelerden aşağı süzülen sislere bakmayı çok seviyordu; de o zamanki öğrenciler kendisini hiç de çalışkan bulmu-

yorlardı.[44] (Hegel'in 19. yüzyıldaki birçok hayranı gibi, yaşamöyküsünü ilk yazan kişi olan Karl Rosenkranz da Hegel'in alışkanlıklarından bazılarını abartmıştı. Hegel'in penceresinden dışarı dalgın bir şekilde bakışlarını, bu yüce insanın düşüncelere daldığı "Sokratik düşünüş" olarak nitelendirmişti; kuşkulu olduğu su götürmeyen ama Hegel efsanesine dahil edilen bir hikâyeyle anlatmıştı: Hegel bir gün gezinirken düşüncelere öylesine dalmıştı ki ayakkabılarından teki çamura saplanmış olmasına rağmen aklının içinde uçuşan düşüncelerden dolayı kaybolan ayakkabısını bile fark edememiş ve yürümeye devam etmişti. Hikâye 19. yüzyılın "dâhi" imgesine güzel bir şekilde uymasına rağmen, muhtemelen profesyonel statüsünün pek güzel farkında olan ve oldukça modern bir şekilde giyinen Hegel'e ait değildi. Rosenkranz bizzat Hegel'in yürüyüşlerinde tipik "gri pantolon ve gri ceket"ini giymekte olduğunu yazmıştır ki o zamanın İngilizlerden esinlenen ve oldukça modern sayılan modasıydı bu.)[45]

Hegel'in rahat tavırlar içinde olduğu gerçeği, verdiği derslerden pek de anlaşılmamaktadır. Konuşmasını peltekleştiren Jena'daki –oradayken kendine olan güveni çok daha azdı ve çevresindekilerin üzerinde bırakacağı etkiyi çok daha fazla önemsiyordu– derslerinde ortaya çıkan endişeleri ve konuşmasındaki pelteklik kaybolmamıştı. Kekemeliği ve konuşurken çektiği nefes darlıkları yine de Heidelberg'de kendilerini daha az gösterir olmuştu. Jena ve Heidelberg'de insanlar Hegel'in eziyetli ders tarzı hakkında yorumlar yapıyordu ve Heidelberg'deki bazı yorumlarda ise hâlâ topluluk önünde rahat konuşamayan bir öğretmenden söz ediliyordu. Heidelberg'deyken Hegel cansız bir şekilde ders anlatıyor, tamamen ders notlarına bağlı kalarak (dinleyicilerden birinin kelimeleriyle) sanki veremliymiş gibi "her cümlenin üçüncü kısmına ya da her üç cümlesinden birine 'böylece' kelimesi"yle başlıyordu (profesörlerine, onların arzuladığı kadar hayran olmayan bazı öğrenciler "böylece" kelimesinin Hegel'in derslerinde ne kadar yer aldığını kaydedip, sonra bu sayıları karşılaştırıyorlardı).[46] Hegel'in *Gymnasium* öğretmeni olduğu Nürnberg'de yaptığı açıklamalar kendisini oldukça cazip ve hayat dolu bir hoca konumuna sokmuştu. Heidelberg'deki derslerine dair anekdotlar genel anlamda Jena'daki kadar olumsuz olmamakla birlikte, Hegel'in Heidelberg'deki sakin, mutlu hayatının, endişe düzeyini azaltmakla birlikte tamamen yok etmediği sonucuna varılabilir.

Orta yaşa varan birçok insanda olduğu gibi, Hegel de gençliği ve etrafını saran değişimler üstüne daha fazla düşünebiliyordu artık. Niethammer'e, oğlu (Heidelberg'de okumakta olan) Julius hakkında tavsiye verirken Hegel, kendi yaşamöyküsünü temel alarak şöyle diyordu: "Üniversitede geçirdiği bir buçuk yılın sonunda içinde bulunduğu durumdan memnun olmadığını tahayyül edebiliyorum. Ben o yaştayken babamın da benim halimden asla tatmin olamadığı söylenir." Hegel'in babasından söz ettiği nadir anlardan biridir bu; ancak kırk yedi yaşındayken, babasının bakış açısını, hayatının önceki evrelerinde mümkün olmayan bir şekilde görebildiği belli olmaktadır. Niethammer'le Julius hakkında konuşurken kendisine, ebeveynlerin çocuklarından belli başlı beklentileri olması gerekliliğinin yanı sıra gençlerin –en azından yanlış olduklarını fark etmeleri için– farklı denemelerde bulunmaları gerekliliğinden de söz etmiş ve hayatta birçok şeyin şansa bağlı olduğunu eklemişti. "Hangi acılara katlanmamız gerektiğini biliyorduk ve hangi nihai sonuçların doğacağını da. Sen ve ben oğullarımıza başka şeyler vermek istiyoruz – hem kendilerine farklı bir yol çiziyorlar zaten."[47]

Hegel bariz bir şekilde bir dönemi aştığını düşünüyordu; Württemberg'in eski yönetimi altında geçen gençliği, tarihin uzak sayfalarına ait bir şeydi artık. Gençliğin verdiği devrim hevesi, Jena'da yalnızca hayal edilebilen yeni bir üniversitede profesör olma kararı, Napoléon döneminin kargaşası, tüm bunlar tarihe gömülmüştü. Hegel'in, kuramcısı olmayı kafasına koyduğu yeni dünya, artık her yanıyla gelişiyordu ve 1817 yılından bakıldığında doğru yöne gidiyordu. Devrim artık geçmişinde kalmıştı; devrim sonrası modern hayatta yaşıyordu ve Julius Niethammer ya da kendi çocuklarının görüp bilecekleri tek gerçek dünya da buydu. Artık, tıpkı etrafındaki dünya gibi, o da yerleşip kök salabileceğini hissediyordu.

Sosyal Hayat ve Arkadaşlıklar

Hegel'in sosyal hayatı (Heidelberg'den önceki ve daha sonraları Berlin'deki hayatından farklı olarak) çoğunlukla profesörlerle kısıtlı gibi duruyordu. Bu durum kısmen küçük kasabanın doğasından kaynaklanıyordu, ancak kısmen de anlaşabileceği arkadaşların profesör meslektaşları arasından çıkmasından dolayıydı. Heidelberg genel anlamda pek sosyal

bir şehir değildi –en azından Hegel açısından– ama buna rağmen (yine onun açısından) oldukça samimi ilişkiler söz konusuydu.[48] En yakın dostlarından ikisi teologdu: Heidelberg'in Hegel'i işe almasına aracılık edip ardından Hegel felsefesine dönüş yapan Karl Daub ve pedagoji ile teoloji profesörü Friedrich Heinrich Christian Schwarz. Hegel'in Heidelberg'deki diğer yakın arkadaşı ise Jena ve Nürnberg zamanlarından (pek yakından olmasa da) tanıdığı biriydi: Hukuki fikirlerini Hegel'in büyük ölçüde paylaşmakta olduğu, zamanın en önde gelen hukuk düşünürlerinden Anton Friedrich Justus Thibaut. Hegel, Thibaut'nun evindeki birçok müzikli akşama katılacaktı. Zamanın önde gelen hukuk düşünürlerinden biri olmanın yanında, Thibaut şöhreti hiç de az olmayan bir müzikbilimciydi ve o zamanlar "eski" olarak adlandırılan müziğe karşı muazzam bir ilgi gösteriyordu. Hegel'in estetik kavramının bir parçası olarak müzikle ilgili fikirlerini geliştirmeye başlayışı muhtemelen bu zamanlara denk gelmektedir ve bu durum kısmen Thibaut'nun etkisi altında gerçekleşmiştir. Gerçekten de Hegel Thibaut'nun evindeki akşamlara büyük ilgi gösteriyordu ve bu tür toplantıların yapılması için sık sık kendi evini öneriyordu. (Thibaut'nun müzikli akşamları, 19. yüzyılda Hegel'in ebeveyninin de dahil olduğu 18. yüzyıldaki "okuma grupları"nın yerine geçen "koral grupları"nın temelini atmaya başlayacaktı.)

Hegel ayrıca klasik filolog ve bilimsel mitoloji araştırmalarının kurucusu Georg Friedrich Creuzer'le de yakın bir dostluk kurmuştu; Creuzer'in çalışmaları Hegel'in teoloji üstüne fikirlerini bariz bir şekilde etkiliyordu. Zamanın en saygıdeğer klasikçilerinden biri olan Creuzer, Hegel'in Yunanlıları kavrayışını ve filolojik yeteneklerini açık açık övüyor, Hegel'in geniş bilgi dağarcığına karşı da açık bir hayranlık duyuyordu.[49] (Creuzer'in adı kısmen kötüye çıkmıştı; genç Romantik şair Karoline von Günderode'yle tutkulu bir aşk yaşamış ancak geçirdiği tehlikeli bir hastalık sonrasında ilişkiyi noktalayıp hastalık boyunca kendisine bakmış olan karısına dönmüştü; Karoline von Günderode de 1806 yılında intihar etmişti. Bu hadise daha sonradan, Bettina von Arnim'in 1840 yılında arkadaşının anısına yazdığı *Die Günderode* adlı kitapta kamuoyuna sergilenmiş ve Hegel'in Heidelberg'de kaldığı dönemde Creuzer'in geçmişi, şehir sakinlerinin dedikodu malzemelerinden biri haline dönmüştü.) Hegel ve karısı, yürüyüş ve tekne gezilerinin birçoğuna bu insanlar ve aileleri eşliğinde çıkıyorlardı.

Hegel ayrıca Sulpiz Boisserée ile de dostluğunu koruyarak kardeşi Melchior ile tanıştı. Sulpiz Boisserée Hegel'i Nürnberg'den tanıyordu ve Heidelberg'e getirilmesinde önemli rol oynamıştı.[50] İki kardeş, (Johann Baptist Bertram adlı arkadaşlarıyla beraber) eski Alman ve Hollandalı ustaların (her ikisi de "Eski Alman" başlığı altında topluyorlardı) eserlerinden oluşan muazzam bir tablo koleksiyonu yapmışlardı. O zaman için benzersiz bir koleksiyondu ve 1810'dan beri Heidelberg'deki eski bir *Palais*'te sergilenmekteydi. (Goethe tabloları görmek amacıyla iki kez bizzat gelmişti.) Alman ulusal meselelerine karşı canlanmakta olan ilgiyle birlikte, koleksiyon da bir parça şöhret kazanmıştı. Koleksiyon Hegel'i oldukça etkilemişti, zira erken Hıristiyan sanatıyla ilgili düşüncelerini canlandırmış, Heidelberg ve Berlin'de estetik üzerine vereceği derslere uzanacak bir düşünme yoluna girmesine yol açmıştı. Boisserée kardeşlerle de birçok akşamını paylaşıp gezintilere çıkacaktı (özellikle de Sulpiz'le).

Ansiklopedi'*nin İlk Baskısı*

Her ne kadar *Fenomenoloji* Hegel'in kendi sözleriyle "keşif yolculuğu" olmuş olsa da, modern hayatın akılcılığını baştan gözden geçirip güven altına almak yolunda esas aracı *Mantık* olmaya başlıyordu. Napoléon'un yeni Almanya'yı yaratışının öncesinde, Hegel yeni bir düzen çağrısı yapmaktaydı. Çağrısının cevaplandığını gördükten sonra bu düzeni, düşman olarak gördüklerinin karşısında koruyup ıslah etmeye giderek artan bir ilgi duyuyordu artık. Bu durum sonucunda, felsefi endişelerini büsbütün *Mantık*'a dayalı "sistem"ini oluşturmaya yönlendirdi, zira kimliğimize nasıl kavuştuğumuzla ilgili endişelerini asla kaybetmemiş ve bu kavuşma sürecinin akılcılığıyla ilgili endişelerinden kesinlikle vazgeçmemiş olmasına rağmen, kendini giderek kavuştuğumuz kimliğin aslında başlı başına akılcı ve sürdürülebilir bir şey olduğunu ortaya koymaya, Napoléon sonrası dünyanın akılcılığını savunup ifade etmeye adamıştı. Hegel zihninde kendini, yeni bir dünyanın doğuşunu tasarlayan bir felsefeciden çok artık doğmuş olan yeni düzenin *reformcu* filozoflarından biri olarak görüyordu. Etrafındaki dünya ve buna uygun bir şekilde aklındaki sistem fikri de değişmişti artık. Önceki dönemlerde, zamanın ihtiyaçlarına felsefi düşünceyi "uygulama"ya dair görüşleri, bu kez farklı bir biçimde olmak üzere, yeniden belirmişti.

Bu değişen anlayış Heidelberg'de meyvesini verdi; Hegel *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni 1817 yılında tamamlamayı başarıp yayımladı. *Ansiklopedi* (alt başlık olarak "derslerinde kullanılmak üzere" eklenmişti) Hegel'in Nürnberg'deki *Gymnasium*'da izlediği yöntemle, yani, dersler sırasındaki tartışma ve değerlendirmelerin temelini oluşturacak olan numaralanmış paragraflar şeklinde düzenlenmişti. *Ansiklopedi,* Hegel'in tüm sistemini ufak bir çerçeve halinde sunuyordu; *Mantık*'ın özetlenmiş halinden oluşan kısa girişi doğa felsefesine dair bir bölüm takip ediyor, ardından da tin (*Geist*) felsefesine dair bir bölüm geliyordu. Tin felsefesi bölümü, adı basitçe "Bilinç" olan ve Hegel'in *Fenomenoloji*'sinin açılış kısımlarının Nürnberg özetini içeren küçük bir parçayı da içeriyordu. Burada *Geist*'ın sosyal ve politik kurumsallaşmalarını betimleyen yeni bir terim, "nesnel tin" tanıtılıyordu. Ayrıca *Fenomenoloji*'de yer alan, sanat dini (yani Yunan dini), vahiy dini (yani Hıristiyanlık) ve felsefe arasındaki farkları tekrarlayan "mutlak tin" üzerine bir bölüm vardı. ("Sanat"a "sistem"in içinde kendine özgü bir yer ayırmamıştı henüz.)

Heidelberg'deki politik felsefe derslerinde Hegel, *Ansiklopedi*'de yer alan "nesnel ruh" kısmının içindeki boşlukları doldurdu ve bunu modern politik hayata dair bütünsel bir kuram haline getirdi. Ama bu düşüncelerini üç yıl sonra, 1820'de Berlin'de yayımladığı *Hukuk Felsefesi*'ne dek kitap haline getirmedi.

Hegel, 1817 tarihli *Ansiklopedi*'sinin önsözünde felsefesinin Napoléon sonrası yeni düzende oynayacağı rol ve bu düzenin geçmişle kesin ve kaçınılmaz bir ayrılığı temsil ettiğine dair iyimserliğini ifade eder. Gizlemediği coşkusuyla şöyle diyordu Hegel: "Burada değinilen olguların ilki, bilim ve politika alanlarında doğan yeni çağa ait bir gençlik uçarılığı olarak nitelendirilebilir. Bu uçarılık, tazelenmiş ruha ait güneşin doğuşunu bir cümbüşle karşılarsa ve İde'den çok da kendini zorlamadan keyif almaya başlarsa, güneşin doğuşunun önerdiği umut ve olasılıkların bir süre tadını çıkartırsa, aynı zamanda aşırılıkların arasını da daha kolay bulur, çünkü özünde [doğruluğa ait] bir çekirdek yatmaktadır ve yüzeyini kaplayan sabah sisi de kendiliğinden çözülmeye mahkûmdur."[51]

Hegel'in arkadaşı Sulpiz Boisserée, Hegel'in yeni yayımladığı *Ansiklopedi* aracılığıyla kendisini Goethe'ye yeniden takdim etmesinde yardımcı oldu. Hegel *Ansiklopedi*'de Goethe'nin renk kuramını savunuyordu. Goethe, beyaz ışığın, spektrumdaki tüm renklerin toplamından

oluştuğunu ileri süren Newton'a karşı çıkıyordu. Goethe bunun yerine kendisine daha deneyimsel gelen bir renk teorisini savunuyordu. Şöyle ki, aslında iki ana renk vardı (beyaz ve siyah) ve öbür tüm renkler bu ikisinin çeşitli ortamlardan geçerken bir araya gelmelerinden doğuyordu. Bu ortamlar birbirinden farklı iki ana rengi spektrumdaki renkleri oluşturacak şekilde çeşitli kombinasyonlarda bir araya getiriyordu; bu tür ortamların içinden geçmedikçe, siyah ve beyazdan yalnızca gri rengi türüyordu. (Goethe bunu, *Urphänomen*'e –deneyimde karşımıza çıkan "kaynaksal fenomen"e– başvurarak doğayı inceleme yönteminin bir uygulaması olarak tasarlıyordu; herhangi bir şeyin çeşitli görünümleri, bu "kaynaksal fenomen"in varyasyonları olarak yorumlanabilirdi.) Goethe'nin renklerin duygusal etkilerine dair görüşlerine karşı ne hissederlerse hissetsinler, Goethe'nin kuramını Newton'un anlayışına rakip olarak gören doğabilimci sayısı çok azdı. Ama Hegel Goethe'nin kuramını savundu ve Boisserée *Ansiklopedi*'nin o kısmını Goethe'ye gönderdiğinde, Goethe önde gelen bir düşünürün böylesine yoğun bir muhalefete rağmen kendi tezine sahip çıkmasına çok sevindi. Bu durum, Hegel ile Goethe arasında yıkılmaz bir bağ kurulmasını sağladı. (Ezeli düşmanı J.F. Fries'in, Hegel'in *Mantık*'ıyla ilgili son derece negatif görüşler bildirdiği eleştirisinde Goethe'nin renk kuramına da saldırmış olması Hegel'e bir zarar vermemişti; Goethe bu sayede Fries'in karşısında geri dönülmez bir şekilde Hegel'in tarafına geçivermişti.)

Hegel'in Heidelberg'de ortaya koymakta olduğu idealizmi herkeste bir heves yaratmıyordu. Özellikle de kökten ampirist olan doğabilimcilerin, abartılı ve karanlık olarak gördükleri Hegel'in Alman idealizm uyarlamasına ayıracak çok az zamanları bulunuyordu ve Hegel'in felsefesi hakkında dolaşmakta olan çelişkili dedikodulardan dolayı felsefesinin sadece onun kafasından çıktığına ve gerçek dünyayla arasında çok az bağı olduğuna inanma eğilimindelerdi. Hegel'in Goethe'nin renk kuramını savunduğu yapıtı da felsefecinin ne yaptığının farkında olmadığına dair kesin kanıt olmuştu onlar için ve hatta bazıları, felsefenin (en azından Hegel'inkinin) üniversitenin yeni yapısı içinde oynamaya başladığı önderlik rolüne de içerliyorlardı.[52] Ama samimiyetsiz ve sönük dedikodulardı bunlar ve Hegel isterse hiçbirine aldırmayabilirdi. Genel anlamda Heidelberg'de geçirdiği zaman, hayalini kurduğu türden bir başarıya dönüşüyordu.

Jean Paul

Hegel 1817'de, yakın dostu Heinrich Voss'u görmek üzere uzun bir ziyaret amacıyla Heidelberg'e gelen diğer bir tanınmış Alman edebiyatçısı şair ve yazar Jean Paul'la (Johann Paul Friedrich Richter) arkadaş oldu. Bu kadar ünlü bir edebiyatçının yapacağı ziyaret, ahali içinde küçük bir sansasyona yol açmıştı. Ziyaret Hegel'i de yakından ilgilendiriyordu elbette. Jean Paul, erken Romantik yazarlar neslinin en tanınanlarından ve en çok okunanlarından biri olmakla kalmayıp aynı zamanda *Tinin Fenomenolojisi*'nin en eski taraftarlarından biriydi, yapıtı Jacobi'ye övmüştü. Fichte'nin düşüncelerini belli bir varoluşçu çizgide kavrayıp, Fichte'nin tüm yargıların gözden geçirilip düzeltilebileceğiyle ilgili görüşlerini bir ironi öğretisine dönüştüren Jena Romantikleri'nin aksine, Jean Paul, Jacobi'nin Fichte'ye dair "gerçekçi" eleştirilerini destekliyor ve aynı zamanda yazarın alaycı mesafeliliğine ilişkin kendi özel nosyonunu geliştirip yazılarında alaycı bir oyunculuk hissi sergiliyordu. Ona kalırsa, "gerçekçilik" ve Fichteci/Schellingci "idealizm," kişinin dünyayla olan ilişkisi açısından daha istikrarlı bir bakış açısına yoğrulmalıydı. (Gerçekçilik, söylemekten çok hoşlandığı üzere, yalnızca idealizmin Sancho Panza'sıydı.) Yazıları, yazarın (ki kendini Jean Paul olarak nitelendiriyor ancak kendi hakkında bile hayal mahsulü tanımlarda bulunuyordu) sık sık araya girdiği anlaşılması güç, özetlenemeyen kurgularla değişen bakış açılarını, bilgi parçalarından oluşan kapsamlı karşı konumlandırmaları, usta kelime oyunlarını, karmaşık kimlikleri (nihayetinde *doppelgänger** terimini icat eden kişiydi Jean Paul) ve sıklıkla komedi unsurlarını bir araya getiriyordu. Dahası, Jean Paul yazıları boyunca Jena stili idealizmin zaafları ve bir "sistemin" süratle diğerinin yerini alışıyla ilgili son derece komik ve alaycı şakalar yapıyordu. Jacobi'nin arkadaşı ve hayranı olan, Fichte'yle de oldukça iyi ilişkileri bulunan Jean Paul, Fichte'nin "ben olmayan"ı öne süren "ben" mefhumunu hicvediyordu; *Titan*'ın karakterlerinden biri kendisini mutlak "Ben" zannederek çıldırıyordu. Schelling parodileri ise daha da keskindi: *Titan* adlı oyunda, Schelling

* (Alm.) Tıpkısı, aynısı. Jean Paul bu terimi *Siebenkas* adlı romanında "alter ego" anlamında kullandı. Romanda mutsuz bir evlilik yaşayan Siebenkas, arkadaşı (aslında onun *doppelgänger*'i, yani alter egosu olan) Leibgeber'in tavsiyesiyle kendi ölmüş gösterip yeni bir hayata başlar, güzel Natalie'yle tanışıp ona âşık olur -e.n.

okumayı, geceleyin akmakta olan bir çeşmeye işerken işinin bitmediğine ikna olarak tüm gece orada kalan ayyaşa benzeteceğinden korkan bir karakter (Schoppe) bulunuyordu. Zıt kutupları kendi içinde birleştiren tarzı ve karakterlerinin çoğunun üstlerine vazife olmayan şeyleri yaptıkları göz önüne alındığında Jean Paul, Hegel'in *Fenomenoloji*'de göstermeye çalıştığı şeyin değerini bilecek bir pozisyondaydı: "Tin"in çeşitli tarihsel görünüşlerine bürünmüş işbaşındaki temel gerginlikler, kaçınılmaz bir şekilde kendi kendilerini zayıflatacaklar ve kendilerini, yaptıklarını düşündükleri şeyin tam tersini yaparken bulacaklardır.

Ancak Hegel ilk başlarda Jean Paul'den pek etkilenmemişti. 1802'de yazdığı ve Jacobi'nin Jean Paul'ün "duygusallığı"nı kullanarak Kant felsefesini eleştirişine karşı çıktığı, "İnanç ve Bilgi" adlı tartışma yaratan yapıtında Jean Paul'e de dolaylı bir darbe vurmuştu. ("Hegel'in Jean Paul'un "öznel keyfiyetçilik" ve duygusallığıyla ilgili eleştirileri, Berlin'deki estetik derslerinde yeniden ortaya çıkacaktı.) Ama 1802 ile 1817 arasındaki dönemde, Hegel muhtemelen Jean Paul'ün derin (ateizmin sınırlarında dolanan) dini tereddütlerle aynı derinlikteki dini hassasiyetleri, alaycı, eleştirel aşırılıkları, hassas ailevi bağlılıklarla bir araya getirme yeteneğine hayran kalmıştı. Dahası, hem o hem de Jean Paul, Fransız Devrimi'ne bağlıydılar; Jakoben teröründen hoşlanmıyorlar ve Devrim'in getirdiği özgürlük idealleri ile kozmopolitliğe karşı ortak bir çekim hissediyorlardı (her ne kadar Jean Paul daha sonra bu son bağlılıktan geri adım atsa da).

Hegel'in çağdaşlarının çoğu Hegel'i yalnızca işlerine gömülmüş olan ciddi bir adam olarak tanıdılar, ancak aslında Hegel (her zaman pek kolay olmasa da) mesleğine dair ciddiyetini, o alan dışındaki şakacı mizacıyla birleştirmişti ve bu özelliğinin Jean Paul'de de bulunduğunu mutlaka görmüş olmalıydı. (Hegel'in "İnanç ve Bilgi"yi Schelling'le ortaklığı sırasında yazmış olması ve Jean Paul'ün alaylarında özellikle Schelling'i hedef alması, Hegel'in Jean Paul'den başlarda hoşlanmamasında; Hegel'in Schelling'den ayrılması ve Jean Paul'ün *Fenomenoloji*'yi takdir edişi ise Hegel'in bu durumu gözden geçirmesinde mutlaka bir rol oynamıştır.)

Heinrich Voss, 11 Temmuz 1817'de (bir Cuma günü) Jean Paul (yakın arkadaşıydı) ve Heidelberg'in önemli şahsiyetleri adına bir "punç akşamı" düzenledi. ("Punç akşamı" esasen beyler için bir içki partisi

anlamına geliyordu; erkekler bir araya gelip tütün ve içki içerek neşeli sohbetler edeceklerdi – o zamanlar İngiltere'den yeni ithal edilmiş olan, çok modern ve sofistike bulunan bir âdetti bu.) Voss geniş kâselerde "tatlı şarap" olarak nitelediği içecekten sunuyor ve bardakların boş kalmamasına özen gösteriyordu. Çok başarılı bir akşam olmuştu – yani tüm erkeklerin kafayı buldukları, edepsiz şaka ve hikâyeler anlattıkları ve gecenin sonunda yürüyemez hale geldikleri anlamına geliyordu bu. Yerel bir rahip bir noktada Hegel'i, genç kızlar için, kendisinin de eğitim amacıyla kullanabileceği bir felsefe kitabı yazmaya ikna etmeyi denemişti. Hegel affını istemiş, düşüncelerinin genç kızların kavrayabilecekleri türden şeyler olmadıklarını dile getirmekle kalmayıp, bir de yazı diline, o tür bir kitap yazabilecek kadar hâkim olmadığını eklemişti. Rahip ardından Jean Paul'ün Hegel'in düşüncelerini kabul edilebilir ve güzel bir şekle dökmesini önerdiğinde, Jean Paul sertçe karşılık vermişti: "Hey, demek ki artık işler böyle olacak. Bizim yaşlı Hegel işin ruhunu koyacak ortaya, ben de etrafına sağlam bir vücut sarıp süslü bir elbise giydireceğim ve siz de alıp pazara götüreceksiniz!"[53] Bu sözler üzerine herkes kahkahayla güldü, okul kızları için felsefe konusunda Hegel ile Jean Paul'ün yapacakları muhtemel ortaklıkla ilgili daha fazla sayıda şaka yapıldı. (Belki de tadını çıkarmak için orada olmak gerekirdi.) Hegel kendi şakalarını ekledi ve Hegel o gece Voss'un sözleriyle, "öyle çılgın, neşeli ve popülerdi ki (kürsü gerisinde her zaman olmadığı bir şeydi bu), o felsefe kitabına derhal başlamamak için çok az nedeni bulunuyordu."[54] (Görünen o ki, bir miktar şarap normalde aşırı ciddi biri olan Hegel'i daima gevşetiyor ve şakacı yönünü su yüzüne çıkarıyordu.)

Adamlar akşamın sonunda yalpalayarak dışarı çıkarlarken Hegel, Jean Paul'e baktı ve (şüphesiz ki dili dolanarak), "O bir felsefe doktoru olmalı" dedi. Oradaki herkes bunun mükemmel bir fikir olduğunda mutabık oldu ve Pazartesi sabahı fakülte yönetimi (artık ayılmışlardı muhtemelen), Jean Paul'e onursal bir doktora verip vermemeyi oylamak üzere toplandı; matematikçilerden biri, Jean Paul'ün Hıristiyanlığının şüpheli olduğunu, ahlaki değerlerinin ise daha da beter bir konumda bulunduğunu savunarak karşı çıktı. Hegel tüm gösterişli ciddiyetiyle Jean Paul'ün yalnızca bir Hıristiyan değil, Hıristiyanların en iyisi ve en ahlaklısı olduğu görüşünü savundu. Voss –bir klasikçi– sarhoş taşkınlığı

ile eğlenceli taşkınlık arasındaki farka dair Jean Paul'ün yüzüne karşı uzun bir söylev verdi. Sonuçta herkes onur doktorasının verilmesinde hemfikir oldu; diploma parşömen üzerine yazıldı, tören düzenlendi ve bu olayın arkasından daha çok parti düzenlendi, bunları yürüyüşler ve güzel manzaralı yerlere yapılan araba gezintileri takip etti.

Her ne kadar Hegel'in beklediği şekilde olmasa da Marie Hegel de katılıyordu eğlencelere. Şirin Weinheim kentine bir gezi planlanmıştı. Hegel vaktinde yetişemediği için Marie, yanında Jean Paul, Heinrich Voss ve Heinrich Paulus'un güzel ve yetenekli kızı Sophie Caroline Eleutheria Paulus önden gideceklerdi. (Yabancı ülkelerden sofistike tatlar ithal etmek anlamında, Sophie Paulus'a "Mamsell Paulus" diyorlardı, Fransız hitap şeklinin Almanlaştırılmış bir haliydi bu.) Pazar günü sabah saat 8:00'de yola çıktılar; ekiptekiler Marie'nin o gün çok iyi bir ruh hali içinde gibi olduğunu fark etmişti. Kahvaltı ve sıcak çikolatayla kahve araları verildi (sıcak çikolata ile kahveyi kadınların hazırlaması gerekmişti elbette) ve güzel bir şarap eşliğinde (miktarı pek de az değildi belli ki) yenen mükellef bir öğle yemeğinin ardından hep birlikte bir yürüyüşe çıkıp ardından da yeniden arabalarına bindiler; tam bu sırada dörtlümüz, öpücük karşılığında "şişe çevirmece" oynamaya karar vermişti. Marie'nin Jean Paul'e sekiz, Voss'a da dört öpücük vermesine izin verildi; "Mamsell" Paulus'e ise bu tür bir kısıtlama konmadı.[55] Marie, Jean Paul'ün bu süre içerisinde Sophie Paulus'a âşık olduğundan da habersizdi kuşkusuz, ki yanında oturan kız da karşılık veriyordu buna ve bu durumun, araba yolculuğunda yaşanan erotik anlarla da bir ilgisi olmalıydı mutlaka, her ne kadar dört yetişkinin "şişe çevirmece" oyunuyla sınırla kalsa da. Sonuçta bir şey olacağı da yoktu, gerçi Jean Paul'ü, Bayan Paulus'la birlikte olabilmek amacıyla karısından boşanma fikrini düşünmeye itmişti; ancak, 1817 Eylülü'nün sonlarına doğru yirmi sekiz yaşındaki Sophie Paulus, o zamanlar neredeyse elli bir yaşında olan August Schlegel'le evleniverdi, birkaç hafta içinde dağılacak bir evlilik bağıydı bu. (Bu evlilik, garip bir şekilde, August Schlegel'in Hegel'in şahit olduğu, ikinci parçalanan evliliğiydi.) Hegel daha sonradan peşinde çocuklarla geldi. Heinrich Voss, ekibin düşük dozda erotizm içeren sırlarını Marie'nin kocası ve Jean Paul'ün karısından gizli tutma yemini etti. Hegel çok içki içti ve berbat bir baş ağrısıyla uğraşmak zorunda kaldı. (Hegel'in Jean Paul'e olan sevgisinin Berlin'de yaşadığı süre boyunca

fark edilir bir biçimde azalmış olması, belki de Marie'nin yapmış olduğu itiraflara dayanıyordur; ama öyle olmayabilir de.)

Jean Paul'le verilen partiler ve çıkılan gezintiler devam ettikçe, bir şablon oluşmuştu. Konuşulan ne olursa olsun, Jean Paul itiraz ediyor ve şakacı bir biçimde, yanındakileri bunaltıp canlarını sıkacağını bildiği bir tezi savunmaya geçiyordu. Hegel buna soyut, şiddetli bir argümanla cevap veriyor ama Jean Paul bu durumdan zerre kadar etkilenmiyordu.[56] Örneğin, Hegel bir noktada, hayat ağacından değil de bilgi ağacından yemek suretiyle insanın Tanrı benzeri haline geldiği ve bu şekilde kazandığı özbilincin cennetten kovulmasını hızlandırdığı fikrinin sembolik temsili olan kendi cennetten kovulma efsanesi versiyonunu aktarmış, Jean Paul ise bunun üzerine şakacı bir tavırla bu tür bir bakış açısının Tanrı'nın insanlığı kıskandığı dışında bir anlama gelemeyeceğini söyleyerek itiraz etmiş, Hegel tüm ciddiyetiyle yanıt vermiş ve bu böyle devam etmişti.[57] İki adam arasında hâlâ çok büyük kişisel anlaşmazlıklar bulunuyordu; ciddiyeti alaycı bir mesafeyle karıştırmasına rağmen Jean Paul, daima duygusal sonuçlara ulaşma eğilimindeydi, buna karşılık Hegel ise o muhalefeti alıp farklı bir yöne çekiyor, daima daha keskin eleştirel, hatta akılcı bir bakış açısı izliyordu. Hegel dini akılla iç içe görüyor, Jean Paul ise Jacobi'nin tasarladığı gibi, bir sıçrama, duygusal ve entelektüel bir inanç meselesi olarak görüyordu. Dolayısıyla, ziyaretin sonlarına doğru Hegel nezdinde Jean Paul'ün şakalarının tadının biraz kaçmaya başladığı izlenimi doğmaktadır. Ancak Jean Paul, her halükarda Hegel'in sohbetlerini ısrarla yöntemli, "bilimsel" bir yöne çekmesinden büyük bir keyif alırken buluyordu kendini.

Victor Cousin

Hegel o dönemde ayrıca, daha sonradan Hegelci felsefeyi Fransa'ya tanıtmada çok önemli bir rol oynayacak (ve aynı zamanda Fransız eğitim sistemi ile politikasının yeniden tasarlanması açısından da önemli roller oynamıştı) olan genç Fransız Victor Cousin tarafından da ziyaret edilmişti. Cousin o zamanlar Paris'teki École Normale Supérieure'de çalışan genç bir eğitmendi ve idealist felsefeye dair yere göğe sığdırılamayan yeni fikirleri tanımak üzere bu Almanya gezisini ayarlamıştı. Yaşayan en ünlü idealist olduğunu düşündüğü kişiyi, Schelling'i aramaya gelmişti

elbette, ama kendisiyle görüşmedi; kendi adına epeyce büyük bir tesadüf eseri olarak Hegel'e rastladı, ki Schellingci düşünce okulunun önde gelen kişilerinden biri olduğundan fazlasını duymamıştı Hegel hakkında (yani 1817 yılında bile Hegel'in Schellingci felsefenin savunucusu olduğu kanısı yaşamaya devam ediyordu). Bir parça skolastik ve muğlak bulduğu Hegel'in yeni basılan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nden bir kopya edindi. Cousin'in Heidelberg'e yaptığı kısa ziyaret sırasında Hegel'in morali bir şekilde bozuk olmalıydı, zira Hegel Cousin'e kendinden emin olmayan ve başkalarıyla pek az ilişkisi bulunan (ki Hegel'in Heidelberg'de geçirdiği süre açısından hiç de doğru değildi bu) bir adam gibi gelmişti. Hegel ise, şaşkınlık yaratacak bir ilgi göstermişti Cousin'e, hem de Cousin'in sözleriyle; kendisi çok az Almanca bilir ve Hegel'in Fransızcası da kendi Almancasından farklı durumda değilken. Yine de sohbetleri, Hegel'in bilgi dağarcığı ve sisteminin kapsama alanı karşısında şaşkına dönüp etkilenen Cousin'i derinden etkilemişti. Cousin Hegel'in yeni basılan *Ansiklopedi*'sini Hegel'in Fransızca bilen öğrencilerinden biri olan Friedrich Wilhelm Carové ile birlikte okuyordu ve akşamları hep beraber çay içmek için Hegel'in evine giderek Hegel'i sorulara boğuyorlardı (Cousin, Hegel'in cevaplarının çok da açıklık sağlamadığını itiraf ediyordu gerçi). Cousin bir Hegelci olmamıştı ama bir arkadaşına söylediği üzere, "takipçisi olunacak değil, inceleyip kavrayabilmek üzere takip edilmesi gereken" insanlardan biri olarak görüyordu Hegel'i.[58] İki adam her şeye rağmen iyi arkadaş oldular. Hegel, daha sonraları Berlin'deyken Cousin'in siyasi tutukluluktan kurtarılmasında çok önemli bir rol oynayacaktı.

Hegel'in Öğrencilerle İlişkisi

Cousin, Hegel'in kendisi gibi genç, tanınmamış bir kişiyle bu kadar ilgilenmesinden dolayı hayretler içinde kaldığını ifade etmişti, ancak eğer Hegel'i daha iyi tanıyor olsaydı, bu kadar şaşırmazdı. Jena'da, Nürnberg'de ve Heidelberg'de, Hegel'in öğrencileri ile onların çalışma yöntemlerine karşı açıklığı ve öğrencileriyle zaman geçirme konusundaki istekliliğine –"bilim"e ilgi göstermeleri şartıyla elbette– dair sayısız yorum yapılmıştı. Hegel'in etrafında daha sonra Berlin'de olacağı gibi bir mürit grubu Heidelberg'de bulunmamasına rağmen, sayısız öğrenci

Hegel'i güvenebilecekleri ve kendilerine her zaman tavsiye ile yardım sunabilecek bir kişi olarak görüyordu.[59] Hegel'in öğrencilerine karşı gösterdiği açıklığın bir örneği de, Napoléon'a karşı verilen savaşlarda Rus ordusunda hizmet etmiş olan Estonyalı aristokrat Boris von Üxküll'ün, eğitim alması gerektiğine karar verip yirmi dört yaşında Heidelberg'e gelerek Hegel'e rastlayışıydı; von Üxküll Hegel'in, kendisinin felsefe öğrenme yolundaki acemi çabaları karşısında ne kadar sabırlı davrandığını fark etti. Gerçekten de Hegel, von Üxküll'ün kendi kitaplarını anlaşılmaz bulmasından keyif bile alıyordu; Hegel ona özel dersler verdi, daha fazla okuma yapmasını önerdi ve hatta cebir ile Latince dersleri bile verdi.[60] Von Üxküll gezintileri sırasında Hegel'in, "Fazlasıyla ussal olan şu zamanlar... yalnızca bir yöntem tarafından tatmin edilebilir, zira ancak yöntem, düşüncelerimize boyun eğdirecek ve onları gerçeklere doğru götürecektir"[61] şeklindeki düşüncelerini kendisine aktardığını hatırlamaktadır. Jena'lı *Wissenschaft* anlayışı, profesörün öğrenciler üzerinde sertlik uygulayan biri değil, onlara bir *model*, onlar için nesnelere karşı "bilimsel" yaklaşımın bir örneğini sergileyen bir yetişkin olmasını gerektiriyordu. Profesör kendi hayat tarzına yansıttığı şekliyle modern hayatın peşinden koşmanın ne demek olduğunu göstermeliydi öğrencilerine. Bu durum, Hegel için adeta biçilmiş kaftandı ve birçok öğrenci ondan etkileniyordu.

Dönüp Heidelberg yıllarına baktığında, eski öğrencilerden biri Hegel'in öğrencilerine şunu gösterdiğini belirtmektedir: "İnsanın dünyayı daha iyi bir yer haline getirme yetisine sahip olmadan önce öğrenmesi gereken çok şey bulunmaktadır."[62] Hegel'in derslerine yazılan öğrenci sayısı da buna bağlı olarak çarpıcı bir şekilde artmaya başladı. Hegel'in Heidelberg'deki son sömestrinde, öğrencilerden biri babasına "Hegel'in sınıflarının çok kalabalık olduğunu" ve Hegel'in "politika değil, tam tersine, bilim hakkında söylev verdiğini" yazıyordu.[63] Heidelberg'deki açılış töreni konuşmasında (28 Ekim 1816'da) Hegel zaten öğrencileriyle neler yapmak istediğini dosdoğru açıklamış ve belki de geçmiş fırtınalı hayatını, nihayet doğmuş olan modern dünyanın sükûneti olarak gördüğü şeyle karşılaştırmıştı. Dinleyiciler arasındaki öğrencilere hitap ederek şöyle demişti Hegel: "Biz zamanın fırtınaları arasında büyümüş olan yaşlı adamlar, gençliklerini rahatsız edilmeksizin hakikate ve felsefeye adayabilen siz gençleri mutlu addedebiliriz. Ben hayatımı felsefeye

verdim... Umarım güveninizi hak edip kazanma yolunda başarılı olabilirim."[64] Heidelberg'de kaldığı süre boyunca, birçok öğrenci Hegel'in önerisini sıcak bir şekilde kabul etti. Hegel belli ki oynadığı bu role aşinaydı ve işlerin kendisi açısından gidişatından memnuniyet duyuyordu.

Hegel'in Jacobi Eleştirisi

Hegel'in hem kendisiyle hem de işiyle giderek daha barışır hale gelmesi, onun zamanın saygıdeğer kültür dergisi *Heidelberger Jahrbücher* için yazdığı ilk metinlerden birinde de kendini göstermektedir. Heidelberg'e varışından kısa bir süre sonra Hegel, Daub'un da ısrarıyla derginin editörü yapılmış ve 1817 yılında dergide Jacobi'nin müşterek çalışmalarının üçüncü cildiyle ilgili son derece takdir dolu bir eleştiri yayımlamıştı. Eleştiri, hem Hegel'in kendi düşünceleri hakkında ortaya koyduğu genel bakış hem de yazı boyunca benimsediği uysal ifade şekli açısından dikkat çekiyordu. Eleştiride eksik olan şey, Jena'da otuzlu yaşları boyunca kendisiyle bütünleşmiş olan keskin, tartışmacı ifadelerdi; yeni idealist hareketin bir üyesiyken geçtiği yerde iz bırakmayı ve karşı görüş olarak gördüğü fikirlere üstün gelmeyi bir zorunluluk olarak görüyordu. O dönemdeki kavgacılığının bir kısmı, tehlikeli olan konuların üzerine eğilişindeki tutkusunu yansıtıyordu; o zamanlar, modern hayat ve Devrim'in dinamikleriyle güçbirliği yapmış bir felsefenin mi, yoksa modern fikirlerin yayılmasını engellemek üzere kurulu bir dizi felsefenin mi (Jacobi'ninki de dahil) başarılı olacakları sorusuyla ilgileniyordu. Heidelberg'e vardığında ise, ailesi, iyi bir evliliği, güvenli, bol kazançlı bir kürsüsü olan kırklı yaşlarının sonlarında bir adamdı artık ve en önemlisi, dünya onun istediği yöne doğru ilerliyordu. O ve uğrunda mücadele ettiği şeyler, o zamanlar öyle görünüyordu ki, başarılı olmuşlardı. Bonkör davranabilirdi artık.

Hegel'in Jacobi'nin çalışmalarıyla ilgili eleştirisi, aynı zamanda ona, kendi felsefi görüşlerini, daha akademik, *wissenschaftliche* yapıtlarında gerekli gördüğü jargona ve karmaşık formülasyonlara girmeden halka gösterme şansı da vermişti. Jacobi'nin katkılarına, keskin sezgisine ve iyi yürekliliğine övgülerle dolu olan Hegel'in eleştirisi, Jacobi'nin düşüncelerinin modern felsefi düşüncenin gelişimi açısından akılcı ama yetersiz bir karşılık olarak algılanması gerektiğini göstermeye çalışıyor-

du. Bunun için önerdiği şey, Jacobi'nin tüm yapıtlarının, 1785'te yazdığı "*Herr Moses Mendelssohn'a Mektuplar Halinde Spinoza'nın Öğretisi*" adlı kitabında Kantçılık ve Spinozacılıkla yaşadığı çatışma bağlamına eklenmesiydi. Hegel'in bakış açısına göre, Jacobi'nin 1785 yılında tepki verdiği problemler şöyleydi: 1785 yılında Fransız felsefesi, Descartes'ın devrimci yeteneğini, İngiliz Lockecu yaklaşım için terk etmişti. "Düşünmenin varoluşun temeli olduğunu ve varoluşun sınırlarını yalnızca düşünme dahilinde ve onun kaynakları sayesinde algılamamızı" öneren Kartezyen sisteminin aksine Lockecu yaklaşım, tüm düşüncelerin "görünen dünyanın dolaysız verileri"nden türetilmesini önermişti.[65] Ancak Lockecu yaklaşım, tecrübe ettiğimiz "özellikler"in yargılarımız açısından nasıl yetkili kılınacaklarını açıklamak zorunda olduğundan dolayı, Fransızlar "belirsiz bir *doğa*"yı, bu deneyimsel "veriler"in aldıkları şekli neden aldıklarına dair metafiziksel bir temel olarak öne sürmek durumunda kalmışlardı. Ren Nehri'nin öteki tarafında ise, Alman Aydınlanması aynı şeyi, dini gelenekler algısı konusunda yapmıştı. Alman Aydınlanmacıları, "kutsal dünya"yla ilgili tüm dini öğretilerin "özbilinç" içinde bulunamayacağını fark ederek o geleneği fiilen feshetmiş, arkalarında yalnızca "*bilinemeyen* soyut ve içi boş bir özün kurukafasını" bırakıp kendi özbilinçleri içinde "bu tür sonuçlarla ilişkili olarak yalnızca sınırlı amaç ve fayda" bulmuşlardı.[66] Alman Aydınlanması içindeki başkaları buna karşı çıkmış ve dini hissiyatlarının önceliği konusunda ısrar etmişler, daha akılcı Aydınlanma düşünürlerinin felsefi hataları olarak gördükleri şeyleri düzeltmeye girişmişlerdi. (Hegel'in aklında aynen bunu yapmış olan eski akıl hocası J.F. Abel olabilir.)

Hegel, ne Fransız ne de Alman Aydınlanmacılarıyla tatmin olmayışını Jacobi'nin sağduyusuna bağlıyordu. Jacobi'nin derin irfanı doğru bir biçimde "uyumlu her felsefenin Spinozacılığa açılmak zorunda olduğunu" görmesini sağlamıştı; ancak, "hakiki felsefe"nin de Spinozacılığın ötesine geçmek zorunda olduğunu görememişti.[67] Jacobi'nin anladığı kadarıyla, Spinozacılığın özbilincimizde gerçek bir yeri bulunmuyordu. Jacobi, Spinozacı madde algısının, bu maddenin kendi kendisinin *farkında* oluşunu ve kendi hakkında bir *açıklama* yapmasını açıklayamadığını ve Spinozacılık'taki bu yetersizliğin Spinozacılık öncesi metafiziğe değil ileriye, özbilincin idealist doktrinine doğru ilerlemeyi gerektirdiğini yalnızca örtük olarak kavramıştı. Yani Jacobi, özbilincimizin ya da

özbilinçli düşünsemenin, zorunlu olarak rasyonalitemiz ve duyularımızın verileri arasında bir yarık ortaya çıkarması anlamında bir "olumsuzluk" içerdiğini anlamamıştı. Özbilinç ve düşünseme kapasitesi, duyuların bize verdiği içeriklerin, inançlarımız ya da eylemlerimizin *gerekçeleri* olup olamayacaklarını sorguluyordu. Hegel'in de söylediği gibi, duyular bize yalnızca şeylerin "varoluşu"nu sunarlardı ve *normlarımızın* ne olduklarıyla doğrudan ilişkilendirilemezlerdi. İlk adımı atmasına rağmen, Jacobi neticede düşünme dizisindeki mantıksal sonucu çıkaramamıştı: Duyular hangi verilerin gerekçe olacağını belirleyemezdi, bu yüzden Kant'ın gördüğü gibi, neyin rasyonel olup neyin olmadığına ancak akıl karar verebilirdi. Bu nedenle, Jacobi "mutlak"ın "tinsel" bir şey olduğunu, yani "Tanrı'nın tin olduğunu, mutlağın özgür ve kişisel" olduğunu sezgisel olarak anlamış olsa da, bunu bilgi ve eylem bağlamında öznelci bir görüşle karıştırmıştı.[68]

Jacobi'nin idealist hamleyi yapamamasının nedeni, Hegel'e göre, onun düşüncesinin, "aklın sezgisinden kopmuş bir düşünürnsel bilinç içermesi ve bu yüzden bu bilincin, aklın sezgisinin dolayımlı bir biçimde kavrandığı hareketten uzaklaşmasıdır."[69] (Hegel, "akıl sezgisi" derken, "zihinsel sezgi" demek istediğini açıkça belirtmiştir.)[70] Hegel'e göre "düşünseme" [*Reflexion*], görünümlerin yapısı üzerinde yargıda bulunurken, bu görünümlerin yapısına temel olan normları dikkate alışımızla ilgili bir şeydir. Örneğin, bir durumun böyle *gibi göründüğüne* dair yargımız, örtük olarak bizi bu durumun *gerçekte* nasıl olduğunu içeren normlara bağlamaktadır – şeylerin şöyle ya da böyle göründüğü öznel yargıların, bizleri, şeylerin nesnel durumlarıyla ilişkili genel normlara bağlaması. Ama bu "düşünümsel" yapılar, Hegel'in *Mantık*'ta kanıtladığına inandığı gibi, "mutlak İde"nin, öznel ve nesnel bakış açılarının birliğinin yapısını varsaymak zorundadır; ama "düşünümsel" yapılar, kendi yapıları içinde "mutlak İde"nin bu yapılarını ortaya seremezler.

Hegel'e göre Jacobi yalnızca düşünsemeyi ele almıştır. Bu nedenle onu Kant'la aynı yere koyar (Hegel bu argümanı daha 1802 tarihli "İnanç ve Bilgi" makalesinde yapmıştır). Ama Kant'ın düşüncesi, tıpkı Jacobi gibi, bir "düşünseme" [*Reflexion*] felsefesi olsa da, Kant Jacobi'nin tersine, aklın kendi kendini belirlemesi zorunluluğunu kabul etmiştir. Hegel güçlü bir şekilde şöyle ifade eder: "Aklın Kantçı eleştirisini göz ardı etmemek önemlidir, çünkü o *tinin özgürlüğünü kuramsal* açıdan bir

ilke olarak almıştır. Soyut biçimiyle bu ilke elbette, bilmede özsel olarak *kendi kendini belirlemeyi* arayan özbilincin tamalgısının temel-sentetik birliğinde yatmaktadır."[71] Öte yandan Jacobi bu Kantçı bakışı açık bir biçimde kavrayamamış da olsa, Hegel'e göre doğru yoldadır. Bu nedenle, der Hegel muzip bir biçimde, Jacobi kimi "arkadaşları"yla karıştırılmamalıdır – burada açıkça eski düşmanı J.F. Fries'i kastetmektedir. Bu "arkadaşları," Jacobi'nin Kant eleştirisindeki önemli yönü anlamamışlar, eleştirel felsefeyi "antropolojiye, bilinçte ortaya çıkan olguların basit bir anlatılışına" indirgeyerek Kant'ı geliştireceklerini düşünmüşlerdir.[72] Tini somut bir anlamda "sezen" Jacobi, Kant'ın sisteminin "daha soyut bir aşamaya çekilmesi ve daha tutarlı incelenmesi"nden ibaret olan Fichte'nin sistemini de doğru bir biçimde eleştirmiştir.[73]

Jacobi bu açıdan, Kant'ın ve Fichte'nin kendi idealist düşüncelerinin vaatleri için tin, *Geist* gibi bir şeye ihtiyaçları olduğunu somut bir biçimde sezmişti. Ama Jacobi'nin somut olanı sezgisel biçimde duyumsamaya yönelik düşüncesi, onu yanlış bir biçimde, gerekli olan tinin, *Geist*'ın ancak "kalp"ten geleceğine inanmaya götürdü. Bu şekilde Jacobi, Aristotelesçi bir hata işlemişti, yani "evrensel"i "dürtülerde ve gelenek görenekte (*Sitte*)" bulmaya çalışmıştı.[74] Jacobi Aristoteles'ten başka bir ders daha çıkarmayı başaramamıştı, yani, "daha yüksek ve gelişmiş bir zihin ve ahlak için, yine daha geniş bir kavrayış gereklidir, yani ne *olması gerektiğine* dair bir kavrayış; var olan zihnin insanlar için yalnızca orada *olması* yetmez, ayrıca onun, *doğa, dünya* ve *tarih* olarak *bilinmesi* gereklidir."[75]

Dahası, Hegel'in gözünde –Aydınlanma eleştirisiyle kaçınılmaz olarak insanlığı ve onun haysiyetini değersizleştirdiğini düşündüğü- Jacobi, insan haysiyetinin bizzat inançlarımızı ve dürtülerimizi belirli bir rasyonelliğin temelinde değerlendirme ve bu değerlendirmeyi etkin hale getirme kapasitemizde yattığını görememektedir. Başka bir deyişle insan haysiyeti, onun otonomisinde yatmaktadır. Dolayısıyla Jacobi'nin "akla" duyduğu güvensizlik yersizdir, hatta bu durum, isyan ettiği hâkim Aydınlanma felsefelerine duyduğu karşıtlığın gerçek ve meşru özüne de karşıdır. Jacobi'nin, insan "haysiyeti" ve "ihtişamı"nın temeli olarak işaret ettiği "kalbin" aksine, Hegel şöyle der: Bu "ihtişam ve güzelliğe, ancak *belirli olandan soyutlamanın* sonsuz gücüyle ulaşılabilir, bağımsızlık ve özgürlük ancak bu güçle var olabilir. Çünkü içsel olarak somut olan,

kendini mutlak biçimde belirlenmemiş, *evrensel*, *kendinde iyi* olarak bilir ve kendini bu mutlak belirlenmemiş haline getirir, ama aynı zamanda kendini *kendi kaynakları içinden* belirler ve bu bizzat somut eylemdir."[76] Jacobi'nin "kalbe" başvurusu, aslında örtük bir biçimde Hegel'in bahsettiği bu rasyonelliğe olan bir başvurudur; çünkü Jacobi bu şekilde, aslında özbilinçli düşünsememizde, "kalp" onaylamadıkça "dürtüler"in bizim için bir şey ifade etmeyeceğini ima eden bir kapasite olduğunu kabul etmektedir. Ama kulağa "akıl"dan çok daha somut gelen "kalp," hangi dürtülerin desteklenip desteklenmeyeceği konusunda kılavuzluk edemez. Bunun için, antik dönemde bilindiği gibi, arzu edilebilir bir yaşam tarzı fikri ve "iyi düzenlenmiş bir devlet"e dair ayrıntılı bir kavrayış gerekmektedir.[77] Daha da kötüsü, sadece "kalbe" bir başvuru, tıpkı Kant'ın salt akla başvurusu gibi, "romantik" etik anlayış ve insan doğasının kimi temel unsurları karşısında –örneğin "insanın her zaman ilkeli (*rechtlich*) olmaktan çok yüce gönüllü olmayı seçmesi" gibi– zayıflar.[78]

Hegel'e göre hem Jacobi hem de Kant, "önceki metafizik"in zayıflıklarını göstermişlerdir ve böylece "*mantıksal* olanın değiştirilmiş görüşü"nün yolunu açmışlardır.[79] Öbür yandan Hegel, 1802 yılında Jacobi'nin düşüncesini genel olarak modern felsefenin yanlış anlaşılması olarak betimlediyse de, 1817 yılında, kendisiyle arkadaş olduktan sonra, onu *Hegelci* idealizmin önünü açan birinci sınıf bir düşünür olarak takdim ediyordu. Jacobi artık bir rakip değildi; bir tür öncüydü. Hegel sesinin duyulması için çabalayan dışlanmış biri değildi artık; bundan böyle zamanının düşünürlerini önemlerine göre sıralayan "içeriden" biriydi.

Politik İlgi

Hegel Heidelberg'deyken birbirine bağlı üç tartışmaya müdahil olmuştu. Bir tanesi, yeni Alman eyaletlerinin anayasalarıydı; öbürü Alman hukukunun olası kanunlaşmasını çevreleyen tartışmaydı; üçüncüsü ise öğrenci birliği [*fraternity*] hareketinin (*Burschenschaft*) Alman milliyetçiliği ve kurumsal değişiklik çağrısındaki rolüydü. Hegel'in daha çok ilgilendiği konu anayasa konusuydu ama her üç konuya dahil olmasıyla ortaya çıkan sonuçlar, sonraki senelerde hayatını ve düşüncelerini etkileyecekti.

Napoléon Sonrası Almanya ve Alman Milliyetçiliği

Napoléon'un yenilgiye uğrayışından sonra Almanya'da birçok şey kapanın elinde kalıyordu. Almanya'nın Napoléon devrinde yeniden yapılanması sırasında toplumun kaybedenler safında yer alan unsurları, kaybettikleri imtiyazları yeniden ele geçirebilme umudunu taşıyordu; yeniden yapılanma sırasında kazanç sağlayan ya da eli rahatlayan unsurlar ise elde ettiklerini koruma derdindeydi; daha radikal değişiklikler peşinde koşan ama Fransızların Almanya'daki devrimi körükleme konusundaki isteksizlikleri karşısında hayal kırıklığına uğramış olanlar ise bu tür bir değişikliğin zamanının geldiğini düşünüyorlardı. Bu unsurlar, Viyana Kongresi'nde birbirleriyle çatıştılar, her biri Almanya'nın geleceğine dair kendi vizyonunun gerçekleşmesini istiyordu.

Kaybettikleri haklar ile imtiyazları yeniden ele geçirmek amacıyla zamanı geri çevirmek isteyenler, bunu yapabilmek için Almanya'nın yeniden yapılanması sırasında ortaya çıkan güçlerle yüzleşmeleri gerektiği gerçeğiyle karşılaştılar; o güçler de bir kenara atılmayı bekleyecek değillerdi. Örneğin Württemberg, Baden ve Bavyera, arazilerini çok genişletmişlerdi ve o toprakların hükümdarlarının da kilise toprakları ya da imtiyazlarını, daha da ileri seviyede kurumsallaşıp güçlerini güven altına almalarına karşı çıkacak olan insanlara vermeye niyetli değillerdi. Almanya'nın tamamının birleşmesi için bastıranlar da vardı; ama bu tür taleplerde bulunan insanların sayısı az ve etkisizdi; bir başka politik birimle birleşip güçlerini teslim etmeye en ufak bir niyetleri bile olmayan Prusya, Baden, Bavyera ve Württemberg gibi devletlerin hükümdarlarının yanında esameleri bile okunmuyordu. Daha küçük eyaletler ise büyük eyaletler tarafından yutulmaktan ve Almanya'nın birleşmesinin kendilerine yalnızca zarar vermesinden korkuyorlardı.

Tüm bu grupların üzerinde uzlaşma sağladığı *Bundesakte,* (bir dizi Alman eyaleti arasında konfederasyon oluşturan yasa) Viyana Kongresi delegelerine 23 Mayıs 1815'te Metternich tarafından sunuldu ve Haziran 1815'te de yasalaştırıldı. İsminin de işaret ettiği üzere, eyaletleri yalnızca konfedere bir şekilde anayasalaştırıyor ve ileride tamamıyla etkisiz bir hale dönüşen, bürokratik açıdan kısıtlı bir kurum getiriyordu, *Bundesversammlung,* yani Ulusal Parlamento. *Bundesakte*'nin on üçüncü maddesi ayrıca konfederasyondaki tüm eyaletlerin, kendi varlıklarını

yansıtan ayrı bir anayasaya sahip olacağını da ortaya koyuyordu. (Her birinin adına *landständische Verfassung* denen anayasası olacaktı.)

Ama federal bir parlamento fikri, birleşmiş bir Almanya isteyen küçük azınlığın argümanlarında ısrar etmelerine neden olmuştu. Almanya'da dolaşmakta olan, sözde Alman kimliğiyle ilgili 18. yüzyıla ait fikirler canlanıyor, genişliyor ve yeni nesil Romantiklerin ardından şekil değiştiriyordu. Özellikle de, Fichte'nin 1808 yılındaki "Alman Ulusuna Hitaplar"ı, Almanların hâlâ kendi topraklarında yaşayan, özgün dillerini konuşan ve özgün âdetlerini koruyan "özgün" bir kavim olduklarına dair argümanıyla Alman kimliğinin belli bir Romantik görüşte çok daha keskin bir şekilde ifade etmeyi başarmıştı. Öte yandan, Fransız ve Britanyalılar ise, özgün dillerini kaybetmişlerdi ve atalarının topraklarında yaşamıyorlardı; dolayısıyla da "özgün kavimler" oldukları iddiasında bulunamazlardı. (Almanlarla ilgili bu iddianın neredeyse tamamı hatalıydı ve Tacitus'un "Tötonlar" diye nitelediği insanların, Fichte'nin zamanında yaşayan "Almanlar"ın hem soy hem de kültürel açıdan ataları olduğuna dair tamamıyla yanlış olmasa da şüpheli bir varsayıma dayanıyordu; ancak o zamanlar bu bakış açısının kısmen hatalı olduğu bilinse bile, geniş kitlelerce bilinmiyordu.)

Hegel –haklı olarak– sahte bir Almanlık olarak gördüğü bu hareketten etkilenmemişti; Hegel Nürnberg'deyken bu tür kadim "Almanlık" kutlamalarını "Alman-aptalları" (*Deutschdumm*) olarak nitelemişti ve aradan geçen zaman boyunca da fikri değişmemişti.[80] Sözde kadim Alman âdetleri ile edebiyatını göklere çıkarmaya olan ilgiyi bilhassa gülünç buluyordu. *Nibelungenlied* gibi şeyleri küçümsediği daha Nürnberg'deyken bile apaçık ortadaydı; şair Clemens Brentano, 1810 yılında (Romantik bir aşırı milliyetçi olan) arkadaşı Josef von Görres'e Nürnberg'de son birkaç gün içinde Hegel'e rastladığını ve onun kendisine, *Nibelungenlied*'e yalnızca "Yunancaya çevirerek" katlanabileceğini söylediğini yazmıştı.[81] Birkaç sene sonra Berlin'de estetik üzerine verdiği derslerde Hegel, *Nibelungenlied* hakkında iğneleyici konuşmalar yapmış, "Burgundiyalılar, Krimehild'in intikamı, Siegfried'in hareketleri, hayatın tüm şartları, bir ırkın yazgısı ve düşüşü, Nordik karakter, Kral Etzel ve benzerlerinin bizim yerel ve medeni hukuksal yaşamımızla ve kurumlarımız ile anayasalarımızla hiçbir canlı bağları yoktur. İsa, Kudüs, Beytüllahim, Roma Hukuku, hatta Troya Savaşı bizler için, ulusal bilincimiz açısından tarihin

tozlu sayfalarından ibaret olan Nibelung'lardan daha çok bugündedir. Bu tür şeyleri bizler için ulusal bir hale getirmek, önemsiz ve sığ bir mefhumdur" görüşlerini savunmuştur.[82] (Hegel, *Nibelungenlied*'in birkaç sene sonra son derece başarılı bir dizi operanın temelini oluşturacağını tasavvur edemezdi tabii; o sırada Richard Wagner, babası Leipzig savaşında ölmüş olan bir çocuktu daha.)

Kodifikasyon Tartışması

O sıralarda Almanya'da aynı önemdeki başka bir tartışma ise Alman hukukunun muhtemel kodifikasyonu [yasaların sitemli bir şekilde derlenmesi-e.] meselesi üzerindeydi; Devrim ve Napolyoncu maceraların Almanya'yı zorladığı değişimlerin de kışkırttığı bir tartışmaydı bu. Birçoklarına göre geleneksel Alman hukukunun bütünüyle gözden geçirilmesi gerekiyordu.

Almanya'nın parçalı hali ve neredeyse tamamına hâkim olan küçük kasaba/taşra yapısı, adli sistemlerin sadece prenslikten prensliğe değil, kasabadan kasabaya bile değiştiği anlamına geliyordu ve bu karmakarışık, tutarsız ve yamalı Alman hukukunun tepesinde de Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan kalma emperyal bir hukuk tabakası yer alıyordu. Alman hukukunda yerel âdetler, sistemin bütün alanlarındaki Roma Hukuku ve dini kanunnamelerle iç içe geçmişti. Bu karışımın üzerine bir de, 17. ve 18. yüzyıllarda, hukuk sisteminin "pozitif" mevzuat ya da yargıç içtihat hükümlerine dayanmayan çalışmalar anlamına gelen, "doğal hukuk" iddiaları serpiştirilmişti. Sonuç olarak, 18. yüzyıl boyunca Alman prensliklerinde üniversite eğitimi almış avukatlara olan talep giderek arttı ve bunun sonucu olarak da üniversitelerin hukuk fakültelerine yazılan öğrenci sayısı da çarpıcı bir şekilde çoğaldı. Bizzat Hegel bile Tübingen'de teoloji bölümünden hukuka geçiş yapmak istemiş (babası istemediği için başarısız olmuştu), zamanın tanrısal şahsiyeti Goethe bile hukuk okumuş, Wetzlar'daki İmparatorluk Hukuk Dairesi'nde stajyerlik, Frankfurt'ta iki yıl avukatlık yapmış ve baş kahramanının bir avukat olduğu, *Genç Werther'in Acıları* adlı çok satan bir kitap yazmıştı.

Devrimci ayaklanmalar, Napoléon ve Napoléon sonrası reform süreçleri boyunca, Alman hukukunun dolambaçlı yapısı dikkatle incelenmiş ve üzerine yapılacak olan muhtemel reformlar da halkın büyük

ilgisini çeken bir konu haline gelmişti. Tartışmanın büyük bir kısmını, Prusya'da 1746 yılında Büyük Friedrich yönetimi altında başlayıp nihayet 1794 yılında II. Friedrich Wilhelm zamanında yasalaşan 18. yüzyıl kodifikasyonunun tüm Almanya'nın yasalarının temelini oluşturup oluşturmaması gerektiği meselesi kaplıyordu. Sonuçta "Prusya umumi yasaları," önceden karmakarışık ve idare etmesi zor bir görüntü çizen Prusya hukuk uygulamalarını, açık ve hoş bir Almancayla (bazıları yalnızca bir cümle uzunluğundaydı) yazılmış düzgün paragraflarda derlenmişti. Kimileri, Prusya yasalarını kültürel önemleri açısından Luther'in İncil çevirisiyle aynı kefeye koyuyordu.[83] Özellikle de Kutsal Roma İmparatorluğu'nun 1806'daki çöküşü ve Alman eyaletlerinin birleşmesiyle birlikte, yeni ve eski prenslikler, arkaik yasalarını 1794 Prusya kanunu mu yoksa Fransa'da Napoléon yönetimi altında 1804'te yasalaşan yeni "medeni kanun" ışığında mı değiştireceklerine dair karar vermek üzere baskı altındaydılar. Şiddetli bir tartışmaydı bu ve reform sürecindeki Alman eyaletlerinde yeni anayasal yapılara ihtiyaç olup olmadığı, olması halinde de bunun ne şekilde yapılandırılacağı meselesiyle yolları kesiştiği için tüm Alman eyaletlerince takip edilmişti.

Kodifikasyon savunucuları Devrim'le açılan yeni dünyanın yanında, rakipleri ise karşısında olma eğilimindelerdi. Aristokratik imtiyazların geleneksel değerlerini –ve hatta anadilleri olan Almancanın karşısında Latincenin göreceli meziyetlerini– tercih edenler, mantık ve modernliğin yeni ideallerini tercih edenlerin karşısına dizilmişti. Bu süre boyunca yaşanan ve Alman yaşamına dair birçok öğeyi canlandıran büyük tartışma dalgası boyunca kanunlaştırma tartışması, Alman entelektüel hayatının hukuki konulardaki iki önde gelen yıldızı arasındaki bir müsabakaya indirgenmişti: Hegel'in yakın arkadaşı, Heidelberg'de hukuk profesörlüğü yapan Anton Friedrich Justus Thibaut ve Berlin Üniversitesi'nin büyük hukukçusu ve daha sonradan Hegel'in en büyük düşmanlarından biri olacak olan Friedrich Karl von Savigny.

Thibaut münakaşayı, 1814 yılında yazdığı ve büyük saygı uyandıran "*Almanya'nın Evrensel Medeni Kanun İhtiyacı Üstüne*" adlı kitapçığıyla alevlendirdi.[84] Bu çalışmasında Thibaut, temel olarak Almanya'nın "Almanya" olmasını ve rasyonel, eşitlikçi "Fransız" hukuk modellerine karşı çıkıp kendi bağımsız memleket yasalarına yeniden sahip çıkmasını savunan bir çalışma yayımlamış olan, Hannover krallık meclisinin aşı-

rı muhafazakâr üyesi August Rehberg'e yanıt veriyordu. Thibaut tüm Alman eyaletlerinde rasyonel bir hukuk sistemi oturtmanın da en az o kadar "Alman" ve hatta son derece gerekli olduğunu öne sürüyordu. Neticede eski hukuk sistemi "Alman" olarak nitelendirilemezdi: Büyük bir kısmı "Romalı"ydı ve bu Romalı parçalarının büyük kısmı da Roma İmparatorluğu'nun düşüşe geçtiği zamanlardan kalmaydı. Dolayısıyla hakiki "Alman" olan bir hukuk sistemi, Almanya'ya ve onun hukuki geleneklerine has hususları dikkate alacak ve bunları akılcı bir çatı altında bir araya getirecekti. Bu tür rasyonel bir hukuk sistemi Almanya'nın bir tek devlet haline gelmesini ne ima edecek ne de dile getirecekti aslında, ama Almanya'yı kuşatmakta olan kültürel, hatta politik parçalanmanın önüne geçecekti. Dahası, anadilde yazılacağı için tüm Alman vatandaşlarınca anlaşılabilecek ve vatandaşların, hatta yargıçların akıcı bir Latinceye sahip olan birkaç eğitimli hukukçunun görüşlerine bağımlı olmalarını engelleyecekti; ayrıca yeni kurulmuş üniversitelerdeki reform yanlısı profesörler tarafından yazılacağından, aklın yeni ideallerini bir bütün halinde toplayacaktı. Bu sayede kanunlar, Alman ruhu için en iyi ve en akılcı olanı bir araya getirecekti.

Fransız Huguenot'ların torunu olan Thibaut orta sınıf görünümlü, ilerici görüşleri olan katı bir Protestan'dı. (Hegel ve kendisinden iki yaş küçük olan Thibaut, hayata karşı ortak bir bakış açısını paylaşıyorlardı.) Bununla birlikte Thibaut dengini birçok anlamda kendisine zıt bir kişilik olan Karl Friedrich von Savigny'de (1779 doğumlu) bulmuştu: Savigny bir aristokrattı, muhafazakârdı, varlıklıydı, Katolik'ti (dahası, ünlü ve katı bir Katolik ailesi olan Brentano'lardan bir kızla evlenmişti) ve Alman Romantizmi'nin en önemli entelektüellerinden biriydi. 1803 yılında bastırdığı ve dönüm noktalarından biri olarak gösterilen *Mülkiyet Hakkı* adlı Roma Hukuku çalışmasıyla Savigny de Schelling gibi erken yaşta ünlenmişti.[85] (İşin garibi, Thibaut gibi Savigny'nin de ataları Huguenot'lardı.)

Savigny ilk kitabının Ortaçağ Hukuku konusunu ele alacak olan devamı üzerinde çalışıyordu; ancak Thibaut'un kitapçığı ortaya çıktığında, Savigny mevcut elyazmalarından bazılarını toparlayarak Thibaut'a 1814'te çıkan kendi kitapçığı *Çağımızın Yasama ve Hukuk Felsefesi Sanatı Üzerine*'yle hızlı bir yanıt verdi.[86] Çalışmasında, ilk kitabında ünlü olan iddialarından bazılarını tekrar ediyor ve onları ilerletiyordu. Hu-

kuk, diye iddia ediyordu, insan hayatında organik bir biçimde yetişir ve daima gelişim içindedir. Dolayısıyla hukuku anlayabilmek için bir tarih bilinci gerekmektedir; böylece hem bir halkın –*Volk*– kendine has özellikleri hem de meselelerin organik gelişimlerine oturuş süreçlerini izah eden bilinç aynı anda kavranabilir. Hukuk, Savigny'nin sözleriyle, "insanların ortak bilinçlerinde" tesis edilmiştir; "bir ulusun ruhu," onların *Volksgeist*'ı olarak adlandırdığı kendine has yaşam biçimine dair bir ifadedir. "Hukuk" denen şey, hayat biçimini olduğu yere getirmekte olan bir "ulus"un normatif bağlılıklarıdır. Dolayısıyla hukuk, ne kendi dışında kalan herhangi bir tanımlanabilir sosyal fonksiyona ettiği hizmetle ne de kendi haricinde "rasyonel" bir sonuç yakalamanın parçası olarak (Savigny'nin Thibaut gibi insanların hatalı bir şekilde inandıklarını sandığı şekilde) meşrulaştırılabilir. Hukuk ulus kimliğinin önemli bir parçasıdır ve bu kimlik paragraflara ya da güzelce derlenmiş bölümlere ayrılamaz. Dolayısıyla ulusun kimliği ne kadar meşruluk gerektirirse, hukukun da o kadar meşruluğa ihtiyacı vardır; bir "ulus" neyse odur ve hukuki çalışmaların hedefi, bu kimlik kavramına ait temel bağlılıkların tercümanı olmaktır, uluslara dış hedefler belirlemek değil. Bir ulusun kimliğini yasalaştırmaya dair tüm çabalar, ölü soyut prensiplerden yeni bir organik bütün oluşturma çabası olarak algılanacaktır.

Savigny çalışmasını, "zamanımız"da eksik olan şeyin tam da hukuk ile *Volksgeist*'ın organik birlikteliğine dair o anlayış olduğunu söyleyerek mükemmel bir şekilde bitiriyordu, ki bu da bizi, "yasamacılar"dan tamamıyla mahrum bırakıyordu. Gerçi bu arada, Berlin'deki yeni üniversite "hukuk felsefesi"nin yeni bir türünün temellerini de atmıştı (daha doğru bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir "hukuk bilimi," Savigny'nin icat ettiği deyimle *Rechtswissenschaft*).[87]

Savigny ve Thibaut, Napoléon sonrası Alman eyaletleri için ortak bir hukuk sisteminin uygun olduğunda, ortak hukuk sisteminin Alman hayatının bölünmüşlüğünü sona erdirmek anlamında gerekliliği konusunda ve bu fikrin, birleşik bir Alman devletini talep etmediği ya da gerektirmediği konusunda hemfikirlerdi. Ama bu birliğin ne anlama geldiği konusunda çok kesin bir biçimde ayrılıyorlardı. Thibaut için bu, Alman hukukunun, yenilenen üniversitelerden gelen başarılı Aydınlanma sonrası fikirlerin ışığı altında rasyonel bir yeniden düzenlenişiydi; Savigny için ise, bir bütün halinde Alman "halkı" kimliğinin gerçek kökleri üze-

rinde netleşmeyi simgeliyordu. Thibaut esasen Alman geleneğinin benimsendiği bir tür rasyonelliği tavsiye ederken, Savigny ise daha metafizik ve kesinlikle daha Romantik bir yaklaşımdan yanaydı. Savigny'nin argümanlarının altında yatan neden, Alman hukukunun, Napoléon'un Fransız hukuku için izin verdiği şekilde kodifiye edilmeye çalışılmasının Alman kimliğini zayıflatacağı ve Almanları bu şekilde fiilen Fransızlaştıracağına dair inancıydı. Savigny bu iddiasını aynı zamanda, Almanların yalnızca yamalı yerel kanunlarda ısrar etmeleri gerektiğini savunan Rehberg'in değişmez gerici pozisyonunu kabullenmeden netleştirmeyi başarmıştı.

Burschenschaften

(Savigny tarafından mükemmel bir şekilde dile getirilen) Romantik bakış açısı, birçok insanda ulusal bilincin temeli olarak ideal bir "otantik" Almanlık hissi gelişmesini sağlamıştı. Bu "Cermen" unsur, Haziran 1815'te (Hegel'in eski muhalifi J.F. Fries'in katkılarıyla) Jena'da yeni öğrenci toplulukları (*Burschenschaften*) kurulmasıyla birlikte güç kazandı. Hegel'in kayınbiraderi Gottlieb von Tucher bile henüz Erlangen'deyken harekete dahil olmuştu. Hatta Jena'daki *Burschenschaft*'ın bazı üyeleri işi otantik Tötonik kıyafetler olduklarını sandıkları kostümler giymeye kadar götürdüler ve Napoléon savaşlarında yer alan Lützow gönüllü alayının renkleri –siyah, kırmızı ve altın rengi– *Burschenschaft* hareketinin bayrağının renkleri haline geldi.[88] Kurucuları *Burschenschaften*'ın eski tür öğrenci toplulukları olan *Landsmannschaften*'ın ("hemşeri birlikleri") yerine geçmesini planlıyordu; bu eski tür topluluklar, Jena türü yerlerde ünlenen içkici, düellocu ve taşkın öğrenci derneklerinden oluşuyordu. *Landsmannschaften*'ın eğilimleri bölgeye özeldi, belli bir bölge ya da prenslikten öğrencileri bir araya toplayarak gelenek görenekleri doğrultusunda eğleniyorlardı; öte yandan *Burschenschaften* üyeleri ise kendilerini, örneğin "Sakson" ya da "Hessen'li" gibi değil, daha evrensel bir bağlamda "Alman" olarak algılıyorlardı. *Landsmannschaften* taşkınlığa ve bira içmeye yönelirken *Burschenschaften*'ın aklında daha politik konular yer alıyordu. Dolayısıyla eski tür *Landsmannschaften,* yeniden yapılanmanın muhafazakâr güçleri tarafından temelde zararsız ve yerleşik düzene karşı bir tehlike

arz etmeyecek şekilde algılanırdı; buna karşılık *Burschenschaften* ise Viyana Kongresi'nde oluşturulan yapı karşısında açık bir tehdit unsuru oluşturuyordu. Hegel başlarda hareketin bazı üyelerinin dillendirdiği yüksek ahlaki değerler ve farklı Alman eyaletlerinin meşru hükümetlerine karşı bağlılıklarını sempatiyle karşıladı ve bu yüzden ilk başlarda hareketi destekleme eğilimindeydi.

18-19 Ekim 1817'de (Luther'in bölgenin prensinin koruması altında İncil'i Almancaya çevirdiği Eisenach'daki şato olan) Wartburg'da, Reform hareketinin üç yüzüncü yıldönümü ve Leipzig'de Napoléon'a karşı kazanılan zaferi anmak adına bir *Burschenschaft* töreni düzenlendi. Hadisenin tamamı yanlış bir planlama eseriydi: *Burschenschaft*'ın Katolik Alman üyeleri Katolik Kilisesi'nden ayrılmayı kutlayan bir toplantıyla kendilerini nasıl özdeşleştireceklerdi örneğin? Vatanperver konuşmalar yapıldı ve işler çığırından çıkarken vatanperver olmayan kitaplar yakıldı (Almanya tarihinde çok daha ileride gerçekleşecek olan daha da beter olayların kederli ve berbat bir belirtisiydi bu); yakılan kitapların arasında Napoléon Kanunları ve "Alman olmadıkları" farz edilen Alman yazarların yapıtları da bulunuyordu. Konuşmacılar Yahudileri de "Alman olmayanlar"ın arasına katarlarken festivalde çok sayıda anti-Semitist homurtu da duyulmuştu. Hareketin Wartburg Festivali'nde de bir konuşma yapan profesör liderlerinden olan J.F. Fries 1816'da yayımlamış olduğu kitapçıkta "Musevilik"e saldırmıştı. (Kitapçık, Fries henüz Heidelberg'deyken yazılmış ve ancak Jena'ya gittikten sonra basılabilmişti.) Fries o kitapçıkta Yahudilerin kendilerini "Alman toplumu"ndan uzakta tutmak istemelerinden dolayı, Alman "devleti" içinde bir başka "devlet" kurduklarını ve asla Alman devletinin *vatandaşı* olamayacaklarını savunmuştu. Dahası, Musevilik yalnızca "üçkâğıtçı sokak satıcıları ve tüccarların" kültürüydü, "kökleri ve dalları koparılması gereken korkutucu ve ahlakı bozan bir güçtü, zira tüm topluluklar içinde devlet için en zararlı olanı oydu."[89]

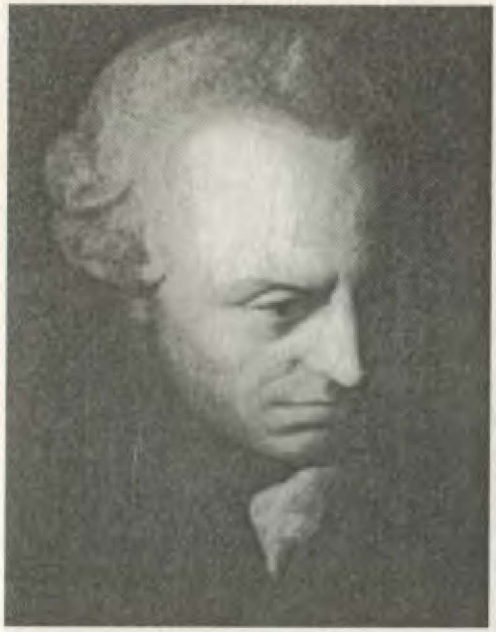
Bu sözler Fries'in başını epeyce belaya sokup polis tarafından sorgulanmasına yol açtıysa da, konu hakkında hiçbir pişmanlık hissetmedi; hatta dostlarının arasında kendine birkaç taraftar bile buldu. Arkadaşı Jacobi ona bir mektup yazarak kendisini şu sözlerle teselli etti: "Roth ve Niethammer seninle tamamen aynı fikirdeler. Benim orada burada bazı kuşku ve endişelerim var, ama tüm endişelerim farklı ve daha kapsamlı



F. W. J. Schelling



Friedrich Hölderlin



Immanuel Kant



F. H. Jacobi



H. E. G. Paulus



Immanuel Niethammer



K. L. Reinhold



J. G. Fichte



K. S. von zum Altenstein



K. A. Varnhagen von Ense



Eduard Gans



K. F. Zelter



Hegel: Bollinger tarafından yapılmış portresi



Hegel: L. Sebbers tarafından yapılmış taşbaskı



Marie Hegel

bir Yahudi nefreti sayesinde yok olup gidiyor."[90] Kendi adına Fries, insanların neden onun Yahudilerden nefret ettiğini düşündüklerini anlamadığını iddia ediyordu; tek istediği şey, kendi sözleriyle, "Museviliği (*Judentum*) reforme etmek"ti, ne Yahudilere karşı bir nefretten ne de haklarını ellerinden almaktan söz ettiğini iddia ediyordu; yalnızca "Alman halkının hayatında sosyal anlamda dejenere bir şekilde teşekkül etmiş olan Museviliğe karşı" konuşmuştu.[91] Ancak Hegel ve arkadaşları Fries'in Yahudilerden nefret etmeme ama Musevilikten nefret etme ayrımını yutmamışlardı ve bu durum, Hegel açısından Fries konusunda bardağı taşıran damla olmuştu. Fries'in, Hegel'in din ve ahlak konularına "bilimsel" *–wissenschaftlich–* olarak tanımladığı yaklaşıma saldırmaya devam edip Alman felsefe çevrelerinde hatırı sayılır bir rakip olmaya devam etmesi yeterince kötüydü. Hegel'e kalırsa Fries yeni Alman hareketinin en berbat unsurlarını savunmaya başlamıştı artık ve Fries'in milliyetçilik ile Yahudiler hakkındaki görüşlerinin, onun Kant sonrası duygusal, psikolojik felsefesiyle bağlantılı olduklarını düşünüyordu. Fries'le ilgili bu değerlendirme, Hegel'in bazı arkadaşları tarafından da paylaşılıyordu; Boisserée 9 Ekim 1817'de Goethe'ye Fries hakkında şöyle yazmıştı bile: "Felsefe alanında işleri kötü gittiğinden dolayı, kendini kadınlar için astronomiye, ardından da eğreti bir biçimde fiziğe verdi ve sonunda da Tötonculukla Yahudi düşmanlığına sardı; tüm bunlar yalnızca karnını doyurabilmek için."[92]

Hegel, Niethammer'in de bu tür sahte Almancılığa duyduğu ilgiden haberdardı ancak bu konuda onu affetmeye daha istekli gibi duruyordu. Fransız felsefeci Victor Cousin, Schelling, Jacobi ve Niethammer'i ziyaret etmek için Münih'e yapacağı ziyaret konusunda Hegel'in fikrini sorduğunda Hegel (Fransızca yazarak) eski dostu Niethammer'i övmüş ve Jacobi'nin erdemlerini (ki kendisiyle ancak Nürnberg'e taşındıktan sonra arkadaş olabilmişti) yere göğe sığdıramamıştı ama Cousin'i Niethammer ile Jacobi'nin "bu Tötoncu, Fransız karşıtı milliyetçilik" eğilimlerine karşı uyarmıştı.[93] Hegel, Cousin'e Schelling hakkında bu konularda bir endişesi olmaması gerektiğini öğütlemişti, zira "onun tarafından kesinlikle sıcak bir şekilde karşılanacak ve Fransız karşıtı önyargılardan arınmış bir politik düşünce sistemi bulacaktı karşısında."[94] Cousin'i ayrıca Jacobi ve Schelling'in yanındayken diğerinin adını ağzına almamasına dair de uyarmıştı, bu ikisinin araları pek iyi değil gibiydi. Hegel,

Schelling'in, en azından hayatının o evresinde, etrafta dolanmakta olan o yapmacık Almancılığın etkisi altında olmadığını haklı bir şekilde görmüştü. (İşin aslı, Almanya'da yükselen yeni düzenin akılcılığı konusu, Hegel ile Niethammer'in ilişkilerinde büyük gerilimlere neden olmuştu.)

Hegel'in öğrencilerinden bazıları Wartburg Festivali'ne katılmışlardı ve arkadaşı Friedrich Frohmann'ın oğlu ile Wesselhöft ailesinin (Ludwig Fischer'i yanlarına alıp Hegel onu Heidelberg'de ailesine katılıncaya dek yetiştiren aile) iki oğlu da oradaydı, tıpkı Gottlieb von Tucher gibi. (Hegel'in kayınvalidesi, Gottlieb'in festivale katılmasına kesin ve kararlı bir biçimde karşıydı, oğlanın tüm bu "Tötonculuk" işlerine olan ilgisini gülünç ve tatsız buluyordu, ama Hegel onu oğluna izin vermesi için ikna etmişti.)

Hegel'in Heidelberg'deki en sevdiği öğrencilerinden biri olan Friedrich Wilhelm Carové de festivale *Burschenschaft* hareketinin liderlerinden biri olarak katılmış ve içlerinden bazılarının anti-Semitist eğilimlerine şiddetli bir biçimde karşı çıkan bir konuşma yapmıştı. Hegel'in 1817'deki "Doğal Hukuk ve Politika Bilimi" adlı dersine katılmış olan Carové, *Burschenschaft* hareketine dair bir yönetmelik tasarısı yayımlayacak kadar ileri gitmiş ve tasarısında *Burschenschaft*'ın ancak "kesin yöntemlerle belirlenmiş evrensel ilkeler"i (Hegel'in derslerinde açıkladığı gibi) takip etmesi halinde Almanya'nın hedeflediği kültürel değişimi yaşayabileceğini savunmuştu. Fries'in ulus bilincinin de din bilinci gibi bir his meselesi olduğu fikri, bu görüşü "yüzeysel bir heves," evrensel olanla bireysel özellik ve kaprislerin birbirine karıştırılması olarak niteleyen Carové tarafından gülünç bulunmuştu. Farklı öğrenci örgütlerinin yönetmeliği tasarısında Carové, üyeliğin temelinde dini inanç, uyruk ve sosyal sınıfın değil, rasyonel düşüncenin bulunduğunu özellikle vurgulamıştı; bu fikri perçinlemek amacıyla Carové, Yahudiler ile yabancıların da *Burschenschaften*'a *tam* üye olarak alınmaları gerektiğini kastettiğini açıkça vurgulamıştı. (Bu sözler, bir sene sonra Carové'nin hareket içinde yenilgisine ve hareketten fiilen atılmasına neden olacaktı.)[95]

Ancak 1817 yılında Hegel'in, yalnızca Fries'in Musevilik'le ilgili yorumları nedeniyle kendini küçük düşürdüğüne dair değil, aynı zamanda *Burschenschaft* hareketinin büyük olasılıkla Hegelciler tarafından yönetileceği konusunda da şüphesi yoktu. Fries karşısında zafer kazanmakla kalmayacak (şahsi anlamda tatlı bir galibiyet almıştı bile), felsefesinin

modern hayatta geçerli olan ilkelerin *gerçek* anlatımı olması rüyası da gerçeğe dönüşmeye yaklaşacaktı – ve tüm bunlar ilk gerçek profesörlük kürsüsünü elde etmesinden yalnızca bir sene sonra gerçekleşiyordu! Modern hayatın dinamiklerinin, kendilerini bağladığını düşündüğü ilkelere doğru ilerlerken bu ilkeleri açıyor gibi görünmesinden dolayı, *Burschenschaft* hareketinin, geçici sancılar ve sapkın gençlik taşkınlıklarına rağmen (Tötonik kıyafetler örneğinde olduğu gibi), bir süre sonra kendi felsefesinin hatlarını çizmiş olduğu yöne doğru değişeceği beklentisi içine girebilirdi.

Württemberg, Anayasacılık ve Zümreler

Bu sırada güçlü karşı eğilimler de işbaşındaydı elbette, ki Hegel belki de yeterince kuvvetli olmadıklarını düşünmesine rağmen bunların farkındaydı. Avusturya'da Metternich anayasacılığa, Alman birliğine, Napoléon sonrası dönemin modern Almanya'sının fiilen tüm unsurlarına karşı çıkıyor çünkü bunları Avusturya'nın Avrupa'daki etkisini sürdürme yönündeki çıkarlarına aykırı buluyordu. Ancak bu gelişmeleri durdurma yolundaki denemelerinin muhtemel başarısına dair şahsi görüşleri ne olursa olsun, Metternich *Burschenschaft* hareketini feshetmeye ve Almanya'da yeşermekte olan tüm anayasacılık türlerini önlemeye kararlıydı. Büyük ölçüde başarılı olacaktı elbette, ancak bu sonuç 1817 yılında tahmin edilemiyordu.

Alman *Land*'larının alevlenen anayasacılık tartışması –her bir Alman *Land*'ının bir anayasaya sahip olup olmaması gerekliliği, anayasaların şekli, gücü merkezileştirmeli mi yoksa eski devlet siyasetine mi dönmeleri gerektiği soruları– evrenselci modernistler ile muhafazakâr memleketçiler (ki içlerine yeni bir Romantik milliyetçi unsur da zerk edilmişti) arasında zaten var olan ihtilafı yeniden sahneye koymuştu. Memleketçiler reformları engellemek istiyorlardı çünkü geleneksel imtiyazlar ile yaşam biçiminin bu reformlar yüzünden ne büyük tehdit altında olduğunu görmüşlerdi; öbür yandan reformcular ise memleketçilerin, hem devletin gelişim projelerinden dolayı kendilerini vergilendirmesini (ki gerekli ekonomik gelişmeleri önleyecekti bu) hem de toplumlarından istedikleri kişileri –gezginler, düşük ahlaklı kişiler, Yahudiler– dışlama haklarını

kaldırmasını (ki zamanla "yeteneğe yönelik kariyer" anlayışını ve dolayısıyla da devletin yetenekli, modern rahip ve liderler yetiştirme yeteneğini dinamitleyecek bir şeydi bu) engellemek istediklerini yakından görmüşlerdi.[96] Bununla birlikte tartışma, bir başka grubun reformculara katılmasıyla birlikte bulanıklaştı; bunlar, yeni şekillenen Alman eyaletlerinin gücünün rekabet içindeki otoritelerce kontrol edilmesini istemeyip tamamıyla devlette, yani kendilerinde olmasını isteyen yöneticilerdi. Bir yanda bazı reformcular bu tür bir gücü modern reformları geçirmenin tek yolu olarak görüyor ve bundan dolayı garip bir şekilde etki alanlarını isteyen prenslerle ittifak kurarken diğer yanda, hırslı prenslerin gücü merkezileştirmelerinden korkan bir grup reformcu ise eski siyasi güçlerle birleşiyordu.

Bu bağlamda, Württemberg kralı II. Friedrich, *Land* üzerindeki egemenliğini güven altına alacak ve "şu eski yasalar"ı, kendi emelleri peşinde koşmaya girişen atalarının canını yüzyıllar boyunca sıkmış olan Württemberg siyasetindeki tüm imtiyazlarıyla birlikte ortadan kaldıracak bir anayasa oluşturmanın peşindeydi. Ayrıca birçok selefi gibi Württemberg'e bir anayasa *vermeyi* önceliği olarak görüyor ve başka birinin hazırlayacağı bir anayasayı asla *kabul* etmeyeceğini düşünüyordu.[97] Ancak eski Württemberg anayasasının derhal yürürlüğe girmesi çağrısını yapan, bu olmadan Almanya'nın Fransız etkisinden tamamıyla kurtulmasının mümkün olmadığını savunan Romantik milliyetçilerin en gerici unsurlarının muhalefetiyle karşı karşıyaydı. Kral buna rağmen işe koyuldu ve Württemberg'in diğer etkin güçlerine danışmadan kulları arasında eşitlik vaat eden, Yahudilere katılım hakkı veren, Katoliklere karşı kısıtlamaları kaldıran ama hükümetin gücünü koruyan ve mali ipleri tamamıyla kendi ellerinde tutmasını sağlayan nispeten liberal bir anayasa hazırladı.[98]

Bu bağlamda ilk muhalefet, ülkeleri ilhak edilmiş olan soylular ile kralın teklifinin gerçeğe dönüşmesi halinde eski imtiyazlarının sonsuza dek kaybolacağını (doğru bir biçimde) öngören Protestan Kilisesi'nden geldi. İlhak edilmiş olan soyluların özellikle korktukları bir şey vardı: Kutsal Roma İmparatoru'nun emrinde olduklarından dolayı, dükün (ve sonrasında kralın) vergileri ile benzer yaptırımlardan muaflardı ve Württemberg politikasına hiç karışmamışlardı. Artık Kutsal Roma İmparatoru ortadan kalktığına göre, imtiyazlarının varlığı kuşkuluydu ve kralın anayasası da tebası arasında "eşitlik"ten söz ediyordu, ki bunun,

özel statülerinin sonu anlamına gelen bir kelime olduğu kesindi. Metternich ve Prusyalı Baron von Stein ile ittifak yaptılar; oldukça kısa bir süre sonra kralın önerdiği anayasaya karşı güçlü bir protesto başlamıştı. "Eski" anayasanın yeniden yürürlüğe konmasına dair çağrıların şiddeti artıyordu.

Tartışmanın şiddeti artarken, Württemberg'in eski anayasası ile "eski yasalar"ın yeniden tesisi yönünde çağrı yapan Württemberg'liler, Napoléon'la haklarını bir Württemberg diktatörüne devretmek üzere savaşmadıklarını ileri sürüyorlardı (Karl Eugen ve seleflerinin hatırası belli ki hâlâ oldukça etkiliydi). Württemberg rahiplerinin büyük bir kısmı "şu eski yasalar"ın yeniden yürürlüğe konması için halka açık ayinler düzenlemeye başladılar.[99] (Schelling'in *Doğa Felsefesi*'nin taraftarı ve takipçisi olan Tübingen'li felsefeci Adolph Karl August Eschenmayer, Württemberg halkının sosyal sınıfının zihnin üç yeteneğine – fikirler, imgelem gücü ve arzu– göre üçe ayrılmasının metafizik zorunluluğunu savunan bir kitap yayımladı; kitap geniş bir kitleye ulaştı ve birçoklarına, Alman İdealizmi'nin entelektüel gücünü Württemberg'in kadim anayasasını yeniden yürürlüğe koymak isteyenlerin argümanlarını kendi lehine çevirmiş gibi göründü; bununla birlikte Eschenmayer daha da ileri gitti ve Almanya'nın tüm eyaletlerinin bir bütün halinde Alman hükümetine bağlı olması gerektiğini savundu. Kral ve danışmanları Eschenmayer'in kitabının tutarsızlıkları ve popülerliği karşısında bariz bir şekilde afallamışlardı.)

Kral bu noktada asıl planlarından geri adım atmaya başladı ve yeni bir anayasa oluşturacağını açıkladı, ki tam bu noktada yayıncı Johann Cotta tartışmaya ağırlığını koyarak yeni anayasanın "Almanya için bir model teşkil etmesi" gerektiğini savundu.[100] Württemberg Krallığı farklı bir *eyalet* olduğu ve eski Württemberg *Land*'ına göre daha fazla bölge içerdiğinden dolayı kral, eski anayasanın yeni bölgeleri kapsamayacağını ve bu yüzden yeni bir anayasaya ihtiyaç duyulduğunu savundu; krala göre bu anayasa, eskisinin bazı önemli kısımlarını koruyacaktı elbette. Bu noktadaki tartışmanın lehine dönmesini fırsat bilen kral, kendisine o zamana dek muhalefet etmiş olan tarafların desteğini arkasına aldı. Tüm bunlar Metternich'in kuşkulanmasına neden olmuş ve kralın niyetleriyle durum üzerindeki kontrolüne kuşkuyla bakmaya başlamıştı. Bununla birlikte Metternich Württemberg'de işlerin karşılıklı bir güvensizlik ve

kuşku ortamına yerleşip sonunda da yerini durgunluğa bırakmasından dolayı memnun olmalıydı aslında. Ancak anayasa taslağı nihayet turlarını atmaya başladığında ve ilerici güçler, içinde basın özgürlüğü ya da rahiplerin sorumluluklarına dair hiçbir şey bulunmadığını fark ettiklerinde, kral ve siyasilere karşı öfke ile kuşku, artmış bir biçimde ortaya çıktı.

Yaşlı kral 30 Ekim 1816'da hayata gözlerini yumdu. Yeni kral I. Wilhelm babasından tamamıyla farklı bir mizaca sahipti; devletin egemenliği ideali ve yeni yeşeren "Alman" (yalnızca Württemberg'li değil) bilinciyle doluydu içi. Bu durumun, Almanya için "model olacak bir anayasa" çıkmasına neden olup olmayacağını izlemek üzere, Prusya'daki reformcularınkiler dahil tüm gözler Württemberg'e çevrildi; Baron von Stein bunun Almanya'nın "normal anayasası" olmasını bekliyordu. Württemberg Kralı I. Wilhelm, 3 Mart 1817'de parlamentonun her iki yasama kanadını da Württemberg'in yeni "Alman" anayasasını onaylamaları için toplantıya çağırdı.[101] Basına daha fazla özgürlük tanıyan daha liberal bir basın yasası 30 Ocak 1817'de yürürlüğe konmuş ve bu durum, Cotta gibi yayıncıların kralın taslağının peşine takılmalarına neden olmuştu. Ama zümreler çetin bir mücadele verdiler ve kelimelerden oluşan bu savaşta ilahiyatçı Paulus ile (belki de *Ehrbarkeit*'tan gelişi pek tesadüf olmayan) şair Ludwig Uhland'ı kendi taraflarına çektiler. Zümreler eski çifte *Ständesstaat*'ı, çifte güç ve otorite merkezli "zümreler devleti"ni korumak niyetindeydiler (tartışmanın büyük kısmı, iktidar meseleleri ve siyasiler konseyi ile hazinenin kralın hükümetinden ayrı birimler olarak var olup olmayacağı üzerineydi).

1817'de ülkede baş gösteren kıtlığın olaylara pek bir faydası olmadı, zira insanların var olan kraliyet hükümetine antipatiyle bakmasına neden olmuştu. 2 Haziran 1817'de parlamento kralın yeni anayasasını (kırk ikiye karşı altmış yedi oyla) reddetti; oylamadan galip çıkan koalisyon, eski kraliyet şövalyelerinden, *Ehrbarkeit*'tan ve eski dini haklarının iade edilmesini isteyen birtakım din adamlarından oluşan tuhaf bir gruptu. Anayasanın Württemberg'in dışında bulunan reformcu çevrelerden aldığı geniş desteğin eğer bir etkisi olduysa da bu etki olumsuzdu; dolayısıyla anayasanın reddi Württemberg dışındakileri (örneğin Baron von Stein'ı) şaşkına çevirmişti. Ancak anayasanın reddi, yalnızca kralın anayasayı yürürlüğe koyma kararlılığını artırmaya ve zümrelerle bir

anlaşma sağlanamayacağına dair inancını sağlamlaştırmaya yaramıştı; bundan dolayı "şu eski yasalar"dan bazılarının yeni anayasaya eklenmesi denemelerinin artık bir anlamı kalmadığına karar verdi. Zümreler "şu eski yasalar" konusuna ya hep ya hiç anlayışıyla yaklaşarak, "Alman" özgürlük hissiyatına daha evrensel bir yaklaşımı reddetmişlerdi. Memleket yasalarını, Almanya'daki reformcuların devlet egemenliği ve anayasal hükümetin zorunlu, modern "evrenselciliği" olarak gördükleri şeye tercih etmişlerdi.

Hegel'in Württemberg Tartışmasına Girişi

Hegel kendisini Württemberg hakkında yapılan bu tartışmaya katılmaktan alıkoyamamıştı. Yalnızca memleketi ve doğum yeri değil, aynı zamanda düşüncelerinin merkezini oluşturan modernizm meseleleri de söz konusuydu. Ayrıca tüm gözler anayasa tartışmalarının ne şekle bürüneceğini izlemek üzere Württemberg'in üzerinde olduğundan, bu sayede Almanya'nın diğer bölgelerinde devam etmekte olan anayasa tartışmalarında da rol oynama şansı yakaladığından emindi Hegel. Tübingen'deki Eschenmayer adındaki, kendini idealist ilan eden sözde Schellingci obskürantistin tartışmaya Alman İdealizmi'ni katmış olması, Hegel'in kavgaya karışmasını daha da hızlandırmıştı; kendisi için de önemli bir şanstı bu, zira *Fenomenoloji*'nin yayımlanmasından bu yana on sene geçmiş olmasına rağmen çevresini hâlâ felsefesinin Schelling'inkinin bir başka şekli değil, onun aşılmış hali olduğuna ikna etmeye çalışıyordu.

Hegel'in "1815-1816 Württemberg Krallığı Meclis Görüşmeleri" adlı denemesi 1817 ve 1818 kışında *Heidelberger Jahrbücher*'de yayımlandı. Deneme, anayasanın kabul edilip edilmemesi gerektiğine dair tartışmada önemli bir rol oynamak niyetini taşıyordu. Bu hedefinde kısmen başarılı oldu; 1818'de ucuz bir kitapçık halinde yeniden basıldı ve Württemberg hükümeti tarafından sübvanse edilip geniş bir çevreye dağıtıldı. Tahrik olan bazı kişilerin yayımladıkları saldırgan tepkiler ise kitapçığa olan ilgiyi daha da artırmaktan başka bir işe yaramadı. (Sinirlenen kral 1819'da anayasasını zorla yürürlüğe koydu ve tartışmayı güç kullanarak sona erdirdi; ancak 1817'de yazısını yazarken Hegel'in tahmin edebileceği bir durumdu bu zaten.)

Hegel denemesinde kendi felsefesinden önemli fikirleri alıp tartışmada söz konusu olduğunu düşündüğü meselelerin içlerine yerleştirmişti. Makale, Hegel için *Tinin Fenomenolojisi* ve *Mantık Bilimi*'ndeki, modern yaşamın toplumsal ve politik yapılarına dair temel fikirleri yeniden açımlıyordu ve bunu, Heidelberg'deki derslerinde hızla odak noktasına gelen, modern yaşamın sosyal ve politik yapısına dair kendi düşüncelerine bağlayarak yapıyordu. Hegel'in popüler yazılarının çoğu gibi, bu da berrak ve anlaşılır bir metindi; Hegel'in felsefi yapıtlarında seçtiği muğlak, teknik dilin dolambaçlı kullanımından büyük ölçüde kaçınılmıştı.

Denemenin konusu görünüşte "Württemberg Meclis Zümreleri Görüşmeleri"ydi ama Hegel'in ilk paragraflarda netleştirdiği üzere, halihazırdaki tartışmada söz konusu olanın ne olduğunu belgelere "psikolojik bir tarih bakış açısıyla" bakarak anlayamazdık. İster kral, ister muhaliflerinin olsun, "bireylerin sözde gizli güdüleri ve niyetleri" hakkında yapılacak hiçbir sorgulamanın tartışma konusunun anlaşılmasına bir faydası olamazdı. Oyundaki aktörlerin ruh hali önemli değildi; kendi sözleriyle, "eylem insanlarını *yaptıklarıyla*" algılamalıydık. *Fenomenoloji* ve *Mantık* açılarından bakıldığında, bir yargıda bulunmak bir sorumluluğun altına girmekti, şu ya da bu ruh halinde bulunmak ya da bazı görüşleri öznel bir biçimde tatmin etmek değil. Bu sorumluluklar da aynı anda öznel bir biçimde düşündüklerimizin salt bir işlevi değildi. Dolayısıyla, "görüşmeler dışında halkın konuştukları" ya da "kabine ya da bakanlığın çalışmalarının içsel tarihi" hakkında bir araştırma bize tartışmayı tam olarak anlatamayacaktı. Bunu yapabilmek için, diyordu Hegel, tartışmanın, içindeki insanlar için önemini ve bunun nedenini anlamalıyız. Yani tartışmanın içeriğinin, tartışmalarda oynadıkları rollere derinden bağlı olan insanlara hangi sorumlulukların atfedilebileceğiyle bir ilgisi olması gerekmektedir.

Dolayısıyla, Hegel'e bakılırsa, "Görüşmeler" ancak aktörlerin toplu halde yer aldıkları spesifik bir pratik proje ışığı altında anlaşılabilir; yani önemli olan, "meselenin yönü ve doğası"nı sunabilmekti, bu ise, onu spesifik bir proje haline getiren ortak pratik proje ve normlardı.[102] Dahası, *hususi* bir pratik proje soruşturulduğundan dolayı, bu normları dışarıda kalan bir perspektiften türetemezdik; *bu insanlar için* neden önemli olduğunu anlamamız gerektiğinden dolayı, diyordu Hegel, "eski zamanlardan bir şeyler toplayamayız, özellikle de Yunan ile Roma'nın

medeni çağlarından" bu meseleleri anlamamızı sağlayacak bağlantıları bulamayız, zira bu bağlantılar "günümüze özgüdür."[103]

Mesele modern hayat ile geçmişe bağlı kalmak isteyenlerin arasındaydı, ama Hegel açısından, Württemberg kralının itibarını artırmak istemesi ya da bazı parlamento üyelerinin geleneksel imtiyazları koruduklarına inanmaları meselesi değildi bu. Önemli olan, modern hayatın altında yatanlar ile geçmiş yaşam tarzını yapılandıranlar arasındaki bağlantıların farklılıkları olmalıydı. Ne tür bir uzlaşmaya varılacağı –eğer bu mümkünse– bu bağlantılar arasında ne tür gerginlikler, zıtlıklar ve uygunluklar olduğuna bağlıydı ve Hegel'in savunduğu üzere, devrim öncesi ve devrim sonrası yaşam biçimlerinin *rekabet halindeki* pratik projeler olarak anlaşılması *gerekiyordu*. Dahası, Hegel'in baştan yapılandırdığı üzere, modern proje yalnızca eski rejimle rekabet etmiyor, aynı zamanda eski projenin hata ve yetersizlikleri nedeniyle rasyonel ve gerekli bir şekilde ortaya çıkıyordu.

Eski projenin tarihi de, kendi seleflerinin hatalarına bir tepki olarak anlaşılmalıydı. Ortaçağ'da hükümet güçlerinin ayrılığı, sonradan şahsi çıkar ve güvenlikleri amacıyla bir dizi "şövalye, hür insan, manastır, asil, tüccar ve esnaf"la bir araya gelmek zorunda kalan bireylerin ortaya çıkmasına neden olmuştu.[104] Bu gruplar, ortak bir çıkarları bulunmadığından sosyal anlamda bir araya gelmemişlerdi; en iyi ihtimalle, işbirliği yapmanın ve ortak bir bağ kurmadan iyi geçinmenin yolunu bulmuşlardı. Bir çeşit "tolere edilebilen yan yana yaşama"ydı bu – kısacası, öyle her üyenin kendisini özdeşleştirmediği geçici bir anlaşmaydı.[105] Dolayısıyla oluşturulmuş olan sosyal denge de istikrarsızdı ve Hegel'in "devlet hissiyatı" adını verdiği şeyi üretemeyecek haldeydi.[106] Bu tür bir "devlet hissi" bulunmaması halinde, yani kişinin bireysel amaçları kamu hayatıyla bağdaşamadığında, kamu hayatıyla ilgili bir özdeşleşme, ortak bir kamu otoritesi algısı oluşamıyordu. Bu durumda devlet de bireylere yalnızca bir "hükümet," bir hizip, yalnızca kendi çıkarlarına hizmet eden bir grup olarak görünüyor ve bu tür politik gövdelerin vekilleri de görevlerine "evrensel anlamda mümkün olan en az ölçüde verici olacak şekilde" yaklaşıyorlardı.[107] Bu tür bir normatif arka plan içinde devlet, örneğin prensler ve zümreler arasında sosyal bir *sözleşme* olarak yorumlanıyor ve *politik* sorumluluk da şahsi bağımlılıklarla iç içe giriyordu (Hegel'e göre birbirine karışıyordu) – feodal Avrupa zamanında

da durum tam da Hegel'in düşündüğü gibi olmuştu. Bununla birlikte sosyal bir sözleşmenin şartları, geçerliliklerini ancak sözleşmedeki ilgili çıkar maddeleri yerine getirildiği müddetçe korunuyordu; yeni çıkarlar belirdikçe ya da orijinal sözleşmenin dışında bırakılmış olan eski çıkarlar seslerini duyurmaya başladıkça, prens ile zümreler ya da hükümet ile vatandaşlar arasındaki sözleşmeden doğan ilişkiler aşınıyor ve sosyal düzenin istikrarı zayıflıyordu.

Eski düzenin yetersizlikleri, diye düşünüyordu Hegel, dile getirilmeleri neredeyse gereksiz olacak kadar ortadaydı. Dahası, zümreler ile prensin, modernleşmenin talepleri (gelir artırma yöntemleri, üniversitelerde kendi elitlerini oluşturması ve benzeri) ile eski düzene bağlı yaşam biçimlerinde yer alan çıkarların arası bulunamıyordu. Eski görüş, kişisel bağımlılık ve statüye bağlılık üzerinden, toplumsal yaşamı bir tür sözleşme olarak algılıyor ve bunu birbirinden bağımsız çıkarların temsilcilerinin aralarında sürekli bir pazarlık yapması olarak belirliyordu. Modern görüşe göre ise, politik bir otoriteye bağlılık vardı ve bu bağlılık, bütün katılımcıların ortak paylaştığı gerekçelere dayanıyordu; yasa önünde eşitlik, evrensel adalet, inanç özgürlüğü vb. gibi ilkelere dayanıyordu. Eski görüş kendi ağırlığı altında ezilmişti ve Hegel'e göre yeni modern görüşün tarafında sadece akıl değil, modern bireylerin özdeşleşebilecekleri gerekçeler de vardı.

Hegel'in de ortaya koyduğu üzere, Württemberg'deki zümrelerin argümanları, bu haklara geçmişte sahip olduklarından gelecekte de sahip olmaları gerektiğine inanmalarında toplanıyordu. Bu görüşü, o hakların içinde bir anlam teşkil ettikleri yaşam biçiminin tam da kendi iç yetersizlik ve çelişkileri yüzünden çöktüğünün belli ki farkına bile varmaksızın dile getiriyorlardı. Zümrelerin dile getirdikleri haklar, modern dünyada *gerçek* birer hak olamazdı; modern mülkiyet kuralları, hukuk prensipleri ve modern hayatın sosyal uygulamaları, kişisel bağımlılıktan doğan ilişkilerin politik hayat için temel alındığı o prensiplere sadakat gösterilmesini imkânsız hale getiriyordu. Dolayısıyla modern hayatta mevcut hiçbir müşterek projeye temel oluşturabilecek normlar olarak hizmet edemezlerdi. Modern hayatın müşterek projelerine destek olan bağlılıklar, gün yüzüne çıkarılıp ifade edildikleri zaman meşrulaştırılabilir, dolayısıyla sosyal hayatta öz kimliğin rasyonel temelini oluşturabilir olmalıydı. Bu tür gerekçelerin diyalektiği (*Fenomenoloji*'nin de işaret

etmiş olduğu üzere), gerekçelerin evrensel olması ve diğer herkes için iyi olan ve herkesçe paylaşılan türden gerekçeler olmasını gerektiren bir kavrama yol açmıştı. Öte yandan diğerleri için iyi olan gerekçelere bağlılık, bizi sosyal hayat için ortak bir otorite kavramına bağlar; bu sosyal hayattaki otoritenin nasıl dağıtılacağına dair ortak bir kavramdır. Bu da bizi evrensel meşruiyet iddialarına karşı var olmaya devam etme gücüne sahip tek bağlılık olan adalet kavramına (inancını ifade özgürlüğü türünden eşlikçi haklarıyla beraber) *bağlar*. Yani, modern hayatın uygulamalarında yer alan normlara bağlılık, kişiyi modern anayasal devletlerin varoluşuna bağlayarak eski *Ständesstaat*'ta yer aldığı haliyle akla aykırı olan iki merkezli otorite fikrini dışarıda bırakır.

Hegel'e göre, Württemberg zümrelerinin eski anayasanın bir zamanlar geçerli olduğu için aynen korunması gerektiğinden başka bir argümanları bulunmuyordu. Ancak gelenekçi itirazlar, modern hayatta otomatik olarak geçersizleşiyordu; Hegel'in de dile getirdiği üzere, "bu tür hakların doğru ya da yanlış olmalarında eskiliğin hiçbir önemi yoktur. İnsan kurban etme, kölelik, feodal despotluk ve sayısız rezaletin sona erdirilişi, her halükarda eski bir hakkın feshi anlamına gelir."[108] Württemberg zümrelerinin dürüstlük ve şereften oluşan altın çağ olarak sundukları şey, diye savunuyordu Hegel, aslında bir yolsuzluk ve kamunun kasasının yağmalanışı çağıydı. Hep aynı ailelerden benzer isimler ortaya çıkıyor ve ellerini halkın hazinesine daldırıyor, tüm bu gösteri ahlaki bir bataklığın oluşup giderek çürümesine yol açıyor ve Württemberg'in ahlaki hayatının içten içe çöküşüne neden oluyordu. Bütün reformcularla birlikte Hegel'in de savunduğu iddia edilen sahte, görece bir argüman olan, "Bir yüzyıl yanlışı doğruya çeviremez" sözüne Hegel şöyle karşılık veriyordu: "Ancak cümlenin sonuna şunu eklemeliyiz: Bu yüzyıllık yanlışa tüm bu süre boyunca doğru denmişse bile."[109] "Eski güzel yasalar"ı savunanların argümanlarını en sert eleştirdiği suçlamasında Hegel onları, Napoléon'un devrilmesinden ve Bourbon monarşisinin yeniden iktidara gelmesinden sonra Almanya'daki sürgünlerinden Fransa'ya dönen, "*hiçbir şeyi unutmamış ve yeni hiçbir şey öğrenmemiş*" Fransız aristokratlarıyla kıyaslıyordu: "[Württemberg zümreleri] son yirmi beş yıldır *uykuda* gibiydi, muhtemelen dünya tarihinin en zengin ve bizler için de en eğitici uykusuydu bu, çünkü dünyamız ve fikirlerimiz onlara aittir."[110]

Ehrbarkeit üyesi olmadığı için doğumdan itibaren kamu fonlarını kullanma hakkı bulunan o seçilmiş gruba dahil olmayan, Tübingen'de eğitim almış bir avukatın oğlu Hegel, şahsi tecrübesi ışığında konuşuyordu şüphesiz ve muhtemelen bunu açığa vurmaktan hiç de küçük olmayan şahsi bir keyif alıyordu; ahlak ve ruhani yenilenme yolunu benimsemiş, gençliğinde Devrim'i yeni bir Reform olarak algılamış olan genç adam, memleketindeki ahlaki açıdan yozlaşmış olduğunu düşündüğü kişilerden öcünü nihayet alabilirdi artık. Hegel zaten Alman hayatının yozlaştırıcı olarak nitelediği unsurlarına karşı hissettiği tiksintiyi gizleyemiyordu. Dürüstlük ve şereften oluşan geçmişi diriltiyormuş gibi yapmanın ikiyüzlü sahteliğiyle, "eski güzel yasalar" hakkındaki tüm tartışmanın, "Almanların tipik hastalığı"olan "bu tür şekilciliklere sarıldıklarını ve zihinlerini sadece onlarla meşgul ettiklerini" gösterdiğini vurguluyordu.[111] Fransa, İngiltere ve Polonya'nın feodal şahsi bağımlılıklardan modern devletlere geçiş tarihleri, "Almanya'nın o tiksindirici özelliğinden, yani Alman eyaletlerinin (*Länder*) bütün o hukuki biçimciliğe ve evrakçı biçimciliğe boğulmuşluğundan" uzaktı.[112]

Hegel'in Politik Denemesine Tepkiler

Ancak Hegel'in yazıyı yayımlama kararının önceden tahmin edemediği bir sonucu oldu: Eski arkadaşı ve Württemberg'li hemşerisi Heinrich Paulus'la araları nihai ve geri dönüşü olmayan bir şekilde bozuldu. Paulus da dergiye aynı konuda uzun bir yazı göndermiş ama yazısı editörler tarafından aşırı uzun ve uygunsuz bulunarak reddedilmişti. Hegel bunun hemen üzerine dergide kendi yazısını yayımlatınca –ki Paulus'un dikkat çektiklerinden çok farklı sonuçları savunuyordu– Paulus bunu Hegel'in kendisine ihaneti olarak algıladı. Hegel ile Paulus arasındaki ilişki, bu ihtilaf ortaya çıkmadan önce de zaten gergindi. Hegel Heidelberg'e gelmeden önce Paulus ondan, muhtemel bir Heidelberg ataması için arkadaşı Thomas Seebeck'i değerlendirmesini istemişti. Hegel ve Seebeck'in arası iyiydi; hatta Seebeck, Hegel'in oğlu Immanuel'in vaftiz babalarından biri olmuştu. Ancak Paulus'a yazdığı gizli notta Hegel, Seebeck'in gerçekten de iyi bir insan olduğunu ama birinci sınıf bir düşünür olmadığını yazmıştı. Paulus, onun entelektüel

birikimiyle ilgili bu coşkudan yoksun değerlendirmesini Seebeck'e göstermiş olmalıydı ve bu da, Hegel ile Seebeck arasında kalıcı bir kopuş oluşmasına neden olmuştu.[113]

Hegel, Paulus'a derginin yazısını reddettiğini söylemek zorunda kaldıktan sonra onunla arasını düzeltmeye çalıştı. Yalnızca kendisinin değil tüm yönetim kurulunun Paulus'un yazısı aleyhinde oy kullandığını hatırlattı, ama Paulus dinlemek bile istemiyordu ve Hegel'le tüm sosyal ilişkisini derhal sona erdirdi. (Paulus'un huysuz yapısı onu yazıyı kendi başına yayımlamaya itti; yazıda Württemberg kralına çok şiddetli bir şekilde saldırıyordu ve büyük bir sağduyu eksikliği örneği göstererek krala da yazının bir kopyasını göndermişti. Kral bundan hiç memnun kalmadı. Paulus daha sonradan 1819'da Württemberg'de ölmek üzere olan oğlunu ziyaret etmeye çalıştığında kral onu derhal tutuklatıp sınırdışı ettirecekti.)

Hegel'in kitapçığına tepkiler hızla geldi. Bazı konularda arkadaşları bile görüşlerini paylaşmamışlardı. Deliye dönen kişi yalnızca Paulus değildi, Niethammer de Hegel'in yaptığından derin bir rahatsızlık duyuyordu. Bavyera'daki cesaret kırıcı tecrübeleri ışığında ve son birkaç yılın (ve yapıtlarının) kazanımlarının hızla bir kenara bırakılması karşısında Niethammer, Hegel'in kitapçığının tartışmanın gerçek konusu açısından fazla idealist kaçtığını ve Hegel'in durumu değerlendirirken fazla saf olduğunu düşünüyordu. "Bahse girerim ki" demişti Hegel'e, "eğer benim gibi karar verirken karşılaştığım gerçekliklerle yüz yüze gelmiş olsaydın, yazını bu şekilde yazmazdın." Niethammer'e kalırsa, kral ve vekilleri, *Bundesakte* tarafından oluşturulan Alman konfederasyonunun iyi niyetli üyeleri gibi davranmamış, bunun yerine "sanki bizzat İmpataror ve İmparatorlukmuş" gibi bir tavır içine girmişlerdi; buna karşılık zümreler ise (Niethammer'in görüşüne göre) en azından federal bir sistemin üyeleriymiş gibi bir tavır içindelerdi. Zümreler yalnızca, Hegel'in ısrar ettiği gibi, saati tersine çevirmeye çalışan tepkisel yapılar görevi görmüyorlardı. Kesin olmak gerekirse, diye kabulleniyordu Niethammer, her iki taraf da taleplerinde karşıdakine biraz ters bir tavır sergilemişti, ancak zümreler, yalnızca başlarına ne geleceği konusunda verilecek kararda oy hakkı istiyor ve sonucun kendilerine kral tarafından dikte edilmesini reddediyorlardı. Her şeye rağmen, görüşmelerin çıkmaza girmesi, muhtemelen Niethammer'in de kederli bir şekilde bağladığı gibi,

güç kullanarak bir çözüm bulunması anlamına gelecekti. Niethammer Hegel'e pişmanlık dolu bir şekilde, "Bu konuda en azından zeki bir şekilde kötü bir davayı savunduğunu söyleyebilirim" demişti. (Konuyu daha neşeli bir notla kapatan Niethammer Schelling'in de selamları olduğunu yazmıştı; Hegel ile Schelling iletişimi uzun zaman önce kesmiş olmalarına rağmen, karşılıklı saygıda kusur etmiyorlardı.)[114]

Diğerlerine göre Hegel, basitçe ve affedilmez bir şekilde insanlara karşı kralın tarafını tutmuştu ve kitapçığında "demokrasi"den hiçbir şekilde söz edilmemesi (kötülemesi hariç) bu görüşü güçlendiriyordu. Hegel aslında yazısında bariz bir biçimde politik katılımı savunsa da demokrasi karşıtı bir tutum sergiliyordu. Hegel'in görüşüne göre demokrasi, –seçmenlerin temsilcileri çoğunluk esası doğrultusunda ulusal bir parlamentoya seçtikleri Fransız modelinde– her seçmeni kendi şahsi çıkarını yalnızca birkaç senede bir uyguladığı ve genel sonuçlara küçücük bir etkisi olan bir tek hareketle temsil ettiği bir pozisyona sokuyordu; dolayısıyla rasyonel seçmen bunun, oyunu kullanmak için harcayacağı küçücük bir çabaya bile değmeyeceğini düşünme eğilimindeydi. Dahası, bir çoğunluk öğretisi olan demokrasi, azınlıkların çıkarlarını gözetmekte başarısız oluyor ve İngiltere örneğindeki gibi her türlü suiistimal ve saçmalığa açık olduğunu gösteriyordu. Sonuç olarak Hegel'e göre halkın çıkarlarının günün politik münazaralarında temsil edilmesi için bir başka yol bulunmalıydı ki bu da önceden oluşturulmuş ve bir araya getirilmiş grupları birleştiren ve kendi aralarında gerekli eğitimi almış temsilcileri seçmelerine olanak sağlayan bir çözüm olmalıydı. "Seçmenlerle seçilenlerin uygunluğu" seçmenle seçilen arasında gereken *güvenin* bahşedilebileceği ve seçmenlere "seçilenlerin tavır ve yeterliliklerini değerlendirip sınama fırsatı" vermeleri beklenebilecek olan bir grup insanda bulunacaktı.[115] Bu da yalnızca ortak çıkar ve hayatları bulunan insanları bir araya getirip kendi ortak projelerine ortak eden aracı kurumlar sayesinde olabilirdi. Örneğin bir lonca içinde, lonca üyeleri kendilerini ulusal düzeyde temsil edecek kişileri seçerek katılacaklardı devletin politik hayatına. Dolayısıyla politik katılım da daha fazla sayıda yerel organizasyonda dolayımlanacak ve ulusal hükümet ilgili tüm grupları ihtiva edeceği için tüm çıkarlar gözetilecekti. (Hegel, illa bir kusur aranacaksa, önerilen Württemberg anayasasının bu aracı grupları çok az dikkate aldığı için fazla "liberal" olduğunu söylüyordu.)

Hegel'in 1805-1806'da Jena'da tasarladığı programın bir uyarlaması olan görüşüne göre devletin politik hayatına katılım, doğrudan değil "organik" dolayımla, bireylerin şahsi projelerini devletin ortak projeleriyle birleştiren aracı kurumlar sayesinde gerçekleşmeliydi. Dahası, Hegel'in bu grupların liderleri olacak elitler olarak kimleri düşündüğü de açıkça ortadaydı. Zamanın diğer birçok reformcusu gibi, Hegel de Fransızların, vatanseverlikten esinlenmiş öğrencilerin oluşturduğu birlikler tarafından yenildikleri (büyük ölçüde uydurma) görüşünü destekliyordu. Aslında Fransızlar iyi eğitimli ordular karşısında yenilmişti ve "gönüllü" birliklerinin büyüklüğüyle sonuç üzerindeki gerçek etkileri, reform yanlılarınca büyük ölçüde abartılmıştı. (Eğitimli gençler hiçbir zaman ordunun yüzde on ikiden fazlasını oluşturmamıştı ve "öğrenci niteliği"yle ünlü olan Lützow gönüllü alayında bile, eğitimli genç oranı üçte birdi.)[116] Ancak kendi amaçları için o anki duyarlılıklara sarılan Hegel iddialarını şöyle dile getiriyordu: "Yakın geçmişteki önemli olaylar ve Almanya'nın bağımsızlık savaşı, üniversitelerimizdeki gençleri gelecekteki kazançları ile sağlayacakları gelire odaklanmaktan daha ileri bir amaca yöneltmiştir. İçlerinden bazıları Alman eyaletleri özgür anayasalara sahip olabilsinler diye birlikte kanlarını dökmüşlerdir. Savaş alanından geriye, er ya da geç o yolda ilerleme ile devletin politik hayatına katılma umudunu getirmişlerdir. Bilimsel eğitimleri onları bu amaçla donatmış ve yazgılarını esas olarak kamu hizmetinde çalışacak şekilde çizmiştir."[117] Öğrenci eliti güya "Almanya"daki muhtelif eyaletler için savaşmış ve böylece uğrunda savaştıkları eyaletleri yönetme hakkına sahip olmuştu. Ancak Hegel şunu da ekliyordu elbette: Muhtelif Alman eyaletleri, üniversitelerde Hegel gibi insanlar tarafından eğitilmiş olan kişilerce yönetilecekti.

Berlin'in Teklifi

Ama sonuçta Hegel Heidelberg'deki profesörlük hayatına alışırken, başka meseleler gelişiyordu. Hegel Berlin'den gelen teklifi reddettikten sonra, oradaki fakülte, o an için başka bir felsefeciye teklif götürmeme kararı almıştı; kısacası fakülte, pozisyonu doldurmak amacıyla kendi sözleriyle "belirli bir şöhrete sahip" bir kişi bulunmadıkça bir teklifte

bulunmayı reddediyordu.[118] Dolayısıyla Fichte'nin yeri boş kaldı ve boş pozisyona bir felsefeci bulmakta yaşanan zorluklardan dolayı, fakülteden birçok kişi, üniversite işlerinden sorumlu bakan K.F. von Schuckmann'ı suçladılar. Von Schuckmann, mizacı itibarıyla genel anlamda felsefecilerden pek hoşlanmıyor, onların –Friedrich von Raumer'in ifadesiyle– "büyücü hokus pokusuyla dünyanın efendisi olmak niyetinde olduklarından" kuşkulanıyordu.[119] Ama Prusya hükümetindeki reform havası çerçevesinde, öğretim üyelerinin von Schuckmann hakkında hissettikleri hoşnutsuzluk bakanlıklar arasında yeni bir örgütlenmeye yol açmış ve Kültür Bakanlığı, von Schuckmann'ın İçişleri Bakanlığı'ndan ayrılıvermişti.

3 Kasım 1817'de, Karl Sigmund Franz Freiherr von Stein zum Altenstein, Kültür Bakanlığı (ilk başlarda pozisyona bu isim verilmiyordu gerçi) görevini devraldı. Altenstein da Hegel gibi 1770 yılında doğmuştu; Hegel'le yalnızca aynı kuşağın Devrim tecrübesini, Napoléon'un Almanya akınları ve sözde "ulusal kurtuluş savaşları" tecrübelerini paylaşmakla kalmıyordu; reformların şekli ve ilerleyişi, *Bildung*'un ve hâlâ oluşmakta olan yeni üniversitelerin kritik rolleri konularında da benzer bir görüş açısına sahipti. Dahası Altenstein, Hegel'in yayımlanmış kitaplarına aşina olmakla kalmamıştı, Hegel ile Hegel'in davasını Altenstein'a empoze eden Sulpiz Boisserée gibi ortak arkadaşları da vardı. (Immanuel Hegel'in vaftiz babası Thomas Seebeck de Altenstein'ın bir dostuydu, ama Hegel'in Seebeck'le ilişkisini kesmiş olması nedeniyle bunun pek bir faydası olmamıştı elbette.) Dolayısıyla Altenstein'ın Kültür Bakanlığı'nın başına geçişi, Hegel'in atama meselesini yeniden öncelikli bir hale getirmişti.

Altenstein Hegel'i Berlin'e getirmek için derhal kolları sıvadı. Hegel'e 26 Aralık 1817'de kendi eliyle (bir kâtibe yazdırmak yerine) bir mektup yazarak ona Fichte'nin yerini önerdi. (Altenstein görünen o ki doğru metne ulaşıncaya dek üç ayrı mektup taslağı eskitmişti.) Mektup Hegel'i göklere çıkarıyor, ona iltifatlar yağdırıyor ve Altenstein'ın onu Berlin'e almayı ne kadar istediğini dile getiriyordu: "Sizi Heidelberg'deki sorumluluklarınızdan dolayı yargılamıyorum, ancak bilime karşı sorumluluğunuz daha önemlidir, ki burada sizi çok daha geniş ve önemli bir akademik ortam bekliyor. Bu anlamda Berlin'in size neler önerebileceğini biliyorsunuz."[120] Altenstein, Hegel'e yardımcı olabilmek için makamını

kullanma sözü veriyor ve ona 2.000 Prusya Taler'i ile taşınma masraflarını öneriyordu. Ciddi bir gelir artışıydı bu; Hegel Heidelberg'de 1.500 Florin kazanıyordu, kendisine Prusya'da önerilen maaş ise Hegel'in hesaplamalarıyla yaklaşık 3.500 Florin'e denk geliyordu.[121]

Hegel, tam zamanında yapılmış olan bu tekliften çok memnun kalmıştı. Baden Grandükü'nün ölümünün ardından Baden'ın (ve dolayısıyla Heidelberg'in) geleceğiyle ilgili oldukça endişeliydi; Wittelsbach hanedanının (yani Bavyeralıların) hiçbir zaman tam anlamıyla Baden'a bırakmamış oldukları Palatinlik'in kendilerine iadesini isteyeceklerine dair dedikodular dolaşıyordu ortalıkta ve yeniden Bavyera boyunduruğuna girmek de Hegel'in son istediği şeydi. Dolayısıyla 24 Ocak 1818'de Altenstein'ın değinmiş olduğu tüm nedenlerden dolayı pozisyonu kabul ettiğini belirten bir cevap yazdı, ancak kartlarını doğru oynayarak "şahsi servet"i bulunmayışı ve evinin reisi olarak sorumlulukları nedeniyle, bazı meseleler aydınlanmadıkça teklifi resmi olarak kabul edemeyeceğini de eklemişti. Altenstein'a söylediği gibi, Berlin'de hayat ve yerleşim Heidelberg'dekinden çok daha pahalıydı ve ciddi miktarda artan maaşı kısa sürede tükenip gidecekti; dahası, Heidelberg'deki evini yeni döşemiş ve hazırlamıştı ve bunu bu kadar kısa süre içinde bir daha yapacak parası bulunmuyordu; ve nihayet, Berlin'e taşınması halinde, Heidelberg'deki dul ve yetimler fonuna (emeklilik fonuna) yapmış olduğu tüm ödemeler tamamen yanacaktı. (Hegel'in karısından yirmi bir yaş büyük olması, bunu onun için çok önemli bir mesele haline getiriyordu.) Altenstein'a, hükümetin kendisine bedava bir daire sağlaması halinde işlerin hızlanacağını önerdi ve ayrıca taşınma ücreti olarak da 200 Friedrich altını (1.000 Taler) istediğini belirtti.[122]

Sonrasında işler oldukça hızlı gelişti. Prusya Kültür Bakanlığı Hegel'e 26 Mart 1818'de yanıt vererek, temelde tüm isteklerinin kabul edildiğini bildirdi –diğer bir deyişle, 2.000 Taler maaş, taşınma masrafı olarak 1.000 Taler ve eşyalarını Baden'dan Prusya'ya gönderirken gümrük vergisinden kurtulma hakkı (Prusya gümrükleri o zamanlar oldukça külfetli yerlerdi)– ancak bedava daireye yanaşmıyorlardı (böyle bir şey mümkün değil, demişlerdi). Ayrıca dul ve yetim primlerinin Berlin'de güvende olacağı garantisi de verilmişti Hegel'e.[123] Altenstein 18 Mart 1818'de bizzat cevap yazarak Hegel'e maddi açıdan yardımcı olmak için elinden geleni yapacağını ve onu, küçük ama azımsanmayacak bir maaşla Prusya Bi-

limler Akademisi'ne sokacağını belirtmişti.[124] (Altenstein zaman içinde bu son sözünü tutamayacak ve Hegel'i hayal kırıklığına uğratacaktı.)

İstekleri onaylanan Hegel, kabul mektubunu 31 Mart 1818'de Prusya Kültür Bakanlığı'na gönderdi. Marie Hegel Berlin'e taşınmaya pek istekli değildi ve Hegel teklifi kabul ettikten sonra da bir süre buna karşı koydu. Marie'nin öz annesi ağırlığını koymak zorunda kalmış, 4 Nisan 1818'de yazdığı mektubunda Marie'ye, "Haritayı eline alıp çocukları ve çocuklarının evlerini kurmak için yeterli alan bulacakları büyük arazinin yanındaki minik araziyi işaretlemesini" işaret etmişti... "Sen ve Hegel, bu halinizle orada kendinizi kısa süre sonra evinizde hissedeceksiniz."[125] Ama bu da yeterli değildi ve Hegel'in Marie'yi ikna etmesi gerekmişti: O yaz karısına yazdığı mektupta Hegel, "Berlin'in... felsefe açısından Heidelberg'in romantik çevrelerinden daha elverişli bir mekân olduğuna" dikkati çekmiş, Berlin'e taşınmalarının en iyisi olduğuna dair onu hâlâ ikna etme ihtiyacı hissettiğini belli etmişti.[126]

Prusyalılar Hegel'in Prusya'ya Mayıs civarı başlayacak olan yaz dönemi için derhal gelmesini istiyorlardı, ancak Hegel bu kadar kısa süre içinde taşınmasının imkânsız olduğunu bildirdi; ayrıca, Heidelberg'de önceden ilan etmiş olduğu ve üniversitenin ders listesine asılmış olan derslerle ilgili yükümlülükleri bulunuyordu. Bunu Hegel ve Prusyalılar arasındaki bir dizi yazışma takip etti; Prusyalıların ilk başlarda Hegel'in 1818'in (Ekim ayında başlayacak olan) kış döneminde aralarına katılması konusunda bir sıkıntıları bulunmuyordu, ancak bakanlık, başlarda yalnızca ricacı, sonraları ise ısrarcı bir üslup taşıyan mektuplar aracılığıyla Hegel'in kendilerine önlerindeki dönem için ders başlıklarını göndermesini istemişti (ki o da sonunda bunu yaptı).

Altenstein elde ettiği başarıdan dolayı çok memnundu ve Hegel'e bir mektup yazarak taşınma sırasında kendi kız kardeşinin Marie'ye yardım etmesini önerdi. Kısa bir süre sonra Altenstein'ın kız kardeşi, Hegel ailesi için Friedrichstrasse'nin köşesindeki Leipziger Strasse'de yaşayan dul Grabow'dan yıllığı 300 Taler'e bir daire kiralamayı başardı. (Daire merkezi bir konumdaydı ve üniversiteden yalnızca birkaç blok ötede bulunuyordu; Hegel ailesi orada yalnızca bir yıl kadar yaşadıktan sonra Kupfergraben Numara 4'e, nehrin yanında bulunan ve üniversite ile şehrin tören alanına yakın olan üniversitenin de üzerinde olduğu Unter den Linden Bulvarı'ndan birkaç blok ötede konuşlanan ferah mahalleye taşı-

nacaktı.)[127] Hegel'in Berlin'e atandığı haberleri belli ki hızla yayılmış ve yoğun bir ilgiyle karşılanmıştı. Hegel'in kayınvalidesi (sevgili damadının başarıları hakkında abartılı bir biçimde övünme hakkı bulunuyordu) bu transferin Nürnberg'deki ileri gelenler arasında bile konuşulduğunu iddia ediyordu. Schleiermacher bir arkadaşına yazdığı mektupta, "Hegel'in bize gelmesine karar verildi ve A.W. Schlegel'i de alacağımıza dair ciddi dedikodular dolaşıyor. Bu ikisinin nasıl anlaşacaklarını çok merak ediyorum" ifadelerini kullanıyordu.[128] Hegel'in gelecekteki iş arkadaşlarından biri olan estetikçi ve Sophokles çevirmeni Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Hegel'e yazdığı sıcak mektupta kendisiyle tanışmaya can attığından, yazılarına ne kadar değer verdiğinden ve arkadaş olmalarını gönülden dilediğinden söz ediyordu.[129] Goethe bile Hegel'in Berlin'e tayini hakkında Sulpiz Boisserée'ye alaylı bir biçimde, "Bakan Altenstein kendisine bir bilimsel fedai bulmak istiyormuş gibi duruyor" diye yazmıştı.[130]

Dolayısıyla Hegel'in yeni görevi hakkında umutlanması için her türlü sebebi bulunuyordu. Schiller Jena'ya 1790'larda uygun bir biçimde "odak noktası" (*Mittelpunkt*) adını koymuş, şehri modern yaşamın sınırlarının bir anda yoğunlaşıp açığa çıktığı bir yer olarak nitelemişti.[131] Kız kardeşi Christiane'yi yaklaşan mekân değişikliği hakkında bilgilendirdiği mektupta Hegel, artık Berlin'i "büyük bir merkez" olarak niteliyordu ve daha sonraları bu betimlemeyi orada ilk verdiği derslerinde de tekrar etti.[132] Schiller'in eskiden Jena'yla ilgili yapmış olduğu değerlendirmeyi kullanışı bir tesadüf değildi; Hegel'in Napoléon sonrası Almanya'da gördüğü kadarıyla, modernlik bayrağını önceleri nefret ettiği Prusya taşıyor gibi duruyordu. Dinamiktiler, hızla reforme oluyorlardı ve görüldüğü kadarıyla *Wissenschaft*'ı sosyal hareketlenmelerinin en tepesine yerleştirmişlerdi. Modern yaşamın daha kesinleştiğine ve bu sayede daha da gelişerek kurumsallaştığına Prusya'da –en azından 1817 ve 1818'de görüntü buydu– tanık olmuştu. Diğer bir deyişle, felsefesinde savunmuş olduğu şeylerin net bir şekilde ortaya çıkacağı türden bir yere benziyordu burası. Heidelberg, Bavyera egemenliğine düşüp Jena'nın yoluna girecek gibi duruyordu; öte yandan Berlin ise, kendini bariz ve geri dönüşü olmayan bir şekilde modern reformlara adamış, güçlü bir devletin içinde yer alıyordu.

Muhtemelen son şansını kullandığını düşünen Hegel, 1818 baharında arkadaş ve akrabalarını görmek üzere Stuttgart'a birkaç günlük hızlı

bir ziyaret yaptı. Memleketini son görüşü olacaktı bu aslında. (Görünen o ki, Württemberg'li yetkililerle Tübingen Üniversitesi rektörlüğüne getirilmesi konusunu konuşmuştu, ancak o görüşmeler sırasında bile Berlin kararı çoktan verilmiş bulunuyordu.) Heidelberg'e dönüp yaz dönemi derslerini bitirdi ve ailesini taşınmaya hazırlamaya başladı. Her şey toplandıktan sonra Hegel ve ailesi, 18 Eylül 1818'de Berlin yolculuğu için bir arabaya bindiler. Heidelberg'den Frankfurt'a ve Frankfurt'tan da eski dostları Frommann ailesiyle (Jena'da oldukça geniş bir evleri vardı) birkaç gün geçirdikleri Jena'ya geçtiler; Immanuel Hegel dördüncü doğum gününü burada kutladı. Ludwig Fischer Hegel de eski bir dostunu arayıp görüştü ve mutlu oldu. 23 Eylül'de Hegel, Marie'yi kısa bir Goethe ziyareti için Weimar'a götürdü; bu durum Marie'yi oldukça memnun etmiş olmalıydı, zira Goethe o zamanlar Almanya'nın önde gelen edebi şöhretlerinden (belki de en şöhretlisi) biriydi; bu büyük şahsiyetle böylesine kişisel ve yakın bir ilişki içinde olması, Marie'nin gözünde kocasının ne kadar önemli bir kişi olduğunun bir kanıtıydı. Görüşmenin öğleden sonra saat 3:00'te olması planlanmış ve belli ki çok kısa sürmüştü; Goethe, "Hegel'lerle birkaç dakika boyunca birlikte olmaktan dolayı ne kadar memnuniyet duyduğunu, daha uzun bir sohbet etmiş olmayı dilediğini" yazmıştır.[133] Bir başka gözlemci ise ziyaret boyunca Marie Hegel'in "sağlığı tam yerinde değilmiş" gibi durduğunu yazmıştır.[134] İşin aslı, Marie Hegel 1817 sonunda bir kez daha düşük yapmıştı; ki kışın da kendisine bir faydası olmamış ve 28 Temmuz 1818'de sulara girip sağlığını yeniden kazanmak ve şüphesiz kısmen seyahat için dinlenmek amacıyla Bad Schwalbach adlı modern kaplıca kasabasına gitmişti.[135] Ancak Berlin'e taşındıkları sırada sağlığı halen hassas bir konumdaydı.

Jena'dan ayrıldıktan sonra Hegel ailesi, Hegel'in mükemmel olarak tasvir ettiği yollarda dört gün seyahat etti. Geceyi Weißenfels, Wittenberg'de (Luther'in efsanevi biçimde tezlerini kilise kapısına çivilediği kasaba) geçirdi ve Berlin'deki yeni dairesine 5 Ekim 1818'de vardı. Marie çok bitkindi ama çocuklar yola iyi dayanmışlardı. Hegel ise ilk başta Berlin'in aşırı büyük, karmaşık kentsel doğası karşısında afallasa da yeni ortamına kavuşmuş olduğu için kıvanç içindeydi.

Aristoteles'i ve özellikle de politikalarını daima öven Hegel, önceki on yıl boyunca (modern Platon olarak çağrılan Schelling'in aksine) modern Aristoteles olarak nitelenmişti. Heidelberg'dekiler de kullanmaya

devam ettikleri için bu lakap üstüne yapışmış gibi duruyordu.[136] Bu şehirde bu karşılaştırma Hegel açısından daha da uygun gibiydi. Aristoteles, kentsel ve genel olarak insani anlamda etik ve politika anlayışında Atina'nın önemini gözlemlemek amacıyla bu şehrin hayatına katılmış olan bir Yunan'dı; Atina'nın yerlisi değildi. Hegel de şüphesiz ki Berlin'deki kendi varlığının buna paralel bir durum oluşturduğunu düşünmüştür. Kendi hayatı Heidelberg'de aydınlanmıştı; artık modern yaşamın aydınlandığı merkezi noktada yer alacaktı. Belki de ilk kez bir yere şaşaa devri sona ermeden varmış, yeni ve rasyonel düzene geçiş sürecinde Berlin'in hayatında neyin canlı, neyin ölü olduğu hakkında kuramlar üretmeye gelmiş Suabyalı yabancı olacaktı.

Bununla birlikte, olaylar onun açısından beklenmedik bir şekilde gelişti. Şehre varışının ardından bir yıl içinde Prusyalı gericiler güçlenmeye başladılar ve Hegel de mecburen bir kez daha aniden ve rahatsızlık verici bir biçimde, alması gerektiğini düşündüğü şekli almayan bir dünya hakkında felsefesinin ne tepki vereceğine dair düşüncelerle baş başa kaldı.

10. Bölüm

Berlin: Odak Noktasında Reform ve Baskı (1818-1821)

Hegel'in Prusya'sı ve Berlin Üniversitesi

Prusya'ya taşınan Hegel, daha önceden küçümsediği bir *Land*'a gelmişti artık. Prusya, hem coğrafi hem de kültürel anlamda memleketi Württemberg'den çok uzaktaydı. Ama Hegel'in yerleşmekte olduğu Prusya, gençliğindeki Prusya değildi; 1818 yılında Napoléon sonrası reform hareketinin ağırlık merkezi haline gelmişti. Dolayısıyla Hegel, uzun zamandır düşünmekte olduğu modern yaşamın şekillendiği *Land*'a geldiğine inanmakta son derece haklıydı.

Ancak Prusya bu konumuna dolambaçlı yollardan ulaşmıştı. Reformlar geliştirilmektense zorla kabul ettirilmişti. Her ne kadar Prusya 19. yüzyıldan önceki devirlerde Avrupa'nın "büyük güçleri"nden biri olmuş olsa da, asrın başlarında ciddi ölçüde bu etkisini kaybetme, hatta neredeyse yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. 1790'lardaki Fransa'nın askeri başarıları sonucu savunmaya geçmiş ve Jena'daki felaketin ardından da Fransızlar tarafından işgal edilmişti. Dahası Napoléon, işgalin masraflarını, ki 216 milyon Frank'lık büyük bir miktardı bu, Prusya'nın karşılaması konusunda ısrar etmişti.[1] 1807'de imzalanan Tilsit Anlaşması uyarınca, Napoléon Prusya'nın yüzölçümünü yarıya indirmiş, Elbe Nehri'nin batısındaki tüm toprakları elinden almıştı. Jena ve Auerstädt'te yaşanan felaketler Prusya'nın o yere göğe sığdırılamayan ordusunu darmadağın etmişti. Berlin'deki saray erkânı yaklaşmakta olan Fransız ordusundan kaçınca Fransız işgalciler birçok vilayetin yönetimini ele almış, dolayısıyla Prusya hükümetinin otoritesini iyice ayaklar altına almışlardı. Merkezde paramparça olan politik otoritenin ardından, Napoléon tarafından cesaretlendirilen zümrelerin taşradaki örgütleri daha fazla ekonomik ve politik güç sahibi olmuştu. Ancak tarlaların büyük ölçüde tahrip edilmesi ve savaş esnasındaki yiyecek, büyükbaş hayvan ve at talepleri kırsal bölgeleri mahvetmişti; bu

da yetmezmiş gibi, Napoléon'un Prusya'yı zorla kendi kıtasal sistemine katması onları İngiliz pazarlarından uzaklaştırmış ve ihracat pazarları olan İngiltere tablodan çıkınca, Prusya ekonomisinde çok önemli bir rolü bulunan buğday fiyatları çakılmıştı. Bu ekonomik ve politik parçalanmayı hastalık ve açlık oranlarındaki artışlar takip etti; 1807 ile 1808 yılları arasında yalnızca Berlin'de doğan 5.846 çocuktan 4.300'ü öldü ve intihar rakamları keskin bir tırmanışa geçti.[2] Prusya'nın eski hükümeti ile ordusu tamamıyla itibardan düştü; devletin 1806'da 53 milyon Taler olan borcu 1810 yılında 100 milyon Taler'i, 1815'te ise 200 milyon Taler'i aştı.[3] Prusya'nın mali açıdan kan ağladığı, politik açıdansa açmazda olduğu ortadaydı.

Yaşanan bozgun, Prusya'yı modern, hatta Fransız tarzı sosyal ve politik reformlarla tanıştırmak isteyenler için bir fırsat kapısı açmıştı ve Hegel de bu hayali destekleyenlerden biriydi. Reformcular Prusya krizinin eski elitleri ve âdetleri gözden düşürdüğünü görüyordu. Sarsıntı geldiğinde sınavı geçememişlerdi; artık yeni, farklı bir şeylerin zamanıydı, yani Fransızların Avrupa'ya zorla kabul ettirmeye çalıştıkları türden bir şeylerin. Napoléon hayatta ve komutan olduğu sürece Prusya kralının pek seçme şansı bulunmuyordu: Ya reformları destekleyecekti ya da görünen o ki, devletiyle birlikte tarih sahnesinden silinecekti.

Stein'ın Reformcu Hükümeti

1807 yılında başbakan Baron von Stein'ın idaresi altında reformcu bir hükümet kuruldu. Stein bir yandan Prusya yaşamını İngiliz serbest piyasa ekonomisi kuramı, aristokratik liberalizm ve Almanya'nın eski düzeninde yer alan kurumsal yapıların bazılarının korunmasının karışımından oluşan vizyonuyla yeniden şekillendirmek istiyor, öbür yandan başarıya ulaşan yolun, bu reformları disiplinli, rasyonel bir tavır içerisinde kotarabilecek olan iyi eğitimli bir yönetim bürokrasisinden geçtiğine ilişkin güçlü bir kameralist kanaat taşıyordu. Stein ayrıca, eğer Prusya modern bir devlet olarak hayatta kalacaksa, vatandaşlarına bununla özdeşleşebilecekleri bir şeyler vermesi gerektiğini düşünüyordu. Stein bunun toplumu bazı liberal görüşlere açmak ve demokratik bir şekilde seçilmemiş, ancak yine de temsili bir hükümet kurmakla başarılabileceğine inanıyordu – böylece "toprak sahipleri"nin "yönetime katılımları"na izin verilecekti

ve İngiltere'den model olarak aldığı bir fikirdi bu.[4] (İngiltere'de, diyordu Stein, merkezi yönetimin masrafları daha düşüktü, çünkü yerel yönetimler bu masrafların bir kısmını üstlenmişti ve devletleriyle kendilerini "özdeşleştirdikleri" için bu masraf ve sorumlulukları üstlenmeye razılardı.)[5]

Stein'ın hükümeti 9 Ekim 1807'de bir kararname yayımlayarak Fransızların "yetenekliye kariyer yolu açık" fikrini yürürlüğe koydu; bundan böyle tüm işlerin o iş için vasıflı olan kişilere açık olacağı (başka bir deyişle, serbest bir işçi pazarı oluşturuluyordu), asilzade mülklerinin satışlarına hiçbir kısıtlama konmayacağı ve 1810'dan sonra malikânelerde [*landed estate*] feodal itaat ilişkisi kalmayacağı ilan ediliyordu.[6] Bir yıl sonra, Stein'ın 19 Kasım 1808 tarihli "belediye nizamnamesi," devletin, mülk sahibi vatandaşlara kendi yerel meselelerinde söz sahibi olma hakkını verdiği, en küçük yerel topluluklardan başlayarak yapılanan İngiliz özyönetim fikrini yürürlüğe sokmak amacı taşıyordu.

Dolayısıyla Stein'ın görüşleri, Hegel'in, modernleştirici "evrensellik" ile gelenekselci memleket yapıları arasındaki çarpışma olarak gördüğü şeyle karşı karşıya gelmişti. Bu sorunun içinde memleketlerin kendi yerel kimlik hislerini şiddetle savunma yöntemleri, işlerin ne şekilde yapılması gerektiğine dair sahip oldukları sabit fikirler ve yıllar boyunca üst üste yığılmış olan yerel otorite ve imtiyazlardan oluşan çeşitli yapılar vardı. Elbette, Prusya şehirleri (Hegel'in büyümüş olduğu) Güney Almanya'ya özgü memleket yapısına sahip olmamakla birlikte her bölgeyi öbürlerinden farklı kılan baş döndürücü bir yerel imtiyaz, muafiyet ve ayrıcalık yelpazesine sahiplerdi. 1808'in "belediye nizamnamesi" bu ayrıcalıkları az çok ortadan kaldırmıştı. Bugünden itibaren, deniyordu "belediye nizamnamesi"nde, üyelik ve imtiyazlardan oluşan farklı yerel koşulların oluşturduğu yamalı bohça yerine yalnızca "bir tek vatandaşlık hakkı" olacak, şehre bağımlı olan "şehir vatandaşlığı" yamalı bohçası yerine Prusya hukukunda artık tek bir "vatandaşlık" kavramı yer alacaktı. O günden itibaren yerel sorunlarla ilgilenecek kişiler, şehirlerde "vatandaşlık" hakkı bulunanlar olacaktı; atanmış bir idari yönetici eşliğinde eskiden şehri yöneten loncalarla ileri gelenlerin yerel teşkilatlarının [*corporations*] oluşturduğu yapı tamamen temizlenecekti. Stein'ın "belediye nizamnamesi," her ne kadar şehirlere ait tüm yerel imtiyaz ve kanunları tamamen ortadan kaldırmasa da (politik nedenlerle bir kısmına dokunulmaması gerekiyordu), genel anlamda verdiği mesaj çok açıktı: Şehir

vatandaşlığı bundan böyle devlet vatandaşlığıyla çatışıp rekabete girmeyecek, ona paralel ilerleyecekti.[7]

Bu kanunları araya sıkıştırırken Stein, aynı zamanda eski Prusya politikalarındaki yerel hükümetleri tamamen devlet otokrasisine bağımlı hale getirme ve bölgede yaşayanların bundan dolayı kendi yerel hükümet kurumlarına yabancılaşmaları problemleriyle de yüz yüze gelmek zorunda kalmıştı. Dolayısıyla Stein'ın reformları, yeni zenginlikler üretip zihinsel destek sağlamalarını motive etmek adına, bu insanların *tebadan vatandaşa* dönüştürülebilmesi sorunuyla karşı karşıyaydı. Stein'a göre, zümre üyeliği ve hükümette temsil edilme hakkıyla bir araya gelen serbest pazar ve yönetim reformları, bu çıkmazdan kurtulmak için gerekli dinamikleri sağlayacaktı ve tarihi temelleri olan imtiyazlara yapılan gelenekselci vurguyla vatandaşların devlete olan sadakatlerine dair modernleştirici taleplerin arasını bulacaktı.[8] Bireylerin kendi yerel toplulukları ile zümreleri sayesinde sahip oldukları kimlikleri de böylece organik bir şekilde devletin kendisi olacak olan daha büyük topluluğun içlerine doğru uzanacaktı.

Stein'ın liderliği altında, tüm kararları, yalnızca kendisinin atadığı bir kabineden tavsiye alan bir kralın verdiği eski otokratik yönetim sistemi, reformun daha ilk aşamalarında fiilen parçalandı ve Kasım 1807'den itibaren yerini, her biri kendi departmanının başına geçecek şekilde, çok daha reformcu bakanlardan oluşan bir sisteme bıraktı. Stein bu ekibin başına yalnızca "yönetici bakan" olarak geçmişti, eşitler arasındaki birinciydi ve o da tam olarak böyle olmasını istiyordu. Stein'ın gözünde bakanlık, hiçbir liderin diğerlerine göre imtiyazlarının bulunmadığı, eşit sorumluluk sahibi kişilerden oluşumuş bir kurul olmalıydı. Stein işleri organize ettikçe, Prusya yerel yönetim bölgelerine ayrılıyor, bu bölgeler de sırasıyla bir araya gelerek yine birer eşit sorumluluk sahibi kişilerden oluşumuş bir kurul halinde işlemeleri öngörülen bölge hükümetlerini oluşturuyorlardı (merkeziyetçi Fransız modelinin yapacağı gibi, bir tek valinin otoritesi altında değildi).[9]

Hardenberg Reformları

Stein, yönetimle ilgili fikirlerinin işe yarayıp yaramayacağını asla öğrenemedi. Fransız baskısı altında 1808 yılında görevden alındı ve

Napoléon tarafından başına ödül konduktan sonra Rusya'ya kaçmak zorunda kaldı. Stein'ın yerine hükümetin başına Friedrich Ferdinand Graf von Dohna ile Karl Altenstein getirildi, ancak o düzenlemenin de ömrü kısa olacaktı. 1810 Haziranı'nda kral, Karl August Prens von Hardenberg'i, hükümette yeni oluşturulmuş bir makam olan şansölyeliğe atadı. Prusya'nın Fransa'yla 1795'te yapmış olduğu Basel Anlaşması'nın da baş müzakerecisi olan Hardenberg, anlaşmalar yapmaya alışkındı ve bu yüzden de reform programını icra edecek doğru kişi gibi görünüyordu.

Stein gibi Hardenberg de Göttingen'de eğitim almıştı; Stein gibi o da bir asilzadeydi; ve Stein gibi o da kesinlikle reformcuların tarafındaydı. Ancak Stein'ın aksine Hardenberg, kendisine İngiliz başbakanı gibi bir konum istiyordu ve bu isteği şansölye atandığında gerçekleşti. Stein idealist, pragmatik, toksözlü biriydi; Hardenberg ise pragmatik ve kibardı. Stein gelenekçi, neredeyse memleketçi hayata bağlı biriydi; Hardenberg ise politik dilin içine yayılmaya başlayan "organik birlikler"den değil, "makine devlet"nden söz etmeye devam ediyordu. Reformlara en az Stein kadar bağlı olmasına rağmen, Hardenberg'in reformun içeriğine ve reform amaçlarına nasıl ulaşılacağına dair fikirleri, bazı önemli konularda Stein'ınkilerden ayrılıyordu. Kişisel anlamda ne Stein ne de Hardenberg demokrasi eğilimliydi ve Hardenberg, temsili hükümet fikrine Stein'a göre çok daha soğuk bakıyordu. Stein gibi Hardenberg de bireyleri devlete, devleti güçlendirecek bir biçimde bağlamakla meşguldü, ancak Stein'ın aksine, Hardenberg'in memleket ideallerinin eski korporatif gövdelerle şahsi bir bağı bulunmuyordu. Dolayısıyla gelenekçi toplulukları feda ederek liberal ekonomik reformları getirme eğilimi Stein'ınkinden fazlaydı; ayrıca Fransız devletçi merkezileştirme modeline Stein'dan daha sıcak bakıyordu.

Hardenberg için en önemli sorun, devletin otorite ve gücünü eski haline getirmekti ve eğer eski gelenekselci zümreler bunu engellemeye kalkarlarsa, başlarına en kötüsü gelecek, ortadan kalkmaları gerekecekti. Hardenberg ayrıca anayasal anlaşmalardan önce geldiklerine ikna olmuş olduğu ekonomik ve yönetimsel reformları da yazılı bir anayasa oluşturmaktan daha çok önemsiyordu. Her ne kadar reform amacına dair güzel beyanatlarda bulunsa da, sorumluluğun geniş bir biçimde halkça seçilen kişilere dağıtılması anlamında gerçek demokratik reform-

lar yapma niyeti bulunmuyordu; devletin idaresi konusunda tüm otorite hükümette olacaktı.

Hardenberg hızla hareket etti ve reformlarını yürürlüğe koyma çalışmalarına başladı, ardı ardına bir dizi genel kararname yayımladı. 20 Ekim 1810'da yeteneğe açık kariyer fikrini resmileştiren meslek kararnamesini, 27 Ekim'de vergi yüklerini eşitlemek amacı taşıyan mali kararnameyi ve 28 Ekim'de de, tüm ticarethane sahiplerine lisansların artık yerel loncalar değil, devlet tarafından verileceği maddesini içeren kararnameyi yayımladı.[10]

Bu son kararname, Alman yaşamının geleneksel doğasının kalbine indirilmiş bir hançerdi adeta. Yetkiler kesin bir biçimde yerel, tarihi yetkililerin elinden alınarak devlete kaydırılıyordu (böylece Stein'ın 1808'deki "belediye nizamnamesi" tarafından verilen ivmeyi daha da hızlandırıyordu). Yerleşik güçlerin birçoğu, bu reformlara daha en başından karşıydılar ve Napoléon Fransa'sı tarafından işgal edilme ya da aşağılanma tehdidi ise reform sürecine karşı daha da düşman olmalarına neden oluyordu. Ne asiller ne de askeri görevliler geleneksel imtiyazlarının kaldırılmasını istiyordu. Dahası, Stein'ın "belediye nizamnamesi," politik haklarına yeni kavuşan şehir vatandaşları, devlete karşı hak iddiasında bulunduklarından, çelişkili bir şekilde Prusya'nın daha önceden temizlenmiş bölgelerinde küçük gelenekçi cepler oluşmasına neden olmuştu.[11] Reformun bazı başka unsurları da geri tepmişti: Köylülerin feodal bağlardan kurtarılınasının –aslında asillerin birçoğunun baştan karşı çıktığı bir reformdu bu– sonucunda, zengin toprak sahipleri köylülerin topraklarını yutuvermiş ve birçok yerde köylülerin durumu eskisinden de kötü bir hale gelmişti; buna karşılık asiller daha da zenginleşmiş ve bu sayede daha başka değişikliklerin önüne geçebileceklerine dair kendilerine olan güvenleri artmıştı. Hardenberg gelenekselcileri aşmak için 1811 yılında bir "Eşraf Meclisi" topladığında, merkezi otoritenin 1807'de devrilişi ile Stein'ın reformlarından bazılarının toprak sahiplerini güçlendirmekle kalmayıp aynı zamanda onları daha fazla sayıda reforma karşı olanların merkezine getirdiği gerçeğiyle yüz yüze gelerek sarsıldı; tasfiye edilmesi imkânsız bir güç haline gelmişlerdi artık. "Eşraf Meclisi" hızla, Hardenberg'in niyetlendiği üzere ülkeyi reform paketi lehinde birleştirmek yerine reformlara saldırılan bir oturuma dönüşmüştü.

Reformcular (Stein, Hardenberg ve tüm müttefikleri) korkunç bir açmazla karşı karşıyaydılar: Prusya bürokrasisindeki küçük bir eğitimli kesim haricinde toplumsal destekleri bulunmuyordu. Taşradaki birçok insan ya öfkeliydi ya da kayıtsızdı, asiller ise reformlara tamamen karşıydılar. Stein da Hardenberg de var olmayan ama oluşturmaya çalıştıkları, İngiliz ve Fransız toplumlarının Prusyalılaştırılmış haline güveniyorlardı; bu toplumu oluşturabilmek için, toplumun bu tür bir vizyonun her türlüsüne karşı çıkan unsurlarıyla uzlaşmalar yapmaları gerekiyordu. Reform hareketine dahil olan diğer birçokları gibi, Hardenberg de reformun devrimsiz yapılması gerektiği görüşünün taraftarıydı. Korkutucu Fransız Devrimi örneği ve Prusya'da buna benzer bir şey kışkırtılmasını ne olursa olsun engelleme isteği, neredeyse reform hükümetinin giriştiği tüm hareketlerin zeminini oluşturmuştu. Sonuç olarak Hardenberg'in politikalarında zikzaklar çizmesi gerekti; 1812'ye gelindiğinde reform hareketi bariz bir biçimde enerjisini yitirmeye başlıyordu; Napoléon'un 1815'teki yenilgisi ile Viyana Kongresi de reform sürecinin ivmesini iyice azaltacaktı. Napoléon bozguna uğradıktan sonra, bir zamanlar büyük bir devlet olarak tamamen ortadan kalkma ihtimali bulunan Prusya, Napoléon sonrası silkelenmenin sonucunda kazandıklarıyla birdenbire kendisini tarihinde sahip olmadığı kadar çok toprak sahibi olarak buldu. Rhineland'ın geniş topraklarını kontrol ediyordu artık ve "Almanya"nın Fransız sınırındaki savunucularından biri olarak görülüyordu. Berlin artık Cermen dünyasında Viyana benzeri merkezi bir şehir rolü oynuyordu. Napoléon karşısında aşağılanma korkusu ortadan kalkınca, reform karşıtı grup cesaretlenmişti.

Bu değişen şartlar altında, kralın 1810'dan beri söz vermekte olduğu ve 22 Mayıs 1815'te –müttefikler Napoléon karşısında verecekleri son savaşlarına hazırlanırlarken– halk önünde sözünü verdiği anayasa süresiz bir şekilde ertelenmişti. Reformcular bile ilk olarak geniş kapsamlı reformları halka benimsetmeden yürürlüğe bir anayasa koyamayacaklarına inanıyorlardı; reformların giderek zayıflaması nedeniyle, anayasa sözü de gitgide daha uzakta kalıyordu. Ancak reformcular, Prusya'nın modern bir devlet olarak sürdürülebilirliği için hükümet ile halk arasındaki engelleri kırmaları ve insanların kendilerini özdeşleştirebilecekleri bir devlet oluşturmaları gerektiğine kesinkes inanıyorlardı. Bunun için, anayasanın vatandaşların devletle bütünleşmelerinin tek yolu olduğuna

inandıkları bir araç olmasını istiyorlardı. Aksi taktirde, kişinin sadakatini "devlet" ya da "monark" gibi soyut kavramlara değil, yerelliğe ya da memleketine bağlayan yerleşik Alman âdetleri oldukları yerde kalacak, daha geniş anlam taşıyan devlete bağlılık esası olmadıkça, memleketçiler ve öbür gelenekçiler durumdan paçalarını sıyırabileceklerini hissettiklerinde bir prense karşı öbürünü desteklemeye devam edeceklerdi. Dolayısıyla, reformcular arasındaki temsilci kurumların hevesleri pratikte azalmaktayken, hükümete katılım problemi özellikle vurgulanıyordu. Temsilci kurumların çağrıldıkları tüm toplantılar, farklı grupların eski imtiyazlarının geri verilmesi çağrılarının yapıldığı oturumlara dönüşüyordu.

Her ne kadar reformlardaki yavaşlama, Hegel'in Berlin'e gidip gitmemesi üzerine düşündüğü 1817 ve 1818 yıllarında yeterince netleşmiş olsa da, bu reformların tamamen sona mı erdiği, yoksa şu sözde "kurtuluş savaşları"nın altın çağındaki *aşırı iyimser* görüşlerin bitmesinin mi beklendiği kimse tarafından tam olarak bilinmiyordu. Hegel açıkça ikinci görüşün tarafındaydı. Ona kalırsa muhalefet beklenmeliydi, ancak reformları yürüten sosyal güçler, sırf modası geçmiş bir yaşam formunun temsilcileri tarih sahnesindeki başrollerini kaybettiklerinden dolayı sinirli oldukları için ortadan kaybolmayacaktı. İngiltere ve Fransa'yı çoktan modern hayatın yoluna sokmuş olan bir dizi dini ve ekonomik gerilim ile zorluk, Almanya'da ve özellikle de Stein ile ardından Hardenberg'in yönetimindeki Prusya'da sahnedeydi. Hegel'in uzun zamandır düşlediği modern reform, burnunun dibindeydi artık ve Hegel de kendi rolünü oynamaya hazırdı.

Berlin Üniversitesi

Berlin'deki üniversitenin kuruluşu ve gelişimi, Hegel'in Berlin'deki kendi konumu hakkındaki algısı açısından önemli bir rol oynamıştır. Prusya devletinin 1806'da fiilen çökmesi, Berlin'deki birtakım nüfuzlu kişilerin Prusya devletini reforme edip yeniden oluşturmak ve aniden kaybettiği prestijin bir kısmını Prusya'ya geri kazandırmak için gerekli olduğunu düşündükleri türden entelektüel liderliği üstlenecek yeni bir üniversite kurulması fikrine götürmüştü. Berlin'de bir üniversite kurulması fikri, (Napoléon'un 1807'de kapattığı) Halle fakülte-

sinin Berlin'de baştan kurulmasına dayanıyordu. T.A.H. Schmalz'ın (Halle'nin rektörü) Berlin'deki üniversitenin yeniden kuruluşu talebi bağlamında Prusya kralı Friedrich III. Wilhelm'in, "Devlet, fiziksel anlamda kaybettiklerinin yerini ruhani güçle doldurmalıdır" sözü birçoklarınca paylaşılıyordu. Uzaktan da olsa kralın hayatı boyunca ettiği tek felsefi kelamdı bu, ancak, özellikle Hegel gibi modernist entelektüeller üzerinde bir etki bırakmıştı. Fikir ilgi gördü ve Prusyalılar tarafından farklı şekillerde zikredilmeye başlandı. Kral, 1807 yılında kabinesinin başı olan Karl Friedrich Beyme'ye Berlin'de bir üniversite kurma ihtimalini araştırma yetkisi verdi.[12] Bu tür bir üniversiteye mutlaka ihtiyaç var ya da mutlaka kurulması gerekiyor diye bir şey yoktu. Ancak bu şekilde görevlendirilen Beyme, kurulması halinde üniversitenin alacağı şekle dair tavsiye almak üzere aralarında Fichte'nin de bulunduğu önde gelen bazı şahsiyetlere danıştı.[13]

Beyme'ye sunulan tekliflerin hiçbiri (özellikle de Fichte'ninki) yapılabilir gibi değildi, ancak Friedrich Schleiermacher'in 1808 baharında "Alman Hissiyatıyla Üniversiteler Üzerine Rasgele Düşünceler" adlı kısa bir yazı yayımlamasıyla birlikte, tartışma yeni bir yola girmiş oldu. Beyme tarafından konu hakkındaki yorumu sorulmamış olan Schleiermacher, aşağı yukarı Jena modeline dair bir vizyonu savunduğu düşüncelerini bağımsız bir biçimde yayımlamıştı. Schleiermacher'in formülasyonuna göre bilginin hiçbir âlimin tek başına kapsayamayacağı bir külliyet olması nedeniyle, âlimlerin bir araya gelip karşılıklı uyum içinde bu birliği oluşturacakları modern bir kurum olarak üniversiteyi devletin kurması gerekiyordu. Bu tür bir üniversitenin merkezindeki fakülte felsefe fakültesi olmalıydı, zira yalnızca felsefe fakültesi tamamen özerk (Kant'ın *Fakültelerin Çatışması*'ndaki tezine dönerek) olabilir ve bu sayede modern bir öğrenim kurumunun üstünde duracağı bilgi birliğine ulaşabilir ve o birliği temsil edebilecek kapasiteye ev sahipliği yapabilirdi.

Bu tür bir üniversitenin kilit uygulaması, diyordu Schleiermacher, derslerdi; gerçekten de dersler, "üniversitedeki müşterek bilimsel hayat"ın "kutsal unsurları"ydı.[14] Ders sırasında profesör, hem katı kurallar tarafından kısıtlanmamış olan bilgiye ulaşımı sağlıyor hem de bu şekilde öğrencilere (hem örnek olarak hem de pedagojik açıdan) yardımcı olarak kendilerini gerçek birer *modern* insan haline getirmelerine yar-

dımcı oluyordu. (Schleiermacher'in anlatımında, eskinin alay konusu profesör kavramından mümkün olduğunca uzakta duran Fichteci-Jenalı "modern kahraman profesör" kavramı bariz bir biçimde yeniden ortaya çıkıyordu.) Bunun ardından Schleiermacher'in da açıkça belirttiği üzere, akademik özgürlük bu tür modern bir üniversitenin mihenk taşı olmalıydı.

Schleiermacher'in makalesi, geniş çevrelerce okundu ve Berlin'de kurulacak üniversitenin neye benzemesi gerektiğine dair arka planda yapılan tartışmalara dair birçok bilgi sundu. Schleiermacher'in yazısı, 1807'den sonra Prusya dönemi bakanlığında yaşanan yeni örgütlenmenin ardından (Napoléon Stein'ı istifaya zorladıktan ve Beyme bakanlıktan alındıktan sonra) büyük önem kazandı. Yeni bakan Kont von Dohna, 1809 yılında Wilhelm von Humboldt'u Prusya hükümetinin yeni kurulan "din ve kamu eğitimi" bölümünün başına atadı ve üniversiteye dair planları hazırlaması için kendisine özel bir talimat verdi. Von Humboldt, Göttingen'de hukuk ve filoloji (ve ayrıca Oder Nehri kıyısındaki Frankfurt şehrinde bulunan üniversitede de hukuk okumuştu) okumuş olmasına rağmen, 1794'ten 1797'ye dek Jena'da yaşamış ve Jena'cı dünya görüşünden etkilenmişti. 12 Mayıs 1809'da teklifini krala sundu. Teklifinde, okuldaki öğrencilerin *Bildung*'larına –hür iradeyle kendi kendilerini yetiştirmeleri, içselleştirerek öğrenmeleri ve eğitim aşkıyla motive olmaları– odaklanılması hedeflenen ve böylece onların, tamamıyla modern bir devletin tamamıyla modern vatandaşları olmaya hazırlanacakları Jena tarzı (her ne kadar Jena adı geçmese de) bir üniversitenin kurulmasını savunuyordu. Buna ulaşabilmek için, üniversitenin kendi içinde bir "öğretim ve araştırma" –Humboldt üniversitesinin günümüze dek tüm modern üniversitelerin fiilen izini sürdükleri iki dev sloganı– birliğini şekillendirmesi gerekiyordu. Dolayısıyla üniversitenin, öğrenilen disiplinlerin bütünlüğünü oluşturan *Wissenschaft*'ın kendi içinde bir amaç olması, akademik özgürlüğün azami önem taşıması ve üniversitenin amacının, profesörlerin bizzat ilgilenmekte oldukları aktüel *araştırmalar* konusunda *bilgilendirecekleri* öğrencilere sahip olması etrafında organize edilmesi gerekiyordu. Hayal edilen üniversitenin, (ki Humboldt'un vizyonuna göre bunun, bilgi karşısında dinamik ve gelişmekte olan bir bakış açısı esas alınarak kurulması gerekiyordu) en önemli unsuru yayınlar değildi; profesör derslerinde konu hakkındaki en

yeni ve modern görüşleri aktaracak ve öğrenciler de bunları hayatlarına entegre edip aynı yolda daha da ileriye gideceklerdi. Süreç, üniversiteden, hayatlarının geri kalanında bu tür bir *Bildung* yolunda ilerlemeleri için gerekli formasyona sahip öğrencilerin mezun olmasına yol açacaktı. Dahası, Humboldt'un vizyonuna göre, tıpkı Jena bakış açısında olduğu gibi, üniversite, kesinlikle bir meslek eğitim sahası *olmayacak*; üniversite, kendisinden modern, özgür bir yaşam tarzına uygun liderler ya da devlet memurları olarak çıkacak olan, uyumlu ve bilgelikle yoğrulmuş vicdanı hür erkekler için bir tür kuluçka işlevi görecekti.

Humboldt, yetkilileri bu yolda ilerlemek konusunda ikna etti ve 10 Ekim 1809'da (ilk rektörleri, daha sonraları Hegel'in azılı bir rakibi haline dönüşecek olan Halle'nin eski yöneticisi, T.A.H. Schmalz'ın liderliğinde) ilk kez toplanan fakülte senatosunu, 29 Ekim 1809'da verilen ilk dersler takip etti. Üniversite çok sükse yapmış, daha açıldığı andan itibaren Alman entelektüel hayatının önde gelenlerini kendine çekmiş ve reforme edilmiş modern üniversiteye dair bir model haline gelmişti bile. Bununla birlikte, kısa süre içinde gerçekler su yüzüne çıkmaya başladı. Üniversitenin kendine çektiği tanınmış kişilerden gelen sayısız talep ve kaçamak sözlerin karşısında hayal kırıklığına uğrayan Humboldt, kısa süre içinde pozisyonundan istifa ederek daha üniversite resmen açılmadan Berlin'i terk etti. Profesörler, Humboldt'un vaat etmiş olduğu ücret ile mali yardımların gerçekleşmeyeceğini anladılar. Humboldt, profesör maaşlarının yaklaşık yıllık 1.500 Taler'den başlamasını önermişti; buna karşılık profesörlere 800 Taler civarında bir para verilecekti ki bir burjuva ailesinin sosyal anlamda yeterli bir yaşam seviyesini koruyarak yaşamasının masrafı yıllık 600 ila 1.000 Taler arasında değişiyordu.[15] Öğrenciler de *Wissenschaft* yerine kariyer sorunlarıyla daha çok ilgileniyorlardı; profesörler ise bu durumdan şikâyetçiydi. Dahası, Prusya yönetimindeki bir diğer görev değişikliği, K.F. Schuckmann'ı üniversitenin başına getirmiş ve o da, üniversiteye bağımsız gelirler üretebileceği toprak ya da tesisler verilmesindense (ilk kurulan modern üniversitelerde böyle yapılıyordu), işletme giderleri anlamında üniversitenin tamamen hükümetin kontrolüne girmesini öngören bir kararnameyi yürürlüğe sokmuştu.

Temmuz 1811'de fakülte, Fichte'yi rektör seçti. Humboldt'un üniversiteyi üzerine kurmuş olduğu esaslara yakın duran soylu ideallerle

göreve başlayan Fichte, neredeyse ilk iş olarak tüm meslektaşlarını küstürdü ve fakülte içerisinde bir tür akademik içsavaş başladı. Bu, bir parça şahsiyetlerle de alakalı bir durumdu. Örneğin Fichte'nin kendi rektörlük emirlerini meslektaşlarına, "Bunu söyleyen ve isteyen kişi, ben değilim, benim aracılığımla ses bulan ve hareket eden İde'nin ta kendisidir" diye yazarak vermek gibi bir âdeti bulunuyordu.[16] Fichte'nin fakülteyle yaşadığı sıkıntılar, yaşanan bir olayla kritik bir noktaya gelmişti. Rektör olarak yaptığı ilk konuşmasında Fichte, modern üniversitenin yaşam kaynağı olan akademik özgürlüğün karşısındaki en büyük tehdidin, öğrencilerin görevlerini yerine getirmemeleri olduğu konusunda uyarılarda bulunmuştu. Bir öğrencinin görevi, kendisini "bilim" çalışmalarına vermekti; onun yerine öğrenciler, içki ve düellolardan oluşan eski tatsız öğrencilik hayatına dönüyorlardı, ki Fichte'nin iddiasına göre, Jena'daki üniversiteyi yok eden de bu olmuştu.[17] Fichte, Yahudi bir öğrenci (onu bu şekilde provoke edip düello yapmayı hedefleyen) diğer öğrencilerin saldırısına uğradığında özellikle çileden çıktı; Fichte Yahudi öğrenciye saldıranları cezalandırmak istiyordu, ancak bu çabaları fakültenin önemli üyelerince desteklenmediğinde daha da köpürmüştü. Diğerleri gibi Schleiermacher de onun çok sert olduğunu düşünüyordu; ve Schleiermacher Fichte'nin dostu değildi, zira derslerini Fichte'ninkilerle aynı zamanlarda vermek konusunda ısrar ediyor, böylelikle Fichte'nin, derslerine katılamayan öğrencilerin ders ücretlerinden mahrum kalmasına neden oluyordu.[18] Deliye dönen Fichte rektörlükten istifa etti.

Bunun üzerine fakülte içindeki çarpışmalar, birtakım kişileri kapsayan düşmanlıklar seviyesine çıkmış, Napoléon'a karşı verilen sözde kurtuluş savaşı da üniversitenin temellerini sarmalayan baştaki idealizmi söndürmeye başlamıştı. Savaşlar sırasında öğrenci sayısı adeta dibe vurmuştu; 1813 yazı sırasında üniversitenin yalnızca on beş öğrencisi bulunuyordu.[19] Fichte de savaş sırasında tifoya yakalanarak ölmüştü (hemşire olarak görev yapan eşiyle birlikte papazlık hizmeti verirken). Üniversite, savaştan sonra bir daha o ilk idealist halini tutturamamıştı. Şimdiden kendi içinde daha dar kapsamlı profesyonel disiplinlere ayrılmaya başlamıştı, öğrenciler ise *Bildung* ve *Wissenschaft* aşkıyla yanıp tutuşmaktan çok giderek artan bir şekilde profesyonel meşguliyetlerle ilgileniyorlardı.

Buna rağmen Hegel Berlin'e çağrıldığı sırada işler iyiye gitmeye başlamıştı ve dolayısıyla da şehre varışı, iyimserlik, kuşku, heyecan ve beklenti karışımı duygularla karşılandı. Felsefe fakültesinin, Fichte'nin ölümünden bu yana ders veren sistemli bir felsefecisi bulunmuyordu ve birçokları bu gerçek üzerine hayıflanırlarken, diğerleri ise durumun bu şekilde devam etmesinden yanaydı. Dolayısıyla Hegel, gelecek vaat ettiği kadar güçlük de arz eden bir yere ayak basmış oluyordu; ancak kendi zihninde o, nerede olması gerekiyorsa oraya gidiyordu. Hegel, modern üniversitenin modern hayatın merkezi kurumu olduğu Jena vizyonuna çok uzun zaman önce katılmıştı; kuşkusuz ki üniversite adına von Humboldt'unkine benzeyen görüşleri derinlemesine paylaşıyordu (her ne kadar o ve Humboldt bazı konularda anlaşmazlığa düşecek olsalar da); ve ilk olarak Jena'da doğan Kant sonrası düşünce sisteminin önde gelen destekçilerinden biriydi, dolayısıyla da Jena felsefesi üzerine kurulmuş olan bir üniversite için uygun bir felsefeciydi.

Hegel'in kendini Jena felsefe idealiyle özdeşleştirmesi, 1801 yılında Jena'ya varışından itibaren tüm yazı ve özlemlerini etkilemişti. Eski üniversitelerde felsefenin konumu bilimle, *Wissenschaft*'la bağlantılı değildi; felsefe, teolojiye giriş gibi görülüyor, bütünlüğü, hazırlık amacını taşıdığı dala bağımlı kalıyordu. Aslında Hegel Tübingen'de okurken felsefenin oradaki konumu buydu; Tübingen'de ilk iki yıl yalnızca felsefe eğitimi alınıyor olması, arkasından gelen (güya) daha yoğun teoloji eğitimine hazırlık olarak mazur gösterilirdi. Hegel, felsefenin kendi başına bir "eğitim disiplini" –felsefenin *Wissenschaft*, bilim olduğu– olması konusundaki ısrarıyla, Tübingen'de almış olduğu eğitimi reddediyor, Jena'nın ilham kaynağı olduğu modernliği ifade ediyordu. Dolayısıyla Berlin'deki kürsü de Hegel'in hayatını adamış olduğu ideal üzerine kurulan bir üniversitedeki kürsü anlamına geliyordu. Dahası, Berlin Üniversitesi kuruluşuna, bir diğer önemli Hegelci modern ideal olan *Bildung* idealini de katmıştı.

Hegel manzara karşısında bariz bir coşku içindeydi. Bir gün Hegel, muhtemelen Berlin'deki açılış konuşmasını hazırlarken, (iddiaya göre) ilk olarak Prusya kralı tarafından telaffuz edilen bir söz dizisinden kelimeler karalamıştı: "Prusya, üstün bir entelektüellik, ciddiyet ve gereksinim üzerine kurulmuş(tur)."[20] 22 Ekim 1818'de Berlin'de verdiği açılış konuşmasında Hegel, Prusya ve Berlin Üniversitesi'nde, "yetişmenin (*Bil-*

dung) ve *bilimlerinin* yeşermesinin, *devletin yaşamı* içerisindeki önemli uğraklardan biri" olduğunu; "tüm ruhani eğitimlerin, tüm bilimlerin ve gerçeğin odak noktası olan *felsefenin*, bu üniversitede yerini ve devamlılığını bulması" gerektiğini ilan etmişti.[21]

Hegel Berlin'e yalnızca keyif alacağı bir iş sahibi olmak için gelmiyordu; felsefenin, modern üniversitenin –devrim sonrası bir dünya düşleri için zorunlu bir kurumdu bu– birleştirici unsuru olmasına dayalı çağdaş programı hayata geçirmeye geliyordu. Bu nedenle Hegel'in gelişi, Berlin'deki birçok kişiye Humboldt'çu idealin canlandırılabileceği ümidini vermişti; başkalarına ise, Hegel'in gelişi, artık statüko haline gelmiş durum karşısında bir tehlike gibi duruyordu. Dolayısıyla Hegel'in Berlin'de büyük tartışmaları ateşlemiş olması, en azından geriye dönüp bakıldığında, insanı şaşırtmaması gereken bir şeydir.

Hegel Berlin'e Alışıyor

Hegel ile ailesi hızla yeni evlerine yerleştiler ve Hegel derhal derslerine başladı; haftada beş gün "Felsefe Ansiklopedisi" ve "Doğal Haklar ve Politika Bilimi" (öğleden sonra sırasıyla 4:00-5:00 ve 5:00-6:00 saatleri arasında) dersi veriyordu. Berlin'e varmasının ardından işler Hegel açısından yolunda gidiyor gibi duruyordu. O zamanlar Almanya'da felsefe konulu yapıtlar yayımlayan kişilerin büyük bir kısmı Schelling etkisi altında (ve karışıma büyük bir doz obskürantizm eklenmiş olarak) *Naturphilosophie* denen şeyi uygulayan garip bir topluluk olmasına rağmen, Almanya'nın bu konulardaki en yetkin kişisi Hegel'di. 1809'dan sonra Schelling edebi anlamda sessizliğe gömülmüştü ve üniversitelerde felsefe eğitimi veren kişilerin büyük çoğunluğu hâlâ Schelling taraftarı olmasına rağmen, modern felsefede asıl seçim, Kantçı devrimin bir sonraki adımını temsil ettiklerini iddia etmekte olan Fries ile Hegel arasında yapılıyordu.

Şehre her ne kadar, Berlin'deki birçoklarını şaşırtacak şekilde, bırakacağı izlenimle ilgili yoğun spekülasyonlar arasında varmış olsa da, başlarda Hegel'in varlığıyla yokluğu bir gibiydi. Hegel'in gelişini hevesle beklemiş olan Berlin'deki genç meslektaşlarından Karl Solger, varışından kısa bir süre sonra "kimsenin onun hakkında konuşmadığını çünkü onun çok

sakin ve çalışkan biri olduğunu" yazmıştır.[22] Fries'in öğrencisi ve arkadaşı olan ilahiyatçı de Wette, Fries'e yazdığı bir mektupta Hegel'e kimsenin aldırış etmiyor gibi durduğundan, ancak kendisinin de öngörüyle uyardığı üzere, [Hegel'in] "yakın zamanda birkaç kişiyi ayartacağına" dair "hiçbir kuşkusu" olmadığından söz etmiştir.[23]

Hegel'in başlangıçta sessiz kalması şaşırtıcı bir şey değildir. Kendine yeni bir ev kurması, üniversiteye alışması ve politika ile ahlak felsefesi hakkında yazacağı yeni kitabın sorumluluğunu taşımanın yanında, karısının, Berlin seyahati öncesinde de bozuk olan ve Berlin'de geçirdikleri o ilk 1818-1819 kışında da pek fazla düzelmeyen sağlık problemleriyle boğuşması gerekiyordu.[24] Hegel'in bu sessizliği, Niethammer'i, 19 Ocak 1819'da gamsızca yazacağı bir mektupta, Hegel'den çok uzun bir süredir ses seda çıkmadığını yazması için kışkırtmaya yetmişti. Niethammer bir de Hegel'in ona Berlin'de bir pozisyon –Niethammer'in işleri Münih'te politik anlamda kötüye gidiyordu ve profesyonel yaşamının on dört senesini orada boşa harcadığını düşünmeye başlamıştı– bulmasıyla ilgili sorularına başlayınca, Hegel, biraz da pişmanlıkla, Berlin'de henüz "dış kapının mandalı" olduğundan ve Berlin yaşamının aktör ve liderleri arasında henüz tanıdığı kimse olmadığından dolayı kendisine yardımcı olamayacağı cevabını vermiştir.[25] Hegel'in Niethammer'e, kendisine ayarlamış olduğu işler nedeniyle ne kadar borçlu olduğu göz önüne alındığında, kendi adına çaresizliğini ortaya koyduğu bu cevap, kendisine oldukça acı vermiş olmalıdır.

Bununla birlikte Hegel, Niethammer'e durumunu hafifçe çarpıtarak anlatmıştı. İşin aslı, yavaş bir başlangıç yapmış olmasına rağmen Hegel, Berlin entelektüel ve elitlerinin dünyasında kendini evinde hissetmeye başlamıştı. Berlin'e varışından çok kısa bir süre sonra, 31 Ekim 1818'de Schleiermacher, Hegel'i prestijli yüksek tabaka kulüplerinden biri olan *Gesetzlose Gesellschaft*'a (Yasasız Cemiyet) götürmüş ve 28 Kasım 1818'de Hegel kulübün resmi bir üyesi haline gelmişti.[26] Her ne kadar kendisini henüz Berlin'in önde gelen etkili çevrelerinin bir parçası olarak görmese de, şehirdeki yeni felsefeci, belli ki meslektaşları tarafından çok ciddiye alınıyordu. Böyle bir karşılama çok hoşuna gitmişti. 30 Ekim 1819'da Heidelberg'deki eski bir arkadaşı olan Creuzer'e, bir parça gururla, Berlin'de, "felsefeyle ilgilenenlerin yalnızca gençler olmadığını, binbaşıların, albayların ve meclis üyelerinin bile derslere katıldıklarını" yazmıştı.[27]

Bunun yanında, Hegel ailesinin yeni muhitlerinden ve Hegel'in yeni ve daha yüksek maaşlı kürsüsüyle birlikte gelen gelir artışından memnun oldukları ortadaydı. 2.000 Taler'lik maaşının yanında, ilk yılında ders ücretleri, sınav ücretleri ve benzeri ücretlerden (ödeyemeyeceklerine inandığı öğrencilerden ücret almamaya devam etmesine rağmen) 533,5 Taler kazanmayı başarmıştı.[28] Hegel ailesi, karakteristik olarak 19. yüzyılın başlarına özgü bir Alman mimari tarzı olan "Biedermeier" evlerinde oturuyordu.[29] "Biedermeier"deki vurgu, ev ve aile yaşamı, rahatlık ve tasarımın basitliğindeydi. Adamakıllı orta sınıfa ait, dürüst bir tavır ve görünüm sergiliyordu; aristokrat sınıfına has gereksiz gösteriş ve sefahatten uzaktı, basit ve pratikliği üzerinden kıymet kazanıyordu. Aynı zamanda, yeni orta sınıf ailelerinin yaşam düsturları ile iş ortamı evden ayrıldıkça ortaya çıkan yaşama koşullarını yansıttığı için de modern bir görünüme sahipti. Biedermeier evi, aile bireylerinin aralarında sosyalleşmeleri esası üzerine kurulmuştu ve tanıdık unsurlara sahipti: Evin, bir sofa, oval bir masa, duvarlarda resimler (tercihen akrabalara ait – Hegel'in kayınvalidesi, 1819'dan sonra kanepesinin üzerine gururla bir Hegel resmi asmıştı),[30] ahşap çerçeveli asma bir ayna ve çalışma masası ile kadınlar için dikiş masası içeren merkezi odası, duruma uygun bir şekilde "oturma odası" (*Wohnzimmer*) olarak adlandırılmıştı; yazı masası ve kitaplıklar içeren bir çalışma odası da olurdu evde (ya da eğer çalışma odası yoksa, küçük yazı masası ile kitaplıklar oturma odasının bir parçası olurdu); sağlam, pratik ve kolayca hareket ettirilebilen mobilyalar, büyük bir sembolik tasarıma dayanarak değil sosyalleşmeyi teşvik edecek bir şekilde yerleştirilirdi; genellikle pilili perdeler olurdu evde; kuş kafesleri ve çiçekler, bunun için üretilmiş bir masanın üzerine dizilirdi; ayrıca evde bir de piyano bulunurdu (Hegel ailesinin Nürnberg'de yaşadıkları 1811'den bu yana piyanoları vardı). Bir duvar saati (1819'da satın alınmıştı) de dahil olmak üzere tüm bunlar, Hegel hanesinde bulunan eşyalardı; aile ayrıca, çeşitli zamanlarda birer güvercin çiftine, kanaryalarına ve çiçek vermekte olan bir kaktüse gururla *ev sahipliği* yapıyordu. (Hegel'in ayrıca kanepede kestirme alışkanlığı bulunuyordu, bazen uyuyakalır ve gecenin büyük bir kısmını orada geçirirdi.)[31]

Hegel'e üç ayda bir 500 Taler'lik ödeme yapılıyor ve o da tüm ders ücretlerini getirip karısına veriyordu. Marie'nin elinde ne kadar ilave para bulunacağı da dolayısıyla Hegel'in o sömestr boyunca kaç öğrenciyi

etkilediği ve kaç adet sınava nezaret ettiğine bağlı oluyordu. Marie'nin görevleri, orta sınıf hanelerinin hayatına devam edebilmesi için gereken usta ve işçileri ayarlayıp paralarını ödemenin de dahil olduğu evle ilgili işleri kapsıyordu; Hegel kirayı ödemeyi, hizmetçilerin maaşını vermeyi ve çok önemli bir konu olan şarap satın almayı üzerine almıştı. Hegel evinde şarap satın alımı oldukça öncelikli bir konu olarak kalmıştır; Hegel güzel şarap içmekten, üstelik hiç de öyle gıdım gıdım olmamak üzere, büyük zevk duyardı; şarabı yalnızca şişeyle değil, fıçıyla da satın alıyordu; Berlin'de yaşadığı süre boyunca en sevdikleri, Fransa'dan gelen Cahors ve Haut-Sauterne şaraplarıydı. (Hegel ayrıca enfiyeye de çok düşkündü.) Tıpkı Bavyera'da yaptığı gibi, bir gün büyük bir ödül kazanıp mali sıkıntılarını azaltmayı umut ederek, devlet piyangosuna düzenli bir biçimde ve büyük keyif alarak katılmaya devam etti. (Hegel para konularında pek açıkgözlü değildi; hesabını titizlikle tutmasına rağmen, kazanacağı parayı genellikle fazla tahmin eder, bu yüzden de hiç de seyrek olmamak koşuluyla, bütçesini aşan masraflara girerdi.)[32]

Hegel ve karısı, düzenli bir şekilde tiyatro ve operaya giderlerdi, ayrıca sık sık konserlere de gidiyorlardı. Evlerine Marie'nin (ve giderek çocukların da) çaldığı yeni bir yarım kuyruklu piyano satın almışlardı, çok sayıda müzikli suare düzenliyorlardı (o zamanlar bir Berlin modasıydı bu). Oğlanların üçünün de müzik dersi almaları, buna ek olarak (ama muhtemelen onunla kalmayacaktı) Ludwig'in şan dersi de alması gerekiyordu. Eğlenceleri, yalnızca bu tür ziyadesiyle kültürel aktivitelerle kısıtlı değildi; 1820 Ocağı'nda Hegel, Şubat ayındaki *Faschings* balosunda (bir Mardi Gras kutlaması) giymek üzere Marie'nin elbise dikmesi amacıyla beyaz saten bir top kumaş, kendisine de geniş bir Venedik pelerini (bir "Domino") ve baloda takmak üzere bir maske aldı. Kırk dokuz yaşına rağmen Hegel, balolara katılıp yeme, içme, dans etme ve oradakilerle sosyalleşme gibi gençlik tutkularını hâlâ koruyordu. (Görünüşe bakılırsa çeşitli kostümler giyinip kuşanmaktan da hoşlanıyordu.)[33] Her zamanki gibi, sabah gazetelerini heyecanla okuyordu; oğulları onun her sabah gazeteyi dikkatle incelerken günün politik olayları üzerine sürekli yorumlarda bulunduğunu hatırlamaktadır, şüphesiz ki bir yandan da çok sevdiği kahvesini yudumluyordu.

Berlin gibi bir şehirde baştan bir ev kurmanın ilk zorlukları ne olursa olsun, Hegel'in yeni pozisyonundan çok memnun ve keyifli oldu-

ğu anlaşılıyordu; istediği türden bir aile yaşamına sahipti ve kariyeri de, doğru yerde ve (görünen o ki) doğru zamanda doğru hedeflere yönelmişti. Marie Hegel bile, Hegel'in 26 Mart 1819'da Niethammer'e yazdığı mektubun kenar boşluklarına şu sözleri karalıyordu (Hegel'in ortak dostlarına yazdığı mektupların kenarlarındaki minik boşluklara yazma âdeti vardı): "Hegel'imin mesleğinden memnun olduğunu, çocuklarla benim yanımızda etrafına neşe saçtığını ve *itibar gördüğünü* görüyorum – ki onurlu ve evine bağlı bir kadın için her şeyden daha çok önemlidir bu."[34]

Ancak hane içinde birtakım gerginlikler olduğu da ortadaydı. Niethammer'e yazdığı sayfa kenarı notunda Marie, Karl ile Immanuel'in çok iyi olduklarını sıcak bir dille anlatıyor ancak Ludwig'den söz bile etmiyordu – Ludwig sanki ailenin bir parçası değilmiş, görünmezmiş ya da en azından bahsedilmeye değmezmiş gibi atlanmıştı. İlginç bir şekilde, Marie'nin annesi en azından 1819'a dek tatillerde "oğlanların üçüne birden" hediyeler göndermeye ve 1823'e dek Ludwig hakkında olumlu sözler sarf etmeye devam etmiştir.[35] Ayrıca Hegel hanesinin muhasebe kayıtlarından ailenin Ludwig'in doğum gününde oldukça az, buna karşılık Karl ve Immanuel'inkilerde ise daha fazla harcama yaptığı anlaşılmaktadır; bundan başka Hegel'in Ocak ayında iki oğlanı (üç değil) fil ve gergedanları görmeye götürdüğü de bilinmektedir; bu oğlanların Ludwig ve kardeşlerinden biri değil, Karl ve Immanuel olduğu, mantıklı bir tahmin olacaktır.[36]

Tüm bu mutluluğun ortasında Hegel, hayatında belli bir noktaya ulaşmış olduğunu da bariz bir biçimde fark etmiştir. Jacobi'nin 10 Mart 1819'da hayatını kaybedişini Hegel, gençliğinin artık sona ermesi şeklinde yorumlamıştır. Niethammer'e, "gençliğimizden itibaren gözlerinin içine baktığımız bu yaşlı çınarlar bir bir devrildikçe, kendimizi giderek daha da terk edilmiş hissediyoruz. Yalnızca bireylerin değil çağımızın tinsel kültürünün önemli dönemeçlerinden birine şekil veren ve varoluşumuzu içinde oluşturduğumuz dünyanın mihenk taşlarından biriydi" açıklamasında bulunmuş ve kederli bir biçimde, "Benden sık sık haber almak isterdi, ancak Berlin'den kendisine haber gönderemeden göçüp gitti" demişti.[37] Gençliğinin kahramanları sahneden silinmeye başladıkça, artık yaşlı bir adama dönüştüğü düşüncesi de Hegel'in aklını giderek daha çok meşgul etmeye başlıyordu.

Hegel ve Prusya Gericiliği: 1819-1820

Kotzebue Cinayeti ve "Demagog" Arayışı

Evinde ve işinde huzur içinde olan Hegel, şimdilerde *Hukuk Felsefesi* olarak bilinen bir politika felsefesi kitabı üzerinde sıkı bir şekilde çalışıyordu ancak üzerine doğru gelmekte olan fırtınayı maalesef göremiyordu. 23 Mart 1819'da, aşırı gerici oyun yazarı August von Kotzebue öldürüldü. Kotzebue'den hoşlanmamak için yeterince sebepleri bulunan reform taraftarları arkasından yas tutmadılar: Kotzebue, Alman üniversitelerindeki "Jakoben" eğilimleri Rus hükümetine rapor eden bir ajandı ve ayrıca, Almanya'yı sarmalamakta olan tüm reform gündemine de açıkça muhalefet ediyordu. *Burschenschaften*'ın en radikal lideri Karl Follen'den etkilenen yirmi üç yaşındaki öğrenci Karl Sand, Kotzebue'nin odasına girmeyi başarmış ve onu bıçaklayarak öldürmüştü. Kötü şöhretli Wartburg Festivali'ndeki "şeref muhafızları"ndan biri ve kendini Follen'in fikirlerine adamış bir fanatik olan Sand, kendini, neredeyse kutsal bir görevi yerine getirmiş gibi görüyordu. Bundan yalnızca birkaç hafta sonra, bir diğer *Burschenschaft* üyesi olan Karl Loening, Nassau *Land* (Frankfurt yakınlarında) bürokratlarından Karl von Ibell'i öldürdü.[38] Cinayetler, özellikle de Kotzebue cinayeti, muhtelif Alman *Land*'larında oldukça büyük yankı yaptı. Kimileri korkmuş, kimileriyse heyecanlanmıştı; işin aslı, birçok reformcu cinayetleri örtbas etme eğilimindeydi, hatta yaşanan çağın despotça koşulları yüzünden gerçekleştiklerini öne sürüp ilgisiz bir tavır takınacak kadar ileri gittiler. Hiçbir reformcu Kotzebue'nin sahneden çekilişi arkasından yas tutmuyordu ve birçokları bunu, yerine getirilmesi gereken bir kötülük olarak görüyordu. (Sand yakalanmış, yargılanmış, suçlu bulunmuş ve idam edilmişti; kaderin bir cilvesi, cana yakın bir demokrat olan celladı, daha sonradan Sand'ın idam sehpasının kerestelerini kullanarak yaptığı yazlık evini, *Burschenschaft*'ın gizli buluşmalarına açmıştı.)[39]

Hegel profesör arkadaşlarıyla birlikte 2 Mayıs 1819'da, çoğunluğu farklı *Burschenschaft*'ların üyeleri olan bazı öğrenciler tarafından düzenlenen Pichelsberg gezisine katıldı. Ekibin içinde Schleiermacher, de Wette ve üniversite hukukçularından Johann Christian Hasse de vardı. Bol bol içki içilip şarkılar söylendi, özellikle de Napoléon'dan "kur-

tuluş" ruhuna dair yurtsever şarkılar. Öğrenciler zaman ilerledikçe profesörlerin yeniden gençleşip etkinliklere katıldıklarını (ve şarap ile biradan paylarına düşeni tükettiklerini) gözlemlediler. Daha sonraları Hegel'in yakın bir dostu olacak olan Friedrich Förster, Kotzebue'nin ölümüne dair bir şiir okudu ve kadehini kaldırdı: "Kadehlerimizi Sand için değil, hançerin saplanmasındansa kötülüğün devrilişi için kaldırmak istiyoruz."[40] Diğer öğrenciler Sand'ın hatırasına kadeh tokuşturdular.

Almanya'daki birçok kişinin olanları cinnet geçirmiş delilerin işi olarak nitelemesine rağmen, yetkililer cinayetlere büyük bir ciddiyetle yaklaşıyordu. Daha gerici olanlarıysa, gizli Jakoben cemiyetleri ile potansiyel Fransız tarzı devrimci gelişmelere dair korkularının doğrulandığını görüyorlardı. Prusyalı asiller kendilerini bilhassa tehlike altında görüyordu. Prusya'daki suikast ve uyandırdığı kuruntuların karşısında donakalan gerici kesim, bu tür grupların var olup olmadıklarını keşfetmek ve karşılarına çıkmaları halinde onları defetmek üzere yola koyuldu. Özellikle *Burschenschaften*'le onların milliyetçi, cumhuriyetçi olarak gördükleri eğilimlerinden şüpheleniyorlardı (tepkililerden birçoğunun Fransız Devrimi'nin hedefleri olarak nitelediği şeylerdi bunlar). Yaygın bir "demagog" avı başlatıldı. Temmuz 1819'un ortalarına gelindiğinde, bir grup insan yakalanmış, sorguya çekiliyordu.

Hegel'in Öğrencileri Yakalanıyor: Asverus Vakası

Yakalanan ilk öğrencilerden biri, Hegel'in Heidelberg'deki öğrencilerinden olan Gustav Asverus'du. Jena'da Schelling ile Hegel'in avukatı olan babası, *Fenomenoloji*'nin yayımlanışını çevreleyen problemlerde Hegel'e yardımcı olmuş ve daha sonra Hegel'in Marie von Tucher'le evliliği konusunda Johanna Burkhardt'la müzakereleri yürütmüştü. Dahası, genç Asverus hem Julius Niethammer hem de Hegel'in kayınbiraderi Gottlieb von Tucher'le yakın arkadaştı. 8 Nisan 1819 günü Prusya polisi tarafından tutuklanarak, Karl Sand'la bir bağlantısı olduğuna dair ortada hiçbir kanıt bulunmamasına rağmen, on dört gün boyunca alıkonuldu. Ancak Asverus'un ihtiyat hissi pek güçlü değildi ve 29 Nisan 1819'da, Sand ile Hegel'i överek, de Wette, Hegel ve Hasse dışındaki tüm profesörlerin birer korkak olduklarını iddia ettiği bir mektup gönderdi.

Ardından Hegel'i göklere çıkarıp Fries'i –yakalanışı sırasında kendisine yardımcı olmaya çalışan Heidelberg'deki esas hocası–[41] eleştiren mektuplar yazmaya devam etti ve 11 Mayıs'ta yazdığı bir mektupta, Hegel'i bir kez daha överek birleşmiş bir "anavatan" istediğinden söz etti. Yetkililer mektupları ele geçirerek 14 Temmuz 1819 gecesi Asverus'u, bir "demagog" (o zamanki tabirle, tehlikeli bir bölücü) olma suçundan bir kez daha gözaltına aldılar. Sorgusu sırasında kimseyle görüşmesine izin verilmiyordu.[42]

Asverus'un babasının da teşvikiyle Hegel, 27 Temmuz 1819'da Prusya polis müdürlüğüne yazarak Asverus'un karakterini övdü ve yetkilileri, geçmişi ne olursa olsun, Asverus'un artık *Burschenschaft* ve tüm şüpheli örgütlerden tamamen ayrıldığına ve kendisini, üniversitedeki çalışmalarında başarılı olmaya adadığına dair temin etti.[43] Mektubu işe yaramamıştı. 24 Ağustos 1819'a gelindiğinde, Asverus görüş izni olmaksızın beş haftadır gözaltındaydı; Hegel, Asverus'u savunması için bir tanıdığına, kralın danışmanı K.L. Krause'ye başvurdu; Krause'nin de Asverus'la konuşması engellendi. Asverus, ancak babasının Sachsen-Weimar hükümetinin Prusya hükümetine diplomatik yoldan müdahale etmesini sağlaması üzerine, 3 Mart 1820'de –ilk tutuklanışından yaklaşık dokuz ay sonra– serbest kalabildi. Salıverilişinin şartlarından bir tanesi de, Hegel'in Asverus'un kefaleti olarak 500 Taler'lik (toplam yıllık kazancının dörtte biri) devlet tahvili satın almasıydı.[44]

Asverus olayı kuşkusuz ki Hegel'in sinirlerini bir parça germiştir. Henüz gelmiş olduğu "odak noktasında," yani Berlin'de bir "demagog" olabileceğinden şüphelenilen bir kişi, son derece aceleci bir şekilde toplanıp götürülmüştü. Daha da beteri, alıkonulan mektuplarda, aşırı tutucu yetkililerin bir şekilde *ondan* şüphelenmelerine neden olabilecek bağlamlarda *onun* adını zikreden, *onun* öğrencisi olan biriydi bu. Ayrıca, Asverus'la arkadaş olan kayınbiraderi Gottlieb von Tucher de bütün bu işlere dahil olmuş ve mektuplarından bir tanesini şu sözlerle bitirmişti: "Kan kırmızısı şafak ne zaman sökecek artık?"[45] Hegel bu sıkıntıyla dişe diş mücadele etti ve kopan gürültünün kendisi açısından en azından acil bir tehlike arz etmediğine karar vererek hayatına devam etti. En azından ilk başta, tüm bu olanları, yaşanacaklardan korku duymakta olan eski moda insanların son nefesi gibi görüp önemsemiyormuş izlenimi veren bir tutum takındı.

"Demagoglar"ın Çektiği Zulüm: Fries ve de Wette

1817 sonunda yaptığı düşüğün ardından hâlâ tam olarak iyileşememiş olan Marie Hegel, sağlığını yeniden kazanmak amacıyla, çocukları da (en azından Karl ile Immanuel'i – Hegel'in yokluğunda kendisine yazdığı mektuplarda Ludwig'in adı geçmemekte ve o süre zarfında Ludwig'in Hegel'le Berlin'de kalıp kalmadığı bilinmemektedir) yanına alarak, 1 Ağustos 1819'da kaplıca şehri Neustadt'a gitti. Hegel yalnız kaldığı ay boyunca *Hukuk Felsefesi* üzerine yoğun bir biçimde çalıştıktan sonra, nihayet 1 Eylül 1819'da Marie ve çocuklara katılabildi. Oder Nehri üzerinde bir tekne kiralayıp o sıralar rağbette olan Baltık Denizi'ndeki Rügen Adası'na gitmeye karar verdiler; orada evlilik yıldönümlerini, Berlin'e taşındıktan bir sene sonra düzgün bir biçimde kutlayabilirlerdi. Seyahat oldukça pahalıya patladı –238 Taler'den fazla– ve pek de planlandığı gibi gitmeyen sıradan aile tatillerinden biri oldu çıktı.[46] Oder üstündeki ilk şehirde (Schwedt), Karl Hegel sivrisinekler tarafından o kadar berbat bir şekilde ısırılmıştı ki, gözlerini dahi açamıyordu; nihayet Rügen'e varabildiklerinde, amansız bir fırtına çıkmış ve berbat hava koşulları nedeniyle adadan ayrılışları birkaç günlüğüne ertelenmişti.[47] Ancak buna rağmen Hegel'in aklında, oğlanlarla sahilde deniz kabuğu toplamalarına dair sevgi dolu hatıralar kalacaktı. (Fakat Rügen tatilindeki yağmur fırtınalarına dair hatıralar da, uzun süre boyunca hatırlanacaktı; Hegel daha sonraları seyahat ederken, zaman zaman mektuplarında Marie'ye Rügen'deki kadar şiddetli yağan yağmurlardan söz edecekti.)[48] Hegel 23 Eylül'de Berlin'e döndü; Marie ve çocuklar, bir süre daha kaldılar.

Hegel'in de döndükten kısa süre sonra öğrendiği üzere, Asverus tedirginliği, ilk başlarda sandığı gibi münferit bir hadise olarak kalmamıştı. Kotzebue suikastı, ilgi ve korkuları kışkırtmaya devam etmişti ve bu durumu özel bir ilgiyle izlemekte olan bir kişi de, Alman asilleri ile yönetici elitlerindeki devrim korkusunu reformun kendisine karşı bir korkuya dönüştürme fırsatı olarak görmüş olan ve böylelikle Avrupa monarşileri açısından saati tersine çevirme (ve bu sayede Avusturya'nın çıkarlarını koruma) denemelerini güçlendiren Metternich'di. İşin aslı, "demagoglar"a karşı alınan ve Asverus'u bu kadar sıkıntıya sokan sert önlemlerin ilk safhasına yol açan şey, Metternich ile Prusyalılar (başka bazı güçlü unsurların da katılımıyla) arasındaki gizli görüşmelerdi. Ancak bu sıkı ön-

lemler, Alman toplumundaki sözde "radikal" unsurları –ki ona kalırsa, Viyana Kongresi'yle dayatılan kurulu düzeni tehdit eden herhangi bir kişi ya da grup anlamına geliyordu bu– avlama anlamında daha da ileri gidebilecek bir programa ihtiyacı olduğunun ve muhtemelen bu programı temin edebileceğinin farkına varan Metternich için yeterli değildi. Eylül 1818'deki birinci Avrupa Kongresi'nde Metternich, bizzat yerleşik düzeni tehdit eden "gizli" devrim güçlerinin saldırmaya hazır olduklarını iddia etmişti. Metternich delegelere, bu güçlerin Alman prenslerince sıkı bir direnişle karşılanmaları gerektiğini öğütlemişti; ayrıca sosyal kargaşa, devrim ve anayasacılığın aynı paketin parçaları olduğunu da savunmuştu; dolayısıyla birine gösterilecek hoşgörü, hepsini birden yüreklendirecekti. Prusya kralına yaptığı bir dizi çağrıyla maksatlarını daha da ileri boyuta taşımış, askeri gücün temsili hükümetle bağdaşmadığını ve temsili hükümetin kaçınılmaz bir biçimde Prusya'nın sonunu getireceğini savunmuştu. Maiyetindeki birtakım gericiler yüzünden anayasacılık hareketine karşı zaten ihtiyatla yaklaşan ve T.A.H. Schmalz'ın 1815'te yazdığı, anayasallaşmayı Fransız Devrimi'yle bir tutan kitapçıktan çok etkilenmiş olan kralın radarları, Metternich'in ihtarlarına karşı son derece açık bir durumdaydı.

Kotzebue'nin öldürülmesi Metternich için büyük bir şans olmuş, aradığı fırsatı kendisine vermişti. Metternich'in ayaklanma uyarılarından zaten tedirginleşen Prusya kralı, 1 Ocak 1819'da bir hükümet emri yayımlayarak, üniversite profesörleri arasındaki "devlet açısından tehlike arz eden eğilimler"e müsamaha gösterilmeyeceğini ilan etti.[49] Ağustos 1819'da Teplitz'deki Prusya kralını ziyareti sırasında Metternich, kralı, görüşlerinin haklılığına ve Alman toplumundaki bu devrimci eğilimlere karşı sert bir direnç gösterilmesi gerektiğine dair iyice ikna etmeyi başardı. Kral ivedilikle şansölyesi Hardenberg'in, Kotzenbue cinayeti vesilesiyle, Prusyalılara önceden söz vermiş olduğu, temsili hükümeti de içermekte olan tüm anayasa planlarının iptal eden bir kararname yayımlanmasını buyurdu. Metternich ayrıca kralı, 6 ve 31 Ağustos 1819 tarihleri arasında, kaplıca kasabası Karlsbad'da diğer Alman hükümdarlarıyla buluşmaya ikna etmeyi de başarmıştı.

O toplantının sonuçları, politik baskılara yol açan dört ana hükmün de içinde yer aldığı Karlsbad Kararnamesi'ydi: İlk olarak, Alman üniversitelerindeki kamu düzenine düşman sayılan ya da devletin temel değer-

lerini zayıflatmaya çalışan –diğer bir deyişle, "yıkıcı" ya da "demagog" bulunan– doçent ya da profesörler derhal işten çıkarılacak ve her üniversiteye, profesör ya da öğrencilerin suçlu olup olmadıklarını araştırmak üzere hükümet tarafından birer teftiş kurulu atanacaktı; dahası, hiçbir Alman üniversitesinin, bu suçlardan dolayı kovulmuş olan profesörleri işe almasına izin verilmeyecekti. İkincisi, bir basın kanunuyla, Alman konfederasyonu içindeki tüm yayın, kitap ve gazeteler üzerinde etkili bir sansür uygulayacak olan merkezi bir komisyon oluşturulacaktı. Üçüncüsü, "demagoglar"ı açığa çıkarmak amacıyla, Mainz'da geniş yetkilere sahip bir soruşturma komisyonu kurulacaktı. Dördüncü ve sonuncusu ise, konfederasyonun, kendilerine boyun eğmeyen üye devletlere –diğer bir deyişle, kararnamelerde emredilen baskı politikasına katılmayı reddeden devletlere– karşı kullanabileceği yoğun idari güçleri olacaktı. Eylül 1819'da Alman konfederasyonunun federal parlamentosu, bu kararnameleri yasa olarak kabul etmiş ve Prusyalılar da bunları hususi bir şevkle uygulamaya başlamıştı.[50] Prusya'daki reform hareketinin içinde derin çatlaklar açılmaya başladı; Wilhelm von Humboldt, örneğin, Karlsbad Kararnameleri'nin, özgürlük ve *Bildung* arayışının ihlali olduğuna dair şiddetli protestolarda bulundu, ancak Hardenberg düzeni sağlamak için gerekli olduklarını düşünüyordu.[51] Humboldt'un Karlsbad Kararnameleri'ne yaptığı muhalefet, hükümetten zorla istifa ettirilmesine neden oldu; o eğilimdeki diğerleri de istifaya zorlanmış ve devletin üst mevkilerindeki reformcuların sayısı da sert bir düşüşe uğramıştı.

Allgemeine Preußische Zeitung gazetesi, 13 Temmuz 1819'da yayımladığı sayısında, yurt içinde bir yerlerdeki birtakım "demagojik odaklar"ın "vatan haini, devrimci eğilimlerine dair bulunan kesin kanıtlar"dan dolayı Asverus türü insanları tutuklatan önlemlerin gerekli olduğunu yazmıştı bile.[52] Bundan yedi gün sonra (20 Temmuz'da) gazete, alınan sıkı önlemlerin sözde gerekliliği ile mantıksal temelleri üzerine bir haber yayımlamıştı. Haberde, muhtelif Alman prensliklerinde, amaçları var olan sosyal düzeni "yıkmak" ve yerine, "birlik, özgürlük ve sözde bir ulusalcılığa dayandırılan bir cumhuriyet" düzeni getirmek olan "kötü yürekli kişiler ile baştan çıkarılmış gençlerden oluşan ittifaklar"ın varlıklarına dair kanıtlar bulunduğundan söz ediliyordu; maalesef bu kişiler, Alman üniversitelerindeki birçok genci çoktan zehirlemişlerdi bile. Gazete daha da ileri giderek bu yıkıcı grupların, bizzat kendi belgelerinden edinilen bilgi-

lere göre, prensler ile önde gelen vatandaşları öldürmeyi planladığını iddia ediyordu. Gazete bunları, kastedilen şeyin ne olduğu bilinmiyormuşçasına, insanlar tarafından maalesef "kutsal belgeler maskesi altında" teksir edilen "özgün Jakoben doktrinleri" olarak niteliyordu.[53] Bu son ifadeyle kime atıfta bulunulduğu herkesçe açıktı: Berlin'deki ilahiyatçılar, özellikle de *Burschenschaft* ve hedeflerine karşı sempatileri bilinen Schleiermacher ve Fries'in arkadaşı ile öğrencisi Wilhelm Martin Lebrecht de Wette. De Wette'ye soruşturma celbi gönderilmişti, ki bunu reddederek 19 Ağustos 1819'da son derece geri kafalı biri olan polis müdürü Kont Wilhelm Ludwig Georg Wittgenstein zu Sayn-Wittgenstein-Hohenstein'a zehir zemberek bir mektup yazarak "demagojik entrikalar"a dahil olmuş gibi görünmek dahi istemediğini ve bundan dolayı da bu tür bir zaman kaybıyla işbirliğine girmeyi reddettiğini söyledi.[54] Schleiermacher ise alınan önlemleri protesto etmek için ilahiyatçıları örgütlemişti.

Kuşkuların esas yükünü de Wette ile Schleiermacher'in –yetkililer, kürsüden "demagojik" fikirleri yayıp yaymayacağını kontrol etmek üzere Schleiermacher'in vaazlarını bile gözlem altında tutuyordu– çekecekleri belli olmasına rağmen, Hegel'in soruşturmaların kendisine dek uzanacağına dair endişe etmek için geçerli sebepleri bulunuyordu. Eylül 1819'da, Rügen'deki yağmurlu tatilden döndükten kısa bir süre sonra, işler kızışmaya başladı. İlahiyatçı de Wette, şaşkınlık verici bir hata yaparak Sand'ın annesine bir taziye mektubu yazmış ve mektubunda, her ne kadar Sand'ın hareketi yanlış da olsa, onun doğru olanı yapmış olduğuna "kanaat" getirdiğini ve "kendi kanatlarına göre hareket edenlerin, en doğrusunu yapacaklarını" yazmıştı.[55] Dolayısıyla Sand'ın hareketi de "zamanın güzel hareketleri"nden biri oluyordu. Mektup büyük bir tepki yaratmıştı; var olan düzeni yıkmak ve hükümdarların katledilmelerini makul göstermek amacı taşıyan bir kampanyanın önde gelen örneklerinden biri olmakla itham ediliyordu. Kralın Ocak ayındaki kabine emrinde adı geçen de Wette, mahkeme ya da ifadelere başvurulmaksızın 30 Eylül 1819'da üniversiteden kovuldu.[56] En muhafazakâr üyeleri bile dahil olmak üzere fakülte senatosu durumu şiddetli bir biçimde protesto etti. Kral da buna karşılık "gençliğin eğitimini, cinayeti bazı koşullar ve varsayımlar altında mazur görebilen" bir adama "teslim etmenin vicdanını sızlatacağı"na dair kısa bir cevap verdi.[57] De Wette krala küstah

ifadelerle dolu bir mektup yazdı ve Berlin'i terk ederek Weimar'a gitti. Sözde demagoglara karşı alınan bu sıkı önlemler devam etti ve Kasım 1819'da Weimar hükümeti, kendi isteği olsa da olmasa da Karlsbad Kararnameleri'ne uymaya ve Fries'i Jena Üniversitesi'ndeki kürsüsünden kovmaya zorlandı.

Carové

Tüm öbür profesörler gibi, Hegel de anlaşılır bir şekilde olayların gidişatından endişe duyuyordu. Ne de olsa de Wette'nin kovulduğu zamanlarda hâlâ tutuklu bulunan *Burschenschaft* üyesi bir öğrenciyle (Asverus) bağlantılıydı, ayrıca kayınbiraderi de birliğin bir üyesiydi. Hegel ayrıca Friedrich Wilhelm Carové'yi de asistanı olarak yanında Berlin'e getirmişti ve ona ileride Berlin ya da başka bir yerde bir profesörlük kürsüsü bulma umudunu taşıyordu. Carové *Burschenschaft* hareketinin önde gelen isimlerinden biriydi ve Hegel de özellikle Carové'nin felsefeye olan bağlılığına hayranlık duyuyordu. Carové aslında kendisini felsefeye adamak üzere iyi bir hukuk kariyerini ve Köln gümrük ofisindeki memurluğunu bırakmıştı. Hegel Carové'yi Berlin'e seminerlerinde bir *Repetent* (temel olarak öğrencilerle ayrı bir ders saatinde profesörün ders notlarının üzerinden geçerek bazı noktalarda açıklamalar yapıp ayrıntılara giren ve derslerde dinlediklerini daha iyi anlayıp toparlayabilmeleri için onlara çeşitli "egzersizler" yaptıran asistan) olarak yer alması amacıyla getirmişti. Berlin'de bu tür bir asistanlık için resmi bir kürsü bulunmamasından dolayı, Carové ilk başlarda ücretsiz çalışıyordu, ancak Hegel, bu durumun çok kısa zamanda düzeleceğine dair yerinde umutlar taşıyordu.

Fakülte, Ağustos 1818'de, Hegel'in Berlin'e gelişinden birkaç ay önce, bir *Repetenteninstitut*'un (bu tür asistanların hak, sorumluluk ve ücretlerini üniversiteye bağlayan bir organizasyon) kural ve nizamlarını oluşturmak üzere çalışmaya başlamış ve Hegel de son müzakerelere katılmıştı. Hegel fakültenin çoğunluğunun paylaştığı, profesörlere ücretli asistan (asistanlarını kendilerinin seçmelerine izin verilmeliydi) temin edilişinin, profesörlerin iş yüklerini azaltmak değil, bir gün kendileri de profesör olacak olan genç akademisyenlere geçim imkânı ve destek sağlama hedefini taşıdığı görüşüne tamamıyla katılıyordu. 9 Kasım 1818'de Carové'nin kendi asistanı olarak atanmasına dair yaptığı resmi başvuru-

sunda Hegel ayrıca, bu tür asistanların, Berlin gibi bir üniversitenin pedagojik amaçları için de gerekli olduğunu savunmuştu; felsefe alanında asistanlar tarafından yürütülen dersler, mutlak gereklilik arz etmektedir, diyordu Hegel, zira felsefe öğrenebilmek için gerekli olan "etkileşim" ve "ihtilaf"lara ancak bu tür dersler sayesinde ulaşılabilirdi. Öğrenciler, konularla ilgili "şahsi görüş ve tereddütlerini" ancak bu derslerde dile getirebilir ve dersleri ancak bu şekilde kavrayabilirdi; felsefi bilgi, diye iddia ediyordu Hegel, yalnızca kitap ezberleyip çok sayıda okuma yapmayla kazanılamaz; konuya şahsen bağlanmak ve hakkında tartışmalar yapmak gerekmektedir.[58]

Fakülte, Hegel'i hayal kırıklığına uğratarak Aralık 1818'de, "gerekli niteliklere sahip oluncaya dek" Carové'nin asistan olması talebini reddetti. Carové, Hegel'in asistanlığına devam etti ancak ücret alınıyordu. Hegel'in Nisan 1819'da görevlilere ve fakülteye Carové'nin asistanlığına atanması konusunda bir kez daha yaptığı başvuru da işe yaramadı.[59] Bakan Altenstein'dan asistan olma talebine hâlâ bir yanıt alamamış olan Carové, Haziran 1819'da bakana bu konuda bizzat yazdı ve muazzam bir cüretle, Altenstein'a, Sand'ın Kotzebue'yi katledişine dair "Hegelci" bir perspektifle (ki yazısında Kotzebue cinayetini *ya* suç *ya da* güzel bir hareket olarak gören bakış açılarındaki "tek taraflılığın" ne kadar yanlış olduğunu ispatlamaya çalışıyordu) yazmış olduğu yazıyı gönderdi. Şiddetle kınamak dışında suikastten bahsetmenin bile kendisiyle bu eylem arasında bir ilişki kurulmasına neden olabilecek bir dönem ve konunun inceliklerini ele almak için muhtemelen en kötü zamandı. Daha da kötüsü, Carové'nin *Burschenschaft*'la olan kendi bağlantıları onu daha baştan, yazıyı bile göndermeden bir şüpheli haline sokuyordu. Sanki üzerine daha da şüphe çekmek istermişçesine, Carové'nin Gustav Asverus'la da arası gayet iyiydi –ikili Heidelberg'de birbirlerinden nefret etmelerine rağmen Berlin'de barışmışlardı– ve böylece, Asverus zan altına kalınca Carové de kalmış oldu.[60]

Bunlar Hegel'i de olumsuz yönde etkiledi; geleceğe bir parça umutsuzlukla bakıyordu artık. Gençliğinden beri kendisini hazırlamakta olduğu her şey darmadağın olmak üzereydi sanki. Gençliğinden bu yana kendisini, Almanya'ya modern bir yaşam getirmek konusuna adamıştı; ancak reformcu bir "popüler felsefeci" olmak yönündeki orijinal hayalleri gerçekleşmemiş; Jena'daki ilk profesörlük kürsüsü başarısız olmuş;

yetişkin yaşamının büyük kısmında üniversite yaşamının dışında kalmıştı; ve şimdi, tam da üretken bir kariyer ile tatmin edici bir ev yaşamına adımını attığını düşünürken, her şeyin yeniden çivisi çıkmış gibiydi. Ayrıca kendini giderek daha çok yaşlanmış hissediyordu, fırtınanın geçmesinin ardından iyi zamanların geleceğine dair umutla bekleyebilecek kadar zamanı yoktu artık. 30 Ekim 1819'da Creuzer'e yazdığı mektupta şöyle diyordu Hegel: "Eminim ki tüm bunların insanın ruhunu aydınlatacak olaylar olmadığını anlıyorsundur. Neredeyse elli yaşımdayım ve bu elli senenin otuzunu korku ve umut dolu sonsuz endişelerle geçirdim. Bu kez gerçekten bittiğini umut etmiştim. Ancak görüyorum ki olaylar aynı şekilde gelişiyor ve karanlık zamanlarınızda sanki daha beter bir hale gelmiş gibi duruyorlar."[61]

İşlerin bir anda tersine dönmesine çok sinirlenen Hegel, kendine bir günah keçisi bulmuştu: Eski düşmanı Fries (ve yardımcısı de Wette). Onun bakış açısına göre üniversitelerin başını derde sokan şey, Fries ile takipçilerinin düşüncesizce ve cahilce hareketleri ile bildirileriydi. Fries'den daima tiksinmişti (hisleri karşılıklıydı); yaşamlarının büyük bir kısmında rakip olmuşlardı, ilk başlarda üniversite kürsüleri ve şimdi de Alman felsefe dünyası üzerindeki etkileri uğruna. Fries, planlarını, kariyerini ve hatta Alman dünyasını üniversiteler aracılığıyla reforme etme projesini sabote eden biriydi artık Hegel'in gözünde. Eskiden ondan nefret ediyorduysa da, bugün bu nefreti çok daha artmıştı kuşkusuz.

İşler, yalnızca Hegel'in "karanlık saatleri"nde bazen hissettiğini söylediği gibi kötüye gidiyor "gibi durmuyor"du; *gerçekten* de kötüye gidiyordu ve yalnızca Carové için de değil. İhtiyatsızca davranmaktan korkan Altenstein, Carové'nin Haziran ayındaki başvurusunu yanıtlamayı erteledi ve 19 Kasım 1819'da da İçişleri Bakanı von Schuckmann'a, Carové hakkında bir soruşturma açılıp açılmadığını ya da Carové'nin o zamanlar Almanya'da gelişmekte oldukları iddia edilen sözde "gizli cemiyetler"in katılımcılarından biri olup olmadığını resmi yollardan sordu. Polis müdürü von Kamptz bir hafta sonra Carové'nin herhangi bir "gizli cemiyet"e üye olmadığını, ancak Wartburg Festivali'nde yaptığı oldukça "ilginç" konuşma ve ayrıca Kotzebue cinayetini savunmasıyla şöhret kazanmış olduğunu, dolayısıyla da kendisinin Asverus'u Carové hakkında sorgulamak istediğini belirten cevabıyla birlikte Altenstein'ın şüpheleri de iyice arttı.

Schleiermacher'le İhtilaf

Tüm bu gerilimin ortasında, 13 Kasım 1819 akşamı *Gesetzlose Gesellschaft*'ta düzenlenen bir toplantıda, gerginlikler su yüzüne çıktı ve Hegel ile Schleiermacher, de Wette'nin kovulmasına dair bir tartışmaya girerek herkesin önünde birbirlerine karşı sert sözler sarf ettiler. Hegel o zamanlar de Wette'den kurtulmuş olmanın iyi bir şey olduğuna, de Wette gibi insanların (diğer bir deyişle, Fries okulunun herhangi bir üyesinin) üniversitenin başına bela açtıklarına ve hem üniversite hem de Alman toplumunun onlarsız daha iyi bir durumda olacaklarına inanıyordu. Çatışma, Hegel'in maaşı üniversite tarafından ödenmeye devam edilmek şartıyla de Wette'yi işten çıkarmakta haklı olduğu görüşünü ortaya atmasıyla başlamıştı. Hegel ile Schleiermacher, her ikisi içinde tehlike arz eden duygusal noktalarda geziniyorlardı; ne de olsa Schleiermacher zaten zan altındaydı ve vaazları yetkililerce izleniyordu; yandaşları yetkililerce mevkilerinden alınıyordu ve sıranın kendisinde olduğuna dair endişe etmesi için her türlü sebebi vardı. Hegel'in de, Schleiermacher gibi sıranın kendisinde olduğuna dair endişe edecek nedenleri vardı, ancak o, suçu başkasına atıyordu. Schleiermacher, Hegel'in de Wette'nin kovuluşunu savunmasına çok alınmıştı ve Hegel ile Schleiermacher'in bir süre sonra birbirlerine hakaretler yağdırdıkları tartışma başladı. (De Wette'ye karşı kemikleşmiş nefretine rağmen Hegel, üniversitenin de Wette'ye ödeme yapmaya devam etmeye mecbur olduğuna inanıyordu; üniversite de Wette'ye maaş ödemeyi reddedip de Wette de buna karşılık kendisine önerilen birkaç aylık kıdem tazminatını reddettiğinde, Hegel'in de dahil olduğu bir grup profesör, üniversite hayatından uzak kaldığı dönemde de Wette'ye yardımcı olabilmek içim aralarında gizli bir fon oluşturdular; her profesör fona yıllık bir ödeme yapıyordu – Schleiermacher 50 Taler verirken Hegel 25 Taler veriyordu– ve bunun hükümetten gizli tutulması gerekiyordu, zira hükümet, profesörlerin bir "yıkıcı"yı desteklemelerine pek de iyi gözle bakmayacaktı.)[62]

Schleiermacher ile Hegel arasındaki ağız dalaşı muhtemelen şu ya da bu şekilde gerçekleşecekti. Farklı bakış açılarını temsil etmelerine rağmen, her ikisinin de Prusya toplumundaki reformcu hareketin sıkı üyelerinden olmaları ise durumu daha da talihsiz bir hale sokuyordu.

Ancak Schleiermacher, Hegel'i Berlin'e getirme konusunda hiçbir zaman çok istekli olmamıştı; aslında Hegel'e kürsüyü teklif eden kişi, Schleiermacher değil, Karl Solger'di ve Schleiermacher, ironik bir şekilde, bunun Fries'in kürsüyü almasının önündeki tek engel olduğunu düşündüğü için Hegel'in lehinde oy vermişti. Dahası, Schleiermacher'in Hegel'in tatbik ettiği türden felsefe hakkındaki düşünceleri çok iyi biliniyordu. 1811 yılında, Berlin Bilimler Akademisi'nin önünde, "spekülatif felsefe"nin (Schelling ile Hegel'in tatbik ettikleri tür) bir disiplin bile olmadığını ve bu yüzden de üniversitede yeri olmadığını açıkça savunmuştu. Hegel de Schleiermacher'in ilahiyatçılığından hoşlanmıyordu; ona göre Schleiermacher'in görüşleri, Fries'in felsefenin akıl değil hislerden ibaret olduğuna dair görüşleriyle aynı kefeye konmalıydı.

Her ne kadar Altenstein, Hegel'e Berlin Bilimler Akademisi'ne alınacağı sözü vermiş olsa da, Schleiermacher'le yaşadığı çekişme, Hegel'in akademiye asla davet edilmeyeceğini neredeyse kesinleştirmişti (ve gerçekten de asla davet edilmemiştir). Gelirini artıracak ek bir maaşı kaybetmenin yanında Hegel, akademiye kabul edilmeyişini kişisel bir hakaret olarak algılamıştı; akademiye davet edilmesine en çok karşı çıkanlardan birinin Schleiermacher olduğu gerçeği, Hegel için muhtemelen bir sır değildi. (Öbürü de hukukçu Friedrich von Savigny'ydi.) Hegel, söz konusu kendi mevkisi ve "spekülatif felsefe"nin modern Alman yaşamında oynaması gereken rol olduğunda daima bir parça alıngan olmuş ve ona göre kendisi kadar yetenekli olmayan insanların getirildiği önemli pozisyonlar için yıllarını harcamıştı. Dahası, her zaman bazı sıradan insanların "spekülatif felsefe"ye (ve böylelikle tüm Kant sonrası "modern" bir felsefe oluşturma denemelerine de) önyargıyla baktıkları ve onu (dolayısıyla kendisini) üniversiteden uzak tutmaya kararlı oldukları hissine kapılmıştı. Akademi daha önceden Fichte'yi reddetmişti; Hegel'in reddi ise yarayı iyice kanattı.

Hegel ile Schleiermacher arasındaki kavgaya dair dedikodular Berlin'de hızla yayıldı. İkili çabucak barışıp karşılıklı mektuplar yazarak kulüpteki nezaketsiz tavırları için karşılıklı özürler dilediler. Schleiermacher barışma niyetiyle Berlin'deki Alexanderplatz'da bulunan bir Bordo şarap tüccarının adresini önerdi; ancak olan olmuştu. Schleiermacher-Hegel husumeti herkesçe biliniyordu artık ve bu durum, uzun bir süre boyunca zihinlerde kalacaktı.

Carové'nin Sıkıntıları Artıyor

Öte yandan, Carové'nin sıkıntıları artmaya devam ediyordu. 1 Aralık 1819'da, reform karşıtı kitlenin daha cahil ve geri kafalı üyelerinden biri olan –Humboldt'un kovulması üzerine anayasa taslağı hazırlamak üzere komisyona atanan, bir anayasa yazılması fikrine bile şiddetle karşı çıkan– polis müdürü Kont Wittgenstein, Carové'yi, ki Wittgenstein'a bakılırsa Hegel'in diğer öğrencileri de dahildi buna, kötü karakteri ilişkide bulunduğu insanlarca kanıtlanmış olan kesin bir yıkıcı olarak itham etti. Wittgenstein'ın iddialarına rağmen von Kamptz, sorgulama ve derinlemesine araştırmaların sonunda, 24 Aralık 1819'da Carové'yi neredeyse tamamen temize çıkardı. Ancak olan olmuştu; von Kamptz'ın duruşmalara yazmış olduğu meşum bir nota göre, her ne kadar Carové'nin aslında Kotzebue cinayetini onaylamadığına karar vermiş olsa da, konuyla ilgili yazılarının muğlaklığı nedeniyle birileri kolaylıkla onayladığını düşünebilirdi ama bu durum, Carové'nin suçu değildi. Carové'nin yazdıkları, Kotzebue cinayetini "yeni Alman felsefesinin menfur gizemciliği, özellikle de Carové'nin kendisini adamış olduğu Hegelci gizemciliği adına" gerekçelendirdiği hatasına düşülerek yorumlanabilirdi.[63]

Von Kamptz, Carové'yi temize çıkarmasına rağmen, Kont Wittgenstein birkaç gün içinde, 29 Aralık 1819'da ateşler püskürerek Carové'nin beraatını reddetti. Carové'nin, katili (Sand) kesinlikle tasvip ettiğinin bariz bir biçimde ortada olduğunu ve dahası, Carové'nin, hiçbir koşul altında üniversiteye atanmaması gereken bir "gizemci" olduğunu iddia ediyordu. Wittgenstein bu konudaki görüşlerinin çoğunu, kendisinden de cahil ve dogmatik biri olan Christian Moritz Pauli'den alıyordu; *Burschenschaft*'ın "Almancılık" idealinin aslında "Yahudicilik" –ki Pauli'nin çarpık dünya görüşüne göre elbette ayartılmış anlamına da geliyordu bu– olduğunu iddia etmenin yanında ayrıca Carové'nin Kotzebue cinayetini sözde savunmasının "Hegel'den esinlendiği"ni de açıkça savunan biriydi Pauli.[64] Bu durum, Altenstein'ın durumu bir karara bağlamasını sağlamıştı; Carové'ye Berlin'den ayrılıp Breslau'daki üniversiteye giderek özel öğretmenlik (*Privatdozent*) yapmasının ve o şekilde "geçinmesinin" daha iyi olacağını söyledi. Durum artık iyice belirginleşmeye başlamıştı: Hegel'in öğrencileri tutuklanıyor, yanında getirdiği asistanı itham ediliyor ve kendisi de itham edilmeye doğru emin adımlarla ilerliyordu artık.

Mart 1820'ye gelindiğinde Carové'nin sıkıntıları da artmıştı. Mainz komisyonu Hardenberg'e Carové, Asverus ve Hegel'in bir diğer öğrencisi olan Leopold Dorotheus von Henning'in yeniden sorgulanmalarını teklif etmişti. Carové 15 Nisan 1820'de Breslau'da sorguya çekildi ve sorgulamayı yapan kişi, 28 Nisan 1820'de Carové'nin "demagojik aktiviteler"e karıştığından şüphelendiğini Hardenberg'e rapor etti. Rapor Mainz'daki komisyonun eline 13 Mayıs 1820'de ulaştı ve 25 Mayıs'ta da Hardenberg, içinde önemli şeyler olduğunu söylediği raporu Altenstein'a gönderdi. Carové'nin yazgısı böylece çizilmişti; olacakları önceden fark eden Carové, Nisan ayında Köln, Dresden, Prag, Münih, İsviçre ve ardından yine Köln'ü kapsayan uzun bir seyahate çıktı. Hemen dönmeyince, Altenstein ihtiyaç duyduğu mazereti bulmuştu bile: Prusya hükümeti Carové'yi bütün akademik faaliyetlerden yasakladı. Carové asla akademik bir pozisyon elde edemeyecekti. 1821 yılında Heidelberg'de yalnızca bir *Privatdozent* statüsü yakalamaya çalıştığında, hükümet hukuken bu talebini reddetmeye zorlanacaktı. Akademisyenlik yapma şansını yitiren Carové, hayatının kalanı boyunca serbest bir yazar olarak kıtı kıtına geçinmek zorunda kalacak ancak Hegel'le olan sıkı bağlarını asla koparmayacak, hatta 1831'de çıkaracağı *Kosmorama* adlı kitabını ona adayacaktı.[65]

Carové'nin sıkıntıları kritik bir noktaya varırken, Hegel bir de, Mayıs 1820 sıralarında kuzeni Ludwig Friedrich Göriz'den kız kardeşi Christiane'nin akıl hastalığının yeniden nüksettiğine dair haberler almıştı. Hegel'in öbür endişelerine eklenecek bir başka üzüntüydü bu da. Hegel, Göriz'e iki kez yazarak bunun bir erkeğin başına gelebilecek olan en sevimsiz olay olduğunu –hislerinin de bu yönde olduğundan şüphelenmek için bir sebep bulunmamaktadır– yazmıştı; kız kardeşinin, yaşına "özgü" fizyolojik değişikliklerden kaynaklanan bir "histeri" krizi geçirip geçirmediğini merak ediyordu. Bununla birlikte, 17 Haziran 1820'de, kendini bu konuda tek başına bir şeyler yapamayacak kadar uzak ve belli ki (Christiane ve Marie arasında geçmişte yaşanan sorunlar göz önüne alındığında) Christiane'yi tedavi için Berlin'e getirme konusunda isteksiz hissederek, Hegel elini bu konudan çekti ve Göriz'e kardeşinin Zwiefalten'deki sanatoryuma yatırılması için tam yetki verdi. Kız kardeşine iyi bakılması için bir miktar da para gönderdi.

Hegel'in İkinci Tercihi: Von Henning

Carové'nin yetkililerce reddedilmesi üzerine, Hegel'in ikinci bir asistan seçimi yapması gerekiyordu. Cüretkâr bir biçimde, Napoléon'a karşı verilen savaşlara gönüllü katılmış bir aristokrat olan Leopold von Henning'i seçti. Asverus ile Carové'nin arkadaşı olan von Henning de 8 Temmuz 1819'da, otoritelerin (mektuplara el konduktan sonra) üvey annesinin kendisine yolladığı mektuplardaki bazı ifadeleri "kuşkulu" bulmuş olmaları üzerine tutuklanmıştı. Hapishanedeki hücresinin kapısını bir polis memuru beklemek suretiyle tam yedi hafta gözaltında tutulmuştu.[66] Hegel, von Henning'in tutukluluğu sırasında, sıra dışı bir şey yaptı. Henning'in hücresinin, üniversite ve Hegel'in evinden pek uzakta olmayan Berlin'deki Spree Nehri'ne bakan bir penceresi vardı. Hegel öğrencileriyle bir kayığa bindi ve gece yarısında Henning'in hücre penceresinin nehre baktığı noktaya doğru kürek çekerek, kulak misafiri olmaları halinde muhafızların anlayamamaları için Latince sohbete başladılar; Henning'in masumiyetine inandıklarını ve bunu kanıtlamak için çabaladıklarını bilmesini istiyorlardı. Kayık Henning'in penceresine el sıkışabilecekleri kadar yaklaştığında, kendi kendini sokmuş olduğu bu durumun gülünçlüğünün farkında olan Hegel, yalandan vakur bir tonla Latince, "*num me vides*" (tam çevirisi: "Şimdi beni kesinlikle görüyorsundur") diye fısıldadı ve bu hareketiyle yanındakilerden hiç de küçük olmayan bir sevinç dalgası yükselmesine neden oldu. Hegel daha sonra söze kaçamak genellemelerle (Latince) devam etti ve ekip eve döndü; öğrenciler, Hegel'in duruma alaycı yaklaşımından eğlenmiş (ve muhtemelen bir parça şaşırmışlardı) ve hepsi birden (Hegel de dahil) dönüş yolunda konuyla ilgili şakalar yapmışlardı. (Hegel'in yaşamöyküsünü ilk kaleme alan kişi olan Karl Rosenkranz, konu üzerine kısaca filozofun, görevine bağlı bir Prusya muhafızı tarafından vurulmasının işten bile olmayacağını yazmıştır.)[67] Bir yıl daha uğraşması gerekse de Hegel, 22 Temmuz 1820'de Henning'in resmi öğretmen asistanı olarak atanmasını (yılda toplam 400 Taler ödenecek şekilde) başardı, ancak Henning hükümetten suçsuzluk sertifikası alamıyordu ve yetkililere liyakatini ispat edebilmek için bir sene ücretsiz öğretmenlik yapması (kendi dairesinde, üniversiteye ait bir tesiste değil) gerekmişti.[68]

Dresden: Devrim'e İçerken

Berlin'e taşınmasının ardından Hegel'le ilişkiye giren bir başka kişinin, Friedrich Förster'in de başı polisle belaya girmişti. Förster bazı açılardan Henning'e benziyordu; Napoléon'a karşı verilen savaşlarda gönüllü savaşmış, ciddi bir biçimde yaralanarak Kraliyet Topçu ve Mühendislik Okulu'nda öğretmenlik yapmak üzere Berlin'e getirilmişti. Sorgulanmasının nedeni, 1818 yılında yayımladığı ve yalnızca Prusya için bir anayasa hazırlanması çağrısı yapmakla (kralın daha önceden söz vermiş olduğu bir şeydi bu) kalmayıp, kanunların sadece insanlara göre şekillenmelerini savunduğu ve polis müdürü von Kamptz'ı, krala ulaşılmasını engellediği gerekçesiyle hususi bir biçimde suçlayıp eleştirdiği yazısıydı. Dört bir yanda hükümet karşıtı arayan ve şaka anlayışı kıt bir adam olan von Kamptz öfkeden köpürmüştü; Förster'i sorguya çektirip Kraliyet Topçu ve Mühendislik Okulu'ndaki görevinden aldırdı. 30 Eylül 1819'da Hardenberg, Förster'in devlet görevi için uygun olmadığını açıkladı; 31 Mart 1823'e dek de hakları geri verilmeyecekti.[69]

Förster, Fries okulunun öğrencilerinden biriydi, ancak çabucak Hegelciliğe kaymıştı. Hegel'in yerinde başkası olsa, Förster'den uzaklaşması için yeterli bir sebep olurdu; sonuçta, soruşturulmakta olanların birçoğuna yakın bir kişilikti Hegel ve Fries'le herhangi bir şekilde ilişkilendirilmek tehlike arz edebilirdi. Buna karşılık, Hegel ve Förster yakın arkadaş oldular ve öyle de kaldılar. Förster kardeşine şöyle yazmıştı: "Fries'in birçok sadık öğrencisi, Hegel'in sadık öğrencileri olmak üzere buraya geldi. Fries'in yanına gitmek üzere Hegel'i terk eden birileri olup olmadığını bilmek isterdim."[70]

Hegel, Temmuz 1820'de birkaç günlüğüne, oradaki sanat hazinelerinin bazılarını görmek üzere Dresden'e Förster'le küçük bir gezi yaptı. Diğer üniversitelerden arkadaş ve hemşeriler (Hegel'in bir diğer öğrencisi ve ileride yakın arkadaşı olacak olan Eduard Gans da içlerindeydi) Mavi Yıldız adlı handa (Hegel sonrasında Dresden'e her gidişinde orada kalacaktı) akşam yemeği için toplanmıştı; her zamanki yerel Meißner şarabı önerildiğinde Hegel bunu reddederek o zamanın en seçkin şampanyası olan Champagne de Sillery'den birkaç şişe ısmarladı. Pahalı Sillery şişelerini masaya dağıttıktan sonra, yoldaşlarından kadehlerini, o günün anısına boşaltmalarını rica etti.[71] Herkes Sillery'i keyifle mideye indirmişti,

ancak neden o günün anısına içmeleri gerektiğini kimsenin bilmediği ortaya çıkınca, Hegel sahte bir şaşkınlıkla dönerek yüksek sesle ilan etmişti: "Bu kadeh, 14 Temmuz 1789 Bastille Baskını için."[72] Hegel'in etrafındakilerin şaşkına döndüklerini söylemeye gerek bile yok; yaşlı adam onlara en iyi kalite şampanyayı ısmarlamakla kalmamıştı, gericiliğin tavan yaptığı ve bizzat kendisinin de tehlike altında olabileceği bir zamanda Devrim'e kadeh kaldırıyordu. (Ama belki de o kadar garip bir durum değildi bu; Hegel, 1826 yılında, yine gençlerin arasındayken, Bastille Baskını'na kadeh kaldırmış, Varnhagen von Ense'ye her 14 Temmuz'da Bastille Baskını'na içtiğini itiraf etmişti.)[73]

O zamanlar Elba üzerindeki Florence olarak bilinen yere yaptığı ilk seyahatten çok memnun kalan Hegel, 27 Ağustos ile 11 Eylül 1820 arasında, Dresden'e daha uzun bir başka seyahate çıktı. Bu sırada, Friedrich Förster'in, Hegel'i ilk başlarda "ağzı sıkı ve suskun" bulmasına rağmen, bakmakta oldukları sanat eserlerini tartışırlarken kendisine ısınan akrabası Karl Förster'le arkadaş olmuşlardı. Hegel'in Dresden'deki sanat eserlerine dair keskin gözlemlerinin yanında, Förster, özellikle Hegel'in "içi dışı bir, düz, basit ve neşeli" tavırlarından hoşlanıyordu.[74] Karl Förster, bir çevirmen (başka yazarların dışında Dante ve Petrarca da çevirmişti) ve şairdi. Hegel onun arkadaşlığına alışmıştı. 1801 yılında, Hegel'in "Fichte ve Schelling Sistemleri Arasındaki Fark" makalesinin yayımlanışının ardından Hegel'in, kendisinin Fichte'den daha iyi olduğunu dünyaya ilan etmek için getirilmiş Württemberg'li "amansız bir savaşçı" olduğunu ima eden bir yazı yayımlamış bir kişiyle bile iyi anlaşmasını başarmıştı.[75] Hegel bunu o zamanlar *Eleştirel Felsefe Dergisi*'nde eleştirmişti, ancak 1820 yılına gelindiğinde o ihtilaf çoktan bitmişti ve beyefendiyle çok iyi anlaşıyorlardı artık. Förster ayrıca Hegel'i, Kraliyet Antika Koleksiyonu'nun ileride arkadaş olacağı müdür yardımcısı Dr. Heinrich Hase'yle tanıştırmıştı. Förster ve grubu 27 Ağustos'ta Hegel'e, bir sonraki gün Goethe'nin doğum günü nedeniyle düzenlenecek etkinliklere –Dresden grubunun yıllık toplantısı, denmişti Hegel'e– katılıp katılmayacağını sorduklarında Hegel, tuhaf bir şekilde, Suabya aksanını da vurgulayarak, "İyi fikir, ama bugün Hegel'in sağlığına içmeliyiz, zira kendisi 27'sinde doğmuştur!"[76] diye cevap vermişti. Hepsi bunu kabul etmiş, daha fazla içki içilmiş (köpüklü şampanya) ve Goethe'nin doğum günü kutlamaları bir sonraki güne sarkmıştı. Karısı Marie, Nürn-

berg'deki ailesine yapmış olduğu ziyaretten dönerken Dresden'e uğrayarak seyahatinin son gününde Hegel'e katılmıştı; herkesin üzerinde iyi bir intiba bıraktı –Hegel'in zarif ve genç eşinin adı, konuşmalar sırasında oldukça sık geçiyordu– ve 11 Eylül'de Berlin'e birlikte döndüler. (Hegel bunu muhtemelen bilmiyordu ama Dresden polisi, seyahati sırasında Dresden'deki hareketlerini gizlice kaydediyor, şüpheli Friedrich Förster'i ziyaret edip Mavi Yıldız'da kaldığını not ediyordu; bir "demagog" olduğu ya da "demagoglar"la arkadaşlık ettiğine dair şüpheler, Hegel'in üstünden henüz kalkmamıştı.)[77]

Hegel'in bu Dresden seyahatlerinde yaşananlar, aslında Hegel'le bu süre zarfında tanışan kişilerin anılarını özetlemektedir. Hegel'le erişkin yaşamı sırasında tanışanlar, kendisi hakkında iki intibadan birine sahip olma eğilimi taşıyorlardı. Bazıları onu ağırbaşlı, hatta kibirli, bir parça ukala, çabucak resmileşebilen ve bir parça ruhsuz biri olarak bulurdu. Hegel'in ayrıca ilgisiz, iğneleyici bir yanı da vardı; olaylar hakkında pek alaycı tavırlar almazdı (kendiyle de çok az alay edermiş gibi durmaktadır); iğnelerini tipik bir şekilde kendi tavırlarındaki garipliklere değil, başkalarına odaklamasına rağmen, hareketlerdeki gösteriş ve tuhaflıkların hızla farkına varırdı. Bazıları ters tavırları ile iğneleyiciliğini çekici, diğerleri ise tiksindirici buluyordu. Bazıları bunu siniklikle karıştırıyor, bazıları yorucu buluyordu; Hegel ise bunun kesinlikle daha fazla rasyonel düşünme ve yaşamanın, beraberinde daima ve esas olarak kişinin razı gelmesi gereken stres ve gerginlikler getirdiğine yönelik felsefe anlayışının bir parçası olduğunu düşünüyordu. Berlin'in muhafazakâr hukukçusu ve Hegel'in en azimli hasmı olan Friedrich von Savigny, örneğin, Hegel'in, "sohbet yakın ve çok yakın zamanlardaki hoş olmayan olay ve konuşmalara geldiğinde" ortaya çıkan "dünyevi bilgelikle uzlaşan maskaralığından" şikâyet ediyordu.[78] Ama bir o kadar insan da onu samimi, özü sözü bir, ayakları yere basan, şaka kaldıran, nazik ve arkadaş canlısı buluyordu.

O, bunların hepsiydi aslında, hem de her zaman ve aynı anda. Schleiermacher'le *Gesetzlose Gesellschaft*'ta nahoş bir tartışma yapabiliyor *ve* gece yarısı bir kayıkta oturup hapsedilmiş bir öğrencisiyle konuşup şakalaşabiliyordu. De Wette'nin üniversiteden kovulmasını haklı görüyor *ve* de Wette'ye destek olan gizli fona yardımda bulunuyordu. Hükümetin de Wette ve Fries'i kovmasını savunuyor *ve* Bastille Baskını

şerefine uluorta içki içiyordu. Sıcak bir Biedermeier hayatı sürdürüyor *ve* Venedik pelerini ile maske takarak *Faschings* balolarına katılıyordu. Yaşadıkları çağla uyumsuz olduğunu düşündüğü görüşlere karşı bir parça alaycı da olsa sıcak ve nazikti, ancak ince çizgilerin ne zaman aşıldıklarına dair de bir kesinlik hissi –neredeyse her zaman çok emin olduğu bir fikirle ya da bir profesör olarak haysiyetine hakaret edildiği hissine kapılmasıyla alakalıydı bu– taşıyordu; bu çizginin aşıldığını düşünürse korkunç bir öfkeye kapılıyordu. Hegel felsefesinde olduğu gibi hayatı içinde de karşıt uçları bir araya getirmekten hoşlanıyordu.

Artçı Şoklar

Hegel'in Konumu ve Dergi Teklifleri

Hegel'in üniversitedeki ilk bir buçuk yılı çok stresli geçmiş olmasına rağmen, başka açılardan işler onun için oldukça iyi gidiyordu. Kuşkusuz Bilimler Akademisi'nde kendisine bir pozisyon önerilmemiş olmasından dolayı büyük bir hayal kırıklığına uğramıştı. Hegel'e akademide bir yer ayarlayamamış olmaktan dolayı canı sıkılan von Altenstein, onun yerine Brandenburg Bilimsel Araştırmacılar Kraliyet Meclisi'ne, yıllık 200 Taler'lik ücret karşılığında atanmasını ayarlamış, Hegel de bunu hızla ve minnetle kabul etmişti. Elbette bu makam akademi kadar prestijli değildi ve ve çok daha fazla çalışmasını gerektiriyordu, zira ortaokullarda öğretmenlik pozisyonuna başvuran tüm adayları sınava tabi tutmanın yanında üniversiteye gelmekte olan tüm öğrencilerin makalelerinin okunup notlanmasını da içeriyordu. En iyi ihtimalle bir teselli mükafatıydı bu ve Hegel de bunu biliyordu, ancak paraya ihtiyacı vardı.

Bu şablon ileride de tekrarlanacaktı: Prusya hükümetinde kalan birkaç reformcudan biri olan von Altenstein, Hegel'in hükümetteki birkaç esaslı hamisinden biri haline gelmişti. Von Altenstein bunu, kısmen felsefenin üniversitedeki merkezi disiplin olmasını istediği için yapıyordu; bunun yanında Hegel'in bu tür bir eğitim programını icra edebilecek doğru kişi olduğuna da ikna olmuştu, ayrıca Schleiermacher gibi kişilerin felsefenin Bilimler Akademisi'nde oynadığı rolü zayıflatmak için harcadıkları çabalardan dolayı sürekli bir kaygı içindeydi. Üniversite-

de yürürlükte olan eski düzene dönüş sonrası güçleri dengeleyebilmek için Hegel gibi insanlara ihtiyacı olduğunun farkına varmıştı; Hegel de kendi projelerinin başarıya ulaşabilmeleri için von Altenstein'a ihtiyaç duyduğunu net bir biçimde görüyordu. Bununla birlikte Altenstein'ın bu desteği, maalesef Hegel'in hükümet tarafından desteklendiğine ve Hegel'in de bu destek karşılığında hükümet politikalarını savunduğuna dair kuşkuları –Schleiermacher ve von Savigny gibilerince besleniyorlardı– artırmıştı.[79] Bu kuşkular, dedikoduya dönüştü ve dedikodular da Hegel'in ölümünden sonra uzun bir süre gerçekmiş gibi kabul edildi. Elbette ki Schleiermacher ve Hegel'le üniversitedeki ağırlıkları açısından rekabet içinde olan başkalarının, Hegel'in destek karşılığında hükümet görevlilerine yağ çektiğine dair derin kuşkuları bulunuyordu, özellikle de kendilerinin hükümet görevlilerinin gözünden düştüklerini fark ettiklerinden ve aradaki entelektüel rekabetin kızışmış olmasından dolayı – tarihçi Leopold von Ranke, bu tarihlerde Berlin'de geçirmiş olduğu öğrencilik hayatını, felsefeciler (yani Hegelciler) ve gevşek bir biçimde örgütlenmiş olan tarihçi ekol (Schleiermacher, von Savigny ve diğerleri) arasındaki rekabet üzerinden hatırlamaktadır. Ancak bu, yalnızca bir dedikoduydu, asla gerçeğe dönüşmemişti.[80] İşin esası, Altenstein ve eğitim bakanı Johannes Schulze (Hegel ailesi Kupfergraben Sokağı'na taşındığında Hegel'in kapı komşusu olmuştu ve Hegel'in yakın bir arkadaşı olarak da kaldı) Hegel'in çabalarını desteklemek için ellerinden geleni yaptılar; ancak bu, hükümetin Hegel ya da öğrencilerini kayırdığı anlamına gelmiyordu – özellikle de Hegel adına yapabildikleri bu kadar az şey varken. Hegel'in ölümünden sonra Schulze gibileri kişilerin, Hegel'in hükümette özel bir nüfuzu bulunmadığının kanıtlanmış bir gerçeklik olduğunu uzun süre boyunca savunmalarına rağmen, Hegel henüz yaşarken bile ipleri elinde tutan güçlerle aşırı samimileştiği fikri topluma iyice yerleşmişti.

1819-1820 kışında Hegel, bakanlıkta kültür işlerinden sorumlu arkadaşlarıyla bir diğer iddialı hamleye girişti. Uzun zamandır ilgi duymakta olduğu *Bildung* ile gazeteciliğin kesiştiği noktaya dönerek, yazdığı uzun notla bakanlığa "ciddi bir edebiyat dergisi" (muhtemelen Hegel'in editör olacağı) oluşturmalarını önerdi. O zamanlar "edebiyat" kelimesi, her türlü "akademik" yayını kapsayacak şekilde, bugünkünden çok daha geniş bir alanı kapsıyordu. Hakikaten de Hegel, "dergilerde sergi-

lenen bilimin ve gazete okumanın *Bildung*'un, bilgi ve çalışmanın, ayrıca katılımın rahat birer taşıyıcısı olması sürecinin gelişimi açısından, kültürel bağlamda münasip araçlar oldukları söylenebilir" görüşünü savunuyordu.[81] Bu tür bir dergi oluşturarak bakanlık, üniversitelerde uzmanlık haline gelmiş görüşlerin kamuoyuna paylaşılmasına ve kamuoyunun kendisini bilimsel tartışmalarla özdeşleştirerek, şarlatan bilimlerden uzaklaşılmasına katkıda bulunacaktı. Dergi böylece modernleştirici bir güç olacak, gerçek olduğu *bilinen şeyler* ile efsane ve hurafeleri birbirinden ayırarak halka hizmette bulunacaktı.

Dahası, diye ısrar ediyordu Hegel, bu tür bir dergi, modern kültürel yaşam açısından potansiyel bir "odak noktası" oluşturan ve bu tür bir girişim için gereken "otorite"yi sağlayabilecek olan modern entelektüellerden yeterince bulunan başkent Berlin için özellikle uygun düşecekti.[82] Gerçekten de, Alman kültürel yaşamı, kendi akademisyenlerini İngiltere ya da Fransa'daki otoriteler tanımadıkça tanımayı reddeden taşra yaşamının bir parçası olarak kalmayıp tamamıyla hür bir iradeye kavuşacaksa eğer, Alman devletlerinin bu tür yetkili bir "bilimsel ve edebi odak noktası"na ihtiyacı vardı. Dolayısıyla, diye savunmaya devam ediyordu Hegel, bu tür bir dergi, Fransız *Journal des Savants*'ın* Alman muadili olacaktı ve bu bağlamda (tıpkı Fransa'da olduğu gibi) hükümet tarafından desteklenmesi gerekmekteydi; Almanya'da üniversiteler nasıl hükümetlerce destekleniyorsa, bu tür kamuya açık edebi girişimler de desteklenmeliydi.[83] Yalnızca kamuya açık, hükümet tarafından desteklenen bir dergi, o zaruri tarafsızlık üzerine hak iddia edebilirdi (finansmanı özel sektörce yapılan bir derginin asla yapamayacağı bir şeydi bu ya da Hegel öyle düşünüyordu).[84] Böyle bir dergi çıkarılmasıyla ilgili iddiasını ortaya koyan Hegel böylece, Devrim ve Napoléon'dan kalma Fransız devlet anlayışına olan hayranlığını da bir kez daha tam anlamıyla ifade etmiş oluyordu; bu, modern hayatın nasıl görünmesi gerektiğine ve bu tür bir derginin Almanya'ya nihayet modern "bilimsel" bir hayat getireceğine dair paradigması olmaya da devam etti.

Ancak tekliften, Hegel'i ağır bir hayal kırıklığına uğratacak şekilde, hiçbir şey çıkmadı. Modernist programını oluşturma yolundaki ilk bü-

* 1665'te Denis Sallo tarafından yayımlanmaya başlanan, Avrupa'nın ilk akademik dergisi -e.n.

yük adımı henüz doğmadan ölmüştü. Ama o sıralarda Hegel, daha önceden sahip olmadığı türden bir sosyal başarının da tadını çıkarıyordu. Berlin'e vardığında sessizliğini korumuştu ve başlarda kimse onu pek fark etmemişti. Hegel'in acemi öğretim tarzı, her zamanki gibi bazılarını ondan uzaklaştırmıştı. Kekeliyor, ardından da bazen hapşırmak üzere ara vererek daima yanında getirdiği kâğıtları karıştırıp birtakım notları ararken konuşmayı tamamen kesiyordu; dersleri nefes darlıkları ve öksürüklerle bölünüyordu; aklındakini ortaya koymak üzere uygunsuz anlarda pek de zarif olmayan bir şekilde ellerini sallıyordu; Hegel'in her cümleye "bu yüzden"le başlıyormuş gibi durduğundan söz ediliyordu. Başlarda Berlin çevrelerinde yapılmakta olan şaka, Hegel'in Fichte'den bile daha anlaşılmaz olduğuydu. Ama yine de pek çok öğrencinin ilgisini çekmişti ve dersleri ile görüşleri kısa süre içinde Berlin'in en popüler konusu olmuştu. Kararsız, muğlak ders verme tarzı bile moda olmuş, *Hegel'in* tarzı haline gelmişti. Nefes nefese kaldığı, kuru dersler Hegel'in alaylı şakalarından biriyle kesildiğinde, cevap olarak genellikle kalabalık konferans salonu boyunca çınlayan kahkahalar gelirdi. Böyle bir durumda yapılan bir şakanın, fiziksel görünümü neredeyse daima "gösterişsiz" olarak tanımlanmış olan bir adamdan geldiği gerçeği de, böyle işler için gerekli olduğu söylenen bedensiz ağırlıksızlığa uygun gibiydi. Birçokları için Hegel'in ders verme tarzı, neredeyse paradoksal bir biçimde albenisinin bir parçası haline gelmişti. Hegel moda olmuştu; kibar cemiyet, "kendi içinde, kendi için ve hem kendi içinde hem de kendi için" gibi terimler kullanmaya başlamıştı ve Hegel, entelektüellerle dolu bir şehrin en *esaslı* entelektüellerinden biri olarak tanınmaya başlıyordu.[85]

Hukuk Felsefesi'*nin Karşılanışı*

Öbür yandan, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı yapıtının 1820 sonlarında yayımlanması, kimi insanların paylaştığı, gücü ellerinde tutan baskıcı unsurlarla gereğinden fazla yakın bir kişi olduğuna dair kötü şöhretini iyice güçlendirmiş oldu. Hegel, Berlin'e vardığı andan itibaren *Hukuk Felsefesi* üzerinde çalışıyordu; kitabı 1819 civarlarında bastırmayı planlamış, ancak, her zamanki gibi, metni tamamlaması için ihtiyacı olan

süreyi, olması gerekenden kısa tahmin etmişti.[86] Ne tür bir sansür denetimi uygulanacağı bilinmediği için, Karlsbad Kararnameleri'nden çıkan yeni sansür yasaları da işleri ayrıca zorlaştırıyordu. Eski Prusya umumi kanunları, üniversite yayınlarını sansürden muaf tutmuştu ve bu muafiyetin korunup korunmayacağı, yeni sansür yasalarının ilk raporlarından anlaşılmıyordu; sonuçta korunmayacağı ortaya çıkacaktı. Ancak sansür yasalarıyla ilgili belirsizlik hallolunca, Hegel çalışmaya devam etti; büyük ihtimalle her zamanki gibi, bir bölüm üzerinde çalışırken diğerlerini matbaaya gönderiyordu; *Tinin Fenomenolojisi, Mantık Bilimi* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde de takip ettiği bir yöntemdi bu.

Hegel kitabı 9 ile 25 Haziran arasında bitirdi; *Hukuk Felsefesi* 1820'nin sonlarına doğru yayımlanmasına rağmen, yayın yılı olarak yayıncının kataloğunda yer aldığı yıl olan 1821 geçiyordu, ki o zamanlar için normal bir prosedürdü bu. (Hegel'in Prusya devletinin savunucusu olduğuna dair eski ünü ve mektuplarındaki kimi belirsiz ifadeler nedeniyle, *Hukuk Felsefesi*'nin ortaya çıkış sürecine dair tartışmalarda, Karlsbad Kararnameleri yayımlandığında Hegel'in elinde tamamlanmış bir metin olduğu, kararnamelerin yayımlanmasıyla birlikte metne geri dönüp fikirlerini Prusya'nın yeni gerçekliğine uyacak şekilde değiştirdiği düşünülmüştür; ama bu varsayım, kitabın içeriği bir yana, Hegel'in kararnamelerden ne zaman haberdar olduğuna, çalışma alışkanlıklarıyla ve o mektuplarda gerçekten ne söylendiğine dair olgularla tam olarak uyuşmamaktadır.) [87]

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin içeriği ve argümanları, büyük ölçüde Prusya reform hareketinin bir tür meşrulaştırılışından oluşuyordu, ama *Hukuk Felsefesi*'nin Hegel'in şöhretine bu kadar zarar veren tarafı, Hegel'in iki önemli pot kırdığı önsözde yer alıyordu. İlk olarak, önsözü, Fries'le olan bazı eski hesaplarını kapatmak gibi sevimsiz bir sürece alet etmişti, ki Fries'in Jena'daki kürsüsünden alelacele kovulmasıyla iyice nahoşlaşan bir çabaydı bu. Hegel, Fries'i, "sözde felsefecilerden oluşan sığ ekibin lideri" olarak tanımlıyor, Fries'in felsefesini "sığ" bularak devletin özünü zayıflattığını iddia ediyordu. Hegel'in iddiasına göre Fries, tüm sosyal ilişkileri rasyonel düşünme yerine basit duygulara dayandırmak istiyordu; her türlü etik düzene aykırı bir görüştü bu. Ve hem Schleiermacher'e hem de Wette'ye bir darbe indiren Hegel, Fries'in ahmaklıkları sonrasında onlardan gelecek hamle, "Tanrı'nın ve İncil'in

arkasına sığınan bir sofuluk olacaktır, ama bu şekilde, etik düzeni ve yasaların nesnelliğini bozarak meşruluğunu kazanmış olacaktır" diyordu. Hegel'in sözleriyle *Allgemeine Preußische Zeitung*'un Schleiermacher ve de Wette'ye örtük saldırısındaki sözlerin benzerliği Hegel takipçilerinin gözünden kaçmaz. De Wette'nin Sand'ın annesine yazdığı mektuba bir gönderme yapan Hegel şöyle der: "Sonuç olarak, doğruluğun kavramları ve etik yasaları sadece görüşlere ve öznel kanılara indirgenmiştir, böylece en sabıkalı ilkeler de – çünkü onlar da sonuçta birer *kanıdır*- yasalarla aynı statüye getirilmiştir."[88] Elbette de Wette kimin kastedildiğini biliyordu ve Schleiermacher'e Hegel hakkında öfke dolu bir mektup yazdı; Hegel'in yazdıklarının "iftira" olduğunu vurgulayıp, "insanlar Hegel hakkında artık kötü şeyler okuyup duyuyor" diye ekledi.[89]

İkinci olarak Hegel, sanki işleri daha beter etmek istermişçesine, felsefesindeki teknik terimleri içine alan bazı satırları vurgulamış, gözden kaçırılmamaları için sayfanın ortasına koymuştu: "Rasyonel olan gerçektir; / ve etkin olarak gerçek olan da rasyoneldir."[90] Hegel bununla, en azından Jena günlerinden beri kastetmekte olduğu şeyleri kastediyordu: Aynı şeyi, *Mantık Bilimi*'nde de savunmuştu ("gerçek olan etkindir – *was wirklich ist, kann wirken*– gerçekliği, öne çıkardığı şey aracılığıyla kendini bildirir").[91] Siyaset felsefesi anlamında, bu sözlerle, fail kendisini o akılla bağdaştırmadığı, o akıl faili motive etmediği taktirde hiçbir şeyin etik hayatın gerçek bir ilkesi olarak hizmet edemeyeceğini ve o saf ütopik, yalnızca ideallerden oluşan ilkelerin de kimse tarafından beslenemediklerinden dolayı daima başarısız olacaklarını kastetmişti.[92] Ancak Hegel şunu bilmeliydi ki, Hegelci sistemin terminolojisine aşina olmayan herhangi biri bunu, "olan, doğrudur ve doğru olan da şu an mevcuttur" şeklinde yorumlayacaktı ki bu da, Prusya'daki her şeyin çok iyi olduğu, mevcut düzene karşı yapılacak olan hiçbir eleştirinin akılcı olmayacağı ve büyük ihtimalle hükümetin bastırma hakkını elinde tuttuğu bir şey olacağı anlamına gelecekti. İşin aslı, birçok insan da sözlerini bu şekilde algılamıştı ve sonuç, Hegel'in kamuoyu nezdindeki imajı açısından felaket oldu, ki bu durumun sonuçları günümüze dek uzanmaktadır.

Fries'e karşı yapılan polemikler ile "gerçek" ve "rasyonel"in özdeş olduğuna dair yaptığı açıklama belli ki insanların, Hegel'in şöyle ya da böyle Prusya sarayındaki en gerici unsurların "resmi" felsefecisi olan

K.L. von Haller'e karşı verdiği sert referanslara önem vermemelerine yol açmıştı. Hegel'den yalnızca bir yaş büyük olan Haller, bir İsviçre aristokratı ve Hegel'in orada yaşadığı zamanlarda şiddetle nefret etmiş olduğu bir Bern soylusuydu; daha da kötüsü, Haller, gençliğinde sıkı bir Aydınlanma liberali olmuş ve hatta 1798 yılında devrimci Bern hükümeti için halkın egemenliği, hukuksal eşitlik ve din, düşünme ve basın özgürlüğü çağrısı yapan bir anayasa taslağı bile hazırlamış olan bir Aydınlanma döneğiydi. Ama Haller bu görüşleri, aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya uzanan, daha "ataerkil" bir bakış açısı uğruna terk etmiş ve tüm modern politik kuramları hatalı olarak nitelemişti. İçinde erişkinlik görüşlerini izah ettiği büyük yapıtı *Restauration der Staatswissenschaft* (*Politika Biliminin Restorasyonu*), piyasaya ilk olarak 1816'da çıkmıştı. Haller o yapıtında, doğal durumundayken (Haller'in iddiasına göre tüm modern kuramların katıldığı bir şeydi bu), modern kuramların vaat ettikleri özgürlük ve eşitlik yerine yalnızca otorite, eşitsizlik ve özellikle babanın doğal fiziksel gücünün kendisine kadınlar ve çocuklar karşısında ahlaki ve hukuki bir otorite sağlamakta olduğu aile içi bir hiyerarşiye rastladığımızı iddia ediyordu. Doğa, Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için, bu tür "doğal otorite"ler de "tanrısal"dı. Dolayısıyla bu "babadan kalma" otoriteden kaynaklanan tüm otorite ve insanların "devlet" dedikleri şey de yalnızca güçsüz ile (dini ve ahlaki anlamda güçsüzün refahını temin etme görevi bulunan) güçlü arasındaki çeşitli özel itaat ve hâkimiyet sözleşmelerinin sonucuydu. Bu durum, bir prensin Tanrı hariç kimseye boyun eğmeyişiyle ve tasarrufunda bulunduğu prensin malı olan "babadan kalma bir durum"la sonuçlanıyordu. Ancak aynı şekilde, prensin kulları üzerindeki otoritesi de özel mülk ve sözleşme otoritesiydi; diğer asillerin kulları (ve aileleri) üzerinde kendi "babadan kalma" otoriteleri bulunuyordu. Prensin şahsi emirleri ya da "babadan kalma" bir asilin, üzerlerinde bu tür doğal ya da sözleşme yoluyla sağlamış olduğu bir otoriteye sahip olduğu kişilere verdiği emirler hariç hiçbir hukuk kanunu var olamıyordu.

Prense bu tür bir otorite veren ve (burası çok önemli) öbür asiller için de benzeri otorite hakları iddia eden Haller, böylelikle hem Prusya kralına, hem de asillere eski haklarını koruyabilecekleri bir çerçeve sağlamış oluyordu.[93] Prens mutlak otorite değildi; asillerin kendi hakları bulunuyordu; ancak tüm bu haklar, doğal otorite ile bu tür doğal

eşitsizliklerin bağlamında yapılan sözleşmelere dayandırılmıştı. Haller dolayısıyla, prens ile asiller arasındaki Napoléon öncesi Prusya düzeninin tam restorasyonunun mantıksal temelini de sağlamış oluyordu. (Örneğin veliaht prens, tıpkı sarayındaki diğer birçok gerici unsur gibi Haller'in yapıtlarının ateşli bir takipçisiydi.)

Hegel, Haller'i Fries'den bile sert eleştirmişti, ancak Haller'le tartışmalarını kitabın çok daha derinlerine gömdüğü için pek fazla fark eden olmadı. Hegel, Haller'in çalışmalarını "düşünceden tamamen yoksun" ve "muazzam kabalığından" dolayı "bir öze sahip olduğunu iddia edemeyecek" şeyler olarak nitelemişti.[94] Hegel ahmaklık olduğunu düşündüğü şeyleri izah edebilmek için Haller'in yapıtlarından uzun bölümler aktarıyor ve bunları, kendisinin daima saldırgan yanını ortaya koymuş olan alaycı polemikleriyle eleştiriyordu. Saraydaki gerici unsurların hükmeden ideolojisine bundan daha net bir saldırıda bulunmak (özellikle o zamanlarda) zor bir işti, ama *Hukuk Felsefesi*'nin önsözü bazılarına öyle lanetli gelmişti ki, ya kitabın devamını okumadılar ya da onu restorasyoncu güçlerin bir savunusu olarak görmeye başladılar.

Dönemin neredeyse tüm eleştirileri kitabın içeriğini fiilen bir tarafa bırakıyor (ya da berbat bir şekilde yanlış anlıyor) ve onun yerine önsöze odaklanıyordu; tüm eleştirmenlerin fikir birliği içinde oldukları konu, Hegel'in Prusya kralcı otokrasisini savunduğu ve kendi felsefesi hakkındaki hoş olmayan mutlakıyetçi görüşleri benimsemeye başladığıydı.[95] Hegel bu eleştirilerden çok derin yaralanmıştı; kendisini tanıyan ya da kitabını okuyan kimsenin onun var olan düzenin gerici yardakçılarından biri haline geldiğini düşünemeyeceğine inanıyor gibiydi, ancak pozisyonunu saldırgan bir biçimde güven altına alıp hırçın, polemikçi yazılarına devam etmesi de hayatı kendisi için daha zorlu bir hale getirmişti. Örneğin eski dostu yeni düşmanı Paulus, yapıtla ilgili eleştirisinde kafayı Hegel'in "yavanlık" (*Seichtigkeit*) kelimesini kullanışına takmıştı; Hegel bunu "neredeyse tüm Alman felsefecileri hakkında" (kendi hariç elbette) sarf ediyor, diyordu. Paulus'a göre *Hukuk Felsefesi*'nin yazarı insanda "yalnızca bir tek Almanca kelime (yavan) biliyormuş" izlenimi bırakıyordu.[96] Hegel'in ayrıca kesinlikle reformcuların tarafında bulunmasına rağmen, reformcu kamptaki "liberaller"in yanında olmaması da durumunu zorlaştırıyordu; kitabının bir bölümünü liberallere saldırmaya ayırmıştı. Eski güçlerin restorasyonu sırasında Berlin'de yaşamakta

olduğu ve *Hukuk Felsefesi*'ne yazdığı önsöz birçokları tarafından var olan düzenin savunusu olarak görüldüğünden dolayı, ortak bir davaya hizmet edebilecekleri birçok liberal tarafından fiilen reformcuların değil, baskıcıların tarafındaymış gibi algılanıyordu.[97] Bu durum büyük ölçüde kendi suçuydu.

1824'te yayımlanan ilk *Brockhaus Ansiklopedisi*'ndeki Hegel maddesi bu konuda çok şey anlatmaktadır; eski dostu Leipzig'den Profesör Wendt tarafından yazılan madde, yalnızca Hegel'in bizzat aktarabileceği yaşamöyküsel malzemeler içeriyordu; dolayısıyla Hegel'in içeriğin bir kısmına katkıda bulunduğu varsayılmalıdır. Maddede "gerçek olan rasyonel olandır" görüşü hakkında, "bu teşebbüsün sanki herhangi bir anda var olan her şeyin, gerçeğe en uygun olmayan şeyin bile, rasyonel olduğu şeklinde yanlış yorumlandığı" anlatılıyordu; "bu, kıskançlıkla ve Hegel'in devlet felsefesine karşı düşmanca bir tutum sergilenerek yapılmış bir varsayımdır." Yazar daha sonra Hegel'in bu satırları, yönetici güçleri memnun etmek için yazdığı suçlamalarına karşı şöyle diyordu: "Hegel'in yazıları sayesinde öğrenmiş olduğumuz devlet görüşü bağlamında, [o ifade] kesinlikle egemen sınıfın menfaati için yazılmamıştır, her alanda *boş* ideallerle mücadele ederek, düşünce ve gerçekleri, oldukları gibi mutlak İde'de barıştırmayı hedefleyen felsefesinin temelleri arasından çıkagelmiştir."[98]

Arkadaşlar ve Sosyal Hayat

Hegel bunun haricinde birçok demagoğun milliyetçi fikirlerini de suçlamaya devam ediyordu; milliyetçi "Almanya"nın ("*Deutschtümeri*") kendi çevresinde hiçbir şekilde yayılmasını istemiyordu.[99] Ama hükümetteki önemli muhafazakâr isimlerin zaman zaman öğrencilere Hegel'in derslerine *katılmamalarını* öğütlemeleri bile, birçoklarının Hegel'e bakış açısını değiştirmemiştir.[100] Hegel ne kadar uğraşsa da aldığı bu hasardan bir türlü kurtulamadı ve egemen güçlerle ittifak yaptığı şüphesi de olduğu yerde kaldı; bu durum, hükümet tarafından kayırıldığı dedikodularını Berlin'deki birçok iftiracının gözünde daha da akla yatkın bir hale getirmekten başka bir işe yaramadı.

Ancak Hegel fırtınadan kurtulup Berlin'de kendisini giderek daha çok evinde hissetmeye başlamıştı. Akademik şöhreti büyüdükçe, ahbap-

larının sayısı da giderek arttı ve çeşitli sanatçılar ve Marie'yle birlikte daha fazla zaman geçirerek opera ve müzik gösterilerine katılmaya başladı. Hegel'in Heidelberg'deki ahbaplarından biri olan Bernhard Klein, tam da Hegel, Kutsal Müzik Enstitüsü'nün bir parçası haline geldiği zamanlarda Berlin'e çağrılmıştı. Hegel ve Marie, 1820 sonbaharında Klein tarafından yönetilen Mozart'ın *Don Giovanni* performansına katıldılar ve aynı sıralarda Berlinli bir dizi başka sanatçıyla tanışmışlardı.[101] Hegel ile Marie ayrıca sanatçıları dairelerinde ağırlayıp (Hegel bu partilerden birinin kendisine 7 Taler'e patladığını yazmıştır) sık sık Berlin'in güzel "kafeleri"ni de ziyaret ediyorlardı.[102] Üzerlerindeki tek karanlık bulut, Marie'nin sağlığının 1820 kışında hâlâ iyileşmeyişi, hatta bir parça kötüye gitmesiydi. Hegel de demagoglara karşı alınmaya devam eden baskıcı önlemlerden dolayı tedirginlik hissetmeye devam ediyordu.[103]

Bu süre boyunca Hegel, artık etkin ve şöhretli biri olduğundan dolayı Goethe'yle arkadaşlığını da tekrar canlandırmayı başarmıştı; ikili birbirlerine sıcak mektuplar gönderiyor ve aralarında şakalaşıyordu. Hegel, Goethe'nin kendisine hediye olarak göndermiş olduğu boyalı bir kadehi el üstünde tutuyordu. Von Altenstein'ın *Gymnasium*'lar ile üniversitelerden sorumlu bakan yaptığı Johannes Schulze'yle arkadaşlıkları da çok ilerlemişti. Schulze felsefe bilimi alanında bir miktar ek eğitim alması gerektiğini düşündüğünden 1819 ile 1821 arasında Hegel'in tüm derslerine katıldı. Birçok dersin sonunda ikili, çeşitli konuları görüşmek üzere Schulze'nin dairesine çekiliyor ya da uzun yürüyüşlere çıkarak Hegel'in derslerinde ele aldığı konular hakkında konuşuyorlardı.[104] Hegel bu tür entelektüel bir dostluğa son derece önem veriyordu; Schulze ise Hegel'in ölümünden sonra yayımlanan *Toplu Yapıtları*'ndaki *Fenomenoloji* cildinin editörü olacaktı.

Oğlu Karl Hegel, babasının çifte bir yaşam sürdüğünü hatırlıyordu; bir tarafta saygın bir profesör olan Hegel, diğer tarafta ise aile ve sosyal hayatı içindeki Hegel vardı. Sosyal hayatında Hegel, genellikle felsefeci yanından mümkün olduğunca uzakta durur, özellikle de iş hakkında konuşma niyeti taşımayan kişilerle iskambil oynamayı severdi. Berlin'deki ilk yıllarında, Ren Yüksek Mahkemesi'nden Karl Hartwig Gregor von Meusebach'la (16. ve 17. yüzyıl Alman edebiyat yapıtlarını toplayan ve eksantrik olarak tanınan bir adamdı)[105] gecenin geç saatlerine dek L'Hombre –Jena ve Bamberg'deyken en sevdiği kart oyunuydu

bu– oynardı. Bununla birlikte, bir süre sonra, Hegel'in L'Hombre tercihi Vist'e (dört oyuncu içermektedir) dönüştü ve Karl Hegel'in hatırladığı kadarıyla, Vist partnerleri genellikle "Zelter (Ses Terbiye Akademisi'nin Müdürü), ressam Rösel ve bir denizcilik ticaret acentesi olan Bloch"dan oluşuyordu, ancak Hegel, "Vist oyun partnerleri konusunda fazla seçici değildi; kendinden daha düşük seviyede zekâlarla oynamaktan da keyif alıyordu: Kraliyet Ahırları Sorumlusu Schur, sanayici Sparkäse ve Heinrich Beer."[106]

Ehrbarkeit, yani "asil olmayan ileri gelenler"in toplum yaşamının merkezi şahsiyetlerini oluşturduğu Württemberg'de yetişmiş olan Hegel, önde gelen saraylılarla arkadaşlıklar kurmakla ya da Prusya aristokrasi çevreleri içinde ilerlemekle pek de ilgilenmiyordu. Württemberg'li biri olarak, aristokrasiye karşı değildi, yalnızca onunla ilgilenmiyordu. Yüksek seviyeli devlet memurları ile şöhretli insanlardan "yüksek soylu" (*Hochwohlgeboren*) –birçok soyluyu derinden rahatsız eden bir şeydi bu– olarak söz etmek moda olmuş olsa da, Hegel'den daima daha burjuva bir terim olan "soylu" (*wohlgeboren*) olarak söz edilmiştir. Yalnızca arkadaşı Creuzer başlarda mektuplarında Hegel'den "*Hochwohlgeboren*" olarak söz etmiş, ancak o bile bir süre sonra bundan vazgeçmiştir. Eğer Hegel'in umurunda olsaydı, kendisine daha saygın bir biçimde hitap edilmesi konusunda ısrar edebilirdi, ama bu konuya aldırmadığı belli olmaktadır. Her ne kadar saygınlığı ya da sosyal statüsü konusunda alıngan biri olsa da, gösteriş budalası değildi; en azından soylu ya da soylu olmama konularında. Özellikle Zelter'le çok yakın arkadaş olmuşlardı; her ikisi de "yeteneğe açık kariyer" örnekleriydi, hatta Zelter bu konuda Hegel'den de ilerideydi – bir duvarcının oğlu olan Zelter son derece mütevazı köklere sahipti ve Hegel gibi, birçoklarını etkileyen ve bazılarını da sinirlendiren kaba bir konuşma tarzına ve görünüme sahipti. (Zelter ayrıca Goethe'nin de çok yakın bir arkadaşıydı ve Goethe'nin müzik idraki üzerinde de kalıcı bir etkisi vardı.)

Öğrenciler

Hegel ayrıca öğrencileri arasında da nüfuz sahibiydi; Heidelberg'deki eski öğrencilerinden biri olan Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, profesörlük kürsüsü alacak olan ilk Hegelci olma yolunda epeyce yol

kat etmişti. Hinrichs, Hegel'e sık sık yazıyor, tavsiye istiyor, dedikoduları paylaşıyor, Hegel'in felsefesine dair kendi yorumlarını öneriyor ve elbette ki, kendisine bir kürsü bulabilmek için Hegel'den yardım istiyordu. Hegel ona daima sıcak cevaplar yazmıştır. Bunun haricinde Hegel, Mayıs 1821'de Hinrichs'den Schelling'in –on dört yıllık sessizliğin ardından Erlangen'de profesör olarak 4 Ocak 1821'de ders vermeye geri dönmüştü– kendi görüşlerine karşı açıkça polemik yaptığını da öğrenecektir, ki bu durum, Hegel'in felsefi nüfuz anlamında rakibinin artık Fries değil, belki de yeniden Schelling olduğunu da net bir biçimde ortaya koymuştur.[107]

Bu daha acil sıkıntıların yanında, sınavlar için zaman isteyen ve istendiği kadar yumuşak başlı olmayan öğrencilerle de zaman zaman sorunlar çıkıyordu. Bunlardan bir tanesi göze çarpmaktadır. Arthur Schopenhauer adlı genç bir filozof, yeterlik belgesini Berlin'de almayı ve orada konferans vermesine izin verilmesini talep ediyordu; garip bir şekilde, eğer mümkünse, derslerinin Hegel'inkilerle aynı saatlere konmasını da talep etmişti. Fakülte dekanı August Boeckh, Schopenhauer'un dilekçesini bütün fakülte boyunca dolaştırarak, memnuniyetsiz bir biçimde Schopenhauer'un talebinin "hiç de az olmayan bir küstahlık ve sıra dışı bir kibir" içermekte olduğunu belirtmişti. Fakültenin kalanı da Schopenhauer'un "küstahlığı"ndan alınmıştı, ancak Hegel'in öyle düşünmediği belli oluyordu ve Schopenhauer'un savunması için bir tarih ayarlanmasına razı oldu (23 Mart 1820). Schopenhauer, [Aristoteles'in] "dört neden"inin geleneksel kavranışı üzerinde deneme amaçlı ders notlarını okurken, Hegel ondan bir hayvanın davranışları için kullandığı "hayvan fonksiyonları"yla ne kastettiğini açıklamasını istedi; Hegel, Schopenhauer'un vermiş olduğu örneklerden birinde, güdülerle (eylemin arkasındaki nedenler) nabız, kan dolaşımı ve benzeri rasgele faktörleri birbirine karıştırdığını düşünüyordu. Zoolog Martin H.K. Lichtenstein'ın, Schopenhauer'un "hayvan fonksiyonu" terimini savunmak üzere araya girmesiyle birlikte, Hegel ile Schopenhauer arasında bu konu hakkında hafif bir tartışma yaşandı. Lichtenstein, Schopenhauer'un terimi yalnızca "hayvan vücudunun bilinçli hareketleri" anlamında kullanışının fakültedeki zoologların diliyle tamamen örtüşmekte olduğunu iddia ediyordu. Her ne kadar Hegel'in amacı terimlerin kullanımı değil, nedenler ve amaçlar arasındaki ayrım hakkında konuşmak olsa da,

sağduyulu bir biçimde konuyu daha fazla zorlamamaya karar vererek Schopenhauer'a geçer not verdi ve böylelikle onun öğretmenlik kariyerine başlama yolunu açmış oldu (Schopenhauer'un derslerini kasten kendisine meydan okuyacak şekilde ayarlanması talebinin bütünüyle farkındaydı). Talep ettiği üzere Schopenhauer'a, derslerini Hegel'inkilerle aynı anda vermesine izin verildi ve neredeyse hiç katılım olmayınca da, küçük düşerek Berlin'den birkaç yıllığına ayrılmak zorunda kaldı. (Ama kısmen Schopenhauer tarafından büyütülen –Schopenhauer, Hegel'e karşı derin bir nefret besliyordu– ve Hegel'in Schopenhauer'un *Privatdozent*'liğe terfisini engellemeyi denediğine ve bir dersi takip eden tartışmada Hegel'in doğabilimleri konusundaki derin cehaletini ortaya koyduğuna dair bir başka Hegel efsanesi de bu şekilde doğmuş oldu.)[108]

Naturphilosophie Konusunda Üniversitede Yaşanan Çalkantılar

İşlerin tam da rayına giriyormuş gibi durduğu bir dönemde, üniversitede yeni bir çalkantı silsilesi yaşandı. Jena'lı bir tıp doktoru olan C.W.H. Fenner, Ekim 1820'de Berlin'de ortaya çıkarak felsefe doktorasına sahip olduğunu iddia etmiş ve *Doğa Felsefesi* konusunda *Privatdozent* statüsüyle ders vermeyi arzu etmişti. Fakülte kendisine gerekli belgeleri sormuş; Fenner de güya zaten doktorası bulunan birisi için bunun ne kadar pahalı bir şey olduğu hakkında şikâyette bulunmak üzere iki kez bakanlığa gitmiş, ancak bakanlık kendisini yeniden felsefe fakültesine yönlendirmiş ve Fenner de fakülteye sahte yeterlik belgeleri sunmuştu. 1821 yılında felsefe fakültesinin dekanı olacak olan Hegel'den bu konuda uzman görüşü istendi ve o da kurnazlığın farkına vardı: Bazı satırlar silinmiş, yenileri eklenmişti; sayfa numaraları yenilerinin eklenebilmesi için silinmişti. Gerçekten de belgenin tamamı, birbirinden farklı unsurlardan oluşan yamalı bir bohçayı andırıyordu. Hegel bu durumu üslubuna uygun bir biçimde fakülteye rapor etti, onlar da üslubuna uygun bir biçimde öfkelendiler ve bunu takiben Hegel, Fenner'e, fakültenin yeterliğini uygun görmediğini anlatan bir mektup gönderme hatasına düştü.

Tamamen kovulmadığı takdirde asla yılmak bilmeyen Fenner, bunun üzerine, arkadaşı I.H. Fichte'yi (ünlü Fichte'nin üniversitede felsefe alanında *Privatdozent*'lik yapmakta olan oğlu) onun adına konuya müda-

hale etmeye ikna etti. Bu durum, konunun, bakanlığın Hegel'e Fenner konusunun nasıl gittiğini sorduğu Şubat 1821'e dek sürüp gitmesine neden oldu; Hegel, Fenner'in felsefe doktorası bulunmadığını bizzat kabul ettiği yönünde bir cevap verdi, ancak bakanlık bunu yetersiz bulmuştu. Hegel bunun üzerine 3 Mart 1821'de Fenner hakkında daha sağlam, daha net bir mektup yazdı, ama bu bile Fenner'i vazgeçirmemişti. 11 Mayıs 1821'de yerel bir gazete olan *Vossische Zeitung*'a bir ilan vererek hanımlara Oken'in *Doğa Felsefesi* üzerine ders vereceğini beyan etti. Karlsbad Kararnameleri, hükümetlerin üniversiteleri idare etmek üzere tam yetkili birer temsilci atamalarını öngörüyordu; 11 Mayıs 1821'de, hükümet yetkilisinin de Fenner'in Jena Latince Derneği'ne üyeliğini gösteren belgelerde sahtecilik yapmış olduğunu fark etmesinden sonra, hükümet, tüm Prusya üniversitelerine Fenner hakkında bir "bakanlık uyarısı" gönderdi. Buna kızan kral, her zamanki incelik eksikliğini de ortaya koyarak, Altenstein'a Oken'in *Doğa Felsefesi*'ni tüm Prusya'da yasaklattı; daha da büyük bir yan etki olarak, hükümet yetkilisi (Schultz) 31 Mayıs 1821'de Hegel'e, "felsefe bilimi öğretmenlerinin, belki de talihsiz bir sistem özlemi içinde, öğretilerini din ve ahlakı bozacak bir yola çıkarmamaları gerektiğini" bildirdi.[109] Schultz Hegel'den meslektaşlarının derslerini "gözlemlemesini" ve böyle bir şey yapılıyorsa eğer, bunu "kendisine yüz yüze ve gizlice" bildirmesini bile istemişti.[110]

Fenner'in ahmaklığını çevreleyen patırtı, Hegel'in tüylerini diken diken etmek için yeterliydi. 1821'in başlarında artık kendisini, şu sözde "demagoglar" hakkındaki o ilk cinnetten başarıyla kurtarmış olduğunu düşünüyordu. Ancak Mayıs 1821'de Creuzer'e yazdığı bir mektupta Hegel, henüz kuşkuları tamamen atlatamamış olmaktan korktuğunu belli ediyordu. Kral, Oken'in *Doğa Felsefesi*'ni "ateizm"e yol açacağını düşündüğü için yasakladığından dolayı, Hegel, kralın herhangi bir "spekülatif felsefe"nin ateizme yol açacağını düşünebileceğine inanmıştı ve Fenner hakkında sıkılan tüm palavraların, kendi ifadesiyle, yalnızca "unutulmuş bir slogan olan 'ateizm'"i yeniden geri getireceğinden korkuyordu. Birkaç nesil önce yapılmış ve sona erdirilmiş olduğunu düşündüğü bir tartışmaydı bu.[111] (Fichte'nin Jena'daki akıbeti Hegel gibi insanlarca şüphesiz ki unutulmamıştı) Ne de olsa, şöyle diyordu Hegel, "bir keresinde birileri belli bir yerde –nerede olduğu ne olduğu hiç önemli değil, ister "dema-

goji" olsun, ister "ateizm"– damgalanmaya görsün, kişi o damgayı tüm Alman İmparatorluğu toprakları ve Kutsal İttifak bölgelerinde alnında taşır."[112] Birkaç ay sonra (6 Eylül 1821'de) Hegel, Niethammer'e de aynı konuda yazıyordu. Kendinden ve Berlin'deki diğerlerinden alaylı bir biçimde "biz vatanperver Prusyalılar" diye söz eden Hegel, kopan son patırtılara işaret ediyor ve şöyle diyordu: "Biliyorsun ki, bir yandan endişeli biriyken öte yandan da sükûnetten hoşlanırım. Her ne kadar hafif bir yağmurun sadece birkaç damlasının üstüme sıçrayacağına dair ikna edilebilir durumda olsam da, her sene ayrı bir fırtına kopuşunu izlemek pek de rahatlatıcı bir şey değil."[113]

Buna rağmen, Fenner'in *Doğa Felsefesi* dersi verme denemeleri üzerine yaşanan telaş, Hegel'in üniversite ve Prusya politikası hakkındaki görüşlerini yalnızca daha da keskinleştirmişti. Niethammer'le yüz yüzeyken demagog kovuşturmalarıyla ilgili, "Demagoji tehlikesine karşı kişisel bir risk almadan direndim – ama endişe etmeden değil... Ya da en azından de Wette'nin mektubunu okuyup birkaç demagog ile onlara karşı eylemde bulunan birkaç kişiyi yakından tanıyıncaya dek endişeliydim. Bunun üzerine demagogların perişanlıkları ile layık oldukları kaderlerinin farkına vardım. Ve yetkililerin bu tür bulanık bir konudaki eylemlerinin, başlangıçta her ne kadar haklı olmasa da, bir süre sonra içerdiği adaletin farkına vardım" diyen Hegel, "Ama bundan daha fazlasından da haberdar oldum" diye de ekledi ve Niethammer'e von Henning'in tutuklanıp hapse atılışından söz etti. Hegel, Berlin'deki ilk birkaç yılında edindiği tecrübelerden acı bir ders çıkarmış gibiydi. Fries'e karşı duyduğu antipati ve Berlin'deki üniversitenin yeniden biçimlenişinin, gerici güçlerin baskısı altında çökmesine izin verilemeyecek kadar önemli olduğuna dair kanaati, Fries ile de Wette'nin kovulmalarının aslında iyi bir şey olduğuna inanmasını sağlamıştı; ama aynı zamanda kovulmalarında yaşanan türden keyfi devlet müdahalelerinin, başkalarının, hatta kendisinin bile, istem dışı bir şekilde bir girdaba kapılmasına neden olacağından korkuyordu.

Öbür yandan, gelecekte kurban olacağı endişesiyle Fries gibilerini savunmayı da doğru bulmuyordu; tersine, üniversitede ve devlet kurumlarında, bu türden gerici tutkulara kapılmayacak doğru kişilerin olması her zamankinden daha önemliydi. Jena'daki ateizm tartışmaları yüzünden, bu belayı başına kendisinin açtığını düşündüğü için arkadaşı Fichte'ye yardım eli uzatmayan Goethe gibi Hegel de, Fries gibilerinin

"demagog" diye nitelenip uzaklaştırılmalarının nedenini, yalnıza gericilerin öfkesini kendi üzerlerine çekmiş olmalarında değil, hareketleriyle başka herkesi, hatta reform sürecini bile tehlikeye atmalarında buluyordu. Hegel, belki de kendine aşırı bir güvenle, taşrada değil *Berlin*'de olduğu için ve Altenstein ya da Schulze gibi insanlarla irtibatta olduğu için, *gerçekte* ne dolaplar döndüğünü bildiğini ve tuzağa düşmeyeceğini düşünüyordu. Niethammer'e ifade ettiği üzere, "odak noktasında olmanın avantajlı yanı, neler *olabileceğine* dair daha doğru bilgiler edinilebilmesi ve böylece kişinin kendi çıkarlarını ve konumunu daha iyi tespit edebilmesiydi."[114]

Hegel hiçbir zaman gericilerin safına geçmedi; ama gittikçe kendisinin üniversite idaresinde diğerlerinden daha iyi olduğunu, kurumu modern ve özgür yaşama en iyi kendisinin hazırladığını, dalavereleriyle bu kurumu tehlikeye düşüren Fries ve de Wette gibilerinin derhal uzaklaştırılması gerektiğini düşünüyordu. Geçmişini inkâr etmiyordu; bir keresinde, Bavyera'daki reform sürecinden ve onun başındaki Montgelas'tan şikâyet eden Niethmamer'e çıkışmıştı: "Montgelas'a, Tanrı'ya ve Napoléon'a" Bavyera'daki yeni anayasa için teşekkür etmesini salık vermişti.[115] Ama yaşamının ilk dönemlerindeki başarısızlıklardan sağ çıkmasını, örneğin ağır duygusal bunalım yaşadığı dönemde *Fenomenoloji*'yi üretmesini sağlayan üst düzeydeki kendine güveni, içten içe hep *haklı* olduğununa dair inancı, Berlin'deki ilk zamanlarında yaşadığı yoğun stresle birleşince Hegel'in başkentteki konumu hakkında katı bir görüş edinmesine yol açmıştı.

Hegel artık gençliğini tamamen geride bıraktığını hissediyordu, bu nedenle gençlik projesini, yani Almanya'da ahlaki, dinsel ve politik reformun ve aslında genel olarak modern dünyanın felsefi ifadesi olma projesini hayata geçirmek için fazla vakti kalmamıştı. Bundan dolayı felsefede aldığı konumları ve üniversite politikasına dair tavırlarını pekiştirmeye başladı. Her zamanki gibi birbiriyle çelişen farklı özellikleri kişiliğinde bir araya getiriyordu; ve Berlin'de geçirdiği son dokuz yılında, kişiliğinin özelliklerinin insanlara pek de çekici gelmeyen yanları daha çok öne çıkmıştı.

11. Bölüm

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*: Özgürlük, Tarih ve Modern Avrupa Devleti

Nürnberg'den Berlin'e: "Etik Yaşam"ın Dirilişi

Hegel'in 1820 tarihli *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı yapıtın arka planında, Napoléon'un çarpıcı düşüşünden sonra Almanya'nın durumu üzerine olan yoğun tartışmalar ve reformcular ile gericiler arasındaki çatışmalar bulunur. Aslında, kitabındaki temel fikirler ve konular, Hegel Heidelberg'e geldiğinde öz itibarıyla tamamlanmıştı. Hatta kitabın genel olarak konuları, Jena'daki derslerinde ve Nürnberg'deki *Gymnasium* sınıfındaki diktelerinde ele alınmıştı. 1820 tarihli kitapta, modern Avrupa yaşantısı üzerine uzun süredir devam etmekte olan fikirlerinin sonuçlarını yazmış ve Alman eyaletlerinin hangi kurumları olması gerektiği ve bir Alman hukukunun oluşturulup oluşturulmaması gerektiğine (ve bunun nasıl ve hangi temelde olacağına) dair tartışmaların ışığında düşüncelerini keskinleştirmiştir. Heidelberg'deyken bu tartışmalar çevresini sarmıştı ve Heidelberg'deki notlarının 1820 tarihli yapıtındaki değişmiş hali, Hegel'in felsefeye idealist yaklaşımının, bu tartışmalara gereksinim duyulan yönü verme çabalarını gösterir.

Özellikle, Württemberg günlerinden beri düşüncesinde büyük bir yer edinen "evrenselcilik" ve "tikelcilik" konuları *Hukuk Felsefesi*'ni şekillendirmiş ve çatısını oluşturmuştur. Hegel, memleketi Württemberg'de aldığı Aydınlanma eğitiminin saf "evrenselcilik" isteminin fazlasıyla tek taraflı olduğuna ve insan yaşantısı ile düşüncesinin tikel ve tekil unsurlarını küstahça görmezden geldiğine uzun süreden beri ikna olmuştu; ama kendi kuşağının birçok insanı gibi, parça parça memleketlerle basitçe bir özdeşleşmeden de vazgeçmişti. Hegel kendisini bir Alman *ve* bir Avrupalı olarak görüyordu, memleket yaşantısının saf yerel ve dar yapısına karşı derin bir güvensizlik duyuyordu ve kendince haklı bir şekilde, bu yapıyı, genç bir insan olarak özdeşleştiği tinsel, ahlaki ve politik reform-

ların önünde en büyük engel olarak görüyordu; yine de onu tamamen gözden çıkarmayı istemiyordu ve yerel yapının erdemleri olarak gördüğü şeyler ona cazip geliyordu.

Hegel, daha 1806 yılında Jena'dayken, sistematik düşüncelerine en uygun politik felsefenin ne olabileceğini neredeyse tamamen belirlemişti. Diğer yandan, tıpkı *Mantık*'ta olduğu gibi, 1810 yılında Nürnberg'de verdiği "Hukuk, Ödevler ve Din Doktrinleri" başlıklı derste neredeyse tamamen Kantçı terminolojiyi kullanıyordu, hatta öğrencilerine, örneğin üzerinde çalışacakları "yasal, etik ve dinsel kavramların, düşünülür dünyanın nesneleri," yani Kant'ın bahsettiği "koşulsuz bütünlükler," "ideler" olduğunu söylemişti. Dersin çizgisi de Kant'ın *Ahlak Metafiziği* çerçevesinde belirlenmişti.[1] 1820 tarihli *Hukuk Felsefesi*'nin en göze çarpan özelliği *Sittlichkeit* kuramı, Nürnberg'deki diktelerinde ya çok az rol oynuyordu ya da hiç oynamıyordu.

Hegel'i, politik felsefesini geliştirmeye iten ana nedenler, şüphesiz ki çevresinde gelişen olaylardı. Hegel Heidelberg'e vardığında, Napoléon yenilmiş, Viyana Kongresi Almanya'nın Napolyoncu yeniden yapılandırılışı için düğmeye basmış, anayasa ve hukuk reformu için mücadele başlamıştı. Hegel'in politika ve etik konusundaki düşüncelerini keskinleştirmesindeki esas dürtülerden biri, Nürnberg dönemindeki diktelerinde bahsetmese de, 1814 tarihli yasal düzenleme tartışmasıydı. Hegel'in politik felsefe üzerine olgunlaşmış yapıtı (Heidelberg'de etraflıca çalışılmış olsa da, bitmiş bir metin halinde değildi), *Fenomenoloji*'de de daha önce bahsedilen öğretilerin ışığında anayasa ve yasal düzenlemeler üzerine olan tartışmaların yeniden düşünülmesini içeriyordu. Bu yıllar boyunca Hegel, kendi görüşlerine uygun bir biçimde düşüncesini geliştirmeye çalışmıştı.

Hegel'i, Savigny'nin tartışmaya katılması, özellikle de Alman hukukunun düzenlenmesi ihtiyacına karşı olarak, hukukun toplumun kimliğinin, toplumun *Geist*'ının ifadesi olduğuna dair parlak çıkışı vurmuş olmalıydı. Savigny'ye göre, toplumun kimliği eleştirilemez, yalnızca bu kimliğin içeriği ve bağıntılarına ilişkin bir taslak çıkarılabilirdi. Hegel de Jena'da (1802-1803) buna benzer (aynısı olmasa da) bir görüş içindeydi ama görüşlerini daha tarihsel bir bakış açısıyla biçimlendirdiği 1806 tarihli *Fenomenoloji*'yle değiştirmişti. Bu nedenle Hegel'i asıl vuran, Savigny'nin görüşlerinin "pozitifliği" olmalıydı: Toplumun kimliğinin

ifadeleri basitçe kabul edilmeliydi; daha derin ve daha eleştirel bir şey aramak için bu ifadelerin ardına gitmeye gerek yoktu. 1807'de Hegel'in duruşuna bundan daha uzak bir şey olamazdı.

Hegel'e göre, toplumun kimliğinin böyle "dogmatik" biçimde vurgulanmasıyla, Avrupa tarihinin ve *Geist*'ın temel "olumsuzluğu" kavranamazdı. Oysa bu "olumsuzluk"la Avrupa yaşantısı, kendi temel normları ve edimleri üzerine temel olarak bir düşünsel öz-kuşku geliştirmiş ve bu öz-kuşku biçimi, yaşam tarzları üzerinde bir yandan yıkıcı bir etki yaratırken, diğer yandan *Geist*'ın yeni biçimlerini üretmiştir. Bunun dışında, *Geist*'ın bir biçimi için geçerli görünen şey, daha önceki normatif düzenlerin içsel hatalarına bağlı olduğundan, bir *Geist* biçimini, ancak onun ortak amaçları ve projelerinden, ortaklaşa olarak neyi başarmak istediğinden ve bu ortak amaçların "olumsuzluğu"ndan yola çıkarak anlayabiliriz. *Fenomenoloji*, Avrupa yaşantısının ortak amacının, insanın özgür olarak ilan edilebileceği koşulları sağlamak olduğu sonucuna varmıştı. "Toplum"un öz kimliği deyip geçmek (Savigny'nin deyişiyle *Volksgeist*) "dogmatik" bir duruşu beraberinde getiriyordu ve bu, öz kimliğin kendi içinde akılcı ve kalıcı olup olmadığını sorgulamayı reddetmek demekti.

Hegel Jena'dayken, Yunan kültürünün "etik yaşamı"nda –*Sittlichkeit*'ında– olduğunu düşündüğü birliği, modern "ahlak"ın düşünümsel [*reflexiv*], yani kendine mesafeli duruşuna entegre etmeye çalışır. Ama *Fenomenoloji*'de, Yunan *Sittlichkeit*'ının nasıl da sonsuza dek yitip gittiğini, modern "ahlaki dünya görüşü"nün zorunlu olarak onun yerine geçtiğini belirtmişti. Hatta daha da ileri gidip, modern ahlaki duruşun, "biz modernler"in, yine "biz"im kolektif bir biçimde kendimizi getirdiğimiz tarihsel noktayla uzlaşabilmemiz için, kesin bir biçimde modern, Hıristiyan dini pratiğine gereksinimimiz olduğunu öne sürmüştü. Yasal düzenlemeler ve anayasacılık üzerine yeni tartışmalara dair düşünüşü, onu *Sittlichkeit* konusunu yeniden düşünmeye itmiş ve yeni bir *Sittlichkeit*'ın yalnızca mümkün değil, eğer modern hukuk anlayışının gücü ve ahlakın bizzat kendisi kalıcı olacaksa, zorunlu da olduğu sonucuna vardı.

Bu görüş Hegel'i, en vurucu savlarından birini yeniden formüle edip onu keskinleştirmeye götürdü. Buna göre, bir fail için "koşulsuz" olarak nitelendirilebilecek nedenler, ancak arzulanabilen, "değerli" bir yaşam biçiminin zorunlu unsurları olan nedenler olabilirdi. Bu, Yunan yaşan-

tısında böyleydi ve Hegel bir dönem, bu koşulsuz nedenleri modern ortamda bulamamanın umutsuzluğu içindeydi. Yunan yaşam tarzı, *güzel* olduğu için bu denli arzulanabilir bir şeydi ama modern yaşam, zorunlu olarak parçalı bir yapıya sahip olduğundan ve yine zorunlu olarak bu güzellikten yoksun olduğundan, Hegel'in kendi felsefesine benzer bir şeyle güvence altına alınmayan modern bir din olmadan, bu koşulsuz bağlılığı sürekli kılma iddiasına bile sahip olamazdı.

Öte yandan Hegel, olgun politik düşüncesini formüle ederken, görüşlerini de keskinleştirdi. Modern yaşam, Yunan yaşamının *güzelliğinden* yoksun olsa da, *rasyonalite* bağlamında daha arzu edilir bir şeydir. Fransız Devrimi sonrası kurumların ve pratiklerin karmaşık, hemen belli olmayan rasyonalitesi, spekülatif felsefede hem gösterilebilir hem de kanıtlanabilirdi, bu da, modern yaşamın, Yunanlılarla birlikte ortadan kaybolan şeyi, kısmen parçalı ve kesin bir biçimde klasik olmayan bir güzellik taşıyan bir tür *Sittlichkeit*'ı yeniden yakalayabileceği demekti. *Ansiklopedi*'nin ilk versiyonunu yazdığı sıralarda (Heidelberg'de 1817'de yayımlandı) modern *Sittlichkeit* fikri belirgin hale gelmiştir; bu da aynı zamanda, kendi felsefesinin yeniden yorumlanışı çerçevesinde, Protestan Hıristiyanlığın gerçekten de savunulabilir modern din olduğunun ve modern *Sittlichkeit*'da cisimlenen rasyonalitenin taleplerini karşılayabileceğinin örtük bir biçimde de olsa kanıtlanması gerektiğidir.

Modern yaşamla ilgili sorun, bu yaşamın rasyonalitesinin, katılımcılarına kendisini dolaysız biçimde göstermemesidir; bu nedenle, modern sanatta, modern dinde ve en önemlisi modern *felsefede* modern yaşamın rasyonalitesini açığa çıkaracak ve kanıtlayacak bir dizi düşünümsel pratiğe gereksinim vardır. Bu açıdan, Alman yaşamının reform karşıtı öğelerinin (hatta Savigny ve takipçilerinin temsil ettiği, reform ve reform karşıtı tuhaf muhafazakâr karışımın) Avrupa ve Alman *Geist*'ının aslında gerçekte neyi ifade ettiği ve neye gereksinimi olduğu konusundaki tespitlerinin yanlışlığını gösterecek olan modern felsefesiyle Hegel, kendisini anayasa ve hukuk tartışmalarına eleştirel bir açıdan girmiş olarak gördü.

Schelling'e Frankfurt'tan yazdığı mektupta Hegel, "İnsanların hayatına müdahaleye hangi yolla dönülebilir?" diye sormuştu; şimdi bunu, kendi gözleri önünde nasıl doğru bir biçimde yapacağına dair elinde iyi bir örnek vardı.[2]

Hukuk Felsefesi

Hegel'in 1820 yılı tarihli *Hukuk Felsefesi*, Hegel yaşarken de, öldükten sonra da sadece bir Prusya mutlakıyetçiliği "savunusu" olarak haksız biçimde eleştirilse de, aslında bu yapıt, Baron von Stein ve daha sonra Prens von Hardenberg gibi insanların Prusya'da kurmaya çalıştığı yenilenmiş, modern Avrupa devleti ve toplumunun rasyonel biçiminin Hegel tarafından ifade edilme çabasıdır. Arkadaşlarının ve öğrencilerinin çoğu da bunu anlamıştır.

Kitabın anafikri, genel olarak "hukuk" olarak kabul edilenin, aynı zamanda özgürlüğün gerçekleşmesi için zorunlu olan şey olduğudur. Bu bağlamda Hegel, bir yandan Kant'tan aldığı esine bağlı kalırken, öbür yandan temel ve kesin bir şekilde Kant'tan ayrılır. Öne sürdüğü, Kant'ın, eğer özgür olacaksak, kendi kendimize doğaya ait olmayan bir tür nedensellik, doğal olanın, şeylerin neden-sonuç düzeneğinin dışında duran ve kendisi, daha önceki nedenler dizisinin bir sonucu olmadan, bir olaylar dizisi başlatabilen "transandantal nedensellik" uygulamamız gerektiği savının reddidir. Bunun tersine Hegel, özgürlüğü herhangi bir nedenselliğin uygulanışı olarak görmez; özgürlük, eğilimlerimize, arzularımıza, dürtülerimize karşı "olumsuz" bir tutum edinebilmemizin doğasına ilişkindir.

Hegel, Kant'la beraber, istencin esas olarak bir "pratik akıl" ya da normlara göre hareket etme biçimi olduğu fikrini paylaşır, ama böyle bir istencin özgür olabilmesi için, kendine özgü bir tür nedensellik biçimine sahip olması gerektiği görüşüne katılmaz. Bunun yerine özgürlüğümüz, eylemlerimize dair takındığımız *tutumda* yatar ve Hegel'in görüşüne göre, eylemde bulunmamın nedenleri, *benim* nedenlerim olarak sayılabiliyorsa tamamen özgürümdür, başka bir deyişle, *benim* öznesi olduğum nedenler ile benim kendimi özdeşleştirdiğim nedenler olabiliyorsa. Failin tercihleri, arzuları, dürtüleri, ancak o failin genel projelerine, kendi kimlik hissiyatına, eylemde bulunan özne olarak kim olduğuna uyduğu ölçüde –belirli bir kendiyle ilişki ifade ettiği ölçüde– fail için normatif bir statü taşır. (Hegel'e göre, kendimizi yalnızca kendi kararlarımız ışığında hareket ettirdiğimize dair ampirik bir öykü anlatılabilir, ama bu öykü, eylemin "benim" olduğunu ve eylemde bulunmama dair nedenlerimi yine bizzat benim onayladığımı içermez. Ancak eğer nedenler, diğer

"şeyler"in yanında birer "şey" olarak görülürse, bir tür transandantal nedensellik doktrinine gereksinim duyulurdu.)

Bu nedenle insanlarda, bir istence sahip olma kapasitesi, birinci olarak, kişinin eylemlerinin, yine o kişinin –kişinin kendi yaşam projesinden yola çıkan ve bu projeye uyan– pratik bağlılıklarının ifade edilme, başka bir deyişle bu eylemlerin, başka bir nedenden dolayı değil, bizzat kişinin kendi bağlılıkları nedeniyle gerçekleştirilme kapasitesidir; ikinci olarak, failin sahip olduğu öbür amaçlar ve ilkelerle olan önem ilişkisi temelinde, bu pratik bağlılıklar üzerine düşünme kapasitesidir; üçüncü olarak da, bu bağlılıkların, kişinin kendi istenç yapısı dışından dayatılan şeyler olarak değil de, kişinin, bizzat kendi bağlılıkları olduğunu anlama kapasitesidir. "İstenç" sahibi olmak, "*zihinsel*" bir şekilde, normlara göre eylemde bulunabilmek demektir. "İstenç," Hegel'in ifadesiyle, "bir düşünme formudur."[3] Böylesi bir özgürlüğün tersi, kendisini rasyonel olarak destekleyemeyen bir şeye göre eylemde bulunmak demektir, bu da, başka bir şeyden gelen ya da başka bir şeye ait olan nedenlerin (örneğin kaba arzuların ya da salt sosyal âdetlerin) zorlamasına göre eylemde bulunmak demektir.

Öte yandan özgür olmak, kişinin kendisini bir tür yalıtılmışlıkta "ifadesi" değil, *Fenomenoloji*'de gösterildiği gibi, diğer özbilinç sahibi varlıklarla karmaşık ve dolayımlı bir ilişkide olmaktır. Hegel'in neredeyse paradoksal bir biçimde ifade ettiği üzere, kişi yalnızca bir fail olarak *tanındığı* zaman fail olur, bu açıdan özgür failliğin koşulları, failler arasındaki karşılıklı tanıma ilişkilerinde, birbirimize karşılıklı olarak tutunduğumuz normlarda yatar; bu nedenle, bir eylemin savunulabilir "nedeni," tamamen toplumsal bir özelliğe sahiptir ve yalnızca, bireylerin kendi başlarına kendileri için neyi amaçladıklarına değil, faillerin ortak olarak neyi amaçladıklarına bağlıdır. Bu açıdan özgürlük, normların tam olarak karşılıklı bir biçimde üstlenilmesinde yatar, bir kişinin ya da bir grubun bir diğerine normları tek taraflı dayatmasında değil.

Ama bu cesur "toplumsallık" tezi, yine aynı şekilde paradoksal olan başka bir sonuca götürür. Her failin "isteği" özgür olmak olsa da, "kendi" ilkelerinden yola çıkarak eylemde bulunmak için, hiçbirimizin yaşama başlarken özgür olmadığı ve bu statüye doğal bir şekilde gelmediği açıktır. İlkelere tabi olmayı, ancak başkaları tarafından o ilkelere tabi edildiğimizde öğreniriz. Kendi kendini belirleyebilmek için, başkaları-

nın otoritesine bir tür "itaat" zorunlu gibi gözükmektedir ve bu itaatin amacı, faili bu itaatten kurtarmak olmalıdır, çünkü böyle bir itaatin, Hegel'in anladığı biçimde bir özgürlükle uyuşmadığı da açıktır.[4] Başkaları tarafından tabi edildiğim ilke, ancak bu tabi edilme eyleminin amaçlarını, bu bana yabancı amaçları *kendimin* kıldığımda –kendimi o amaçlarla özdeşleştirdiğimde– benim ilkem haline gelir. Öte yandan bu amaçlarla, ancak onların benim rasyonel failliğimle zorunlu olarak ilişkili olduklarını, örtük de olsa, anlayabilirsem, özdeşleşebilirim. Bu normların rasyonel olduğunu anlayamadığımızda, bu normları kendimiz olarak değil, "bizim" ya da "bizim olmayan" olarak görürüz, yani onlardan yabancılaşırız.

Hegel'in, Frankfurt, Jena ve Heidelberg'deyken üzerinde çok çalıştığı pratik akıl yürütme kuramı, sonunda kendisini memnun eden bir biçimde somutlaşmıştı. Herhangi bir tekil bir failin özgür olabilmesi için, ne yapacağı üzerine pratik olarak akıl yürütmesi gerekmektedir ve böyle bir pratik akıl yürütme, ancak fail eylemleriyle neyi, yani hangi *iyi* şeyi amaçlamaya çalıştığına dair bir kavrayışa sahipse mümkün olabilir. Pratik akıl yürütmenin açık biçimde formüle edilmiş bir hali, bu nedenle her zaman, düşünümsel [*reflexiv*] düşünmeyle oluşturulan başka önermelerin eşlik ettiği ve neyin iyi ve en iyi olduğuna, *bu* bireyin *şu* iyi şeyi gerçekleştirmesi için neyin zorunlu olduğuna ilişkin bir ifadeyle başlar. Ama "biz modernler" için apaçık meydanda olan herhangi bir "iyi" yoktur. Salt doğal olarak iyi gözüken bir şey bile, kendi "olumsuzluğumuz" katılarak, kendi etik ilkelerimizde somutlaşmalı ve kendisine rasyonel bir form verilmelidir. Bu nedenle, herhangi bir pratik akıl yürütmenin ilk önermesinde "en yüksek iyi" olarak işlev görebilecek biricik yarar, özgürlüğün iyi oluşudur. Yani, durum ne olursa olsun, eylemlerimi nasıl yönlendireceğim konusunda özgürümdür ve ancak bu özgürlükle, kendi eylemlerim söz konusu olduğunda kendi "evimde" olabilirim.

Ama böylesi soyut bir biçimde ifade edilen "özgürlük adına özgürlük" niyetinin, akıl yürütme açısından hemen hiçbir yol göstericiliği yoktur. Bu açıdan *Hukuk Felsefesi*'nin amacı, "özgürlük"ü üstlenişimizin, bizi nasıl başka türlü şeyleri üstlenmeye götürdüğünü ve böylece bu üstlenmeler biçimindeki bir akıl yürütmenin, pratik aklın etkili ve daha temel olan ilk ilkelerinin hayata geçişi olarak bir özgürlüğü somut olarak kavrayabileceğimizi göstermektir. Böyle düşünen Hegel,

Hölderlin'in yargı üzerine olan, şeylerin konumu hakkında düşünümsellik öncesi sahip olduğumuz hisle ilgili özgün fikrini yeniden ele alır. Bu açıdan Hegel'e göre pratik akıl yürütme, belirli iyileri ilk öncüller olarak kuran bir tür düşünümsellik öncesi yönelimden çıkmaktadır ve böylece failin kendi yaşam projesinde önemli bir rol oynamakta, daha sonra da failin bu proje üzerine düşünmesiyle rasyonel bir hal almaktadır. Bu düşünümsellik öncesi yönelim, bizim toplumsallaşmamızla, eğitim yoluyla biçimlenmemizle ve başta belirsiz de olsa, ne olduğumuzla, kimliğimizin bizden ne talep ettiğiyle ilgilidir. Kendi "projelerimiz," özbilincimizin "olumsuzluğu"yla –kendimize karşı takınabildiğimiz mesafelilik, geçmişimiz ve çevremizdeki dünya– kesinlikle bir tutarlılık içinde olması gerektiğinden, kendisiyle toplumsallaştığımız kimliğimizi hiçbir zaman doğrudan kabullenemeyiz. Kendi "olumsuzluğumuz," bizim içinde toplumsallaştığımız bu "projeler"in rasyonel bir dayanağı olup olmadığı, bizim onlara bağlılığımızı karşılayıp karşılamayacağı konusunda düşünsel anlamda tatmin olmamızı gerektirir.

Bu fikri izleyen Hegel, modern dünyada özgürlüğün gerçekleşmesinin üç belirli alanda ifade edilebileceğini öne sürer: "Soyut hukuk," "ahlak" ve "etik yaşam" (*Sittlichkeit*). Bunların her biri, kurumların ve pratiklerin güvence altına alınma yollarını somutlaştırır ve bu her bir alan, bireylere "iyi" (özgürlük) hakkında –yine bireylerin daha sonra bunun gerektirdiklerini rasyonel biçimde düşünebilmeleri de koşuluyla– daha somut ve spesifik önermeler vererek özgürlüğü gerçekleştirebileceğimiz yolları açar.

"Soyut hukuk," bireylerin mülkle, mal mülk değişimiyle ve sözleşmelerle ilgili temel hakları karşılıklı olarak kabul etme bağlılığını içeren alandır. Sınırlı kaynağın olduğu sonlu bir dünyada failler, herhangi bir talebi gerçekleştirebilmek için belirli maddi unsurlar üzerinde hak sahibi olmak durumundadırlar. Eğer her bir birey kendini, esas olarak (örneğin Tanrı'nın yüceliğinin methini değil de) kendi özgürlüğünü gerçekleştirmeye adamışsa, bu bağlılığı diğerlerine de yaymak durumundadır (elbette akıl yürütme ve faillikle ilgili diğer "modern" vaatleri de). Diğerlerinin de aynı olan bu talepleri –yüzyıllarca süren zorlu mücadeleyle kazanılan bir eşitlik– mal mülkle ilgili karşılıklı ve soyut haklara bağlılığı getirir. Buna "soyut" denmesinin nedeni, modern failler için akıl yürütmenin ilk önermesinin, bu faillerin, ancak karşılıklı olarak kabul edilmiş bir dizi

hakların bağlamı içinde olumsal olarak istediklerini elde etmeleri üzerinden dikkate alınmış olmasıdır.

Ayrıca, insanın sonluluğu ve hata yapabilirliği dikkate alındığında, bu haklara dayanan bir toplumsal "bütün" bağlamında, her zaman yanlışlar da yapılabilecektir. Bazı failler kendilerini "çokluk içinde bir" olarak görmeyi reddedecek ve bu yüzden istedikleri şey uğruna diğerlerinin haklarını hiçe sayabilecekler ve belirli bir dokunulmazlıkla bunu yapabildikleri ölçüde, "hak-hukuk" denen şeyin bütün yapısı tehdit altında olabilecektir. Bu nedenle, bir tür "cezalandırma" gereklidir; başkalarına verdiği zarara tam olarak karşılık gelecek şekilde saldırgan tarafa verilecek bir cezadır bu. Böyle bir cezanın işlevi, suçlunun eylemlerini aynen kendisine uygulayarak onların normatif gücünü göstermektir. Ama bu, en azından bazı insanların "hukuk" adına konuşabilmelerini gerektirir ki, böylece saldırgan sadece başkalarının arzularını tatmin etmek (hatta intikam) için değil, sadece ve sadece hukuku "tamir etmek" için cezalandırılsın.

Birisinin çıkarlarını ve eğilimlerini bir kenara koyup, "hukuk" adına konuşması ve eylemde bulunması, "soyut hukuk"un kendisi değil bir "ahlaki duruş"tur, bir karakter özelliğidir. Hukukun özgürlük olarak gerçekleşmesinin ikinci alanı olan "ahlak," insanların özgürlüğe olan bağlılıkları sonucu ortaya çıkan genel ve koşulsuz *yükümlülüklerle* ilgilidir. Bu yükümlülükler, kabaca söylersek, Kantçı biçimdedir: İnsanlar doğru şeyi yapmakla (yani herkesçe paylaşılan gerekçelere uyumlu bir şekilde hareket edilmesi) yükümlüdür ve bu eylem de doğru güdülerle yapılmalıdır (doğru şeyi doğru olduğu için yapmak, başka bir dürtüyü, arzuyu ya da toplumsal bir yapıyı tatmin etmek için değil). Ama Hegel'in ünlü savına göre, bu ahlaki talep kendi başına içi boş bir şeydir; pratik akıl yürütmenin ilk önermesi işlevini görebilir, ama "herkesçe paylaşılan gerekçeler"in ne olduğu açıklanmadıkça bu önerme karanlıkta kalır. Ayrıca, "koşulsuz ahlaki yükümlülük" olarak neyin sayılabileceğinin olumsal oluşu, örneğin çok aç birisinin kendisini ya da ailesini doyurmak için bir ekmek çalması gibi uç durumlarda açığa çıkar. Böylesi uç durumlarda, mala el koyma "hakkı"nın mülkiyet haklarını geri plana ittiğini kabul ettiğimizde, aslında "koşulsuz ahlaki yükümlülük" dediğimiz şeyin, bireyin esenliğiyle ilgili daha dünyevi konularca çiğnenebileceğini de kabul etmiş oluruz.

İnsanlardan mutluluklarını tamamen bir kenara koymalarının beklenemeyeceğini Kant'ın kendisi de söylemişti. Bu açıdan hukukun ve esenliğin olumsallığının bir anlamı olması açısından, Hegel'e göre, Kant'ın da görmüş olduğu gibi, kendimizi bir "en yüce iyi" fikrine adayıp, bu dünyada erdem ve mutluluğun birlikteliğini sağlayacak yaşamsal koşulları meydana getirerek, hukuk ve esenliğin olumsallıklarının, bizim ahlaki yükümlülük şemamızı bozmasına izin veremeyiz.[5] Hegel'e göre, Kant'ın "en yüce iyi" ısrarı, Kant'ın örtük de olsa bireyin *tatmin olma* hakkını kabul ettiğini gösterir gibidir. Önce Hıristiyanlık'ta ifadesini bulan "öznel özgürlük hakkı" denen bu ilke, Hegel'e göre "Antik dönem ve Modern çağ arasındaki farkın esas ve odak noktasıdır... yeni bir dünya biçiminin evrensel ve gerçek ilkesi haline gelmiştir. Daha belirli özellikleri, sevgiyi, romantizmi, bir amaç olarak bireyin sonsuz kurtuluşunu içerir."[6] Hegel bu açıdan özel olarak Kantçı bir kavram olan –erdem ve *mutluluğun* birliği olarak kavranan– "en yüce iyi"yi, kendi "iyi" tanımının –erdem ve *tatmin olmanın* birliği– temelinde yeniden yorumlar. Hegel'e göre tatmin olma, failin kendi hayat projesine, kendisinin ne olduğuna ve neyi önemli "saydığına" ilişkin hissiyatında esas olarak gördüğü amaçları başarmasını içerir. Hegel'in yaptığı ayrıma göre, fail tatmin olmuş ama yine de hâlâ mutsuz olabilir.[7] Kant'ı bu şekilde yorumlayan Hegel, Kant'ın bakış açısında işleyen mantık olarak gördüğü şeyi vurgular: "Evrensel" (erdemli eylemde ifade edilen ahlaki kural) ve "tikel" (Kant için mutluluk, Hegel için tatmin olma) olanın birliği. Böylece Hegel'in uzun süredir ilgi alanında olan Aydınlanma'nın evrenselciliğinin ve modernite temelinde yeniden yorumlanan tikelliğin birliği böylece sahneye çıkar.

Ahlakın (ya da erdemin) ve kişisel *tatminin* birliği olarak "en yüce iyi," kendi rasyonel eklemlenişi için "ahlak"tan daha çok şeye gereksinim olduğunu açığa vurur. "Evrensel ve tikel"in birliği (tikel istekler ile "evrensel" aklın gerektirdiklerinin birleşmesi) olarak "iyi" anlayışını üzerine alan fail, kendini herhangi bir belirli "kural"ın verilemeyeceği bir eylemler dizgesinin içinde bulur. Genel kurallar "evrensel" olana uygundur; ama "tikel" olan için kurallar ve ilkeler mevcut değildir. Böylece Hegel, Kant eleştirisi için uzun süredir hayranı olduğu Aristoteles'i sahneye çıkarır. Aristoteles'in "pratik bilgelik" konusunda, onun "sadece evrenseller değil, deneyimlerle temas halinde olan tikellerle de ilgili" oluşun-

dan bahsetmesi gibi, Hegel de, "iyi"yi ve ödevi temel alarak hareket eden failin, "evrensel" ilkeyi "tikel" bir duruma bağlayan bir ahlaki yargıya bağlı olacağını ve bu tür yargıların bu ilişkiyi nasıl kurduklarına dair bir kural olmadığını öne sürer.[8] Hegel'e göre tam da bu, özünde modern bir şey olan *vicdana* başvurunun yapması gereken şeydir. Vicdan her zaman belli bir bireyin vicdanıdır; vicdan failin, kendi eylemlerinin ardındaki gerekçelerin gerçekten de ahlaki açıdan tatmin edici ve gerçekten de tüm faillerin paylaşabileceği gerekçeler olup olmadığını yargılarken kullanacağı bir yoldur.

Modern "ahlak," ahlaki çerçeveyi bütünüyle yıkacak "hukuk" ve "esenlik" arasındaki bir gerilimi önlemek amacıyla bizleri zorunlu olarak vicdanın önceliği kavrayışına tabi kılarken, kendisini de sadece vicdana bir başvuru olmaktan fazlası haline getirir, çünkü vicdana yapılan başvuru da kendi gerilimlerini yaratmaktadır. Hegel bir yandan, "gerçek vicdan, kendinde ve kendi için iyi olanı isteme eğilimidir; bu yüzden sabit ilkeleri vardır" der; ama bu, bir bireyin vicdanı olduğundan, burada aynı zamanda kendi *kişisel* değerlerini de yansıtmaktadır.[9] Bu yüzden vicdana başvurmak, öbür türlü yasak olan kimi eylemlere izin verebilir ve bireyleri doğru olanı yapmaya yöneltebilirken, en kötü türden kendini aldatmalara ve ikiyüzlülüklere de yol açabilir. Modern yaşamda vicdana başvuru konusunun yarattığı gerilimler, vicdana başvurunun toptan ortadan kaldırılmasıyla da çözülemez. Modern failler, kendi vicdanları temelinde yargıda bulunmaya pratik olarak bağlı olduklarını düşünmek *zorundadırlar*. Vicdana başvurunun ortadan kaldırılması, "biz modernler" için bir seçenek olamaz, çünkü "vicdan," der Hegel, "kendine saygısızlığın küfür olacağı kutsal bir tapınaktır."[10]

"Ahlaki" bir fail başarılı bir şekilde vicdana başvurabiliyorsa, öbür "aynı görüşteki" faillerin ideal durumda nasıl bir yargıda bulunacakları temelinde kendini, aynı görüşteki faillerden oluşan ideal bir topluluğa göre ayarlamalıdır. Ama bu, vicdana başvurunun, "ahlak"ın duruşu için hem zorunlu olduğunu, hem de, başta çelişkili gibi görünse de, "ahlak"ın duruşunun içinde değilmiş gibi görünen başka bir şeye başvurması gerektiğini gösterir. "Vicdan" için gerekli olan pratik yargılar, genel ilkelerin tikel durumlara doğrudan *uygulanması* sonucu edinilemez; evrensel kuralı tikel duruma uygulayacak bir evrensel kural mümkün değildir. Vicdanın kılavuzluk ettiği pratik yargılar, toplumsal kurumlar tarafından sürdü-

rülen pratiklere *alışkın* olmamızı gerektirir. Bu pratiklere alışkın hale gelerek ve bu pratiklerde somutlaşan yaşam tarzını içselleştirerek, bir tür beceri, bir karakter, bir *erdem*, sosyal alanda hareket etmeyi öğrenme, pratik temelli etik bir teknik bilgi, yani Hegel'in derslerinde ifade ettiği gibi, bir tür "etik virtüözlük"* geliştiririz.[11] Kendimizi yönlendirmeyi öğrendiğimiz, "etik bir virtüözlük" kazandığımız bu pratikler ve kurumların alanı, Hegel'in olgun etik ve politik düşüncesinin temel kategorisi olan modern *Sittlichkeit*, yani "etik yaşam"dır. Bu kategoriyle Hegel, modern dünyaya ilişkin derin ve bir ölçüde şaşırtıcı bir şey bulduğunu düşünüyordu.

İyi olana dair bir ahlaki akıl yürütme için somut temel ilkelere sahip olacaksak, onları bir tür tepedeki kurallar dizisi olarak değil, toplumsal dünyaya nasıl uyum sağlayacağımıza ve nasıl hareket edeceğimize ilişkin düşünümsellik öncesi öğrenme yollarımızın, sosyal pratiklerin unsurları olarak kavramamız gerekmektedir. Bu düşünümsellik öncesi kendini konumlandırma, bizim kim olduğumuza, daha bizim açık ve net biçimde şu ya da bu projeyi seçmeden, yaşamlarımızın "proje"sinin ne olduğuna dair bir hissiyat verir. Böylece, içinde kendimize yön verdiğimiz *Sittlichkeit*, yani "etik yaşam," kendi rasyonelliği üzerine düşünüldüğünde kendisiyle tutarlı kalır ve bu da "biz modernler" için, "etik yaşam"ın aynı zamanda özgürlüğün gerçekleşmesi olarak anlaşılabileceğine işaret eder. Bu çerçevede, "soyut haklar"ını icra eden "ahlaki" bireyler, bu tür toplumsal pratiklerde bir "konum"a gereksinim duyarlar, çünkü bu "etik" pratikler kendi içlerinde neyin "nihai iyi" olduğuna dair belirli kavrayışları somutlaştırırlar. Bu "iyi" ise, bireylerin kendi haklarını kullandıkları, ahlaki yükümlülüklerini düzenledikleri ve toplumsal pratiklerin içinde yetişerek ve toplumsallaşarak bir tür "etik virtüözlük" edinip toplumsal dünyada kendilerini "evinde" hissettikleri biçim olarak kendini göstermektedir.

Modern dünyada *Sittlichkeit*'ın kurumsallaştığı üç alan vardır, her üçü de bireylere bu nihai iyinin ("ahlak" ve tatminin birliği) somut kendine özgü tanımlamalarını verir ve daha sonra failler bu iyinin kendine özgü şekilde gerçekleşme halleri üzerinde rasyonel değerlendirmelerde

---

* *Virtuosity*: Sözcüğün içindeki *virtue*, özellikle Antik Yunan'daki erdem kavramında kapsanmıştır. Tıpkı bir müzik aletini pratik etme ve bunda ustalaşma sürecine benzediği için bu karşılığı uygun gördük -ç.n.

bulunurlar. Bu üç alan, modern aile, sivil toplum ve anayasal devlettir. Hepsi birden, bireylerin kendi yollarını buldukları, kendilerini modern toplumsal yaşamla uzlaştıran, modern yaşamın, her ne kadar kusurlu ve sonlu olsa da, en iyi yaşam türü olduğuna dair sağlam temeller veren toplumsal bir "bütün"ü oluştururlar.

Hegel'e göre, karı kocanın özgürce birbirlerini seçmesinde temellenen modern ailede, fail bir iyi bulur –romantik aşk (tam da *bu* kişinin benim için doğru kişi olması) ve sivil toplumdan çıkıp sığınacağı bir yer olarak aile yaşamı ideali– ve bu iyi aynı zamanda belirli yükümlülükleri somutlaştırır (örneğin, çocukları, özgür ve bağımsız yetişkinler olmaları için yetiştirmek; evlilikte karşılıklı saygı). Hegel bu çerçevede rasyonel düşünmenin şunu göstereceğini söyler: Böyle bir modern ailedeki bireyler, yükümlülüklerini onlara yukarıdan (örneğin "salt" toplumsal uzlaşım tarafından) dayatılan şeyler olarak değil de, kendileri olmadan özgürlüğün mümkün olmayacağı ve tam olarak karşılıklı tanımayı [*Anerkennung*] sağlayan normların somutlanışı olarak deneyimlerler. Modern aileler modern *bireylere*, *ortak* bir proje sunmaktadır; aile, özel iradelerin sözleşmeci bir toplamı değil, ortak bir amaca sahip başlı başına bir birliktir.

Öte yandan Hegel, aile kavramını ataerkilliğin dışında ve kendi dinamiğinde eşitlikçi olarak düşünmüş olsa da, cinsiyetler arasındaki biyolojik ayrımın psikolojik farklılıklar da getirdiğine ve bunun da aile idaresinde temel farklılıklar yaratması gerektirdiğine inanıyordu.[12] Hegel'e göre kadınlar, doğa tarafından "ileri bilimlere, felsefeye, evrensel unsurlar gerektiren belirli sanatsal üretime" uygun donatılmamışlardı, çünkü "eylemleri evrenselliğin taleplerine göre değil, olumsal eğilimlere ve kanılara dayanmaktaydı."[13] Bu nedenle bir erkek, "gerçek doyurucu yaşamı devlette, *Wissenschaft*'ta, ya da başka türlü bir şekilde, dış dünya ve kendisiyle olan bir işte ya da mücadelede bulurken," bir kadın "esas uğraşını ailede bulur ve etik duruşu bu adanmışlıkta yatar."[14] Kadınların biricik "konum"u "ev kadınlığı" ve anneliktir, erkek ise ailede, erkeklere özgü katı bir kariyer ve rekabet dünyasında asla bulamayacağı "bir beraberliğin huzurlu hissiyatını ve duygusal, öznel etik yaşamı bulur."[15]

Bu görüşleri taşıdığı düşünülecek olursa, Hegel'in arkadaş çevresindeki kadınların pek çoğunun, Hegel'in fikirlerini kendileriyle tartışmamasından şikâyetçi olmaları şaşırtıcı olmaz. Yakın dostu Varnhagen von Ense bile, karısı –Berlin salon kültürünün bir lideri, Berlin Yahudi çevre-

sinin bir üyesi ve azımsanmayacak bir zekâya sahip– Rahel Varnhagen'a Hegel'in tutumuyla ilgili şöyle der: "Hegel, Rahel'in parlak, zeki bir kadın olduğunu bilir, ona göre davranırdı, ama onun özgün tinsel cevherini kabul etmekte çok zorlanmıştı."[16]

Hegel, çocuk büyütmenin amacının onları özgürlük ve bağımsızlık konusunda eğitmek olduğunu öne sürüyordu; bu konuda şöyle der: "Çocuklardan beklenecek hizmetler, yalnızca onların iyi yetiştirilmesi amacını taşımalıdır; bu hizmetler kendi kendilerini haklı çıkarmaya çalışmamalıdır, çünkü bütün ilişkiler arasındaki en gayri etik olan, çocukların kölelere dönüştüğü ilişki tarzlarıdır."[17] Derslerinde, İngiltere'deki çocuk işçilerin durumundan ve üretim alanlarında yaşayan çocukların eğitim hakkının olmadığından şikâyet etmiş, bu durumu şoke edici ve iğrenç bulduğunu ifade etmişti.[18] Hegel'e göre, aile içindeki çocuklar, ebeveynlerin çocukların eğitimleri için ortak bir sorumluluk üstlenmeleriyle, aksi takdirde sadece olumsal olabilecek bir duygusal ilişkiyi sağlam bir zemine oturtarak, karı kocanın "öznel" sevgilerini "nesnel" hale getirirler.

Ama aileler, ebeveynlerden birinin ya da her ikisinin ölmesiyle ya da çocuğun yetişkin hale gelmesiyle çözülüp yenilenirler. Bu durum onları "sivil toplum"a götürür. Modern pazar kurumları aracılığıyla sivil toplumda bireyler, kendi özel çıkarlarının peşinde koşma ("soyut hak"ta olduğu gibi) hakkına sahiptir ve bu da kendi içinde meşru sayılır. Hegel sivil toplumu tam olarak pazar toplumuyla özdeşleştirmez, ama serbest pazar, sivil toplumun işleyişi açısından temeldir. Aslında sivil toplumu "etik," yani *sittlich* kılan, onu ortak bir girişim yapan, pazarın yapısının, bireyleri başka bireylerin tikel istek ve ihtiyaçlarını dikkate almaya zorlamasıdır, ki böylece bireyin kendi özel çıkarlarının karşılanabilmesi için bir tür karşılıklılık çerçevesinde dolayımlanmaya gereksinim duyduğu ortaya çıkar.

Pazar disiplini, katılımcıların her birinin kendi istencini başkasının gereksinimlerine bağlamasını gerektirir. Pazarın yasaları, her kişinin birbirine uyguladığı bu karşılıklı baskıdan bir tür uyum üretir. (Hegel burada Adam Smith okumalarına dayanmaktadır.) Bu nedenle sivil toplumun uyumu, Antik Yunan'ın çaba gerektirmeyen, "güzel" tutumuna dayanmaz. Hegel'in söylediği gibi, modern sivil toplum, "savurganlık ve sefaleti, bu nedenle de her ikisinde de ortak olan fiziksel ve etik yozlaşmayı getirir."[19] Ama sivil toplum her ne kadar klasik güzellikten

uzaksa da, bir rasyonellik ve verimlilik edinir ve modern *birey* için bir yer açarak, modern, daha parça parça, kendine özgü bir güzelliğe ve *Sittlichkeit*'a sahip olur.

Hegel'in sivil toplumu "etik" olarak savunuşu, kendi döneminde pazar toplumuna kuşkuyla bakan, onu kaba, ticari, geleneğe saygısız olarak gören ve bu yüzden "güzellik"ten tamamen yoksun olduğunu öne süren düşünce akımından kesin olarak ayrılıyordu. Bu düşünceler en çok Prusya'da, kendi bölgeleri üzerindeki otoritelerini sarsacak her şeye sertçe karşı çıkan *Junker*'lerin, yani gelenekçi Doğu Prusya'nın toprak sahibi aristokratlarının olduğu yerde kabullenilmişti. Hegel'in güçlü bir şekilde sivil toplumu savunması, bu nedenle kendisini *Junker*'lerle ve onların Prusya'daki müttefikleriyle karşı karşıya getirmişti.[20]

Sivil toplum üyesi henüz bir "yurttaş" değildi; henüz kendi çıkarlarının peşinde koşan, kendi ihtiyaçlarının karşılanışı, bu ihtiyaçta kendilerininkinin de karşılanacağını inanacak olan *diğerlerine* bağlı olduğundan, kendi istencini diğerlerininkine bağlayan bir burjuva, bir *Bürger*'di. Bu açıdan burjuva, basmakalıp ve bir anlamda tuhaf bir modern kişilikti. Kendi haklarını, en az yanındaki kadar saygı görmesi için hararetle savunuyor, bu da onu diğerleriyle bir tür "eşitlik" aramaya itiyor, bunun sonucunda da, modern bir olgu olan burjuva konformizmi ortaya çıkıyordu. Bu konformizde, her bir kişi diğerini, "gelenek"ten yola çıkarak değil, sadece kendisini bir diğeri gibi yapma ihtiyacından taklit ediyordu. Hegel örnek olarak, Avrupa'da artmaya başlayan modadaki hızlı değişimlere olan ilgiyi, bir anlamda *görünüşe* bir ayırt edicilik, "tikellik" veren toplumsal görüşe *uyma* [*conform*] ihtiyacı olarak açıklıyordu. Kendisi modanın hiçbir zaman tam anlamıyla esiri olmayan Hegel, kendi görüşlerini en açık biçimde Heidelberg derslerinde sunuyordu: "Moda bunun bir örneği ve modaya göre giyinmek de bunun en rasyonel yoluyken, yeni modaları keşfetmeyi de başkalarına bırakırız: Buna göre, kişi kendi başına buyruk olmamalı, kendine özgülükten kaçınmalıdır... Birisi, başkalarıyla eşit olmak için kendini olumlamaktadır."[21] Böylece konformizm ana akım olur ve Hegel'in dediği gibi, "her tikel şey toplumsal bir karaktere bürünür; giyim tarzında, yemek saatlerinde, kişinin kabul etmek zorunda olduğu alışkanlıklar vardır, çünkü bu konularda kendi iç dünyasını açığa vurarak dert almaya değmez, en akıllıcası başkaları gibi davranmaktır."[22]

Tam da pazarın sivil toplum üyeleri üzerindeki baskısı, üyelerin kendi çıkarları peşinde koşmaları ve bir yandan da örneğin modaya *uymaları*, Hegel'in Jena'ya vardığından beri öne sürdüğü üzere, zümrelerin ve eski sistemin kimi kurumsal yapılarının meşru bir şekilde tanınmalarına yol açıyordu, çünkü Hegel'e göre, yalnızca bu zümreler ve kurumlar, yeni ortaya çıkan pazar toplumlarında karşılıklı ve eşit tanımanın arabulucu organları olabilirlerdi. Ama Hegel, tıpkı Jena'da yapmaya çalıştığı gibi, onları salt ekonomik ya da "doğal" değil, "etik" açıdan da yorumladığı için, bu organlara oldukça modern bir görünüm kazandırır. Zümreler, toplumda "doğal" bir ayrışma sonucunda değil, modern bireylerin kendileri için kabul ettikleri "iyi"ler ve gerekçelendirme tarzlarına göre belirlenecektir. Her zümre kendi üyelerine bir tür proje, bir kurumca belirlenmeyen bir kimlik, genel olarak sivil toplumda bir "konum" verir. ("Zümre"nin Almanca karşılığı olan "*Stand*" [aynı zamanda "yer, konum" anlamında-ç.] bu anlamı tam olarak verir.) Zümreler olmadan, bireyler için, kendilerine kılavuzluk edecek yalnızca "ahlaki" duruşları kalır, bu da ancak "evrensel" yükümlülüklerini karşılayan son derece genel bir tanımdır; öbür yandan zümreler dahilinde bireyler, yaşamda kendilerini nasıl konumlandıracaklarına dair çok daha somut bir algıya sahip olurlar. Örneğin, toprağa olan bağıyla çiftçi zümresi, kendisi için iyi ve en uygun olanın geleneğe ve toprağa bağlılık olduğunu bulur ve yaşam projesini buna göre gerekçelendirir.[23] Ticaretçi ya da "düşünümsel" zümre ise, kendisi için iyi ve en uygun olanın, mal üretiminin ve mübadelesinin en rasyonel biçimde "düşünümcü olarak" hesaplanmasında bulur. Kamu görevlilerinin "evrensel" zümresi de kendi iyisini, sivil toplumun bir bütün olarak esenliği ve düzgün işleyişinde bulur ve bu nedenle de yaşam projesini, bir kamu hizmetinde kariyer yapmakta bulur. Kişinin hangi zümreye ait olduğunu belirleme zorunluluğu, Hegel'e göre tam olarak "antik dünya ve modern dünyanın" ve buna ek olarak "Doğu" ve "Batı" dünyasının politik yaşamlarının arasındaki farkın net ifadesidir.[24] Birisi doğduğu zümrede kalsa bile, salt doğum ve aile –modern toplumlarda– kişinin zümresini kendisi için belirleyemez (soyluluk hariç).

Zümrelerin varlığı kendi başına *sittlich* olanı, yani sivil toplumun etik düzenini sağlamaya yetmez. Ticaret zümresi, ancak diğer kurumsal koşulların arabuluculuğuyla çözebileceği iç gerilimlere sahiptir; para ve

verimlilik peşinde koşan bu zümre üyeleri, kör bir şekilde kendi çıkarlarının peşine düşme ve böylece sivil toplumu bir arada tutan "etik" bağları çözme riskini taşırlar. Bu nedenle ticaret zümresinin içinde, üyelerini "denetleyecek" olan "tüzel" düzenlemeler olmalıdır. Ama "tüzel kişiler"den bunu tam anlamıyla başarılı bir şekilde yapmaları beklenemeyeceğinden, sivil toplumun kendisi de bu yapıları denetleyecek düzenlemeler ve yasal organlara gerek duyar ki, zümrenin düzgün işlemesi için gerekli olan dengeler korunabilsin. Yine aynı şekilde, düzenleyici ve yasal organların adaletli ve düzgün işlemesi için, rasyonel bir şekilde gözden geçirilmiş olan belirli yasaların kanun halinde derlenmesi gerekmektedir. Savigny'nin ısrar ettiği kanun halinde derlenmemiş yasalar fikri, Hegel'e göre irrasyoneldir ve ilkesizliktir: "Uygar bir ulusun ya da içindeki yasal bir zümrenin bir kanunname hazırlayabileceğini inkâr etmek, ikisine de yapılabilecek en büyük hakarettir."[25] Ne Savigny ne de takipçileri, Hegel'in darbesinden kaçamamıştı; Hegel yine aynı sertlikte bir darbeyi, kendi geleneksel mahkemelerini devam ettirmek isteyen *Junker*'lere de vurmuş ve kamu mahkemelerini savunmuştu; hatta jürili mahkemeleri savunarak kendi hukukçu arkadaşlarıyla da arasını açmıştı: "Hukuk idaresi salt profesyonel mahkemelerce idare *edilebilir*... ama eğer bu olanak bir olasılık –hatta bir zorunluluk– derecesine yükseltilebilse bile, bir şey fark etmez, çünkü karşı tarafın da her zaman, kendi iddialarını devam ettiren ve bunun tatmin edilmediğini gören bir *özbilinç hakkı* vardır."[26]

Hegel, endüstri toplumunca üretilen aşırı zenginlik ve aşırı fakirliğin sivil toplum için bir sorun yarattığının net bir biçimde farkındaydı. Refahın bu her iki ucundaki bireyler, "bütün"e karşı yükümlülük algısını kaybediyorlardı – fakir olanın bu yükümlülükte artık hiçbir menfaati kalmıyordu, zengin olansa yükümlülüğü toptan satın alabileceğini düşünüyordu. Fakirlik sorunu özellikle Prusya'da büyüktü; Napoléon savaşları Prusya'daki tarımı mahvetmişti, çiftçilerin yasal olarak özgürleşmesi de beklenmedik sonuçlara yol açmıştı ve soylular çiftçilerin topraklarını satın almış, daha verimli tarım üretim yöntemleri kurmak üzere çiftçileri kovmuşlardı. Bunun sonucunda bütün Prusya'da işsizler ve (geleneksel olarak sadece tarımla uğraşan kesimin başka bir iş yapamaması sonucu) istihdam edilemezlerden oluşan bir "yığın" meydana gelmişti. Hegel samimi bir şekilde, kendi spekülatif felsefesinin modern dünyadaki fakirlik

sorununa bir yanıt veremediğini ifade etmişti ve bu sorunu modern yaşamın çözülmemiş en büyük sorunu olarak görüyordu. Dış pazarın büyümesi, Hegel'e göre bu sorunun ele alınmaya başlanmasının pratik bir yolu olabilirdi, ama bunun sorunu tam olarak çözebileceğini düşünmüyordu.

Sivil toplum her ne kadar elverişli olsa da, bu toplumun yapıları her ne kadar öbür yapıların aşırılıklarını denetleyebilse de, çeşitli yasal, düzenleyici ve tüzel yapıların "etik" temelli yetkesinin olabilmesi için zorunlu olan "bütünsel" bir bakış açısını tek başına sağlayamazdı. Belirgin biçimde özel çıkarların değil, modern yaşamın insanlarının başarmaya çalıştığı ortak özgürlük amacıyla ilgilenen *politik* bakış açısı, "devlet"te cisimlenmekteydi. Sivil toplum, özgür *bireylerin* alanıyken, politik yaşamın amacı, özgür *halkın* var olabilmesi için zorunlu koşulları kurmaktaydı. Bu amacın gerçekleşebilmesi için devlet, yasal ilkesi verimlilik ya da önceliklerin karşılanması değil, özgürlük olan bir dizi modern *yönetimsel* kurumlar halinde eklemlenmeliydi.

Hegel, modern devlet için anayasal monarşi biçimini savunmuş olsa da, kralın görevini, sadece bakanlıklarınca sunulan yasamaları iyice açıklamaktan ibaret olarak sınırlamıştı. (Prusya kraliyet tebası, Profesör Hegel'in derslerinde kendi politik rolleriyle ilgili neler dediğini duyduklarında, bundan pek de hoşnut olmamışlardı.) Modern kralın işlevi, modern devletin henüz temellendirilmemiş (ya da kendi kendini temellendiren) doğasını ve bu devletin meşruluğunun, sadece ve sadece "halkın" özgür olabileceği koşulların kurulmasıyla ilgili ortak bir amaca dayandığını ifade etmekti. Ayrıca kral, kralı olduğu devlet kadar olumsaldı; kralın "bunu istiyorum" diyerek boş bir bildiride bulunması, tam da modern devletin ayırıcı özelliği olan temellendirilmemiş egemenliğinin bir ifadesiydi. Tanrı'nın iradesine ya da doğa yasalarına başvurmak artık onu meşrulaştırmamaktaydı; ancak rasyonel bireylerce özgür ve kolektif biçimde oluşturulan "ahlaki ve etik yasalar" sayılabilmekte ve onun faaliyetlerine bir sınırlama getirebilmekteydi.

Eğer insanlar böyle bir politik toplumun ortak amacıyla özdeşleşeceklerse, temel haklar anayasa tarafından korunma altına alınmalıydı. Modern devlet, insanların "Yahudi, Katolik, Protestan, Alman, İtalyan vs. diye değil, *sadece insan oldukları için insan sayıldıkları*" belirgin biçimde modern olan hümanizmi cisimleştirmeliydi.[27] Oldukça ilginç bir şekilde, Hegel devlet teorisinde klasik "ortak iyi" öğretisine hiç vurgu

yapmaz. Devlet "insan"ların özgür yaşama dair ortak özlemlerini cisimlendirse de, Hegel hiçbir yerde, bu devletin herkesçe paylaşılacak bir yaşam biçimi ya da erdemler dizgesi ortaya koyması gerektiğini yazmaz. Zümrelerin çokluğu ve onların "etik" temelli yorumu konusundaki ısrarı, modern devletin kendi içine çoğul yaşam biçimlerini ve hatta erdemleri dahil etmesi gerektiğini vurgulamak içindir. Her zaman olduğu gibi, daha önce Kutsal Roma İmparatorluğu'nda yaşayanlara özgün bir "Alman" yaşam tarzı tayin etmek isteyen milliyetçiler –Hegel onlara Nürnberg'deyken *Deutschdumm* [Alman aptalı] adını takmıştı– Hegel için aforoz nedeniydi.

Aynı şekilde, modern devlet, dine karşı da mesafeli olmalıydı. Modern devlet ve modern Protestan Hıristiyanlık genel olarak aynı özleme (özgürlük) sahip olsa da, özgürlüğün hangi koşullar altında gerçekleşeceği konusunda ayrılmaktaydılar. Rasyonel, anayasal devlet, eylemlerini dinin yaptığı gibi "otorite ve inanca"a dayandıramazdı.[28] Dini konuları devlet işlerine dahil etmek yalnızca fanatizmi körüklerdi; din politize olduğu zaman, sonuç sadece "çılgınlık, zorbalık ve bütün etik temelli ilişkilerin yıkımıdır," çünkü dini inancın sofuluğu, modern politik dünyanın çok katmanlı talepleriyle karşılaştığında kolay bir şekilde "mağduriyet ve mağruriyet konumuna" geçer ve bu da, gerçek anlamda inançlı kişide, "kendi dindarlığını temel alarak, yasaların ve politik kurumların doğasını tamamıyla görebileceği, bu konuda yargılarda bulunabileceği ve bunların nasıl bir karaktere bürünmesi gerektiğini buyurabileceği" algısını yaratır.[29] Öte yandan modern dinlerin çokluğu, modern devlet tarafından, kendi karmaşık birliği açısından var sayılması gereken bir şeydir: Bu açıdan Hıristiyanlıktaki tarihsel bölünme yas tutulacak bir şey değildir, Hegel'e göre aslında bu, "özgürlükleri ve rasyonellikleri dikkate alındığı ölçüde kilisenin ve düşünmenin başına gelebilecek en iyi şeydir."[30]

Eğer bu tür haklar ve çoğulculuğun tanınması etkin bir şekilde güvence altına alınacaksa, modern devlette temsili hükümetin şu ya da bu biçiminin de olması gerekir. Ama Hegel demokrasiyi ve coğrafi bölge bazında oy kullanmayı reddeder: Demokraside, çoğunluğun meclisi azınlığın çıkarlarını ihmal edebilir; coğrafya temelli temsilciler seçilmesiyse bu temsilcilerin, toplumun "bütün"üne dair temel ve önemli çıkarları ve hatta temsil edecekleri insanların çıkarlarını bile dikkate almadan

seçilmesi anlamına gelir. Bu nedenle, insanlar zümreler ve tüzel kişilerle özdeşleştikleri ölçüde, bütün meşru taleplerin "devlet"te yerini alabilmesi için, zümreler ve yerel ileri gelenlerin oluşturduğu teşkilatlar [*corporations*] temelinde bir temsil sistemi oluşturulmalıdır. Hegel ayrıca iki meclisli bir yasama organından yanadır, "lordlar" ve "avam" meclisleri, toplumun temel çıkarlarının temsil edileceğinin ve toplumun dengesinin korunacağının güvencesini verir.

Hükümetin yürütme kısmı, üniversite eğitimleri sonucunda *Bildung* insanları olarak ortaya çıkacak eğitimli kamu görevlilerinden oluşmalıydı. "Memur sınıfının keyfiliği" dediği şeye karşı koruma, Hegel'in düşüncesine göre, hükümdarın (görevi yalnızca "i"nin üzerine noktasını koymaktan ibaretti ama hükümdarın bunu nasıl yapacağı belirtilmemiştir) ve kendisinden çeşitli kamu görevlilerinin çıktığı zümrenin baskısı olacaktı.[31] Hegel'in ifadesine göre yürütme, Baron von Stein'ın "yetki ve sorumluluğun ortak paylaşıldığı [*collegial*] yapılar" dediği ve hiçbir yetkilinin, hepsinin yetkili üst makamı olmadığı bir dizi kurul şeklinde düzenlenmeliydi. Hardenberg'e yaptığı örtük bir eleştiride –ancak Hardenberg öldükten sonra derslerinde söylediği üzere– adil bir devletin, Hardenberg'in kendisi için yaptığı gibi bir şansölye makamına izin vermemesi gerektiğini söylüyordu. Şansölye makamı, "devletin evrensel çıkarlarına uygun bir biçime, düzenlemelerde kolaylık, hız ve verimlilikle özdeşleşmişse de, her şeyin bakanlık yetkisiyle tepeden aşağı kontrol edilmesi sonucuna varır." Verimlilik ya da "merkezileşme" gibi terimler ise ne kadar çekici olursa olsun, modern devletin *etik* temelli otoritesinin, herkesin katıldığı özgürlüğe özlemini güvence altına almaktan geldiği unutulmamalı ve bu yüzden verimlilik ihmal edilmese bile, ikincil bir konuma indirilmelidir. Özgürlüğün hedefinin gerçekleştirilmesi için Hegel, "Belli bir iş soyut branşlara ayrılsa ve ilgili organlara havale edilse [bile]... sivil yaşam somut bir biçimde aşağıdan yönetilmelidir" der.[32]

Dünya Tarihi Felsefesi

Modern devlet kendi meşruluğunu sağlamak için ne Tanrı'ya ne de doğa yasasına başvurabileceğinden, bir "halkın" ortaklaşa biçimde rasyonel olarak kurduğu şeye başvurmalıdır. Bu, siyaset felsefesinin yönü-

nü tarih felsefesine çevirir, çünkü aklın kendine uyguladığı eleştirinin biçimi (Kant'ın daha önce aklın en yüce amacı olarak belirlediği biçim), eğer Hegel'in argümanı doğruysa, ancak tarihsel olarak uygulanabilir. Hegel böylece *Hukuk Felsefesi*'ni, daha sonra popüler ve iyi takip edilen bir dizi derste genişleteceği dünya tarihi felsefesine dair kısa paragraflarla tamamlar. Bu dersler, Hegel öldükten sonra, *Tarih Felsefesi* başlığıyla *Toplu Yapıtları*'nda yayımlanmıştır. (İlk baskı Hegel'in arkadaşı Eduard Gans, ikinci baskı da oğlu Karl Hegel tarafından yayına hazırlanmıştır.) Hegel tarafından yayımlanmak için hazırlanmış olmasalar da, onun en çok okunan ve bilinen yapıtı olmuş, onu en az karmaşık ve en çarpıcı haliyle göstermiştir. Bu derslerde Hegel, tarihin ilerlemeci doğasına dair fikirlerini ortaya koyarken, kendi döneminde oldukça tartışmalı olan kimi görüşleri geliştirir.

Hegel'e göre dünya tarihinin ilerlemesi, insanoğlunun siyasi hayatla birlikte dinde, sanatta ve felsefede kendini özgürleştirme konusundaki ortak girişiminden çıkan ve onu izleyen taahhütlerini bilince çıkarıp hayata geçirmesi sürecinin ilerlemesi olarak en iyi şekilde anlaşılabilir. Tarih hakkında bunu söyleyen Hegel, Friedrich Schiller'den ("Resignation" adlı şiir) alıntı yaparak, dünya tarihinin "dünyanın son mahkemesi" olduğunu, gelişimleriyle dünya tarihini oluşturan devletlerin "son yargılanışı" olduğunu söyler.[33] Hegel'in, özellikle *Hukuk Felsefesi*'ndeki diğer birçok beyanı gibi, bu beyan da onu, tüm tarihsel ahlaksızlıklara açık bir çek; tarihsel göreliliğe, tarihsel mücadelelerde kazananın sadece kazandığı için daima haklı olduğunu öne süren fikre sinik bir davet olarak okuyanları elbette çok kızdırmıştı. Ama gerçekte bu beyan, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ayrıntılı bir biçimde ele aldığı kendi radikal modernizminin yeniden ifade edilişidir: Eğer etik eylemlerimize temel olacak bir doğal yasa yoksa, eylemlerimizin yegâne gerekçelendirilme yolu, kendi "zihinliliğimiz" ve "hemfikirliliğimizin"in gelişiminin içinde değerlendirilmelidir. Modern devletin yetkesi, bazı dini ya da geleneksel öğretilerin yerine getirilmesinde değil, bizzat özgürlüğün peşinde oluşun temelinde kurumsallaşmasında yatıyorsa, o zaman böyle bir devlet, ancak özgürlük dinamiğinin gerçekleşmesi için zorunlu olan şeylere içkin ölçütlere göre yargılanabilir. Hegel'in "dünya tarihi dünyanın mahkemesidir" fikri, Hegel'in temel bir kavrayışına çıkar: Buna göre, herhangi

bir devletin kendini rasyonel olarak meşru kılmak dışında herhangi bir otoriteye sahip olduğunu söylemenin emin veya hızlı bir yolu yoktur ve bir devlet kendi haklılığından ne kadar emin olursa olsun, tarihte daha sonra ortaya çıkacak olan başka halklar, eğer o devlet bu koşulları yerine getirmekte başarısız olmuşsa, üstü kapalı bile olsa onu akıldışı ilan etme hakkına sahiptirler.

Bu yüzden tarihte, Hegel'in açıkça ifade ettiği gibi, devletlerin yazgısını tayin eden "kör bir yazgının akıldışı zorunluluğu" yoktur.[34] Hegel'e göre, şu anda geçerli ve politik yaşamlarımız için olanaklı olanı anlamamız için, zorunlu olarak kendimizi tarihte konumlandırmamız ve olanaklarımızı, daha önce ne *olmuş olduğu*, şu anda ne *olmakta olduğu* ve *neden* olduğunun temelinde düşünmemiz gerekmektedir. Şu anda olmakta olan, bir tarihsel irade ve hatta bir toplumsal sözleşmeyle belirlenmemiştir. Devletin alması gereken görünüm, daha önce olanların ve bunların şu anda dışarıda bırakıp dahil ettiklerinin, tarihsel anlayışın ışığında kendisi için neyi rasyonel gördüğüne bağlıdır. Tarihi "tesadüfi" bir olaylar dizisi, bizim ya da başkasının hallolduğunu söylememizle ya da kimin "kazanacağını" öylece beklememizle akıl ve hakikat gibi büyük konuların sonuca bağlandığı tesadüfi bir insan tutkuları oyunu olara göremeyiz

Dünya tarihi, bir bakıma aklın tarihinin (bu nedenle bizzat özgürlük "İde"sinin) cisimlenişi olarak görülmek zorunda olduğundan, Hegel'in savına göre, bu tarih aynı zamanda "devletler"in tarihidir (kendi özgü "devlet" anlayışı çerçevesinde). Dünya tarihi, insanlığın tarihinin –Hegel'in deyişiyle "dünya tini"– kendisidir, çünkü Hegel'in dediği üzere, "tinin tarihi tinin eylemidir; tin, yaptığı şeydir ve eylemi, kendisini kendi bilincinin nesnesi yapmak ve kendi kendisini yorumlayışında kendisini kavramaktır."[35] Tarihte olmuş olan, kendisini saran diğer değişimlerin (çevresel, teknolojik vs.) ışığında "tin"in *almış* olduğu biçimin sonucudur.

Bu açıdan dünya tarihi, temel olarak özgürlük "İde"sinin gelişimini, yani özgürlüğün bizim için hem anlaşılır hem de "fiili" (Hegelci anlamda) olmasına ilişkin normatif "bütün"ü ortak ya da bireysel kavrayışımızla ilgilidir. Hegel için, modern özgürlük "İde"sinin, tarih boyunca bu "İde"ye ilişkin daha önceki açıklamalardaki içsel eksiklikler sonucu ras-

yonel olarak zorunlu biçimde ortaya çıktığını göstermek çok önemliydi. Bu açıdan "biz modernler," normatif "bütün"e dair eski açıklamaların eksikliğinin, onların özgürlüğün bağlayıcılığını görememesinden geldiğini anlayacak bir durumdaydık. "Atalarımız," bizim şu anda anladığımız gibi bir özgürlük anlayışı geliştirmeye çalıştıklarını bilemeyebilirlerdi, ama "biz modernler" onlar için esas önemli şeyin özgürlük olduğunu görebilir ve bu nedenle özgürlüğün gerçekleşmesi dışındaki diğer açıklamaların da neden başarısız olduğunu anlayabilirdik.

Bu yüzden Hegel'e göre, dünya tarihinin can alıcı dönemlerini anlamak için, belirli bir özgürlük "İde"sinin o dönemde nasıl anlaşıldığı ve kendisini nasıl ortadan kaldırdığını; o dönemdeki insanların yaşam tarzlarındaki normların bağlayıcılığını kaybetme noktasına nasıl gelindiğini ya da bu normların artık nasıl anlaşılmaz bulunmaya başlandığını ve normatif bütüne dair kavrayışımızın, bizi bu bütünü nasıl başka bir şekilde anlamaya ittiğini incelememiz gerekir.

Bunun ışığında Hegel, dünya tarihini, içlerindeki özgürlük "İde"sine göre, dört başlıca döneme ayırır. İlk dönem, "Doğu" devletlerinde tarihin başlangıcına denk gelir ve Hegel onları daha gelişmiş Avrupa devletlerinin "durağan" hali olarak yorumlar. Dünya tarihinin ve bu tarihi cisimlendiren ulusların ilk aşamasında, ancak belli belirsiz, henüz tam belirlenmemiş ve "doğa"yla özdeşleşen bir normatif bütün algısı vardır. Bu algıda bireysellik ya da düşünsel dini pratikler gelişemez. İkinci aşamada, Yunanlıların *Sittlichkeit* ve "güzel bireysellik" keşifleri vardır. Üçüncü aşama, tüm insanları kendi kurallarına tabi kılan ve bununla beraber kendi kuralları içinde, kendi çöküşünü de getirecek olan bir tür yabancılaşma ve içselliğin başladığı Roma yaşantısıyla ilgilidir. Tarihin son sahnesi ise, Avrupa'nın "Cermen" ülkeleriyle ilgilidir (Hegel bu ülkelere, Fransa ve İtalya'nın yanında Slav ülkelerini de katar ama onları daha çok Kuzey Protestan ülkeleriyle özdeşleştirir).

Hegel tüm bunları dersinde, akılda kalıcı bir ifadeyle özetler: Dünya tarihinin gelişiminde, "ilk olarak, sadece *birini* özgür olarak bilen Doğulular, daha sonra *bazılarını* özgür olarak bilen Yunanlılar ile Romalılar ve en son *herkesin* özgür olduğunu, insanın doğası gereği özgür olmak zorunda olduğunu bilen bizler" vardır.[36]

Berlin'deki dinleyicilerine de, dünya tarihinin hareketini şu ilginç savla özetler: "Dünya tarihi doğudan batıya hareket eder; Avrupa tarihin

mutlak sonu, Asya ise başlangıcıdır."[37] Öte yandan, Avrupa'ya tarihin "mutlak son"unu atfeden Hegel, artık tarihin gerçekten bittiğini (her ne demekse), artık hiç yeni ve önemli bir şeyin olmayacağını, bu nedenle de dünyada büyük olayların olmayacağını demeye çalışmaz. Demeye çalıştığı, Avrupa insanlığının vardığı yazgının, genel olarak insanlığın da alnına yazılı olduğudur. Yani, özgürlük "İde"sinin, insanlığın kendi kendine geliştirdiği bir şey olduğunu ve yazgısının, bu özgürlükle ve ona eşlik eden tatminsizliklerle nasıl yaşayacağımızla ilgili sorunlara bağlı olduğunu anlamaktır. "Avrupalı" yaşamda tarihsel olarak alınan biçim, Avrupa kültürünün kendisi hakkında temel bir "olumsuzluğu" cisimlendirdiği tarz, yani bir tür sürekli öz-kuşku ile kendini sorgulama ve bunun tuhaf bir enerji ile itici güç yaratması, Hegel'e göre bütün kültürlere yayılacaktır. Bu da, Avrupa'nın bir tür zaferi gibi değil, "kuşkucu", "olumsuz" pratiklerin düzenli bir biçimde kendilerini bütün yaşam biçimlerine dahil etmesi temelinde olacaktır. (Hegel'in diğer kültürlere dair birçok görüşü gerçekten de "Avrupa merkezci" olarak nitelendirilebilse de, burada her yaşam biçiminin "Avrupalı" olacağına dair bir ifade kullanmaz; daha çok, diğerleri modernleştikçe, kendilerinin de "Avrupalı olumsuzluğu" denen şeyi cisimlendireceklerini söylemek istemektedir.)

Prusya'daki egemen güçlerin piyonu olduğuna dair eleştirilerden canı yanan Hegel derslerini, *Hukuk Felsefesi*'nden beri devam eden yanlış anlamaları gidermek için kullanır. Derslerinde, dünya tarihinin anlamının bayraktarlığını yapanların, herhangi bir zamanda ne yaptıklarıyla ilgili "mutlak hak"ka sahip oldukları savına rağmen, bu insanların daha "aşağı" gördüğü insanlara diledikleri her şeyi yaptırmalarını savunmadığını açıkça ifade eder. Hegel ders notlarında, bir çobanın ya da köylünün dinsel duygularının "sonsuz derecede kıymetli" olduğunu ve ondan daha eğitimli insanların duygularıyla karşılaştırıldıklarında "en az onlar kadar değerli" olduğunu söyler. İnsan yaşamının bu "odak noktası," bu "öznel özgürlüğün temel hakları... dünya tarihinin gürültü patırtısından etkilenmemiş ve [korunmuş] olarak kalır."[38] Dünya tarihinin baş figürlerinin "mutlak hak"kına dair görüşü, dünya tarihi ve gelişimi göz önüne alındığında, tarihsel figürlerin ahlakçı bir eleştirisinin asıl sorunu ıskaladığını vurgular; Caesar'ı "kötü bir adam" diye nitelemek, özgürlük "İde"sinin tarihsel gelişiminde özgürlüğü ya da bunda Caesar'ın rolünü anlamaya yardımcı olmaz. Başka derslerinde, Avrupa ırkının üstünlüğünü telkin

etmediğini de açıkça beyan eder. O dönemde Avrupa'nın üzerinde dolaşan ırk üstünlüğüne dair bütün söylemleri net bir biçimde reddetmiş ve dinleyicilerine şunu demiştir: "Bunlar, insanların doğuştan çok farklı tinsel kapasitelerle donatılmış olduğunu söyler ve bazılarına hayvanlar gibi hükmedilebileceğini ummaktadırlar. Ama soy, özgürlüğün bağışlanması ya da reddi için, insanlara hükmetmek için herhangi bir temel değildir. İnsanlık kendinde rasyoneldir; bütün insanlar için eşitlik olanağı, hakları olan ve olmayan ırklar diye yapılan katı ayrımın hiçliği işte tam burada yatmaktadır."[39] (Öte yandan Hegel, "bütün insanlar için eşit hak"tan bahsettikten hemen sonra can sıkıcı bir şekilde, farklı ırkların "tipik" özelliklerinden bahsetmeye başlar.)

Bunun dışında Hegel, tarihin ilerleyişinin Tanrı'nın yolu ya da Tanrı'nın kılavuzluk ettiği bir yol olmadığını (ve bu şekilde Prusya Krallığı'nın Tanrı'nın seçimi olmadığını) da net bir şekilde vurgular. Açık bir dille şöyle demiştir: "Evrensel tin ya da dünya tini, Tanrı'yla aynı şey değildir. O, tinin rasyonelliğinin dünyasal varoluşudur. Bu tinin hareketi, kendisini olduğu şey yapmasıdır, yani kavramı neyse odur."[40] Devletlerin tarihi, toplumsal ve politik varoluşuyla insanlığın tarihidir, Tanrı tarafından yazılan bir yazgı değildir.

Daha da ayrıntılı söylersek, Hegel'in tarih üzerine görüşleri, insanlığın, modern yaşamdaki hangi kurumların ve pratiklerin, "haklı" olmanın yazgısıyla bizi *uzlaştıracağını* bulması gerektiğini ima eder. Hegel şunu da kesin bir biçimde ifade eder ki, politik anlamıyla dünya tarihi, insanlığı kendi varoluş koşullarıyla hiçbir zaman tam olarak uzlaştıramayacaktır. Politik devlette yaşam ve politik özgürlüğün uygulanışı, her ne kadar önemli olsalar da, insanlığın kendini anlama tarihinin nereden baksanız soyut kısımlarıdır. Gerçek uzlaşma sanatta, dinde ve felsefede olmuştur. Dünya tarihi sadece, insanlığın "mutlak tin"de kendisi üzerine düşünebilmesi için "nesnel" tinin etrafı süpürdüğü bir sahnedir.

Fikirleri son derece cüretkâr olduğundan ve halka açık derslerinde karmaşık dilinden vazgeçtiğinden, Hegel'in tarih felsefesi üzerine dersleri Berlin'deki ününü iyice pekiştirdi. Bu derslerdeki bir niyeti de, modern reformun zorunluluğunda ısrar ettiğinin altını çizmekti. Hegel kendi politik felsefesini, çeşitli Avrupa devletlerinin kurumlarında var olan rasyonalitenin bir sentezi olarak görüyordu. Ama kendisinde büyük hayal kırıklığı yaratacak şekilde, fikirlerinin çok azı pratiğe dökülebilecekti.

Yıllar geçtikçe, Avrupa modernitesinin yürürlükteki kurumlarındaki rasyonellik olarak gördüğü şey, en azından Berlin'de oluşmaya başlayan pratiklere gittikçe daha az benzeyecekti. Hegel'in kişisel mücadelesinin bir bölümü, bir yandan kendisinin en derin inançlarına ve özlemlerine bağlı kalmaya çalışmak, öbür yandan da bu inançları ve özlemleri sürekli boşa çıkaran dış dünyadaki gelişmeleri yakından takip etmekten oluşuyordu.

12. Bölüm

Birleşme: Berlin, Brüksel, Viyana (1821-1824)

Berlin'de Dengeyi Bulma

Hegel'in Berlin'deki ilk yılları pek de cesaret verici değildi. Bilimler Akademisi'nin dışında bırakılmıştı ve öğrencileri politik sorunlarla yüz yüzeydi. Hatta ilk asistan tercihi bile hükümet ya da fakülte tarafından onaylanmamış, ikinci seçimi de büyük dertler getirmişti. Meşguliyeti gitgide artan yaşamıyla beraber bütün bunlar hayal kırıklıklarına yenilerini eklerken üzerindeki baskıyı iyice arttırdı. Derslerinin gerektirdikleri ve öğrencilerin sınavları, iyi bir vatandaş olarak üniversitedeki ortak çalışmaya dahil olma çabası, yeni yayınlar yapma arzusu, Brandenburg Bilimsel Araştırmacılar Kraliyet Meclisi'nde kabul ettiği yorucu iş, aile yaşamı ve Berlin'de sanatsal ve sosyal hayata aktif katılımı onu sürekli meşgul durumda bırakıyor, sağlığını kötü etkiliyordu. Kız kardeşi Christiane'nin ona sert bir mektup yazarak kendisine karşı davranışlarından şikâyet ettiği ve Hegel'in Ağustos 1821'de öfkeyle karışık babaç tavsiyelerle yanıtladığı mektup da bütün bu stresi azaltmada pek faydalı olmadı.[1] *Hukuk Felsefesi*'nin basımından sonra iki ayrı yerden saldırıya maruz kalması da her şeyin üzerine tuz biber ekti: Liberaller onu kitapta yönetici güçlere yaltanmakla, üniversitedeki muhafazakârlarsa öğrencilere kötü örnek olmakla suçluyordu (başka bir deyişle, Hegel onlara çok fazla "reform" fikri aşılıyordu). Muhafazakârların liderlerinden biri, Friedrich von Savigny adlı hukukçu, arkadaşlarına yazdığı mektuplarda sürekli, Hegel'in "Fichte'den bile daha kötü" olduğunu tekrarlıyor ve işin en can sıkıcı kısmı, öğrencilerin ilgisini çekiyordu.[2] Savigny'yi asıl rahatsız eden, Hegel'in özellikle Polonyalı öğrenciler (ve kimi Polonyalı soylular) arasında sevilmesiydi, Savigny'nin kibirli görüşüne göre bu insanlar "ne Almanca anlıyorlar ne de herhangi bir şeyin kavramını oluşturabiliyorlar"dı.[3] (Bu dönemde Prusya, Polonya topraklarından büyük araziler içeriyordu.)

Bir buçuk yıldır süren stres ve gerilimlerden bitkin düşen Hegel, Eylül 1821'de sağlığına yeniden kavuşmak için Dresden'deki "Bohemya kaplıcalarına" gitmeye karar verdi. Haber vermeden gitmiş olsa da, Förster ve diğer arkadaşları kendisini zevkle ağırladı, Dresden seyahati onun için neşeli ve zindeleştirici geçti. Oradaki galerinin küratörü olan arkadaşı Böttiger, ona "meşale" eşliğinde Yunan ve Roma heykelleri koleksiyonu turu bile yaptırdı (bu 19. yüzyılda özel bir muamele sayılırdı, çünkü yalnızca düzgün alevli bir meşale ışığında heykellerin ayrıntılarının tam olarak görülebileceğine inanılıyordu). Hegel başka arkadaşlarını da ziyaret etme imkânı buldu, Tieck'in İtalyan fars yazarı Goldoni'den okumalar yaptığı bir toplantıya katıldı, resim galerilerini ziyaret etti.

Hegel bu yolculukla tazelenmişti, ama döndüğünde fark ettiği üzere, yaşamındaki stres günbegün artıyordu. Her şey bir yana, sadece üniversitedeki tartışmalar ve politik gerilimler bile, çevresinde olup bitenlere karşı tutumunu ve tepkilerini katılaştırmıştı. Hegel her zaman inandığı şeye inanıyordu. Berlin'deki mevcut baskı, rasyonel yaşam biçiminin ilerleyişinde geçici bir rahatsızlıktı, ölmek üzere olan bir yetkenin son kasılışlarıydı. Kendi felsefesini modern meselelerin gerçek kılavuzu olarak görüyordu.

Reformcular o sıralarda devlet dairelerinden neredeyse tamamen temizlenmiş olsalar dahi Hegel'in Prusya modeli, Stein'ın ve bir ölçüde Hardenberg'in reformlarının Prusya'sı olarak kalmıştı. Bu durumu öğrencilerine açık etse de, kamuoyu önünde dile getirmekten kaçınıyordu, çünkü kendisini hâlâ yaltakçı olarak görenlerin eline koz vermek istemiyordu. Şair Heinrich Heine 1821 ve 1823'te Berlin'de öğrencisi olmuş, Hegel'le çalışmış ve kendisini yakından tanımıştı. Hegel'i o dönemde [Prusya'nın] yaltakçı olarak düşünenlerdendi, *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel'in rasyonel ile fiili olanın özdeşliğine dair ünlü sözünden yola çıkarak bizzat Hegel'e kendisi hakkındaki hoşnutsuzluğunu dile getirmişti. Heine, Hegel'in tepkisi hakkında şöyle der: "Tuhaf bir şekilde gülümsedi ve şöyle dedi: 'Bu şöyle de yorumlanabilir: rasyonel olan her şey olmak zorundadır.'" (Benzer bir yorumu Hegel, *Hukuk Felsefesi*'ne dair 1819 derslerinde de kullanmıştı.) Heine, Hegel'in bu sözü söyledikten sonra bir anda telaşa kapıldığını, ama onu duyan kişinin yalnızca pek de entelektüel olmayan kart oyunu arkadaşı olduğunu görünce rahatladığını anlatır.[4] Onu yakından tanıyanlar için Hegel'in reform hareketi karşısındaki tavrı kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde açıktı.

Hegel politik ve mesleki stresler dışında, kişisel zorluklarla da mücadele etmek durumundaydı. Marie Hegel 1822 kışında bir düşük daha yapmıştı ve yaşamı bir süre tehlike altında devam etmişti. (Marie bir kız çocuğu çok istiyordu ve sağlık sorunlarına rağmen dünyaya bir çocuk daha getirme gayretleri büyük olasılıkla bu arzusuyla ilgiliydi.)[5] Marie'nin sağlığı kış boyunca kötü gitti ve Hegel onunla ilgilenmek durumundaydı, onun hakkında endişeleniyordu ve o iyileşirken üç erkek çocuğuna da kendisi bakmak zorundaydı. (Şüphesiz ki asıl işi bakıcı ve hizmetçiler yapıyordu, ama şuna da şüphe yok ki, Hegel olağanüstü görevler altına girdiği hissediyordu.) Bunun yanında, Marie'nin sağlık sorunları, ailenin ekonomik kaynaklarına beklenmedik başka bir yük bindirmişti.

Şubat 1822'de, edebiyat dergisi *Hallesche Allgemeine Literaturzeitung*'da *Hukuk Felsefesi* üzerine bir yorum yayımlandı. Anonim bir yazar Hegel'in Fries'e saldırmasını eleştiriyordu. Yazara göre Hegel, Fries'in en kötü yorumlanış biçimini bilerek seçmiş ve Fries yere düşmüşken bir tekme de kendisi atmıştı. Yazara göre, "böyle bir davranış asil değildi ve yorumcu, bu davranışın adını söylemekten kaçınacak ve bu seçimi düşünceli okura" bırakacaktı.[6] Birçok açıdan büyük stres altında olan Hegel, hakaret olarak gördüğü bu yorum sonunda adeta patladı. Kendisini bir müttefik olarak görmeyi hiç arzu etmeyen muhafazakâr güçler arasına konulmaktan zaten son derece rahatsızdı ve bu son yorum artık bir kırılma noktası olmuştu. Kızgın bir şekilde eğitim bakanlığına yazdı ve bu hakaret karşısında hükümetten koruyucu bir açıklama istedi. Prusyalı bir devlet memuruna (profesörler devlet memuruydu) Prusya hükümeti destekli bir dergide böylesi bir saldırı vicdansızlıktı ve kendi kitabındaki saldırılar Fries'in kendisine değil, bazı temel ilkelerineydi. Hegel'in hiddetli bir şekilde iddia ettiğine göre bu durum, çok fazla basın özgürlüğünün nerelere gidebileceğini gösteriyordu.[7]

Altenstein Hegel'in dileklerini yerine getirmedi. Prusya sansür yasalarını bir edebiyat dergisine uygulamayı kesinlikle düşünmüyordu. Ama yine de durumu yumuşatmak adına dergiye, makalelerini daha özenli bir şekilde kontrol etmeleri yönünde bir uyarı gönderdi. Hegel'e de, hükümetin isteğini uygulamayacağını, ama eğer istiyorsa bu durumu mahkemeye taşıyabileceğini (eğer taşınacak bir şey varsa) ya da düşüncelerini kamuoyuna açıklamak ve yorumcu tarafından doğurulan yanlış

anlaşılmaları düzeltmek için bir yazı yazabileceğini söyledi.[8] Hegel'in kendisi için hükümeti devreye sokma girişimi, insanlar bunu duydukça yalnızca ününe zarar verdi. (Olay Hegel'in iktidarla yakınlığı hakkında süren dedikoduların ve söylentilerin önüne geçebilecek bir olaysa da dedikoduların bütünüyle kesilmesini sağlamadı.)

Hinrichs'in Din Felsefesi Kitabına Yazılan Önsöz

Bütün bu olayların yanında, Hegel verdiği iki sözü yerine getirmek zorundaydı. Bakanlık kendisinden Prusya *Gymnasium*'undaki felsefe eğitimi ile ilgili bir rapor yazmasını istemişti; Heidelberg'deki eski öğrencisi Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs de, (Hegelci bakış açısından din felsefesi üzerine) yeni biten kitabı için bir önsöz yazmasını rica etmişti. Zamanı zaten sıkışık olan ve kendini büyük bir baskı altında hisseden Hegel, yine de iki isteği de geri çevirmedi. Hinrichs'e önsözü 4 Nisan 1822'de gönderdi ve "kendi dağınıklığım açıkça başka bir şeye izin vermedi" diye yazarak,[9] önsözde Hinrichs'in kitabından fazla söz edemediği için kibarca özür diledi.

Hegel önsözde, din felsefesindeki yeni konulara dair temel konumunu ifade etme ve bu vesileyle tartışmada yanlış yerde durduklarını düşündüğü kişilere darbe vurma fırsatı buldu. Metin, yerleşmiş bulunan kimi Hegelci görüşleri açıklıyor ve savunuyordu. Hegel'e göre din felsefesindeki temel konu, inanç ve aklın karşıtlığı denen şeydi. Bu Hegel'in savına göre yapay, akademik bir karşıtlık değildi; insanın yaşamının bizzat temelinde vardı: Hegel'in yazdığına göre, "insan tini" bu karşıtlığın "iki tarafından birine tamamen sırt çeviremez"di, çünkü karşıtlığın kendisi insanlığın "özbilincinin en temelinde kökleşmiş"ti.[10] Karşıtlık kaçınılmaz olduğundan, inanç ve aklın nasıl uzlaşılacağı gösterilmeliydi (Hegel'e göre bu, karşıtlığın, aslında daha rasyonel bir yaşam ve düşünme tarzının temel unsuru olduğunu göstermek demekti), yoksa kendimize dair anlayışımızın tam kalbinde katlanılamaz bir yarıkla (*Entzweiung*) yaşamak zorunda kalacaktık.

Burada temel nokta, "inancı" nasıl anladığımızdı. Hegel'in önerisine göre, "inanç" ne sadece öznel bir kanaat, ne de salt dinsel kurumlarca tanımlanan bir dizi inanış olarak anlaşılmalıydı. İnancın kendisi zaten

kanaati ve inanmayı birleştirmekteydi, böylece tekil kişi kendisini öznel bir şekilde, inancın genel talepleriyle özdeşleştirir ve inancı ifade etme edimini, dinsel bir kurumun kendine dayattığı bir şey olarak değil, kendisinin üstlendiği bir şey olarak anlayabilirdi. Bu açıdan "inanç" konusu, özbelirlenim olarak özbilincin olanaklı olduğu koşullarla ilgiliydi. Bu koşullar, "kişinin kendisiyle, insanlığın özbilinciyle özdeşleşmesinin kesinliği"nin[11] teminatıydı.

Hegel'in savına göre, modern dinin bu can alıcı sorunları "anlak"la [*Verstand*] çözülemez, çünkü inanç ve akıl arasındaki karşıtlık, "koşulsuz" olanın rekabet halindeki kavranış biçimleriyle ilgilidir. "Anlak" en iyi olasılıkla, bir dizi önermeyi neyin takip edeceğini gösterir –kişi, örneğin Protestan ya da Katolik inanç açıklamalarından birini seçtiğinde bunu neyin takip edeceğini gösterir– ama bu açıklamalardan hangisinin daha rasyonel olduğunu, başka açıklamalardan türetmeden söyleyemez, bu da herhangi bir tarafta yer alan inanan kişi için, aralarındaki gerçek farkı ortaya koyamaz.[12] "Anlak"ın bu tür bir akıl yürütmesi, kültürel bir uzlaşma konusunda başarısız olmaya mahkûm olsa da, birçok insana, "çağımızın" talep ettiği bir şey olarak gözükmektedir, çünkü "inancın ilkelerini "inanç olmayan" bir şeyden türetmek, Aydınlanma'nın –paradigmatik bir modern proje olarak– büyük bir projesidir. Ama, (Hegel'in felsefesiyle bilgilendirilen) "bizler," Aydınlanma'nın bu yaklaşımının zorunlu olarak bir tür "kibir"e dönüştüğünü görmekteyizdir, çünkü kendi iddialarının doğasını yanlış anladıklarından, kendileri de diğerleri gibi bir mezhebe dönüşmüş, yandaşları da bir tür kendini beğenmişliğe kapılmıştır ve bu yüzden de belirli mezheplerin inanç öğretilerinin, kendi mezheplerinin temel ilkelerinden türemediğinden başka bir şey gösteremiştir.[13]

Aydınlanma'nın inançla olan tuhaf bir şekilde sekter mücadelesi, Aydınlanma'nın inanç ve aklı birer karşıtlık olarak çerçevelediği mantığın içinden çıkar. Böyle bir mantık, en iyi olasılıkla dinsel inancın ya sekter bir teslim olma haline (kişinin, doğruluğunu sekterliğe düşmeden kanıtlayamayacağı için ilk ilkelere "teslim olması") ya da "tıpkı en yüksek töz" düşüncesi gibi, bütün mezhepler adına teslimiyet buyurduğu varsayılan anlamsız bir soyutlamaya indirgenmesine yol açar. Ama modern ve özeleştiri yapan insanlara, gerçekten *özdeşleşebilecekleri* bir şey sunamaz.

Ne kör teslimiyet ne de anlamsız soyutlamalar inanç ve akıl arasındaki karşıtlığı çözebileceğinden, Kant'ın felsefesi tek alternatif olarak gözükmektedir. Ama eğer Kant'ın aklı "koşulsuz" olana uygulama girişiminin zorunlu olarak en temel çelişkilere (Kant'ın "antinomiler"i) yol açacağı savı kabul edilirse, buradan çıkarılacak sonuç, bir "koşulsuz"a (yani hiçbir zaman olanaklı bir deneyimin nesnesi olamayacak olana) duyulan "inancın" ilkesel olarak akılla hiçbir işinin olmadığıdır. Kantçılık sonrası düşüncede bu yüzden "inancın" ancak bir duygu konusu olabileceği sonucuna varılır. Böylece Hegel'e göre, teologların, kendi disiplinlerinin doğasını kanıtlayamayacaklarını öne sürdükleri oldukça tuhaf bir modern durumun içinde buluruz kendimizi.

Ama bu tatmin edici olamaz, çünkü duyguda karşılaşılan, aynı zamanda sözcükler ve kavramlarla da ifade edilebilir (*Vorstellung*'lar, yani "tasarımlar"da) ve inancı yerine getirirken konuyu "doğru anlayıp anlamadığımız," yani geçerlilik sorunu, böylece daha da keskin bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu da gösterir ki duygu, "doğru anlayıp anlamadığımız" konusunda uygun bir kılavuz olamaz; hem iyi hem de kötü eylemler derinlerde saklı duygulardan kaynaklanıyor olabilir, çünkü "hissedilemeyecek bir şey yoktur."[14] Aslında, duygunun inançla olan doğru ilişkisi, neyin doğru olduğuna dair en derin duygulara sahip olmayı öğrenme gerekliliğinde yatar, yoksa doğru olduğunu düşündüğümüz şeyin o sırada tesadüfen sahip olduğumuz en derin duygu tarafından belirlenmesi gerekliliğinden değil.[15] Bir duyguyu, bizi kutsal olanla bağlayan bir şey olarak anlamak, onun hakkında çoktan bir *yargıda* bulunmuş olmak, duyguyla "olumsuz" bir ilişkiye girmiş olmak demektir ve aslında yargının gerekçelendirdiği bir duygunun birdenbire ortaya çıkışı temelinde aynı yargıyı gerekçelendirmek kuşkusuz ki bir kısırdöngüdür. Neyin neyi gerekçelendireceği (rasyonel inançlarımızın derinden hissedilen duygularımızı mı yoksa tersi mi) en temel konudur – "her şey bu tutum farkına dayanır."[16]

Hegel, duyguyu dinden çıkarmak gerektiğinden *bahsetmediğini* açıkça ifade etmiştir. Tam tersine: "Din, tıpkı görev ve hak gibi, bir duygu konusu haline gelmelidir ve kendini kalbe yerleştirmelidir, tıpkı özgürlüğün insanlarda genel olarak duyguya dönüşmesi ve özgürlük duygusu olarak hissedilmesi gibi."[17] "Zamanın en büyük gereksinimi," Hegel'e göre, din ile aklın uzlaşmasıdır, bu da ancak felsefe gibi bir *Wissenschaft*

ile olabilir – ya da en azından felsefe ile işbirliği sonucunda *Wissenschaft* haline gelmiş bir teoloji ile.[18]

Eğer Hegel burada dursa, söylediklerinden pek az kişi alınırdı. Ama metnin sonuna doğru Hegel bombayı patlatır. İğnelemeye olan doğal eğiliminden kaçamaz ve şaşmaz biçimde Schleiermacher'in mutlak bağlılık (Tanrı'ya) duygusu olarak din kavramına gönderme yaparak şöyle der: "Eğer din kendini kişide sadece duygunun temelinde kurarsa, bu duygu ancak *bir bağlılık duygusu* olabilir ve bu açıdan, örneğin bir köpek en iyi Hıristiyan olabilir, çünkü bu duyguyu en yoğun olarak içinde taşır ve ilkesel olarak bu duyguda yaşar. Köpek, açlığı bir kemikle doyurulduğunda, ebedi kurtuluş bile hisseder."[19] Özeti şuydu: Hegel, ünlü Berlinli meslektaşını, saçma sapan ve sönük fikirlere sahip olmakla ve derin dinsel inancı, kuyruğunu sallayan mutlu bir köpeğin duygularından ayıramamakla suçluyordu. Bu ifade, sanki Hegel'in yazıda tek söylediği şeymiş gibi, sürekli olarak ve herkesçe alıntılanmaya başlanır. Schleiermacher anlaşılır bir biçimde çok üzerine alınır ve Schleiermacher'in arkadaşları bundan dolayı Hegel'i hiç affetmezler. Zaten Hegel'den taraf olmayanlar için, bu artık bardağı taşıran son damla olur.

Schleiermacher'le ilgili espri, Hegel'in metinde yaptığı tek şaka değildi. Adını anmadan Schleiermacher'i aşağılayan Hegel, eski düşmanı Friedrich Schlegel'e de dokundurmadan edemedi ve adını da anarak, duyguya dayandırdığı din düşüncesinin tam bir safsata olduğunu yazdı. Hatta bunun "zamanın kötülükleri"nin baş temsilcisi olup modern dünyanın kibrinin en kötü örneği olduğunu ekledi.[20] (Büyük olasılıkla Hegel o dönem bilmese de, Schlegel de ondan aşağı kalmıyor, kendisini ateizmi teşvik eden, şeytanla ulu Tanrı'yı karıştıran "hadım edilmiş Fichte" olarak suçluyordu.")[21]

Hegel'in Yaşamında Artan Gerginlikler

Schleiermacher'e olan saldırı ve onu takiben taraflar arasındaki kapışma, Hegel'in üniversite yaşamını daha da zorlaştırmaktan başka bir işe yaramadı. Kişiler arasındaki büyük tartışmalar, dönemin politik baskısı ve her iki tarafın da yoğun duyguları, Hegel'de büyük gerilime yol açmıştı. Onu tanıyanlar, kendisini "vaktinden önce yaşlanmış" olarak tanımlıyorlardı ve Hegel'in mütevazı fiziksel görünüşü bu savı yalnızca

destekliyordu.[22] Daha gençken, Tübingen'deki arkadaşları ona "ihtiyar" lakabını takmıştı; şimdi Berlin'de, Hegel insanların gözünde gerçekten de ihtiyarlıyordu. Hatta kayınvalidesi endişeli bir biçimde Marie'ye, bir arkadaşından Hegel'in nasıl sürekli öksürdüğünü ve oldukça yorgun göründüğünü duyduğunu yazmıştı.[23] Ama bütün bunlara rağmen Hegel eski alışkanlıklarından vazgeçmedi; bir arkadaşı ya da öğrencisi ona eşlik etmediğinde, öne eğilip düşüncelere daldığı gündelik yürüyüşlere devam etti. O ve Marie, aktif sosyal yaşamlarına ve Kont Gneisenau (ünlü ordu reformcusu) ve askeri stratejist Karl von Clausewitz (Jena'daki savaşta da bulunmuştu) gibi Berlin'in ileri gelen aydınlarıyla görüşmeye devam ettiler. Hegel yemek sevgisini ve şarap erbaplığını da bırakmadı, ayrıca tiyatro ve operalara da sık sık gidiyordu ve hatta derslerinden sonra akşamları gittiği gösterilerde canlılığına kavuşuyordu. (Derslerini çabucak bitirip ardından hemen sokağın karşısındaki opera ya da tiyatro salonuna giden bir Hegel figürü, Berlin için tanıdık bir şey olmuştu.) Kendisinden hoşlanmayan tutucuların tüm çabalarına rağmen ve üniversitedeki yaşamı gittikçe gerilimli hale gelse de, Berlin'deki ünü artmaya devam etti.

1822 baharında, Marie Hegel son yaptığı düşükten sonra toparlanmaya başlamıştı. Hegel'in karısının sağlığı hakkındaki endişeleri dindikçe, düşünceleri gayrimeşru oğlu Ludwig'de toplanmaya başladı. Ludwig on dört yaşına basmıştı ve kiliseye kabul edilmişti, bu nedenle Hegel'in oğlu için olası bir kariyer düşünme zamanı gelmişti. Hegel'e göre Ludwig'in yazgısında, Karl ve Immanuel gibi "yüksek meslekler" yerine ticaretle uğraşmak vardı. Bu, Ludwig'in yalnızca üniversiteye hazırlık için olan *Gymansium*'un son yıllarına devam etmeyeceği anlamına geliyordu; bunun yerine bir esnafın yanında çırak olacaktı. Öyle görünüyor ki, bu kararın temelinde, Hegel'in Ludwig'in entelektüel kapasitesinde ya da derslerine çalışma azminde bir eksiklik görmesi yoktu; aslında Ludwig'i bu açılardan hep övmüştü. Asıl neden, Ludwig, Karl ve Immanuel'in eğitim masraflarıyla Marie Hegel'in sağlık sorunlarının, aile bütçesini sarsması ve Ludwig'in *Gymnasium*'a daha fazla devam etmesine engel olmasıydı (ya da Hegel'in, üç oğlunu da üniversiteye gönderemeyeceğine dair sabit görüşüydü ve hangi iki oğlunun imtiyazlı olacağı açıktı). Hegel'e göre, "besleme oğlan" olarak Ludwig'in, aile kaynaklarında eşit hakkı yoktu. Sorun, Ludwig için doğru çıraklık pozisyonun bulmaktı. Hegel önce arkadaşı Frommann'a, Ludwig'e Stuttgart'ta bir yer ayar-

layıp ayarlayamayacağını sordu, çünkü orada iyi bir yer olabileceğini duymuştu. Bir ara, genç çırağın eğitimi için esnafa verilecek para olan *Lehrgeld*'i bile karşılayamayacağından bahsetmişti, ama Ludwig hangi tür çıraklık eğitimini alırsa alsın, bu para ödenmeliydi. Sonuçta işler çıkmaza girdi ve Hegel Ludwig'in hangi mesleği öğreneceğine bile karar veremedi. Hegel'in, oğlu adına bu yolu seçmesinden memnun olduğunu iler sürmek için bir nedenimiz yok; her şeyden öte bu süreç, Hegel'in içinde olduğu birçok gerginliğe yenisini eklemişti.

İşler yolunda gitmiyordu. Tutucu güçler, her yerde devlet karşıtlarının olduğu fikrinde takılıp kalmışlardı ve 22 Nisan 1822'de, kabinenin bütün üyelerine ve Kültür Bakanlığı'na, "yozlaşmaya eğilimli öğretmenler ve profesörleri" yola getirmeleri ve üç ay içince rapor vermeleri emredildi.[24] Bu, yeni bir kötü adımdı. Artık, sadece muhalifliğini açıklayanlar veya derslerini bu görüş ışığında verenler değil, buna "eğilimli" olanlar da zan altındaydı. Bu Hegel'in kaygı düzeyini azaltacak bir şey değildi ve sağlığı da gitgide bozulmaya başlamıştı.

"Gymnasium'larda Felsefe Öğretimi Hakkında"

Bütün bunların ortasında, Hegel Kültür Bakanlığı'na verdiği sözü de tutmayı başardı ve "*Gymnasium*'larda Felsefe Öğretimi Hakkında" adlı raporunu 16 Nisan 1822'de teslim etti. Hegel'in analizi, daha önce 1812 yılında Nürnberg'de Niethammer için yazdığı raporla benzerlikler taşıyordu. Birçok meslektaşı gibi, Humboldt'un Berlin'deki üniversitesinin idealleri ile –hem *Bildung* ve *Wissenschaft*'a hem de "öğretim ve araştırma"nın birliğine olan bağlılık– üniversite yaşamının gerçekleri arasındaki uçurum onu da etkiliyordu. Özellikle rahatsız olduğu şeylerden biri, temel bilgi eksikliği ve dahası, öğrenciler arasında *Bildung*'un olmayışıydı. Schiller'in Jena'daki üniversitenin amaçlarını tasvir ettiği bir sözünü kullanarak, Berlin Üniversitesi'nin amacının, öğrencilere "yalnızca mesleki eğitim (*Brotstudium*)" vermek değil, onların *Bildung*'unun da dikkate alınması olduğunu belirtmişti.[25] Üniversiteye kabule ilişkin o dönemki Prusya yasaları ise "ne Latince, ne Yunanca, ne matematik ne de tarih" bilen öğrencilerin üniversiteye girmesine izin veriyordu ve bu öğrenciler elbette "mesleki" öğrenim, yani *Brotstudium* dışında bir şeyle ilgilenmek istemeyeceklerdi.[26]

Buna çözüm bulmak için Hegel, *Gymnasium*'da daha fazla antik dönem eğitimi verilmesini önerdi, ama antik dillerin kendi içinde bir amaç olarak öğretilmesine karşı çıkıyordu, bu onu yakından ilgilendiren bir konuydu. Hegel'e göre, klasik dillerin öğretilmesine dair döneminin pedagojik pratikleri ve amaçları, eğitimdeki doğru öncelikleri tamamen tersine çevirmişti. Bu eğitim pratikleri, dil öğrenimini klasik metinleri okumak için öğretmek yerine, aşırı biçimde kendi içinde bir amaç olarak vurguluyordu. Antik dilleri kendi içinde bir amaç olarak öğrenmek için sarf edilen yoğun çalışma, o alanda üniversitede çalışan uzmanlara bırakılmalıydı. *Gymnasium* öğrencilerinin kendi *Bildung*'ları için ihtiyaç duydukları şey, örneğin Yunanca gramerinin en ince detaylarını öğrenmek değil, o dilin edebiyatını temel olarak öğrenip kıymetini bilmekti ve bunun için Yunan dili bir amaç değil bir araç olmalıydı.

Kendi öğütünü kendisi için de uygulamıştı; ne Ludwig'i ne Karl'ı ne de Immanuel'i Berlin'deki "klasik" *Gymnasium*'a gönderdi, çünkü müfredatın ve öğretimin çok biçimsel ve katı olduğunu düşünüyordu. Bunun yerine, üçünü de, Büyük Friedrich zamanında Fransa'daki zulümden Berlin'e kaçan Protestan Huguenot'ların kurduğu "Fransız *Gymnasium*'u"na gönderdi. "Fransız *Gymnasium*'u"nda, klasik diller neredeyse hiç öğretilmiyordu, bütün dersler de ("Almanca" dersi hariç) Fransızcaydı. (Fransız *Gymnasium*'undaki öğretmenler ve "profesörler"in hepsi, Berlin'deki Huguenot Fransız kolonisinin üyesiydi.) Hegel, çocuklarının, bir avuç bilgicin kendi başına amaç olarak Yunanca öğretmesini çekmelerindense, akıcı bir şekilde Fransızca öğrenmelerini ve modern bir müfredatta öğretim görmelerini yeğlemişti.[27]

Hegel raporda ayrıca, *Gymnasium*'daki din derslerinde dinsel dogmaların öğretilmesinin, doğaları gereği doğrudan yararı olan şeylere yönelen genç insanları doğal olmayan bir yoldan düşündürtmek açısından önemli olduğunu öne sürdü. Din öğretimi, öğrencinin kendini biçimlendirmesinde, yetiştirmesinde ve kültür kazanımında yardımcı olabilirdi ve bunlar bizzat *Bildung*'un amaçlarıydı. Bunun dışında ampirik psikolojinin öğretilmesini ama felsefe tarihinin kesinlikle *öğretilmemesini* tavsiye etti, buna gerekçe olarak, felsefe tarihine felsefi bir yaklaşım olmaksızın bu tarihin bir dizi anlamsız hatadan ibaret olarak gözükeceğini ve rasyonel gençliğe, takibi anlamsız boş bir uğraş gibi geleceğini söyledi. Formel mantığın öğretilmesini tavsiye etti (buna Kant'ın kategoriler çizelgesinin de, Kantçı metafizik öğretilmeden, eklenmesini söyler).

Hegel'in işaret ettiği nokta, üniversite yıllarında mantığın "spekülatif" kısmını anlamadan önce, öğrencilerin doğru bir şekilde akıl yürütmeyi öğrenmeleri gerektiğiydi. Buna ek olarak, *Gymnasium*'lardaki "Tüzel Ansiklopedi" dersi yerine formel mantık dersinin konmasını önerdi. Son olarak, Hegel'in gereğinden çok olduğunu düşündüğü Alman edebiyatı derslerinden biri kaldırılarak, diğer felsefe derslerinden biri (ahlak öğretimi, Tanrı'nın varlığının kanıtı) konabilirdi.

Maddi Endişeler

1822 yazında, Hegel verdiği sözleri tutmuş olsa da, kendini umutsuz hissetmeye başlamıştı. Yıl kötü geçmişti, sağlığı iyi değildi, kaplıcalara gitmeye ya da seyahate çıkmaya maddi gücü elvermiyordu. Finansal anlamda endişe içinde olan Hegel, (eşyaları arasında eski Bavyera piyango biletleri bulduktan sonra) Münih'teki Niethammer'e kazanıp kazanmadığını kontrol etmesi için bile mektup yazdı.[28] Sonunda oldukça kızgın bir şekilde, 6 Haziran 1822'de Altenstein'a bir mektup yazıp ek maaş istedi. Son dört buçuk yıldır yaşadığı "aile içi şanssızlıklar"ın, durumunu nasıl "sıkboğaz" hale getirdiğini anlatıyordu. Brandenburg Bilimsel Araştırmacılar Kraliyet Meclisi'nden aldığı 200 Taler de, son yıllardaki beklenmedik masraflara ve sağlık harcamalarına gitmişti. Ayrıca, Hegel "ilerleyen yaşı" yüzünden ailesinin geleceğinden ve Marie ile çocuklara uygun bir emeklilik bırakıp bırakamayacağından endişeleniyordu. Altenstein'a, Marie'nin yılda 300 Taler emeklilik maaşı alabilmesi için, iki ayrı emeklilik fonuna yılda 170 Taler ödediğini hatırlattı ve bu maaşın bile, "Kraliyet Üniversitesi'nde bir profesör olarak ölmesine" bağlı olduğunu ekledi. Bu, "demagoglar"ın takibi sonucu yakalanıp kovulma endişesine açık bir göndermeydi.[29]

Altenstein, Hegel için devreye girdi ve Hardenberg'e, Hegel Bilimler Akademisi'ne alınmadığı ve öğrencileri fakir olduğundan diğer profesörler kadar maaş alamadığı için, üniversitenin bir şeyler yapması gerektiğini yazdı. Altenstein, hızlı bir şekilde Hegel'e 25 Haziran 1822'de isteğinin gerçekleştiğini ve kendisinin geçen yıl ve bu yıl için 300'er Taler alacağını yazdı. Hegel, normal olarak bu ikramiyeden dolayı minnettar oldu. En azından üzerindeki baskı biraz da olsa hafiflemiştir; ayrıca iki reformcu yetkilinin üniversiteyi gözetmesi hoşuna gitmiştir.

Gençlik Anıları ve Gelecek Düşleri: Brüksel ve Hollanda

Eylül başında Hegel, uzun bir tatile çıkacak kadar iyi hissediyordu. Kaplıcalara gitmek yerine, bu kez Hollanda'ya gitmeyi tercih etti. Hegel hiçbir zaman uzun bir yolculuk yapmamıştı ve Bern hariç Almanya'nın dışına çıkmamıştı. Bu açıdan kendi *Bildung*'unun eksik olduğunu düşünüyordu; ilgi alanlarına bakıldığında, Hegel gibi birisi için, dünyanın geri kalanını görmek istemekten daha doğal bir şey olamazdı. Kendisi de, modern yaşamın kurumsallaştığı ve işlediği yerleri görmeyi özellikle istiyordu. Bern'de *Hofmeister* iken, Georg Forster'ın 1790'larda dünyanın bu kısmına ait gezi betimlemelerini alıntılamıştı; Forster özellikle ilgisini çekiyordu, çünkü kendisi, Mainz'ı devrimci Fransa Cumhuriyeti'nin bir parçası olarak yeniden kuran Mainz "Jakobenleri"nin lideriydi.[30] Ve şimdilerde, İtalya'ya seyahat etmek gitgide moda haline gelmekteydi (Goethe de İtalya'ya gitmişti), ama Hegel daha çok kuzeye gitmek istiyordu, ona göre geçmişe ait olan İtalya gibi bir yeri değil geleceğin ülkelerini ziyaret etmek istiyordu. Seyahatlerinin amacı her zaman "gelişme"ydi, *Bildung*'a bir katkıydı; Hegel'in zamanı ve o dönemin sınıfı için, tatili, deniz kıyısında, dağlık bir beldede ya da kaplıcalarda (Hegel bunu ailesiyle Rügen'de yapmıştı) geçirmek moda haline gelmeye başlamıştı. Ama bu konuda eski kafalı olan Hegel, tatilin kültürel bir kendini geliştirme olması gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle Hegel büyük katedralleri ve müzelerdeki dönemin büyük sanat eserlerini, kendi düşüncesi bağlamında da, yenilikçi ülkelerde modern yaşamın nasıl şekillendiğini görmeyi yeğliyordu. İtalyan resmini ve İtalyan müziğini sevse de –İtalya bu konuda en geniş repertuara sahipti– kendi düşüncesine göre İtalya'da modernite yoktu. Hegel İtalya'ya gitmeye karşı değildi; hatta 1803'te Jena'da Schelling'e İtalya'ya gitme planı olduğundan bahsetmişti, ama bu hiç gerçekleşmedi.[31] Ondan sonra İtalya'ya yolculuk, Hegel'in yapılacaklar listesinde aşağı sıralarda yer almıştı.

Çok parası olmayan Hegel, her zaman ucuza yolculuk etmiş, hemen her zaman başkalarıyla paylaşılan en ucuz arabalarda yer ayırtmıştı (kendi başına bir araba tutmak çok pahalıydı, bunu Berlin'deyken yapıyordu) ve en ortalama pansiyonlarda kalmıştı. Bu durum, yolculuğunu yavaşlatıyor ve yorucu hale getiriyordu; kötü bir koltukta oturuluyor, genelde kötü yollardan geçiliyor, en iyi olasılıkla saatte beş kilometre gi-

diliyor ve belirli bir yere varmak için bütün gece yol alınıyordu. Koltukta (eğer kalabalıksa dik bir biçimde) uyumak (eğer mümkünse) zorunda kalınıyordu. Bağlantıları önceden planlamak çok ender mümkündü; bunu yerine, bir şehre giren çıkan ana yollar için haritaya başvuruluyor, bir şehre varıldığında yeniden yer ayırtılıyordu. Bazen, posta arabası gelmediğinde ya da yer kalmamış olduğunda, başka bir arabanın yolculuğu kârlı hale getirecek sayıda yolcu bulmasını beklemek gerekiyordu. Varılmak istenen yere gidecek olan bir sonraki arabanın birkaç gün gelmeyeceği öğrenildiğindeyse anında çeşitli çözümler bulmak gerekiyordu. Dönemin diğer bütün yolcuları gibi, Hegel de Marie'ye uzun mektuplar yazmış, neler gördüğünü, manzaranın nasıl olduğunu vs. detaylarıyla anlatmıştı. Hegel'in mektupları, tıpkı dönemin seyahat mektupları gibiydi: Kartpostala benzeyen mektuplar (o dönemlerde kartpostal yoktu), yolculuğun hatırası olarak saklanır, yolcu geri döndüğünde anıları canlandırırdı (böylece aileye ve dostlara görülen yerler detaylı bir şekilde yeniden anlatılırdı).

1822 Eylülü başında Hegel, Hollanda'ya doğru yola çıktı. Pazar günü (9 Eylül) Magdeburg'a vardı ve şanssızlık eseri, Salı'ya kadar gitmek istediği yöne doğru bir araba olmadığım gördü. Zaman öldürmek zorunda olduğunu gören ve Magdeburg'un ona sunduğu cazibeleri hemen tükettiğini fark eden Hegel, General Lazare Nicolas Marguerite Carnot'yu bulmaya karar verdi. Kendisini görmekten memnun olacağını düşündüğü Carnot'yu oldukça neşeli bir dost olarak görüyordu.[32] Carnot, Fransız Devrimi'nin önemli figürlerinden biriydi. Fransız "mecburi askerlik" sistemini icat etmiş ve böylece devrimci orduları kurmakta çok etkili olmuştu; strateji ve taktikler konusunda önemli yeni buluşları vardı ve askerin erzak tedarik sistemine dahil edildiği sistemi yeniden teşkilatlandırmıştı. Bütün bunların dışında Jakoben halk güvenliği komitesine katılmıştı ama bir yandan da ordu için çalışmaya devam ediyor, sıkça harekat halindeki birliklere katılıyordu; devrimci birliklerin en önemli başarılarının itibarı ona aittir Robespierre iktidardan düşünce, Carnot'nun askeri ünü kendisini idamdan kurtardı ve 1795'te Direktuvar üyeliğine seçildi. Napoléon'un darbesinden sonra, ülkeyi birkaç yıllığına terk etti ve 1799'da geri döndü. 1800 yılında savaş bakanı oldu, ama 1801'de tahkimatların yapısı ve matematik üzerine önemli yazılar yazmak üzere emekli oldu. Napoléon'un başının belada olduğu 1814

yılında göreve geri döndü ve kendisine askeri görev verildi. Kazandığı başarılardan dolayı pek çok onur ve nişana layık görüldü, ama Waterloo yenilgisinden sonra, bütün unvanları geri alındı ve 1823'teki ölümüne dek Magdeburg'da ev hapsinde yaşandı. (Daha sonra Fransa onun mezarını Pantheon'a taşıdı.) Hegel'in Carnot'yu ziyareti önemliydi. Birçok kişi kendisini Prusya Devleti'nin kölesi olarak niteliyordu, ama o Devrim'in gerçek kahramanlarından birini ziyarete gidiyordu. Hegel karısına, Carnot ziyaretinin Magdeburg'da yaptığı en "değerli" ziyaret olduğunu söylemiştir.

Hegel artık kendisini gerçekten "ihtiyar" olarak hissediyordu ve fırtınalı, devrimci gençliğinin anılarını yeniden ziyaret etmeye heves eder olmuştu; Carnot'ya yaptığı ziyaret ya bunun bir parçasıydı ya da bunu ateşlemeye yaradı. Geleceğin topraklarına yapılan ziyaret, bir anda Hegel'in geçmişine bir yolculuk haline geldi. Prusya'da baskı arttıkça, Hegel yeni dünya yaratma düşünün belki de artık bitmiş olacağını düşünmekteydi. Geçmişe dönmek elbette söz konusu bile değildi, ama Hegel'in gözünde şekillendiği haliyle önündeki asıl iş, öncelikle felsefede aldığı konumu ve üniversitede kendisi için varettiği yeri, sonra da Napoléon döneminde ve sonrasında Almanya'nın yaşadığı reorganizasyon elde ettiği kazanımları sağlamlaştırmaktı. Gezisine başladıktan birkaç gün sonra, hâlâ aynı ruh halindeyken Goethe'ye bir mektup taslağı yazdı. Bu taslakta övgü dolu bir tonda gençliğinin Goethe'nin yapıtlarından esinlendiğini, yaşamının son otuz yılının neredeyse her gününün ondan beslendiğini anlattı. Ancak kendini tutup bu satırları mektubun son halinden çıkardı. Gönderdiği mektup, Goethe'nin renk kuramının övgü dolu bir yorumuyla, onun nasıl geliştirileceğine dair kimi öneriler ve öğrencisi von Henning'e övgüleriyle bitiyordu.[33] (Hegel nihayet üç yıl sonra Goethe'ye yazdığı bir mektupta Goethe'nin "tinsel evlatları"ndan biri olduğunu söylemiş ve entelektüel gelişiminde Goethe'nin ne kadar önemli olduğunu açıklamıştır.)[34]

Carnot'ya yaptığı ziyaretten etkilenen Hegel, Erfurt'a erken gitmeye ve böylece Napoléon Ren'e doğru çekilirken izlediği yolu takip etmeye karar verdi. Ama yolcu arabasında sadece en kötü koltuğun kaldığını gördüğünden kararından vazgeçti. Sonunda Braunschweig'a varmayı (ve elbette resim galerisini görmeyi) başardı ve orada Marie'ye yazdığı mektupta para sıkıntısından ve bu yüzden konforlu seyahat edememek-

ten şikâyet etti. Bir yandan –şimdi artık çok uzaktaymış gibi görünen– gençlik anıları önünde belirmeye devam ediyordu. Kassel'ın çevresindeki manzara ona evini hatırlatmıştı; Marie'ye Berlin'in ("kumlu" toprağıyla) kendisine Nürnberg'i hatırlattığı gibi, şu an gezdiği yerlerin de, yeşillikleri ve tepelikleriyle memleketi Suabya'yı hatırlattığını yazıyordu. Burası "evinde hissettiği bir doğaydı", "*heimatliche Natur*"du. Olmak istediği yer olan Berlin ise, hiçbir zaman bir "ev," bir *Heimat* gibi olmamıştı onun için.[35]

Kasaba kasaba gezen Hegel, yazdığı mektuplarda yolculuk koşullarına dair gözlemlerini (hemen her zaman kötüydü), karşılaştığı katedrallerin niteliğini (değişiyordu), gezdiği resim galerilerini (genellikle iyidi) ve içtiği şarapları (bazen gerçekten çok iyi, bazen olağanüstüydü) anlatıyordu. Ren'de tekne turu bile yaptı –19. yüzyılın o döneminde bölgeyi gezen her ciddi gezgin için artık zorunlu bir şeydi bu– ama Ren'de tekne turuyla ilgili bu tantana onu çok etkilemişe benzemiyordu. Mektubunda belirttiğine göre, eğer Marie'yle beraber bu tura çıksalardı, bunu farklı bir şekilde ve kesinlikle tekne olmadan yapmış olurlardı.[36] Ama otel odasında kalmak, tatlı üzüm yemek, Koblenz'den Ren'in romantik manzarasını izlemek ve bunları Marie'ye yazmak hoşuna gidiyordu.[37] Hegel seyahat etmekten çok hoşlanan biri değildi; Marie'ye anlattığı üzere, bunu ortalıkta dolaşmayı sevmekten çok "görev ve suçluluk"tan yapıyordu – başka bir deyişle, seyahat *etmeliydi* çünkü bu, insanı *geliştiriyordu*.[38] Gördüğü sanat eserleri hoşuna gidiyordu, ama sonuçta bir akademisyendi, ailesiyle evde olmaktan, okumaktan, Berlin'de opera ve tiyatroya gitmekten mutluluk duyuyordu. Bunlar en azından, kalabalık, dökük arabalarda seyahat etmekten, çok da konforlu olmayan misafirhanelerde konaklamaktan iyiydi.

Koblenz'den Bonn'a tekneyle giden Hegel, sonunda Katolik hipnozcu hekim Karl J.H. Windischmann'la tanıştı. Windischmann yıllar önce *Fenomenoloji* hakkında bir makale yayımlamış ama sonra –doğru bir düşünceyle– aralarında büyük dinsel farklılıklar olduğunu görüp kendisinden kopmuştu. Ama ikisi de birbirleriyle gayet iyi anlaştıklarını fark ettiler. Hegel'i samimi ve neşeli bulan Windischmann şaşırmıştı, çünkü düşmanlarından Hegel'le ilgili pek çok kötü şey duymuştu.[39] Windischmann Hegel'i Köln'de çok iyi bir şarapçıya götürdü (Hegel'in kalbini kazanmanın en emin yoluydu bu). Hegel Köln Katedrali'nden çok et-

kilendi; onun ihtişamı, çevresindeki insanlara karşı kayıtsızlığı, şehrin merkezine devasa ve doğal bir nesne olarak tepeden inmiş gibi hali ve en önemlisi bir şehrin, bir grup insanın ortak bir proje olarak neleri başarabileceğini kendinde cisimleştiren hali onu çarpmıştı.[40] Orada bir ayine bile katıldı. Hegel katedralle özel olarak ilgilenmişti, çünkü Romantikler bu katedrali Alman olmayan klasik mimariden farklı olarak, Alman "gotik" mimarisinin başyapıtı olarak görüyorlardı. Ama Hegel'in katedralden etkilenişi daha çok tarihseldi: Artık geçip gitmiş tarihsel bir dönemin estetik yüceliğinin bir kalıntısını temsil ediyordu.

Gezisindeki önemli yerlerden biri de Aachen'dı. Buradaki kiliseyi ziyaretinde Charlemagne'nin –taştan– tahtına oturdu. Oradaki görevli Hegel'e bunun özel bir şey olmadığını, gelen herkesin oturabildiğini söylemişti. Hegel görevlinin Charlemagne'nin oturmuş olduğu yere oturabilmeye karşı bu kadar kayıtsız oluşuna hayret etmişti. Marie'ye, "Orada oturunca insan tamamen tatmin oluyor" diye yazdı.[41] Kendini "geliştirmek" için yola çıkan Hegel'in sıradan bir turist olmaya hiç de niyeti yoktu. Karşısına fırsat çıktığında değerlendiriyordu.

Ama asıl gözlerini açan yer Hollanda oldu. Orada karşılaştığı refah ve kozmopolitliği hiç beklemiyordu ve Alman yaşamının taşralılığı hemen gözüne battı. Berlin'de ancak birkaç bulvar kaldırım taşlarıyla döşenmişken Hollanda'da neredeyse bütün sokaklar, hatta kırsal kesimler bile böyle döşenmişti. Dükkânlardaki mallar hem daha çeşitli hem de daha kaliteliydi, ayrıca daha da lezzetliydiler. Sokaklar Berlin'dekinden daha temizdi; Almanya'daki gibi sokaklarda koşuşturan yoksul giyimli köylü çocuklarının üzerine döküntü binaların parçaları düşmüyordu (ya da Hegel'e böyle geliyordu). Hollanda'daki kiliseler daha gösterişliydi ve resim koleksiyonları daha zengindi (Rubens, van Eyck vs. sayılabilir, diye not düşer Hegel), kasabalar da daha düzenliydi.[42] Hollanda modern yaşamın erdemlerine kendini adamış refah içinde bir ülkeydi. Orada idealleştirilmiş bir Ortaçağ'a dönme gibi bir özlem yoktu; Rembrandt gibi ressamları, dini resimlerinde bile, modern, bu dünyaya ait hümanist şeyleri övüyorlardı. Hegel için yolculuk, geçmişe bir ağıt gibi başladıysa da, şimdi birden geleceğe dönmüştü. Hollanda, modern yaşamın nasıl görüneceğine dair bir resim sunuyordu ve Hegel Almanya'da başarmaya çalıştığı şeyin burada gördükleri ve deneyimledikleriyle olumlandığını düşünüyordu.

Brüksel'e geldiğinde Jena'dan eski öğrencisi Pieter Gabriël van Ghert ile buluşma fırsatını da buldu. Van Ghert, Katolik dini danışma şurası başkanı olarak Hollanda hükümetinde önemli bir görevli olmuştu. Katolik öğretisini modernleştirme çalışmasına ve o zamanlar Hollanda'da kaynamakta olan mezhep farklılıklarından kaynaklanan sorunları iyileştirme işine girişmişti. Van Ghert'in belleğinde Hegel'le ilgili hep güzel anılar vardı ve Hegel'le arkadaşlığına değer vermeyi sürdürüyor, hatta kendisini, Hegelciliği Hollanda'da yayılmasının faili olarak görüyordu. Dolayısıyla Hegel'i görmekten kesinlikle mutlu olmuştu. Berlin'deki sıkıntılardan uzakta, eski bir dostu olan ve şimdi Jena'daki destansı gençlik yıllarındaki takipçisiyle Hegel, Brüksel'in tadını çıkarabilirdi. Birlikte Waterloo Savaşı'nın gerçekleştiği alanda üç-dört saat geçirdiler ve Hegel, dostunun anlattıklarından, özellikle de Napoléon'un (onun için) neyi temsil ettiğine ve bulundukları yerde kendini nasıl yok ettiğine ilişkin düşüncelerinden oldukça etkilendi.[43] Böylece gezi, gençliğine ilişkin anılar ve Hegel'in projesinin kazandığı anlamla iç içe geçmiş oldu.

Hegel Hollanda şehirlerinde turist olarak harika bir zaman geçirdi; tekneyle yolculuk ederek çoğu zaman araba sıkıntısından kaçınabildi. Bütün müzelere, resim galerilerine ve tiyatrolara yaptığı ziyaretlerin yanı sıra turistik alışveriş yapmaya da fırsat buldu. Van Ghert ve eşinin tavsiyesiyle Marie'ye Flaman tarzı bir dantelli şapka (Flaman malları dantelli şapkalar arasında en rağbet görenlerden olduğundan, o zamanın kadın modasında çok popülerdi) aldı. Ayrıca oğullarına da turistik hediyeler (Rügen'de oğlanlarla kıyıda deniz kabukları topladıkları zamanları hatırlayarak, deniz kabuklarından yapılma bir kuş – belli ki bazı turistik hediyeler hiç değişmiyor) aldı.[44] Van Ghert ayrıca Hegel'i başka akademisyenlerle ve ileri gelenlerle de tanıştırdı ve bu sayede kimi başka şehirleri de ziyaret ettiler. Amsterdam'da –şehri "denizin kraliçesi" olarak betimlemişti– van Ghert'in dostlarından biri ona eşlik etti ve bu sayede Hegel akşam şehirdeki iki sinagogu da görme imkânı buldu. Anlattığına göre, harika Hollanda mutfaklarında mükemmel Hollanda kahvesi içerek Marie'ye, eğer bir gün bir ev yaptırırlarsa içine mutlaka Hollanda tarzı bir mutfak koymaları gerektiğini yazdı. Modern dünyanın başka büyük uzak noktalarıyla olan bağlantıların çokluğu da gözünden kaçmadı. Sadece yirmi beş Frank karşılığında, günlük olarak kalkan arabalarla Brüksel'den Paris'e otuz altı saatte gidilebildiğini gördü; Londra'ya giden

buharlı gemi yolculuğuysa sadece yirmi dört saat sürüyordu. Marie'ye anlattığına göre, kendisi de az kalsın bu yolculuğa çıkacaktı.

Berlin'e Hamburg üzerinden döndü. Hamburg'da sadece mektuplaşmalarından tanıdığı, Kant'ı okuduktan sonra Hegel'in felsefesine ilgi duymuş bir Fransız şapka fabrikatörünü ziyaret etti. Ekim'in sonlarına doğru, yenilenmiş, artık bir dünya insanı olmuş, birçok resim hakkında birinci elden bilgiler almıştı. Modern kurumların ve pratiklerin üstünlüğüne ilişkin fikri onaylanmıştı ve geçmişi yeniden canlandırmaya çalışmanın sadece bir dar görüşlülük değil, Hollanda'nın refahının kanıtladığı gibi, ekonomik olarak yok olmaya yazgılı olduğunu görmüştü. Döner dönmez haftada beş gün politika felsefesi derslerine, haftada dört gün de yeni bir konuya, dünya tarihi felsefesi derslerine başladı. Yaptığı seyahatle canlanan ve Altenstein sayesinde parasal krizlerden kurtulan Hegel, 26 Aralık 1822'de, zamanını çok aldığını ve artık tamamen akademik çalışmalara ağırlık vermek istediğini söyleyerek Brandenburg Bilimsel Araştırmacılar Kraliyet Meclisi'nden ayrıldı.[45]

Viyana ve Evrensel Zümre

Yabancılaşma ve Artan Stres

Hardenberg'in 26 Kasım 1822'deki ölümü, aslında çoktan ölüm döşeğine girmiş ve hatta bir süre önce ölümü ilan edilmiş olan reform döneminin sonunu kesin olarak getirdi. Daha Hardenberg'in ölümünden önce hükümetin reform kanadının üyeleri atılmış, yerlerine Napoléon öncesi dönemi yeniden kurmaya çalışan "restorasyoncular" geçmişti. Hardenberg'in yerine geçecek bir şansölye anons edilmedi. Ortak sorumluluk adı altında, farklı bakanlar nüfuz sahibi olmak adına rekabet ediyordu ve reformun nasıl bir yön alacağı belli değildi. Hardenberg'in ölümü ve şansölyelik makamının boşluğu, Prusya'yı kafası kopmuş bir "anayasal gövdesi"yle baş başa bırakmıştı.[46] Altenstein gibi bakanlar, artık sadece krala hesap veren Hardenberg gibilerine başvuramayacaktı; şimdi kendilerini çok daha dikkatli korumaları gerekiyordu.

Hegel kendi çalışmalarına ve ders hazırlıklarına çekildi. *Hukuk Felsefesi* üzerine 1822-23'te de dersler vermesine rağmen, hükümet ve yö-

netimle ilgili işlere karışma gibi bir isteği yoktu. Çok yoğun bir şekilde dünya tarihi felsefesi üzerine derslerine çalışıyordu; mektuplaşmalarında tekrar tekrar, daha önce yazamadığını, çünkü dersler için çok çalışması gerektiğini yazıyordu. Hollanda'ya yolculuğu ve müzeleri gezişinden sonra, daha önce estetik üzerine verdiği dersleri değiştirmeye karar vermişti ve 1823 yaz döneminde, estetik üzerine ders verecekti.

Bu arada, 5 Mayıs 1821'de St. Helena'da sürgünde ölen Napoléon hakkında, onunla sürgüne gidenler tarafından yazılmış birçok anı kitabı piyasaya çıkmaya başladı. Hegel bunları heyecan içinde alıp okuyordu, hatta van Ghert'e kendisi için bir kopya ayırmasını ve başka kitapları da von Henning'den almasını rica ettiği bir mektup yazmıştı. Anılarda, artık son yenilgisinin nihai olduğunu gören Napoléon'un kendine biçtiği yeni bir rol sunuluyordu: O, düşmanlarının tanıtmaya çalıştığı gibi, yabancı ülkelerin askeri işgalcisi değil, Devrim'in *asıl* çocuğuydu, bir tür "imparator Washington"du ve bütün Avrupa'nın insan hakları bayrağı altında birleşmesini. Tarihsel doğruluğu bir yana, Napoléon'un böyle tasvir edilişi, Hegel'in ona duyduğu saygıyı daha da büyütmüş olmalıydı çünkü Napoléon'u zaten hep bu gözle görmek istemişti. Napoléon'un da kendisini Hegel'in onu görmek istediği gibi gördüğünün söylenmesi, Hegel'in ona zaten verdiği değeri daha da yükseltmişti.

Hegel kimi açılardan, Berlin'e geldiğinden beri yaşamış olduğu sıkıntılar yüzünden biraz katılaşmış ve hırçınlaşmış gibiydi. Çevresindeki olaylara karşı yabancılaşmış bir şekilde, kendini tamamen çalışmaya, ailesine ve sosyal yaşantıya vermiş durumdaydı. Ünü artıyordu ve gitgide kendini daha çok tiyatroya, operaya ve kart oyunlarına veriyordu. Berlin'deki sanat çevresinde de tanınan biri olmaya başlamıştı, birçok farklı şarkıcı, ressam ve heykeltraşla arkadaş olmuştu. Tarih felsefesi üzerine verdiği dersler son derece popüler olmuştu ve sürekli kendisini göklere çıkaran ve kendisinden bir ricada bulunan (şunu okuyabilir mi, bunu yapabilir mi, şu veya bu tavsiyede bulunabilir mi, şöyle şöyle yardım edebilir mi vs.) mektuplar alıyordu. Diğer yandan, düşünceleri katılaşan Hegel, Schleiermacher'le uğraşmayı bırakmamıştı ve onunla olan polemiğini sınıfına taşıyordu. Sınıfta kimi zaman Schleiermacher ve "demagoglar" arasında iğneleyici ve kırıcı karşılaştırmalar yapıyordu (bir keresinde öğrenciler onun Schleiermacher karşıtı polemiklerinden rahatsızlıklarını, ayaklarını yere vurarak protesto etmişlerdi).[47] Hegel'in

bu iğneleyici tutumu ona daha fazla düşman kazandırdı, hatta takipçisi olan öğrencileri bile onun bu kadar saldırganlaşmasını, Hegel'in çekici olmayan yönü görmeye başladılar.[48] Hegel haklı olduğu konusunda her zaman emindi ve şimdi aşırı çalışmaktan, gelişmelerden duyduğu rahatsızlıktan ve kendine saldırıldığını hissettiğinden rakiplerine karşı iyice saldırgan bir tutum almıştı. Ayrıca hâlâ Goethe'nin renkler kuramını savunuyor oluşu, Berlin'deki doğabilimcilerin kendisi hakkındaki olumsuz görüşlerini de sağlamlaştırıyordu.[49]

Tatil Planları

Hegel 1823'teki tatil döneminde bir yere gitmedi. Evde kalmayı, okumalarına yoğunlaşmayı ve derslerine çalışmayı yeğledi. Mayıs 1823'te Asverus'a kefalet için aldığı bonoyu bozdurmayı başardı ve parayı başka devlet tahvillerine yatırdı. Öyle görünüyor ki bu durum, demagogluktan tutuklanan öğrencileriyle arasını düzeltti.[50] Diğer yandan 1823 yılında şiddetli baş ağrılarından şikâyet etmeye başladı ve sağlığı 1824'e doğru iyiden iyiye bozuldu.[51] Hollanda'da kısa süreliğine kurtulduğu stres, belli ki kendisini tamamen terk etmemişti.

1824 yazında sağlığı tekrar kötüleşti ve birçok arkadaşı da bu durumu fark ediyordu. Hükümetten 300 Taler alan Hegel, Viyana'ya gitmeye karar verdi. 1803 yılında Jena'dayken, Avusturya'nın Kutsal Roma İmparatorluğu'nu kurtaracağını düşündüğü dönemde Viyana'ya gitmek istemişti, ama bu hiç gerçekleşmemişti.[52] Hegel'in şimdi Viyana'ya gitmek istemesinin nedeni, arkadaşı Anna Pauline Milder-Hauptmann'dı. Kendisi Berlin operasında 1816-1829 arasında çalışmış ünlü bir sopranoydu ve Hegel'e Viyana'yı mutlaka görmesi gerektiğini söylemişti. Hegel bu öneriyi ciddiye aldı. Bayan Milder-Hauptmann ile arkadaşlığı hakkında Berlin çevrelerinde sık sık yorumlar yapılırdı; Hegel, evlerine sık sık ziyarete gelen Milder-Hauptmann'ın tam anlamıyla hayranıydı, hatta kimileri ona kur yaptığını bile düşünüyordu. Milder-Hauptmann, daha önce düşük statülü görünen (şarkıcı, aktris) işler yapan ama şimdi ünleri artan ve aristokrat çevrelere bile uygun görülen ilk kuşak bağımsız kadın tipiydi. Başarılı kariyeri ve kendi geliri olan bu kadınlar, kadınları normalde eve ait olarak düşünen (Hegel gibi) erkekleri özellikle etkiliyordu. Kendi zamanında epey ünlü olan Bayan Milder-Hauptmann

1803'ten beri Viyana Operası'ndaydı ve Paris'te de sahneye çıkmıştı. Haydn ve Beethoven'ın yanısıra Goethe de sesinden son derece etkilenmişti. Paris'teyken Napoléon'la ilişkisi olduğu hakkında dedikodular vardı. Özellikle Gluck ve Mozart yorumlarıyla ünlüydü ve Hegel her iki besteciyi de çok severdi. Hegel'i Viyana'da o sıralar moda olan İtalyan operasını dinlemeye çağırdığında, Hegel hiç itiraz etmedi.

Öte yandan bu ziyaretin öbür nedeni –Bayan Milder-Hauptmann'ın tavsiyesinin önemini azaltmasa da–, Hegel'in Avusturya'yı, özellikle de Viyana'yı görmek istemesiydi. Orası, Avrupa'daki tutuculuğun ve restorasyonun merkeziydi. Hollanda'da geleceğe dair gördüğü şeyler, Viyana'yı, Alman dünyasında Prusya'nın büyük aksini görme iştahını iyice kabartmıştı. Hegel modern özgürlüğün ancak Protestan ülkelerinde olacağına inanıyordu ve Bavyera'da deneyimledikleri, Katolikliğe karşı görüşünü iyice katılaştırmıştı. Prusya "Protestan" ilkelerine bağlı olduğunu ilan etmişti ve bu Alman dünyasının modern yaşamı için büyük bir fırsat demekti. Ama son zamanlarda büyük ölçüde Protestan Prusya, neredeyse Katolik ülkelerinden bile hızlı, hatta çok hızlı bir şekilde "restorasyon" sürecine girmişti. Hollanda (çoğu Protestan olan, arkadaşı van Ghert gibi aydın Katoliklerin de modern yaşamın önünü açtığı bir ülkeydi) geleceği temsil ediyorsa, Avusturya geçmişin ülkesi olmalıydı. Ama Prusya, Hollanda (ve dolayısıyla İngiltere) gibi miydi yoksa Avusturya gibi mi? Bu nedenle Hegel bu Alman Katolik gücünü birinci elden görmek istiyordu. 1822-1823 döneminde dünya tarihi felsefesine giriş derslerinde, "Avrupa devlet ilkelerinin iki ana temsilcisi"nin –Protestanlık ve Katoliklik– şimdi Alman dünyasında zorunlu olarak bir arada yaşadığını söylüyor ama, "eski kilise Avusturya, yeni kilise ise, özgürlüğün yönelmeye başladığı ve sonsuza dek yöneleceği Prusya" idi.[53] 1824'te, derslerinde söylediklerinin görecekleriyle uyuşup uyuşmayacağını görmek istiyordu.

Hegel, görmesi gereken yerleri öğrenmek için J. Pezzl'ın *Neuste Beschreibung von Wien* [*Viyana'nın En Yeni Hali*] başlıklı kitabını aldı (1823, altıncı basım). Arkadaşı ve meslektaşı Berlin'li arkeolog Aloys Hirt de ona görmesi için yerler tavsiye etti. Tavsiyeleri alan Hegel, Eylül 1824 başlarında yola çıktı. Yol üzerinde Dresden'de durdu, ama bu sefer daha çok görev icabı. Marie'ye, "Dresden'den bıktım" diye yazdı ve Avusturya'ya vardığında mektuplarında politik bir şey yazma-

ması için onu uyardı, çünkü dediğine göre "Avusturya'da mektuplar okunuyor"du ama "zaten senden öyle bir şey gelmez" diye de ekledi. Bunu, gerçekten Avusturyalı bir memurun okuma ihtimali olduğundan mı, yoksa tatlı Marie'nin bu politik işlere hiç burnunu sokmaması gerektiğini düşündüğünden mi söylediği bilinmez.[54] Avusturya sınırını geçtikten sonra (Marie'ye yazdığı bir mektupta belirttiği üzere, herhangi bir sorunla karşılaşmamıştır), sınıra yakın bir otelde kalmayı tercih etti. Bunun tek nedeni, ironik bir biçimde söylediği gibi, otelin adının Prusya'nın Kralı olmasıdır. Buradan sonra Prag'a doğru yola çıktı.

Büyük bir hayalkırıklığı içinde, Hirt'in önerilerinin hoşuna gitmediğini gördü. Hirt daha çok "eski" Alman resmini sevmektedir –daha çok Ortaçağ ve geç Ortaçağ– ve Hegel'e Prag'da bunları görmesini söylemiştir. Hegel de böyle yapar ancak gördüklerinden pek de etkilenmemiştir: Marie'ye yazdığı mektupta, bu "eski" Alman resimleri için, "senin ilgini çekecek pek bir şey yok. Zaten ben de onları gerektiği gibi anlatamam" ifadesini kullanır. Benzer başka bir koleksiyon içinse, oldukça güzel olsalar da ne kendisinin ne de Marie'nin "daha fazlasını yazabilecek kadar bilgili" olmadıklarını belirtir. En son gördüğü "eski" Alman resimleri için de "görecek pek bir şey yok" der.[55] Hegel'in özel olarak "Alman" olan şeylere ilgisi azdır; ve aklı Viyana'da göreceği daha ilginç bulacağını düşündüğü şeylerdedir. Yine de, Prag'da dolaşırken Marie'nin amcasının yönettiği bir askeri geçit törenini görür ve kendisine şapkasıyla selam verir, amca da Hegel'i tanıyarak yanına gelir ve sevgiyle sarılır, ikili ertesi günü yemek yemek için sözleşirler. Bu olay Hegel'in çok hoşuna gider. Bütün bu yürüyüşlerden yorgun düşmüş ve resimlerden de etkilenmemiş olan Hegel Prag'ın geri kalanını gezmekten vazgeçer.

Viyana Operası

Arabayla otuz altı süren bir yolculuk sonunda –Hegel piyasaya yeni çıkmış daha hafif "ekspres araba"lardan (*Eilwagen*) birine binmişti ama bunların bile Prag'dan Avusturya'nın kısmen dağlık arazisini aşarak 140 mil sonunda Viyana'ya ulaşmaları oldukça uzun sürüyordu– Hegel 20 Eylül akşamı saat altı civarında Viyana'ya vardı ve saat yedi gibi bir misafirhaneye yerleşti (Kärtnerstraße'de Arşidük Karl adındaki bu misafirhanede Berlin'den arkadaşları Bernhard Klein ve eşinin de kaldıkları-

nı görmesi hoş bir sürpriz oldu). Bayan Milder-Hauptmann tarafından, İtalyan operasını kesinlikle kaçırmaması tavsiye edilen ve bavulları hâlâ gümrükte olan Hegel, üstünü başını değiştirmeden saat yedi buçukta doğrudan opera binasına gitti.

Dinlediği şey ağzını bir karış açık bırakır ve bir gecede İtalyan operasının hayranı olur. O sıralar Berlin'de İtalyan operasına pek itibar edilmemektedir; sahne Mozart ve Gluck'undur. Sahneyi onlarla beraber kimi zaman Alman "romantik" operası, özellikle Karl Maria von Weber'in operaları almaktadır. Onun yandaşları Mozart'ı bile Alman romantik opera geleneğine yerleştirmişlerdir ve ancak Alman romantik operasının "Alman" kimliğini ifade edebileceğini ve bu nedenle Fransız ve İtalyan operalarına karşı korunması gerektiğini söylemektedirler.[56] Berlin'de özellikle Rossini'nin müziği yüzeysel bulunuyor ve en fazla bir tür eğlence olarak görülüyordu. "Alman kimliği" konusuna hiçbir zaman takılmayan ve açık fikirli olan Hegel, Weber'in *Preziosa*'sını Prag yolunda Teplitz'de dinlemiş ve pek etkilenmemişti. Ama şimdi Viyana'da dinlediği İtalyan operası işleri değiştirmişti. Marie'ye yazdığı coşku dolu mektupta İtalyan operacıları göklere çıkarıyordu; erkek seslerinin "titreşimi, saflığı, gücü, olağanüstü özgürlüğü" karşısında kendini tutamıyordu. Mektupta, "onları dinlemek zorundasın" cümlesini iki defa tekrarlamıştı. Gördüğü ve dinlediği şeylerden keyfi yerine gelen Hegel, neşeyle Marie'ye şöyle dedi: "İtalyan operası ve dönüş yolculuğu için param olduğu sürece, ben Viyana'da kalıyorum!"[57]

Beethoven gibilerinin şanssızlığı –Pezzl'ın rehber kitabı Beethoven'dan Viyana'nın yaşayan büyük bestecilerinden diye söz etse de, Hegel Beethoven'dan hiç bahsetmez– Viyana'nın o dönemde İtalyan müziği ve özellikle Rossini'nin operalarıyla kuşatılmış oluşudur. Hegel'in şansı ise, İtalyan operasının bütün üst tabakasının o dönemde Viyana'da olmasıdır (Bayan Milder-Hauptmann da seyahati bu nedenle önermişti) ve Marie'ye yazdığı üzere, Viyanalı eleştirmenler elli yıldır Viyana'ya böyle büyük yeteneklerin gelmediğini, bir elli yıl daha da gelmeyeceğini söylemektedirler.[58] Hegel mektuplarında ilginç bir şekilde gördüğü operaların sahnelenişlerini anlatmaz, bunun yerine, İtalyan operasından ve *operacılarından* aldığı müzik deneyimini, şarkı söyleme yeteneklerini yazar. Şan teknikleri, büründükleri roller ve bunları canlandırma güçleriyle, İtalyan operacılar adeta müziği kendi çaplarında yeniden bestelemekte-

dirler. Eğer onlar "şeffaf, kıpkızıl ve coşku verici" bir şarapsa, Berlinli operacılar ise ancak sıradan bir "bira" sınıfına girr.[59] (Hegel, Marie'ye, bu karşılaştırmada Milder-Hauptmann'ı dışarda tuttuğunu söyler.)

Birkaç gün sonra Rossini'nin *Sevil Berberi*'ni dinleyen Hegel, bir anda Rossini'nin müziğinin bir savunucusu olur. Rossini'nin müziğinin etkisinden çıkıp düşüncelerini toparlaması birkaç gününü alır. Çok etkilenmiş, hatta büyülenmiş olsa da, Viyana'daki arkadaşlarına (Klein'lar), "Rossini'nin müziğini bazen sıkıcı buluyorum" demiştir.[60] Ama birkaç gün içinde bu yargısını da değiştirir. Konu üzerine bir süre düşünen Hegel, Rossini'nin Berlin'de sevilmediğini, çünkü orada onun müziğini anlayacak eleştirmen olmadığını belirtir: "Saten, nasıl ipek yüce hanımlara, *pâté de foie gras* damak zevki olanlar için yaratılmışsa bu da [Rossini'nin müziği] yalnızca İtalyan gırtlağı (*Kehlen*) için yaratılmış. Rossini'nin müziği salt müzik olarak değil, şarkı söylemek için de düzenlenmiştir."[61] Başka vokal müzikler –müzik olarak değeri olması için yazılmış müzik– çeşitli solo enstrümanlara aktarılabilir ve onlarla icra edilebilirse de "Rossini'nin müziği sadece şarkı olarak söylendiğinde anlam kazanır," bu da ancak belirli "enstürmanlarla" –yani yalnızca belirli bir şekilde eğitilmiş olan İtalyan sesiyle– söylenebilir.[62] Berlinli eleştirmenler bu müziğin doğasını ve amacını anlayamamaktadırlar; onu, müziğe dışsal bir ölçütle eleştirip, yargılarında "evrensel" olanla "tikel" olanı birleştirememektedirler. *Sevil Berberi*'ni ikinci kez gördükten sonra Hegel artık tamamen müziğin büyüsüne kapılmıştır ve şaka yollu bir şekilde Marie'ye, "Müzik zevkimi o kadar yozlaştırdım ki, Rossini'nin *Figaro*'su [*Sevil Berberi*], Mozart'ın *Nozze*'sinden çok daha fazla zevk veriyor artık" der ve bunu derken Berlin'deki bütün eleştirmenlerle çatıştığının farkındadır.[63] (Hegel Viyana'da Mozart'ın *Figaro*'sunu da dinlemiştir.)

Viyana'nın İhtişamı

Hegel, Viyana ve onun kültürel hazineleriyle kendini tekrar hayata dönmüş buldu; ziyareti boyunca hep hareket halindeydi. Gün boyunca yürüyor, bütün müzeleri, özel koleksiyonları, kütüphaneleri, bahçeleri geziyordu. Akşamları da geç saatlere kadar (ya da en azından gece on bire kadar) operaya, tiyatroya ve baleye gidiyordu. Tiyatro onu opera kadar etkilememişti, bir tek Berlin'de de gördüğü ve ikinci kez gör-

mekten hoşlandığı bir fars dışında. (O dönem Viyana'daki tiyatroda bir oyun oynanır, sonra onu bir pandomim ve ardından da bale gösterisi izlerdi; dolayısıyla tiyatroda dolu dolu bir akşam geçirilirdi.)

Hegel Viyana'nın ihtişamından büyülenmişti. Marie'ye söylediğine göre, sarayda bir elmas ve milyonlarca gulden değerinde bir hazine vardı. Bu kraliyet koleksiyonunun 300 bin kitabı bulunmaktaydı. Prens Esterhazy, mülkündeki topraklarından çıkmadan Türk sınırına kadar at sürebiliyordu. İmparatoru, ailesini ve asıl önemlisi Napoléon'un oğlunu görmüştü (Napoléon'nun ikinci eşi olan annesi Habsburg hanedanındandı. Parma Düşesi olmak dışında bir şey yapamayacağına karar verdikten sonra Habsburg ailesindeki akrabaları tarafından yetiştirilmişti). Viyana'yı Berlin'den daha gösterişli yapan kimi küçük şeyler vardı: Hegel Marie'ye, Viyana'da, Berlin'de her köşe başında olan "o lanet Schnapps butiği, Schnapps pub'ı, Schnapps barı" olmadığını yazmıştı.[64] Bu açıdan Hegel, Marie'ye –dönüşünü birkaç gün ertelediğini yazdığı mektupta– her yeri görmeye "çabalıyorum" derken, bir abartıda bulunmuş sayılmaz.[65]

Berlinli bir profesör olarak statüsünün, Viyana'da kimi özel yerlere girmesine de izin verdiğini gördü. Kimi galerilerin kuratörleri ona sanki meslektaş gibi davrandılar, kimi zaman kendisiyle birkaç saat geçirdiler. Her prensin kendi sarayında bir galerisi, bir kuratörü olmasından ve daha da şaşırtıcısı, bunların ücretsiz olarak halka açık olmasından çok etkilendi. Hatta bir keresinde, Esterhazy'nin koleksiyonuna üçüncü ziyaretini halka kapalı olan bir günde yaptı. Prens içeride birisinin yürüdüğünü duydu, kim olduğunu sordu ve "üçüncü kez gelen Berlinli profesör" yanıtını aldıktan sonra, uşağını Hegel'in her yeri görmesi için görevlendirdi.[66] Hegel bunu her şey için para ödenmesi gereken Berlin'le karşılaştırır ve kızgınlıkla, orada Büyük Frederick'in mezarı için ayrı para, "köpekleri"ni görmek için ayrı para ödemeniz gerekmektedir, diye anlatır.[67] Hegel ironik bir şekilde kendisinin, (sonra tam unvanını verir) yani "Berlin'deki Kraliyet Üniversitesi'nin *Ordinaryüs* Kraliyet Profesörü'nün" (hem de felsefe profesörüdür, yani bütün alanların alanı) Berlin'deki her şeyi görebilmek için bütün cüzdanını boşaltması gerektiğini, ama Viyana'da sıradan bir yabancı turist gibi her şeyi ücretsiz görebildiğini, Berlinli bir profesör olarak, kuratörlerden meslektaş muamelesi bile gördüğünü anlatır. Hegel'in tavsiyesi şudur: "Bütün paranızı biriktirin ve onları Viyana'ya seyahate harcayın."[68]

Viyana ve Modernlik

Ama Viyana'daki her şey Berlin'i gölgede bırakmıyordu. Hegel, Viyana'yla kıyaslayınca Berlin'in nasıl daha "modern" ve düzenli olduğunu belirtiyordu. (Viyana o dönemde daha Ortaçağ duvarlarını yıkıp yerine bugünün ünlü "Ringstraße"sini inşa etmemişti.) Viyana daha büyük bir emperyal ihtişama sahip olsa ve pek çok görkemli saray barındırsa da, geleceğin şehri Berlin'di. Hegel Viyana'da beklediği çevrede bir tür kozmopolitizm de buldu. Bir profesör kendisini ziyaretçi başka bir profesörle tanışmak için Padova'ya çağırmıştı. "Biz akademisyenler" diye anlatıyordu Marie'ye, "bir araya geldiğimizde hemen kendimizi evimizde hissediyoruz, bankerler gibi değiliz örneğin."[69] Bu tam da Hegel'in beklediği şeydi; modern dünyanın akademisyenleri "evrensel zümre"yi oluşturuyorlardı, bunların ortaklığı yerel ya da tikel değil geneldi, ortaklıkları, modern yaşamın rasyonel yapılarına olan bağlılıklarından ileri geliyordu.

Hegel'in Viyana'da bir İtalyan ve bir Avusturyalı profesörle kendisini evinde hissetmesi, buna tam uyuyordu. Berlinli hava durumu tahmincisi Siegmund Dittmar'ın Viyanalı ya da Avusturyalı olmamasına rağmen Viyana'da çok saygı gördüğünü belirten Hegel için bu durum kendisi hakkında bir şeyi açığa çıkarıyordu: Marie'ye, işte tam "bu nedenlerden dolayı Suabya'da kalmadım, Nürnberg üzerinden Berlin'e geçtim" der; yani kendisini, unvanı ve bağlılığı sadece yerel ve tikel olmayıp kozmopolit olan bir "evrensel zümre" üyesi yapmak için.[70] Bir müzik türünü, sadece "Alman" olduğu için savunmak hiç ona göre değildi. Modern yaşamın rasyonelliği sınırları aşmaktaydı ve herhangi bir devletin ya da "kültürün" dar görüşlü fikirleri değil, özgürlük idealini somutlaştıran bir Avrupa kültürü biçimleniyordu. Prusya özel bir *Land*'dı, belki de Avrupa'nın geleceğinin *Land*'ıydı; ama bu ona herhangi bir konuda haklılık tekeli, hatta önceliği vermiyordu.

Viyana'nın görkemi, Hegel'e geçmişe dönmeyi istemek için bir neden vermez. Viyana'nın estetik zenginliği Berlin'i açıkça aşmaktadır; ama modern dünyanın konusu temel olarak "güzellik" değil, özgürlüktür ve sanatın merkezi öneminin, modern yaşamda birleştirici bir işlev görme şeklindeki toplumsal kapasitesinin azaltılması, özgürlüğün tam olarak gerçekleşmesinin rasyonel ve kaçınılmaz sonucudur. Bütün kültürel zen-

ginliği ve olanaklarıyla Viyana, bu nedenle Hegel için bir *ev* değildir; evi Berlin'dir, geleceğe dönüktür ve bu, geçmişin ihtişamını yansıtmak ya da müzik ne kadar mest edici olsa da o günün müziğinin merkezi olmak anlamına gelmemektedir.

Zamanı dolan Hegel Berlin'e giden ekpres arabaya bindi ve tekrar Dresden'de mola verdi. Öğrencisi Heinrich Guatav Hotho (daha sonra Hegel'in estetik üzerine derslerini yayımlatmak üzere düzenleyecek ve *Hukuk Felsefesi*'nin Hegel öldükten sonra yayımlanan baskısı için ek notların çoğunu toparlayacaktı) Dresden'deydi ve normalde ciddi olan Hegel'in, "o güne kadar görmediği ölçüde neşeli ve sıcakkanlı" olduğunu; Rossini'ye yönelik coşkusunu; Hotho'nun Berlin "ortodoksluğu" konusundaki duyarsızlığıyla dalga geçtiğini; Mozart ve Gluck'un, operanın başı ve sonu olduğu söylediğini anlatır.[71] Yenilenen ve kendine güveni geri gelen Hegel, Berlin'e dönmeye hazırdır, dertlerinin çoğu arkada kalmıştır, Viyana'nın müziği hâlâ kulağında çınlamaktadır. Ama bu müziğin yerini yakın zamanda daha kasvetli tınılar alacaktır.

13. Bölüm

Dava: Berlin, Paris (1824-1827)

Yeni Çalkantılar

Victor Cousin'in Tutuklanması, Hegel'in Arabuluculuğu

14 Kasım 1824'te, Hegel'in Viyana'dan yurda dönüş yolunda, Prag'dan Dresden'e varmasından kısa bir süre sonra, Fransa'dan eski arkadaşı Victor Cousin, Dresden'deki Sakson polisi tarafından "yıkıcı" olduğu kuşkusu ile tutuklandı ve daha sonra hızla Prusya polisine teslim edildi. Bu büyük bir şok etkisi yaptı. Hegel büyük bir olasılıkla, Dresden'de tutuklanmasından önce Cousin'i görmüş ve onunla konuşmuştu.[1] "Cousin olayı" Hegel'i yine bir miktar tehlikeye sokacak, bir başka politik tartışmaya bulaştıracaktı.

Cousin'in tutuklanması, haber duyuldukça büyük bir sansasyon yaratarak tüm Avrupa'ya yayıldı. Ne var ki, o sırada insanlar olayların arkasındaki hikâyenin tamamından haberdar değillerdi: Cousin'in tutuklanması Fransa ve Prusya restorasyon hükümetlerinin aralarında çevirdikleri gizli entrikalar sonucu gerçekleşmişti. Cousin Fransa'da 1820'lerde öğretim görevliliğinden zaten politik nedenlerden dolayı uzaklaştırılmıştı. (Fazla liberaldi.) Daha sonra Cousin Montebello Düşesi'ne özel eğitmenlik yaptı ve genç Montebello Dükü (onu himayesi altına almıştı) Dresden'de evleneceği zaman Cousin ona eşlik etti. Fransız emniyet müdürü Bay Franchet-Desperey bundan haberdar oldu ve Paris'teki Prusya hükümet elçisini Cousin'in Dresden'de olacağını ve "oldukça tehlikeli görüşlere sahip bu profesörün" daha önceden Alman profesörler ve öğrenciler ile "politik" nedenlerle –bir başka deyişle "demagojik" nedenlerle– bağlantı kurmak için Almanya'da bulunduğunu söyleyen resmi bir mektupla uyardı. Franchet-Desperey Prusyalı yetkililere yalnızca bu durumun "farkında" olmalarını önerdi. Not, bu konuda Prusyalıların kararı ne olursa olsun, ne Franchet-Desperey'nin adından

ne de Fransız emniyetinin bu konuyla ilişkisinden bahsedilmeyeceğine dair bir ifade eşliğinde ulaştırıldı.[2] Franchet-Desperey'nin bu konuyla ilişkisi bir gizem değildir; şiddetli bir gerici olduğundan, postanedeki bölüm şefliği görevinden alınarak Fransa'daki restorasyonun güvenliğini sağlamak üzere Cizvitlerin yürüttüğü lobi faaliyeti sonucunda emniyette bir mevkiiye yükseltilmişti.[3]

Fransız gericileri Cousin'in yıkıcı olabileceğinden özellikle kuşku duymaktaydı; Piedmontlu (İtalyan) devrimci Kont Santa Rosa'yla olan dostluğu bu şüpheyi daha da besledi. Piedmont devriminin başarısızlığından sonra Kont Santa Rosa sahte bir isimle Paris'e kaçtı, burada Cousin ile tanıştı ve ikisi bir süre Anteuil'de aynı evi paylaştılar; fakat Fransız emniyetinin Santa Rosa'nın gerçek kimliğini öğrenmesi üzerine tutuklundı ve Cousin de onun savunmasına yardım etti. Her ne kadar polis Santa Rosa'yı nihayet serbest bıraksa da, onu Fransız topraklarından sınırdışı etti. (Daha sonra Santa Rosa Yunan bağımsızlığı için savaşırken hayatını kaybetti; Cousin arkadaşının Yunanistan'da yaşamını yitirdiği yere bir anıt diktirdi.) Cousin'in Santa Rosa ile olan ilişkisi ve onun savunmasına koşması Fransız polisine onun uygun bir şekilde ortadan çekilmesini sağlamak için yeterli sebep yaratmıştı – tabii bunun mümkün olduğuna ikna olmaları halinde.

Fransız polisinin kendi işlerine gelen uyarıları sonrasında Prusya emniyeti kendi soruşturmasını başlattı ve onların iki tarafa birden casusluk yapan ajanları Johann Ferdinand Witt-Döring (kendisi de Fransız hükümetindeki gerici bir yetkiliyle bağlantılıydı), Cousin aleyhine tanıklık yaptı. Cousin'in sadece, Fransız ve Alman devrimcileri ile Paris'te 1820 yazında devrimi Almanya'ya yayma amacı güderek bir araya gelmiş olmakla kalmayıp, ayrıca *Burschenschaften*'ın radikal lideri Karl Follen ile kişisel bir bağlantısı olduğunu da söylemişti. Gizli toplulukta yer alan komploculardan birinin aynı zamanda Wesselhöft kardeşlerden biri olduğu, Ludwig Fischer (Betty Wesselhöft tarafından yetiştirilmiştir) ve Julius Niethammer ile arkadaş olduğu iddia edilmekteydi. (Soruşturma esnasında, Cousin'in planın parçası olduğu öne sürülen herkesi tanıdığı ortaya çıkmıştır.) Paranoyak, gerici Prusya emniyeti, Almanya'da devrimi körüklemek için uluslararası olarak kurulmuş gizli bir düzen karşıtı örgütün olduğuna inanmak istemekteydi. Mainz'daki yetkililerle iletişime geçtiler ve Dresden'deki Sakson hükü-

metine Cousin'in tutuklanıp daha detaylı sorgulama ve tutuklama için Prusya polisine teslim edilmesini emrettiler. Karlsbad Kararnamesi'nin koşulları doğrultusunda Saksonların bunu kabul etmekten başka bir seçeneği yoktu. Her şey plana uygun bir biçimde gerçekleşmekteydi, ta ki iç işlerden kaynaklanan bir karışıklık sonucu talihsiz bir Fransız hükümet temsilcisinin Dresden'de bir Fransız vatandaşının politik nedenlerle tutuklanmasını protesto etmesine kadar. Artık sır açığa çıkmıştı, halkın gürültülü isyanını takiben Fransız hükümeti her ne kadar baştan bu işi kışkırtan kendileri olsa da, Prusya hükümetini resmen protesto etmek zorunda kaldı.[4]

Öte yandan Prusyalılar durumdan oldukça memnundular; açıkça bir düzen karşıtını suçüstü yakaladıklarına inanmaktaydılar. İsviçre hükümetinden öbür komplocuları (o zamanlar İsviçre'de yaşamaktaydılar) iade etmesini istediler ama hükümet bunu reddetti. Follen ve Wesselhöft bu olan bitenler üzerine anında Amerika'ya kaçtılar, Almanya'da bulunan öbür komplocular ise hemen İsviçre'ye sığınmak üzere hareket geçtiler. Prusyalılar yalnızca Cousin'i ele geçirebildiler ve onu derhal hücre hapsine çarptırdılar, daha sonra onu yıkıcı niyetleri ve bağlantıları konusunda sorguya çektiler.

Cousin'in Berlin'deki bir başka arkadaşı Schleiermacher, onun tutuklanmasını büyük bir şaşkınlıkla karşıladı ve arkadaşlarına tutuklanan diğer kişilerden aldığı habere göre bu tutuklamanın en az 15 yıllık bir hapis cezası ile sonuçlanabileceğini belirtti.[5] 4 Kasım 1824'te Hegel, cesurca Victor Cousin adına Prusya içişleri bakanlığına bir savunma mektubu yazdı. Hegel, Cousin'in iyi haline kefil oldu, *Wissenschaft*'a olan ilgisi konusunda tanıklık etti ve tedbirli bir biçimde Cousin ile altı yıldır iletişim halinde olduğunu ve onun masum olduğuna en içten şekilde inandığını beyan etti. Cousin'i hücresinde ziyaret edebilmeyi de talep etti ancak hükümet bu talebi reddetti. Bu hiç küçümsenecek bir konu değildi; Hegel'in arkadaşı Varnhagen von Ense (11 Aralık 1824 tarihinde) "Hegel'in hükümet ile arasındaki iyi ilişkiler sayesinde, bu konuda attığı adımlardan dolayı kendini bir şüpheli olmaktan koruyabildiğini" belirtir.[6] Hegel'in bakanlığa yaptığı beyanlardan halk haberdar oldu ve bu durum Cousin'in hapis cezasına karşı halkın isyanını daha da yoğunlaştırdı; ancak Prusya hükümeti kararından vazgeçmedi ve Cousin'in sorgulaması devam etti.

Halkın baskısı ve Hegel'in de konuya müdahalesi ile Cousin 1825 Şubat ayı başında hakkındaki "soruşturma" tamamlanana kadar Berlin'den ayrılmaması şartı ile serbest bırakıldı. (Ayrıca bu süre zarfında polis gözetimi altında tutuldu.) Cousin bu "ev hapsi" süresince zamanını çoğunlukla Hegel, Schleiermacher ve Berlin'in diğer aydın çevresinden insanlarla görüşmeler yaparak geçirdi. (Kuşkusuz ki Hegel'in baskısı ile o ve Cousin Bayan Milder-Hauptmann'ın evini ziyaret ettiler; Cousin sürekli Hegel'e kendisi adına Bayan Milder'a selam iletmesini söylerdi.) Cousin'in serbest bırakılmasının mazereti olarak diğer sözde komploculaın Amerika'ya kaçmasından dolayı hükümetin Cousin'i belirtilen gizli düzen karşıtı gruba dahil olduğu konusunda suçlayabilecek bir iddiasının kalmayışı gösterilmiştir. Ancak bu Prusya hükümetini, Cousin'in düzen yıkıcı faaliyetleri konusunda daha çok delil aramaktan ve 1817-1818 tarihleri arasında Almanya'da yaptığı ziyaretler esnasında "komplo" yapmış olabileceği soruşturmasını sürdürmekten alıkoymadı. Schelling'den bile ifade vermesi istendi, o da Cousin'in o senelerdeki ilgi alanının yalnızca akademik ve felsefi olduğunu belirtti. 20 Nisan 1825 tarihinde Cousin'in resmi olarak serbest bırakıldığı (resmi olara*k aklanmamış olmakla birlikte) açıklandı ve birkaç gün sonra da Cousin Weimar'a doğru yola çıktı. Bu esnada Berlin'de onun davasını halkın gündeminde tutmakta en önemli rolü oynayan ve dolayısıyla onun serbest kalmasından sorumlu olan kişinin kim olduğu konusunda kafasında en ufak bir kuşku yoktu.

Hegel İçin Yeni Dini Sorunlar

Bu olay Hegel'in Berlin'deki ününü arttırmıştı, ancak onun Schleiermacher ile olan çekişmeli ilişkisini sonlandırmadı. Cousin davasında her ne kadar aynı tarafta yer alsalar da, garip bir biçimde, artık Hegel ile Schleiermacher birbirlerine iyice rakip olmuşlardı. Bir öğrencinin ifadesine göre Berlin o dönemde üç güç tarafından yönetilmekteydi: üniversitede kürsüsünde Hegel, Fransız kilisesindeki kürsüsünde Schleiermacher ve Berlin Tiyatrosu'nun sahnesinde aktör Eduard Devrient.[7] Hegel dersleri sırasında Schleiermacher'e saldırmaya devam etti; aslında Schleiermacher'e karşı olmak onun zihninde biraz takıntı haline gelmişti. Fakat aynı zamanda, Cousin davasından sonra Hegel Berlin'deki ru-

tinine geri döndü; kendini çeşitli kişilerle kart oynamaya verdi, tiyatro ve operaya ilgisini yoğunlaştırdı ve onu çevresinde şekillenen düşünce okulunu sağlamlaştırmaya başladı. Çoğu kişi tarafından belirtildiği üzere Prusya'da bir Suabyalı olarak yaşamaya devam etmekteydi (Suabyalılar Berlinliler tarafından biraz taşralı olarak kabul edilmekle birlikte); Suabya aksanını hiç kaybetmedi –bu gayet net bir biçimde fark edilmekteydi– ve bu yaşam tarzını sürdürdü. Bir Suabyalı öğrenci Hegel'in Prusya'nın başkentinde "tam bir Tübingen Teoloğu" olarak işbaşında göründüğünü alaycı bir biçimde ifade etmiştir.[8]

Cousin davasından kısa bir süre sonra Hegel kendini tekrar saldırı altında buldu. Hermann von Keyserlingk adında genç bir filozof 1816 senesinde Berlin Üniversitesi'ndeki öğretim görevlilerine "doktor" statüsüne yükseltilmek için başvuruda bulunmuştu ancak tezi ve sözlü savunması o kadar kötüydü ki yalnızca "*Magister*" unvanını alabilmişti. Birkaç yıl sonra, 1819'da von Keyserlingk tekrar Berlin'de ortaya çıktı –bu arada Heidelberg'de *Privatdozent* unvanını almıştı– ve daha *Habilitation* bitmeden Berlin'de ders vermek için talepte bulundu. Bir kez daha öğretim görevlileri onun bu talebini reddetiler ve von Keyserlingk Berlin Üniversitesi'ne en azından *Privatdozent* unvanı ile kabul edilmek için başvuruda bulundu. Fakülte onu değerlendirmeyi kabul etti ve Hegel her ne kadar onun çalışmalarını belirli bir düzeyin altında bulsa da anlık bir yanlış karar ile onun *Privatdozent* statüsü talebini kabul etti.

Von Keyserlingk öğretmen olarak pek başarılı degildi, avuç içi kadar öğrencinin ilgisini çekebildi, buna rağmen 1824 yılında ektraordinaryüs profesör olma talebinde bulundu ve Hegelciliği gerçekte panteizm olmakla suçlayan bir çalışma sundu – bu o dönem için Hegel'i ateistlikle suçlamak ve onun üniversiteden atılmasını istemekle aynı anlama geliyordu. Fakülte onun bu talebine cevap bile vermedi, böylelikle Ocak 1825'te yine başvuruda bulundu. Hem bakanlık hem de fakülte von Keyserlingk'in gerekli niteliklere sahip olmadığı konusunda anlaştılar ve talebi reddedildi. Von Keyserlingk Mayıs 1826'da yılmadan "Hegel'in Panteizmi"ni halka açık bir tartışmada sunacağını bir bülten ile ilan eti. Bu bardağı taşıran son damla oldu. Fakülte fena halde kızmıştı, Hegel resmi bir itiraz sundu ve fakülte de ona destek verdi. Bu önemsiz bir durummuş, bir kaşık suda koparılan fırtınaymış gibi görünmekle birlikte, von Keyserlingk aslında Hegel için potansiyel bir kabus yaratmıştı, şöyle

ki Hegel kamuoyu önünde 1820'lerin zaten baskıcı Berlin atmosferinde panteizm ile suçlanmaktaydı.[9]

Hegel'in alaycılığı yine başını derde soktu; Mart 1826'da derslerinde Katoliklik ile ilgili bazı yorumlar yapması ile von Keyserlingk'ın iddiaları daha endişe verici bir hal aldı. Derslerinde dünya tarihi felsefesinden bahsederken, Ortaçağ dönemi ile ilgili bir tartışmada Hegel ekmek ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına dönüşümüyle ilgili Katolik doktrini hakkında uzun süredir devam etmekte olan bir Protestan esprisini tekrarlamıştı; bu, takdis edilmiş ekmeği bir farenin yemesi durumunda ne olacağı ile ilgiliydi (burada sorun, varsayımsal olarak, takdis edilen ekmeğin gerçekten de tanrının vücudunu içerdiğine inanılmasıdır). Bir hikâyeye göre Hegel, Katoliklerin farenin önünde eğilmeleri ve Tanrı'nın vücudunu içinde barındırdığından ona tapınmaları gerektiğini söyleyen eski Protestan efsanesini tekrarlamıştır. (Fakat şu da bilinmelidir ki bu versiyon, Hegel'e düşmanlığıyla tanınan Rudolf Haym'dan alındığından, doğru olmayabilir.) Aynı döneme ait bir başka versiyonda ise (Hegel'in öğrencisi Hotho'dan alınmıştır) Hegel der ki: Eğer fare takdis edilen ekmeği yer ise Tanrı'nın bedeni yalnızca farenin içinde yer almayıp aynı zamanda onun dışkısında da bulunacaktır.[10] (Hegel alaycılığa düşkünlüğünden dolayı bunu gerçekten de söylemiş olabilir.) Altenstein'ın yer aldığı bakanlığa Hegel'in derslerinde (yine Hegel'i dine küfür ile suçlayan Katolik öğrenciler tarafından yapılan bir başka anlatımda; ya da Hegel'in derslerine katılan ve onu dine küfür ile suçladığı öne sürülen St. Hedwig Katolik Kilisesi'nden bir papazın bir başka anlatımında) Katolik dinini karaladığını belirten bir şikâyette bulunulmuştur.[11]

Altenstein konuyu hızlı bir biçimde Schulze'ye devretti, o da Hegel'den iddialara karşı yazılı bir yanıt vermesini istedi. 1 Nisan'da Hegel tüm bunlara meydan okurcasına bir yanıt verdi. İfadesinde şunlara yer vermişti: Protestan bir *Land*'da yer alan bir üniversitede ders veren bir Protestan olduğunu ve bu nedenle Katoliklerin bu duruma şaşırmaması gerektiğini; kolaylıkla fırsat kollayıp Katoliklik hakkında kötü şeyler konuşmadığını ancak bunu dersinin programı (Katolik öğretisini felsefe tarihi konusunda işlediğini belirtti, olayın onun dünya tarihi felsefesi dersinde gerçekleştiğine ise değinmedi) dahilinde yaptığını; yalnızca "bilimsel kesinlik" doğrultusunda konuşmalarını yaptığını ve bu nedenle Luther'in öğretilerinin "doğru olanlar ve felsefe tarafından doğru olarak tanınanlar" olduğunu

belirtmesinin gerekliliğini; ayrıca dersteki sözlerinin, ancak ses tonunda anlaşılacağı biçimde "hafif ve farazi bir anlamda" olduğunu söyledi ki bu elbette şikâyette böyle belirtilmemişti. Hegel şöyle devam ediyordu: "Katolik Kilisesi'nin öğretilerini sonuca bağlayıp bağlamayacakları ya da hangi sonuçlara bağlayacakları konusu benim için hiçbir önem taşımamaktadır" ama, diye ekler, "bu sonuçlardan bir kısmı çok iyi bilinmektedir" ve bunların arasından resmi Katolik doktrinleri ile çelişenleri sayar: "Papa'ların ve diğer ruhban sınıfı üyelerinin seküler yöneticilere karşı küstahlıkları", "genel olarak Hıristiyan inanç özgürlüğüne karşı küstahlıkları" ve Katolik öğretileriyle çelişen "bütün *Wissenschaft*'a karşı küstahlıkları."[12] Ancak "zayıf beyinler"in onun söylediklerine alınabileceğini ve bir profesörün böyle "zayıf beyinler"in onun derslerinden çıkaracağı sonuçlardan sorumlu tutulamayacağını söyler. Hegel, ifadesini Katolikler beğenmiyor ise ya derse katıldıkları için kendilerini ya da onları uyarmadıkları için Katolik üstlerini suçlamaları gerektiğini ve katı bir Protestan olduğunu ve değişmeyeceğini söyleyerek bitirir. Bu olayları sakinleştirmiş gibi görünmekle birlikte Hegel'i Berlin'de hâlâ iniş ve çıkışlar beklemekteydi.

Eduard Gans ve "Yıllıklar"

Gans ve Hukuk Fakültesi

Bu dönemde Hegel, Eduard Gans ile iyi arkadaş oldu ve Berlin'deki hayatının geri kalanında Eduard Gans Hegel'in en yakın dostlarından ve takipçilerinden biri olacaktı. Gans başlangıçta Hegel'ci olmasa da, onun öğretilerini kısa sürede tamamıyla benimseyen bir hukukçu idi. 1797'de dünyaya gelen Gans, Berlin'de yaşayan varlıklı bir Yahudi ailesinden gelmekteydi. Gans'ın Ortodoks bir geçmişe sahip babası, Berlin'in seçkin, varlıklı Yahudi ailelerinden birinin (Marcuse ailesi) kızıyla evlilik yaptı. Napoléon'a karşı savaşlarda Prusyalıların savaş borçlarının ortadan kaldırılmasındaki arabuluculuk konusunda önemli rol oynamasına rağmen 1813'te hayatını kaybettiğinde ailesini büyük bir borç içinde bırakmıştı. Eduard Gans, annesinin, ailesinin babasından kalma borçlarını kapatmak için ticarette bir kariyer yapma dileklerini göz ardı ederek

üniversiteye gidip hukuk okumaya karar verdi. Prusyalıların "özgürlük" bildirgesi Mart 1812'de yayımlandı, bu bildirgeyle, diğer konuların yanında, Yahudiler "kendilerine uygun buldukları" akademik pozisyonları elde edebilmeye hak kazanmışlardı ve Gans Prusyalıların bu sözüne inanmaya niyetliydi. 1816'da Berlin Üniversitesi'ne kaydını yaptırdı. Bu dönemde özellikle Museviliğin doğası, genel olarak Alman konfederasyonunda, özel olarak da Prusya'da Yahudilerin sözde özgürlüklerine kavuştukları devrimci zaman olan Napoléon-sonrası dönemdeki rolü gibi entelektüel ve kültürel konularda tartışmak için düzenli biçimde bir araya gelen Yahudi öğrenci çevrelerine katıldı. 1817'de Gans hukuk okumak için Berlin'den Göttingen'e geldi, 1818'de Heidelberg'e kaydını yaptırdı ve burada Hegel'in eski Arkadaşı Anton Friedrich Justus Thibaut'nun öğrencisi olarak 1819'da tezini tamamladı.

Heidelberg'e gelmeden önce Gans, babası Abraham Gans'ın bir savaş vurguncusu olduğunu ve böylelikle Yahudilerin hiçbir zaman tam anlamıyla milliyetçi birer Prusya vatandaşı olmayacağına örnek teşkil ettiğini öne süren milliyetçi bir Romantik olan Friedrich Rühs'e verdiği karşılıktan dolayı halk tarafından tanınmaktaydı. (1816'da Rühs halihazırda Yahudiler için hazırlanan vatandaşlık haklarına karşı çıkan ve Museviliğin Almanya'da "tamamen kökünün kazınması" çağrısını yapan başka bir bildirge yayımlamıştı.)[13] Gans, Rühs'ün bu tiksindirici ağır hakaretlerine babasının işlerinin kanun kapsamında olduğunu savunarak ateşli ve analitik bir biçimde karşılık verdi; nefret dolu bir kişi olan Rühs, Gans'ın bu iddiasına böyle bir Yahudi *Burschenschaft*'ı ile uğraşmayacağını söyleyerek yanıt vermeyi reddetti.

Gans'ı Heidelberg'e şüphesiz Thibaut'nun hem bir hukukçu hem de Yahudiler için tam vatandaşlık haklarının savunucusu olarak sahip olduğu ünü çekmiştir. Thibaut da Hegel gibi Almanya'da kaynamakta olan Romantik milliyetçi düşüncenin sıkı bir karşıtıdır.[14] Gans'ın tezi Thibaut'un etkileri ile doludur. Doktorasını *summa cum laude* derecesi ile Mart 1819'da tamamlayan Gans, Aralık 1819'da Berlin'de bir akademik pozisyona başvurur. Ünlü ve sözü geçen hukukçu Friedrich von Savigny (1816'da Yahudilerin "yabancı" oldukları iddiasına dayanarak onların Almanya'daki vatandaşlık ve politik haklarının eşitliğine karşı olduğunu belirten bir metin yayımlamıştır) Gans'ın tezi hakkında oldukça olumsuz bir eleştiri yapar (Mart 1820) ve Nisan 1820'de hukuk

fakültesi Gans'ın kabul edilmemesi yönünde oyunu kullanır. Fakülteden gelen mektubun kapanış cümlesi şöyledir: "Köklerini tanınmış bir Yahudi ailesinden alan Dr. Gans'ın şahsen Hıristiyanlığa geçip geçmediğini ve bundan dolayı kamu hizmetinde bir pozisyona gelmesinde bu anlamda bir engel olup olmayacağını bilemediğimizi belirtiriz."[15]

Hardenberg ve Altenstein, fakültenin bu Yahudi karşıtı fikirlerinden pek hoşlanmamışlardı ve Hardenberg, Altenstein'a Gans'ı "ordinaryus profesör" yapmak üzere "olabildiğince erken" Breslau'ya göndermesi konusunda talimat verdi. Altenstein, bu görevde, Gans'ın Museviliğinin böyle bir akademik pozisyon elde etmesi için "resmi engel teşkil etmediği" inancını oldukça net bir biçimde dile getirmiştir.[16]

Halbuki Gans Berlin'de kalmayı tercih etti ve Yahudi Bilimi ve Kültürü Cemiyeti'nin kurucularından ve liderlerinden biri oldu; topluluğun ilk sekreterliğini ve daha sonra da başkanlığını yaptı. 1820 yazında Gans Dresden'deydi ve Hegel'in Sillery şampanyasını Bastille Baskını şerefine içtiği sırada oradaydı; bu noktada Gans büyük olasılıkla Hegel'i kendisine yön gösterebilecek bir figür olarak görmeye başlamıştı.

Gans inatla hukuk fakültesinde bir pozisyon için başvurmaya devam etti ve 1821'de Savigny fakülte adına bakanlığa Yahudilerin genel olarak hukuk fakültesinde görevlendirilemeyeceğini anlatan uzun bir "uzman incelemesi raporu" yazdı. Raporda zaten fakültenin Gans'ın Yahudi olup olmadığı konusundaki kaygılarını dile getirdiğine dikkati çekti ve bu durumun artık bütünüyle açıklığa kavuştuğunu belirtti.

Savigny Yahudilerin fakülteye kabul edilmesine karşı üç argüman ortaya koydu. İlk olarak, Yahudilerin hukuk çalışmaları için uygun olmadıklarını söyledi; bir Yahudi'nin teoloji fakültesinde görevlendirilmesinin düşünülemez olduğunu belirttikten sonra teoloji gibi hukukun da "ulusumuzun tarihi ve kendine özgü özellikleri ile doğrudan bağı" üzerine kurulduğunu ve halkın "genel düşünce tarzı" ve "özellikle bu düşüncelerin odak noktası (dini inanış)" ile yakından ilişkili olduğunu savundu.[17] Bunun ardından Savigny bakanlığa "hukuk profesörlüğü pozisyonunun önemli bir kısmının Yahudiler tarafından doldurulursa" ne olabileceğini düşünmelerini teklif etti.[18] Her ne kadar böyle öğretmenler öğrencileri Museviliğe geçmeleri için yönlendirmeseler de onları "Hıristiyanlıktan, Alman ve Prusyalı olmaktan uzaklaştırma" konusunda yönlendirecekleri nerdeyse kesindi.[19] İkinci olarak, Savigny profesörle-

rin "babacan arkadaşlar ve danışmanlar" olarak bir görevleri olduğunu savundu ve bu nedenle Yahudi profesörlerin öğrencilerle aynı dini geçmişe sahip olmadıklarından Hıristiyan öğrenciler üzerinde uygun ahlaki otoriteyi kurmalarının imkânsız olacağını dile getirdi. (Ayrıca Savigny Hıristiyan ebeveynlerin çocuklarına Yahudi profesörlerin vereceği eğitime güvenmeye gönüllü olmayacaklarına dikkati çekti.) Üçüncü olarak Yahudilerin herhangi bir üniversite idaresi işini yürütme otoritesine hiçbir zaman sahip olamayacağını, bu göreve getirilmek için gerekli "saygınlık ve itibara" sahip olmadıklarından dolayı örneğin hiçbir zaman üniversite rektörü olamayacaklarını savundu. Bu nedenle onların varlığı, tüm "ordinaryüs" profesörlerle eşit unvana sahip olacaklarından, öteki "ordinaryüs" statülerinin değerlerini azaltacaktı.

Savigny raporunda ayrıca Prusya'nın 1812'deki özgürlük bildirgesine ilişkin bir belirsizliğe dikkati çekiyordu. Bildirinin sekizinci paragrafında Yahudilerin, "kendilerine uygun buldukları" akademik pozisyonlar için seçilebilecekleri dile getiriliyordu ancak dokuzuncu paragrafta Yahudilerin "kamu hizmetleri ve devlet dairelerinde" çalışabilmek için uygunluklarının daha sonra düzenlenecek kanunlar tarafından belirleneceği yer almaktaydı. Ancak elbette Yahudilerin teolojik konularda bir göreve uygun niteliklere sahip olmadıkları, üniversitenin yönetmeliğinde uygun gördüğü Hıristiyanlık yeminini edemeyecekleri için açıkça ortadaydı ve ayrıca tanıklık etme hakkına sahip olmadıklarından (Savigny bunu desteklemek için Prusya ceza hukuku §357'den alıntı yaptı), hukuk fakültesindeki pozisyonlar için de kesinlikle uygun değillerdi. Savigny tüm üniversite pozisyonlarını kapsayacak şekilde iddiasını genişletiyordu: "Genel deneyim"e göre, diyordu, "bir öğretim pozisyonuna uygunluğun, diğer görevlere kıyasla kişisel koşullara çok daha fazla bağlıdır" ve bu nedenle Yahudiler şu âna kadar bahsedilen tüm bu nedenlerden dolayı akademik pozisyonlarda yer almaya uygun değildirler.[20] Aslında Savigny, yürürlükte olan Prusya özgürlük bildirgesinin Yahudilerin üniversitelerde profesörlük unvanına sahip olmalarını şart koşmadığını savunuyordu.

Hardenberg ise Savigny'nin ve hukuk fakültesinin anti-Semitist savlarını reddederek Altenstein'a davayı Gans'ın lehine sonlandırması yönünde talimat verdi. Çaresiz ve aralarında bir Yahudi bulunmasına karşı olma konusunda tamamen karara varmış olan hukuk fakültesi Gans'ın

kabulüne karşı oybirliğine vardılar ve krala onların lehine karar vermesi için temyiz başvurusunda bulundular. Tüm bunlar Altenstein'ı tehlikeli bir pozisyona soktu. Altenstein, Gans'ın başvurusu hakkında ne yapılması gerektiği konusunda Hardenberg ile hemfikirdi; hukuk fakültesi Gans'ı kabul etme konusunda katı engeller koymaktaydı ve krala yaptıkları temyiz talebinden dolayı kraliyet müdahalesi tehlikesi söz konusuydu; Altenstein'ın devletteki pozisyonu da zaten yeterince sallantıdaydı. Tüm bu koşullar karşısında Altenstein kolay yolu seçti ve konuyla ilgili kaçamak yanıtlar verdi, bu durum ise sadece, ona üst üste davayı Gans'ın lehine karara bağlaması konusunda talimatlar veren Hardenberg'i daha da sinirlendirdi. Sonunda Altenstein'ın tepkisizliğinden bıkan Hardenberg kendi sözleri ile "yedinci kez" ona sorunu Gans'ın lehine çözmesini emretti.

Hukuk fakültesi kralın bu konuda nerede yer alacağını biliyordu ve Altenstein da kralın nerede yer aldığından endişe duymaktaydı; 18 Ağustos 1822'de kral özgürlük bildirgesini kabine emri yoluyla yürürlükten kaldırdı ve Gans'ın "ordinaryus profesör" olarak görevlendirilmeyeceğini özellikle belirtti. Altenstein zaten hep korktuğunun başına geleceğini Gans'a yazdı ve ona kendini başka bir işe hazırlayabilmesi için 1.000 Thaler'lik bir ücret önerdi.

Jahrbücher [Yıllıklar]

Bu zorlu dönemde Gans yavaş yavaş Hegel'e bağlanmış ve büyük olasılıkla 1821'de (en geç 1822 itibarıyla) tam bir Hegelci olmuştu. Öğretmeni Thibaut'nun çok yakın arkadaşı olan ve Gans'a sempatik bir baba figürü gibi görünen Hegel'in ciddi ve kendini *Wissenschaft*'a adayan öğrencilere uzun süredir bir ilgisi vardı ve onlara yardım etmek söz konusu olduğunda zamanını cömertçe harcayabiliyordu. Gans'ın Savigny gibi çok güçlü profesörler tarafından reddedildiği dönemde, Hegel gibi destekçi bir figürün çok çekici görülmesi kaçınılmazdı. Zaten baskının yüksek olduğu zamanda, Gans'ın gözü önünde Bastille Baskını'na kadeh kaldıran Hegel değil miydi? Hegel, (Gans'ın da bir üyesi olduğu) varlıklı ve özgürleşmiş Berlinli Yahudilerin düzenlediği sosyal etkinlikleri ve toplantıları sıkça ziyaret etmekteydi ve bu nedenle Hegel, Gans'a, bu isteklerine sempati ile yaklaşabilecek başarılı bir akademisyen olarak görün-

mekteydi ve tabii ki Hegel *Hukuk Felsefesi* yapıtının 270. paragrafında açıkça, eğer modern devletler kendilerine karşı dürüst olacaklarsa, Yahudilerin tam bağımsızlığını vermek zorundadırlar ve bu bağımsızlığı onların Hıristiyanlığa geçmesi koşuluna bağlamadan vermelidirler, diyerek tavrını ortaya koymuştu. Dahası, Gans'ın Hegel'e ve Hegel'in felsefesine olan ilgisi onun Almanya'da herhangi bir başarı elde edemeyeceği konusunda (haklı nedenlerle) umutsuzluğa kapıldığı zamanda ortaya çıktı; hatta bir noktada o ve başka Berlinli Yahudiler Amerika'ya göç etmeyi planlamışlar ve Missisipi Nehri'nin kenarında kendileri gibi özgürleşmiş Yahudiler ile birlikte bir anavatan kurmayı düşünmüşlerdi.[21] (Planın bir parçası olan şair arkadaşı Heinrich Heine, başkentin "Ganskent" olarak adlandırılacağı konusunda espri yapmıştı.)[22]

Hegel'in etkisi, arkadaşlığı ve bunun verdiği cesaretle Gans akademik çalışmalarına kendi başına devam etti ve 1823'te Roma veraset hukukunun tarihi hakkında kuramsal bakımdan Hegelci olduğu açıkça belli olan bir çalışma yayımladı. Ekim 1823'te Hegel'e kişisel bir kopya gönderdi.[23] Hem Hegel hem de Johannes Schulze, Gans'ın kitabında o âna dek Hegel'in düşüncelerinin en iyi uyarlamasını gördüler ve çalışmasından çok etkilendiler. Bu çalışmada Gans zırhını giydi ve Savigny'nin hukukla ilgili görüşlerine büyük bir şiddetle (aşağı yukarı Hegelci bir bakış açısı ile) saldırdı. Hegel bu çalışmayı arkadaşlarına bile önerdi ancak öyle görünüyordu ki kralın Yahudilerin kamu görevlerinde yer alamayacağını açıkça bildirmesinden sonra artık Gans'ın kariyeri için yapabileceği bir şey yoktu. 1825 baharında Gans, Altenstein'dan maaşı aldı ve yurt dışına bir yolculuğa çıktı, Hegel de dahil olmak üzere çoğu arkadaşı onun bir daha Berlin'e dönmesini beklemiyorlardı.

Gans 1825 Mayıs'ından Aralık'ına kadar Paris'teydi; burada Benjamin Constant gibi Fransız liberal düşünürlerin ve liberal meşrutiyetçi Pierre Paul Royer-Collard gibi filozof-politikacıların dahil olduğu gruba girdi. (Ayrıca bu ziyaretinde tam bir Fransız hayranı oldu.) 1825'te "Cousin davası" sırasında tanıştığı Victor Cousin'i ziyaret etti ve onunla aynı zamanda Paris'i ziyaret etmekte olan ünlü Alman yayıncı Baron von Cotta ile tanıştı. (Von Cotta Paris'in önemli liberal reform dergilerinden biri olan *Constitutionel*'in sahiplerinden biriydi.) Gans ve von Cotta Almanya'da yeni bir edebi girişim olasılığı konusunda konuştular ve Paris'ten dönüşünde Gans, Stuttgart'ta mola vererek von Cotta'yla bu

konuyu tartıştı. Hegel'in projelerinden biri, modern hayatı destekleyen aydın güçlerin yerleşmesine yardımcı olacak yeni bir derginin kurulması idi. Gans bu konuyu von Cotta'ya açtı; Gans'ın Alman edebiyatının bir "odak noktası"na ihtiyacı olduğu ve Berlin Üniversitesi (modern ve Ortaçağ'dan uzak temeliyle) ile bağlantılı bilim insanlarının bu odak noktasının sağlanması için ideal oldukları önerisi (bu öneriyi Hegel'den almıştı) von Cotta'nın merakını uyandırdı. (Gans'ın böyle bir dergiyle ilgileniyordu, 1822'de arkadaşı Heinrich Heine'ye benzer bir derginin birlikte editörlüğünü yapmayı teklif etti.)[24]

Von Cotta dergiye büyük bir ilgi gösterdikten sonra (ve ayrıca Gans'ın veraset hukuku üzerine çalışmasının gelecek c.lerini basmayı kabul etti) Gans Berlin'e döndü ve hemen Hegel'i *Kupfergraben* konusunu görüşmek üzere evinde ziyaret eti. Hegel'i çalışma masasının başında (tipik olarak) normal kıyafetlerinin üzerine eski geceliğini giymiş ve (o döneme göre) gayet modaya aykırı olan siyah büyük beresi ile bir eliyle dağınık bir kâğıt yığınını düzenlerken diğer eliyle kutusundan enfiye çekerken buldu.[25] (Hegel'in en ünlü portrelerinden biri litografi sanatçısı Julius Ludwig Sebbers tarafından 1828'de çalışma odasında aynı kıyafeti giyerken yapılmıştır. Hegel'in arkadaşı ve uzun zamandır kart oyunu partneri olan müzisyen K.F. Zelter bu resmi Goethe'ye, Hegel'i "Ayağının dibinde Aristoteles'le tuhaf bir Doktor Faust" olarak anlatır ve eğer bu resim onun için çok paraya mal olmasaydı üzerine büyük bir "fare dişi" çizmekten kendini alıkoyamayacağını söyler.[26] Bu resmin ününe rağmen Hegel'in kendisi de onu sevmez ve karısı, Christiane Hegel'e "ona rahatsız edici şekilde benzemesi" nedeni ile hoşuna gitmediğini söyleyerek espri yapar.)[27] Hegel arkadaşını oldukça neşeli ve esprili bir biçimde karşılar: "Ah, yine geri döndün; birkaç aydır seni bekliyorduk, özel meclis üyesi Schulze senin asla geri dönmeyeceğini düşünüyordu."[28] Gans Hegel'i von Cotta'yla olan görüşmesi ve anlaşması hakkında bilgilendirdi ve Hegel bu konuya oldukça ilgi gösterdi, biraz kötümser kalmakla birlikte hem kendini hem de Gans'ı "Cotta bu konuyu hepimizden daha iyi anlar ve o bir şeye başladığı zaman kendimizi onun yönetimine bırakabiliriz" düşüncesi ile rahatlattı.[29]

Böyle bir dergi fikri Hegel'e farklı açılardan çekici geliyordu. O her zaman bu tip girişimlere ilgi duymuştu. İlk gerçek akademik pozisyonu, Schelling'le birlikte editörlüğünü yaptığı dergiydi ve geçen yıllarda yeni

dergi teklifleri için kaleme aldığı çok sayıda taslak oldu. En yakın dönemdeki ise 1819-1820'de Altenstein'a hazırladığı bir raporda yer alır. Ayrıca Hegel'in dergi hakkında heyecanlanmak için kişisel nedenleri de vardı. Bilimler Akademisi gizli oylamayla üyeliğini reddetmişti; Schleiermacher onun kabul edilmesinde en büyük engellerden biriydi ve Savigny de Hegel'in üyeliğinin önemli karşıtlarından biriydi. Birlikte Hegel'in Berlin ve Alman edebiyatındaki etkilerini ortadan kaldıramasalar da engellemeyi istiyorlardı. Schleiermacher'e karşı düşmanlığı büyük oranda kişiseldi; hem Hegel hem de Schleiermacher Prusya siyasetindeki reform kanadına aitlerdi. Ancak Savigny'ye karşı düşmanlık da oldukça politiktir; Savigny Hegel'in karşısında yer aldığı her konunun arkasında durmaktaydı ve Gans'a karşı gerçekleştirilen anti-Semitist saldırılar yalnızca Hegel'in ona duyduğu hisleri güçlendirmişti. Bu nedenle "eleştirel bir dergi" çıkarma fikri aynı zamanda Hegel'e kendine ait "Akademi karşıtı" bir yol açması için fırsat yaratıyordu; hatta dergi sonunda Ocak 1827'de yayımlandığında birçok kişi tarafından aynen *Hegel'in* "Karşı Akademi"si olarak görüldü ve hatta bazıları tarafından "Hegel-dergisi" olarak adlandırıldı.

Ancak Hegel'in dergiye olan ilgisi yalnızca bir hesaplaşma ve itibarını arttırma konusundan daha fazlaydı. Hegel'in modern devlet vizyonu, eğitilmiş kamu hizmetlileri [*Beamte*] fikrine önemli bir yer veriyordu. Onlar işleri yürütüyorlardı. Bu kamu hizmetlilerini eğitme görevi, onların *Bildung* anlayışlarını, kendilerini yetiştirme, yönlendirme ve doğru yargıda bulunma kapasitelerini geliştirme göreviyse üniversitenindi. Hegel'in modern hayat görüşüne göre kamu görevlilerinin teknik eğitimi yeterli değildi; kamu görevlileri ayrıca eğitilmeli ve kültürleri artırılmalıydı, doğru yargıda bulunabilmeyi ve kendi memleket geçmişinden bağımsız olarak modern devlette herhangi bir hükümet memurluğu pozisyonunu ve "evrensel zümre"deki rollerini üstlenebilmeyi mümkün kılacak karakterde olmalıydılar. Kamu görevlilerinin kültürel eğitiminin önemli bir parçası onların bir felsefi algıya sahip olmalarıydı; tabii burada Hegel'in bahsettiği kendi idealist felsefesiydi: *Wissenschaft* olarak felsefeydi, nasıl yaşanacağını söyleyen zayıf bir maksimler zinciri değil. İyi eğitim almış, kültürlü kamu görevlilerinin modern hayatın bütünlüğünün nasıl bir arada tutulduğunu anlaması gerekiyordu ve yalnızca felsefenin onlara bu bütünlüğün algısını verebileceğini düşünmekteydi. Kamu görevlileri-

ne yalnızca üniversitede iyi bir eğitim verip sonra da hayatlarının geriye kalanı boyunca onlardan başarı beklemek yeterli değildi. Böyle olması imkânsızdı, çünkü modern *Wissenschaft* çok dinamikti, süreç halinde çok fazla şey vardı. Bu nedenle böyle bir derginin amacı, devrim sonrası Alman hayatında işi yürütenlere, onların gelişmelere ayak uydurabilmelerini, *Bildung*'larını korumalarını sağlayacak, onların "öğrenmiş, kültürlü" insanlar oluşunun devamlılığını sağlayacak gerekli "bilimler"de eğitim verebilmekti.

Bu açıdan, Bilimler Akademisi bu görev için uygun değildi. Gerçek bir felsefeye sahip olmamalarının yanında (büyük ölçüde Schleiermacher sayesinde), en iyi durumda bile sadece "bilim" için bilim düşüncesinde olan, "bilimin" modern hayattaki toplumsal rolünü hiçe sayan akademik bir klik haline gelmişlerdi. Bu nedenle Hegel, dergiyi hiçbir zaman *Hegelci* bir dergi olarak düşünmüyordu; dergide asla Hegel'in felsefesinin propagandasını yapılmayacak, genel olarak *Wissenschaft*-bağlantılı-*Bildung* idealinin propagandasını yapılacaktı. *Jahrbücher*'i yalnızca "Hegel-dergileri" olarak nitelendiren Hegel karşıtlarının iddialarının, editörler kurulu tarafından dergide yer alan birçok kilit makalenin uzaktan yakından Hegel'in felsefesiyle alakası olmadığı belirtilerek yanıtlanması, şaşırtıcı değildir. Ama söz konusu sıcak atmosferde, statü için verilen yarış ve o dönem Berlin'de herkesin diken üstünde olma hissi göz önünde tutulduğunda dergi, bir "Hegel-dergisi" olduğu suçlamasını kolaylıkla üzerinden atamayacaktı.

Hegel, Gans ve Hotho böyle bir derginin olasılığı üzerinde tartışmaya devam ettiler (Hegel –Gans'ın biraz rahatsız edecek şekilde– tüm küçük detaylar üzerinde uğraşıyordu ve tüm oluşumun dağılabileceği durumları sürekli gündeme getiriyordu). Ama sonunda ok yaydan çıktı.[30] 16 Temmuz 1826'da Hegel üniversitede ilgili gruplara bir duyuru dağıttı ve Marie çocuklarla birlikte evde olmadığı bir zaman Hegel, ilgili kişiler ile 23 Temmuz 1826'da evinde bir toplantı yaptı. Bu toplantıda *Sozietät für wissenschaftliche Kritik* (Bilimsel Eleştiri Cemiyeti) Hegel'in önerdiği biçimde kuruldu ve yayın organının adının "*Jahrbücher für wissenschafliche Kritik*" ("Bilimsel Eleştiri Yıllıkları") olması kararlaştırıldı. "Yıllıklar" genel olarak bilimlerde gerçekleşen yeni gelişmeleri ve yeni keşifleri içerecekti; bilimsel özetler, papazlık çalışmaları, ders kitapları, klasiklerin baskıları ve tamamen teknik çalışmalar incelenmeyecek-

ti; eleştirmenlerin anonim olmasına da izin verilmeyecekti. "Cemiyetin" genel yapısı Bilimler Akademisi'ninki gibiydi: "Sınıflar" denen üç farklı bölüm vardı –felsefe, doğabilimleri ve tarih-filoloji– ve her "sınıf"ın sekreteri, her şeyi birbirine bağlayan kuralları ve yönetmelikleri vardı. Gans tüm "cemiyet"in sekreteri seçildi ve tüm işlerin sorumluluğunu üzerine aldı (başka bir deyişle toplantıları düzenleme ve en önemlisi "Yıllıklar"ın basımıyla ilgili tüm işler). Bunun en beklenen sonuçlarından biri (Hegel'in rakiplerinin de fark ettikleri gibi) Hegel'in sonunda arkadaşı ve takipçisi Gans için, gerici, anti-Semitist güçlerin kendisine dair tüm itirazlarını savuşturacak güçlü bir pozisyon sağlaması oldu.

Bununla birlikte Hegel ve Gans "Yıllıklar"ın şekillendirilmesi konusunda bazı önemli noktalarda farklı fikirlere sahiplerdi. Hegel "Yıllıklar"ın bağımsızlığı ve otoritesinin garantilendiği, devlet tarafından desteklenen bir kurum olması gerektiğini düşünüyordu; Hegel'in kafasında genel olarak yargının ve kamu görevlilerinin bağımsızlığı vardı ve bir Fransız hayranı olarak eğer Fransa'da yayımlanan *Journal des Savants* devlet destekli ve bağımsız ise, Berlin'in dergisi de devlet destekli ve bağımsız olmalıydı. Öte yandan Gans daha genç oluşu ve cumhuriyetçi yönü ile, "Yıllıklar"ın her türlü (mali denetim dahil) devlet denetiminden bağımsız olmasını, *Journal des Savants* yerine Fransa'daki daha güncel ve bağımsız bir dergi olan *Le Globe* üzerinden modellenmesini istiyordu. *Le Globe* Gans'ın yaşıtı kişiler tarafından yönetiliyordu; daha entelektüel, daha romantik, daha az kalabalık ve ilginç bir şekilde *Journal des Savants*'a göre daha felsefiydi. Victor Cousin ise iki tarafa da yakındı ama yine de *Journal des Savants*'la karşılaştırıldığında daha çok *Le Globe*'u tutan grubun manevi lideriydi. Fakat her ne kadar Gans "Yıllıklar"ın içine biraz olsun *Le Globe* ruhu katmış olsa da Hegel konuya ağırlığını koyuyordu.[31]

Her ne kadar "Yıllıklar" Hegelcilik propagandasına adanmış (eleştirenleri bu şekilde itham ediyordu) bir "Hegel-dergisi" değilse de, onu oluşturan topluluk kimin üye olmadığına dair tanımlanılıyordu: ne Schleiermacher ne de Savigny'ye hiçbir zaman katılmaları teklif edilmedi ve nedeni açıktı. Bu biraz utandırıcıydı, ne de olsa hem Schleiermacher hem de Savigny dönemlerinin önemli entelektüel figürlerindendi. Ama bu konuda Hegel çok hassastı. Aralık 1826'da (derginin kuruluşundan beş ay sonra) Schleiermacher ve Savigny'nin üye olmaları teklif edildiğinde He-

gel patladı ve öfke krizine girdi. Sandalyesinden fırladı, kızgın bir biçimde odasında volta atmaya başladı ve Schleiermacher'in "cemiyete" girmesinin kendisinin atılması ile eşdeğer olduğunu mırıldandı. Üyelerin hatırladığı kadarıyla o güne kadar gerçekleşen (yüksek sesler ve yoğun tartışmalarla) en "fırtınalı" seansı ve o dönemde Schleiermacher'e bir davette bulunulmasının "düşüncesizlik" olduğu kararı ile sonuçlandı. (Gans bile bu noktada Hegel'in Schleiermacher'e karşı çıkmasının tamamen kişisel olduğunu düşünüyordu.)[32] Teklif bir daha gündeme getirilmedi.

Ne yazık ki "Yıllıklar" ancak kısmen başarılı oldu. Dergiyi çıkaranlar hiçbir zaman kendilerini geçindirebilecek kadar abone kaydedemedi. Hükümetin de böyle bir girişime başlangıçta mali destek vermemesi Hegel'i hayal kırıklığına uğrattı. Von Cotta'nın 1827 ve 1828'de 2.700 Taler'lik zararının ardından Altenstein yıllık 800 Thaler'lik abonelik yaptırarak Hegel'in ölümünden sonraki birkaç yıla kadar derginin çıkmaya devam edebilmesini sağladı.[33] Hegel bile sonuç karşısında hüsrana uğramıştı; akademik dili fazla kullanan ve amaca fazla yönelik makaleler yayımladıkları için halkın ilgisini çekemediğini düşünüyordu. Hegel 9 Ağustos 1827'de Niethammer'e "bana göre makaleler orijinal planımız ile karşılaştırıldığında çokbilmiş bir bakış açısına sahip bir şekilde ortaya çıktı. Her nasılsa, biz Alman bilginleri –ancak ne yazık ki biz Alman filozofları bilginlerden sayılmıyoruz– âlimliğimizden, titizliğimizden (Gründlichkeit) ve meslek ağzından çok zor sıyrılabiliyoruz" diyerek şikâyette bulundu.[34] Buna rağmen "Yıllıklar"dan herkes hoşnutsuz değildi; aksine Schleiermacher ilk sayıları oldukça iyi ve ilginç bulmuştu, hatta Hegel'in bölümlerini bile. Yine de "Yıllıklar" onun gözünde tatsız bir biçimde hâlâ sadece "Hegel-dergisi" idi.[35]

Gans "Yıllıklar" için başlangıcı, bir başka yönden bakıldığında onun için oldukça olaylı geçen Paris seyahatinde yaptı. Hiçbir zaman açıkça belirtmediği ama gayet açık olan nedenlerle Gans, 12 Aralık 1825'te Paris'te vaftiz edilerek Hıristiyanlığa geçti. Gans'ın yakın arkadaşı Heinrich Heine'nin deyişiyle bu olay neredeyse kesinlikle dini düşüncelerde derin bir değişimden çok akademik dünyaya "giriş bileti" idi. Gans hiçbir zaman dindar bir Hıristiyanlık ya da yeni dinine belli bir bağlılık sergilemedi. Öte yandan Gans'ın resmi olarak dinini değiştirmesi Berlin'deki Yahudi cemaatini derinden sarstı; özellikle Gans'ın fikrinin değişmesinden önce aşağı yukarı aynı nedenlerle (Hıristiyanlığa bir inançtan

çok Prusya'da bir kariyer sahibi olmak adına kendini resmi olarak kabul ettirmek için) dinini değiştirmiş olan arkadaşı Heine'yi oldukça üzdü. Gans, herkes tarafından özgürlük konusunu zorlamak için en doğru insan olarak kabul ediliyordu: Entelektüel açıdan ve örgütleme açısından yetenekli, yüksek enerjili ve çekici Gans, Prusyalıları kendi kurallarına göre 1812 Bildirgesi'ne uymaları konusunda kahramanca karşısına almış ve geri adım atmamıştı. Gans büyük bir umuttu, Napoléon Devrimi sonrası ideallerini gerçekleştirme peşinde olan Berlin'deki çok sayıda kişi tarafından kahraman olarak görülmekteydi ve şimdi din değiştirmesi Yahudi özgürleşmesine moral bozucu bir darbe olarak nitelendirilmekteydi. Her ne kadar temelinde yatan nedenler açık olsa da Heine gibi aynı tercihi yapan kişiler bile Gans'ın bu kararına son derece üzülmüştü. Din değiştirmesine ilişkin Gans'ın şöyle dediği rivayet ediliyordu: "Eğer devlet benim becerilerim doğrultusunda, kapasiteme uygun bir biçimde hizmet etmemi, inanmadığım bir şeye iman ettiğimi söyleyene dek yasaklayacak kadar aptalsa (sorumlu bakan da inanmadığımı bilir) öyle olsun, diledikleri olacaktır."[36]

Yine de din değiştirmesi amacına ulaştı; 13 Mart 1826'da Gans hukuk fakültesine "ekstraordinaryus" profesör olarak atandı. Savigny'yi korkutacak biçimde, Berlin Üniversitesi'nde artık Hegel'in bir takipçisi vardı. Gans öğretmen olarak büyük başarı kazandı ve bilimsel kariyeri tırmanmaya devam etti. Ancak Savigny ile olan anlaşmazlıkları giderek daha aleni ve sert olmaya başladı ve Savigny kendini "Hegelciler" tarafından saldırı altında hissetti. (Savigny 1826'da "Hegelciler tutkulu bir biçimde bir tarikatmışçasına bir araya toplandılar ve benim güçlü rakiplerim oldular" diyerek şikâyette bulundu.)[37] 15 Kasım 1828'de bir kabine emriyle kral, Altenstein'a, Gans'a hukuk fakültesinde ordinaryüs profesör unvanı verilmesi yetkisi tanıdı ve Savigny'nin yoğun protestosuna karşı Altenstein vakit kaybetmeden 11 Aralık'ta yetkisini kullandı. Gans, Savigny ile uzlaşmaya çalıştı ancak Savigny onu geri çevirdi ve onunla herhangi bir ilişki kurmayı reddetti.[38] Hatta Savigny veliaht prensi bile anlaşmazlıkta kendi tarafına çekti. Savigny ve takipçileri için Gans'ın dinini değiştirmesi tamamen önemsizdi; onların ve onlara yakınlık duyanların gözünde Gans hukuk fakültesindeki bir Yahudi idi. Ama olan olmuştu: Bir Hegelci hukuk fakültesinde en prestijli pozisyonlardan birine sahip olmuştu ve karizmatik kişiliğiyle yüzlerce hatta bazen binlerce öğrenciyi derslerine çekmekteydi.

Satir, Saphir ve Beklenmedik Sorunlar

Berlin Esprisi

"Yıllıklar" Hegel'in dergi konusundaki tek girişimi değildi. Aynı dönemde, Berlin'in önde gelen mizahçılarından Moritz Gottlieb Saphir'le iyi arkadaş oldu. Saphir (1793'te Moishe Saphir adıyla dünyaya gelmiştir) Viyana üzerinden Berlin'e gelen bir Macar Yahudisiydi. Kendisi gibi 1825'te Berlin'e gelen Henriette Sontag'ın (Berlin tiyatrolarının çok popüler bir şarkıcısıydı) erdemlerini güya öven bir şiir yayımlayarak hızla bir skandala neden oldu. Şiir yayımlandıktan sonra Saphir bunun bir akrostiş olduğunu ve satırların ilk harflerinin "*ungeheure Ironie*" ("korkunç ironi")[39] olarak okunduğunu açıkladı. Saphir bu skandaldan ötürü ünlü oldu. Yeni sahip olduğu şöhreti onu yeni kurulan ve basımına 1826'da başlanan *Berliner Schnellpost für Literatur, Theater, und Geselligkeit* (*Berlin Edebiyat, Tiyatro ve Eğlence Ekspresi*) gazetesinde editörlük pozisyonuna getirdi. (Manşetinde bir posta arabası yer alıyordu ve gazetenin diğer bölümleri "*Beiwagen*", "eşlik eden arabalar" olarak adlandırılmıştı.) Saphir ve işbirlikçileri genellikle yıkıcı ve her zaman çok esprili oyun ve opera eleştirileri yazıyorlardı. Berlin manzarası üzerine iğneli alaylar ile yorumlar yapıyorlardı ve Saphir tüm bunları nükteler, kelime oyunları, muzip alıntılar ve yerine göre cinsel taşlamalardan oluşan kendi esprileriyle süslüyordu. (Tüm esprilerde olduğu gibi bunlar da başka bir zamana aynı şekilde aktarılamaz: ama o dönemde tüm Berlin tarafından en sevilen Saphir esprilerinden biri şuydu – abartılı, otoriter bir ses tonu ile: "Bu beyler kardeş midir?" "Bir tanesinden eminim ama ötekisi için ise kesin bir şey söyleyemem.")[40] Saphir daha sonra 1827'de eşdeğer başarıya sahip benzer bir başka gazete kurdu: *Der Berliner Courier, ein Morgenblatt für Theater, Mode, Eleganz, Stadtleben und Lokalität* (*Berlin Kuryesi: Tiyatro, Moda, Şıklık, Şehir Yaşamı ve Yerel Haberlerin Gazetesi*). Kral bile Saphir'in gazetelerini okumaktaydı ve Saphir'in mizahını seviyor olması ona başkalarının pek hoşlanmadığı sansürcülere karşı biraz hoşgörü tanınmasını sağlıyordu. *Schnellpost* hızla başarı kazandı; ilk yıl tirajı 1.300'ü buldu, ikinci yıl ise dağıtımı yalnızca aboneliklerle 2.500'e çıktı. (O dönemde nüfusu 220 bin olan Berlin'de seksen sekiz kişiden biri *Schnellpost*'a aboneydi; daha

da iyisi, kraldan araba sürücüsüne kadar her sınıftan insan gazeteyi okumaktaydı.)[41] Hegel de 1826'da bir tiyatro eserinin incelemesini yayımlayarak *Schnellpost* için yazmaya başladı ve öğrencilerini de bu gazetede yazmaları için cesaretlendirdi. 1827'de Saphir, "tersine dünya" adında, genel tuhaflıklara adanan bir cemiyet kurdu. (Yeni üyelere "klasikler" denirdi, kişi "iyi" demek istiyorsa "kötü" demek zorundaydı vs.)[42] Saphir rüküş giyinmeyi alışkanlık haline getirmişti, hatta çok abartarak bir süre sapsarı, kıvırcık bir peruk taktığı da görülmüştür. Ancak herkes Saphir'in espri anlayışı ve kelime oyunlarından hoşlanmamaktaydı; Saphir tüm devlet görevlilerine saldırıyordu ve kralın korumasını kaybedebileceğinin farkında olan polis ona tam bir Berlin vatandaşlığı vermek yerine geçici oturma izni vermekte diretmekteydi. 1829'da Saphir sonunda fazla ileri gitti: Bir makalesinde, çağrı yapacak başka şey yokmuş gibi, basın özgürlüğü çağrısı yaptı; mizah bir yana ama basın özgürlüğü bir başka şeydi; artık kral da bu durumdan hoşnut değildi ve polis vakit kaybetmeden Saphir'i Prusya'dan sınırdışı etti.

Hegel'in Saphir'le olan arkadaşlığı, Hegel'in oğlunun anlatımıyla, onun tipik "çifte hayatı"nın bir parçasıydı. Daima saygın bir burjuva profesörü olmanın yanında Hegel'in hazırcevap sanatçılar, farklı türden bohemler ve uçlarda yaşayan figürler ile vakit geçirmeye de ihtiyacı vardı. Hem Hegel hem de Gans, Saphir'in arkadaşıydı ve birçok akşamı bir arada geçirmişlerdi. Hatta Saphir, Hegel'i Berlin halkının arasında efsane halini alan komik bir olaya bulaştırmıştı (belki de Hegel kendini bu olaya bulaştırmıştı). Mayıs 1826'da Carl Schall Berlin'e geldi; Schall iyi yaşayan, büyük harcayan ve heybetli yiyen (oldukça toparlak), sanat meraklısı, tutkulu bir tiyatro düşkünüydü ve özellikle artislere düşkündü; büyük bir piyango kazandıktan sonra zevklerini doyurmak için Berlin'in uygun bir yer olduğunu düşündü. O dönemdeki pek çok Berlinli gibi o da büyük Berlin Tiyatrosu'nda sahnelenen müzikalin güzel, iffetli şarkıcısı Henriette Sontag'a vurgundu. (O dönemde insanlar "Sontag ateşinden" bahsediyorlardı.) Saphir ise her zamanki kirli çamaşırları ortaya döken tavrı ile durmadan Sontag'ın harcanması pahasına gazetesinde espriler yayımlıyordu. Sontag Paris'e gitmek üzere Berlin'den ayrılacağını açıkladığında Schall'ın da dahil olduğu bir grup hayranı Berlin'de sergileyeceği son performansından önce ona hürmeten, son performansın kapanış sahnesinin hemen ardından sahneyi onun onuruna yazılmış şi-

irlerle doldurmak için bir plan yapmak üzere Berlin'deki Café Royal'de bir araya geldiler. Saphir de onun onuruna sahneye bir şiir fırlatacağını söylemişti ancak şiirinin, koronun üyelerinden lekelenmiş bir şöhrete sahip genç bir kadının onuruna olacağını belirtti. Schall, Sontag'a olduğu sezilen bu aşağılama karşısında patladı ve Sontag'ın onurunu Saphir'in hakaretlerine karşı korumak adına, onu düelloya davet etti; Saphir de kabul etti. Bu meydan okumanın kendisi zaten yeterince saçmaydı; iri ve toparlak yapısı ile Schall, Saphir'in ince ve uzun yapısıyla onun için iyi bir hedef olamayacağını söyleyerek olayı şakaya vurdu. Düello ertesi gün yapılacaktı. Schall ve düello şahidi geldiler; Saphir ise yalnız başına geldi. Herkes gergin bir biçimde Saphir'in şahidinin gelmesini bekledi. Berlin'de kim bu abartılı Yahudi mizahçısının düello şahidi olmaya razı olacaktı ki? Sonunda Saphir'in şahidini taşıyan bir araba geldi ve içinden çıka çıka Hegel çıktı! İzleyenlerden birinin tanımladığı üzere, bütün bu olanlar tüm sahneye "karşı konulamaz komik bir hava" kattı.[43] O andan sonra bir düellonun gerçekleşmeyeceği açıkça ortadaydı; Schall'ın da arkadaşı olan Hegel, onu Schall'ı Saphir'den özür dilemeye ikna etti ve her şey yoluna girdi. Berlin esprisi kazanmıştı.

Sürpriz Doğum Günü Partisi

Neredeyse tüm 1826 yazı boyunca Marie ve çocuklar Nürnberg'deki akrabaları ziyarete gittikleri Berlin'den uzaktaydı. Hegel zamanını çok sıkı çalışarak (Marie ve çocuklara "Siz gittiğinizden beri kesinlikle çok daha fazla çalışabildim" diye itirafta bulunmuştur), arkadaşları ile kart oynayarak ve Gans ile sohbet ederek geçirdi.[44] Aslında 1826 Ağustos'unun ortaları itibarıyla, Marie ve çocuklarına, "Oldukça sessiz yaşıyorum; yalnızca benim tek gerçek arkadaşım ve yoldaşım Gans ile görüşüyorum" diye belirtmiştir.[45] Gans oldukça kurnaz bir biçimde arkadaşlarının onun için büyük bir doğum günü kutlaması planladığını Hegel'den sakladı. 26 Ağustos'ta (doğum gününden bir gün önce) Hegel (her zamanki partnerleri ressam Rösel ve müzik öğretmeni Zelter'le) kart oynamak için (başka ne için olabilir ki?) arkadaşı August Friedrich Bloch'un evine gitti. Bir dolap çevirerek arkadaşları kart oyununun başlangıcını geç akşam yemeği sebebi ile erteleddiler ve saat gece yarısını gösterdiğinde şarabı çıkararak Hegel'in (27 Ağustos) doğum günü için

kadehlerini kaldırdılar. Ertesi sabah iyi dileklerini sunmak isteyenler Hegel'i evinde ziyaret etti ve içinde şiirler bulunan mektuplar gelmeye başladı. (Polis müdürü von Kamptz bile dostça bir ziyarette bulundu.)

Hegel yemek için şehrin kalbinde yeni bir kafenin –adını Berlin'in büyük bulvarı Unter den Linden'den alan bir *Lokal* (Almanlar kafe için bu sözcüğü kullanıyorlardı)– açılışına davet edildi; doğum günü yemeğinden sonra birden Förster ve Gans tarafından yönetilen bir grup öğrenci, ellerinde kadife bir yastık, üzerinde de içinde şiirler yer alan gümüş bir kupayla çıkageldiler ve Hegel'i kutladılar. (Şiirler yeşil bir kılıf ile sarılmış ve üzerinde altın harflerle "27 Ağustos 1827'ye" yazılmıştı.) Hegel gümüş tüccarının aynı zamanda onun öğrencilerinden biri olduğuna gururla dikkat çekmişti. Rösel'den küçük bir Mısır İsis heykeli, bir başka öğrenciden de kristal bir vazo hediye almıştı. Daha sonra arkadaşlarının Hegel'in bir büstünü yapmak üzere Berlin'in en ünlü heykeltıraşının en ünlü öğrencisiyle (Christian Daniel Rauch'un öğrencisi Ludwig Wilhelm Wichmann) anlaştıkları açıklandı. (Rauch fazlasıyla yoğun olduğundan büstü kendisi yapamamıştı; Wichmann büstü 1828'de bitirdi.)

Kutlama gecenin ilerleyen saatlerine kaydı, arada müzik ve gürültülü kutlamalarla birlikte, gece yarısından sonra (28 Ağustos), Goethe'nin de doğum günü Hegel'inkiyle birlikte kutlandı. Gans, Goethe'yi modern Alman edebiyatının doğuşuna tanıklık ettiği ve tabii ki o edebiyatı kalkındırdığı için, Hegel'i de eski metafiziği yıkan modern (Alman) felsefesinin gelişimine tanıklık ettiği ve aynı zamanda bu felsefeyi geliştirdiği için kutladığı bir konuşma yaptı. Gans "bu, Alman sanatı ve Alman *Wissenschaft*'ının bayramıdır" demişti.[46] Daha sonra Zelter, Goethe'nin yeni şiirini okudu. Hegel gece yarısında böylesine kendini adamış arkadaşlar ve öğrencilerle çevrelenmiş olmanın verdiği hislerle ilgili uzun bir konuşma yaptı. Bu öğrencilerin arasında kendini ne kadar genç hissettiğine dikkat çekti, öte yandan da kişinin bir anda artık genç olmadığını anladığı bir zamanın geldiğini, kişinin artık gençlikle kıyaslandığında artık yaşlanmış biri olduğunu ve artık Hegel için o zamanın geldiğine dikkati çekti (Hegel'in 1820'den sonra çok işlediği bir temadır). Hegel, Goethe'nin büyük şair ruhunun etkisi altında nasıl büyüdüğünü andı ve sonra kadehini Goethe'nin doğum gününe kaldırarak içti, böylece yeni bir kutlama ve içme döngüsü başlatmış oldu.

Bu etkinlik Hegel'i derinden etkilemişti; arkadaşları ve öğrencilerinden gördüğü bağlılık ve ilgi onun tahmin edebileceğinden çok daha fazlaydı. Tükenmiş bir biçimde ertesi sabah saat 11'e kadar uyudu ve uyandığında, posta kutusunda kendisine yazılmış yeni şiirler buldu. Tüm çektiği sıkıntılardan sonra başarılarının onun açıkça hem arkadaş hem de aydın bir figür olarak değerini bilen insanlar tarafından kutlandığım görmek çok memnun ediciydi. Hegel'in ününü sağlamlaştırmak istermişçesine, 30 Ağustos'ta yerel gazete *Vossische Zeitung*, büyük kutlamayı, şiirlerin bazılarını basarak ve gecenin ilerleyişini detaylandırarak anlattı. Hegel olayların bu şekilde gelişmesinden büyük bir memnuniyet duymaktan başka bir şey yapamazdı.

Ancak herkes bu kadar coşkulu değildi. Örneğin, Hegel'in doğum günü üzerine yapılan haber kralın canını sıkmıştı. Kendi doğum günü 3 Ağustos 1770'ti, Hegel'inkine yakındı, kendi doğum günü kutlamalarının haberleri kıyaslandığında Hegel'in doğum günü kutlamalarının haberlerinin biraz fazla kaçtığını fark etmekten kendini alamadı. Kral olduğuna göre oturup surat asmak zorunda değildi, bununla ilgili bir şeyler yapabilirdi ve böylelikle Ekim'den başlayarak "özel" doğum günü kutlamalarının gazetelerde yer almasını yasaklayan bir hükümet emri çıkarttırdı. Artık kralın doğum günü ya da devlet tarafından ilan edilen festivaller gibi yalnızca gerçekten "değerli" etkinlikler basın tarafından nakledilebilecekti.

Hegel ve arkadaşları bildirideki uğursuz tonlamaları ve hatta kralın bu açıklamasının ardındaki tehditkâr imayı saptamakta zorlanmadı. Daha sonra, durumu daha da kötüye götürecek şekilde, aynı ay içinde polis müdürü von Kamptz, Cousin'in Fransa'da yayımladığı Platon'nun *Gorgias* metninin Fransızca çevirisinin önsözünde yazdıklarını öğrendi. Cousin önsözde Almanya'daki tutuklanmasından, Prusyalılar tarafından gördüğü kötü muameleden, fazla hevesli Prusya polisinin "tiksindirici politikalarından" bahsetmişti ve Hegel'in tüm dava boyunca üstlendiği "asil tavrı"nı övmüştü; Cousin'in "arkadaşı" olduğunu söyleyerek polisin karşısına nasıl çıktığını, tekrar tekrar, Cousin'in serbest bırakılması için nasıl uğraştığını ve bütün bunların, Hegel'in bu riski alırken gösterdiği "büyük cesaret"in kanıtı olduğunu anlatmıştı.[47] Kral bu durumdan hoşnutsuzdu ancak von Kamptz fena halde sinirlenmişti; o dönemde hem kral hem de polis müdürü ile ters düşmek küçümse-

necek bir olay değildi. Varnhagen von Ense, felsefe her ne kadar hâlâ hâkim olan güçler tarafından itibar görse de mahkemede ona bir etiket yapıştıracak (örneğin, "demagoji" suçlaması) birilerinin olacağı konusuna dikkati çekti ve filozofların (diğer bir deyişle Hegel'in) kendilerini kollar halde olmalarının akıllı olacağını belirtti, konu bu iken "Hegel başkalarından daha güvende değildi."[48] Reformu destekleyen yazılar yayımlamayı sürdürürken Berlin'deki gericiliğin tehlikelerle dolu sularında yıllarca manevra yaptıktan sonra Hegel'in böyle bir uyarıya ihtiyacı yoktu. Yılın geri kalan kısmında, dersleriyle "Yıllıklar" için makaleleri üzerinde çalışmaya devam etti ve "oldukça sessiz" yaşamını sürdürmeye geri döndü.

Ludwig'in Ayrılışı

Aksi halde keyifli olabilecek tüm olayların üzerine kara bir örtü örten ve daha olumsuz olanları vurgulayan olay, Ludwig Fischer'in aileden ayrılacağının acı gerçeğiydi (büyük ihtimalle 1826 başlangıcında). Hegellerin Ludwig Fischer'in varlığıyla ilgili her zaman bir sorunu olduğu açıktı. Ludwig açısından kendisinin Hegel ailesi içindeki hayatı sevgiden çok korkuyla doluydu; birden çok kez evden kaçmaya karar vermiş ama kaçışını gerçekleştirmesine yardımcı olacak herhangi bir yolu olmadığını fark edince vazgeçmişti. Evin açıkça gözdesi olan ve bu durumu onun yüzüne vuran iki erkek kardeşi ile sürekli kavga ediyordu. Tıp eğitimi almak istiyordu ve aslında bilimsel çalışmalarında elde ettiği başarılar onun bu eğitime hak kazanması için yeterliydi; bunun yerine Hegel ona bu konuyu kafasından tamamen çıkarmasını emretti çünkü, basitçe Stuttgart'a yollanacak ve orada kendini ticaret alanında çıraklık yaparak geliştirecekti; aileden ya da başka herhangi bir kurumdan başka bir şey için mali destek alamayacaktı.

Ludwig başlangıçta babasının dileklerine isteksizce de olsa uydu fakat kısa bir süre içinde tüm bu olanların kabullenilemez olduğunu ve yanında çıraklık yaptığı adamın sıkıcıdan da öte olduğunu fark etti. Napoléon sonrası Almanya'sında herkesin çıraklık yapmak için akın etmesiyle birlikte, ileride ustalara dönüşebilme olasılıkları ekonominin de modernleşmesiyle giderek azalmıştı ve tabii bu Ludwig'in durumuna hiç de yardımcı olmuyordu. (Bu, Hegel'in modern ekonomi üzerine

yaptığı keskin gözlemlerine rağmen kendi oğluyla ilgili olarak görmeyi başaramadığı bir şeydi.) Bir gün işvereni/ustasıyla yaptığı sert bir söz düellosundan sonra, onun çıraklığından ayrılma talebinde bulundu ve bu talebi kabul edildi. Zaman kaybetmeden kendine Doğu Hindistan'da hizmet vermek üzere Hollanda ordusunda düşük rütbeli bir görev ayarlamayı başardı. (Uzun süre onun için bu görevi Hegel'in ayarladığı anlatılagelmiştir; ancak durum böyle değildi, Ludwig bu görevi kendisi almıştı.) Ludwig babası tarafından kötü muamele gördüğünü hissediyordu ve Hegel'in onun kitaplarından hiçbirini almasına izin vermediğini, çamaşırlarının da sadece küçük bir kısmını alabildiğini iddia etti ve Hegel'in onunla doğrudan vedalaşmadığını, yanında çıraklık ettiği adama yazdığı bir mektupla dolaylı yoldan vedalaştığını söyledi. (Ludwig bu konuya o kadar çok içerlemişti ki, bir arkadaşına yazdığı mektupta bu hikâyeden bahsetmişti ve kendisine karşı Hegel'in kalpsizliğini anlatan cümlelerin altını çizmişti; dikkat çekici bir biçimde Hegel'den babası olarak bahsetmemekteydi, ona sadece "Hegel" diyordu, bu da ona oldukça yabancılaşmış olduğunun göstergesiydi.)[49] Orduya da Ludwig Fischer adıyla kaydını yaptırdı; o zamanlar anlatılan hikâyeye göre, ailenin kumbarasından sekiz *Groschen* (hiç de büyük bir para değildi) çalarken yakalandıktan sonra Hegel, aile adını kullanmasını yasaklamıştı; o zamana kadar, Georg Ludwig Friedrich Hegel adını kullanmaktaydı (Fransız *Gymnasium*'undaki kayıtlarda belirtildiği üzere) ve bu yasağı ağır bir aşağılanma olarak gördü. (Hegel ailesinin para çalma konusunu ciddiye aldığı açıkça ortadaydı; Karl Hegel kendisi ve kardeşinin –Karl Hegel, Ludwig yokmuş gibi davranmayı tercih ettiğinden, onun Immanuel olduğunu düşünüyoruz– bir kez masanın üstünde duran bir Thaler'i çalıp harcadıklarını ve yakalandıklarında ailelerinden hayatları boyunca anılarına kazınan acı bir azar işittiklerini anlatırdı. Eğer Ludwig ve çalınan *Groschen*'le ilgili hikâye doğruysa, bu aile içinde uygulanan çifte standardın sadece bir başka örneğiydi.)[50]

Her ne kadar Ludwig muhtemelen haklı olarak Hegel tarafından kendini terk edilmiş hissetse de Hegel, Ludwig'i öylece reddedip zihninden uzaklaştırmış değildi. Hegel belli ki Ludwig'in Hollanda ordusuna katıldığını biliyordu; hatta van Ghert'i 1827'de Paris'ten dönerken ziyaret ettiğinde ona bu konudan bahsetmişti ve sadık bir arkadaş olan van Ghert Hegel'e Ludwig'in hangi alayda yer aldığını öğrenmek için bir mektup

yazmıştı. Böylelikle kendi resmi mevkiiyle belki ona yardımcı olabilirdi.[51] Ancak ne olursa olsun, Ludwig'in Hollanda ordusundaki hayatı trajik bir biçimde kısa sürdü; 1831'de Batavia'da görevdeyken yüksek ateş nedeniyle hayatını kaybetti; ondan çok kısa bir süre sonra yaşamını yitiren Hegel, hiçbir zaman Ludwig'in ölümünden haberdar olmamıştır.

Hegel'in, Ludwig ile olan ilişkisi ve yaşanan gelişmelerle ilgili olarak derinden üzüntü duyduğu kuşkusuzdur ve onun bu olan bitenler dolayısıyla kendini oldukça sorumlu hissettiği açıktır. Her ne kadar Hegel her zaman özel hayatındaki düzensizlikleri üzerinden atmakta usta olsa da, Ludwig'le ilişkisinde bunu bütünüyle başarabilmiş olması olasılığı düşüktür. Kendi nesline kıyasla Hegel, oğullarına oldukça düşkün bir adamdı ve onların yetişmeleriyle de açıkça ilgileniyordu; Ludwig'le ilgili çaresiz başarısızlığı, onun herhangi birine hatta kendine bile itiraf edebileceğinden daha büyük bir yük olmuş olmalıydı.

Paris: "Medeni Dünyanın Başkenti"

Paris'e İhtiyatlı Bir Yolculuk

Yılın başında (1827) Hegel ve arkadaşları, Hegel'in Prusya hükümetinin çekirdeği tarafından sevilip sevilmediği hakkında endişelenmek için yeni nedenler buldular. Sene başında kraliyet ödülleri dağıtıldığı zaman, Prof. Ideler (yakın zamanda kurulmuş olan Bilimsel Eleştiri Cemiyeti'nin asıl üyelerinden biri) üçüncü mevki "Kızıl Kartal Nişanı"yla ödüllendirilmişti (her ne kadar birinin adına, asalet belirten "von" unvanının getirilmesi kadar olmasa da büyük bir onurdu). Çarpıcı bir biçimde Hegel atlanmıştı ve sadece bu da değil: Almanya'nın önde gelen aydınların biri ve Berlin'in en ünlülerinden biri olan Hegel'e, kralı kızdıran büyük ve gürültülü doğum günü kutlamasından hemen sonra pek önem verilmemeye başlanmıştı;[52] Hegel'in arkadaşları bu durumdan dolayı korkuya kapıldılar. Hegel ise (az da olsa) hayal kırıklığına uğramış olmalı, fakat tedbirli bir biçimde bu konuyla ilgili sessiz kaldı. Ancak Hegel'e karşı saldırılardan bitmedi. Cousin davası, Gans davası, "alternatif akademi," kibirli, kendinden emin ve alaycı tarzı; tüm bunlar Berlin muhafazakârları için çok fazlaydı. Hegel'den hoşlanmayanlar

bile onun çevresini saran ihtiraslardan endişe duymaya başlamıştı. Bir klasikçi ve aynı zamanda Schleiermacher ve Savigny'nin arkadaşı olan August Boeckh, Ağustos 1827'de Hegel "her yönden münasebetsiz ve haksız biçimde saldırıya uğruyor, oysa kendini daha yeni yumuşatmaya başlamıştı... ona karşı taraf tutanlar çok ihtiraslı ve sınır tanımıyorlar... bunun tek nedeni [Hegel'in] kişiliği" demişti.[53] Hegel'e çamur atanları en çok sinirlendiren, Hegel'in, çevresindeki atmosferin giderek ısınmasına rağmen ününün artmaya devam etmesiydi. Genelde imza isteyenler bile artık ondan birer yazı örneği almak için mektuplar yollamaya başlamışlardı.[54]

Hegel'in doğum günü yaklaştıkça doktor ona sağlığı için bir kaplıca ziyareti yapmasını söyledi, bu da Hegel'e Berlin'den uzak durması için bir bahane veriyordu, böylece arkadaşları onun doğum gününü kutlamak için büyük bir kutlama yaparak onu yeniden "şaşırtamayacaklardı." Haziran'da Altenstein'dan bir geziyi finanse etmesi için para istedi, o da bu girişimi desteklemek için 300 Thaler sağladı. Daha sonra Hegel Cousin'e Paris'i ziyaret etmek istediğini ancak seyahat için gerekli parayı bir araya getiremeyeceğini yazdı. Temmuz'da Cousin, Hegel'e onu ziyaret etmesi için Paris'e çağırdı. Bu bir davetten öteydi; Paris, Hegel'in devrime ve Fransız olan her şeye duyduğu yoğun ilgisi nedeniyle ziyaret etmekten çok memnun olacağı bir yerdi. İşlemler tamamlandı ve Ağustos ortası Hegel Paris yolculuğuna çıktı.

Yolculuk beklendiği üzere fena halde rahatsız ediciydi, fakat Hegel yolculuğu çekilir kılmak için elinden geleni yaptı ve eski öğrencisi F.W. Hinrichs'i görmek için Halle'de konakladı; ayrıca yol üzerindeki başka arkadaşlarını da, örneğin Koblenz dışında geniş bir araziye sahip olan iyi arkadaşı bankacı Joseph Mendelssohn'u ziyaret etti. Hegel gibi 1770'te dünyaya gelen Mendelssohn, filozof Moses Mendelssohn'un oğlu ve besteci Felix Mendelssohn-Bartholdy'nin amcasıydı; Felix daha sonra Hegel'le estetik üzerine çalışacaktı. Mendelssohn Hegel'e çevredeki gezilecek yerleri gösterdi ve her zamanki mutlu turist Hegel kendini, içinde olmaktan keyif aldığı yüksek burjuva çevrelerde buldu. Hegel oradan Trier'e doğru yola çıktı ve burada uzun zamandır süregelen merakı olan Mosel şarabına düşkünlüğünü gösterdi. Her ne kadar Hegel farklı yerlerde olmaktan keyif alsa da elli yedi yaşındaki filozof için ulaşım sıkıntı yaratıyordu. Marie'ye şöyle demişti: "Vücut yorgunluğu önemsiz ama

hiç iş yapamamak ve senin yerine anlamsız kişilerle konuşmak durumunda olmak ruhumu yoruyor."[55]

Fransız sınırını geçtikten sonra ve Metz'den Paris'e doğru yolculuk başladıktan hemen sonra morali yerine geldi. Fransız Devrimi'nin önemli yerlerinden, hatta Valmy'den bile geçtiler ve Hegel Fransız Devrim ordusunun birleşmiş Alman güçleri§ni bozguna uğrattığı yerdeki ünlü yel değirmenlerini görebildi. Kendi sözleri ile tüm bunlar onda "gençliğimin anılarını, tüm bunlara en çok ilgi duyduğum zamanı" canlandırdı.[56] (Ayrıca tabii ki şampanya denemek için yolda durdu.) 2 Eylül'de sabah saat 10 civarı Paris'e vardı ve kalacağı yere (Hôtel des Princes) kaydını yaptırdı ancak buranın onun bütçesine göre pahalı olduğunu anladı ve Cousin'i bulduktan ve ön gezilerine başladıktan sonra kendine daha uygun kalacak bir yer buldu: Hôtel Empereur Joseph II (Rue Tournon ve Rue Vaugirard'ın köşesinde, hemen Lüksemburg Bahçeleri'nin karşısındaydı).

Paris'te Bir Turist Olarak Hegel

Paris'i ilk kez ziyaret eden hemen herkes gibi Hegel de etkilenmiş ve büyülenmişti. Paris'ten ne gibi beklentileri olduğu net değilse de şehrin bunları geride bıraktığı kesindi. Şehrin görkemi, güzelliği, zenginliği, kozmopolit itiş kakışı tüm hayal gücüne nüfuz etti. Paris karşısında Berlin'de olan her şey parlaklığını yitirdi; Paris binaları daha azametliydi, her şey daha iyi durumdaydı ve Hegel şuna dikkati çekmişti: üniversitenin her fakültesinin kendine ait bir *sarayı* vardı, hem de bu Berlin'deki üniversitenin tamamına hizmet veren *saray* kadar büyüktü. Dükkânlar daha gösterişli ve büyükt, sayıca daha fazlaydı; kafe hayatı daha canlıydı – *Café des Ambassadeurs* ve *Café de L'Aurore* Berlin'deki *Zelten* pub gibiydi, "yalnızca orada on katı fazla sayıda kişi" vardı ve kalabalık daha karma idi.[57] Hegel büyük bir hayranlıkla kafelerde çok az bir para karşılığında tüm dünya gazetelerinin okunabildiğine dikkat çekmişti. Kiliseler çok ihtişamlıydı, sanat ve doğa tarihi koleksiyonları yanında kütüphaneler tam anlamıyla nefes kesiciydi; insanlar çalışkan ve dürüsttüler; Louvre ise tek kelimeyle eşsizdi. Şehrin kültürel hayatı çok zengindi. Varışından sonra Marie'ye mektubunda, "Şu an medeni dünyanın başkentindeyim" diye yazdı.[58]

Tıpkı Hollanda'da olduğu gibi, Berlin'in taşraması hali ile karşılaştırıldığında Paris'in zenginliğinden çok etkilendi. Marie'ye, "Özellikle Palais Royal'i görmeni çok isterdim, orası Paris içinde Paris. Sonsuz sayıda butikler, bol sayıda tüccar, en güzel mücevher ve kostümler insanı şaşkınlığa düşürmekte. Fakat her cadde aynı aşırı bolluk ve görkemle bezenmiş. Her şey her yerde bulunabilmekte" diyordu.[59] Paris'te her şey Berlin'e oranla daha geniş, daha rahat ve daha zarifti.

Paris'teki farklı tiyatroların sunduklarına büyük ilgi duyuyordu. Yeni açılmış olan İngiliz Tiyatrosu'nda İngiliz aktör Charles Kemble ve efsanevi İrlandalı aktris Henrietta Smithson'u bir Shakespeare oyunu sergilerken izleyebilme imkânı buldu; oyunları bir yandan edindiği İngilizce baskıları okuyarak takip edebiliyordu, yine de ona aktörler hızlı konuşuyormuş gibi geliyordu. Kesinlikle İngilizlerin oyunculuk yöntemlerinden hiç memnun kalmamıştı; ona çok göre çok keyif alınamayacak kadar melodramatiktiler – çok fazla "homurdanma" ve "yüz buruşturma var" diyordu; ayrıca "[İngilizlerin] Shakespeare'i nasıl şaşırtıcı bir biçimde yüzlerine gözlerine bulaştırdıkları"na dikkati çekmişti, bu Romantik Almanlar arasında yaygın bir düşünceydi ve Hegel'in bu kapsamda bir ifadede bulunması da ilginçtir; ne de olsa yalnızca bir yıl sonra Ludwig Tieck'e çok benzer düşüncesini belirttiği için çıkışmıştı: "İnsan İngilizlerin Shakespeare'i anlamasını bekler; eğer biz, onların kendi şairlerine verdikleri değerin üzerine çıkan çalışmalar yaparsak, en azından dar görüşlü küçük burjuva kafa karışıklığını sert bir biçimde tiye almalılar."[60]

Fransız tiyatrosuna da gitti –çoğundan hoşnutsuzdu ama Molière'nin *Tartuffe*'ünü gördükten sonra bu oyunun neden fars değil de komedi olduğunu anladığını açıkladı– konserlere, operalara gitti ve bir kısmını Viyana'dakilerden alt seviyede buldu – ama tabii o kimdi ki böyle bir kültürel zenginlik yoğunluğu arasında şikâyet edecekti? (Ancak yine de Paris seyircisinin sahnedekilerin hak etmediği anlarda bile neden alkışladığına anlam verememişti.)[61] Fakat genel olarak Parisli Fransızlar medeni ve modern hayatın bir modelini sunmaktaydılar. Örneğin Hegel Fransızların, "bilmem kimle konuşmuş olmanın, aptal Alman onuru"na sahip olmadıklarını ve bunun böyle çok daha iyi olduğunu söylüyordu. Hatta Fransızlar duygularını "bizden [Almanlar]" daha sakin ve kesin bir biçimde ifade edebilmekteydiler, bu Marie'ye özellikle tavsiye ettiği bir şeydi: "Sana konuyu bu kadar hassas olmadan ifade etmelisin demi-

yor muyum sürekli" ayrıca bu açıklamadan doğacak bir potansiyel çıkışmayı önlemek için "yine de bu canlılığın sana çok yakışıyor" diye eklemiştir.[62] Marie onun bu mektubundaki tonunda Viyana'dan yazdığına oranla daha az coşku olduğunu gözlemlediğini yazınca, Hegel kesinlikle daha az hevesli olmadığını belirterek yanıt verdi; Paris'in çok daha etkileyici olduğunu, yalnızca çok fazla görülecek ve yapılacak şey olduğunu ve insanın her şeyi tam olarak anlayabilmesi için çok daha fazla zamana ihtiyacı olduğunu söyledi.[63]

Hegel'in Paris'te yabancı bir turist olarak iyi ve kötü günleri oldu. Tüm keyifleriyle birlikte Paris biraz düzensiz görünüyordu, belki de onun düzenli Wüttemberg-Berlin üslubuna göre biraz fazla kargaşa içindeydi. (Marie'ye pişmanlık duyarak Devrim'in düzensizliğinin Paris'te "hâlâ canlı" olduğunu yazmıştır.)[64] Ayrıca Hegel'in Paris mutfağı ve yemek kültürü ile ilgili biraz sorunları olmuştu. Cousin gibi Parislilerin yemeklerini öğleden sonra 5:00 gibi yemelerine alışmayı çok zor bulmuştu, oysa ki kendisi (alaycı bir biçimde "tüm mantıklı Almanlar gibi" demişti) öğeden sonra 1 ve 2 arasında yemeyi tercih ediyordu. Bunlara ek olarak Fransızca kelime dağarcığı Montesquieu ve Rousseau okumaya oldukça uygun olmakla birlikte karşısına çıkan Fransız mönülerini çözmek konusunda yarı yolda kalmıştı. Cousin'le birlikte yediklerinde (ilk başlarda her gün) ısmarlama işinin tamamını Cousin yapmış, Hegel ise, "Eğer yalnız olsaydım mönüdeki bu koca listede ne olduğunu anlayamazdım" diyerek şikâyet etmişti.[65] (Kim bilir Hegel kendini yanlışlıkla ne yerken bulacaktı?) Hegel bu yemek sorunlarından, her şeyin göz önünde olduğu bir açık büfe bularak kurtuldu. Sonunda Paris yemekleri ve içecekleri ona fazla geldi ve Hegel bir hafta boyunca fena hazımsızlık çekti; suçu Seine sularına ya da Parisli yaşam tarzına (Paris yemeklerine demek istiyordu) attı. Hazımsızlıkla bir haftalık mücadelesinden sonra daha dikkatli olmaya karar verdi ve burada kaldığı süre boyunca Alman yemekleri olan bir lokanta bulup burayı kendine uğrak yeri seçti. Gastronom ve Fransız hayranı Hegel Paris'i sevdi ancak onun Galya mutfağı tarafından hezimete uğratıldı.

Aklını guruldayan midesinden uzaklaştıran başka pek çok şey vardı. Kütüphaneleri gezdi ve yerel akademisyenlerle bir araya geldi. Her ne kadar Paris'te kaldığı süreyi "moral yükseltmek" (sanat üzerine çalıştı, kitaplar okudu, kütüphaneler gezdi ve daha sonra estetik üzerine vere-

ceği dersleri için kullanacağı gözlemler topladı) için kullansa da turistik dürtülerini de tatmin etti, hatta Cousin'in, "seyyah hissinin ve *Manuel des Etranges*'nin [Yabancılar Rehberi-ç.] götürdüğü yerlere gittiğini" söyleyerek "kendisiyle dalga geçmesine" bile katlandı.[66] Versailles'a gitti; binaları ve arazileri çok beğendi ancak bahçeleri oldukça "eski Fransız" olarak nitelendirdi; Trianon'un İngiliz bahçelerini tercih etmekteydi. Montmarte'a gitti ve buranın manzarasını beğendi. Daha unutulmazı, Rousseau'nun birçok ünlü eserini yazdığı Montmorency'deki Ermitage'a gitti. Oraya eşek sırtında gitmek zorundaydı, Hegel'e göre Rousseau'nun yerini görmek, gençlik günlerine hürmeten, güneşte eşek üzerinde bir yolculuğa bile değerdi. Hatta iddiaya göre Rousseau'nun kendi eliyle diktiği bir gül ağacını gördüğünü gururla belirtti. Ayrıca Fransız Bilimler Akademisi'nin toplantısına da katıldı ve buradaki bazı etkili bilimadamlarıyla tanıştı ve konuştu, Chamre de Députés Sarayı'nı ziyaret etti (eski Bourbon Sarayı, Devrim esnasında Ulusal Meclis binası haline dönüştürülmüştü). Devrimle ilgili alanları büyük bir ilgi ile ziyaret etti ve ayrıca belli ki Devrim'in rasyonel yeniden inşa projesinin ve onu tamamlayan adam hakkında fikir edinmek için Napoléon'un yaptırttığı çeşitli modern binaları gezdi. Eskiden şehrin nehir kenarındaki ana yollarında (Quai) önemli yerleri işgal eden mezbahâlârdan kurtulmak için Napoléon'un yaptırttığı modern *abattoir*'ı (mezbaha) ziyaret etti. Napoléon'un inşa ettiği borsa binasını gördü. (Hegel "nasıl bir tapınak ama" diye hayretini belirtmişti, bu onun modernleşen duyarlılığının ve borsa binasını toplumun yeni "kutsal" alanı olarak algılamasının açık bir göstergesidir.) Buraları ve "Paris'in halen Napoléon'a borçlu olduğu belki diğer yüz harika şey" olan diğer modern alanları gezdi.[67]

Bir ara Hegel, eğer ne olduğunun farkına varmış olsaydı çok utanacağı bir olayın içine kendini soktu (aslında bildiğimiz kadarıyla o detayları hiçbir zaman öğrenmemişti). Hegel meslektaşı Friedrich von Raumer'le (tarihçi) aynı zamanda Paris'i ziyaret etmekteydi, ikisi de Berlin'de tiyatro düşkünü olarak ünlenmişlerdi. Ünlü Fransız aktrisi Anne Françoise Mars'ın (Napoléon'un bir başka gözdesi) yer aldığı bir oyunu izledikten sonra Hegel, von Raumer'in aslında Matmazel Mars'la tanıştığını öğrendi. Von Raumer ona Matmazel Mars'la ilgili olarak coşkuyla konuşurken, Henriette Sontag ve Anna Milder-Hauptmann gibi bu tür aktrislerle Berlin'de kişisel ilişkisi olmaya alışkın olan Hegel onunla ta-

nışmak için büyük bir heyecan duydu. Von Raumer Mars'la görüşmeyi ayarlaması için Cousin'e rica etmeyi önerdi. Von Raumer'e göre (bunu Hegel'in ölümünden sonra açıkladı.) Cousin oldukça rahatsız olmuştu, daha sonra ona gelmiş ve Hegel'in "kişilik ve konuşma tarzı"yla Fransız tiyatro dünyasının üyelerini davet etmesinin bu iki özelliğiyle birden dalga geçilmesine neden olacağını açıkladı. Von Raumer Hegel'e bu fikri ilk başta kendi verdiğini itiraf etti ve (olayın kendine düşen kısımda) Cousin'e onun (von Raumer'in) kötü olarak bilinen bir zevke sahip olduğunu ve Matmazel Mars'la tanışmaya değmeyeceğini, aktristler ile tiyatro insanları arasında tanışmaya değecek çok daha ilginçlerinin olduğunu ama ne yazık ki onların şu an şehir dışında olduklarını Hegel'e açıklamasını önerdi. Eğer bu gerçekten von Raumer'in uygulamakta ısrar ettiği oyun ise, işe yaramıştı. Hegel eşine von Raumer'in Mars'a olan ilgisini biraz küçümseyerek aktarmıştır, "Raumer'in bugün öğlen Matmazel Mars ile bir görüşmesi var; tüm aktrislerle birlikte olmak zorunda sanki; Cousin gidip onu görmeyi çok gülünç buluyor – Cousin eğer hâlâ burada olsalardı beni [François-Joseph] Talma ya da Mde. Pasta'yla tanıştıracaktı."[68]

Hegel ve Fransız Liberalleri

Hegel'in Devrim'e olan ilgisi ve onun gerçekleştiği yerlere yaptığı ziyaretler, onu François Auguste Marie Mignet'nin 1824'te basımı gerçekleşen *Historie de la Revoltion française jusqu'en 1814* adlı eserini okumaya yöneltti. Hegel, Mignet'nin Devrim tarihi üzerine yazılmış olan "halen en iyi eser" olduğunu söylemişti.[69] 29 Eylül'de Cousin, Mignet ve başkalarıyla (aralarında bir başka liberal restorasyon karşıtı tarihçi, daha sonra çok daha muhafazakâr ve efsanevi bir politik kariyere sahip olan, 1871'de Paris Komünü'nü dağıtacak ve Fransız Cumhuriyeti'nin başkanı olacak olan Adolphe Thiers de bulunuyordu) yemek yedi. Mignet (Gans ile aşağı yukarı aynı yaşta idi), Devrimi Sieyès'in gözünden gören restorasyon karşıtı liberallerdendi: 1789 Üçüncü Zümre [*Tiers Etat*: Devrim'den önce Burjuva sınıfına verilen ad-ç.] için bir zaferdi ve tabii ki bu zafer tersine döndürülemezdi. Mignet, Devrim'i kesin bir dönüm noktası, tarihsel bir kırılma olarak sunmaktaydı, bu durumda devrim öncesi düzen yeniden kurulamazdı; aristokratlar ve asiller Üçüncü Zümre'nin

politik özgürlük, bireysel eşitlik ve yeteneğe yönelik iş imkânlarıyla yarattığı modern dünyada kendilerine bir yer bulmak zorundaydı; mutlak monarşi ve aristokrasinin hükmeden güçler oldukları çağlara geri dönüş artık kesinlikle söz konusu olamazdı. Mignet'nin yorumlarına göre Robespierre'li yıllar inkâr edilmemeliydi ancak yalnızca Devrim'in gerçek anlamı için çok da zorunlu olmayan ama tarihsel olarak gerekli aşamalardan biri olarak anlaşılmalıydı. Devrim'in gerçek anlamı, Üçüncü Zümre'nin 1789 zaferinde ve üzerine gittiği anayasal monarşinin sona ermesinde aranmalıydı (ve ilkece zaten ona çoktan ulaşmıştı).

Bunu desteklemek için Mignet ve onun görüşünü paylaşanlar, Devrim'in nasıl ilerleyeceği konusunda (daha önceki Fransız devrimci kuşağının yaptığı gibi) İngiltere'yi model olarak aldılar. Esasında Mignet'nin tarihi Fransız Devrimi'nin İngiliz ayaklanmasının erken aşamaları ile aynı aşamalardan geçerek ilerlemesinin gerekli olduğuna inanmaya eğilimliydi: Kralın boynunun vurulmasını anarşi ve sonrasında da diktatörlük takip etti, bu da başarılı oldu ve hanedanların değişmesi gerçekleştikten sonra oluşturulan bir temsili hükümet ve anayasal bir monarşik rejim ile tamamlandı.[70] Hem İngiliz hem de Fransız Devrimi'nin sonuçları kesinlikle demokrasi değil (Mignet bunu "yığın" yönetimi diye nitelendiriyordu ve her ne kadar şanssızlık olarak görse de 1793 civarında Devrim için bunun gerekli bir safha olduğunu söylüyordu), yeteneğe yönelik iş imkânları fikrinin egemen olduğu ve yeteneğe sahip olan kişilerin yani "aydınlananlar"ın yönetecekleri anayasal monarşiydi, çünkü onlar, Mignet'nin kendi sözleriyle, "hükümeti yönetebilmek için gerekli zekâya sahip olduklarından dolayı tek başlarına devleti [gücünü ve iktidarını] kontrol edebilecek nitelikte kişilerdi; böyle bir rejimin amacı Mignet'nin dile getirdiği gibi 'herkesin elde edebildiği hakları paylaşabilmesi'ydi."[71] "Yığın" yönetimi sadece Devrim'in farklı ülkeler tarafından saldırıya uğradığı günlerde gerekliydi, fakat çoktan tarihi seyrini tamamlamıştı. Mignet, Devrim'in "anarşi ve despotluğundan" ortaya çıkan şeyin "eski toplumun Devrim esnasında ortadan kalkması ve imparatorluk altında yeni bir toplumun kurulması" olduğu analizini yaptı.[72]

Mignet ve aynı gruptaki öbür Fransız liberalleri için İngiliz deneyiminin kıtaya özgü bir yorumunu yapmak, Devrim ile ortaya çıkan ve vaat edilen özgürlüğün nasıl kurumsallaştırılacağını çözümleyebilmek için çok önemliydi, Hegel de bu görüşü geniş oranda paylaşıyordu. Hegel'in

birçok sırrını paylaşmış olduğu arkadaşı Varnhagen von Ense, aynı dönemde Prusyalı devlet görevlilerinin Hegel'de "meşrulaştırıcı" ve tamamıyla "Prusyalı" bir felsefe bulduklarını düşündüklerini fakat onun derin bir "İngiltere taraftarı" olduğunu, Hegel'in "Fransız Devrimi'ne duyduğu sempati" ve anayasal bir hükümete bağlılığı birleştirdiğini fark etmeyi başaramadıklarını söylüyordu.[73] (Hegel'in Devrim'e olan bağlılığı 1827 civarında Walter Scott'ın *Life of Napoléon* adlı eserinden yaptığı kimi kişisel alıntılarda da kendini gösteriyordu; Scott, Devrim'i Fransa ve Avrupa'nın günahlarının "kutsal bir cezalandırılışı" olarak görmekteydi; Hegel sert bir şekilde onun bu görüşlerinin yalnızca "küstah deyişlerden" oluştuğunu ve Scott'ın "Devrim'in esasının sınırlarını çizen karakteristik ilkeler konusunda ve bunların insanların zihinleri üzerindeki neredeyse ölçülemez gücü hakkında bilgi sahibi olmadığını" belirtmişti ve sözlerini (Scott'a atfen) "sönük zihin!" diyerek bitirmişti.[74]

Hegel'in duruşu hakkında Varnhagen'in kişisel analizi, onun Mignet'ye duyduğu hayranlığı doğruluyordu. Mignet çok farklı bir yönden gelmekteydi ve (çok farklı nedenlerden dolayı olmakla birlikte) Hegel'le benzer sonuçlara varmıştı. Hegel Mignet'nin kendi restorasyon karşıtı tarihinin o dönemde var olanlar içinde "en iyisi" olduğunu düşünmekteydi (daha sonraki neslin tarihçileri tarafından gerçek tarihten çok politik bir saldırı olarak görüldüğünden reddedilmişti), bu da onun 1827'de Devrim, restorasyon ve reform ile ilgili görüşlerine oldukça iyi bir örnekti. Mignet'yi onaylaması onun reform yanlısı yaklaşımlarının net bir göstergesiydi. Hegel, Mignet'nin tarih anlayışında, 1789 idealinin ve reform hareketinin belli bir yorumuna bağlılığın kendisinin de paylaştığı onayını görüyordu. Mignet'nin yorumu ile Hegel'in modern hayatın zorunlu ilerleyişi ve Devrim'in buradaki rolüne dair anlayışının –Heine'ye ifade ettiği gibi, "rasyonel olan her şey olmak zorundadır" fikri– örtüşmelerinden dolayı, Hegel Mignet'nin tarih çalışmasına çok değer vermiş ve Paris'te iken onunla tanışmak istemişti.

1827'de, "medeni dünyanın başkentinde" Hegel mutlu bir biçimde kendiyle benzer görüştekilere sahip, Devrim'in başkentinde iyi mevkilerde çalışan reformculardan oluşan bir grup bulmuştu. Bu kişilere göre, Hegel'in 1789 yorumuna benzer bir şey hüküm sürmekteydi. Hegel'in daha tatmin edici bulacağı başka bir şey hayal etmek zordu. Bir açıdan Hegel, Devrim'in ve modern hayatın, maddi bolluğun ve yüksek kültü-

rün doğduğu şehir olan Paris'te, anadilini konuşan Viyana'da olduğundan daha fazla kendini *evinde* hissediyordu. Marie'ye takılarak, "Geri döndüğümde Fransızcadan başka bir dil kullanmayacağız" diyordu.[75]

Tüm bu umut vaat eden tarihçiler, politikacılar ve entelektüellerin içinde olmak –çoğu Gans'ın yaşında ya da daha gençti ve çoğu Gans'ı tanıyordu– Hegel'i belki daha yaşlı hissettiriyordu ama aynı zamanda onu canlandırıyordu. Mektuplarından birinde Immanuel'in onun neden hasta olduğunu bilmek istediğini belirtmişti, Marie'ye ona şunu söylemesini iletti: "Artık onun gibi genç bir horoz değilim, daha çok yaşlı bir babayım ve özellikle ileri yaş ve sağlık diliyorum ki onu ve erkek kardeşini gelişirken görebileyim ve onlara katkıda bulunabileyim."[76] Paris yolculuğu Hegel'in onca isteğinin ve uğruna çalıştıklarının onaylanmasıydı; onun hem "gerekli" olarak adlandırdığı ilerlemeye olan inancını yeniden canlandırdı hem de eski rejimi hiç yaşamamış olan ve kendisinin entelektüel liderlerinden biri olacağı yeni bir neslin doğuşunu daha net biçimde gördü. 1792'de doğmakla birlikte Cousin'in Paris'te o anda akımlar yaratmakta olan daha genç filozoflardan daha yaşlı olduğunu fark etmek, fakat onun da (kendisi gibi) "yeteneğe açık kariyer"in somutlaşmış hali ve daha genç bir aydın çevresinin lideri olması Hegel'i şaşırtmıştı. Hegel Berlin'de kolaylıkla Cousin'in rolünü oynayabileceğini görüyordu.[77] Hegel Paris'te gençliğini yeniden kazandı; Berlin'deki (Gans tarafından temsil edilen) reformun genç kanadının yaşı ileri lideri olacaktı.

Eve Dönüş

Cousin, Hegel'in Berlin'deki cesaretine olan minnetini göstermek için ona Köln'e kadar eşlik etmeyi teklif etti ve o da zevkle kabul etti. Yolculuk berbattı; yorucu ve çoğunlukla sıkıcı idi; Cousin'in yanında olması yolculuğun bu kısmını biraz da olsa çekilir hale getirecekti. Paris'ten 2 Ekim'de ayrıldılar ve Brüksel'e doğru yola çıktılar, orada Hegel van Ghert ile görüştü; van Ghert ailesi onun, ziyarete geldiği son sefere göre ne kadar daha iyi göründüğüne dikkat çektiler. O ve Cousin (büyük ihtimalle van Ghert'in önerisi üzerine) Louvain'deki Katolik üniversitesine gidip binaları incelediler; önceki yıl dini konularla ilgili olarak yaşadığı sorunlara atfen Marie'ye şöyle dedi: "Bu üniversitelere, olur

da Berlin'deki ruhban sınıfı *Kupfergraben*'ı benim için bozarsa diye ileriye dönük bir dinlenme yeri olarak baktık. Roma'daki Papalık divanı her koşulda Berlin'deki sefil ruhban ahalisinin ıstırabından daha gururlu bir rakip olurdu."[78] Her ne kadar van Ghert Hegel'i kontrolü altındaki herhangi bir üniversiteye getirmeyi istese de –halihazırda Hollanda'da modern Katolikliğin Hegelci formunu kurmaya çalışıyordu– Hegel bunların hiçbiri hakkında o kadar ciddi değildi. Onun Katolikliğe duyduğu antipati 1826'da Berlin'deki Katoliklerce ona karşı yapılan suçlamalar ile tekrar canlanmıştı. Aşırı kralcı ve muhafazakâr Katoliklerin eski ittifakı tarafından yönetilen Paris'e yaptığı değerli ziyaret büyük ihtimalle ona Bavyera'daki Katoliklerle yaşanan tüm eski sorunlarını hatırlattı. Eğer o sorunları unutmayı düşünmüş olduysa da, bunlar ona eski öğrencilerinden Isaak Rust tarafından yakın zamanda hatırlatıldı. Isaak Rust Mart 1827'de Hegel'e, felsefe ve Hıristiyanlık üstüne kaleme aldığı Hegelci kitabına yönelik *Bayerische Literaturzeitung für katholische Religionslehrer*'de (*Katolik Din Öğretmenleri İçin Bavyera Edebiyat Dergisi*) "Hegel panteizmi"ne bir örnek olduğu yönünde yayımlanan eleştiriyi aktardı ve kendisinin Hegel'in "yeni, zehirli felsefesi"nin yandaşı olarak yaftalandığını bildirdi.[79]

Hegel'in Katoliklikle ilgili öfkeli hisleri, o ve Cousin sonunda Köln'e vardıklarında tamamen açığa çıktı. Cousin'in hatırladığına göre, katedrale yaklaştılar ve binanın dışında kutsal madalyonlar ve başka dini nesneler satan alışılagelmiş sokak satıcılarını gördüler – Cousin'in kendisi bile bunu "batıl" olarak tanımlıyordu. Dini eşyalar satan seyyar satıcılar grubundan son derece rahatsızlık duyan Hegel, Cousin'e öfkeyle, "İşte bu sizin Katolik dini ve onun bize sunduğu görüntüler! Tüm bunların ortadan kalktığını göremeden ölecek miyim?"[80] der. Cousin buna itiraz ederek Hıristiyanlığın hem "kitlelerin dini" hem de "filozofların dini" olduğunu ve ona sadece "Aziz Augustinus, Aziz Anselmus, Aziz Thomas ve Bossuet'yi yükselttiğimiz katlardan" bakmamak gerektiğini savunur; Hegel her ne kadar Cousin'in bu ifadesine göstermelik olarak katılsa da belli ki ondan çok da etkilenmemişti. Daha sonra Cousin kendisini, amaçları uğruna çalışan, tam bir 18. yüzyıl insanı olarak tanımlayacaktı (Kant ile ilişkisi göz önüne alındığında Hegel bunu reddetmezdi). Ama bu herhangi bir şekilde Hegel'in Cousin'e olan hislerini azaltmadı; Marie'ye Cousin'e "daha fazla düşkünüm" diye belirtti ve onunla yeme

(istiridyeler) içme (Mosel şarabı) arasında yaptığı sohbetlerden yoğun bir zevk aldığını belirtti.[81]

Cousin'den ayrıldıktan sonra Hegel Aachen'da mola verdi ve burada bir kez daha Charlemagne'nin tahtına oturdu (ve kuşkusuz ikinci seferde de aynı tatmini yaşadı). Daha sonra Goethe'yi ziyaret etmek üzere Weimar'a doğru yola çıktı (yol boyunca yemeklerin Fransa ya da Hollanda'daki kadar iyi olmadığı konusunda şikâyet etti). Berlin'den arkadaşı Zelter zaten oradaydı, Hegel, Goethe, Zelter ve diğerleri, yaşlanmış Weimar Dükü'nün de katılacağı akşam yemeği için Goethe'nin evinde bir araya geldiler; ertesi gün de o, Zelter, Goethe ve diğerleri birlikte öğle yemeği yediler. Goethe'yi gençliğinin en önemli kişilerinden biri olarak ilahlaştıran Hegel açıkça bu büyük adam ile olan arkadaşlığına çok değer vermekteydi ve Paris'teki durumu onunla uzun uzun konuştu. (Hegel'in konuşmayla ilgili hikâyesi, o anda ortamda olan Goethe'nin gelininkinden farklılık gösteriyordu. Hegel'e göre Goethe Paris'te olup bitenlerle ilgili kendisinin anlattıklarıyla oldukça ilgiliydi ve hatta Hegel'e anlatmasını kendisi rica etmişti; öte yandan Goethe'nin gelini ise gizemli konuğun –onun Hegel olduğunu bilmiyordu– tüm konuşmayı kendi kendine yaptığının farkında olmadığını düşünmüştü.)[82] Ancak Goethe'nin bir zamanlar sekreteri olan Eckermann, Hegel'i savunur şekilde, Goethe'nin Hegel'e nasıl değer biçtiğine –kısmen hâlâ Hegel'in renkler teorisini savunmasından ileri geliyordu şüphesizdi– ve hatta Goethe'nin Hegel'in Paris sahnesini anlatışına duyduğu ilgiye dikkati çekmişti.[83] Fakat Hegel ile Goethe yüz yüze geldiğinde, Goethe, Hegel'e karşı her zaman, Hegel'in ona karşı olduğundan daha eleştirel ve mesafeliydi. Hegel, Goethe'yle yetiştiğini hissediyordu ve her zaman ona, gençlik kahramanım, diyordu; öte yandan Goethe, hiçbir zaman Hegel'in felsefesine kişisel bir ilgi duymadı ve hatta arkadaşlarına Hegel'i yalnızca bir birey ve aydın olarak ne kadar beğendiğini ve onun modern edebiyatın bir eleştirmeni olarak sahip olduğu yeteneklere ne kadar değer verdiğini (Eckermann buna şahitlik etmişti) söylemişti.[84]

Weimar ziyareti sırasında Hegel, Berlin'den iyi arkadaşı olan Zelter ile yerel manzarayı görmüş oldu ve "yirmi beş yıl öncesinin, eski, tanıdık yolları" üzerinde bir kez daha yürüdü.[85] Büyük ihtimalle Zelter'in kışkırtmasıyla fazladan para harcamaya karar verdi ve onunla birlikte Berlin'e dönüş yolculuğu için özel bir at arabası kiraladı. Bu savurgan-

lıkla (en azından kendisi gibi bir Suabyalı için) ilgili olarak şöyle bir bahane buldu: Marie'ye kendisinin ve Zelter'in "yaşlı adamlar" olduğunu ve kiralık bir at arabasının "konforunun" "anlaşılabilir ve yararlı" ve fazladan harcamaya değer olduğunu açıkladı.[86] Dönüş yolculuğu Zelter için hiç de rahat olmayacaktı; Hegel eve dönmeye can atıyordu ve (büyük ihtimalle çok fazla para harcadığından) aralıksız bir biçimde araba, atlar, hanlar ve yol boyunca her şeyle ilgili şikâyet etti; şapkasını kaybetti ve Zelter'in dediğine göre arabanın "eski bir şarap mahzeni gibi sıkı" kapatılmasını istedi. Zelter tüm bunlardan yorulup yeter artık dediğinde, Hegel yolculuğun geri kalanı boyunca suratını astı.[87] Fakat hem Zelter hem de Goethe, Hegel'in hiç de ondan beklenmeyen şekilde neşesini kaybedişinden rahatsız olmadılar ve hatta bu onları eğlendirdi. Goethe biraz muzip bir biçimde, "Tanrıya, ruha ve dünyaya hükmettiğini düşünen (üstelik kimsenin bunların ne olduğu hakkında bir fikri yok) bu beyler en sıradan günlerin iniş çıkışlarına uygun donanıma sahip değiller" diyerek, Hegel'in yani büyük modern düşünürün, filozoflarla ilgili eski önyargıları haklı çıkarır şekilde davrandığını gözlemledi.[88]

Hegel Weimar'dan Berlin'e yolculuğu boyunca huysuzlanmış olsa da, Paris ziyaretinin canlılığı ve fikirlerinin onaylanışıyla hızla eski haline geri döndü. Öğrencilerinden biri "insanın yolculuktan önce ve sonra Hegel'in yakınında olması gerekir, ki... [yolculuğun] elli yedi yaşındaki filozofu nasıl gençleştirdiğini" görebilsin, diye bir gözlemde bulunmuştu.[89] Paris'ten döndükten sonra Hegel kendisini daha da çok bir okulun lideri ve Almanya'da –ve belki de Hollanda'da van Ghert'in, Fransa'da da Cousin'in liderliğinde olduğu gibi– reform hareketini yürütecek olan genç aydınların deneyimli ve bilgili önderi olarak görmeye başlamıştı. Paris yolculuğu onun *haklı* olduğunu göstermişti. Hegel'in hayatının son yıllarındaki kişiliği göz önüne alındığında, bütün bu unsurların bir araya gelişi onun için tehlikeli bir karışım demekti.

14. Bölüm

Modern Yaşamı Düşünmek: Doğa, Din, Sanat ve Mutlak Doğa Felsefesi

Doğa Felsefesi

Doğa Felsefesinin Gerekliliği

Hegel Berlin'deyken, "doğa felsefesi" üzerine, kendi *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'ni temel alarak ve metninde ayrı ayrı ele alınan konuları birleştirdiği notlarına dayanarak birkaç kez ders verdi. "Doğa felsefesi"ne olan ilgisi, Stuttgart'taki okul yıllarına kadar geri gider; (kız kardeşine göre) o zamanlar en sevdiği konular fizik ve matematikti. Tübingen'de fizik derslerine katılmış, Jena'daki yıllarında "doğa felsefesi" konusu üzerine bol bol okumuş, yazmış ve ders vermişti. Gezegenlerin yörüngesi üstüne olan "*Habilitation*" tezi ve "Ansiklopedi"de birkaç madde dışında doğa felsefesi üstüne yazdığı bir şey basılmamış olsa da, bu konu besbelli ki kalbinde bir yer tutuyordu. Ölümünden sonra öğrencileri tarafından derlenen ders notları ve öğrencilerinin notları, *Toplu Yapıtları*'nda basılan *Ansiklopedi*'nin numaralandırılmış paragraflarına ilave edilen "ekler" adlı kısım, onun, fizikten optiğe, kimyadan jeolojiye ve biyolojiye uzanan geniş çalışma alanını sergiler ve Hegel'in yorulmaz enerjisi ve entelektüel merakının başka bir tanıklığıdır.

Kendi "doğa felsefesi"ni geliştirmek için çok zaman ve enerji harcamış olsa da bu, çalışmaları arasında en az başarılı olmuş olandır. Kendisi yaşarken de görmezden gelinen doğa felsefesi üzerine olan çalışmaları (yüksek entelektüel konumuna rağmen), ölümünden sonra tamamen gözden düşmüş ve o zamandan beri, kendini konuya adamış Hegel uzmanları dışında dikkate alınmamıştır.

Öte yandan besbelli ki Hegel, "doğa felsefesi"nin, genel olarak projesi için çok önemli olduğunu düşünüyordu. Buna göre, modern dünyaya

dair kapsayıcı bir görüş inşa edilecekse, özgür failler olarak bizlerin, modern bilim tarafından betimlenen ve açıklanan doğal dünyadaki yeri de anlaşılmalıydı. Bu özel sorun, özellikle Kant sonrası felsefe üzerinde çalışanlar için önemliydi, çünkü Kant'ın soruna getirdiği çözüm –görüngü olarak, nedensellikle belirlenen bir bütün olarak dünya ile bilemediğimiz kendinde şeylerden oluşan dünya arasındaki ayrım ve kendimizi özgür olarak tanımlamamızın pratik zorunluluğu– hemen hemen hiçbir Kant sonrası düşünür tarafından kabul edilmedi. Hegel kariyerinin ilk yıllarında, Schelling'in olağanüstü içgörüsünün doğru olduğu kanısına varmıştı, yani idealist projenin devam edebilmesi için, bizim gibi özgür varlıkların bizzat doğanın içinde yeri olduğu gösterilmeliydi.

Bu açıdan Hegel, kendi döneminde genel geçer olan iki görüşü özelikle rahatsız edici buluyordu. Bir yandan, dinsel ya da yarı dinsel görüşlere dayanan ve doğayı rasyonel inceleme alanı dışında bir yere yerleştiren popüler mistik doğa görüşlerine karşıydı: Hegel'e göre bu çabalar, modernlik öncesi dogmatizmi geri getirmeye çalışıyordu ve modern sosyal düzene bir tehditti, çünkü eski sosyal ve politik feodal düzen kendisini akıl ile güvence altına alamadığından, eski düzenin "doğa"ya dayandığını öne sürme hevesi büyüktü, dolayısıyla rasyonel olmayan bir doğa anlayışı, ancak gericiliğin gelişmesine neden olabilirdi. Öbür yandan, doğaya Aydınlanma sonrası mekanik bir anlayış getirilmesini de, doğanın bütününe dair uygulanacak bir şey olarak görmüyordu: Kant bile, böyle bir görüşün kendimizi zorunlu olarak özgür ve rasyonel failler olarak görmemizle uyuşmayacağını görmüştü. Ama (en azından Kant'ın birinci *Kritik*'teki ünlü tartışmasına göre) modern doğabilimleri bizden böyle bir doğa anlayışı talep ediyor gibiydi; bu yüzden modern bilim reddedilmeyecek ya da Romantik *Naturphilosophie* yandaşlarının yarı metafizik gericiliğine tabi edilmeyecekse, bakış açısı olarak ne mistik ne de "Aydınlanma" gibi görünen bir şey kurulmalıydı.

Hegel, olgun doğa felsefesi için, Nürnberg'de oluşturduğu *Mantık*'ı devreye soktu. Kurduğu şemaya göre, "varlık" üzerine rasyonel bir düşünmede mantıken, doğanın şu üç yapıyı içerdiği savına bağlı kalırız: Birincisi, doğanın kendi içinde mekanik sistemler taşıdığı ve bu sistemlere dair açıklamaların dışsal etkileşimlerden geldiği görüşü. Buna göre, "kuvvet" ve "kütle çekimi" gibi daha belirli düşünceler, "dışsallığın" soyut biçiminin, tekil şeylerin belirlenimliğinin ve bunların kendilerine

göre "dışsal" olan başka tekil şeylerle olan karşılıklı ilişkileri temelinde açıklamanın belirli ifadeleridir; "mekanik" sistemlerin bu "dışsallığının" paradigması Güneş sistemidir. İkincisi, doğa "kimyasal" sistemler barındırmalıdır, yani bazı şeylerin birbirlerine doğal bir "yakınlık" taşımasına, birbirlerini çekip farklı kombinasyonlar oluşturmalarına ilişkin bir anlayış gerekmektedir; öte yandan kimya bilimindeki açıklamalar, yalnızca bu yakınlığın nasıl oluştuğuna ve ne tür yakınlıklar olduğuna dairdir. Üçüncüsü, doğa, edimleri kendileri tarafından yönlendirilen, öğeleri "dışsal" değil "organik" olan, yani öğelerin ne olduğunun (kalp, karaciğer, akciğer) belirli bir işlev ve amaç doğrultusunda belirlendiği, bir tür "yaşayan sistemler" kavrayışına sahip olmalıdır. Bütün bunlara ek olarak doğa, yasaları yalnızca takip etmeyip, bizzat yasa koyan organizmalar düşüncesi içerdiğinden, kendi kendini yönlendiren, norm sahibi varlıklara, yani biz insanlara için bir yer açmalıdır.

Bu açıdan Hegel'in "doğa felsefesi," Kant'ın, maddenin *a priori* kuruluşunu incelemesine ve Schelling'in, Kant'ın bu planını coşkulu bir şekilde geliştirmesine dayanır. Buna göre, doğaya dair bilgimizin tümünü deneyimden alamayız; kendimizi rasyonel varlıklar olarak görüşümüze olan bağlılığımız nedeniyle, bir bütünlük olarak doğa düşüncesine zaten önceden bağlıyızdır. Bu bağlamda, neyi inceliyorsak ona kılavuzluk eden bir bütün olarak doğa görüşüne sahip olmalıyızdır. Önceden var olan, bir bütün olarak doğa düşüncesi, eğer bu düşünce rasyonel olacaksa, bizleri, doğanın, kendi içinde mekanik, kimyasal ve yaşayan sistemler barındıran bir bütün olarak tutarlı bir şekilde anlaşılabileceği savına götürür.

Hegel'in azimle "doğa felsefesi"ni devam ettirmesinde, kişisel ve mesleki nedenler de vardı. Hegel Berlin'e geldiğinde, Alman felsefesindeki ana tartışmalar, eski düşmanı Fries'in (az çok mekanik doğa anlayışı taraftarıydı) etkisi altındakiler ve Schelling'in konuyla ilgili önceki fikirlerini temel alıp, Romantik *Naturphilosophie*'nin bir tür muğlak biçimini kuranlar arasında geçiyordu. Alman doğabilimcileri, *Naturphilosophie*'nin bu muğlak biçimini haklı bir biçimde tamamen görmezden geldiler, bu nedenle, kendisinin Schellingci düşüncenin bu zayıf biçimiyle bir ilgisi olmadığını göstermek, Hegel için zorunluydu. Ayrıca doğabilimciler, üniversitenin ana fakültesi olmak ve kendilerini, modern dünya için doğayı yorumlayacak baş otorite olarak ilan etmek

için harekete geçmek üzereydiler. Hegel ise buna karşı elinden geldiğince karşı koymaya çalışıyordu, çünkü bunun, merkezinde felsefe ve *Bildung* ideali olan modern üniversite fikrinin sonu olacağını düşünüyordu. Hatta Berlin'de "doğa felsefesi" üzerine verdiği dersleri, "felsefe, *öbür bütün* bilimsel eğitim ve *mesleki çalışma* için vazgeçilmez bir başlangıç ve temel olmalıdır" sözüyle açmış, bir yandan da, felsefenin bu açıdan geriye düşmeye başlamasından şikâyet etmişti.[1]

Hegel bu nedenle, her çeşit ampirik araştırmayı önceleyecek bir tür *a priori* doğa anlayışı kurma gereksinimi duyuyordu; böyle bir doğa anlayışının tam olarak modern olabilmesi için, doğa fenomenlerinin her tür dinsel ve eski moda metafizik açıklamalarından kaçınmak gerekiyordu –örneğin düşüncesi, doğa yapılarının bir Tanrı tasarımı olduğu argümanına dayanamazdı– ayrıca modern doğabiliminin (19. yüzyılda nasılsa) doğa hakkında söyledikleriyle de az çok tutarlı olması gerekiyordu. Yani, böyle bir doğa kavrayışından ne doğabileceği de görülmeliydi – Hegel'in ifadesiyle, kendini kendi içinde barındıran, kendi içinden gelişen (bu nedenle doğa dışı, doğa ötesi bir açıklamaya gereksinimi olmayan), bilimsel açıklamalarla çelişmeyen ve bu açıklamaları getiren failler için de bir yer ayıran doğa "İde"sinin neyi ifade ettiği gösterilmeliydi. Böylece Hegel, doğanın gündelik deneyimlenişini, şiirsel tanımlanışını ve çağrışımlarını, son olarak da modern bilimsel açıklanışını, modern, özgür ve rasyonel faillerin gereksinim duyduğu bir biçimde tek bir doğa görüşünde birleştirmeye çalışır.

Bütün bunlardaki hassas nokta, kendi "doğa felsefesi" ve doğabilimleri arasındaki ilişkiydi. Hegel, dünyayı yorumlama yetkisini tamamen doğabilimlerine vermek istemiyordu, ama doğabilimlerini (*Naturphilosophie*'nin bazı Romantik temsilcilerinin yaptığı gibi) bir illüzyon ya da Tanrı'nın yaratımının çarpıtılması olarak görme niyetinde de değildi. Açık açık şöyle diyordu: "Felsefenin, doğaya ilişkin ampirik bilgimizle uzlaşması yetmez, doğa felsefesinin *kökeni* ve *biçimlenişi* bizzat ampirik fiziği önkoşul olarak koyar ve onun sonucudur." Ama bu ifadesine hemen şunu eklemeyi de unutmuyordu: "Ama bir bilimin kökeni ve kurulmasının başlangıç süreci başka bir şeydir, bilimin kendisi başka bir şey. İkincisi söz konusu olduğunda, birincisi artık ikincisinin temeli olarak anlaşılmaz; buradaki temel, kavramın zorunluluğudur."[2] Hegel'in terminolojisine göre ampirik bilimler, "sonlu"dur, çünkü doğal

("sonlu," kendi kendini belirlemeyen) nesnelerin birbirlerini koşulladığı biçimleri inceler ve bunların yasalarını formüle eder; bu yüzden ampirik bilimler, bütün olarak doğayı, bir "İde," yani genel olarak "nedenler uzamı"nın yapısı olarak inceleme iddiasına sahip olamazlar. Doğa hakkında, ancak ona bir bütün olarak eğildiğimizde bir yargıda bulunabiliriz; bilimler ise dogmatik olmadan böyle bir bütünü formüle edemezler – bu ise özellikle, (Kant sonrası) doğa metafiziğinin alanına girmekteydi. Hegel'in deyişiyle, "fiziğin yöntemi, daha ileri gitmemiz gerektiği kavramını tatmin edemez," bu kavram bir bakıma, "fiziğin ampirik bir biçimde [felsefe için] temin ettiği malzemenin, fiziğin onu getirdiği yerden alınıp, kendisinin, deneyimin nihai gerekçesi ve temeli olmayacak bir şekilde yeniden inşa edilmesi"nde yatar.[3] Bu nedenle, doğabilimlerinin yönteminin ve rasyonelliğinin araştırılması yerine Hegel, bütün bilimsel incelemenin en başta altında yatan daha temel bir doğa anlayışına yönelmeyi tercih eder; bu açıdan Hegel, bir "bilim felsefesi" yerine "doğa felsefesi" kurmaya çok daha heveslidir.

Mekanik (Newton'a Karşı)

Hegel'in "doğa felsefesi"ndeki çeşitli tartışmalar, mekanikten optiğe, biyolojiden, örneğin granitin yapısı, hava durumundaki değişiklikler ve ateşin doğası gibi daha spesifik konulara dek uzanır. Bütün bu tartışmalara burada değinilmeyecek, Hegel'in "doğa felsefesi"ndeki görüşlerinin çok genel bir yapısı sunulacaktır; ayrıca Hegel'in kendi doğa felsefesini geliştirdikçe düşüncelerinin nasıl değiştiği de ne yazık ki burada göz ardı edilmek durumunda.

Hegel, "doğa felsefesi"ne, mekanik bilimi tartışması ve Kepler'in kuramını onaylayıp Newtonculuğu net bir şekilde reddedişiyle başlar. Hegel'in Newton'a karşı düşmanlığı, Newton'un yapıtlarında var olan salt mekanik bakış açısı olarak gördüğü şeyle doğrudan ilişkilidir. Hegel'e göre, doğa salt mekanik bir sistem olarak kavranamaz; Romantiklerden hoşlanmamasına karşın, onlarla, evreni bir "makine" değil bir "organizma" metaforu temelinde görmemiz gerektiğine ilişkin görüşü paylaşır. Hegel böylece Newtoncularla, Newtoncu açıklamaların yetersizliği üzerine, mutlak yenilgiyle sonuçlanacak olan bir savaşa girer.[4] Hegel'in Newtoncularla olan kavgası temelde, Newtoncularm, gezegen

hareketlerini indirgenemez temel (ve bu yüzden açıklanamaz) kuvvetler üzerinden açıklama savına karşıydı; Hegel'e göre, "kuvvet" kavramı için, çekme ve itme temelinde "mantıksal" kavramlara geri dönülmeliydi (Hegel burada Kant'ın ve Schelling'in bu konudaki görüşlerine dayanır). Hegel'in düşüncesine göre (Kant'ı takiben) "gerçek hareket" ancak *ideal* bir ortak kütle merkezi referans alındığında doğru olarak tespit edilebileceğinden, bütün temel kuvvetlerin yorumlanışı, bu ortak merkez kütlenin ne olabileceğine dair *a priori* bir kavrayışa dayanır; ayrıca bu kavrayışın kendisi de, bu idelerin matematiksel olarak nasıl kurulacağına dayanmalıdır. Buna göre, mekanik sistemleri, bu ideal ortak merkeze ulaşmaya dönük bir "çaba" olarak anlamamız gerekir. Bu çaba hiçbir şekilde bilinçli olmasa da, sistemin parçalarının böyle bir "amacı" olmasa da ve bu merkezin nerede olduğu ampirik olarak belirlenemese de, bu böyle anlaşılmalıdır. Hegel'in savına göre, bu temelde düşünmeye başladığımızda, artık sadece Newtoncu mekanik alanında değilizdir ve kendimizi bir anda Kant'ın antinomilerine benzer bir şeyle meşgul buluruz: Başka bir deyişle düşünme, "sonlu" belirlenimleri bütünlüğe, "İde"ye uygulama çalıştığında, yani tekil inceleme alanından ayrılıp metafiziğe dalmaya teşebbüs ettiğimizde karşılaştığımız aykırılıklarla meşgul olmaya başlamışızdır.

Bu argümanın ışığında Hegel, mekanik bilimini uygularken uzamsal bir noktadan başladığımızı ve bu noktanın, araştırıldıkça hem uzamsal hem de uzamsal olmayan bir biçimde betimlendiğini göstermeye çalışmıştır. Bu temel çelişkiyi ise, noktayı, diğer noktalarda (bir "çizgi" oluşturarak) kendisinden "başka" bir noktaya dönüştüğünü varsayarak çözmeye çalışırız. Hegel, noktaların ve çizgilerin bu ilk birliğinden, bu "noktaların" uzamsal ve zamansal bölümlerini türetildiğini öne sürer ve bunun birliğinden "yer" kavramı ortaya çıkar. Bu kavram da "madde" kavramına gereksinim duyar, maddenin de temel özelliği, içini doldurması açısından "kütle"dir. Bu nedenle madde, Hegel'e göre, uzamsal-zamansal bir "mekân"da var olmanın ne demek olabileceğine ilişkin bizlerin soyut, ideal bir kavrayışıdır; bu rasyonel ve *a priori* kavrayışların geçerliliği, onların bütünsel bir doğaya dair rasyonel görüşün zorunlu öğeleri olmalarıdır. Bu öğeler birer kurgu değillerdir, ama ampirik olarak da belirlenemezler; tersine, bütün ampirik inceleme bunları varsayar. Hegel'in düşüncesine göre Newtoncular, bunu tamamen göz

ardı etmişler ve bu kavramları matematikten ya da tümevarımdan türettiklerini iddia etmişlerdir, bu da Hegel'e göre, bahsi geçen kavrayışları önceden idrakimizin nasıl kavradığı sorusunu göz ardı etmek demektir.

Ayrıca Hegel (geriye bakıldığında pek başarılı olmayan bir şekilde), Newtoncu mekaniğin temel yasalarına ait bazı matematiksel türevlerin yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu matematiksel yanlışlıklar, Newtonculuğun hem mekanik dünya görüşü, hem de temel doğa güçlerini, genel olarak bir doğa kavrayışının gerekliliklerinden türetme zorunluluğunu görmeyip, salt bu güçlerin çokluğuna dayanan görüşleri nedeniyledir. Genel bir doğa anlayışı ise, gezegen sistemlerini sadece mekanik olarak değil, kütlenin "orta noktası"na doğru ideal bir çabayla bir arada tutulan bir sistem olarak görmemizi gerektirir. Bu yolda Hegel, daha önce *Mantık*'ta vardığı bazı sonuçları tekrar kullanır.

Fizik

Doğa felsefesinin ilerleyen bölümlerinde, Hegel "mekanik"ten "fiziğe" geçer. Hegel fiziği, (19. yüzyıl Almanya'sında fiziğin karşı karşıya olduğu belirsiz ortamda birçok kişinin yaptığı gibi), "mekanik"in katı bir şekilde ampirik olmayan ve matematiksel araştırma yöntemine karşı, çok daha ampirik bir bilim olarak görüyordu. Hegel'in bu bölümdeki argümanlarının çekici bir tuhaflığı vardır (ama ele aldığı konulara dair hiçbir görüşü kendi ayakları üzerinde durmamıştır). Işık, Hegel'e göre, (temel olarak kütle sahibi) maddenin kendisini bir başkasına "kütlesiz" olarak, "yalın bir kendi dışmdalık" olarak göstermesidir, böylece madde, aynı dünyada ikame eden yaşayan canlılara kendini gösterir.[5] Bu nedenle ışık, ancak yapay bir şekilde bölünebilir ve ışığın bir parçacık demeti ya da "farklı, basit ışın huzmeleri" olduğu savı, Hegel'e göre "fizikteki hâkimiyetinden en başta Newton'un sorumlu olduğu o barbarca kategoriler"den[6] biridir. Işığın yukarıda bahsedildiği şekilde kavranışı, Hegel'in savına göre, fiziksel araştırmalarda ulaşılan ışığın ampirik belirlenimlerinden daha temeldir ve hiçbir fiziksel inceleme, ışığın en temel olarak, cisimlerde somutlaştığı gibi maddenin bölünemeyen *görünüşü* olduğu anlayışını yok edemez.

Yeryüzü, ışığın ve kütlenin bir araya geldiği yerdir. Yeryüzü, ateş, su ve havanın "meteorolojik süreç"inden oluşan bir ilişkiler bütünü-

dür ve bu süreçten, daha sonra kendisini yaratan koşullara rasyonel bir açıklama getirecek olan yaşamın bizzat kendi koşulları oluşmaktadır. Buradaki argüman sırası, mekanik biliminin olanaklılığının mekanik olmayan bir açıklamasını vermektedir; bir gezegen sistemi, kendi merkezine doğru hareket etme "çabasındadır," bu da maddenin kendi içinde kendisini ışık olarak göstermesine yol açar. Bu nedenle kütle çekimi kanunları, hareket halindeki maddeyi idare etme değil, yaşayan bir dünyanın temellerini atma işlevini görür. Bu yasalar eğer farklı olsaydı, yaşam mümkün olmayabilirdi; ama bu yasaların doğası, şeylerin yapısına işlemiştir ve bu da bir bakıma, rasyonel faillerin içinde yaşadıkları doğal dünya üzerine zorunlu olarak düşünme tarzını biçimlendirir. (Hegel, derslerinde sarf ettiği kendine özgü sözlerinden birinde, yeryüzünün yaşamın koşullarını sağlayarak, ay gibi salt kristal ya da bir kuyrukluyıldız gibi salt su olmaktan kurtulduğundan söz eder, yeryüzü, kristal ve suyun bileşimidir.)

Kütlesiz ışık ve kütleli madde, bir araya gelip "özgül kütleçekimi"ni, kohezyonu ("maddenin bölümlerinin özgül bir tarzda birleşimi"), sesi ve ısıyı oluşturur. Bunların her biri, "soyut madde"yi, gezegen sistemlerinde bulunan birleşme "çabasından" daha belirleyici biçimde ayrıştırır, böylece yaşayan yeryüzünde bulunan farklı tabakalar mümkün olur. Isı, gitgide tekilleşen maddeyi çözmeye yönelir ve böylece, yeryüzündeki yaşamı kalıcı kılan, Hegel'in "meteorolojik süreç" dediği şey başlar. Bu görüşler ne kadar tuhaf olsa da, şu unutulmamalıdır ki, Hegel, neyin neye *neden olduğuna* dair bir argüman öne sürmez, "fizik" tarafından sunulan ampirik neden-sonuç açıklamalarına bir alternatif sunmaz; bunun yerine, ampirik fizik yapan rasyonel varlıklar olarak ilk etapta kendimize anlam verirken ve fiziğin incelediği doğanın aynı zamanda nasıl olup da bizlerin özgür, rasyonel failler olduğumuz doğa olduğunu anlamaya çalışırken üstü kapalı olarak bağlı olduğumuz bütünsel doğa ("sonsuz" olarak, "İde" olarak) görüşünün nasıl bir şey olduğuna dair bir açıklama sunduğu savındadır.

Hegel'in spekülatif açıklamasına göre, özgül kütleçekimi, kohezyon, ses ve ısıda oluşan tekilleşme süreciyle, daha karmaşık dinamik bir sistem meydana gelir: Bir bütün olarak "meteorolojik süreç." Bu süreç, kendini kendi içinde barındıran, yaşamın olanaklılığının koşullarını sağlamaya yönelik kendi bilinç dışı "çabası"yla devinen yeryüzünün

bütünlüğünü meydana getirir. Hegel'e göre, doğayı bir bütün olarak kavrayışımız ve bu bütünlüğün, bir bedene girmiş failler olarak bizlerin, kendimizi yalnızca bir bedene sahip zihinler olarak değil de, yaşamın çeşitlendiği bir gezegende ikamet eden *Geist*'ın bedensel ve tarihsel biçimleri olarak kavrayışımızla somutlaşması, bizleri doğanın dinamik sürecini ve bu sürecin içerdiği karşıtlıkları, salt mekanik (sadece hareket halindeki maddeye dair yasalarla ilgisi olan) bir düzlemde değil de, şeylerin daha derin yakınlıklarını barındıran bir süreç olarak düşünmeye itmektedir. (Hegel'in buradaki düşüncesi, yeryüzündeki yaşama dair günümüzdeki bazı "ekolojik" görüşlere oldukça yakınlık gösteriyor.) Buna göre, her şeyin birbiriyle bağlanıyor olmaması, bizim doğaya dair temel kavrayışımızın bir parçasıdır, bu nedenle, doğaya dair genel kavrayışımızın bir parçası da, bazı şeylerin birbirleriyle doğal bir "yakınlığa" sahip olduğudur ve kendi bağımsız varoluşlarında, birbirleriyle birleşme eğilimi gösterirler. Bu nedenle yeryüzünü oluşturan "meteorolojik süreç" içinde, manyetizma, elektrik ve kimyasal süreçler gibi tekil süreçler vardır; bu süreçlerin her biri, sürecin bazı tekil öğelerinin (salt mekanik sistemlerdeki gibi) dışardan bir itme olmadan birleşmeye eğilimli olduğunu gösterir. Hegel'in savına göre antik Yunanlılar, ateş (yıkımın evrensel faili), su (değişken, nötr öğe) ve havayı ("etkin olan, katı olanı alıp götüren" olarak) temel elementler olarak öne sürerek "meteorolojik süreci" doğru anladıklarını göstermişlerdir.[7]

Hegel, derslerinde kendine özgü karmaşık tarzıyla, "sonlu deneysel fiziğin," deneyler sırasında bu temel elementleri, kendi rollerini oynadıkları ideal "bütünlük"ten kopardıkları için yanlış anladıklarını öne sürer. Bunu takiben, oldukça iğneleyici bir biçimde, "sonlu fizik"in, yıldırımı ve sıcaklığı yarım yamalak açıklayabileceğini, yağmuru ise hiç açıklayamayacağını iddia eder; daha da ileri gidip, bazı fizikçilerin, Güneş'in ısısının hidrojen yakmaktan geldiğini söyleyerek yanlış şeyler öğrettiklerini öne sürer; bunun dışında, bilindiği üzere, Newtonculuğa karşı Goethe'nin renk kuramını savunur. Bu konular hakkındaki iddialarını desteklemek için, her bir alanda yapılan deneylerdeki anormallikleri anlatan örneklerden alıntılar yapar. Öte yandan, görüşleri her ne kadar cazip, hatta kimi zaman büyüleyici de olsa Hegel'in doğa felsefesi, ciddiye alınması açısından doğabilimcileri ikna etmeye yardımcı olmadı.

Yeryüzünde Yaşam: Bilim ve Din

Bütün bunlara rağmen Hegel'in söylemeye çalıştığı, doğaya ilişkin mekanik görüşün, kendimize dair bedenimize ve yeryüzüne bağlı kavrayışımız ile doğa kavrayışımızdan çıkan genel doğa görüşümüzün yalnızca bir *parçası* olduğuydu. Doğaya ilişkin bu görüşlere bağlı olarak, Hegel'e göre aynı zamanda, üzerindeki yaşamı devam ettiren süreçlere sahip bir yeryüzü görüşü de ediniriz. Yaşam, kendilerini doğal bir biçimde kütlenin ideal merkezi etrafında oluşturan gövdelerin mekanik kavranışı ile başlayan dinamik bir doğal sürecin genel kavranışının sondan bir önceki aşamasıdır. Doğanın dinamik sürecinde, mekanik sistemin ötesinde, ona oranla daha karmaşık olan ve tekilliklerin belirli yakınlıklarla birbirlerine bağlı olduğu, her birinin "öbürü"yle birliğinde ideal bir "orta nokta" aradığı karmaşık bir meteorolojik süreç kavranışına gereksinim vardır. Öbür yandan yaşam, kendi kendini yönlendirir, yaşayan organizma "orta nokta"yı kendi içinde taşır. Yaşamı barındıran karmaşık meteorolojik süreç olarak yeryüzü, organik bir bütün, yaşama yakın bir şey olarak görülmelidir –"pınarlar, yeryüzünün buharlaşma sürecinde akciğer ve salgı bezi görevini görür, volkanlar ise, içten ısıtma sistemi olarak, yeryüzünün karaciğeridir"[8]– ama gerçek anlamda canlı değildir ("meteorolojik süreç, yeryüzünün yaşam süreci değildir, yeryüzü yaşam süreciyle hayat bulur; bu hayat bulma, öznelliğin gerçek olanaklılığının yeryüzünde yaşayan bir canlı olarak ortaya çıkışıyla olur").[9]

Hegel, Schelling'in *Naturphilosophie*'sinden, yaşayan bir organizmanın üç işleve bölündüğü fikrini almıştır: duyarlılık, uyarılabilirlik ve üreme.[10] Hegel'in formüle edişine göre buradaki temel düşünce, canlı organizma *kavramının*, canlının yaşadığı ortamda bir tür bilgi edinme (duyarlılık), amaçlarını gerçekleştirme (uyarılabilirlik) ve kendi ortamında kendi varlığını sürdürebilme (üreme) tarzına sahip olması gerektiğidir. Hegel'e göre bütün ampirik biyolojik incelemeler, hangi organların ve süreçlerin hangi yollarla bu işlevleri gerçekleştirdiğinin "sonlu" olgusal özelliklerinin keşfine yarar.

Doğanın diğer sistemlerinde (gezegenlerin mekanik sistemi ve meteorolojik süreç) sistemin "ilkesi," sistemdeki bireyleri, merkezlerine doğru "çabalamaları" yönünde uyarır (mekanik sistemlerdeki gibi dış nedenler tarafından zorlanarak ya da özellikle "kimyasal" sistemlerdeki

gibi öğelerin birbirlerine doğal "yakınlığı"yla), ama bu "merkez"in bir kısmı, kapsamında olan bireylerin özdeşliğinin dışında kalır. Sistemin hizmet ettiği "amaç," sistemin "dışında"dır. Göründüğü kadarıyla organizmalarda "merkez" her bir tekil organizmaya dahildir, çünkü her bir organizmanın amacı kendisidir – Hegel bunu, Kant'ın kullandığı dille, *Selbstzweck*, kendi içinde amaç olarak adlandırır; kendi kendini idare eden birlik olarak organizma, diğer sistemlerde olmayan bir tür "içsellik" duygusu taşır. Diğer sistemler çevrelerine yarı teleolojik olarak tepki verirken, organizmalar çevresini kendi içlerine kaydedip tepki verir (duyarlılık aracılığıyla) ve temel amaçları doğrultusunda kendilerini buna göre adapte ederler (uyarılabilirlik ve üreme aracılığıyla). Organizma, şeylere *gereksinimi* olduğunu hisseder ve Hegel'in söylediği üzere, "yalnızca yaşayan bir şey, bir *eksiklik* hisseder."[11] Organizma yalnızca çevresine tepki vermesi için uyarılmaz; "çevresini içine alır" ve buna göre tepki verir.

Bireysel bir bitki ya da hayvan olarak organizma, kendisinin parçası olduğu bütünlüğü üretir ve Hegel bunu "türün süreci" olarak adlandırır. Bu süreçte "bütün" (tür), kendisini yalnızca türün tekil üyelerinin üreme etkinliğiyle yeniden üretir. Organizma, çevresiyle olan günlük ilişkilerinde kendini üretmeye güdülenirken, aynı zamanda türü yeniden üretmeye güdülenir: Hegel'in açıkça ifade ettiği üzere, "tür, bireylerde, kendi tekil yetersizliğine karşı bir gerilim olarak bulunur, kendi duygusunu türün diğerlerinde bulma, türle birleşerek kendini bütünleştirme ve bu dolayımla türü tamamlayarak onu var etme dürtüsüdür – *çiftleşme*."[12]

Hegel'e göre, bu bağlamda bir cinsiyet farklılığı kavrayışı vardır, ampirik biyolojinin bu farklılığın ampirik özelliklerine dair dedikleri başka bir şeydir. Ne gezegen ne de kimyasal bir çiftin tekil öğesi, kendilerini yönlendiren "bütün"ü "hissedebilirler;" bu sistemlerin hizmet ettiği "amaç," yalnızca "bizler için" bir amaçtır, yani bu sistemler üzerine yargıda bulunan araştırmacılar için. Canlı sistemindeki bireysel organizma, yalnızca cinsiyet farklılığında, doğanın bütünselliğinin, kendisi için çabaladığı amacın öznel duygusuna varır. Ya da Hegel'in deyişiyle, "organizmalar ne olduklarını, salt olarak varsayarlar, *tek* bir tür, aynı öznel dirimsellik, süreç de bundan ibarettir. Burada, doğa İde'si, erkek ve dişi çiftinde etkin olarak gerçektir; şu âna kadar ki düşünmemizde ancak bizler için olan özdeşlikleri ve kendi-için-oluşları, artık, iki cinsiyetin kendilikleri

üzerine olan sonsuz düşünmelerinde kendileri tarafından duyumsanır. Bu evrensellik duygusu, hayvanın ulaşabileceği en yüksek yerdir."[13] Hegel'in toplumsal felsefesinde belirgin olan cinsiyet farklılığına dair tutumuna benzer bir şekilde, doğanın "İde'si" cinsiyet farklılığı göz önünde tutulduğunda, dişinin pasif, erkeğin ise aktif olduğu ve bunun insan yaşantısına da yansıdığı iddiasındadır.

Diğer yandan, bireysel organizmanın varlığının nedeni, türün üremesi olduğundan, organizma, türü başarılı bir şekilde ürettikten sonra ölüme hazırdır. Alt kademe hayvanlarda, ölüm üremeden kısa bir süre sonra olur, ama "üst kademe hayvanlar" ise daha "yüksek bir bağımsızlık" sahibi olduklarından, ölüm bir hastalık sonucu gelir.[14] Organizma sonludur, organik olmayan çevresine bağımlıdır ve türündeki işlevi, nihai olarak türün üremesidir, kendisinin değil. Sonlu bir varlık olarak organizma, yaşamın mekanik, kimyasal ve organik koşullarına bağlıdır, kendi işlevini bozan dış etkenlere bütünüyle direnemez ve bu yüzden ölüm ve hastalık, organik yaşamımızın zorunluluğudur (Hegel'e göre): Bütün ampirik belirlenimlerinden önce, hastalık kavramı, organizmanın işleyişinin devre dışı kalmasını içerir, yani bu, organizmaya dışsal olan bir şeyin, organların işini bozması, onların bizzat organ olarak nihai varoluş amaçlarının, yani bireysel organizmayı ayakta tutuşlarının engellenmesi demektir. Bu nedenle ölümün olanaklılığı, organlardan herhangi birinin, oynaması gereken rolü oynayamamasının olanaklı olmasındandır. Kendi bağlamından, yani bir organizmanın içindeki işlevselliğinden koparıldığında, bir organın sağlıklı ya da hastalıklı olduğu söylenemez. Bu açıdan sağlıklı kavramı, bütün olarak organizmaya dair teleolojik bir yargı, Hegel'in sözüyle, bir "ideallik" içerir.[15]

Türün üremesi, organizmanın sağlığı ve hastalığı kavramlarıyla, Hegel için "doğa felsefesi"nin alanı tamamlanır. Doğadaki her şeyin, doğadaki bireylerin birbirleriyle ilişkiye girdikleri görece "bütünlükler" temelinde insanın bakış açısından yorumlanmasına gerek olsa da, doğa hiçbir zaman kendisi hakkında yargıda bulunma düzeyine kendi başına gelemez. Hayvan, türün çiftleşmesinde kendi "evrenselliği"ne dair bir "duygu"ya sahip olabilir, ama buna dair bir "düşünce"ye sahip olamaz. Doğal varlıklar olarak bütün bireyler, doğanın yasalarına tabidir. Yalnızca, doğanın araştırmacılarının –"bütünlükler"in kendini gösterdiği bu biricik yaratıkların– özgür ve rasyonel etkinliğinde ilkelerin ve

amaçların *kendini belirlemesi* olanaklıdır. İde, yalnızca norm barındıran özgür etkinlikle "döngüyü kırar ve bu yetersiz formu parçalayarak kendine yer açar."[16]

Hegel "doğa felsefesi"ne dair verdiği derslerde, o gün işlediği konuyu, kendine has örneklerle süsler, genelgeçer görüşlere karşı ise hoşnutsuz bir tutum takınırdı. Verdiği bazı örnekler gerçekten eğlencelidir: Örneğin, Avrupa'da efsane olmuş 1811 şarap mahsulünün –aynı yıl gözle görülür bir kuyrukluyıldız belirmiş ve mahsul, "kuyrukluyıldız mahsulü" diye anılmıştı (ve 19. yüzyılın sonuna dek çok fahiş fiyata satılmıştı)– gerçekten de kuyrukluyıldız sayesinde olduğunu söylemişti: "Kuyrukluyıldız şarabının bu kadar lezzetli olmasının nedeni, suyun yeryüzünden çekilmesi ve gezegende farklı bir durum oluşmasıdır."[17] Bugünden bakıldığında verdiği açıklamaların bazıları biraz tuhaftır, örneğin farklı türlerin mevcudiyetini evrime dayanarak açıklama olasılığını bile reddeder. Hegel'e göre, yeni türlerin ve genel olarak yaşamın kökenini, kimi doğal süreçlerin temelinde aramak –sanki bir yerdeki bir şeyi değiştirmenin yeni bir şey yaratacağını iddia etmek gibi– savunulabilir bir şey değildir; bir tür, kendi özgül amaçları çerçevesinde açıklanabilir, örneğin kanatların ya da ayakların yapısının nasıl ortaya çıktığıyla değil.[18] Yine o enteresan savlarından birinde, suyun, kimyagerlerin iddia ettiğinin aksine, yalnızca hidrojen ve oksijenin birleşiminden oluşmadığını söylemişti.[19] Bazı zamanlarda, belirli konular üzerine fikirlerinin doğabilimciler tarafından ciddiye alınmadığını kabul etmiş, ama bundan endişelenmediğini, çünkü "sonlu" bilimsel açıklamaya bir alternatif sunmadığını belirtmişti (gerçi kendi derslerinde bunu birçok kez ihlal etmiştir); bu bağlamda Newton'a getirdiği eleştiriyi temel alarak örneğin şöyle demişti: "Felsefe kavramdan başlamalıdır ve kavram fazla bir şey sunmasa da, buna razı olunmalıdır... bu nedenle burada, doğanın matematik ve mekanik yasalarını kavrayıştaki rasyonel prosedürün yalnızca esaslarını belirledim. Bu tür bir bakış açısının, alanın profesyonelleri tarafından ele alınmadığını biliyorum; ama bu bilimin kendini yeterli kılması için felsefi kavrama gereksinim duyacağı zaman gelecek."[20] Doğa felsefesi bağlamında Hegel, kendisinin de kabul etmek zorunda kalacağı gibi, zamanının çocuğu olarak kalmıştır.

Hegel'in "doğa felsefesi"nin hedefleri, konuyla ilgili tek tek yorumları başarısız olsa da, kendi modernizmiyle genel olarak tutarlıdır. Avrupa

kültürünün modern bir açıdan kendini anlamasına yarayacak, Avrupa yaşamındaki –politik ve endüstriyel– devrimleri devindiren özgürlük idealini doğanın bilimsel araştırılması idealiyle bir araya getirmeye hizmet edecek bir doğa anlayışı kurmak istiyordu. Doğa süreçlerini, dünyanın muğlak bir tinsellik temelinde kurulduğunu söyleyerek açıklamak gibi bir niyeti olmadığı konusunda oldukça netti; öğrencilerine vurguladığı gibi, "tin, doğanın hem öncesinde hem de sonrasındadır... tin, doğanın amacı olduğundan, doğadan *öncedir* ve doğa tinden ileri gelmektedir: Ama bu ampirik anlamda değildir, tin, daha en başından, kendi ön varsayımı olarak doğanın içinde zaten kapsanmıştır."[21]

Hegel'in bir doğa felsefesi kurarken başka hedefleri de vardı. "Bütün"ü, doğanın tüm o değişken çeşitliliğinin toplamını, bir gezegeni oluşturan ve sonunda üzerinde rasyonel, özbilinçli yaşantının –*Geist*, tin, zihin– ortaya çıktığı bir süreçler dizgesi olarak anlamak, aslında doğayı dinsel olarak anlamak, Tanrı'yı, "kendi dolaysız varoluşunda"[22] bilmekti. Ama Hegel burada, ne dünyayı aklında belirli amaçlarla yaratan Ortodoks bir Tanrı görüşünü savunduğunu, ne doğa süreçlerini bilinçli bir şekilde idare eden bir Tanrı'yı düşündüğünü ne de Tanrı'nın doğa *olduğunu* söylemektedir. Ayrıca, Tanrı dünyanın *dışında* "doğaüstü" bir varlık olarak da anlaşılamaz. Tam tersine, Tanrı *ancak* dünyanın kendi içsel teleolojisiyle oluşan varoluşunda var olabilir ve bu teleoloji de kendini ancak tinin, kendi üzerine tarihsel olarak düşünen insan yaşamının ortaya çıkışıyla kendini gösterebilir. Hegel'in kesinkes inandığı gibi, bütün olarak doğa görüşü, tam anlamıyla modernist bir dinsel duyarlılık gerektiriyordu. Hegel, Tübingen'deki öğrencilik yıllarından beri bu konuyla ilgileniyordu.

Din Felsefesi

Derslerin Arka Planı

Doğabilimcileri üniversitede daha çok söz sahibi olmaya başlarken, teoloji fakültesinin, kurumun misyonunda merkezi konumda olmaya dair geleneksel tutumu değişmedi. Bir açıdan teologlarla (özellikle Schleiermacher) bozuk olan arasını gidermek için Hegel, eski bir ruhban okulu

öğrencisi olarak, kendini Berlin'de din felsefesi dersleri verirken buldu. Ama bu derslerin amacı sadece ileriye dönük, düşmanlarını kendisinden uzaklaştırmak için yapılan bir şey değildi; bu konuyla hayatı boyunca ilgilenmiş ve bu konuya dair görüşleri, başka hiçbir yerde olmadığı kadar gidip gelmişti.

Tinin Fenomenolojisi'nde din üzerine olan uzun bölümden beri bu konudaki temel ilkeleri değişmemiş de olsa, birçok ayrıntı ile tarihsel ve kavramsal açıklamalarının içeriği değişmiş ve gelişmişti. Hegel, din üzerine eski tariflerini bulup derslerinde onları tekrarlamadı ve mantıksal kategorilerini dini içeriğe "uygulamadı;" bunun yerine, kendi "sistem"i içinde dine *wissenschaftlich* ya da "kuramsal açıdan sıkı" bir görünüş nasıl verileceği ve en önemlisi, *modern* dinin nasıl anlaşılabileceği üzerine düşüncelerini sürekli geliştirdi.

Hegel'in bu konu üzerine derdiği dersler –sanat felsefesi, tarih felsefesi, felsefe tarihi dersleri gibi– çok başarılı oldu. Dersler çok kalabalıktı, düzenli izleyicileri vardı ve başarılı geçen öbür dersleri gibi, Hegel'in temel yapıtlarındaki o karanlık jargon bu derslerde kullanılmıyordu. Yaşamının sonunda Hegel, daha önceki yapıtlarının bir niteliği olan bulanık yazı biçimini bırakmıştı ve görüşlerini çok daha yalın ve anlaşılır şekilde formüle edebiliyordu. Ama yaşadığı süre boyunca dersleri yayımlatmayı hiç düşünmedi. Ancak öldükten sonra, arkadaşları yazı taslaklarını ve öğrencilerin notlarını toplayıp basılacak hale getirdiler. Aslında Hegel'in din üzerine dersleri, öldükten sonra yayımlanıp ünlü olan ilk yapıtıydı ve "Hegelciliğin" etkisini sağlamlaştırarak, Hegel'in düşünsel mirası üzerine bir fırtına kopardı. (Öte yandan Hegel yaşarken de bu konuda sessiz kalmamıştı; *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki uzun bölüm ve *Ansiklopedi*'deki muğlak paragraflardan sonra, Hegel din felsefesi üzerine görüşlerini Hinrichs'in kitabına yazdığı önsözde açıklamıştı; bunun dışında, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* için 1827'de kaleme aldığı, Humboldt'un *Bhagavad Gita* üzerine olan kitabının eleştirisinde, Hint dini üzerine görüşlerine değinir.)

Hegel'in kendi dinsel tutumunu kavramak oldukça zordur. Günlük yaşamına bakılırsa, pek dindar olduğu söylenemez, en azından geleneksel biçimde. Ama karısı Marie kesinlikle dindardı ve kocasının ölümünden sonra kendini gittikçe daha çok dine adadı. Marie, Hegel'e dair anılarında, ondan inançlı ve *Kutsal Kitap*'ın cazibesine kapılmış biri olarak

bahseder ama yayımlanmış ders notlarını okuduktan ve oradaki felsefenin kendi dinsel görüşleriyle pek uyuşmadığını gördükten sonra Marie bile düş kırıklığına uğradı. Hatta Marie, Rosenkranz'ın Hegel biyografisinde, Hegel'in gençken gördüğü teoloji eğitimiyle ilgili gözlemlerinde, "inanca yönelik çok fazla can sıkıcı şey" bulur.[23] Marie Hegel, kocasının en sevdiği İncil alıntısının Matta 5:8 olduğunu söyler: "Ne mutlu yüreği temiz olanlara, çünkü onlar Tanrı'yı görecekler." Hegel bu alıntıyı derslerinde de sık sık tekrarlardı, ama ona Marie'nin düşündüğünden çok farklı bir anlam yüklüyordu.[24] Kişisel ölümsüzlük konusunda da, Marie kendisine bunun hakkında bir şey sorduğunda, parmağıyla *Kutsal Kitap*'ı göstererek geçiştirmiş, Marie bu konuyu da herhalde anlamak istediği gibi anlamıştı.[25] Hegel'in yine de bir çeşit dinsel duyarlılık taşıdığı anlaşılıyordu; dine yabancı değildi ve din üzerine konuşurken rol yapmıyordu.

Ama Hegel'in kafasında esas olanın, dinin *felsefesi* olduğu açıktı. Bunun dışında, "özgürlük" ve "kendini belirleyen düşünce"ye ilişkin felsefesinin, Tanrı'nın bağımsız bir role sahip olduğu bir dinle nasıl uyuşacağı birçok kişi için soru işaretiydi. Hegel'in din konusundaki tutumuna yönelik "panteizm" (o dönemin cereyanları dikkate alındığında bunun anlamı, dolaylı da olsa "ateizm" demekti) suçlaması, hiçbir zaman pek de örtük olmayan biçimlerde dile getirilmişti; şimdi, son yıllarındaysa artık felsefesine karşı açıkça kullanılıyordu.

Dinsel Düşünseme

Hegel'in anlayışına göre din, insanların, insanlık için en önemli şeylerin (Hegel'in diliyle, "mutlak içerik", "mutlak öz") ne olduğunun farkına vardıkları ve bunlar üzerinde düşündükleri üç temel pratikten biridir. Sanat ve felsefe de aynı görevi yapar, ama din bunu, sanatsal deneyime ya da kavramsal düşünsemeye indirgenemeyen, kendine özgü bir şekilde yapar. Dinde kişi, yaşamda neyin esas olduğuna dair ortak bir düşünseme vasıtasıyla kutsal (ilahi) olana "yükselmeye" çalışır ve bu yükselişte ilahi olanla "birliği" deneyimlemeye çabalar. Kişi böylece, kendi tikel ilgilerini ve görüşlerini, hatta prensipte kişinin kültürel bakış açısını da aşan "evrensel" konular üzerine düşünümsel bir özbilinç tarzına erişir. Din bunu ayinler, ritüeller ve (sembolik) tasarımla (*Vorstellung*) gerçek-

leştirir.[26] Özellikle dinsel düşünüm, örtük olarak kişinin "mutlak olarak" doğruyla özdeşleşmesini üstlenir. Bu "mutlak olarak" doğru, yani kişinin hayatını nasıl sürdürmesi ve hayatın tüm boyutlarıyla anlamı üzerine nasıl düşünmesi gerektiğiyle ilgili normatif olarak geçerli olan doğru, ideal biçimiyle (yani tam ve derin olarak duygusal, zihinsel ve pratik içeriğiyle) "mutlak" deneyiminden kişinin en derin eğilimlerini ve arzularını yabancılaştırması demek değildir.

Felsefi düşünseme, doğası gereği bizim adımıza buyurucu olan "mutlak"a doğru yönelebilse ve hatta dinsel düşünümden, bu tür düşünümün içeriğini kavrama açısından daha uygun olsa da, dinin yerine geçemez. 1827 tarihli derslerinde Hegel bunu açıkça itiraf eder: "Din herkes içindir. Herkes için olmayan felsefe gibi değildir. Din, bütün insanların kendileri için doğrunun bilincine varmasını sağlayan tavır ya da üsluptur."[27] Hegel bununla kesinlikle, dinin daha düşük nitelikli bir toplumsal pratik olduğunu ve felsefede bulunmuş olan esas doğrulukları şekerlendirerek topluma aktarma görevi olduğunu söylememektedir. Din, kişinin kutsal olana deneyimsel olarak "yükselmesi"dir; felsefe bunu sadece "düşünme"de yapar ve prensip olarak, sahici dinin başardığı duygusal, kişisel özdeşleşmeyi sağlayamaz.

Hegel'in olgun dönem din felsefesine can veren temel konu, "yükselme" ve ilahi olanla "birleşme"nin modern yaşamla nasıl uzlaştırılacağıdır ve buna verdiği yanıt, en çok tartışma yaratan yanıtlarından biridir. Hegel'e göre Tanrı *Geist*, yani tindir ve Tanrı'ya "yükseliş" bu nedenle aslında insanların gerçekte ne olduklarına doğru bir "yükseliş"tir. Bu yükselişte insanlar, en büyük ilgilerinin kendi özbilinçlerini rasyonel ilkeler çerçevesinde ifade etmek, anlamak olduğunu ve normlara bağlı benzer düşüncelere sahip canlılar olduklarını görürler. Hegel'in felsefesinin dilinde söylersek, insanlar ancak normlara bağlı özbilinçli varlıklar olurlarsa "tin"e dönüşürler ve bunu da ancak tam anlamıyla toplumsal bir biçimde (karşılıklı tanıma yapıları ve bunun gibi şeylerin temelinde) yapabilirler; "tin"e dönüşürler ve bu, sadece birer organizma olarak değil, normlara bağlı olduklarını ve özbilinçli bir şekilde kendilerinin "biz'in biri" ve "çokluk içindeki bir" olduklarını fark etmeleriyle olur. Hegel, din felsefesi üzerine verdiği derslerde şöyle der: "Tin, ancak tin için olduğu ölçüde tindir. Tin kavramını kuran şey bizzat budur."[28] Bu yüzden Tanrı, "zihinli" ve "hemfikir" insanlara "aşkın" bir şey olarak

anlaşılamaz. Konuyla ilgili pek çok farklı ifadelerinden birinde Hegel, keskin bir şekilde şöyle der: "Tanrı'nin tini esas olarak cemaatinde bulunur; Tanrı, ancak kendi cemaatinde olduğu sürece tindir."[29]

Dinin "Fenomenolojisi"

Bu çerçevede Hegel'in din anlayışı, kendi doğa felsefesi ve "tin"in doğadan belirişine ilişkin kavrayışıyla çok yakından ilgilidir. Tanrı dünyanın "dışında" değildir; bu O'nu "sonlu," bir "başkası"yla sınırlı olan bir hale getirirdi. Bunun yerine Tanrı, dünyanın "ilkesi"nde bulunmalıdır. Doğa –Güneş Sistemi'nin düzeninden, Dünya'yı yaşanılabilir kılan "meteorolojik süreçler"e kadar– genel olarak yaşam ve tikel olarak rasyonel ve özbilinçli yaşamın olanaklı ve etkin olarak gerçek olabilmesi için nelerin zorunlu olduğunun temelinde anlaşılmalıdır. Bu nedenle Tanrı "dış" bir güç ya da doğayı belirli bir amaca götüren bir varlık değildir; tin olarak Tanrı, metaforik olarak söylenirse, zaten doğada uyumaktadır ve ancak insan dünya gezegeninde ortaya çıktıktan, doğayla, birbirleriyle ve kutsal ilkeyle ilişkiler üzerine düşünülen toplumsal pratikler olarak çeşitli dinler yarattıktan sonra "tin"in kutsal ilkesi meyvesini verebilmiştir. Dinsel cemaatin yaratılmasıyla tin, deyim yerindeyse, doğadaki uykusundan uyanır ve kendi bilincine varır. Bu görüşünde ısrar eden Hegel, (daha sonra Fransız pozitivistlerin yapacağı gibi) insanlıkla Tanrı'nın özdeş olduğunu ya da kilise ibadetinin insanlığa ibadet etmek olduğunu savunmaz. Dünyayı insanlık yaratmamıştır; dünya öylesine ebedi yapılanmıştır ki, yeryüzünde yaşamın ortaya çıkması, insanlığın oluşması ve insanlığın dinsel pratikleriyle Tanrı'nın, o kutsal yapının, "uyanması" ve kendisinin farkına varması *zorunlu* olmuştur. İnsanlık olmadan Tanrı hâlâ doğada uykuda kalır ve kendi varoluşundan habersiz olurdu.

Hegel'in döneminde, bu görüşüne yönelik iki suçlamada bulunuldu. Birincisi, Hegel'in görüşünün panteizm, yani panteizmden o dönem anlaşıldığı üzere ateizm olduğuna dair ciddi suçlamaydı. İkincisi, Hegel'in görüşünün, ne olursa olsun kesinlikle Hıristiyanlık olmadığıydı; gerçekten de, Hegel'in kutsal olanın ve aklın birliğinden bahsedişi, kulağa pagan ve Aristotelesçi geliyordu.[30] Her iki suçlamanın da şiddeti, Hegel yaşarken artmaya başlamıştı ve kendisinin bunlara bir yanıt vermesi gerekiyordu.

Hegel panteizm suçlamasını, onu doğrudan reddederek savuşturdu. Sözcük anlamıyla alındığında –Tanrı her şeydedir– panteizmin gülünç bir şey olduğunu öne sürdü: Dinleyicilerine şöyle sesleniyordu: "Hiç kimse, her bir tekil şeyin toplu halde, kendi tekilliklerinde ve olumsallıklarında –örneğin şu kâğıdın ya da şu masanın– Tanrı olduğunu düşünmemiştir."[31] Her şeyde kutsal olan, onların özüdür ve Tanrı, "öznellik" olarak, aklın kutsal ilkesi olarak anlaşılmalıdır, kendisinden her şeyin yapıldığı soyut bir "malzeme" olarak değil.

Bu kavrayışının kabul görmesi için, tam bir din "fenomenolojisi" yapması ve daha önceki dinsel düşünümlerinin yanlışlığı sonucu doğan dinsel doğruluğun tarihsel ve diyalektik gelişimini açıklaması gerektiğini anlamıştı. Bu açıdan, (Protestan) Hıristiyanlığın diğer dinler arasında bir din olarak değil, paradigmatik modern din olarak, modern toplumsal, politik ve bilimsel yaşamla tutarlı olan tek *hakiki* din olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Hıristiyanlık, Hegel'in tabiriyle "mükemmel din"di. Hegel, bunu anlatabilmek için, öncelikle diğer alternatiflerin –Hint ve Çin dinleri de dahil olmak üzere– "modern" olamayacaklarını ve bu dinlerin iç çekişmeleri ve tutarsızlıklarının kavramsal olarak modern Protestan Hıristiyanlığı'nda çözüme kavuşacağını göstermesi gerektiğini biliyordu.

"Her Şey Birdir"den Yunan Güzellik Dinine

Bunun için, daha önce *Tinin Fenomenolojisi*'ndekine çok benzer bir şekilde, bütün dinlerin sınırını belirlemesi gerekiyordu. Böylece din felsefesi, kendi "dolaysızlığında" dinsel düşünsemenin, kendi deyişiyle "doğa dini"nin tarifi ile başlar. Kutsal olanı doğayla özdeşleştiren "doğa dinleri"nin takipçileri, kutsal olana dair kavrayışlarıyla, tutarlı bir şekilde sürdürülüp yaşanılamayacak bir dizi taahhüdün altına girerler. Örtük olarak da olsa *Geist* ilkesine sahip çıksalar da, onu ancak bir tür doğa gücü olarak anlayabilirler. En "dolaysız" ve en az eklemlenmiş biçimiyle bu, "büyü"dür. "Büyü" kendisini, bazı insanların, ruhsal güçlerle duygu ortaklığı haline geçerek ve onları yönlendirerek doğaya güç uygulama ve doğaya hâkim olma kavramı olarak gösterir. Hegel Çin'deki Taoizmi ve Afrika'daki bütün dinleri bu çerçeveye oturtur.

Hegel'e göre Doğu dinleri, daha sonra Batı'da gelişecek olan şeyin gecikmiş halidir. Doğa ve tin temelinde dünyanın birliği fikrini bir şekilde

göstermişlerdir ama gelişmeleri, Hegel'in düşüncesine göre, bu birliğin muğlak bir sezgisinden öteye geçmemiştir. Hegel, ilginç bir şekilde, bu dinleri basit bir şekilde "modern öncesi" ya da "batıl inanç" olarak göz ardı etmeye şiddetle karşı çıkar: Tibet dini ve onun Dalai Lama'yı yüceltişi ile ilgili olarak, "böyle bir dinin anlamsız ya da irrasyonel olduğunu söylemek kolaydır. O kadar kolay olmayan ise, bu din biçimlerinin zorunluluğunu, hakikiliğini ve akılla olan bağını anlamaktır ve bunu anlamak, bir şeyi anlamsız ilan etmekten çok daha zor bir iştir."[32]

Hegel, Batı'da daha sonra gelişecek olan şeyin Doğu dinindeki "gecikmiş" haliyle ilgili bir argüman daha öne sürer. Doğu dinleri üzerine 1827'de verdiği derste, Hölderlin ve Schelling'le Tübingen yıllarında paylaştığı bir temaya geri döner. Bahsi geçen Doğu dinleri, "*Hen Kai Pan*," her şey birdir fikrini temsil eder ve bu nedenle "dinginliği, itaati ve yumuşak başlılığı" teşvik eder. Gerçekten de, der Hegel, eğer birisi panteizmi arıyorsa, onu Doğu dinlerinde bulacaktır. Bu dinlerde Tanrı, her şeyin "tözüdür" (örneğin evren öyle ayarlanmıştır ki, yeryüzünde özbilinçli bir yaşam ortaya çıkabilsin); ama "özne" olan Tanrı fikrine yabancıdırlar. Doğu dinleri Tanrı'yı, var olan her şeyin birliği olarak anlamışlardır, ama daha doğrusu, Tanrı'yı, geriye dönüp baktığımızda evreni kendi amacı olarak anlayabildiğimiz *Geist*'ın ilkesi olarak kavramaktır. (Ama bu, evrendeki her şeyin böyle bir şeyi *amaçladığı* anlamına gelmez. Hegel şu konuda çok nettir: Evreni, Tanrı'nın dinsel cemaatlerinde görünüşüyle doruğuna ulaşmaması amacıyla dizayn etmiş bilinçli "aktörler" yoktur. Hegel'in öne sürdüğü, bu şekilde bizim, dünyanın birliğinin, içinden özbilinçli yaşam üretecek şekilde yapılandırıldığını ve "kutsal" olanın bu içkin yapı olduğunu düşünme zorunluluğumuz olduğudur.) Kavramsal bir biçime bürünen Doğu panteizmi, sonunda Spinozacılık haline gelir. Spinozacılık ise, çorak kavramsal doğası yüzünden bir "halk dini" olamaz ve sahici bir "inança" temel oluşturamaz.[33] Bu gözlemlerde bulunan Hegel, etrafında dönmekte olan "panteizm" suçlamalarına gereken yanıtı verdiğini düşünür; bu çerçevede, konuyla ilgili en eski düşüncelerini ve kaygılarını da gündeme getirmiş olur.

Perslilerin Mani dini ve antik Mısır dini, Doğu'nun gecikmiş panteizmini kırıp sonunda Hıristiyanlıkta doruğuna varacak gelişmeleri tetikleyerek daha gelişmiş "öznel" dinlere yol açarlar. Panteizmin bütün bi-

çimlerinde yer alan kutsallığı "her şey birdir" temelindeki kavrayış, bu tür kavrayışa içkin olan tutarsızlıklar ve gerilimler, özellikle de dünyada kötülüğün nasıl var olabildiği meselesi nedeniyle çözülmeye başlamıştır. Özellikle Mısır dininde, Osiris'in ölümü, dirilişi, ölüler dünyasındaki yargılayışı mitiyle, muğlak bir anlamda da olsa (Hegel, yakın arkadaşı Creuzer'in deyişini kullanarak, "sembolik" anlamda der) "iyi"nin kendi otoritesini kurma gücü ifade edilmektedir. Bu, *yargılama* gücü ve yargıları, Osiris'in eylemlerinde görüldüğü gibi, etkin hale getirebilme gücüdür. Böylece Mısır dininde, henüz belirsiz bir şekilde de olsa, doğal ve tinsel olan birbirinden kavramsal olarak ayrılmış olur; bu şekilde Mısır dini salt "sembolik" olarak kalır, yapmaya çalıştığı şeyin hissi ve bu yapmaya çalıştığı şeyi açık ve "anlaşılır" hale getirecek kavramsal araçlardan yoksun oluşu arasında, tam kalbinde taşıdığı bir sırrı, bir bilmeceyi (*Rätsel*) temsil eder.

Mısır dininin "gizemine" içkin olan gerilimlerin çözülmesi için antik Yunan'ın "güzellik dini"ne doğru yola çıkmak gerekmektedir. Hegel burada, *Fenomenoloji*'de ele aldığı, antik Yunan dininin pratiklerinde güzellik ve dinsel doğruluğun kaynaşması fikrini yeniden gündeme taşır. Buna göre, gizemli Mısır dininde insanlığın en büyük ilgileri üzerine düşünüş biçimi, tinsel olanı doğal olandan kesin bir biçimde ayıracak daha gelişmiş bir düşünce tarzını zorunlu kılmıştır. Yunanlıların kutsal olanı güzellik biçimi olarak görmeleri, tam da bunu mümkün kılmıştır. Yunan tanrıları, sanatçıların ideal insanlık biçimini yansıttıkları birer üründür. Panteist dinlerde, kutsal olanla insanlığın ilgilerinin ne ölçüde uyuştuğu hiçbir zaman belli değildir. Bu açıdan insan, kendisine ters görünen ya da anlayamadığı ilgiler yüzünden kutsal olanın gönlünü almak ya da onu tatmin etmek için sık sık kurban etmek ya da bağışta bulunmak zorunda kalır. Ama ilk defa Mısır dininde ve daha sonra daha gelişmiş biçimiyle Yunan dininde, kutsal olanla insanlığın ilgileri bir tür uyuma girmiş gibi gözükmektedir. Ama bu uyum bir yere kadardır; insan gibi olan ama ölümsüz olan Yunan tanrıları, insanlığın ölüme dair kaygılarını paylaşmazlar; ayrıca, *Fenomenoloji*'de öne sürüldüğü gibi, Yunan kavrayışı sadece insanlığı değil, tanrıları da yeni bir gücün boyunduruğu altına sokmuştur: "Yazgı," kör "zorunluluk." Bu, kutsal olanın daha büyük bir güce tabi olduğunu ve bu yüzden tam anlamıyla "kutsal" olmadığını ima eder.

Bu çerçevede, antik Yunan'da kutsal olan, temel olarak estetik bir şekilde kavranır. Yunan filozoflarının, bu dinsel pratiklere bağlılıkta örtük olarak yatan şeyin açıkça ifade etmeleri, bu pratiklere olan inancın ve böylece bizzat Yunan yaşantısının yapısının altını tamamen oyar. Yunan ilahları, Hegel'in ifadesiyle, tam olarak "kutsal" değildir, çünkü onlar sınırlı ve "sonlu"dur; bu ilahlar üzerine düşünmek, böyle bir kavrayıştaki "sonluluğu" ve çelişkileri tamamen açığa çıkarır.

Musevilik

Hegel'in Berlin derslerindeki din "fenomenolojisi," Jena'da ortaya çıkan *Fenomenoloji*'deki bazı temel konuları yeniden ele alıyordu (daha ayrıntılı ve incelikli biçimde). Ama 1827 yılında Hegel bu son çalışmalarından yeni bir sonuç çıkardı. Yeni düşüncesine göre Yunan dininin sorunları, kendini daha tutarlı bir yere, Yahudi dinini betimlediği adıyla "yücelik dini"ne "yükseltmek" durumunda kalmıştı. Yunan tanrıları, insan mükemmelliğinin güzel ve duyusal biçim olarak somutlaşmasıydı; Yahudi Tanrısı ise kutsal olanın bu "sonlu" kavranışından kurtarılmış, bunun yerine "sonsuz," şekilsiz ve bütünüyle tinsel olarak kavranmıştı. Bu nedenle Yahudi Tanrısı "kendi kendisiyle ilişki halindeki öznelliktir."[34]

Musevilik hakkındaki ilk yazılarında, onu harfiyen yasalara uyulan bir kölelik dini olarak görüyordu. *Fenomenoloji*'de, bir-iki rasgele yorum dışında Musevilik, sanki insanlığın özbilincinin tarihinde hiçbir önemi yokmuş gibi, tartışılmamıştı. Ama Berlin döneminde Hegel, Musevilik hakkındaki görüşü üzerine kafa yormaya başlamıştı ve bu yeniden değerlendirme arzusunda yakın dostu Eduard Gans kuşkusuz büyük rol oynamıştı. Bildiğimiz kadarıyla söylenebilir ki, Hegel *Kutsal Kitap*'ta yer almayan Musevilikle ilgili tüm eserlere (örneğin Talmud) ilgisiz kalmıştı ve Roma Dönemi'nden beri Musevilikle ilgili gelişmelerden habersiz gözüküyordu.[35] Arkadaşı Gans ise Musevilikle ve Hegel'in felsefesinin onunla olan ilişkisiyle çok yakından ilgiliydi. Hegel, Museviliğin tarihle olan ilişkisine dair görüşlerini bu nedenle çok büyük olasılıkla Gans'la olan sohbetlerin ışığında değiştirmişti.

Musevilik Hegel'in görüşlerinde ayrı bir sorun teşkil ediyordu. Tarihe bakışına göre Musevilik Mısır, Yunan ve Roma dinleriyle beraber

ortadan kaybolmalıydı; tıpkı öbürleri gibi, tarihin belirli bir aşamasında rolünü oynamış bir din olarak artık sahneden çekilmeliydi, var olması için bir neden yoktu, çünkü kendi içsel gerilimleri (Hegel'e göre bunlar Hıristiyanlıkla çözülmüştü), Yahudilerin bu dini ayakta tutma becerisini yok etmişti – tıpkı Yunan dininin sorunlarının, Yunanlıların dini inançlarım ve yaşam tarzlarını sürdürmelerini engellemesi gibi.

Hegel önce bu dinin, Yahudilerin dinlerinin artık geçersiz olmuş yasa pratiklerine inatçı bağlılıkları nedeniyle kendini devam ettirebildiğini öne sürer gibi görünür. Berlin'de 1821 yılında Musevilik üzerine verdiği ilk derslerde, hâlâ Yahudilerin dinsel bilincinin köleliğe özgü olduğunu düşünüyordu, çünkü bu dinde Tanrı, kendisine mutlak bir şekilde itaat edilmesi gereken "soyut" bir güçtü ve hem Tanrı'nın buyrukları hem de Yahudilerin Tanrı anlayışı "soyut" olduğundan, bu buyruklar rasyonel olarak kavranamıyordu. 1824'te aynı konu üzerine yine dersler verdi, ama durum bu sefer oldukça değişmişti; Yahudi Tanrısı birdenbire daha önceki dinlerin kutsallık kavrayışından daha "tinsel" oluvermişti ve Hegel'e göre, "bilgelik" de artık Yahudi kutsallığının belirgin bir özelliğiydi. 1821'de kölelik olarak görülen şey ("Tanrı korkusu"), 1824'te Gans'la arkadaşlığı başladıktan sonra artık "bilgeliğin başlangıcı" (Aslında *Fenomenoloji*'nin efendilik ve kölelik üzerine olan bölümünde, İncil'e ilişkin aynı pasajları alıntılamıştı) olmuştu. 1827'de Hegel Yahudi Tanrısı'm "iyilik ve bilgelik"in cisimlenişi olarak tanımlıyor ve daha da ileri giderek, Yahudi dinini Yunan dininden daha üst kademeye oturtuyordu, ki bu daha önceki görüşlerinin tam tersiydi.

Gerçekten de 1827 yılında Yahudi dini, artık "kutsal" ve "doğal" olanla, "ideal" ve "reel" olanın bir "birlik" olarak kavranabildiği nokta olarak sunuluyordu Hegel tarafından. Böylece, Musevilikte doğal dünya, kutsal "özne"nin "belirişi" –elbette belirenin bizzat kendisi olmasa da– olarak kavranıyordu. Hegel'in savına göre, tam da bu yüzden Musevilik bir "yüceliğin," her şeyin üzerindeki kutsallığın hayal edilemez gücünün diniydi. Bu nedenle de, Musevilik doğayı, bir dizi yasaya bağlı bir şekilde var olan "tekdüze" bir ilişkiler bütünü olarak görebiliyordu; "mucize" kavramı da doğa eğer bu şekilde anlaşılmasa ortaya çıkamazdı; ayrıca Musevilik, doğaya yasalar çerçevesinde bakan bilimsel yöntemin de önünü açmış oluyordu.[36] Bu nedenle Musevilikte düşünsemenin açık seçik nesnesi gerçek "mucize" –tinin, *Geist*'ın doğada ortaya çıkı-

şı– olurken, tinin, "insanlığın ve dünyadaki insan bilincinin tini" olarak "gerçek" görünüşü oluşu, açık ve seçik olmasa da, örtük bir şekilde dinsel düşünsemenin nesnesi haline gelmekteydi.[37] Gerçekten de Musevilikte Tanrı dünyanın "yaratıcısı"ydı, Yunan tanrıları gibi daha üst bir zorunluluğa tabi değildi. Tanrı tarafından yaratılan dünya, temel olarak "iyi"dir; bu şekilde yorumlandığında, Yahudi dini, sanki Hegel'in spekülatif doğa felsefesi için bir temel oluşturmaktadır. Bu nedenle 1824'te ve kesin bir biçimde 1827'de yıllar boyu savunduğu görüşlerini tamamen değiştirmiş, Museviliğin kölelik yerine, özgürlüğün ilk büyük dini olduğunu ilan etmişti.

Ama Hegel Museviliği bu şekilde yorumlamaktan çok da hoşnut değildi, çünkü Hıristiyanlığın tek modern din oluşuna dair yaptığı onca analiz tehlikeye giriyordu. 1831'de son kez verdiği din felsefesi üzerine derslerde, yine Musevilikten bir özgürlük dini olarak bahsetti, ama 1827'deki derslere kıyasla, bu kez Museviliğin kaçınılmaz içsel çelişkilerine ve onun neden uygun bir şekilde *modern* din olamayacağına vurgu yaptı. Musevilik tek yönlüydü, çünkü kutsal olanı ulusal bir Tanrı olarak tasvir ediyordu; bu Hegel'e göre Museviliğin en temel çelişkisiydi, çünkü Tanrı hem herkesin Tanrı'sıydı, hem de yalnızca tikel, "seçilmiş" bir halkın Tanrı'sıydı. Bunun da ötesinde, Yahudilerin Tanrı anlayışı yüce ve derin de olsa, "yasalar aklın yasaları değil, Tanrı'nın emirleri" olarak ortaya çıktığından hâlâ oldukça soyuttu.[38] Bu yüzden, kutsal ve insani yasa tam olarak ayrılamamış, yasal şekilcilik Yahudi dinine ve yaşam tarzına içkin kalmıştı.

Hıristiyanlığa Zemin Hazırlayan Roma Dini

Musevilik artık özgürlüğün ilk dini olarak tespit edildiğinden, ilk başta bölümlere ayırmada zorluk çıksa da, Roma dini, Yunan ve Yahudi dinlerinin geçerli vârisi olarak Hegel'in derslerinde düzenli olarak yerini almaya başlar. Roma dininin analizi, *Fenomenoloji*'de dile getirilen genel kanıyla aynıdır. Roma dini, bir *Zweckmäßigkeit*, yani bir "işe yararlık" ya da "amaçsallık" dinidir. Hegel'in önceki düşüncesi Roma dininin Yunan dininin kavramsal vârisi olduğuydu; ama Berlin'de bu düşüncesini yeniden gözden geçirdikten sonra, Roma dininin, Yunan ve Yahudi dinlerinin ilkelerinin başarısız bir birliğinden oluştuğuna karar verdi,

ama bu yeni dinde, daha önceki iki dine özgü olan öğeler ortadan kalkmıştı. Çeşitli Yunan ilahlarının güzelliğini, seküler amaçlara da hizmet edecek olan daha sıradan ilahların çeşitliliği alırken, Yahudi Tanrısı'nın birliğinin yerine, soyut da olsa kapsayıcı ve bütünlükçü devlet amacı geçmiştir. Roma yaşam tarzına göre, kutsal olan temelde sadece Roma halkının dünyada egemenliğini gerçekleştirmesi için önemliydi ve Romalılar, özünde pratik olan karakterlerinin bir ifadesi olarak, diğer bütün insanları kendi imparatorluklarına tabi kılmış ve çeşitli ulusal tanrıları "Panteon"a gönderip hepsini, tıpkı bütün diğer ulusların Roma'ya tabi olması gibi, "Jupiter Capitolinus"a tabi kılmışlardı.[39] Roma'nın din anlayışı genel olarak bir anlamdan yoksundu, Panteon'un birliğini kavramak olanaksızdı (çünkü Panteon, ilkeleri olmayan, toplama bir kümeden belki ancak biraz daha fazla bir şeydi), ama sonunda Hıristiyanlığın başaracağı bir "dünya dini" yaratma etkisine sahipti. Hegel, Romalıların inancına yönelik şöyle demişti: "Tanrı'ya, insani amaç için hizmet ediliyordu. Esas içerik, deyim yerindeyse Tanrı'yla başlamıyordu."[40] Öte yandan, bütünden yabancılaşma, herhangi bir somut ortak amaç algısının eksikliği, bireyleri kendi projelerini ve kendi öznelliklerini geliştirmede serbest bırakmıştı. Bu nedenle Roma dininin içeriği "soyut içsellik"ti. Bu, normatif otoritenin konumlandığı yer olarak bireysel bilinç algısı ışığında, her bir "kendiliğin," o kişinin imparatorluğun toplumsal dünyasındaki mevkisinden normatif anlamda bağımsız olduğu algısı ışığında bireysel bir öznelliğin gelişimi demekti.[41]

İmparatorluğun evrenselliği ve "soyut içselliğin" gelişimi, kutsal amaç fikrine bir içerik verilmesini zorunlu kıldı. Roma dini aslında bir din bile değildi, ama imparatorluğun fiili evrenselliği ve dininin soyutluluğu, Roma dünyasındaki birçok "ulusal" dinin kendisini Roma'nın (ve böylece dünyanın) resmi dini statüsüne yükseltmelerini kolaylaştırdı. Sonuç, Hegel'in *Fenomenoloji*'de bahsettiği, kendisine ıstırabın eşlik ettiği "mutsuz bilinç"ti. 1831 tarihli derslerde bu tanımı bıraktı ve Roma dinini, "hakikat dininin doğum sancılarını anımsatırcasına son derece mutsuz ve ıstıraplı" olarak tarif etti.[42] Bu "mutsuzluk", "tikel halk tinlerinin ve halkların doğal ilahlarının parçalanması sonucu, Tanrı'yı tinsel olarak evrensel biçimde bilme dürtüsünü" uyandırmıştı.[43]

Ama böyle bir dinin ortaya çıkabilmesi için, bu dinde, imparatorluğun yabancılaşmış, artık "öznel" olmuş üyelerinin kendilerini evinde

hissetmeleri gerekmekteydi. Bunun için de, kendileri üzerinde düşünmekte olan insanların rasyonel bir biçimde kabul edebilecekleri bir din olmalıydı. Bu din, ilahın kendisinin tam olarak "ifşa olduğu" Hıristiyanlıktı. Hegel'in anlayışına göre, Hıristiyanlık dini pratiğinde "ifşa olan" şey, Tanrı'nın dünyanın üzerinde ya da onun karşısında duran "öte" bir şey değil, insanın özbilinçli yaşamının "gerçekleşmesi"nin kutsal "ilkesi" olmasıdır. Doğada örtük olarak duran bu "ilke" –evrenin, yeryüzünde özbilinçli bir yaşamın çıkmasını ve devamını zorunlu kılacak şekilde düzenlenmiş oluşu– "kutsal olan"dı ve dinsel bir insan cemaati bunu anlayarak, temsili bir biçimde kutsal olanın kendileri içinde "bulunduğunu," kutsal olanla bir olduklarını fark etmişlerdi. Hegel'in ifade ettiği üzere, Hıristiyanlık için, "cemaatin kendisi var olan tindi, var olduğu haliyle tindi, cemaat olarak var olan Tanrı'ydı."[44] Kutsal olanla insanın bu birliğinin örtük de olsa farkına varılması, insan ve Tanrı'nın "uzlaşmasının" zeminini hazırlar; Hıristiyanlıkta kutsal olan, insan karşısındaki yabancılığını ve "ötekiliğini" kaybeder, insanlığın ve kutsal olanın en yüksek ilgilerinin birbirleriyle çatışmadığı ortaya çıkar. Bütün öbür dinlerde, kutsal olan hep insani ilgilerin ötesinde ve tuhaf bir yerde kalmıştır, deyim yerindeyse kendi ilgileri insanınkilerle uyuşmaz ya da uyuştuğu zaman da, yalnızca bir parça uyuşur (tüm "ulusal" tanrılarda olduğu gibi). Ama Hıristiyanlıkta evrenin kutsal ilkesi, yeryüzünde özbilinci ortaya çıkaran ("tin"i ortaya çıkaran) ilke olduğuna göre, birilerinin dinsel cemaatten dışlanması gibi bir şey söz konusu değildir. Kutsal ilkenin cisimleştiği şey herhangi bir ulusun değil, bizzat özbilinçli insanın yaşamıdır. Bu nedenle Hıristiyanlık, herhangi bir topluluğun ya da kabilenin değil, "insanlığın" ilk gerçek dinidir.

Bu çerçeve, gitgide Hegel'in felsefesine karşı olmaya başlayacak bir dizi soruyu beraberinde getirdi – özellikle Hegel'in felsefesinin hiç de Hıristiyan bir felsefe olmaması gibi. Hegel, düşüncesinin sadece Hıristiyanlığın herhangi bir düşüncesi değil, saf haliyle Hıristiyanlık olduğunu, "kendi hakikatinde" Hıristiyanlık olduğunu hararetle savunuyordu (bunda da elbette samimiydi). Bu iddiada bulunan Hegel, görüşlerinin muhafazakâr Hıristiyanlık'tan ne denli ayrıldığının da farkındaydı. Örneğin, görüşleriyle İncil arasında uyuşmazlık olduğuna dair itirazlara, bu itirazların metin okumanın savunulamaz bir anlayışına dayandığını, öğretilerin yoruma gereksinimi olduğunu, İncil metninin Hıristiyanlık

inancının aksiyomatik bir dizi yargıları olmadığını söyleyerek yanıt veriyordu. Hegel bir dersinde şöyle demişti: "Birisinin düşüncelerini İncil'e dayandırdığını söylemesi bize çok yardımcı olmaz, çünkü din sadece paragrafların okunup tekrar edilmesi olmaktan çıkıp, bu paragraflara açıklama ve yorumlama getirilmeye başlanması, çıkarım ve tefsirle İncil'deki sözlerin anlaşılmaya çalışılması haline gelirse, ancak o zaman akıl yürütme, dikkatli izleme ve düşünme işine girişmiş oluruz; daha sonraki asıl soru ise, bu düşünme sürecini nasıl uygulayacağımız ve düşünmemizin doğru ya da yanlış olup olmadığı olacaktır." Hegel şöyle devam eder: "İncil'in yorumu içeriğini açığa çıkarır, ama ancak tikel bir çağın biçiminde; bin yıl öncesinin biçimi, şu andakinden tamamen farklıdır."[45] Bu açıdan Hegel'in derslerinin büyük bir bölümü, kendi idealist din kavrayışının ışığında yaptığı ve her zaman tartışmalı olmuş olan geleneksel Hıristiyan öğretisi yorumlarından oluşur. Bunun için, örneğin "yaratılış" ya da Tanrı'nın "bir oğul dünyaya getirişi" gibi Hıristiyan öğretilerini, bu öğretilerin içindeki *Geist*'a dair "daha derin" hakikatlerin metaforları olarak yorumlamak durumunda kalmıştı.

İsa ve Hıristiyanlık

Hegel'in, arabulucu ve kurtarıcı olarak İsa'nın öğretisinden ne anladığını ve bu tür bir Tanrı anlayışı ile Nasıralı İsa'nın insanlığı ve tanrılığı öğretisinde nelerin içerildiğini açıklaması gerekiyordu. Hegel'e göre, yalnızca bir kişi olarak ele alındığında İsa, ancak büyük bir öğretmen (Sokrates gibi) ve hakikat uğruna şehit olan biri olarak görülebilirdi. Öğretmen olarak İsa, "yalnızca hakikat için, hakikatin ilan edilmesi için yaşamaktadır; eylemleri insanlığın bilincinin ilerleyişini sağlamaktan meydana gelmektedir."[46] "Hakikatin" ilanına bu denli odaklanan İsa, bütün normal gereksinimlerini bir kenara bırakıp, kendi içinden "Tanrı'nın konuştuğu bir peygamber" gibi davranmaktadır; İsa, "kutsal mevcudiyet insan varlığıyla özsel olarak özdeş olduğundan, Tanrı'nın insan varlığındaki faaliyetidir, yoksa O, insanüstü bir varlık değildir."[47]

Ama bu sadece insan olarak İsa'nın öğretisidir. Ölümüyle birlikte ise İsa'nın yaşamındaki temel dini unsur açığa çıkar. Ölümüyle birlikte, gerçekten insan olduğu anlaşılmıştır; kendi ölümüyle müritlerine sonlu

ve sınırlı olan her şeyin kırılganlığını ve olumsallığını, buna bağlı olarak, paha biçilmez olarak gördüğümüz her şeyin geçiciliğini göstermiştir. İsa'nın ilan edilen hakikate olan bağlılığı, esas konunun herhangi bir öğreti ve ahlak ya da (en az Hıristiyanlık öğretileri kadar önemli olan) vicdan olmayıp, "Tanrı'yla, mevcut olan Tanrı'yla, Tanrı'nın krallığının pekinliğiyle olan sonsuz bağ" olduğunu göstermiştir.[48] Bu da ancak, Hıristiyan cemaatinin, İsa'nın ölümüne "ruhani bir yorum" getirerek, "insani, sonlu, kırılgan, zayıf, olumsuz olanın, aslında kutsal olanın uğrakları olduklarını ve bu şekilde Tanrı'nın içinde olduklarını anlamasıyla olmuştur. Onun ölümüne verilen bu anlamda insan faktörü yok olur ve kutsal kudret bir kez daha ortaya çıkar."[49] Hegel, Yuhanna 16:13'ü alıntılar: "O sizi bütün hakikate götürecek" ve bunu, "ancak tinin sizi götürdüğü yer doğru yer olacaktır" diye yorumlar.[50] Bunun gibi, İsa'nın ölümü "tek bir eylem değildir, tüm sonsuz kutsal tarih içindir: o, Tanrı'nın doğasındaki bir uğraktır; bizzat Tanrı'nın içinde gerçekleşmiştir."[51] İfşa olan şey, rasyonel özbilinçli yaşamın örtük kutsal yapısıdır ve bu yaşamın içinde bireyler zorunlu olarak ölür ve yeniden doğarlar ve bu, tesadüfi bir şey değil, dünyanın "kutsal" tarihinin bir parçasıdır. Bu nedenle İsa'nın ölümü Tanrı'nın doğasını (Hegel'in 1831'de ifade ettiği gibi), "kendinde ve kendisi için evrensel olan bir yaşam yolculuğu olarak *ifşa eder* ve böyle olarak, kendisiyle özdeş kalır: Bu tasım [sillojizm] olmaktır," böylece "evrensel" ve "tekil"in birliği olmaktır.[52] İsa, ölümü kendisinin –ve örtük olarak *herkesin*– kutsallığını ifşa ettiği için kutsaldır. Bu açıdan İsa bir peygamberden fazlasıdır; kendini "hakikate" adayışıyla ve kendi ölümünün cemaat tarafından ruhani bir şey olarak yorumlanmasını teşvik ederek, kendisinde ve kendi ölümünün müritlerince yorumlanışında dünyanın kutsal yapısını ifade ederek, bu yapıyı cisimlendirir ve onu "ifşa eder."

İsa'nın yaşamında ifşa olan şey, yaşamın sürekliliğidir, bu zorunlu ve iyi bir şey olarak alındığında bir uzlaşma deneyimlenir. Hegel kişisel ölümsüzlüğü kesinlikle bu öğretinin dışında bırakır. 1827'de dinleyicilerine, "sonsuza dek yaşam arzusu, sadece çocukça bir tasarımdır. Tikel yaşayan şey olarak insan varlığı, onun tikel yaşamı, doğal yaşamı ölmek zorundadır... Gerçek olan şudur ki, insanlık ancak kavramsal bilgi aracılığıyla ölümsüzdür, çünkü ancak düşünme ediminde ruhu, ölümlülük ve hayvansılığın tersine, saf ve özgürdür."[53] Hıristiyan cemaati bu doğ-

ruyu, kutsal olanı kendileri için mutlak değerde ve önemde gören, kutsal olanın (sürüp giden rasyonel özbilinçli yaşam) yapısında kendi yansımalarını ve onunla bir olduklarını gören eski müminlere bağlılıklarıyla deneyimlemektedir.

Hegel'e göre, İsa'nın ölümünde, "bütün düşüncelerin en korkuncuyla, Tanrı'nın öldüğü düşüncesiyle" karşılaşırız ve bu da elimizde olan bütün değerlerin kayıp gitmesi, "daha yüksek her türlü hakikatten de büyük bir umutsuzluğun" gelmesi demektir. Ama bu, "yeniden diriliş" düşüncesiyle, Tanrı'nın yeniden yaşama dönmesiyle bertaraf edilir, "Tanrı kendisini ölümde muhafaza eder ve bu süreç ölümün ölümüdür, yaşama geri dönüştür."[54] *Geist*, onu gerçekleştiren bireysel failler sürekli ölüp yeniden doğsalar da, kendini ebediyen yeniler. Bunun "temsili" sezgisi, Hıristiyan cemaatinde kendini kilise kurumunda bir öğreti olarak sunar ve bu öğreti insanla kutsal olanı uzlaştırır. Örneğin Aşai Rabbani ayini gibi öğreti ve seremonilerde, "Tanrı'nın varlığının bilinci, Tanrı'yla bir olma, Tanrı'nın dolaysız varlığının öznede hissedilmesi" gibi konular vardır.[55] (Hegel ilginç bir şekilde, Aşai Rabbani ayininin yalnızca sembolik bir anma töreni olarak anlaşılmasına karşı çıkar; ona göre, inanan kişi bu ritüelde gerçekten dünyanın kutsal düzeniyle birdir; İsa'nın göçüp giden "bedeni" ve "kanı", "dinsel cemaatin kendisi"dir, çünkü İsa'nın fiziksel bedeni, inanç topluluğunun içinde "tinselleşmiştir.") Ama Hegel, asıl önemli olanın yaşamın sürekliliği olduğunu ve yaşamın –her şeyden önemlisi özbilinçli rasyonel yaşamın– kozmik bir kaza değil, evrenin yapısına içkin olduğunu açık bir şekilde belirtir.

Hıristiyan dini böylece "evrensel" bir dindir. Herhangi bir "halk"ın ve kültürün ulusal dini değil, insanlığın dinidir, insanlığın kendisinin gerçekte ne olduğunu anlayacağı bir biçimdir. Bu şekilde de cisimlenmiş özgürlüktür. Hegel'in yorumuna göre Hıristiyanlığın Tanrı'sı, dışarıdan insanlığa emirler veren bir varlık değil, "öznelliğin," rasyonel özbilinçli yaşamın temel ilkesidir ve bu yaşam doğada bir taslak olarak fark edilebilse de, kendi kendini belirleyici özüne, ancak Hıristiyan dininde farkına varmıştır. Hegel'in düşüncesine göre bu *dinsel* bir tutumdur, çünkü bu yaşama ve genel olarak kutsallığa karşı hürmetkâr bir tutum içindedir; böylece var olduğumuz için "şükran" duyabilir, tikel yaşam-

larımızın, kutsal yaşam sürecinin ancak bir parçası olduğunun ve kendi varoluşumuz ve yüksek menfaatlerimiz için bu kutsal yaşam sürecine bağlı olduğumuzun farkına varabiliriz. Sonuç olarak da, kendi sonlu menfaatlerimizi aşabilir ve kendimizi kutsal olanla uzlaştıracak birliğe yükseltip, kendi ölümlerimizi, özünde iyi olan kutsal yaşam sürecinin zorunlu bir parçası olarak anlayabilirdik. Kutsal olan bizzat insanlığın kendisi değil, insanlığın tam olarak bilincine vardırdığı kendi kendini belirleyen "tinin ilkesi"dir. Bu açıdan Hıristiyan cemaati, Tanrı'nın ilk defa tam olarak kendi doğasının bilincine vardığı biçimdir – buna göre, Tanrı kendisini tam olarak, ancak bizlerin özbilinçli bir şekilde evrenin kutsal doğası üzerine düşünüşümüzle *ifşa edebilmektedir*. Bu tür bir kavrayışın ışığında Hegel, Hıristiyan bakış açısı ile modernist duyarlılık arasında bir bölünme olmaması gerektiğini söyler. Hıristiyanlık aslında tam anlamıyla *modern* bir dindir ve modern yaşamın işleyişi için zorunlu olan özgür kurumlarla uyumlu olabilecek tek dindir. Tanrı'ya olan inanç, sürekli yaşama (bu kişinin bireysel yaşamı olmasa da) ve varlığın iyiliğine olan inançtır, çünkü bizler, yaşamda mutlak olarak iyi olanın şeylerin yapısına da yazıldığına ve biz insanlığın bir bütün olarak bu iyiyi kendi yaşamlarımızda da derece derece tözsel olarak gerçekleştirmeye yetkin olduğumuza inanıyoruzdur.

Hegel *Ansiklopedi*'de okuyucularına ve "doğa felsefesi" derslerinde dinleyicilerine, kendisinin de anlamasının mümkün olamayacağı tuhaf bir önseziyle, kuyrukluyıldızların dünyaya çarpmayacağını, çünkü Güneş Sistemi'nin bir *sistem* olduğunu söylemiştir, bu sistemdeki gezegenler "kendilerini onlara karşı korumaktadırlar, başka bir deyişle sistemin zorunlu organik uğrakları olarak işlev görmektedirler ve bu şekilde kendilerini korumak zorundadırlar."[56] Kuyrukluyıldızların, evrenin müthiş genişliği nedeniyle dünyaya çarpma olasılığının çok düşük olduğunu göz ardı eden Hegel, dinleyicilerine şöyle der: "Kuyrukluyıldızlar yabancı ziyaretçiler gibi gelmeyecekler, çünkü onlar, yörüngelerini düzene sokan Güneş Sistemi tarafından meydana getirilmektedirler; Güneş Sistemi'ndeki diğer bütün parçalar da aynı şekilde zorunlu uğraklar olduklarından, kuyrukluyıldız tehlikesinden korunurlar."[57] Hegel'e göre yaşam şeylerin düzeni için o denli önemlidir ki, tam anlamıyla sonlu ve kırılgan bir şey olması ve bu yüzden büyük bir felaketle yok olup gitmesi mümkün değildir.

Sanat Felsefesi

"İde" Olarak Sanat

Hegel'in estetik üzerine dersleri en ünlü ve katılımcısı en çok derslerden biridir ve kendisinin de en hoşlandığı konulardandır. Ayrıca Berlin'deki döneminde de fikirlerini en çok geliştirdiği konudur.

Sanat, insanlığın ortak bir biçimde, "en yüksek ilgileri" üzerine ortaklaşa düşündüğü, "mutlak tin"in biçimlerinden biridir. Sanat; eğlence, keyif, rahatlama gibi başka araçlar için kullanılabilse de, asıl önemi bu bahsedilen en yüksek ilgilerimiz üzerine bir düşünseme yolu olmasında yatar. Hegel'e göre, "evrensel sanat gereksinimi," bazen sanat bu tür ihtiyaçları da giderse de, yorgun bir günün ardından rahatlamak için değildir. Sanatın yalnızca eğlenme ya da rahatlama amacını aşarak karşıladığı gereksinim, insanın "kendi iç ve dış dünyasını tinsel bir bilince yükselterek, orada tekrar kendi benliğini kavramasına ilişkin rasyonel bir gereksinimdir."[58] Bu yüzden sanat, daha önce belirli kimi amaçları (örneğin oyalanma ya da eğlenme) karşılamaya yönelik bir beceriden ibaret değildir. Sanat kendi içinde kendi amaçlarını koymalıdır ve mutlak tinin öbür biçimleri gibi, sanatın da işi, Hegel'in sözleriyle, "insanlığın en derin ilgilerini ve tinin en kavranabilir hakikatlerini akıllarımıza yerleştirmek ve kutsal olanı ifade etmektir."[59]

Hegel'in savına göre, sanat bu uğraşını, "dolaysız duyumsama ve ideal düşünce"nin deyim yerindeyse ortasında durarak ve "İde"yi duyusal bir biçimde bize göstererek gerçekleştirir.[60] Bu anlamda "İde," temelinde kendimizi konumlandırdığımız "normatif bütün"dür ve sanatta (din ve felsefede olduğu gibi), bu normatif "bütün"ün neresinde durduğumuza dair bir fikir ediniriz. Sanatın bunu yapma yolu, duyusal unsurları (taş, çamur, yağlıboya, ses, ton, sözcükler vs.), sanat yapıtını algılayanlarca "İde"yi düşünsel olarak kavranacak ve bahsedilen "bütün" üzerine düşünülecek biçimlere dönüştürmekte yatar. Eğer bir sanat yapıtı bu amacı tam olarak gerçekleştirirse, –çevirisi neredeyse imkânsız olan– "*sinnliche Scheinen der Idee*"yi, "idenin duyusal görünüşü"nü sağlamış olur ve bu yüzden de *güzeldir.*[61] (Doğa da –özellikle *yaşayan* doğa– güzel olabilir, ama ancak ikincil olarak; doğanın güzelliği, "İde"nin onun içinde işleyişini *bizim* algılamamızda yatar.)

Dolayısıyla Hegel'in terminolojisinde, sanatın *içeriği* "İde"dir ve sanat yapıtının *biçimi*, duyusal malzemenin biçimlenip dönüştürülmesinin kendine özgü tarzıdır.[62] (Örneğin heykelciliğin biçimi, şekil verilen taştır.) Bu sanat kavrayışına dayanan Hegel, böylece kişinin, bir sanat yapıtının tam anlamıyla başarılı olmasının ne demek olduğuna ilişkin bir normu da varsaydığını öne sürüyordu: Sanat yapıtının özgül "*Gestalt*"ı, yani sanatçının duyusal malzemeyi yapılandırışı, kendisine anlamını veren normatif bütün kavrayışına tam olarak uyduğunda, sanat yapıtı sadece "güzel" olmakla kalmayıp, bize "İdeal" olanı da sunmaktaydı – böylece, "biçim" ve "içerik" birbirine tam olarak bağlanmakta ve sanat yapıtı bize normatif bütünün, "İde"nin tam ve eksiksiz bir düşünsel kavranışını sunmaktaydı. Toplumsal pratik olarak sanat, bu nedenle kendi içinde bir teleoloji taşır ve bu teleoloji, "İdeal"i gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği ile ilgilidir.

Modern Sanat Sorunu

Her zamanki gibi, Hegel özellikle *modern* sanatın durumuyla ve modern yaşamda oynayabileceği rolle ilgileniyordu. Bir yandan Yunanlıların sanatı en yüksek aşamaya, "İdeal" olana yükselttiğine ve Yunan heykeli, tragedyası, şiiri ve komedisinin modern dünyadakinden daha üstün olduğuna dair inancından vazgeçemiyordu, ama diğer yandan da, modern insanlar için Yunan sanatını yeniden diriltmenin anlamsız ve boş bir uğraş olacağından da aynı derecede emindi. Bu nedenle Hegel için soru, modern yaşamda *ancak sanat olarak* sanata ait olacak rolün ne olduğuydu.

Bu sorunun önemli bir kısmı, modern yaşamın, Antik dünyanın tersine parçalı bir yapıya sahip olmasıydı. Hegel derslerinde, gündelik yaşamda ortaya çıkan taleplerle rasyonel, ilkesel ve düşünsel çabalardan çıkan taleplerin birbiriyle çatışıyor *gibi göründüğünü* söylüyordu, bu nedenle de modern kültür "insanı çift başlı bir canlıya dönüştürmüştür, çünkü insan şimdi birbiriyle çatışan iki dünyada birden yaşamaktadır... bir dünyadan diğerine savrulurken de aradığı tatmini bulamaz."[63] Öyle görünüyor ki sanat yapıtı, modern dünyanın insana algılattığı "bütünlük" hissini verememektedir, çünkü modern sanatta "biçim" ve "içerik" birbirinden ayrılıyor gibi görünmektedir. Modern politik yaşam, anayasal hukuk ve bürokrasi pratiği, modern bilim pratikleri üzerine kurul-

muştur ve bunlar, modern sanat tarafından tamamıyla kapsanamayan bir "toplumsal uzam"ın içinde yapılanmıştır. Bu nedenle modern sanat, estetik deneyimin kalbindeki "İdeal" olana ulaşamıyor gibidir.

O halde tam olarak *modern* bir sanat, böylesi kopuk, bölünmüş bir çağda sanatın geleneksel görevini nasıl yerine getirecektir? Buna yanıt verebilmek için, Hegel sanat tarihinin bir "fenomenolojisini" yapma gereğini duyar; böylece, temelinde kendimizi kavradığımız normatif bütünü tarih içinde algılayışımıza bağlı olarak sanatın neye gereksinimi olduğu bulunacaktır. Bunun üzerine Hegel derslerinde Mısırlılardan günümüze dek sanat tarihinin bir "fenomenolojisi"ni (din felsefesi üzerine derslerinde yaptığı gibi) ve çeşitli sanat biçimlerinin doğasını sunmaya başlar. (Hegel'in belirli sanat türleri –mimari, heykel, resim, müzik ve edebiyat– üzerine oldukça ilginç argümanları ne yazık burada değerlendirilmeyecektir.)[64]

Hegel'e göre sanatı kendine içkin olan teleoloji temelinde anlamak için, onu sembolik, klasik ve romantik dönemlere ayırmak gerekmektedir. Bu ayrım da, insanların bu tarihsel süreç içinde şeylerin doğru "İde"sini rasyonel normatif düzeni ne kadar iyi ve açık seçik kavradıklarına göre kendi içinde ayrılır. Mısırlılar "sembolik," Yunanlılar "klasik" sanatı biçimlendirirken, modern sanat da "romantik" sanatın tamamlanışı olarak anlaşılmalıdır.

Mısır Sanatı, Yunan Sanatı ve Romantik Sanat

Mısır yaşamında, kendisi henüz tam olarak rasyonel olmayan "İde" ancak soyut bir şekilde anlaşıldığından, Mısır dini gibi sanatı da zorunlu olarak "sembolik"tir. Biçim (Mısır mimari ve heykeltıraşlığının belirli biçimi) içeriğe tam olarak uyamıyordu, çünkü içeriğin kendisi son derece soyut ve içsel olarak kusurluydu. Mısır sanatı zorunlu olarak, söylemek istediği şeyden tam olarak emin olmadığı için, kendi hakikatlerini ancak "sembolik" olarak ifade edebiliyordu, "içeriği tam olarak sunmak yerine, onu ancak bir resmetme arayışı"[65] vardı. Bu nedenle Mısır sanatı "yüce"ydi, çünkü içinde ifade edilen "İde" hem "ölçüsüz"dü hem de görünüş dünyasına hep "aşkın"dı.[66] Bu nedenle sembolik sanat, sanki içinde hiçbir zaman tam olarak anlaşılmayacak olan, sürekli kendisinin dışında başka bir şeye işaret eden derin bir anlam taşıyor gibi görünür.

Öte Yunan sanatı "klasik"ti, çünkü yalnızca o, sanatta "İdeal" olana ulaşmıştı. Yunanlıların güzellik dini olarak kavradıkları kutsallık, güzel sanatta kendini tam olarak ifade eder, çünkü Yunanlılar için, güzel yapıtın üzerinde kabul edilen dinsel hakikatler yoktur. Tanrılar insanlığın idealleştiriliş halleridir: Özgür, genç ve ölümsüz. Bu açıdan insan biçiminde uygun olarak temsil edilebilirlerdi, özellikle de heykel sanatında. Hegel'e göre Yunan heykelciliğinin gerçekçilik açısından Mısır heykelciliğinden üstünlüğü yalnızca teknik beceriden ibaret değildi; becerilerin mükemmelleştirilmesi, Yunan dininin doğasından, tanrıların heykellerinin doğru ifade edilmesinin ne anlama geleceğinin kavranmasından ileri gelmekteydi. Yunan sanatındaki üstün gerçekçilik, örneğin Mısır heykelini Mısır tanrılarının daha iyi bir temsili haline getirmezdi, çünkü Mısır heykeltıraşlarının kendi becerilerini bu yönde geliştirmek gibi bir motivasyonları yoktu.

Bu şekilde Yunan sanatında biçim ve içerik tam anlamıyla iç içe geçmişti ve "İdeal"e ulaşılmıştı. Yunan sanatında sanat yapıtı (duyusal malzemenin özgün bir biçimde yapılandırılması) anlam açısından kendi dışında bir şeye işaret etmiyordu. Hegel'in dediği biçimde, "kendi dışsal varoluşu, olduğu gibi kendisini ifade eder ve kendi anlamını taşır."[67] Hakiki içerik, yani "İdeal" olan, gerçekten güzel bir sanat yapıtının "odak noktası," Hegel'e göre "insanlık" olduğundan, maddi olanın Yunan sanatındaki gibi belirli bir şekilde yapılandırışında "anlam," bu yapılandırışın kendisiyle bir olur.[68] Burada sadece belirli bir tür yapılandırış buna uygundur: insan formu, çünkü ancak insan bedeninin formu "bilgi ve istenci" ifade edebilir, "ruhani olanı duyusal açıdan" temsil edebilir.[69] Yunan kutsallığı, insan bedenine sahip tekil tanrıların temelinde kavrandığından, Yunan kutsallığı "İdeal" olanı tasvir etmeye uygundur. Bu nedenle Yunan sanatı, sanat kavramına içkin olan şeyi tam olarak başarır: Hegel'in dinleyicilerine Yunan sanatını özlem dolu bir şekilde anarak söylediği gibi, "Hiçbir şey daha güzel olamaz."[70] Ama Yunan kutsallığı ancak Yunan heykelciliği için tam olarak uygundur; her tekil tanrı, kendi sabit, güzel tikelliğinde temsil edilebilir. Öbür yandan Yunan tanrılarının çeşitliliği, tanrıların kavranışına edimsel bir unsur getirir ve edebiyat ile şiir, kaçınılmaz olarak Yunanlıların normatif düzeni kavrayışlarındaki çelişkiyi ifade eden sanat dalları olurlar ve böylece Yunan sanatında "İdeal" olanın kuyusunu kazarlar.

Romantik sanat kavrayışı, normatif düzenin belirli bir yapı içinde "İdeal" olarak temsil edilemediği bir durum tarafından zorunlu hale gelmiştir. Özellikle Hıristiyanlık heykelde ya da mimaride tam olarak yakalanamamaktadır. Bu sanat türünün belirli yapıları Hıristiyanlığın insan yaşamı için temel aldığı "içselliği" tam olarak ifade edememektedir. Hıristiyan heykel sanatı, örneğin bir acı çeken İsa ya da ibadet eden azizin büstünde kendisinin dışında başka bir "tinsel" anlama işaret etmektedir. Bu açıdan Hıristiyan, "romantik" sanat sembolik sanata benzemektedir; ama sembolik sanatta yapıtın işaret ettiği anlamın kendisi soyut ve muğlakken, Hıristiyan sanatının işaret ettiği anlam belirli inanç ve din öğretisinde somutlaşabilmektedir. Burada sanatın sorunu, sanat yapıtının işaret ettiği anlamların yine sanat tarafından değil, teoloji tarafından kavranmasıdır ve modernitede öznellik anlayışı geliştikçe, bunu teoloji yerine felsefe yapacaktır.

Romantik sanatın gelişimi ve uygulanışı ardındaki dinamik, yukarıda bahsedilen içselliğe dayanan bir yaşam tarzının zorunlu olarak "güzellik"in "hakikati" kapsayamayacağı ve "İde"yi, yani tam olarak rasyonelliği içindeki normatif düzeni anlamanın, güzellik idealinin yetersiz kaldığı şeyleri doğurduğu sonucuna varmak zorundadır. Daha "yüce" bir güzellik artık zorunlu olarak duyusal bir somutlaşma olarak değil bir tür içsellik olarak düşünülmelidir; sonuç olarak, bu yaşam tarzı için geçerli olan, "derin içselliğin güzelliği"dir.[71]

Bu açıdan romantik sanatın gelişimi, Hıristiyan "içselliği" ilkesine bağlı olarak modernitenin gelişiminin kendisidir. Hegel, "Romantik sanatın hakiki içeriği mutlak içselliktir" der. Bu nedenle sanatın içeriği, "sınırları olmayan bir çokluğa," sonsuza uzanan bir konu dizgesine açılır.[72] İnsanın öznel yaşantısının bütün çeşitliliği sanatın alanına girmiştir ve modern yaşamın başlıca sanatları, rastlantısal olmayan bir biçimde resim, müzik ve şiir (edebiyat) haline gelmiştir, çünkü bunlar, modern sanatın odak noktası ve içeriğine dönüşen öznelliği en yetkin şekilde duyusal olarak biçimlendirirler. Hegel'e göre bunu takiben, modern sanatta duyusal olarak yapılandırmanın bütün işlevi tekrar içselliğe dönmek ve "zihin ile duygunun esas unsurlar" olduğunu göstermektir.[73] Böylece modern sanatta, "her tür malzeme" (Hegel, "çiçekler, ağaçlar, en sıradan ev eşyaları" der) sanat yapıtının içine girebilmektedir; ilkece hiçbir şey dışlanamaz, çünkü herhangi bir şey, içselliğin, özgür ve

kendini belirleyen insan öznel yaşamının hakikatine dair bir şey olarak yapılandırılabilir.[74]

Romantik Sanat: Dinsel Konulardan Seküler İlgilere

Bununla birlikte romantik "İdeal," gelişimine yukarıda bahsedilen noktadan başlayamazdı. Öncelikle, tarihsel ve kavramsal olarak, "içsel yaşam ve onun gerçekliğinin uzlaşımı" anlayışı temelinde kendisini açıkça ortaya koymalıydı. Bu açıdan *sevgi* –önce Hıristiyanlık biçiminde, dinsel sevgi olarak– başlarda en belirleyici romantik ideallerden biri olur.[75] Hıristiyanlık kurumsallaştıkça ve dünya Hıristiyan idealleri ışığında yeniden şekillendikçe, "başta tamamen dinsel olan içsellik, insana karşı olumsuz tutumunu terk eder; tin dışarıya yayılmıştır ve günümüz dünyasında kendisine bakmaktadır ve kendi seküler kalbini genişletmektedir."[76]

Bu gerçekleştiğinde ise, romantik sanat salt dinsel alanı terk edip kişisel onur, daha dünyevi bir sevgi ve şövalyevari soyluluk tasvirlerine yönelir. Ama bu tür bir kayma, içselliği benimseyen sanat biçiminde yatan dinamiği daha da yoğunlaştırır. Öncelikle sadece Hıristiyanlığı konu edinen ve Hıristiyan dininin ruhani içselliğini tasvir edip canlandıran sanat, şimdi seküler ve sadece insana dönük konulara geçmiştir.

Modern sanat böylece ilk aşamalarında, öncelikle şövalye onuru ve bu "onur"un incinmesi gibi seküler konulara yönelir ve burada nesnel bir normdan çok, bireyin bizzat kendine olan saygısının incinip incinmediği söz konusudur (elbette herhangi bir şey bu incinmeye yol açabilir). Öte yandan romantik sevgi romantik sanat için daha zengin bir konu çeşitliliği sunar. Romantik sevginin, yine şövalyevari onur gibi, kişinin başkası tarafından kendi tikelliğinde nasıl tanındığıyla ilgisi vardır. Ama sevgi çok daha fazla kendine yetme özelliğine (Hegel ona "sonsuz" der) sahiptir, çünkü şövalye onurunda taraflar birbirlerine onur bahşeder ya da birbirlerini bağışlarlarken, sevgide taraflar kendilerini tamamen bir diğerine verirler. Ama tıpkı onur gibi sevgi de şans eseridir ve kişiseldir; kişi birini ya da ötekini tesadüfi olarak sevmektedir ve sanat doğal olarak bu sevginin dramatik yönlerine ya da sevgililerin birbirlerine kavuşma çabalarına odaklanmaktadır.

Sadakat ve bağlılık gibi konularla modern sanatın erken dönemi tamamlanır, çünkü bu konularda öznenin kendine ne gibi yükümlülükleri

seçeceği ele alınır. Kendi özgür seçimleriyle efendilerini savunan şövalyeleri yücelten yapıtlar, "hizmetkârın kendisine bağlı olduğu vassalını seçmesi ve bu bağlılıkta devamlılık göstermesi fikrini somutlaştırır... bu, hizmetkarın iradesine rağmen uygulanması gereken bir *ödev* gibi kabul edilmez."[77] Dünyevi sevgide olduğu gibi, bu konular da *dinsel* içselliği değil, tam olarak modernist, *seküler* bir içselliği öne çıkarır.

Modern Sanat ve Sanatın En Yüce Uğraşının "Son"u

Romantik sanatın son aşaması –modern sanat–, Hıristiyan sanatındaki içselliğin seküler sanattaki içselliğe dönüşümünde örtük olanı tam olarak açığa çıkartır. Sanatta betimleme, gittikçe tekil karakterlerin betimlemelerine dönüşür ve burada onları tam olarak birer birey haline getiren öznellikleri ve olumsallıkları, belirli beğenileri, ihtirasları ve projeleri temsil edilmektedir. Aynı şekilde tekil kişiyi saran dünya da bütün sıradanlığıyla sanatsal müdahalenin bir nesnesi olur. Shakespeare en temel modern drama yazarı olur, çünkü karakterleri tamamen kendi kişisel amaçları içine gömülmüşlerdir ve bazen Machbeth'deki gibi kötülüğe geçer, bazen de Hamlet'teki gibi kendisiyle bir bütün olurlar, "tekinsizliği, bazı şeylerin yolunda olmadığını hisseder ve güzel, içedönük bir ruhun eylemsizliğinde ısrar ederler."[78] Sanatçının ana konusu gittikçe tekil kişinin "öznel içselliği" haline gelir, çünkü böylesi romantik bir öznel içsellik Hegel'e göre, "kendini *her* durumda gösterebilmektedir."[79] Önemli olan, öznelliğin, herhangi bir durum için değil, bizzat düşünseme için sergilenmesidir; sanat artık dinsel olmak zorunda değildir ve insani, bireysel öznelliğin betimlenişi dışında herhangi bir içeriğe gereksinimi yoktur. Bunun sonucu olarak, "duyguları ve sezgisiyle, zekâsının hakkı ve gücüyle öznellik, bütün gerçekliğin efendiliği katına yükselebilir."[80]

Öte yandan eğer dünyevi herhangi bir şey sanatın malzemesi olabiliyorsa ve sanat yapıtı için esas önemli olan, var gücüyle tekil öznelliğin devreye girmesiyse, bu demektir ki *modern* sanat hiçbir şekilde "ideal" olana yaklaşamaz. Bu kuşkucu endişeye karşı Hegel modern sanatta, "sanatçının öznel kavrayışı ve sanat yapıtını icra edişi"nin yapıttaki "İdeal" olanı yerine getirmede yeni ölçüt olduğunu ifade eder.[81] Kendi becerisine ve yapıtta neyi gördüğüne odaklanan sanatçı, modern ya-

şamda işleyen normatif düzenin kavranışını –yani her birimizin örtük biçimde kendimize yön verdiğimizi, kendimizi artık "ortak paylaşılan" toplumsal mekânda değil, modern bireyselliği takiben bölünmüş bir toplumsal mekânda konumlandırdığımızı– betimlemektedir. Buna göre, böyle bir çabanın sonuçlarını sanat yapıtı olarak görmek meşrudur.

Hegel'in düşüncesine göre, sanatçının öznelliğinin öneminin gelişmesinde doruk noktası modern resim ve edebiyattır. Hegel bunu için özellikle Hollanda resim sanatını örnek gösterir. Hegel'e göre, Hollandalı ustalarda, "resim sanatı ve ressamın ustalığı insanı alıp götürmektedir."[82] Bu resimlerin konu edindikleri –sakin yaşamlar, ev hayatı, doğa sahneleri– şeyler resmin asıl ilgi alanı değildir; asıl ilgi alanı insanın kendisidir, resmin konularının öznel bakış açısından yakalanmasıdır.

Hegel'in dönemindeki modern sanatta ise bu durum değişir ve sanatçının (ve dolayısıyla izleyicinin) esas açığa vurmak istediği şey ortaya çıkar; Hegel kendi çağındaki sanat yapıtının "üreten *öznenin* sadece kendisinin görülmesini" içerdiğini söyler.[83] Tam olarak modern bir sanat, "İdeal" olanın modern, kendi kendini belirleyen öznellikte yattığını bulur. Hegel'in sözleriyle, tam anlamıyla *modern* olan sanat, "*insanı* kendi en kutsalı haline getirir: Başka bir deyişle, insan kalbinin derinliğini ve yüksekliğini, evrensel olarak insanın sevinçlerini ve üzüntülerini, çabalarını, tutkularını, yazgılarını. Bu nedenle sanatçı konusunu özümser ve kendi kendisini belirleyen tin olur, kendi duygularının ve durumlarının sınırsızlığını hayal eder, düşünür ve ifade eder."[84]

Bu gelişimle birlikte romantik sanat *modern* sanat olarak gelişiminin doruk noktasına ulaşır ve kendi uğraşını tamamlamış bir şekilde çözülmeye başlar. İnsanın kendini anlayışındaki büyük modern yarılma –yani artık normatif olarak "verili" şeylerin olmaması, geleneğin, doğanın, Tanrı'nın, kutsal metinlerin bize anlattıklarına doğrudan bir erişim olmaması– sanata başka bir önem kazandırır. Normatif düzeni "İde" olarak, bizim "zihinliliğimiz" ve "hemfikirliliğimizle" kurulan bir şey olarak anlayan insanlık, sanatın modern insan anlayışını ifade etme becerisini aşar. Bu nedenle Hegel 1828 yılında dinleyicilerine, "Kendi en yüce uğraşı içine düşünüldüğünde sanat, artık bizim için geçmişte kalmaktadır" der.[85] Artık daha "düşünsel" varlıklarızdır, bu nedenle şeyleri ilkelere, yasalara göre yargılarız ve bunlar tam ifadesini sanatta bulamazlar. Modern normatif düzenin parçalanmışlığındaki birlik, ancak estetik olmayan bir

şeyle kavranıp anlaşılabilir ve Hegel'e göre bu *felsefedir.* Anayasa hukukunun büyük konuları ya da modern piyasa toplumunda ne türden bir birlik olacağı, bir şiirde ya da bir resimde değil, bir dizi argümanda tam olarak yakalanabilir; ayrıca doğayı da "evrensel yasa ve güçlere bağlı olarak çağdaş yalın düşüncede" açıklamaktayızdır ve böylece doğa da bir ölçüde zorunlu olarak büyüsünden arınmış olmaktadır.[86] Sonuç olarak "İdeal" olan bizim için geri döndürülemeyecek biçimde *kaybolur.*

Hegel'in sözleri birçok kişi tarafından "sanatın sonu" iddiası olarak algılandı. Buna göre, artık sanata gereksinim yoktu ve yeni bir sanat türü ortaya çıkmayacaktı. (Hatta öğrencisi Felix Mendelssohn-Bartholdy onu bu noktada yanlış anlamıştı ve 1831'de kız kardeşine yazığı mektupta şöyle şikâyet ediyordu: "Goethe ve Thorwaldsen hâlâ yaşamasına ve Beethoven sadece birkaç yıl önce ölmesine rağmen, Hegel Alman sanatının öldüğünü iddia ediyor. *Quod non.* Yazıklar olsun ona.")[87] Ama Hegel'in söylediği şey bu değildi; sadece romantik sanatın *modern* sanata en uygun şey olduğuna dair inancından kimi sonuçlar çıkartıyordu. Sanat insanın temel bir ihtiyacı olmaya devam edecekti ve ancak sanat "İdeal" olanın duyusal biçimde düşünülmesini sağlayabilirdi; ama *sanat* artık anlamını tamamen kendi içinde taşıyan yapıtlar üretemezdi ve bu yüzden, olağanüstü şeyler üretse de, sanat kavramı içinde "İdeal" olana ulaşamazdı.

Klasik sanatın romantik (modern) sanata olan üstünlüğü, ilginç bir şekilde, sanatın "mutlak" üzerinde düşünüş tarzı olarak kusurlu olmasında yatıyordu. Genel olarak sanat, "mutlak"ın öbür iki düşünülüş tarzı (din ve felsefe) gibi, "İde," yani normatif bütün üzerine, yani bizim "zihinliliğimiz" ve "hemfikirliliğimiz"in kendi temel normatif bağlılıkları üzerine düşünme pratiğini içeriyordu. Ama sanat bunu, duyusal öğeleri şekillendirip biçimlendirerek ve en yüksek ilgilerimiz üzerine düşünüşümüzde imgelemi çalıştırarak yapıyordu. Ama modern "İde"yi, özbilinçli varlıklar olmak için kendimizi içinde konumlandırdığımız normatif bütünü hiçbir duyusal tasvir kavrayamazdı. Klasik sanat "İdeal" olanı yerine getirebilirdi, çünkü sadece onun içinde bulunduğu normatif bütünde, "bütün"ün anlamı tanrıların heykel ve şiirde temsiliyle tam olarak kavranabiliyordu, ama bu "biz modernler" için mümkün değildi. Sanatın açığa çıkarttığı kutsallık artık dolaylıydı; modern sanat, *insanlığın* kendi mücadelelerini gösterebilirdi, ama bu mücadelelerin

dini yorumu tam olarak *dinde*, estetik olmayan bir biçimde kavranabilir ve bu da, modern, yenilenmiş üniversitedeki akademik felsefede kurumsallaşarak ilkesel düşünsemede anlaşılır hale gelebilirdi.

Hegel'in sanat üzerine dersleri, Hegel'in modern dünya ve öncesi arasındaki kırılma olarak yorumladığı şeyin bir paçasını özetler. Bu kırılma bir yandan bir tür kayıp olarak deneyimlenir ve doğal olarak bu kaybı onarmanın yolları aranır (Ortaçağ sanatını tekrarlama, yeni bir modern epik yazma, ya da klasik heykelciliğe geri dönme gibi). Ama geri kazanılacak hiçbir şey yoktur. Hegel'in döneminde insanlık yön değiştirmiştir ve kaybetme duygusu ne kadar sarsıcı ve onu onarma girişimleri ne kadar güzel olsa da, yanlış olarak deneyimlediği şeyi yeniden elde edemez. Modern insanlığın görevi, modernlikle uzlaşmaktır; ve bu uzlaşma görevinin bütün yükü sanatçılara yüklenemez. Bu ancak "mutlak düşünsemenin" üç ayrı biçimi yoluyla olur ve felsefe en yüksek biçimdir, çünkü yalnızca düşünsemede, kavramsal düşünmede, normatif bütün, modernitenin "İde"si tam olarak anlaşılabilir.

Hegel'in bu savı –felsefe tarihi üzerine verdiği ve en yüksek katılımlı ve en sevilen dersleriyle birlikte– modern üniversitede felsefenin (ve kendisinin) rolüne dair görüşlerini tam olarak ortaya koyar. Bu şekilde Hegel'in rakiplerinin de Hegel'in tablosundaki yeri belli olmuştur. Sanat ve din hem "mutlak" hem de zorunludur; ama modern çağ "düşünce"nin, bilimin ve felsefenin çağıdır. Hegel sanki, modern çağın Hölderlin'e değil de Hegel'e ait olduğunu söylüyor gibidir.

15. Bölüm

Ev: 1827-1831

Şöhret ve Anlaşmazlıklar

Reformcular, Reform Karşıtları, Liberaller ve Hegel

Paris'ten dönen, kendi yeni konumunun temel doğruluğuna olan inancı yenilenen ve devrim ile Napolyoncu maceraların kesin olarak sona erdiğine ikna olan Hegel, yine de devrimin önemi ve zorunluluğuna olan inancını da kaybetmemiş olarak Almanya için ve aslında Napoléon sonrası bütün Avrupa devletleri için ancak aşamalı ve kaçınılmaz bir reform sürecinin gündemde kalabileceğine ikna olmuştu. Bu reform süreci, en azından Almanya'da, tepeden, yani kamu görevinden başlamalıydı; bu da reformun ana noktasının üniversite olduğu anlamına geliyordu. Üniversitede *Wissenschaft* ve *Bildung*'la donanan devlet bürokratları, bütün Alman prensliklerini (*Länder*) düzenli ve rasyonel bir şekilde modern eyaletlere dönüştürecekler, öncülüğü de Prusya yapacaktı. Prusya, Almanya'nın "odak noktası"ydı, aynı şekilde Berlin Prusya'nın, üniversite Berlin'in ve felsefe de –*Hegel*'in felsefesi– üniversitenin "odak noktası"ydı.

Prusya'daki ilk reform hareketlerinin fırtınalı günleri tamamen sona ermişti ve Karlsbad kararnameleri ile "demagoglar"ın kovuşturmasıyla doruğa çıkan baskı ve korku süreci dinmiş gibi görünüyordu. 1820'ler, geçmiş dönemde büyük politik tartışmaların etrafındaki toplumsal fırtınanın azaldığı nispeten sessiz bir dönemdi; (Hegel'in de dahil olduğu) bir bakış açısına göre, önceki yılları saran fırtınanın yerini, şu ya da bu kurumun barışçı bir şekilde yenilenişi, şu ya da bu yasanın değiştirilmesi ve genel olarak insanların, şeylerin yeni ve modern düzeninde yollarını bulmaya başlamasıyla birlikte daha rafine bir reform süreci alıyordu. Napoléon döneminde reform çabalarını saran dram ve tantananın olma-

dığı bir ortamda idari teşkilat, rasyonel tutarlılığı ya da ekonomik etkinliği yeniden sağlamak üzere yerelcilikti [*particularism*] üzerinde yetkesini yeniden kurmaya başlamıştı. Niethammer'in Hegel'e yolladığı mektuplarda Bavyera'da durumun nasıl felaket olduğuna dair sürekli yakınışını kimse duymuyordu; Hegel'e göre her şey olması gerektiği gibi gidiyordu: Bavyera'daki büyük reformcu bakan Montgelas görevden alınmış olsa da, yerleştirdiği bürokratik yapı yerli yerinde, atadığı personel hâlâ iş başındaydı. Ayrıca, çeşitli yöneticilerin gerici adımları (örneğin Yahudilerin özgürleştirilmesi fermanının Prusya Kralı tarafından yürürlükten kaldırılması), Hegel'in gözünde, modern ve rasyonel devlete doğru kaçınılmaz gidişattaki geçici tökezlemelerdi. Prusya politikasında hâlâ etkin olan baskıcı tutum, Hegel'in düşüncesine göre, sanki Napoléon sonrası dönemden kalma bir akşamdan kalmalık haliydi ve zaman geçtikçe ortadan kalkacağı kesindi.

Hegel'e göre o dönemdeki asıl sorun, ortaya çıkmakta olan Alman sivil toplumunun birbirine bağlı parçalarının, kendilerini –Alman politik yaşamı geleneğinde olageldiği gibi– devlete karşıt olarak konumlandırmak yerine, bu parçaların modern devletin amaçlarına uygun şekilde nasıl düzenleneceği ve organize edileceğiydi. Hegel'in, sivil toplumdaki zümreler ve "yerel teşkiatlar" gibi "aracı kurumların" zorunluluğuna dair *Hukuk Felsefesi*'nde ortaya koyduğu görüşler, 1820'lerin politik yaşamında ortaya çıkan tartışmayla alevlenmişti.[1] Birçoklarına göre (ve neredeyse kesin olarak Hegel'in de düşündüğü biçimde), eski yerelcilik ve memleket yaşantısının güçlü cemaatsel bağları yeteri kadar zayıflamamıştı ve modern reformlarla asıl zıtlaşma, Berlin hükümetinin ve hukukçularının yaygaracı muhafazakâr kesiminden değil, yerelcilik yandaşlarından ve memleket yaşantısının kendisinden geliyordu. Muhafazakâr kesim Hegel'e göre modern yaşamın bilimi, ekonomisi ve özgürlüğünde silinip gitmek üzereydi ama esas sorun ve bölünme noktası, insanlarda hâlâ hüküm süren Alman yerelciliğiydi. Memleketler ortalama Almanlara, temel bir "ait olma" hissi veriyordu ve bu toplulukları bir arada tutan şey, kişisel ahlakın ve geçimin ortak bir şekilde kontrol edilmesiydi. Bu da memleket yaşantısını, meslek seçme, evlilik ve ticaret özgürlüğü gibi modern ihtiyaçların tam tersi bir konuma yerleştiriyordu.[2]

Memleketçiler ve reformcular arasındaki tartışma, mensubiyete yüklenen iki anlam çevresinde toplanıyordu: Reformcular, insanların ken-

di cemaatlerine olan bağlılığını daha büyük bir politik birliğe (devlete) genişletmelerini istiyorlardı; yerelciler ise, eğer modern yurttaş olarak devlete bağlılık öncelik olacaksa, kendi yerel bölgelerinde kimin şehrin veya kasabanın mensubu olacağına karar verme haklarının ortadan kalkacağını doğru biçimde görüyorlardı. Daha somut bir biçimde söylersek, eğer insanlar istediği kişiyle evlenir, iş bulduğu yerde işe girer ve mutlu olduğu yerde iş kurarsa, şehir ve memleket yaşantısının cemaatsel yapısını koruyan merkezi kurumlar (örneğin kendilerine mensup olmayanın dükkân açıp diğer yerel esnafla rekabete girmesini etkin biçimde engelleyen lonca yasaları) ortadan kalkardı. Bu da tam reformcuların istediği ve yerelcilerin korktuğu şeydi. Onların bu güçlü duygusal bağını bir Württemberg'li olarak Hegel de biliyor ve hissediyordu, bu nedenle bu duygusal bağları, ilerlemeyi körü körüne engellemelerine meydan vermek yerine rasyonel hale getirmenin, "saflaştırmanın" ve modern sivil toplum ve devletle kaynaştırmanın önemli olduğunun farkındaydı. Bir yanda yerel yaşam ve gelenek, diğer yanda modernleştirmeci kamu görevlilerinin yetkesi arasındaki gerilim 1820'lerde iyice açığa çıkmıştı; politik olayları yakından takip eden Hegel –sabah gazetelerini okumak onun bir ritüeliydi– bu durumun farkındaydı ve endişeleniyordu, ama bu endişeleri ilk olarak 1830 ayaklanmaları sırasında dile getirecekti. Öte yandan Prusya'da memleket yapısının neredeyse hiç olmaması, Hegel'in Prusya'da modernleşmenin gelişmesinden umutlu olmasını sağlıyordu.

Ama 1820'lerde politik yaşamı sakin olan Prusya'da (ve genel olarak Almanya'da) durum, buzdağının sadece görünen kısmıydı. Elbette bunu fark eden sadece Hegel değildi. Çıkarlarına uyduğunda sinik bir modernite karşıtı olan Metternich, Alman toplumunda sorun çıkaranları, yani Hegel gibi modernlik yandaşlarını, Rus Çarı'na benzetmiş, onlar için, "Zengin adamlar, Devletin paralı memurları, okumuş adamlar, genel eğitim için görevlendirilmiş bireyler" demişti. O sıralar ortalık sakin olsa da, savaşın cepheleri belli oluyordu.[3]

Tüm bu süreçte, belki pek de akıllıca olmayan bir şekilde, Hegel Prusya toplumsal yaşamındaki *liberal* modernleştirmeciler aleyhine yazmaya devam etti. Hegel'in Prusya'daki liberal modern kanada olan karşıtlığının temelinde, onların demokratik katılım adına politik gücü yerel bireylere transfer etmeye çalışmaları yatıyordu. Hegel'e göre bu geleneksel cemaat yaşantısını savunan yerelcileri güçlendirmekten başka

bir işe yaramazdı. Kendisini biçimlendiren toplumsal bağlamın dışında bir birey kavramı olamayacağı için, politik gücü bu sözde "bireyler"e vermek demek, gücü bu bireylerin değer verdikleri şeye, yani o zamanın koşullarında içinde yetişmiş oldukları ve insanlar üzerinde kültürel bir çekim uygulayabilecek kadar güçlü geleneklere sahip yerelci yapıya vermek demekti. Böylece politik iktidarı "bireylere" vererek liberal yolu izlemek, bireylerin bu gücü kesinlikle liberal olmayan amaçlar için kullanmasına yol açacaktı: Geleneksel cemaat yapısı yeniden tam olarak kurulacak, iş seçme ve ticaret özgürlüğü, Yahudi hakları, evlilik özgürlüğü vs. kısıtlanacak, kısacası, liberal olmayan bir idealler bütünü kurulacaktı. Hegel'e göre sorun, *rasyonel* bir toplulukta bireylerin nasıl oluşacağıydı, yoksa çağdışı (yani "irrasyonel") yapılarda yine memleket yapılarına göre aynı tür bireyler oluşacaktı. *Bu sorun* en iyisi üniversite tahsilli kamu görevlilerine bırakılmalıydı. Asıl konu, işi yerel bireylerin isteklerine bırakmak değil, devletin rasyonel çıkarlarıyla uyum içinde olacak yerel yönetim yapıları tasarlamaktı; sağduyulu, rasyonel bir reform süreci, bireylerin değer verdikleri şeyleri çok yavaş bir şekilde değiştermesini kabul etmeliydi.

Hegel'in Paris yolculuğu ve Victor Cousin'in etrafındaki liberallerle cesaret verici ilişkiler kurması, çelişkili bir şekilde, kendi görüşlerini sağlamlaştırırken Berlin'deki liberallere karşı çıkışını güçlendirdi. Bu süreçte Hegel (ve kimi destekçileri) onlarla ittifak kurma fikrinden iyice uzaklaştı, çünkü kendi görüşlerinden temel olarak ayrıldıklarını düşünüyordu. Hegel'in liberallere olan itirazı –onların bireycilik hakkındaki hatalı felsefi görüşlerinin, reform sürecini tehlikeye atacak politik bir hata olduğunu düşünüyordu– istemeden de olsa Hegel'i liberal karşıtlarının yanına koydu ve bu onun restorasyon yanlısı olduğu imajını kuvvetlendirdi.

Bir yandan Hegel, kendisini genç kuşağa örnek olacak tecrübeli bir devlet adamı olarak görüyordu. Devrim'in ve Almanya'da esen Napolyoncu maceraların fırtınasına tanık olmuştu ve akıl verecek bilgeliğe sahipti. Felsefesi de kamu görevlilerinin Alman yaşamına rasyonel tutarlılık getirme çabalarına kılavuzluk edebilirdi. Ellili yaşlarının sonunda olan Hegel, Alman gençliği ve meslektaşları tarafından sesinin dinlenilmesi hakkına sahip olduğunu düşünüyordu. Württemberg'deki yetişme süreci ve Stuttgart'taki ailesinden gelen "soylu olmayan ileri ge-

len" statüsüne dahil olmaması dolayısıyla, yükselebilse bile dışlanmış olma hissi, onu her zaman iki arada bir derede bırakmıştı. Şimdi yapması gerekenleri yapmış ve reform hareketinin bir filozofu olmuş olarak, kendi toplumsal duruşunun algılanışı konusunda iyice hassas hale gelmişti ve felsefesinin statüsü konusunda oldukça katılaşmıştı. Bu durum başkaları tarafından fark edildi; felsefesini sadece üniversite çevresinde açıklamanın ona yetmediği, hükümetteki reform taraftarı kamu görevlilerine kılavuzluk edecek ve kendisinden sonra da varlığını sürdürecek bir düşünce okulu kurmak istediği yakın çevresi tarafından giderek daha açık görülüyordu.

Artan Sorunlar: Alexander von Humboldt ve Schelling

Bu nedenle, Paris'ten döndükten kısa bir süre sonra kendisini, statüsü hakkında yapılan bir çekişmenin ortasında bulması sürpriz olmadı. Dünya çevresinde yaptığı (ve oldukça meşhur olan) seyahatlerden dönen Alexander von Humboldt, Berlin'de Dünya'nın fiziksel betimlenişi üzerine halka açık bir dizi ders verdi. Dersler çok başarılı oldu, aralarında saray üyelerinin, hatta kralın da olduğu bir dolu insan tarafından takip edildi. Hegel derslere katılmamış olsa da, karısı Marie katıldı. Derslerin birinde von Humboldt, Kant sonrası felsefeye –başka bir deyişle diğerleriyle birlikte Hegel'e– alttan alta saldırdı. Von Humboldt dersine, kendi deyişiyle Ortaçağ'daki skolastizmden bile daha dar bir "şematizm" geliştiren ve "bilgi ve deneyim sahibi olmadan" devam ettirilen bir "metafizik"e karşı itirazla başladı. Bunu duyan Hegel, "skolastizm"e olan saldırıyı kendi sistemine bir saldırı olarak anlayıp buna çok alındı ve Varnhagen von Ense başta olmak üzere çeşitli kişilere şikâyetini iletti. Varnhagen von Ense aracılığıyla Hegel'in şikâyeti von Humboldt'a kadar gitti ve von Humboldt beşinci dersin notlarını von Ense'ye verirken, masum bir havada, bu derslerde insanın nasıl olup da felsefeye bir saldırı bulabileceğini anlayamadığını söyledi. Kendisini bu şekilde öne çıkaran von Humboldt, ne yaptığını iyi biliyordu; Hegel'e yönelttiği asıl saldırılar, (notlarını Varnhagen von Ense'ye verdiği) beşinci derste değil, altıncı dersteydi ve Varnhagen von Ense'nin notları Hegel'e vereceğini biliyordu (hatta belki bunu istiyordu da). Hegel notları okudu ve iki gün sonra Varnhagen von Ense'ye geri verdi, yumuşamış ve ken-

disine saldırılmadığı konusunda ikna olmuştu.[4] Hatta birkaç ay sonra Victor Cousin'e von Humboldt'un Berlin'deki derslerinin "olağanüstü başarısı"nı yazdı.[5] (Hegel'in ölümünden sonra von Humboldt, bu notlarda gerçekten Hegel'i eleştirme niyetinde olduğunu itiraf etmişti, ama dediğine göre eleştirisinin asıl hedefi Schelling ve Schelling'in popüler *Naturphilosophie*'sini takip eden herkesti. Humboldt'un Hegel ve Schelling'i aynı grupta görmesi, Hegel'in düşüncesine tepki gösterenler için tipik bir tutumdu; Hegel kendisini kamuoyu gözünde Schelling'den ayırmakta her zaman zorluk çekmişti ve söylemek istediği şeyi yakından incelemek için zaman harcamayan herkese, Hegel sanki Schellingci muğlak düşünceyi takip eden herhangi bir düşünürmüş gibi geliyordu. Hegel'in hiç açık olmayan terminolojisi de bu görüşün güçlenmesinde yardımcı oluyordu.)

Hegel başka arkadaşlarından da, Schelling'in derslerinde kendine yönelttiği suçlamalarının gitgide daha sert ve alaycı bir ton aldığına dair haberler alıyordu. Birçok kişinin o dönemde farkına vardığı gibi, Schelling'in Hegel'e olan saldırısının arka planında, felsefi anlaşmazlıklardan fazlası vardı. O dönemde Schelling, Hegel'in kendi fikirlerini çalıp onları yozlaştırdığın, bu da yetmezmiş gibi, haksız bir biçimde kendisini Alman filozofları tapınağındaki yerinden etmek için bu hırsızlığı kullandığını hissediyordu. Hegel'i, yuvaya iyice yerleşen bir "guguk kuşu" olarak nitelemişti ve Victor Cousin'e, Hegel'in kendi (Schelling'in) fikirlerinin üzerine konup onları sanki, "bir yaprağa konan ve kendi dokumasıyla kendini sarmalayan böceğin kendini yaprak sanması gibi"[6] sahiplendiğini söylemişti. (Cousin akıllıca bir hareketle bu kavganın uzağında durmayı tercih etti ve Schelling'e, kendisi ve Hegel arasındaki bu münakaşadan üzüntü duyduğunu, ama burada bir taraf tutamayacağını belirtti.)[7] Schelling işi o kadar ileri götürdü ki, kendisine kulak veren herkese, Hegel'in kendi (Schelling'in) sistemine dayanan "mantıksal uyarlama"sının sadece ve sadece, yıllar önce Jena'daki dostlarının Hegel'e, üniversitede mantık çalışmalarının ihmal edildiğini anlatmalarına ve bu konuda ders vererek iyi bir kariyer yapabileceğini tavsiye etmelerine dayandığını anlatmaya başladı (neredeyse tamamen yanlış olan tarihsel bir hikâye). Schelling'e göre, kendi fikirlerini çalan ve onları kendi sözde mantığına ve sistemine uyarlayan Hegel, "piyano için keman konçertosu uyarlaması" yapan birinden daha fazla bir şey

başarmamıştı.[8] Besbelli ki Schelling, Hegel'in kendi şöhretini haksız yere (böyle düşünüyordu) gölgelemesinden büyük rahatsızlık duyuyordu. Franz von Baader'in Schelling'de gözlemlediği üzere, Schelling o kadar genç yaşta ünlü olmuş ve o kadar genç yaşta kendi okulunu kurmuştu ki, kültürel ve felsefi konulardaki egemenliğini, tıpkı prensliğin bir prensin hakkı olması gibi yalnızca kendisine ait sanmıştı ve bu yüzden Hegel'i kendi egemen topraklarında dolaşan izinsiz bir gaspçı olarak görüyordu.[9]

Schelling'in öfkesini alevlendiren, zaten yükseklerde olan Hegel'in ününün Berlin'de gitgide artması ve normalde rahatsız edici olan kendine özgü tavırlarının da aynı derecede popüler olmasıydı. Kendine özgü kekelemeleri, soluması, öksürükleri, kâğıtları karıştırmak için verdiği aralar ile ders anlatma stili ve her cümleye "böylece" diye başlaması, bütün gösterinin bir parçası haline gelmişti. Hegel ders salonuna girdiğinde, mırıldanmalar bir anda dururdu; etrafın sessizliğini betimlemek için "iğne düşse duyulurdu" klişesi kullanılırdı.[10] Polonyalı dinleyicilerinden biri Hegel'i, beyaz suratı, çoğu zaman kapalı gözleriyle konuşurken hantalca salladığı elleriyle "başka bir dünyadan gelmiş bir fenomen" olarak tanımlamıştı.[11]

Gerçekten de, Berlin'in ideali öğretmenlik tarzının bir türü, Hegel'de kendini gerçekleştirme imkânı bulmuştu: Bu idealegöre, profesör kendiyle monologunda, fiilen bir diyalog yaratmalıydı. Sınıfta olguları yalnızca öğrencilerine aktarmak yerine, düşünce sürecini kendinde somutlaştıran ve olup bitmiş ve sonuçları aktarılacak bir şey gibi değil de, düşüncenin devam eden sürecine tanıklık eden biri olmalıydı. (Berlin öğretim stilinin diğer bir türü, Schleiermacher'in zarif, cilalanmış stiliydi). Hegel bu stili mükemmelleştirmiş, en büyük zorluğunu –konuşma özrünü, nazik olmayan tutumunu ve beceriksiz hareketlerini– en büyük marifeti haline getirmişti; bir cümleyi ifade ettikten sonra duruyor boğazını temizliyor, aynı cümleyi yeniden formüle ediyor, öksürüyor, kâğıtları karıştırıyor ve sonunda cümle, sorunu bir anda ve mükemmel şekilde arıtacak şekilde üçüncü kez formüle ediliyordu. Öğrenciler, daha önceden kesin olarak karara bağlanmış bir düşüncenin aktarılması yerine, gözleri önünde gelişip çıktığına tanıklık ettikleri izlenimine kapılıyordu. Hegel'in doğaçlama stili, diğer şartlarda tahammül edilemez olabilecekken, bütünüyle yaratıcı bir hava veriyordu; kendi muğlak formülasyonları ve ünlü tek

cümlelik ifadeleri, şehirde hızlıca yayılıyor ve "bu spekülatif formüller, tebeşir ya da kalemle üniversite duvarlarına" ve başka bir sürü yere yazılıyordu.[12] Şehrin her yerine hızla yayılan bir diğer şey de, Hegel'in, Alman kültür sahnesinde yer alan meslektaşları ve başka figürler hakkındaki, kimi zaman yıkıcı derecede alaycı ifadeleriydi. "Hegel'in şu lafını duydun mu?" cümlesi Berlin sosyal hayatının bir parçası olmuştu. Bir tanığın belirttiği üzere, "ünlü bir ressamın atölyesinden yeni ve ünlü bir resim ortaya çıktığında, bütün sanayicilerin dikkatini çeken bir icat yapıldığında, dahi bir bilimcinin fikirleri okunduğunda, ya da Bayan Sontag bir konser verdiğinde, Berlin hep aynı şeyi soruyordu: Acaba Hegel bu konuda ne düşünüyor?"[13] Hegel'in çevresi, kendisini görmek isteyen, kendi eserleri için yorum bekleyen, üniversitede bir iş ayarlamasını ya da arkadaşı için bir iyilik yapmasını isteyen insanlarla doluydu. Öğrencilerinin aldığı ders notları, (Hegel bundan hoşnut olmasa da) sonradan aranan şeylerden biri olmuştu çünkü Hegel, sisteminin sanat, din, felsefe tarihi ve tarih felsefesiyle olan ilişkisi üzerine, yazılı bir biçimde değil dersleri çerçevesinde çalışıyordu.

Saldırılar ve Rahatsızlıklar

Hegel'in günün adamı olarak ünü ve itibarı arttıkça, rakipleri de saldırılarını yoğunlaştırdılar. Daha Jena'dayken ağır biçimde eleştirdiği Profesör Krug, Hegel'in 1827 tarihli gözden geçirilmiş ve epey genişletilmiş *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi* üzerine bir makale yazarak Hegel'in tüm sisteminin, "inanç ve bilginin yeni mistifikasyonu" girişimi olan bir din felsefesiyle yurttaşla "despotik sultanın tebası" arasında hiçbir ayrım gözetmeyen Hegelci devlet görüşüne sahip bir politik felsefe içeren geniş bir "fikirler oyunu"ndan başka bir şey olmamakla suçladı. Birkaç ay sonra bunu, önde gelen dergilerden birinde çıkan, Hegel'in *Ansiklopedi*'sini "batıl inanç ve mistizmle" bezeli "boş sayfalar"dan ibaret bir kitap olarak suçlayan başka bir makale izledi.[14]

Goethe'nin tanıdığı ve Hegel'in rakibi olan Karl Ernst Schubarth, Hegel'e saldıran bir kitap yayımlayarak onu politikalarında Prusya karşıtı ve öğretilerinde devrimci olmakla suçladı.[15] Hegel ve Schleiermacher arasındaki sürtüşme de, iki tarafın destekçilerine dek yayılmıştı ve orta bir nokta bulmak mümkün görünmüyordu. Bir yanda Hegel'in taraf-

tarları, öbür yanda da Schleiermacher'in taraftarları vardı; Altenstein, Hegel'in yanında gibi görünüyordu, fakülte ise Schleiermacher'in. Genç bir akademisyenin belirttiği gibi, Berlin'deki fakülteye girerken ikisinden birinin tarafını tutmak gerekiyordu.[16]

Hegel'in çevresindeki bütün bu tantanaya tepki gösterenlerin başında Wilhelm von Humboldt geliyordu. Aslında kişisel olarak Humboldt'un Hegel'le arası iyiydi, ama Hegel'in sisteminin başarısı karşısında çok şaşırmıştı. Hegel'i kişisel anlamda cazibeli ama Hegelci sistemi anlaşılmaz ve bu yüzden güvenilmez bulan birçok kişiden biriydi.[17] Hegel'in, 1827 yılında *Jahrbuch*'da yayımlanan ve Humboldt'un, bir Hint yapıtı olan *Bhagavad Gita* adlı kitabı üzerine oldukça eleştirel olan inceleme yazısı, Humboldt'un Hegel'in felsefesine dair düşüncelerini değiştirmesine pek de yardımcı olmadı.

Hegel'in Bilimler Akademisi'ne katılma konusu da sürekli gündemdeydi ve bütün konu, sürekli devam eden ve kötü bir farsa dönüşmeye başlamıştı: Hegel üyeliğe önerilebilir ve sonra sonra da tüm karşı çıkışa rağmen reddedilebilirdi çünkü Schleiermacher karşı oy kullanacaktı. Schleiermacher gerçekten de Hegel'i dışarıda tutmak için olağanüstü önlemler almıştı, hatta akademinin "felsefe bölümü"nü kaldırma girişiminde bile bulundu; bunu başaramayınca başta bölümün toplantılarına katılmayı reddetti, hatta 1826'da istifa bile edip kendisinin başkanlığını yaptığı "felsefi/tarihsel bölüm"nü kurdu. 12 Kasım 1827'de, "felsefe bölümü"nün son kalan iki üyesi (felsefeci olmayıp, hükümet çevresinin önde gelenlerinden olan) J.P.F. Ancillon ve (tıp doktoru ve botanik bahçesi müdürü) H.F. Link hem Hegel'i hem de (Schleiermacher'in öğrencisi olan felsefe tarihçisi) Heinrich Ritter'i kabul için oy verdiler, ama daha sonra Link (belki Schleiermacher'in baskısıyla ve kesinlikle Hegel ile Schleiermacher arasındaki düşmanlıktan korktuğundan) oyunu değiştirdi. Sonrasında bünyesine Schleiermacher taraftarı yeni bir üye katan "felsefe bölümü," oylarını Aralık ayında (Schleiermacher'in liderliğindeki) "felsefi/tarihsel bölüm" ile birleşme yönünde kullandı ve konu da böylece tamamen kapanmış gibi göründü.

Hegel bu yeni ret karşısında elbette bozulmuştu ve sanki kaygılarını arttırmak istercesine yalnızca rahatsız edici olabilecek yeni sorunlar türüyordu. 1826'da doğum gününden sonra yaşanan sıkıntılar çoktan geçmişti ve Paris'e yaptığı yolculuk, doğum gününü de kapsadığından

onu kargaşadan uzaklaştırmıştı. Ama 26 Ocak 1827'de, liberal Fransız dergisi *Constitutionel*, Victor Cousin'in vicdansız Prusya polisinin elinden kurtuluşunda Hegel'in erdemli rolünü öven bir makale yayımladı. Berlin'deki polis şefi von Kamptz makaleyi okuduğunda oldukça hiddetlendi ve Hegel'in bütün Paris yolculuğunun sadece bu dergide bu makalenin çıkmasını sağlamak için yapıldığını iddia etti. (Von Kamptz birkaç yıl önce de Victor Cousin'in Platon'un bir kitabına yazdığı önsözde Hegel'le olan ilişkisini yazdığını öğrendiğinde yine aynı şekilde köpürmüştü.) Hegel bir kez daha Prusya devletinin polisi yüzünden adımlarına dikkat etmek zorunda kalıyordu. Bu Hegel'i özellikle yaralamış olmalıydı; Hegel, tutum olarak muhafazakâr biriydi, toplum gemisini sallayacak biri değildi, ama aynı zamanda Devrim'in ideallerine bağlı modern bir yaşamın da ateşli bir savunucusuydu. Kendi kişiliğinde karşıt unsurları birleştiren Hegel, hem bir reformcu hem de var olan toplumsal düzenin savunucusu olmak istiyordu. Bu nedenle, bile bile dert açan biri olarak suçlanmak kendisine yapılmış bir hakaret olarak görünecekti.

Bu da yetmezmiş gibi Marie'nin sağlık sorunları da 1828 itibarıyla iyi gitmiyordu. Bu da, özellikle Marie'nin önceki hastalıklarına bakınca, Hegel'in endişesini büsbütün artırıyordu. Bütün bunlarla başa çıkmak için her zamanki yaptıklarını yaptı, Zelter'le ve öbür arkadaşlarıyla kart oynamaya döndü, tiyatro ve operaya gidişini sıklaştırdı, aralarında gezinen soluk görüntüye hayranlıkla bakan Berlinlilerin arasında, kafası önünde, günlük yürüyüşlerini yaptı, derslerine odaklandı ve *Jahrbücher* için o dönemin edebiyat ve felsefe kişiliklerini ele alan bir dizi makale yazdı (bu makaleler toplansa, oldukça kalın bir kitap eder).

Hegel'in artan ününe eşlik eden başka sıkıntılar da vardı. 1826'da, eski öğrencilerinden Christian Kapp, *Tarihte Somut Olan Evrensel* adlı bir kitap yazdı. Kitap düpedüz Hegel'in derslerinden aşırma metinlerle doluydu. Hegel, en hafif tabirle hiç de hoşnut olmadı, ama olayın üzerine gitmedi. Kapp daha sonra, ilkin fikir hırsızlarının yaptığı tipik savunmayı yaptı: Benzerlikler tamamen tesadüfiydi ve kitabını okuyan arkadaşı, kendi yazdıklarıyla Hegel'inkilerin ne kadar benzer olduklarını söylemişti. Bir şekilde Hegel'in cümleleri Kapp'ın içine işlemiş ve kendi sistemine yerleşmişti. Ama aslında kitabında Hegel'in felsefesini yüceltiyordu ve bunun yanında derslerinde Hegel'in ve kendisinin görüşlerini her zaman birbirinden ayırt etmeyi bilmişti.[18] Bu yetmezmiş

gibi Kapp 1829'da bir kitap daha yazdı: *Goethe*, *Schelling*, *Hegel*. Bu kitapta düşüncesiz bir biçimde Schelling Alman felsefesinin Menelaos'u, Hegel de Agamemnon'u ilan ediliyordu. Hegel, Kapp'ın saçmalıklarına tekrar öfkelendi ve fikirlerini açıkça belli etti. Schelling ise çılgına döndü ve Kapp'ı hem kendisinin hem de Hegel'in fikirlerini çalınakla suçladı, Kapp da Schelling'i kendi kendisine tapınakla suçladı. (Moritz Saphir; Hegel, Kapp ve Schelling arasındaki bunu izleyen tartışmayla ilgili olarak, filozofların düşünürken anlaşılmaz olmalarına karşın küfrederken gayet açık olduklarını söyleyecekti.)[19]

Kapp'la yaşadığı deneyim Hegel'i fikir hırsızlığı konusunda biraz daha duyarlı hale getirdi. Derslerinde tutulan notlar herkesin elinde dolaşıyordu ve bunu durdurması imkânsızdı. Eskiden tanıdığı K.J. Windischmann, Çin tarihi üzerine kendi fikirlerine rastlantı eseri olamayacak derecede benzeyen kısımları olan bir makale yayımladığında, Hegel derslerinde her zamanki alaycılığıyla Windischmann'm nasıl kendi fikirlerini çaldığını anlatmıştı. Bunu duyan Windischmann çok öfkelendi ve kendini hakarete uğramış hissetti; Hegel'e hoşnutsuzluğunu ifade eden bir mektup yazdı ve makaledeki düşünceleri uzun süredir konuştuğunu, arkadaşlarının buna tanık olduğunu, bizzat konu üzerinde 1804 yılından beri çalıştığını ve Hegel'in düşüncesinin önemini ilk keşfeden ve kamuoyuna duyuran birisi olarak "bu düşmanca tavrı hak etmediğini" yazdı.[20] Başkalarıyla olan özel sohbetlerinde Windischmann, bu konuya ne kadar sinirlendiğini söyleyerek konu üzerinde Hegel'den daha uzun süredir çalıştığını belirtiyor ve kendisinin de pekala Hegel'in onun fikirlerini çaldığını söyleyebileceğini dile getiriyordu.[21]

Fırtına Öncesi Sessizlik

Sağlık Sorunları

Hegel'in sağlığı 1829 yılında kötüye gitmeye başladı. Göğüs ağrılarından şikâyet ediyordu ve sallantıdaki ekonomik durumu onu oldukça geriyordu. Bu dönemde Hegel'i gören herkes, yüzünün ne kadar beyaz olduğuna işaret ediyordu; büyük olasılıkla bunun nedeni, onun ölümüne de neden olacak kronik üst sindirim sistemi hastalığının yol açtığı

anemiydi. "Göğüs ağrıları"nın bir kalp sorunu ile ilişkili değil de, bu tür hastalıklarda sık görülen bir tür asit refleksi olma olasılığı büyüktü. Hegel doktorlara gitti, ama bunun pek faydası dokunmadı. Bu yüzden akşamları çay içme alışkanlığından da vazgeçmek zorunda kaldı ki, bu çok hoşuna giderdi.[22]

Mayıs 1829'da, Altenstein'a sağlığından şikâyet ettiği başka bir mektup yazdı, bunun kendisini nasıl zayıflattığından, çalışmalarını engellediğinden ve doktorun ona uzun süreliğine kaplıcaya gitmeyi önerdiğinden ama bunu karşılayamayacağından söz etti. Altenstein'a yazdığına göre kendini o denli güçsüz hissediyordu ki, fazladan para için ancak bir özel ders verebiliyordu ve bu nedenle içinde bulunduğu maddi sorunlar büyüyordu. Uzun süreli bir kaplıca dinlencesi için para istediğinde, Berlin'e geldiğinden beri maaşının artmadığını belirtti ve şöyle dedi: "Maaşımın artmasını siz Hazretlerinin Kraliyet hizmetine girme sözünüzden sonra ummaktaydım, ama bu konuyu üstelemeye cesaret edemedim."[23] (Altenstein'ın besbelli farkında olduğu gibi, akademiye alınmama konusu belli ki hâlâ aklındaydı.) Hegel, özel nedenler göstermeden ek para isteyemeyeceğini biliyordu, bu nedenle Altenstein'a, eğer dileği gerçekleştirilirse, sadık ve ciddi bir şekilde on bir yıldan beri üniversitede ders veren birinin "belki de hayatını uzatabileceğini" ifade etti.[24] Altenstein, her zamanki gibi Hegel'in yolculuğu için gerekli parayı temin etti.

Hegel'in bütün sıkıntılarına ek olarak, yaşadığı evin tamamıyla yenilenme sorunu çıktı, bu yüzden Hegel ve eşi, taşınmak ya da evde oturup bütün inşaat süresince oluşacak karmaşayı çekmek arasında karar vermek durumundaydılar. Sonunda Kupfergraben'daki evi sevdiklerine ve bütün aileyi taşımaktansa inşaatı çekmenin daha mantıklı olacağına karar verdiler. 1829 baharı ve yazında Karl ile Immanuel'i akrabalarına bıraktılar ve inşaat sahasının merkezinde yaşamlarına devam etmek zorunda kaldılar. Sağlığının bozulmasına (ve özellikle Marie'nin şikâyet ettiği üzere, inşaattan yayılan tozun içinde yaşamasına) rağmen, neşesi yine de kaybolmuş sayılmazdı. Marie Hegel, kız kardeşi Christiane'ye Haziran 1829'da yazdığı bir mektupta, onun "Nürnberg'deki yıllara göre on yıl daha genç ve yirmi yıl daha neşeli ve canlı" olduğunu yazmıştı.[25] Gerçi bunların bir kısmı, Hegel'in kız kardeşine, Hegel'in sağlığıyla ilgili gerçektekinden daha iyi bir tablo sunmak amacıyla söylenmişti;

ama yazdıklarının bir kısmının doğru olduğu da kesindi – Hegel gücünün ve şöhretinin zirvesindeydi ve bunun tadını çıkarıyordu. Ayrıca ailedeki tüm sıkıntılar ve engeller, Hegel'lerin bir arkadaşlarının oğlunu, von Wahl adında birini Berlin'de okurken bir tür "evlatlık" olarak eve almalarını engellemedi. Ludwig'in evdeki yeri boştu ve belli ki Hegel ailesi, evde başka bir gençle daha ilgilenebileceklerini düşünüyordu.

Zelter ve Felix Mendelssohn-Bartholdy

Hegel'in Berlin müzik yaşamına olan ilgisi azalmaksızın sürüyordu ve ünü bu müzik ortamına girmesine olanak sağlıyordu. Ayrıca arkadaşı Zelter, *Singakademie*'nin müdürü olarak Berlin müzik çevresinin baş figürlerinden biriydi. Müzik zevki son derece tutucu olan ve aşırı duyarlılık ile bir tür yontulmamış, kaba tutumu birleştiren Zelter, Haydn ve Mozart'a tapıyordu (ama daha sonra bağnazca, Mozart'ı, büyük bir deha da olsa, sefahat düşkünü ve ahlaksız biri olarak görmeye başlayacaktı).[26] Zelter'in güçlü müzikal inançları arasında, bir parçanın melodisinin sözleri tamı tamına takip etmesi gerektiği vardı. Beethoven gibi şiire eşlik etmesi için ayrıca renk ve dram ekleyenleri kesinlikle onaylamıyor ve duygunun tamamının şiir tarafından taşınması gerektiğini savunuyordu. Goethe ile dostluğu başlı başına bir efsane olan Zelter, Goethe'nin, belki de doğal olarak Schubert ve Beethoven'a ilgi duyan müzik eğilimini derinden etkilemişti. Hegel genel olarak Zelter'in müzik zevkine yakındı (ayrıca Goethe'nin de bunu paylaşmasıyla, durum Hegel için daha da meşru hale geliyordu); gerçekten de, Hegel'in Beethoven'ı daha az ciddiye almasına, hatta ondan bahsetmemesine bile Zelter'in etkisi neden olmuş olabilirdi.

Zelter'in himayesine aldıklarından biri, Berlinli oldukça varlıklı ve saygın bir Yahudi ailenin oğlu ve ünlü filozof Moses Mendelssohn'un torunu olan Felix Mendelsshon-Bartholdy'di. Felix daha çocukken bir müzik dehası muamelesi görmüş ve eğitimi için Zelter'e emanet edilmişti. Öğrencisinden gurur duyan Zelter, 1821 yılında Felix'i, daha on iki yaşındayken Weimar'a götürmüş ve müzik becerilerini göstermesi için Goethe ile tanıştırmıştı; Goethe, genç Felix'in çalması için piyanoda Mozart ve Beethoven'ın orijinal notalarını ortaya çıkarınca delikanlı parlak bir başarı göstermiş ve sonra da toplanan grubu kendi besteleriyle büyü-

lemişti. (Zelter, Felix'e elbette Schubert ve Beethoven'ı unutmasını ve sadece Mozart ile ilgilenmesini söylemişti, ama neyse ki Mendelssohn'un bir diğer hocası Bernhard Klein, Beethoven ve Schubert'e de eğilmesini önermiş, Mendelssohn da bu iki ayrı etkiyi mutlulukla birleştirmişti.)[27] Hegel'in Mendelssohn ailesi, Zelter ve Klein ile olan dostlukları, Felix Mendelssohn-Bartholdy'yi genç yaşta tanımış olma olasılığını arttırıyor. Felix üniversite yıllarında gerçekten de Hegel'in derslerine girmiş ve Hegel'in estetik kuramları hakkında pür dikkat notlar almıştı.

1829 yılında, genç Felix Mendelssohn, söylentiye göre kendisine Zelter tarafından Bach'ın *Mattäus-Passion*'u verildikten sonra, bu eseri sahnelemek istemiş; eser 1729 yılında, dedesi Moses Mendelssohn'un doğduğu yıl yazıldığından Felix her iki olayı birden halkın önünde görkemli bir şekilde kutlamayı hedeflemişti. Berlin'de ünlü bir genç şarkıcı olan (ve aynı zamanda yine Zelter'in himayesindeki) Eduard Devrient'le birlikte, evde gizlice *Passion*'u çalışmaya başladılar; zaman geldiğinde de planlarını Zelter'e açıkladılar. Zelter'in Bach'a bayıldığını ama aynı zamanda Bach'ın Berlin müzik çevresinin ötesinde olduğunu ve koro eserlerini sahnelemeye sıcak bakmadığını biliyorlardı. Uzun tereddüt ve hoşnutsuzluktan sonra himayesi altındaki iki öğrencisinin bu işbirliğine hayır diyemeyen Zelter, onlara yardım etmeyi kabul etti ve Berlin *Singakademie*'nin imkânlarını seferber etti. Hatta Bayan Milder-Hauptmann, solist olarak ikna edildi. 11 Mart 1829'da *Passion*, olağanüstü bir başarıyla sahnelendi.

Prodüksiyon Berlin'de günün konusu oldu: Gösterinin tekrar sahnelemenmesi için talep o kadar fazlaydı ki, 21 Mart günü (Bach'ın doğum günü) yeniden sahnelendi; Berlin'in bütün önde gelenleri, Hegel de dahil olmak üzere izlemeye geldi. Sonrasında, gurur içindeki Zelter, evinde performansın yıldızları ve şehrin ilham kaynakları için bir akşam yemeği verdi. Eduard Devrient ve eşi Therese, gösteriden sonraki müthiş ilgi nedeniyle diğer misafirlerden daha sonra yemeğe katılabilmiş, alelacele kendilerine ayrılan yere oturmuşlardı. Therese, Felix Mendelssohn-Bartholdy'nin yanındaki yere oturmuş ve daha sonra hatıralarında tekrar yazdığı üzere şunu anlatmıştı: "Felix, her yer çok dar olduğundan beni yerime sıkıştırabilmek için solumdaki adam gibi ayağa kalkmıştı. Felix rahat bir ruh halindeydi, sohbet ettik ve gülüştük, hizmetçinin bana servis yaptığını fark etmedim bile. Solumdaki adam hizmetçinin

servis yapabilmesi için beni dürttü. Sonrasında, daha çok şarap içmem ve bardağımı doldurmam için sürekli benimle konuştu, sanatçılar için kadeh kaldırılması önerilene kadar reddedip durdum, bunun üzerine kulağıma dokunaklı bir şekilde, dışarıda kalmamam gerektiğini fısıldadı ve benimle kadeh tokuşturdu. Daha sonra elbisemin en uçtaki dantelini tutup, 'onu korumaya çalıştığını' söyledi! Kısacası centilmenlikleriyle beni çileden çıkardı ve Felix'e dönüp, 'Söyler misin, kim bu yanımdaki kalın kafalı adam?' diye sordum. Felix ağzına bir mendil götürüp fısıldadı: 'Yanındaki kalın kafalı adam, ünlü filozof Hegel'dir.'"[28] Stuttgart'tan gelen Württemberg'li Hegel, belli ki "eski düzenin centilmeni" rolünü oynamayı seviyordu ve hareketlerinin nasıl karşılandığı konusunda hiçbir fikri yoktu; kadınlara karşı tavrıyla Caroline Schlegel Schelling'i Jena'da rahatsız ettiği gibi, Berlin'de de Therese Devrient'i rahatsız etmişti.

Schelling'le Yeniden Birleşme

Öte yandan Mendelssohn-Bartholdy'yle karşılaşma tatmin ediciydi. Artık kendi derslerinde estetik üzerine notlar alan, "yeni Mozart" lakaplı bir öğrencisi vardı. Çeşitli gezintilerde kendisine eşlik edilmesi için çağrılan genç Felix'le sohbet etmeyi seviyordu. Ayrıca 1830 yılıyla birlikte işler Hegel için biraz yoluna girmiş gibi görünüyordu. Üniversite Ağustos'ta yirminci kuruluş yıldönümünü kutluyordu ve seremonilerde herkesin dikkatini çeken, Hegel ve Schleiermacher'in (ve başkalarının) nasıl buzları eritip iyi geçinmeye başladığıydı. Hem Schleiermacher'in hem de Hegel'in yeni ve modern Berlin Üniversitesi'nin başarısına olan derin bağlılığı onları bir araya getirmiş gibi gözüküyordu, en azından o gün.

Kimilerini şaşırtansa, Hegel'in 1830 yılında üniversite rektörü seçilmesi oldu; böylece kurumun yönetsel olarak en yüksek konumuna gelmişti. Şurası açıktı ki, fakültenin geçmişte Hegel'e karşı sahip olduğu olumsuz duyguların çoğu şimdi bir kenara bırakılmıştı. Sonunda profesör arkadaşları tarafından tanınmıştı ve bu onu derinden etkilemiş olmalıydı. (Ama bazıları, örneğin Schleiermacher'in etkisiyle Musevilikten Hıristiyanlığa geçen teolog August Neander hâlâ Hegel'e karşı şüpheler taşıyordu; Neander, kendisi ve Hegel arasında içinden çıkılamayacak zıtlaşmalar olmasından korktuğu için teoloji bölümü dekanlığını reddetti.)[29]

Kutlamalardan kısa bir süre sonra, rektör olduğu için artık *Magnifizienz* olarak çağrılan Hegel, Teplitz ve Karlsbad'daki kaplıcalara gitmek üzere yola çıktı. Kayınvalidesi ve onun kız kardeşi onu orada bekliyorlardı, Hegel 26 Ağustos'ta oraya vardığına ve onlara katıldığına seviniyordu, çünkü ertesi gün doğum gününü beraber kutlayabileceklerdi. (Her zamanki gibi bir kez daha doğum günü kutlamasında Berlin'de olmamayı başarmıştı.) Vardığı gece, o ve Marie'nin annesinin grubu bir *Rebhuhn* (bir tür sülün) ziyafeti verdi, güzel vakit geçirdiler ve Hegel, Marie'nin ailesinin kadınları üzerinde iyi bir izlenim bıraktı.[30] (Konaklama sırasında bir de ufak çapta skandal patlak verdi; Marie'nin teyzesi Rosenhayn –annesinin kardeşi– evli olmadığı bir adamla gelmişti ve Marie'nin annesi, Marie'ye söylediğine göre, bunu "şok edici" buluyordu, ama "gönül işlerine" karışma hakkı da yoktu.)[31] Hegel Teplitz'de Marie'nin annesi ve teyzesiyle birkaç gün kaldı. Sonra hepsi birden Prag'a doğru yola çıktı, Hegel orada Marie'nin amcasında kaldı (onunla daha önceki Prag seyahatinde tanışmıştı).

Hegel Karlsbad'a 3 Eylül 1829'da vardı. Hemen kaplıcanın ünlü şifalı maden suyunu içerek rejime başladı, iki üç günlük yürüyüş ve maden suyu (ve sağlıklı kaplıca yemekleri) rejiminden sonra Marie'ye gönderdiği haberde, hiç göğüs ağrısı kalmadığını bildiriyordu.[32] Bir gün hamamda dinlenirken, etraftan Schelling'in de şehirdeki kaplıcalardan birinde olduğunu öğrendi. Hegel eski dostu ve şimdiki hasmı Schelling'i aradı ve buldu. Karısına bunun hakkında yazdı; karşılaşmalarının mutlu bir yeniden birleşme olduğunu ve bir anda yeniden nasıl "eski sıkı dostlar" gibi olduklarını anlattı.[33] Yazdıklarına göre, Schelling çok "sağlıklı ve güçlü" görünmekteydi ve "önlem" olması dışında bir kaplıca rejimine girmeye gereksinimi yok gibiydi. Birlikte yürüyüş yaptılar, bir kahvehanede oturdular, Türk-Rus Savaşı'nda Edirne'nin ele geçirilişiyle ilgili gazete yazılarını okudular, akşamı da beraber geçirdiler. Eski dostların yoldaşlıklarını uzun aradan sonra zahmetsizce diriltmeleri, Hegel'in gözünde, Schelling'le yeniden birleşmesinin özeti oldu; kendisinin Marie'ye ve Marie'nin arkadaşlarına söylediği üzere, tıpkı "eski sıkı dostlar" gibiydiler yeniden.

Schelling'le bu barışma, Hegel'in yaşamındaki duygusal bir boşluğu doldurdu. O, Hölderlin ve Schelling üniversitedeki genç zamanlarında ayrılmaz bir üçlüydüler; başlangıcı Schelling Jena'da yapmıştı ve o

da kariyerine şu ya da bu ölçüde bir Schellingci olarak başlamıştı. Bu nedenle, aralarında daha sonra baş gösteren sertlik ve husumeti Hegel hiçbir zaman sindirememişti ve belli ki, suçun bir kısmının kendinde olduğunu biliyordu. Schelling hakkında hiçbir zaman uluorta kötü konuşmadığı halde –Schelling'in felsefesini ise derslerinde sık sık eleştirmişti– *Tinin Fenomenolojisi*'nde Schellingci düşünceye yönelttiği sert eleştirilerin kişisel olarak Schelling'e değil, düşüncesinin başkaları tarafından akıl yoksunu biçimde kullanılışına olduğunu söylemesi Schelling'i ikna etmemişti ve Hegel, Schelling'in *Fenomenoloji*'nin bu kısımlarıyla ilgili oldukça soğuk mektubuna (gerçi Schelling mektubu az da olsa uzlaşmacı tonda bitirmişti) hiçbir zaman bir yanıt vermemişti.

Hegel kendi kariyerinde ilerledikçe, kendisini ve Schelling'i aynı kümede görmek isteyenlere karşı aralarındaki farkı vurgulama zorunluluğu duymuştu. Böylece aralarındaki mesafe artmıştı ve Hegel'e artık bir daha kapatılamayacak gibi görünüyordu. Berlin'deki dersleri sırasında bir seferinde, gençlik arkadaşlıklarının doğasından söz etmişti ve bu yorumlar inceden inceye kendisinin Tübingen günlerinde Hölderlin ve Schelling'le, sonrasında Frankfurt'ta Hölderlin'le, Jena'daki ilk yıllarında Schelling'le ve daha sonra Nürnberg'de Niethammer'le arkadaşlığına gönderme yapıyordu. Bunların her birinde, bir zamanki yakın arkadaşlık, Hegel kendi yoluna devam edip yükseldikçe azalmıştı. Hegel'in söylediğine göre gençlik, "bireylerin birbirine yakın oldukları ve birbirlerine *tek* bir mizaç, istenç ve edimle öyle sıkı bağlandıkları dönemdir ki, sonuçta her birinin girişimi aynı zamanda diğerininki olur. Yetişkinler arasındaki arkadaşlıkta ise artık bu böyle olmaz. Yetişkinin işleri kendi yolunda gider ve birinin öteki olmaksızın bir şeyi başaramadığı o sıkı arkadaşlığın içine sığmaz. Yetişkinler başkalarını bulur ve onlardan yeniden ayrılır; ilgiler ve uğraşlar ayrılır ve sonra yeniden birleşir; arkadaşlık, mizacın, ilkelerin içselliği ve yaşamın genel yönü aynı kalır, ama bu genç insanlar arasındaki arkadaşlık değildir... Burada sözü edilen, hayatımızın derin ilkesine içkin olandır, insanın kendi başının çaresine bakmasıdır, yani ancak kendi ediminde kendisine muktedir olmasıdır."[34]

Ama Hegel her insanın zorunlu olarak başının çaresine baktığını düşünse de, Schelling'le arasını düzeltmesi duygusal olarak bir o kadar önemliydi ve karşılaşmalarını tam olarak *bu* açıdan yorumlamıştı. Hatta sonrasında Schelling'i savunma işini bile üstlendi; Victor Cousin

"felsefi fragmanlar" üzerine bir kitap yayımladığında, Hegel onu (1830 tarihli bir mektupla) Alman felsefesine yüzeysel baktığı için azarladı ve şöyle bir not düştü: "Bahsettiğin Schelling'in felsefesinin ilkelerinde senin ona atfettiğinden çok daha fazla şey vardır ve elbette bunu senin de bilmen gerekirdi."[35]

Öte yandan, Schelling'in karısına Hegel'le karşılaşmalarını anlatışı önemli ölçüde farklıydı. Karısına yazdığı mektupta şöyle der: "İşe bak! Dün hamamda otururken, kaba, yarı unutulmuş bir ses beni çağırdı. Sonra yabancı adını söyledi, Berlin'den gelen Hegel'miş, akrabalarıyla Prag'dan gelmiş ve gezi için birkaç gün burada kalacakmış. Akşamüstü ikinci kez geldi, sanki aramızda hiçbir şey olmamışçasına oldukça hevesli ve alışılmadık biçimde arkadaşça; ama akademik olarak şu anda kadar bir şey konuşmadığımızdan ve benim de buna hiç niyetim olmadığımdan, halihazırda neşesi de yerindeyken, akşamüstü sohbet ederek makul bir iki saat geçirdik. Onu bir daha ziyaret etmedim; Altın Aslan'da, benden oldukça uzakta bir yerde kalıyor."[36] Mektupta, "sanki aramızda hiçbir şey olmamışçasına" ya da "akademik (*wissenschaftlich*) bir sohbet"e girmeyi reddetme gibi birçok açıklayıcı ifade vardır. Hegel'in ünü arttıkça Schelling belli ki kendini ihanete uğramış gibi hissetmeye başladı ve bu Schelling'in Hegel hakkında hem kişi hem de düşünür olarak görüşünde etkili oldu; Hegel'in gençliğini biliyordu ve onun, hayranlarının sandığı kadar parlak olmadığından emindi. Hegel, felsefesinde hayran olunacak şeyi bizzat Schelling'den almıştı ve asıl itiraz edilecek tarafı, Schelling'den aldığı şeye rasyonalist bir biçim giydirmesiydi. Bu nedenle, Hegel (belki genel görüşe göre savaşı kazandığından) onunla barışma ihtiyacı duysa da, Schelling buna henüz hazır değildi.

İkili arasında tam anlamıyla bir yakınlaşma, Hegel'in yaşamı boyunca gerçekleşmedi. Hegel'in ölümünden birkaç yıl sonra, Hegel'in oğlu Immanuel hukuk okumak üzere Münih'e gitti (orada vaftiz babası Immanuel Niethammer'le yaşadı) ve Schelling'in derslerini dinlemeye karar verdi; önce, Schelling'in babası hakkındaki olumsuz görüşleri karşısında öfkelendi, ama sonrasında, kimi partiler için, daha sonra Schelling'in altmışıncı doğum günü kutlaması için Schelling'in evine davet edildiğinde ve Schelling'in kızlarıyla tanışınca fikrini değiştirdi. Immanuel, Schelling'lerin evinin sürekli ziyaretçisi ve Schelling'in kişi ve düşünür olarak hayranı oldu, hatta ilerleyen yıllarda babasının Berlin'deki kür-

süsünde göreve başlamasını destekleyecekti. Öyle görünüyor ki Schelling, Hegel'le olan barışmayı, ancak Hegel'in oğlu aracılığıyla, Hegel'in ölümünden dört yıl sonra gerçekleştirebildi.[37]

Yeni Payeler, Yeni Endişeler

Zorlu Zamanlar

Hegel Berlin'e kendisini çok daha iyi hissederek döndü; tüm enerjisini yeni üstlendiği üniversite rektörlüğü işine ve *Jahrbücher* üzerine çalışmaya verdi. Hegel'in hükümetin gözünde itibarı öylesine yüksekti ki, iki ayrı yöneticilik mevkiine birden sahip olabilmişti: Rektörlüğünün yanında, üniversiteyi denetlemekle görevli tam yetkili hükümet temsilcisiydi (Karlsbad kararnamesince gerekli görülen bir mevkiiydi ve o zamana dek hep üniversite dışından biri tarafından üstlenilmişti). Bu ikinci görev, üniversite ve hükümet arasında bir nevi arabuluculuk yapma ve üniversiteyi hükümetin gözünden denetleme işiydi, bu nedenle Hegel için onur duyulacak bir görevdi. Üniversite açısından da önemliydi, çünkü Karlsbad kararnamesinden beri, üniversite ilk kez kendi dışından bir hükümet yetkilisi tarafından denetlenmeyecekti. Rektörlük ataması töreninde, öğrencilerine, sürpriz olmayan bir şekilde kendilerini *Wissenschaft*'a adamalarını tavsiye ettiği Latince bir konuşma yaptı.

Ama Hegel'in hastalığı geçmemişti; bozuk sağlığı, sağlığı hakkındaki endişesi ve kendi görüşlerinin haklılığı konusunda gittikçe katı bir tutuma bürünmesi, kendisini arkadaşlarına karşı bile daha buyurgan ve otoriter yapıyordu. Genel durumu özetleyen bir olay olarak şu gösterilebilir: 1829 yılı *Jahrbuch* kurulu toplasında, Hegel ve Varnhagen von Ense, "kurtuluş savaşları" diye bir şey üzerine yazılmış bir kitabı tartışıyorlardı; ama tartışma kısa sürede, kitapta bir savaşın betimlenişi üzerine ateşli bir tartışmaya dönüştü. Hegel hiddetli bir şekilde kitabın savaşı tamamen yanlış tasvir ettiğini öne sürüyordu; Varnhagen ise, kitapta tasvir edilen savaşta subay olarak bizzat bulunmuştu ve kitabın betimlemelerini temel olarak doğru buluyordu. Ama Varnhagen'in savaşta olması Hegel'i ilgilendirmiyordu, az bildiği bir şey hakkında yanılıyor olabileceği konusunda onu ikna etmek hemen hemen imkânsızdı. Hegel'in

asistanı von Henning (o da bizzat savaştaydı) kendisini sakinleştirmeye ve arabulucu olmaya çalıştı, ama Hegel'in öfkesi ve Varnhagen'i sanki yeniyetme bir veletmiş gibi azarlamaya çalışması, oradaki herkes için utanç vericiydi.[38] Varnhagen, Hegel'in son birkaç yıldaki davranışlarını üzüntü verici bir biçimde, "tamamen mutlakçı" olarak tanımlıyor, *Jahrbücher* toplantılarında nasıl gitgide "geçinmesi zor ve acımasız" biri haline geldiğini belirtiyordu.[39] Öfke nöbetlerinde, arkadaşlarını bile çocuk gibi azarlıyor; herkes bunu utanç verici ve katlanılmaz buluyordu.[40]

Öte yandan, 1830'un ilk yıllarında Hegel biraz yumuşamaya başladı. Hegel'in tipik öfke patlamalarından birinden sonra, Varnhagen von Ense elini uzatıp hâlâ kendisine saygı duyduğunu ve dost olarak kabul ettiği söyledi; belli ki bu hareket Hegel'i duygulandırmıştı, gözleri doldu, Ense'nin elini tutmak yerine ona sarıldı.[41] Hatta Zelter'e, kendini hasımlarına fazla kaptırdığını itiraf bile etti.[42] Daha önce acımasızca davrandığı kişilerle bir şekilde barışmanın yollarını arıyordu ve her zamanki gibi endişeli ve gergin bir biçimde, bu yolları bulmakta zorluk çekmekteydi.

Hegel'in şöhreti, bir tütüncünün kendisinden tütün hakkında bilgi isteyeceği kadar artmış olsa da, yeni edindiği mevki ve unvanda yine birçok yerden reddedilme yaşıyordu.[43] 1830'un başında, Altenstein'ın, Hegel'e kraliyet nişanı (Kızıl Kartal Nişanı, üçüncü sınıf) verilmesi önerisi reddedilirken Alexander von Humboldt fakültedeki iki arkadaşını listeye sokmayı başarmıştı.[44] Uzun süreden beri farsa dönüşen hikâyeyi sanki devam ettirmek istermiş gibi Wilhelm von Humboldt, Hegel'in Bilimler Akademisi'ne girmesini Mayıs 1830'da kabul etti ve kendisinin bunu çoktan hak ettiğini belirtti. Ama sanki bir yerden işaret verilmiş gibi, 15 Aralık 1830 günü Akademi Hegel'i, yani üniversitenin seçilmiş rektörünü, yeniden reddetti!

Bu arada, Prusya'nın diğer üniversite şehirlerinden bazı dedikodular geliyordu. Ocak 1830'da Halle'de, yeni kurulan (1827) oldukça tutucu *Evangelische Kirchenzeitung*'a (Evanjelik Kilisesi Dergisi) bağlı birçok teolog "inançsızlık"la suçlanmıştı ve suçlama, teologların derslerinde öğrencilerin aldığı notlara dayanıyordu. Uzun tartışmalar ve davalardan sonra masum oldukları ilan edildi. Ama diğer bütün profesörler gibi Hegel de bu olayları büyük bir ilgi ve endişeyle takip etti; eğer birisi ders notları üzerinden suçlanabiliyorsa, herkes tehlikede demekti. Daha da kötüsü, Hegel ve başkaları bu tip soruşturmaların çoktan ortadan kalktığını düşünüyorlardı, ama şimdi birden yine ortaya çıkmıştı.

Hölderlin Anıları

6 Mart 1830'da Hegel, üniversitenin rektörü olarak prens, eşi ve başka kraliyet üyeleriyle öğle yemeğine davet edildi. Kraliyet üyeleri, ünlü filozofla yemekte ne konuşacakları üzerine aralarında tartışmışlardı ve sohbet başta durgundu. Ortamı ısıtmak için veliaht prensin eşi Prenses Marianne, Hegel'e eski arkadaşı Issak von Sinclair'i sordu. Prenses, Marianne von Hessen-Homburg'du, babası Hessen-Homburg'un *Landgraf*'ıydı, Sinclair ise kendisinin bakanlığını yapmıştı. Sinclair, Hegel'in Frankfurt ziyareti sırasında Hölderlin'i kütüphaneci olarak işe almıştı. Marianne'nin ablası Auguste, gençliğinde Hölderlin'e aşıktı. Hegel bu soru üzerine bir anda canlandı; artık Tübingen'de akıl hastalığının karanlığında olan Hölderlin ile Frankfurt'ta geçirdiği fırtınalı günlere dair anıları gün yüzüne çıkardı. O günlerde gezilen yerleri, Frankfurt ve Homburg vor der Höhe arasında Sinclair ile dolaştıkları ufak dağların tepelerin adlarım tek tek sayarak, büyük bir heyecanla anılarını anlatmaya başladı. Prenses günlüğüne adeta Proustvari bir tonda şöyle yazdı: "O esnada, dünyanın unutmaya başladığı Hölderlin'den –kitabı *Hyperion*'dan– bahsetmeye başladı, bütün bunlar bende, kız kardeşim Auguste'nin –bu ismin yankılanmasından gerçek bir haz duydum– onlarla olan ilişkisi nedeniyle benim için bambaşka bir çağdı oldu, bütün o kayıp geçmiş şöyle bir gelip geçti... ancak bir kokunun, ezginin veya sesin canlandırabileceği anılar uyanmıştı."[45] Prenses hayat dolu anılarında, pencereden içeri güneşin girdiğini ve pencere kenarında duran yeşil c.li *Hyperion*'u gördüğünü anlatıyordu. Hegel, dostu Hölderlin'le geçirdiği ve şimdi kaybolmuş zamanlardan konuşuyordu.

Berlin'deyken Hegel'in ebedi ve bir zamanlar en değerli dostunu ilk hatırlayışı değildi bu; hatta Hölderlin'in yapıtlarının Berlin'de yayımlanması için çaba gösteren bir grubun içindeydi. Prusya ordusundan titiz bir teğmen (Johann Heinrich Diest) bu çabanın başını çekiyordu ve Johannes Schulze'yi (Sinclair'in eski bir arkadaşıydı), Prenses Marianne'yi ve Hölderlin konusunda birçok tavsiyede bulunup kendisiyle, onun oyunları üzerine konuşmalarından bahseden Hegel'i işin içine girmeleri için teşvik ediyordu (ama Hegel, Diest'e, Hölderlin'in hiçbir taslağının ne yazık ki elinde olmadığını söyledi). Sonunda 1822'de *Hyperion*'un yeni bir baskısı çıktı, bunu 1826 yılında Hölderlin'in şiirlerinden oluşan yeni bir

kitap izledi.[46] Aslında Hegel, Hölderlin'den ne yapıtlarında ne de derslerinde bahsetmişti (estetik konusunda bile). Hegel'e göre Hölderlin eski bir dost ve başarısız bir şairdi; şüphe yok ki Hölderlin'i, gençliklerinde Hölderlin, kendisi ve Schelling'in üniversitede üzerinde çalıştıkları ortak devrimci projeyi sonuna kadar izlememiş birisi olarak görüyordu. Ama hiç bahsetmese bile, kendisinde en büyük izi bırakan kadim dostunu hiç unutmamıştı. Prenses Marianne'le birlikte bir an için, şimdiyi unutmuş ve Frankfurt'taki günlerini yeniden yaşayarak gençliğine gömülmüştü.

Augsburg İtikatnamesi'nin Yıldönümü

1830 yazı, Augsburg İtikatnamesi'nin üç yüzüncü yıldönümüydü ve Berlin hükümeti ile üniversite büyük bir kutlama yapmaya karar verdiler. Bu nedenle Hegel, üniversite rektörü ve Berlin'in ünlü filozofu olarak, 25 Haziran günündeki resmi törenlerde Latince konuşmalarından birini yapması için çağrıldı. "İtikatname"nin kendisi, 25 Haziran 1530 günü Augsburg'da Kutsal Roma İmparatoru V. Charles'a sunulmuştu, çoğunlukla Melanchton tarafından derlenmişti ve Luther'in yazılarına dayanıyordu ve Lutheryen Kilisenin resmi öğretisini oluşturacaktı. Luther, öğretisini hem Katoliklikten hem de diğer Protestan mezheplerinden ayırıyor, manastır yemini, rahipler için evlenmeme yemini gibi şeyleri ortadan kaldırıyordu.

Hegel bu konuşma fırsatını, kendi düşüncesinde din ve modern yaşam arasındaki ilişkiyi oldukça anlaşılır bir tarzda sunmak için kullandı ve eskiden ilgilendiği bir konuya, Protestan Reformu'nun neden Fransız Devrimi'nin habercisi olduğuna ve Fransa'da meydana gelen kan gölünün neden Almanya'da olmak zorunda olmadığına değindi. Elbette dinleyiciler arasında kaç kişinin Latince sunuşu gerçekten anladığı ve takip ettiği belli değil. (Hegel kendi Latincesi için Friedrich Förster'den yardım alıyordu ve aslında pek de yardıma gereksinimi var sayılmazdı ama bu vesileyle Roma döneminden beri kullanılan teknikle yapılan ünlü İtalyan şarabı Lacrima Christi'den birkaç şişe paylaştılar.)

Hegel konuşmasına, modern, devrim sonrası dinleyicilerinden oluşan "biz"e göre o günün "anlamı"nın ne olduğunu sorarak başladı ve daha konuşmasının başlangıcında, bunun modern özgürlükle ilgili olduğunu belirtti: "İtikatname" ile Hıristiyanlığın İncil'e dayanan öğretisi "batıl

inançlardan, geri kalmış törelerden, yanılgılardan, birbir türlü aldatmacadan, olası her tür adaletsizlik ve kötü niyetten arınmıştır." Böylece "dinin gerçek konusu" odak noktası haline gelmiş ve artık eskiden "din adamları sınıfının dışında bırakılanların kendi inançlarını değerlendirme ve yargılama hakkı" doğmuş, böylece itikatnameyi yazanlar ve onaylayanlar, "hepimiz için temel olan paha biçilmez bir özgürlüğü ilkesel bir temel üzerinde elde etmişlerdir."[47] Dinleyicilerine karşı –biraz da yapmacık– bir tevazu göstererek, bu konularda konuşma hakkını bir teolog olarak değil, dini adamları sınıfına dahil olmadığı halde, "itikatname"yle edinilen temel özgürlükler sayesinde bulduğunu söyledi.[48] Bu amaçla düşüncesindeki eski bir konuya döndü: Modernlik öncesi dogmatik Katoliklik ve modern yaşamın gerçek dini Protestanlık arasındaki temel farklar.

Hegel, "İtikatnameden önce, Hıristiyan dünyası ikiye ayrılmıştı" diyordu; birisi bütün hak ve imtiyazları elinde bulundururken (ruhban sınıfı), öbürü "hizmetkâra indirgenmişti."[49] Ama Hıristiyanlık başından beri her insanın haysiyetini göz önünde bulundurduğundan, bu temel düşünce üzerinde durmanın sonucunda Protestanlık ilkesi benimsenmişti, çünkü Protestanlıkta bireyin "Tanrı'yla ve Tanrı'nın bireyle olan ilişkisi, Tanrı'yla beraber birey tarafından kurulur ve Tanrı kendisini insan tininde tamamlar."[50] Bizim ilişki içinde olduğumuz bu "kutsallık"ta Tanrı "hakikattir, sonsuz akıl ve bu aklın bilincidir, yani tindir. Tanrı'nın istenci doğrultusunda insana bu aklın bilinci bahşedilmiştir ve bu nedenle akıl sahibi olmayan hayvandan farklıdır."[51]

Hegel'e göre Hıristiyan dininin bu yeni ve doğru kavranışı, Hıristiyan halkının yaşantısı için de temel bir değişikliği ima ediyordu. Protestanlıkla "yenilenen din", "devletin temel ilkeleriyle birlikte, sivil ve etik yaşantının da zorunlu olarak değişimini" zorunlu olarak beraberinde getiriyordu.[52] Bu, yeni "İtikatname"nin, bir dizi dogmanın yerine başka bir dizi dogmanın getirilmesinden çok daha başka bir şey olduğu anlamına geliyordu; onu kabul edenler için sadece "[eski] zincirlerini yenileriyle değişmek" anlamına gelmiyordu. Bu, yeni bir yaşam tarzının temeliydi, "topluluğun bu antlaşmayı kabulüyle, kültür-eğitim (*Bildung*), serbest meslekler ve bilimler" insanlığa geri dönmüştür ve bu değişimin sonuçlarını, "her gün, etkileyici bir biçimde gelişen ve büyüyen bir şekilde, özgürlükle birlikte her türlü çalışmaya kendini açmış bir biçimde gözlemleyebiliriz."[53]

Hegel konuşmasını kendisi için sabit bir fikir haline gelen, Katolik Kilisesi'nin bütün bunları yanlış anladığına dair fikirleriyle devam etti. Modern yaşam, bir yandan Antik Çağ'dan Hıristiyanlığın özgürlük anlayışıyla ayrılırken, öbür yandan da Antik Çağ'ın gerçek anlamını sahiplenebilmişti. Eski kilisenin eski öğretileri, yani Katolik öğretiler, Hıristiyanlık özgürlüğünün anlamını tamamen tersine çevirmişti. "Yunanlılar ve Romalıların bize, takdir edip devam ettirelim diye miras bıraktığı erdemler –eşlerin, ebeveynlerin ve çocukların birbirini sevmesi ve buradan yola çıkan karşılıklı dürüstlük ve sadakat, mal mülk yönetiminde adalet ve insaf, nihayetinde de kendileri için yaşamımızı tehlikeye attığımız krala ve vatana karşı sevgi–" bütün bunlar Katolik Kilisesi'nin anlaşılmaz biçimde zaaf olarak ilan ettiği şeylerdi.[54] Bu gerçek Hıristiyan idealleri yerine, Katolik Kilisesi "başka bir yaşam ideali, bir *kutsallık* ideali koydu."[55] Evlenmeme yemini ve çocuksuzlukta yatan "sevgi ve dindarlık" saçmaydı, bizzat "etiğin yozlaşması"ydı.[56] Yine aynı şekilde saçma olan, Katolik Kilisesi'nin "fakirliği bir dini erdem" yapmasıydı.[57] Bunun anlamı, iş için gayret gösterip çalışmanın, dürüstlüğün ve modern yaşamı refaha ulaştırarak modern insanların Hıristiyan öğretisinin buyurduğu gibi diğer insanlara *fiilen* yardım etmesini sağlayacak bir konuma gelmesine yol açacak ilgili bütün erdemlerin ödüllendirilmemesiydi. Daha da kötüsü, eski Katolik Kilisesi'nde fakirlik, yalnızca "gösteriş"ten ibaretken kilisenin üst rütbelerinde zenginlik ve lüks hâkimdi. Son olarak, Katolik Kilisesi "kör itaat"e dayanıyordu ve "insan anlağını itaatkâr hale" getirmişti.[58]

Reform için mücadele eden ve Augsburg İtikatnamesi'ni kabul eden Alman Prensleri Hegel'e göre devlet ve din arasında sahici bir uzlaşmanın zeminini hazırlamışlardı. Din ve modern devlet arasındaki ilişki hakkında eğer kuşku duyan varsa, dünyanın bütün Katolik ülkelerinin birçok Protestan ülkesindeki özgürlüğe erişemediği gerçeğine bakabilirdi. (Sevgili Fransa'sını bu ülkelerin arasına katar mıydı, insan merak ediyor.) Ama devlet ve din arasındaki Protestan uzlaşı, modern bir ideal olan "kilise ve devlet ayrımı"nı gerektirmiyordu, çünkü pek çok "bilgili ve zeki kişi" bunu savunsa da, Hegel'e göre bu "ağır bir hata"ydı, çünkü, "sivil özgürlük ve adalet, yalnızca Tanrı'yla erişilebilen özgürlüğün meyveleri"ydi.[59]

Augsburg İtikatnamesi [Aubsburg Anlaşması-e.] bilindik bir şekilde bir şeyi açıkta bırakmış, her Alman prensine hangi inancı (Katolik ya da

Protestan) izleyeceğine kendisinin karar vermesini şart koşmuştu. Ama bu, tarihin de göstereceği gibi, hakiki dini temsil ettiğini iddia eden rakip prensler arasında yeni kanlı din savaşlarına yol açmıştı. Hegel bu tarihsel kısmı retorik bir hamleyle savuşturdu; bu sonraki din savaşlarının olmaması için ödenmesi gereken bir bedeldi, her şeyden önce Hıristiyanlık öğretisinin çarpıtılmasının bedeliydi. Ama konuşmasının sonuna doğru, bu savaşların ve ödenen bedelin modern dünyayla birlikte kefaretinin ödendiğini savundu; Augsburg İtikatnamesi için mücadele veren Protestanların ardından gelenler, kendileri ve kendilerinden sonra gelenler için "özgürlüğü arttırmış, yasaları geliştirmiş, devlet yönetimini daha rahat ve uygun hale getirmişlerdir."[60]

Hegel'in konuşması çok olumlu karşılandı ve bunun nedeni konuşmadaki Hegelci din felsefesinden çok –eğer dinleyiciler fark etse, bu durum pek hoşlarına gitmezdi– özgür, etkin ve müreffeh bir devletin temeli olarak "Protestan ilkeleri"nin üstünlüğüne dair sunduğu açık seçik ifadelerdi. Sonuç olarak, çoğunluğu Protestan olan Berlin'de, "Protestan ilkeleri"nin üstünlüğüne dair yaptığı konuşma takdirle karşılanmıştı.

"Temmuz Devrimi"

Hegel'in takdir edilen konuşmasından duyduğu gururun sefası uzun sürmedi. Fransa'da meydana gelen olaylar, köklerini 1820'ler Almanya'sında bulmaya başlayan huzuru bozmaya başlamıştı. Fransa Meclis Başkanı (Victor Cousin'in öğretmeni, ve akıl hocası, filozof Royer-Collard), Bourbon kralı X. Charles (kardeşi XVIII. Louis'nin halefi) için güvenoyu verilmemesinde başrolü oynadı. Hegel'in konuşmasından tam bir ay sonra X. Charles pek destek görmeyen iktidarını güçlendirmek için bir denemede bulundu, 25 Temmuz'da "dört ferman"ı yürürlüğe koydu. Bu düzenlemelerle meclisi lağvetti, basın özgürlüğüne darbe vurdu, sansürü getirdi ve kurulacak yeni meclis için uyulması gereken bir dizi yeni kural koydu. Zaman geçmeden protestolar Paris'i, 1789'un bir tekrarı gibi sardı, barikatlar şehrin çeşitli anahtar noktalarında yükseldi; desteğini büyük ölçüde kaybetmiş bir rejimi savunmak zorunda kalan morali bozuk birliklerle halk arasında çatışmalar çıktı. Üç gün sonra (27-29 Temmuz) kral kararlarını geri çekti, ama kibrit çakılmıştı: X. Charles'ın kuzeni Orléans Dükü burjuva kralı olmaya ve anayasal

bir düzen altında tahta çıkmaya hazırdı. 9 Ağustos'ta her şey bitmişti, Orléans Dükü kral olmuş, X. Charles İngiltere'ye sürgün edilmişti.

Hegel'in arkadaşları Paris'teki gelişmeleri mutlulukla karşıladılar. O sırada Paris'te olan Eduard Gans Hegel'e bir mektup yazdı ve gördüğü olayları kısaca özetledi.[61] Almanya ve Fransa'daki birçok liberal mutlu olmakla kalmadılar, gelişmeleri önceden Mignet'nin formüle ettiği şeklin kanıtları olarak değerlendirdiler: İngiltere'deki "şanlı devrim"in monarşiyi, Orange'lı William'ın temsil ettiği sınırlı monarşiye çevirmek için kırk yıla ihtiyacı olduğu gibi, 1789'daki devrim de, görünüşe bakılırsa önceden yazılmış yolu izlemek için yaklaşık kırk yıla ihtiyaç duymuştu. Mignet gibi birçok liberal, tarihin ilerleme yasasının iş başında olduğunu düşündürtüyordu ve ilerleme kaçınılmazdı. Almanya'da birçokları Prusya kralının sonunun, ardından gelecek anayasayla birlikte benzer şekilde olmasının kaçınılmaz olduğunu öngördü. Orléans Dükü tahta geçtiğinde bu, yazılmış devrimsel ritmin tamamlanması gibi görünüyordu. Hegel'in genç arkadaşları Temmuz Devrimi'ni bir devrin sonu, daha güzel olayların habercisi, politik gericiliğin sonunun işareti olarak karşıladılar. Temmuz Devrimi, birçok genç tarafından Hegel, Hölderlin ve Schelling'in 1789 Devrimi'ni yaşadıkları gibi, yani geri dönüşü olmayan, kendileri ve gelecek nesiller için bir kaza değil, bir alınyazısı olarak düşünülecek, "devir değiştiren" bir olay olarak deneyimlendi.

Hegel, Fransa'daki olaylardan, arkadaşlarının ve öğrencilerinin olanları kendi görüşlerinin doğrulanışı olarak yorumlamalarına rağmen rahatsız oldu. Çevresindekileri şaşırtan ise, zaman geçip taşlar yerine oturmaya başladıkça memnuniyetsizliğinin ilerlemesiydi. Belçikalılar Flamanlara karşı ayaklandılar ve bağımsızlıklarını ilan ettiler, Van Ghert'in Katolik ve Protestanların bir arada modern bir şekilde yaşamalarını sağlayacak girişimleri bir çırpıda kenara atıldı. Aynı zamanlarda İtalya'da küçük ayaklanmalar vardı, Polonya'da *Diet* [Meclis] bağımsızlığını ilan etti ve 25 Ocak 1831'de Leh Dieti, Polonya'nın Rus Çarı'nın kontrolü dışında olduğunu ilan etti. Aynı şekilde kısmen fiyatların artışından ve ücretlerin düşüşünden kaynaklanan toplumsal huzursuzluklar, başka Alman eyaletlerine de farklı şekillerde sıçradı. Leipzig gibi bölgelerde sevilmeyen tüccarların mülkleri tahrip edildi ve yağmalandı, Hannover'den Göttingen'e kadar da küçük çapta "ayaklanmalar" meydana geldi.

Hegel'e göre dünya gözlerinin önünde bölünme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Karl Hegel, babasının, etrafında meydana gelen olayları büyük bir endişeyle ve aynı zamanda tam bir temkinlilikle karşıladığını hatırlıyordu: "Terörle beraber babam onlarda akılcı devletin güvenilir kurumlarının sarsıldığı bir felaket gördü. Ancak [tarihçi] Niebuhr'un aksine, olanların despotizm ya da barbarlığa varacağını düşünmedi."[62] Hatta Friedrich Ancillon'a [Prusyalı tarihçi, devlet adamı-ç.] Fransa'nın yeni kralının eğer akılcı davranırsa Prusya hükümetiyle işbirliği yapabileceğini ifade ediyordu.[63]

Hegel'in Avrupa'daki yeni olaylara dair daha derin korkuları vardı. Ona göre, tarihin kesin bir yasası olduğu fikri yanlıştı. Hatta tarihin herhangi bir yasası *yoktu*. Tarih insanın büyük dramının ve *anlamının* bir sahnesiydi ama tarihte bir "yasa" aramak *Geist*'ı doğayla karman çorman etmekle aynıydı. Tarihin doğa kanunlarında gizlenmiş, keşfedilmeyi bekleyen bir yasası yoktu; tarihin anlamı, "zihinlilik" ve "hemfikirlik"in -*Geist*- kolektif özlemler temelinde anlaşılmasında yatıyordu ve tarih, bazı kolektif özlemlerin nasıl zorunlu olarak başarısızlığa uğradığının ve daha sonra gelenlerin bunu nasıl toparladığının hikâyesiydi. Hegel'in bu hikâyeye getirdiği yoruma göre insanlığın kolektif özlemi "özgürlük"tü; özgürlük, Eski Yunan'dan beri şu ya da bu şekilde özbilinçli bir özlem olmuştu; Eski Yunan'dan 1830'lara gelen çizgi de kesinlikle bazı sözde doğa yasalarının Avrupa insanını zorlayarak Eski Yunan'dan modern Avrupa'ya sürükleyerek getirmesi değil, böyle bir özlemin yol açabileceği şeylerin ortaya çıkma çabalarından biriydi. Dünya tarihinde işbaşında olan şey Avrupa yaşamındaki "olumsuzluk"tu, Avrupa'yı "felsefi" ve ilerlemeci yapan, kesintisiz bir kendinden kuşkulanma ve skeptisizmdi. "Kim" olduğumuz tarihsel ilerlemede vardığımız nokta olsa da, bu "kim," tamamen kendimizi meydana getirdiğimiz şeyden ibaretti. Sonuç olarak 1830 olayları şekillenmeye başladığında Hegel, arkadaşlarının İngiliz modeli bu sözüm ona sert devrime dair coşkusuna katılamadı.

Hegel'e göre devrim uzun zamandır Almanya'nın da üzerinde dolanıyordu, ama söz konusu olan şey, bunun Bastille Baskını'nın Romantik bir tekrarıyla değil, kademeli reformlarla tamamlanmasıydı. Hegel'e göre yeni bir "devir" yoktu, bu noktada Temmuz Devrimi'ni yaşayan arkadaşları ve öğrencilerinden keskin bir şekilde ayrılıyordu. Ama aynı zamanda 1830 Fransız "liberal" devriminin ve Avrupa'nın diğer bölge-

lerindeki "özgürlük" çağrılarının, en azından Almanya'da, memleketçilerin elini güçlendireceğini de düşünüyordu. Dönemin, "önceden geçerli olan her şeyin artık sorunlu göründüğü, sağlam ve güvenilir olarak kabul edilmiş her şeyin yalpaladığı kaygılı zamanlar" olduğu konusunda arkadaşlarını uyarıyordu.[64]

Hegel'in arkadaşları onun bu olumsuz tepkisi karşısında hayretler içindeydiler; olayların gelişimi karşısında neşeli olmaktansa, Avusturya prensi Metternich'le aynı tonda konuşur gibiydi. Olaylara karşı ilgisini kaybetmeye, etrafında çılgınlık ve anlamsızlık olarak gördüğü şeyler konusunda iğneleyici yorumlar yapmaya başlamıştı. Tıpkı Romantizm'in çığırından çıkması gibi, bu olanlar da, Avrupa'nın yeniden savaşa sürüklenişinin habercisi olan anlamsız bir tiyatroydu. Öğrencisi Karl Ludwig Michelet onunla Temmuz Devrimi'nin aslında tarihsel "ilerlemenin" bir işareti olduğuna dair tartışmaya girmeyi denediği zaman, "aynı Gans gibi" konuştuğunu söyleyerek onu iğneledi. Michelet yeni devrimin Fransız "halkının tini"nin bir ifadesi olduğunu belirttiği zaman, onu anlaşmaların halkın tiniyle değil, bireylerle yapıldığını söyleyerek tersledi (böylece Fransa'daki yeni rejime güvensizliğini belirtiyordu).[65]

Birçok arkadaşı ve öğrencisine göre, Hegel durduğu zemini terk ediyordu, onu "Restorasyon filozofu" olarak görüp kötüleyenlere göre, o sadece gerçek renklerini gösteriyor, Restorasyon hükümetinin çöküşünü ilan ediyordu. Dahası, genç arkadaşları ve öğrencilerinin gözünde giderek sadece cesareti kırılmış yaşlı bir adam olmaya başlamıştı.

Hegel Rektörlüğü Bırakırken

Eylül 1830'da Hegel ve eşi kronik ateş ve tanı konulamamış başka birkaç rahatsızlığa yakalandı. Bu hastalıklar büyük ölçüde Aralık'a kadar devam etti; durum, Zelter ve Varnhagen von Ense gibi arkadaşlarının, çok daha kötüsünün gelmekte olduğu konusunda kaygı duyacakları kadar ciddiydi. Aralık ortalarında Zelter, Hegel'in "kendisinin gölgesi" gibi göründüğünü söylüyordu.[66] Bu güçsüz halinde rektörlük görevleri giderek külfetli olmaya başlamıştı, idareyi güçlükle kontrol edebiliyor, öğretmek ve üstlendiği yazı projelerini gerçekleştirmek onu yoruyordu.

Ekim 1830'da Hegel nihayet görev süresini (bir yılla sınırlıydı) tamamlamış olarak rektörlüğü bıraktı ve derin tatmin olarak tanımladığı

Mantık Bilimi çalışmalarına geri döndü. Yöneticilik ona göre değildi, 1831 Ocak'ta düzeltmelerini ve yeni baskı için genişletilmiş versiyonunu bitirdi.

Ekim 1830'da rektörlüğü devredişi vesilesiyle bir konuşma kaleme aldı (ancak kötüye giden sağlığı nedeniyle törene katılamadı) ve görev süresinde meydana gelen olayları gururla ve biraz mizahla nakletti. "Ordinaryüs" profesörler için bir asgari ücretin sabitlenmesi gerekliliğinden, üniversitenin *Privatdozent*'lerin tıp fakültesine akışını engellemeyi nasıl başardığından ve bu sayede oradaki "ordinaryüs"ların yaşam standardının düşüşünü engellediğinden bahsetti.[67] Almanya'daki öbür üniversitelerin hepsinden daha çok öğrencinin –tam olarak 1909 öğrenci– üniversitesine devam ettiğinden gururla söz etti (en azından gazetelere göre böyle olduğunu ekledi, ama temkinli bir biçimde, asıl sayının 1806 olduğunu, hatta 1704 gibi düşük bir sayı olabileceğini, ama aslında derslere *gerçekten* katılanların sayısının 2.200 civarında olduğunu da söyledi). Öğrencilerin çoğu –şaşırtıcı olmayan bir şekilde– hukuk fakültesindeydi (hukuk 633, teolojide 611, tıp 302, felsefe 241 öğrenci). Toplamda kayıtlı öğrenci sayısı 1.787 ediyordu.[68]

Hegel sıradan sorunları, dönemlerin başlangıç ve bitiş tarihleri gibi hiç kimsenin tamamen tatmin olmayacağı şikâyetleri belirtti, öğrencilerin disiplin sorunlarının azaldığından ve "demagoji" kaynaklı hiçbir disiplin sorunu olmadığından bahsetti. Duruma örnek vermek için, izleyicileri güldüreceğini bildiği, Temmuz Devrimi'nin ertesinde Berlin'de Fransız kokartıyla dolaşan öğrencinin hikâyesini anlattı. Bu kokart, *ancien régime* zamanında ailelerinin rengini göstermek için soyluların, Devrim zamanındaysa Devrim'in kırmızı, beyaz, mavi renklerini göstermek için devrimcilerin şapkalarına taktıkları kurdeleden yapılmış bir rozetti. Ama söz konusu öğrencinin bu kokartı Brandenburg'un (Berlin'in içinde yer aldığı *Land*) renkleri sandığından taktığı ortaya çıkmıştı.[69] Öğrenci, Prusya hükümetinin yıkılmasını isteyen bir devrimci değil, kendi memleketinde neler olup bittiğinden bihaber birisiydi.

Görevde bulunduğu sürede hükümeti, öğrenciler için bir üniversite kilisesi kurulması konusunda sonunda ikna etmeyi başardığını gururla söyledi, pek çok öğrenci yerel cemaatlerde rahat edemiyorlardı anlaşılan.[70] Konuşmasını, önemsediği ve kendine yakın bulduğu bir meseleyle, üniversiteye gitmeye maddi durumları yetmeyen öğrenciler için kaynak

sağlamanın gerekliliğini ifade ederek kapattı. (Ludwig'in üniversiteye gitmesini uygun bulmamıştı ve bunun nedeni, belli ki parasal sorunlardı).[71]

Yeni Umutlar

Aslında 1831 başta Hegel için daha iyi şeylerin müjdecisi gibi göründü. Oğlu Karl 1830'da *Gymnasium*'dan mezun oldu ve aynı yılın sonbaharında üniversitede tarih okumaya başladı, babasının dünya tarihi felsefesi üzerine ünlü derslerine de katılıyordu. Temmuz Devrimi ve sonuçları konusunda cesareti kırılmış olsa da Hegel hayata, biraz daha umutlu bakmaya başlıyordu; belki de olaylar ilk algıladığı kadar feci değildi (gerçi hâlâ yeterince kötü olduğunu düşünüyordu) ve şöhreti Temmuz Devrimi konusunda arkadaşlarıyla yaşadığı keskin fikir ayrılıklarından etkilenmişe benzemiyordu. Onu görmek isteyen insanların gürültüleri, okuması için gönderilen kitap yığınları, şu ya da bu konudaki fikrini soran mektuplar eksilmiyordu. Hatta talep edilmediği halde Hegel'in *Ansiklopedi*'sisini Latinceye çeviren biri, basımı için Berlin'de yayıncı bulup bulamayacağını Hegel'e soruyordu.[72] (Hegel ilgilenmedi.) Ressamlar resimlerini yapıyor, bu resimler basılıyor ve hemen satılıp bitiyordu. Öğrencileri bir yüzünde sureti, diğer yüzünde felsefesine dair alegorik bir sahnenin olduğu madalyonlar takıyordu. Kız kardeşine gururla, "Oymamı yaptılar, heykelimi yonttular, şimdi de pulumu çıkardılar" diye yazıyordu.[73] (Aslında Hegel ve Marie, Hegel'in kız kardeşiyle, 1829-1831 arasında diğer zamanlara göre nedeni belli olmayan bir şekilde daha yakındılar. Herhangi bir davet göndermemiş olmakla birlikte, Hegel uzun süredir yabancı gibi davranışını, daha yakın olmaya çalışarak düzeltmeye çalışıyor gibiydi.) *Ansiklopedi*'nin ikinci ve genişletilmiş baskısı kısa sürede tükendi (1827), üçüncü ve genişletilmiş baskısı da (1830) iyi gidiyordu.

Hegel'in başarıları sonunda resmen tanındı. Ocak 1831'de Altenstein, Hegel'in üçüncü dereceden kraliyet şeref listesine alındığını ve Kızıl Kartal Nişanı verildiğini açıkladı. (Aynı yıl Schleiermacher de listeye girecekti.) Haberi duyan kayınvalidesi yerinde duramıyor, kızı Marie'ye, Nürnberg'de haberin ağızdan ağza yayıldığını ve herkesin "yeni şövalyeye" tebriklerini ilettiğini anlatıyordu.[74] Sağlığı iyiye gitmemesine karşın, Hegel için evde her şey yerli yerindeydi.

Sıkıntılı Düşünceler: Temmuz Devrimi ve İngiliz Reform Yasa Tasarısı

"Temmuz Devrimi" ve Tarih Felsefesi

Bozulan sağlığına ve yeni unvanına rağmen Hegel, Fransa, Belçika, Hollanda, Polonya ve Almanya'daki gelişmeleri aklından çıkaramıyordu. 1830-1831 dönemi tarih felsefesi derslerinin sonunda, bu konuda verdiği derslerde ilk kez güncel olayların tarihsel öneminden bahsetti ve özel olarak Temmuz Devrimi ve sonucundaki Avrupa ayaklanmalarının tarihsel anlamını işledi.[75] Bunu yaparken, Hegel açıkça kendisini eleştirenlere ve arkadaşlarına cevap veriyor, kendisini rahatsız eden güncel gelişmeleri kendi bakış açısıyla incelemeye çalışıyordu. Fransa'da kurulan Temmuz Monarşisi büyük hataydı, çünkü "liberalizm" temelinde kurulan monarşi 1789 Devrimi'nin önemi hatalarından birini tekrar etmişti (yirmi yıl önce *Tinin Fenomenolojisi*'nde eleştirdiği üzere); yani, bireylerin sadece toplanması ya da kümelenmeleriyle kendi iradesini bir siyasi ya da etik otoriteye taşıyacak bir "evrensel bakış açısı" oluşamaz ve bunun sonucunda böyle "kümelenmelerden"den oluşan hükümet, "hiziplere" dönüşerek yozlaşırdı. Hegel, sınıfında toplanan kalabalığın karşısında, Temmuz Devrimi'nin kurduğu bu gibi bir "liberal" rejimde, "yönetimin belli düzenlemeleri dolaysız olarak özgürlüklere karşıt bir konuma gelir, çünkü bunlar belli istençlerdir ve bu yüzden keyfidirler" diyordu. Ve bu keyfilik suçlamasını yönelten muhaliflerin itiraz ederek kendi hükümetlerini oluşturmaya çalışması, tam da aynı nedenlerle yine aynı sonuçları doğurur ve "onlar da muhalifler edinir. Böylece kargaşa ve karışıklık sürer gider."[76]

Ancak Hegel yıkılmış olan Restorasyon rejimini övmediğini dinleyicilerine açık bir şekilde belirtti; Napoléon'un tahttan inmesi ve Bourbon restorasyonu sadece "on beş yıllık bir komediydi."[77] Ve ilk kez tarih felsefesi derslerinde 1789 Devrimi ile ilgili düşüncelerinden açık bir şekilde bahsetti. Kuşkusuz Tübingen'deki Hölderlin ve Schelling'le olan deneyimlerini anımsayarak öğrencilerine "İradenin özgürlüğü ilkesi, kendini var olan hukuğa karşı haklı çıkardı... Dolayısıyla yeni doğan o gün şereflidir. Düşünen her canlı bu devri ortaklaşa kutladı. O zamanlar yüce duygular egemendi, tinsel bir coşkuyla dünyanın kalbinde beliren

şeye bakılıyordu, sanki ilahi ve seküler olan arasında ilk kez bir uzlaşıya ulaşılmış gibiydi."[78]

Fransa'nın başarılı bir anayasa oluşturmayı başaramamasının temelinde, Katolikliğin sürüp giden gücünün yattığını ileri sürdü. Augsburg İtikatnamesi hakkındaki Latince söylevinde üzerinde durduğu ve uzun zamandır savunduğu görüşleri tekrarlayarak, Katolikliğin, pozitif bir otoriteye itaat eden bir tutumu (*Gesinnung*) telkin ettiğini, bireyin dini vicdan hakkını inkar etmek suteriyle modern bir düzenin vatandaşlarının, kişisel ve etik kişiliklerden oluşmasını engelleyecek şekilde faillerin şekillenmesine katkıda bulunduğunu söyledi. "Şu açıkça ifade edilmelidir ki" dedi dinleyicilerine 1831'de, "Katolik bir dinle, rasyonel bir anayasa mümkün değildir; çünkü halk ve hükümet bu 'tutum'un nihai garantisi için karşılıklı uzlaşmalıdır ve böyle bir tutum ancak rasyonel bir anayasaya karşı olmayan bir dinle mümkün olur."[79] Meseleyi bu şekilde koyan Hegel, ilk başta Temmuz Devrimi'nin "liberalizm"inin sorunlarının, özellikle Fransızların (Belçikalıların başkaldırısı da dahil edilirse, "Protestan" değil "Katolik" Avrupa'nın) sorunu olduğunu ve genel olarak modern hayata atfedilemeyeceğini düşünüyor gibiydi.

Ne var ki Hegel bunu sadece gelip geçici, salt "Fransız" bir olgu olarak *görmediğini,* veya kendi felsefesinin çabuk ve kolay bir çözüm bulacağı bir mesele olmadığını bildiğini ima ediyordu. Özgürlük için ortak bir özlem olarak tarihin genel anlamını tehdit etmemekle beraber, modern hayatın dinamiği ile ilgili daha derin bir işleyiş söz konusuydu ve halihazırda elde bir çözüm bulunmayan bir sorundu. Ahlakçılığa getirmiş olduğu çeşitli eleştirileriyle beraber Hegel, Fransa'daki liberal "hata"yı, ahlaki istencin başarısızlığı olarak suçlamayı reddetti; sadece *Hukuk Felsefesi*'ne danışarak olayların ortaya çıkardığı sorunlara dair bir çözümün elde edileceğini de söylemedi. Temmuz Devrimi ve devamı göstermişti ki, kendi kararlarını veren bireylerin (görünüşe bakılırsa modern yaşamda bunun sonu kaçınılmaz şekilde hizipçiliğe varıyordu) uygulanabilir bir siyasi otorite kavrayışına kurumsal ve pratik olarak nasıl bağlanacakları, salt "Fransız" özgü ya da "Katoliklik" ile ilgili bir sorun değildi. Bunun yerine öğrencilerine, "Bu ihtilaf, bu düğüm noktası, bu sorun şimdi tarihin üzerinde durduğu noktadır; gelecekte bir zamanda çözülmesi gereken bir sorundur" diyordu. Belki de böylece sorunun Almanya'ya, hatta Prusya'ya da geldiğini, ama onu çözülemez bir sorun

olarak görmediğini ima ediyordu.[80] *Güney Almanya memleketlerinin ve Prusya*'nın yerelciliğinin nasıl daha rasyonel hale getirileceği konusu kesin olarak çözümlenmemişti ve "liberal" alternatif de ona sadece kendi kendini baltalayan bir şey olarak görünüyordu. Hegel'e göre, genel anlamda tarihin "anlamı" nihai olarak, özgürlüğün nasıl gerçekleşeceği ile ilgiliydi. Ancak Hegel 1831'de, tarihin hâlâ hareket halinde olduğunu öne sürüyor gibiydi; Hegel'in kendisi de hâlâ hareket halindeydi ve görüşlerindeki kimi öğeleri yeniden düşünmeye başlıyordu.

Hegel'in İngiliz Reform Tasarısı Üzerine Makalesinin Arka Planı

Hegel, 1830 olayları ve devamındaki huzursuzluklardan rahatsızlık duymuştu ve bu olayların tarih, politika ve modern yaşam üzerine şimdi artık bütün ayrıntılarıyla ortaya konmuş kendi düşüncesi açısından ne anlama geldiğini anlamaya enerjisinin büyük bölümünü vermeye devam etti. 1831 ilkbaharında İngiliz Parlamentosu'nda görüşülen ve İngiltere'nin anayasal düzenini yapısal olarak değiştireceği iddia edilen Reform Tasarısı üzerine bir yorum yayımladı.

Hegel dört bölümden oluşan "İngiliz Reform Tasarısı Üzerine" (*Über die Englische Reformbill*) adındaki önemli makalesinin ilk üç bölümünü, devlete ait ve oldukça ciddi bir gazete olan *Allgemeine Preußische Staatszeitung*'da (*Prusya Devlet Gazetesi*) 26 ve 29 Nisan 1831'de yayımladı. Ancak 30 Nisan ya da 2 Mayıs'ta yayımlanması gereken dördüncü kısım gazetede hiç yer almadı. Anlaşılan saray, İngiliz hükümetine ve İngiliz kralına sert eleştiriler getiren bu makalenin bir devlet organında yer almasını fazla kışkırtıcı bulmuştu. Yine de Hegel'in görüşleri kendi kitlesini bulmuş ve görünüşe göre, Berlin'de okumak isteyenlerin arasında elden ele dolaşan metnin dördüncü kısmının resmi organ dışında ve daha az sayıda basılmasının masraflarını kral karşılamıştı.

Hegel'in bu yorumu yazmak için çeşitli gerekçeleri vardı. İlkin, İngiliz olan birçok şeye hayranlık duymasına karşın, arkadaşları arasında bile yaygınlık kazanmış olan, İngiltere'nin modern gelişimin doğal son noktası olduğu, Devrim'in sarsıcı olaylarının ve reform hareketinin ilk defa İngilizler tarafından yürünen bir patikanın izinde ilerlediği görüşlerinden rahatsız oluyordu. Öncelikle, tarihsel gelişimin bir doğal çizgisi olduğuna karşı çıkıyordu ve birçok konuda İngilizleri takdir etse de,

kesinlikle İngiltere'nin modern hayatın son noktasını temsil ettiğini düşünmüyordu. Dolayısıyla İngiliz toplumsal ve siyasi hayatındaki daha derin sorunları sergileyerek İngilizler hakkındaki yukarıdaki iki görüşe itiraz etmek, çağdaş Alman yaşam tarzıyla ilgili hâlâ düşünülmesi gereken birçok şeyin İngilizleri taklit etmeye karar vererek çözülemeyeceğini açıklamak istemişti.

İkinci olarak Hegel, İngiltere'deki yasa tasarısının yandaşlarının sorumsuzca ateşle oynadığını düşünüyordu. Toplumsal ve kurumsal yapıyı değiştirmeden siyasi yapıyı değiştiren, (Hegel'in anladığı şekliyle) temel "liberal" hatayı yapıyorlardı; bu daha önce Fransa'da denenmiş ve devrimci altüst oluş ile Jakoben terörle sonuçlanmıştı. Bu onun özellikle canını sıkıyordu çünkü daha birkaç ay önce, Fransız ayaklanmasının kısmen Katolikliğin etkisinden kaynaklandığını, Almanlarınsa Alman Protestanlığının doğası sayesinde Fransa'daki gibi bir patlamanın zorunluluğundan kaçınabildiklerini düşünüyordu. Ama eğer, önemli bir Protestan iktidarı Fransız modeline doğru gider gibi görünüyorsa, Hegel'in din ve siyaset ilişkisi üzerine fikirlerinde temelden yeniden ele alınması gereken kimi şeyler olmalıydı. 1831 yılındaki derslerinin bitişiyle "İngiliz Reform Tasarısı Üzerine" yazısının taslağını yazması arasındaki kısa sürede bile Hegel'in düşünceleri hâlâ gelişmelerini sürdürüyorlardı.

Üçüncü ve aynı derecede önemli olarak, İngiliz Reform Tasarısı hakkında yorum yapmak, Prusya'daki reform önerilerine dolaylı olarak bir eleştiri getirmesine izin veriyordu. İngiliz çözümünün noksanlıklarını göstererek, halihazırdaki kimi Prusya önerilerinin benzeri kusurlarını gösteriyor ve bu ona göre aynı hataları tekrarlama tehlikesinden uzaklaşma anlamına geliyordu.

İngiliz Reform Tasarısı, İngiliz "anayasası" ve "anayasanın" İngiliz halkının parlamentoda "temsil edildiği" bir sistem sağladığı iddiası üzerineydi. *Bu tasarının* parlamentoya gelişinin arka planı aslında hayli karmaşıktı. Kimi İngilizler arasında, özellikle Temmuz 1830'dan sonra, ciddi anlamda Fransız tarzı bir isyan korkusu vardı. Bu korku, James Mill ve Jeremy Bentham'dan etkilenen bazı yayımlarda yer alan, anayasada değişiklik yapılmadığı takdirde devrimin kaçınılmaz olacağı yönündeki vahim uyarılar tarafından körükleniyordu.

İngiltere'de yaşayan pek çok insan, temsil sistemlerinin, aslında modern İngiliz toplumunun asıl çıkarlarını temsil etmediğini uzun süre

önce anlamıştı. Parlamenter sistem yozlaşmadan mustaripti, neredeyse kimsenin artık oturmadığı "köhne kasabalar" olarak ün yapmış seçim bölgelerini "cebe indiren," bu bölgelerden istediğini tayin edebilen varlıklı arazi sahipleri vardı – mesela Old Sarum'da artık kimse yaşamıyordu ama parlamentoya hâlâ iki temsilci *gönderiyordu.*[81] Birçok bölgedeki varlıklı insanlar, orada yaşamasalar ya da o bölge ile artık hiçbir bağları olmasa da, bölgedeki oyları kontrol edebiliyorlardı. Birçok oy (ve dolayısıyla vekillik) onları satın alabilecek kadar zenginler tarafından satın alınıyordu.

Bu kötü temsil sistemi ve yozlaşma süreci, reformdan çekinenlere bile bu yüzden reformun gerekli olduğunu düşündürtebiliyordu. Ama Fransa'dakine benzer geniş kapsamlı bir ayaklanmayı tahrik etme korkusu, muhalifler tarafından reformu resmi gündemden çıkarmak için kullanıldı; Fransa'nın Genel Meclisi (*États Généraux*) 1789'da göreve çağırması, sonra da kendini durdurulamaz bir şekilde devrimsel girdaba itilir bulması, gerekli reformların başlamasının bile Jakoben bir patlamayla sonuçlanabileceği düşüncesine sevk ediyordu. Bu korkular, bazı sıra dışı gelişmeler sonucu Whigler'in 1831'de iktidara gelişine kadar sürdü ve her ne kadar onların seçilmesi Fransa'daki olayların sonucu değilse de onlar ve yandaşları tarafından Temmuz Devrimi korkusunu arttırmak ve reformun gerekliliğini savunmak için akıllıca kullanıldı. Bu şartlar ve bastırılmış reform talepleri altında, Parlamento'yu reforme eden ve onu daha "temsil edebilir" kılan tasarı, Parlamento'ya Lord John Russell (Bertrand Russell'ın büyükbabası) tarafından sunuldu ve uzun hukuksal süreçlerden hızla ve başarıyla geçti. 1831'de tasarının geçmesi kesin olmasa da büyük olasılık olarak görünüyordu. (1832'de yasalaştı.)

Prusya'daki birçoklarına göre, İngiliz Reform Tasarısı, ülkedeki herhangi bir yasa kadar önemliydi. Bazı Prusyalılar, özellikle liberaller, İngiltere'yi modernitenin son hali, anayasal monarşiyle temsili hükümetin birleştiği ve bununla birlikte "önemli adamların" iktidarın iplerini ellerinde tuttuğu bir yapı olarak görüyordu. "Anayasal" monarşiye eğilimli olmayan başka bazı Prusyalılar bile İngiltere'yi yeni üretim biçimlerini yönetmek ve ürünler için yeni pazarlar yaratmak amacıyla son teknolojiyi kullanan modern devlet modeli olarak görüyorlardı. Dolayısıyla İngiltere'nin modern hayatın hedefini temsil ettiğini düşünen kanılar birbiriyle kesişerek iyice sağlamlaşıyordu.

Gerçekten de, İngiltere'nin modern teknolojinin başını çekiyor oluşu, Almanlar tarafından uzun süredir kabul ediliyordu. Özellikle 1815'ten sonra Almanlar, İngiliz makinelerini ve teknik bilgisini, kimi zaman İngiltere'ye giderek üretim ve mühendislik tekniklerini orada öğrenerek, ithal ediyorlardı.[82] Berlin'in muhteşem bulvarı Unter den Linden boyunca birçok büyük bina tasarlayan büyük mimar Karl Freidrich Schinkel, 1826'da İngiltere'ye gönderildi, orada gazhane, tersane, tuğla fabrikaları gibi yapıların taslaklarını çizdi. Hegel de bu teknolojik etkilenmenin etkilerini birebir görmüştü. 1816'da bir İngiliz şirketi (the Imperial Continental Gas Association of London) Berlin'in ilk havagazı aydınlatmalarını kurdu (ve yirmi bir yıl boyunca Halle Kapısı'ndan eski şehre kadar aydınlatma sağladı); 1829'da İngiliz havagazı lambaları, Berlin çevresinin görünümünün sıradan bir parçasıydı. 1816 itibarıyla Humphreys and Biram adlı şirket Berlin'deki Spree Nehri'nde buharlı gemiler işletiyordu. Kâğıt fabrikası gibi çeşitli başka şeyler, çeşitli teknik yapılar, John ve Charles James Cockerill kardeşlerin buhar makineleriyle çalışıyordu. (Söylenenlere göre 1830'da Berlin'de otuz civarında buharlı gemi vardı ve neredeyse tamamı İngilizler tarafından yapılmış veya tasarlanmıştı.)[83]

Bu nedenle, Prusya'da çeşitli nedenlerle Prusya'nın İngiltere'yi takip etmesi gerektiğini düşünen birçok insan olduğundan, övülegelen İngiliz modelinin aslında ne anlama geldiğini sormak önemliydi. Sorunun bir kısmı İngiltere'nin sanayi devrimi ve onun getirdiği teknolojik kazanımlarının yarattığı yeni "kamu" algısıyla ilintili olmalıydı. İngiltere'deki basım teknolojilerindeki iyileştirmeler, örneğin gazeteleri daha okunur hale getirebiliyordu – *The Times* 1813'te saatte 250 sayfa basılabiliyorken, 1829'da bu rakam 4.000 sayfaya çıkmış ve bir anda yeni bir güç, "kamuoyu" ortaya çıkmıştı.[84] Gazetelerin daha geniş kitlelerce okunmasının sonucu olarak, yaygın olan ama aynı oranda gözden kaçan yolsuzluklar, giderek daha bilinir hale gelmişti. Hegel bile Reform Yasası Taslağı'nı bu gazetelerden öğrenmişti –özellikle, oldukça saygıdeğer *Morning Chronicle*– ki bu gazeteler üzerinden Hegel farkında olmadan İngiltere'deki devrim tehlikesine dair Benthamcı-Millci propagandaya maruz kalıyordu, ama görünüşe bakılırsa kendisi de bu fikri gönülden kabul etmişti.[85] Hegel aynı zamanda, özellikle 1830-1831'deki çalkantılı olayların arka planı göz önüne alındığında, siyasi hayatta bu yeni "kamuoyu"nun ne anlama geldiğiyle de son derece ilgiliydi.

Alman "Yerelciliği" ve İngiliz Siyaseti

Hegel bu makaleyi yazarken Prusya'da "belediye nizamnamesinin" yazılıyor olması tesadüf değildir (1831'de tamamlandı). 1808'de Stein'ın bakanlığı sırasında getirilen orijinal nizamname de oldukça modernleştirici olmuş olsa da yirmi yıllık varlıkları boyunca farklı bölgelerden çeşitli eleştirilere maruz kalmıştı. Bu nizamname, şehir vatandaşlığını ve şehir idaresindeki konularda üstlenilen görev alma haklarını, eski yerel teşkilatlar [*corporations*] yerine, mülk sahipliğine bağlı hale getirmişti. Şehirdeki bir mülk ya da işletme sahibi olan kişiler, "vatandaş" olarak tanımlanırken, diğer herkes, sıradan işçilerden, bakanlardan, profesörlere kadar insanlar vatandaş değil, *Schutzverwandter*, yani basitçe şehrin sorunlarına katılım hakkı olmayan "yabancılar" başlığı altında toplanmıştı. (Netice itibarıyla bu insanların bazıları şehir vergisi ödemekten muaf tutulmuştu.) Hegel'in çalışma arkadaşı Friedrich von Raumer 1828'de konuyu, şehir haklarının yalnız sahip olunan mülklerin nitelikleriyle kazanımının "kamusal hayata tamamen materyalist bir bakış" ürünü olduğunu ve şehirdeki vatandaşlık hakkının daha "organik" olması adına bundan kurtulmak gerekliliğini halka dağıtılan bir kitapçıkta tartışmıştı.[86] Bu yazı, "belediye nizamnamesinin" nasıl yenileneceği ve şehir haklarının nasıl genişletileceği ya da kısıtlanacağı üzerine ses getiren bir tartışma başlatmıştı. Devlet otoritesi ve yerel imtiyazlar arasındaki ilişki konusu da böylece Prusya genelinde gündeme gelmişti; İngiliz tarzı ilişkilerin eleştirisi, Prusya belediye mevzuatını yeniden düzenleyen yetkililer için de faydalı olabilirdi.

Hegel, makalesine İngiltere'de anayasal reformun neden gerekli olduğunu belirten bazı nedenleri sayarak başladı: "Toplumun bu tür siyasi bir şekilde yozlaşmasının örneğini başka bir yerde bulmak" zordu ve çürümüş sistemi haklı göstermeye yönelik alışılagelmiş denemeler açıkça ya gayrimeşru ya da tartışmalıydı.[87] Mesela, "atalarının bilgeliğine" başvurarak İngiltere'nin reformun önüne geçebileceği fikri, açıkça söz konusu değildi, bu bilgeliğin kanuni düzenlemelerin yetkesi için yeterli bir kaynak olabileceği fikri, modern yaşamda terk edilmişti.[88] İngiliz sisteminde olduğu düşünülen "saklı bilgelik" fikri de işe yarar görünmüyordu. Görünmez bir elin rehberliği, yamalı İngiliz sistemini, Kıta Avrupası'nın özenle hazırlanmış "bilimsel" sisteminden daha adil bir

çözüme götürecek değildi. Onun yerine İngiliz anayasasının sağladığı çeşitli haklar, tutarsız bir yama oluşturuyordu, her biri farklı kökenden çıkmış çeşitli sözleşmeler, özel düzenlemeler, kraliyet ailesinden zorla koparılmış imtiyazlar; böylesi bir çorbanın modern konular karşısında yetke iddiasında bulunabilmesi zordu. "Genel anlayış" diyordu Hegel, "tarihin hiçbir döneminde bugünkü kadar, yasaların yapısı gereği tamamen pozitif mi oldukları ya da aynı zamanda kendinde ve kendileri için doğru ve akılcı mı oldukları konusunda böyle bir ayrım yapmak zorunda kalmamıştır."[89] Yetiştiği Württemberg'den gelen bakış açısını modern siyasi hayata dair erişkin düşünceleriyle bir araya getirdiğinde, Hegel, yamalı İngiliz anayasal düzeninin, hor gördüğü köhne yapıya ve mantıksız yerelciliğe sahip Alman yaşam tarzının *sadece bir başka* versiyonu olduğunu görmeye başladı.

Doğrusu Hegel, İngilizlerin akıldışı olan yamalı anayasasının sadece akıldışı politikalar ürettiğini iddia ediyordu. İngiltere'de vergilendirme aşırı fazlaydı, adalet sistemi sürdürülebilir olamayacak ölçüde masraflıydı (bu yüzden yalnızca zenginlere hizmet ediyordu), tarım eskiden kalma aşar vergisi yüzünden acı çekiyordu (Hegel iğneleyici bir şekilde, "Büyük sermayelerin battığı İngiltere'de, tarımın gelişimi, teşvik yerine vergilendirmeyle karşılaştı" diyordu[90]), taht ve parlamento, birlik oluşturmuyor, karşıt güçler halinde duruyordu vs. (Bunlar Hegel'in yeni görüşleri değildi; Heidelberg'de verdiği siyaset felsefesi derslerinde İngiliz anayasal sistemine aynı eleştirileri getirmişti.)[91] Daha şaşırtıcı olan, İngiltere'deki kilise mallarının özel mülk statüsünün aşağılayıcı ahlaki ve dini yolsuzluklara yol açmasıydı ki, Hegel en keskin ifadelerle, "İngiliz ruhban sınıfının, ofis işleriyle, avlanmayla, yurtdışı gezileriyle gelirlerini israf ederken, kendi resmi görevlerini ancak açlıktan ölmeyecek bir para alan papaz yardımcılarına yıktığını bilmeyen yoktur"[92] diyordu.

Öte yandan, eğer "halkın temsili" İngiliz anayasasının büyüsüyse ve Avrupa'nın buna özenmesi gerekiyorsa, Hegel'in retorik bir biçimde sorduğu üzere, bu kadar övülen İngiliz modeli takip edilerek ne kazanılabilirdi. Almanya'da birisinin devlette çalışabilmesi için üniversiteyi bitirmesi, *Wissenschaft* ve kültürlü bir insan, bir *Bildung* insanı olması gerekiyordu. Ama İngiltere'de, bilim ve üniversite yerine, tilki avcılarının cehaleti ve *Landjunker*'ler ödüllendiriliyordu; devletin çıkarları "eğitimi, sadece cemiyet toplantılarından ya da gazetelerden edinilen-

lerden ibaret olanların" elindeydi.[93] Şöyle diyordu Hegel: "İngiltere'den başka hiçbir yerde, eğer doğum ve varlık koltuk sağlıyorsa, akıl da sağlıyordur önyargısı bu kadar sabit ve naif değildir"[94] (Hegel'in İngiliz soylularını *Landjunker* olarak adlandırması Prusya şartlarına muzip bir göndermedir; *Junker*'ler Prusya'da reforma en çok karşı çıkan arazi sahibi soylu sınıftı.)

Hegel, İngiliz çıkarcılığının *kendini en çok*, ele geçirmiş olduğu İrlanda'ya yaptıklarında gösterdiğini iddia etti. İrlanda'da nüfusun çok büyük bir çoğunluğu Katolikti. Katolik Kilisesi'nin mallarına el konulmuş ve Anglikan teşkilatına devredilmişti, çünkü İngilizler zapt eden olarak haklarını kullanmaya karar vermişlerdi. İrlanda Katolikleri vergileriyle hâlâ kendi papazlarının, kiliselerinin inşaat ve bakımlarının, bir de bunun üstüne, hakaret gibi bir uygulamayla, Anglikan din adamlarının ücretlerini ödemeye zorlanıyorlar, diye kızgınlıkla bildiriyordu. "Türkler bile, boyun eğdirdiği Hıristiyan, Ermeni ve Yahudi sakinlerini genellikle kendi kiliseleriyle baş başa bırakıyorlar," demişti. İngilizlerin zapt ettikleri İrlanda Katoliklerine karşı tutumu, açıkça "medeni ve Protestan bir millette benzeri görülmemiş"ti ve İngilizlerin İrlanda mallarına salt "kendi çıkarları" sebebiyle "yasal mülkiyet hakkı" uygulaması İngiliz sisteminin yozluğunun en açık kanıtıydı.[95]

Çıkarcılık, İngilizlerin sahip olduğu bir kötü karakter sorunu değil, İngiliz sisteminin yürürlükteki modern "hukuk" kavramının normal bir sonucuydu. İngiliz malikane sınıfının İrlanda köylülerine takındığı tutum bunun göstergesiydi; modern İngiliz ticari hayatının standartlarıyla değerlendirildiğinde yanlış bile değildi. Hegel belirtiyordu ki, "çitle çevirme"nin geniş anlamda uygulanışı –yalnızca büyük arazi sahiplerinin menfaatine yönelik olarak, sadece daha verimli üretim yöntemlerinin uygulanabilmesi için köylülerin atalarının yüzyıllardır sürdüğü topraklardan atılışı– İngilizlerin "hukuk" dediği şeydi ve "köylülerin araziyi terk etmeyi geciktirmelerini ya da tekrar yerleşmelerini engellemek için kulübelerinin yakılması"[96] gibi önlemleri içerebiliyordu. Çitle çevirme, tabii ki, arazi sahipleri tarımsal ürün fiyatlarının artışı dolayısıyla eski kira gelirlerinin çok daha fazlasını elde edebildikleri için, iktisadi anlamda mükemmel çalışıyordu ama aynı zamanda "malikâne sahipleri mülklerini o kadar kontrol altına alıyorlardı ki, topraklarını ekip biçenlere bakma sorumluluğuna dair bütün zorunluluklardan kendilerini azat ediyorlar-

dı... Hiçbir şeye sahip olmayanlar, doğdukları yerden ve geçinebilmelerini sağlayabilecek verasetten, hukuk adına mahrum bırakılıyorlardı."[97] Modern hayatın karanlık yüzü, mülke ve hukuka dair tümüyle bireyci "liberal" ilkeler, burada açıkça ortaya çıkıyordu. (Yaşamının bu döneminde Katolik karşıtı görüşleri oldukça sert bir halde olan Hegel bile, İrlanda'daki Katoliklere yapılan muameleye açıkça öfkeleniyordu; Katolikliğin modern rasyonel anayasayla uyuşmadığını düşünse de, İrlandalılara uygulanan açık adaletsizlik karşısında kör değildi.)

Kıta Avrupa'sı için yol belliydi: İngiliz anayasası, reforma yol gösteren Kutupyıldızı'ndan çok, neyse o olarak görülmeliydi – devrim sonrası Avrupa devletlerinde bulunan, daha "bilimsel" bir şekilde geliştirilmiş yönetmelikler ve ilkelerden geniş ölçüde daha geri bir düzenlemeydi, o kadar. Bu devletlerdeki sosyal ve politik düzenlemeler yamalı bohça değildi, rasyonel bir bütünlük sunuyorlardı ve böylece adaletin sağlanması daha mümkün oluyordu. İngiliz sistemindeyse, birçok çatışmalı hak ve imtiyaz keyfi bir bakış açısından ortaya konuyor ve bu yapıda bireyci, ticari çıkarlar gerçek adaleti feda ederek bütün öbür çıkarlara hâkim oluyorlardı.

Sonuç olarak reform için izlenecek yol haritası belliydi. Hegel'e göre yozlaşmış İngiliz sistemi kendini geçmişte yenilemekten kaçınmıştı, çünkü "özel hakların soyutluğuna dayanmak, Parlamento'da etkin olan sınıfın" ve yozlaşmadan çıkar sağlayan bakanlıklardakilerin işine geliyordu.[98] İngiliz sisteminde bir şeylerin yanlış olduğu aşikârdı ve "gelişimi sağlamak için doğru yol, yalıtılmış bireylerin fikirlerinin, uyarılarının, derneklerinin ahlaki yolunu kullanmak değil, kurumları dönüştürmek" idi.[99] En azından bu bağlamda, İngiltere'deki reformu destekleyenler haklıydı.

Hegel'in, İngiliz Reform Tasarısı'na koşulsuz destek sunmak için sahneyi hazırladığı düşünülebilirdi. Ama bunun yerine, Reform Tasarısı'nın nasıl yanlış yönlendirildiğini tartışmaya girişti. İlk olarak, reform sonrasında da neredeyse aynı insanlar yönetimde olacağı için pek değişiklik olmayacağını belirtti, ama asıl itiraz noktası bu değildi. Reform tasarısı siyasi hayattaki şu ya da bu öğeyi değil, bütün anayasayı değiştirmeyi amaçladığı için, anlamlı herhangi bir reformun, akılcı bir anayasanın temel öğelerinin ne olması gerektiğine dair açık bir kavrayışı olması son derece önemliydi.

Bir açıdan İngiliz anayasası, sahici anayasal bir temel üzerine oturduğu, yani "memleketteki büyük farklı çıkarların, titizlikle oluşturulmuş büyük meclisinde temsil edildiği" iddiasındaydı ve böylece kendini, "sadece bireylerin soyut istençlerinin temsil edilmesini içeren", böylece, "devlet yaşamının gerçek temellerinin" yani farklı temel çıkarların olayların gidişatı sürecinde "bilinçli ve açık bir şekilde öne sürülmesini, tanınmasını ve bunlar tartışılırken ya da karara bağlanırken işin şansa bırakılmamasını" gerektiren modern ilke"den ayırıyordu.[100] Bireylerin temsilinin, onların en temel ve kritik çıkarlarının temsili olması ve bu *çıkarların* aynı zümredeki diğerleriyle paylaşılması, Hegel'in meşru temsile ait fikirlerinin kilit noktasıydı; bireylerin sadece "soyut istençlerini" temsil eden "modern ilkeler" (bu kavramların ikisi de 1830 Temmuz Devrimi'nde kendini belirgin bir şekilde göstermişti) olarak tanımladığı *şey,* hem açıkça günceldi hem de açıkça kendi kendini yönetme olarak özgürlüğün tamamen yanlış anlıyordu. Eski İngiliz anayasasının fikri, halihazırdaki uygulanışı geri dönülemez bir şekilde yozlaşmış olsa da, en azından teoride doğru ilkeler üzerine kurulmuştu.

Bununla birlikte İngiltere'de yürürlüğe konacak reformlar, rasyonel bir anayasanın temel ilkelerine uymak yerine ölümcül bir çelişki barındırıyorlardı, çünkü bir yandan, mantıksal sonucuna götürüldüğünde her kişiyi bir oy olarak görecek liberal "modern ilke"yi, diğer yandan da eski anayasaya akıldışı, yamalı bohça yapısını veren eski pozitif hakları içeriyordu. Hegel'e göre, "aslında tasarı eski imtiyazlar ile tüm vatandaşlarının eşitliği ilkesinden oluşan bir çorbadır... eğer mantığa uygun bir biçimde yürütülürse salt bir reform değil bir devrim haline gelirdi."[101] Ayrıca Hegel, "bütün vatandaşların eşit yetkilendirilmesi" ilkesinin uygulanmasında hiçbir etik yarar olmadığını ileri sürüyordu. Demokrasiye karşı eski argümanlarını tekrarlayarak, vatandaşlara oy hakkı verilse de, kendileri bireysel oylarının çok küçük bir fark yarattığını hemen göreceklerini ileri sürdü. Dahası, bireyin arada sırada sayıca önemsiz, tek bir oy kullanmasıyla devlet hayatına katılımı fikri, bu katılımın derin anlamını küçültüyor, ilk planda olması gereken kişinin çıkarlarının devlet katında temsilinin büyük anlamını azaltıyordu. Ayrıca Hegel'e göre, bireyler, oylarının kendilerinin temsilinin teminatı olduğuna inanmayacak kadar akıllıydılar. Bunun kısmi kanıtı olarak şu örneği verir: "Bireyin ve onun yüce seçiminin gerçekte incir çekirdeğini doldurmaya-

cak önemde olduğunun hissedilmesinin sonucunda... seçimlere katılımın düştüğü görülmüştür."[102] Hegel'e göre burada asıl sorun "çıkarlar"dır; eğer oy kullanma istatistiklerine bakılırsa, insanların "kendi yakın çevrelerine, örneğin Prusya'daki belediyelere, etkisinin daha çok olduğunu bildiği yerlerde" yani seçmenin kendi çıkarlarının daha büyük olduğu yerlerde seçime katılımlarının da arttığı görülecektir.[103]

İngiliz yapısını tam bir çöküşten koruyan şey, Parlamento'da hâlâ bir grup "işleri siyaset olan", "kendilerini tamamen siyasi faaliyetlere ve devletin çıkarına adayan parlak adamlar"ın, "kabiliyetsiz, cahil, güncel önyargılarla kaplanmış, en fazla laklaktan ibaret bir kültüre sahip" üye topluluğuna baskın gelmeleri"ydi.[104] Devlete böyle bir hizmet kültürüne sahip olmak, modern İngiltere'yi, bu hizmetin modern bir üniversite eğitimiyle birleşmediğinde yaratacağı yıkıcı sonuçlardan koruyordu. (Oxford ve Cambridge'in bu yıllarda köhne, durağan bir eğitim verdiklerini hatırlamak gerekir.) Ancak çelişkili biçimde bu insanlar, İngiliz sistemindeki çürüme sayesinde parlementoda koltuk elde edebiliyorlardı ve böylece reformlar bu insanları istemeden meclisten uzaklaştırıp, belki de istemeden bütün İngiliz sistemini çökertebilirdi.

Reformlar aslında yamalı İngiliz anayasasında gerçek bir değişikliğe işaret etmediği için İngiliz siyasetininin eskiden kalma memleket yapısını da yıkmaktan uzaktı ama aynı zamanda teknolojik modernizasyonun artan güçleri Britanya'da yaşamı parçalamaya ve dahası, daha akılcı bir şeyle değiştirme ihtiyacı hissetmeden komünal yapıları ortadan kaldırma tehdidine yardım ediyorlardı. Hegel'in iddia ettiğinin aksine, Almanlar, "eski feodal yasaları, barışçı, kademeli, hukuki bir biçimde gerçek özgürlüğün kurumlarına dönüştürüyorlardı" ve burada akla dayanan ilkeler, "içsel bir kanaatin ve kamuoyunun sağlam ilkeleri" haline geliyordu.[105] Rasyonel bir topluluğun dolayımı (kısmen Prusya belediye nizamnamesindeki gibi) olmazsa, böyle bir devlette bireyler, yerel çıkarların ve cemaatlerin toplumsallaştıran arabulucu bağlarından kopuyor ve genel, soyut düşüncelere av oluyordu. Fransız Devrimi bu soyut düşünceler, onları dolayımlayacak belirli pratikler olmadan yönlendirici ilkeye dönüştüğ*ünde* neler olabileceğini göstermişti.

İngiliz sistemini ellerinde tutan devlet adamlarının "bilgi, deneyim ve yöntemleri" bu çok genel ilkelerin gürültüsü arasında kaybolabilirdi, çünkü bu ilkeler basit olduğundan, "cehalet tarafından kolaylıkla özüm-

senebilirlerdi." Bu genel ilkelerin basitlikleri ve her şeyi genelleyen doğaları cahil insanları kolayca yanıltabiliyor ve böylece bu insanlar "her şey hakkında yeterince bilgi sahibi oldukları iddiasında" olabiliyorlardı. Böylece bu ilkeler, "belli bir yeteneksizlikteki, belli bir karakterdeki ve hırstaki bir insanın her şeye saldıran hitabet sanatıyla, avam takımını körleştirebilmesi için yeterli oluyorlardı."[106] Daha da kötüsü, kendisini devletin çıkarına adamış, işleri yürütmenin karmaşıklığını pratikleri ve sezgileriyle kavramış insanlar, ironik bir şekilde, sistemi reforme edecek bir tasarı ile Parlamento'dan *dışlanıyordu.*

Bu açıdan Hegel'e göre Reform Tasarısı'ndaki (ve ima ettiği şekilde, Prusya belediye mevzuatının bazı maddelerindeki) esas önemli konu, modern siyasi hayatın ister istemez vaatlerini iyi bir şekilde sağlayabilmesi için gerekli yetkenin kendisini yıkıp yıkmamasıydı. Modernizasyonun güçleri, en parlak ve açık şekilde İngiltere'de, halkı parçalarına ayırıyor gibi görünüyorlardı ve halkın her bir üyesi kendini, özgür ve kendini yönetir olarak algıladığından, kamu kurumlarının bu özgürlüğü güçlendirmek yerine sadece sınırlandırabileceğini sanıyordu. Gerçek özgürlüğün mümkün olması için, belirli ortak hedeflerin olması, ortak projeler dile getirilmesi ve bu projelerin, anayasal devlet ve modern sivil toplumda düzgün işleyen aracı kurumlara dönüştürülmesi gerekiyordu. Ancak "toplumsal düzen ve sahici özgürlüğü taşıyan kurumların faaliyetinde" modernliğin ikilemi aşılabilirdi.[107] Çözüm kolay değildi: *Modern yaşamın parçalayıcı* güçleri, "daha başından anayasal hukuku kendisiyle çelişen bir şey olarak kurmaktaydı. Yasaya uymak zorunluydu, ama bu makamlarca, yani bireylerce talep edildiğinde, sanki özgürlüğe karşı geliniyor gibi oluyordu. Yönetme hakkı, bu haktan doğan fark, yönetme ve itaat arasındaki fark, eşitliğe karşıydı."[108] Bunun *genel* çözümü, özgür bir halkın hükümeti için, "ilkelerden fazlasının gerekli olduğudur... [Sadece] İlke sahibi insanlar için, ulusal yasama özünde az çok, *droits de l'homme et du citoyen* [insan ve yurttaş hakları] tarafından tüketiliyordu."[109] Ama 1830 olayları, insanların bu aracı kurumları otomatik olarak geliştirmeye zorunlu bir şekilde yönelmediklerini; daha da kötüsü, bu kurumların yaşamasının mümkün bile olamayabileceğini göstermişti.

Reform Tasarısı, Hegel'in çıkarımlarıyla, çağdaş hayatın parçalayıcı eğilimlerine karşı koyan bir kurumsal yapı yaratmayarak, bunun yerine bu eğilimleri destekleyerek ve yücelterek İngiliz anayasası reformu-

nu tehdit ediyordu. Hegel'in yazdığı üzere, İngiliz memleket yaşamının sert yapısı ve İngilizlerin övülen pratik yaklaşımı böylesi bir reformun hastalıklı etkilerini atlatabilir ve toplumsal bir patlamanın önüne geçebilirdi ama reformcular kaplanı kuyruğundan tutmuşlardı. Kendilerini Fransızların karşı karşıya olduğu olayların içinde bulabilirlerdi; ya da makalesinin sonuç paragrafında yazdığı gibi; "öyle bir muhalefetle karşılaşılabilir ki, bu güç Parlamento'da muhalefet partisinin kendisini temsil etmediğini düşünebilir ve halka dönebilir, böylece de bir reform değil bir devrim ilan edebilir."[110] Tarih üzerine, ne olduğu ve şimdi ne olmakta olduğu üzerine felsefi bir düşünsemenin, Hegel'in göstermeye çalıştığı gibi, hâlâ öğretebileceği dersler vardı; ama bunların neler olduğunun eskiden düşündüğü kadar belirgin olmadığını fark etmişti.

Son Günler

Hegel, son zamanlarda meydana gelen olaylar yüzünden, felsefesindeki bazı unsurları yeniden düşünmekle meşgulse de, bu sıralarda sağlığı iyi durumda değildi. 1830-1831 döneminde sadece bir kez ders verdi, duyurulan "Hukuk Felsefesi" dersleri, öğrencisi Michelet tarafından verildi. Daha da kötüsü, 1831 yazı yaklaşırken ufukta yeni bir tehdit beliriyordu. 1830 sonbaharında, Rusya'da bir kolera salgını ortaya çıkmıştı (önce Odessa'da, sonra Kırım'da ve daha sonra Moskova'da). Temmuz Devrimi'ni takip eden 1830 Leh Ayaklanması'ndan sonra, Ruslar ayaklanmayı yatıştırmak için Polonya'ya birlikler gönderdiler, birlikler farkında olmadan kolerayı taşıdı, bir süre sonra kolera Polonya'da patlak verdi. Rusya'daki kolera salgını, bütün Avrupa'nın buna önem vermesine yol açmıştı, ama salgının Polonya'da da patlak verişiyle beraber önlemler artırıldı. Salgın batıya doğru yavaşça ilerlemeye başladı ve Mayıs 1831'de Danzig'de (o zamanlar Prusya sınırları içinde yer alan bir Polonya kenti) salgın başladı.[111] Kolera "barbar" Doğu'dan, "medeni" Batı'yı ele geçirmeye gelen, kara, uğursuz bir bela olarak görülüyordu. Korkunç salgın yayıldıkça, Prusya'nın bütün bölgelerinde tansiyon yükselmeye başladı. Prusya Kralı'nın emirleriyle *doğu sınırları kapatıldı, o bölgeden gelen bütün yolcular* (aslında geçerli evrakı olmayan herkes) karantina altına alındı.

Günün bilgilerine göre kolera havadan gelen bir felaketti, taşındığı kirli hava ya da "mikroplu hava"yla [*miasma*] bulaşıyordu. Dolaşan daha bilgili bir başka fikir ise hastalığın kişiden kişiye bir tür maddeyle (hasta birinin kıyafetlerine dokunmanın hastalığın bulaşması için yeterli olduğu gibi) geçtiği yönündeydi. Ama özellikle sindirim sistemi zayıflamış insanlara saldırdığı yönünde bir fikir birliği vardı. Berlin, tıbbi açıdan denetlenen bölgelere bölündü, birçok kamu binası, mezbaha, hatta okul kapatıldı. Demir paralar ve mektuplar bile duman ya da kükürtle arındırılıyordu. Hastalığa yakalananların evleri karantina altına alınıyor, cenazeler, aynı günün gecesinde kaldırılıyor (cesedin insanlarla teması olasılığını azaltmak için) ve cesetlerin kalsiyum klorüre yatırmaları gerekiyordu. Berlin kısa sürede kolerayla mücadele hakkında söylentiler, broşürler ve kitaplarla dolmuştu. Hegel'in 1831'deki *Jahrbücher*'inde bile, koleranın doğası ve tarihi üzerine birçok kitabın eleştiri yazıları vardı. İlginç bir biçimde, Ağustos 1831'de koleranın Berlin'de patlak vermesine karşın, yetkililer, binaları kapatma ya da şehri yalıtma kararı vermediler. Ne yazık ki, Berlin'de 1873'e kadar bir kanalizasyon sistemi kurulmadı, lağım açık kanallarda taşınıyordu ve yetkililerin bunu o zamanlar bilmesi olanaksız olsa da, kolera için büyük tehlike oluşturuyordu.

Şehri terk edenler, salgın bitene dek bekleme eğilimindeydiler. Hegel ve ailesi şehrin dışı Kreuzberg'de bahçeli bir evin çatı katını kiraladı (Kreuzberg bugünlerde şehrin önemli merkezlerinden biridir). Hegel ve eşi yeni evlerine "saray yavrusu" *(Schloßchen)* diyorlardı. Özellikle Hegel salgından endişe ediyordu, eşine tekrar tekrar, "bu zayıf midemle kolerayı kapmam çok sürmez" diyordu.[112] Aslında Hegel'in sağlığı 1831 boyunca kötüye gitti, 1829'daki Karlsbard'a ziyaretinden sonra herhangi bir yolculuk onun için söz konusu olamazdı, çünkü artık çok "yorucu" olmaya başlamıştı.[113] 1830 sonbaharında başına gelen hastalıktan sonra iyice zayıf düşmüş ve aslında gücünü bir daha tam olarak toparlayamamıştı. Dahası kronik mide rahatsızlığı, koyu çorbalardan ve hafif et yemeklerinden fazlasını yemesine izin vermiyordu ve gitgide sonrasında mide ağrılarının hafiflediği kusma nöbetleri geçirmeye başlamıştı. *Sosyal hayattan kendini çekti; artık operaya, tiyatroya gitmiyor, insan içine çıkmıyordu, eşine göre bu durum tamamen karakterine tersti. Bu süre boyunca, ruh halinde keskin dönüşler yaşadı:* Çok mutsuz ve depresifken, bir anda eski neşeli haline dönebiliyordu. En küçük

fiziksel faaliyet onu yoruyor, hava durumundaki değişikliklere giderek duyarlı olmaya başlıyordu.

Kreuzberg'deki "saray yavrusu"nda, kolera salgını korkusundan, Hegel ve ailesinin şehirle çok az teması vardı. Hegel zamanının *çoğunu* bahçede geçiriyordu, felsefesi *üzerine* çalışıyor, oğullarıyla satranç oynuyor, ziyaretçilerle birlikte oluyordu. (Yorulmamak için) günlük yürüyüşünü kısa gezintilere dönüştürmüştü ve her zamanki gibi günlük gazetelerini okuyordu (sonrasında da bir süreyi Fransa'daki isyan sonrasında Alman şehirlerinde çıkan ufak isyanlara sövmeye ayırıyordu). Hegel'in bazı öğrencileri ziyarete geliyordu, onlar geldiğinde neşeli haline kavuşuyor, yaşlılığın ağırbaşlılığını ve kadim bilgeliği çok genç yaşta takındıklarını söyleyerek onlarla şakalaşıyordu (bütün bunları, üniversitedeyken arkadaşlarınca "ihtiyar" adı takılmış birisi söylüyordu). Farklı tipte insanlara olan ilgisinin örneği olarak, o bölgeden birisi olan yaşlı bir hastane görevlisiyle dostluk kurdu, ikisi hayata dair uzun muhabbetlere dalıyorlardı; Hegel, yeni arkadaşıyla öğrencilere sataşıyor, yaşlı adamın sade bilgeliğinin, kendi felsefesinin kavraması en zor yapıtlarıyla eş olduğunu anlatıyordu.[114] Gelecek dersleri için çalışıyor, oğlu Karl'ın derslere katılımından gurur duyduğunu ifade ediyor, bunlardan kendince keyifler çıkarıyordu.[115] Ama evde dolaşan kolera endişesi hep hissediliyordu, Marie eczaneden kolera için çeşitli ilaçlar temin etmek için tembihlenmişti, aile de kötü bir durumla karşılaştığında hangi doktora en çabuk nasıl ulaşabileceği konusunda bilgilenmişti.

O yıl Hegel'in doğum günü için bazı arkadaşları ziyarete geldiler, Tivoli eğlence parkının yakınında bir salonda kutlamaya karar verdiler. Eski iskambil oyunu arkadaşları Zelter, Rösel, ressam arkadaşı Xeller, hâlâ şehirde kalan başka yakınlarıyla beraber oradaydı (Hegel'in tanıdıklarının çoğu salgın nedeniyle Berlin'den ayrılmışlardı). Doğum günü neşeli bir etkinliğe dönüştü, Hegel iyi zaman geçiriyordu; kahve ve şampanyanın su gibi aktığı gece, fırtınanın kopması ve Hegel dahil konukların çoğunun evlerine dağılmasıyla sona erdi.[116]

O sıralar Hegel'in eşi Berlin'den hep beraber ayrılarak akrabalarının bulunduğu Nürnberg'e gitmek istiyordu, ama Hegel pek gitmek istemiyor, şehri terk etme fikri onu umutsuz hissettiriyordu. Berlin artık onun yuvasıydı, burada kalmak istiyordu. "Tinin bir ürünü olarak" diyordu arkadaşlarına, "en soğuk Berlin şakası, güneşten sıcak sayılır."[117] Hegel

ayak diredi, aile Berlin'de kaldı. Ekim sonunda, yeni sömestr başlarken, "saray yavrusu"nda kalmak artık mümkün değildi ve Berlin'e dönmeleri gerekiyordu. Berlin'deki salgının ana dalgası geçmiş *gibi geliyordu* Hegel'e. (Bu konuda yanıldığı ortaya çıkacaktı.) Kupfergraben'a döndüklerinde karışık duygular içindeydi, sürekli olarak havanın kirliliğinden, temiz bir kaynaktan alınıp lağıma atılmış bir balık gibi hissettiğinden şikâyet ediyordu.[118] (Bunu söylerken hangi hastalıktan korktuğu belliydi.) Yine de yeni sezonu heyecanla bekliyordu; hatta 1 Ekim 1831'de *Tinin Fenomenolojisi*'nin yeni baskısı için bir kontrat bile imzalamış, üzerinde çalışmaya başlamıştı.

Kupfergraben'a dönüş sorunsuz değildi. Hegel'in 1831-1832 kış dönemi için "felsefe tarihi" ve "hukuk felsefesi" dersini açması planlamıştı, anlaşılan o ki hukuk felsefesi dersi veliaht prensin zoruyla açılıyordu. Hegel veliaht prens tarafından yemeğe davet edilmiş, prens yemeğin ortasında bir anda hukuk felsefesi derslerinin Hegel'in himayesindeki monarşi karşıtı, devrimci, cumhuriyetçi bakış açısına sahip Gans tarafından verileceğinden duyduğu memnuniyetsizliği bildirmişti. Prens bu duruma öfkesini açıkça ifade etmiş, dersin neden Hegel tarafından verilmediğini bilmek istemişti. Hegel ne diyeceğini bilememiş, Gans'ın böyle biri olduğunu bilmediğini, dersi kendi vereceğini söylemiş, konu orada kapanmıştı. (Aslında Gans dersin sorumluluğunu 1825'ten beri almış, bu sayede Hegel din felsefesi, estetik, dünya tarihi felsefesi gibi konulara yönelme imkânı bulmuştu.)

Sonrasında hem Hegel hem de Gans, dersi vereceklerinin duyurusunu yaptılar, Gans hukuk fakültesinde, Hegel de felsefe fakültesinde verecekti. Sömestr başında Hegel'in sınıfına kayıt olmak isteyen her zamanki öğrenci topluluğu yoktu, çoğunluk Gans'ın sınıfını tercih etmişti. Durum belliydi: Hegel öğrencileri üzerindeki gücünü kaybediyordu. Temmuz Devrimi sonrasındaki hararetli dönemde Gans derslerinde, Hegel'in olduğundan çok daha berraktı, öğrenciler Hegel'in olaylarla temasını kaybettiğini ve modernist idealizmin meşalesini Gans'ın taşıdığını düşünüyorlardı. Hegel bunun karşısında oldukça hayal kırıklığına uğradı; sinirlenmişti ve Gans'a, özellikle ders kendi kitabından işlenirken iki ayrı ders açılmasının uygunsuz olduğundan şikâyet eden, öfkesini gösteren sert bir mektup yazmıştı. Gans o dönem için "hukuk felsefesi" değil, hukuk tarihi dersini vereceğini, dersi takip etmek isteyenler için

profesör Hegel'in sınıfını tesviye ettiğini, gelecek dönem hukuk tarihi üzerine bir ders vereceğini ilan eden bir duyuru asarak içten bir cevap verdi. Ama Hegel'in sınıfındaki artış çok az oldu, anlaşılan öğrenciler Gans'ın başka bir dönem açacağı dersini bekliyorlardı.

Hegel, özellikle Berlin'deki şöhreti göz önüne alındığında bu deneyim sonrası tamamıyla aşağılanmış, himayesindeki insan tarafından gölgede bırakılmış hissediyordu, prens tarafından da azarlanmıştı ve artık kendini tutamıyordu. 12 Kasım 1831'de, Gans'ın takipçisiymiş gibi muamele edilmesinin hoşuna gitmeyeceğinin bilinmesini istediğini bildiren çok sert bir mektup yazdı, Gans, Hegel'in mektubundaki üslup ve ifadelerden durumu anladı, akıl hocasını ve dostunu nasıl bu kadar gücendirmeyi becerdiği konusunda şaşkına döndü. Hayatının bu noktasında Hegel'in bu öfkesini çevresindeki herkes duymuştu, hastalığı da işi alevlendirmişti; Gans yine de olay birkaç gün sonra biraz soğuyunca barışmanın yolları aradı.

Hegel derslerine 10 Kasım Perşembe 1831'de başladı. Sınıftakilere göre iyi görünmüyordu; aslında, birçoklarına göre çok zayıf düşmüş görünüyordu: kürsüye çıkarken tökezledi, her zamanki yoğun konsantrasyonunu kaybetmiş gibiydi. (Yine de hâlâ bazılarına göre formdaydı.) Dersten sonra Marie'ye o günün kolay geçtiğini belirtti. Perşembe günü, Württemberg'den (hatta Tübingen'deki papaz okulundan) yeni gelen bir öğrenci, David Friedrich Strauß, Hegel'i ziyaret etti. Birbirlerine son haberleri verdiler, Hegel'in memleketi ve Tübingen Üniversitesi'neki olaylar hakkında dedikodu yapılar; Strauß, Hegel'in eski sınıf arkadaşlarıyla ilgili son haberleri verdi, Hegel de eski yoldaşları hakkında mizahi yorumlar yaptı, neşeli bir zaman geçirdiler. Strauß'a göre Hegel hayat dolu, formunda, hatta ruhen genç görünüyordu. Hegel cuma günü dersten sonra eski dostu Zelter'in evine uğradı, biraz sohbet etti.

Cumartesi günü, üniversitede birkaç sınav yaptı, birkaç kişiyle görüştü,; iyi durumdaydı. Pazar gününe iyi başladı, Marie'yle beraber bazı arkadaşlarını akşam yemeğine davet ettiler, akşam yemeğini dört gözle bekliyordu. Saat 11'de bir anda mide ağrılarından şikâyet etmeye başladı. Saat 2'de doktor geldi, mide rahatsızlığından başka bir şeyi olmadığını söyleyerek, karnı için hardal yakısı yazdı. Doktor ayıldıktan hemen sonra, "safra" (gerçekten safra olabilirdi, ancak kanla karışık mide suyu da olabilirdi) kusmaya başladı.[119] Yemek ertelendi, Hegel

yatağına çekildi. Rahatsız bir gece geçirdi, doğru dürüst uyuyamadı. Marie onun için hayli endişelendi, bütün gece başında bekledi, Hegel her şeyin yolunda olduğunu, sadece –artık– sıradan hale gelen mide ağrılarından şikâyeti olduğunu, biraz uykuya ihtiyacı olduğunu söyleyerek onu teskin etmeye çalıştı.

Ertesi gün 14 Kasım'da Hegel normalden çok ama çok zayıf düşmüş bir halde kalktı; oturma odasına giderken yığıldı, yatağı oturma odasına taşındı ve hemen uyuyakaldı. Doktor tekrar geldi ve bir hardal yakısı daha önerdi. (Marie bir önceki gece sülük tedavisi uygulamıştı; Hegel o sıralar kansızlık çekiyor olmalıydı, bu ilaç belki durumu kötüleştirmiş olabilirdi.) Gün ilerlerken, Hegel iyice kötüleşti, idrar yapamıyor, şiddetli şekilde hıçkırıyordu. Bu noktada ilk gelen doktor başka bir doktor çağırdı, Hegel'in bu noktada bilinci açıktı, en kötüsünden korkuyor olmalıydı. Yeni geçen bir Prusya yasasına göre, eğer bir doktor hastasının kolera olduğunu düşünürse kanunen hemen ikinci bir doktoru çağırması gerekiyordu. Bu iki doktoru ardı ardına kendine hardal yakısı uygulayıp, vücudunu papatya özüyle ıslattıklarını gören Hegel, doktorların yanıldığını ve en büyük korkusunun gerçek olduğunu anlamış olmalıydı. Ama soğukkanlılığını korudu, şüphesiz ailenin panik olmasını önlemek adına her hangi bir şey söylemedi ve durumdan endişelenmiyormuş gibi davranmayı sürdürdü. Öğleden sonra 3'te göğsüne kramplar girmeye, nefes almada zorluklar yaşamaya başladı, havasızlıktan şikâyet ediyordu ve yan döndürülmek istediğini söyledi; iki oğlu nefes alabilmesi için başına destek oluyorlardı; saat 4:45 civarında uyuyakaldı, nabzı giderek yavaşladı, nefesi önce hızlandı, sonra çok yavaşladı, yüzü bir anda buz gibi soğudu.

Komşusu Johannes Schulze, saat 4:45'te Marie'den endişe verici bir mesaj aldı; çok geç olmadan gelmesi isteniyordu, saat 5'te odaya girdi, Marie ve iki oğlunu, ayakta, sarsılmış bir şekilde, Hegel'i de yatakta uzanır buldu ve öldüğünü anladı. O ve Marie, Hegel'in gözlerini kapadılar. Doktorlar geldi ve ölüm sebebinin kolera olduğunu bildirdiler.

Sonsöz

14 Kasım 1831 akşamı, Hegel'in bazı öğrencileri, Bay A. Brisbane adlı Amerikalı bir misafirle, Karl Michelet'nin mekanında hoşça vakit geçiriyorlardı. Brisbane onları Yunanistan'a yaptığı ziyaretten öykülerle eğlendiriyordu ki, Eduard Gans sarsılmış olduğu belli bir halde kapıdan girdi. Şaşırmış olan öğrencilere "Hegel öldü" dedi. Haber kısa sürede şehre yayıldı; bu herkes için bir şoktu. En çok yüceltilen ve en çok tartışılan entelektüel şöhret gitmişti.

Daha da şok edici olan, doktorların ölüm nedeninin kolera olduğunu söylemesiydi. Hegel tipik kolera belirtileri göstermediğinden, bu "şiddetli kolera" olmalıydı, bedene içerden saldırmış ve bilindik kolera belirtileri görülmemişti. Ama asıl ölüm nedeni büyük olasılıkla kolera değildi; Hegel ishal olmamıştı, şişkinlik vb. gibi kolera belirtilerinin hiçbiri yoktu. Büyük olasılıkla ölüm nedeni, bir süredir, belki 1827'den beri (Paris yolculuğunda çok hasta olmuştu) şikâyet ettiği kronik bir hastalıktı ve bu da üst sindirim yollarıyla ilgili bir hastalık olmalıydı. Ama doktorların teşhisi yüzünden ve kolera daha önce Berlin'de birçok önde gelen entelektüeli alıp götürdüğünden (von Clausewitz dahil olmak üzere), Hegel tarihe bu hastalığın ünlü kurbanlarından biri olarak yazıldı.[120]

Hegel'in nüfuz sahibi arkadaşları devreye girdi ve Hegel'in evi Prusya yasasına göre dezenfekte edilmiş olsa da, diğer yasal süreçler (örneğin cesedin aynı gece gömülmesi) Hegel için uygulanmadı ve "kolera mezarlığı" yerine, Hegel'in, Fichte ve Solger'in yanına, Dorothea Mezarlığı'na gömülme isteği yerine getirildi. Altenstein da hemen yetkililerle görüştü ve Marie'ye uygun bir emeklilik maaşı, çocuklara da burs sağlandı.

16 Kasım'daki cenaze töreni büyük bir geçit törenine dönüştü. Hegel'in naaşını taşıyan arabanın arkasında, şehrin tamamından gelen öğrencilerinden ve sempatizanlarından oluşan büyük bir kalabalık vardı. Düşmanları bile bu ani ve beklenmedik haberden etkilenmişti. Arka-

daşı ve meslektaşı olan teolog ve yeni rektör Philipp Konrad Marheineke, üniversitenin büyük salonunda veda konuşması yapması için seçildi; Friedrich Förster de mezar başında konuşma yapacaktı.

Ölümünden sonra şu açığa çıktı ki, arkadaşları ve öğrencileri için Hegel değerli bir meslektaş ya da bir felsefe öğretmeninden daha fazla şeyi ifade ediyordu. Onlara, parçalanmış modern dünyada yeni bir yön veren, devrim sonrası kargaşalarda kendilerini nasıl yönlendireceklerini öğreten biri olmuştu. Destekçilerine göre Hegel; Devrim, Napolyoncu süreç ve ardından gelen dönemde yaşananlarla derinden duyumsanan kopuş hissini açığa çıkarıp onu ifade etmişti. Hegel, deyim yerindeyse, birçok kişinin can alıcı, çığır açıcı olarak deneyimlediği olaylara insanlığın nasıl yaklaşması gerektiğini formüle etmişti.

Marheineke veda konuşmasında, Hegel ile Hz. İsa arasında olduğu apaçık olan bir karşılaştırma yapmıştı: "Kendi düşüncesi ve faaliyetlerinde her zaman övdüğü ve kutsal öğretisinde insan tininin derin özünü gördüğü ve Tanrı'nın oğlu olarak çektiği acı ve ölümüyle cemaatine sonsuza dek bir ruh olarak dönen kurtarıcımız gibi, Hegel de şimdi gerçek evine döndü ve ölümüyle yeniden dirilişe ve mutluluğa erişti."[121] Förster de benzer bir konuşma yaptı: "Bırakalım ölüler ölülerini kendi gömsün, bize yaşamak kalsın; o ki, dünyasal bağlarını kopardı, şimdi dönüşümünü kutluyor... Evet, o bizim için bir yardımcı, bir kurtarıcıydı, yoksunluktan ve sıkıntıdan bizi azat edendi, çünkü o bizi çılgınlıktan ve bencil egoizmden kurtarmıştı."[122] Artık Hegelciliğin, en azından takipçilerinin gözünde, bir akademik öğretiden fazlası olduğu açıktı. Diğer yandan, Hegel'i gerçek modern düşünür ve modern yaşamın mükemmel kılavuzu olarak gören bu tarz, hemen onun sorunlu miraslarından birine dönüşüverdi.

Hegel'in arkadaşları hemen onun adına bir cemiyet kurdular ve tüm yapıtlarını toplamak ve düzenlemek için para toplamaya başladılar. Eski arkadaşı Johannes Schulze, Hegel'in ölmeden önce kimi değişiklikler yaptığı *Fenomenoloji*'nin yeni baskısını düzenlemek için gönüllü oldu. Öğrencileri ise ders notlarını toplamaya ve o zamana kadar yalnızca derslerinde duyulan sözleri birleştirmeye başladılar.

Hegel'in ölümünden bir ay sonra Christiane intihar etti. Ağabeyine adeta tapan ve kendi hayatı da oldukça zor olan Christiane, kendini Nagold Nehri'ne attı. Hayatını annesine ve babasına bakmaya adamıştı

ve ağabeyine her şeyden çok bağlıydı; Hegel'siz yaşamın ona göre bir değeri kalmamıştı.

Kısa bir süre içinde "Hegelciler" çevresi kendi içlerinde ve hatta Hegel'in oğullarıyla, Hegel'in mirasının anlamı üzerinde çatışmaya başladılar. Kendilerini Hegel'in vârisleri olarak görenler, Hegel'in düşüncesinin özünün ne olduğu ve bunu en iyi kimin yorumlayacağı üzerine kavga ediyorlardı. Kısa sürede Hegelciler, bizim "sağ" ve "sol" Hegelciler olarak bildiğimiz iki kampa ayrıldı (yine de bu ayrım, Hegelci okulun bir anda ayrılan çok çeşitli varyasyonlarına biraz haksızlık etmektedir) ve 1840'ların ortasında, genç Karl Marx, "sol" Hegelciliğin kendi materyalist versiyonu üzerinde çalışmaya başlamıştı.

Hegel'in takipçileri ve düşmanları, onun mirası üzerinde kavga ede dursun, Hegel'in ünü hızla azalmaya başladı. Hegel'in düşüncesinin ana motiflerinden olan ve felsefesinde neredeyse kahramanca üstesinden gelmeye çalıştığı modern yaşamın parçalanmışlığı, bizzat Hegel'i de vurmuştu. Doğabilimlerinin hızla yükselişi ve Prusya üniversitelerinde doğan "araştırma paradigması," Hegelci düşünceyi, bütün bilgiyi üniversitede "ansiklopedik" biçimde kavramaya çalışan bir "felsefe" olarak erozyona uğratmıştı. "Felsefi bilimler ansiklopedisi" fikrinin hızla genişleyen Alman üniversitelerinde bir meşruluk kazanma olasılığı ortadan kalktıkça, Hegel'in otoritesi yavaş yavaş buharlaşıp gitti. Tartışma götürmez olarak görünen şey, birkaç yıl içinde modern düşünce tarihinin modası geçmiş dönemlerinden biri oluvermişti. Hegelcilik hızla kendi içinde bölünmüş, birçok küçük, farklı Hegelci düşünce oluşmuştu ve Hegel'in kendi felsefesini bir *Wissenschaft* olarak görme isteği, düşünce tarihçileri tarafından yorumlanacak bir hayale dönüşmüştü.

Hegel'in sancılı mirası, tarihçiler ve doğabilimcileri Alman üniversitelerinde felsefecilerle otorite yarışına girdiklerinde büyük bir çekişme konusu haline geldi. Hegel artık kendisine karşı koyulan, reddedilen, alay edilen ama hiçbir zaman geri döndürülemeyecek bir figür haline gelmişti. Modern yaşam taraftarlarınca görmezden gelinmesi gereken biri, ya da görmezden gelinemiyorsa, küçümseyerek reddedilmesi gereken biri olmuştu. Hegel karşıtı tepkilerin baş aktörü haline gelen ve gerçekliği şüpheli olan bir hikâye hızla Almanya'nın her yerine yayıldı. Hikâyeye göre, Hegel ölüm döşeğindeyken, bir kişi dışında hiç kimsenin kendisini anlamadığını, onun da yanlış anladığını söylemişti. Yalancı ya

da şarlatan Hegel hikâyeleri sürekli arttı ve belirli entelektüel çevrelerin dedikodu malzemesi oldu. Birkaç yıl içinde sistemi yerinden söküldü ve kötü yorumcular yüzünden düşüncesi banal bir şekilde tez, antitez, senteze indirgendi (bu çarpıtma bugün bile hâlâ öğretilmektedir).

Hegel'in bazı takipçileri, özellikle "sol" Hegelciler, onun düşüncelerini Prusyalı yetkilileri endişelendiren bir yöne çevirdiler ve Hegelciliğin yetkesi bu yüzden de çok güç kaybetti. Tarihin garip bir cilvesi sonucunda, 1841'de Berlin'li yetkililer, o dönemde iyice muhafazakârlaşan Schelling'e Hegel'in Berlin'deki kürsüsünü teslim ettiler ve ona, "Berlin'deki Hegelci panteizmin kökünün kazınması"nı tembihlediler. 15 Kasım 1841'de –Hegel'in ölümünden neredeyse on yıl sonra– Schelling Berlin'de açılış konuşmasını yaptı. O gün izleyiciler arasında tesadüfen Søren Kierkegaard, Michael Bakunin ve Friedrich Engels de vardı – daha sonra varoluşçuluk, anarşizm ve Marksizm olacak akımların ilk temsilcileri. Dinledikleri şey hepsini hayal kırıklığına uğratmıştı; üçü de oradan ayrıldı ve Hegel'le kendi yollarından hesaplaşmaya girişti. Hegelci liberaller onu kendilerinden biri olarak sunarken, muhafazakârlar ise sonunda Bismarck'ın başaracağı milliyetçi devletin savunucu olarak göstermeye çalışıyorlardı ve tarihsel süreçte de bunda başarılı olacaklardı. Ancak Hegel'in Alman milliyetçiliğiyle ilgili duygularını hatırlayınca, bu durum oldukça ironik gözükmektedir. 1857 yılında, hükümetten hoşnut olmayan bir milliyetçi olan Rudolf Haym, sansasyonel kitabı *Hegel und seine Zeit*'ı (*Hegel ve Dönemi*) yayımladı. Haym bu kitapta Hegel'i Prusya Restorasyonu'nun resmi filozofu olarak suçluyordu; Haym'a ailesi tarafından Hegel'in dokümanlarını inceleme izni verilmişti ve bu da çalışmasına bir tür güvenilirlik havası katmıştı. Hegel'in oğulları bunun kötüye kullanılmasından çok rahatsız oldular ama Haym sayesinde kalıcı hasar verilmişti. Birçok liberal hâlâ Hegel'i kendi isteklerinin bir destekleyicisi olarak görüyordu; Haym'ın temsil ettiği milliyetçiler bunu Hegel'i reddetmek için bir neden olarak gördüler. Haym gibi insanlar "milli mesele"nin Prusya mutlakçılığı tarafından hasıraltı edildiğini düşündüklerinden, Hegel'i de kendi milliyetçi istekleri yolunda bir engel olarak görüyorlardı. Liberaller de gittikçe Hegel'i Haym'ın gözünden görmeye başladılar ve Bismarckçı devletin zaferiyle Hegelciliğin kaderi çizilmiş oldu. Devrim'in büyük savunucusu Hegel, gelecek kuşakların kafasında gittikçe dar kafalı bir Prusya taraftarı haline geldi.

Hayatta kalan iki oğlu da başarılı kariyerlere sahip oldular ve uzun yaşadılar. Karl 1901'de, Immanuel ise 1891'de öldü. Karl daha çok babasına, Immanuel ise annesine çekmiş gibiydi. Aileye sıkıntı verecek bir şekilde, Immanuel kısa süreliğine Magdeburg'daki Prusya sansür kurulunda işe girdi, daha sonra ise asıl önemli ve kalıcı işine geçerek Prusya'daki Protestan Kilisesi'nin ruhban dışı yöneticisi oldu. Ortodoks bir dindar haline geldiği yaşlılık döneminde, her ne kadar kendi zamanında kahramanca da olsa, babasının felsefesinin, eski dini inancın restorasyonunu gerektiğini düşündüğü bu zamana uymadığını düşünmeye başladı. Karl, tıpkı babasının evlendiği kadın gibi birini eş olarak seçti; von Tucher'lerle akraba olan uzak bir kuziniyle evlendi, siyaset yazarı ve Orta çağ tarihçisi olarak (babasının pek de hoşlanmadığı bir döneme eğilerek ufak bir başkaldırı ifadesinde bulunmuştu) başarılı bir kariyere sahip oldu. Nürnberg'deki von Tucher'lerin geleneksel evinin hemen ötesinde, Erlangen'de profesör oldu. Marie, oğullarını kaygılandıran bir biçimde gittikçe dindar bir hale gelmiş ve sosyal yaşamdan elini eteğini çekmişti. Ama 1855'te yaşamını yitirene kadar Hegel'in ününü ayakta tutmak için elinden geleni yaptı. Kimi zaman, Hegel'in ölümünden sonra derlenen yapıtların editörleriyle kavgaya tutuşuyordu ve kocasına haksız yere yapılan saldırılara karşı çıkıyordu. Immanuel Niethammer de daha tutucu oldu ve Lutherci inancın muhafazakâr kanadına kaydı; Hegel'in ünü arttıktan sonra kendisini ihmal etmesine biraz kırgın bir şekilde, 1848'de öldü. Schelling ise 1854'te hayata gözlerini yumdu.

Hegel Jena'dan ayrıldığından beri, eski ve sevgili dostu Hölderlin Tübingen'de aklını yitimiş bir halde bir marangoz ve ailesinin bakımı altında yaşamaktaydı. Daha 1820'lerde bile turistlerin uğrak noktası haline gelmişti, ziyaretçiler onu arıyor, onunla konuşuyor ve çoğu zaman hatıra olarak kısa bir dörtlük alıyorlardı (Hölderlin dörtlükleri oracıkta yazıyordu). Ama 1820'li yılların ortasında, belki de Hegel Prusya kraliyet ailesiyle yemekte Prenses Marianne ile özlemle Hölderlin'le Frankfurt anılarını paylaşırken, Hölderlin kendi deliliğine karşı gücünü yeniden toparlıyor ve bu güçle son büyük şiirini yazıyordu. Bütün şiirleri arasında kendisine seslenen bir kadının ağzından yazılmış tek şiirdi bu (uzun zaman önce ölmüş büyük aşkı Susette Gontard'ın sesi). (Nesir olarak çevisiriyle) şu satırlarla başlıyordu: "Eğer bizi ayıran uzaklıktan, hâlâ tanıyabiliyorsan beni, geçmiş zaman, ey benim acılarımı pay-

laşan...." Ve devamında, büyülü günler geçirdikleri Frankfurt bahçelerini, kendisi Gontard ailesinden kovulduktan sonra buluştukları yerleri –buluşmaları Hegel ayarlıyordu– ve hatta Homburg vor der Höhe ve Gontard Evi'nin bahçelerindeki çiçekleri anlatıyordu.[123] Şiir ilerledikçe, Hölderlin'in yıllardan beri süren deliliği ve arkadaşlarından ayrılığı sonucu yaşadığı kaybolmuşluk ve yabancılaşmışlık hissi belirgin hale geliyordu, şiir şöyle bitiyordu: "Güzel günlerdi onlar, ama sonrasında gelen kederli bir alacakaranlık, o kadar yalnızsın ki bu güzel dünyada, hep bana deyip durdun, sevgilim! Ama bilmiyordun ki bunu..."[124]

Alman edebiyatı araştırmacısı Christoph Theodor Schwab, 7 Haziran 1843'teki ölümünden kısa bir süre önce Hölderlin'i ziyaret etti ve ona Hegel'i hiç düşünüp düşünmediğini sordu. Elbette, diye yanıtladı Hölderlin ve anlaşılmaz bir şeyler mırıldandı sonra kâğıda sadece şunu yazdı: "Mutlak."[125]

Notlar

1. BÖLÜM HEGEL'İN ESKİ WÜRTTEMBERG'DEKİ GELİŞİMİ (Sayfa 1-18)

1 Charles James Fox, "The States of Wirtemberg", *Edinburgh Review*, 29 (1818), s. 39. Alıntılayan: James Allen Vann, *The Making of a State: Württemberg 1593-1793* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), s. 45 dipnot.

2 Hegel'in içinde yetiştiği Württemberg kültürüyle ilişkisi için standart kaynak Laurence Dickey'in *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) adlı kitabıdır. Dickey'in çizdiği tabloyla benimki az çok uyuşsa da –ikimiz de "Eski Württemberg" kültürünün Hegel'in gelişimindeki önemi konusunda aynı fikirdeyiz– benim açıklamam Dickey'inkinden birkaç çok önemli noktada ayrılıyor. İlk olarak, Dickey'e göre Hegel, entelektüel projesi "Eski Württemberg"in dinsel sorunlarının çözümüne yönelik" (s. 6-8) olan "başarısız bir teolog"du her zaman, bana göreyse Hegel'in projesi daha geniş olarak, teolojisinin de bir parçası olduğu, dünyaya ilişkin "modern" bir anlayış geliştirme çabaları açısından anlaşılmalıdır. İkinci olarak Dickey, Hegel'in felsefi idealizmin ilkelerini kabul edişinin bu idealizmin dışında yer alan hedefler, yani Hegel'in çözmeye çalıştığı bir grup toplumsal ve dinsel sorun ışığında gerçekleştiğini düşünüyor gibidir; bense Hegel'in planlarını değiştirmesinin ve idealizmin gelişiminin onun için bu derece önemli hale gelmesinin nedenini, aslında Hegel'in önceki projelerinin başarısızlığında ve Hölderlin'in Hegel üzerindeki ezici etkisinde görüyorum. Üçüncü olarak, Hegel'in memleketi Württemberg'in yapısının (Mack Walker'ın geliştirdiği biçimiyle) önemini ve Aydınlanma "evrenselciliği"yle memleket tikelciliğinin birbirine bağlı sorunlarının Hegel'in gelişiminde çok daha belirleyici olduklarını ve onun idealist konumuna neden yöneldiğini açıklayabileceklerini düşünüyorum. Bkz. Mack Walker, *German Hometowns: Community, State, and General Estate 1648-1871* (Ithaca: Cornell University Press, 1971).

3 Hegel ailesinin kendilerine ilişkin öyküleri bütünüyle güvenilir değildir. Hegel'in atalarından birinin kısa bir süreliğine Avusturya'da yaşamaya gitmiş ve daha sonra Württemberg'e dönmüş olması akla daha yatkındır; ama dinsel ilkeler nedeniyle memleketlerini terk eden erdemli Protestanların torunları oldukları fikri yerleşmiş ve belli ki Hegel ailesinin belleğinde duygusal bir ağırlık taşımıştır.

4 Günther Nicolin (y.h.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970), #1, s. 3.

5 Bkz. Friedhelm Nicolin, "'*meine liebe Stadt Stuttgart...*': *Hegel und die Schwäbische Metropole*", "*O Fürstin der Heimath! Glückliches Stutgard*": *Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten um 1800* içinde, y.h. Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1988), s. 261-283.

6 *Briefe*, III, #497; *Letters*, s. 420.

7 Bkz. James Allan Vann, *The Making of a State: Württemberg 1593-1793*; ayrıca bkz. Sheehan, *German History: 1770-1866* (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 38-39.

8 Bkz. Mack Walker, *German Hometowns.*

9 Mack Walker, Hildesheim'daki genç bir tenekecinin belli bir genç kadınla evlenmesine ait olduğu loncası tarafından neden izin verilmediğinin öyküsü üzerinden bu durumun bir yüzünü anlatır. Genç tenekecinin evlenmesine izin verilmez çünkü genç kadının babası "gayrımeşru olarak doğmuş ve ardından, ya ebeveynlerinin gecikmiş evliliğiyle ya da özel hükümet emriyle meşruiyet kazanmıştır. Her durumda [kızın babasının] meşruiyeti cemaatin yerleşik bulunduğu Hildesheim Piskoposluğu bölge hukuku tarafından kabul edilmektedir ama bu durum onu Hildesheim lonca üyelerinin gözünde meşru kılmaya yetmemiştir." *German Hometowns*, s. 73.

10 Bkz. John Edward Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 19.

11 Bkz. G.W.F. Hegel, "Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien", *Werke*, 11, s. 38; *Letters*, s. 394: "Dahası, ayrıca şunu da hatırlıyorum ki, on iki yaşındayken, yazgımın (*Bestimmung*) anavatanımda teoloji eğitimi almak olmasından dolayı sözde *Idea clara*'lara Wolff'un getirdiği tanımlara ilişkin bir bilgi edinmiş oldum."

12 Okul yüzüncü kuruluş yıldönümünü 1786'da, Karl Eugen'in de bizzat katıldığı törenlerle kutladı. (Okul aslında tam bir *Gymnasium* olmayan daha eski bir okulun temeli üzerine 1686'da yeniden kurulmuştu.)

13 Bkz. Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1936), s. 394.

14 Bkz. Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s. 394. H.S. Harris, *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801* (Oxford: Oxford at the Calderon Press, 1972) adlı kitabında, G.F. Stäudlin'in kız kardeşlerinden birinin bir baloda Hegel'in hantalca dans edişinden ne kadar "çektiğini" ilerleyen yaşlarında anlatmayı çok sevdiğine dikkati çeker. Bkz. s. 59, not 2.

15 Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s. 39.

16 Schopenhauer'un tepkisi birçok yerde anılır. Bkz. Franz Wiedmann, *Hegel: An Illustrated Biography* (İng. çev. Joachim Neugroschel) (New York: Western Publishing Co., 1968), s. 13. Hegel'e dostça yaklaşmayan birçok erken dönem yaşamöyküsü yazarı, örneğin Kuno Fischer ve Rudolf Haym, Hegel'in zevksizliğinin kanıtı olarak bu bilgiye hemen sarıldılar. On yedi yaşında birinin kısa bir süre için her şeye çekilebileceği ya da genç Hegel'i çekenin kitabın edebi değeri olmadığı, öyle görünüyor ki bu yazarların aklına gelmemiştir.

17 Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s. 37.

18 Hegel'in ilk yaşamöyküsünü yazan Karl Rosenkranz aileye ait çoktan ortadan kalkmış olan belgelere ulaşma olanağına sahipti kuşkusuz. Kendi anlattıklarında Rousseau'nun *İtiraflar*'ından kimi parçaları kaydetmiştir. H.S. Harris bu konuda kuşkuludur ve Rosenkranz'ın Hegel'in Tübingen'deyken alıntıladığı parçaları yanlış yorumlayarak bunları onun Stuttgart'taki okul günlerine bağladığını düşünür. Hegel'in daha Stuttgart'tayken belli Rousseaucu düşüncelerin etkisi altında olduğu konusundaysa ikisi de aynı kanıdadır. Bkz. H.S. Harris, *Hegel's Development*, s. 49, not 5.

19 Hegel'in notu şöyledir: "Bugün ünü büyük Moser öldü, bir ömrün hepsini okumaya yetmeyeceği kadar çok kitap yazmış, yazgısındaki o kadar çok darbe karşısında ayakta kalmış, *Land*'ımızın en büyük gururu." [Johann Jacob Moser (1701-1785). (Hukuk, din ve teoloji alanında altı yüze yakın kitap yazmış olan Alman devletler hukuku profesörü-ç.n.]

20 Moser'in hukukla ilgili görüşlerindeki güçlükler, yani, bir toplumsal pratiğin "doğru" yorumunun bu pratiğe ilişkin "yanlış" bir anlayıştan nasıl ayırt edileceği ile ilgili güçlükler –başka bir ifadeyle, kabul edilen pratiğin aynı zamanda rasyonel de olup olmadığının nasıl belirlene-

ceği– Hegel'in olgunluk dönemi düşüncesinde egemen hale gelen konulardı; yirmili yaşlarının sonlarına doğru Hegel Moser'in anayasa hukukunu pratik ve geleneğin kurduğu bir derleme olarak ele alan görüşüne şiddetle karşı çıkacak ve Moser'in geleneksel pratiğin ürettiğinin rasyonel ve düzgün kabul edilmesi gerektiğini söyleyen fikrini yerden yere vuracaktır.

21 Döneme ilişkin titiz araştırması *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987) adlı kitabında (s. 172-177) Frederick Beiser "Garve Olayı" adını verdiği gelişmeleri mükemmel bir biçimde anlatır.

22 Christiane Hegel, Hegel'in ölümünün ardından eşi Marie Hegel'e bir mektup yazarak Hegel'in Stuttgart'taki gençliğini kendi açısından anlatır. Bu mektubunda "*Prof Hopf u. Prälat Abel protegirten ihn schon frühe...*" diye yazar; "*protegieren,*" birisini "himayesi altına almak" anlamında "yetiştirmek" ya da desteklemek anlamına gelir. (Mektubu özgün halindeki imlaya uygun olarak aldım.) Bkz. Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s. 392-93. Özgün imlasıyla mektup için: "Erinnerungen Christiane Hegels", *Der Junge Hegel in Stuttgart: Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-1788*, y.h. Friedhelm Nicolin (Marbach: Marbacher Schriften herausgegeben von deutschen Literaturarchiv im Schiller-Nationalmuseum, 1989) içinde, s. 83-85.

23 Bkz. J.F. von Abel, *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems* (Frankfurt ve Leipzig: 1787; yeniden baskı Brüksel: Culture et Civilisation, 1968).

24 Üniversite yıllarından sonra Abel'in felsefi yeteneğinin Hegel'in gözündeki değeri yüksek değildi. 1795'te Schelling'e yazdığı bir mektupta şöyle der: "[Felsefenin biçimi üstüne] ilk kitabınız hakkında *Tübingen Düşünce Dergisi*'nde değerlendirme yazan kişi başka açılardan saygıdeğer olabilir, ama yazıyı en yüksek ilkenin nesnel bir ilke olduğunu öne sürüyormuş gibi yorumlamak kavrayıştan gerçekten yoksun olmak anlamına geliyor. Bunu yazan büyük olasılıkla Abel'dir!" *Briefe*, I, #14; *Letters* (Ing. çev. Clark Butler ve Christiane Seiler) (Bloomington: University of Indiana Pres, 1984), s. 41. Hegel filozof olarak Abel hakkında ne düşünürse düşünsün göründüğü kadarıyla araları iyi kalmıştır. Abel ileri yaşında 1825'in aralık ayında Hegel'i Berlin'de ziyaret etmiş ve Hegel, Abel'in, Stuttgart'a Hegel'in kız kardeşine bir hediye götürme önerisini kabul etmiştir. Bkz. *Briefe*, III, #542; *Letters*, s. 420.

2. BÖLÜM TUBINGEN'DEKİ PROTESTAN PAPAZ OKULU (Sayfa 19-43)

1 Daha önce, üniversitenin daha ileri görüşlü bir parçasının *Ritterakademie* (sözcük anlamı "şövalye akademisi") benzeri bir tarzda kurulmasına ilişkin bir girişimde bulunulmuştu. Bu, öncelikle soylular (genellikle üniversiteye gitme eğiliminde değillerdi) için düşünülmüş ve "yararlı" şeyler öğretecek, üniversite eğitimine seçenek olacak bir kurum olacaktı. Tübingen'de bu kuruma *Gymnasium Illustre* adı verildi. Burası, Walter Jens'in ifadesiyle, ceza hukukundan İtalyan diline dek her konuyu öğrencilerine sunuyordu. Bununla birlikte Tübingen'in soylu sınıftan olmayan fakültesi bunu eski kafalı, Ortaçağ'a özgü kurumsal pratiklerine bir tehdit olarak gördü ve başarılı bir biçimde baltalayarak kapatılmasını sağladı. (Güzel binaları papaz okulu olarak kullanılması için 1817'de Tübingen'deki Katolik fakültesine verildi. Tübingen, Katolik bir hükümdar ve çoğunlukla Protestan bir nüfusa sahip olduğundan böylece iki ayrı teoloji fakültesine sahip olma tuhaflığını edindi.) Bkz: Walter Jens, *Eine deutsche Universität: 500 Jahre Tübingener Gelehrten Republik* (Münih: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981), s. 218-221.

2 Bkz. Walter Jens, *Eine deutsche Universität*, s. 228-234.
3 Aktaran: David Constantine, *Hölderlin* (Oxford: Clarendon Press, 1988), s. 20.
4 Olguları böyle sıralayarak, Hegel'in Hölderlin ve Schelling'le arkadaşlığının zamansal sıralanışını, bu sıraya ilişkin genel kabul gören açıklamalardan ayrılan bir biçimde yapıyorum ve H.S. Harris'in bu konudaki iddialarına katılıyorum. Bkz. H.S. Harris, *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801*, s. 60-61.
5 Friedhelm Nicolin sayfanın bir resmini kitabına almıştır: *Von Stuttgart nach Berlin: Die Lebensstationen Hegels* (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1991), s. 20.
6 H.S. Harris öykünün doğruluğundan kuşku duymak için ikna edici nedenler sunmaktadır. Bkz. H.S. Harris, *Hegel's Development*, s. 115-116.
7 Bkz. Jacques D'Hondt, *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), s. 14-19. Bern'e gitmek için Tübingen'den ayrıldıktan sonra Hegel, Schelling'e 1794'te yazdığı bir mektupta Reinhardt'a ve yükseldiğine ilişkin haberler aldığını söyler. Bkz. *Briefe*, I, #6; *Letters*, s. 28. Ayrıca 1807'de von Knebel'e yazdığı bir mektupta da Reinhardt'tan söz eder. Bkz. *Briefe*, I, #104; *Letters*, s. 143.
8 Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1969) (1844 basımının yeniden basımı), s. 31.
9 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #19, s. 19.
10 A.g.e.
11 Christiane Hegel'in ifadesiyle Hegel "*war gern im Umgang mit Frauenzimmer*" [Kadınların çevresinde olmayı severdi]. Bkz. Friedhelm Nicolin, *Von Stuttgart nach Berlin: Die Lebensstationen Hegels*, s. 19.
12 Rosenkranz'a göre Hegel'in babasının paylaştığı duygular "kesinlikle aristokratça"ydı ve oğul da bu konuyu babasıyla tartışmaktan çekinmezdi. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 33.
13 A.g.e., s. 34.
14 *Briefe*, IV, #4, s. 40.
15 Bkz. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 32. (Auguste daha sonra, Baden yüksek mahkemesinde başkan yardımcısı olacak Krippendorf adında bir adamla evlendi; 1840'ta öldü.)
16 Bkz. Dieter Heinrich, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Usrprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).
17 Jacobi, Lessing ve Mendelssohn'la ilgili "panteizm tartışması"nı içeren bütün geri planın ve olayların iyi bir açıklaması için bkz. Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, s. 44-91.
18 Bkz. Hegel: The Letters, s. 32. Schelling'in mektubu 4 Şubat 1795 tarihini taşıyor. ("Yakın," "*vertraute*"nin çevirisidir.)
19 Jacobi konuşmanın Goethe'nin bir şiiriyle ilgili olduğunu anlatır, Lessing (Jacobi'nin doğrulanmamış anlatımına göre), "Şiirin yazıldığı bakış açısı benim bakış açımdır... Tanrı'ya ilişkin ortodoks kavramlar artık bana uymuyor; onlara katlanamıyorum. *Hen kai Pan.* Başka bir şey bilmem..." demiştir. Bunun üzerine Jacobi, "O halde Spinoza'yla az çok aynı fikirde olurdunuz" dediğinde Lessing, "Eğer kendimi bir başkasının adıyla anacak olsam, ondan başkasını düşünmem" diye yanıtlamıştır. Gérard Vallée, J.B. Lawson ve C.G. Chapple (çev.), *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi: Text with Excerpts from the Ensuing Controversy* (Boston: University Press of America, 1988), s. 85.
20 Bkz. Dieter Heinrich, *Konstellationen*, s. 177.
21 Kant Storr'un eleştirilerini saygıyla belirtir ve "kitabımı alışılmış sağgörüsüyle ve en büyük teşekkürü hak eden bir çabayla ve adaletle incelemiş"tir, der. Immanuel Kant, *Religion wit-*

hin the Limits of Reason Alone (İng. çev. Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson) (New York: Harper and Row, 1960), s. 12.

22 Bkz. Dieter Heinrich, *Konstellationen*, s. 196.

23 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 78. Kant Matta 7:21'den alıntı yaparak, "Dolayısıyla, 'Ya Rab, ya Rab diye seslenen değil (...) ancak göklerde olan Babamın istediğini yerine getiren' her insanın sahip olamayacağı vahyedilmiş kavramlara göre onu (ya da kutsal kaynaklı bir varlık olarak onun elçisini) överek değil, iyi bir yaşam sürerek, ki bu konuda O'nun iradesinin ne olduğunu herkes bilir, onu memnun etmeye çalışanlar – işte onlar O'nun istediği asıl yüceltmeyi O'na sunanlardır" der (s. 95-96).

24 Kant şöyle der: "Kutsal bir ahlak yasası altındaki etik bir topluluk *görünmez bir kilisedir*, bu doğru olan her bir kişinin, kutsal dünya yönetimi altında toplandığı bir idedir ve bu ide, herkes için, insanın kurması gerektiği şeye dair bir modeldir." *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 92.

25 A.g.e., s. 113.

26 Bkz. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 42.

27 G.W.F. Hegel, "Tübingen Essay", *Three Essays*, 1793-1795 (y.h. ve çev. Peter Fuss ve John Dobbins) (Notre Dame: Notre Dame Press, 1984), s. 46; *Werke*, 1, s. 29.

28 G.W.F. Hegel, "Tübingen Essay,," s. 43; *Werke* 1, s. 25i, bkz. Aristoteles, *The Nichomachean Ethics* (çev. David Ross, düzeltme J.L. Ackrill ve J.O. Urmson (Oxford University Press, 1992) s. 148 (1142a7-27).

29 Hegel, "Tübingen Essay", s. 44; *Werke* 1, s. 27.

30 Hegel, "Tübingen Essay", s. 44-45; *Werke* 1, s. 27-29.

31 Hegel, "Tübingen Essay", s. 55-56, *Werke* 1, s. 41-42

3. BÖLÜM BERN'DEN FRANKFURT'A, FRANKFURT'TAN JENA'YA: BAŞARISIZ PROJELER VE YENİ BAŞLANGIÇLAR (Sayfa 45-113)

1 Bkz. Ludwig Fertig, *Die Hofmeister: ein Beitrag zur Geschichte der Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz* (Stuttgart: Metzler, 1979), s. 53.

2 Bkz. Martin Bondeli, *Hegel in Bern* (Bonn: Bouvier Verlag, 1990), s. 59.

3 Ludwig Fertig, *Die Hofmeister*, s. 65'te bu tür edebiyatın örneklerini verilir.

4 Bkz. Rudolf Vierhaus, "Bildung", Otto Brunner, Werner Gonze ve Reinhart Koselleck (yh.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972), s. 551.

5 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866*, s. 215.

6 Bkz. Rudolf Vierhaus, "Bildung", s. 525.

7 Bkz. Martin Bondeli, *Hegel in Bern*, s. 59-60.

8 *Briefe*, I, #12; *Letters*, s. 36.

9 Öte yandan mektup, Hegel ve von Steiger ailesi arasında özel olarak güvenilir ve dostane bir ilişki olduğuna dair bir ipucu vermez. Bu tür nezaret ve bilgilendirme görevleri, *Hofmeister* işi için tipikti. Bkz. Martin Bondeli, *Hegel in Bern*, s. 59, not 9.

10 *Briefe*, I, #6; *Letters*, s. 28.

11 Alıntılandığı yer: Martin Bondeli, *Hegel in Bern*, s. 62.

12 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #25, s. 24.

13 Bkz. Martin Bondeli, *Hegel in Bern*, s. 61.

14 A.g.e., s. 63-64.
15 Hegel'in bu dönemde Smith'i okuduğuna dair birçok kanıt vardır. Örneğin Bern'de *Milletlerin Zenginliği*'nin 1791 İsviçre baskısını satın almıştı ve kitapları okumadan tutabileceği kadar büyük bir kütüphanesi yoktu. Bkz. H.S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Oxford University Press, 1983), s. 126, not 2.
16 Hegel'in İngiliz modernitesiyle tanışması ve Steiger'in kütüphanenin yapısı için bkz. Norbert Waszek, "Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift: Die Ursprünge von Hegels Großbritannienrezeption", Christoph Jamme ve Elisabeth Weisser-Lohmann (yh.), *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift* (Bonn: Bouvier, 1995), s. 178-190. Waszek Hegel'in o dönem Smith okuduğuna dair ek bazı kanıtlar daha sunuyor.
17 *Briefe,* I, #6; *Letters,* s. 28.
18 Alıntılanan yer: Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Munich: Verlag Karl Alber, 1993), s. 32. Abbé Sieyès, Fransız Devrimi'nin kilit metinlerinden olan devrimci yapıtı, "Üçüncü Zümre Nedir?" ile meşhurdu.
19 *Briefe, I,* #6; *Letters,* s. 29.
20 *Briefe,* I, #8; *Letters,* s. 31
21 *Briefe,* I, #8; *Letters,* s. 32. ("Birleşme noktası" terimi "*Vereinigungspunkt*"un çevirisidir.)
22 *Briefe,* I, #11; *Letters,* s. 35.
23 *Briefe,* I, #8; *Letters,* s. 31.
24 *Briefe,* I, #11; *Letters,* s. 35.
25 *Werke,* 1, s. 258.
26 A.g.e.
27 *Briefe,* I, #6; *Letters,* s. 28.
28 *Briefe,* I, #14; *Letters,* s. 43.
29 *Briefe,* I, #19; *Letters,* s. 48
30 *Briefe,* I, #21.
31 *Briefe,* I, #19; *Letters,* s. 48-49. ("Akademik olmayan" terimi "*ungelehrten*"in çevirisidir.)
32 *Briefe, I,* #14; *Letters,* s. 42.
33 *Three Essays, 1793-1795,* s. 67; *Werke* 1, s. 57.
34 *Three Essays, 1793-1795,* s. 64-65; *Werke 1* , s. 53-54.
35 *Three Essays, 1793-1795, s.* 79; *Werke,* 1, s. 71.
36 *Three Essays, 1793-1795,* s. 93; *Werke,*1, s. 88. ("Etik yaşamın güdüleri" ifadesi "Triebfedern der Sittlichkeit"ın çevirisidir.)
37 *Briefe,* I, #6; *Letters,* s. 28.
38 *Briefe, I, #11; Letters,* s. 35.
39 A.g.e.
40 *Popularphilosophen* ve İskoç Aydınlanması arasındaki ilişki için, bkz. Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany* (Oxford: Glarendon Press, 1995); Hegel'in İskoç kaynaklarla ilgisi için, bkz. Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).
41 *Briefe,* I, #8; *Letters,* s. 30.
42 Örneğin bkz. "The Positivity of the Christian Religion", s. 96-97, 100, 154, Hegel, *Early Theological Writings* (çev. T.M. Knox ve Richard Kroner) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975); *Werke,* 1, s. 135, 140, 204-205.
43 Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (çev. H.J. Paton) (New York: Harper and Row, 1964), s. 62 (394).
44 Kant konuyu başka bir bağlamda şöyle ele alır: "Akıl yalnızca kendi planına göre ürettiği şeye dair bir fikir sahibi olur; kendini bu bağlamda doğanın kontrol ve denetimine bırakma-

malı, aklın kendi kendini belirleyişine dair sorularına yanıt vermek için doğayı sınırlayan sabit yasalara dayanan yargı ilkelerinin yolunu kendisine açmalıdır." Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (çev. N.K. Smith) (London: Macmillan, 1964), s. 20 (Bxiii).

45 Belirli açılardan Kant'ın vurguladığı şey, Aristoteles'in yaptığının modern biçimde radikalleştirilmesidir, yani bir kişi, büyük olasılıkla kendi içinde *buyurucu* olanla özdeşleşecektir; kişi, Aristoteles'in belirttiği gibi, "yüce ve en iyi"yi üstlendiğinde, içindeki en buyurucu şey olan *akıl* ile karşılaşacaktır. Bkz. Aristotle, *Nicomachean Ethics* (çev. David Ross, düzeltme J.L Ackrill ve J.O. Urmson) (Oxford: Oxford University Press, 1980), s. 236 (IX, 8).

46 "The Positivity of the Christian Religion", s. 100; *Werke,* 1, s. 140.

47 Elbette Gibbon hiçbir dini sevmezdi ve Musevilik ile Hıristiyanlık arasında bir seçim yapmazdı. Ama Gibbon'ın bölümün başında söylediklerine bir bakalım: "Antik dünyadaki dinsel uyumu daha önce tarif ettik... Ama yalnızca tek bir halk insanlığın bu ortak ilişkisine girmeyi reddeder. Yahudiler... kısa bir süre içinde diğer ulusları merak ve şaşkınlık içinde bırakmıştır. Tuhaf ritüellerini ve asosyal tavırlarını korumalarını sağlayan o kasvetli inatçılıkları, kendilerinden özel bir insan türü yaratmış gibi görünüyor ve bu insan türü, insanlığın geri kalanına olan bitmek bilmez nefretini ya cesurca itiraf ediyor ya da ustaca saklıyor" (s. 144). Gibbon'a göre Hıristiyanlar mezhepçiliği Yahudilerden miras almışlardır ve bu mezhepçiliği Yahudilerden daha da kötü bir hale getirmişlerdir; ayrıca Hıristiyanlar, zaten kendi içinde inanılmaz olan Yahudi öğretilerini daha da inanılmaz bir hale getirmişlerdir.

48 "The Positivity of the Christian Religion", s. 81; *Werke,* 1, s. 119.

49 "The Positivity of the Christian Religion", s. 82; *Werke,* 1, s. 120.

50 "The Positivity of the Christian Religion", s. 76; *Werke,* 1, s. 113.

51 Bkz. "The Positivity of the Christian Religion", s. 154; *Werke,* 1, s. 205.

52 Hegel'in ilk Hıristiyanların dostluğu üzerine tartışması, açık bir şekilde Aristoteles'in *Nikhomakos'a Etik*'te söz ettiği "iyiliği gerçekleştirme arkadaşlığı" kavramının bir özetidir. Aristoteles arkadaşlığı, erdemlere, ortak iyi amaçlara dayanan arkadaşlığı, karşılıklı çıkar ve zevke dayanan arkadaşlıktan ayırır. Buna göre "mükemmel arkadaşlık, iyilerin ve erdemleri benzer kişilerin arkadaşlığıdır; çünkü bunlar, iyinin aracılığıyla birbirlerinin esenliğini dilerler ve kendi içlerinde iyidirler." Bkz. *Nicomachean Ethics,* s. 196. Ayrıca bu "erdem arkadaşlığı"nın ancak küçük topluluklarda olabileceğini de ekler.

53 "The Positivity of the Christian Religion", s. 152; *Werke,* 1, s. 203.

54 Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'" (çev. H.B. Nisbet), Hans Reiss (yh.), *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 54 (A481).

55 "The Positivity of the Christian Religion", s. 77; *Werke,* 1, s. 114.

56 "The Positivity of the Christian Religion", s. 148; *Werke, 1,* s. 199.

57 *Briefe,* I, #22; *Letters,* s. 55-56.

58 *Briefe,* I, #22; *Letters,* s. 58.

59 *Briefe,* I, #25; *Letters,* s. 61.

60 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* s. 28: "Doch als es kam ans Ende, / Ich aufbekam die Büß, / Da streckt ich beide Hände, / Zu wehren ab den Kuß."

61 Bkz. Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 87. Şöyle diyor: "Sadakatlerini gösterdikleri *anavatan*, varoluşsal, daha önceden mevcut bir birliğin tersidir; üyelerinin politik seçimiyle yaratılan ve bu yüzden daha önceki bağları koparılan bir ulustur."

62 Bkz. Hans-Christian Lucas, "'Sehnsucht nach einem reineren, freieren Zustande.' Hegel und der Württembergische Verfassungsstreit", Christoph Jamme, ve Otto Pöggeler (yh.), *"Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde": Das Schicksal einer Generation der Goethezeit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), s. 73-103.

63 Bkz. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 91.
64 Bkz. *Briefe*, I, #22; *Letters*, s. 57.
65 Bkz. *Briefe*, I, #23; *Letters*, s. 59.
66 *Briefe*, I, #24; *Letters*, s. 60; ayrıca bkz. *Briefe*, I, #25; *Letters*, s. 61.
67 Bkz. *Briefe*, I, #24; *Letters*, s. 60.
68 Karşılıklı etkileşimlerinin derinliği ve detayları Christoph Jamme tarafından övgüye layık bir biçimde gösterilmiştir. "Liebe, Schicksal und Tragik: Hegels 'Geist des Christentums' und Hölderlin's 'Empedokles'", Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (yh.), *"Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde"*, s. 300-324.
69 Bkz. David Constantine, *Hölderlin*, s. 43-46.
70 David Constantine bu konuya *Hölderlin* adlı yapıtında değiniyor, s. 54-55.
71 Bkz. Mack Walker, *Johann Jacob Moser and the Holy Roman Empire of the German Nation* (Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1981), s. 172-175
72 Bkz. David Constantine, *Hölderlin*, s. 65.
73 Bkz. David Constantine, *Hölderlin*, s. 74-75.
74 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #33; Hölderlin'in kullandığı "*Verstandesmenschen*" sözcüğü düz olarak "aklı başında insan" anlamına geliyor.
75 *Briefe*, I, #21; *Letters*, s. 50; "şeytani ruhlar" *Höllengeister* ve "Kutsal ruhlar" da *Luftgeister* karşılığı kullanılmıştır.
76 Hegel'in gelişiminde von Sinclair ve Zwilling'in çok önemli olduğuna dair bazı görüşler vardır. Her ikisinin de savunduğu "Fichteci" görüşün, Hegel'in felsefede kuramsal idealist konumun önemini fark etmesinde önemli olduğunu düşünsem de, Hegel'in düşünsel gelişiminde çok etkili oldukları kanısında değilim. Bu etki esas olarak Hölderlin'den gelmektedir. Yer darlığı yüzünden bu konuyu detaylı olarak işleyemeyeceğim ama bu konuda şunları önerebilirim: Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (yh.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986); ayrıca bkz. Dieter Henrich ve Christoph Jamme (yh.), *Jakob Zwillings Nachlaß, eine Rekonstruktion: mit Beiträgen zur Geschichte des spekulativen Denkens* (Bonn: Bouvier, 1986).
77 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #34.
78 Bkz. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 86-88.
79 Jena'da tuttuğu deftere Hegel şöyle karalamış: "Bunlar [düşünceler, *Gedanken*] *kendi içlerinden* yola çıkılarak geçerli kılınmalılarsa da, kavram da olarak anlaşılır (*begreiflich*) kılınmalıdırlar, bu şekilde yazı biçimi de değişir; bu belki de tıpkı Platon ve Aristoteles'inki gibi zorlu bir uğraşı gerektirecektir." "Hegel'in Not Defterinden Aforizmalar", *Werke*, 2, s. 558, "Aphorisms from the Wastebook" (çev. Susanne Klein, David L. Roochnik ve George Eliot Tucker), *Independent Journal of Philosophy*, 3 (1979), s. 4. Hegel Jena'dayken Hölderlin'in düşüncesini tamamen içselleştirmişti. Kendisi için tasarladığı proje "anlaşılır", "kavranılır" olmalıydı, ama bu tam tersine, okuyucudan büyük bir emek talep etmek demekti. İlginç bir şekilde bu stil, daha sonraki modernistler T.S. Eliot, Ezra Pound ve James Joyce tarafından da kullanılacaktı, ama Hegel elbette hiçbir zaman kendi kavramlarını bir tür oyun olarak görüp kullanmamıştı. Onun için burada söz konusu olan bir tür modernist *Wissenschaft*'tı.
80 Bkz. *Briefe*, IV/1, s. 74; Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 142. Bugün bunun ne kadar ettiğini hesaplamak elbette imkânsız; ama bir Taler yaklaşık 1,5 Gulden ettiğine göre (Taler Kuzey Almanya'da kullanılırken, bazen Florin de denen Gulden Güney Almanya'da kullanılıyordu) toplamda 4.731 Taler almış oluyordu –bir Taler 288 Fenik'ti, bu yüzden Hegel'in 4 Fenik'i çok bir şey değildi. 1800 yılında Jena'da bir akademisyen, ortalama bir yaşam için ayda 450 Taler'e ihtiyaç duyarken, biraz daha rahat bir yaşam için en az 800

Taler gerekiyordu (bazı akademisyenler bunu ders ücretleri ve özel derslerden çıkarabiliyorlardı). 1799'da sahip olduklarına bakarak, Hegel'in en azından birkaç yıl rahat bir yaşam için gerekli parası olduğunu söyleyebiliriz. Ama Napoléon savaşlarının etkisiyle beklenmedik bir şekilde ortaya çıkan yüksek enflasyon, Hegel'in mali durumunu bir anda tersine çevirdi. Bkz. Hermann Aubin ve Wolfgang Zorn (yh.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1976), c. 2, s. 936-937.

81 *Briefe,* I, #29; *Letters,* s. 64.

82 Bkz. Siegfried Schmidt (yh.), *Alma Mater Jenesis: Geschichte der Universität Jena* (Weimar: Hermann Böhlaus, 1983), s. 132.

83 Bkz. Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions* (Princeton: Princeton University Press, 1990), s. 228.

84 Bkz. Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions,* s. 229.

85 Bkz. Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany: 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 34-57.

86 A.g.e., s. 33.

87 A.g.e., s. 45.

88 Siegfried Schmidt (yh.), *Alma Mater Jenesis,* s. 163.

89 Bkz. Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions,* s. 241.

90 A.g.e., s. 245.

91 A.g.e., s. 232.

92 "Dogmatizmin doğasını kavramak için bağımsızlık ve fikir özgürlüğü gereklidir... Bu açıdan dogmatistin önermesi, verdiğimiz argüman ne kadar açık olursa olsun onunla çürütülemez; bu argüman ona kanıtlanamaz, çünkü o, argümanın öncüllerini kavrayamadığından ikna da olmaz." J.G. Fichte, *Science of Knowledge* (yh. ve çev. Peter Heath ve John Lachs) (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s. 20.

93 Alıntılanan yer James Engell, *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), s. 17

94 Shaftesbury Kontu'nun buradaki rolü için bkz. James Engell *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism,* s. 23-25.

95 J.G. Fichte, *Science of Knowledge,* s. 250.

96 Alıntılanan yer Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions,* s. 261.

97 J.M. Raich (yh.), *Dorothea von Schlegel geb. Mendelssohn und deren Söhne Johannes und Philip Veit, Briefwechsel* (Mainz: Franz Kirchheim, 1881), c. I, s. 19. Alıntılanan yer Hans Eichner, *Friedrich Schlegel* (New York: Twayne Publishers, 1970), s. 91.

98 Friedrich Schlegel, "Athenäum Fragments", #216, Kathleen M. Wheeler (yh.), *German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe* (Cambridge: Cambridge University Press), s. 48

99 *Athenäum*'da da yayımlanan ünlü "fragman"da Friedrich Schlegel şunu ilan eder: "Romantik şiir (*Poesie*) ilerici, evrensel bir şiirdir. Amacı sadece şiirin farklı dallarını birleştirmek ve şiiri, felsefe ve retorikle buluşturmak değildir. Yapmaya çalıştığı ve yapması gereken, şiir ve düzyazıyı, ilhamı ve eleştiriyi, sanatın şiiri ile doğanın şiirini kaynaştırmak ve birleştirmektir; böylece şiiri yaşam dolu ve toplumsal, yaşamı ve toplumu da şiirsel kılmaktır; zekayı şiirselleştirmek, sanat biçimlerini her türlü eğitici malzemeyle doldurmak ve onları mizahın titreşimleriyle canlandırmaktır... Yalnızca o sonsuzdur, tıpkı yalnızca onun özgür olduğu gibi; ve onun ilk yasası, şairin seçiminin kendinden daha yukarıda bir yasaya tahammül etmeyeceğidir." Friedrich Schlegel, "Athenäum Fragments", #116, Kathleen M. Wheeler (yh.), *German Aesthetic and Literary Criticism,* s. 46-47. Schlegel'in, şairin özgürlüğünü vurgulamak için kullandığı –ve çoğu zaman keyfilik, kaprislilik olarak yorum-

lanan– *Willkür* (seçim) sözcüğü önemlidir. Hegel felsefesinin son dönemlerinde Kant'ın özgür istenç (*Wille*) ve *Willkür* arasında yaptığı ayrıma değinir. Bu çerçevede Hegel, Fichte'yi "öznel idealizm"e, mutlak "ben=ben"in iradesini bireyle özdeşleştirme hatasına düşmekle suçlar; bu, normlarımızın genel olarak "temelsiz" veya temellendirelemez statüsünü, her bireyin hangi normu kendisine uygulayacağına *kendisinin karar vermesiyle* özdeşleştirme hatasıdır.

100 Bu düşüncenin (ve diğer Romantik düşüncelerin) benzersizliği ve felsefi karmaşıklığı için bkz. Manfred Frank, *Unendliche Annäherung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997). Elbette benim burada yapabildiğim sadece, bu metinlerin içerdiği zenginliğe işaret etmektir.

101 Alıntılanan yer Hans Eichner, *Friedrich Schlegel*, s. 79.

102 Novalis, *Geceye Övgüler* (İş Kültür Yayınları, İstanbul, 2010), çev. Ahmet Cemal, s. 11. ("*Was uns gesenkt in tiefe Traurigkeit, / Zieht uns mit süßer Sehnsucht nun von hinnen.*")

103 Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena*, (Jena: VEB Gustav Fischer Verlag, 1958), s. 236-237.

104 Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena*, s. 235.

105 Bu saç kesimine Titus denmesinin nedeni, bu saçı, Shakespeare'in oyununda Titus'u oynayanların takmasıydı. O dönemde Alman erkekleri arasında bu stilin bu denli yayılması ilginçtir ve tiyatronun gündelik hayata etkisine bir başka örnektir.

106 Bkz. Günther Nicolin (yh.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #47.

107 Karl Rosenkranz, bu tezin iki ayrı taslağına sahip olduğunu iddia eder. Biri "saf hesaplama"dır, öbürü de "Kepler ve Newton arasındaki ilişki üzerine çok iyi bir çalışma"dır. Bkz. *Briefe*, IV/2, #63, s. 308. Ancak iki müsvedde de kayıp durumdadır.

108 H.S. Harris, Hegel'in *Habilitation* savunması sırasında dönen dolapları tüm ayrıntısıyla anlatıyor: *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, s. xxvi-xxxiii.

109 Bkz. G.W.F. Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen* (çeviri, giriş ve yorum Wolfgang Neuser) (Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1986). Buradaki alıntılar, Neuser'in Latince orjinalden yaptığı çeviriden, s. 137-139. Ayrıca Neuser'in girişte yaptığı tartışma için, bkz. s. 50-60.

110 Günther Nicolin (yh.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #48.

111 G.W. F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy* (çev. H.S. Harris ve Walter Cerf) (Albany: State University of New York Press, 1977); *Werke*, 2, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, s. 7-138.

112 Bkz. Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena*, s. 252.

113 Bkz. Günther Nicolin (yh.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #66, #68.

114 Bkz. H.S. Harris, *Night Thoughts*, s. xxi.

115 Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena*, s. 236-237.

116 *Briefe*, I, #40; *Letters*, s. 66.

117 Bkz. Günther Nicolin (yh.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #71; terimin açıklaması için bkz. s. 577.

118 *Briefe*, I, #99; *Letters*, s. 132.

119 *Briefe*, I, #151; *Letters*, s. 205.

120 *Briefe*, I, #38; *Letters*, s. 66.

121 *Briefe*, I, #40; *Letters*, s. 66.

122 *Briefe*, I, #49; *Letters*, s. 68.

123 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #83a, s. 56; ve #88, s. 58. Schlegel'in mektubu, 20 Mart 1804 tarihli; Frommann'ın mektubu (alıcı bilinmiyor) ise 25 Ocak 1805 tarihli.

124 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #92, bkz. s. 62-64.

125 Bkz. Hugh Johnson, *Vintage: The Story of Wine* (New York: Simon and Schuster, 1989), s. 202-203.

4. BÖLÜM METİNLER VE TASLAKLAR: FRANKFURT'TAN JENA'YA, HEGEL'İN *FENOMENOLOJİ*'YE GİDEN YOLU (Sayfa 115-196)

1 Kant, §16 "Kategorilerin Transandantal Çıkarsaması" bölümüne şu savla başlar: "'Düşünüyorum'a bütün tasarımlarının (*Vorstellungen*) eşlik ediyor olması gerekmektedir; *yoksa benim içimde düşünülemeyen bir şeyin tasarımı olmuş olurdu, bu da tasarımların imkânsız veya benim için hiçbir şey olmasına denk düşerdi.*" B131-132; *Critique of Pure Reason,* s. 152-153. Bu bağlamda kullanılan "*representation*" (temsil-tasarım) sözcüğü biraz yanıltıcıdır; Hume'un "idea" sözcüğünü karşılamak için kullanılagelen bu terim, Kant'ın *Vorstellung* sözcüğünün standart İngilizce çevirisi haline gelmiştir.

2 Kant, *Critique of Pure Reason,* B130 (§15).

3 B134n, *Critique of Pure Reason,* s. 154.

4 Hegel, *Science of Logic* (çev. A.V. Miller) (Londra: George Allen and Unwin, 1969), s. 584.

5 Reinhold'un kısa biyografisi için bkz. Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena,* s. 246-247.

6 Bkz. Frederick Beiser'in Reinhold'un görüşlerini tartıştığı, *The Fate of Reason,* s. 226-265.

7 Jacobi'nin Alman İdealizmi'nin gelişimine etkisi için bkz. Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Anton Hain, 1991).

8 Jacobi'nin politikası hakkında, bkz. Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modem German Political Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), s. 138-153. Beiser'in, Jacobi'nin ilerici politik görüşüne dair analizi, Isaiah Berlin'in öne sürdüğü karanlık, akıl düşmanı "Aydınlanma karşıtı" Jacobi figürüne karşı panzehir gibidir. (Bkz. Berlin'in "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (yh. Henry Hardy) (New York: Viking Press, 1980), s. 162-187. Jacobi'nin yaşamı ve düşüncesiyle ilgili seçkin bir analiz için ayrıca bkz. Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany,* s. 257-279.

9 Jacobi'nin (ve diğer birçok Romantik düşünürün) siyasi görüşlerine dair mükemmel bir tartışma için bkz. Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism.*

10 Alıntılanan yer, Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity,* s. 70; Karl Leonhard Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie* (Jena: Mauke, 1790), s. 167.

11 Reinhold ve Schulze arasındaki tartışma ile Fichte'nin buna tepkisine dair kısa ama aydınlatıcı bir yazı için, bkz. Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity,* s. 70-86.

12 1795'te Hegel'e yazığı bir mektupta, Reinhold'dan çok Fichteci bir ruhla yazan Schelling şöyle der: "Felsefe henüz bitmiş değil. Kant sonuçları verdi, ama öncüller hâlâ eksik. Öncüller olmadan sonuçları kim anlayabilir?" *Briefe,* #7; *Letters,* s. 29.

13 Bu, Kant'ın §16 "Transandantal Çıkarımsama"da vurguladığı noktayı yeniden ifade eden "ilke"dir. "Başka bir deyişle, tamalgının *analitik* birliği, ancak belirli bir *sentetik* birlik önkoşuluyla mümkündür." Tamalgının *sentetik* birliği, X'i düşünen "ben"in, Y'yi düşünen "ben"le olan özdeşliğidir. (Bu "sentetik"tir, çünkü, "X'i düşünüyorum" ve "Y'yi düşünüyorum" savlarından mantıksal –"analitik" olarak her ikisinin de *aynı* "ben" olduğu çıkmaz.) Fichte'nin ifadesine göre, "ben=ben" ilkesi (Kant'ın özbilincin analitik birliği) bir "ben-olmayan" gerektirir; X'i düşünen "ben" (ben-olmayan), Y'yi düşünen "ben"le (diğer ben-olmayan) aynıdır.

14 Fichte'nin görüşlerinin böylesine kısa bir özetini vererek, yalnızca incelikleri göz ardı etmekle kalmıyorum, yer sıkıntısı nedeniyle, Fichte'nin bu dönemdeki (kabaca 1794-1800) gelişimini de ihmal etmek durumunda kalıyorum. Fichte kendi ilkelerini sürekli gözden geçirmiş ve onları yenilemiştir. Fichte'nin düşünsel gelişiminin ayrıntılı sergilenişi için şu kitabı önerebilirim: Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); ayrıca Fichte üzerine bkz. Robert Pippin, *Hegel's Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 42-59.

15 Bu bağlamda, Fichte'nin bütün deneyimlerimizin "gözden geçirilebilirliği" için, bkz. Robert Pippin, *Hegel's Idealism,* s. 49-51.

16 Tarihin zaman zaman yaptığı cilvelerin biri sonucunda, Fichte'nin bu üç ilkeyi bir tez-antitez-sentez şeması şeklinde organize etmesi, herkesin diline düşerek Hegel'e atfedilecekti. 1806'dan önce olmasa da Hegel bu görüşleri 1806'dan sonra kesin olarak reddetmiştir. Bu karışıklığın tarihsel kökeni için bkz. G.E. Mueller, "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'", *Journal of the History of Ideas, 19 (1958),* s. *411-414.*

17 Robert Pippin, Fichte'nin temsil edilemeyen özbilinç kavrayışını şöyle dile getirir: "Bu, gizemli, ikincil veya yönelimsel bir kendini temel alma değildir, bunun yerine, belirli bilişsel becerilerin diğer bilişsel becerilere oranla koşulluluğunu ifade etmektedir. En açık bir şekilde, gerçekten yargısal olan bir beceri, kişinin yargıladığını anlamasını şart koşar; bu, yargıda yapılan iddianın "yerine getirme" ve "meşrulaştırma" kurallarına tabi olması demektir. Ya da temsil/tasarım çerçevesinde söylersek, bu, benim içimde zihinsel durumun içsel bir özelliğinin veya bu durumun, onu X'in tasarlanışı haline getiren diğer durumlarla gerçek ilişkisine dair bir özelliğin olmadığı anlamına gelir. Böyle bir zihinsel durumun temsili/tasarımı için "ben" devreye girmeli ve onu diğer (veya diğer olası) tasarımlarla birleştirmelidir ve böylece X'i özbilinçsel anlamda tasarlayabilmelidir." Pippin, *Hegel's Idealism,* s. 45.

18 Fichte'nin dogmatizm anlayışına dair doyurucu bir açıklama için bkz. Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity,* s. *55-59.*

19 *Werke,* 20, s. 421.

20 F.W.J. Schelling, *Of the I as the Principie of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge,* F.W.J. Schelling, *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)* (çev. Fritz Marti) (Lewisburg: Buckneil University Press, 1980), s. 63-128, bkz. s. 82; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen,* Manfred Schröter (yh.), *Schellings Werke* (C.H. Beck und Oldenburg: Munich, 1927), c. I, s. 73-168, bkz. s. 101.

21 Bkz. Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1985); Andrew Bowie, *Schelling and Modem European Philosophy: An Introduction* (London: Routledge, 1993). Benim Schelling okumam, Schelling'in "iki yönlü" sistemi olduğu görüşüyle, hem Frank'tan hem de Bowie'den ayrılıyor.

22 F.W.J. Schelling, *Of the I as the Principie of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge,* s. 103, 99; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen,* s. 130, 124.

23 Schelling'in *Doğa Felsefesi*'nin habercisi ve hızlandırıcısı Kant'tır, özellikle de onun *Doğabilimlerinin Metafizik Temellendirilmesi.* Bu yapıtta hem Newton fiziğinin nasıl Kantçı transandantal felsefesinin ilkelerini önkoşul olarak varsaydığı, hem de madde ve hareketin temel ilişkilerinin, *a priori* bir şekilde kurulan karşılıklı çekme ve itme güçlerinden türetilmesi zorunluluğundan bahsedilmektedir. Kant'ın görünüşteki başarısı, onun daha çok madde ve hareketle sınırlanan araştırmasını, doğanın *a priori* felsefesine doğru genişletmek için Schelling'i motive etmiştir.

24 "*Potenz*" terimi Fichte tarafından aynı dönemlerde aynı şekilde kullanılır. Örneğin Fichte, felsefesini popüler bir şekilde açıklamaya çalıştığı sırada şunları der: "Örneğin kendimizi,

bu temel bilinçte *bilen*, bu temel yaşamda *yaşayan* olarak düşünebilir ve kavrayabiliriz – bu *yaşayanı*, yaşam *birinci kuvvetin* temel belirlenimlerine dayanıyorsa, *ikinci kuvvet* olarak adlandırabiliriz. Yine aynı şekilde, kişi kendisini bu birincil bilgi üzerine düşünen bir *düşünür* veya kendi yaşayışı üzerine *sezgide bulunan* olarak kavrayabilir ve bu da bize *üçüncü kuvveti* verir, bu da sonsuza değin böyle gider." J.G. Fichte, "A Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actual Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand", (çev. John Botterman ve William Rasch), Ernst Behler (yh.), *Philosophy of German Idealism* (New York: Continuum, 1987).

25 Schelling, "Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799), *Werke*, I, s. 312; ayrıca Schelling'in *Naturphilosophie* kavramı üzerine bkz. Kenneth L. Caneva, *Robert Mayer and the Conservation of Energy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), Bölüm 7, s. 275-319.

26 Schelling'in ifadesine göre, "doğa (yaşam gücünü savunanlara karşı doğru bir şekilde iddia edilebileceği üzere) evrensel yasaya karşı gelemez ve kimyasal süreçler bir organizmada da olsa, yine tıpkı ölü doğada işleyen sürecin aynısına devam edecektir." F.W.J. Schelling, "Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus", *Werke, I*, s. 569; Bu, Kenneth L. Caneva'da da alıntılanmıştır, *Robert Mayer and the Conservation of Energy*, s. 299-300.

27 Edith J. Morley (yh.), *Crabb Robinson in Germany: 1800-1805: Extracts From His Correspondence* (Oxford: Oxford University Press, 1929), s. 118.

28 Bkz. Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992), s. 854-857, ayrıca Friedrich Hölderlin, "Sein Urteil Möglichkeit", Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe)*, c. 17 (yh. D.E. Sattler, Michael Franz ve Hans Gerhard Steimer) (Basel: Roter Stern, 1991), s. 147-156.

29 Hölderlin'in Schelling'in girişiminden haberi olup olmadığını kesin olarak bilemiyoruz. Ama Dieter Henrich ve Manfred Frank bunun böyle olduğuna dair güçlü argümanlar sunmuşlardır. *Unendliche Annäherung*, s. 692-693, dipnot 4 ve "27 *Vorlesung*", s. 715-734, özellikle s. 734. Ayrıca Frank, Hölderlin'in kimi fikirlerinin orjinal olmadığını, Jena'da zaten konuşulmakta olduğunu, bu açıdan özellikle Niethammer'in kilit bir rolü olduğu konusunda ikna edicidir.

30 Bkz. Dieter Henrich, "Hegel und Hölderlin", Dieter Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1971), s. 9-40. Benim, Hegel'in Hölderlin'le felsefi ilişkisine dair görüşlerim Henrich'in çalışmasına çok şey borçludur. Önceleri Henrich'in iddialarına kuşkuyla yaklaşmış olsam da, zamanla bu iddiaları paylaşmaya başladım. Öte yandan, Hegel'in Hölderlin'e verdiği tepkinin şekli konusunda hâlâ kendisinden ayrılmaktayım.

31 Buradaki "çevren" [ya da "ufuk," *Horizont*-ç.] terimi, bilinç yaşamının bu betimlenişi çerçevesinde Hölderlin'e ait değildir. Kanıtlar gösteriyor ki, Hölderlin "yargı"nın (*Urteil*) "kökensel yarılma" (*Ur*-teilen) olarak yorumlanışını Fichte'den, özellikle de 1794-1795'teki Hölderlin'in de katıldığı derslerden almıştır. Manfred Frank kanıtlarını burada gösteriyor: *Unendliche Annäherung*, s. 699-700.

32 Bkz. Dieter Henrich, "Hölderlin in Jena", Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin* (yh. Eckart Förster) (Stanford: Stanford University Press, 1997), s. 90-118.

33 Bu metnin esas olarak Hegel'e ait olduğunu söyleyen ve en kuvvetli olasılık olan görüşün kaynağı Otto Pöggeler'dir. Pöggeler'e göre, Hegel'in gelişimi dikkate alındığında ve Bern'deyken Kant'ın ondaki güçlü etkisi anlaşıldığında –yazı stili, sözcük seçiminin yanında– metnin yazarını Hegel olarak belirlemek için (kesin olmasa da) geçerli neden vardır. Bkz. Otto Pöggeler,

"Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus", Hans-Georg Gadamer (yh.), *Hegel-Tage Urbino* (Bouvier: Bonn, 1969), s. 17-32. Metnin yazarının kim olduğuna dair güncel tartışmalar için bkz. Christoph Jamme ve Helmut Schneider (yh.), *Mythologie der Vernunft: Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1984). (Pöggeler'in makalesi de burada yeniden basılmıştır.) Aslında metni Schelling'den çok Hölderlin'e atfetmek için de iyi nedenler vardır. Bunlardan biri, metnin yazıldığı dönemde Hegel'in Schelling'le iletişim halinde olmamasıdır ve eğer yazar Hegel değilse, bunun ya Hölderlin ya da Hegel'in Frankfurt'taki çevresinden daha az tanınmış birisi olması gerekirdi. Metindeki birçok fikir gerçekten de, onları Jena'daki süreç boyunca geliştirmiş olan Hölderlin'e atfedilebilir. Yazarın Hölderlin olduğuna dair sav, güçlü bir şekilde Eckart Förster tarafından geliştirilmiştir, "To Lend Wings to Physics Once Again': Hölderlin and the Oldest System Program of German Idealism", *European Journal of Philosophy,* 3(2) (Ağustos 1995), s. 174-190. Ayrıca bu dönemde Hegel'in özgüveni Bern deneyimleri yüzünden sarsılmış durumdadır; bu açıdan kendi fikirlerini başkasına atfetmek isteyeceği son dönemdir bu. Hegel'in, Hölderlin'le olan yoğun felsefi sohbetlerden sonra Hölderlin'in dediklerini alelacele kaleme alması ve belki de, gelecekteki ortak bir proje amacıyla, belki de bilinçdışının etkisiyle kendi yazı stiliyle kâğıda dökmüş olması da olasılık dışı değildir. Belki de "En Eski Sistem Programı"nın iki yazarı birden vardır: Hegel inceden inceye Hölderlin'in temel fikirleri ve ifadeleri üstünde çalışmış, daha sonra beraber yazacakları bir metnin taslağı çıkarmış olabilir.

34 Hegel, "Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus", s. 235.

35 A.g.e. *Poesie* sözcüğünün her zaman tam olarak "şiir" değil, aynı zamanda "şiirsel düzyazı" da demek olduğunun altı çizilmeli. Metindeki son tez, Percy Shelley'in, daha sonraki ve aynı şekilde Romantik deyişinin bir habercisi: "Şairler, dünyanın kabul edilmemiş yasa koyucularıdır."

36 A.g.e. s. 236.

37 A.g.e., s. 234.

38 A.g.e., "makine devlet" kavramı, örneğin, Christian Wolff tarafından, ama otoriter çerçevede geliştirilmişti. Alman hukuk ve kameralist biliminde de bahsi geçen bir terimdi: 18. yüzyıldan tanınmış kameralist Johann von Justi şöyle der: "Düzgün kurulmuş bir devlet, tam bir makine gibi olmalıdır, bütün tekerlekleri ve çarkları birbirleriyle tam uyumlu işlemelidir; yönetici... –eğer bu ifadeyi kullanmamız gerekirse– her şeyi harekete geçiren zemberek veya ruh gibi olmalıdır."Alıntılanan yer Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 96; Justi'nin statüsü ve etkisi üzerine bkz. Mack Walker, *German Hometowns,* s. 161-170.

39 Bkz. Otto Pöggeler, "Politik aus dem Abseits: Hegel und der Homburger Freundeskreis", Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (yh.) *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), s. 67-98.

40 Klaus Düsing, Hegel'in o dönemde, kendisinin Hölderlin'in estetik Platonculuğu dediği şeyle tanıştığını söyleyerek güzel bir noktaya değiniyor. Ancak benim görüşüme göre Düsing Hölderlin ve Hegel'de yeni Platonculuğun boyutlarını abartıyor, çünkü Hegel'in o dönemde Kant'a olan ilgisi ve kendi sesini bulmaya başlamasıyla bu sav pek de örtüşmüyor. Bkz. Klaus Düsing, "Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel", Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (yh.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte,* s. 101-117.

41 Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate", Hegel, *Early Theological Writings* (çev. T. M. Knox ve Richard Kroner) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), s. 182-301; *Werke,* 1, s. 274-418.

42 Johann Herder'in etkisi –özellikle onun "halk" (*Volk*) olarak tasvir ettiği grubun organik bir bütün olması ve çevresiyle olan ilişkisiyle kendi ilkelerini belirlemesi görüşü– müsveddelerde

çok belirgindir. Öte yandan en önemli etki, Hölderlin'in Fichte'ye getirdiği eleştiriden gelir ve Herder'in Hegel'e olan etkisini baştan aşağı değiştirir.

43 Bkz. "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 191; *Werke,* 1, s. 283. (Söz konusu cümle "*unendliche Objekt*"tir.)

44 Bkz. "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 196; *Werke,* 1, s. 288.

45 Bkz. "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 199-200; *Werke,* 1, s. 292.

46 "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 214; *Werke,* 1, s. 326.

47 Hegel'in, düşünsel gelişiminin bu aşamasında Hıristiyanlığın Musevilikle olan ilişkisine dair görüşleri ve Museviliğe karşı açık bir şekilde olumsuz tavır alması –ki ileriki yıllarda bu görüşü tamamen değişecekti– belli ki Kant'ın Musevilik üzerine olan yazılarından etkilenmiştir. Kant'a göre, Musevilik ve Hıristiyanlık tarih açısından besbelli birbirlerine bağlı olsalar da, aralarında kavramsal bir bağ veya fikir birliği yoktur. Kant'ı izleyen Hegel, İsa'yı Yahudi köklerinden kopan ve kendi özgün "tininde" yepyeni bir din kuran bir kişi olarak görmüştü. Bu konuda Kant örneğin şöyle diyordu: "Öncelikle şurası açıktır ki, Yahudi inancının, hemen Hıristiyan kilisesinden önce gelse ve onun ortaya çıkma koşullarını hazırlasa da, bizim incelemek istediğimiz kilise tarihiyle hiçbir temel bağı, yani kavramsal bir birliği yoktur... Bu nedenle genel olarak kilise tarihiyle başlamak dışında yapabileceğimiz bir şey yoktur, ki bu tarihin kökeninde, içinden kendisinin çıktığı Musevilikten tamamen kopan ve inanç öğretisinde yapılan bir devrimle yepyeni ilkeler üzerinde kurulan Hıristiyanlık bulunmaktadır." Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (çev. Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson), s. 116-118. Hegel'in aynı doğrultudaki ifadeleri için bkz. "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 206; *Werke,* 1, s. 317.

48 Bkz. "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 212-213; *Werke,* 1, s. 324-325.

49 "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 247; *Werke,* 1, s. 362-363.

50 "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 253; *Werke,* 1, s. 370.

51 Bu kısmen korunmuş olan müsvedde, (yanıltıcı bir biçimde) "Bir Sistem Fragmanı" olarak bilinmektedir. Bkz. Hegel, *Early Theological Writings* (çev. T.M. Knox ve Richard Kroner), s. 311-312.; *Werke,* 1, s. 421.

52 "Religion, eine Religion stiften", *Werke,* 1, s. 241. ("İmgelem"in karşlığı: *Einbildungskraft.*)

53 "Sonsuz yaşam"ın ibadetle olan ilişkisi için bkz. "Fragment of a System", s. 312; *Werke,* 1, s. 421-422. Doğruluğun güzellikle özdeşleşmesi düşüncesi için, bkz. "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 196; *Werke,* 1, s. 288: "Doğru, akılla tasarımlanan güzelliktir; doğrunun negatif karakteri özgürlüktür."

54 "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 245; *Werke,* 1, s. 361.

55 "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 285; *Werke,* 1, s. 401.

56 "The Spirit of Christianity and Its Fate", s. 294; *Werke,* 1, s. 410-411.

57 "Religion, eine Religion stiften", *Werke,* 1, s. 241-243.

58 Jena'daki felsefenin "yeniden Kantçılaştırılması"nda Niethammer'in anahtar rolü ve bu durumun Jena'nın atmosferini nasıl etkilediği Manfred Frank tarafından güçlü bir şekilde gösterilmiştir. *Unendliche Annäherung.* Özellikle bkz. *Vorlesungen* 16 ve 27-28.

59 G.W.F. Hegel, "The German Constitution", *Hegel's Political Writings* (çev. T.M. Knox) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964), s. 143; *Werke,* 1, s. 461.

60 Bkz. Hegel, "The German Constitution", s. 153; *Werke,* 1, s. 472.

61 Hegel'in bu makalede devletin özünü "kendini kabul ettirme" (*Selbsbehauptung*) olarak gördüğü, Otto Pöggeler tarafından harika bir şekilde gösterilmiştir, bkz. "Hegels Option für Österreich", *Hegel Studien,* 12 (1977), s. 93.

62 Bkz. Hegel, "The German Constitution", s. 167; *Werke,* 1, s. 489.

63 Alıntılanan yer: James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 228.

64 Hegel, "The German Constitution", s. 148; *Werke,* 1, s. 466: "*Sonst –in seiner Betriebsamkeit und Tat– ließ er sich nicht vom Ganzen beschränken, sondern begrenzte sich ohne Furcht und Zweifel nur [durch] sich selbst.*"

65 Kutsal Roma İmparatorluğu'nun bu analizi ile "Hıristiyanlığın Tini"nde, Hıristiyanlığın resmi devlet dini haline geldikçe devrimci gücünü kaybettiğine dair analizi arasında epey benzerlik vardır.

66 "The German Constitution", s. 203; *Werke,* 1, s. 533.

67 A.g.e.

68 "The German Constitution", s. 206; *Werke,* 1, s. 537.

69 "The German Constitution", s. 180; *Werke,* 1, s. 505.

70 "İnsanların oluşturduğu dünyadaki evrensel gücü (*Anstoß*) daha öncekiler gibi ortadan kaldıran daha yüksek bir yasa vardır, ama bu evrensel gücün kendisi telef olurken, ilkesi kalır." Hegel, "The German Constitution", s. 206; *Werke,* 1, s. 537.

71 Hegel, "The German Constitution", s. 220; *Werke,* 1, s. 555.

72 Hegel, "The German Constitution", s. 234; *Werke,* 1, s. 572.

73 Hegel, "The German Constitution", s. 211; *Werke,* 1, s. 543.

74 Hegel, "The German Constitution", s. 210; *Werke,* 1, s. 541.

75 "Özgürlük nöbeti"nin Almancası: "*Freiheitsraserei.*"

76 Bkz. Hegel, *Three Essays, 1793-1795,* s. 67; *Werke,* 1, s. 57.

77 Bkz. Hegel, "The German Constitution", s. 220, 234; *Werke,* 1, s. 555, 572.

78 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 235-238.

79 Hegel, "The German Constitution", s. 241; *Werke,* 1, s. 580.

80 Bu hayali "Theseus," geldiği vakit yalnızca bu görevi yerine getirmekle kalmayacak, insanlar için demokratik yapılaşmayı kuracak bilgeliğe de sahip olacak. Bu "Theseus," Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'ndeki "yasa koyucu"ya çok benzemektedir. Rousseau'nun sözleriyle bu kişi, "insan doğasını değiştirecek, her bir bireyi, bu bireyin yaşamını ve varlığını alacağı bir bütünün parçası haline getirecek" konumda olacaktı. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract* (çev. Donald A. Cress) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), s. 39. Ama Rousseau'ya göre bu yasa koyucu, diğerlerini ancak kendisinin kutsal otoriteyle konuştuğunu söyleyip onları ikna ederek başarılı olabilirdi, çünkü hiçbir modern otorite, sadece tek başına, daha önce bir yasa koyucu tarafından ortak bir projeyle bir araya getirilmemiş insanları birleştirememişti. Hegel, Rousseau'nun bu fikrini kesinlikle reddediyordu.

81 Hegel, Reinhold'un konumuyla ilgili şunları söylemiştir: "Eğer düşünme gerçek özdeşlikse ve öznel olmayan bir şeyse, bu düşünmenin uygulanması çerçevesinde bahsedilen postüla bir yana, düşünmeden tamamen ayrı olan bu uygulamanın kendisi nereden geliyordur?.. Analizde ortaya çıkan öğeler, birlik ve bu birliğin karşısındaki çokluktur... Bu açıdan düşünme, tamamen sınırlı bir hale gelir ve bu düşünmenin etkinliği, bağımsız bir şekilde var olan malzemeye uygulanmadır, bu uygulama bir yasaya uyar ve bir kural tarafından yönetilir, ama bunun kendisi bilgi olamaz." Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy,* s. 97; *Werke,* 2, s. 29.

82 Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy,* s. 127; *Werke,* 2, s. 62.

83 A.g.e.

84 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Bxiii (İkinci baskıya önsöz); Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy,* s. 87; *Werke,* 2, s. 17.

85 *Werke,* 1, s. 269.

86 Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy,* s. 91; *Werke,* 2, s. 22.

87 Hegel şöyle der: "Felsefenin sorması gereken soru, sistemin, sonsuzluk statüsüne yükselttiği sonlu görünüşü gerçekte bütün sonluluklardan arındırıp arındıramadığıdır; ya da, sıradan sağduyudan ve onun tipik bir biçimde karşıtları sabitleme huyundan çok uzak olan spekülasyonun, kendi zamanının yazgısına düşüp düşmediği, yani kendi doğasına karşıt bir biçimde, mutlağın bir biçimini mutlak olarak koyup koymadığı sorusudur." Hegel, *The Difference betmeen Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, s. 101; *Werke*, 2, s. 33-34

88 G.W.F. Hegel, "Notizenblattt: Bayern: Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie", *Werke*, 2, s. 273. ("Papazlık görevi" ifadesinin karşılığı "*Seelsorge.*")

89 Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, s. 90; *Werke*, 2, s. 21.

90 "Aphorismen aus Hegels Wastebook", *Werke*, 2, s. 547; "Aphorisms from the Wastebook", s. 2.

91 Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, s. 155; *Werke*, 2, s. 94.

92 G.W.F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, s. 79; *Werke*, 2, s. 9.

93 G.W.F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy*, s. 88; *Werke*, 2, s. 19. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A738-766.

94 G.W.F. Hegel, "Faith and Knowledge or the *Reflective Philosophy of Subjectivity* in the Complete Range of Its Forms as Kantian, Jacobian, and Fichtean Philosophy" (çev. Walter Cerf ve H.S. Harris) (Albany: State University of New York Press, 1977); *Werke*, 2, "Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", s. 287-433. (Bundan sonra dipnotlarda "Fatih and Knowledge" olarak anılacaktır).

95 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 64; *Werke*, 2, s. 298. ("Sıradan insan anlayışı" "*gemeinen Menschenverstandes*"; bunu "sağduyu" olarak çevirmek de mümkündür.)

96 Rüdiger Bubner, Hegel'in makalesini yazmadan kısa bir süre önce, Reinhold'un felsefe ve çağı arasındaki ilişkiyi ciddiye almaya başladığını, ama bunu daha çok ahlaki bir biçimde yaptığına dikkat çekiyor; Hegel burada Reinhold'a ve ahlaki vurgusuna saldırıyor. Bkz. Rüdiger Bubner, "Hegel's Concept of Phenomenology", G.K. Browning (yh.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997) içinde, s. 31-51.

97 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 154; *Werke*, 2, s. 394.

98 Modern filozofların kendi deneyimlerinden yola çıkarak apaçık bir biçimde karşılaştıkları düalizm, Hegel'in besbelli Schellingci tonda söylediği üzere bu, "düşünümsel düşüncenin her zaman ve sadece bir *ürün* olarak farkına vardığı, ayrımın sonsuz *üretimidir*. Görünüşte ayrı tutulan, karşıtlıkların toptan ortadan kalktığı sonsuzlukta kendisiyle özdeştir" ve Hegel'e göre Fichte bunu, "bizim şu andaki daha çok öznel kültürümüz" için anlaşılır kılmıştır. Hegel, "Faith and Knowledge", s. 112; *Werke*, 2, s. 351.

99 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 126; *Werke*, 2, s. 365. (Bu cümledeki "gelişigüzel"in Almancası: "*Willkürliches.*"

100 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 75; *Werke*, 2, s. 310-311.

101 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 74; *Werke*, 2, s. 309. ("Yansıtma", "hinauswirft"in çevirisidir.)

102 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 76; *Werke*, 2, s. 312.

103 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 78; *Werke*, 2, s. 314.

104 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 68; *Werke*, 2, s. 303.

105 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 70; *Werke,* 2, s. 305.
106 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 71; *Werke,* 2, s. 306.
107 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* A135-B174.
108 Kant, *Critique of Pure Reason,* A141-B180.
109 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 73; *Werke, 2,* s. 308.
110 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 69; *Werke,* 2, s. 304.
111 Rolf-Peter Horstmann'a göre Hegel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin önemini Fichte'nin değil Schelling'in etkisiyle fark eder ve Fichte, Kant'ın bu üçüncü *Eleştirisi*'nin idealizmin gelişimi açısından önemini çok geç fark etmiştir. Bkz. Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus,* s. 208-219.
112 Immanuel Kant, *Critique of Judgment* (çev. Werner S. Pluhar) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987), §75, s. 280-282; *Kritik der Urteilskraft,* s. 398-400: "Yargının ilkesini bir bütün olarak doğaya uygulamak faydalı olabilse de, bu zorunlu değildir, çünkü bütün olarak doğa, bize düzenlenmiş bir bütün olarak verilmez (yukarıda belirtildiği üzere dar anlamıyla *düzenlenmiş*). Ama doğanın bir ürününü, ancak şu şekilde değil de bu şekilde bir forma kasıtlı olarak sahip bir ürün olarak yargılamak durumunda olduğumuz durumlarda, eğer bu ürünlerin niteliğine dair deneyimsel bir bilgi edinmek istiyorsak, düşünümsel yargının ilkesi zorunlu hale gelir. Çünkü bu ürünleri düzenlenmiş şeyler olarak düşünmek, onların doğa tarafından bu şekilde kasıtlı olarak üretildiğini düşünmeden olanaklı değildir. Birçok doğal şeyin içsel olanağını bilebilmemiz için bile gerekli olan amaçsallık, eğer onu ve genel olarak dünyayı akılsal bir nedenin (Tanrı'nın) üretimi olarak görmezsek, düşünülemez ve kavranamaz."
113 Kant, *Critique of Judgment,* §77, s. 290; *Kritik der Urteilskraft,* s. 406.
114 Kant, *Critique of Judgment,* §77, s. 291; *Kritik der Urteilskraft,* s. 407.
115 Kant, *Critique of Judgment,* §77, s. 293; *Kritik der Urteilskraft,* s. 409.
116 Kant, *Critique of Judgment,* IX, s. 37; *Kritik der Urteilskraft,* s. 197.
117 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 86; *Werke,* 2, s. 322.
118 Kant, *Critique of Judgment,* §22, s. 89; *Kritik der Urteilskraft,* s. 239.
119 *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bahsedilen *normativite* ve bunun Hegel'in projesiyle ilişkisi, Robert Pippin'in "Avoiding German Idealism: Kant and the Reflective Judgment Problem" adlı makalesinde olağanüstü şekilde gösterilmiştir, bkz. Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Teleolojik ve estetik yargıların normatifliği için ayrıca bkz. Hannah Ginsborg, "Purposiveness and Normativity", Hoke Robinson (yh), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), s. 453-460. Kant'ın fikirleri üzerine burada yazdığım tartışmalar için en çok bu iki yazara borçluyum.
120 Kant, *Critique of Judgment,* İlk Giriş, X, s. 429; *Kritik der Urteilskraft,* s. 240: "Eğer bir taşı bir şeye vurmak için veya bir şeyi inşa etmek için kullanırsam, bunları birer amaç olarak dikkate alabilirim ve onların nedeni olarak gösterebilirim; ama bu bana, taş inşa etme amacıyla buradadır, deme yetkisi vermez. Yalnızca göz için, evet o görmek için kullanılıyor *olmalı,* yargısında bulunabilirim."
121 Hannah Ginsborg da buna değiniyor, "Purposiveness and Normativity", s. 456.
122 Burada Hannah Ginsborg'un yorumunu takip ediyorum, "Purposiveness and Normativity", s. 458.
123 Kant'ın, estetik yargılara dair bir kural oluşunu reddetmesiyle ilgili başka argümanları da vardır. Estetik yargı bir kuralın uygulanışı olamaz, çünkü kural için bir *kavramın* uygulanışına gereksinim vardır ve bir kavramın uygulanışı da, estetik yargının, "anlama yetisine" [*Verstand*-ç.] ve onun önceden varsayılan "mekanik" yasalarına tabi olması demektir. Öte

yandan, bir estetik yargıda bulunurken, ilgisiz (kayıtsız değil) bir zevk deneyimlemekteyimdir (doğrudan nesnenin varoluşuyla ilgili değilimdir), nesneyi güzel bulan düşünümsel yargı [*reflective judgment*-ç.], "nesneden alınan zevki önceler ve bu zevkin temeli, bilişsel güçlerimin birbiriyle uyumundan aldığım zevktir." (Kant, *Critique of Judgment,* §9, s. 62; *Kritik der Urteilskraft,* s. 218.) Bu uyum, bilişsel güçlerin "özgür faaliyeti"nden gelir; "yasası olmayan bir yasalılık hali, nesnel bir uyum olmaksızın, imgelem gücünün anlakla olan öznel uyumudur." (Kant, *Critique of Judgment,* "Analitiğin İlk Bölümüne Genel Yorum", s. 92; *Kritik der Urteilskraft,* s. 241.) Alınan zevk, bilişsel güçlerimin doğru çalışmasında, nesnenin yargılanması gerektiği gibi yargılanmasındadır.

124 Kant, *Critique of Judgment,* §40, s. 160; *Kritik der Urteilskraft,* s. 293-294: "Bunun yerine *sensus communis*'i [ortak duyu, "sağduyu"-ç.], ortak *paylaşılan* bir duyu olarak ele almamız gerekir; yani onu, düşünüşte (*a priori*) devreye giren ve düşüncemizde, herkesin tasarımında bulunan, sanki yargılarımızı genel olarak insanlığın aklıyla karşılaştırabileceğimiz bir şey gibi duran ve böylece öznel ve özel durumlarımızı nesnel olanla karıştırmak gibi kolayca düşeceğimiz bir yanılsamadan bizi kurtaracak bir şey olarak ele almalıyızdır... Bu ise, başkalarına dair yargılarımızı edimsel değil olanaklı olarak ele alıp, kendimizi başkasının yerine koyup, sadece kendi yargılarımızı hesaba kattığımızda başımıza gelen sınırlandırmalardan kurtularak olabilir."

125 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 87; *Werke,* 2, s. 323.

126 Hegel'in *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden nasıl etkilendiğini yorumlayanlar arasında kendini güçlü bir biçimde öne çıkaran Robert Pippin'dir. Bkz. Pippin, "Avoiding German Idealism: Kant and the Reflective Judgment Problem", *Idealism as Modernism.*

127 Kant'ın dipnotunun tamamı şöyledir: "Öte yandan, bu dolaysız doğal amaçları açıklamak için, gerçeklikten ziyade düşüncede bulunan bir bağlantıya ilişkin bir analoji verilebilir: Şu sıralar olduğu gibi, büyük bir halk topluluğunun devlete dönüşme sürecinde, *organizasyon* sözcüğü sık sık ve uygun bir şekilde yüksek kanuni makamları hatta bütün devlet organlarını nitelemek için kullanılmakta. Böyle bir bütünün içindeki her bir üye sadece bir araç değil bir amaç da olmalı; her bir üye kendi katkısıyla bu bütünü olanaklı kılarken, bu bütün düşüncesi de üyenin pozisyonunu ve işlevini belirlemeli." Kant, *Critique of Judgment,* §65, s. 254; *Kritik der Urteilskraft,* s. 375.

128 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 70; *Werke,* 2, s. 305.

129 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 70; *Werke,* 2, s. 305: "Görme veya bilincinde olma, bu göreli özdeşlik ve karşıtlıkta yatar; ama bu özdeşliğin farkla olan özdeşliği, tıpkı bir mıknatısta olduğu gibidir."

130 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 89; *Werke,* 2, s. 325.

131 Hegel, "Faith and Knowledge", s. 191; *Werke,* 2, s. 432.

132 G.W.F. Hegel, "Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law (çev. T.M. Knox) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975); "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", *Werke,* 2, s. 434-530 [Doğa Hukukunu Bilimsel İnceleme Türleri, Onun Ahlak Felsefesindeki Yeri ve Pozitif Hukuk Bilimleriyle İlişkisi]. Bu başlık bizi yanlış yönlendirebilir, çünkü bahsedilen, bugün bizim anladığımız "doğal hukuk" değildir. 18. yüzyılda "doğal hukuk" terimi, genel olarak hukukun normatif temellerinin kuramı anlamına gelmektedir; sadece belirli topluluklarda yürürlükte olan kanunlarla ilgilenen "pozitif hukuk"un tüzel kuramlarının tersidir. Bu nedenle, adının tersine, "doğal hukuk," hangi yasaların "doğal" olduğu ya da "doğanın yasaları"yla uyumlu olduğuyla sınırlı değildir.

133 G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)* (çev. H.S. Harris ve T.M. Knox) (Albany: State University of New York Press, 1979); *System der Sittlichkeit* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967).

134 Hegel ve Schelling'in *Potenzen* ("kuvvetler") sözcüğünün kullanımlarındaki farkın açıkça belirtildiği yer için, bkz. Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1992). "Zur praktischen Philosophie Schellings und Hegel in Jena (bis 1803)" adlı makale, s. 130-141

135 Schellingci bir tarzda tini şöyle tanımlamıştı: "Evrenin kendine gelişi, hem onu kaplayan çeşitliliğin parçalanan bütünlüğü, hem bu ayrılığı yok eden mutlak özdeşliği" ve bu şekilde "doğadan daha yukarıda oluşu." Bkz. Hegel, "Natural Law", s. 111; *Werke,* 2, s. 503.

136 Bkz. Hegel, "Natural Law", s. 83; *Werke,* 2, s. 469-470.

137 Bkz. Hegel, "Natural Law", s. 111; *Werke,* 2, s. 503.

138 Bkz. Hegel, *System of Ethical Life,* s. 111; *System der Sittlichkeit,* s. 18.

139 Hegel, *System of Ethical Life,* s. 116; *System der Sittlichkeit,* s. 24.

140 Hegel, *System of Ethical Life,* s. 109; *System der Sittlichkeit,* s. 16. ("*Wirken in ihn*"in çevirisi "içine işlemek", "*Aufname*"nin çevirisi "özümseme.")

141 Hegel'in bu dönem kaleme aldığı notların hepsi kalmamıştır ve elde kalanlardan Hegel'in gelişimine dair tam bir fikir sahibi olmak zordur. Doğa felsefesi üzerine yazdıklarını, büyük olasılıkla yaşamının sonuna dek vereceği derslerde kullanmak üzere saklamıştır. Ama ne yazık ki 1802-1803'te verdiği "Mantık ve Metafizik" dersleri için hazırladığı notlar kaybolmuştur. Ama 1803'ün sonundan 1806'ya kadar olan zamanda en hızlı entelektüel gelişimini gerçekleştirmiş ve sonunda olacağı kişi olmuştur. Kalan müsveddelerden, farklı "halklar"daki tezahüründen bağımsız bir şekilde ifade edilecek bir "mutlak"ın içyapısı üzerine, Schellingci olmayan bir felsefe ("mantık ve metafizik") kavrayışı sürecinde olduğu anlaşılıyor. Schellingci "spekülasyon," doğadaki ve öznel, toplumsal yaşamdaki mutlağın "zihinsel sezgi"siyle ilgilenebilirdi, ama mantık ve metafizik, mutlağın bütün bu farklı tezahürlerinin dışındaki dile getirilişiyle ilgilenir.

142 Hegel Hegel, "First Philosophy of Spirit", s. 225; Hegel, *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie* (yh. Klaus Düsing ve Heinz Kimmerle) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986), s. 205.

143 Hegel, "First Philosophy of Spirit", s. 225; *Jenaer Systementwürfe I,* s. 204. (Metindeki parantez içindeki sayılar bana ait).

144 Hegel, "First Philosophy of Spirit", s. 244; *Jenaer Systementwürfe I,* s. 226.

145 Hegel, "First Philosophy of Spirit", s.237; *Jenaer Systementwürfe I,* s. 218-219.

146 Hegel, "First Philosophy of Spirit", s. 239; *Jenaer Systementwürfe I,* s. 220.

147 Hegel, "First Philosophy of Spirit", s. 239; *Jenaer Systementwürfe I,* s. 221. Hegel burada *Sklave* (köle) sözcüğünü kullanır, daha önceleri ve daha sonra *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki gibi *Knecht* (uşak) sözcüğünü değil.

148 Hegel, "First Philosophy of Spirit", s. 239; *Jenaer Systementwürfe I,* s. 221.

149 Hegel, "First Philosophy of Spirit", s. 240; *Jenaer Systementwürfe I,* s. 221.

150 Hegel, *System of Ethical Life,* s. 99-100; *System der Sittlichkeit,* s. 7.

151 Hegel, *System of Ethical Life,* s. 125; *System der Sittlichkeit,* s. 34. Efendilik ve kölelik için kullanılan terimler, "*Herrschaft und Knechtschaft*", *Tinin Fenemonolojisi*'nde kullanılan terimlerdir. [*Knecht* ve *Sklave* terimleri, Türkçede tek bir sözcükle ("köle") karşılanmaktadır. Oysa *Knecht*, "uşaklık, hizmetkârlık" anlamına da gelir. Köle alınıp satılabilir ama uşak veya hizmetkârın yeri efendi tarafından kolay doldurulamaz. Efendi köleye bağımlı hale gelmez ama aynı efendi, hizmetkârına muhtaçtır, dolayısıyla ona bağımlıdır-ç.]

152 Hegel, *System of Ethical Life,* s. 128; *System der Sittlichkeit,* s. 37.
153 Hegel, "Natural Law", s. 99; *Werke,* 2, s. 488.
154 Hegel, "Natural Law", s. 112; *Werke,* 2, s. 504.
155 Hegel, "Natural Law", s. 93; *Werke,* 2, s. 481.
156 Hegel, *System of Ethical Life,* s. 144; *System der Sittlichkeit,* s. 54.
157 En azından ahlaki ve etik yaşam temel alındığında, "halk," *Schelling ve Fichte Arasındaki Fark*'ta bahsettiği "özne-nesne" gibi görünmektedir, ama bu yazılarda Hegel, "birlik ve çokluk" gibi daha soyut düzeye bir tartışma yürütüyor gibidir. Bkz. Hegel, *System of Ethical Life*, s. 144; *System der Sittlichkeit*, s. 54. Rolf-Peter Horstmann, *Schelling ve Fichte Arasındaki Fark* makalesi ile "Doğal Hukuk" makalesi arasındaki farkı şurada vurguluyor: "Jenaer Systemkonzeptionen", Otto Pöggeler (yh.), *Hegel* (Freiburg: Karl Alber Verlag, 1977) içinde, s. 43-58; ayrıca bkz. s. 48.
158 Hegel, "Natural Law", s. 127; *Werke,* 2, s. 522.
159 Hegel, "Natural Law", s. 104-105; *Werke,* 2, s. 496-497. Schelling'in, Tanrı'nın ilerlemekte olan kendini ifşası olarak tarih anlayışı 1800 tarihli *System des transcendentalen Idealismus* [*Transandantal İdealizm Sistemi*] adlı yapıtında da bulunur. Hegel'in, bir dizi gelişme, olgunlaşma ve çöküş döngüsü ve bu her evrede yaşam biçiminin kendini bir tür bağlık altına alması, kendi yaşamını bu bağlılıklar ışığında sürdürmesi ve bu bağlılıkların iç çelişkileri ve gerilimleri nedeniyle yok olup gitmesine dayanan tarih görüşü, Johann Gottfried Herder ve Johann Joachim Winckelmann'ın (ve onlardan önceki çeşitli Aydınlanma tarihçilerinin) görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. Aydınlanma tarihçilerinin bu tarz görüşleri üzerine kısa bir değerlendirme için bkz. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom* (New York: Norton, 1969), s. 101-102.
160 Hölderlin'in tragedya kuramı ve onun şiirle olan ilişkisi için, bkz. Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin* (yh. Eckart Förster), s. 143-247; özellikle de s. 249. Tarihte insanlığın tini kavramına benzer bir görüş Herder'in yazılarında da bulunur ama Hölderlin'in kendi kavrayışı Hegel'in gelişiminde kesinlikle daha etkili olmuştur.
161 Hegel, "Natural Law", s. 116; *Werke,* 2, s. 508.
162 Hegel, *System of Ethical Life,* s. 144; *System der Sittlichkeit,* s. 54-55.
163 Hegel, "Natural Law", s. 127; *Werke,* 2, s. 522.
164 Philip de Vitry, Fransa'da VI. Philip'in kâtibiydi; bu konuyla ilgili şöyle demiştir: "Kötülüğün geldiğini gören insanlar ondan kaçmak için kendilerini üçe ayırmışlardır: Tanrı'ya dua edenler, ticaret ve çiftçilik yapanlar ve son olarak, bu ilk ikisini hatalardan ve yaralanmalardan korumak için şövalyeler." Alıntılanan yer: Robert S. Lopez, *The Birth of Europe* (New York: M. Evans and Co. 1966), s. 146.
165 Alman hukukunda zümrelerin yeri için bkz. Mack Walker, *German Hometowns,* s. 110. Hegel'in kendi ayrımı için, bkz. Hegel, "Natural Law", s. 100; *Werke,* 2, s. 489-490; Hegel, *System of Ethical Life,* s. 152; *System der Sittlichkeit*, s. 63. Hegel "Doğal Hukuk"ta, üç tane zorunlu zümre mi, yoksa iki zorunlu bir olumsal zümre mi olması gerektiğinden emin değilir. *Etik Yaşam'ın Sistemi*'nde, bunun üç olması gerektiğinden emindir.
166 Kameralizmin bu analizi, Mack Walker'ın kitabının 5. bölümündeki olağanüstü yorumdan alınmıştır, bkz. Mack Walker, *German Hometowns,* s. 145-184.
167 Bu kuram, her şeyin karşılıklı ilişkisini, doğanın uyumlu bir bütün olduğunu, bu nedenle toplumlarda yüzyıllar içinde "doğal olarak" gelişen ilişkilerin de uyumlu olması gerektiğini vurgulayan felsefi öğretilerce de (örneğin Shaftesbury Kontu'nun şık bir biçimde dile getirdiği gibi) desteklenir. Shaftesbury Kontu'nun karşılıklılık üzerine fikirleri nasıl etkilediğine dair bkz. Gerhard H. Müller, "*Wechselwirkung* in the Life and Other Sciences: A Word,

New Claims and a Concept Around 1800 . . . and Much Later", Stefano Poggi ve Maurisio Bossi (yh), *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790-1840* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), s. 1-14.

168 "Prusya çözümü" için bkz. Mack Walker *German Hometowns*, s. 154-160.

169 Bkz. Hegel, "Natural Law", s. 100; *Werke*, 2, s. 489.

170 A.g.e.

171 Hegel, "Natural Law", s. 100; *Werke*, 2, s. 489.

172 Herhangi bir "memleketli" gibi, burada toplumun refah dağılımında oluşabilecek eşitsizliklerden kaygı duyar (yaşamı boyunca duyacağı gibi). Klasik yerel memleketler az çok eşitlikçi topluluklardır; malvarlığındaki farklılıkları hoş görseler de, "çok fazla" veya "çok az" sahip olma konusunda duyarlıdırlar ve bunun için kendi tikel değer yargılarına göre bir sınır belirlerler. Büyük refahın ve büyük yoksulluğun "en büyük barbarlık" olarak ifade edildiği ve hükümetin buna karşı savaş açması gerektiğiyle ilgili bkz. Hegel, *System of Ethical Life*, s. 171; *System der Sittlichkeit*, s. 84.

173 Bkz. Hegel, "Natural Law", s. 117; *Werke*, 2, s. 510.

174 Hegel, "Natural Law", s. 124; *Werke*, 2, s. 519.

175 *Briefe*, I, #49; *Letters*, s. 685.

176 *Briefe*, I, #55; *Letters*, s. 107.

177 G.W.F. Hegel, *The Jena System, 1804-1805* (çev. John W. Burbridge ve George di Giovanni) (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986); *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* (yh. Rolf-Peter Horstmann) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982). Birinci kitap, ikincisinin bir kısmının çevirisinden oluşur ve *Naturphilosophie* tamamen dışarıda bırakılmıştır.

178 Hegel'in bu müsveddeye nasıl başladığı ve bölümlere nasıl ayırdığı ile ilgili akademik bir tartışma vardır. Bölüme "basit ilişki"yle (*einfache Beziehung*) başladığına dair iddialar, Hegel'in metnin ilerleyen bölümlerinde mantığın başlangıcıyla ilgili "mantık, kendisiyle özdeş oluşunun birliğinden başlar" cümlesini sarf etmesine dayanır. Hegel, *The Jena System, 1804-1805*, s. 134; *Jenaer Systementwürfe II*, s. 136. (". . . *die Logik begann mit der Einheit selbst, als dem Sichselbstgleichen.*") Bu tartışma için bkz. Rolf-Peter Horstmann *Jenaer Systementvpürfe II*, s. xvi-xx.

179 Hegel şöyle der: "Bunun sonucu, bu iç oranın (*Verhältnis*) belirlenimi (*Bestimmung*) olarak bir belirlenimdir. Bu bağıntıdaki evrelerin kendilerinde bir büyüklükleri yoktur, sadece oran olarak bir büyüklükleri vardır; belirlenen ise tekil olarak büyüklükleri değil, birbirleriyle olan oranlarıdır." Hegel, *The Jena System, 1804-180s*, s. 22; *Jenaer Systementvürfe II*, s. 20.

180 "Evrensel ve tikel arasındaki belirli ilişki, onların bir karşıtlık içermeden birbiri içinde oluşları [*Ineinandersein*], belirli kavramdır... normal olarak belirli varlık olarak anlaşılan şey, daha çok bir belirli kavramdır." Hegel, *The Jena System, 1804-1805*, s. 80; *Jenaer Systementwürfe II*, s. 79.

181 Hegel'in şöyle anlatmayı tercih edeceği gibi: "Kendi-içinde olarak bilme –başkalarıyla olan bütün ilişkilerden geri çekilmiş olarak– ve onun evreleri birer bütünlüklerdir, kendi içlerine yansıyan-düşünseyen [*reflektiert*] öğelerdir; bu bilme, kendi mutlak somutlaşışına doğru yolu açan mantığın değil, metafiziğin nesnesidir. Bu metafizikte bütünlükler kendilerinin farkına varmalıdırlar, çünkü o âna dek, yalnızca mutlak bütünlüğün birer evresi olarak vardırlar." Hegel, *The Jena System, 1804-1805*, s. 130; *Jenaer Systementmürfe II, s.131.*

182 Hegel bu bağlamda bölümün başında şöyle der: "Bu, başkasıyla ilişkiye geçen farklı bilme (*differente Erkennen*), başkasını kendisinin bir başkası olarak varsayar, bu şekilde de bu başkası artık bizim için değil kendisi için bir başkası haline gelir, başka bir deyişle kendini olumsuzlar... Metafiziğin kendi-içindeliği, bilmenin biçimidir, bu da bilme için olumsuzdur.

Onun hareketi ya da bilmenin başkasının üzerinden tekrar kendine dönmesi, bilgi haline gelen kavrayış, bu ayrımsız olan başkasının bilme için farklı hale gelmesidir; kendisini bilmenin olumsuzu olarak belirleyerek, yalnızca kendisi olumlu olan bilme, gerçekten kendi-içinde hale gelir." Hegel, *The Jena System, 1804-1805,* s. 132; *Jenaer Systementwürfe II,* s. 133.

183 Bkz. Rolf-Peter Horstmann, "Jenaer Systemkonzeptionen", s. 54-55. Benim Hegel'in bu dönemde doğa üzerine olan yazılarına dair yorumum, büyük oranda Horstmann'a dayanıyor.

184 Örneğin "ölü madde" ile "yaşam" arasındaki orta nokta olarak anılan "kimyasal hareket," Hegel'in 1803 dönemindeki doğa felsefesinde yerini alır ve bir daha bu felsefeden ayrılmaz. Maddeden tine doğru yumuşak bir geçiş arzusu, Hegel'in *Etik Yaşamın Sistemi*'nde, aileyi "doğanın meydana getirdiği en yüksek bütünlük" olarak nitelemesinde görülür. Bu ifadede göstermek istediği şey, doğabilimlerince incelenen doğadan, "etik doğa"ya (özellikle cinsiyet farkı, çocukluk ve büyüme gibi şeyler düşünüldüğünde), doğada karşılığı olmayan "etik yaşam"a doğru yumuşak bir geçiş olduğudur. Bütün bunlarda gösterilmek istenen, devamlı, indirgemeci olmayan ve sonunda yeni ("tin") bir şey üreten bir süreci göstermek ve bu sürecin doğadan kopuk ve metafizik bir şey olmadığını ile getirmektir. (Bkz. Hegel, *System of Ethical Life,* s. 128; *System der Sittlichkeit,* s. 37.) *Etik Yaşamın Sistemi,* "Doğa süreci içerisinde koca kendi etinin etini karısında görür, ama sadece etik yaşamda (*Sittlichkeit*), kendi tininin tinini etik özün içerisinden görür." Hegel, *System of Ethical Life,* s. 143; *System der Sittlichkeit,* s. 53.

185 Hegel'in bu geçişi özetleyişi, notlarındaki puslu havayı vermesi açısından önemlidir: "Kendisiyle özdeş salt mutlak ayrımsızlık olarak eter, bu belirlilik olarak bir sonsuzluğa sahiptir ve karşıt üyelerin, gökcisimlerinin kendisine mutlak bağımlılığı içinde bu sonsuzluk, etere göre dışsal bir idealliktir. Eterin bu var olan sonsuzluğa ilişkin ayrımsızlığı, dünyada birbirlerine karşı ve birbirleri üzerinden bir farklılığa dönüşür, gökcisimleri de kendileri-için olarak birer element haline gelirler; kendileri-için oluşları, dünyanın mutlak sayısal tekilliğinde çözülür; ideallikler haline gelirler, evrenselliğin ve sonsuzluğun birliği olurlar. Bu birlik ancak kendisine doğru mutlak sonsuzluk olarak, kendi içinde hareket eder ve bu hareket son derece yalın olacak şekilde, veya eterin, sonsuzluğun mutlak kavramının içinden kendine doğru mutlak dönüşü olarak var olabilir. *Onun özünde olduğundan dolayı doğa tinin içinde var olur.*" G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I,* s. 183.

186 Hegel, *Jenaer Systementwürfe II,* s. 192.

187 A.g.e., s. 197.

188 Hegel, *Jenaer Systementwürfe II,* "Zwei Anmerkungen zum System", s. 366.

189 G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (yh. Rolf-Peter Horstmann) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987).

190 *Hegel, Jenaer Systementwürfe III,* s. 3

191 *Geist* bölümünün çevirisi: G.W.F. Hegel, *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary* (çev. Leo Rauch), Detroit: Wayne State University Press, 1983. Rauch'un çevirisini biraz değiştirdim.

192 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 87; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 172.

193 Örneğin bkz. *Hegel and the Human Spirit,* s. 89; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 175.

194 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 105; *Jenaer Systementwürfe III, s.* 191.

195 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 107; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 193.

196 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 107; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 193.

197 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 107; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 193.

198 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 105; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 191.

199 Örneğin bkz. *Hegel and the Human Spirit,* s. 106; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 192.

200 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 116; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 202.

201 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 116; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 202. ("Kendine dair bilgi", "*Wissen von sich.*")

202 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 118; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 203.

203 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 118-119; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 203-204.

204 Hegel'in ekonomiye dair görüşleri kısa kısadır; belli ki dersler için not almıştır. Bu notların önemi, ortaya çıkan ticaret toplumunun sonuçlarıyla, savunduğu modern yaşam adına boğuştuğunun belli olmasıdır. Daha önceki fakirlik ve makineler üzerine yazdığı müsveddelerinde yer almayan kimi sözcükler yer almaktadır: "Fabrika işi", "manifaktür", "endüstri" gibi ("*Fabrik-*, *Manufacturarbeiten*... und... *Industrie*") daha çok İngiltere veya az çok Fransa'yla ilgili olan ama o dönemde Almanya'da (en azından o halleriyle) hiç bilinmeyen sözcükler kullanır. Hegel'in zamanında "*Manufactur*" sözcüğü "işletmenin büyüklüğü"yle özdeşti. "Tek bir işletmede, loncaların izin verdiğinden daha çok sayıda iş yapılırdı, kimi zaman da, işbölümünün derecesi ve üreticilerin hiç görmedikleri müşterileri de kapsayan pazar anlamına gelirdi" (Mack Walker, *German Hometowns*, s. 121). Mekanik güç kullanılarak yapılan üretimle hiçbir ilgisi yoktu. Benzer biçimde, "*Industrie*" de, 1780 yılının ekonomik ansiklopedisinin tarifine göre, sadece "uygun fırsatlardan mümkün olan bütün kazancı edinmeye yönelik, özgür işçilerin ve tüccarların etkin enerjisiyle birlikte sözde *savoir-faire* ya da zeka" anlamına geliyordu (alıntılayan Mack Walker, *German Hometowns*, s. 121-122). Hegel bu terimleri Almancadaki eski anlamlarıyla kullanıyor olsa da –*Manifaktur* için verdiği örnek maden işçiliğidir– bunları kullanırken modern sonuçlar da çıkarıyor gibidir.

205 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 140; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 224.

206 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 140; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 224.

207 Abbé Sieyès, "What Is the Third Estate?", Keith Michael Baker (yh.), *The Old Regime and the French Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 171.

208 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 155; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 236.

209 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 161, 156n, *160; Jenaer Systementwürfe III*, s. 241, 236n, 240.

210 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 159, 160; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 240, 239.

211 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 155; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 235.

212 Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 169; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 249.

213 İlginç bir şekilde, "Alman Anayasası"nda "mutlak zümre" babasını dışarıda bırakırken, daha sonra betimlediği "evrensel zümre" onu dahil eder.

214 Almanya'da bu konuyla ilgili, o dönemdeki tutucu akımları pietizmin yükselişine bağlayan pek çok tarih araştırması vardır. Pietizm, böyle irrasyonel akımların gelişmesinde büyük rol oynamış olsa da, bunu sadece pietizme bağlamak kanımca yanlış olur. Aslında pietizme başvurulmasının önemli bir nedeni, memleket yaşantısının, Aydınlanma'nın ve modern Avrupa devletinin rasyonalist güçleriyle olan mücadelesidir. Bunlar iki ayrı –elbette birçok kesişim noktasında örtüşmüşlerdir de– gelişim hattı oluştursalar da, birçok pietist ve onların takipçileri için bu ikisi birbiriyle bütünüyle özdeş olarak göründüler. Pietizme olan bağlılık, köklerini mutlak monarşinin "evrenselci," merkezileştirici güçlerine, Aydınlanma'nın batıl inanç düşmanlığına ve rasyonalist teolojiye karşı savaş veren memleket yaşantısının yapılarında bulur. Hamann ve Jacobi çerçevesinde, irrasyonalizmi pietizme atfeden Isaiah Berlin'dir: "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, s. 162-187. Pietizmin bu dönem Alman düşüncesinin gelişiminin temeli olduğu düşüncesine dair bkz. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), Bölüm 4: "The Final Solution of Infinite Longing: Germany", s. 275-395.

215 Bkz. Hegel, *Hegel and the Human Spirit*, s. 156-157; *Jenaer Systementwürfe III*, s. 236-237.

216 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 157; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 237.
217 Alıntılanan yer, François Furet, *Revolutionary France: 1770-1880* (çev. Antonia Nevill) (Oxford: Blackwell, 1992), s. 220.
218 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 173; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 253.
219 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 175; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 255.
220 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 176; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 256.
221 A.g.e.
222 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 177; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 257.
223 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 177; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 257.
224 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 181; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 260.
225 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 181; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 261.
226 Hegel, *Hegel and the Human Spirit,* s. 182; *Jenaer Systementwürfe III,* s. 261.

5. BÖLÜM HEGEL KENDİ SESİNİ BULUYOR: *TİNİN FENOMENOLOJİSİ* (Sayfa 197-214)

1 Günther Nicolin (yh.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #107, s. 76.
2 Aslında *Fenomenoloji*'nin talihi Hegel yaşarken açılır ve kapanır. 1812'de bile (*Mantık Bilimi*'ne ilk önsözü yazdığı sıralarda) Hegel hâlâ, ilk bölümü *Tinin Fenomenolojisi*'nden oluşacak şekilde iki veya dört bölümlü bir "Bilim Sistemi"nden bahseder ve bu ilk bölümü, "Mantık ve 'gerçek'in iki bilimi, doğa felsefesi ve tin felsefesi" izleyecektir. Bkz. G.W.F. Hegel, *Science of Logic* (çev. A.V. Miller) (London: George Allen and Unwin, 1969), s. 29; *Werke, 5,* s. 18. Bu iki ya da dört bölümlü sistem hiçbir zaman ortaya çıkmaz ve kısa bir süre sonra, tam olarak kitabı reddetmese de (bunu hiç yapmamıştır), yeniden basılan *Mantık Bilimi*'nin önsözüne 1831'de eklediği bir dipnotta *Fenomenoloji*'yi hafifseyerek, onun sonraki düşünceleriyle aşıldığını ve onun yerine, 1817'de Hegel Heidelberg'de profesör olduktan sonra basılan ve "sistem"inin temel kaynağı olan *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin önsözünün geçtiğini ifade etmiştir. *Fenomenoloji*'yi hafifsediğini, ona *Ansiklopedi* kitabında, bütün "sistem"inin ancak küçük bir parçası halinde "Tin Felsefesi" olarak yer vererek gösterir. Bkz. G.W.F. Hegel, *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences with the Zusätze* (çev. T.F. Geraets, W.A. Suchting, H.S. Harris) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991), §25; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke,* 8-10. Berlin'deki ilk yıllarında, Hegel "sistem"ini yayarken, *Fenomenoloji* neredeyse tamamen unutulmuştur ve öğrencileri neredeyse tamamen *Ansiklopedi*'deki "sistem"ine yoğunlaşmıştır. Ama ünü arttıkça ve zaman geçtikçe, Berlin'de daha sonraki öğrencileri bu durumu tersine çevirmiş ve *Fenomenoloji*, Hegel'in düşüncesine dair yorumlarında merkezi bir konuma yükselmiştir.
3 Bkz. *Tinin Fenomenoloji*'sinin eleştirel edisyonunun editörünün kısa yorumu Wolfgang Bonsiepen, G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988), s. 547-548; bu öykü tam olarak Friedhelm Nicolin tarafından ele alınır, "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien,* 4 (1967), s. 113-123.
4 Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science* (çev. James W. Ellington) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985), s. 119 (AA 555).
5 Wolfgang Bonsiepen'a göre, Hegel bu terimi büyük olasılıkla Reinhold'un bir makalesinden veya (daha düşük bir olasılık da olsa) Fichte'nin bir yapıtından almıştır. Bkz. Bonsiepen'in

Tinin Fenomenoloji'sine giriş makalesi, s. ix-xvi. Ama ilginç bir şekilde Bonsiepen, Hegel'in "fenomenoloji" terimini seçme nedeni çerçevesinde, –Kant'ın "fenomenoloji" kavrayışı ile Hegel'in "fenomenoloji" tanımı arasındaki benzerliğe rağmen– Kant'ın (1786 yılında basılan ve Hegel'in mutlaka haberi olduğu) *Doğabilimlerinin Metafizik Temellendirilmesi*'ndeki ifadeden bahsetmez. "Hegel's Concept of Phenomenology" başlıklı metninde Rüdiger Bübner de başlığın Reinhold'un 1802 tarihli "*Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen*" başlıklı yapıtından geldiğini öne sürer. Bkz. s. 48, not 12. Michael Petry de, "fenomenoloji" teriminin Hegel'in çağdaşları tarafından nasıl kullanıldığına tatmin edici açıklamalar getirmektedir. Bkz. G.W.F. Hegel, *The Berlin Phenomenology* (yh. ve çev. Michael Petry) (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981), s. lxxxiii-lxxxv.

6 *Fenomenoloji*'nin yapısı ve felsefi önemine dair daha geniş bir açıklamayı şu kitapta vermiştim: Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

7 Bkz. *Phenomenology of Spirit, §78*, s. 49; *PG*, s. 67; *PhG*, s. 61. Hegel burada kuşku (*Zweifel*) ve çaresizlik (*Verzweiflung*) arasında bir sözcük oyunu yapar.

8 *Phenomenology of Spirit* §78, s. 49; *PG*, s. 67; *PhG*, s. 61.

9 *Phenomenology of Spirit*, §481-482, s. 292-293; *PG*, s.345; *PhG*, s. 318-320; ayrıca bkz. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (New York: Harcourt, Brace, 1960), s. 32.

10 *Phenomenology of Spirit*, §591, s. 360; *PG*, s. 418; *PhG*, s. 390-391.

11 Bkz. *Phenomenology of Spirit*, §595, s. 363; *PG*, s. 422; *PhG*, s. 394. 1814 yılında, Napoléon birdenbire güç kaybettikten sonra, Niethammer'e yazdığı bir mektupta, kendisini Napoléon'un düşüşünü *Fenomenoloji*'de öngördüğü için kendisini tebrik eder ve bu şekilde "büyük bir kişinin, kitleye yapmak istediğini yapma hakkı vermek zorunda olduğunu ve böylece kendi sonunu hazırladığını" gösterdiğini iddia eder. *Briefe*, II, #233; *Letters*, s. 307.

12 "Güzel ruh"un geçtiği ünlü yerlerden biri, Johann Wolfgang von Goethe'nin *Wilhelm Meister'ın Çıraklık Yılları* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre* İngilizceye çev. Eric A. Blackall, Victor Lange işbirliğiyle) (Princeton: Princeton University Press, 1995) adlı yapıtıdır. Goethe bu romanın, "Güzel Bir Ruhun İtirafları" başlıklı bir bölümünde, sofu bir kadını tasvir eder. Kadının, "bedenini kendinden başka bir şeymiş gibi düşünme" eğiliminden bahsederek şöyle devam eder: "Hiçbir zaman dışarıdan dayatılan bir yasa gibi önümde beliren emri takip ettiğimi hatırlamıyorum. Her zaman dürtülerimin peşinden gittim, özgürce kendi kanaatlerimi izledim ve hiçbir zaman bir kısıtlama ya ya da pişmanlık hissetmedim (s. 253, 256). Hegel burada Goethe'den etkilenmiş olabilir; ama 1805'te, arkadaşı Karl Ludwig von Knebel'den ödünç aldığı ve "güzel bir ruhun itirafları"yla ilişkili başka bir kitap okumuştu; Knebel'e kitabı geri verirken yazdığı bir mektupta, öykünün geçtiği zamanla, öyküde ifade edilen görüş ve tarzların şaşırtıcı modernliğinin (*Modernität*) karşıtlığı üzerine bir yorum yapar. O dönemde aynı başlıklı en az üç ayrı kitap vardır ve bunun hangi kitap olduğuna dair bir işaret yoktur. Hegel, *Briefe*, #690; *Letters*, s. 375. Bkz. Hoffmeister'ın notları, *Briefe*, s. 473. Bu terimin Avrupa'da aynı anda birçok yerde birden kullanılması ve gelişimi ile ilgili, bkz. Robert E. Norton, *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

13 *Fenomenoloji*'de "Ben" ve "biz" alıntısı şurada geçiyor: §177, s. 110, *PG*, s. 140; *PhG*, s. 127. "Zihinlilik" ve "hemfikirlik," [*mindedness/like-mindedness*], Jonathan Lear'ın, "The Disappearing 'We'" adlı makalesinden alınmıştır. Jonathan Lear, *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 282-300. Lear bu terimleri Wittgenstein'ın zihin kavramını tartışmak için kullanır, ama ben bu terminolojiyi ve kimi bahsettiği konuları, Hegel'in *Geist* kavramını açmak için buraya uyarlıyorum.

Bunun, Hegel'in tarihsel olarak yerleşik biçimde anladığı *Geist* kavramına ters düşeceğini sanmıyorum. Hatta, yapay terimler olan "zihinlilik" ve "hemfikirlik" sözcüklerinin, aslında çevirmesi zor Almanca bir terim olan *Geist*'ı, İngilizcede "*spirit*" (tin, ruh) veya "*mind*" (zihin) olarak çevirmekten daha iyi açıkladığını düşünüyorum. Ama şu da belirtilmeli ki, "zihinlilik" ve "hemfikirlik," *Geist*'ın Almancadaki olası dinsel göndermelerini hasıraltı ediyor (öte yandan bu, "ruh" veya "tin" sözcüklerinde ifadesini daha rahat buluyor). Bu nedenle çevirirkenki tercih, dinin Hegel'in sistemindeki öneminin yorumuna göre değişebilir; benim görüşüme göre, Hegel'in din üzerine felsefi görüşleri, *Geist* kuramından türemektedir (en azından Jena döneminden beri), yoksa tersi değil (birçok Hegel yorumcusunun düşündüğü ve düşünmekte olduğu gibi). Başka bir deyişle, Hegel'in felsefi düşüncesini daha önce sahip olduğu dinsel görüşlerden türettiğini düşünmüyorum; benim anladığım kadarıyla Hegel çok daha radikaldir ve kendi kişisel dini görüşlerini, "zihinlilik" ve "hemfikirlik" temelindeki genel felsefi görüşlerine dayandırır.

14 Bkz. *Phenomenology of Spirit*, §673, s. 410, *PG*, s. 473; *PhG*, s. 443.

15 *Fenomenoloji*'de, Hegel'in Berlin yıllarında sanat, din ve felsefe arasında yaptığı keskin ayrımlar bulunmaz; *Fenomenoloji*'de "sanat" daha çok "din"in içinde kapsanmaktadır.

6. BÖLÜM DEĞİŞEN YAŞAM: JENA'DAN BAMBERG'E (Sayfa 215-256)

1 Jakob Friedrich Fries, *Reinhold, Fichte und Schelling* (Leipzig: A.L. Reinicke, 1803); alıntılanan yer, Ernst Ludwig Theodor Henke, *Jakob Friedrich Fries: Ausseinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt* (Leipzig: F.U. Brockhaus, 1867), s. 80.

2 Bkz. Ernst Ludwig Theodor Henke., *Jakob Friedrich Fries*, s. 83.

3 Bkz. Ernst Ludwig Theodor Henke., *Jakob Friedrich Fries*, s. 94.

4 J.F. Fries, *Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung* (Jena: Johann Michael Mausse, 1803).

5 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #93, s. 71.

6 *Briefe*, I, #55; *Letters*, s. 106-108.

7 *Briefe*, I, #158; *Letters*, s. 561.

8 Hegel'in kullandığı "hipokondri" terimi günümüzdeki anlamından farklıdır. Onu bir tür tinsel depresyon türünün tanımı olarak kullanmaktadır; 1826 tarihli, arkadaşı Karl Daub'a yazdığı bir mektupta, "Hipokondriyi, insanın kendini bir türlü toparlayamamasından çıkan bir hastalık olarak görüyorum" der ve tek çaresinin "etkinlik" olduğunu söyler. Bkz. *Briefe*, III, #519; *Letters*, s. 513. Görünüşe göre aynı tanım, *Ansiklopedi*'nin *Zusatz*'larından birinde de görülmektedir: "Bu hastalıklı zihin durumunda, kişi öznelliğinden vazgeçmez, dış dünyaya karşı isteksizliğinin üzerinden gelemez ve kendini, kolayca gerçek bir yetersizliğe dönüşebilen göreceli bir yetersizlik halinde bulur. Kişi böylece telef olmak istemiyorsa, dünyanın kendisine hazırladığı koşulları kabul etmeli ve bundan kendisi için istediğini çekip çıkarmalıdır." *Enzyklopädie*, §396, *Zusatz; Philosophy of Mind (Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences)* (çev. William Wallace ve A.V. Miller) (Oxford: Oxford University Press, 1971), s. 62.

9 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #92, s. 70.

10 *Briefe*, I, #76; *Letters*, s. 116.

11 *Briefe*, I, #74; *Letters*, s. 114.

12 Bkz. *Briefe*, II, #233; *Letters*, s. 306.

13 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #738, s. 492.
14 Bkz. *Briefe,* II, #233; *Letters,* s. 306.
15 *Briefe,* I, #78; *Letters,* s. 117.
16 Bkz. Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena,* s. 240-241.
17 *Briefe,* I, #76; *Letters,* s. 115.
18 Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena,* s. 240.
19 Alıntılanan yer Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena,* s. 243.
20 Bkz. Max Steinmetz (yh.), *Geschichte der Universität Jena,* s. 241.
21 *Briefe,* I, #113 için not, s. 480.
22 Alıntılanan yer James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 358.
23 Bkz. Nicholas Boyle, *Goethe: The Poet and the Age. Volume I: The Poetryi of Desire* (Oxford: Oxford University Press, 1991), s. 175.
24 Bkz. W.H. Auden, Goethe, *The Sorrows of Young Werther and Novella* (çev. Elizabeth Meyer ve Louise Bogan) için önsöz (New York: Random House, 1971), s. ix.
25 *Briefe,* I, #76; *Letters,* s. 116.
26 Mektup şurada alıntılanmıştır: Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,* s. 230-231; ama o zamandan beri kayıp durumdadır.
27 G.W.F. Hegel, "Maximen des Journals der deutschen Literatur", *Werke,* 2, s. 568; "Guidelines fort he Journal of German Literature (1807)" (çev. Christine Seiler ve Clark Butler), *Clio,* c. 13, no. 4 (1984), s. 409.
28 Hegel, "Maximen des Journals der deutschen Literatur", *Werke,* 2, s. 569-570; "Guidelines for the Journal of German Literature (1807)", s. 410.
29 Hegel'in *Edinburgh Review* ile ilişkisi için, bkz. Norbert Waszek, "Hegels Exzerpte aus der 'Edinburgh Review' 1817-1819", *Hegel-Studien,* 20 (1985), s. 79-111. Karl Rosenkranz, Hegel'in daha Frankfurt'tayken İngiliz gazetelerini okuduğunu not ediyor.
30 Bkz. John Edward Toews, *Hegelianism,* s. 76-77.
31 Hegel, "Maximen des Journals der deutschen Literatur", *Werke,* 2, s. 572; "Guidelines for the Journal of German Literature (1807)", s. 412.
32 *Briefe,* I, #90; *Letters,* s. 75-78.
33 *Briefe,* I, #93.
34 *Briefe,* I, #87; *Letters,* s. 686.
35 *Briefe,* I, #83. Schelling, Mart 1807 tarihli mektupta kahini anlatmaya heyecanla devam eder, #93.
36 *Briefe,* I, #90; *Letters,* s. 75-78.
37 *Briefe,* I, #92; *Letters,* s. 687.
38 *Briefe,* IV/i, S. 231. "Veliaht Prens," birliğinin adına gönderme yapmaktadır.
39 *Briefe,* I, #125; *Letters,* s. 425.
40 Bkz. Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 251.
41 Bkz. John Edward Toews, *Hegelianism,* s. 75-77.
42 Wilhelm R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung* (Frankfurt a.M.: G. Schulte-Bulmke Verlag, 1955), s. 19.
43 Bkz. Wilhelm R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung,* s. 20.
44 *Briefe,* I, #88. Niethammer belli ki "*Schneiderbanger*" sözcüğünü komik bulmuştu ve şöyle demişti: "Bay Schneidewind veya Schneidewang veya garip isimli gazete sahibi her kimse..."
45 *Briefe,* I, #98; *Letters,* s. 130.
46 *Briefe,* I, #89; *Letters,* s. 126.
47 Hegel, "Aphorismen aus Hegels Wastebook", *Werke,* 2, s. 547; "Aphorisms from the Wastebook", s. 2.

48 Bkz. Wilhelm R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, s. 31.
49 *Briefe*, I, #98; *Letters*, s. 130.
50 *Briefe*, I, #85; *Letters*, s. 122-123.
51 *Briefe*, I, #104; *Letters*, s. 143.
52 Alıntılanan yer, Manfred Baum ve Kurt Meist, "Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung: Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit 1807-1808", *Hegel-Studien*, 10 (1975), s. 91. Hegel'in bu dönemki etkinliğini büyük ölçüde Baum ve Meist'ın çalışmalarından çıkardım.
53 A.g.e., s. 90-91.
54 A.g.e., s. 112.
55 Bkz. *Briefe*, I, not #101, s. 473.
56 James Sheehan, *German History: 1770-1866*, s. 260.
57 Bkz. Manfred Baum ve Kurt Meist, "Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung", s. 99.
58 Örneğin bkz. *Briefe*, I, #117; *Letters*, s. 159.
59 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866*, s. 261.
60 Manfred Baum ve Kurt Meist, "Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung", s. 114.
61 Manfred Baum ve Kurt Meist, "Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung", s. 104. Baum ve Meist, Hegel'in bu konuyla ilgili yayımladığı makalelerin güzel bir özetini veriyorlar, s. 103-107.
62 *Briefe*, I, #113.
63 Manfred Baum ve Kurt Meist, "Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung", s. 108.
64 Baum ve Meist da bu noktaya değiniyor: Bkz. a.g.e., s. 110.
65 A.g.e., s. 95.
66 Bir zamanlar hayli etkili olan ve öfkeli biçimde Hegel karşıtı olan kitabı *Hegel und seine Zeit*'da (Berlin, 1857) Rudolf Haym, Hegel'in editörken yaptığı seçimlerde devlet sansürünün etkisi olduğunu öne sürer. Hegel'in Prusya devletinin resmi filozofu olduğunu söyleyen de Haym'dır. Ayrıca Hegel'in Jena'daki faaliyetlerinin Prusya'da sadece ikiyüzlülük olarak görülürken Bamberg'de buna bir de vatansever olmayan etkinlikler olarak bakıldığını ortaya koyduğunu kanıtlamaya çalışır. Baum ve Meist'a göreyse Hegel'in sadece sansür yüzünden böyle davrandığı iddiası gerçek dışıdır. Yine ikisine göre, Hegel'in ilk biyografisini yazan Karl Rosenkranz, Hegel'in Jena'daki editörlük faaliyetlerin Prusya Krallığı'nın geleceği konusunda "sıcak bir ilgi" ortaya koyduğunu söyleyerek hata yapmıştır.
67 *Briefe*, I, #102; *Letters*, s. 135.
68 Örneğin Jena'dan arkadaşı Thomas Seebeck, Ocak 1808'de, Frommann'ın Hegel hakkında, onun "işten nasıl da memnun" olduğunu anlattığını aktarır. Bkz. *Briefe*, I, #113. Ayrıca Frommann bu mektupta, Hegel'e, "Sisteminin ikinci kısmı nasıl gidiyor? Yayımlamaya başladın mı?" diye sorar. Bu, arkadaşlarının Hegel'in *Mantık* üzerine çalışmaya başladığını ve elinde basılmaya hazır epey bir müsvedde olduğunu bildiklerine işaret eder.
69 *Briefe*, I, #112; *Letters*, s. 156.
70 *Phenomenology of Spirit*, §665, s. 404; *PhG*, s. 437-438.
71 *Briefe*, I, #112; *Letters*, s. 155. Hegel'in Bamberg yaşantısından sonra devam eden kahveye olan düşkünlüğü, Wilhelm R. Beyer tarafından da anlatılır: "Aus Hegels Familienleben: Die Briefe der Susanne von Tucher an ihre Tochter Marie Hegel", *Hegel-Jahrbuch*, 1966 (Meisenheim am Glan), s. 52-110. Rumford filtreli kahve pişirme aygıtı, Kont von Rumford'un birçok icadından biridir; Kont von Rumford'un asıl adı Benjamin Thompson'dur ve İngiliz kökenli Amerikalı bir memurdur, İngiltere'ye hizmetlerinden dolayı 1784'te şövalye unvanı almış ve 1791'de, Bavyera Krallığı'nda savaş bakanlığı ve başka görevler yaptıktan sonra, Kutsal Roma

İmparatorluğu'nda kont olmuştur. Adını New Hampshire'daki memleketi Rumford'tan almıştır (şimdiki Concord); kahve pişirme aygıtını ürettiği sırada İngiltere'ye dönmüştür ve aynı zamanda ısının doğası üzerine çalışmakta ve hâlâ kullanılan ocak ve şömine icatlarına doğru yol almaktadır. Ayrıca Münih'teki ünlü "İngiliz Bahçeleri"ni düzenlemiştir.

72 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866*, s. 269-270.

73 Bkz. *Briefe*, I, #120a; *Letters*, s. 164.

74 *Briefe*, IV/2, #120a; *Letters*, s. 163.

75 *Briefe*, I, #108; *Letters*, s. 149. Aynı şeyi Almanca ve Yunanca da yapar, *Briefe*, IV/2, #120a; *Letters*, s. 163.

76 *Briefe*, I, #111; *Letters*, s. 153-54.

77 *Briefe*, I, #112; *Letters*, s. 157.

78 *Briefe*, I, #112; *Letters*, s. 157; "Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen", *Werke*, I, s. 268: "Olan durum karşısındaki hoşnutluluk, karşı konulmaz yazgının önünde boyun eğiş, yerini umuda, beklentiye ve yeni şeylere doğru cesarete bıraktı." Ayrıca Frankfurt notlarında (s. 273), reformun olabilmesi için gerekli olan "ortak bir tin"den (*Gemeingeist*) bahseder.

79 Bu bilgi, Hegel'in Niethammer'e mektubuna notlardan, not 1'den alınmıştır; *Briefe*, I, s. 479.

80 *Briefe*, I, #108; *Letters*, s. 151.

81 A.g.e.

82 *Briefe*, I, #103; *Letters*, s. 141.

83 *Briefe*, I, #104; *Letters*, s. 142.

84 *Briefe*, I, #126; *Letters*, s. 166.

85 *Briefe*, I, #127; *Letters*, s. 167.

86 A.g.e.

87 *Briefe*, I, #125; *Letters*, s. 425.

88 *Briefe*, I, #129; *Letters*, s. 169.

89 *Briefe*, I, #95; *Letters*, s. 80.

90 İlginç bir şekilde Hegel, Schelling'in felsefesinin bu betimlenişini (pek de iyi anlaşamadığı) Friedrich Schlegel'den ödünç almış olabilir. Heinrich Steffens, o dönemde Friedrich Schlegel'in Schelling'in görüşlerini "içinde bütün kedilerin kara olduğu gece" diye dalga geçerek dudak büktüğünü belirtiyor. Wolfgang Bonsiepen, Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, "Anmerkungen" to Hegel's *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988), s. 562.

91 *Briefe*, I, #107; *Letters*, s. 80.

92 A.g.e.

93 *Briefe*, I, #107; *Letters*, s. 81.

94 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #133, s. 89.

95 *Briefe*, I, #211; *Letters*, s. 284.

96 Bkz. John Edward Toews, *Hegelianism*, s. 253-254.

97 İlk yorumlar Wolfgang Bonsiepen tarafından bulunup tartışılmıştır: "Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, 14 (1979), s. 9-38.

98 Alıntılanan yer Wolfgang Bonsiepen, "Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", s. 11-13.

99 Alıntılanan yer, a.g.e., s. 14.

100 Alıntılanan yer, a.g.e., s. 16

101 Hegel, "Notizenblattt: Bayern: Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie", *Werke*, 2, s. 275-279.

102 Alıntılanan yer, Wolfgang Bonsiepen, "Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", s. 17.

103 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #130, s. 87.
104 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #131, s. 87.
105 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #132, s. 87.
106 Alıntılanan yer, Wolfgang Bonsiepen, "Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", s. 24.
107 Alıntılanan yer, a.g.e., s. 25.
108 Alıntılanan yer, a.g.e., s. 26.
109 Alıntılanan yer, a.g.e., s. 28.
110 Alıntılanan yer, a.g.e., s. 30.
111 K.J.H. Windischmann'ın Hegel'in *Fenomenolojisi* yorumu; "G.W. Fr. Hegels System der Wissenschaft. I Theil. Die Phänomenologie des Geistes", *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung,* Şubat 7, 1809; yeniden basım: Oscar Fambach, *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit* (Berlin: Akademie Verlag, 1963), s. 413. Bkz. Wolfgang Bonsiepen'in tartışması: "Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", s. 19-22.
112 *Briefe,* I, #155.
113 *Briefe,* I, #103; *Letters,* s. 140
114 *Briefe,* I, #98; *Letters,* s. 129.
115 *Briefe,* I, #109; *Letters,* s. 145.
116 *Briefe, #215; Letters, s. 591.*
117 Bkz. *Briefe,* I, not #155, s. 498-498. Ayrıca bkz. Wolfgang Bonsiepen, "Erste Zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes", s. 32-33. Tüm yorumun yeniden basımı: Oscar Fambach, *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit,* s. 428-452. Schelling'in modern Platon olarak karşılanışından, Henry Crabb Robinson'un kardeşine yazdığı 1802 tarihli mektupta bahsedilir. Robinson, Schelling'in derslerini dinlediğinden, "modern Platon'un bir saat boyunca, yeni metafizik yapıtı *Estetik Teorisi* veya *Sanat Felsefesi*'ni okuduğu"ndan bahseder. Edith J. Morley (yh.), *Crabb Robinson in Germany: 1800-1805: Extracts from His Correspondence,* s. 117.
118 Bkz. yeniden basım: Oscar Fambach, *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit,* s. 429.
119 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #143, s. 95.

7. BÖLÜM NURNBERG SEÇKİNLERİ (Sayfa 257-318)

1 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #125, s. 85.
2 *Briefe,* I, #101; *Letters,* s. 134.
3 *Briefe,* I, #108; *Letters,* s. 150.
4 *Briefe,* I, #121.
5 *Briefe,* I, #122; *Letters,* s. 173.
6 *Briefe,* I, #122; *Letters,* s. 174.
7 Bkz. *Briefe,* I, #133, Niethammer'in mektubu; Hegel'in yanıtı, *Briefe,* I, #135; *Letters,* s. 178.
8 *Briefe,* IV/i, #81, s. 96.
9 Bkz. Karl-Ernst Jeismann, "Zur Bedeutung der 'Bildung' im 19. Jahrhundert", Karl-Ernst Jeismann ve Peter Lundgreen (yh.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* (Munich: C.H. Beck, 1987), c. 3, s. 4-6.
10 Bkz. Karl-Ernst Jeismann, "Zur Bedeutung der 'Bildung' im 19. Jahrhundert," s. 7.
11 *Briefe,* I, #85; *Letters,* s. 122.
12 *Briefe,* I, #135; *Letters,* s. 178.

13 Bkz. *Briefe,* I, #88'e not, s. 469.
14 Bkz. *Briefe,* I, #53'e not, s. 456.
15 Bkz. Karl-Ernst Jeismann, "Das höhere Knabenschulwesen", *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte,* c. 3, s. 158-159.
16 Bunun nasıl uygulandığı konusunda elbette birçok *Land* arasında farklılıklar vardı; bu farklılıklar özellikle de modern çalışmaların daha çok olup olmayacağı konusundaydı. Bkz. Karl-Ernst Jeismann, "Das höhere Knabenschulwesen", s. 153.
17 Alıntılanan yer, Hegel, *Werke,* 4, "Anmerkung zu Redaktion zu Band 4", s. 598.
18 Alıntılanan yer, G. Hirschmann, "Die 'Ära Wurm' (1806-1818)", Gerhard Pfeiffer (yh.), *Nürnberg - Geschichte einer europäischen Stadt* (Munich: C.H. Beck, 1982), s. 360.
19 Alıntılanan yer, G. Hirschmann, "Die 'Ära Wurm' (1806-1818)", s. 359.
20 A.g.e., s. 360.
21 Bkz. Karl-Ernst Jeismann, "Zur Bedeutung der "Bildung" im 19. Jahrhundert", s. 13.
22 Baron von Lochner'in raporunun alıntılandığı yer, Karlheinz Goldmann, "Hegel als Referent für das Nürnberger Lehrerseminar und Volksschulwesen 1813-1816", W.R. Beyer, K. Lanig, ve K. Goldmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816* (Nuremberg: Selbstverlag der Stadt Bibliothek Nürnberg, 1966), s. 42.
23 *Briefe,* I, #143.
24 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 267.
25 *Briefe,* I, #143.
26 *Briefe,* I, #148; *Letters,* s. 198.
27 *Briefe,* I, #145; *Letters,* s. 191.
28 *Briefe,* I, #145; *Letters,* s. 190.
29 A.g.e.
30 *Briefe,* I, #144; *Letters,* s. 188.
31 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #177, s. 123; #188, s. 134.
32 *Briefe,* I, #184; *Letters,* s. 244.
33 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #166, s. 115.
34 Karl Lanig, "Die pädagogischen Jahre Hegels in Nürnberg", W.R. Beyer, K. Lanig, ve K. Goldmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816,* s. 26.
35 En azından Friedrich Kapp böyle hatırlıyor. Alıntılanan yer Karl Lanig, "Die pädagogischen Jahre Hegels in Nürnberg", s. 20.
36 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #145, s. 100.
37 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #146, s. 103.
38 Hegel, "Rede auf den Amtsvorgänger Rektor Schenk am 10. Juli 1809", *Werke,* 4, s. 307.
39 Hegel, "Rede zum Schuljahrabschluß am 29. September, 1809", *Werke,* 4, s. 314.
40 A.g.e., s. 315.
41 A.g.e., s. 317.
42 A.g.e., s. 321.
43 A.g.e., s. 318.
44 Bkz. Robert E. Norton, *The Beautiful Soul: Aesthetic Morality in the Eighteenth Century.*
45 Hegel, "Rede zum Schuljahrabschluß am 29. September, 1809", *Werke,* 4, s. 323
46 A.g.e., s. 322.
47 A.g.e., s. 325.
48 Alıntılanan yer, James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 286.
49 *Briefe,* I, #147; *Letters,* s. 196.
50 Bkz. G. Hirschmann, "Die 'Ära Wurm' (1806-1818)", s. 361.
51 *Briefe,* I, #148; *Letters,* s. 200
52 *Briefe,* I, #149.

53 See *Briefe,* I, #151; *Letters,* s. 204.
54 Hegel, "Rede zum Schuljahrabschluß am 14. September, 1810", *Werke,* 4, s. 329-330.
55 A.g.e., s. 330-331.
56 A.g.e., s. 332.
57 A.g.e., s. 332.
58 A.g.e.
59 A.g.e., s. 334.
60 A.g.e., s. 335.
61 A.g.e., s. 336.
62 A.g.e., s. 339-340.
63 *Briefe,* I, #156; *Letters,* s. 210.
64 *Briefe,* I, #161; *Letters,* s. 211.
65 *Briefe,* I, #173; *Letters,* s. 230-231.
66 Bkz. *Briefe,* I, #165'e not, s. 501-502.
67 Alıntılanan yer, Karl Lanig, "Die pädagogischen Jahre Hegels in Nürnberg", s. 34.
68 *Briefe,* I, #169; *Letters,* s. 226.
69 *Briefe,* I, #169; *Letters,* s. 227.
70 Hegel, *Werke,* 4, s. 68. Bu alıntı ve tarihlemeye tereddütle yaklaşmak gerekir. Hegel'in kendi müsveddeleri ve öğrencilerinin notlarından oluşan bir toplamada yer almaktadır. İlk önce, ilk biyografisini yazan Karl Rosenkranz tarafından toplanmışlardır. Ama Rosenkranz'ın editörlük yöntemleri çok eleştirilmiş ve kendinden sonraki editörlerce değiştirilmiştir. Ayrıca, Hegel'in entelektüel gelişimini daha iyi belirleyebilmek için tarihlendirilmesi gereken Rosenkranz'ın elindeki müsveddelerin çoğu kaybolmuştur ve elde kalan müsveddelerin tarihlendirilmesi ancak tahminidir. Buradaki alıntı ise, 1808-1809 tarihinden geliyor gibi *görünmektedir.* Editörlerin tartışması için bkz. *Werke,* 4, "Anmerkung zu Redaktion zu Band 4", s. 604-617. Ayrıca Rosenkranz'ın editörlük hataları için bkz. Udo Rameil, "Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik," *Hegel-Studien,* 23 (1988), s. 19-49, ve "Die Phänomenologie des Geistes in Hegel's Nürnberger Propädeutik", Lothar Eley (yh.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"* (Stuttgart: Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990), s. 84-130.
71 *Briefe,* I, #177.
72 *Briefe,* II, #272; *Letters,* s. 327.
73 *Briefe,* II, #309; *Letters,* s. 328.
74 *Briefe,* I, #143.
75 *Briefe,* I, #154; *Letters,* s. 208.
76 Bkz. *Briefe,* IV/i, #84'e not, s. 321-322. Frankfurt klübü "Müze" için bkz. Peter Gay, *The Naked Heart: The Bourgeois Experience: Victoria to Freud,* c. IV (New York: Norton, 1995), s. 19.
77 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #150, s. 104.
78 *Briefe,* I, #156; *Letters,* s. 209-210.
79 *Briefe,* I, #181; *Letters,* s. 239.
80 *Briefe,* I, #181; *Letters,* s. 239.
81 Bkz. *Briefe,* I, #178; *Letters,* s. 236-237.
82 Bkz. *Briefe,* I, #180; *Letters,* s. 238.
83 *Briefe,* I, #186; *Letters,* s. 243.
84 *Briefe,* I, #186; *Letters,* s. 243-244.
85 *Briefe,* I, #186; *Letters,* s. 244. (Belki söylemeye bile gerek yok, ama Hegel'in buradaki memnuniyet (*Zufriedenheit*) sözcüğü ile *Fenomenoloji*'de bahsettiği özbilincin tatmini (*Befriedigung*) arasında bir bağ yoktur.

86 *Briefe,* I, #187; *Letters,* s. 245.
87 *Briefe,* I, #187; *Letters,* s. 246.
88 Bkz. *Briefe,* I, #189; *Letters,* s. 246-248'de Marie von Tucher'in bazı yorumlarının çevirisi verilmiştir.
89 Alıntılanan yer, James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 505. (Tarihçi: John Lothrop Motley.)
90 *Briefe,* I, #183; *Letters,* s. 240-241. (Niethammer mektubun sonunda Hegel'i, dulların emekli maaşının üniversitede bir mevki elde ederken sorun yaratabileceğiyle ilgili uydurma olduğu besbelli bir hikâyeyle avutmaya çalışır ve asıl evlendikten *sonra* üniversitede yer bulabileceğini söyler ama Hegel buna kanmaz.)
91 *Briefe,* I, #185; *Letters,* s. 241.
92 *Briefe,* I, #184; *Letters,* s. 245.
93 *Briefe,* I, #125; *Letters,* s. 425.
94 Hegel'in Bayan Burkhardt'a evlenme vaadinde bulunduğuna dair öykünün kaynağı, Hegel'in Berlin'in sosyal çevresinin baş figürlerinden biri olan bir arkadaşıdır: Karl August Varnhagen von Ense. 1844 yılında, Hegel'in ölümünden on üç yıl sonra, von Ense kendisi ve Heinrich Leo'yla bir sohbetiyle ilgili bir not düşer. Bu sohbette Hegel'in evlilik vaadinden, sonra Hegel'in vaadini tamamen unuttuğundan ve Hegel tam Nürnberg'de evlenecekken Bayan Burkhardt'ın tazminat talebiyle ortaya çıkıverdiğinden bahseder. Hegel'in Bayan Burkhardt'a evlilik vaadi verdiği ve onun da Hegel'in düğününü bozmaya çalıştığı fikrinin tek kaynağı budur. Bkz. #581'e not *Briefe,* III, s. 434
95 *Briefe,* I, #196; *Letters,* s. 255.
96 *Briefe,* I, #196; *Letters,* s. 256.
97 *Briefe,* I, #186; *Letters,* s. 243.
98 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben: Die Briefe der Susanna von Tucher an ihre Tochter Marie Hegel", *Hegel-Jahrbuch,* 1966, s. 79-81.
99 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", s. 65-66. ("Guido"nun geçtiği mektup 6 Nisan 1819 tarihlidir, Hegel Ailesi Berlin'e taşındıktan sonra.)
100 *Briefe,* I, #216; *Letters,* s. 284.
101 *Briefe,* I, #122; *Letters,* s. 175.
102 *Briefe,* I, #198; *Letters,* s. 261.
103 Hegel, "Rede zum Schuljahrabschluss am 2. September 1811", Werke 4, s. 350-351.
104 A.g.e., s. 348.
105 A.g.e., s. 350.
106 A.g.e., s. 346.
107 A.g.e., ("kendimize yön verdiğimiz noktalar: *Richtungslinien*).
108 A.g.e., s. 347.
109 A.g.e., s. 349-350.
110 A.g.e., s. 352.
111 A.g.e., s. 353.
112 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 310-315; François Furet, *Revolutionary France: 1770-1880,* s. 263-265.
113 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 319.
114 *Briefe,* II, #233; *Letters,* s. 307.
115 A.g.e.
116 *Briefe,* II, #241; *Letters,* s. 312. Buradaki bağlamın tümü pek de hoş değildir: "Tanrı bizi onun sevgili kulları kadar kibirli olmaktan ve vaat edilmiş Aptal Almanlığından ile tikelciliğe düşmekten korusun." Burada Alman milliyetçileriyle Yahudi stereotipini karşılaştırması Hegel adına çok da hoş olmaz. Ama Hegel'in bunu ne kadar ironik açıdan söyledi-

ği belli değildir. Paulus Yahudi kökenlidir ve Hegel bunu biliyordu, Hegel'in anti-Semitist jargonla dostu Paulus'u aşağıladığı düşünülemez (bir yandan Paulus'tan sürekli kendisi için Heidelberg'de bir iş bulmasını rica etmektedir ve gerçekten de dostudur). Ama Hegel 1814'te hâlâ Frankfurt'tan beri yaptığı gibi Yahudilerin yaşam tarzıyla eğlenmektedir.

117 Hegel, "Rede zum Schuljahrabschluß am 2. September 1811", *Werke*, 4, s. 347.

118 Oylama için yemekte misafirlere kırk iki çeşit peynir örneği verildi. Bkz. Jenifer Harvey Lang (yh.), *Larousse Gastronomique* (New York: Crown Publishers, 1988), "Brie", s. 142.

119 *Briefe*, II, #262; *Letters*, s. 431.

120 Bkz. Hans-Christian Lucas, "Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane", Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (yh.), "O *Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard*", s. 284-306.

121 Hegel'in teolog dostu Paulus'un karısı Caroline'le iyi ilişkileri vardı. Birbirleriyle sürekli şakalaşırlar ve oldukça iyi geçinirlerdi. Ama Caroline Paulus, Hegel'e yazdığı bir mektupta başka bir durumu açığa çıkartır. Mektup 1808 Ekim tarihlidir (Hegel Bamberg'dedir) ve (Paulus'ların yaşadığı) Nürnberg'deki durumla ilgilidir: "Eğer saygı duymaya karar vermemiş olsam şiddetle karşı çıkacağım bir gelenek var burada. Kadın ve erkekler hep ayrı yerlerde duruyorlar. Ben de bu yüzden kendi cinsiyetimi inkâr ediyorum ve erkeklerle takılıyorum." *Briefe* #134. Hegel cinsiyet rolleri söz konusu olduğunda kadın ve erkeğin farklılığını desteklerdi. Diğer yandan Hegel, "kadınsı" havayı bırakıp kendine güvenen kadınlarla sohbetten hoşlanırdı ve onların yanında kendini rahat hissederdi. Ama elbette kendi karısı Marie böyle bir yolu seçse, bundan pek de hoşnut olmazdı.

122 Hegel'in ailesiyle olan ilişkisi bulanıktır. Örneğin Hegel'in düğününe aileden kimse katılmamıştır. Christiane'le olan ilişkileri dışında, Hegel'in aile üyelerinden kimseyle ilişkisi yok gibidir. Babası ve erkek kardeşinden hiç bahsetmez. Erkek kardeşler arasında hiçbir mektuplaşma yoktur, Christiane'le arasında da Georg Ludwig hakkında mektuplaşma olmamıştır. Hegel'in erkek kardeşinin kaybından büyük üzüntü duyduğuna dair bir ibare de yoktur. Buradan yola çıkarak, erkek kardeşler arasındaki ilişkinin pek de iyi olmadığı düşünülebilir. Christiane'nin ölene dek babasına bakması ve sonra büyük ağabeye dönmesi –Freud'un terimini kullanırsak– bir tür "aile aşkı"nı anımsatıyor. Hegel'in annesinin ölmesi ve aynı hastalıktan kendisinin kurtulması (on bir yaşındayken) Hegel'in duygusal gelişimini etkilemiş olabilir ve annesiyle aynı zamanda aynı hastalıktan kurtulmuş olmakla ilgili bir kaygı yaratmış olabilir. Ama sadece birkaç olgudan yola çıktığımızdan, Hegel'lerin "aile aşkı" yalnızca spekülasyondan ibaret, bununla birlikte Hegel'de daha sonraları kendini gösterecek olan konuşma güçlüğü –büyük kitleler karşısında konuşacağı zaman kaygıya kapılması ve kekelemesi– erken aile yaşamına bağlanabilir. Ayrıca, Hegel'in erkek kardeşinin annesine, Hegel ve Christiane'nin de babalarına çektiğine dair kimi kanıtlar vardır.

123 Bkz. Hans-Christian Lucas, "Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane", s. 293.

124 A.g.e., s. 295.

125 Bkz. *Briefe*, II, #238'e not, s. 377-378.

126 Bkz. Hans-Christian Lucas, "Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane", s. 297

127 *Briefe*, II, #228; *Letters*, s. 407.

128 *Briefe*, II, #238; *Letters*, s. 410.

129 Bkz. *Briefe*, II, #253'e not, s. 383.

130 Bkz. Hans-Christian Lucas, "Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane", s. 297; Hegel, *Briefe*, II, #395'e not, s. 486.

131 Bkz. *Briefe*, II, #395'e not, s. 486-487. Ayrıca bkz. Hans-Christian Lucas, "Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane", s. 295-296, not 27.

132 *Briefe,* II, #395; *Letters,* s. 417.
133 Bkz. *Briefe,* II, #395'e not, s. 487.
134 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", *Hegel-Jahrbuch,* 1966, s. 82-85.
135 Alıntılanan yer Willi Ferdinand Becker, "Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* c. 35, sayı 3/4 (Temmuz-Aralık), s. 613.
136 Bkz. Karlheinz Goldmann, "Hegel als Referent für das Nürnberger Lehrerseminar und Volksschulwesen 1813-1816", W.R. Beyer, K. Lanig ve K. Goldmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816,* s. 39-46.
137 *Briefe,* II, #229; *Letters,* s. 304.
138 Bkz. *Briefe,* II, #229'a not, s. 374-375. İngiliz çevirmenlerin Hegel'in mektuplarındaki ifadeyi, Hegel'in kadınların her türlü eğitimini "paranın sokağa atılması" olarak çevirmeleri feci bir hatadır. Bkz. *Letters,* s. 234, 302. Hegel mektuplarında böyle bir şeyden söz etmez, kaldı ki kadınların eğitimine asla karşı değildir, yoksa Bayan Eisen'e okulu tekrar açma izni vermezdi. Hegel'in kadınların eğitimiyle ilgili görüşü, onların bilimlerde erkekler kadar ileri gidemeyeceğidir; elbette bu görüşleri, her ne kadar kendi döneminde geniş bir kesim tarafından kabul edilse de, pek de övgüye değer değildir.
139 Hegel, "Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten" (1810), *Werke,* 4, s. 391.
140 Bkz. *Briefe,* I, #196; *Letters,* s. 258.
141 *Briefe,* I, #200; *Letters,* s. 264.
142 *Briefe,* I, #211; *Letters,* s. 283.
143 Hegel'in "Genel Kaide"ye dair görüşleri için bkz. Friedhelm Nicolin, "Pädagogik -Propädeutik - Enzyklopädie", Otto Pöggeler (yh.), *Hegel,* s. 91-105, özellikle s. 98-101
144 Bkz. Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer", *Werke,* 4, s. 404; *Letters,* s. 276.
145 Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer", *Werke,* 4, s. 408-409; *Letters,* s. 278.
146 Hegel bu üç aşamayı Niethammer'e "Bilinç, Özbilinç ve Akıl" olarak, başka bir deyişle, *Ansiklopedi*'nin *Fenomenoloji*'yi ele aldığı bölümlerin ışığında anlatır.
147 Bkz. Udo Rameil, "Die Phänomenologie des Geistes in Hegel's Nürnberger Propädeutik", s. 84-130. Aynı elyazmalarıyla ilgili daha kısa bir tartışma editörlerce de sunulur: *Werke,* 4, s. 610-614. Hegel'in Nürnberg "Propädeutik"inin daha sonraki sistemiyle ilişkisi için bkz. bu kitapta 8. Bölüm.
148 Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer", *Werke,* 4, s. 406; *Letters,* s. 277.
149 Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer", *Werke,* 4, s. 415-416; *Letters,* s. 282.
150 Bkz. *Briefe,* I, #152; *Letters,* s. 588.
151 *Briefe,* I, #216; *Letters,* s. 285.
152 *Briefe,* I, #216; *Letters,* s. 285.
153 *Briefe,* II, #271; *Letters,* s. 325.
154 *Briefe,* II, #271; *Letters,* s. 325.
155 Hegel, "Rede zum Schuljahrabschluß am 30. August 1815", *Werke,* 4, s. 373.
156 A.g.e., s. 376.
157 A.g.e., s. 373.
158 A.g.e., s. 370-371
159 A.g.e., s. 374.
160 A.g.e., 4, s. 372.

161 Hegel, "Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse", *Werke*, 4, s. 63 (§196).
162 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #177, s. 122-123.
163 *Briefe*, II, #262; *Letters*, s. 431.
164 *Briefe*, II, #236.
165 Von Humboldt'un alıntılandığı yer, Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany: 1700-1914*, s. 121.
166 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #179, s. 124-125. Ayrıca bkz. *Briefe*, II, #278'e not, s. 397-403. Hegel'in yaşamı ve düşüncesi üstüne popüler olmuş resimli bir yapıt hazırlayan Lloyd Spencer, Raumer'in tasvirinin geri kalanını bütünüyle bağlamından koparmıştır. Raumer, Hegel'in makullüğünü dile getirdikten sonra onun ders anlatma tarzını başka popüler profesörlerinkiyle karşılaştırır: "Elbette sahte dokunaklılık, bağırıp çağırma, küçük şakalar, ilgisiz öyküler, yarı doğru karşılaştırmalar, şimdiyle tek yanlı karşılaştırmalar, kibirli böbürlenmeler... vardır ve öğrencileri kitleler halinde çeken de budur." Spencer bunu sanki Raumer, Hegel'i tasvir ediyormuş gibi alıntılar. Ancak Raumer'in mektubu açık bir biçimde tam tersini söylemektedir; gerçekten de Raumer bu "sahte dokunaklılık, bağırma"dan söz ettikten sonra şöyle devam eder: "Hegel, kesinlikle bu gibi yanlışlar anlamında iyi bir ders anlatma tarzı yoktur." Raumer ayrıca kötü ders anlatma tarzı ("sahte dokunaklılık, bağırma" vd.) sahibi olanlarla ilgili von Schuckmann'a şu öneride bulunur: "Bunu desteklemek değil, engellemek gerekir." Hatayla ilgili olarak bkz. Lloyd Spencer ve Andrzej Krauze, *Hegel: An Introduction* (New York: Totem Books, 1996), s. 92.
167 Bkz. *Briefe*, II, #278; *Letters*, s. 338: "Alman anayasa hukuku, hukuk fakültesinde nasıl ortadan kalktıysa, eski yöntemlere güvenenler için de *metafizik* o şekilde ortadan kalktı."
168 *Briefe*, II, #278; *Letters*, s. 340.
169 *Briefe*, II, #284.
170 *Briefe*, II, #285, s. 406'ya not.
171 *Briefe*, II, #285, s. 407'ye not.
172 *Briefe*, II, #286; *Letters*, s. 347.
173 *Briefe*, II, #289, #311, *Letters*, s. 349, 348.
174 *Briefe*, II, #277, *Letters*, s. 342. Hegel'i profesör olarak niteleyen resmi belge 19 Ağustos 1816 tarihlidir; Bkz. *Briefe*, II, #285, s. 407'ye not.

8. BÖLÜM *FENOMENOLOJİ*'DEN "SİSTEM"E: HEGEL'İN *MANTIK*'I (Sayfa 319-337)

1 *Briefe*, I, #143.
2 Hegel'in geçirdiği fikir değişikleri için, bkz. Udo Rameil, "Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik", Lothar Eley (yh.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"* (Stuttgart: Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990), s. 84-130. Bu çalışmada Rameil ayrıca müsveddelerin daha doğru bir değerlendirmesini yapmaktadır. Ayrıca Rameil, Hegel'in tin felsefesine dair gelişimini başka bir kitapta daha ayrıntılı ele almaktadır, bkz. "Der systematische Aufbau der *Geisteslehre* in Hegels Nürnberger Propädeutik", *Hegel-Studien*, 23 (1988), s. 19-49.
3 Hegel, "Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809ff.)", *Werke*, 4, §5, s. 112. Alınancası "*eigentliche Geisteslehre*"dir.
4 Hegel, "Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1808/1809)", *Werke*, 4, s. 70. Ayrıca farklı bkz. Udo Rameil, "Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik", s.

100-102. Niethammer'e yazdığı bir mektupta Hegel "ruh öğretisi"ni "felsefi psikoloji"yle eş tutmaktadır. Bkz. *Briefe,* I, #144; *Letters,* s. 189.

5 Hegel'in sözleriyle: "Felsefeye giriş, özellikle tinin, bilime ulaşmak için izlediği yollardaki farklı görünüşleri ve faaliyetleri incelemelidir. Çünkü bu tinsel nitelikler ve faaliyetler, zorunlu bir bağ içerir ve bunun bilgisi bizzat bilimi kurar." Hegel, *Werke,* 4, s. 73 (§1). ("Nitelikler"in Almancası *"Beschaffenheiten."*)

6 *Phenomenology,* §77, s. 110, *PG,* s. 140; *PhG,* s. 127. Kant'ın "evrensel özbilinç" iması, Hegel'in ilgilendiği biçimde, B132, "Transandantal Çıkarımsama": 1787 (B) kısmındadır: "*Benim* tasarımlarım (bizzat kendilerinin bilincinden olmasam da) evrensel bir özbilinçle beraber durmalarını *sağlayan* bir koşula uymak zorundadırlar, yoksa onlar benim tasarımlarım olamazlar."

7 Bkz. Udo Rameil, "Die Phänomenologie des Geistes in Hegels Nürnberger Propädeutik", s. 109. Rameil Karl Rosenkranz ve G.A. Gabler'ın bu konudaki deyişlerini özetler.

8 Bkz. Hegel, "Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809 ff.)", *Werke,* 4, s. 111-112 (§3).

9 Hegel, *Science of Logic,* s. 702; *Wissenschaft der Logik,* II, s. 437; *Werke,* 6, s. 496.

10 Bkz. Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für Immanuel Niethammer", *Werke,* 4, s. 407; *Letters,* s. 279.

11 *Briefe,* II, #422, s. 327n.

12 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (A vii).

13 Hegel, "Berichte Hegels über seine Unterrichtsgegenstände: Aus dem gedruckten Gymnasialprogram", *Werke,* 4, s. 295; Hegel, "Logik für die Mittelklasse (1810/11)," *Werke,* s. 164 (§6).

14 *Briefe,* I, #122; *Letters,* s. 175. Belki küçük bir sorun ama *Mantık* 1812'de değil 1811'de çıktı, çünkü Hegel'in döneminde "basım tarihi," kitabın fuarda tanıtıldığı yıl olarak geçerdi. Bu nedenle kitapların basım tarihi genellikle bir yıl sonrasına denk düşüyordu. Hegel de *Mantık*'ın basım tarihini 1811 olarak not eder. Bkz. *Werke, 11,* s. 240n.

15 Hegel, "Berichte Hegels über seine Unterrichtsgegenstände: Aus dem gedruckten Gymnasialprogram", *Werke,* 4, s. 295.

16 Hegel, "Logik für die Mittelklasse (1810/11)", *Werke,* 4, s. 162 (§1).

17 Hegel, *Science of Logic* (çev. A.V. Miller) (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 25, 27; *Wissenschaft der Logik* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971), I, s. 3, 6; *Werke, 5,* s. 13, 16.

18 Hegel, *Science of Logic,* s. 82; *Wissenschaft der Logik,* I, s. 66; *Werke, 5,* s. 82.

19 Hegel şöyle der: "Basit yargı biçimi, spekülatif sonuçları ifade etmek için kullanıldığında, genellikle paradoksal ve tuhaf şeylerle karşılaşılır ve spekülatif düşünceye aşina olmayan günümüz felsefesinde buna sık rastlanmaktadır." Hegel, *Science of Logic,* s. 91; *Wissenschaft der Logik,* I, s. 76; *Werke, 5,* s. 93. (Ne yazık ki Hegel, "paradoksal ve tuhaf" sözcüklerini kullanarak kendi felsefesini irrasyonalist bir düşünce olarak gören ve "spekülatif doğrular"ın dil içerisinde anlaşılamayacağını öne sürdüğünü iddia edenlere bir koz daha vermiş olur. Halbuki Hegel tam tersini söylemektedir, ama uzun yıllar böyle suçlanacaktır.)

20 Hegel'in ifadesine göre: "Varlık ve hiçlik aynı şeydir tümcesi, her ne kadar iki belirlenimin de özdeşliğini ifade etse de, aynı şekilde onların farklılıklarını da barındırır, bu önerme kendi kendisiyle çelişir ve bu nedenle kendisini çözer." Hegel, *Science of Logic,* s. 90; *Wissenschaft der Logik,* I, s. 75-76; *Werke, 5,* s. 93.

21 Hegel, *Science of Logic,* s. 164; *Wissenschaft der Logik,* I, s. 154; *Werke, 5,* s. 183.

22 Hegel, *Science of Logic,* s. 150; *Wissenschaft der Logik,* I, s. 140; *Werke, 5,* s. 166.

23 Hegel, *Science of Logic,* s. 154; *Wissenschaft der Logik,* I, s. 145; *Werke, 5,* s. 172.

24 *Kant and the Exact Sciences*'ın (Harvard University Press, 1992) yazarı Michael Friedman'a göre Kant'ın zaman ve mekânı, "kavram" değil de "saf görü" olarak kabul etmesinin nedeni,

geleneksel monadik mantığın nesnelere dair bir sonsuzluk kavrayışını üretememesiydi. Öte yandan çoklu [*polyadic*] mantık, niceleyiciler kullanarak bunu yapabilir. Frege sonrası, modern çoklu mantık tekrarlayıcı süreç fikrine biçimsel olarak izin verse de, geleneksel mantık buna izin vermiyordu. Ve bizim uzam algımız sonsuz olduğundan, Kant (doğru bir şekilde) monadik bir mantıksal kavramın olamayacağı sonucuna varmıştı. Kant'm gereksinim duyduğu şey "yeni bir mantık"tı ve bu da tam olarak Hegel'in üzerinde durduğu şeydi. Hegel ise bunun için "diyalektik" bir mantık gerektiğini düşünüyordu; Frege'nin sisteminden tamamen farklı olsa da, Hegel'in *Mantık*'ı, bu açıdan kimi ortak noktaları paylaşır. Hegel'in *Mantık*'ının Frege ve Frege sonrası formel mantık üzerinden incelenmesi ve eleştirisi için bkz. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: Ferdinand Schönigh, 1992).

25 Hegel, *Science of Logic,* s. 254; *Wissenschaft der Logik,* I, s. 255; *Werke,* 5, s. 297.

26 Hegel, *Science of Logic,* s. 581; *Wissenschaft der Logik,* II, s. 218; *Werke,* 6, s. 251.

27 Hegel, *Science of Logic,* s. 758,765; *Wissenschaft der Logik,* II, s. 411, 418; *Werke,* 6, s. 466, 475.

28 Daha sonra felsefe tarihi üzerine vereceği derslerde Hegel, Schelling'in kendi önermelerini "kanıtlayamadığı"nı öne sürerek itiraz eder. Şöyle devam eder: "Eğer işe zihinsel sezgiyle başlanırsa, bu insanın başvuracağı bir tür kehaneti varsayma anlamına gelir, çünkü talep edilen, zihinsel olarak sezmektir... Schelling'in yönteminin bir yanı, doğayı özneye taşırken, diğerinde "ben" nesneye taşınır. Ama bu projenin sahici bir biçimde gerçekleşmesi, ancak mantıksal yöntemle olur, çünkü mantık saf düşünceyi somutlaştırır... Ama mantıksal olan, Schelling tarafından kendi açıklayışına hiçbir zaman dahil edilmez." *Werke,* 20, s. 435; G.W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy* (çev. E.S. Haldane ve Frances H. Simson) (New York: Humanities Press, 1974), c. 3, s. 527; G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-1826* (yh. Robert F. Brown) (çev. R.F. Brown ve J.M. Stewart, H.S. Harris'in yardımıyla) (Berkeley: University of California Press, 1990), s. 266.

9. BÖLÜM HEIDELBERG: ODAĞA YERLEŞME (Sayfa 339-412)

1 *Briefe,* IV/2, # 294; *Letters,* 1. 411.

2 *Briefe,* II, #296; *Letters,* 1. 354.

3 *Briefe,* II, #288.

4 A.g.e.

5 *Briefe,* II, #300; *Letters,* 1. 355.

6 Hegel'in bu süreçte Niethammer'e 10 Ekim 1816'da yazdığı mektupta, Protestanlığın Katolikliğe olan üstünlüğüne dair görüşlerinin artık iyice sağlamlaştığı belli olur. Mektupta, "[Protestanların] tek otoritesi herkes için entelektüel ve ahlaki *Bildung*'dur ve bu *Bildung*'un teminatı, üniversiteler ve genel eğitim kurumlarıdır, kilise makamı değil" der. *Briefe,* II, #309; *Letters,* s. 328.

7 *Briefe,* II, #281, #283; *Letters,* s. 344, 346.

8 *Briefe,* II, #293; *Letters,* s. 433.

9 *Briefe,* II, #275; *Letters,* s. 432.

10 Bu en azından Wilhelm R. Beyer'in Marie ve annesinin mektuplarından çıkardığı şeydir, bkz. "Aus Hegels Familienleben", *Hegel-Jahrbuch,* 1966, s. 87.

11 *Briefe,* II, #257; *Letters,* s. 429-430.
12 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", *Hegel-Jahrbuch,* 1966, s. 87.
13 *Briefe,* IV/1, s. 238: Ludwig Fischer'in Ebert'e mektubu, 11 Temmuz 1825.
14 Alıntılar için bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", s. 87-88. Ludwig'e nasıl hitap edileceği meselesi bu bağlamda ele alınır. Kendine göre nedenlerle Hegel, Ludwig'e Fransız adı Louis diye hitap ederdi; Frommann'a yazdığı 20 Temmuz 1816 tarihli mektupta, ilk defa oğlundan Ludwig diye bahseder. Hegel'in kayınvalidesi de Louis demektedir (18 Mayıs ve 24 Mayıs 1817 tarihli mektuplar), ama 21 Ağustos 1817 tarihli mektupta o da ilk defa Ludwig adını kullanır. Hegel'lere katılana kadar Frommann ailesi de çocuğa Ludwig ismiyle hitap ettiği gibi yetimhaneyi başka bir dul kadınla (Bayan Bohn) birlikte işleten Frommann'ların üvey baldızı Elisabeth ("Betty") Wesselhöft de kendisine Ludwig derdi. Ama oğlanın aileyle olan sorunlarının doruğa çıktığı 1820'lerde Johanna Frommann da ona Louis demeye başlar, sanki o artık "Ludwig" (Hegel ailesinin bir üyesi) değil de, "Louis"dir, ailenin dışından biridir. Aileden koptuktan sonra Hegel, Ludwig'in ailenin soyadını kullanmasını yasaklar, bu nedenle Ludwig Fischer (annesinin kızlık soyadı) adını kullanmak zorunda kalır. Bkz. *Briefe,* IV/ 1, s. 231-237.
15 Bu tartışma ve mektuplar için bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", s. 85-91. Ayrıca Hegel'in Frommann'a yorumu için bkz. *Briefe,* II, #317; *Letters,* s. 434 ve Ludwig Fischer'in bir süreliğine Latince ve Yunancada sınıf birincisi olmasına dair yorumu için bkz. *Briefe,* IV/1, s. 238 (Ludwig Fischer'in Ebert'e mektubu, 11 Temmuz 1825).
16 *Briefe,* IV/1, s. 237: Johanna Frommann'ın Betty Wesselhöft'e mektubu (10 Haziran 1825).
17 *Briefe,* II, #317; *Letters,* s. 434.
18 A.g.e.
19 Briefe, IV/2, #324b.
20 *Briefe,* II, #324; *Letters,* s. 412.
21 Bkz. *Briefe,* II, #296, s. 127n.
22 *Briefe,* II, #310; *Letters,* s. 356.
23 Bkz. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,* s. 299-300.
24 A.g.e., s. 300; bkz. *Briefe,* II, #312.
25 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", s. 69.
26 *Hegel in Berichten seiner Zeilgenossen,* #192, s. 139.
27 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", s. 99-100.
28 A.g.e., s. 92.
29 A.g.e., s. 92-93 (Susanna von Tucher'in Marie Hegel'e 24 Mayıs 1817 ve 22 Eylül 1817 tarihli mektupları).
30 Sosyal, arkadaş canlısı, insanlarla sıcak ilişkilere sahip görünse de, Hegel'in çok fazla yakın dostu olduğu söylenemez. Gençliğinde Schelling ve Hölderlin'le paylaştığı derin duygusal bağ sona ermiştir – Shcelling'le ayrı düşmeleri, Hölderlin'inse aklını yitirmesi nedeniyle. Niethammer'le yakın bir arkadaşlığı olsa da, hiçbir zaman çok derine inmemiştir; birbirlerine her zaman "siz" diye hitap ettiler. Kısacası Hegel arkadaş canlısı gözükse de, yakın dostu yoktu. Bu duygusal boşluğu ailesi dolduruyor gibiydi.
31 Bkz. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,* s. 300.
32 Bkz. *Briefe,* I, #55; *Letters,* s. 105-106.
33 Bkz. Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany: 1700-1914,* s. 107-108.
34 A.g.e., s. 108.
35 Bugünkü modern Amerikan üniversiteleri düşünüldüğünde, Alman "felsefe fakültesi" az çok "*college of arts and sciences*"a karşılık gelir.
36 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #191, s. 139.

37 Bkz. Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany: 1700-1914*, s. 165-170.
38 *Briefe*, II, #325; *Letters*, s. 367.
39 Bkz. Friedhelm Nicolin, "Hegel als Professor in Heidelberg: Aus den Akten in der philosophischen Fakultät 1816-1818", Friedhelm Nicolin, *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung* (yh. Lucia Sziborsky ve Helmut Schneider) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), s. 149-156. Orjinal basım *Hegel-Studien*, 2 (1963), s. 71-98,
40 A.g.e., s. 155-156.
41 A.g.e., s. 144.
42 A.g.e.
43 A.g.e., s. 147-148.
44 Bkz. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 301. Bu betimleme Rosenkranz'ın ifadesinden alınmıştır.
45 A.g.e. Hegel'in giyiminin modernliği için, bkz. Anne Hollander, *Sex and Suits* (New York: Alfred A. Knopf, 1996).
46 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #280, s. 181.
47 *Briefe*, II, #316; *Letters*, s. 358 (19 Nisan 1817).
48 Bkz. *Briefe*, II, 317; *Letters*, s. 434 (Frommann'a mektup, 19 Nisan 1817).
49 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #275, s. 178.
50 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #177, s. 122-123.
51 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, *Werke*, 8, s. 12-13; *The Encyclopedia Logic: Part I of the Encyclopedia of the Pkilosophical Sciences* (çev. T.F. Geraets, W.A. Suchting ve H.S. Harris) (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1991), s. 2-3.
52 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #280, s. 182-183.
53 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #219, s. 150.
54 A.g.e.
55 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #223, s. 153-154.
56 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #216, s. 148-149 (Boisserée'nin bir ifadesi).
57 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #221, s. 152-153 (yine Boisserée'nin bir ifadesi).
58 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #235, s. 159-160.
59 Örneğin bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #276, s. 178.
60 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #246, s. 163-165.
61 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #246, s. 164.
62 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #280, s. 180.
63 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #243, s. 162.
64 G.W.F. Hegel, *Hegel's Introduction to the Lectures on the History of Philosophy* (çev. T.M. Knox ve A.V. Miller) (Oxford: Clarendon Press, 1985), s. 2-3; *Sämtliche Werke*, c. 17, s. 21; *Gesammelte Werke, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)* (yh. Walter Jaeschke), *c.* 18, s. 6.
65 Hegel, "[Über] Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band", *Werke*, 4, s. 431.
66 A.g.e.
67 A.g.e., s. 432-433.
68 A.g.e., s. 435.
69 A.g.e., s. 436.
70 A.g.e., s. 433, bahsi geçen terim, "*Vernunftanschauung*."
71 A.g.e., s. 442.
72 A.g.e., s. 443.
73 A.g.e., s. 445-446.
74 A.g.e., s. 446.

75 A.g.e., s. 447.
76 A.g.e., s. 449.
77 A.g.e., s. 451.
78 A.g.e., s. 450.
79 A.g.e., s. 455.
80 *Briefe,* II, #241; *Letters,* s. 312.
81 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #146, s. 103.
82 G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (çev. T.M. Knox) (Oxford: Oxford University Press), c. II, s. 1057; *Werke,* 15, s. 347.
83 Theodore Ziolkowski, *German Romantictsm and Its Institutions,* s. 79-80.
84 Anton Thibaut, "Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland", Hans Hattenhauer (yh.), *Thibaut und Savigny: Ihre Programmatischen Schriften* (Munich: Franz Vahlen, 1973), s. 61-94.
85 Savigny ve Thibaut arasında iyi bir karşılaştırma için bkz. Theodore Ziolkowski, *German Romantictsm and Its Institutions,* s. 82-86.
86 Karl Friedrich von Savigny, "Von Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", Hans Hattenhauer (yh.), *Thibaut und Savigny: Ihre Programmatischen Schriften,* s. 95-192.
87 Savigny'nin tarih anlayışı ve *Geist* kavramı için bkz. E.-W. Böckenförde, "Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechtes", *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstkeorie und zum Verfassungsrecht* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1976), s. 9-41.
88 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 405.
89 J.F. Fries, *Uber die Gefährdung des Wohlstandes und Characters der Deutschen durch die Juden (The Danger Posed by the Jews to German Well-Being and Character),* alıntılanan yer ve çeviren Allen Wood'un editör notu, G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Rigkt* (yh. Allen W. Wood, çev. H.B. Nisbet,) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 458-459.
90 Alıntılanan yer Ernst Ludwig Theodor Henke, *Jakob Friedrich Fries,* s. 157.
91 Alıntılanan yer Ernst Ludwig Theodor Henke, *Jakob Friedrich Fries,* s. 157-158.
92 Alıntılanan yer, *Briefe,* #321.
93 *Briefe,* II, #344; *Letters,* s. 633.
94 *Briefe,* II, #344; *Letters,* s. 633.
95 Carove için, bkz. John Edward Toews, *Hegelianism,* s. 134-140.
96 Bkz. James Sheehan'in benzer analizi, *German History: 1770-1866,* s. 411-425.
97 Erwin Hölzle, *Württemberg im Zeitalter Napoléons und der deutschen Erhebung: Eine deutsche Geschichte der Wendezeit im einzelstaatlichen Raum* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1937), s. 188.
98 A.g.e., s. 190-191.
99 A.g.e., s. 202.
100 A.g.e., s. 206.
101 A.g.e., s. 215.
102 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings,* s. 247; *Werke,* 4, s. 463.
103 A.g.e.
104 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings,* s. 263; *Werke,* 4, s. 482.
105 A.g.e.

106 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 257; *Werke*, 4, s. 475. Bu bağlamda Knox'un, "*Sinn des Staates*"*i* "politik bilinç" olarak çevirmesi, Hegel'in demek istediği şeye pek uymamamaktadır.
107 A.g.e.
108 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 282-283; *Werke*, 4, s. 507.
109 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 283; *Werke*, 4, s. 507.
110 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 282; *Werke*, 4, s. 507.
111 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 283; *Werke*, 4, s. 508.
112 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 277; *Werke*, 4, s. 501.
113 Bkz. *Briefe*, II, #322'ye not, s. 420.
114 *Briefe*, II, #327.
115 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 265; *Werke*, 4, s. 485.
116 Bkz. Thomas Nipperdey, *Germany from Napoléon to Bismarck: 1800-1866* (çev. Daniel Nolan) (Princeton: Princeton University Press, 1996), s. 68.
117 Hegel, "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom ofWürttemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings*, s. 259; *Werke*, 4, s. 478.
118 *Briefe*, II, #292'ye not, s. 409.
119 *Briefe*, II, #278'e not, s. 398.
120 *Briefe*, II, #326.
121 *Briefe*, II, #347; *Letters*, s. 413; ayrıca bkz. Hermann Kellenbenz, "Zahlungsmittel, Maße und Gewichte seit 1800", Hermann Aubin ve Wolfgang Zorn, *Handbuch der deutschen Wirtschaft- und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1976), c. 2, s. 936. Kellenbenz'ın hesabına göre, 3.000 florin etmeliydi, ama Hegel'in muhtemelen daha özel bir bilgisi vardı.
122 *Briefe*, II, #328; *Letters*, s. 379-380; *Friedrichs d'or'un Thaler*'e çevirimi için bkz. Hermann Kellenbenz, "Zahlungsmittel, Maße und Gewichte seit 1800", s. 936.
123 *Briefe*, II, #331.
124 *Briefe*, II, #332. Kültür Bakanlığı'ndan gelen mektup 16 Mart tarihlidir ama 26 Mart'ta gönderilmiştir.
125 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #259, s. 171.
126 Mektubun alıntılandığı yer, Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, s. 319. (Mektup kayıp durumdadır.)
127 *Briefe*, II, #339; #343'e not, s. 428.
128 *Briefe*, II, #331'e not, s. 424.
129 *Briefe*, II, #340.
130 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #264, s. 173.
131 "Ağırlık merkezi," *Mittelpunkt*'un tam karşılığı olmasa da (orta nokta veya odak noktası bire bir karşılığı olurdu), Hegel ve Schiller'in şehirle ilgili demek istediğini daha iyi karşılıyor gibi.
132 *Briefe*, II, #347; *Leiters*, s. 412.
133 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #283, s. 184.
134 *Hegel in Bericbten seiner Zeitgenossen*, #286, s. 185.
135 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", *Hegel-Jahrbuch*, 1966, s. 72.
136 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, #273, s. 177.

10. BÖLÜM BERLİN: ODAK NOKTASINDA REFORM VE BASKI (1818-1821)
(Sayfa 413-464)

1 Bkz. Thomas Nipperdey, *Germany from Napoléon to Bismarck: 1800-1866,* s. 11.
2 Bkz. Robert Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848* (Princeton: Princeton University Press, 1988), s. 107-109.
3 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 424.
4 Hegel aynı şeyi basılmamış makalesi "Alman Anayasası"nda da dile getirmiştir; bu açıdan Stein'ın reformcu fikirleri onu etkilemiş olmalı.
5 Stein, Count Ivernois'nın İngiltere üzerine çalışmasını Haziran 1807 tarihli "Nassauer Denkschrift"te alıntılar. Bkz. Robert Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility,* s. 110-113.
6 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 299-301; Thomas Nipperdey, *Germany from Napoléon to Bismarck: 1800-1866,* s. 26-31.
7 Bkz. Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975), s. 560-564.
8 Bkz. Mack Walker, *German Hometowns,* s. 265-267.
9 Bkz. Thomas Nipperdey, *Germany from Napoléon to Bismarck: 1800-1866,* s. 25.
10 A.g.e., s. 306.
11 Bkz. Mack Walker, German Hometowns, s. 265-266; ayrıca bkz. Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution,* s. 560-575.
12 Prusya'nın gücünün onun "zekâsı"nda ve "ruhani gücü"nde olduğuna dair genel kanı için bkz. Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution,* s. 398-410.
13 Kuruluş ile ilgili tartışma için bkz. Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions,* s. 286-294; Ziolkowski Berlin ile Jena arasındaki bağlantıları açık bir biçimde gösterir.
14 Friedrich Schleiermacher, "Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende", Ernst Anrieh (yh.), *Die Idee der deutschen Universität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), s. 251.
15 Bkz. Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany: 1700-1914,* s. 206-211.
16 Alıntılanan yer Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions,* s. 306.
17 Bkz. Max Lenz, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1910), c. 1, s. 403.
18 Bkz. Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions,* s. 306.
19 A.g.e.
20 Hegel, "Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Heidelberg", G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)* (yh. Walter Jaeschke) *Gesammelte Werke* (yh. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1995), s. 4.
21 Hegel, "Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin", Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831) Gesammelte Werke,* s. 12-13; Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831* (yh. Johannes Hoffmeister), s. 4.
22 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #290, s. 189. 1820'lerin sonunda Solger'in ölümünden sonra yapıtları basıldı ve onları yorumlayan Hegel, biraz utanç verici olarak, Solger'in

kendisinin Berlin'e gelişi hakkında kimi özel şeylerden bahsettiğini fark etti. Bkz. Hegel, "Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel", *Werke,* 11, s. 264.

23 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #291, s. 190.

24 *Briefe,* II, #354.

25 *Briefe,* II, #355; *Letters,* s. 442.

26 Andreas Arndt ve Wolfgang Virmond, "Hegel und die 'Gesetzlose Gesellschaft'", *Hegel-Studien,* 20 (1985), s. 113-116.

27 *Briefe,* II, #359; *Letters,* s. 450.

28 See *Briefe,* IV/1, s. 204 ("Haushalt 1819").

29 Aslında "Biedermeier" sözcüğünün küçük düşürücü bir iması vardı ve Hegel'in ölümünden yaklaşık yirmi yıl sonraya, yani 1850'lere kadar kullanılmış değildi. Bu tarihlerde bir taşra öğretmeninin berbat şiirlerini toplayan iki kişi –o kadar kötü şiirlerdi ki, komik bir etki bırakıyorlardı– şiirleri Gottlob Biedermeier takma adı altında bir mizah dergisinde yayımladılar. Bu nedenle bu ad, en azından 19. yüzyılın ikinci yarısında önce ironik sonraysa nostaljik bir biçimde kullanılırdı. Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 536.

30 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", *Hegel-Jahrbuch,* 1966, s. 68.

31 Bkz. *Briefe,* III, #555; *Letters,* s. 645.

32 Bkz. *Briefe,* IV/1, s. 205-207 ("Haushalt 1819").

33 Bkz. *Briefe,* IV/1, s. 206 ("Haushalt 1819").

34 *Briefe,* II, #355'e not, s. 431.

35 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", *Hegel-Jahrbuch,* 1966, s. 89-90.

36 Bkz. *Briefe,* IV/1, s. 206 ("Haushalt 1819").

37 *Briefe,* II, #355; *Letters,* s. 443.

38 Bkz. Thomas Nipperdey, *Germany from Napoleon to Bismarck: 1800-1866, s.* 246.

39 A.g.e., s. 247.

40 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #295, s. 192.

41 Bkz. Ernst Ludwig Theodor Henke, *Jakob Friedrich Fries,* s. 207.

42 Bkz. *Briefe,* II, #358'e not, s. 432-442; Hoffmeister, Asverus'un yakalanışı çevresinde gelişen olayların ayrıntılı açıklamasını veriyor.

43 *Briefe,* II, #358; *Letters,* s. 449.

44 Bkz. *Briefe,* II, #358'e not, s. 438-440.

45 *Briefe,* II, #358'e not, s. 437.

46 *Briefe,* IV/1, s. 207 ("Haushalt 1819").

47 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #307a, s. 198-199.

48 Bkz. *Briefe,* II, #433; *Letters,* s. 582.

49 Bkz. *Briefe,* II, #359'a not, s. 445.

50 Bkz. Thomas Nipperdey, *Germany from Napoléon to Bismarck: 1800-1866,* s. 39; ayrıca bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 408-409, 422-423.

51 Bkz. Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), s. 222-223.

52 Alıntılanan yer, Hans-Christian Lucas ve Udo Rameil, "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs-und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Hegel-Studien,* 15 (1980), s. 71.

53 A.g.e., s. 71-72.

54 A.g.e., s. 72-73.

55 Bkz. *Briefe,* II, #359'a not, s. 444-445.

56 Bkz. Ernst Ludwig Theodor Henke, *Jakob Friedrich Fries,* s. 207-208.

57 *Briefe,* II, #359'a not, s. 446.

58 G.W.F. Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831* (yh. Johannes Hoffmeister) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956), s. 582-583.
59 A.g.e.
60 *Briefe,* II, #377'ye not, s. 460.
61 *Briefe,* II, #359; *Letters,* s. 451.
62 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #307b, s. 199.
63 *Briefe,* II, #377'ye not, s. 460.
64 *Briefe,* II, #377'ye not, s. 462.
65 Bkz. *Briefe,* II, #382, Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs burada Hegel'e Carove'nin *Privatdozent* olarak reddini bildiriyor.
66 Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831,* s. 598. Hegel, Niethammer'e yazdığı bir mektupta, Henning'in on hafta tutulduğunu bildirir. *Briefe,* II, #390; *Letters,* s. 470.
67 Karl Rosenkranz, *Hegels Leben,* s. 338. Anekdot, Rosenkranz'tan, ama kime ait olduğunu belirtmemiş; bkz. s. 338-339. Rosenkranz şöyle diyor: "Bekçinin bir mermisi, demagogları çabalarından döndüren bir adamı alıp götürebilirdi" (s. 338). Rosenkranz böylece, Hegel'in, uzlaştırıcı felsefesiyle, demagojik eğilimler taşıyan genç adamları "iyileştirdiğine" dair fikrin popülerleşmesine neden oldu. Latince alıntıları benim için Denis Bradley tercüme etti.
68 Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831,* s. 598-607. Hegel öldükten sonra "ordinaryüs" profesör olan Henning, Hegelciliği bıraktı ve gerici güçlere geçti.
69 Bkz. *Briefe,* #377'ye not, s. 471.
70 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #304, s. 197.
71 Sillery üzerine bkz. Hugh Johnson, *Vintage: The Story of Wine,* s. 332. Üzüm bağları 1848 isyanları ve onu izleyen şato yağmasından sonra Moet'ye satıldı; zamanla "Sillery" adı tamamen terk edildi.
72 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #323, s. 214.
73 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #457, s. 299.
74 Bkz. Förster'in günlüğündeki anılar, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #326, s. 215-216.
75 Bkz. H.S. Harris, *Night Thoughts,* s. xxii.
76 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #326, s. 216.
77 Bkz. *Briefe,* II, #389'a not, s. 482.
78 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #336, s. 222.
79 Hegel'in bu şekilde betimlenişi Jacques D'Hondt tarafından reddedilmiştir, bkz. *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831* (çev. John Burbridge, Nelson Roland ve Judith Levasseur) (Lewiston, New York: Broadview Press, 1988).
80 Ranke'nin anılarının alıntılandığı yer için bkz. John Edward Toews, *Hegelianism, 1805-1841,* s. 60.
81 Hegel, "Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift für Literatur", *Werke,* 11, s. 10.
82 A.g.e., s. 15
83 A.g.e., s.14-15
84 A.g.e., s. 21
85 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #314, s. 203.
86 Bkz. Hans-Christian Lucas ve Udo Rameil, "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs-und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts", s. 91.
87 Bu konuda Hans-Christian Lucas ve Udo Rameil'in kanıtlarını temel alıyorum, bkz. "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungsund Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts." Lucas ve Rameil'in kanıtları aynı zamanda birçok farklı kişinin paylaştığı, Hegel'in yayımlanan yapıtının daha çok "gerici" ve monarşi yanlısı, derslerinin de "liberal" ve daha çok "cumhuriyetçi" olduğu görüşünü de nihai olarak çürütüyor.

88 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* s. 15-19.
89 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #332, s. 220.
90 *Elements of the Philosophy of Right,* s. 20.
91 Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke* içinde, c. 6, s. 208; *Science of Logic* (çev. A.V. Miller), s. 546.
92 Bkz. Robert Pippin'in "Hegel's Ethical Rationalism"deki argümanı, Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations,* s. 438-440.
93 Bkz. Haller ve özellikle beklenmedik modernleşmesiyle ilgili, Robert Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility,* s. 232-246. Haller ve mahkeme üzerine kısa ama önemli bir yazı: Jacques D'Hondt, *Hegel in His Time; Berlin 1818-1831,* s. 72-77.
94 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §258 (s. 279n).
95 Bkz. bu konuyla ilgili derleme bir kitap, Manfred Riedel (yh.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1975), s. 53-206.
96 H.E.G. Paulus, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* yorumu, *Heidelberger Jahrbücher für Literatur* (1821), yeniden basım: Manfred Riedel (yh.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie,* bkz. s. 54-55
97 Hegel'in *Hukuk Felsefesi* ve Prusya reform programının kusursuz bir karşılaştırması için, bkz. Allen Wood'un editör notları: G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right.* Wood, Hegel'in metni ile Prusya reformcusu Stein gibilerinin amaçlarının benzerliğini apaçık ortaya seriyor.
98 Alıntılayan ve tartışan Friedhelm Nicolin, "Der erste Lexicon-Artikel über Hegel (1824)", Friedhelm Nicolin, *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung,* s. 212. Burada "egemen sınıf" *("herrschenden Classe")* tabiri ilginçtir, çünkü "Classe" (sınıf) sözcüğü kullanılmaktadır, "*Stände*" (zümre) değil. Hegel zümreyi daha çok, sivil toplumda organik olarak gelişen toplumsal birimler için kullanır. 1827 tarihli Lexicon makalesinin (ufak tefek değişikliklerle) yeniden basımı için bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #559, s. 363-371.
99 Bu 1820'de de geçerlidir; bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #324, s. 214.
100 Bkz. Karl Ludwig Michelet'nin, Jean Pierre Friedrich Ancillon'un, Hegel'e karşı nasıl kendisini önerdiğine dair ifadeleri, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #325, s. 214.
101 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #328, s. 218.
102 Bkz. *Briefe,* IV/1, s. 205 ("Haushalt 1819").
103 Bkz. Hegel'in kız kardeşine mektubu, *Briefe,* II, #395; *Letters,* s. 419.
104 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #317, s. 209-210.
105 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #708, s. 453.
106 A.g.e., ayrıca Hegel'in Berlin'deki sosyal hayatına genel bir bakış için bkz. Friedrich Högemann, "Geselligkeit", Otto Pöggeler (yh.), *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen* (Berlin: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, 1981), s. 57-63.
107 Bkz. *Briefe,* II, #388.
108 Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831,* s. 587-592.
109 A.g.e., s. 597.
110 A.g.e., s. 597.
111 *Briefe,* II, #390; *Letters,* s. 467.
112 A.g.e.
113 *Briefe,* II, #390; *Letters,* s. 470.
114 A.g.e.
115 *Briefe,* II, #390; *Letters,* s. 469.

11. BÖLÜM HEGEL'İN *HUKUK FELSEFESİ*: ÖZGÜRLÜK, TARİH VE MODERN AVRUPA DEVLETİ
(Sayfa 465-490)

1 Ders "hukuk" öğretisiyle başlıyor, mülk ve takas temelinde "hukuk"un temel unsurları inceleniyor, oradan "devlet"e ve "devletteki toplum"a geçiliyordu. En sonunda da, "Ödevler ve Töreler Öğretisi" anlatılıyordu. Bu sonuncusunda biraz Kantçı görüş içeren farklı erdemsel ödevler (kendine karşı, başkalarına karşı ödevler ve Hegel'in eklediği aile ve yurttaşlık ödevleri gibi şeyler vardı) işleniyordu, ama elbette tamamen Hegelci bir yön verilmişti. Hegel'in Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nden bu denli etkilenmesi şaşırtıcı değildir: Frankfurt'tayken üzerine uzun bir yorum yazmıştı, ama bu metin daha sonra kayboldu. Nürnberg'de hissettiği zaman darlığı ve baskı ve 1806 ders notlarındaki bölük pörçüklükten anlaşılacağı üzere Hegel, tamamen yeni bir şey yaratmamış, derslerinde Frankfurt'tan kalan eski metni kullanmıştır.

2 *Briefe,* I, #29; *Letters,* s. 64.

3 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §4. Burada, Kant'ın *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*'da sözünü ettiği "istenç, pratik akıldan başka bir şey değildir" sözü hatırlanabilir. Bkz. Immanuel Kant, *Grounding for the Metapkysics of Morals* (çev. James W. Ellington) (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1981), s. 30 (A421); s. 23 (A412); *Werke,* VII, s. 41; "*so ist der Wille nicht anders, als praktische Vernunft.*"

4 Hegel'in Nürnberg'de dile getirdiği gibi: "Başkalarının otoritesi üzerinden eylemde bulunursam, eylem tamamen benim olmaz; benim içimde yabancı bir kanı eylemde bulunmaktadır." G.W.F. Hegel, "Rechts-, Pflichten-, und Religionslehre für die Unterklasse", *Werke,* 4, §23, s. 229.

5 Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde dünyanın "nihai amacı"nı, "özgürlükle erişebileceğimiz, *dünyadaki* en yüce iyi" olarak betimler ve "dünyadaki en yüce iyi, evrensel mutluluğun birleşiminde, yani dünyadaki rasyonel varlıkların refahının, *iyi* olmalarının koşuluyla, [ahlak] yasasıyla tam olarak uyum içinde olmalarıyla bir olmasında yatmaktadır" der, Immanuel Kant, *Critique of Judgment,* §87, s. 339 (450), ve §88, s. 343 (453). (İtalikler benim.) Benzer ifadeler, Kant'ın "Şu Yaygın Deyiş Üzerine: Bu Teoride Doğru Olabilir Ama Pratiğe Uygulanamaz" makalesinde de vardır. *Kant's Political Writings* (çev. H.B. Nisbet, yh. Hans Reiss) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 61-92. Kant'ın kendi düşüncesinde "en yüce iyi"yle ilgili olarak teolojik bir kavrayıştan daha dünyalı bir kavrayışa geçiş için bkz. Andrews Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy,* c. 6, sayı 4 (Ekim 1988), s. 593-619.

6 Hegel, *Elements ofthe Philosophy of Right,* §124.

7 Örneğin Hegel, dünya tarihi felsefesi üzerine verdiği derslerde şöyle der: Dünya tarihinde yaşamış bireylerin "genel olarak mutluluk denilen şeyi tattıkları söylenemez. Aslında mutlu olmayı da dilememişlerdir, amaçlarını gerçekleştirmek istemişlerdir ve bunu da en yoğun gayretleri sonucunda başarmışlardır. Amaçlarını nasıl gerçekleştirip tatmin olacaklarını biliyorlardır ve bu da evrensel amaçtır... Bu nedenle seçtikleri şey mutluluk değil, amaçları uğruna harcadıkları zahmet, çaba ve emektir. Yine de, amaçlarına ulaştıklarında paylarına düşen zevk ve mutluluk değildir. Eylemleri bütün varlıklarıdır, bütün doğaları ve karakterleri onları idare eden tutkuları tarafından belirlenir. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason m History* (çev. H.B. Nisbet) (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 85; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte* (yh. Johannes Hoffmeister) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994), s. 63. 1827 yılında *Jahrbücher für wissenschaftlichen Kritik*'te Wilhelm von Hum-

boldt üzerine yazdığı makalede de ("Über die unter den Namen Bhagavad-Ghita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt") benzer şeyler söyler: "Bir amacın gerçekleşmesi bir başarıdır (*Gelingen*); eylemin başarılı olması (*Erfolg*) bir tatmindir (*Befriedigung*), tamamlanmış eylemin bir meyvesidir." Bkz. *Werke,* 11, s. 152.

8 Bkz. Aristotleles *Nicomachean Ethics* (çev. W.D. Ross, gözden geçiren J.L Ackrill ve J.O. Urmson) (Oxford: Oxford University Press, 1992), s. 148.

9 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §137, § 139.

10 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §137.

11 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §150 (ek).

12 *Hukuk Felsefesi*'nin kendisindeki bir kopyasının kenarlarına, derslerinde kullanmak için notlar alır, örneğin: "Kadına kendisiyle eşit gibi davranmak... Eşitlik, hak ve ödevlerin aynılığı, kocanın eşinden daha ayrıcalıklı olmaması" vs. Ayrıca çok eşliliğin kadını nasıl köleleştirdiğini, şövalyeliğin ise kadını erkekten daha üstün kıldığını not eder. *Werke,* 7, §167, s. 321. Hegel, "*Mann*" ve "*Frau*" der ve bu hem "erkek" ve "kadın," hem de "koca" ve "karı" olarak çevrilebilir.

13 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §166 (ek).

14 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §166.

15 A.g.e. *Hukuk Felsefesi*'nin kopyasının kenarına aldığı notta Hegel şöyle der: "*Stand* der Frau - ist *Hausfrau*" *[Kadının konumu, ev kadınlığıdır], Werke,* 7, §167, s. 320.

16 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #489, s. 332.

17 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §174 (ek).

18 Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with additions from the Lectures of 1818-1819,* s. 156.

19 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §185.

20 "*Junker*" terimi, eski yüksek Almanca sözcük, "*juncherro*" "*jung Herr,*"in [genç efendi] Prusya'da kısaltılmışıdır.

21 Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with additions from the Lectures of 1818-1819* (çev. J. Michael Stewart ve Peter Hodgson) (Berkeley: University of California Press, 1995), s. 169.

22 Bkz. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §192 (ek).

23 Hegel'in çiftçilik üzerine görüşleri ilginçtir. Notlarında, modern tarımın nasıl eski, kendi bildiği geleneksel yöntemlerden, "rasyonel, fabrika tipi" tarıma geçtiğini ve bunun kırsal yaşamı nasıl değiştirip, geleneksel çiftçi "zümre"sinin yerine, modern zamanların iş ve ticaret "zümre"sini geçirdiğini yazar. Ama öte yandan, doğaya olan zorunlu bağlılık nedeniyle genel anlayışın geleneksel biçimde süreceğini iddia eder, her ne kadar her şey tersini gösteriyor olsa da. Üstelik kendisi de bu durumun oldukça farkındadır.

24 Bkz. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §206

25 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §211.

26 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §228.

27 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §209.

28 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §270.

29 A.g.e.

30 A.g.e.

31 Bkz. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §297 (ek).

32 Hegel, *Elements of the Philosophy of Rigkt,* §290 ve ek.

33 Schiller'den alıntı hem tarih felsefesi derslerinde hem de *Ansiklopedi*'nin §548 bölümünde (1817 baskısında §448) vardır; *Hukuk Felsefesi*'nde sadece ima edilmektedir.

34 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §342.

35 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* §343.

36 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History,* s. 54-55; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte,* s. 63.
37 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History,* s. 197; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte,* s. 243.
38 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History,* s. 92; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte,* s. 109.
39 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind (Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences)* (çev. William Wallace ve A.V. Miller) (Oxford: Clarendon Press, 1971), s. 41; *Enzyklopädie,* §393 ek.
40 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History,* s. 213; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunft in der Geschichte,* s. 262.

12. BÖLÜM BİRLEŞME: BERLİN, BRÜKSEL, VİYANA (1821-1824) (Sayfa 491-517)

1 Bkz. *Briefe,* II, #395, *Letters,* s. 417-419; mektup, bu kitabın 7. Bölüm'ünde tartışılmaktadır.
2 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #336, s. 222; #357, s. 230.
3 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #357, s. 230.
4 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #363, s. 235.
5 Bkz. Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben", s. 73.
6 Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,* s. 336.
7 A.g.e., s. 337
8 A.g.e.
9 *Briefe,* II, #409; *Letters,* s. 486.
10 Hegel, "Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie", *Werke,* 11, s. 42.
11 A.g.e., s. 43.
12 A.g.e., s. 45-46.
13 A.g.e., s. 48-49.
14 A.g.e., s. 59.
15 A.g.e., s. 57.
16 A.g.e., s. 60.
17 A.g.e.
18 A.g.e., s. 61-63.
19 A.g.e., s. 58.
20 A.g.e., s. 61.
21 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #349, s. 227.
22 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #385, s. 245.
23 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #378, s. 242.
24 Bkz. *Briefe,* II, #421'e not, s. 498.
25 Hegel, "Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien", *Werke,* 11, s. 32; *Letters,* s. 391.
26 Bkz. Hegel, "Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien," *Werke,* 11, s. 33; *Letters,* s. 391.

27 Ailenin kararıyla ilgili Karl Hegel'in hatırladıklarıyla ilgili bkz. *Briefe,* IV/1, s. 334 (#106'ya not).
28 Bkz. *Briefe,* II, #421; *Letters,* s. 474.
29 *Briefe,* II, #413; *Letters,* s. 576.
30 Bkz. Otto Pöggeler, "Preußische Rheinlande, Vereinigte Niederlande", Otto Pöggeler (yh), *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen,* s. 146.
31 Bkz. *Briefe,* I, #40; *Letters,* s. 67.
32 Bkz. *Briefe,* II, #431; *Letters,* s. 580.
33 Bkz. *Briefe,* II, #432.
34 *Briefe,* III, #487; *Letters,* s. 602.
35 *Briefe,* II, #433; *Letters,* s. 581.
36 Bkz. *Briefe,* II, #436; *Letters,* s. 585.
37 Bkz. *Briefe,* II, #434; *Letters,* s. 582.
38 Bkz. *Briefe,* II, #436; *Letters,* s. 584. (Çeviri sadece "görev" icabı seyahatten söz eder.)
39 Bkz. *Briefe,* II, #436'ya not, s. 505.
40 Bkz. *Briefe,* II, #436; *Letters,* s. 585.
41 *Briefe,* II, #437; *Letters,* s. 595.
42 Bkz. *Briefe,* II, #438; *Letters,* s. 596-599.
43 A.g.e.
44 Bkz. *Briefe,* II, #440; *Letters,* s. 600.
45 Bkz. *Briefe,* II, #443; *Letters,* s. 580a.
46 Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution,* s. 278.
47 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #388, s. 257.
48 Bkz. Stieglitz'in ifadesi, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #411, s. 267-268.
49 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #393, s. 259.
50 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #393, s. 259.
51 Johannes Schulze'nin Kamptz'a Hegel'in bozulan sağlığı ve iyileşmesi için çıkacağı seyahat için istediği parayla ilgili mektup, alıntılanan yer: Inge Blank, "Dokumente zur Hegels Reise nach Osterreich", *Hegel-Studien,* c. 16, 1981, s. 47-48. Hegel'in van Ghert'e sık sık gelen baş ağrılarıyla ilgili mektubu 4 Nisan 1823 tarihli: *Briefe,* III, #447; *Letters,* s. 603.
52 Bkz. *Briefe,* I, #40; *Letters,* s. 67.
53 Alıntılanan yer, Kurt Rainer Meist, "Halykonische Tage in Wien", Otto Pöggeler (yh.), *Hegel in Berlin,* s. 154-156.
54 *Briefe,* III, #476; *Letters,* s. 610.
55 *Briefe,* III, #478; *Letters,* s. 612-613.
56 Bkz. Gunter Scholz, "Musikalische Erfahrungen in Oper und Singakademie", Otto Pöggeler (yh.), *Hegel in Berlin,* s. 86-94.
57 *Briefe,* III, #479; *Letters,* s. 616-617.
58 *Briefe,* III, #479, #480; *Leiters,* s. 616-617, 618.
59 Bkz. *Briefe,* III, #479; *Letters,* s. 618.
60 *Briefe,* III, #480; *Letters,* s. 620.
61 *Briefe,* III, #481; *Letters,* s. 624.
62 *Briefe,* III, #481; *Letters,* s. 624.
63 A.g.e.
64 *Briefe,* III, #483; *Letters,* s. 627.
65 *Briefe,* III, #481; *Letters,* s. 623.
66 Bkz. *Briefe,* III, #482; *Letters,* s. 626.
67 *Briefe,* III, #483; *Letters,* s. 629.

68 A.g.e.
69 *Briefe,* III, #482; *Letters,* s. 626.
70 *Briefe,* III, #483; *Letters,* s. 629.
71 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #415, s. 271-272.

13. BÖLÜM DAVA BERLİN, PARİS (1824-1827) (Sayfa 519-556)

1 Varnhagen von Ense günlüğünde şöyle yazar (11 Kasım, 1824): "Onun masumiyetine bütün dünya inanıyor; onunla Dresden'de konuşan Prof. Hegel, buna yemin edebilir." *Briefe,* III, #486'ya not, s. 376.
2 Franchet-Desperey'in mektubu için bkz. Jacques D'Hondt, *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831,* s. 134; D'Hondt'un Cousin davası yorumu oldukça yardımcıdır; bkz. s. 133-162. D'Hondt tartışmasının genelini, Hoffmeister'ın derlediği malzeme üzerine kuruyor, bkz. *Briefe,* #486'ya not, s. 374-378.
3 Bkz. Jacques D'Hondt, *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831,* s. 136.
4 A.g.e., s. 137-140.
5 *Briefe,* #486'ya not, s. 375-376.
6 *Briefe,* #486'ya not, s. 376.
7 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #435, s. 285.
8 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #435, s. 282. Cümlenin aslı "*echte Stiftler.*"
9 Bkz. Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831,* s. 585-587.
10 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #442, s. 290-291 (Hotho'dan Victor Cousin'e mektup, 1 Nisan 1826).
11 A.g.e. Haym'a din görevlisinin, Hotho'ya öğrencilerin şikâyeti geldi. Haym'ın ifadesi 1857 yılında, Hegel'in ölümünden yirmi altı yıl sonra basıldı. Belki de din görevlisi, öğrencilerin uyarısı sonucunda şikâyette bulundu.
12 Hegel, "Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion", *Werke,* 11, s. 69.
13 Bkz. Hermann Klenner ve Gerhard Oberkofler, "Zwei Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie", *Weltgeschichte* (yh. Hans-Heinz Holz ve Domenico Losurdo) (Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, 1993), s. 133.
14 Bkz. John Edward Toews, *Hegelianism,* s. 110. Toews Gans'ın kısa ama güzel bir biyografisini sunuyor. Gans'ın başka bir kısa biyografisi için, Michael H. Hoffheimer: *Eduard Gans and the Hegelian Philosophy of Law* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995), s. 1-10.
15 Alıntılanan yer, John Edward Toews, *Hegelianism,* s. 111.
16 Bkz. Hermann Klenner ve Gerhard Oberkofler'deki kronoloji, "Zwei Sa-vigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie", *Weltgeschichte* (yh. Hans-Heinz Holz ve Domenico Losurdo) (Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, 1993), s. 132-146.
17 Friedrich von Savigny, 7 Ağustos 1821 tarihli mektup, Hermann Klenner ve Gerhard Oberkofler, "Zwei Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie", s. 125.
18 A.g.e.
19 A.g.e.
20 A.g.e., s. 128.
21 Bkz. John Edward Toews, *Hegelianism,* s. 128.

22 Alıntılanan yer, S.S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism* (Oxford: Clarendon Press, 1983), s. 29. Heine ve Gans, bir süre Almanya'dan kaçıp vaat edilen Yahudi topraklarına gitme fikrine sahiplerdi; Heine, Gans'a Kudüs'e gitme fikrinden söz etmiştir.
23 Bkz. *Briefe,* III, #464.
24 Bkz. Friedrich Hogemann, "Die Entstehung der 'Sozietät' und der 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'", Christoph Jamme (yh.), *Die 'Jahrbücherför wissenschaftliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994), s. 60.
25 Bkz. *Briefe,* III, #515'e not, s. 391-392.
26 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #577, s. 386.
27 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #658, s. 425. Cüppe ve bere kombinasyonu, Hegel'i tam *"echte Stiftler",* yani tam Tübingen ruhban okullusu yapmıştı. Hegel'in oğlu Immanuel, Johann Jakob Schlesinger'in ünlü Hegel resmini "hoş" bulmuştu, bir tek "ağız" yanlıştı ve "gözler" çok "keskin"di. Bkz. Willi Ferdinand Becker, "Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* s. 605-606.
28 Bkz. *Briefe,* III, #515'e not, s. 392.
29 Bkz. *Briefe,* III, #515'e not, s. 393.
30 Bkz. *Briefe,* III, #515'e not, s. 394.
31 Gans'ın dergi kuruluşundaki rolü ve *Le Globe* tercihi için bkz. Norbert Waszek, "Eduard Gans, die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' und die französische Publizistik der Zeit", Christoph Jamme (yh.), *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik",* s. 93-118; "Yıllıklar" ve *Journal des Savants* bağlantısı için, bkz. Jacques D'Hondt, "Hegel und das 'Journal des savants'", Christoph Jamme (yh.), *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik",* s. 119-144; *Le Globe*'un yapısı için, bkz. Francois Furet, *Revolutionary France: 1770-1880,* s. 315-320.
32 Bkz. *Briefe,* III, #515'e not, s. 398.
33 Bkz. Sibylle Obenaus, "Berliner Allgemeine Literaturzeitung oder 'Hegelblatt'?", Christoph Jamme (yh.), *Die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik",* s. 15-56.
34 *Briefe,* III, #552; *Letters,* s. 529.
35 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #499, s. 339.
36 Alıntılanan yer, S.S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy,* s. 12. Heine'nin, Prawer tarafından ortaya konulan Gans betimlemesi, Hegel'in çok aşina olduğu Berlin'deki Yahudi cemaatini anlamak için çok önemlidir.
37 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #448, s. 294.
38 Max Lenz, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin,* s. 512-514.
39 Mary Lee Townsend, *Forbidden Laughter: Populär Humor and the Limits of Repression in Nineteenth Century Prussia* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992), s. 36.
40 Alıntılanan yer Mary Lee Townsend, *Forbidden Laughter,* s. 37. Fıkranın Almancası: "Sind diese zwei Herrn Brüder? Von dem Einen weiß ich es gewiß, von dem Andern kann ich es nicht bestimmt sagen" (s. 37n).
41 Sayılar Mary Lee Townsend'den alınmıştır, *Forbidden Laughter,* s. 38.
42 Bkz. Helmut Schneider, "Komödie des Lebens - Theorie der Komödie", Otto Pöggeler (yh.), *Hegel in Berlin,* s. 79-85.
43 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #452, s. 296; Mary Lee Townsend, *Forbidden Laughter,* s. 15-16.
44 *Briefe,* III, #516; *Letters,* s. 184.
45 *Briefe,* III, #520, *Letters,* s. 506.
46 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #463, s. 310-311.
47 *Briefe,* III, #530'a not.
48 Bkz. *Briefe,* III, #524'e not, s. 402.

49 *Briefe,* IV/1, s. 237-240 (Ludwig Fischer'den Ebert'e mektup, 11 Temmuz 1825 tarihli).
50 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #708, s. 451.
51 *Briefe,* III, #581.
52 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #492, s. 335.
53 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #513, s. 345.
54 Bkz. *Briefe,* III, #548; *Letters,* s. 402. Hegel, kendisinden bir şey yazılmasını isteyenlerden birinin özel olarak bir konu belirtmemiş olduğunu görür ve bu fırsatı değerlendirip şöyle der: "Bu talebinizi yazıyla gerçekleştiremem, çünkü böyle bir eylem, talebin kendisini anlamsız kılacaktır. Dolayısıyla, talebinizi iletmiş ve böylece onu ortadan kaldırmış olmanın yüzeyselliğiyle yetinin."
55 *Briefe,* III, #557; *Letters,* s. 648.
56 *Briefe,* III, #559; *Letters,* s. 649.
57 *Briefe,* III, #559; *Letters,* s. 650.
58 *Briefe,* III, #559; *Letters,* s. 649.
59 *Briefe,* III, #560; *Letters,* s. 653.
60 *Briefe,* III, #562; *Letters,* s. 657; Tieck'in alıntısı, Hegel'in 1828 tarihli makalesinden: *Jahrbücher,* "Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel", *Werke, 11,* 219 ("dar görüşlü küçük burjuva kafa karışıklığı"nın Almancası "*spießbürgerlichen Dunkel*").
61 *Briefe,* III, #563; *Letters,* s. 658.
62 *Briefe,* III, #560; *Letters,* s. 654.
63 *Briefe,* III, #564; *Letters,* s. 660.
64 *Briefe,* III, #563; *Letters,* s. 657.
65 *Briefe,* III, #560; *Letters,* s. 654.
66 *Briefe,* III, #564; *Letters,* s. 660.
67 A.g.e.
68 *Briefe* III, #560; *Letters,* s. 654.
69 *Briefe,* III, #562; *Letters,* s. 655. Bkz. #562'ye not, s. 419.
70 Bkz. Francois Furet'nin Mignet ve liberal çevrelere ilişkin tartışması *Revolutionary France; 1770-1880,* s. 306-320. Bu elbette, 1830 devrimini desteklemek için liberallere daha da çok neden sağlıyordu, çünkü önceden buyurulmuş İngiliz modelini gerçekleştiriyor gibi görünüyordu.
71 Alıntılanan yer, Eric Hobsbawm, *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990), s. 23.
72 A.g.e., s. 14.
73 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #481, s. 322-323; ve #535, s. 355.
74 Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831,* s. 698; *Werke,* 11, s. 566.
75 *Briefe,* III, #562; *Letters,* s. 656.
76 *Briefe,* III, #564; *Letters,* s. 660.
77 Cousin'in liderlik rolü için, bkz. Francois Furet, *Revolutionary France: 1770-1880,* s. 316-317.
78 *Briefe,* III, #566; *Letters,* s. 663.
79 *Briefe,* III, #538.
80 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #766, s. 528.
81 *Briefe,* III, #566; *Letters,* s. 663.
82 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #525, s. 350-351.
83 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #527 (Eckermann), s. 351; #530 (Goethe'den Zelter'e), s. 353.
84 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #590, s. 392, Goethe'nin Hegel'in Hamann yorumunu takdiri üzerine Eckermann'ın yorumu. Eckermann, Goethe'nin şu sözünü alıntılar: "Hegel'in eleştirmen olarak yorumları her zaman iyi olmuştur."

85 *Briefe,* III, #567; *Letters,* s. 710.
86 A.g.e.
87 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #528, s. 352-353.
88 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #532, s. 354.
89 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #534, s. 355.

14. BÖLÜM MODERN YAŞAMI DÜŞÜNMEK: DOĞA, DİN, SANAT VE MUTLAK DOĞA FELSEFESİ (Sayfa 557-596)

1 G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature* (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1970), "Introduction", s. 1; *Werke,* 9, "Einleitung," s. 9. (İtalikler benim.) Hegel'in doğa felsefesinin ilk editörleri belli ki farklı dönemlerden kalma notların alıntılarını karıştırmışlardı. Bu nedenle, doğa felsefesinin tam bir eleştirel edisyonu çıkana kadar, kitaptaki "ekler"e *(Zusätze) biraz kuşkuyla yaklaşmakta fayda var, çünkü farklı yıllardan toplanmış malzemelerden oluşuyorlar.*
2 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §246; *Werke,* 9, s. 15.
3 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §246 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 20.
4 Hegel'in Newton eleştirisiyle ilgili çok kaynak vardır; bazıları onu savunurken bazıları eleştirir; bazıları da, Hegel'in eleştirdiğinin Newton değil Newtonculuk olduğunu savunur. Bu konudaki –çoğunlukla Alman– literatüre ilişkin kapsamlı bir araştırma, Wolfgang Bonsiepen tarafından yapılmıştır, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: Mathematische versus spekulative Naturphilosophie* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997). Ayrıca bkz. Rolf-Peter Horstmann ve Michael J. Petry (yh.), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1986); Michael J. Petry (yh.), *Hegel and Newtonianism* (Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, 1993); Michael J. Petry (yh.), *Hegel und die Naturwissenschaften* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987).
5 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §276; *Werke,* 9, s. 116 ("yalın bir kendi dışındalık", *"einfaches Außersichsein"*).
6 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §276; *Werke,* 9, s. 117.
7 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §286 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 146.
8 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §341 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 363.
9 A.g.e., s. 362.
10 Schelling bu kavramları C.F. Kielmeyer'den almıştır. Kielmeyer'in etkisi ve fikirleri için, bkz. Wolfgang Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel,* s. 268-272.
11 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §359 (remark); *Werke,* 9, s. 469.
12 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §369; *Werke,* 9, s. 516.
13 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §369 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 517.
14 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §370 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 520.
15 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §371 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 520.
16 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §376 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 538.
17 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §279 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 130.
18 Bkz. Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §249 (ve *Zusatz); Werke,* 9, s. 31-34.
19 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §286 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 147-148.

20 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §270 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 106.
21 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §376 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 538-539.
22 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §376 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 539.
23 Bkz. Marie'nin Immanuel Hegel'e 1844'ten kalan mektupları, Willi Ferdinand Becker, "Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* s. 596-597.
24 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #697, s. 446.
25 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #695, s. 445.
26 "Sembolik" burada daha genelgeçer anlamda kullanılmaktadır; Hegel'in, Heidelberg'li arkadaşı Friedrich Creuzer'den alıp kullandığı teknik terim olarak bundan farklı bir "sembolik" sözcüğü vardır.
27 G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* (yh. Peter Hodgson) (çev. R.F. Brown, P.C. Hodgson, J.M. Stewart) (Berkeley; University of California Press, 1984), c. 1, s. 180; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (yh. Walter Jaeschke) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), c. 1, s. 88.
28 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 1, s. 164; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 1, s. 74.
29 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 1, s. 164; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 1, s. 74.
30 Diğer alıntıların yanında, Aristoteles'in *Nikhomakos'a Etik*'te dediklerine bakalım: "Ama böyle bir yaşam insan için çok fazladır, çünkü bu şekilde yaşaması onun insan olmasıyla değil, içinde kutsal bir şeyin olmasıyla ilgilidir; bu kutsal olan bizim bileşik doğamıza üstün olduğundan, onun etkinliği diğer erdemsel etkinliklerden üstündür. Eğer akıl kutsal bir şeyse, insan temel alındığında, akla uygun bir yaşam insan yaşamına kıyasla kutsal bir yaşamdır. Diğer yandan, bize insan olarak insani şeylerle, ölümlü olarak ölümlü şeylerle meşgul olmamız gerektiğini tavsiye edenleri dinlememeliyiz; bunun yerine, ölümsüz olmaya çalışmalı, içimizdeki en iyi şeye göre yaşamak için en yüksek gayreti göstermeliyiz; bu her ne kadar dışarıdaki ölçülerle bakıldığında dikkat çekmeyen bir şey gibi gözükse de, gücü ve değerine bakıldığında her şeyi aşmaktadır. Hatta denilebilir ki, insan bizzat bu kutsal olanın kendisidir, çünkü onun esas özü ve en iyi kısmıdır" [X,7].
31 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 1, s. 375; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 1, s. 273. Hegel, Wilhelm von Humboldt yorumunda aynı şeye değiniyor. Bkz. Hegel, "Über die unter den Namen Bhagavad-Ghita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt", *Werke,* 11, s. 190-191.
32 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 2, s. 570; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 467.
33 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 2, s. 575; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 471.
34 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 2, s. 673; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 565.
35 Hegel'in kendi kaynakları için bkz. Peter C. Hodgson, "The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion", *Owl of Minerva,* 19 (Güz 1987), s. 41-52. Hodgson, Hegel'in Gans'la olan ilişkisi üzerinde yorum yapmıyor. Ayrıca bkz. Hodgson'un kitaba yazdığı önsöz, Hegel *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 2, s. 48-51.
36 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 2, s. 673; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 676-677.
37 Hegel, *Lectures on ihe Philosophy of Religion,* c. 2, s. 676-677; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 568-569.
38 Hegel, *Lectures on ihe Philosophy of Religion,* c. 2, s. 742; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 628.

39 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 2, s. 696; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 588.
40 A.g.e.
41 A.g.e.
42 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 2, s. 760; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 2, s. 642.
43 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 369; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 286.
44 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 331; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 254.
45 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 258-259; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 185-186.
46 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 317; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 241.
47 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 320; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 243-244.
48 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 322; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 245.
49 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 326; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 250.
50 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 325; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 249.
51 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 328; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 251.
52 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 369; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 285.
53 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 303-304; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 228.
54 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 370; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 286.
55 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* c. 3, s. 337; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* c. 3, s. 260.
56 Hegel, *Hege's Philosophy of Nature,* §279; *Werke,* 9, s. 127.
57 Hegel, *Hegel's Philosophy of Nature,* §279 *(Zusatz); Werke,* 9, s. 129.
58 G.W. F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art* (çev. T.M. Knox) (Oxford: Clarendon Press, 1975), c. 1, s. 31; *Werke,* 13, s. 52.
59 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 7; *Werke,* 13, s. 21.
60 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 38; *Werke,* 13, s. 60.
61 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 110; *Werke,* 13, s. 150.
62 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 70; *Werke,* 13, s. 100.
63 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 54; *Werke,* 13, s. 80.
64 Hegel'in estetik ve belirli sanatlar üzerine görüşlerinin güzel ve tartışma yaratan bir yorumu için bkz. Stephen Bungay, *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
65 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 76; *Werke,* 13, s. 106 *("ein bloßes Suchen der Verbildlichung als ein Vermögen wahrhafter Darstellung").*
66 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 303; *Werke,* 13, s. 394. ("**Aşkın**" sözcüğü "Hinaussein"ın karşılığı.")
67 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 431; *Werke,* 14, s. 18.

68 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 432; *Werke,* 14, s. 19.
69 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 453, 433; *Werke,* 14, s. 21, 46.
70 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 517; *Werke,* 14, s. 128.
71 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 531; *Werke,* 14, s. 144.
72 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 519, 525; *Werke,* 14, s. 129, 138.
73 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 527; *Werke,* 14, s. 140.
74 A.g.e.
75 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 540; *Werke,* 14, s. 156.
76 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 553; *Werke,* 14, s. 171.
77 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 570; *Werke,* 14, s. 192.
78 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 583-584; *Werke,* 14, s. 207-208.
79 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 594; *Werke,* 14, s. 221.
80 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 595; *Werke,* 14, s. 222.
81 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 596; *Werke,* 14, s. 223-224.
82 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 598; *Werke,* 14, s. 226.
83 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 600; *Werke,* 14, s. 229.
84 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 607; *Werke,* 14, s. 237-238.
85 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 11; *Werke,* 13, s. 25. Derslerin 1828 olarak tarihlendirilmesi, genellikle Dieter Henrich'ten alınmıştır, "Art and Philosophy of Art Today: Reflections with Reference to Hegel", R.E. Amacher ve V. Lange (yh.), *New Perspectives in German Literary Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1979), s. 107-133; bkz. s. 114, not 1.
86 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 480; *Werke,* 14, s. 79.
87 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #669, s. 430.

15. BÖLÜM EV: 1827-1831
(Sayfa 597-645)

1 Bu tartışma Mack Walker'ın *German Hometowns* adlı çalışmasında çok başarılı bir şekilde ele alınmıştır.
2 Memleketlerin bu betimlenişi, Mack Walker'dan alınmıştır, *German Hometowns,* özellikle s. 101.
3 Clemens L.W. Metternich-Winnebourg, *Memoirs* (çev. Mrs. Alexander Napier III) (Londra, 1881), s. 467; alıntılayan Mack Walker, s. 305n.
4 Bkz. *Briefe,* III, #572'ye not, s. 424-426.
5 *Briefe,* III, #575; *Letters,* s. 666.
6 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #585, s. 389-390; "guguk kuşu" benzetmesini Goethe'ye söyleyen Sulpiz Boisserée'dir, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #552, s. 372.
7 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #614, s. 404-406.
8 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #630, s. 412.
9 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #520, s. 349.
10 Bkz. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #558, s. 376. (Oda, *"mäuschen Stille,"* [tam çevirisi, fare sessizliği-ç.] olarak betimlenir, yani çıt çıkmıyordur.)
11 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #558, s. 376.
12 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #558, s. 379.
13 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #558, s. 378.
14 Bkz. *Briefe,* III, #579'a not, s. 430.
15 Bkz. *Briefe,* III, #687'ye not, s. 472.

16 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #583, s. 388-389.
17 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #558, s. 379-380.
18 Bkz. *Briefe,* III, #513'e not, s. 388-389.
19 Bkz. *Briefe,* III, #612'ye not, s. 447-448.
20 *Briefe,* III, #605, s. 266,
21 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #594, s. 394.
22 Bkz. Hegel'in kayınvalidesinin Marie'ye yazdığı mektup: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #603, s. 400.
23 *Briefe,* III, #599; *Letters,* s. 397.
24 *Briefe,* III, #599; *Letters,* s. 398.
25 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #597, s. 396.
26 Zelter'in betimlemesi için bkz. Heinrich Eduard Jacob, *Felix Mendelssohn and His Times* (çev. Richard ve Clara Winston) (Westport, Conn.: Green-wood Press, 1973), s. 41-47.
27 Zelter ve Klein'ın etkileri, Goethe'yle karşılaşmasının anlatımı ve *Mattäus-Passion*'un çalınmasıyla ilgili bkz. Heinrich Eduard Jacob, *Felix Mendelssohn and His Times,* s. 32-41, 48-89.
28 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #593, s. 393-394.
29 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #601, s. 399.
30 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #603, s. 399-400.
31 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #608, s. 402-403.
32 *Briefe,* III, #607; *Letters,* s. 398.
33 A.g.e.
34 Hegel, *Aesthetics,* c. 1, s. 569; *Werke,* 14, s. 190-191.
35 *Briefe,* III, #630; *Letters,* s. 668.
36 *Briefe,* III, #607'ye not, s. 445.
37 Bkz. Immanuel'in annesine 1834-35'te yazdığı mektuplar, Willi Ferdinand Becker, "Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel", *Zeitschrift für philosophische Forschung,* s. 600-601.
38 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #622, s. 409. (Bu Rosenkranz'ın kendi anılarındandır, Hegel'in yaşamöyküsünden değil.)
39 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #489, s. 332-333.
40 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #687, s. 441-442.
41 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #489, s. 333.
42 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #616, s. 406.
43 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #615, s. 406 (tütün hakkında fikrinin sorulmasıyla ilgili olarak).
44 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #624, s. 410.
45 Alıntılanan yer, Otto Pöggeler, "Einleitung,": Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (yh.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte,* s. 15.
46 Bkz. Christoph Jamme, "Die erste Hölderlin-Ausgabe", Otto Pöggeler (yh.), *Hegel in Berlin,* s. 64-71.
47 Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831,* "Rede bei der dritten Säkularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession", s. 31, 33 (Hoffmeister'ın Latince özgün metinden yaptığı Almanca çeviriden alınmıştır).
48 A.g.e., s. 33.
49 A.g.e. ("hizmetkâr"ın Almancası burada "*Knechtschaft*"tır. Bu da elbette, *Tinin Fenomenolojisi*'nde yer alan "*Herr*" ve "*Knecht*" arasındaki ünlü mücadeleyi çağrıştırıyor.)
50 A.g.e. ("tamamlar," Almancası, "*vollendet,*" bu nedenle "kemale erdirir" de denebilir.)
51 A.g.e.
52 A.g.e., s. 39.

53 A.g.e., s. 41-43.
54 A.g.e., s. 45.
55 A.g.e.
56 A.g.e., s. 47.
57 A.g.e.
58 A.g.e., s. 49.
59 A.g.e., s. 51.
60 A.g.e., s. 53.
61 *Briefe,* III, #644.
62 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #637, s. 415.
63 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #638, s. 6.
64 *Briefe,* III, #659, #664; *Letters,* s. 543, 422.
65 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #638, s. 415.
66 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #652, s. 420.
67 Hegel, *Berliner Schriften: 1818-1831,* "Hegels Rede bei der Abgabe des Rektorats", s. 765.
68 A.g.e., s. 767.
69 A.g.e., s. 770.
70 A.g.e., s. 774.
71 A.g.e., s. 777-778.
72 *Briefe,* III, #655.
73 *Briefe,* III, #664; *Leiters,* s. 422.
74 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #659, s. 426.
75 Burada tarihlendirme konusunda Hans-Christian Lucas'a uyuyorum, "Die 'Tiefere Arbeit'; Hegel zwischen Revolution und Reform", Christoph Jamme ve Elisabeth Weisser-Lohmann (yh.), *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift,* s. 207-234.
76 Hegel, *Philosophie der Geschichte, Werke,* 12, s. 534-535; *Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), s. 452 ("keyfilik"in Almancası, "*Willkür.*").
77 Hegel, *Philosophie der Geschichte, Werke,* 12, s. 534; *Philosophy of History* (New York; Dover Publications, 1956), s. 451.
78 Hegel, *Philosophie der Geschickte, Werke,* 12, s. 529; *Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), s. 447.
79 Hegel, *Philosophie der Geschickte, Werke,* 12, s. 531; *Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), s. 449.
80 Hegel, *Philosophie der Geschichte, Werke,* 12, s. 535; *Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), s. 452.
81 Bkz. Michael Brock, *The Great Reform Act* (London: Hutchinson University Library, 1973), s. 28.
82 Bkz. James Sheehan, *German History: 1770-1866,* s. 496-500.
83 Bkz. Anthony Read ve David Fisher, *Berlin: The Biography of a City* (London: Pimlico Press, 1994), s. 80-82.
84 Bkz. Michael Brock, *The Great Reform Act,* s. 17.
85 Bkz. Michael John Petry, "The 'Prussian State Gazette' and the 'Morning Chronicle' on Reform and Revolution", Christoph Jamme ve Elisabeth Weisser-Lohmann (yh.), *Politik und Geschichte,* s. 61-94.
86 Bkz. Elisabeth Weisser-Lohmann, "Englische Reformbill und preußische Städteordnung: Repräsentative Staatsverfassung und vertikale Gewaltenteilung: V. Raumer, Steckfuß, Gans und Hegel", Christoph Jamme ve Elisabeth Weisser-Lohmann (yh.), *Politik und Geschichte,* s. 287.

87 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 85; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 297.
88 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 87; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 298.
89 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 88; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 299.
90 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 94, "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 304.
91 Bkz. G.W.F. Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819,* s. 276-276.
92 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 95; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 304.
93 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 103; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 310.
94 A.g.e. (Burada "akıl" "*Verstand*"ın çevirisidir.)
95 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 97-98; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 306-307.
96 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 100; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 308.
97 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 99-100; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 307-308.
98 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 96; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 306.
99 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 86; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 297. (Bu bağlamda "fikirler" "*Vorstellungen*"ın karşılığıdır.)
100 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 107; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 314.
101 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 108-109; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 315.
102 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 114; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 319.
103 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 114; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 320.
104 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 119-120; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 323-324.
105 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 120; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 325.
106 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 122; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 326.
107 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 127; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 329.
108 A.g.e.
109 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 126; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 329.
110 Hegel, "Über die englische Reformbill", *Werke,* 11, s. 128; "The English Reform Bill", *Hegel's Political Writings,* s. 330.
111 Barbara Markiewicz, "Hegels Tod", Christoph Jamme (yh.), *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik",* s. 531-556. Özellikle s. 542-543.
112 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #739, s. 499.

113 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #739, s. 497.
114 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #678, s. 433.
115 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #739, s. 498.
116 Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,* s. 419-420.
117 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #698, s. 446.
118 *Hegel in Berichten seiner Zettgenossen,* #739, s. 499.
119 Hegel'in bu son hastalığının betimlenişinde bana yardımcı olan ve Hegel'in tıbbi belirtilerini ve olası teşhisleri benimle uzun uzun tartışan Dr. Daniel Sulmasy'e teşekkür ederim.

SONSÖZ
(Sayfa 647-652)

1 Koleranın gerçek nedeni 1833'te, Hegel'in ölümünden iki yıl sonra, Berlinli bir profesör olan Robert Koch tarafından keşfedilecekti.
2 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #723, s. 474-475. (Çeviri küçük değişikliklerle John Edward Toews'un çevirisinden alınmıştır, *Hegelianism,* s. 89.)
3 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #724, s. 476-477. (Çeviri küçük değişikliklerle John Edward Toews'un çevirisinden alınmıştır, *Hegelianism,* s. 88-89.)
4 "Wenn aus der Ferne, da wir geschieden sind, / Ich dir noch kennbar bin, die Vergangenheit / O du Teilhaber meiner Leiden!" *Hölderlin* (giriş ve yayına hazırlayan Michael Hamburger) (Çev. Michael Hamburger) (Baltimore: Penguin Books, 1961), s. 249.
5 "Es waren schöne Tage. Aber / Traurige Dämmerung folgte nachher / Du seiest so allein in der schönen Welt / Behauptest du mir immer, Geliebter! das / Weißt aber du nicht..." (*Hölderlin,* s. 251).
6 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen,* #39a, s. 35.

Kitapta Yararlanılan Hegel Eserleri

Toplu Eserler ve Makale Derlemeleri

Werke in zwanzig Bänden (ed. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1971) (*Werke* olarak kısaltılıp, yanında c. numarası verilmiştir).

Sämtliche Werke (ed. Hermann Glockner) (Stuttgart: Frommans Verlag [H. Kurtz], 1928), c. 1 -20.

Gesammelte Werke (ed. Rheinisch-Westfalische Akademie der Wissenschaften) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968-).

Berliner Schriften: 1818-1831 (ed. Johannes Hoffmeister) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956).

Briefe von und an Hegel (ed. Johannes Hoffmeister) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969), c. 1-4 (kısaltması *Briefe,* c. no ve mektup no); *Hegel: The Letters* (çev. Clark Butler ve Christiane Seiler) (Bloomington: University of Indiana Press, 1984) (kısaltması *Letters* ve sayfa no).

Early Theological Writings (çev. T.M. Knox ve Richard Kroner) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975).

Hegel's Political Writings (çev. T.M. Knox) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964).

Eserler

"[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstande des Konigreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816", *Werke,* 4, s. 462-597; "Proceedings of the Estates Assembly in the Kingdom of Württemberg 1815-1816", *Hegel's Political Writings* (çev. T.M. Knox) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964), s. 246-294.

"[Über] Friedrich Heinrich Jacobis, *Werke.* Dritter Band", *Werke,* 4, s. 429-461. "Aphorismen aus Hegels Wastebook", *Werke,* 2, s. 540-567; "Aphorisms from the Wastebook" (çev. Susanne Klein, David L. Roochnik ve George Eliot Tucker), *Independent Journal of Philosophy,* 3 (1979), s. 1-6.

"Berichte Hegels über seine Unterrichtsgegenstande: Aus dem gedruckten Gymnasialprogram", *Werke,* 4, s. 294-302.

"Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809)", *Werke,* 4, s. 111-123.

"Das älteste Systemprogramın des deutschen Idealismus", *Werke,* 1, s. 234-236. (Hegel'in yazarlığı tartışma konusu.)

"Dass die Magistrate von den Bürgern gewahlt werden müssen", *Werke,* 1, s. 268-273.

"Der Geist des Christentums und sein Schicksal", *Werke,* 1, s. 274-418; "The Spirit of Christianity and Its Fate", Hegel, *Early Theological Writings,* s. 182-301.

"Die Positivität der christlichen Religion", *Werke,* 1, s. 104-229; "The Positivity of the Christian Religion", *Early Theological Writings,* s. 67-181.

"Die Verfassung Deutschlands", *Werke,* 1, s. 451-610; "The German Constitution," *Hegel's Political Writings* (çev. T.M. Knox) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1964), s. 143-242.

"Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivitat in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", *Werke,* 2, s. 287-433; "Faith

and Knowledge or the Reflective Philosophy of Subjectivity in the Complete Range of Its Forms as Kantian, Jacobian, and Fichtean Philosophy" (çev. Walter Cerf ve H.S. Harris) (Albany: State University of New York Press, 1977).

"Gutachten über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten" (1810), *Werke,* 4, s. 379-397.

"Hegels Rede bei der Abgabe des Rektorats", *Berliner Schriften: 1818-1831* (ed. Johannes Hoffmeister), s. 763-780.

"Logik für die Mittelklasse (1810/11)", *Werke,* 4, s. 162-203.

"Maximen des Journals der deutschen Literatur", *Werke,* 2, s. 568-574; "Guidelines for the Journal of German Literature (1807)" (çev. Christine Seiler ve Clark Butler), *Clio,* 13, no. 4 (1984), s. 409-412.

"Notizenblattt: Bayern: Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie", *Werke,* 2, s. 273-279.

"Rede auf den Amtsvorganger Rektor Schenk am 10. Juli 1809", *Werke,* 4, s. 305-311.

"Rede bei der dritten Sakularfeier der Übergabe der Augsburgischen Konfession", *Berliner Schriften: 1818-1831* (ed. Johannes Hoffmeister), s. 30-55.

"Rede zum Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universitat Heidelberg" G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)* (ed. Walter Jaeschke), *Gesammelte Werke* (ed. Rheinisch-Westfalische Akademie der Wissenschaften, 1995), s. 11-31.

"Rede zum Schuljahrabschluß am I4. September, 1810", *Werke,* 4, s. 327-343. "Rede zum Schuljahrabschluß am 2. September 1811", *Werke,* 4, s. 344-359.

"Rede zum Schuljahrabschluß am 29. September, 1809", *Werke,* 4, s. 312-326. "Rede zum SchuljahrabschluB am 30. August 1815", *Werke,* 4, s. 368-376.

"Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien", *Werke,* 11, s. 31-41.

"Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien: Privatgutachten für den Königlichen Bayrischen Oberschulrat Immanuel Niethammer", *Werke,* 4, s. 4103-417; *Letters,* s. 275-282.

"Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift für Literatur", *Werke,* 11, s. 9-30

"Über die englische Reformbill", *Werke,* vol. 11, s. 83 128; Bill, *Hegel's Political Writings* (çev. T. M. Knox), s. 295 330.

"Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhaltnis zu den positiven Rechtswissenschaften", *Werke,* 2, s. 434 530; *Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy* ve *Its Relation to the Positive Sciences of Law*" (çev. T.M. Knox ve Richard Kroner) (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975).

"Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion", *Werke,* 11, s. 68 71.

"Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie", *Werke,* 11, s. 67.

Aesthetics: Lectures on Fine Art (çev. T.M. Knox) (Oxford: Clarendon Press, 1975), c. 1-2.

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke, 2, s. 7-138; *The Difference Between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy* (çev. H.S. Harris ve Walter Cerf) (Albany: State University of New York Press, 1977).

Dissertatio Philosophica de Orbitus Planetarum: Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen (çeviren, giriş yazan ve yorumlayan Wolfgang Neuser) (Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft, 1986).

Elements of the Philosophy of Right (ed. Allen W. Wood, çev. H.B. Nisbet) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); *Werke,* 7 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschafien, Werke,* c. 8 10; *Logic: Part 1 of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (çev. T.F. Geraets, W.A. Suchting, ve H.S. Harris) (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1991); *Hegel's Philosophy of Nature* (çev. A.V. Miller) (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1970); *Hegel's Philosophy*

of Mind (Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences) (çev. William Wallace ve A.V. Miller) (Oxford: Clarendon Press, 1971).

Hegel's Introduction to the Lectures on the History of Philosophy (çev. T.M. Knox ve A.V. Miller) (Oxford: Clarendon Press, 1985).

Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie, (ed. Klaus Dusing ve Heinz Kimmerle) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986).

Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (ed. Rolf-Peter Horstmann) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982).

Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (ed. Rolf Peter Horstmann) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987); *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary* (çev. Leo Rauch) (Detroit: Wayne State University Press, 1983).

Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right: Heidelberg 1817-1818 with Additions from the Lectures of 1818-1819 (çev. J. Michael Stewart ve Peter C. Hodgson) (Berkeley: University of California Press, 1995).

Phänomenologie des Geistes (ed. Hans Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988) (abbreviated as *PhG.); Phänomenologie des Geistes* (ed. J. Hoffmeister) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955) (abbreviated as *PG.); Phenomenology of Spirit* (çev. A.V. Miller) (Oxford: Oxford University Press, 1977).

Philosophie der Geschichte, Werke, vol. 12; *Philosophy of History* (çev. J. Sibree) (New York: Dover Publications, 1956).

System der Sittlichkeit (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967); *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)* (çev. H.S. Harris ve T.M. Knox) (Albany: State University of New York Press, 1979).

Three Essays, 1793-1795 (ed. ve çev. Peter Fuss ve John Dobbins) (Notre Dame: Notre Dame Press, 1984).

Vorlesungen uber die Phllosophie der Religion (ed. Walter Jaeschke) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993), c. 1-3; *Lectures on the Philosophy of Religion* (ed. Peter Hodgson, çev. R.F. Brown, P.C. Hodgson ve J.M. Stewart) (Berkeley: University of California Press, 1984), c. 1-3.

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Band I: Die Vernunfi in der Geschichte (ed. Johannes Hoffmeister) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994); *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction: Reason in History* (çev. H.B. Nisbet) (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Wissenschafi der Logik (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971); *Werke, 5-6; Science of Logic* (çev. A.V. Miller) (Oxford: Oxford University Press, 1969).

Yararlanılan Kaynaklar

J.F. von Abel, *Versuch über die Natur der speculativen Vernunft zur Prüfung des Kantischen Systems* (Frankfurt ve Leipzig: 1787; reprinted Brussells: Culture et Civilisation, 1968).

Ernst Anrich (ed.), *Die Idee der deutschen Universität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964).

Aristotle, *Nicomachean Ethics* (çev. ve revize eden David Ross, J.L. Ackrill ve J.O. Urmson) (Oxford: Oxford University Press, 1992).

Andreas Arndt ve Wolfgang Virmond, "Hegel und die 'Gesetzlose Gesellschaft'", *Hegel-Studien,* 20 (1985), s. 113-116.

Hermann Aubin ve Wolfgang Zorn (ed.), *Handbuch der deutschen Wirtschafts-und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1976), c. 2.

W.H. Auden, "Forward", J.W. Goethe, *The Sorrows of Young Werther and Novella* (çev. Elizabeth Meyer ve Louise Bogan) (New York: Random House, 1971).

Manfred Baum ve Kurt Rainer Meist, "Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung: Dokumente zu Hegels Redaktionstatigkeit 1807-1808", *Hegel Studien,* 10 (1975), s. 87-127.

Willi Ferdinand Becker, "Hegels Hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel", *Zeitschrift for philosophische Forschung,* 35, nos. 3/4 Guly December 1981), s. 592-614.

Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of German Political Thought 1790-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).

Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

Robert Berdahl, *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848* (Princeton: Princeton University Press, 1988). Isaiah Berlin, "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (ed. Henry Hardy) (New York: Viking Press, 1980), s. 162-187.

W.R. Beyer, K. Lanig ve K. Goldmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816* (Nuremberg: Selbstverlag der Stadt Bibliothek Nürnberg, 1966).

Wilhelm R. Beyer, "Aus Hegels Familienleben: Die Briefe der Susanne von Tucher an ihre Tochter Marie Hegel", *Hegel-Jahrbuch,* 1966 (Meisenheim am Glan), s. 52-110.

Wilhelm R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik: Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung* (Frankfurt a.M.: G. Schulte-Bulmke Verlag, 1955).

Inge Blank, "Dokumente zur Hegels Reise nach Osterreich", *Hegel-Studien,* r6 (r98r), s. 41-55.

E.-W. Bockenforde, "Die Historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechtes", *Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1976), s. 9-41.

Martin Bondeli, *Hegel in Bern* (Bonn: Bouvier Verlag, 1990).

Wolfgang Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: Mathematische versus spekulative Naturphilosophie* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1997).

Wolfgang Bonsiepen, Hans-Friedrich Wessels ve Heinrich Clairmont, "Anmerkungen" Hegel'in *Phänomenologie des Geistes*'i için (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988).

Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction* (Londra: Routledge, 1993).

Nicholas Boyle, *Goethe: The Poet and the Age. Volume I: The Poety of Desire* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

Michael Brock, *The Great Reform Act* (Londra: Hutchinson University Library, 197J).

Rüdiger Hubner, "Hegel's Concept of Phenomenology", G.K. Browning (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), s. 31-51.

Stephen Bungay, *Beauty and Truth: A Study of Hegel's Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Kenneth L. Caneva, *Robert Mayer and the Conservation of Energy* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

Roger Chartier, "The World Turned Upside Down", Roger Chartier, *Cultural History* (çev. Lydia G. Cochrane) (Ithaca: Cornell University Press, 1988). David Constantine, *Hölderlin* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

Jacques D'Hondt, "Hegel und das 'Journal des savants'", Christoph Jamme (ed.), *Die "Jahrbücher for wissenschafiliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie,* s. 119-144·

Jacques D'Hondt, *Hegel in His Time: Berlin 1818-1831* (çev. John Burbridge, Nelson Roland ve Judith Levasseur) (Lewiston, N.Y.: Broadview Press, 1988).

Jacques D'Hondt, *Hegel Secret: Recherches sur les sources cachies de la pensee de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968).

Laurence Dickey, *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Klaus Düsing, "Ästhetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel", Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (ed.), *Homburg vor der Hühe in der deutschen Geis tesgeschichte: Studien zum Freundeskreis urn Hegel und Hölderlin* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986), s. 101-117.

Hans Eichner, *Friedrich Schlegel* (New York: Twayne Publishers, 1970).

James Engell, *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

Oscar Fambach, *Der Romantische Rückfall in der Kritik der Zeit* (Berlin: Akademie Verlag, 1963), s. 403-427.

Ludwig Fertig, *Die Hofmeister: ein Beitrag zur Geschichte der Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz* (Stuttgart: Metzler, 1979).

J.G. Fichte, "A Crystal Clear Report to the General Public Concerning the Actıal Essence of the Newest Philosophy: An Attempt to Force the Reader to Understand" (çev. John Botterman ve William Rasch), Ernst Behler (ed.), *Philosophy of German Idealism* (New York: Continuum, 1987).

J.G. Fichte, *Science of Knowledge* (ed. ve çev. Peter Heath ve John Lachs) (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Charles James Fox, "The States of Wirtemberg", *Edinburgh Review,* 29 (1818). Eckart Forster, "'To Lend Wings to Physics Once Again': Hölderlin and the Oldest System Program of German Idealism", *European Journal of Philosophy* 3(2)174-190, August 1995.

Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1985).

Manfred Frank, *Unendliche Annäherung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1997). Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992).

J.F. Fries, *Über die Gefohrdung des Wohlstandes und Characters der Deutschen durch die Juden (The Danger Posed by the Jews to German Well-Being and Character),* koyduğu editor notları içinde kısmen çev. Allen Wood, G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (ed. Allen W. Wood, çev. H.B. Nisbet) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

François Furet, *Revolutionary France: 1770-1880* (çev. Antonia Nevill) (Oxford: Blackwell, 1992).

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom* (New York: Norton, 1969).

Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire* (New York: Harcourt, Brace, 1960).

Hannah Ginsborg, "Purposiveness and Normativity", Hoke Robinson (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress* (Milwaukee: Marquette University Press, 1995), s. 453-460.

Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meister's Apprenticeship* (Victor Lange işbirliğiyle ed. ve çev. Eric A. Blackall) (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Karlheinz Goldmann, "Hegel als Referent für das Nurnberger Lehrerseminar und Volksschulwesen 1813-1816", W.R. Beyer, K. Lanig ve K. Goldmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808-1816.*

Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

H.S. Harris, *Hegel's Development: Towards the Sunlight 1770-1801* (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1972).

H.S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Ernst Ludwig Theodor Henke, *Jakob Friedrich Fries: Aus seinem handschriftlichen Nachlasse dargestellt* (Leipzig: F.U. Brockhaus, 1867).

Dieter Henrich, "Art and Philosophy of Art Today: Reflections with Reference to Hegel", R.E. Amacher ve V. Lange (ed.), *New Perspectives in German Literary Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1979), s. 107-133.

Dieter Henrich, "Hegel und Hölderlin", Dieter Henrich, *Hegel im Kontext* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1971), s. 9-40.

Dieter Henrich, *Der Grund im Bewusstein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992).

Dieter Henrich, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1991).

Dieter Henrich, *The Course of Remembrance and Other Essays on Holderlin* (ed. Eckart Forster) (Stanford: Stanford University Press, 1997).

Dieter Henrich ve Christoph Jamme (ed.), *Jakob Zwillings Nachlass, eine Rekonstruktion: mit Beitrügen zur Geschichte des spekulativen Denkens* (Bonn: Bouvier, 1986).

G. Hirschmann, "Die 'Ara Wurm' (1806-1818)", Gerhard Pfeiffer (ed.), *Nürnberg- Geschichte einer europüischen Stadt* (Munich: C.H. Beck, 1982).

Eric Hobsbawm, *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990).

Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Peter C. Hodgson, "The Metamorphosis of Judaism in Hegel's Philosophy of Religion", *Owl of Minerva,* 19 (Fall 1987), s. 41-52.

Michael H. Hoffheimer, *Eduard Cans and the Hegelian Philosophy of Law* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995).

Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1936).

Friedrich Hogemann, "Die Entstehung der 'Sozietat' und der 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'", Christoph Jamme (ed.), *Die "Jahrbücher fur wissenschaftliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie,* s. 57-92.

Friedrich Hogemann, "Geselligkeit", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel in Berlin:Preussische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen,* s. 57-63.

Friedrich Hölderlin, "Sein Urteil Möglichkeit", Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke (Frankfurter Ausgabe)*, c. 17 (ed. D.E. Sattler, Michael Franz ve Hans Gerhard Steimer) (Basel: Roter Stern, 1991), s. 147-156.

Friedrich Hölderlin, "Wenn aus der Ferne", *Hölderlin* (ed. ve giriş Michael Hamburger) (çev. Michael Hamburger) (Baltimore: Penguin Books, 1961), s. 249-251.

Anne Hollander, *Sex and Suits* (New York: Alfred A. Knopf, 1996).

Erwin Hülzle, *Württemberg im Zeitalter Napoléons und der deutschen Erhebung: Eine deutsche Geschichte der Wendezeit im einzelstaatlichen Raum* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1937).

Rolf-Peter Horstmann, "Jenaer Systemkonzeptionen", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel* (Freiburg: Karl Alber Verlag, 1977), s. 43-58.

Rolf-Peter Horstmann ve Michael J. Petry (ed.), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1986).

Rolf-Peter Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Anton Hain, 1991).

David Hume, *Treatise on Human Nature* (ed. L.A. Selby-Bigge) (Oxford: Clarendon Press, 1978).

Heinrich Eduard Jacob, *Felix Mendelssohn and His Times* (çev. Richard ve Clara Winston) (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973).

Christoph Jamme (ed.), *Die "Jahrbücher for wissenschaftliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994). Christoph Jamme, "Die erste Hölderlin-Ausgabe", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel in Berlin: Preußische Kulturpolitik und idealistische Asthetik: Zum 150. Todestags des Philosophen*, s. 64-71.

Christoph Jamme, "Liebe, Schicksal und Tragik: Hegels 'Geist des Christentums' und Hölderlins 'Empedokles'", Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (ed.), *"Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde": Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, s. 300-324.

Christoph Jamme ve Elisabeth Weisser-Lohmann (ed.), *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift* (Bonn: Bouvier, 1995). Christoph Jamme ve Helmut Schneider (ed.), *Mythologie der Vernunft: Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1984).

Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (ed.), *"Frankfurt aber ist der Narbel dieser Erde": Das Schicksal einer Generation der Goethezeit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983).

Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (ed.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1986).

Karl-Ernst Jeismann ve Peter Lundgreen (ed.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* (Munich: C.H. Beck, 1987), vol. 3.

Walter Jens, *Eine deutsche Universität: 500 Jahre Tübingener Gelehrten Republik* (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981).

Hugh Johnson, *Vintage: The Story of Wine* (New York: Simon and Schuster, 1989). Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?'" (çev. H.B. Nisbet), Hans Reiss (ed.), *Kant: Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Immanuel Kant, *Critique of Judgment* (çev. Werner S. Pluhar) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987).

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (çev. N.K. Smith) (Londra: Macmillan, 1964).

Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (çev. H.J. Paton) (New York: Harper and Row, 1964).

Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science* (çev. James W. Ellington) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985).

Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (çev. Theodore M. Greene ve Hoyt H. Hudson) (New York: Harper and Row, 1960).

Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals* (çev. Mary Gregor) (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Immanuel Kant, *Werke* (ed. Wilhelm Weischedel) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1977).

Hermann Kellenbenz, "Zahlungsmittel, Maße und Gewichte seit 1800", Hermann Aubin ve Wolfgang Zorn, *Handbuch der deutschen Wirtschafts-und Sozialgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1976), c. 2, s. 934-958.

Hermann Klenner ve Gerhard Oberkofler, "Zwei Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie", *Weltgeschichte* (ed. Hans-Heinz Holz ve Domenico Losurdo) (Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag Nachfolger, 1993), s. 123-148.

Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1975).

Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

Jenifer Harvey Lang (ed.), *Larousse Gastronomique* (New York: Crown Publishers, 1988), "Brie"nin Girişi, s. 142-143.

Karl Lanig, "Die padagogischen Jahre Hegels in Nürnberg", W.R. Beyer, K. Lanig ve K. Goldmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Nürnberg: 1808- 1816,* s. 17-38.

Jonathan Lear, "The Disappearing 'We'", Jonathan Lear, *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), s. 282-300.

Max Lenz, *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* (Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1910).

Robert S. Lopez, *The Birth of Europe* (New York: M. Evans, 1966).

Richard Lovelace, "To Lucasta, Going to the Wars", Helen Gardner (ed.), *The Metaphysical Poets* (Londra: Penguin Books, 1957), s. 231-232.

Hans-Christian Lucas, "Die 'Tiefere Arbeit': Hegel zwischen Revolution und Reform", Christoph Jamme ve Elisabeth Weisser-Lohmann (ed.), *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrifi,* s. 207-234.

Hans-Christian Lucas, "Die Schwester im Schatten: Bemerkungen zu Hegels Schwester Christiane", Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (ed.), *"Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard": Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten urn 1800* (Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1988), s. 284-306.

Hans-Christian Lucas ve Udo Rameil, "Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts", *Hegel-Studien,* 15 (1980), s. 63-93.

Eric v.d. Luft, "Hegel and Judaism: A Reassessment", *Clio,* 18 (1989), s. 361-378.

Barbara Markiewicz, "Hegels Tod", Christoph Jamme (ed.), *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie,* s. 531-556.

Charles E. McClelland, *State, Society, and University in Germany: 1700-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Kurt Rainer Meist, "Halykonische Tage in Wien", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel in Berlin: Preussische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen,* s. 154-161.

Edith J. Morley (ed.), *Crabb Robinson in Germany: 1800-1805: Extracts from His Correspondence* (Oxford: Oxford University Press, 1929).

G.E. Mueller, "The Hegel Legend of 'Thesis-Antithesis-Synthesis'", *Journal of the History of Ideas,* 19 (1958), s. 411-414.

Gerhard H. Muller, *"Wechselwirkung* in the Life and Other Sciences: A Word, New Claims and a Concept Around 1800... and Much Later", Stefano Poggi ve Maurisio Bossi (ed.), *Romanticism in Science: Science in Europe, 1790- 1840* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994), s. 1-14.

Frederick Neuhauser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Frederick Neuhauser, "Freedom, Dependence, and the General Will", *The Philosophical Review,* 102 (1993), s. 363-395.

Friedheim Nicolin (ed.), "Errinerungen Christiane Hegels", *Der Junge Hegel in Stuttgart: Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen 1785-1788* (Marbach: Marbacher Schriften herausgegeben von deutschen Literaturarchiv im Schiller Nationalmuseum, 1989).

Friedheim Nicolin, "'*meine liebe Stadt Stuttgart...*': Hegel und die Schwäbische Metropole," Christoph Jamme ve Otto Pöggeler (ed.), "O *Fürstin der Heimath! Glükliches Stutgard": Politik, Kultur und Gesellschaft im deutschen Südwesten urn 1800,* s. 261-283.

Friedheim Nicolin, "Der erste Lexicon-Artikel über Hegel (1824)", Friedheim Nicolin, *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung,* s. 202-213. Friedheim Nicolin, "Hegel als Professor in Heidelberg: Aus den Akten in der philosophischen Fakultat 1816-1818", Friedheim Nicolin, *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung,* s. 141-173.

Friedheim Nicolin, "Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopadie", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel,* s. 91-105.

Friedheim Nicolin, *Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung* (ed. by Lucia Sziborsky ve Helmut Schneider) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996).

Friedheim Nicolin, *Von Stuttgart nach Berlin: Die Lebensstationen Hegels* (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1991).

Gunther Nicolin (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1970).

Thomas Nipperdey, *Germany From Napoléon to Bismarck: 1800-1866* (çev. Daniel Nolan) (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Robert E. Norton, *The Beautiful Soul: Aesthetic Moralizy in the Eighteenth Century* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

Novalis, *Gedichte* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1987).

Sibylle Obenaus, "Berliner Allgemeine Literaturzeitung oder 'Hegelblatt'?", Christoph Jamme (ed.), *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie,* s. 15-56.

Dorinda Outram, *The Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

Blaise Pascal, *Pensees* (çev. A.J. Krailsheimer) (Baltimore: Penguin Books, 1966), s. 58 (no. 110, Lafuma edition).

Michael J. Petry (ed.), *Hegel and Newtonianism* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993).

Michael J. Petry (ed.), *Hegel und die Naturwissenschaften* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987).

Terry Pinkard, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia: Temple University Press, 1987).

Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Robert Pippin, "Avoiding German Idealism: Kant and the Reflective Judgment Problem", Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cam bridge: Cambridge University Press, 1997).

Robert Pippin, "Hegel's Ethical Rationalism", Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations,* s. 417-450.

Robert Pippin, "The Modern World of Leo Strauss", Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations,* s. 209-232.

Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Selj Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Robert Pippin, *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Robert Pippin, *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason* (New Haven: Yale University Press, 1982).

Otto Pöggeler (ed.), *Hegel* (Freiburg: Karl Alber Verlag, 1977).

Otto Pöggeler (ed.), *Hegel in Berlin: Preujische Kulturpolitik und idealistische Asthetik: Zum 150. Todestags des Philosophen* (Berlin: Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, 1981).

Otto Pöggeler, "Hegel, der Verfasser des altesten Systemprogrammes des deutschen Idealismus", Hans-Georg Gadamer (ed.), *Hegel-Tage Urbina* (Bouvier: Bonn, 1969), s. 17-32.

Otto Pöggeler, "Hegels Option für Osterreich", F. Nicolin ve O. Pöggeler (ed.), *Hegel Studien* (Bonn: Bouvier Verlag), c. 12 (1977), s. 83-128.

Otto Pöggeler, "Preussische Rheinlande, Vereinigte Niederlande", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel in Berlin: Preujische Kulturpolitik und idealistische Asthetik: Zum 150. Todestags des Philosophen,* s. 146-152.

Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phünomenologie des Geistes* (Munich: Verlag Karl Alber, 1993).

S.S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

Udo Rameil, "Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nurnberger Propädeutik", *Hegel-Studien,* 23 (1988), s. 19-49.

Udo Rameil, "Die Phänomenologie des Geistes in Hegel's Nurnberger Propadeutik", Lothar Eley (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990), s. 84-130.

Anthony Read ve David Fisher, *Berlin: The Biography ofa Ciy* (Londra: Pimlico Press, 1994).

Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1975).

Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhandlung, 1969; 1844 edisyonunun yeni baskısı).

Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract* (çev. Donald A. Cress) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983).

Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau* (çev. J.M. Cohen) (Londra: Penguin Books, 1953).

Karl Friedrich von Savigny, "Von Beruf unsrer Zeit fur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny: Ihre Programmatischen Schr {ten* (Munich: Franz Vahlen, 1973), s. 95-192.

F.W.J. Schelling, "Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus", Manfred Schrüter (ed.), *Schellings Werke,* c. 1, s. 413-652.

F.W.J. Schelling, *Of the I as the Principle of Philosophy or On the Unconditional in Human Knowledge,* F.W.J. Schelling, *The Unconditional in Human Knowledge: Four Early Essays (1794-1796)* içinde (çev. Fritz Marti) (Lewisburg: Bucknell University Press, 1980), s. 63-128; *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen,* F.W.J. Schelling, *Schellings Werke,* içinde vol. 1, s. 73-168.

F.W.J. Schelling, *Schellings Werke* (ed. Manfred Schrüter) (Munich: C.H. Beck und Oldenburg, 1927).

F.W.J. Schelling, *System of Transcendental Idealism* (çev. Peter Heath) (Charlottesville: University Press of Virginia, 1978).

Schlegel, Dorothea von geb. Mendelssohn und deren Sühne Johannes und Philip Veit, Briefwechsel (ed. J.M. Raich) (Mainz: Franz Kirchheim, 1881).

Friedrich Schlegel, "Athenaum Fragments", Kathleen M. Wheeler (ed.), *German Aesthetic and Literary Criticism: The Romantic Ironists and Goethe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

Friedrich Schleiermacher, "Gelegentliche Gedanken tiber Universitaten in deutschem Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende", Ernst Anrich (ed.), *Die Idee der deutschen Universität,* s. 219-307.

Siegfried Schmidt (ed.), *Alma Mater Jenesis: Geschichte der Universitüt Jena* (Weimar: Hermann Bühlaus, 1983).

Helmut Schneider, "Komödie des Lebens- Theorie der Komödie", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel in Berlin: Preussische Kulturpolitik und idealistische Asthetik: Zum 150. Todestags des Philosophen,* s. 79-85.

Gunter Scholz, "Musikalische Erfahrungen in Oper und Singakademie", Otto Pöggeler (ed.), *Hegel in Berlin: Preussische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik: Zum 150. Todestags des Philosophen,* s. 86-94.

James Sheehan, *German History: 1770-1866* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* (Munich: Alber Verlag, 1979).

Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1992).

Abbe Sieyes (Emmanuel Joseph), "What Is the Third Estate?", Keith Michael Baker (ed.), *The Old Regime and the French Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), s. 154-179.

Lloyd Spencer ve Andrzej Krauze, *Hegel: An Introduction* (New York: Totem Books, 1996).

Max Steinmetz (ed.), *Geschichte der Universität Jena* Qena: VEB Gustav Fischer Verlag, 1958).

Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung* (Paderborn: Ferdinand Schünigh, 1992).

Anton Thibaut, "Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts fur Deutschland", Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny: Ihre programmatischen Schriften* (Munich: Franz Vahlen, 1973), s. 61-94.

John Edward Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 18051841* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

Mary Lee Townsend, *Forbidden Laughter: Popular Humor and the Limits of Repression in Nineteenth Century Prussia* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

James Allen Vann, *The Making of a State: Württemberg 1593-1793* (Ithaca: Cornell University Press, 1984).

Rudolf Vierhaus, "Bildung", Otto Brunner, Werner Conze ve Reinhart Kosel leck (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972).

Mack Walker, *German Hometowns: Community, State, and General Estate 1648-1871* (Ithaca: Cornell University Press, 1971).

Mack Walker, *Johann Jacob Moser and the Holy Roman Empire of the German Nation* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981).

Norbert Waszek, "Auf dem Weg zur Reformbill-Schrift: Die Ursprünge von Hegels Grofibritannienrezeption", Christoph Jamme ve Elisabeth Weisser-Lohmann (ed.), *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift,* s. 178-190.

Norbert Waszek, "Eduard Gans, die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik' und die französische Publizistik der Zeit", Christoph Jamme (ed.), *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik": Hegels Berliner Gegenakademie,* s. 93-118. Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988).

Norbert Waszek, "Hegels Exzerpte aus der 'Edinburgh Review' 1817-1819", *Hegel Studien zo* (1985), s. 79-111.

Elisabeth Weisser-Lohmann, "Englische Reformbill und preussische Stüdteordnung: Reprüsentative Staatsverfassung und vertikale Gewaltenteilung: V. Raumer, Steckfuss, Gans und Hegel", Christoph Jamme ve Elisabeth WeisserLohmann (ed.), *Politik und Geschichte: Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift,* s. 281-309.

Franz Wiedmann, *Hegel: An Illustrated Biography* (çev. Joachim Neugroschel) (New York: Western Publishing Co., 1968).

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (çev. G.E.M. Anscombe) (New York: Macmillan, 1953).

Theodore Ziolkowski, *German Romanticism and Its Institutions* (Princeton: Princeton Universiry Press, 1990).

Dizin

I. Wilhelm 397
II. Franz 142
II. Friedrich 72-73, 79, 379, 395
II. Josef 120, 122
III. Friedrich 421
III. Wilhelm 421
VII. Pius (papa) 276
X. Charles 621-22
XIV. Louis 205
XVIII. Louis 621

1789 Devrimi bkz. Fransız Devrimi
1812 Bildirgesi 355, 536
1830 Temmuz Devrimi 621-28, 631, 637, 640, 643

Aachen 506, 555
Aalen 304, 306
Abeken, Bernhard Rudolf 105
Abel, Jacob Friedrich von 13-14, 372
Aenesidemus 123
Afrika 575
Agamemnon 607
Ägidien Kilisesi 269
Ägidienberg 269
Ägidien-Gymnasium 269, 273
Alexander 232
Alexandreplatz 442
Allgemeine Deutsche Bibliothek 5, 7, 13
Allgemeine Literatur Zeitung 89, 95, 99, 106-108, 119-20, 233, 252
Allgemeine Preußische Staatszeitung 629
Allgemeine Preußische Zeitung 436, 454
Alman Anayasası 141-43, 145, 172, 174, 235, 238, 279
Alman Aydınlanmacıları 372
Alman Aydınlanması 7, 12, 119, 173, 260, 349, 372
Alman İdealizmi 122, 133, 256, 396, 398
"Alman İdealizmi'nin En Eski Sistem Programı" 133-35, 140, 163, 184, 349
Alman Romantizmi 380
Alpler 71, 75
Alsace 24
Altensteig 3
Altenstein, Karl Sigmund Franz Freiherr von Stein zum 407-410, 417, 439-40, 442-44, 449, 458, 462, 464, 493, 501, 508, 524, 527-30, 532, 535-36, 545, 605, 608, 616, 626
Altın Öküz 45
Amerika(lı) 55, 93, 521-22, 530, 647
Amerikan Devrimi 55, 163
Amsterdam 507
anarşizm 650
Ancillon, J.P.F. 605, 623
Anerkennung 199, 477
Anglikan 635
Anka kuşu 286
Anne Françoise, 549-50
Ansbach 241, 243, 277, 281
Anstoß 157
Anteuil 520
Antigone 204, 212, 303
Antik Çağ 65, 201, 203, 620
anti-semitist 383, 393, 528, 532, 534
Archenholz, Johann Wilhelm von 24
Aristoteles 41, 59, 62, 256, 302, 374, 411-12, 460, 474, 531
Aristotelesçi 64, 93, 374, 574
Arnauld, Jaqueline 69
Arnim, Bettina von 347, 360
Arşidük Karl 512
Aspern 276
Asverus, Gustav 432-34, 436, 438, 439-40, 444-45, 510

Asverus, Ludwig C.F. 290
Asya 488
Aşai Rabbani 585
ateizm 83, 365, 462-63, 497, 572, 574
Athenäum 95-96, 106
Atina(lı) 32, 77, 189, 412
Auerstädt 413
Aufhebung 253, 331
Augsburg 241, 243, 618
Augsburg İtikatnamesi (Anlaşması) 618, 620-21, 628
August, Karl 101-102, 144, 417
Auguste (Marianne von Hessen-Homburg'un kız kardeşi) 617
Avrupa Kongresi 435
Avrupa(lı) 32, 39, 46, 52, 66, 71, 80, 93-94, 142, 145, 173, 194, 202-203, 205-207, 232, 236, 238, 264, 268, 276, 286, 297-300, 328, 348, 394, 400, 413-14, 434, 465, 467-69, 479, 487-90, 509, 511, 516, 519, 552, 569-70, 597, 623-24, 627-28, 634, 636, 640
Avusturya Arşidükü 1-2
Avusturya(lı) 3, 23-24, 50, 71-72, 79, 120, 142, 144, 148, 220, 222-23, 225, 241, 243, 276-77, 282, 296-98, 300-301, 394, 434, 510-12, 516, 624
Aydınlanma 2, 7-10, 12, 15-18, 20, 22, 26, 31, 33-35, 37-38, 41, 47-49, 62, 65, 87, 90-91, 98, 120, 122, 126, 192-93, 198, 206-208, 244, 251, 299-300, 302, 316, 322, 348, 372, 374, 381, 455, 465, 474, 495, 558
Aydınlanmacı 15, 40, 58, 97, 122, 193, 348, 372
Aydınlanmacı Âlim İnsanlar Cemiyeti 90
Aziz Alexis 69, 74
Aziz Anselmus 554
Aziz Augustinus 21, 554
Aziz Thomas 554

Bach 610
Bachmann, K.F. 250, 256
Bad Schwalbach 411
Baden Dükü 218
Baden Grandükü 408
Baden Prensliği (Krallığı) 70, 218, 347-48, 353, 376, 408
Bhagavad Gita 571, 605
Bailen 275
Bakunin, Michael 650
Balingen 25
Baltık Denizi 53, 434
Bamberg 83-84, 215, 220, 225-26, 228-33, 235, 237, 239-42, 244-47, 249, 251-52, 259, 262, 270, 273, 298, 458
Bamberger Zeitung 232-35, 237, 246
Bastille Baskını 447-48, 527, 529, 623
Batı 32, 203, 480, 575-76, 640
Batı Fransa 72
Bavyera (Münih) Bilimler Akademisi 228, 244, 250, 252
Berlin Bilimler Akademisi 442, 449, 491, 501, 532, 534, 605, 616
Bavyera Krallığı 230, 239, 242, 269, 308
Bavyera(lı) 102, 109, 142, 220, 226, 228, 230-32, 235, 239-47, 251-52, 257-59, 261-62, 266-70, 276-78, 281-83, 290, 297-98, 302, 308-309, 312, 339-40, 347-48, 350, 376, 404, 408, 410, 429, 464, 501, 511, 554, 598
Bayerische Literaturzeitung für katholische Religionslehrer 554
Bayreuth 241, 277
Beamte 532
Beer, Heinrich 459
Beethoven 53, 56, 300, 511, 513, 595, 609-10
Belçika(lı) 622, 627-28
Bentham, Jeremy 630, 632
Berlichingen, von 304
Berlin Tiyatrosu 522, 538
Berlin Üniversitesi 315,-16, 351, 379, 413, 420, 425, 499, 501, 515, 523, 531, 536, 611
Berlin(li) 69, 95, 108, 126, 197, 221, 225, 227-28, 232, 249, 251, 260, 268, 285, 292, 311, 315, 317, 324, 340-41, 348, 350, 359, 361-62, 365, 367, 369, 377, 381, 406-415, 419-23, 425-27, 429-30, 433-34, 437-39, 442-46, 448-52, 456-58, 460-61, 463-517, 521-27, 529-40, 542, 544-49, 553-57, 559-60, 571, 578-80, 587, 597-98, 600-606, 608-15, 617-18, 621, 625-26, 629, 632, 641-44, 647, 650
Berliner Schnellpost für Literatur, Theater, und Geselligkeit 537-38
Bern 38-39, 43, 45, 50-53, 55-59, 61, 67, 73-75, 78, 82, 130, 132-33, 135-36, 139-41, 143, 148, 218, 226, 455, 502
Bern Alpleri 53
Bertram, Johann Baptist 361

Beyme, Karl Friedrich 421-22
Beytüllahim 377
Biedermeir 428, 449
Bildung 16-17, 26, 48-50, 52, 56, 69, 85, 100, 156, 167, 192, 227, 240, 242, 260-61, 263-65, 273-75, 278-79, 282-83, 293-95, 309, 347-50, 356, 407, 422-26, 436, 450-51, 484, 499-500, 502, 532-33, 560, 597, 619, 634
bilim felsefesi 561
bilinç ilkesi 122, 150
bilinç ve özbilinç 199-201
Bismarck 650
Blücher 301
Boeckh, August 460, 545
Bohemya 492
Boisserée, Melchior 361
Boisserée, Sulpiz 314, 361-63, 392, 407, 410
Bologna 71
Bonaparte, Napoléon 2, 4, 71-72, 79, 86, 88, 102, 188-89, 207, 221-25, 227, 231-32, 237-39, 241-46, 256, 259-60, 267-69, 275-77, 289, 291, 295-99, 301, 303, 307, 312, 314, 328, 346-47, 349, 356, 359, 361-62, 370, 376, 378,79, 381-83, 394, 396, 402, 407, 410, 413-14, 417-20, 422, 424, 431, 445-46, 451, 456, 464-66, 481, 503-504, 507-509, 511, 515, 525-26, 536, 542, 549, 552, 597-98, 627
Bordeaux 81-82, 112
Bossuet 554
Bothwell, James 355-56
Bourbon 301, 402, 621, 627
Bourbon Sarayı 549
Böhmer, Auguste 108
Brandenburg Bilimsel Araştırmacılar Kraliyet Meclisi 449, 491, 501, 508
Braunschweig 504
Braunschweig Dükü 23
Brentano ailesi 380
Brentano, Clemens 272, 347, 377
Brenz, Johannes 3
Breslau 443-44, 527
Brisbane, A. 647
Brockhaus Ansiklopedisi 457
Brodhag, Johannes 45
Brotgelehrte 89, 351
Brotstudium 499
Brüksel 502, 507, 553
Bundesakte 376, 404
Bundesversammlung 376
Burgundiya 377
Burkhardt, Christiana Charlotte Johanna 186, 223, 230-31, 289-90, 341, 343, 432
Burschenschaft 375, 382-83, 393-94, 431, 433, 437-39, 443, 526
Burschenschaften 382-83, 393, 431-32, 520
Büchner 271
Bürger 8, 173, 314, 479
Bürgern 73
Bürgerrechte 239

Caesar 488
Café Royal 539
Cambridge 52, 638
Campio Formio 72, 79
Cannstatt 39
Carmognole 24
Carnot, Lazare Nicolas Marguerite 503-504
Carové, Friedrich Wilhelm 369, 393, 438-40, 443-45
Cart, Jean-Jaques 55, 61, 74
Cenevre 53, 189
Chamre de Députés Sarayı 549
Charlemagne 242, 506, 555
Christiane bkz. Hegel, Christiane Louise
Cicero 312
Cicisbeo 109
Cizvit 120, 262, 301, 520
Clausewitz, Friedrich Gabriel von 221, 296, 298, 647
Coburg 88
Cockerill, James 632
Cockerill, John 632
Constant, Benjamin 530
Constitutionel 530, 606
Cooper, Anthony Ashley 93-94
corporations 415, 484, 633
Cotta Yayınevi 105
Cotta, Johann F. Von 106, 396-97, 530-31, 535
Cousin, Victor 368-69, 392, 519-23, 530, 534, 541, 544-46, 548-50, 553-56, 600, 602, 606, 613, 621
Creuzer, Georg Friedrich 354, 360, 427, 440, 459, 462, 577

çift değerlilik 180
Çin 575, 607

D'Alembert 333
Dalai Lama 576
Danzig 640
Daub, Karl 318, 350, 360, 371
Davoust 233
Der Berliner Courier, ein Morgenblatt für Theater, Mode, Eleganz, Stadtleben und Lokalität 537
Der Geist der allerneusten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Companie. Eine Übersetzung aus der Schulsprache in die Sprache der Welt 251
Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unsrer Zeit 262
Descartes 372
Deuber 233-34
deus ex machina 157
Deutschdumm 299, 301, 377, 483
Deutschtum 299
Devrient, Eduard 522, 610
Devrient, Therese 610
Diderot, Denis 206
Die Erziehung des Menschengeschlechts 16
Die Günderode 360
Die Horen 69, 95
Diest, Johann Henrich 617
Diet 622
Diez, Carl Immanuel 33-37, 41
Direktuvar 79, 189, 503
Dittmar, Siegmund 516
Doğa Felsefesi (Hegel) 461-63
Doğu Hindistan 543
Doğu Prusya 479
Dohna, Friedrich Ferdinand Graf von 417, 422
Don Giovanni 458
doppelgänger 364
Dorothea Mezarlığı 647
Dorothea, Schlegel 95, 108
Dresden 268, 444, 446-49, 492, 511, 517, 519-21, 527
Dubois-Crancé, Jean-Baptiste 94
Dumouriez 23
Duplizität 105
Duttenhofer, K.A.F. 4
düalizm 141, 150, 153, 156, 158
düşünseme 138, 151, 156, 163, 205, 212, 287, 295, 329, 373, 375, 572-73, 575, 579-80, 587, 593, 596, 640
düşünümsel 132, 156-59, 164, 199, 202-203, 205, 212, 321-22, 332, 334, 373, 467-68, 471-72, 476, 480, 572
düşünümsel yargı 161-64, 334

Ebel, Johann Gottfried 53
Eberhard Üniversitesi 19
Eberhard, Dük 19
Eckermann 555
École Normale Supérieure 368
Edinburg Review 227
Edirne 612
Ehrbarkeit 6-8, 72, 264, 303, 397, 403, 459
Eisen 309
Eisenach 383
Elbe 232, 301
Elbe Nehri 413
Elementarphilosophie 122-23
Eleştirel Felsefe Dergisi bkz. *Kritische Journal der Philosophie*
Eleusis 75, 286
"En Eski Sistem Programı" bkz. "Alman İdealizmi'nin En Eski Sistem Programı"
Endel, Nanette 68-70, 74-75, 83, 85, 282, 287
Engels, Friedrich 650
Ense, Varnhagen von 447, 477, 521, 542, 552, 601, 615-16, 624
entzweit 152
Entzweiung 152, 494
Ephorus 51
Erfahrung 198
Erkennen 180 320
Erlangen 258, 288, 339-40, 346, 382, 460, 651
Erlanger Zeitung 235
Ermeni 635
Ermitage 549
Erscheinung 198
Erziehung 49, 279, 293-94
Eschenburg 5
Eschenmayer, Adolph Karl August 396, 398
Eski Yunan bkz. Yunan
estate 1
Esterhazy 515
Estonyalı 370
Etik Yaşamın Sistemi 165-66, 168, 170, 172, 175, 182, 184
Etzel 377
Eugen, Friedrich 71-72
Eugen, Karl 1-2, 9, 17, 19-20, 59, 71, 192, 241, 396

Eugen, Ludwig 71
Evangelische Kirchenzeitung 616
evrensel zümre 190-94, 480, 516, 532

Fasching 345, 429, 449
Feder, J.G. 12-13
Felsefi Bilimler Ansiklopedisi 324, 347, 361-63, 369, 453, 468, 557, 571, 586, 604, 626
Fenner, C.W.H. 461-63
Fenomenoloji bkz. *Tinin Fenomenolojisi*
Ferguson, Adam 12
Ferrara 71
Feuerbach, Paul Johann Anselm von 107
Fichte, I.H. 461
Fichte, Johann Gottlieb 52, 56-57, 59-61, 75-76, 78, 82-83, 85, 89-90-102, 105-107, 123-36, 150, 154, 157-58, 160, 165-66, 174, 177, 208-209, 215-18, 249, 254, 299, 315, 318, 329, 349-50, 356, 364, 374, 377, 407, 421-25, 442-47, 452, 461-63, 491, 497, 647
Fichte'nin ve Schelling'in Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark 105-106, 149-56, 160, 249, 447
Figaro 514
Fink, J.C.F. 27, 29
Fischer, Georg Ludwig Friedrich 186, 223, 226, 230-31, 289, 307, 341-45, 393, 411, 429-30, 434, 498-500, 520, 542-44, 547, 609, 626
Flatt, Johann Friedrich 30, 177
Florence 447
Follen, Karl 431, 520-21
Forster, Georg 72, 502
Förster, Friedrich 432, 446-48, 492, 540, 618, 648
Förster, Karl 447
Franchet-Desperey 519-20
Franconia 78, 142
Frankfurt Oder 86
Frankfurt(lu) 43, 55, 57, 61, 67-70, 73-81, 84-85, 103, 110-12, 115, 130, 133-34, 141, 143, 149, 152, 155, 165-66, 172, 198, 219, 240, 245, 268, 285-86, 326, 357, 411, 422, 432, 468, 471, 613, 617-18, 651-52
Fransa 16, 23-25, 46, 49, 51, 53-54, 67, 70-73, 77, 79, 81, 84, 91, 142-44, 146, 165, 188-89, 194, 206-207, 220-23 231-33, 235-36, 238, 241, 245, 264, 267, 269, 299-301, 368, 379, 402-403, 413, 417-18, 420, 429, 451, 487, 502, 504, 519-20, 534, 541, 552, 555-56, 618, 620-24, 627-28, 630-31, 642
Fransa Cumhuriyeti 502
Fransa Devlet Şurası 194
Fransa Genel Meclisi 621, 631
Fransız Aydınlanması 12, 46
Fransız Bilimler Akademisi 549
Fransız Devrim Takvimi 79, 189
Fransız Devrimi 4, 7, 22, 37, 39, 42, 48, 50, 53, 66, 77, 79, 96, 98, 101, 122, 141, 144, 148, 188, 194, 207, 245, 250, 260, 275, 365, 419, 432, 435, 468, 503, 546, 551-52, 618, 622, 627, 638
Fransızca 4, 29, 55, 230, 303, 306, 369, 392, 500, 541, 548, 553
freier wille 62
Frejus 53
Friedland 237
Friedrichstrasse 409
Fries, J.F. 110-11, 215-18, 226, 252, 315-17, 363, 374, 382-83, 392-93, 426-27, 433-34, 437-38, 440-42, 446, 448, 453-54, 456, 460, 463-64, 493, 559
Frommann (K.F.E. Frommann'ın baldızı) 341
Frommann, Johanna 222, 224, 289
Frommann, K.F.E. 111-12, 230, 240, 247, 271, 307, 314, 341-43, 411, 498

Gabler, Georg Andreas 220-21, 224, 285
Galya 548
Gans, Abraham 526
Gans, Eduard 222, 446, 485, 525-36, 538-40, 544, 550, 553, 578-79, 622, 624, 643-44, 647
Garve, Christian 12-13, 43, 58, 60
gebildet 274
gebildeten 273, 284
gebildeter 279
gebildetes 186
Geheime Rat 6
Geist 184, 203-207, 211, 213-14, 279, 322-23, 326, 334-36, 362, 374, 466-68, 565, 570, 573, 575-76, 579, 583, 585, 623
geistig 211
Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena 14
Gelehrsamkeit 348
Geschäftsmann 190
Geschäftsmänner 191

Gesellschaft Freier Männer 91
Gesetzlose Gesellschaft 427, 441, 448
Gestalt 254, 588
Gewerbe 191
Ghert, Peter Gabriel van 111, 255, 278, 283, 292, 311, 507, 509, 511, 543, 553-54, 556, 622
Gibbon, Edward 52, 58, 61, 63, 65, 133, 145
Gley, Gerard 233-34
Gluck 511, 513, 517
Gneisenau 498
Goebhardt, Anton 220, 233
Goethe, Johann Wolfgang 23, 31, 76, 78-79, 86, 89, 96, 99-101, 105, 108, 110, 112, 144, 176, 206, 215, 217, 220, 225, 228-29, 343, 361-63, 378, 392, 410-11, 447, 458-59, 463, 502, 504, 510-11, 531, 540, 555-56, 565, 595, 604, 607, 609
Goethe, Schelling, Hegel 607
Gogel 57, 67-68, 74, 112
Goldoni 492
Gontard Evi 652
Gontard, Jokob Friedrich 76-77
Gontard, Susette 76-78, 81-82, 651
Gorgias 541
Gotha 88
Gottlieb bkz. Tucher, Christoph Karl Gottlieb Sigmund Freiherr von
Göbel, Franz Jakob 355
Göriz, Karl Wilhelm 304
Göriz, Ludwig Friedrich 304-306, 444
Görres, Josef von 377
Göttingen Üniversitesi 87-88, 94, 99-100, 231, 240, 265, 417, 422, 526, 622
Götz, Louise 308
Gruner, Christian 224
Gutes alte Rechte 73
Günderone, Karoline von 360
Güney Almanya 249, 415, 629
Güneybatı Almanya 71
Gymnasium 8, 10, 14, 17-18, 20, 58, 104, 247, 258-59, 263-64, 266, 269, 271-74, 280-82, 284, 289, 291, 293, 307, 309-12, 314, 318-19, 327-28, 339, 345-46, 350, 358, 362, 458, 465, 494, 498-501, 543, 626

Habilitation 103, 105, 353, 523, 557, 662
Habsburg ailesi 72, 142, 276, 515
Halle 87, 102, 107, 224, 233, 347, 420-21, 423, 545, 616
Halle Kapısı 632
Halle Üniversitesi 102
Haller, K.L. von 455-56
Hallesche Allgemeine Literaturzeitung 493
Hamann, Johann Georg 193, 299
Hannover(li) 87-88, 221, 379, 622
Hardenberg, Friedrich Leopold Freiherr von bkz. Novalis
Hardenberg, Karl August Fürst (Prens) von 416-19, 435-36, 444, 446, 469, 484, 492, 501, 508, 527-29
Hase, Heinrich 447
Hasse, Johann Christian 431-32
Haut-Brion Şatosu 112
Haydn 511, 609
Haym, Rudolf 524, 650
Hegel und seine Zeit 650
Hegel, Christiane Louise 3-5, 10, 68, 70, 81, 302-307, 339, 444, 491, 531, 608, 648
Hegel, Georg Ludwig (babası) 2-3
Hegel, Georg Ludwig Christoph (büyük dedesi) 3
Hegel, Georg Ludwig Christoph (dedesi) 3
Hegel, Georg von Ludwig (erkek kardeşi) 3-5, 9, 230
Hegel, Johannes (atası) 3
Hegel, Karl Friedrich Wilhelm 258, 291, 307, 339, 343, 430, 434, 458-59, 485, 498, 500, 543, 608, 623, 626, 642, 651
Hegel, Maria Magdelena Louisa (annesi) 2-3
Hegel, Marie Helena Susanna von (Tucher) 285-92, 302-307, 341-46, 348, 357, 367-68, 409, 411, 428-30, 432, 434, 444, 447, 458, 493, 498, 501, 503-508, 511-16, 533, 539, 545-48, 550, 553-54, 556, 571-72, 601, 606, 608, 612, 626, 642, 644-45, 647, 641
Hegel, Susanna Maria Louise Wilhelmine 291
Hegel, Thomas Immanuel Christian 302, 304, 307, 403, 411, 430, 434, 498, 500, 543, 553, 608, 614, 651
Hegelmaier, Auguste 29
Heidelberg 110, 176, 218, 226-28, 232, 236, 258, 274, 278, 288, 311, 315-18, 339-412, 427, 432-33, 439, 444, 458-59, 465-66, 468, 471, 479, 494, 523, 526, 534
Heidelberg Üniversitesi 218, 346-47
Heidelberger Jahrbücher 371, 398
Heine, Heinrich 492, 530-31, 535-36, 552

Heinrich, Christian Gottlob 100
Henning, Leopold Dorotheus von 444-46, 463, 504, 509, 616
Hennings, Justus Christian 100
Herder, Johann Gottfried 43, 58, 60
Hesse-Damstadt 189
Hessen 382
Hessen-Darnstast ailesi 77
Hessen-Homburg 77, 617-18, 651
Hessen-Homburg Prensi 77
Hessen-Homburg, Marianne von 617
Hillebrand, Joseph H. 353-54
Hinrichs, hermann Friedrich Wilhelm 459-60, 494, 545, 571
"Hristiyanlığın Tini ve Yazgısı" 81, 135, 137-38, 140
Hirt, Aloys 511-12
Historie de la Revoltion française jusqu'en 550
Hobbes, Thomas 93, 165
Hochwohlgeboren 459
Hofmeister 45, 47-48, 51-52, 56-57, 67-68, 76, 81-82, 84, 112, 285, 502
Hollanda(lı) 51, 100, 111, 278, 300, 355, 361, 502-503, 506-511, 543-44, 547, 554-56, 594, 627
Hollandaca 278
Homburg von de Höhe 77-79, 142
Homeros 212
Horstmann, Rolf-Peter 181
Hôtel des Princes 546
Hôtel Empereur II 546
Hotho, Heinrich Guatav 517, 524, 533
Hölderlin, Friedrich 8, 21-24, 28, 30-37, 39, 42, 56-57, 60-61, 67-68, 72, 74-85, 95, 101, 110, 115-41, 149, 155, 165-66, 171-72, 177, 180, 180, 197-98, 217, 264, 286, 307, 329-36, 472, 576, 596, 612-13, 617-18, 622, 627, 651-52
Hufeland, Gottlieb 110, 120
Huguenot 380
Hukuk Felsefesi bkz. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*
Hukuk Felsefesinin İlkeleri 362, 431, 434, 452-53, 456-57, 465-66, 469-485, 488, 491-93, 508, 517, 530, 598, 628
Humboldt, Wilhelm von 260, 309, 316, 422-23, 425-426, 436, 443, 499, 571, 601-602, 605, 616
Humphreys and Biram 632
Hyperion 75, 617
Ibell, karl von 431
Ideler 544
Immanuel bkz. Hegel, Thomas Immanuel Christian
Innerlichkeit 98
Innigkeit 274

İde 163, 170, 175, 195, 248, 331-32, 336-37, 362, 373, 457, 486-88, 560-62, 564, 567-69, 587-89, 591, 594-96
İlyada 212
İmparatorluk Hukuk Dairesi 378
"İnanç ve Bilgi" 156-64, 166, 169, 215, 365, 373
İncil 87, 98, 218, 254, 268, 379, 383, 453, 572, 579, 582-83, 618
İngiliz Aydınlanması 52
İngiliz Parlamentosu 55, 629
İngiliz Reform Tasarısı 630-31, 636
"İngiliz Reform Yasa Tasarısı Üzerine" 629-30
İngiliz Tiyatrosu 547
İngiltere 45-46, 122, 129, 142, 206, 221, 227, 238, 286, 300, 366, 403, 405, 414-15, 420, 451, 478, 511, 551-52, 622, 629-39
İrlanda(lı) 547, 635-36
İsa (Hz.) 35-37, 58-59, 62-66, 137-39, 213, 377, 524, 554, 583-85, 591, 648
İsis 540
İskoç 12, 46, 60, 80-81, 187-90
İskoç Aydınlanması 12, 115
İsveç 300
İsviçre(li) 45, 55, 228, 444, 455, 521
İtalya(n) 71-72, 103, 276, 482, 487, 492, 502, 511, 513-14, 516, 520, 618, 622

Jacobi, Friedrich Heinrich 27, 30-32, 119-22, 131, 156-57, 193, 198-200, 231, 244, 250-52, 254, 299, 317-18, 334, 364-65, 368, 371-75, 383, 392, 430
Jahrbücher für wissenschafliche Kritik 525, 529, 533-36, 537, 571, 605-6, 615, 641
Jakoben 36, 49, 54, 79, 94, 101, 147, 194, 365, 431-32, 437, 502-503, 630-31
Jakobenizm 49
Jansenizm 206
Jaxthausen 304
Jean Paul bkz. Richter, Johann Paul Friedrich
Jena 36, 45, 56, 61, 75-76, 78, 80-113, 119-30, 135, 141-42, 144, 149, 153, 168, 176-

77, 180, 183, 188, 194, 209-10, 215-48, 256-57, 259, 269, 271, 276, 278, 282, 290, 292-93, 299, 314-15, 318, 321-27, 341, 343, 347-50, 357-59, 364, 369-71, 382-83, 406, 410-11, 413, 421-25, 432, 438-39, 453-54, 458, 461-63, 465-67, 471, 480, 498-99, 502, 507, 510, 557, 578, 602, 604, 611-13, 651
Jena Latince Derneği 462
Jena Mineraloji Derneği 110
Jena Savaşı 221-23, 232, 236
Jena Sistem Taslakları 168, 176, 183
Jena Üniversitesi 89-90, 224, 229, 265, 438
Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung 233
Jenaische Allgemeine Literatur Zeitung 253
Jerome 237
Jironden 54, 147
Johannisgasse 221
Jolli, von 240
Journal des Savants 451, 534
Junker 479, 481, 635
Jupiter Capitolinus 581
Jüpiter 103-104

Kalb, Charlotte von 76
Kalvin 53
kameralist 135, 173-75, 192, 242, 244, 269, 354, 414
kameralizm 173-74
Kamptz, von 440, 443, 446, 540-41, 606
Kant 5, 13-15, 22, 31, 33-42, 46-49, 52-54, 56-67, 73, 75, 78, 80-81, 83, 88-98, 101, 105-107, 110, 115-26, 128, 130, 132-37, 140-41, 149-52, 155-66, 169, 180, 197-98, 203, 208-209, 215-16, 223, 228, 232, 236, 251, 253-56, 262, 264-65, 271, 299, 310-11, 316-17, 321, 325-28, 333-34, 337, 350, 365, 372-75, 392, 421, 425-26, 442, 466, 469, 474, 485, 496, 500, 508, 554, 558-62, 567, 601
Kapp, Christian 606-607
Karl bkz. Hegel, Karl Friedrich Wilhelm
Karlsbad 435, 612, 641
Karlsbad Kararnamesi (Kararnameleri) 435-36, 438, 453, 462, 521, 597, 615
Karlsschule 9, 13, 20, 71
Kärtnerstraße 512
Kastner, Karl Wilhelm Gottlob 227
Kategorilerin Transandantal Çıkarsaması 155
Katolik İlahiyat Fakültesi 353
Katolik Kilisesi 120, 241, 283, 383, 522, 620, 635
Kaufmann 190
kavram 158, 332
kavram öğretisi 334
Kazak 237, 296
Kemble, Charles 547
Kepler 561
Keyserling, Hermann von 523-24
Kırım 640
Kıta Avrupası 633, 636
Kızıl Kartal Nişanı 544, 616, 626
Kiel 107, 124
Kierkegaard, Søren 650
Kilise Meclisi 243, 259
Kirchenordnung 263
kiyetizm 206
klasisizm 99
Klassen 188
Klein, Bernhard 458, 512, 514, 610
Klipsteinischen Garten 102
Klopstock 12
Knebel, Karl Ludwig von 112, 246, 254
Koblenz 505, 545
Kolb, Jean Jérôme 24
Konfession 282
Konsistorialexamen 45
Konsistorium 38, 67-68
Kosmorama 444
Kotzebue 431-32, 434-35, 439-40, 443
Köln 268, 438, 444, 505, 553-54
Köln Katedrali 505
Köln Üniversitesi 86
Königsberg
Köppen 250, 252-55, 317
Kraliyet Antika Koleksiyonu 447
Kraliyet Topçu ve Mühendislik Okulu 446
Kraliyet Üniversitesi bkz. Berlin Üniversitesi
Krause, K.L. 433
Krimehind 377
Kritische Journal der Philosophie 106-107, 110, 156, 165, 178, 249-51, 256, 447
Krug 604
Kupfergraben 531, 554
Kupfergraben Sokağı 409, 450, 608, 643
Kutsal Cuma 164
Kutsal İttifak 463
Kutsal Kitap 35-36, 571-72, 578

Kutsal Müzik Endüstrisi 458
Kutsal Roma İmparatorluğu 1-2, 6, 25, 32, 49, 79, 84, 109, 119-20, 122, 141-46, 148, 173-74, 189, 192-93, 222-23, 232, 246, 264, 267, 277, 298-99, 378-79, 483, 510
Kutsal Roma İmparatoru 1, 6, 395, 618
Kuzey Almanya 243
Kuzey(li) 190, 243, 487
Kühn, Sophie von 99
Kültür Bakanlığı (Prusya) 407-409, 499

L'Hombre 458-59
Land 6, 30-31, 88, 223, 235, 394-96, 413, 431, 516, 524-25
landed estate 415
Länder 403, 597
Landesexam 264, 280
Landgraf 617
Landjunker 634-35
Landshut Üniversitesi 254
Landsmannschaften 382
landständische Verfassung 377
Landtag (Württemberg Parlamentosu) 1, 70, 73, 192
Le Globe 534
Lebensäußerungen 216
Leh Ayaklanması 640
Leh Dieti 622
Lehrgeld 499
Leipzig 46, 120, 297, 378, 383, 457, 622
Leipzig Üniversitesi 238
Leipziger Strasse 409
Lesesucht 49
Lessing, Gotthold Ephraim 15-17, 25, 30-32, 39, 96, 132, 254
Lichtenstein, H.K. 460
Liebeskid, Johann Heinrich 240, 242
Life of Napoléon 552
Link, H.F. 605
Locke, John 112, 156, 158, 165, 255, 372
Loder, Justus Christian 107
Loening, Karl 431
Lokal 540
Londra 46, 52, 507
Louvain 553
Louvre 546
Lowkowitz Prensliği 233
Löbdergraben 217, 224
Löffler 5
Lucinde 95, 99
Ludwig bkz. Fischer, Georg Ludwig Friedrich
Lunéville Anlaşması 142, 189, 297
Luther 53, 98, 218, 379, 383, 411, 524, 618, 651
Lutherci 3
Lutheryen Kilise 618
Lüksemburg 189
Lüksemburg Bahçeleri 546
Lützow 382, 406

Machiavelli 149
Magdeburg 503-504, 651
Magister 69-70, 86, 105, 523
Magnifizienz 612
Mainz 72, 79, 82, 94, 436, 444, 502, 520
Mainz Cumhuriyetçiler Kulübü 240
Mantık Bilimi 117, 257, 292, 323, 325, 327-29, 234, 272, 292, 316, 320, 323-37, 361-63, 373, 399, 453, 466, 558, 563, 625
Mantık bkz. *Mantık Bilimi*
Manuel des Etranges 549
Marbach 3
Marcuse 525
Marheineke, Philipp Konrad 648
Marie bkz. Hegel, Marie Helena Susanna von (Tucher)
Marksizm 650
Mars 103-104
Marseillaise 24
Marx, Karl 649
Mattäus-Passion 610
Mavi Yıldız 446, 448
Medoc 112
Meiningen 88
Melanchthon 266
Memmingen 243
Mendelssohn, Joseph 545
Mendelssohn, Moses 16, 30-31, 48-49, 95, 545, 609-10
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 545, 609-11
Merkel, Paul 267, 285, 289
Metternich 79, 298, 301, 376, 394, 396-97, 434-35, 599, 624
Meusebach, Karl Hartwig Gregor von 458
Mısır(h) 211, 540, 577-78, 589-90
Michelet, Karl Ludwig 197, 624, 640, 647
Mignet, François Auguste Marie 550-52, 622
Milano 71

Milder-Hauptmann, Anna Pauline 510-11, 513-14, 522, 549
Mill, James 630, 632
Minerva 24, 53
Missisipi Nehri 530
Modena 71
Molière 547
monad 118
Moniteur 245
Montbéliard 24, 29, 71
Montebello Dükü 519
Montebello Düşesi 519
Montesquieu 27, 548
Montgelas, Maximilian 241, 245, 259, 281, 464, 598
Montmarte 549
Montmorency 549
Moreau 70-72
Morning Chronicle 632
Mosel 25
Moser, J.J. 12-13, 77, 146, 174
Moskova 296, 640
Mozart 458, 511, 513-14, 517, 609-11
Muhammed (Hz.) 98
Musevilik 136, 139, 383, 392-93, 526-27, 578-80, 611
mutlak 180-83
mutlak bilme 210-14
mutlak tin 320
mülkiyet hakkı 380
Münih 142, 220, 228, 230, 241, 243, 249, 258, 269, 277, 281-82, 285, 302, 305, 314, 392, 427, 444, 501, 614

Nachdenken 282
Nagold Nehri 648
Napoléon bkz. Bonaparte, Napoléon
Napoléon Kanunları 189, 383
Napolyoncu 225, 235, 237, 242, 244-45, 268-69, 277, 289, 295, 378, 466, 597, 600, 648
Nassau Land 431
Naturphilosophie 112, 128-9, 155, 184, 252, 316, 426, 461, 558-60, 566, 602
Neander, August 611
nesnellik metafiziği 180
Neue Leipziger Literaturzeitung 253
Neuer Emil 12
Neuffer, C.L. 76, 78
Neustadt 434
Neuste Beschreibung von Wien 511
Newton 197, 275, 363, 561-63, 565,569
Nibelung 378
Nibelungenlied 377-78
Niebudr 623
Nieman Nehri 232
Niethammer, Friedrich Immanuel 36, 82, 101, 103, 106, 109-10, 112, 141, 217-18, 221-26, 228-31, 233-36, 238, 240-41, 243-47, 252, 257-66, 270-85, 288-92, 295, 298-99, 302, 305, 308-12, 319, 321-24, 327, 340-41, 345, 348, 350, 353-54, 359, 383, 392-93, 404-405, 427, 430, 463-64, 499, 501, 535, 598, 613-14, 651
Niethammer, Julius 345, 359, 432, 520, 531
Novalis 95, 98-99
Nozze 514
Nürnberg 241, 243, 249, 252, 257-322, 324-26, 328, 339, 341-42, 344-46, 357-58, 360-62, 369, 377, 392, 410, 428, 465-66, 483, 499, 505, 516, 539, 558, 608, 613, 626, 642, 651
Nürtingen 81

Oberamtmann 3
Oberdeutsche Allgemeine Litteraturzeitung 249
Oberjustizrat 240
Oberklasse 327
Oberon 121
Oder Nehri 422, 434
Odessa 640
Odysseia 212
Oehlenschläger, Adam 219
Oelsner, Konrad Engelbert 53-54
Ohmacht, Landolin 77
Orléans Dükü 621-22
Orta Avrupa 288
Ortaçağ 19-20, 86, 90, 93, 100, 172-73, 202, 205, 243, 349, 352, 380, 400, 506, 512, 516, 524, 531, 596, 601
Ortodoks 525, 570, 651
Osiris 577
Otuz Yıl Savaşları 21
Oxford 52, 638

öz 332
öz öğretisi 333-34
öznellik metafiziği 180

Padova 516
Palais 361
Palais Royal 547
Palatın(lik) 347, 408
panteizm 30-33, 249, 523-24, 554, 572, 574-77, 650
Panteon 581
Papalık 554
Paris 23, 25, 53, 72, 91, 238-39, 246, 267, 296-97, 301, 368, 507, 511, 519-20, 530, 537-38, 543-56, 600-601, 605-606, 621-22, 647
Paris Komünü 550
Parma Dukalığı 189
Parma Düşesi 515
particularism 598
Pasta, Mde. 550
Pauli, Christian Moritz 443
Paulus, Caroline 288
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 108-109, 216, 220, 269, 281, 284, 288, 292, 299, 301, 315, 319, 340-41, 343-44, 350-51, 367, 397, 403-404, 456
Paulus, Sophie Caroline Eleutheria 344, 367, 397, 403
Pers 77, 576
Pezzl, J. 511, 513
Pfalz 189
philosophe 39, 46
philosophischer Kopf 89
Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten 101, 106
Piacenza Dukalığı 189
Piedmont 520
Piemonte 189
pietist 26, 38, 41-42, 215
pietizm 26, 206
Pillnitz Bilgirgesi 23
Plastik Sanatlar Akademisi 314
Platon 27, 77, 94, 104, 175, 256, 411, 541, 606
polis 32, 54
Polonya(lı) 232-33, 296, 403, 491, 603, 622, 627, 640
Pontac 112
popularphilosoph 46, 61
Port Royal Manastırı 69
Potenz 127, 164
Potenzen 127
Prag 444, 512-13, 519, 612, 614
Pratik Aklın Eleştirisi 36
Pressburg Anlaşması 220
Preziosa 513
Privatdozent 103, 110, 215, 443-44, 461, 523, 625
Privatdozenten 352-53
Protestan Kilisesi 8, 258, 280, 395, 651
Protestan Reformu 26, 266, 618
Prusya Restorasyonu 650
Publizität 245

Quai 549

Rastatt 79
Rastatt Kongresi 142-43
Rastatt Meclisi 72
Rauch, Christian Daniel 540
Raumer, Friedrich von 316-17, 407, 549-50, 633
Realinstitut 263, 281
Realschule 309
Rechtsschaffenheit 173
Rechtwissenschaft 381
reformasyon 54
Regenauer, Franz Anton 354-55
Rehberg, August 380, 382
Reich 143-44, 222
Reichsdeputationshauptschlu 142, 218, 267
Reichstag 142
Reinhardt, Karl Friedrich 25
Reinhold, Fichte und Schelling 215, 217
Reinhold, Karl Leonhard 36, 60-61, 119-24, 131-32, 150, 154,
Ren 25, 57, 189, 504
Ren Konfederasyonu 222-23, 231, 241, 246, 267, 298
Ren Nehri 72, 189, 346, 372, 505
Ren Yüksek Mahkemesi 458
Repetent 438
Repetenteninstitut 438
Restauration der Staatswissenschaft 455
Rezeptwität 326
Richter, Johann Paul Friedrich 252, 364
Ringstra 516
Ritter, Heinrich 605
Ritterakademie 87
Robespierre 54, 67, 140, 194, 207, 503, 551
Robinson, Henry Crabb 129, 218
Roma Hukuku 377-78, 380

Roma İmparatorluğu 58, 145, 205, 380
Roma imparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi 52, 63
Roma(lı) 2, 64-65, 74, 139, 145, 152, 205, 213, 264-65, 276, 283-84, 286, 339, 380, 399, 487, 492, 530, 554, 578, 580-81, 618, 620
Romagna 71
Romantik 75, 80, 93, 95-99, 106-107, 126-27, 209-10, 254, 256, 260, 286, 348, 351, 357, 360, 364, 377, 382, 394-95, 506, 526, 547, 558-61, 589, 591-93, 623
Romantizm 75, 92, 94-95, 97, 99, 256, 347, 351, 624
Rosenfeld 3
Rosenhayn 612
Rosenhayn 612
Rosenkranz, Karl 11, 358, 445, 572
Rossini 513-14, 517
Rossmarkplatz 57
Rottmanner 243
Rousseau, Jean-Jacques 12-13, 16, 27, 32-33, 40, 42, 53, 58-60, 74-75, 148, 186, 208, 548-49
Royer-Collard, Pierre Paul 530, 621
Rönesans 8, 10, 38, 264
Rönesans Centilmeni 87
Rösel 459, 539-40, 642
Rue Tournon 546
Rue Vaugirard 546
Rus 232, 237, 296, 298, 370, 431
Rus Çarı 599, 622
Russell, Bertrand 631
Russell, John 631
Rust, Isaak 554
Rusya 4, 142, 221, 291, 295-98, 300, 417
Rügen Adası 434, 437, 502, 507
Rühs, Friedrich 526
Ryle, Gilbert 179

Sachsen-Weimar 433
Saf Aklın Eleştirisi 13-14, 36, 94, 115, 117, 119-20, 152, 325-26
Sakson 382, 519-21
Saksonya 11, 88, 144, 221
Salat, Jacob 250-52, 254-55, 261-62, 282
Sand, Karl 431-32, 437, 439, 443, 454
Santa Rosa 520
Saphir, Moritz Gottlieb 537-39
Savigny, Karl Friedrich von 379-82, 442, 448, 450, 466-68, 481, 491, 526-30, 532, 534, 536, 545
Savoy 189, 241
Sayn-Wittgenstein-Hohenstein, Wilhelm Ludwig Georg Wittgenstein 437
Schad, Johann Baptist 105
Schall, Carl 538-39
Schein 198
Schelling, Caroline 94-95, 106-109, 186, 217, 240, 611
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 21-25, 28, 30-37, 39, 46, 51, 53-61, 76, 79, 82-85, 92, 95, 102-10, 113, 126-30, 133, 141, 149-50, 152, 154-55, 164-68, 171, 174-75, 181, 183, 186, 197, 215-17, 220, 225, 228-29, 240, 247-57, 261-62, 264, 267, 272, 282, 302, 314, 316, 318, 324, 336-37, 364-65, 368-69, 380, 392-93, 396, 398, 405, 411, 426, 432, 442, 447, 460, 468, 502, 522, 531, 558-59, 562, 566, 576, 601-603, 607, 611-15, 618, 622, 627, 650-51
Schelling, Karl 103
Schelver, Franz Joseph 219-20, 227-28
Schenk 273
Schiller, Friedrich 3, 13, 27, 45, 53, 56, 69, 76, 78, 89-90, 94-95, 100-101, 108, 133, 215, 303, 351, 410, 485, 499
Schinkel, Karl Friedrich 632
Schlegel (Böhmer), Caroline Michaelis bkz. Schelling, Caroline
Schlegel, A.W. 410
Schlegel, August 94-95, 99, 108, 111, 367
Schlegel, Dorothea 95, 108
Schlegel, Friedrich 94-99, 106, 108, 111, 210, 243, 276, 282-83, 497,
Schleiermacher, Friedrich D.E. 95, 351, 410, 421-22, 424, 427, 431, 437, 441-42, 448-50, 453-54, 497, 509, 521-22, 532-35, 545, 570, 603-605, 611, 626
Schmalz, T.A.H. 421, 423, 435
Schnapps 515
Schneiderbanger 233-35
Schnurrer, Ch. F. Von 51-52
Schopenhauer, Arthur 11, 460-61
Schubarth, Karl Ernst 604
Schubert 272, 609-10
Schuckmann, Kaspar Friedrich von 316-17, 351, 407, 423, 440
Schullehrerseminar 308
Schulreferent 292, 308
Schulze, G.E. 123, 153

Schulze, Johannes 450, 458, 464, 524, 530-31, 617, 645, 648
Schutzverwandter 633
Schütz, Christian Gottfried 88-89, 106, 108, 119-20
Schwab, Christoph Theodor 652
Schwarz, Frierich Heinrich Christian 360
Schwedt 434
Schwetzingen 346
Schwindrazheim 45
Scott, Walter 552
Sebbers, Julius Ludwig 531
Seebeck, Thomas Johann 112, 238, 302, 403-404, 407
Seine 548
Selbstständigkeit 293
Selbsttätigkeit 116
Selbstzweck 567
Ses Terbiye Akademisi 459
Sevil Berberi 514
Sextus Empiricus 178
sezgisel zihin 150, 160-61, 164
Shaftesbury 93, 133
Shaftesbury Kontu 40, 274
Shakespeare 5, 96, 250, 547, 593
Sieyès, Abbé 53, 79, 190
Siegfried 377
Silezya 53
Sinclair, Isaak von 72, 76-79, 617
Singakademie 609-10
Sitte 279, 294, 300, 374
sittlich 294, 478, 480
Sittlichkeit 166, 244, 466-68, 472, 476, 479, 487
Smith, Adam 52, 170, 478
Smithson, Henrietta 547
Sokrates 58, 63-65, 178-79, 583
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand 410, 426, 442, 647
Sonnenschein, Johann Valentin 53, 56
Sontag, henriette 537-39, 549, 604
Sophies Reise von Memel nach Sachsen 11
Sozietät für wissenschaftliche Kritik 533
Sparkäse 459
Spinoza 30, 131, 318, 372
Spinozacı(lık) 30-32, 75, 126, 334, 372, 576
Spontaneität 116, 326
Spree Nehri 445, 632
St. Hedwig Katolik Kilisesi 524
St. Helena 509
Stadtvogt 3
Stael, Madame da 227
Stand des Gewerbes und des Rechts 190
Stände 58, 188,
Ständesstaat 397, 402
Stäudlin, Gotthold Friedrich 39
Steiger ailesi 50-52, 55, 74, 78
Steiger, Carl Friedrich von 45-46, 50-53
Steiger, Christoph 52
Stein, Baron von 296, 396-97, 414-20, 422, 469, 484, 492, 633
Steuart, James 52
Stift 20
Storr, Gottlob 33-36, 59
Strauß, David Friedrich 644
Strazburg 24, 39, 70
Stuttgart 3, 5-13, 16-18, 20, 26-27, 38-39, 43, 45, 48, 53, 58, 67-68, 70, 73-74, 81-82, 107, 146, 180, 192, 227, 230, 271, 303-304, 306, 410, 498, 530, 542, 557, 600, 611
Suabya(h) 71, 73, 101, 103, 259, 263-64, 269, 271, 412, 447, 505, 516, 523, 556

Şölen 77

Tacitus 377
Talma 550
tanıma 165-72, 185-86
Taoizm 575
tarih felsefesi 485, 627-29
Tarihte Somut Olan Evrensel 606
Tartuffe 547
Temmuz Devrimi bkz. 1830 Temmuz Devrimi
Teplitz 435, 513, 612
Teutsche Merkur 120
The Imperial Continental Gas Association of London 632
The Times 632
Thebai 204
Theseus 149, 189, 193, 238
Thibaut, Anton Friedrich Justus 110, 360, 379-82, 526, 529
Thiers, Adolphe 550
Thorwardsen 595
Thürheim Kontesi 277
Thürheim, von 262, 267, 277
Thüringen 88

Tieck, Ludwig 95, 492, 547
Tilsit Anlaşması 232, 238, 413
Timeaus 104
Tinin Fenomenolojisi 58, 194, 196-202, 207, 213, 215, 218, 221-22, 225-26, 233-35, 240, 244, 247-52, 254-56, 275, 282, 290, 292, 299, 303, 311, 319-37, 364, 346, 361-62, 365, 398-99, 401, 432, 453, 458, 466-68, 470, 485, 505, 571, 574-75, 577-81, 613, 627, 643, 648
Tirol 229
Titan 364-65
Toplu Yapıtları 458, 485, 557
Tours Üniversitesi 233
Töton 377
Tötoncu(luk) 392-93
Tötonik 282, 394
Transandantal İdealizmin Sistemi 126, 129
Trianon 549
Troya 212, 377
Tucher ailesi 267, 287, 289, 341-42, 651
Tucher, Christoph Karl Gottlieb Sigmund Freiherr von 345-46, 382, 393, 432-33
Tucher, Jobst Wilhelm Karl von 285, 291
Tucher, Marie Helena Susanna von bkz. Hegel, Marie Helena Susanna von
Tucher, Sophie Marie Friederike von 343-44
Tucher, Susanna Maria von 291, 342
Tübingen 6, 9, 14, 17-20, 24-29, 34, 37-39, 42, 45-46, 50-51, 54, 56-57, 59, 65, 67, 75-76, 82-83 86, 101, 103, 105, 143, 148, 177, 192, 226, 236, 244, 59, 265, 280, 306-307, 378, 396, 398, 403, 425, 498, 523, 557, 570, 576, 613, 617, 627, 644, 651
Tübingen Makalesi (Fragmenti) 39, 58, 63, 134
Tübingen Okulu 60
Tübingen Ruhban Okulu 280
Tübingen Teoloji Bölümü 45, 68, 265
Tübingen Üniversitesi 3, 8, 10, 19-20, 71, 411, 644
Türk 515
Türkiye 17
Türk-Rus Savaşı 612, 635

Uhland, Ludwig 397
Ulm 243
Ulrich, Johann August Heinrich 100, 102
Ulusal Konvansiyon 23
Ulusal Meclis 549
ungebildetes 186
Unter den Linden Bulvarı 409, 540, 632
Urphänomen 363

Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn 30-31, 372
Üçüncü Zümre 53, 190, 550-51
Üxküll, Boris von 370

Valmy 23, 72, 546
Valmy Savaşı 23, 221
varlık 180, 332
varlık öğretisi 332-34
Varnhagen, Rahel 478
varoluşçuluk 650
Vaud Kantonu 50, 55
Veit, Simon 95
Vendée İsyanı 72
Vernunft ve Verstand 251
Versailles 549
Verstand 117, 152, 495
Vestfalya Doğal Araştırmalar Derneği 110
Vestfalya Krallığı 237-38
Vitry, Philip de 172
Viyana 37, 71, 120, 222, 268, 276, 300-301, 419, 508, 510-17, 519, 537, 547-48, 553
Viyana Kongresi 283, 300-302, 304, 312, 340, 376, 383, 419, 435, 466
Viyana Operası 511-12
Voigt, Christian Gottlob 89, 101-102, 216
Volk 171, 188, 190, 297, 381
Volkserzieher 16
Volksgeist 381, 467
Volksreligion 40, 42
Vorstellung 115, 496, 572
Voss, Heinrich (1779-1822) 274, 343, 364-67
Voss, Johann Heinrich (1751-1826) 176, 218, 342, 347, 353, 355
Vossiche Zeitung 462, 541

Wahl, von 609
Walker, Mack 6
Wartburg Festivali 383, 393, 431, 440
Washington 509
Waterloo Savaşı 301, 504, 507
Weber, Karl Maria von 513
Weiller, Kajetan von 261-62, 282
Weimar 88-89, 91, 102, 120, 144, 411, 433, 438, 522, 555-56

Weimar Dükü 101-102, 259, 555
Weinheim 367
Wellington 301
Wesleyanizm 206
Wesselhörf ailesi 393, 520-21
Wesselhörf, Betty 520
Wette, Wilhelm Martin Leberecht de 316, 427, 431-32, 434, 437-38, 441, 448, 453-54, 463-64
Wetzel, Christian Ludwig 24-25
Whigler 631
Wichmann, Ludwig Wilhelm 540
Wieland, Cristoph Martin 120-21
William (Orange'lı) 622
Winckelmann, Johann Joachim 12, 32
Windischmann, Karl Joseph H. 218-19, 248, 250, 253-54, 505, 607
Wismar-Kajetan Panı 262
Wismayr, Josef 261
Wissen 185, 320
Wissenschaft 41, 195, 219, 321-22, 348-52, 356, 370, 410, 422-25, 477, 496-97, 499, 521, 529, 532-33, 540, 597, 615, 634, 649
wissenschaftlich 85, 254, 392, 571, 614
wissenschaftliche 371, 533, 571
Witt-Döring 520
Wittelsbach ailesi 241-42, 347, 408
Wohlgeboren 459
Wolff, Christian 10, 87, 163, 250
Württemberg Cumhuriyeti 73
Württemberg Dükü 24
Württemberg Kardinal Kilisesi 217
Württemberg Kardinalliği 217
Württemberg Krallığı 259, 396, 398
Württemberg(li) 1-3, 6-8, 10-18, 22-26, 28-29, 37-39, 41-42, 45, 50-51, 54, 59, 67-68, 70-74, 84, 99, 107-108, 142, 146-47, 152, 189, 192, 217, 230, 241, 259, 263-65, 274, 280, 282, 296, 303-305, 318, 359, 376, 394-405, 411, 413, 447, 459, 465, 548, 599-600, 611, 634, 644
Würzburg 102, 109-10, 168, 216, 220, 225, 235, 282
Würzburg Üniversitesi 102, 233

Xeller 642

Yahudi 15, 30, 63, 136, 139, 281, 392, 424, 482, 525-28, 535-36, 539, 578-81, 600, 609, 635
Yahudi Bilimi ve Kültürü Cemiyeti 527
Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din 35-36, 40, 59
Yargı ve Varlık 130
Yargı Yetisinin Eleştirisi 66, 150, 160-61, 163, 321
Yedinci Senfoni 300
"Yıllıklar" bkz. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*
Yorck, von 296
Yunan 12, 32-33, 37-38, 42, 54, 60, 64-65, 76, 99, 143-44, 190, 202-204, 212, 262, 264-65, 298, 339, 362, 399, 467-68, 492, 500, 520, 575, 577-81, 588-90
Yunanistan 32, 50, 520, 647
Yüksek Adalet Mahkemesi 3

Zelter, K.F. 459, 539-40, 555-56, 606, 609-10, 616, 624, 642, 644
Zentralschul 243
zihinsel sezgi 125, 127, 129, 155, 160-61, 248, 329, 373
Zweckmäßigkeit 580
Zwiefalten 306, 444
Zwiling, Jakob 78

DÜNYAYA YÖN VERENLER | 15



HEGEL

Modern düşüncenin kurucularından biri olan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), genel olarak Prusya mutlakıyetçiliğinin dar kafalı savunucusu, anlaşılmayacak şekilde ve anlaşılmamak için yazmış asık suratlı bir felsefeci olarak tanınır. Onun Fransız devriminin etkisiyle coşan bir devrimci; Alman milliyetçiliğine karşı çıkan bir evrenselci; kağıt oynamayı, arkadaşlarıyla tartışmayı, meyhanelerde yarışırcasına içmeyi seven ve dolayısıyla birçok kez disipline verilen bir öğrenci; dans etmekten, kızların çevresinde olmaktan hoşlanan neşeli bir genç olabileceği pek akla getirilmez.

Oysa Hegel, olumlu kişisel özellikleri, bilgisi, geniş ufku ve büyük ilgi gören dersleri sayesinde Hölderlin, Schelling, Goethe, Humboldt, Fichte, Novalis, Schlegel kardeşler, Mendelssohn gibi isimlerle dostluğunu sürdürürken içinde yaşadığı toplumun en etkin şahsiyetlerinden biri haline gelmiştir. Bir yandan da dönemin siyasi, endüstriyel, toplumsal ve bilimsel devrimlerinden doğan modernliğin kendisini düşüncesinin nesnesi yapan ilk büyük filozof olarak önem kazanmıştır. Kant felsefesinin olanaklarını geliştirerek sağlam, tutarlı ve bütünlüğü olan ideal bir sisteme ulaşmayı hedeflemiş, zenginliği, kapsamı ve olgunluğu bakımından felsefe tarihinin son büyük sistemini yaratarak bu amacına nail olmuştur.

Georgetown Üniversitesi'nde felsefe profesörü ve Hegel uzmanı olan Terry Pinkard, Napoléon'un egemen olduğu dönemde yaşamış, ölümünden sonra çokça yanlış anlaşılmasına ve aşıldığı iddia edilmesine karşın etkisini günümüze dek sürdürmeyi bilmiş olan bu güçlü düşünürün yaşamını belli bir bütünsellik içinde anlatmaktadır. Felsefenin yalnızca kavramlar arasında değil, tarihsel kişiler ve olaylar arasında da geliştiğini ortaya koyan elinizdeki biyografi, kimi zaman hayli kafa karıştırıcı olabilen Hegelci terimlerden mümkün olduğunca kaçınmakta, anahtar kavramların felsefeci olmayanlar tarafından da anlaşılabileceği genel bir bakış sunmaktadır.

9 786053 607328

KDV dahil fiyatı
55 TL