HEGEL TARTIŞMALARI

Eyüp Ali Kılıçaslan

BIBLIOTECH YAYINLARI



BIBLIOTECH

Eyüp Ali Kılıçaslan

HEGEL TARTIŞMALARI

Bibliotech Yayınları
Felsefe Dizisi-1

Hegel Tartışmaları

ISBN 978-605-84473-0-1
Sertifika No: 31627
Bu eserin yayın hakları Bibliotech Yayınları'na aittir.

1. Baskı: Bibliotech Yayınları, Mart 2015

Yayına Hazırlayan: Sezai Koyunbakan
Kapak Tasarım: Sezai Koyunbakan
Redaksiyon: Leyla Aydoğan
Logo: Ecem Dağ

Bibliotech Yayınları
17726. Ada, 106. Sokak, No: 7/2 Eryaman
ANKARA

bibliotechyayinlari@gmail.com

Baskı ve Cilt: Hermes Ofset
Büyük Sanayi 1. Cadde, No: 105
İskitler/Ankara

Hegel Tartışmaları

Eyüp Ali Kılıçaslan

BIBLIOTECH YAYINLARI

İçindekiler

Önsöz
7

Hegel'de "Tanrı'nın Kendisi Öldü"
Ya Da
Hegel'in Nihilizmi Üzerine
9

"Halkın Afyonu",
"İnsanın Hayalgününün Ürünü",
"Devletin Amaçları İçin Araç",
"Sınıfsal Baskı ve Toplumsal Kontrol Aracı" Olarak
Din Üzerine
51

Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm
101

Hegel'in Tin Kavramı
Kant'ın Aşkınsal Ben'i mi?
Hegel'in Kantçılaştırılmasına Yanıt
145

Sonuç
157

Önsöz

Bu kitap, daha önce dergilerde yayınlanmış yazılardan oluşmakta. Yakın zamanlarda ülkemizde Hegel'e olan ilgide bir artış olduğu yadsınamaz bir gerçek. Bunda özellikle Hegel'in önemli yapıtlarının dilimize kazandırılmasının büyük bir payı olduğunu söyleyebiliriz. Yazar da, kendince, bu ilgiyi canlı tutmak açısından bir katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Yazılarda, konuyla ilgili okurların da dikkat edeceği gibi, başka filozoflarda karşılaşılan pek çok düşüncenin kökeninin Hegel'de olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bununla amaçlanan, kesinlikle o filozofların düşüncelerini önemsizleştirmek değildir. Hegel gibi felsefe tarihinin bütün sorunlarına çözüm bulduğunu ileri süren bir filozof, pek çok kişinin saygısını kazanmakla birlikte, yine pek çok kişi tarafından nefret edilen birisi de olmuştur. Yazar, ondan kaçmanın, şimdilik onu aşmanın olanaksız olduğunun anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. O'nu Kant'a bağlayanlara inat, Kant'tan kurtarmanın büyük bir sorumluluk ve görev olduğunu görmüştür. Hegel'i modern dünyanın Aristoteles'i olarak görenler oldu. Onların bu düşüncelerinde haklı olup olmadıklarından ayrı olarak, Aristoteles'le karşılaştırıldığında, Aristoteles'in daha şanslı olduğunu; çünkü, Dante'nin de kabul ettiği gibi, Aristoteles'in büyük bir yorumcusunun, İbn-i Rüşd'ünün, Averroes'inin olduğunu; buna karşın Hegel'in henüz bir İbn-i Rüşd'ünün olmadığını belirtmekten çekinmeyen yazar, O'nun İbn-i Rüşd'ünü aradığı düşüncesindedir.

e.a.k.
Ankara, 2014

1.

Hegel'de "Tanrı'nın Kendisi Öldü" Ya Da Hegel'in Nihilizmi Üzerine

---

Bu yazı daha önce *Bibliotech. Felsefe-Sosyal Bilimler Dergisi*'nin 16. sayısında(2012) yayınlanmıştır

1793'ten 1800 yılının sonuna kadar ilkin Bern'de, daha sonra da Frankfurt'ta aile öğretmeni olarak geçimini sağlayan Hegel, bir üniversitede akademik görev alma düşüncesini gerçekleştirmek üzere, Tübingen teoloji okulundan arkadaşı, kendisinden beş yaş küçük Schelling'in de aracılık etmesiyle, 1801 yılının sonuna doğru Jena'ya gelir ve Jena Üniversitesi'nde akademik ve felsefi kariyerine başlar. Schelling, ateistlikle suçlandığı için üniversitedeki görevine son verilen Fichte'nin boşalttığı kürsünün başına geçmiş ve felsefe profesörü olarak transendental idealist doğa felsefesi ve metafizik üzerine dersler vermektedir.

1800 yılında Schelling bir yayıncıya salt felsefi bir dergi yayınlama isteğini açar ve dergiyi birlikte yayınlamaları konusunda Fichte'ye bir öneride bulunur. Ancak o sıralarda Fichte ve Schelling arasındaki felsefi tartışmada keskin kopuş iyice belirginleşmeye başladığından, Fichte bu öneriye pek sıcak bakmaz; Schelling'in Fichte ile birlikte salt felsefi bir dergi yayınlama hayali de böylelikle suya düşmüş olur. Ancak Schelling'in imdadına Jena'ya yeni gelen Hegel yetişir ve ikisi birlikte 1802'den Schelling'in Jena'dan ayrıldığı yıl olan 1803'ün sonuna kadar *Kritisches Journal der Philosophie*'yi (*Eleştirel Felsefe Dergisi*) yayınlar.

Dergi özel olarak bir felsefi eleştirel programı yaygınlaştırmaya çalışır. Eleştirel programın hedefinde tüm biçimlerinde düalizm vardır. Programın temel duruşnoktası, Schelling'in o sıralarda yeni geliştirdiği mutlak özdeşlik ya da ilgisizlik, ayrımsızlıktır ya da mutlak *Indifferenzpunk*'tur. Hegel düalist-olmayan bir eleştiri programı düşüncesini ve düalist-olmayan bir felsefe sistemine "ön-hazırlık," "ön-

eğitim," *propadeutik* olarak böyle bir eleştiri programı düşüncesini, Schelling'in felsefesinin mutlak anlayışından ayrıldıktan sonra da sürdürdü*.- Bilinç biçimlerinin yetersiz görüş noktalarının olumsuzlanması yoluyla gerçeğin bilgisine doğru giden yol olarak bu eleştirel program anlayışının daha gelişmiş bir biçimi en olgun meyvasını *Phaenomenologie des Geistes*'te (*Tinin Görüngübilimi*) verir.

Bu arada Hegel Jena'da göreve başladıktan sonra felsefi bir sistem geliştirmek için yoğun bir çaba içersine girer ve Jena'da kaldığı dönem boyunca (1801-1806) kendisini bu işe verir. Bu amaçla çeşitli denemeler yapar. Ancak her zaman sistematik gerçeğe giden bilincin yolu olarak *olumsuz* bir *propadeutik* düşüncesini gerçekleştirmeye çalışır**. Jena'daki ilk yıllarında bu amaç için Mantık çalışmasını uygun görüyordu ve bunu değişik biçimde ele alıyordu. Bu amaçla farklı girişimlerde bulundu, yazılar yazdı.

"Tanrı'nın Kendisi öldü" sözünü ya da temasını Hegel bu amaçla kaleme aldığı ve Kritisches *Journal der Philosophie*'de yayınladığı "Glauben und Wissen" (İnanma ve Bilme) başlıklı yazısında formüle etti***. Tanrının ölümü temasıyla bilincin gerçeğin sistematik bilgisine giden yolu olarak olumsuz bir propadeutik düşüncesi arasında çok yakın bir ilişki vardır. Hegel'in bu çalışmasının tam başlığı şöyledir: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivitaet, in der Vollstaendigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie* (İnanma ve Bilme ya da Kantçı, Jacobici ve

---

*Schelling'in Mutlak'ı, daha sonra, geceleri dolaşan ineklere bırakılıyordu: "... içinde tüm inekler in kara olduğu gece" (Hegel, 1986; 29).

**Krş.: "Tinin (deneyiminin sistemi-e.a.k.) salt Tinin *görüngüsünü* kapsadığı için, bu (sistemden-e.a.k) *Gerçek şekli* içinde olan *Gerçeğin* Bilimine ilerleyiş yalnızca olumsuz olarak görünür, ve insan *yanlış* olduğu için olumsuzdan bağışlanarak dosdoğru Gerçeğe götürülmeyi isteyebilir? Niçin yanlışla uğraşmalı?... doğrudan doğruya Bilim ile başlanması gerektiğini savunan görüşe... genel olarak *yanlış* diye görülen olumsuzun doğası irdelenerek yanıt verilecektir"(Hegel, 1986,41; vurgu-e.a.k.).

***Hegel, "Tanrı'nın Kendisi öldü" sözünü ya da temasını bir kez kullanıp bırakmadı. Tinin Görüngübilimi'nde, "Mutsuz Bilinç" bu sözle tanımlanır: "... Mutsuz Bilinç... kendinde ve kendi için olması gereken (*kendinin-kesinliğinin/kendinin-bilincinin*-e.a.k) trajik yazgısıdır. O *bu kendi* (*kesinliğinde*-e.a.k.) tüm *özsel varlığın* yitişinin ve giderek bu kendine ilişkin bilgisinin yitişinin bilincidir-'kendi' gibi tözün de yitişinin; bir acıdır ki kendisini acımasız bir sözde anlatmaktadır: *Tanrı öldü*" (Hegel, 1986, 452; vurgu-e.a.k.). *Görüngübilim*'de bu söz, bu alıntılanana ek olarak, "Bildirilmiş Din" bölümünde bir kez daha kullanılır: " Aracının ölümü onun yalnızca *doğal yanının* ya da tikel kendi-için-varlığının ölümü değildir; ölen yalnızca özsel Varlıktan sıyrılmış ve daha şimdi-

Fichteci Felsefe Olarak Biçimlerinin Tamamlanmışlığı İçinde Öznelliğin *Reflexionsphilosophie*si). Bu çalışmasında Kant'ı, Jacobi'yi ve Fichte'yi, her biri kendine özgü bir yolda, "inanma" ve "bilme" arasında temel bir ikilik getirmekle ve bilgiyi insan tininin daha ileri ve derin gereksinimlerini karşılayamayacak olan sınırlı bir alana hapsetmekle; buna karşılık, bu gereksinimlere karşılık verecek olan "Mutlak"ı erişilemez bir "öte-yan"a havale etmekle eleştirirken, çalışmasının sonunda şu düşüncesini ileri sürer: Bu üç felsefe de, ilkesel olarak, temel felsefi yanlışın olanaklı tüm biçimlerini tükettiler ve böylelikle gerçek bir felsefe sistemine giden yolu hazırlamış oldular. Bu gerçek felsefi sistem hem bu felsefelerdeki özsel yanlardan yararlanacak hem de doğrudan doğruya onların yanlışlarının gösterilmesinden doğacaktı.

"Tanrı'nın Kendisi öldü" sözünü *Glauben und Wissen*'in sonunda kullanan Hegel, felsefeyi tanrının ölümü temasıyla yüzleşmeye zorluyordu. Bu temayı kendisinden sonra şekillenecek olan felsefenin önemli bir başlığı durumuna getiren ilk kişinin Hegel olduğunu söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayız. Felsefeyi "Tanrı öldü" ya da "Tanrı'nın Kendisi öldü" ile *ilk* tanıştıran Hegel'dir. "Tanrı'nın Kendisi öldü," felsefede zorunlu bir dönüşümü gerektiren bir temayı işaret etmekle birlikte, aynı zamanda, teolojinin egemenliği altında geçen bir çağ ve modern, ateist dünya arasındaki sınır çizgisini de temsil eder. Hegel'de "Tanrı'nın Kendisi öldü" sözü ilk bakışta çok açık bir şekilde fark edilmeyen, ancak derinlerde kök salmış teoloji ve ateizm arasında varolan derin bir ilişkiyi ele almayı zorunlu kılar*. Dahası,

---

den ölü olan kılıf değildir, ama *tanrısal Varlık soyutlaması* da ölmüştür... Bu tasarımın ölümü aynı zamanda 'kendi' olarak koyulmuş olmayan tanrısal Varlık soyutlamasının ölümünü kapsamaktadır. Ölüm Mutsuz Bilincin acı verici duygusudur: Tanrının kendisi ölmüştür"(agy, 472-473; vurgu-e.a.k.). *Wissenschaft der Logik* (*Mantık Bilimi*) ve *Philosophie der Natur* (*Doğa Felsefesi*) dışında, din felsefesi derslerinde, tarih felsefesi derslerinde, felsefe tarihi derlerinde, estetik derslerinde, hukuk felsefesinde, felsefi bilimler ansiklopedisinin tin felsefesi bölümünde, yani neredeyse diğer çalışmalarının ve derslerinin tamanında bu sözü ve temayı kullandı ve ele aldı. Bazen bu sözün yerine "sonsuz acı"yı kullanarak düşüncesine açıklama getirdiği de oldu. Hatta Hegel'in karalama defterindeki bir aforizmada bile bu söze raslamak mümkündür. Bkz. G. W. F. Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, Almancadan çev. Enver Orman (İstanbul: Belge Yayınları, 2010), s. 91. Bu arada, Hegel'in bütün bir felsefi sistemini gerçekte "Tanrı öldü" sözü ya da teması üzerine kurduğunu düşünenler de var, örneğin Roger Garaudy'nin *Dieu est mort* (*Tanrı öldü*)'u böyle bir çalışmadır [*Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels* (*Tanrı Öldü. Hegel'in Sistemi ve Yöntemi*), Almancaya çev. The-

ilk bakışta dinsel-teolojik bir içerik taşıdığı izlenimini veren "Tanrı'nın Kendisi öldü" temasını Hegel öznelliğin refleksif felsefeleri olarak gördüğü Kantçı, Jacobici ve Fichteci felsefelerle birleştirir. Felsefi kariyerinin başlangıcında 1801-1803 yıllarında Jena'da bulunduğu sırada kaleme aldığı yazılar Hegel'in filozof olarak gelişiminde bir eşikte olduğunu gösterir. Bu dönem boyunca felsefenin dönüştürücü düşüncesini oluşturmaya çalışırken geliştirdiği en verimli düşünce, en tam anlatımını *Glauben und Wissen*'in sonunda bulan "Tanrı'nın Kendisi öldü"dür. Hegel, Tanrının ölümü temasını kullanarak yalnızca kendi zamanının tinini tanrısallaştırmakla kalmadı, ama daha önemli olarak modernitenin sonunu ve yeni bir çağın başlangıcını da ilan etmiş oldu**. - Felsefenin ölümüne Tanrı'nın ölümü eşlik eder ve vice versa.

Hegel *Glauben und Wissen*'i kaleme aldığı sırada zamanın kültürü akıl ve inanç, felsefe ve pozitif din arasındaki eskilere dayanan karşıtlığın üzerine yükselmiş; inanç ve bilgi karşıtlığı oldukça farklı bir anlam kazanmış ve felsefenin kendisine aktarılmıştır. Kant'ın Kritik der reinen Vernunft'unun yayınlanışının üzerinden yirmi yılı aşkın bir zaman geçmiş ve inanç ve bilgi arasındaki ilişki temelden değişmişti. Daha önceleri bu ilişki din ya da teoloji ve felsefe arasındaki bir ilişkiydi, felsefe bir yanda durmakta ve kendisini diğer yanda duran inançla, dinle ya da teoloji ile ilişkilendirmekteydi. Skolastisizmin doruk noktasında kilise tarafından boyunduruk altına alınmıştı ve teolojinin hizmetçisi olarak görülmekteydi. 11. ve 13. yüzyıllar arasında durum buydu. Sonrasında bu ilişki biçimi skolastisizmin kendisi tarafından çözüldü ve ikisi arasındaki karşıtlık inancın yükseltilmesi, yüceltilmesi ve felsefenin alçaltılması doğrultusunda seyretti. İnancın doğa-üstü karakteri ve içeriği insan aklının bir uğraşısı

---

odor Lücke(Frankfurt am Main:Europaeische Verlangsanstalt,1965)].

*Tam da bu yüzden, Hegel'in bu sözü üzerinden, gerek Hegelci okul içinde gerekse de bağımsız Hegel incelemelerinde, Hegel felsefesinin ateist ya da teolojik yorumlarıyla karşılaşmak mümkün olmaktadır. Örneğin ateist bir Hegel yorumu için bkz. Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatom* (Ateist ve Deccal Hegel'e Dair Mahşerin Boru Sesi. Bir Ultimatom) (Leipzig: Otto Wigand,1841), özellikle s. 77. [Bruno Bauer, *The Trumpet of the Last Jugment Against Hegel, the Atheist and Anti-Christ. An Ultimatom*, İng. çev. Lawrence Stepelevich (Lewiston/Lampeter/Queenston: The Edwin Melen Press, 1989), s. 122).

**"*Tinin Görüngübilimi*"nin "Önsöz"ünde Hegel, "çağımızın bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı olduğunu görmek zor değildir," diye yazar (Hegel, 1986, 26)

olarak felsefe yanından uzaklaştırıldı ve kavranılamaz olarak tanındı ve kabul gördü; felsefe ise dünyasal ve duyusal-algısal şeyler alanına sınırlandırıldı. 14. ve 16. yüzyıllar arasında işin rengi az çok buydu. Wittenberg'li Augustinci Martin Luther'in keşfettiği ve bir Ortaçağ Alman mistiğinin kaleminden çıktığı düşünülen *Theologia Germanica*'da ortaya koyulduğu şekliyle mistik din yüzünü felsefeden çevirdi ve felsefeyi, tıpkı eskilerde olduğu gibi, kendi yolunda gitmeye bıraktı. Din ve felsefe, her ikisi de kilise tarafından kullanıldıktan ve tüketildikten sonra, Reformasyon çağında ve Protestanlığın varlığında 17. yüzyılda yeni felsefe sahneye çıktı ve 18. yüzyılda dine ve dinin pozitif inanç içeriğine karşı Aydınlanma süreci, Schleiermacher'ın *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Veraechtern*'i onu kendine mal edininceye kadar ve fetheden ve galip gelen güç olarak tinsel zirveyi tutan felsefe de inanca boyun eğinceye kadar, galip geldi. Şimdi inanç felsefeye aktarılmış ve onda hakim bir konum ele geçirmiş, onu işgal etmişti, bilgiyi kendisine alt güdümlü kılmıştı. Şimdi artık eskiden olduğu gibi inanç ve bilgi arasındaki ilişkide felsefe bir yanda durmamakta, ama her ikisini de kendilerine özgü alanlarda tutmaktadır. Bu yüzden başlıca temsilcileri Immanuel Kant, Friedrich Heinrich Jacobi ve Johann Gottlieb Fichte olan en yeni felsefenin özsel niteliklerinden biri inancın birincilliğinde, önceliğinde ısrar etmesidir.

Hegel, ilk bakışta dine ilişkin sınırlı görüşünde aydınlanmış aklın, akıl karşıtı inanç olarak gördüğü şey üzerinde parlak bir zafer kazanmış gibi göründüğünü; ancak üzerinde az buçuk düşünüldüğünde, olup bitenin gerçekte şundan başka bir şey olmadığını ileri sürer: Aklın savaştığı pozitif din, din değildir ve muzaffer akıl da, akıl değildir. Şimdi ortada aklın ve inancın cesedi üstünde gururlu bir şekilde duran ve onları birleştirdiğini düşünen yeni bir barış söz konusudur. Ancak Hegel bu barışın kendisinde çok az akla sahip olduğu gibi, bir o kadar da sahici inanca sahip olduğunu belirtir.

Bu akıl, dini idealist bir şekilde değil de, pozitif bir şey olarak ele aldığından, Hegel'in anlayışında, daha şimdiden "kendinde ve kendisi için" tohuma kaçmıştı. Dinle savaşından galip çıktığını düşünen akıl kendi içine bakmaya ve kendinin-bilincini elde etmeye çabalar. Uzun uğraşları sonucunda akıl kendisini zihne dönüştürür ve kendi yokluğunu/hiçliğini tanır. *Kendisinden üstün olanı kendisinin dışın-*

daki ve üstündeki bir inanca yerleştirir ve ona inanılması gereken bir öte-yan olarak bakar. "İşte Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinde olup biten şey buydu." Yeniden başa dönülmüş ve "bir kez daha felsefe kendisini bir inancın hizmetçisi yapmıştı."[1] Böylelikle, uzun ve zorlu mücadelelerden sonra elde edilen bağımsız ve özgür ve özerk aklın, düşüncenin sahte olduğu anlaşılmış oluyordu.

> Kant'a göre, duyulurüstü olan akıl yoluyla bilinemezdir; en yüksek İdea'nın ayrıca realitesi yoktur. Jacobi'ye göre, "Akıl dilenmekten utanır ve kazmak için ne elleri ne de ayakları vardır." Gerçeğe ilişkin bilgisizliğinin yalnızca duygusu ve bilinci insana verilidir, Akılda Gerçeğin yalnızca belirsiz bir sezgisi, bir içe-doğuşu. Evrensel olmasına rağmen, gene de öznel bir şey olan bu akıl, salt bir içgüdüdür. Fichte'ye göre ise, Tanrı kavranılamaz ve düşünülemez bir şeydir. Bilgi hiçliği/yokluğu bildiğinden başka bir şey bilmez; inanca sığınmalıdır. Üçünün de hemfikir oldukları nokta, Mutlak olan/Mutlak ne akla karşıdır ne de Aklın yanındadır; o aklın üstündedir.[2]

Olumsuz yanında dine ve devlete karşı savaş açan Aydınlanma, kendi olumsuzluğunu kavrayarak, özsüz ve temelden yoksun olumlu yanına karşın, kendisine bir temel, bir öz kazandırmıştı. Ancak olumsuz olanın saflığında ve sonsuzluğunda Aydınlanma, yalnızca sonlu olanın ve empirik olanın olumlu bilgisini onaylamış, pratikteki olumsuzluğunu, idealizmini teoride olumlu olanda, realizmde ya da materyalizmde ısrar etmesiyle ortadan kaldırmıştı. Ebedi olanı ötelere bir yere, bilgi için hiçbir anlam taşımayan öte bir dünyaya atmıştı. Böyle yapmakla, bilginin sonsuz boşluğunun ancak özlemin ve içedoğuşun, önduygunun öznelliğiyle doldurulmasının önünü açmış oldu. Kendisini Mutlak olandan bütünüyle dışlayarak ve kendisini onunla yalnızca olumsuz bir yolda ilişkilendirerek Mutlak olandaki varoluşundan geri çekilen akıl, felsefenin doruk noktası olarak bu görüşü benimserken, kendi eliyle felsefenin ölümünü ilan etmiş oluyordu. "Kendi hiçliğinin/yokluğunun bilincine varan Aydınlanma bu hiçliği/yokluğu bir sisteme dönüştürür."[3]

Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin ortak ilkesi öznelliktir. Bu felsefelerin ilkesi olan güçlü tinsel biçim onlarda eksiksiz bir kendinin-bilincine, felsefi kültüre ve bilgi olarak kendinin tam bir anlatımına ulaşmıştır. "Bu felsefelerde kendinin bilgisine ulaşan

dünya tininin büyük biçimi Kuzey'in, ve dinsel görüş noktasından, Protestanlığın ilkesidir."[4] Modern dünyanın ilkesi olan öznellik için gerçekliğe, duygularda ve inançlarda yer vardır. Dinin konutu bireyin yüreğidir. Görüye yadsınan Tanrı, iççekişlerde ve dualarda aranır. Çünkü her zaman bir risk vardır, olur ya duyguda ve sezgide bulunanı zihnin bir şeye dönüştürmesi, onu bir şey olarak bilmesi gibi. Buna göre zihin nesnel olanı öznel olandan ayırt eder ve nesnel olanı değersiz ve geçersiz olarak görür. Protestan öznel güzellik, öznelliğin nesnelleşmesi gerektiğini dayatan o soğuk zorunluluğa karşı sürekli bir mücadeledir.

Sonlunun ötesine geçme özlemiyle yanıp tutuşan öznel güzellik için, sonlu olan bir hiçtir. Öznel güzellik sonlu olandan kaçıştır. Onun sonluluğa karşı savaşımı onun zihinle olan ilişkisinin zorunlu bir özelliğidir. Öznelliğin refleksif felsefelerini açımladığı bölümlerde Hegel bu durumu çok daha ayrıntılandırarak belirginleştirmeye çalışır

Varlığın gerçekliğini sonluluk olarak gören bu zihne ek olarak din, geçici görüşe ya da hazza takılıp kalmadan, duygu ve sevgi olarak, ebedi güzelliğin ve mutluluğun, esenliğin özlemi içindedir. "Bu özlem olarak din özneldir; ama onun aradığı ve ona görüde verilmeyen şey Mutlak olan ve ebedi olandır."[5] Hasret nesnelleşmeksizin, dünyaya ait olan bir varlık olarak tekilliği içindeki öznenin zamansal güzelliği onun mutluluğuna dönüşmeksizin kalır. Dünya henüz uzlaşmaya hazır değildir.

> Zaman dolduğunda, zamanı geldiğinde Tanrı Oğlu'nu gönderdi (Galatyalılara Mektup 4:4).

"Zamanı geldiğinde, bedenin ve dünyanın ötesine özlem duyan sonsuz hasret kendisini varoluşla uzlaştırdı."[6] Ancak sonsuz hasretin uzlaştığı realite salt empirik varoluştu, sıradan dünya ve sıradan edimsellikti. Gene de, sonsuz güzel hasrette örtük olarak bulunan mutlak karşıtlık, bu uzlaşmada da varlığını sürdürdü. Uzlaşma daha çok antitezin empirik varoluş tarafında, empirik dünya ve edimsellik tarafında boy gösterdi. Empirik varoluşun mutlak doğal zorunluluğu karşısında uzlaşma, kendi iç zemininde kendisinden emindi. Empirik varoluşun, empirik dünyanın realitesine batmış olan bu uzlaşmanın bilinçli ifadesi mutluluk öğretisiydi(*Eudaemonismus*). Burada mer-

kezi konumda olan empirik öznedir ve uzlaşılan şey de sıradan yaşamdır. Bu yolla empirik özne sıradan yaşama güvenir ve günahsız bir şekilde kendisini onun ellerine teslim eder, onun esiri olur. Empirik olan burada mutlak olduğundan, kabalığından ve bayağılığından kurtulmak için yaptığı bütün uğraşlar *Eudaemonismus*'un uzlaşmayı gerçekleştirmesine yaramaz. Kendisini en yüksek soyut biçiminde saf Akıl olarak sunan zihnin nesnelliği İdea'dan çok "kavram" biçimine ulaşabilir.[7] Buna aslında şaşmamak gerekir, çünkü Aydınlanma ve *Eudaemonismus* mutluluğu İdea olarak düşünseydi, mutluluk empirik ve duyusal bir şey olmazdı. Gerçi Hegel her felsefenin en yüksek esenliği, mutluluğu İdea olarak kurmaktan başka bir şey ileri sürmediğini belirtir; ama onun zamanında *Eudaemonismus* denilen şey, ebedi görünün esenlikli hazzına değil de, daha çok empirik bir mutluluğa, duyusal bir hazza karşılık gelmekteydi.[8]

Hegel'in sonsuz biçim olarak tanımladığı mutluluk kavramı empirik sonlu varlığın mutlaklığına karşıttır; ancak bunlar gene de birbirlerini koşullar. Her biri kendi-için-varlığında mutlaktırlar. İdea olan gerçek ilk, ebedi olan üçüncü sonsuz olan ve sonlu olan karşıtlığının ötesindedir. "Kendi içinde boş olan kavram, sonsuz, hiçlik/yokluk içeriğini, kendi karşıtı olarak bağlantılı olduğu şeyden, yani bireyin empirik mutluluğundan alır."[9] Aydınlanmanın ve *Eudaemonismus*'un şekillendirdiği kültür sistemi sonlu olanı kendinde ve kendisi için, yani mutlak olarak tanır ve bilir. Bu kültür sisteminin değişmez ilkesi budur. Bu *kültür sistemi* için çokluk biçimindeki sonlu ve tekil olan karşıtlığın bir yanında; diğer yanda ise mutlak sonluluk olarak ama sonsuz biçimindeki mutluluk kavramı durur. Sonlu olanın ve sonsuz olanın birbirleriyle ilişkisini belirleyen şey, bunlar İdea'da özdeş olarak belirlenmediklerinden dolayı, daha çok egemenlik ya da üstünlük ilişkisi olur.

Bununla birlikte, bu mutlak antitezin üstünde ve egemenliğin ve empirik düşünülebilirliğin göreli özdeşliklerinin üstünde ebedi olan vardır. [Sonsuz olan ve sonlu olan] arasındaki antitez mutlak olduğundan, ebedi olanın alanı hesaplanamaz, düşünülemez, boştur. O *görü için hiçlik/yokluk* olan bir alandır, çünkü görünün ancak duyusal ve sınırlı olmasına izin verilir. Eşit olarak, o *haz için de hiçliktir/yokluktur,* çünkü ancak empirik mutluluk vardır, ve *bilgi için de hiçliktir/yokluktur, çünkü burada Akıl denen şey her bir şeyin değerini yalnızca*

tekillik bakımından hesaplamayı ve her bir İdeayı sonluluk altına getirmeyi içerir.[10]

Hegel, Aydınlanmanın ve *Eudaemonismus*'un oluşturduğu kültürel sistemin temel karakterinin bu olduğunu belirtir. Bu kültür sistemi yoluyla Protestan güzel özne empirik özneye dönüştürülmüş ve empirik sonlu varoluşla tüm uzlaşmayı yadsıyan, hor gören "Protestan kederin, hüznün şiiri sonlu olanla doyumun ve onun hakkındaki iyi vicdanın düzyasına" dönüştürülmüştür. Genel kanı Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin bu kültür sisteminin karşısında kendilerini konumlandırdığı yönündedir. Bu anlamda Hegel, bu felsefelerin bu kültür sistemiyle ilişkisini sorgulamaya girişir ve genel yaygın kanıyı dağıtmayı kendine bir görev bilir. Hegel'e göre, Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefeleri Aydınlanmanın ve Eudaemonismus'un temel karakterinin dışına çıkmadığı gibi; tersine, bu kültür sistemini neredeyse olanaklı olabilecek en ileri derecesine kadar eksiksizleştirmeye çalışırlar- her ne kadar niyetleri bu olmasa da. Bu felsefeler *Eudaemonismus*'un ilkesine karşıttırlar, ancak pozitif karakterleri dolayısıyla *Eudaemonismus*'un ilkesiyle çakışırlar. Bu felsefelerin yaptığı, öyleyse, *Eudaemonismus*'un şeklini değiştirmek ve bu kültür sisteminin eksiksizleşmesini sağlamak olmuştur. Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefeleri de herhalükarda sonlu olanın ve empirik realitenin mutlaklığını korurlar ve bu felsefelerde sonsuz olan ile sonlu olan mutlak bir biçimde karşıt olarak kalırlar. Zaten Hegel için Reflexion'un bundan başka bir anlamı da yoktur: karşıtlığın mutlaklaştırılması ve karşıtların kendilerinde şeylere dönüştürülmesi yoluyla mutlaklaştırılması. "Bu mutlak sonluluğun ve mutlak sonsuzluğun üstünde Aklın bir boşluğu olarak, kavranılamaz olanın, kendi içinde rasyonel-olmayan ama, kendi mutlak karşıtıyla sınırlandırılan Akıl kendinden-dışladığı kendisinin üstünde daha yüksek bir şeyi tanıdığından, gene de rasyonel denen bir inancın sabit bir alanı olarak Mutlak olan durur."[11]

Hegel'e göre, Aydınlanmanın ve *Eudaemonismus*'un kültür sistemiyle Kant'ın ve Fichte'nin felsefeleri arasındaki fark salt bunların soyutlama düzeylerindeki farktır. Hegel *Eudaemonismus*'un daha düşük bir soyutlama düzeyi olduğunu demeye getirir, yani soyutlama burada henüz eksiksiz bir biçimde bulunmaz, çünkü sonsuzluk

olarak kavram saf kavram değildir, içeriği çokluk olan realitedir; bir başka deyişle, kavram duyusal algıdan türetilmiştir. Buna göre, karşıtlık üzerine bir refleksiyon geliştirilmediğinden karşıtlık da nesnel değildir. İşte Kant'ın ve Fichte'nin felsefelerinin bir anlamda yaptığı şey tam da budur. Bu felsefeler yoluyla soyutlamada eksiksizlik yerine getirilmiş ve karşıtlık üzerine bir refleksiyon geliştirilmiş, karşıtlık bilinçli şekil almıştır*. Bu felsefelerde karşıtlık nesnel olur. Aydınlanmanın ve *Eudaemonismus*'un kavram ve içeriği arasında gözettiği eşitlik burada ortadan kalkar ve karşıtlardan her biri diğeri ne ise o olmayan bir şey olarak kendilerinde şeyler olurlar. Sonsuz olan, biçim, kavram ve sonlu olan, empirik olan, içerik, realite şimdi bu durumda soyutlamalar olarak birbirlerinin karşısına koyulurlar ve karşıtlar birbirleri için hem olumlu hem de olumsuz özellikler taşırlar.

> Empirik olan kavram için hem mutlak bir şeydir hem de mutlak bir hiçliktir/yokluktur. İlk perspektifte karşıtlar önceki empirisizmdir(yani, Aydınlanmanın ve *Eudaemonismus*'un dogmatizmidir-e.a.k.); ikincisinde bunlar aynı anda idealizm ve kuşkuculuktur. İlkine pratik felsefe denir, ikincisine teorik felsefe. Pratik felsefede empirik olan kavram için mutlak bir realiteye sahiptir, yani onun kendinde ve kendisi için mutlak bir realitesi vardır; teorik felsefede empirik olanın bilgisi hiçliktir/yokluktur.[12]

Hegel'in öznelliğin *Reflexionsphilosophie*leri olarak gördüğü Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin ortak ilkesi, Aydınlanma ve *Eudaemonismus* ile birlikte, sonlu olanın kendinde ve kendisi için varlığı, yani sonlu olanın mutlaklığıdır. Bunun sonucu olarak bu felsefelerde sonluluk ve sonsuzluk, görü ve kavram, realite ve idealite, duyulur olan ve duyulurüstü olan mutlak karşıtlar olarak koyulurlar

---

Kritisches Journal der Philosophie'de yayınlanan, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhaeltnis zu den positiven Rechtswissenschaften (Doğal Hukuku Bilimsel İnceleme Şekilleri, Pratik Felsefedeki Yeri ve Pozitif Hukuk Bilimleriyle İlişkisi Üzerine)" başlıklı bir başka yazısında Hegel, soyutlamanın daha düşük bir düzeyinde, öznenin mutlaklığı olarak görülen sonsuzluğun genel olarak Eudaemonisnıus tarafından da vurgulandığını ve anti-sosyalist olarak adlandırılan ve bireyin varlığını ilksel ve en üstün şey olarak ileri süren sistemler tarafından doğal hukuğun belli bir alanında da öne çıkarıldığını belirtir [Hegel, *Natural Law. The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*, İng. çev. T.M.Knox, H.B.Acton'un giriş yazısıyla(University of Pennsylvania Press,1975), s.70].

ve gerçekten gerçek olan ve mutlak olan ötededir. Bu ortak ilkeye sahip olmalarına karşın "*bu felsefeler, bu ilkenin olanaklı biçimlerinin bütünlüğü*nü tüketecek bir yolda, kendi aralarında antitezler oluştururlar."[13]

Kantçı felsefe eleştirel idealizmdir ve ilkesi öznellik ve biçimsel düşünmedir. Bu felsefe deneyimi bilinçte kavramın ve görünün sonlu özdeşliği olarak tanımladığında, deneyimin bilgisinin, fenomenlerin bilgisinin dogmatik olarak varolanın olanaklı biricik bilgisi olduğunu bildirmekteydi. Böyle yapmakla aslında bu sonlu bilgiyi kendinde olan, olumlu bir şeye dönüştürmekteydi. Mutlak sonluluğa ve öznelliğe sınırlanan bu felsefenin tüm işi ve ereği, bu durumda, Mutlak olanın bilgisi değil, daha çok bu öznelliğin bilgisi olur. Ya da, daha tam olarak söylemek gerekirse, felsefe bilme yetilerinin eleştirel bir incelemesi olur*. Kantçı felsefenin diğer *Reflexionsphilosophie*leriyle ortaklaştığı temel ilke, bilginin biçimsel bilgi olması, mutlak özdeşliğin, Mutlak olanın rasyonel bilgisinin yadsınmasıdır. Bu felsefe, sonluluğun ve sonsuzluğun her birini kendi karşıtıyla eşit bir şekilde mutlak olarak görmekle düalizmdir. Hegel için bu felsefeyi ilginç kılan yan onun spekülatif İdealarla ilgilenmiş olmasıdır. Ancak, gene de, bunların realitesi olmayan salt düşünceler oldukları söylenir. Buna karşın, bu felsefe mutlak öznelliği kavram ve yasa biçiminde nesnel olarak belirler. Reflexion'un iki yanı, yanı sonlu olan ve sonsuz olan yanları, söz konusu olduğunda sonsuz olanı sonlu olanın üstüne yükselterek Aklın biçimsel yanının doğruluğunu da göstermiş olur.

> Kantçı felsefenin en yüksek İdeası öznelliğin eksiksiz boşluğu, ya da ayrıca zihin alanında nesnel olan olarak da koyulan sonsuz kavramın saflığıdır, her ne kadar burada kategorilerin boyutlarına sahip olsa da; buna karşın pratik yanda sonsuz kavram *nesnel yasa* olarak koyulur. Bir yanda sonluluğa bulaşmış sonsuzluk vardır, diğer yanda saf sonsuzluk vardır ve ortada sonlu olanın ve sonsuz olanın özdeşliği koyulur, gene de bir kez daha sonsuz olan biçiminde, yani kavram

*John Locke'ın *An Essay on Human Understanding*'e (*İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme*) "Giriş"te dile getirdiği girişiminin amacıyla ilgili söyledikleriyle, Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'un (*Saf Aklın Eleştirisi*) "Giriş"inde söyledikleri aynı kapıya çıkar, çünkü Kantçı felsefe de, benzer şekilde, kendini Locke'ın amacına sınırlar, yani sonlu zihnin bir incelemesi. Kant'ın zihnin insan tininin mutlağı olduğu konusunda en küçük bir kuşkusu, kaygısı yoktu. Zihin, Kant'a göre, insanal bilgilenmenin mutlak değiştirilemez, alt edilemez sonluluğudur.

> olarak. Hakiki/otantik İdea kısmen refleksif yargı için, kısmen de inanç için mutlak öznel maksim olarak kalır; ama bilginin ve Aklın ortası için varolmaz.[14]

Bilginin sonluluğu ve biçimsel olduğu noktasında Jacobici felsefe Kantçı felsefeyle anlaşma içindedir. Ayrıca bu iki felsefe ideal yanın ve reel yanın inanç yoluyla bir mutlak Öte'de birleştirilmesi konusunda birbirleri için sorun oluşturmazlar. Mutlak sonluluk ortak zeminine ve ilkesine rağmen bu iki felsefe, öznelliğin *Reflexionsphilosophie*leri içinde iki karşıt kutbu oluştururlar. Kant'ın felsefesinde sonluluğa ve öznelliğe, kavram ve yasa biçiminde nesnel bir biçim atfedilirken, Jacobici felsefede öznellik tam anlamıyla salt öznel bir konum elde eder ve öznellik bireyselliğe dönüştürülür.[15] Jacobi bilgide salt biçimsel olanı tanımakla, bilginin olumlu olarak salt bu biçimde olduğunu ileri sürer ve bilgide Aklın nesnelliğini yadsır. Jacobi için geçerli olan ideal formunda salt bu biçimsel bilgi olduğundan; bilginin bu özelliği sayesinde Aklın bilimiyle, felsefeyle savaşır.

Jacobi, Kant'tan farklı olarak, örneğin uzayın ve zamanın, nedenselliğin, vb. kavramdan bağımsız olarak kendilerinde şeylerde nesnel bir karşılığının olduğunu ve nesnel sonluluğun şeylerini mutlaklaştırdığını ileri sürmekle, insan bilgisini zenginleştirdiğini düşünüyordu. Bu yüzden, Kant'ın ve Fichte'nin felsefelerinden nefret ediyor ve onları korkunç buluyordu. Nesnel sonlu şeylerin, Kant'ın ve Fichte'nin felsefelerinde, kendilerinde hiçlik/yokluk olarak olumsuzlanmaları ve böyle tanınmaları ve sonlu öznelliğin, duyumsayan ve düşünen Ego'nun, onun bütün dünyasının aynı şekilde boş bir yanılsama olarak salt bir hiçlik/yokluk olması gerektiği düşüncesi Jacobi için nefret verici ve korkunç bir şeydi. Jacobi'nin nefret verici ve korkunç olarak gördüğü şey, sonlu nesnelerin dünyasından vazgeçtik, Akıl karşısında onun sonlu dünyasının da ortadan kalkması gerektiğidir. Jacobi'nin "sonlu olanın yokoluşundan/hiçleştirilmesinden duyduğu nefret onun sonlu olana ilişkin karşılık gelen mutlak kesinliği kadar sabittir; ve bu nefret her yerde kendisini Jacobi'nin felsefesinin temel karakteri olarak gösterecektir."[16]

Nesnel dünyanın mutlaklığını ve mutlak sonlu özneyi tanıyan Jacobi mutlak öznelliği mutlak özdeşlikle, mutlak Öte ile, gerçekten Mutlak olanla ilişkilendirir. Mutlak özdeşlik bilgiye yadsınır, ancak

gene de bu mutlak özdeşlik, kendisini de mutlak olarak ileri süren öznellik için mutlak bir varoluşa sahiptir. Mutlak bir sonluluk olarak bu mutlak öznelliğin mutlak özdeşlikle, Mutlak olanla ilişkisi inançtır. "İnançta öznellik ebedi olanın önünde kendisinin sonlu ve hiçlik/yokluk olduğunu kabul eder, gene de...kendisini Mutlak olanın dışında kendine özgü bir varlığa sahip olan olarak korur ve sürdürür." Yoksa Jacobi, kendi felsefesinin de panteizmle ve aynı anlama gelmek üzere ateizmle suçlanmasının önünü açmış olurdu. Jacobi için sonluluğun dirimli varlığının korunması ve onun kavrama hapsedilmesi önemliydi. Ancak Jacobi daha da ileri gider ve inancın alanını, inanç ve felsefe arasındaki ilişkiden oldukça farklı bir şekilde, dış dünyanın nesnelerinin kesinliğini de kapsayacak şekilde genişletir. Jacobi'den farklı olarak Kant ve Fichte bu kesinliği kabul etmezler. "Ancak her iki parti de sınırlılığa ve sonluluğa eşit olarak mutlak bir statü vermişlerdi ve böylelikle önemli olan nokta her iki parti için bir ve aynıdır; çünkü, mutlak olduğu sürece, sonluluğun nesnel bir şey (kaba anlamda) olması ya da öznel bir şey olması önemli değildir."[17]

Jacobi çok açık sözlülükle, sonlu ve zamansal olanda hiçbir gerçeklik görmeyen Kant'ın ve Fichte'nin felsefelerinden nefret eder. Bu felsefelerde inanç ve bilgi arasındaki karşıtlık mutlak olduğundan, sonluluk olarak sonluluğun kendisi de mutlaktır. Bu felsefelerin Jacobi'nin felsefesinden farkı, onlardaki sonluluk sonluluğun saf kavramı anlamında boş bir sonluluktur, yani sonsuzluk olarak sonluluktur. Jacobi ise, tersine, tüm varoluşlarında bu yoklukları/hiçlikleri ister ve yokluğun/hiçliğin yokluğa/hiçliğe getirilmesine isyan eder. Dahası, Kant'ın ve Fichte'nin felsefeleri açıkça duyulurüstü olanın kesinliğini inanç olarak onaylar.[18]

Kantçı felsefe ve Jacobici felsefe, sahip oldukları, paylaştıkları ortak ilkeye karşın öznelliğin *Reflexionsphilosophie*si içerisinde birbirinin karşıtıdır.

> Kant'ın felsefesi saf soyutlamada mutlak öznelliği ve sonluluğu koyar ve böylelikle kavramın nesnelliğini ve sonsuzluğunu elde eder. Jacobi'nin felsefesi sonluluğun kendisini kavrama almaz; sonluluğu içindeki sonluluktan, empirik olumsallık olarak sonluluktan ve bu öznelliğin bilincinden bir ilke üretir. Her iki felsefeye de ortak olan alan bir yanda sonluluk, doğal olan, bilgi-bu antitezde salt biçimsel olmak zo-

runda olan-ve, diğer yanda, doğa-üstü, duyulurüstü olan ve sonsuzluk arasındaki antitezin mutlaklığıdır. Her iki felsefe için de gerçekten Mutlak olan inançta ve duyguda mutlak bir Ötedir, bilen/bilişsel Akıl için o bir hiçliktir/yokluktur. Her iki felsefede de spe-külatif İdea tanınır. Kant'ta bu...düşüncede herhangi bir realite elde edemeyen salt olanaklı bir düşünce olarak bulunur...Jacobi'de de, benzer şekilde, spekülatif İdea kişisel bir şey olarak öznel bir biçimde bulunur... nasıl Aklın içgüdüden ve öznel bireysellikten görüye yükselmesine izin verilmiyorsa, spekülatif İdea'nın da evrenselliğe girmesine izin verilmez, ve ne de onun düşünce için bir şey olmasına...[19]

Hegel refleksif biçimde ısrar eden ve bu doğrultuda düşünen felsefede kaçınılmaz olarak öznel ve sonlu olanın üstün geleceğini belirterek, Jacobi'nin felsefesinde de öznel ve sonlu olanın hakim durumda olduğunu gösterir. Aslında, öznel ve sonlu olan başka felsefelerde de öne çıkarılır. Bu durum bazı felsefelerde daha zayıf bir konum sergilerken, bazılarında ise daha gönülsüzdür. İşte, Hegel'e göre, Jacobi'nin ayırt edici özelliği burada görülür. Jacobi'nin felsefesinde teorik ve pratik öznellik ve inancın ötesi başkalarından çok daha açıklıkla dillendirilir. Bu yüzden Hegel, Jacobi'yi benzer türden yaklaşımlar ortaya koyacak her felsefe için örnek alınacak bir temsilci* olarak gördüğünden, *Glauben und Wissen*'da onun düşüncesinin ayrıntılı bir açımlamasına girişir.

Hegel Jacobi'nin öznel refleksif felsefesinin, bu felsefenin ilkesi uyarınca, Protestanlığın güzel öznelliğine yaklaştığını ileri sürer. Çünkü Jacobici felsefe bireysel olanın kavram karşısında üstün olduğunu ve öznenin dirimliliğini ileri sürer. Protestanlık Tanrıyla birliği, tapınmadaki nesnelliği, dış dünyadan alınacak hazzı ve tanrısal olanın kendi içinde açık olan bir görüşte görülmesinin bir bilincini kabul etmez. Bunun yerine Protestanlık Tanrıyla birliği ve tanrısal olanın bilincini içte kalan içsel bir şeye dönüştürür; "Tanrıyla birliği ve tanrısal olanın bilincini bir öte ve bir gelecek için hasrete dönüştürür." Ancak bu nostaljinin kendi nesnesiyle birliği mümkün olmadığından; o da ne yapsın, kendi içinde kendi güzelliği ve kendi sonsuz sevinciyle avunur. Buna karşın Jacobi'nin ilkesi, duyuların tanıklığını

---

*Örneğin Kierkegaard'ın, bu anlamda, Jacobi'yi örnek aldığını, onun ötesine geçemediğini belirtebiliriz.

gerçekliğin belirişi olarak kabul ettiğinde ve duygunun ve içgüdünün etik davranışın kuralını içerdiğini varsaydığında, o zaman insanın hasreti kendi öznelliğinde, kendi güzel düşüncelerinde ve duyumlarında uzlaşma bulur.[20]

Jacobi'nin felsefesi, buna göre, Protestanlığın hüznünün ve hasretinin bir uzlaşmaya doğru yönelmesine kapı aralamış olur. Ancak uzlaşma sonlu yoluyla bir uzlaşma olduğu için, genel eudamonist tarzda bir uzlaşma söz konusu olur. Bireyselliğin güzelliği, onun duygusu, sevgisi ve inancı hasretin kendisinin gerçekliğini ve kesinliğini şimdide bulunan doğada, öznel olanda ve empirik olanda kirletmeye doğru yol aldığında ve dış dünyayı tanrısal bir bildirim olarak görmeye doğru ilerlediğinde, bu dünyaya çakılı kalarak öte olanı terk eder ve bu dünyanın mutlaklığıyla karşı karşıya kalır.[21]

Hegel Friedrich Schleiermacher'ın *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Veraechtern* (*Din Üzerine: Onun Kültürlü Küçümseyicilerine Konuşmalar*)'inin Jacobi'nin ilkesini olanaklı en yüksek düzeyine ulaştırdığını düşünür.

> Jacobi'nin felsefesinde Akıl salt içgüdü ve duygu olarak düşünülür; etik davranış ancak empirik olumsallık bağlamında ve deneyim yoluyla verili şeylere ve eğilime ve yüreğin tutumuna bağımlılık olarak meydana gelir; ve bilgi, ister dışsal olsun ister içsel, tikelliklerin ve özelliklerin bir farkındalığından başka bir şey değildir. Buna karşın, Schleiermacher'ın *Reden*'inde sonlu olgurın bir toplamı olarak doğa silinir ve Evren olarak tanınır. Bundan dolayı, hasret edimsellikten bir ebedi öte'ye kaçıştan geriye getirilir, bilen özne ve mutlak olarak elde edilemez nesne arasındaki ayrım alaşağı edilir, keder neşede yatıştırılır, ve sonsuz çaba görüde doyurulur."[22]

Fichte'ye gelince Hegel, Fichteci felsefenin Kantçı ve Jacobici felsefelerin bir sentezi olduğunu düşünür. Kant felsefesi önceliği düşünceye, sonsuz olana, nesnel olanın biçimi olarak kavrama vermekteydi. Kant'ın düşünce ve varlık, sonsuz ve sonlu arasında gözettiği mutlak antitez bilen özne tarafına düşmekteydi. Ancak antitez özne için bilinçli bir antitez olmadığından, henüz nesnel değildi. Antitezin taşıyı-

---

*Ancak Hegel'e göre, Jacobici ilkenin Schleiermacher'ın elinde geliştirilmiş olan bu biçiminde de, bireysel olan öznelliğinden sıyrılıp da hasret dogmatizmi antitezini idealizmde çözülmeye bıraksa bile, gene de Evrenin görüsündeki bu Özne-Nesnellik tikel ve öznel bir şey olarak kalmak zorundadır.

cısı olan mutlak öznellikle, bilginin ötesindeki mutlak özdeşlik hiçbir zaman aynı noktaya yaklaşmamaktaydı. Jacobi'nin felsefesinde öncelik antitezin bilincine verilir. Bilginin içine düşen antitezin çözümü, tıpkı Kant'taki gibi, bilginin ötesindeki bir alana sürülür. Mutlak öznellik ve mutlak özdeşlik arasında bir orta varsa bile, bu öznel bir şeydir ve hasrettir ve hüzündür. Fichte'nin felsefesinde söz konusu olan ise, Jacobici hasretin Kantçı öznellikle bir sentezidir. Fichte kendi felsefesinde, Jacobi'nin bireysel öznesinin kendi deneyimindeki öznel sentezini Kantçı anlamda nesnel bir biçime dönüştürür. Ya da, Hegel'in işaret ettiği gibi, Kant'ın felsefesinde düşünce, kavram ve varlık, sonlu olan arasındaki çelişkiye ilişkin en küçük bir kaygı belirtisi söz konusu değildir. Teorik felsefe alanında çelişki mutlak anlarında kabul görürken; çelişkinin aşıldığı düşünülen pratik felsefe alanında hayattan ve gerçeklikten kopuk hukuk teorisinin ve ahlakın bir biçimselciliği görülür. Jacobi evrensel olanın ve bireysel olanın birliğini bireysel olanda garanti altına almaya çalışır, ama bireysellik özneldir. Buna göre, Jacobi'nin kendi felsefesinde gözettiği birlik, "kaygıdan ve hasretten başka bir şey olamaz ve tikellik kalıcı bir şey, kutsanmış ve mutlak bir şey olmalıdır." Fichte Jacobi'nin hasretinin özneliğini, kendisini ödev ve çabada nesnelleştiren bir sonsuza dönüştürür. O "düşünülen bir şeydir; mutlak bir koşuldur, ve böyle olarak sistemin en yüksek noktasıdır: Ego, Ego-olmayana eşit olmalıdır. Ancak onda hiçbir ayrımsızlık noktası tanınmaz."[23]

Hegel'e göre, Fichte ile birlikte Mutlak olanın olumsuz yanı, mutlak sonsuzluğa, mutlak düşünceye, yani Ego'ya yükseltilir. Mutlak olandan eksiksiz soyutlama yoluyla soyutlanmış olan bu sonsuzluk, Fichte'nin öznel modern uygarlığımıza Ego olarak kazandırdığı sonsuzluktur, saf kendinin-bilincidir*. Fichte'nin sistemi saf idealizmdir. Ancak Fichte'nin felsefesi Mutlak olanın bu olumsuz yanını mutlak olumlu olarak ileri sürdüğünde, saf idealizm biçimsel idealizm olur ve bir realizmle karşı karşıya gelir. İdealizmin ve realizmin özdeşliği ancak bir *Gerek* olarak sonsuzda mümkündür. Yani Fichteci idealizm Mutlak olanın olumsuz sonsuzluğunu, soyut düşünmeyi mutlaklaştırır, Mutlak olana dönüştürür.[24] Bu yüzden antitezler bu felsefede

---

*Krş.: "(Tasarımlanmış olanın saf kendinin-bilincinin sahip olduğu bir şey olduğunun-e.a.k) oluş süreci, genelde evrenselliğe bu yükseliş salt bir yandır ve henüz tamamlanmış eğitim değildir" (Hegel, 1986, 38; vurgu-e. a. k.).

gerçek anlamda ortadan kaldırılmış olmazlar.

Kantçı felsefe realiteden soyutladığı ideal yanı saf kavrama dönüştürmekle birlikte, onu realiteyle bağlantılı olarak ele alır; zaman, uzay, kavramlar idealdirler, ama reel olanın idealliğidirler. Bu anlamda reel olanın nesnelliği ve evrenselliği ideal alana taşınır. Fichteci idealizm nesnel dünyayı açıklamaya kalkıştığında, nesnelliği doğrudan doğruya bu ideal yandan, Ego'dan, reel olana karşıt olan saf etkinlikten, özne olarak evrensel olandan türetir. Nesnel olanın mutlak varlığını, kendinde ve kendisi için varlığını ortadan kaldıran bu idealizm için nesnellik ideal olarak tanınır. Fichte'nin yaptığı şey aslında nesnelliğin biçimiyle ilgilenen bu biçimsel idealizmi eksiksizleştirmekten, onu tamamlamaktan başka bir şey değildir.*

Öznellik ilkesinden dolayı bilginin biçimselliğini Fichte de Kant'la ve Jacobi'yle paylaşır. Mutlak özdeşlik, gerçekten mutlak olan inanç için vardır, yoksa bilgi için değil. Fichte'de bilginin biçimselciliği duyusal dünyaya giden yolu da döşer. Bu yolla, sistemin ilkesinin, yani saf kendinin-bilincinin, saf bilmenin eksik olduğu ve başka bir şeyle koşullu olduğu kabul edilmiş olur. Sistem kendi Mutlak'ının mutlak olmadığını ve bundan dolayı da başka bir şeye geçilmesi gerektiğini kabul etmeye zorlanır. "Mutlak ilkenin bu kabullenilmiş eksikliği ve bunun sonucunda başka bir şeye geçmenin kabullenilmiş zorunluluğu duyu dünyasının çıkarsanmasının ilkesini oluşturur."[25] Buna göre, ilkenin bir parçadan başka bir şey olmadığı anlaşılır. Fichte'nin idealist sisteminin ilkesinin ikili özelliği kendini burada gösterir: Bir kez mutlaktır, bir başka kez ise kesin olarak sonludur. Bu ikincisinden empirik sonsuz dünyaya ilerlenir. Hegel'e göre, Fichte'nin felsefi sistemi, kendi ilkesini bir anlamda kabul etmediğinden sistemin gerçek ilkesi olma özelliğini de kaybetmiş olur. "Felsefe," Hegel'in anlayışına göre, "gerçekliği ve kesinliği ancak eksik olmayanda, soyutlama olmayanda, koşullu olmayanda bulur."[26]

Mutlak olanın salt bir parça olduğu konusundaki düşünce ancak

---

*Hegel Fichte hakkındaki bu yargısını daha sonraları da tekrarladı. Örneğin *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de (*Felsefe Tarihi Dersleri*), "Fichte" bölümünün açılış cümlesi şöyledir: "Fichte'nin felsefesi tamamlanmışlığı/eksiksizliği içindeki Kantçı felsefedir" [*Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, Vol. III, İng. çev. E. S. Haldane ve Francis H. Simson (New York: The Humanities Press, 1974), s. 479]. Fichte'nin felsefesi Kantçı felsefeyi daha mantıksal bir yolda geliştirmişti. Anlaşılan Kantçı felsefeyi Fichte zaten tamamlamış. Bir de Hegel'in tamamlamasına gerek yok.

bütünlük İdeası ya da genel olarak İdea yoluyla olanaklıdır. Ancak Fichte bu bütünlük İdeasının kendisini Mutlak olan olarak ileri sürmez. Bütünlüğün mutlak gerçekliğine karşı Mutlak olanın salt bir parça ve eksik olarak tanınması diğer parçanın empirik kesinliğe ve gerçekliğe sahip olması dışında hiçbir gerekçeyle açıklanamaz.

> Bu türden bir çıkarım yoluyla kendinde ve kendisi için bilgi gerçek bilgi değildir; çünkü gerçek bilgi Mutlak olanla başlar ve Mutlak olan ne bir parçadır ne de eksiktir. Onun gerçekliği ve kesinliği salt deneyim için değildir, ne de bunlara soyutlama yoluyla erişilir. Onun gerçekliği ve kesinliği gerçek zihinsel görü yoluyladır.
>
> Ancak bütünlük İdeası yoluyla mutlak olarak kesin İlk (saf bilgimizin) salt bir parça olduğunu bilebiliriz; öyleyse İdea bizim önvarsayımımız olarak görünür.[27]*

Fichte'nin idealist sisteminde bilgi, duyusal dünyaya karşıt olan bütünüyle biçimsel, boş bilmenin bilgisi, çokluğa karşıt olan bir birliğin ve karşıt terimlerin göreli bir özdeşliğinin bir bilgisi olur.

> Göreli özdeşliğin ötesine geçemeyen bu türden biçimsel bir bilgi için ve ondaki mutlak antitez için... böyle bir biçimselcilik için gerçek özdeşlik ona karşı mutlak bir Öte olarak kalmalıdır. Rasyonel bilgi ve Spekülatif İdea doğrudan doğruya ortadan kaldırılır ve olanaksızdır, çünkü düşünce ve bilgi yalın olarak ve salt biçimseldir, salt antitetik karşıtlardır, salt görelidir. Bu biçimsel düşüncenin en yüksek çabası kendi Yokluğunun/Hiçliğinin tanınması ve Gerek'in tanınmasıdır.[28]
>
> Rabbin yolunu hazırlayın
> O'nun geçitlerini düzenleyin (Matta 3:3).
>
> İşte, önünden habercimi gönderiyorum.
> Senin önünde yolunu hazırlayacak (Matta 8:22).

1799'un Mart'ında kaleme aldığı "Fichte'ye Açık Mektup"unda Jacobi, Fichte'yi "spekülatif aklın gerçek Mesih'i, kendinde ve kendisi için varolan eksiksiz saf bir felsefe vaadinin gerçek oğlu" olarak ilan eder. Jacobi'ye göre, Kant Könisberg'li Vaftizci olarak saf aklın Mesih'inin

---

*Yanlış anlaşılmasın. Bu henüz kariyerinin başlangıcında, gene de Schelling'in etkisi altında felsefe yapan Hegel'dir. Zaman içinde Schelling'ten ayrımı gittikçe belirginleşecek ve Mutlak olanın bir sonuç olduğu düşüncesini geliştirecektir. Kuşkusuz, bu arada, zihinsel görü anlayışını da terk edecektir. Krş.: "Gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi gelişimi yoluyla kendini tümleyen özdür. Saltık üzerine söylenmesi gereken onun özsel olarak sonuç olduğu, gerçekte ne ise ancak erekte o olduğudur" (Hegel, 1986, 31).

habercisidir. Karl Leonard Reinhold ise Mesih'i ilk tanıyanlardan biri olan Musevi Natanael'dir (Yuhanna 1:49). Fichte spekülatif aklın Musevileri arasında onların kralıdır. Fichteci tarzın eksiksiz içkin felsefe olan saf bir felsefe olarak gerçek bir akıl sistemi felsefe ürettiği görüşündeki Jacobi, Fichteci tarzın olabilecek ya da yapılabilecek tek tarz olduğuna inanır.[29] Ancak Jacobi "gerçek olandan bilmeye önsel ve bilmenin dışında olan bir şeyi, bilmeye ve bilme yeteneğine, akla, bir değeri ilk olarak veren şeyi anladığını"[30] belirterek, bu temelde Fichte'nin felsefesine karşı çıkar. Bilmemenin bilincini insandaki en yüksek olan olarak ve bu bilincin yerini bilim için, bilme için erişilemez olan gerçek olanın yeri olarak ele alırken, bu yerin kralına karşı günah işlemektense sisteme karşı günah işlemeyi tercih eden Kant'tan memnuniyetini belirtirken, kendi yargısına göre, bu yeri bilgi, bilim alanına katmak isteyen Fichte'nin bu yerin kralına karşı günah işlediğini düşünür.[31] Oysa, Hegel'e göre, bu noktada Fichteci felsefeyle Jacobici felsefe arasında bir anlaşmazlıktan çok tam bir anlaşma durumu söz konusudur. Fichte'ye göre de, Mutlak olan salt inançta vardır, bilgide değil. Fichte için de mutlak özdeşlik bilgi, bilim alanının tamamen dışındadır ve, Jacobi'de olduğu gibi, bilgi salt biçimseldir.[32]

Aynı mektupta Jacobi, transendental idealizme yönelik *nihilizm* suçlamasını yüksek perdeden dillendirdi.[33] Her ne kadar nihilizmden dolayı Jacobi Fichte'nin felsefesini hor görse de, Hegel'in anlayışında, Fichteci felsefe bunu tam anlamıyla yerine getiremez. Fichte'nin sistemi söz konusu olduğunda, *yerine getirilmesi gereken bir görev olarak nihilizm* saf düşüncede örtük olarak bulunur. Ancak Fichte'nin sisteminin saf düşüncesi tam olarak Ego tarafında kaldığı ve bu Ego kendine karşıt ve aynı zamanda onunla olan empirik bir edimselliğe sahip olduğu için, saf düşüncenin nihilizme ulaşması olanaksızdır. Ego her zaman Ego-olmayandan etkilenir.

Bitmez tükenmez esneklikle correlatum geri gelir; her şeye gücü yeten yazgı bu çifti (Ego ve Ego-olmayanı-e.a.k.) birlikte işler. *Felsefede ilk adım mutlak yokluğu/hiçliği bilmektir.* Fichte'nin felsefesi bunu başaramaz, her ne kadar Jacobi böyle yaptığı için onu hor görse de. Tersine, her ikisi de *felsefenin karşıtı olan yoklukta/hiçlik*te kalırlar. Görünüş, sonlu olan, onlar için, mutlak realiteye sahiptir. Her ikisi de Mutlak olanın ve ebedi olanın bilgi için hiçlik/yokluk olduğu konusunda anlaşırlar. Jacobi Kantçı sistemin idealizmin ve empiri-sizmin

> bir karmakarışıklığı olmasından dolayı sitem eder. Bu ikisinden, empirisist değil de, idealistik yan, sonsuzluk yanı Jacobi'nin siteminin hedefi olur. Her ne kadar sonsuzluk yanı (saf kavram-e.a.k.) gerçek yokluğun/hiçliğin eksiksizleşmesini başaramasa da, gene de Jacobi bu idealistik yana katlanamaz, çünkü bu yan empirik olanın mutlaklılığını tehlikeye atar ve antitezin ortadan kaldırılması talebi onda örtük olarak bulunur.[34]

Hegel *Galuben und Wissen*'de saf düşüncede gerçekleştirilecek olan kendi *gerçek hiçliğ*ini/*yokluğu*nu ve kendi *gerçek nihilizm*ini Fichte'nin nihilizminden ayırt ettiğinde, kendisine temel olarak Jacobi'nin yazdığı "Fichte'ye Açık Mektup"u alır. Jacobi'nin Fichte'ye yönelttiği ateizm ve nihilizm suçlaması Hegel için hiçliğe/yokluğa ilişkin söylenenleri hemen kavramada ve ona yeni spekülatif bir anlam vermede harekete geçirici bir rol oynamıştır.* Uzun lafın kısası, Jacobi Fichte'yi *nihilist* olmakla suçlarken, Hegel Fichte'yi *nihilizm*in hakkını vermemekle eleştirir.

Jacobi "Tanrı *vardır*, ve benim dışındadır, kendi içinde varolan, dirimli bir varlıktır, ya da ben Tanrı'yım. Üçüncü (bir şık-e.a.k.) yoktur," diye yazar.[35] Hegel, salt tek bir felsefenin olduğunu, bunun sahici felsefe olduğunu ve üçüncü bir yolun olduğunu ileri sürer.** Bu felsefeye göre, Tanrı yalnızca varlık değil, ama ayrıca düşüncedir, Ego'dur ve varlığın ve düşüncenin mutlak özdeşliğidir.*** Bu felsefe Tanrı için hiçbir *dış*ın olmadığını, Tanrı'nın ayrı kalıcı bir varlığı olan bir şey, kendisinin *dışında* olan bir şey tarafından belirlenen bir şey olmadığını ileri sürer. Tanrı'nın dışında kalıcı ve sürekli olan hiçbir şey yoktur. Biçimsel mantığın ilkesi olan ve Aklı terk eden zihnin bir

---

*Hegel'i *Glauben und Wissen*'i yazmaya iten nedenin Jacobi'nin "Fichte'ye Açık Mektup"u olduğu düşünülünebilir.

**Bu düşünce, aslında, *Kritisches Journal der Philosophie*'nin eleştirel programının temel ilkesidir. Bkz. "Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhapt, und ihr Verhaeltnis zum gegenwaertigen Zustand der Philosophie insbesondere (Giriş. Genel Olarak Felsefi Eleştirinin Özü, Ve Özel Olarak Felsefenin Bugünkü Durumuyla İlişkisi Üzerine)." [İngilizce çevirisi için bkz. *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Giriş yazılarıyla çevirenler Geoerge di Giovanni ve H.S.Harris (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000), s. 272-291].

***Krş. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki şu açıklaması: "Benim görüşüme göre... her şey Gerçeği yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de *Özne* olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır... tözsellik evrenseli ya da *bilmenin dolaysızlığı*nın kendisini de tıpkı bilme *için varlık* ya da dolaysızlık olan gibi kendi içinde saklar" (Hegel, 1986, 29).

ilkesi olan *Ya/Ya da*'nın mutlak Üçüncü'de hiçbir izi bulunmaz. Ancak Hegel Jacobi'de yukarıdaki söyledikleriyle çelişen pek çok şeyin bulunduğunu, bunların da felsefe olarak değil de, felsefi düşüncenin ilk kıvılcımları olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

Hegel, sonuçta, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin temel ilkesinin aynı olduğunu demeye getirir. Fichte için de, Tanrı'yla özdeşleştirdiği ve inançta varolduğunu ileri sürdüğü *ahlaksal dünya düzeni* kesin olarak Ego'nun dışındadır. Sonsuz bir ilerleme yoluyla ancak bu dünya Ego için realite kazanır. Ama şeyler hiçbir zaman Ego için olmaları gerektiği şeyi olamazlar-tam da bu durumda karşılıklı olarak birbirlerini ortadan kaldıracakları için. Bu yüzden, Fichte'nin idealist bilgi sistemi, Hegel'e göre, düalizmi aşabilecek yetenekte bir felsefi sistem değildir. Fichte'nin sisteminde düalist olmayan realite salt inançta vardır ve "gerçekten İlk olan ve Biricik Bir olan Üçüncü Fichte'nin sisteminde bulunmaz; ne de düalistik olmayan olumsuzluk, sonsuzluk, yokluk/hiçlik bu sistemde saf olabilir. Düşünceden saf olması beklenir, ama o saf olamaz." Jacobi Fichte'nin sisteminde tüm dikkatini antitezin bir yanında, sonsuzluk, biçimsel özdeşlik üzerinde yoğunlaştırdığı için, transendental felsefenin nihilizminin "aklını çökerteceği ve yüreğini göğsünden söküp atacağı"[36] duygusuna kapılır. Ancak Jacobi tüm dikkatini antitezin aynı mutlaklığa sahip olan diğer yanına yöneltmiş olsaydı, orada tüm etkilenimlerini ve zihinsel-tinsel durumlarını, hatta ona göre, tanrısal bir bildirim ve inanç konusu olan empirik her şeyi rahatlıkla bulabilirdi.[37]

Fichte'nin idealist sisteminin bir yanında, teorik kısmında birleşik saf Akıl durur. Teorik idealiznide empirik olan bir soyutlamadır. Sistemin diğer yanında, pratik kısmında, pratik idealizmde ise empirik olan gerçek, empirik realite, duyulabilir ve dokunulabilir Doğa olarak belirir. İdeal olan reel olanla, boş düşünce ya da Akıl kendi karşıtı olan empirik dünya ile birleşmelidir. Ancak bunlar mutlak olarak birbirlerinin olduğu şey olmadıkları ve aralarındaki herhangi bir bağlantıdan gerçek özdeşlik doğmadığından, tıpkı bilgi için gerçek özdeşliğin ve ebediliğin inanç olan bir Öte'de olması gibi, pratik alanda, ahlak alanında, realite alanında da gerçek özdeşlik ve ebedilik, sonsuz ilerleme olan bir Öte'dedir. "Ve tıpkı, teorik alanda, boş düşüncenin mutlak ve saf bilgi, yani teorik Akıl olarak, olması gibi, pratik alanda da saf istenç olarak, yani pratik Akıl olarak, mutlaktır.

Ve boş düşüncenin karşıtı, empirik duyu dünyası da benzer şekilde mutlaktır."[38]

Saf istencin edimi yoluyla empirik realiteye dönüştürülmüş ve mutlak kılınmış doğa Ego'ya karşıt olarak mutlak bir şekilde yeniden ve yeniden açığa çıkar. Bir anlamda Ego varlığını nesnel dünyaya borçludur. Ego kendi gerçek özünü, soylu yazgısını nesnel dünyanın varlığını ortadan kaldırarak elde etmektedir. Bu yüzden Fichte'nin idealist sisteminde empirik realite, Doğa, salt bir duyusal-algısal dünya olarak, ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak belirlenir ve böyle olarak bilinmelidir. Öbür türlü Ego kendisini nesnel dünyaya bağımlı, onun tarafından belirlenen ve mutlak zorunluluğun akışına kendisini kaptırmış olarak bilecekti. Ama Ego kendisini yalnızca bu dış dünyanın olumsuzu olarak tanımalı ve dış dünyayı da kendinde hiçlik/yokluk olan, salt bir görünüş olan, kendinde hiçbir gerçekliğe ve güzelliğe sahip olmayan ve bu yüzden de olumsuzlanması gereken bir şey, yani mutlak anlamda kötü bir şey olarak tanımalı ve bilmelidir.[39]

Hegel Fichte'nin idealist sisteminde doğanın oldukça kaba bir anlayışla ele alındığını belirtir. Bu görüş doğadan tüm Aklı söküp atan, uzaklaştıran bir doğa görüşüdür. Fichteci felsefenin ilkesi öznenin ve nesnenin, ideal olanın ve reel olanın mutlak özdeşsizliği olduğundan, aklın ve doğanın özdeşliği bu felsefeye oldukça yabancıdır. Bu yüzden bu felsefe doğayı mutlak karşıt biçiminde ve gene yalnızca kendimizi ona bağımlı kılmamızın ya da onu kendimize bağımlı kılmamızın olanaklı olması bakımından saf bir nesne olarak kavrayabilir.[40]

Hegel, bu noktada, geleneksel fiziko-teoloji ile Kant'ın ve Fichte'nin ahlaksal teolojisi arasındaki ayrıma işaret eder. Geleneksel fiziko-teolojide, doğa teleolojisinde Doğa kendinde gerçekliğe ve güzelliğe sahip olan, mutlak güzelliğin, ebedi gerçekliğin, Aklın bir dışavurumuyken; Kant'ın ve Fichte'nin ahlaksal teolojisi için Doğa özgür varlıklar için bir alan oluşturmak, onların rahatça hareket edebilecekleri kadar geniş bir yer sağlamak için ve özgür varlıkların kendilerini üstüne yükseltebilecekleri yıkıntılara dönüşebilecek ve böylece yazgılarını gerçekleştirebilecekleri salt varolan ve ortadan kaldırılması gereken bir şeydir.

Dünyanın kötülükleri konusunda en beylik nakaratlar... Kant (eski

geleneğin) *optimizm*i yerine bu nakaratların *pesimizm*ini koydu. Voltaire, sapkın bir dindarlık tarafından yıkılmış optimizme karşı pesimizmi gündelik yaşamın sıradan deneyimine daha önceden yerleştirmişti... Ama Kant ve Fichte, Voltaire'den sonra, bu pesimizme felsefi bir biçim verdiler ve onu sistematik olarak kanıtladılar... Kant'ın ve Fichte'nin Voltaire'nin argümanına yaptıkları övgüye değer hizmet budur. Bu aslında tam da Almanların genel olarak övündükleri şeydir: Almanlar bir Fransızca *aperçu*'yu (öngörüşü-e.a.k.) alırlar ve onu geliştirirler; daha sonra adamakıllı işleyerek ve bilimsel olarak formüle ederek onu özgül ışığı içinde geliştirilmiş bir biçime getirirler.[41]

Şimdi nesnede yalnızca kötülüğü gören bu felsefe, kendisi bir kötülük olan öznelliğin sıradan düşünme biçimini üstlenir ve empirik zorunluluk görüşünden ebedi zorunluluk görüşüne, dünyanın gidişatında varolan bilgeliğin zorunluluğu görüşüne yükselişini terk etmekle gerçekte, kendi yükselişini de terk etmiş olur.

Hegel, bütün bu söylediklerine ek olarak, mutlak öznellik felsefesiyle dinsel dünya görüşü arasındaki ayrıma değinir. Mutlak öznellik felsefesi fiziksel olarak kötü olanı sonlu bir doğadaki salt bir olumsallık olarak düşünürken, din kötüyü sonlu doğanın bir zorunluluğu olarak, sonlu doğa kavramıyla bir olarak ele alır. Ama din, başka bir şey daha yapar ve bu zorunluluk için ebedi bir kurtuluş da gözetir. Üstelik bu kurtuluş, gerçekten varolan ve reel bir kurtuluştur, yoksa öyle sonsuz bir ilerlemeye ertelenmiş ve böylelikle de asla gerçekleşmeyecek olan bir kurtuluş özlemi değildir. Hegel'in anlayışında din, sonlu ve tikel olarak görülen doğa ile olanaklı uzlaşmayı önerir.

> Bu uzlaşmanın ilksel/kökensel olanaklılığı öznel yanda Tanrı'nın ilksel imgesinde yatar; onun edinselliği, nesnel yan ise Tanrı'nın insanda ebedi Bedenleşmesinde yatar, ve tin yoluyla olanaklılığın edinselllikle özdeşliği öznel yanın insanlaşmış Tanrı'yla birliğidir. Böylelikle dünya *kendi içinde* yeniden kurulur ve kurtarılır ve kutsanır... Dinde dünya kendi özü içinde kutsanır. Yalnızca sonlu bilgi, empirik görü ve ereklerin bencil bir seçimi için dünya kutsanmamış olarak koyulacaktır. Eksiksiz görü ve ebedi esenlik ahlaksal dünya düzeninde sürekli kalıcı ve içkin olacak olan bu sınırlılık alanının *ötesi*ne belirgin bir şekilde koyulacaktır.[42]

Mutlak öznellik felsefesi için dünya ilksel ve tanrısal doğa değildir. Etik bakımdan da bir uzlaşma söz konusu değildir. Dünya doğası ge-

reği kötüdür. Hem fiziksel dünya hem de etik dünya duyuların kötü dünyasından daha fazlasını sergilemezler. Sonlu bakış açısı için kötü salt olumsal ve kaprisli bir şeydir. Kuşkusuz böyle olması gerekmektedir: Kötülük mutlak olmasaydı, diğer Mutlak için bir neden olmayacaktı; özgürlük ülkesi, kendisini gerçekleştirmek isteyen Aklın gereksinim duyduğu dünyayı edim yoluyla açığa çıkartan saf istenç parçalanacaktı. Böylelikle Ego'nun kendisini duyulur dünyanın üstüne nasıl yükselteceğini, dünyanın enkazının üstüne nasıl yükselteceğini anlatan insanın tüm değerine dair söylevler boşa gitmiş olacaktı.

Ortak ilkelerine ve zeminlerine karşın Hegel'in Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinde, öznelliğin *Reflexionsphilosophie*lerinde açımladığı antitezler kısaca bu şekilde özetlenebilir:

Tekrar başa, *Hegel'in Glauben und Wissen*'in "Giriş" niteliği taşıyan bölümündeki söylediklerine dönersek; Hegel, bu filozofların kendi felsefelerinin *Eudaemonismus*'un tam karşıtı olduklarını ileri sürmelerine rağmen, ona hapsolduklarını yazar. Bu filozoflar var güçleriyle öznel olanın ve empirik olanın üstüne yükselmeye çalışmışlar, aklın mutlaklığını ve onun sıradan edimsellikten bağımsızlığını temellendirmek için çabalayıp durmuşlardır. Bu felsefelerde sonsuz, mutlak Akıl sonlu olana, empirik olana karşı yönlendirilmiş gibi görünse de, onun ancak empirik olanla bağı içinde kendine özgü bir varlığa sahip olduğu kabul edilir. Özel olarak, Kantçı ve Fichteci felsefelerin kendilerini yükseltebildikleri nokta İdea değil, ama kavram olmuştur. Mutlak idealite ve mutlak boşluk olarak bu kavram bu felsefelerde içeriğini sonlu olanla, empirik olanla ilişkisi içinde ve ilişkisi yoluyla elde eder. Aslında bu felsefelerin saf kavramı *Empirismus*'un zemini olmuştur. Jacobi için kavram empirik realiteden ayrı düşünülemeyeceği, kavramın içeriği sonlu olandan alınamayacağı için, onun felsefesi Kant'ın ve Fichte'nin izlediği yolu izlemez. Ancak Jacobi'nin felsefesi sonlu öznellikte direttiğinden, açıkça *Eudaemonismus*'tur. Düşünce üzerine bir refleksiyon olarak Jacobi'nin felsefesi, düşüncenin kendi içinde hiçlik/yokluk olduğunu ileri sürer.

> Baba, onları bağışla, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar (Luka 23:34).[43]

Hegel, öznelliğin *Reflexionsphilosophie*lerinin Locke'ın ve Hume'un empirisizmleriyle, empirisizmle yoğrulmuş analitik yöntemli Alman dogmatizmini içselleştirdiğini ileri sürer. Felsefeyi sonluluğa ve öz-

nelliğe batırıp, *bilmenin kendisi yerine*[*], bilginin temelleri için bir araştırmayı ve insanın bilgi yetilerinin eleştirel bir incelemesini koyanlar, genelde tikel olanı Mutlak olarak ileri sürenler, başka herkesten çok Locke ve Hume olmuştu. Çağdaş kültürün felsefi olmayan belirişleri, tüm itiş kakışı ve patırtısı gürültüsü, henüz daha sonluluğun realizminin bu erken anlatımlarına aittir. *Locke, Hume ve Eudaemonistler felsefeyi empirik psikolojiye dönüştürdüler*. Bunlar öznenin duruşnoktasını, mutlak olarak varolan sonluluğun duruşnoktasını en yüksek yerine yükselttiler. Bunlara göre, felsefenin görevi, öznenin duruşnoktasından dünyayı hesaplamak ve açıklamaktır; ya da, bunların sorduğu ve yanıtını aradığı soru "hisseden ve zihne özgü hesaplamalar yoluyla bilinçli olan bir öznellik için, ya da başka bir deyişle, salt sonluluğa batmış, ebedi olanın görüsünden ve bilgisinden feragat eden bir Akıl için evrenin ne olduğudur." Duyusal deneyimin analiziyle uğraşmakla bunlar metafiziği kovdular. Alman toprağında çok daha yaygın bir şekilde ve sistematik olarak yetiştirilen bu refleksif yaklaşım meyvesini Alman felsefesi olarak, Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefeleri olarak vermiştir. "*Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefeleri bu empirik psikolojinin tamamlanması ve idealleştirilmesidir.*"[**] Bu felsefeler saf, sonsuz kavramın, sonsuz düşüncenin empirik olana karşıt olduğunun bilinçli şeklidir. Bu felsefeler bir sonlu ve bir

---

[*] *Tinin Görüngübilimi*'nin yazarı Hegel'in niyeti, daha bu aşamada bile demek belliymiş. Hegel ilgisini bilme yetilerinin eleştirel bir incelemesine, bilginin temelleri üzerine bir araştırmaya yöneltmedi. Ona göre, bunlar psikolojik, soyut ve biçimsel tartışmalardı. Hegel'in ilgisi "bilginin oluş süreci"ydi, "ediinsel bilme"ydi, "bilginin realitesinin sınanması"ydı. İşte, Hegel'in felsefi kariyerinin başında kaleme aldığı bu yazısından yola çıkarak onu Kant'a yaklaştırmaya çalışanlara, onun Kant'ın programını tamamlamaya çalıştığını söyleyenlere en güzel yanıt gene Hegel'in kendisinden gelir. Hegel, Kant'ın değil, Platon'un programını derinleştirir ve geliştirir.

[**] "Fransa'da, metafiziği yasaklayan ve felsefe olarak yalnızca zihnin empirik gelişiminin incelemesini kabul eden devrimci hükümetin bu tutumuna karşılık olarak Destutt de Tracey daha sonra buna "Ideologie" adını verdi. 18. yüzyılın sonunda Fransa'da filozoflara ideologlar denmekteydi [Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, İng. çev. James H. Tufts, (New York: The MacMillan Company, 1926),s.457]. Ayrıca krş.: "Fransızlar (Locke'ın felsefesini-e.a.k.) en çabuk şekilde benimsediler ve onu daha ileriye taşıdılar; Fransızların *Ideologiés*i (ondan-e.a.k.) ne daha fazlasını ne de daha azını içerir," *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, Vol.III, s.308. Her ne kadar felsefeyi bilim düzeyine yükseltme çabalarında Kant ve Fichte, felsefelerini bir de bu anlamda *ideoloji olarak felsefeye* karşı geliştirmiş olsalar da, Hegel'in anlayışında bunlar ideoloji olarak felsefe görüşünden uzaklaşmaktan çok, bilerek ya da bilmeyerek, onu eksiksizleştirmişlerdir. Bu yüzden Hegel'in *Galuben und Wissen*'ine, Marx'ın ve

sonsuz antitezinin mutlak olduğunu düşündüler; ama böyle sonluluğun karşısına koyulan sonsuzluğun sonlu olduğunu anlama noktasına varamadılar. Bu felsefeler Mutlak olanın, bu antitezin üstünde olduğunu, saf kavramın ve empirik olanın ötesinde olduğunu gördüler; ama bilme yetisini ve Aklı bu antitez alanına sınırladılar. Buradan *itki ve içgüdü olarak Aklın* doğal olarak Mutlak olanı bilemeyeceği sonucuna varmak zor olmayacaktı ve onlar da öyle yaptı.[44]

> Bu felsefelerin yetenekli oldukları idealizm sonlu olanın idealizmidir; sonlu olanın bu felsefelerde hiçlik/yokluk olduğu anlamında değil, ama sonlu olanın ideal biçime alındığı anlamında: Bu felsefeler sonlu idealiteyi, yani saf kavramı, reel olan sonlu olanla birlikte, sonluluğa mutlak olarak karşıt sonsuzluk olarak koyarlar ve her ikisini de eşit bir şekilde mutlak olarak koyarlar. (Öznel boyutunda, yani Jacobi'nin felsefesinde, bu idealizm ancak kuşkuculuk biçimine sahip olabilir, ve üstelik bu da gerçek kuşkuculuk biçimi değildir, çünkü Jacobi saf düşünmeyi salt öznel olan bir şeye dönüştürür; oysa idealizm saf düşünmenin nesnel düşünme olduğu iddiasını içerir.[45]

Bu felsefelerin geliştirdikleri Akıl anlayışı, gerçek anlamda sonsuz, mutlak Akıl değil, daha çok sonluluktan etkilenmiş bir Akıl, zihin düzeyine indirilmiş sonlu Akıldır. Bu felsefeler için felsefenin elinden gelebilecek tek iş, evrenin bu sonlu Aklın duruşnoktasından belirlenmesidir. Kant'ın bilme yetilerinin eleştirel bir incelemesi olarak saf Aklı eleştirisi, Fichte'nin, bilincin duruşnoktasını aşamayan, bilincin teorik ve pratik çıkarsanması olarak geliştirdiği yeni felsefesi, *Wis-*

Engels'in ortaklaşa kaleme aldıkları çalışmalarından birinin başlığını kullanarak, *Die deutsche Ideologie* (*Alman İdeolojisi*) demek yanlış olmayacaktır.

'Hegel'in bu düşüncesinde zaman içinde bir değişiklik olmadığını göstermek için onun *Wissenschaft der Logik* (*Mantık Bilimi*)'teki "İdealizm" üzerine açıklamalarını alıntılamak yeterli olacaktır: "*Sonlu idealdir* önermesi *İdealizmi* oluşturur. Felsefenin İdealizmi yalnızca Sonluyu gerçekten var olan bir şey olarak tanımamaktan oluşur. Her felsefe özsel olarak İdealizmdir ya da en azından onu ilkesi olarak alır, ve o zaman soru yalnızca bu ilkenin edimsel olarak ne ölçüde yerine getirilmiş olduğudur. Felsefe bu düzeye dek din gibidir; çünkü din de benzer olarak Sonluluğu gerçek bir Varlık olarak, bir enson ya da Saltık olarak, ya da koyulmamış, yaratılmamış, bengi bir şey olarak tanımaz. İdealist ve realist felsefelerin karşıtlığı buna göre anlamsızdır. Genel olarak sonlu belirli-Varlığa gerçek, enson, saltık Varlık yükleyen bir felsefe felsefe adına yaraşmaz" [*Mantık Bilimi* (*Büyük Mantık*), çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), s.117].

"Hegel'in modern kuşkuculukla karşılaştırması içinde daha çok öne çıkardığı ve gerçek kuşkuculuk olarak nitelediği eski kuşkuculukla, Grek kuşkuculuğuyla ilgili dü-

senschaftslehre (Bilim Öğretisi), ve Jacobı'nin bilgilenmede öznenin mutlaklığının unutulmaması gerektiğini vurgulayan kesin buyruğu. Tüm bunlar Aklın sonluluk biçimine mutlak olarak sınırlandırılmasından başka bir anlama gelmez. Bu felsefeler için sonluluk, sınırlılık neredeyse ebedi bir yasa ve ebedi bir varlıktır. Öznelliğin *Reflexionsphilosophie*leri olarak Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefeleri *Reflexionskultur*'ünü bir sisteme yükseltmekten başka bir şey yapmamışlardır. Gerçekte ise bu, "bir evrenselin düşüncesine yükselen sıradan insan zihninin bir kültürüdür".* Kavrama ve deneyime saplanıp kalan, sınırlılığa ve kavram ve Mutlak olan arasındaki karşıtlığa mahkum olan tinin sıkıntısı kendisini *özlem*de ve *çaba*da gösterir. Bu sınırlılığın ve bu mutlak karşıtlığın üstesinden gelinemez bir engel olduğunun bilinci kendisini engelin ötesindeki alana inanç olarak gösterir. Mutlak olanaksızlıktan dolayı bu *inanç* aynı zamanda "engelin üstündeki Aklın alanına, gerçekte açık ve özlemden özgür olan bir alana yükselmenin olanaksızlığıdır."[46]

> Tanrı'ya ilişkin olanları değil, insanlara ilişkin olanları düşünmektesin (Markos 8:33).
>
> 'Bilgelerin bilgeliğini yok edeceğim,
> Anlayışlıların anlayışını bozacağım.'
>
> Bilge kişi nerede kaldı? Okumuş kişi nerede kaldı? İçinde bulunduğumuz çağın başarılı tartışmacısı nerede kaldı? Tanrı dünya bilgeliğini akılsızlığa dönüştürmedi mi?
>
> Çünkü Tanrı bilgeliği karşısında dünya insan bilgeliğiyle Tanrı'yı bilemedi (I Korintoslulara Mektup 1:19).

Hegel zamanının felsefesinin şaşmaz olarak belirlediği ilkesinin *duyusallık tarafından etkilenmiş Akıl* olduğunu belirtir.** Buna göre felsefenin amacı, hedefi Tanrı'nın bilgisi değil de, insanın bilgisidir.

şünceleri için bkz. "Verhaeltnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten (Kuşkuculuğun Felsefeyle İlişkisi. Farklı Değişkilerinin Açınımı ve En Yenisinin Eskisiyle Karşılaştırması)", *Between Kant and Hegel* içinde, s.311-362.

*Bu felsefelerle Stoacılık arasında, Hegel'in yaşadığı çağla Roma arasında bir ilişki kurulabilir. Özellikle *Tinin Görüngübilimi*'nde Hegel'in şu değerlendirmesi dikkat çekicidir: "Dünya Tininin evrensel bir biçimi olarak Stoacılık yalnızca evrensel bir korku ve kölelik çağında, ama ayrıca imgeyi düşünceye dek yükseltmiş evrensel (kültür-e.a.k.) çağında ortaya çıkabilirdi" (Hegel,1986,135).

Sonlu insan ve onun aklı ve insanlığı şimdi felsefenin mutlak duruş-noktasıdır. İnsan denen şey, "evrensel güzelliğin parıldayan kıvılcımı ya da evrenin tinsel odak noktası değil, ama mutlak bir duyusallıktır." Bu arada inanç yetisine de sahiptir, böylece arasıra yabancı bir duyulurüstünün bir damlasıyla bile susuzluğunu giderebilmektedir. Mutlak öznellik felsefesi, öyleyse, insan İdeasını sunmaktan çok, empirik sonlu insanın soyut bir kavramını sunmaktadır. Düşüncesini, bilgisini analiz ederek (Kant, Fichte) ya da duygusal güzel ruh biçiminde (Jacobi) sınırlılığından kurtulup inanca sığındığında "kendisini duyulurüstü olanın yüzeysel rengiyle süsleyerek güzelleştiğini" düşünür.[47]

Sonluluğun bu türden bir kutsanmasıyla mutlaklaştırılmasında, Hegel'e göre, gerçeklik elde edilmiş olmaz. Gerçek bir kutsama isteniyorsa, yapılması gereken şey bellidir: sonlu olanın yok edilmesi ya da geçersiz kılınması-*Hegel'in gerçek nihilizmi*. Öznelliğin *Reflexionsphilosophie*leri kendi yollarında sonlu olanı ve öznelliği mutlak gerçeklik olarak aldıklarında, öznelliği bir sonsuzla bağlantılandırdıklarında, sonlu olanı ve öznelliği saflaştırmış olmuyorlardı. Çünkü karşısında bir başka mutlak olarak duran bu sonsuzun kendisi gerçeklik olmaktan uzaktı, çünkü bu sonsuz, sonluluğu hakkını verecek şekilde tüketemekte ve ortadan kaldıramamaktaydı.

> Felsefede, bununla birlikte, edimsel olan ve genel olarak zamansal olan gözden kaybolur. Buna insanın bütünlüğünü yıkan insafsız açınım ya da hiçbir gerçekliği olmayan, ve özel olarak da hiçbir pratik gerçekliği olmayan, şiddetin sonucu olan bir soyutlama denir. Bu soyutlama, özsel bir parçanın bütünün tamamlanmışlığından kederli kesip atılması olarak düşünülür. Ama zamansal olan ve empirik olan ve yoksunluk böylelikle özsel bir parça ve mutlak bir Kendinde olarak tanınır... Sonlu bilgi bir parçanın ve bir tekilin bu türden bir bilgisidir. Eğer mutlak olan sonlu olandan ve sonsuz olandan *bir araya getirilmiş* olsaydı, sonlu olandan soyutlama gerçekte bir kayıp olacaktı. Oysa, İdea'da sonlu ve sonsuz birdir, ve bu yüzden kendinde ve kendisi için gerçekliğe ve realiteye sahip olduğu düşünülen bir şey olarak genelde sonluluk ortadan kalkar. Gene de, olumsuzlanan şey yalnızca sonluluktaki olumsuz olandır; ve böylelikle gerçek olumlama koyulmuş olur.[48]

"Bu anlayışın içinde bulunduğumuz zamanın bir ilkesi olmadığını kim söyleyebilir?

Bir yanda mutlaklaştırılmış soyutlamanın en yüksek belirlenimi olarak mutlak Ego ya da saf düşünme dururken, diğer yanda mutlak Şey olarak saf varlık durmaktadır. Bunların her ikisi de, birbirinin olumsuzlanması olduklarından dolayı, eşit olarak mutlaklaştırılmış sonluluklardır. Aydınlanma ve *Eudaemonismus*la birlikte öznelliğin *Reflexionsphilosophie*leri diye nitelediği Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin bu düzeye ait olduğunu söyleyen Hegel, *Glauben und Wissen*'in "Giriş" niteliğindeki bölümünü de böylelikle sonlandırmış olur.

"Consummatum est."
"Tamamlandı"(Yuhanna 19:30).

Glauben und Wissen'in "Sonuç" özelliği taşıyan bölümünde Hegel Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin bir bütün olarak *varlık dogmatizmini düşünce dogmatizmine, nesnellik metafiziğini* öznellik metafiziğine dönüştürdüğünü ileri sürer. Felsefede bir devrim olmuştur ve bu devrimin sonucunda şey olarak ruh Ego'ya, pratik Akıl olarak ruh öznenin kişiliğinin ve tekilliğinin mutlaklığına, şey olarak dünya fenomenler ya da öznenin etkilenimleri sistemine dönüştürülmüştür. Bütün bunlara karşın, Mutlak olan, yani Aklın konusu ve mutlak nesnesi, mutlak olarak rasyonel bilginin erişemeyeceği, salt inanç konusu olan bir şeye dönüştürülmüştür.

> Bu öznellik metafiziği biçimlerinin eksiksiz/tamamlanmış döngüsünü Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinde tüketir-bu metafiziğin aldığı diğer biçimlerin bu öznel alanda bile bir değeri yoktur. Öznellik metafiziği, öyleyse, kültürün oluşma/biçimlenme sürecinin (içkin aşamalarını) ortaya koyar; çünkü bu biçimlenme süreci bütünlüğün iki (yalın) boyutundan (yani, varlığın ve düşüncenin, nesnenin ve öznenin, vb.) her birinin mutlak olarak belirlenmesini ve bunların her birinin bir sistem içinde düzenlenmesini içerir. *Öznellik metafiziği bu kültürel süreci sonuna getirmiştir... gerçek felsefe* bu (*tamamlanmış*) kültürden doğmalı, *sonluluklarının mutlaklığını yok etmeli* ve kendisini, bütünlüğe bağımlı tüm zenginlikleriyle birlikte, eksiksizleştirilmiş görünüş olarak sunmalıdır... tüm zenginliği içinde felsefenin görünüşü *kültürün oluşma sürecinin tamamlanmasıyla* koşulludur ve bu *tamamlanmışlık* şimdi başarılmıştır.[49]

Hegel Kant'ın ve Fichte'nin felsefeleriyle *tek gerçek felsefe* arasında

doğrudan bir bağlantı kurarken, Jacobi'nin felsefesi söz konusu olduğunda bu bağlantının, diğerlerine oranla, çok daha zayıf olduğunu belirtir. Bu felsefeler, sonsuzluğu ele alış biçimlerinden dolayı, gerçek konumlarını bu gerçek felsefede, gene de ona altgüdümlü olarak kazanacaklardır. Bu felsefelerde sonsuzluk mutlak bir ilke düzeyine yükseltmiş, ancak sonluluğa karşıtlıkla etkilenmiş olmaktan kurtulamamıştır. Bu felsefelerde düşünce "sonsuzluk" olarak, "Mutlak olanın olumsuzu" olarak tanınır ve bilinir. "Sonsuzluk antitezin ya da sonluluğun saf yok edilişidir; ama aynı zamanda ayrıca ebedi hareketin pınarı, sonsuz olan bu sonluluğun pınarıdır, çünkü ebedi olarak kendisini yok etmektedir. *Bu yokluktan ve sonsuzluğun saf gecesinden, tıpkı kendi doğum yeri olan gizli uçurumdan olduğu gibi, gerçeklik kendisini yukarıya yükseltir.*"[50]

Hegelci gerçek felsefenin bilgilenmesinde Mutlak olanın olumsuzu olarak sonsuzluk olumlu İdea ile koşulludur; bu da, varlığın sonsuz olanın dışında ya da Ego'dan ve düşünceden ayrı olarak kesinlikle hiçlik/yokluk olduğu anlamına gelmektedir. Bu dönemde Schelling'in ve Hegel'in ortaklaşa geliştirdikleri felsefe programına göre varlık ve düşünce birdir. Oysa öznelliğin *Reflexionsphilosophie*leri düşünceyi, sonsuzluğu, Ego'yu mutlaklaştırmışlar ve onu mutlak İdea'nın olumluluğuna taşımak yerine, büsbütün öznelliğe dönüştürmüşlerdir. Bu, sonsuzluğun bir kez daha eski antiteze kurban edilmesi ve refleksiyonun sonluluğuna terk edilmesi demektir. "Ama diğer yandan da, *sonsuzluğun felsefesi Mutlak olanın felsefesine sonlu olanın felsefesinden daha yakındır,*"* derken Hegel, sonsuzluğun felsefeleri olarak tanımladığı Kant'ın ve Fichte'nin felsefeleriyle, sonlu olanın felsefesi olarak tanımladığı Jacobi'nin felsefesinin, Schelling'le birlikte geliştirdikleri Mutlak olanın felsefesiyle ilişkisinin düzeyini de açıklamış olur. Her ne kadar *Reflexionsphilosophie*de katı bir şekilde Ego ya da özne olarak ele alınan sonsuzluk ya da düşüncenin ona karşıt bir konumda bulunan nesneyle aynı aşamayı paylaşması zorunlu olsa da, Hegel'e göre, sonsuzluk gene de Mutlak olana sonlu olandan daha yakındır, çünkü "sonsuzluğun içsel karakteri olumsuz-

---

*Acaba V. I. Lenin "Akıllı idealizm akıllı materyalizme aptal materyalizmden daha yakındır", [*Collected Works*, Vol.38, *Philosophical Notebooks*, İng. çev. Clemence Dutt (Moskova: Progress Publishers, 1976), s.274] diye yazarken Hegel'in bu değerlendirmesinden ilham almış olabilir mi?

lamadır, ya da ayrımsızlıktır."[51]

> Ancak bütün varlığın onun içinde yutulduğu *yokluğun/hiçliğin uçurumu* olarak saf kavram ya da sonsuzluk, bir momentten daha fazlası olmayan, saf bir şekilde *en yüksek İdea*'nın bir *momenti* olarak (sonlu olanın) sonsuz acısını anlatmalıdır.[52]

Burada Hegel'in felsefi kariyerinin başında "kavram" ve "İdea" arasında kurduğu ilişkide "kavram"a verdiği anlam, onu daha sonra "Gerçeğin gerçek varoluş öğesi" şeklinde tanımladığında verdiği anlamdan farklıdır. Bu aşamada "kavram," "saf kavram," "Mutlak olanın olumsuz yanı"nı, gerçekte "olumsuzlayıcı yanı" tanımlar. İdea kavramın ve görünün özdeşliğidir.[53] İdea, transendental görüdür, tüm karşıtları birleştiren *ayrımsızlık noktası olarak* mutlak özdeşliktir- Hegel'in önceleri Schelling'le birlikte savunduğu, diğer felsefelere karşı geliştirdiği ilke. Ama ayrıca genel olarak tüm katı, sabit karşıtlıkları olumsuzlamadır. Kavram bu olumsuzlayıcı yanla birleştirilir. Tüm varlığın çözülmesinde katlanılan "sonsuz acı" "kavram"ın kendi dayatmasıdır. Tüm varlığın olumsuzlanmasında "yokluğun/hiçliğin uçurumu" olarak "kavram" İdea'nın bir momenti olarak bu olumsuzlamanın acısını oluşturur.*

> Daha önce, sonsuz acı kültürün oluşma sürecinde yalnızca tarihsel olarak varolmuştu. Bu *sonsuz acı*, daha yakın zamanların dininin onun üzerine dayandığı, *"Tanrı'nın Kendisi öldü"* duygusu olarak varolmuştu; Pascal aynı duyguyu deyim yerindeyse halis empirik formu içinde ifade etmişti: "Doğa, her yerde insanın hem içinde hem de dışında *kaybolmuş* bir Tanrı'yı gösteren bir şeydir.[54]

Hegel burada "kavram"ı, onun sonsuzluğu çok fazla tanımlayıcı olmadığı bir noktada onu daha çok tanımlayacak bir şekilde, "acı" ile birleştirir. "Tanrı'nın Kendisi öldü" duygusu tarihsel-kültürel bir referans özelliği taşısa da, burada söz konusu edilen "en yüksek varlık" olarak Tanrı'nın bile saf kavram tarafından olumsuzlanmasıdır. Kavramın olumsuz bir yolda tüm sonluluğa karşı sergilediği tutumun önünde, deneyim ya da düşünce ya da inanç nesnesi olarak kendinde kalıcı bir varlık, tözsellik taşıyan hiçbir şey duramaz. Zamansal ve

---

*Krş.: "Tanrının yaşamı ve tanrısal bilgiden... Sevginin kendi kendisi ile bir oyunu olarak sözedilebilir; ama eğer bu düşünce ağırbaşlılık, acı, (sabır-e.a.k.) ve *olumsuzun emeğ*inden yoksun ise, yüceltmeye, giderek yavanlığa düşer"(Hegel, 1986, 19).

empirik dünyanın şeylerinden ayrımı içinde "en yüksek varlık" bile sonuçta sonlu olarak "yokluğun/hiçliğin uçurumu"na, "yokluğun/hiçliğin dipsiz kuyusu"na gönderilir.*

Sorun Hegel açısından kültürel olduğu kadar metafizik bir sorundur. Bu yüzden, "sonsuz acı" dediğinde Hegel, seçiminin keyfi olmadığını göstermek ister. KAVRAM tarihsel-kültürel bir çizgide gelişen duyguya-"Tanrı'nın Kendisi öldü"-mutlak bir anlam vermektedir. Dahası, KAVRAM "sonsuz acı"nın, "Tanrı'nın ölümü"nün en tam ifadesidir.

> Haçını yüklenerek *Golgota* (Kafatası) denen yere çıktı (Yuhanna 19:17).
>
> O haç aracılığıyla dünya çarmıha mıhlandı (Galatyalılara Mektup 6:14).
>
> Deus mi, Deus mi, cur me deseruisti?
>
> Tanrım, Tanrım, beni neden terk ettin? (Markos 15:34) Bu duygunun en yüksek İdea'nın bir momenti olduğuna işaret etmekle saf kavram empirik varlığı kurban etmemiz gerektiği konusundaki ahlak kuralına ya da biçimsel soyutlamanın kavramına (yani, koşulsuz buyruğa) felsefi varoluş vermelidir. Bu yolla saf kavram felsefe için mutlak özgürlük İdea'sını ve bununla birlikte *mutlak Iztırab*ı, tarihsel *Karfreitag* (kara Cuma)** yerine spekülatif Karfreitag'ı yeniden kurmalıdır. Karfreitag spekülatif olarak *Tanrı tarafından terk edilmişliğinin* tüm gerçekliğinde ve kabalığında yeniden kurulmalıdır.[55]

Tanrı'nın Kendisinin Çarmıhta ölümü. Bu korkunç düşünce salt tarihsel-kültürel bir olay olarak değil ama spekülatif bir düşünce olarak, KAVRAM'ın zorunluluğu olarak felsefeye getirilir: Tıpkı Çarmıhtaki

---

*1804 ve 1805 yıllarında Jena Üniversitesi'nde verdiği "Mantık ve Metafizik" derslerinde Hegel, 'ruh,' 'evren,' ve 'en yüksek varlık' temalarını 'Nesnelliğin Metafiziği' başlığı altında ele aldı [G. W. F. Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, İng. çev. John W. Burbidge ve George di Giovanni (Kingston ve Montreal: McGill-Queeıı's University Pres, 1986), s.144-161]. Bunların her biri bağımsız ve mutlak realiteler olarak değerlendirilir. Birinden diğerine geçiş söz konusu değildir. Bunlar birleşik bir bütün oluşturmaktan uzak bir şekilde irdelenirler. 'En yüksek varlık' tüm sınırlı, tikel şeyleri aşan bir varlık olarak belirtilir. Ancak tam da başka her şeyi aşmakla ve kendi başınalığıyla, ayrılmışlığıyla 'en yüksek varlık' sınırlı bir varoluş, "olumsuz tikellik" olur. Bu varlığın "mutlak varlık" olarak ele alınabilmesi, onun "olumsuz tikellik" olarak aşılmasına, bundan böyle en yüksek varlık olarak düşünülmemesine bağlıdır. *Glauben und Wissen*'in sonunda kavramsal bir olumsuzlama olarak "Tanrı'nın ölümü"ne göndermede bulunduğunda Hegel'in benzer bir düşüncede olduğu söylenebilir.

**Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nin sonunda, "Mutlak Bilgi" bölümünde ölüm gününü belirtmektense, öldüğü yeri belirterek "Mutlak Tinin Golgotası" der.-Bir tür çarmıha germe olarak *Tinin Görüngübilimi* "Mutlak Tinin Golgotası"dır.

İsa gibi Tanrısız kaldık ya da Tanrı tarafından terk edildik, yüz üstü bırakıldık. Spekülatif felsefe Tanrı tarafından terk edilmişliğin acısını çeker. Ancak bununla birlikte mutlak bir özgürlüğün de yolu açılmış olur. KAVRAM'ın olumsuzluğunun sonsuz acısı sonuçta mutlak İdea'nın bir momentinden başka bir şey değildir. KAVRAM felsefeye kendi *Karfreitag*'ını verir. Bu bir spekülatif *Karfreitag*'tır.

> Dogmatik felsefelerin ve doğal dinlerin durgun, daha az temellendirilmiş ve daha bireysel tarzı ortadan kalkmak zorunda olduğundan, *en yüksek bütünlük kendi yeniden dirilişi*ni, ancak, her şeyi kuşatarak ve kendinin tüm ciddiyetinde ve kendinin en derin zemininden şeklinin en sakin özgürlüğüne yükselerek, yitimin bu haşin bilincinde başarabilir ve başarmalıdır.[56]

Düalist-dogmatik felsefeler ve doğal dinler, o "büyük olumsuzlama"da, *spekülatif Karfreitag*'da ortadan kalkmak zorunda olduklarından, "en yüksek bütünlük," yeni Tanrı, bu katı yitik bilincinden dirilecektir. Modern öznellik felsefesinde olduğu gibi, nesneleriyle karşıtlık içindeki genel olarak düalist bilinç biçimlerinde, Hegel'in sözünü ettiği tarzda, yani tüm karşıtlıkların olumsuzlanmasından açığa çıkan yalın, sınırsız bütünlüğü içeren en sakin, en açık özgürlük söz konusu değildir. Biçimsel ikilikler ortadan kaldırılır ve bunun yerini "en yüksek bütünlük" ve "en sakin özgürlük" alır. Çarmıha gerilen Tanrı, Hegel'in spekülatif gerçeklik olarak tanımladığı, "mutlak özdeşlik" biçiminde yeniden dirilir.*

Hegel'in öğrencisi Karl Rosenkranz(1844,1979)'dan ve Rudolph Haym(1857,1979)'dan öğrendiğimize göre, Hegel *Glauben und Wissen*'i kaleme aldığı 1802 yılının güz döneminde Jena Üniversitesi'nde Doğal Hukuk üzerine ders vermekteydi. Bu derslerin el yazmalarının sonunda Hegel dinin dünya tarihi sahnesine üç biçimde gelmesi gerektiğini yazar: "1) Özdeşlik biçiminde, tin ve onun bireysellikteki reel varlığı arasındaki ilksel uzlaşmada; 2) tinin kendi özdeşliğinin sonsuz ayrımından başladığı ve bu ayrımdan göreli bir özdeşliği yeniden kurduğu ve kendisiyle uzlaştığı biçimde; 3) ilksel mutlak öz-

---

*Hegel için aslında *Evangelicum* "olumsuzlama"nın dindeki en ileri anlatımıdır. *Evangelicum* hem içinden çıktığı dünyanın yabancılaşmasını yansıtır hem de bu dünyanın en yüksek olumsuzlanmasıdır. Tutarlı olmak için kendisini de olumsuzlamak zorundaydı. Bu yüzden, "Tanrı'nın Kendisi öldü."

deşlik altında sınıflandırılan bu özdeşlik, kendi tinsel şeklindeki Aklın ilksel olarak kendi reel varlığındaki ya da bireysellikteki Akılla bir olduğunu koyacak ve aynı zamanda kendi sonsuz antitezini ve kendi *yeniden kurulumu*nu koyacaktır."[57]

İlksel uzlaşma biçiminde din *doğa dini*dir ve *hayalgücünün panteizmi*dir. Bu dinde doğa kendinde ve kendisi için bir tindir ve kutsaldır. Bu dinin Tanrısı herhangi bir öğeden geri çekilmez, Tanrı doğanın hiçbir evrensel özelliğini başından savmaz. Tin öfkesini bazı anlarda bazı halklarda gösterse de, bu halklar kendi uzlaşmalarından emindirler. Yaşamın günlük döngüsü Tanrılarla bir sohbet, onlarla karşılıklı bir alışveriştir. Her şey *yazgı*nın bir sözcüğüdür. "Tanrıların şekilleri edimsel şeylere ya da tarihsel açıklamalara ya da düşüncelere çözünmez. Güzel bir mitolojinin ideallerinin ebediliği ne onun eksiksiz güzelliğine, ne onun anlatım verdiği İdeaların gerçekliğine, ne de bu İdealara ait olan edimselliğe dayanır; tersine, tam olarak tüm bu faktörlerin ve bunların bölünmezliğinin özdeşliğine dayanır."[58]

Ancak dinin ikinci biçiminde Tanrıların güzel dünyası, ona canlılık veren ve onu neşelendiren tinle birlikte ortadan kaybolup gider. Artık bundan böyle tatlı bir *anı* olarak vardır. Başlangıçtaki o tinin kendi realitesiyle birliği parçalanır. Şimdi reel ilke tekillik biçimini alırken, ideal ilke evrensellik biçiminde oluşur. Şimdi artık *doğa* bunların arasında *bir ceset* olarak kalmaya bırakılır. Daha önce dirimli doğayı kendisine mesken edinmiş olan tin, şimdi bu meskenini terk eder ve kendisini onun karşısına bir güç olarak çıkarır. "*Etik hüzün sonsuz olmalıdır.*" Roma dünya halkları üzerinde egemenliğini genişletmeden önce, bu acının zamanı, halkların tinlerini kaçışa zorlayarak ve törel yaşamlarını yok ederek, halkların dirimli bireyselliğini ezmiş ve paramparça etmişti. Barışın, huzurun uygarlaşmış dünyanın üstünde egemen olduğu bu "*dünyanın can sıkıcılığı*"nda*, hiçbir uzlaşmanın olmadığı bu parçalanma ve hiçbir yaşamın olmadığı bu evrensellik çağında, ilksel özdeşlik işte bu parçalanmış durumundan doğmak zorundaydı. Böylelikle kendi ebedi gücünü kendi acısının

*"Can sıkıntısı" konusunda krş.: "... kurulu düzende yayılan kayıtsızlık ve can sıkıntısı, bir bilinmeyenin belirsiz önsezisi,-bunlar yaklaşan değişimin müjdeleridir" (Hegel, 1986, 26) ve "... Stoacılığın takılıp kalması gereken Gerçek ve İyi, Bilgelik ve Erdem gibi genel sözcükler hiç kuşkusuz genel bir yolda yücelticidirler, ama gerçekte hiçbir içerik genişlemesi getirmedikleri için, çok geçmeden can sıkıcı olmaya başlarlar" (agy, 135; vurgu-e.a.k.). Hegel'in çağını Roma'ya benzettiğinin bir başka işareti.

üstüne yükseltebilir ve kendinin görüsünü yeniden ele geçirebilirdi.

> Yoksa *insan soyu içsel derinliğinde yok olmak zorundaydı.* Ve eteral/göksel/sonsuz Aklın *görünüşü* için ilk sahne Doğa olmaya son vermiş, tüm varoluşu süresince halkların *en reddedilmişi* olmuş bir halk olan dünyada yeniden açılmıştı, çünkü bu halkta/bu dünyada acı en derin olmalıydı.[59]

İşte Hegel İsa'nın bu görünümdeki bir dünyada bir dinin kurucusu olduğunu belirtir. İsa en içteki derinliğinden tüm dünyasının acısını dile getirmişti; "bu dünyanın üstündeki tinin tanrısallığının gücünü, kendinde taşıdığı uzlaşmanın mutlak kesinliğine yükseltti;" ve kendine olan güveni sayesinde başkalarının da kendi güvenlerini kazanmalarının yolunu açmış oldu. *Doğa olmaktan çoktan çıkmış bir dünya*yı mutlak küçümsemesinde aslında, doğaya sadakatsiz olan zamanının acısını en tam şekliyle dile getirirken yaptığı şey gerçekte *Tanrı ile bir olduğunun kesinliği*nde uzlaşma konusunda kendi mutlak güvenini dile getirmekti. Ancak dünyaya karşı bu küçümseyici tavır kaçınılmaz bir şekilde yazgısı olarak onun ölümü yoluyla ondan intikamını alacaktı. Oysa intikamını onun ölümü yoluyla aldığını düşünen dünya, kendinin küçümsenmesini haklı çıkarmaktan başka bir şey yapmış olmuyordu. Yeni din şu zorunlu iki öğeyi ekseni olarak alacaktı: *Tanrıların doğadan kovulması ve dünyanın küçümsenmesi*; ve bu sonsuz bölünmede bir insanın her şeye rağmen kendi içerisinde Mutlak olanla bir olmanın güvenini taşıdığı gerçeği. Dünyanın tinle yeniden uzlaşması İsa sayesinde olur. Bütünlüğü içinde doğa tanrısal olmaktan çoktan uzaklaşmıştı. Şimdi bu insanın doğası tanrısal olmakta ve doğa yalnızca bu insanda yeniden kutsanmış olmaktaydı. Ancak kendini tanrısal olarak görmekten henüz uzak olan insan için tanrısallık, yalnızca ve yalnızca bu tekil insan olabilirdi. "Bu dinin en göze çarpan eğilimi ilkin dünyanın ve *Devlet* olarak evrenselin küçümsenmesi olmalıydı; ve bu küçümsemenin sembolü, dünyanın darağacı olarak, en utanç verici ve rezil şey olan *haç*tı."[60]

> Eski insanı atın üzerinizden. Bir yandan akıl ve tin yönünden yenilenin; öte yandan Tanrı'ya benzer yaratılan yeni insanı kuşanın (Efesoslulara Mektup 4:22).
>
> O Tanrı özdeşliğinde olmakla birlikte, Tanrı'ya eşit olmayı zorla elde

> edilmiş bir hak saymadı. Tam tersine, kendine özgü yücelikten soyunarak uşak özdeşliğini aldı. İnsan eşitliğine girerek insan biçiminde belirdi. Kendini alçaltarak sözdinlerlik yolunda ölüme dek yürüdü; hem de haç ölümüne (Flippililere Mektup 2:6).

Tanrı insan biçiminde görünmüş ve böylece türünün temsilcisi olarak bu tekil şekilde insan doğasını kendisiyle uzlaştırmıştı. *Mutlak bölünmenin sonsuz acısı*nın bir diğer özelliği bu inançla uzlaşmaydı. Bu tekil insanın tarihinde aslında insan soyunun empirik varoluşunun tüm tarihi açığa vurulmuştu. "Ama aynı zamanda o bu tarihi ancak *Tanrı'nın tarihi* olduğu sürece açığa vurmuştu. Başka bir deyişle, ilke *sonsuz acı*dır, *doğanın mutlak parçalanması*dır. Bu acı olmaksızın uzlaşmanın ne bir anlamı ne de gerçekliği vardır." Dinin bu düzeyi, ebedi uzlaşmanın gerçekleşmesi için, bu acıyı ebedi olarak üretir. Bu dine kaynaklık eden dünyanın empirik koşulu, bu uzlaştırıcı dinin mücadelesi yoluyla aşılır ve *din de bu yolla kendisini aşmalıdır*. Sonsuz olarak uzlaşmak için sonsuz acıyı harekete geçiren ilkeyi din, kendi içinde taşımak zorundaydı. "Din bu ilkeye, dünyanın yazgısına, zorunlu olarak bir günahkarın ölümünü ölen Tanrısının tarihinde sahiptir." Tanrı tüm insanlığı birleştiren aynı acıyı paylaşır.

> Ama haçın üzerinde ölen aynı zamanda bu dinin Tanrısıdır ve böyle olmakla onun tarihi tanrılarından yoksun bırakılmış doğanın sonsuz acısını anlatır. Tanrısal olan *yaşamın günlük rutini*nde çürümeye yüz tuttu, tanrısal olan öldü. *Tanrının kendisi yeryüzünde öldü* düşüncesi, salt bu düşünce bu sonsuz acının duygusunu ifade eder, tıpkı onun mezarından yeniden dirildiği düşüncesinin onun uzlaşmasını ifade etmesi gibi. *Yaşamı ve ölümüyle Tanrı alçalır, yeniden dirilişiyle ise insan tanrısal olur*. Bu din *sonsuz acı*nın ve *ebedi uzlaşma*nın tekil olanın (inananların) olumsal empirik varoluşuna bağımlı olmasına izin vermez. Kendisini, onun yoluyla harekete geçirildiği ve uzlaşmanın paylaştırıldığı bir *kült* olarak oluşturmalıdır. Ama *ayrımsız uyumun yeniden kurulumuna doğru ilerleyen din, uzlaşmanın yeniden kurulmuş bir uzlaşma* olmasını olanaklı kılmak için, doğaya şiddet uygulayarak bu sonsuz ayrımı üretmelidir.[61]

Tanrı'nın tarihi tüm soyun tarihi olduğu için her bir tekil insan, soyun tüm tarihinin deneyiminden geçer. İnsan tanrısal ölümün ve tüm yaşamın ölümlülüğünün acısına hazırlanır; sonra bu ölümden uyandırılır ve birliğin en içteki şekli olan Tanrı-İnsan'la birlik içinde

yeniden kutsanır. *Yeniden kutsanmış insan aracılığıyla tüm doğa bir kez daha kutsanmış olur. Şimdi doğa yeniden uyanmış yaşamın tapınağı olur ve yeni kutsama her yana, her şeye genişletilir.* "Her bir tekil edime ve en yüksek ve en düşük etkinliklerdeki her şeye kutsama, kaybettiklerini yeniden verir;-her şeyin üstünde duran eski bela yok edilir; doğanın bütünü iyilik/kayra konumuna kabul edilir ve hüznü uzlaştırılır."[62]

Hegel bu yeni kurulacak din yoluyla düşünce biçimindeki tinin idealliğinin doğa dinindeki tinsel idealliğin şekline, yani sanata eklenceğini ve bu yolla *halk dini*nin yalnızca bir mitoloji olarak kalmayıp spekülasyonun en yüksek İdealarını da içermesi gerektiğini yazar. Bu din Mutlak olanı *üçlü birlik* olarak tanır ve bilir: 1) Mutlak düşünce olan, Baba olarak Tanrı; 2) sonra Tanrı'nın realitesi, yani *ebedi Oğul*. Bunun da iki yanı vardır: Tanrı'nın Oğlu'nun Tanrı olması anlamında, onun gerçek tanrısallık yanı ve dünya olarak onun tekillik yanı. Ve son olarak, 3) nesnel dünyanın ebedi düşünceyle ebedi özdeşliği olarak Kutsal Tin.

> *Katoliklik*te bu din güzel bir din olur. *Protestanlık* kutsamanın şiirini, kutsallığın bireyselleşmesini aşar ve evrensellik rengini *yurtseverce* kutsanmış bir doğanın üstüne döker, dinin *ülkesini* (*patria*) ve Tanrı'nın görünüşünü bir kez daha uzağa taşıyarak-halkın kendi öz yurdundan bile çok uzağa. Sonsuz acıyı, yaşamın anlamını, uzlaşmanın güvenini ve barışını sonsuz bir *hasrete* çevirir. *Kuzey*in öznelliğinin tüm karakterini dinin üstüne damgalar. Protestanlık genel olarak acının ve uzlaşmanın tüm döngüsünü hasrete ve hasreti uzlaşma hakkındaki düşünmeye ve bilmeye dönüştürdüğünden, ve acıyı canlandıran şiddet ve (dışsal) zorunluluk böylelikle onda azaldığından, sonsuz acı ve uzlaşma olarak onun karakteri şansın kurbanı olmuştu, ve dinin bu biçimi *Dasein*'ın edimselliğiyle ve gündelik yaşamın *Existenz*'inin ve zorunluluklarının genel döngüsüne dolayımlanmamış ve sıkıntısız bir batmasıyla empirik uzlaşmaya geçebilirdi. Empirik dünyanın dinsel yüceltilmesi ve kutsanması, *dünyanın Sabbatı*, gözden kaybolur ve yaşam sıradan kutsanmamış günlük bir iş olur.[63]

Hegel ne Katolikliğin ne de Protestanlığın bu uzlaşmayı hakkını verecek şekilde gerçekleştiremediğini ve gerçekleştiremeyeceğini demeye getirir. Rosenkranz bu dönemde Hegel'in Protestanlığı Katoliklik gibi Hıristiyanlığın sonlu bir biçimi olarak ele almış olsa da, gene

de, çağdaşlarının pek çoğunun yaptığı gibi Katolikliğe geçmediğini belirtir. Hegel daha çok felsefenin dolayımıyla Hıristiyanlıktan dinin *üçüncü* bir biçiminin doğacağına inanır. Hegel'in anlayışında Katolik Hıristiyan dünya güzelliğinden ve kutsallığından milliyetçilik adına uzaklaşmış olduğundan, bir daha geri getirilemez bir noktaya ulaşmıştır; onun için yas tutmaya ve gözyaşı dökmeye de gerek yoktur. Yapabileceğimiz tek şey onun yeni din için bir hazırlık olduğunu, onun yolunu hazırladığını ve bu yüzden gelip geçici olduğunu tanımak ve bilmek olacaktır. Yeniden kurulum, acının doğduğu antitez alanında gerçekleşir. Ancak dinin bütün biçimi, gene de, göreli antitez düzeyine aittir. Doğa kutsanır, ama kendinin tini yoluyla değil; uzlaştırılır, ama yine de, sekiiler bir şey olarak kalmaya devam eder. Kutsanır, ama bu dışsal bir şey yoluyla olur. *Tüm tinsel dünya onun kendi bağrından, onun kendi zemininden ve toprağından doğmaz.* "Sonsuz acı kutsamada süreklidir, ve uzlaşmanın kendisi Tanrı'nın Krallığı için bir iççekiştir, Tanrı'nın Krallığının hasretidir."

> Bir kez yabancı kutsama Protestanlıktan uzaklaştırıldığında, *tin kendisini kendi şeklinde tin olarak* kutsamaya cüret edebilir ve kendisiyle ilksel uzlaşmayı, sonsuz acıyı ve onun antitezinin tüm sorumluluğunu üstlenen bir *yeni din*de yeniden kurabilir. Ancak, özgür bir *halk* varolduğunda ve Akıl bir kez daha kendi realitesini etik bir tin, *kendi toprağında ve kendi yüceliğinde kendi saf şeklini üstlenecek* yeteri kadar yürekli bir tin olarak bulduğunda, bu antitez saf ve sorunsuz bir şekilde çözülücektir. Her bir tekil (kişi), üzerinde dünyanın geliştiği mutlak zorunluluk zincirinde kör bir halkadır. Her bir tekil (kişi), ancak büyük zorunluluğun gideceği yönü bilirse ve bu bilgiden kendi şeklini anımsatan büyülü sözcüğü söylemeyi öğrenirse, kendi egemenliğini bu zincirin... üstünde genişletebilir. *Kendi içinde, dünyada hüküm süren acının ve antitezin tüm enerjisini ve birkaç bin yıldır onun gelişiminin tüm biçimlerini hem kapsayan hem dekendisini onun üstüne yükselten bu bilgiyi ancak FELSEFE verebilir.*[64]

Akla dirimliliğini geri verecek olan ve doğaya kendi tinselliğini geri kazandıracak olan *felsefe*dir.

Burada bir noktaya açıklık getirmekte yarar var. Gerek Hegel gerekse Schelling bir anlamda *felsefi yeni bir din*[*] anlayışını *Kritisches Journal der Philosophie*'deki yazılarında dillendirmekteydiler. Bu

amaçla bir "ebedi, mutlak *Evangelicum*"** konusunda ortak bir tutum içinde oldukları söylenebilir. Ancak Hegel daha sonraki çalışmalarında bu yeni din düşüncesini gündemine almaz, Hıristiyanlığı "mutlak din" ya da "tamamlanmış din" olarak görür.

Hegel Hıristiyanlığı gene de bedenleşmiş ve çarmıha gerilmiş Tanrı'sına inançtan dolayı "olumsuzluk" anlamında ve mutlak, tamamlanmış din olarak düşünür. Mutlak, tamamlanmış, bildirilmiş din de olsa din, "tasarımsal düşünce" düzeyinde durduğundan, "içerik" dinsel bilincin karşısında, ona karşı duran bir şey olarak tasarımlanmayı gerektirir.*** Dine özgü olan biçim tasarımsal düşünce biçimi olduğundan ve bu ise felsefi kavramla-Gerçeğin gerçek varoluş öğesi olarak Kavram- uyuşmadığından Hegel sonraki çalışmalarında yeni bir dinin olanaklı olduğunu düşünmez.

Ancak tasarımsal düşünce biçiminin sınırlılığını aşmak demek, bir anlamda dinin kendisini aşmak demektir. Hıristiyanlık tinin parçalanmasının, yabancılaşmasının türlü biçimlerini temsil eder. Bedenleşmenin, ölümün ve dirilişin dini olarak Hıristiyanlık mutlak ya

*Hegel'in "yeni bir din" konusundaki ilk düşünceleri için bkz. G.W.F.Hegel, *Three Essays*,1793-1795. *The Tübingen Essay, Berne Fragments, The Life of Jesus*, giriş ve notlarla birlikte İng. çev. ve y.h. Peter Fuss ve John Dobbins (Notre Dame/Indiana:University of Notre Dame Press,1984).

**"Ebedi İncil" düşüncesi başkaları tarafından da işlenmiştir. Bunun için, Floris'li Joachim ve Gotthold Ephraim Lessing gibi Ortaçağ ve Aydınlanma dönemi düşünürleri örnek gösterilebilir. Floris'li Joachim için bkz. Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago ve Londra: The University of Chicago Pres,1970),s.145-159. Lessing için bkz. Gotthold Ephraim Lessing, "İnsan Soyunun Eğitimi," İnsan Soyunun Eğitimi. Aydınlanma, Din ve Eğitim içinde, çev. Ahmet Aydoğan(İstanbul:Say Yayınları,2011),s.87-125. Ayrıca krş.: "Bir antitez olarak Hıristiyanlık yalnızca tamamlamaya giden yoldur; tamamlama momentinde karşıt olarak kendini aşar; Tanrı'nın Krallığı o zaman bir kez daha yeniden kazanılır ve mutlak İncil ilan edilir"["Über das Verhaeltniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt (Doğa Felsefesinin Genel Olarak Felsefe İle İlişkisi Üzerine)"], Between Kant and Hegel içinde, s.376). Bu makalenin Schelling'in mi, yoksa Hegel'in mi kaleminden çıktığı konusunda bir tartışma vardır. Bir noktadan sonra bu tartışma anlamsızdır, çünkü ortaklaşa çıkardıkları dergide her ikisi de yazıların altına imzalarını rahatlıkla atabilirlerdi. Gerek Schelling'in gerekse de Hegel'in yazıyı sahiplendikleri bilinmektedir.

***Krş.: "... *tasarımsal düşünme* biçimi... Bu biçim henüz Tinin kendi Kavram olarak Kavramına gelişmiş olan özbilinci değildir: dolaylılık henüz tamamlanmamıştır... Varlık ve Düşüncenin... bağlanışında eksiklik vardır, çünkü tinsel Varlık henüz bir Burası ve bir Ötesi olarak uzlaşmamış bir bölünme ile yüklüdür. *İçerik* gerçek içeriktir, ama tüm (momentleri-e.a.k.), tasarımsal düşünce öğesine koyuldukları zaman, *kavranmama* ve birbirleri ile *dıştan* ilişkili tam bağımsız yanlar olarak görünme (karakterini-e.a.k.) taş

da tamamlanmış dindir. Deyim yerindeyse, tüm dinleri sonlandıran dindir. "Olumsuzluk" özelliğiyle gerçekliğini felsefeye evrilmesinde bulur. İşte "Tanrı'nın Kendisi öldü" duygusu ve düşüncesi bu olumsuzlamanın simgesidir.

"Ne büyük keder!
Tanrı'nın kendisi öldü.
Haçın üstünde öldü;
Böylece Göklerin Krallığını
Bizim için Aşkla kazandı."*

Şimdinin Haçının üstündeki Gül burada,

Aşk ve Özgürlük burada,

Burada eğlen!

ımaktadırlar"(Hegel,1986,460).

*Bilindiği kadarıyla, Hegel 1827 yılında Berlin Üniversitesi'nde verdiği *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Din Felsefesi Dersleri*)'da, ilk kez "Tanrı'nın kendisi öldü" sözüyle ilgili olarak Lutherci bir ilahiden söz eder. Hegel'in bu derslerinin editörleri, bu sözün kaynağı olarak Johannes Rist'in 1641 tarihli bir ilahisini kaynak gösterirler. Bkz. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, Vol.III, The Consummate Religion*, y.h. Peter C. Hodgson, çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson ve J. M. Stewart, H. S. Harris'in yardımıyla (Berkeley/Los Angeles/Londra: University of California Pres, 1998), s.125, dipnot 163.

II.

“Halkın Afyonu”,
“İnsanın Hayalgününün Ürünü”,
“Devletin Amaçları İçin Araç”,
“Sınıfsal Baskı ve Toplumsal Kontrol Aracı” Olarak
Din Üzerine

Bu yazı daha önce FelsefeYazın dergisinin Ocak/Şubat 2011,17. sayısında yayınlanmıştır.

G. W. F. Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*), onun diğer çalışmalarına yönelik yoğun ilgi göz önünde tutularak söylenirse, ikinci plana itilmiş gözükür. Günümüzde "din"in yeniden yaşamın içinde ve kafalarda önemli bir konu olmaya başlamasıyla, filozofun din anlayışının da önem kazanacağını düşünüyoruz. Bu çalışma özel olarak Hegel'in üç ciltlik *Din Felsefesi Dersleri*'nin ikinci cildini oluşturan "Belirli Din" bölümünde ele aldığı "Budizm," "Hint," "Grek" ve "Roma" dinleriyle ilgili olmakla beraber, onun bu konulardaki görüşlerini yinelediği, hatta bazı bakımlardan geliştirdiği *Tarih Felsefesi Dersleri* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*)'ni de temel almaktadır. Çalışmanın başlığındaki dine ilişkin tanımlamalar kimilerine yabancı gelmeyebilir. Bu çalışma, bir başka anlamda aslında, dini böyle görenlerin gerçekte kimden esinlendiklerini de göstermeye çalışacaktır.

Hegel, 1821, 1824, 1827 ve 1831 yıllarında olmak üzere Berlin Üniversitesi'nde dört kez din felsefesi üzerine dersler verdi. Öğrencileri tarafından yayınlanan üç ciltlik *Din Felsefesi Dersleri*'nin birinci cildi "Din Kavramı"nı, ikinci cildi "Belirli Din" ve üçüncü cildi "Tamamlanmış Din" başlıklarını taşır. İkinci ciltte Hegel kavramsal ve mantıksal gelişimleri içinde başlıca Çin, Hint, Mısır, Musevi, Grek ve Roma dinlerini ele alır. Üçüncü ciltte "tamamlanmış din" olarak tanımlanan din ise Hıristiyanlıktır. Bu çalışmanın Hegel'in Çin, Mısır, Musevi ve Hıristiyan dinleri konusundaki düşüncelerine yoğunlaşmayacağını belirttikten sonra, onun Budizm, Hint, Grek ve Roma dinlerine ilişkin değerlendirmelerine geçebiliriz.

1824 *Din Felsefesi Dersleri*'nde "kendi-içinde-varlığın dini" olarak tanımladığı *Budizm*i Hegel gerçek anlamda dinin başlangıcı olarak görür, "çünkü ancak bu noktada kendi-içinde-varlığı olanın, dingin olanın ve sabit bir şekilde, ebedi olarak kendi içinde kalanın bilinci başlar." Yine, kendiliğinden özgür olmak, tözsel-bağımsız olmak,

evrensel olmak gibi tanrısal karakteristiklerle ilk kez bu dinde karşılaşılır. Diğer karakteristiklerin yetersizliğine rağmen, bu dindeki sağlam temeli oluşturan şey Tanrının özgün bir belirlenimi olmasıdır. "Ne kadar kaba ve aşağı görünürse görünsün, bu din, Tanrı hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi söyleyen bir dinden daha ileri bir düzeydedir," der Hegel. Özbilinç ya da kendinin bilinci bu ilerlemeyle nesnesiyle olumlu bir ilişki içinde bulunur; bu kendi-içinde-varlık, düşüncenin kendisinden başka bir şey değildir ve bu kendinin bilincinin ayırt edici, kendine özgü özselliğidir. "Bu yüzden onda bilinmeyen ya da öte-dünyasal hiçbir şey yoktur. Önünde kendi özüne sahiptir (yani, Tanrı insanın özüdür-e.a.k.) ve onunla olumlayıcı bir ilişki içindedir; ama ayrıca bu özselliği kendisine karşı duran bir şey olarak tasarımlar (yani, insan kendi özünü kendisinin dışına koyar-e.a.k.), çünkü bu kendi-içindeki-varlığı, bu saf özgürlüğü kendisinden, olumsal, görgül/empirik, çoklu olarak belirlenmiş kendinin bilinci olan bu tikel kendinin bilincinden ayırt eder."[1]

Bu din Çin'de "Foe dini" olarak yaygın kabul görmüş bir dindir. Bu ayrıca Moğolların, Tibetlilerin, Burmalıların ve Seylanlıların dinidir. Çin'de Foe denilen şeye onlar "Buda" derler. Bu "Lamaizm" olarak bilinen dindir. Foe dini ve Lamaizm arasındaki ince ayrım yüzeyseldir. Lamaizmde gerçeklik yanı tikel bir özbilinç, edimsel, canlı bir insandır. Foe ve Buda ayrıca insanal bireylerdir, ama ölü olarak tasarımlanırlar.[2]

1827 *Din Felsefesi Dersleri*'nde Hegel bu dinin yeryüzü üzerindeki en yaygın din olduğunu belirtirken, bu dine bağlı olan insanların karakterinin sessizlik, dinginlik, yumuşaklık, şiddetten ve sertlikten uzak durma ve itaat, boyun eğme, istek ya da arzu yabanıllığının, vahşiliğinin üstünde durma olduğunu ekler.[3]

En son ve en yüksek realitenin yokluk ya da hiçlik olduğu Foe dininde her şey yokluktan gelir, her şey yokluğa geri döner. Bir insan için en yüksek aşama bu olumsuzlama durumudur. Kişi kendisini bu yokluğa, yokluğun ebedi sessizliğine, tüm belirlenimlerin yok olduğu, hiçbir erdemin ya da aklın olmadığı, tüm hareketin kendisini ortadan kaldırdığı tözsel olana batırmalıdır. Böylelikle doğal yaşamın ve tinsel yaşamın tüm karakteristikleri yok olup gider. Mutlu olmak için insanlar bitimsiz içsel düşünce yoluyla hiç bir şeye istek duymamaya, hiçbir şey yapmamaya çabalamalıdırlar. Kişi bunu elde ederse, bundan böyle onun için daha öte bir şey, erdem ya da ölümsüzlük,

vb. sorun olmaktan çıkar. İnsanın kutsallığı, bu olumsuzlama yoluyla, kendisini yoklukla, böylelikle de Tanrıyla, mutlak olanla birleştirmesini içerir. Bu kutsallığa, bu en yüksek seviyeye ulaşan bir insan Tanrıdan ayırt edilemez, ondan farksızdır, ebedi bir şekilde Tanrıyla özdeştir; ve bu tüm değişimin son bulduğu noktadır. Bu saf yokluk, bu hareketsizlik, sessizlik ve boşluk mutlak olarak en yüksek durumdur. Bir insanın hedefi olarak tasarlanan bu birlik ve saflık durumunu Budistler *Nirvana* olarak adlandırırlar. Kişi sıkıntılardan, yaşlılıktan, hastalıktan, ölümden bağımsız olduğunda nirvanaya erişmiş olur; o zaman Tanrıyla özdeştir, Tanrının kendisi olarak görülür, Buda olur.[4]

Hegel aynı derslerde belirli bir insan -Foe, Buda ya da Dalai Lama- olarak bilinen bu Tanrı düşüncesinin en ters, tiksindirici, şaşırtıcı ve inanılması güç olarak görülebileceğinden söz eder. Nasıl olur da tüm kusurlarıyla bir insan başkaları tarafından Tanrı olarak, ebedi bir şekilde dünyayı yaratan, koruyan ve üreten bir tanrı olarak görülebilir? Dalai Lama kendisine ilişkin böyle bir imge taşır ve başkaları tarafından böyle olarak saygı ve hürmet görür. Ancak Hegel'e göre böyle bir dinin anlamsız ve akıldışı olduğunu söylemek kolaydır. Kolay olmayan böyle dinsel biçimlerin zorunluluğunu ve gerçekliğini, bunların akılla bağlantısını kavramaktır, çünkü bu bir şeyin anlamsız olduğunu ileri sürmekten çok daha zor bir iştir.[5]

1824 yılında Berlin'de verdiği *Din Felsefesi Dersleri*'nde Hegel, "Hinduizm"i ya da *Hint dini*ni fantezinin ya da fantastik hayal gücünün doğal dini olarak tanımlar.[6] Burada her şey özgür ve bağımsızdır; bu yüzden hakim olan şey hayal gücünü ilgilendiren ne varsa odur. Tarihsel olayların ve koşulların hiçbir bağlayıcılığı ve belirleyiciliği yoktur, her bir içerik hayal gücünün emrinde ya da kullanımındadır; hayal gücü istediği her şeyi her şeyle birleştirebilir, hangi şekil ilgisini çekiyorsa hayal ettiği şekilde süsleyebilir ve güzelleştirebilir, çünkü nesnellik diye bir şey söz konusu değildir; daha ileri gelişiminde de sınırsızdır, hoşlanabileceği herhangi bir yönde gidebilir.[7] Bu dinde dünya ve içerdiği her şey hayal gücünün hizmetindedir. Tanrının dünyası hayal gücünün hükümdarlığındadır. Önümüzde duran şey hayal gücünün sonsuz çeşitlilikteki dünyasıdır, nesnel tutarlılıktan yoksun, ölçüsüz bir çümbüşüdür.

Dünyanın yaratılışı, Museviliğin kutsal kitaplarında olduğu gibi, belirli bir olay ya da söylence olarak resmedilmez. Hindular arasında herkes dünyanın yaratılışı konusunda derin-düşünceye dayalı spe-

külasyonla kendi tablosunu çizer; buna göre tek bir model bulmak olanaklı değildir.[8]

Bu dine özgü olan ineğe, file, ata, vb. tapınma salt hayal gücüne aittir; maymunlara ve ineklere evrensel özler olarak bakılır ve bunlar tanrılar olarak görülürler.

Düşüncenin mutlaklığının en yüksek bilinci olarak "Brahman"ın kendi içinde bir varlığı vardır; kopuk, ayrı bir varoluşu vardır; somut, etkin bir tin olarak var olmaz. Soyut evrensellik olan Brahman'a tapınılmaz, onun hiçbir tapınağı, dinsel hizmeti, altarı ya da sunağı yoktur; Brahman'ın birliği reel olanla, olgusal olanla, dirimli, etkin olanın özbilinciyle ilişkili değildir.[9]

Bu dinde, dinsel pratiğin sağlayacağı doyum ve haz duyuların kaba bir uyuşturulmasıyla gerçekleşir. Bir uçta soyutlamanın sağladığı kaçış, ortada duyusal etkinliğe kölelik ve diğer uçta da yabanıl, ilkel sefahat vardır; bunlar bu dinselliğin, bu dindarlığın öğeleridir, en acınacak, en miskin ahlaksızlıktır. Kaçış bu dinin *cultus*'unun bir parçasını oluşturduğu düzeye dek, dinsel pratik salt dışsal etkinliğin yerine getirilmesine sınırlandırılır. *Cultus* salt bir şey yapmayı gerektirir ve bu da en barbarca eğlenceleri, çılgınlıkları, içki alemlerini, cinsel ilişkilerde laubaliliği ve her türden çirkinliği içerir. Bu, bu tip bir *cultus*'ın zorunlu karakteridir; Bir'in bilinci evrenselliğin birliğinden yalıtılmıştır, tüm diğer somut realitelerle bağlantı kesilmiştir. Kapris ve özgürlük hayal gücünde serbest kalır ve şiir kendi yerini hayal gücünde bulur. Hegel'e göre Hindular şiirin en güzel örneklerini verirler, ama bunlarda her zaman altta yatan öğe taın bir akıldışılıktır. Bu şiirin inceliği, güzelliği bizi çektiği gibi, karışıklığı, düzensizliği ve anlamsızlığı da bize itici gelir.[10]

1827 yılında verdiği *Dersler*'de Hegel 1824'teki "fantezi dini" nitelemesi yerine "Hindu dini" demeyi yeğler. Bu dinde karşılaştığımız şey, henüz şeklin güzelliğine ilerleyememiş *dizginsiz, başıboş hayal gücü*nün ürettiği bir Tanrılar çokluğudur. Bunlar henüz Grek tininin ürettiği dinin güzel tanrıları, güzel hayal gücünün ürünleri değildir; salt fantastiktirler.[11] Aynı derslerde Hegel Grek hayal gücüyle Hindu hayal gücünün bir karşılaştırmasını verir. Grekler de kendilerince her bir ağacı bir orman perisine, her bir pınarı su perisine dönüştürmüşlerdi. Grekklerin güzel hayal gücü her şeyi canlandırır, her şeye ruh verir, her şeyi neşeli olarak tasarımlar; Grekler kendi türleri arasında yürürler, her şeyi antropomorfik/insanbiçimli kılar-

lar ve güzel ortak duyguları aracılığıyla her şeye kendilerinin sahip oldukları yaşamın güzel biçimini verirler. *Hindularda* ise, tersine, *hayal gücü vahşi, yabanıl ve kuralsız, azgın bir varoluş biçimine sahiptir.* Hinduların kendileri hakkında zayıf, yoksul bir imgeleri olduğundan, insanlıkları henüz özgürlüğün, ebedi olanın, gerçekten kendinde-ve-kendisi-için edimsel olanın içeriğine sahip değildir ve Hindular henüz kendi içeriklerinin ya da belirlenimlerinin bir pınarın ya da bir ağacın içeriğinden daha soylu olduğunu bilmezler. Greklerde hayal gücünün oyununun daha fazla olduğunu ileri süren Hegel, Hinduların daha ileri bir kendi-duygularına ya da kendi-farkındalıklarına sahip olmadığını ekler.[12]

Hindular için insan yaşamının doğal nesnelerin varlığından ya da doğal bir varlığın yaşamından daha yüksek bir değeri yoktur. İnsan yaşamı ancak insanlığın kendisi içsel olarak daha soylu olduğunda değer taşır; ama Hindular için insan yaşamı iğrenç, aşağılık ve nefret edilecek bir şeydir. "İnsan yaşamının bir yudum sudan daha fazla bir değeri yoktur... hiç bir etik, rasyonel özgürlüğün hiçbir belirli biçimi, hiçbir hukuk, hiçbir sorumluluk, ödev bulunmaz. Hindu halkı tamamen etik olmayan bir yaşamın derinliklerine batmıştır," der Hegel.[13] İneğe ve maymuna büyük saygı, hürmet duyulan Hindistan'da yoksul, fakir insanlar için hastaneler yokken, hasta sığırlar için hastaneler vardır.[14]

Tarih Felsefesi Dersleri'nde ise Hegel Hindistan'ı bir "özlem ülkesi," "mucizeler ülkesi," ve "büyülü bir dünya" olarak tanımlar. Hindistan fantezinin ve duygunun ülkesidir.[15] Hindistan'da Tin, tüm doğal ve tinsel dünyayı bir iç dünya olarak belirlemeye koyulur, bunları kendisine ait bir belirlenime dönüştürür. Bu öznel olanın ve varlığın birliği olması anlamında "varoluşun (*Dasein*) idealizmidir. Hindistan'da karşılaştığımız bu idealizm, Hegel'e göre, "hayal gücünün kavramsız idealizmi"dir.[16] Her şeyin hayal gücünün bir ürününe dönüştürüldüğü burada, düşlere içerik olarak giren şey soyut ve mutlak düşüncenin kendisi olarak görünse de, gerçekte sunulan şey "kendi düş görmesinin baş dönmesi/sarhoşluğu/sersemliği içindeki Tanrıdır."[17] Ama bu empirik bir öznenin düş görmesi değil, daha çok "sınırsız Tinin kendisinin düş görmesidir."[18]

En hoş şekli içinde Hint dünyasında karşılaştığımız güzellik, diye yazar Hegel, "sinir gevşemesinden gelen bir güzellik"tir; kaba, katı ve dirençli olan ne varsa onun karşısında çözüldüğü bu güzellik salt du-

yumsayan, hisseden ruhtur. Böyle bir ruhta ise ancak özgür ve kendi içinde temellenmiş Tinin ölümüne tanık olunur.

> Çünkü eğer bütün çevreye ve tüm ilişkilere Ruhun gül soluğunu yayan, dünyayı bir Sevgi Bahçesine dönüştüren bu Çiçek-Yaşamının (fantezi-e.a.k.) ve (tin dolu-e.a.k.) çekiciliğine yaklaşacak olursak, eğer ona İnsan Vakarının ve Özgürlüğün Kavramı ile bakacak olursak, ilk bakışta ne denli kendimizden geçmişsek, onu tüm yanlara göre o denli aşağılık bulacağız.[19]

Hegel, "*düş görmekte olan* Tin"i, Hintlinin evrensel ilkesi olarak belirler. Düş gören Hintli için "sonlu ve tekil diyebileceğimiz (her-e.a.k.) şey, ve aynı zamanda kendinde sonsuz olarak, evrensel ve sınırsız bir şey olarak, tanrısal bir şeydir. *Hint görüşü bütünüyle Evrensel Panteizmdir, ve dahası Düşüncenin değil,* (Hayal gücü-e.a.k.) yetisinin bir Panteizmidir."[20] Hintlinin gördüğü düşler boş masallar değil, hayal gücü yetisinin bir oyunu değildir. Tin bunlarda yalnızca mutlu ve neşeli bir şekilde hoplayıp zıplamaz; tersine, Tin daha çok bunlarda kendini kaybeder, yitirir ve "bu düşlemler tarafından sanki bunlar onun en ciddi realitesiymiş gibi ileri geri atılır, sanki bu sonluluklar onun efendileriymiş ve tanrılarıymış gibi kendini onlara adar." Her şey ama her şey birer Tanrı olur. Sonlu olanın kalıcılığını ve sağlamlığını yitirdiği, anlaşılmasının mümkün olmadığı bu tanrısallığın kendisi de değişebilir ve dayanıksız olduğundan, bu aşağılanmadan dolayı tepeden tırnağa kirlenmiş ve anlamsız olur. Sonlu olan ne varsa tanrısallaştırılırken, tanrısalın kendisi bu yolla değersizleştirilmiş olur. Genel olarak Hint dünya görüşünün bu durumunda "insanlaşma," "Tanrının bedenselleşmesi" tasarımı önemli bir düşünce olarak görülmez.[21]

Dinin bu durumu Hint yaşamının politik biçiminde kendi karşılığını bulur. Çin'de eksik olan ayrımların bağımsızlığı, tikelleşme özgürlüğü bir ilerleme olması anlamında Hindistan'da görülür. Ancak *Hindistan'da taşlaşmış ve katılaşmış bir biçimde ayrımlar Hint halkını en aşağılık, alçaltıcı bir köleliğe bağlarlar.* Bu ayrımlar, bilindiği gibi, Kastlardır. Hegel her rasyonel devlette ayrımların zorunlu olduğunu; bireylerin kendi öznel özgürlüklerini kazanmaları gerektiğini ve bu ayrımları kendilerinden ortaya çıkarmaları gerektiğini belirtir. Buna karşılık, Hindistan'da özgürlükten ve iç törellikten eser yoktur; buradaki ayrımlar meslek ayrımları, sınıf ayrımlarıdır, yalnızca kitlelerin

ayrımlarıdır. *Ama bu ayrımlar bütün politik yaşamı ve dinsel bilinci yakalar.*[22]

Hindistan'da birey *doğum* yoluyla bir kasta aittir ve ona bağlı kalır. Ayrımlar, sınıf ayrımları bireylerin öznel özgürlüğünden ortaya çıkmadıklarından "ayrımlarda Özgürlüğün olgusallaşması görünüşü"[23] bütünüyle yokolur. Hindistan üzerine gözlemlerinin devamında Hegel, ayrıntılarıyla kast ilişkilerini ele alır. Ayrıntısına girmeyeceğimiz bu konuyla ilgili olarak şunu belirtebiliriz: Hegel, kast ilişkilerinin hemen *Din*in bir ele alınışına kapı araladığını yazar, "çünkü *kast bağları... yalnızca dünyasal değil, ama özsel olarak dinseldir*"[24] ve "tanrısalın üretilmesini ve etkinleştirilmesini sağlayan" ilk sınıf ya da kast olarak vakarları içindeki *Brahmanlar* sınıfı, "kendileri bedensel olarak şimdide bulunan tanrılardır."[25] Her kastın kendine özgü belli ödevleri ve hakları olduğundan, bunlar genel olarak insanların hakları ve ödevleri değildir. "Genel olarak insanlık, insansal ödev ve insansal duygu bulunmaz, ama yalnızca tikel Kastların ödevleri vardır. Her şey ayrımlara taşlaşmıştır, ve bu taşlaşmanın üzerinde (keyfilik-e.a.k.) egemendir. Törellik ve insan değeri bulunmaz; kötü tutkular her şeye yayılırlar; *Tin düşler dünyasında dolanıp durur*; ve en yüksek olan şey Yokoluştur."[26]

Hegel'e göre, Hint dini en yüksek ifadesini *Brahmanlar*ın durumunda bulur. İnsanın en yüksek dinsel ilişkisi kendisini Brahm'a yükseltmesidir. En yüksek durum Hintlinin kendisini tanrı yapmasını sağlayan bu yükselmedir. Brahmanlar doğumdan itibaren tanrısalı tekellerinde bulundurduklarından, kast ilişkilerindeki ayrım şimdide bulunan tanrılar ve sonlu insanlar arasındaki ayrımı da kapsar. Diğer kastların "yeniden doğuş"a katılabilmeleri için sayısız yadsımalara, işkencelere ve kefaretlere katlanmaları gerekir. Yaşamın ve yaşayan insanın aşağılanması, küçümsenmesi bu yükselişin temel niteliğidir. "İnsan belirlenimsizliğe ne denli yaklaşırsa kendini o denli eksiksizleştirir, ve etkinliğin yok edilmesinde, arı edilginlikte tam olarak Foe ile özdeştir."[27] İnsan yalnızca varoluşunun bu olumsuzlanması yoluyla bir Brahmanın gücüne erişir. "Ama bu olumsuzlama en yüksek basamağında eksiksiz bir devimsizliğe, tüm duygunun ve tüm istencin yok edilmesine ulaşmış olmanın *küt* (sessiz-e.a.k.) bir bilincinden oluşur"[28] ve bu durum Budistlere göre en yüksek olarak geçerlidir. Bilincin bu eksiksiz kütleşmesinden fiziksel ölüme geçiş çok da öyle uzun boylu değildir. Böylelikle "Hint Tininin ilke-

si" olarak görünen şey, "tüm şekillerde ve ilişkilerde muazzam bir baş dönmesi"ni kendisi ile birlikte getiren "Tinin ve Doğanın düşsel Birliği"dir."[29] Buna göre Hint mitolojisi "yabanıl bir (Fantezi-e.a.k.) aşırılığıdır ki, onda hiçbir şeyin sağlam bir şekli yoktur, kolayca en sıradan olandan en yüksek olana, en yüce olandan en tiksindirici ve sıradan olana geçilir."[30]

Yaşamın bu ölümünü yaşamın içinde elde etmek için, bu soyutlamayı koymak için bilginin olduğu gibi tüm törel eylemin ve istencin de yitmesi gerekir. Soyut birliğin ve soyut duyusal tikelliğin ikiliğine, "kendi"nin, "ben"in Tanrı ile ilişkisi bakımından, ikili bir *cultus* karşılık gelir. Bu *cultus*'un bir yanı "arı kendini ortadan kaldırma soyutlamasından, olgusal özbilincin yok edilmesinden oluşur; bu olumsuzlama... bir yandan *küt* bilinçsizlikte, öte yanda kendini öldürmede ve kendine yapılan işkenceler yoluyla dirimselliğin yok edilmesinde görüngüye çıkar." *Cultus*'un ikinci yanı ise "aşırılıkların yabanıl bir şanatasından, bilincin doğallığa batışı yoluyla 'Kendi'sizleşmesinden oluşur."[31] Bu *cultus* insanı sürekli bir uyuşukluk ya da narkoz durumu içinde tutar. Hegel'e göre, burada bir öğretiden, dinin törellik ile ilişkisinden söz etmek mümkün değildir.

> Sevgi, Gök, kısaca tinsel her şey Hintlinin (fantezisi-e.a.k.) tarafından tasarımlanır; ama öte yandan onun için düşünsel her şey o denli de duyusal olarak oradadır, ve (uyuşukluk/narkoz-e.a.k.) yoluyla kendini salt doğal olana gömer... Törellik, Ahlak, Tinin Özgürlüğü, kendi Hakkının bilinci bunlardan bütünüyle başka şeylerdir. *Tinsel ve fiziksel varoluşun yok edilmesi kendi içinde somut hiçbir şey kapsamaz, ve soyut Evrenselliğe batışın Edimsel olanla hiçbir bağlantısı yoktur."*[32]

Hegel Hindistan'da öznel özgürlüğün eksik olduğu, devletin ise kendine özgü zeminini özgürlük ilkesinde bulduğu düşüncesinden yola çıkarak, kelimenin tam anlamında Hindistan'da bir devletin bulunmadığı görüşünü geliştirir. Buna göre, "Hint politik varlığı salt bir *Halk*tır, Devlet değil."[33] Ve Hegel Hindistan üzerine gözlemlerini şu şekilde sonlandırır:

> Hintliler durumunda... Din, Savaş, (Endüstri-e.a.k.), (Ticaret-e.a.k.), giderek en önemsiz uğraşlar bile katı birer Ayrım olurlar... Bununla canavarca, (akıl-dışı bir Hayal gücü-e.a.k.) bağlıdır ki, insanların değerlerini ve karakterlerini düşünceden olduğu gibi duygudan da yok-

sun olan eylemlerin sonsuz bir çokluğuna bağlar, insanın iyiliği için tüm saygıyı bir yana atar, ve giderek onun en acımasız ve en sert çiğnenmesini ödev yapar... Hintliler durumunda... bütün yaşamları ve tasarımları salt bir boşinançtır, çünkü onlarda her şey düşlem ve ona bağlı köleliktir. Yokolma, tüm Usuıı, Ahlakın ve Öznelliğin bir yana atılması ancak ölçüsüzce yabanıl bir (hayal gücünün-e.a.k.) aşırılığı yoluyla *kendi kendisinin olumlu bir duygusu*na ve *bilinci*ne varabilir ki, bunda, terk edilmiş bir tin gibi, hiçbir dinginlik, hiçbir sağlamlık bulamaz, ama ancak bedende ve tinde bütünüyle düşmüş bir insan gibi varoluşunu aptallaşmış ve dayanılmaz bularak yalnızca (*Afyonun*-e.a.k.) verdiği *düşlemsel bir dünya* ve *deliliğin mutluluğu* ile haz duyabilir.[34]

Gelelim Hegel'in Grek dini hakkındaki değerlendirmelerine. Hegel tüm hayatı boyunca Grek kültürüne, dinine, sanatına ve törel yaşamına büyük ilgi ve hayranlık beslemiş birisiydi. Çalışmalarına şöyle bir göz attığımızda Grek dünyasının en hacimli bölümleri oluşturduğu kolaylıkla görülecektir. Grekler arasında Hegel kendisini hep evinde hissetmiştir. Dışsal yanında bu dünyanın kendisi sevecenliğiyle, cazibesiyle ve güzelliğiyle Hegel için baştan çıkaran sonsuz, tüketilemez bir gereç sunar. Grek ülkesi onun gözünde, insanlığın, özgürlüğün ve güzelliğin, sanatın, yani Tinin toprağıdır. Grek dünyası, Asyatik dünya ile modern dünya arasındaki orta terimdir.

Din Felsefesi Dersleri'nin tamamında Hegel Grek dinini "güzellik dini" olarak tanımlar. *Dersler*'in "Elyazması"nda bu dinin *cultus*'unun odak noktasının "güzellik" olduğunu yazar. Burada tinin ülkesindeyizdir: tin kendisinden emindir, tüm tikel belirişlerinde, doğanın ve tinin tüm tikel güçlerinde ve nesnelerinde kendisini evinde hisseder. Tinsel olan somut olarak tasarımlanır ya da belirir ve dolaysızca bulunur, maddi olan, cisimsel olan tinselleştirilir.

İnsanın, özbilincin tanrılar ailesiyle kapsamlı bir ilişkisi vardır. Bu ilişkide tanrılara saygı gösterilir, onlar olumlu, uygun bir yolda özbilince, insana yöneltilir. Tanrılar hayatlarımızı sevk ve idare eden doğal ya da etik güçlerdir, onları dolaysız bilincimizde gerçekleşmiş olarak buluruz ya da onlar kendilerini dışsal yaşamda bizim için sunarlar-ekmek gibi, buğday gibi, şarap gibi.

İster hukuk, etik gelenek, bilim, bilgelik, halkın tini isterse aşk gibi evrensel öz olsun, belirli tinsellik bireylerde edimselleşir. Değeri olan, önemi olan şey onların istenci, onların beğenileri, eğilimleri,

tutkularıdır, kendileri için istedikleri ve yaptıklarıdır. *Tinsel güçler özbilincin, insanın ayırt edici güçleridir*. Atinalıların tapındığı *Athena* onların kendi şehirleri, kendi tinleri, kendi teknik ve artistik becerileridir; Homeros'a sığınan ilham perisi (*muse*) aynı zamanda onun dehası, yaratıcılığıdır, onun eser yaratma gücüdür; tanrıça olarak tapınılan *Afrodit* ayrıca tapınan bireyin aşkı, sevgisidir.

Burada hiçbir katı, değişmez, tinsel olarak belirlenmiş öğreti sistemi, düşünce biçiminde hiçbir gerçeklik, bir başka deyişle hiçbir *inanç* yoktur; *tanrısal olan edimsellikle içkin, dolaysız bir bağıntı içindedir, o her zaman edimselliktedir ve sürekli dışsallığı içinde varolan edimsellikten doğar*; tanrısal olan sürekli olarak kendisini gösterir ve kendisini yeniden ileri sürer. Tanrısalın tüketimi sanattadır: Homeros ya da Phidias'lı Jupiter tanrısal olanı fantezi için oluşturmuşlar ya da tasarlamışlardı.[35]

1824 *Din Felsefesi Dersleri*'nde Hegel, özellikle, Grek tanrılarının üretiminde teogonik gelenekle poetik yaratıcılığın birleşme tarzıyla ilgilenir. Homerik tanrıların eski doğa dininin poetik bir dönüşümünün sonucu olduğunu savunur. "Güzellik" Grek dininin özelliklerinden yalnızca birisidir; Hegel bu dini ayrıca "sanat," "özgürlük," ve "insanlık" dini olarak da tanımlar.

Bu dinde tanrısal olanın öznelliğin doğal şekli içindeki görünüşü, belirişi söz konusudur. Öznellik doğal bir görünüşü varsayar ve sonlu özbilinç bu doğal figürü tanrısallık olarak imgeler, ama kendisinin karşısında duran bir şey olarak. Öznelliğin gerçek özgürlüğü ilk kez burada belirir. Belirli içerik sonlu özneye ve onun Tanrısına ortaktır; sonlu özbilincin Tanrısı öte-dünyasal bir şey olmaya son verir ve belirli bir içerik kazanır.

> Greklerin dini bir insanlık dinidir, onda somut insanlar kendileri için ne olduklarına göre, gereksinimlerine, eğilimlerine, tutkularına ve alışkanlıklarına göre, kendi tinlerine göre, onda geçerli ve özsel olan, ayrıca yasalarında ve ödevlerinde geçerli ve özsel olan her şeyle birlikte, etik ve politik karakteristiklerine göre kendi tanrılarında mevcutturlar. Bir başka deyişle, *Greklerin tanrılarının somut insanların içeriğiyle aynı içeriğe sahip oldukları söylenebilir.*[36]

Grek Tanrılarının bu insanlığı bir bakıma, yani onun en dışsal yanında, bu dinde eksik ya da uygun olmayan bir şeymiş gibi görünebilir; ama aynı zamanda bu ondaki çekici yanı oluşturur, çünkü bu dinde

anlaşılmaz, kavranılmaz hiçbir şey yoktur; Tanrıda insanlar için tanıdık olmayan hiçbir içerik söz konusu değildir, *kendilerinde bulmadıkları, bilmedikleri hiçbir şey Tanrıda yoktur.*

Hegel, "Bu içerik nereden gelir? Bu ne çeşit bir içerik olmalı ya da olabilir?" sorusuna, bunun *bilinç için bulunandan başka bir şey, doğal ve tinsel dünyanın gerecinden başka bir şey olamayacağı* yanıtını verir. "İçerik evrensel güçlerden, *fiziksel ve tinsel yaşamın öğelerinden oluşur*. Her güç bu özsel içerik olarak sahne alır- gökyüzü ve yeryüzü, nehirler, dağlar, gündüz ve gece, zamanın bölümleri, ve ayrıca etik alan: adalet, yemin etmek, aile, evlilik, cesaret, bilim, sanat, tarım, sivil ve politik yaşam."[37] Eski bir bilgenin, İskenderiye'li Clement'in dediklerini anımsatır Hegel: "... kendi tutkularından, ey ölümlü, sen tanrıları yarattın" [Hegel burada adını vermeden, ezberinde kaldığı şekliyle İskenderiyeli Clement'ten bir alıntı yapar. İskenderiye'li Clement'in tam olarak dediği ise şudur: "Ve şairlerden sonra, filozoflardan bazıları-korku, ve aşk, ve neşe, ve umut gibi-sizlerin tutkularınızın biçimlerini putlara dönüştürdüler."*

Grek dininde doğal ve tinsel olmak üzere iki tür içerik bulunur. Ama buradaki temel belirlenim *tinsel öznellik*tir; ve bu düzeye dek kendi yanında özsel olarak görülebilecek olan şey doğal unsur ya da güç değil, ama yalnızca tinsel öznelliktir, tinsel ayrışmadır.

Hegel, bu noktada, Grek fantezisi ve Hint fantezisi arasındaki ayrıma dikkat çeker. Grek fantezisi, Hintlilerin Tanrı figürünü tüm doğal şekillerden ya da figürlerden- kuştan, dağdan ya da nehirden- türetmesi gibi doğayı tanrılarla doldurmamıştır. Hayır, *Grek dininin ilkesi daha çok tinsel olanın öznel özgürlüğüdür*: doğal olan artık kendiliğinden herhangi bir tanrının iç niteliğini ya da içeriğini oluşturacak değerde değildir.[38]

Grek dininde, bir yandan, doğal olanı ve tinsel olanı büsbütün birbirinden ayrı olarak buluruz; diğer yandan, bunları özgün bir yolda birleşmiş olarak buluruz. Tinsel öznellik doğal olan karşında zafer kazanmış, kendiliğinden-üretilmiş sonuç olarak, doğal olana hükmetmektedir. Bu yüzden Grek dininde iki tür Tanrı görünür: ikincil olmasına rağmen doğal olan da tinsel olandan ayrı olarak görünür. Hegel'e göre, Grek mitolojisinin en önemli yanını oluşturan şey budur.[39]

---

*(Clement of Alexandria, Exhortation to the Heathen, Ante-Nicene Fathers, www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.html içinde, 2:178)].

Greklerin eski tanrıları olan *Titanlar- Coeus, Crius, Hyperion, Iapetus, Oceanus, Cronus, Uranus, Helios, Selene,* vd.- doğal varlıklardır, tinsel varlıklar değil, herhangi bir tinsel belirlenimden yoksun salt doğal bir içeriktir. Önemli olan nokta bu Titanların baskı altına alınması, bunlara boyun eğdirilmesidir, *tinsel ilkenin doğal dini altetmesidir.* Titanlar tahtlarından indirilirler, dünyanın sınırlarına, özbilincin dünyasının sınırlarına, alacakaranlığa, gecenin sınırlarına sürülürler. Titanlar, *Zeus*'un önderlik ettiği yeni tanrılar tarafından altedilirler. Şimdi bu yeni tanrılar hakimdir; bunlar *özgür tinin tanrılarıdır*, bireysel olarak tikellikle karakterize edilirler. Titanlarla yeni tanrılar arasındaki savaş, Hegel'e göre, Grek mitolojisindeki en önemli aşamadır.[40]

Yeni tanrıların krallığında, Zeus'un krallığında geçerli olan sivil yaşamdır, yasalardır, bunlara dayalı bir hukuk sistemidir. Etik olan, bu anlamında, Titanlara değil ama özsel olarak yeni tanrılara aittir. Doğal olanın tinsel olana bu dönüştürülmesi tam olarak Grek tini dediğimiz şeyi oluşturur.

Grek dininde, bir yanda, Tanrının işi olan bir görünüş varken, diğer yanda, bunun *özbilincin, insanın etkinliği* olduğu bir gerçektir. Hegel bu iki yanın tasarım düzeyinde ayrı olarak göründüklerini ileri sürer. Spekülatif düzeyde ise bu ikileşmiş etkinlik, içinde iki yanın bir araya geldiği tek bir etkinlik olarak görülmelidir; ama burada iki etkinlik belirgindir, biri bir yandan gelen, diğeri öbür yanın, yani *özbilincin, insanın etkinliği yoluyla bir üretim süreci* olarak. Bu duruş noktası gene de ayrım ya da tikelliğin duruş noktasını içerir. Tanrısal olanda insan deneyiminin her iki yanı da vardır; insanlar kendilerini Tanrıda, ilksel bir şekilde içerik olarak sezerler. Bu, Tanrının onlardaki eylemidir; tinlerin özsel güçleridir. Diğer yan bu içeriğe karşıt biçimdir- etkinlik, üretim.

İki yan gene de ayrıdır, çünkü buradaki duruş noktası henüz sonlunun duruş noktasıdır. Benzer şekilde, bu, Tanrının görünüşünün bir yanıdır, onun şeklinin bir yanıdır, görünüş Tanrının kendisine atfedilir, diğer yan, sonlu özbilincin üretici etkinliğidir. *Bu, insanların kendileri için kendi Tanrılarını yaptıkları durumdur. Herodotus'un belirttiği gibi, Homer ve Hesiod Grekler'e tanrılarını yaptılar ya da verdiler. Ve Tanrıları biçimlendirme sorumluluğu herzaman sanatçılara aitti. Tanrıların şekli öznel olarak, sonlu tin tarafından belirlenen bir şekildi. Tanrının görünüşü özünde bilinçli istencin, istemenin ürünüdür; tanrı-*

sal şekli açığa çıkaran sonlu yandır. Bu yüzden sanat herşeyden önce burada kendi edimselliğini bulur.[41]

İçinde duyusal olanın tanrısal olanı ifade edeceği şekil yalnızca *insan* şeklidir, çünkü tinsel olanın bir bedenleşmesi/cisimleşmesi olarak başka bir bedensel şekil yoktur; ama bu empirik bir insan değildir, aynı zamanda olumsal varoluş alanına ait olabilecek bir şekil, örtük edimselliği dolaysızca ifade edecek bir şekil değildir. O bir idealdir, özsel olarak güzel bir şekildir; ve bu özünde güzel şekil tinsel karakterin özsel anlatımı, bir sanatçının sahip olduğu ve ifade ettiği tinsel olanın belirli tasarımıdır. Bu duyusal gereçteki şekil insan şeklidir. Çünkü *Tanrı insanlar tarafından ortaya koyulur.* Ama şekil tekil bir insan şekli değildir, evrensel, özsel güzel şekildir ve böylelikle de tinsel karakterin bir ifadesidir.[42] Bu güzel şekil evrensel yasadır ve, deyim yerindeyse, *dünyayı anlamanın organonu*dur. *Grek tanrıları olayları açıklayan fantezinin figürleridirler.*

Bu dinin *cultus*'unda tanrılar tanınırlar ve onurlandırılırlar; onlar tözsel güçlerdir, doğal ve tinsel evrenin, evrenselin özsel dayanağıdır. *İnsanlık bunu tanır çünkü düşünen bilinçtir* ve bu yüzden dünya artık onun için salt dışsal, olumsal bir yolda değil ama gerçekliği içinde mevcuttur ve biz bu evrensel güçleri tanırız. Örneğin ödevlere, adalete, bilimsel bilgiye, sivil ve politik yaşama, aile ilişkilerine saygı gösteririz; bu özsellikler gerçek olandır, dünyayı bir arada tutan bağlardır; dahası, içinde tüm başka her şeyin kalıcı olduğu tözsel çerçevedir.[43]

Hegel, 1824 *Dersler*'indeki Grek dinine ilişkin değerlendirmelerini biraz daha ileriye taşıyarak şu ifadelerle açık kılar:

> ... bu *tanrısal güçler halkın kendi gelenekleridir; onların etik yaşamı, sahip oldukları ve yerine getirdikleri yasalardır, onların kendi tinidir, onların kendi tözselliği ve özselliğidir, yoksa dışsal bir tözsellik ve özsellik değil... Tanrı halkın tinidir... özselliği içinde, evrenselliği içinde tasarımlanan halkın dirimli, edimsel, varolan tinidir.*[44]

Tanrıların tanınmasında ve onlara tapınmada, tapınanlar özgürdür, kendi kendilerindedirler. Bunda kendi gerçek yaşamlarını bulurlar ve bunu kendilerinin gerçek yaşamları olarak bilirler. Bu yüzden, bu, kendi gerçekliklerinin ve edimselliklerinin ötesinde bulunan bir şeyin bilincinde olmaları durumu değildir; tersine, *Greklerin dinsel bilinci kendi somut öznelliklerinin henüz kendi gerçek yaşamlarının özsel ilkesi olduğudur. Bu tanınmada ve tapınmada tanrılar öznenin*

kendi pathos'udur. Tanrıların bilgisi, onların edimselliğin ötesinde soyutlamalar olarak bilinmesi değildir, ama daha çok kişinin kendi somut nesnel öznelliğini bilmesidir, çünkü tanrılar ayrıca kişinin kendisinde vardırlar. Bu yolda tanınma kendisini özgür olarak gösterir. Tanrısal güçler insanlara karşı iyi huylu ve sevecendirler, onların bağırlarında yaşarlar; insanlar onları edimselleştirirler ve onların edimsellikleri-ni aynı zamanda kendilerinin edimsellikleri olarak bilirler.[45]

Buna göre, tanrılar bireysellikler olarak görülmelidirler, yoksa soyutlamalar olarak değil. Bu tanrılar simgesel de değildirler, çünkü simge salt başka bir şeyin bir işareti, işaret edilmesidir. Oysa Grek tanrıları ne olduklarını kendilerinde anlatırlar. Onların gösterdikle-rinden başka hiçbir anlamı yoktur; onlar neyi betimliyorlarsa, res-mediyorlarsa odurlar, bir sanat çalışması kavramının, kastettiği şeyi ifade etmesi gerektiği aynı şekilde, içeride olan, içte olan dıştan ayrı olmamalıdır.

Hegel'in 1824 *Din Felsefesi Dersleri*'nde "güzellik dini" olarak gör-düğü Grek dininin başlıca karakteristikleri bunlardır.

1827 *Din Felsefesi Dersleri*'nde Hegel Grek dininin evrensel ka-rakteristiğinin kendi arzusunu ya da itkisini arayan özgür öznellik olduğu düşüncesini geliştirir. Özgür öznellik, genelde sonlu olanın üstünde, bilincin doğal ve sonlu özelliklerinin üstünde, ister fiziksel olsun ister tinsel, sonlunun üstünde egemenlik, üstünlük kuran tin-sel öznedir. Özne doğal olanla ve sonlu olanla doğal olanın salt araç-sal olduğu bir yolda ilişkilidir; şimdi doğal olan yalnızca tini övme, yüceltme, belirtme ve bildirme karakteristiğine sahiptir. Doğal olan-da ve sonlu olanda kendisiyle bu uzlaşmasında tin kendi kendisinde-dir ve özgürdür. Tin kendini ileri sürmüştür ve bu sonlu doğal-tinsel dünyadan ayrıdır; o empirik, değişebilir bilinç durumundan da ayrı-dır. Karakteristik belirlenimi budur. Sonlu ve doğal olan yalnızca ti-nin bir işaretidir ve yalnızca onun belirişi için bir araçtır. Bu, Hegel'e göre, içinde rasyonel tinin içerik olarak bulunduğu bir dindir.[46] *Tanrı sonlunun yalnızca bir işaret olarak koyulduğu, onda Tanrının, tinin gö-ründüğü özgür öznelliktir.*

Bu dinin tözsel temeli genel olarak rasyonelliktir, tinin özgürlüğü ya da özsel özgürlüktür. Bu kendini belirleyen özgürlüktür. Kendini belirleyen özgürlük bu dinin temeli olduğundan, o rasyonelliktir ya da, daha tam olarak, *etik yaşam*dır. Somut rasyonellik ise özünde etik ilkeler denilen şeydir.[47]

Özel olarak Hegel'i ilgilendiren içerik, bu dinin bir insanlık dini olmasıdır. İnsanlığın kendi gerçekliğine, kendinin olurlamasına ulaştığı bu dinde *insanın somut olarak ne olduğu tanrısal olan olarak sunulmasıdır*. Bu anlamda Grek tanrılarında insanlar için tanıdık olmayan hiçbir içerik yoktur.

Hegel, tanrılar savaşından sonra doğanın güçlerinin tinsel güçlerin boyunduruğu altına getirilmesini, Grek tanrılarına ilişkin salt bizim görüşümüz olarak görülmemesi gerektiğini, Greklerin bunu kendilerine açıkça ifade ettiklerini, kendileri için bunun bilincinde olduklarını vurgular.

> Buna ilişkin yalnızca Greklerin kendilerinin kendi tanrıları hakkında söylediklerini tekrarlayabiliriz; çünkü kavramı, özsel olan onların söylediklerinde içerilmiştir. Grek mitolojisinin önemli bir özelliği, başlarında Zeus olmakla tanrıların savaş yoluyla, şiddet yoluyla kendileri için egemenliği ele geçirmeleridir. Tinsel güç Titanları tahtlarından etmiştir; doğanın güçleri tinsel olan tarafından alt edilmiştir, tinsel olan kendisini onun üstüne yükseltmiştir ve şimdi dünyayı yönetmektedir. Bu yüzden Titanlarla bu savaş salt bir peri masalı değil Grek dininin özüdür. Grek tanrılarının tüm kavramı tanrıların bu savaşında yatar. Tinsel ilkenin kendisini yükseltmesi, doğal olanın tinsel olanın boyunduruğu altına girmesi tanrının kendi özgün eylemi ve tarihidir.[48]

Tanrıların yeni krallığının kendine özgü doğası onların tinsel türde olmalarıdır. Bu yüzden Zeus yalnızca tanrıların ve insanların babası değil, ama *ayrıca politik bir tanrıdır, devletin tanrısıdır* ve devletin adil ve etik yaşamıdır, yeryüzünün en yüksek gücüdür. Zeus öteki tanrılar üzerinde egemendir ama bunu tam bir güçle yerine getirmez. Diğer tanrılar da kendi tikellikleri içinde özgür varlıklarını sürdürürler.

Bu dinde özbilincin, insanın kalıcı şeyi, tözsel ve özsel varlığı kavradığı organ *fantezidir*. *Fantezi ilkin soyut, içsel olanı ya da dışsal olarak kalıcı özü hayal eder ve onu tanrı olmaya inanılacak şekilde üretir.* Fantezi ya içsel olarak soyut olana ya da dışsal olana, ilkin dolaysız bir varlığa şekil verme etkinliğidir.[49] Hegel Grek tanrılarının insan tini tarafından icat edildiklerini, bunların yapılmış ya da poetik bir yolda yaratılmış olup uydurma ya da sahte olmadıklarını ileri sürer. *Grek tanrılarının doğum yeri insan fantezisidir.* Aslında aynı şey tanrısal olanın ve doğal olanda özsel güçlerin belirişini ya da görünüşünü açıklama yeteneğinde olan her bir rahip, haham ya da imam ve dene-

yimli aksakallı içinde söylenebilir.

> Grek tanrıları insanın hayal gücünün ürünleridirler ya da insan eliyle oluşturulmuş plastik tanrılardır. Bunlar sonlu bir şekilde şairler tarafından, Müz tarafından üretilmiş tanrılardır.
>
> Her rahip, deyim yerindeyse, bu tanrıların bir imalatçısıydı... Dışsal bir fenomenin yorumu tam da onu şekillendirmek anlamına gelmekteydi, ona bir tanrınınnetkinliği şeklini vermek. Açıklama fantezi için fantezi tarafından üretilmekteydi.
>
> Tin doğal ve duyulur bir varoluşa sahip olduğu sürece, insan figürü onun sezilebileceği biricik biçimdir. Ama bu tinin duyulur ya da maddi bir şey olduğu anlamına gelmez, daha çok onun dolaysızlık ya da olgusallık kipinin, onun bir başkası için varlığının onun insan şeklinde sezilmesi demektir. Bu yüzden Grekler tanrıları insanlar olarak tasarımlandılar.[50]

Hegel, başka halkların olduğu gibi Greklerin bu pratiğinin de kötü anlamda kullanıldığını bilir ve insanların kendi şekilleri olduğu için bunu insanların yaptığının söylenmemesi gerektiği üzerinde durur. Gerçekte insanların bunu yapmaya hakları vardır, çünkü içinde tinin var olduğu biricik şekil insan biçimidir. Xenophanes aslanların tanrıları olsaydı, onları kendileri gibi aslan olarak tasarımlayacaklarını söylemişti. Ama sorun, Hegel'e göre, tam da budur, yani, aslanlar bu aşamaya hiçbir zaman gelemezler. Tinsel olan kesinlikle örneğin bir aslan şeklinde kendini ileri süremez. İnsan bedeninin örgütlenişi, gene de, tinsel olanın yalnızca fenomenal şeklidir.

Hegel, herhangi bir cultus'u karakterize eden şeyin, *empirik bilincin, kendisine onda tanrısal olanın barındığı bilincini ya da duygusunu, kendisinin tanrısal olanla birliğinin bilincini ya da duygusunu vererek, kendisini yükseltmesi* olduğunu belirttikten sonra, Grek dininin cultus'unun genel karakterinin öznenin tanrısıyla özsel olarak olumlayıcı bir ilişki içinde bulunduğu görüşünü dillendirir. *Tanrı olarak saygı duyulan tözsel öğe aynı zamanda insanın gerçek, asıl özselliğidir.*

Bu yüzden Grekler, en insanal halktır. Onlar olumlayıcı bir şekilde insanal olan her şeyi onaylarlar ve geliştirirler; onlar için insanal olan normdur. Başka bir deyişle, *somut insanlık* Grekler'in tanrılarında kendisi için mevcuttur- varlığı içindeki, tüm gereksinimlerindeki, eğilimlerindeki, tutkularındaki ve alışkanlıklarındaki, kendi etik ve politik belirlenimleri içindeki ya da tüm bunlardaki değerli ve özsel

olan her şey bakımından *somut insanlık*. Tanrılar aynı zamanda somut insanlığın da içeriği olan soylu olanın ve gerçek olanın bu içeriğine sahiptirler. Tanrı biz insanların bilmediği ve kendimizde bulmadığımız ya da bilemeyeceğimiz hiçbir içeriğe sahip değildir. *İnsanın tanrılara olan güveni aynı zamanda insanın insanlığın kendisine olan güvenidir, inancıdır.*[51]

Grekler özgürdürler. Tipik Grek karakteri Doğu dinlerinin sakin, pasif, meditasyona dayalı disiplinleriyle kıyaslandığında, daha aktif, enerjik bir mutluluktur. Grek dininin *cultus*'unda Hintlilerde olduğu gibi, öznelerin ilişkisinin yalnızca bilinçlerinin kurban edilmesi ya da üstelik en ileri düzeyde olumsuzlanması anlamında olumsuz bir ilişki yoktur. Özgürlük bu *cultus*'un neşeliliğini ya da açıklığını oluşturur. *Cultus*'ta onur tanrıya verilir; ama tanrıya saygı duymak, insanlığın kendisine gerçek saygınlığa, insanın tanrılarla olurlayıcı ilişkisini ve birliğini kendi kendisinde geçerli kılan saygınlığa dönüşür. Bu tanınmada ve tapınmada insanlar kendi onurlarını anarlar ve göklere çıkarırlar. *Baküs* ve *Demeter*, şarap ve ekmek, insanlar için dışsal şeylerdir. Kişinin kendisini onlarla özdeş kılmasının yolu onları tüketmesi, onları sindirmesidir.[52]

> Tanrıya tapınılan festivallerde kendini ileri süren şey insanlıktır; tapınanlar tanrısal olanın kendilerinde, kendi sevinçlerinde, bedensel becerikliliklerini sergilemelerinde görünmelerine izin verirler. Artistik yaratımların da bu festivallerde bir yeri vardır, ve sanatçılar aynı zamanda festivallerde onurlandırılırlar. Palas festivalinde büyük bir tören alayı vardır. Palas halkın kendisidir; ama halk yaşamla dolu tanrıdır, kendisinden hoşnut olan, sevinç duyan bu Atina'dır.[53]

Dini insanın kendisine ilişkin fantastik bir yorumu ve açıklaması olarak ele alan görüşün temel dayanaklarından biri Hegel'in Hint dini hakkındaki gözlemleri ise, bir diğeri de onun Grek dini hakkındaki değerlendirmeleridir- ayrım noktaları göz önünde bulundurulmak kaydıyla.

Tarih Felsefesi Dersleri'nde Hegel Grek tininin yalın öğelerini sıralarken Greklinin doğayla ilişkisinde kararsız ve savruk, doğaya bağımlı ve dışarıdan gelebilecek her türden sese kulak kabartan bir yapıda olduğunu belirtir. Buna karşın Greklinin doğayı düşenerek algılamakla onu kendinin edindiğini, doğanın karşısında kendini cesur ve güçlü hissettiğini ekler. Bu yüzden Grek mitolojisinin temelinde doğal nesneler vardır. "(Grekler-e.a.k.) Doğanın nesnelerini yalnızca

dinlerler ve onları imlemlerine ilişkin iç sorularla *tahmin ederler.*"[54] Doğa tarafından uyarılmış Grek tini doğal olan karşısında şaşkınlık içinde hayrete kapılmıştır. Dış dünya onun için bir yabancıdır, ama onunla ilişkisi gene de dostanedir, güven ve inanç bu noktada Grekli-nin temel karakteristikleridir.

> (Grekler-e.a.k.) pınarların mırıltısını dinlediler ve bunun imlemini sorguladılar; *ama imlem pınarların nesnel değil, tersine öznenin kendisinin öznel anlamıdır,* ve daha da ileri giderek Naiad'ı bir Müz'e yükselten özneye aittir. Naiadlar ya da Pınarlar Müzlerin dışsal başlangıcıdır. Gene de *pınarların mırıltısında işitilen şeyler* Müzlerin ölümsüz şarkıları değildir; tersine, bunlar *anlamlı olarak dinleyen, işitirken kendi içinde üreten Tinin yaratılarıdır. Doğanın ve doğal değişimlerin yorumu ve açıklaması, onlardaki anlam ve imlemin belirtilmesi öznel Tinin edimidir, ki (Grekler-e.a.k.) buna* manteia *adını verdiler.*[55]

Doğanın Greklerin sorularına yanıt veriyor olması insanın doğanın sorularını kendi iç Tininden yanıtlıyor olması anlamında alınmalıdır. Yanıt, doğal imgenin vermek istediği anlamı Tinin üretmesi ölçüsünde saf poetiktir. İç olan imlem gerçektir, bilinendir. "Şairler ama hepsinden önce Homeros bu yolda (Greklerin-e.a.k.) öğretmenleri olmuşlardır. Genel olarak *manteia* Şiirdir; keyfi bir (hayalcilik-e.a.k.) değil, ama Tinseli Doğal olana getiren ve anlam dolu bilme olan bir (*fantezidir*-e.a.k.)."[56] Hegel Herodotus'a göndermede bulunarak Homeros'un ve Hesiodos'un Grekler için bir *teogoni* hazırlayıp tanrılara lakaplar buldukları görüşünü yineler.

Hegel Grek tinini "*insanın 'kendi'sizliği... ile kendi kendisinin (saf kesinliği*-e.a.k.) *olarak sonsuz Öznellik*... arasındaki orta terim" olarak tanımlar. Grek tini doğayı başlangıç noktası olarak alır, sonra onu kendi iç tininden koyulınuşluğa çevirir. Buna göre, Hegel için, Grek tini henüz mutlak anlamda özgür değildir, henüz tam anlamıyla tam, mükemmel bir şekilde *kendi içinden* değildir, henüz kendi kendisini uyaran değildir.[57]

Güzel bireysellik olarak Grek tini taşı sanat eserine dönüştüren plastik sanatçıdır ve eserlerinde kendini özgür olarak bilir; "*çünkü onların yaratıcısıdır, ve onlar insan işi denilen şeylerdir*"; görsellikler ve hayal gücünün ürünü olan şeylere yönelik saygısı ve hürmeti sonsuzdur. Aynı durum devletin yasaları ve töreleri için de geçerlidir. Nasıl olmasın?

> İnsan, onlara gebe olan anne bedenidir, onları emziren göğüstür, onlara büyüklük ve arılık vermiş olan Tinselliktir. Böylece onlarda sevinçlidir ve yalnızca kendinde özgür olmakla kalmaz, ama özgürlüğünün bilincini de taşır; böylece İnsanal olanın onuru Tanrısal olanın onurunda yutulur. *İnsanlar Tanrısal olanı kendinde ve kendi için onurlandırırlar; ama aynı zamanda onların işi olarak, onların ürünü ve onların varoluşu olarak; böylece Tanrısal olan onurunu insansalın onurlandırılması aracılığıyla ve İnsansal olan Tanrısalın onurlandırılması aracılığıyla kazanır.*[58]

Grek dinindeki bu antropomorfizmin, tanrıların insansal olarak bu tasarımlanmalarının Grek tanrılarının eksikliği olduğu düşüncesine karşı Hegel, insanın tinsel varlık olarak, Grek tanrılarında gerçek olanı oluşturduğunu ve onları tüm doğa tanrılarının üstüne, tüm "Bir" ve "en yüksek Varlık" soyutlamalarının üstüne yükselten öğe olduğu görüşünü çıkarır. Antropomorfizm Grek dininin üstünlüğüdür.[59]

Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri*'nde uzun uzadıya durduğu bir başka din de, Hıristiyanlıktan bir önceki din olan "Amaçlılık Dini" olarak gördüğü *Roma Dini*dir. *Din Felsefesi Dersleri*'nin "Elyazması"nda Hegel Roma dinini şiirsel güzellikten yoksun, bayağı, yavan bir din olarak tanımlar; bu din özgür fantezinin, özgür tinin, güzelliğin dini olmaktan çok uzaktır.[60]

Grek ve Roma dinlerini alışkanlık gereği bir ve aynı dinler olarak görenlere karşı Hegel, bu dinlerin ortak karakteristiğini oluşturan şeyin tanrılarının sonluluğu olduğunu belirttikten sonra, gene de, her ikisi arasında çok temelde özsel bir ayrımın bulunduğunu ileri sürer. Bir kere Grek dini özgür güzelliğin, neşeli festivalin alanı ve tanrısallıktan duyulan sonsuz hazdır. Buna karşılık, Roma dininde karşılaştığımız şey, sonlu amaçlarla, ereklerle bir meşguliyet, yeryüzüne bağlı bir sonlu amaçlar dinidir. Grek dininden farklı olarak Roma dininde güzellik, tanrıların tasarımlandığı biçimin ya da şeklin tanımlayıcı karakteristiği değildir. Ne açık haz ne de etik güç Romalılar'ın *cultus*'unun özü değildir.[61]

Roma dininin tanrıları teorik değil pratik tanrılardır; şiirsel güzellikten yoksun bayağı tanrılardır. Bununla birlikte Roma dini yeni tanrılar bulmakta, keşfetmekte, icat etmekte ve bunları ileri sürmede neredeyse en zengin dindir. Gerçekte bu dinin tanrılarının biçimlerinin ya da şekillerinin içeriğini oluşturan şey belirli amaçlardır, hedeflerdir. "Bu amaçlar, erekler fiziksel doğada aranmamalıdırlar, ne

de bunlar insanaltı türden bir şeydirler; *varoluşun ve ilişkinin çeşitli biçimleri arasında insan varoluşu ve insan ilişkileri özsel olanlardır.*"[62] Burada amaçlar sonludur ve sonlu dünyadadır; sonlu olan köktür. Bunlar insanal amaçlardır, insanal gereksinimlerdir; ya insanal gereksinimler ya da mutlu durumlar. Belirli olduğu düzeye dek bu din kökenini, gerçekte, gereksinime borçludur.

Bu din saygının, yüceltmenin nesnesini oluşturan şeyin özgür, evrensel doğal ve etik güçlerin olduğu Grek dininden büsbütün ayrıdır. Grek dininde de sınırlı olmalarına rağmen evrensel doğal ve etik güçler kendilerinde ve kendileri için nesnel bir içeriğe sahiptirler. Bunların sezinlenişinde, seyredilişinde bireyselliğin amaçları çözülür, böylelikle birey gereksinimlerinden ve zorunluluklarından kurtulur. Güçlerin kendileri özgürdür ve bireyler bu güçlerde özgürlüğü tadarlar; bu yüzden onlarla özdeşliklerini kutlarlar. Amaç onların tikelliklerinde, yani gereksinimlerinde, zorunluluklarında, iyi yaşamalarında, yatmaz. Tekil amaçlar bu dinde olumsuz bir şey, kendinde ve kendisi için kalıcı olmayan bir şey anlamını taşırlar. Bu noktada Hegel, Hint ve Grek dinleriyle karşılaştırmalı bir şekilde Roma dininin karakteristiğini belirler:

> Ama Roma dininde nesnel güçler pratik tanrılardır. *Roma dini pratik bir dindir, bir yararlılık dinidir. İnsanlar kendi tikelliklerinde kendileri için sonsuz amaçtırlar.* İnsanın bencilliği içsel olarak belirlenmiştir ve kendi bağımlılığının duygusuna sahiptir, tam da sonlu olduğu ve bu duygu ona özgü olduğu için. Işıkta yaşayan Doğulular(yani, Persler- e.a.k.), bilinçlerini ve özbilinçlerini Brahma'ya daldıran Hintliler, tikel amaçlarını zorunluluğa feda eden ve bunları onlara dostça davranan, ilham veren ve dinçleştiren, onlarla birlik olan tikel güçlerde sezen Grekler- hepsi de kendi dinlerinde bu *bağımlılık duygusu*ndan yoksun bir biçimde yaşarlar. Tersine, onlar dinlerinde özgürdür; onlar dinin dışında bağımlıdırlar, ama dinlerinde özgürlüklerini taşırlar.[63]

Amaçlılık dini olarak Roma dininde bilincin eğilimi teorik olmadığından ya da *theoria* ya da *contemplatio* olmadığından bu din, nesnelliğin özgür sezgisini ya da tanrısal güçlerin özgür yüceltilişini içermez. Bu dinin içeriği *pratik bencillik*, bu yaşamın tekilliğinin gerçekleştirilmesi için bir arayıştır. Bu yüzden, şiirsel olmayan, şiirsel güzellikten yoksun olan bu din, Hegel'in anlayışında, sonlu amaçlara sarılan zihin/anlak olduğu için, bir *zihin/anlak* dinidir. Bu dinin tanrıları özgür güzelliğin, özgür tinin, güzelliğin şekilleri değildir.[64]

Bu dinde dindarlığı belirleyen özellikler, tapınanların gereksinimleri ve bunların yarattığı bağımlılıktır ve *cultus*'ları gereksinimlerinde onlara yardım edecek bir gücü ileri sürmeyi içerir. Bu bakımdan bu dinin tanrılarının öznel bir kökü ve kökeni vardır ve, deyim yerindeyse, *yalnızca tapınmada, festivalde bir varoluşa sahiptirler*. Bu tanrıların gücü yoluyla gereksinimleri giderme çabası, umudu bu dinin cultus'unun önemli bir özelliğidir. "Bir örnek vermek gerekirse, Thucydides Atina'daki Mısır vebası sırasında herhangi bir dinsel kurum, festival hakkında tek bir kelime etmez; buna karşılık, veba sırasında Romalılar *sürekli bir şekilde yeni tanrılar, yeni tapınma biçimleri, seremoniler, kurbanlar, kurban festivalleri icat ettiler.*"[65]

Roma dininin tanrısal amacı, hedefi herhangi bir içerik olmaması anlamında belirli bir amaçtır. Her ne kadar sonlu ve bilinç için mevcut olsa da, amaç, evrensel bir gereksinim, evrensel bir edimsellik olarak, içsel bir yolda kendi özünde evrensel bir amaçtır. Bu dinde bu amaç ilk olarak *devlet*tir, "bireylerin tikel amaçlarının kapsandığı ve terk edildiği *devlet*;" ikinci olarak bu amaç o yılın ürünüdür,- doğanın evrensel güçlerinin kendileri olmayıp, onların somut belirişleri olarak- insanların fiziksel gereksinimlerini karşılamaya ve onların gelişmelerini ve refahını sağlamaya devam eden şeylerin zenginleştirilmesi, korunmasıdır, tıpkı devlette mülkiyetlerinin yasal korunmasına ve geleneğin onlara bahşettiği onura sahip olmaları gibi.[66]

Hegel'e göre, *devlet bu dinin başlıca amacı* olduğundan, *bu din* belirli bir düzeye dek *politik bir din*dir. Ancak, halkın dinde devletin ve etik yaşamın en yüksek bilincine sahip olduğu Grek dininde olduğu gibi politik bir din değildir. Grek dininde saygı, hürmet tanrıların hakkıydı çünkü devletin tarım, mülkiyet, evlilik, vb. gibi genel kurumları tanrıların armağanıydı. Buna karşılık, Roma dininde tanrılara tapınma ve şükran sunma bayağı, yavan bir yolda kısmen tekil belirli durumlara- örneğin, gereksinim durumlarında kurtuluş- ve edimsel olaylara bağlanırdı; ve kısmen de "genel olarak dinsel atmosfer kendisini tüm kamusal otoriteye, tüm resmi ve devlet işlerine katardı." Ayrıca, dinin sonlu amaçlar için kullanımı sonlu bir yolda tasarımlandığından, topluluğun tekil kararlarında, girişimlerinde, vb. tanrılara başvurulur ve onlarla birleşilirdi. Boşinanç, onları sonlu bir yolda, her şey hakkında bilgi, akıl vermek için devreye sokardı ve bu danışma ya da fikir alma ancak insan etkinliği yoluyla dolaylı kılınabileceğinden, politik gücün bu özelliği din adamlarının ellerinde

bulunmaktaydı.[67]

Roma dininde evrensel olarak kabul gören şey, *tikel amaçlara rıza göstermek*ti; genel olarak bu rıza *talih*tir, *kader*dir, *Fortuna*'dır, *Kader Tanrıçası*'dır; ama bu belirli bir içeriğe sahip olan *Fortuna*'dır. Özel olarak bu başarılmış, gerçekleştirilmiş amacın mutluluğudur, mutlu bir şekilde yerine getirilmiş amaçtır. Bu *Fortuna, Fortuna Publica* Roma İmparatorluğu'nun yazgısı olan evrensel mutluluktur, bu yazgı tanrısal *Fortuna Publica*'dır.

> Romalılar herhangi bir durumda egemenliklerinin genişlemesini, imparatorluklarının devasa büyüklüğünü, genişliğini, tüm ölçüyü, tüm tekilliği aşan bir ala met, bir mucize, dünyanın biricik koşulu olarak görmeyi kendilerinin hakkı olduğunu düşünürlerdi... tüm taraflar örtük olarak ve açık olarak Fortuna'nın, Roma İmparatorluğu'nun büyüklüğünün açık bir sezgisini ve inancını paylaşırlardı; *bundan böyle onun üstünde duracak herhangi bir ülke söz konusu ola-mazdı... Hiçbir güç ona eşit olarak Roma'nın üstünde duramazdı; hiçbir güç onun varlığını tehdit edemezdi: Roma tekti ve yenilmezdi.*[68]

Tikel tanrısal güçler Greklerle ortak bir mirastı, ama bunlara başvurmanın birincil nedeni ve bunların birincil önemi doğrudan doğruya *politik*ti. Bu tanrılar, evrensel güçler olarak değil de, Roma için tikel bir şey yapmış olarak, Romalıların onlara teşekkür etmek zorunda kaldıkları *politik* bir şeyi yapmış olarak görülürlerdi. Bu tanrılar acil bir durumda ve bir tehlikeden Roma'yı korumuşlar ve kurtarmışlardır. Hegel bu noktada bir örnek vererek Roma dininin karakteristiğini belirgin bir duruma getirir: "Aynı şekilde acil bir durumda, devlet, iç savaşların sonucu olarak yıkımla karşı karşıya kaldığında, halk Sicilya'daki Enna'dan orjinal *Ceres*'i ve bir başka durumda da Pergamus'tan *Cybele*'yi sipariş etmiştir."[69]

Romalıların pek çok politik festivali ya da bayramı vardı ve *herhangi bir tehlike devletin yeni bir dinsel seremoniyi başlatmasına gerekçe oluyordu.* Kuşkusuz, bu yeni dinsel seremoniler özgür tinsel sezginin bir konusu olmaktan çok, gereksinimin zorunlu sonucuydu. Romalılar salt yararlılık güçlerine ya da kötü güçlere saygıda kusur etmezlerdi. Bunların tinsel bir temeli olduğunu ve bu yolla dostça bir şekilde bizlere yaklaştırılan etik belirlenimler olduğunu düşünmek zordur. Bunların düşünceye yiyecek, tinin, yüreğin, düşüncenin ilgisini çekecek herhangi bir şey verdikleri söylenemez. Bunlarda güzellikten eser yoktur. Concordia, vb. gibi pek çok yurtsever festival

doğrudan doğruya *devlet amaçlarına*, *durumlarına*, vb. yönelik festivallerdi.

> Diğer tanrısal özler, seremoniler ve tapınma biçimleri başlıca, soyut olarak *devlet amaçları* bakımından zorunlu olan genel, fiziksel, insanal gereksinimler ve amaçlarla ilişkiliydi... Örneğin Mercury'e tüccarların ona kurbanlar getirdiği, onun da tüccarların iş ilişkilerine kar getirebileceği bir festivalde saygı gösterilirdi. Saturnalia festivali ise doğal eşitliğin bir sezgisi ve duygusuyla ve zengin ve yoksul arasındaki sınıfsal farkın ortadan kaldırılmasıyla kutlanan bir festivaldi.[70]

Romalılar'ın vebaya ve ayrıca hummaya, *Febris*'e sunaklar adadıklarını, açlığı, *Fames*'i de yüceltip, saygı gösterdiklerini öğreniyoruz. Hegel açısından bu gibi şeylere tanrısal olarak tapınılmasını kavramak oldukça güçtür. Böyle imgelerde tanrısallığın gerçek niteliği yitip gitmiştir. Ancak *bağımlılık* ve *korku duygusu* bu türden imgeleri tanrısal bir şeye dönüştürebilir. Ancak tüm ideanın toptan yitimi, tüm gerçekliğin buhar olup gitmesi tanrısallığın bu türden tasarımlanma biçimlerine neden olur. Tin bütünüyle sonlunun, dolaysızca kullanılır olanın alanında varlığını sürdürür. Roma tini yalnızca kendi sonluluğunun, yani bağımlılığının bilincindedir ve içsel ve dahası evrensel olan her şeyi, ama her şeyi, düşüncenin bütün alanını unutmuştur. *Varlığı bayağıdır ve baştan aşağıya koşullara bağlıdır.*[71]

Hegel'e göre, genel olarak söylemek gerekirse, Roma tini boşinançtan özgür değildir, çünkü bu tin sonlu ve dışsal olarak bulunan bir şeyi, tam da bulunduğu şekliyle sıradan bir edimselliği bir güç, bir töz olarak ele almıştır. *Boşinanç tinin bastırılmış durumundan, amaçlarındaki bağımlılık duygusundan kaynaklanır*; kendisini amaçlarından bağımsız kılıp özgürleştiremez ve mantıksal bir sonuç olarak bağımlı olanı varolduğu şekliyle zamansal ve sonlu bir şey olarak tanımlar.[72]

Romalılar bu dünyada en çok oluk oluk kan akmasından ve ölümüne savaşlardan hoşlanırlardı. Teorik olarak düşünüldüğünde bu kan deryaları amaçsızdı; salt izleyenleri eğlendirmek için yapılan gösterilerdi. Ve izleyenlerin de zaten görmek istedikleri şey o anda olup bitmekte olan bir şeydi- ölüm. Festivallerde imparatorlar yüzlerce vahşi hayvanın ve insanın birbirini öldürdüğü, bir günde yüzlerce aslanın, filin ve ayının, yüzlerce kaplanın öldürüldüğü gösteriler düzenlediler; timsahlar, bufalolar, geyikler, vb. gibi ilginç hayvanlar

yabancı ülkelerden Roma'ya bu amaç için getirilmişti. Ama her şeyin ötesinde, insanlar vahşi hayvanlar tarafından parçalanmak için onlarla dövüşmeye ve üstelik birbirlerini öldürmeye zorlanırlardı.[73] Romalılar için bu soğuk ve bayağı tinsiz kasaplık gösterisi tarihin en önemli olayını, özünde Grekler için etik bir dönüşüm olmuş olan yazgının en yüksek belirişini oluşturmaktaydı. Serinkanlı bir şekilde ölmek ancak Romalı Patrisyenlerin, soyluların gerçekleştirebilecekleri kesin ve biricik erdemdi ve onlar bunu kölelerle ve ölüme mahkum edilmiş suçlularla paylaşırlardı.[74]

Eğer Romalılar için tanrısal amacın içeriği sonlu insanal amaçları içeriyorsa ve böyle amaçlar ve doğrudan edimsel koşullar, durumlar üstündeki güç Roma İmparatorluğu'nun iyi talihini yapan ya da yaratan şey ise, bu durumda bir sonraki adımda bu amaçların üstünde duran mevcut güce, bu iyi talihin bireysel varlığına bir tanrı olarak tapınmak doğal bir sonuç olarak görülmelidir. Gerçekte olan da budur. Romalılar imparatorlarına bir tanrı gibi tapınmışlardı. Politik güç yakına getirilmiş, *Fortuna Publica* imparatorda gerçeklik kazanmıştır. İmparator bireylerin ve tüm şeylerin yaşamı ve mutluluğu üstündeki keyfi güçtü. Onun gücü tüm başka şeylerin çok çok ötesindeydi. Açlık ve diğer kamusal zorunluluklar onun çağrılarını beklerlerdi, açlık tanrıçası onun kullanımındaydı. Hepsi bu değildi. Toplumsal konum, doğum, soyluluk, zenginlik, mal, mülk hepsi onun yapıtıydı, onun bunların tümü üstünde hakkı ve gücü vardı. Roma zihninin/anlağının geliştirdiği biçimsel mülkiyet, miras, vb. hakları üstünde imparator ağır basan güçtü. Romalı yurttaşın da sözde bir hakkı vardı, ama imparator hukukun gerçekliğiydi. Devletin edimsel istemesinde ve yapmasında imparator devletin gücüydü, Roma İmparatorluğu'nun *Fortuna*'sıydı. Sonluluğa batmış, sonluluğa sıkı sıkıya sarılan Romalılar için onların sonlu amaçlarının üstünde duran bu bireyden, bu güçten daha yüksek bir şey yoktu. Britanya'dan Fırat ve Dicle'ye kadar bütün dünya ona karşı gelecek hiçbir şey bilmiyordu ve hiçbir şeye sahip değildi- ne bir din ne bir ahlak, ne bir utanç ne bir korku, ne bir çare ne bir yasal önlem. Eğer işler istenildiği gibi gitmezse, imparator komplocular tarafından öldürülürdü. Ama onun kötü istencini sınırlayacak hiçbir şey söz konusu değildi.[75]

Sonlu belirli amaç tek bir insanın mevcut, edimsel istencinde yoğunlaşmış ve belirlenmiştir. Herkes yaşama bağımlı olduğundan, tek kişinin istenci sonlu amaçların, dünyanın üstündeki güçtür; Roma

imparatoru *dünyanın efendisi*dir. Onun sert, şiddet dolu gücü bireyselliğin ölümüdür. Tanrısallık, tanrısal öz, içsel, evrensel öğe kendisini bu bireyin tekilliğinde açığa vurur ve bildirir; bu bireyde tanrısallık, tanrısal öz belirli bir varlığa sahiptir. Bu ise *İdea*nın şimdiye, mevcut olana inişi ya da düşüşüdür, "ancak düşüş onun kendisinde-içerilen evrenselliğinin yitimi, onun gerçekliğinin, kendinde-ve-kendisi-için varlığının ve böylelikle onun tanrısallığının yitimidir... Varolan, mevcut olan şey dışsal mutluluğun dünyası ve bunun üstündeki güçtür- *devasa bir mutsuzluk*."[76]

Hegel Roma dünyasında Grek Sofistleri'nin "İnsan her şeyin ölçüsüdür,"- yani, arzularıyla, istemleriyle, istekleriyle, amaçlarıyla, ilgileriyle ve duygularıyla insan- temel düşüncesinin geçerli standarda yükseltildiğini, Roma dininde ve Roma dünyasında "kendi/ben"-"kişi"- düşüncesinin, dünyanın varlığı ve bilinci düzeyine ulaştığını ileri sürer. Bu yolla tüm güzel, etik yaşam yok olur ve tüm istekler, amaçlar ve ilgiler sonluluğa kolayca dağılır- bir anlık yararlanıma ve hazza, tüm daha yüksek öğelerin soyutlandığı *insanal bir hayvan krallığı*na dağılma. Bununla bağlantılı olarak zihin de kendisini biçimsel bir hukuk sistemine yerleştirir. Çünkü, der Hegel, biçimsel hukukun başlangıcı öznelliğin sonsuzluğunda bulunur ve öznenin kendi sonsuzluğundaki bu kendi-kendini-sezgisi soylu bir başlangıç noktasını oluşturur. Kuşkusuz, bu tözsellikten, iç evrensellikten yoksun bir biçimdir. O yalın sonluluklara- sonlu varoluşlara, istemlere, isteklere ve ilgilere- bir dağılmadır ve bu yüzden ancak despotun içsel sınırsız zorunda bir arada tutulurlar. O Tek, Bir edimsel olarak bulunan Tanrıdır, onun kendisi tüm diğer sonsuz tekil istencin de üstündeki güç olarak tanrısal istencin tekilliğidir.

> Sonluluğun bu tamamlanışı ya da yerine getirilişi (kurtulmuş/özgür kalmış kölenin mutluluğu gibi) başlangıçta mutlak *mutsuzluk*tur, *tinin mutlak acısıdır*, tinin en yüksek içsel çatışmasıdır; ve çelişki çözümsüzdür, antitez uzlaşmazdır.[77]

Buna göre, Roma dini ya da dışsal amaçlılık dini sonlu dinlerin döngüsünü, çemberini kapatır. Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri*'nin "Elyazması"nda Roma tininin ve dininin temel karakteristiklerine ilişkin bizce önemli gördüğümüz değerlendirmeleri bunlar.

1824 *Din Felsefesi Dersleri*'nde Hegel'in Roma dinini Grek dini ile karşılaştırarak ele aldığı görülmektedir. Güzellik dini olarak Grek di-

ninde iki özelliğin ya da yanın göze çarpmakta olduğunu söyleyen Hegel, bunların soyut, boş, kör, bilinçsiz zorunluluk ile, bundan ayrı olarak, hukuk ve etik yaşam alanındaki tikel güçler, evrensel tözsellikler olduğunu belirtir. Dahası, Grek dinindeki bu tikel güçler soyutlamalar değil, ama bireysel tinler ya da tanrılardır; ve bireysel tanrılar olarak bunlar Atina için *Athena* gibi ya da Thebes için *Bacchus* gibi tikel halk tinleridir. Aynı zamanda bunlar ifade edilebilir tanrılardı, kendilerinde aynı zamanda daha geniş bir evrensellik karakteri de taşımakta, böylelikle başka halklar tarafından da ifade edilebilmekte, tapınılmaktaydılar. Bu nedenle, bu tanrıların nesneleri pek çok tikel devlet, tikel şehir, tikel amaçtı. Buna karşılık, diye yazar Hegel, amaçlılık dini olarak Roma dininde hüküm süren zorunluluk, yazgı (*Fatum*), güç dışsal bir amaçtır, ama her şeyi-kapsayan gerçeklik düzeyine yükseltilmiş bir amaçtır. Onu empirik kılan içeriğidir; ve evrenselliğin bu yeni biçimi- eksik, soyut evrensellik- empirik amacın dış gerçekliğin tümünü kapsamaya genişletildiği yerdir. Bu amaç, böylelikle, dünyanın evrensel koşulu, dünya egemenliği, evrensel monarşi olur. Bu arnaç bireye dışsaldır, birey amaca altgüdümlüdür, salt ona hizmet eder.[78] [Geçerken belirtilmesi gereken bir nokta da şu: Belirli bir amacın, yani burada emperyal egemenlik, güç olduğu bu dinde Grek dininde rastlanan türden teorik görüş noktalarına yer yoktur. Teogoniler ve bu türden şeyler ve bunlara yol açan şeyler amaçlılık dininde, Roma dininde bulunmaz.]

> Tanrının belirli bir içeriği vardır ve bunun dünyanın efendiliği olduğu bildirilir. Bu empirik bir evrenselliktir, etik ve tinsel olmayan reel bir evrenselliktir. Tanrı burada sevk ve idare eden güçtür, dünyaya egemen olan güçtür, ve gerçekliğini bu tanrıyla esinlenmiş ve onunla dolu olan bu halkta bulur. Onun egemenliği yalnızca soyut olan bir egemenlik, genelde güç olan soğuk bir egemenliktir. Bu Roma dinidir, ve onun karakteristikleri tininde bizim için apaçıktır. Bu egemenlik, bu egemen olan otorite, Roma şehrinden başka bir şey değildir, ve efendilik zorunluluğu ya da kaderi içerir. Roma'da *Fortuna Publica*'ya adanmış bir tapınak vardı. Bu tanrısal yönetici ayrıca *Jupiter* şeklini de alır, ama Zeus'tan farklı bir anlamda- o özünde Jupiter Capitolinus'tur. *Zeus* tüm tanrıların ve genel olarak ölümlülerin efendisidir, ama bu *Jupiter Capitolinus* varolan insanların gerçek efendisidir, yani o gerçek anlamda bir yöneticidir. Bu başka her şeyin ona altgüdümlü olduğu genel temel karakteristiktir.[79]

Roma tanrı figürlerinin Grek tanrılarından farklı olduğu düşüncesini savunan Hegel, bunların zihnin/anlağın boş tanrıları olduğunu, bunların artık *özgür olmayan, dirimli olmayan, düşmüş/alçalmış bir fanteziye ait* tanrılar olduğunu ileri sürer. İçerik tümüyle yaşamın gündelik gereksinimlerine aittir. Tanrı burada daha çok *pratik yararlılık* konularıyla ilgilidir; gündelik gereksinimler, zihnin sanatları özsel bir şey, tanrılar olarak görülürlerdi. Burada tanrıların ilgili oldukları şeyler genelde gündelik gereksinimlerdir.[80]

Dünya egemenliği olarak devlet, bireyleri tüketen ve onları gözden çıkararak onları baskı altında tutan ve yük olan o soyut güç, bu dinin bir yanını oluştururken; diğer yanda, bireylerin kendi öznelliklerine, keyıf aldıkları özgür bir bilince ulaştıkları yerde, kültürsüz, kaba bir doğa durumu bulunur. Bir yanda tüm sertliği ve katılığı içindeki soyut güç olarak devlet; diğer yanda, bir doğa durumu. Örneğin, der Hegel, bu dinde *Satürn* çağına ait, bu doğal durumla bağlantılı etkinlik biçimlerine sürekli referanslar söz konusudur. *Satürn* çağı denilen çağ, doğal neşe ve mutluluk yaşamıdır. Pek çok Roma festivali- *Saturnalia, Lupercalia*- bununla ilişkilidir ve bu durumda yer alan gereksinimler, sanatlar, zanaatlar, vb. bu yüzden tanrısal statüye yükseltilmiş özsel durumlar, özsel amaçlardır. Örneğin, Romalılar'ın çok sayıda bereket ve zanaat festivalleri ve tanrıları vardı, *Jupiter Pistor* gibi. *Jupiter*, genel olarak söylemek gerekirse, bir nomen appellativum'dur, yani bütün bir türe ait olan addır ve bu adın yüzlerce (üçyüz ya da dörtyüz) kullanımı vardır- *Jupiter Stator*, *Capitolinus*, vd. Aynı şey Juno için de geçerlidir. Jupiter Pistor fırıncıların tanrısıdır; çünkü pişirme sanatı tanrının bir armağanıydı. Bununla birlikte, tanrıça *Fornax* vardı, ocakta, fırında mısır kavurma sanatıyla özdeş fırın tanrıçası ve ekmek pişirmek için gerekli bir çeşit ateş olan tanrıça *Vesta* vardı. Romalıların domuzlara, koyuna ve sığırlara adadıkları festivaller olduğu kadar, sığır yemi tanrıçasına adadıkları *Palilia* festivali vardı. Roma devletiyle ilgili olarak da, bu türden *yararlılıklar* tanrı olarak saygı görmüşlerdi- örneğin *Juno Monata*, para basma sanatı. Mercury de özel, değişik şekillerde nitelendirilmişti. Politik tanrı *Jupiter Capitolinus*'tu. *Satürn* çağının temsili zengin ve yoksul arasındaki ayrımın ortadan kalktığı *Saturnalia* festivalinde kutlanırdı. Kuşkusuz, Hegel açısından, böyle şeylere tanrılar olarak saygı gösterilmesi güç bir durum. Bu bayağı, şiirsel güzellikten yoksun durumla tutarlı olarak güç söz konusu olduğunda Romalılar daha sonraları impara-

torlarına da tanrılar olarak tapınmaya başlamışlardı.[81]

> Tüm (tanrı figürleri, şekilleri-e.a.k.) evrensel, gerçek güce altgüdümlüdür; bunlar egemenin evrensel, kesin özsel gücüne, tüm bilinen uygar dünyanın üstünde yayılan Roma'nın büyüklüğüne karşı geldiklerinde, kendilerine yol verilir. Bu evrensel güç içinde bu tikel uzmanlaşmaların yazgısı zorunlu olarak bu soyut evrensellikte dağıtılmak, tıpkı dirimli bireysel tanrısal tinler gibi yok olmak olacaktır; onların yazgısı *bu tek soyut efendinin boyunduruğuna razı olmak*tır. Roma bütün halkların tanrılarının yan yana koyulduğu, böylece birbirlerini yok ettikleri *Pantheon*'a dönüşür; ve hepsi tek Jupiter Capitolinus'a, tek zorunluluğa, ya da tek Roma'ya ve onun *Fortuna*'sına bağlıdır.[82]

Romalılar Manga Graecia'yı, Sicilya'yı fethettiklerinde tapınaklarını yağmaladılar ve yıktılar, sonra da gemiler dolusu tanrıyı Roma'ya taşıdılar. Roma'da tolerans vardı; bütün dinler burada bir araya gelir ve kaynaşırlardı. Roma her türden dinin bir potporisiydi: Suriye, Mısır, Musevi, Hıristiyan, Grek, Pers dinleri, Mithraizm. "Romalılar bunların hepsini kullanırlardı, ve tamda bu kaynaşımda *her bir dine kendi şeklini veren şey, sanata ve fanteziye ait ya da özgü olan* tikellik yitip giderdi."[83]

Roma'nın efendiliğinin tek bir amaç olmasından başka, somut insanların da amaçları, ilgileri, çıkarları ve istekleri vardır. Bu durumda hayal gücü gerçek dünyasal amacı sonsuz olanla eşitler. Tanrısal güç amaçsal bir yolda işliyor olarak, gerçek amaçları istiyor olarak tasarımlanır. Bu durumda insanal eğilim amaçlarla, empirik, koşullu, sonlu, dünyasal, dışsal amaçlarla doludur, yoksa kendilerinde ve kendileri için varolan amaçlarla değil. Bu koşullu, dışsal amaçlar kendilerini bu ya da şu durumda bu ya da şu kişiye nasibolan bir gücü kendilerinde taşırlar. Amaçlar yerine getirildiğinde insanlar tanrılara hitaben dualar ederler, yakarırlar ve şükranlarını ifade ederler. Hegel'e göre bu din sonuç olarak, *bağımlılık dini*dir; bu dinde hakim duygu bağımlılık duygusu, *özgür olmama duygusu*dur. Roma'nın egemenliğinde insanlar kendilerini özgür olarak bilirler, ama amaç bireye dışsal kalan bir amaçtır.

Hegel Cicero'nun, Romalılar'ı her zaman tanrılarını düşünen, sürekli tanrılarına dönen, her şey için onlara şükranlarını sunan, vb. tüm halklar içinde en dindar halk olarak gördüğünü belirtir. Ama Roma dininin içeriği sonlu, sınırlı bir içerik olduğundan, bu din boşinancın, özgürlüksüzlüğün toprağıdır. İçerik sınırlı ve sonlu oldu-

ğunda, o zaman içeriğe sarılmaya, içeriği benimsemeye çabalayan, onu kendinin özsel konusu yapan özbilinç bağımlılık alanındadır, özgürlüksüzlüğün toprağındadır. "*Genel olarak din özünde içsel olarak sınırsız olan sonsuz özün sezgisi, bilincidir; bu özün sezgisinde insanlar ancak kendi sonlu, sınırlı ilgilerinden, isteklerinden, umutlarından, vb. vazgeçtiklerinde kendilerinin bilincinde olurlar.*" Nesneleri olarak saf teorik bir anlanıda tözsel ve sınırsız olanı almadıkları ya da buna sahip olmadıkları düzeye dek Romalılar'ın dini bağımlı bir dindir. Bu yüzden bu Roma dininde bağımlılık duygusu özünde boşinançtır, çünkü burada amaçlar sınırlıdır ve sonludur; içeriklerinde sınırlı olan nesnelere mutlak amaçlar olarak bakılır. Bu, öyleyse, bir özgür olmama, özgürlüksüzlük dinidir.

Tanrılara, tapınanların gerçekleşmesini istedikleri amaçlar bakımından tapınılır ve bunlar tanınır. *Romalılar tanrılara onlara ihtiyaç duydukları için, başka deyişle öncelikle gerginlik ve sıkıntı zamanlarında tapınırlar, çünkü Romalılar kendilerinin dar ilgilerinin özsel olarak korunmasını isterler.* Onları yalnızca tehlike anında tanrılara başvururken görmeyiz; *Romalılar gerekli gördükleri durumlarda yeni tanrıya yeni bir tapınak adama yeminiyle yeni tanrılar önerirlerdi.* Bu görüş noktasından ele alındığında cultus gelişmekte olan teogonidir- tekil olaylarda (zaferler, konumlar, durumlar, olaylar, vb.) gerçekleşmiş tanrıların evrensel zorunluluğu. Gücün efendiliği ancak tikel başarılarla, zaferlerle ya da başka olayların sonucu olarak, yani tikel amaçların başarılı bir yolda gerçekleşmesi olarak vardır. *Tanrıları çağıran ve onları varlığa getiren tikel ihtiyaçlardır.* "Romalılar kuş fallarından, kehanetlerden, Sibylline kitaplardan, vb. yararlandılar ve bunlar *devletin yüksek memurlarının, din adamlarının denetimindeydi, gözetimindeydi.*" Bunlar bir yandan devletin amacına, diğer yandan, başka özel amaçlara hizmet ederlerdi.[84] Hegel'in 1824 Din Felsefesi Dersleri'nde Roma dininin evrensel kavramına ilişkin gözlemleri kısaca bunlar.

1827 *Din Felsefesi Dersleri*'nde ise belirli dinlerin üçüncü biçimi olan amaçlılık dini olarak gördüğü Roma dinini, belirli din alanındaki bütünlük, aslında güzellik (Grek) ve yücelik (Musevi) dinlerinin birleşmesi şeklinde değerlendirir.

Roma dini, bu iki dinin gerçekte tek-yanlılıklarını yitirdikleri bir bütünlüktür. Güzellik (Grek) dini, tanrılarının somut bireyselliğini ve böylelikle de onların etik, bağımsız içeriğini yitirir; *tanrılar araç-*

lara indirgenir. Yücelik (Musevi) dini Bir'e, ebedi olana, aşkın olana yönelimini yitirir. Bu iki dinin birleşmesinde iki din başlıca empirik evrensel bir amaca, tam olarak gelişmiş, dışsal olarak evrensel amaca dönüşür. Amaçlılık dininde, Roma dininde amaç kapsayıcı evrenseldir, ama bu dışsal olan ve bu yüzden de insanal alan içine düşen bir evrenseldir. Bu insanal amaç gerçekleştirilmelidir ve tanrı onu gerçekleştirmenin gücüdür.[85]

Amaçlılık dini olan Roma dininde kapsamlı, özsel evrensel ya da amaç *genelde devlet*tir. Bu devlet dışsal, dünyasal bir amaç olduğundan içerik tanrının kendi gerçek özü değildir. Ayrıca, bu devlet, insanların tek bir bağ altında birleşmesi anlamında, ilkin salt soyut bir devlettir. Birlik içsel olarak rasyonel bir örgütlenme olmadığından, devlet de içsel olarak rasyonel bir örgütlenme değildir, çünkü, deyim yerindeyse, tanrı kendi içinde rasyonel bir örgütlenme değildir. Amaçlılık dışsaldır; eğer içsel olarak kavranmış olsaydı, bu Tanrı'nın gerçek özü olacaktı. Tanrı kendinin kendisi yoluyla gerçek gerçekleşmesi olmadığından, bu amaç ya da devlet içsel olarak rasyonel bir örgütlenme ya da rasyonel bir bütünlük değildir; bu yüzden de o "devlet" adını hak etmez. Tanrılar da "tanrı" adını hak etmez. Tersine, egemenliktir, bireylerin ve halkların tek bir bağ içinde, tek bir güç altında birleşmesidir. Amacın gerçekleşmesi *fetih*tir.[86]

Bu noktada Hegel bir kez daha Grek dininin tini ve Roma dininin tini arasında bir karşılaştırmaya gider. *Athena* halkın tinidir. Grek dininde Atina şehrinin iyiliği ve yazgısı *Athena*'nın amacı değildir; bu örnekte gerçekleştirilmesi gereken bir amaç ilişkisi söz konusu değildir. Tersine, *Athena* tözsel birliktir, halkın tinidir ve Atina bu tinin dışsal varoluşudur, onunla dolaysızca özdeştir. Palas Atina'yı kendi amacı olarak alan Atina'nın tanrıçası değildir.

Roma dininde belirli amaç tam olarak egemenliktir ve tanrı bu amacı gerçekleştirme gücüdür, en yüksek ya da evrensel güçtür, dünya üzerindeki egemenliktir. Bu tanrıyı, örneğin, *Fortuna Publica*'da görürüz. Bu *Fortuna Publica* özsel zorunluluktur, Romalı amacın kendisini somutlaştıran zorunluluktur; o tam da Roma'nın kendisidir. Roma egemen efendidir; ve böyle olmakla kutsal, tanrısal bir öz düzeyine yükseltilir. Sevk ve idare eden bir tanrı biçimindeki bu egemen *Jupiter Capitolinus*'tur. O Roma'yı egemen kılan baş tanrıdır-sevk ve idare etme anlamına sahip ve dünyada bir amaca sahip olan *Jupiter* ve o bu amacın onun yoluyla ve onun için gerçekleştiği Roma

halkıdır.[87]

Grek tanrılarıyla Roma tanrılarının bir karşılaştırmasını yapan Hegel, Roma tanrılarının, Greklerinkinden farklı olarak, hiçbir özgür bireyselliğinin olmadığını; bunların, deyim yerindeyse, yaşlı ve gri göründüklerini belirtir.

> Bu Roma tanrılarının hiçbir gerçek anlamı yoktur; onlar şairlerde yalnızca Grek tanrılarının cansız bir kopyasıdır. Onlarda, insanlarda olduğu şekliyle tanrılarda da ve tanrılarda olduğu gibi insanlarda da tözsel öğe olan *insanlığın ve öznelliğin bilinci ya da duygusu bulunmaz*. Onlar türetilmiştir ve anlamdan yoksun makineler olarak görünürler. Onlar kendilerini güzel bir hayal gücünde hiçbir yer bulamayan zihnin tanrıları olarak gösterirler.[88]

İnsanal amaç olan ne varsa bu alanda o tanrısal olanın bir belirlenimidir. Bu yüzden insanal amaçlar tanrısal amaçlar olarak ve tanrısal güçler olarak sayılırlar. İnsanal amaç ve tanrısal amaç bir ve aynıdır. Bu durumda amaç ilkin evrensel amaçtır; dünya egemenliği işin bir tarafıdır. Bu bireyler için ezici, zulmedici ve ağır olan soyut güçtür, onları tüketen ve kurban eden güçtür. İkincisi amaç özseldir; bu nedenle amaçlar, ihtiyaçlar ve güçler de tanrılar olarak görülürler, çünkü insanal alanda gerçekleştirme Tanrı'nın gerçekleşmesidir. Ne kadar tehlikesiz ve yararlı, dostane insanal durum ve ilgi varsa, o kadar da tanrı vardır. Roma dininin, der Hegel, temel özelliği budur ve bu din salt özel yararlılığa ait olan bir içeriğe sahiptir.[89]

Bu dinin dindarlığında mevcut olan şey tam da Roma ilkesinin soyut içselliğidir, *içinde etik yaşamlarıyla ve insanlıklarıyla tikel bireylerin bastırıldığı ve somut varoluşa ya da kendini-geliştirmeye izin verilmediği yazgı olan amaç evrenselliğidir.* Bu evrensellik her şeyin evrenselle ilişkilendirilmesi için temeldir ve her şey bu içsellikle bağlantılı olduğundan, her şeyde din vardır. Ama aynı zamanda bu içsellik, bu yüksek ya da evrensel öğe salt biçimdir; bu gücün içeriği ya da amacı insandır, insanlar tarafından verilir ve güçler olarak tanrıların bunları gerçekleştireceği düşünülür. *Böylelikle, bir yanda birey evrenselde, egemen otoritede, Fortuna Publica'da ortadan kalkmakta; diğer yanda, insanal amaçlar egemen olmakta ve insanal özne bağımsız, özsel bir değere sahip olmaktadır. Bu uçlar ve bunların çelişkisi, içinde Romalı yaşamın döndüğü girdaptır.*[90]

Amaçlılık dininin, Roma dininin temel özelliklerinden birinin de Hegel, özbilinç kavramında yattığını ileri sürer. Bireylerin yok olması

bir yanı oluştururken, diğer uç bunun karşısında durmaktadır. Yani, aynı zamanda güç için bir amaç ya da bir güç amacı da mevcuttur. Bir bakıma o kördür ve tin henüz uzlaşmamış ve uyuma getirilmemiştir, bu yüzden iki taraf da tek-yanlı olarak birbirlerine karşıt şekilde dururlar. Bu güç bir amaçtır ve amaç insanal, sonlu amaçtır. Bu tanrısal amaç dünya egemenliğidir ve bunun gerçekleşmesi insanların, Romalıların egemenliğidir. Gerçek anlamda bu evrensel amaç zeminine *kendinin bilinci*nde, *özbilinç*te sahiptir. Böylelikle özbilincin bağımsızlığı bu yolla koyulmuş olur. Bir yanda somut yaşama bir ilgisizlik dururken; diğer yanda eşit olarak tanrısal olanın içselliği ve bireysel olanın içselliği durur; ancak bu gene de bireyin yanında bütünüyle soyut bir içselliktir. Bu Romalılar için temel bir özellik oluşturur ve bu yolla genelde soyut kişi seçkin bir konum elde eder. Soyut kişi, hakları olan kişidir. Bu nedenle hakkın, hukukun özenli bir ele alınışı Roma kültürünün önemli bir özelliğidir; ancak burada hak yasal hakka, mülkiyet hakkına sınırlanmıştır. Burada daha ileri haklar somut ve gerçek anlamında mevcut değildir, çünkü burada, der Hegel, hüküm süren tersine kişinin soyut hakkıdır, onun mülkiyet hakkıdır. Bu soyut bir kişilik, soyut bir öznelliktir, soyut tüzel kişiliktir.[91] Bundan öteye gidemez ve *Ben* ancak bu alanda kendini sonsuz sayar, kendinin kendine sonsuz referansı olarak *Ben* mutlak, kendi-kendine-kalıcı *atom*dur.

1827 *Din Felsefesi Dersleri*'nde Roma dinine ilişkin değerlendirmelerinin sonunda Hegel, Hıristiyanlığa geçişin izlerini sürer:

> Roma tini güzel yaşamın ve bilincin yıkımının kötü talihini gerçekleştirir. Bu önceki dinin(Grek dininin-e.a.k.) mutluluğunu ve huzurunu yıkan Roma tini olarak yazgıydı(*Fatum*). *Devasa sefilliği ve evrensel bir hüznü, kederi üreten bu soyut güç oldu ve bu hüzün, keder gerçeklik dininin doğum sancılarını hazırlamaya hizmet etti.* Bununla güzel tinin dinindeki sınırlılık ve sonluluk da olumsuzlanmış oluyordu. *Dünyadan pişmanlık duyma, sonluluğu bir kenara koyma, ve bu dünyada doyum bulmaya yönelik tüm umutları terketme, zamansallıkta ve sonlulukta doyum bulmaktan umudunu yitirmeama bu gene de dünya tininde üstün gelen bir umutsuzluktur*- tüm bunlar gerçek, tinsel dine zemin hazırlamaya hizmet etmiştir. Bu hazırlık insanlık yanında yerine getirilmek zorundaydı.[92]

Tarih Felsefesi Dersleri'nde "Roma Dünyası" bölümünün açılış cümlelerinde Hegel Roma'nın, insanları bir arada tutmak için, bilinen uy-

gar dünyanın ne kadar tanrısı ve ne kadar tini varsa Pantheon'una toplayarak *dünya egemenliğ*ini sağlamlaştırdığını yazar.

> Devletin (amacı-e.a.k.), törel yaşamları içindeki bireylerin ona adanması olduğu için, *dünya bir hüzün içine gömülür, kalbi kırılır, ve Tinin mutsuzluk duygusuna kapılmış* doğallığının işi biter. Gene de duyulurüstü Tin, Hıristiyanlıktaki özgür Tin ancak *bu duygudan* ortaya çıkabildi.[93]

Hegel bu *Dersleri*'nde de Roma dünyasını ve tinini Grek dünyası ve tini ile bir karşılaştırması içinde açımlar. Grek dünyasında karşılaştığımız şey sevinci, neşesi içindeki ve hazzı içindeki tinselliktir. Burada Tin henüz soyut evrensellik düzeyine ulaşmamıştır. Burada soyut, evrensel, tüzel kişilik bulunmaz. Bununla Roma dünyasında karşılaşılır. Geliştirdiği bu soyut evrensellik ilkesiyle Roma, insanlığı sert bir sıkı düzen içine getirmiştir. Roma dünyası soyut evrenselliği, soyut özgürlüğü, soyut devleti, politikayı geliştirmiştir. Roma hukukun en temel belirlenimi olan ve asıl mülkiyette belirli bir varlık biçimi kazanacak olan "kişiliği" ortaya koymuştur. Roma "kendi için politik evrensellik" ve "kendi içindeki bireyin soyut özgürlüğü" üzerine temellenmiştir.

Roma tini "içsellik" biçiminde görünür ve Grek dünyasının bozulmasından ve çöküşünden sonra kendi içine geri çekilen tinin dünya-tarihsel gelişimindeki yeni bir evreyi oluşturur.

> Roma dünyasında (karşı karşıya olduğumuz şey-e.a.k.) somut olarak tinsel, kendi içinde varsıl bir yaşam... değildir; tersine ondaki dünya-tarihsel (evre-e.a.k.) Evrensellik soyutlamasıdır, ve *ruhsuz* ve (*kalpsiz*-e.a.k.) bir sertlik ile izlenen (amaç-e.a.k.) salt o soyutlamayı geçerli kılabilme uğruna *Egemenlik*tir.[94]

Roma politik yaşamının temel özelliği aristokrasi ve bunun halka karşı sert ve acımasız bir uygulanışıdır. Bir bütünmüş izlenimini veren *Roma dünyası gerçekte bize birbirlerine düşman ve birbirleriyle savaşan sınıfların varlığını gösterir.* Aslında, *Roma'nın en iç özü*nü anlatan şey, *Hegel'e göre, bu sınıfların savaşı*dır. Roma'nın gelişiminin başlangıcında karşıt yanlar huzurlu bir birlik içinde yan yana dururlar. Zamanla bu karşıtlıklar kendi içlerinde güçlenmeye ve devlet bu karşıtlığı kendi içinde doğurmaya ve kalıcı kılmaya başlar.[95]

"Roma Tininin Öğeleri"ni ele aldığı bölümde Hegel, Roma'nın baştan sona yapay ve zoraki bir birlik olduğu ve kendisinden gelişmediği

şeklinde görüş ileri sürer. Hegel'e göre, bölgenin dağınık nüfusu dolayısıyla güç, zor kullanılarak ortak yaşama geçildiği; yeni devlette kadın bulunmaması ve başka devletlerin yurttaşlarının Romalılarla evlenmek istememeleri konusundaki tarihsel açıklamalar *Roma'nın bir haydutlar birliği olduğu* düşüncesini destekler görünmektedir. Yalnızca *Sabinler*'in Romalıların dinsel festivallerine daveti kabul etmelerinin nedeni olarak boşinanç ve korku gösterilir. Hegel burada *dinin devletin amaçları için araç olarak kullanılması* gibi çok tipik bir durumun bulunduğunu belirtir.[96]

Hegel'e göre, Roma'nın orjinalliği Roma devletinin kuruluşunda yatar. Bu devletin temelinde en sıkı, sert ve acımasız disiplin ile birlikte amacına hizmet edecek bir doğrultuda feragat bulunur. Kuşkusuz, devlet *zor* üzerine dayanıyorsa, varlığını ancak zor yoluyla sürdürecektir. Roma devletinin kökeninde yatan etik, törel bir bağ değil, ama *zoraki bir boyuneğme*dir. Romalı içini erdem yürekliliktir, ama bu her türden zorbalığa kapı aralayan bir *yüreklilik*. Kapalı bir birlik görüntüsü veren Roma dünyasında, zamanla *Patrisyenler* (aristokrat sınıfı) ve *Plebler* (Patrisyenlerin dışında kalanlar) arasında bir ayrılık baş gösterdi ve bu durum sınıf savaşlarına yol açtı.

Devleti kurmuş ve kendilerini yiğitlikte ve zenginlikte seçkin kılmış olanlarla yoksul halk arasındaki ilişkinin bir değersizlik ve bağımlılık ilişkisi olduğunu düşünen Hegel, Roma'da *dinin bir sınıfın egemenlik aracı* olduğuna işaret eder:

> Pleblerin Patrisyenlere bağımlılığı sık sık bütünüyle yasal bir ilişki olarak, giderek kutsal bir ilişki olarak sunulur, çünkü *sacra* (kutsal şeyler-e.a.k.) Patrisyenlerin elindeyken, Plebler ise onlarsız bir bakıma tanrılardan yoksun olacaklardır. Plebler ikiyüzlü saçmalıklarını... Patrisyenlere bıraktılar ve onların *sacra* ve işaretlerine hiç önem vermediler; ama politik hakları bu kutsal ayinlerden ayırdıkları ve onları kendileri için ileri sürdükleri zaman, bu yüzden kutsal şeyleri saygısızca çiğnemiş olmakla ancak politik devlet gücünü kurtaran ve (vicdan-e.a.k.) özgürlüğünü ileri süren Protestanlar kadar suçluydular.[97]

Patrisyenlerle Plebler arasındaki çelişki, kavga ve savaşlar çok ileri bir tarihe kadar devam etti. Mücadelelerinin meyvelerini zaman içinde kazanan Plebblerin devletin yüksek mevkilerine yavaş yavaş tırmandıkları ve daha önce yalnızca Patrisyenlere ait olan yetkileri elde ettikleri görülür. Zamanla Patrisyenlerle Pleblerin birleşmesi Roma'nın gücüne güç kattı ve Roma gücünü dış dünyaya dayattı.

Sınıflar arasındaki denge, karşıtlık sonraları çok daha korkunç bir boyutta patlak veren ve Roma'nın büyüklüğünü ve yenilmezliğini savaşlarda ve dünyanın ele geçirilmesinde gösterinceye kadar devam etti. Hegel, Roma tarihinin ilk döneminin sonunda Romalıların artık "küçük savaşlar parekendeciliğinden (*Kleinkraemerei*) kendilerine özgü güçleri olan ve dünya tiyatrosuna o güçle çıkacak olan *kapitalistlere* (*Capitalisten*)" döndüklerini yazar.[98]

Törelliğin, etik yaşamın temel ilişkilerinin, örneğin ailenin, Roma dünyasında yozlaşmış ve töresizleşmiş olduğunu belirten Hegel, Romalıların aile ilişkilerinde ne kadar aktif bir sertlik içerisindeyseler, devlet yaşamında, devlet ilişkilerinde o kadar pasif bir sertlik gösterdiklerini ileri sürer. Hegel, *Romalı tininin en tam ifadesini Plebler*in *Patrisyenlere karşı ayaklanma zamanlarındaki davranışlarında* bulur.[99]

Bundan sonra Hegel, Roma tininin genel karakteri üzerine şunları yazar:

> Doğuda gördüğümüz (vahşi hayal gücüne-e.a.k.) ve sonlu her şeyin evrilmesine (*Verkehrung*) karşı, (Grek-e.a.k.) Tininin güzel, uyumlu (hayal gücüne-e.a.k.) ve iyi dengeli özgürlüğüne karşı, Romalılar durumunda yaşamın *düzyazısı*, kendi için sonluluğun bilinci, (Zihnine.a.k.) soyutlaması ve Kişiliğin sertliği ortaya çıkar ki,... ama (*kalpsiz*-e.a.k.) ve ruhsuz Bir olarak kalır ve bu Birlerin Birliğini ancak soyut Evrensellikte koyar.[100]

Roma tininin aşırı yavanlığını, ideallikten ve güzellikten yoksunluğunu Roma hukukunda ve dinin de görmek mümkündür. Pozitif hukukun kökeni Roma dünyasının özgür olmayan, tinsellikten yoksun ve ruhsuz zihninde bulunur. Roma hukuk ilkesi duygusal eğilim ve yüreğe bağlı değildir.

Hegel Romalıların dinlerinde de sonluluğun soyut düşünce biçimine bağlandıklarını göstermeye çalışır. Zihin/Anlak sonlu şeylere bağlanan, onlara sıkı sıkıya sarılan bir düşünce modu olduğundan, Roma dininin en yüksek belirlenimi olarak "bağlanmışlığı," "bağımlılığı" görürüz. Oysa, Greklerde din özgür fantezinin, hayal gücünün bir sevinci, onun bir ürünüydü. Hegel, burada da, Grek tini ve diniyle bir karşılaştırması içinde, Romalı tininin ve dininin temel karakteristiklerini, kavramlarını gözler önüne serer.

> (Grek-e.a.k.) dininde Doğa ürpertisi tinsel bir şeye, özgür bir tasarıma

ve tinsel bir (fantezi-e.a.k.) şekline (*einer geistigen Phantasiegestalt*) dönüştürüldü, ve (Grek-e.a.k.) tini iç korkuda durup kalmayıp Doğa ilişkisini bir özgürlük ve sevinç ilişkisi yaptı. Buna karşı Romalılar (dilsiz, sessiz-e.a.k.) ve aptal bir İçsellikte kaldılar ki, buna göre dışsal olan yalnızca bir nesne, bir başkası, *gizli* bir şeydi. Böylece İçsellikte durup kalan Roma Tini bağlanmışlık ve bağımlılık ilişkisine girdi... Romalılar her zaman gizli bir şey ile ilgilenirlerdi; her şeyde *örtülü* bir şey olduğuna inanır ve onu ararlardı; buna karşı (Grek-e.a.k.) dininde her şey açık ve durudur, duyunun ve sezginin önündedir; bir *öte-yan* (*Jenseits*) değil, ama dostça bir şeydir, bir *bu-yan* (*Diesseits*) dır; Romalılar durumunda her şey kendini gizemli (*Mysteriöses*) ve çifte (*Gedoppeltes*) olarak gösterir; nesnede ilk olarak onun kendisini, ve sonra onda gizil yatanı görürler; bütün tarihleri bu *ikilemler*in dışına çıkmaz.[101]

Hegel, Romalıların aşırı ölçüde dindar bir halk olarak görüldüğünü belirtir, özellikle de Patrisyenlerin *kutsal şeyler*e çok düşkün olduklarını. Patrisyenlerden kimileri rahip-aileleri düzeyine yükseltilmiş, kutsal bir soy, bir sınıf olarak, dini ellerinde tutan ve onun koruyucuları olarak görülmüşlerdir. Plebler de, bu durumda, dinsiz olarak değerlendirilmelidir.

Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*'nde ele aldığı Roma dinine ilişkin değerlendirmeleriyle benzerlik taşıyan açıklamalarını *Tarih Felsefesi Dersleri*'nde de sürdürür. Buna göre, Roma dininin temel karakteristiği, insanın belirli amaçlarını mutlak araçlar olarak tanrılarda görmesi ve mutlak güçler olarak gördüğü tanrılardan bunların gerçekleşmesini beklemesidir. Bu amaçlar uğruna tanrılarına tapınırlar, yakarırlar, adaklar adarlar ve bu amaçlar yoluyla tanrılarına bağlıdırlar.

> Roma dini... bütünüyle yavan bir kısıtlanmışlık, amaca uygunluk, (yararlılık-e.a.k.) dinidir. Kendilerine özgü tanrıları bütünüyle yavandır; durumlar, duygular, yararlı sanatlardır, ki kuru (*fantezileri*-e.a.k.) onları bağımsız güçlere yükselterek onlara nesnellik veriyordu; bir yandan birer soyutlamadırlar, ki ancak soğuk alegoriler olabiliyorlardı; öte yandan birer durumdurlar, ki yarar ya da zarar getiriyor olarak görünürler ve tapınma için bütün sığlıkları içinde, oldukları gibi sunulurlardı... (Roma tanrılarının yavan tasarımlarının-e.a.k.) (Greklerin-e.a.k.) tinsel güçlerinin ve tanrılarının Güzellikleri ile ne kadar az ortak noktası vardır![102]

Hegel yalnızca acil durumlarda ve zor, sıkıntılı zamanlarda *tanrı-*

lara yakarmayı değil, ama onlara *sözler vermeyi ve yeminler etmeyi de Romalıların getirdiğini ileri sürer*. Acil durumlarda ve ihtiyaç anında başka ülkelere, yabancı tanrılar ve ayinler getirmeleri için insanlar gönderilirdi. Yeni dinlerin ve bunların tanrılarının getirilmesi ve pek çok Roma tapınağının inşası zorunluluktan oldu. Romalılardan farklı olarak, der Hegel, Grekler eşsiz tapınaklarını, heykellerini ve dinsel ayinlerini, seremonilerini salt güzellik sevgisinden ve genelde tanrısallığın kendisi adına yaratmışlar ve kurumsallaştırmışlardı.[103]

Romalıların Grek mitolojisini nasıl alımladığı (*Rezeption*) konusunda Hegel'in söyledikleri, çağdaşları arasında Roma dini ile Grek dinini bir ve aynı olarak görenlerden pek çok noktada farklı düşündüğünü göstermektedir:

> Romalılar (Grek-e.a.k.) tanrılarını kabul etmişlerdi... ama (fantezinin-e.a.k.) bu güzel tanrılarına tapınma onlar arasında çok soğuk ve dışsal bir şey olmuş görünür... (Grekler-e.a.k.) kendi tanrılarının dünyasını derin ve tinsellikte varsıl bir içerik ile doldurdular ve parlak buluşlarla süslediler; o dünya onlar için kesintisiz bir yaratıcılığın ve düşünce dolu bilincin nesnesiydi; ve bu yolla mitolojilerinde duygu, yürek ve anlam için engin ve tükenmez bir hazine üretildi. Roma Tini kendini anlamlı bir (fantezinin-e.a.k.) bu oyununa bütün ruhuyla vermedi ve onun hazzını duymadı; aslında (Grek-e.a.k.) mitolojisi onlarda ölü ve yabancı görünür.[104]

Hegel, Roma ve Grek tini arasındaki farkın tiyatro temsillerinde, danslarda, yarışlarda ve döğüşlerde de belirgin olduğunu yazar. Romalılar bunlarda salt birer seyirci olarak kalmışlar ve bunlara bütün ruhlarını vererek katılmamışlardı. Roma dünyasına giren aşırı lüks ile birlikte, hayvanlara ve insanlara yapılan ağır eziyetlerden haz duyma da artmıştı. Hayvanlar ve insanlar sırf eğlence olsun diye, zevk için, haz adına öldürülüyorlardı. "Yüreğin ve tinin derinliklerinde yaşamın çelişkilerinin yol açtığı ve çözümlerini Yazgıda bulan insan acılarının yerine," diye yazar Hegel, "Romalılar bedensel acıların acımasız bir edimselliğini geçirdiler; kan selleri, gırtlaklarda ölüm hırıltıları ve ruhların teslini edilişi ilgilerini çeken şeylerdi." Bu olumsuzluğa tinin ölümü eşlik etmekteydi. Roma dininin nasıl bir boşinanç bağımlılığı yarattığını ve her türden boşinançta da nasıl yalnızca kendi tikel amaçlarıyla ilgilendiklerini göstermek için Hegel işaretlerden, belirtilerden ve Sibylline kitaplardan sözeder.

> *Hayvanların iç organları, şimşekler, kuşların uçuşları, Sibylline buyrukları- bütün bunlar Devletin işlerini ve girişimlerini belirleyen şeylerdi. Tümü de bunları kendi (amaçları-e.a.k.) uğruna ve halka karşı salt dış baskı araçları olarak nasıl kullanacaklarını bilen Patrisyenlerin elindeydi.*[105]

Bütün bu söylenenlerden sonra Hegel, Roma dininin karakteristik öğeleri olarak içsel dinselliğe ve dışsal bir amaca (en yüksek amaç olarak *devlete*) uygunluğa işaret eder. Roma dini dışsal amaçları özgür bırakmış, onları kısıtlamak yerine temize çıkarmıştır. Ve Hegel'in Roma dini hakkındaki sınıf temelli sonuç özelliği taşıyan açıklamaları:

> Kutsal olan burada salt içeriksiz bir biçim olduğu için, öyle bir türdendir ki, birey onu gücü altına alabilir; kendi tikel (amaç-e.a.k.) ve çıkarlarının peşinde olan Öznenin(örneğin, bir sınıfın-e.a.k.) (sahipliğine-e.a.k.) alınabilir... Ama salt güçsüz bir biçimin üzerinde özne durur ki, kendi için somut İstençtir, onu (sahipliğine-e.a.k.) alabilir ve kendi tikel (amacını-e.a.k.) onun üzerindeki efendi olarak koyabilir. *Roma'da Patrisyenler açısından olan budur. Egemenliğin Patrisyenler tarafından (sahiplenilmesi*-e.a.k.) *bu yolla sağlam, kutsal, dolaysız ve paylaşılmaz kılınır; hükümet ve politik haklar kutsallaşmış özel (mülkiyet*-e.a.k.) *karakterini kazanırlar.*[106]

Hıristiyanlığı hazırlayan koşullar ve durumlar hakkında Hegel'in söyledikleri de dikkat çekicidir. Roma ilkesi kendini soğuk bir egemenlik ve güç soyutlaması olarak, başkalarına karşı istencin bencilliği olarak sergilemekte; böylelikle, ahlaksal belirlenimden yoksun ve içeriğini yalnızca tikel çıkarlar yoluyla kazanan bir karakteristiğe sahip olmaktadır. Roma yaşamını oluşturan öğeler bir yandan *yazgı* ve egemenliğin soyut evrenselliği, öte yandan bireysel soyutlama ya da kişiydi, ama soyut birey olarak kişi. Romalı kendisini yazgının eline bırakma ve yaşama karşı tam boy bir ilgisizliğe bırakma konusunda tercih yapmaya zorlanmaktaydı. Yaşama karşı ilgisizlik Romalıyı ya soyut düşünce öğesindeki özgürlüğe ya da yaşamdan sonsuz bir duyusal haz almaya yöneltiyordu. *İnsan ya dünya ile bozuşmuş ya da onun duyusal varoluşuna kendini kaptırmıştı.* Ya türlü hile, yalan, dolan, şiddet yoluyla dünyadan haz duymasını sağlayacak araçları kazanmaya çalışıyor; ya da huzuru sağlam, kalıcı ve mutlak bireyler sunabilen felsefede arama yoluna koyuluyordu. Romanın felsefeleri olan Stoacılık, Epikürcülük ve Kuşkuculuk, "Tini edimselliğin sundu-

ğu her şeye karşı ilgisiz" kılmaktaydılar. Felsefe aracılığıyla insanın kendi içinde gerçekleştirdiği uzlaşma, soyut bir uzlaşmaydı; çünkü bu kendi kendisini nesne olarak alan ve kendisi ile uzlaşma içine giren saf düşüncenin hiçbir nesnesi yoktu ve, bu yüzden, amaçsızlığın kendisini amaç yapan Kuşkuculuk tüm bir Roma'da hakim eğilim oluyordu. *Dünyanın, varoluşun, edimselliğin, içeriğin olumsuzluğunu öğreten felsefe sağlam ve kalıcı hiçbir şey taşımayan dünyaya umutsuzluğu yayıyordu. Tin umut için başka bir yerde ışık arıyordu.*[107]

> Çaresizlik ve Tanrı tarafından terk edilmişliğin acısı içindeki *Roma Dünyası edimsellik ile kopuş noktasına geldi*, yalnızca Tinde içsel olarak erişilebilecek bir doyum için ortak özlemi öne çıkardı ve daha yüksek bir *Tinsel Dünya için zemini hazırladı*. Roma Dünyası ona hizmette tanrıları ve sevinçli yaşamı ezen, ve insan yüreğini tüm tikellikten arındıran Yazgıydı. Buna göre bütün durumu bir doğum-yeri gibi, ve acısı kendini *Hıristiyan Dini* ile bildirmiş başka ve daha yüksek bir Tinin doğum acıları gibidir. Bu daha yüksek Tin, insanın evrenselliği ve sonsuzluğu içindeki Tinin bilincini kazanmasında, Tinin uzlaşmasını ve kurtuluşunu kapsar.[108]

Hegel'in "Belirli Din" olarak gördüğü Budizm, Hint, Grek ve Roma dinleri hakkında söylediklerini genel bir yolda anımsattıktan sonra şimdi de asıl niyetimizi açığa vurmaya geçebiliriz.

Zvi Rosen, Marx'ın "yabancılaşma" kavramının kökeni konusunda Hegel'in ve Feuerbach'ın göz ardı edilemeyeceğini belirttiği bir çalışmasında, bunu bir koşula bağlayarak, Marxist felsefenin özellikle Hegel'den bağımsız ve özde orjinal olduğunu ve bazı Hegelci ve Feuerbahçı öğelerin uyarlanmasının Marx'ın sistemine uygun olarak yerine getirildiğini ve böylelikle de, orijinal bağlamından yalıtılarak *yeni bir kavram*ın tamamlayıcı bir parçası olduğunu, bunun zaman zaman Hegel'deki ve Feuerbach'taki anlamlarıyla özsel bir çelişki oluşturacak kadar böyle olduğunu ileri sürer. Devamında der Rosen, Marxist kavramın ilham kaynakları konusunda henüz yeteri kadar bir anlayışa ulaşılamamışsa, bunun nedeni Bruno Bauer'in görüşlerinin ya toptan göz ardı edilmesi ya da bunlara çok da fazla ilgi gösterilmemiş olmasıdır. Buna göre, Bruno Bauer Marxist kavramların kökeni konusunda hep bir *persona incognita* olarak kalmıştır.[109]

Daha da ileri giderek Rosen, dini kitlelerin ya da halkın afyonu olarak sunma eğiliminde Bauer'in Marx üzerindeki etkisinin görülebileceğini iddia eder. Bauer dini bir "afyon" olarak görmede Marx'ı öncelemiştir.* Daha da ilginç olanı, Bauer'in eğilimine bu derece yakın olanın yalnızca Marx'ın dini bir afyon olarak görmesi olmadığını,

ama ayrıca Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi-Giriş*'inde geliştirdiği tüm düşüncelerin Bauer'in sözcüklerinin bir yinelemesi olduğunu ileri sürmesidir.[110]

Bu çalışmanın konusuyla ilgili olması bakımından, bizim görüşümüze göre ise, gerek Bauer'in gerekse de Marx'ın, örneğin dini afyon olarak görmelerinde asıl ilham kaynaklarının Hegel olduğudur. Söz konusu olan Bauer ise, bu durum normal görülmelidir. Bir kere Bauer Hegel'in öğrencisi olmuş, Berlin Üniversitesi'nde derslerini izlemiş birisidir. Ayrıca, daha da önemlisi, filozofun derslerinin yayınlanmaya hazır hale getirilmesinde büyük pay sahibi birisidir. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*'un ikinci edisyonunu yapan kişi Bruno Bauer'dir. Hegel'in din felsefesi dersleri olduğu kadar, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*'si de gerek Bauer'in gerekse de Marx'ın en önemli başvuru kaynaklarından biridir. Bruno Bauer özel olarak bu çalışmanın konusu olmadığından, ilgimizi Marx'ın yukarıda sözü edilen metnine yöneltip, Hegel'le bir karşılaştırması içinde, Marxist din anlayışının Hegelci kökenini açığa çıkarmaya çalışacağız. Hegel'in Budizm, Hint, Grek ve Roma dünyalarıyla, bunların tinleri ve dinleri üzerine gözlemlerinin, değerlendirmelerinin Marx'ın din anlayışının çıkış-noktasını oluşturduğunu gösterme-

---

'Zvi Rosen başka bir yazısında Bruno Bauer'ın dini afyon olarak ilk ele alan kişi olduğunu ileri süren yazarlar olduğunu belirtir. Örneğin, Reinhard Seeger, "Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes: Religion ist Opium für das Volk" ('Din Halk İçin Afyondur' Sloganının Kökeni ve Anlamı), *Theologische Arbeiten zur Bibel-Kirchen-Geistesgeschichte*,Vol. III (Halle,1935), buna bir örnektir. Rosen'e göre, durum tam da öyle değildir, çünkü benzer bir görüş, örneğin, daha önce dini halkı sarhoş etme sanatı olarak ele alan Holbach (*Le Christianisme devoile* ('Örtüsü Kaldırılmış Hıristiyanlık'), ed. 1761, s.226) ya da "şu ana kadar insanlar dinsel sarhoş ediciler yoluyla yönetildiler," diye yazan ve bu nedenle açıkça afyon olarak adlandıran Maréchal (*Dictionnaire des athées anciens et modernes* (Eski ve Modern Ateistler Sözlüğü), par Sylvain Maréchal (Paris,1800), s.xiix) tarafından sunulmuştu. Ancak, gene Rosen'e göre, Bauer, bir uyuşturucu ve insanı gerçekliğin acılarıyla uzlaştırmak için yanılsamalı bir mutluluk vaat eden olarak dinin akılcı kavramını yeniden canlandıran Genç Hegelciler'in ilkiydi ve bu kavram yoluyla Moses Hess ve Karl Marx üzerinde çok güçlü bir etki yaratmıştı. Bauer dini yeryüzü üzerindeki en olumlu ve en soylu değerleri yıkmakla suçlamış ve şuna işaret etmişti: "Yıkma içgüdüsünü gerçekleştirdikten sonra, bir afyonlu sarhoşluk (vurgu-e.a.k.) durumu içindeki din bu dünyadan bütünüyle farklı olan gelecekteki dünyanın bir tablosunu çizer, çünkü her şey değiştirilir ve yenilenir." Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (İyi Özgürlük Davası ve Benim Kendi Sorunum), (Zürich und Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs,1842), s.212-213. Bkz. Zvi Rosen, 1971;393.

ye çalışacağız.

Önce Marx'ın ne dediğini bir anımsayalım: "Dindışı eleştirinin temeli şudur: *İnsan dini yapar, din insanı yapmaz.* Din, gerçekte, ya henüz kendisini kazanamamış ya da daha şimdiden kendisini yeniden kaybetmiş insanın özbilinci ve özduygusudur. Ancak insan dünyanın dışında çömelip oturan soyut bir varlık değildir. İnsan, *insanın dünyasıdır*, devlettir, topluluktur (*Sozietaet*). Bu devlet, bu topluluk dini, bir evrik/tersine çevrilmiş dünya bilincini üretir, çünkü din bir *evrik/tersine çevrilmiş dünya* (*verkehrte Welt*)'dır... Din insanal özün *fantastik edimselleşmesi*dir, çünkü *insanal öz* hiçbir gerçek edimselliğe sahip değildir. Dine karşı savaş öyleyse dolaylı olarak tinsel aroması din olan bu dünyaya karşı savaştır.

"Dinsel sefillik bir yandan edimsel sefilliğin ifadesidir ve diğer yandan edimsel sefilliğe karşı *protesto*dur. Din, tinsiz koşulların tini olduğu gibi, ezilmiş, bastırılmış yaratığın (*bedraengten Kreatur*) iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir. Din halkın *afyon*udur (*das* Opium *des Volkes*).

"Halkın *yanılsamalı* mutluluğunun aşılması (*Aufhebung*) olarak dinin aşılması onun edimsel mutluluk istemidir.

"*Tarihin görevi*, öyleyse, *gerçekliğin öte-dünyası* (das Jenseits der Wahrheit) çekip gittikten sonra, *bu-dünyanın gerçekliğ*ini (die Wahrheit des Diesseits) kurmaktır."[111]

Marx'tan alıntıladığımız bu pasajların Hegel'in Budizm, Hint, Grek ve Roma dinlerine ilişkin değerlendirmeleriyle kavramsal ve düşünsel analojilerle donatılı olduğunu görmek zor olmasa gerek. Marx, "dinin insanı yapmayıp, insanın dini yaptığı" iddiasında kategorik bir yanlış yaparak tanrı ile insanı karşı karşıya getirmek yerine, din ve insanı karşı karşıya getirmiş olmasına rağmen Hegel'in belirli dinlerin tanrılarına dair değerlendirmelerinden öyle çok da farklı şeyler söylüyormuş gibi görünmez. İşte bazı örnekler: "Tanrının dünyası hayal gücünün hükümdarlığındadır;" "Hint düşlemi sonlu olan ne varsa tanrısallaştırır;" "Hint mitolojisi yabanıl, vahşi bir fantezinin ürünüdür;" "Grek tanrıları insanların işi, yaratımı, ürünü ve varoluşudur;" "Homeros ya da Phidias'lı Jupiter tanrısal olanı fantezi için oluşturmuşlar ya da tasarlamışlardı;" "Greklerin tanrıları somut insanların içeriğiyle aynı içeriğe sahiptir;" İskenderiye'li Clement'in söyledikleri: "... kendi tutkularından, ey ölümlü, sen tanrıları yarattın;" "Herodotus'un belirttiği gibi, Homer ve Hesiod Grekler'e

tanrılarını yaptılar ve verdiler;" "Tanrı insanlar tarafından ortaya koyulur;" "tanrılar öznenin kendi *pathos*'udur;" "Grek tanrıları insanın hayal gücünün ürünleridirler ya da insan eliyle oluşturulmuş plastik tanrılardır;" "Romalılar sürekli bir şekilde yeni tanrılar icat ettiler ve ileri sürdüler;" "Roma tanrı figürleri özgür olmayan, dirimli olmayan, düşmüş/alçalmış bir fanteziye ait tanrılardır;" "Romalılar bağımlılık ve korku duygusundan tanrılar icat ettiler;" "Romalılar gerekli gördükleri durumlarda yeni tanrıya yeni bir tapınak adama yeminiyle yeni tanrılar önerirlerdi," vb.

Marx'ın "din" tanımı Hegel'den farklı mı? Hayır. Kelimesi kelimesine aynı. Marx dini, "henüz kendisini kazanamamış ya da daha şimdiden kendisini yeniden kaybetmiş insanın özbilinci ve özduygusu" olarak tanımlıyor. Peki Hegel ne diyor? "Genel olarak din özünde içsel olarak sınırsız olan sonsuz özün sezgisi, bilincidir; bu özün sezgisinde insanlar... kendilerinin bilincinde olurlar;" "(Roma dininde-e.a.k.)... insanlarda olduğu şekliyle tanrılarda da ve tanrılarda olduğu gibi insanlarda da tözsel öğe olan *insanlığın ve öznelliğin bilinci ya da duygusu* bulunmaz;" "Hintliler durumunda... (dinleri-e.a.k.) salt bir boşinançtır... düşlem ve ona bağlı kölelıktir. (Hintli-e.a.k.)... ancak ölçüsüzce yabanıl bir (hayal gücünün-e.a.k.) aşırılığı yoluyla *kendi kendisinin olumlu bir duygusuna ve bilincine varabilir.*"

Marx insanın "insan dünyanın dışında çömelip oturan soyut bir varlık" olmadığını yazıyor. Hegel ise Hintliyi böyle resmediyor. Tinsel ve fiziksel varoluşunu yok ederek soyut evrenselliğe kendisine batıran soyut Hintlinin "edimsel olanla hiçbir bağlantısı yoktur." Ama Hegel'in gözünde Grekli öyle değildir. Grekli "somut insan"dır. Grekli *kendinin dünyası*dır, *kendi devleti*dir, *kendi etik yaşamı*dır ya da Marx'ın deyimiyle, *Sozietaet*'tır. "(Grek dininde-e.a.k.)," der Hegel, "somut insanlar... gereksinimlerine, eğilimlerine, tutkularına ve alışkanlıklarına göre, kendi tinlerine göre, onda geçerli ve özsel olan, ayrıca yasalarında ve ödevlerinde geçerli ve özsel olan her şeyle birlikte, etik ve politik karakteristiklerine göre kendi tanrılarında mevcutturlar."

Marx, devletin ve topluluğun "tersine çevrilmiş bir dünya" ürettiğini, dinin *verkehrte Welt* olduğunu söylerken; Hegel , "Hintlinin vahşi hayal gücünün "sonlu her şeyi", yani "dünya"yı "evirdiği"ni (*Verkehrung*) ve önümüze "bir *verkehrte Welt*" sunduğunu söyler. Hegel, Roma dünyasında "edimsellik"ten kopma noktasına gelmiş insanın

Hıristiyan dininde daha ileri aşamaya geçtiğini söyler. Hıristiyan dini daha ileri bir *Tinsel Dünya* sunmaktadır. Marx için bu "tinsellik" bir anlamda, gerçek dünyanın "evrilmiş" bir biçimidir, "evriği"dir, "evrilmesi"dir, yani Hıristiyan dininin sunduğu "tinsel dünya" Marx için bir *verkehrte Welt*'dir. Marx'ın bu deyimi kullanırken kafasının bir kenarıında Hegel olduğunu göstermek açısından Hegel'in bu deyimi kullandığı metinlerine bir göz atmak yeterli olacaktır. Örneğin Hegel Schelling'le birlikte yayınladıkları *Kritische Journal der Philosophie*'deki "Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhaeltniss zum gegenwaertigen Zustand der Philosophie insbesondere" (Giriş. Genel Olarak Felsefi Eleştirinin Özü, ve Onun Özel Olarak Felsefenin Şimdiki Durumuyla İlişkisi) başlıklı yazısında "*sağlıklı insan zihni* (bununla anlaşılan insan soyunun uzayda ve zamanda sınırlılığıdır-e.a.k.) ile ilişkisi içinde düşünüldüğünde kendinde ve kendisi için *felsefenin dünyası bir tersine çevrilmiş/evrik dünyadır*"[112] der. Gene Hegel'in *Phaenomenologie des Geistes* (*Tinin Görüngübilimi*)'te "Zihin/Anlak" bölümünde ele aldığı alt-başlıklardan birisidir "tersine çevrilmiş evren." Bilindiği gibi Marx aynı zamanda Hegel felsefesini "kafası üstünde duran" bir felsefe olarak görür. Bu Hegel'in felsefi dünyası bir "tersine çevrilmiş dünya"dır demekle aynıdır.

Marx dinin "insanal özün *fantastik edimselleşmesi*" olduğunu, çünkü insanal özün "hiçbir gerçek edimselliğe sahip olmadığı"nı yazar. Burada Marx'ın Hegel'den çok farklı düşünmediği kolaylıkla görülebilir. Hegel'in belirli dinler olarak gördüğü Hint, Grek ve Roma dinleri *fantezi*nin ürünleridirler. Hegel ne diyordu? "Dinde özbilincin, yani insanın kalıcı şeyi, tözsel ve özsel varlığı kavradığı organ *fantezi*dir. Fantezi ilkin soyut, içsel olanı ya da dışsal olarak kalıcı özü hayal eder ve onu tanırı olmaya inanılacak şekilde üretir," diyordu. Yalnız fantezi bu dinlerde hep aynı tarzda işlemiyor. Hint dini vahşi, yabanıl bir fantezinin aşırılığıyken ya da fantezinin ya da fantastik hayal gücünün doğal bir diniyken; Grek dini enerjik, canlı, sevinçli, özgür fantezinin; Roma dini ise soğuk, kuru, yavan ve bayağı fantezinin ürünüdür. Hegel'de Marx'ın söylediğine en yakın dinin Hint dini olduğu anlaşılmakta. Hegel, Hinduların kendileri hakkında zayıf, yoksul bir imgeleri olduğundan, insanlıklarının (Marx'ın deyimiyle, "insanal öz"lerinin) henüz özgürlüğün, ebedi olanın, gerçekten kendinde-ve-kendisi-için edimsel olanın içeriğine sahip olmadığını ileri

sürer. "Tinsel ve fiziksel varoluşun yok edilmesi kendi içinde somut hiçbir şey kapsamaz, ve soyut Evrenselliğe batışın Edimsel olanla hiçbir bağlantısı yoktur."[113] Hinduların kendi içeriklerinin ya da belirlenimlerinin soylu bir içerik ve belirlenim olduğunu bilmediklerini yazan Hegel, daha ileri bir kendi-duygularına ya da kendi-farkındalıklarına sahip olmadığını da belirtir. Bu dinde tarihsel olayların ve koşulların hiçbir bağlayıcılığı olmadığından "düş görmekte olan Hint tini"nin "edimsel olanla hiçbir bağlantısının olmadığı"nı söyler. Oysa Grek dini söz konusu olduğunda Hegel'in yorumu farklılık gösterir. Grek dinine yaklaşımında Hegel, burada "tanrısal olanın edimsellikle içkin dolaysız bir bağıntı içinde olduğunu, her zaman edimsellikte olduğunu ve sürekli dışsallığı içinde varolan edimsellikten doğduğu"nu belirtir. Grek dininde tanrısal olan sanatta tüketilir. Grek dininin içeriği doğal ve tinsel dünyanın, doğal ve tinsel edimselliğin gerecinden başka bir şey değildir. İçerik doğal ve tinsel yaşamın öğelerini kapsar. Grek dininin tanrısı, halkın kendi tinidir; halkın tözselliği ve özselliğidir. Bu yüzden Grek dinindeki tanrıların bilgisi, onların edimselliğin ötesinde soyutlamalar olarak bilinmesi değildir, ama daha çok kişinin kendi somut nesnel öznelliğini bilmesidir, çünkü tanrılar ayrıca insanın kendisinde vardırlar. İnsanlar kendilerinde yaşayan bu tanrıları edimselleştirirler ve onların edimselliklerini aynı zamanda kendilerinin edimsellikleri olarak bilirler. Bu dinde Tanrı olarak saygı duyulan tözsel öğe aynı zamanda insanın gerçek, asıl özselliğidir. Grek dinindeki manzara Marx'ın düşündüğü şeye karşılık vermemektedir. Marx'ın ifadesine yakın duran dinin Hint dini olduğu görülür: "Hayal gücünün nesnel tutarlılıktan yoksun, sonsuz çeşitlilikteki dünyası."

Marx dinin, "dünyanın tinsel *aroma*sı/*hoş koku*su" olduğundan söz ederken; Hegel, Hint dininin, "bütün çevreye ve tüm ilişkilere *Ruhun gül soluğu*nu yayan, dünyayı bir Sevgi Bahçesine dönüştüren bu *Çiçek-Yaşamının düşlemsel ve tinsellik dolu çekiciliği*"nden sözeder.

Marx "dinsel sefilliğin bir yandan edimsel sefilliğin ifadesi" olduğunu yazarken; Hegel "Hindular için insan yaşamının iğrenç, aşağılık ve nefret edilecek bir şey" olduğunu, "hiçbir etik, rasyonel özgürlüğün hiçbir belirli biçimi, hiçbir hukuk, hiçbir sorumluluk, ödev" bulunmadığını; "Hindu halkının tamamen etik olmayan bir yaşamın derinliklerine battığı"nı yazar. Bu dinde dinsel pratiğin en acınacak, en miskin ahlaksızlık olduğunu da ekler. Hinduların hasta inekler, sığır-

lar ve maymunlar için hastaneleri vardır, ama yoksul, fakir insanlar için hastaneleri yoktur. Marx dinsel sefilliğin bir yandan da "edimsel sefilliğe karşı protesto" olduğunu yazarken; Hegel, bireyleri ezen, zulmeden, onları tüketen ve kurban eden, etik yaşamlarıyla ve insanlıklarıyla bireyleri bastıran Roma dünyasında Hıristiyan dininin tarih sahnesine çıkışını bu dünyaya bir tepki olarak görür: "*Devasa sefilliği ve evrensel bir hüznü, kederi üreten bu soyut güç* (yani, Roma İmparatorluğu-e.a.k.) *oldu ve bu hüzün, keder gerçeklik dininin* (yani, Hıristiyanlığın-e.a.k.) *doğum sancılarını hazırlamaya hizmet etti.*" Umutsuzluğu yayan Roma felsefelerine karşı Hıristiyanlık edimsel dünyaya ve onun felsefelerine meydan okuyordu.

Marx dinin "tinsiz koşulların tini" ve "kalpsiz bir dünyanın kalbi" olduğunu söylerken, burada da bir anlamda Hegel'in *Tarih Felsefesi Dersleri*'nde resmettiği Roma dünyasına bir göndermede bulunmaktadır. Hegel'in ne dediğini anımsayalım: "Devletin (amacı-e.a.k.), törel yaşamları içindeki bireylerin ona adanması olduğu için, *dünya bir hüzün içine gömülür, kalbi kırılır*, ve *Tinin mutsuzluk duygusu*na kapılmış doğallığının işi biter. Gene de duyulurüstü Tin, *Hıristiyanlıktaki özgür Tin* ancak bu duygudan ortaya çıkabildi" ya da "*Roma dünyası*nda (karşı karşıya olduğumuz şey-e.a.k.)... somut olarak *tinsel*, kendi içinde varsıl bir yaşam... *değil*dir; tersine... *ruhsuz* ve (*kalpsiz*-e.a.k) bir sertlik ile izlenen... *Egemenlik*tir." Yani, Hegel Hıristiyan dinini Roma dünyasındaki tinsiz koşulların tini, kalpsiz ve ruhsuz Roma dünyasının kalbi ve ruhu olarak görür. Hegel Grek dini için bu değerlendirmeyi yapmaz, çünkü Grek dini bu tabloya uymaz.

Ve Marx o ünlü formülasyonunu yazar: "Din halkın afyonudur." Marx'ın "dinin halkın afyonu" olduğu düşüncesinin Hegel'in *Tarih Felsefesi Dersleri*'nde Hindistan üzerine olan bölümün sonunda söyledikleriyle paralelliği dikkat çekicidir. [Bu arada Hegel'in *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*'sini Türkçeye çevirenin bu bölümün sonunda geçen "Opium"u neden "Afyon" olarak çevirmeden bıraktığını anlamadığımızı belirtelim.]

Hegel, Hindistan'ın politik varlığının devlet değil "halk" olduğunu, din ile kast ilişkileri arasında çok yakın bir ilişki olduğunu belirtir. Bu durum Hintlilerin varoluşunu boğan, sıkan, bunaltan, duygusuzlaştıran ve hayvanileştiren bir ortam yaratmaktadır. "Bedende ve tinde bütünüyle düşmüş bir insan" olarak Hintli, "varoluşunu aptallaşmış ve dayanılmaz bularak" yalnızca "Afyon"un ona verdiği mucizeler ül-

kesinde, büyülü ve düşlemsel bir dünyada ve deliliğin mutluluğunda hazzı bulmaktadır. Doğru, Hegel burada doğrudan doğruya Hint dini "halkın afyonudur" gibisinden bir genellemeye gitmemektedir. Yalnız Hegel'in Hint dininin temelinde varolduğunu düşündüğü ölçüsüz, yabanıl fantezinin aşırılığının yarattığı dünya ile "Afyon"un yarattığı dünya arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Bu anlamda Hegel, bir bakıma, Hint dini "Hint halkının afyonudur" demeye getirmektedir. Marx'ın bunu olduğu gibi kabul ettiği ve dinin "halkın afyonu" olduğu türünden bir genellemeye gittiğini görüyoruz.

Marx dini "halkın *yanılsamalı* mutluluğu" olarak görürken; Hegel ise Hintlilerin durumunda insanın "varoluşunu aptallaşmış ve dayanılmaz bularak yalnızca (Afyonun-e.a.k.) verdiği *düşlemsel bir dünya* ve *deliliğin mutluluğu* ile haz duyabildiği"ni yazar. Buna karşılık Hegel'in önümüze sunduğu şekliyle Grek dini Marx'ın nitelemesine uymamaktadır.

Marx, "tarihin görevi, gerçekliğin öte-dünyası (*das Jenseits der Wahrheit*) çekip gittikten sonra, bu-dünyanın gerçekliğini (*die Wahrheit des Diesseits*) kurmaktır" diye yazarken; Hegel, Hint dininin bu dünyanın gerçekliği yerine *düşlemsel/fantastik* bir öte-dünya önerdiğini yazar. Dahası, Roma diniyle Grek dinini karşılaştırdığı bir başka yerde, Romalıların sürekli *gizli* bir şeylerle ilgilendiklerini; her şeyde gizli, saklı bir şey olduğuna inandıklarını ve her zaman onu arayıp durduklarını; buna karşılık Greklerin dininde her şeyin çok açık ve duru olarak, *duyunun ve sezginin önünde* bulunduğunu; bir öte-yan (*Jenseits*) değil, ama dostça, sevecen bir şey, bir bu-yan (*Dieseits*) olduğunu yazar. Buna göre, Marx'ın, bir anlamda, Hegel'in Tarih Felsefesi Dersleri'nde Hint dünyasından Grek dünyasına, Roma dünyasından Hıristiyan dünyaya geçişte gözettiği temel belirlenimlere sadık kaldığı görülmektedir.

Öyleyse, bu çalışmayı Hegel'in bir başka değerlendirmesiyle sonlandıralım. *Din Felsefesi Dersleri*'nde "Hıristiyanlık dini"ni ele aldığı bölümde Hegel, Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlığın dış varoluş koşullarıyla kendi çağının bir karşılaştırmasını yapar. Roma çağı *rasyonalite*nin zorunlu olarak yalnızca özel haklar ve özel mülkiyet biçimine sığındığı bir çağdı, çünkü dine dayalı evrensel birlik, evrensel politik bir yaşamla birlikte, ortadan kalkmıştı. Aciz ve etkisiz, güveneceği hiçbir şeyi kalmayan sıradan insanlar evrensel olanı kendi başına bıraktılar ve kendilerine önem verip özen gösterdiler. Bu ken-

dinde ve kendisi için kalıcı olanın düşünce dünyasından bile kovulduğu bir çağdı. Tıpkı Vali Pilatus'un "Gerçek nedir?" (*Juhanna* 18:30) diye sorduğu gibi, benzer şekilde Hegel'in zamanında da özel refah ve haz peşinde koşmak günün kuralıdır. Kişisel eylemlerin, sanıların ve kanıların temeli olan ahlaksal içgörü nesnel gerçeklikten yoksundur; ve gerçek tam tersi olarak karşımızda durur. Yalnızca öznel olarak inandığım şeyi kabul ediyorum. Bir zaman için filozofların öğrettikleri de bu görüşe uyuyordu: Tanrıya ilişkin hiçbir şey bilemeyiz.

Hegel'in görüşünde, her ne kadar halk arasında, yani alt sınıflarda, gene de nesnel gerçekliğe bir inanç varsa da, bu gerçekliğin öğretilmesi artık inanç terimlerinde doğrulanmamaktadır, çünkü zamanın beklentisi kavram tarafından doğrulanmadır; ne de doğrulama sertlikle, nesnel buyruklarla, dışsal desteklerle ya da devlet gücüyle gerçekleşmektedir. Görevi her zaman dini gayrete getirmek, canlandırmak olan rahipler, papazlar bu görevi yerine getirmediklerinde, din salt argümantasyona, geçmişte kalan bir konuma düşmektedir. Dinsel gerçeklik tarihsel olarak ele alınır alınmaz; bu, Hegel'e göre, onun sonu anlamına gelir; bu durumda da bundan böyle dolaysız bilinçte, yani iç olanın ve dış olanın birliği olarak edimsellikte, yaşayamaz. Ahlakçı görüşler ve güdüler, ahlakçı ya da öznel duygular ve ustalıklar hüküm sürdüğünden, o zaman onun yerine başka bir şey koyulur- ama bu kesinlikle spekülatif gerçeklik değildir! İncil'in sonsuz acıya en yakın olan fakirlere vaz'edilmediği yerde; sonsuz acıdaki sevgi öğretisinin haz lehine, acısız sevgi lehine terk edildiği yerde; *İncil*'in doğalcı bir yolda vaz'edildiği yerde- işte orada tuz da tadını yitirir (*Matta* 5:13). Her şey bu şekilde yapıldığında ve ahlaksal insan kendi derin-düşüncesinde (*Reflexion*) ve sanısında, kendi kanısında, kendi sonululuğunda doyum bulduğunda; her temel, güvenlik, dünyanın tözsel bağları sessizce sökülüp atıldığında; içsel olarak nesnel gerçeklikten, onun biçiminden ve içeriğinden boşaltılmış olarak kaldığımızda, diye yazar Hegel, o zaman geriye kalan kesin tek bir şey vardır: Kendi üzerine ya da içine geri dönen sonluluk, kibirli boşluk ya da anlamsızlık, ve içerikten yoksunluk, kendi içinde doyuma ulaşmış aydınlanmama ucu.

Hegel soruyu şu şekilde belirler: Bu *çürüme*nin dindeki durumun kendisiyle bağlantısı nedir? Dinin öğretilerinin tasarımlar, salt olgusal veriler olduğu yerde, ihtiyaç duyulan şey derin-düşünsel bir etkinlik olarak düşünmedir. Bu güvenli/güvenilir olanın gevşemesine,

kararsızlık göstermesine neden olan, diyalektik olarak her şeyi çözen ve onun geriye, ister evrenselin boş bir soyutlaması olsun isterse onu temel kılan duyguya indirgenmiş olsun, öznel olana geri götüren şeydir. Onda aklın sürekli olarak baskı altında tutulduğu sıradan insanlar, yetişmesinde, eğitiminde gerçekliğin yalnızca tasarım biçiminde varolduğu, kendi içgüdülerinin baskısı karşısında çaresiz kalan ve acıyı ve gereksinimi, gerçekte sonsuz acıyı ve gereksinimi, daha somut olarak deneyimleyen bu sınıf, kendi tanrıbilim öğretmenleri tarafından terk edilmiştir. Bu sonuncular derin-düşünce yoluyla ancak kendilerine yardım ederler ve doyumlarını sonlulukta, öznellikte ve tam bu yolla kendini beğenmişlikte bulurlar; ama, Hegel de bilir, bir bütün olarak nüfusun tözsel çekirdeğini oluşturan sıradan insanlar doyumlarını bu gibi şeylerde bulamazlar.

Din ve aklı birbirlerinin karşısına çıkarmak yerine, bunları birbirleriyle ters düşürmek yerine anlaşmazlığın uygun Hegelci bir tarzda çözümü *felsefede uzlaşma*dır. Din *felsefeye sığınmalıdır*. Roma'dan farklı olarak çözüm kısmi de olsa felsefededir. Hegel'in zamanının tanrıbilimcileri için dünya öznel derin-düşünceye geçmektedir. Felsefe ise gerçekliğin korunduğu tapınağın en kutsal yerini oluşturmaktadır.[114]

Ne diyordu *Ateş Irmağı*: "Onda her şey bulunmaktadır."[115]

III.

Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm

Bu yazının ilk bölümü olan 1., 2., ve 3. tezler kısmı daha önce *Felsefe Yazın* dergisinin Mart/Nisan 2009, 14. sayısında yayınlanmıştır; 4., 5., 6. ve 7. tezleri kapsayan kısım ise *Felsefe Yazın* dergisinin Nisan/Mayıs 2010, 16. sayısında yayınlanmıştır.

K. Marx'ın ve F. Engels'in kendi materyalizm anlayışlarını 18. yy.da yaygınlık kazanmış mekanik materyalizmden ve Feuerbach'ın materyalizminden ayırmaya çalıştıkları bir gerçek. Buna, kuşkusuz, bir de Alman idealist felsefe geleneğini de ekleyebiliriz. Böyle olmakla birlikte, hem Marx hem de Engels, yeri ve zamanı geldiğinde, hem Feuerbach'a hem de Alman idealist filozoflarına, özellikle Hegel'e çok şeyler borçlu olduklarını sayısız kez açıkça dile getirdiler. Ancak her ikisi de sıra, özellikle idealizmi eleştirmeye geldiğinde, deyim yerindeyse, dozu biraz fazla kaçırdılar. Bu yazı *Feuerbach Üzerine Tezler*'le ilgili olduğundan, Marx'ın burada idealizme yönelik eleştirisinde nasıl haksızlık yaptığını göstermeye çalışacaktır. Bu aslında yalnızca Marxizme özgüymüş gibi görülebilecek pek çok başlığın, konunun nasıl idealizm tarafından işlenip, geliştirildiğini de göstermeye yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Marx'ın 1845 baharında Brüksel'de yazdığı *Tezler* Engels'e göre, "sonradan işlenmek üzere çabucak kağıt üzerine çiziktirilivermiş, hiç de baskı için hazırlanmış olmayan notlardır, ama *yeni dünya anlayışının* dahiyane *tohumu*nun atılmış olduğu *ilk belge* olarak ölçülemeyecek bir değer" taşımaktadırlar.[1] Buna göre, diyalektik ve tarihsel materyalizm olarak da bilinen Marx'ın ve Engels'in felsefesi için bir başlangıç metni olma özelliği taşıyor *Tezler*. Oysa Tezler'e temel olan düşünce hemen kolaycılığa kaçıp diyalektik ve tarihsel materyalizm olarak tanımlanmamalıdır. Marx'ın *Tezler*'de formüle etmeye çalıştığı bu *yeni materyalizme* bir ad vermek gerekirse; bunun için "pratik-eleştirel materyalizm" ya da "pratik materyalizm" daha uygun olacaktır.*

---

*Alman İdeolojisi'nde Marx ve Engels komünisti, pratik materyalist olarak tanımlıyorlar (Marx-Engels, 1999:49).

Tezler'de ilk bakışta eleştiri konusu olan Feuerbach'ınki de işin içinde olmak üzere tüm materyalizm. Yeni bir materyalizme ihtiyaç olduğu düşüncesi belirmiş ve bu anlamda yeni materyalizm, tüm öncekilerden farklı olarak, o zamana kadar yapılmamış bir şekilde "pratik" temelinde geliştirilmiştir. Hedef tahtasına konulan, adeta tüm materyalizmin onda en tam, en teorik, en gelişmiş biçimine ulaştığı göz önünde bulundurularak, Feuerbach'ın materyalizmi olmakla birlikte; gerçekte, idealizm de hesaba katılarak tüm felsefedir. İdealizme bir kez, o da geçerken 1.Tez'de değinilmektedir. Bu yazının konusunu oluşturması bakımından aslında bu bile yetmektedir. 1.Tez bünyesinde, diğer Tezler'de açımlanacak olan başlıkları da barındırdığından, "idealizm" konusu açıklığa kavuşturulduğunda, başka bakımlardan da idealizmin söyleyecek sözlerinin olduğu belirginlik kazanacaktır. İdealizmin fazlası olup eksiğinin olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yazıda ilk bakışta *Tezler*'in başlıca ilgisinin *materyalizm* olduğu konusundaki şüpheleri derinleştirip hiçbir şeyin göründüğü gibi olmadığını göstermeye çalışacağız, yüzeyin altına ineceğiz; bir başka deyişle, yeni materyalizmin şekillenmesinde eleştirilen idealizmin, özellikle Hegelci idealizmin, pek çok unsurunun aralara sıkıştırıldığını göstermeye çalışacağız. Tartışılmak istenen idealizme haksızlık edildiğini göstermeye çalışmak; yoksa bir bütün olarak, kapsamlı bir çözümlemeyle Marx'ın teorisini eleştirmek değil.

Bu çalışma şimdilik ilk üç Tez'le sınırlı tutulacak olup, daha kapsamlı ve ayrıntılı bir inceleme sonraki bir yazının konusu olarak düşünülmektedir. Öyleyse, ilk üç Tez'in "İdealizm"le olan ilişkilerinin bir incelemesine geçebiliriz.

1. TEZ*

Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach'inki de olmak üzere) başlıca eksikliği, nesneyi [*Gegenstand*], edimselliği [*Wirklichkeit*], duyusallığı [Sinnlichkeit] duyusal insan etkinliği, Praxis olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca *nesne* [*Objekt*] ya da *sezgi* [*Anschauung*] biçiminde kavraması olmuştur. Bu yüzden etkin yan soyut olarak materyalizme karşıt olarak idealizm tarafından –kuşkusuz genel olarak edimsel, duyusal etkinliği tanımayan idealizm- geliştirilmiş oldu. Feuerbach - düşünce nesnelerinden [*Gedankenobjecten*] gerçekten farklı duyusal nesneler istiyor: ama insanal etkinliğin kendisini *nesnel* [*gegenständliche*] etkinlik olarak kavramıyor. Böylece "Hıristiyanlığın Özü"nde yalnızca teorik

*Tezler'i Almancadan şu kaynaktan çevirdik: http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm

tutumu gerçek insanal tutum olarak görüyor, oysa Praxis yalnızca iğrenç-Yahudice görünüm biçiminde kavranıyor ve sabitleştiriliyor. Bundan dolayı "devrimci", "pratik-eleştirel" etkinliğin önemini anlamıyor.

Bu tezin ilk cümlesini sadeleştirmek istediğimizde anlatılmak isteneni şu şekilde de kolaylıkla belirtebiliriz: tüm materyalizm *gerçeği, gerçekliği* yalnızca *nesne* olarak kavramıştır, *özne* olarak değil. Şimdilik "duyusal insan etkinliği"ni, "pratik" [Praxis]i kullanmayı erteleyerek, tezin ilk cümlesinin anlamı bizi böylesine bir genelleme yapmaya olanak sağlamakta. Gerçeğin, gerçekliğin nesne mi, yoksa özne mi olduğu tartışmasının materyalizm içinde de tartışılmaya başlandığı anlaşılıyor. Genel olarak modern felsefenin karşı karşıya kaldığı bir sorunun burada materyalizm içindeki bir dönüşüme de neden olacak şekilde ileri sürüldüğünü görüyoruz.

Marx materyalizm adına gerçeğin yeni bir kavranışını formüle etmeden çok önce, Almanya'da idealizm bunu gerçekleştirmişti. Bunun bir göstergesi olarak Hegel'in *Tin*'inin *Görüngübilimi*'nden yapılacak bir alıntı ne denmek istediğinin açık bir belirtisi olacaktır: "Benim görüşüme göre (...) her şey Gerçeği yalnızca *Töz* (bu 'Nesne' diye de okunabilir-e.a.k.) olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır."[2] Hegel, Marx'tan önce, gerçeği salt nesnellik terimlerinde değil, bir o kadar da öznellik terimlerinde tanımlamaya çalışıyor. Bu şekliyle aldığımızda Marx'ın ve Hegel'in görüşleri arasında bir farklılık olduğunu söylemek zorlaşıyor, kuşkusuz işin içine o bildik materyalizm ve idealizm arasındaki karşıtlığı katmadığımız sürece. Ama felsefelerin öznellikle nesnellik arasında yalpaladığı bir gerçek. İlk cümlenin devamında araya sıkıştırılan ve tezlerin geri kalanında da bir daha hiç görünmeyen "idealizm"e yapılan göndermeyle açıkçası hangi idealizmin kastedildiği anlaşılmamakla birlikte, Marx'ın burada Almanya'da idealizmin almış olduğu biçimleri göz önünde bulundurduğunu kestirmek zor olmasa gerek. Ama bilinen bir şey varsa o da duyusal insan etkinliği olarak değil de soyut özelliği içinde bir tür etkinlik, idealizm tarafından öne çıkarılmıştır. Doğru, Alman idealistleri bilgilenme sürecinde, dogmatistlerden, empirisistlerden, materyalistlerden farklı olarak, bilen özneyi etkin olarak tanımladılar. Örneğin Kant, "nesne"nin özne yanındaki şekillendirici etkinlik yoluyla "nesnelliği"ni kazandığını ileri sürdü; Fichte felsefesinin ilkesi olarak postüle ettiği Mutlak Ben'in etkin bir şey değil, salt *etkinlik* olduğunda ısrar etti; Hegel bilincin "ayırt etme"

ve "ilişkiye girme" olduğunu söyleyerek ondaki etkin yanı öne çıkardı. Uzun uzadıya idealistler tarafından etkin yanın nasıl "soyut (!)" bir biçimde de olsa geliştirildiğini anlatmaya gerek yok. Bizi burada ilgilendiren, konumuz açısından da önemli olan asıl nokta, Marx'ın idealizmin ne yapıp etse de hiç bir şekilde gerçek, duyusal eylemi, etkinliği tanıyamayacağını belirttiği sert anlatım. İplerin koptuğu yerin burası olduğu anlaşılıyor.

Bunun Marx açısından yeni bir şey olmadığını anlamak için *1844 Elyazmaları*'nda Hegel felsefesini eleştirdiği bölümdeki açıklamalarına bakmak yerinde olacaktır. Burada Marx Hegel'in büyüklüğünün insanı kendi kendisinin üretiminin bir sonucu olduğunu kavramasında; yani emeğin özünü kavramasında, insanı kendi *öz emeğinin bir ürünü* olarak kavramasında yattığını söyler. Hegel emeği insanın özü olarak kavramıştır. Ama bunu yaparken emeğin olumlu yanını görüp olumsuz yanını ise, Marx'a göre, görmemezlikten gelmiştir. "Emek, *insanın, yabancılaşma içinde* ya da *yabancılaşmış insan* olarak, *kendisi için oluşudur*. Hegel'in bildiği ve kabul ettiği tek emek, *tinin soyut emeğidir.*"[3] Buradan da görüleceği gibi, Hegel'in önümüze idealizmin en kapsamlı sistemini sunduğu gerçeğini kabul edersek, Marx'ın bu Tez'deki idealizm değerlendirmesiyle Hegel'deki emeğin, gerçek, duyusal, insanal etkinliğin ne anlama geldiğine ilişkin açıklamalarının çakıştığı daha kolayca anlaşılacaktır.

Buradan bir adım daha öteye geçtiğimizde çok tuhaf bir durumla karşı karşıya kaldığımızı görürüz. Feuerbach *pratiği*, duyusal insan etkinliğini hiç olmazsa "iğrenç", "çirkin" biçimi içinde de olsa kavrarken; idealizm, ne yazık, bu şekliyle bile kavramaktan uzak. Peki durum gerçekten de böyle mi? Diğerlerini bir kenara bırakırsak, hiç olmazsa Hegel için hiç mi umut yok?

Hegel'le bir şekilde tanışıklık kuran herkes az çok *Tinin Görüngübilimi*'nin ünlü "Efendilik-Kölelik" bölümünü bilir. Az çok tanışıklık kuran herkesin bildiğini *Görüngübilim*'i yorumlayan Marx'ın bilmediği düşünülebilir mi? Hegel burada köle emeğinin *oluşturduğunu* ve *şekillendirdiğini* yazar[4]; yani, emekçi duyusal-algısal dünyanın nesnelerini kendinin duyusal-algısal pratik etkinliğiyle, emeğiyle biçimlendirmekte, dönüştürmektedir; emekçi emeğiyle, nesnelleşmekte ve nesneleştirmektedir. Ama ilginçtir, *1844 Elyazmaları*'nda Marx, Hegel'in *Görüngübilimi*'nde ele alınan "mutsuz bilinç", "dürüst bilinç", "soylu bilinç ile soysuz bilinç" arasındaki savaşım gibi bölümlere

göndermede bulunmasına karşın, "efendi ve köle" arasındaki ilişkiye göndermede bulunmuyor. Marx bilerek mi yapıyor yoksa bilmeyerek mi bilinmez ama böyle yapmakla "köle" emeğinin, çalışmasının, gerçek, duyusal, insanal etkinliğin üstünden atlamış oluyor. Oysa Hegel "efendi-köle" ilişkisini ele aldığı bölümde gerçeğin, gerçekliğin nasıl yalnızca nesnel olarak değil ama aynı zamanda öznel olarak da kavranması gerektiği düşüncesini belirli bir bilinç biçiminin incelenmesi yoluyla göstermiş oluyor. Bir başka deyişle, kendinden önce neredeyse başka hiç bir filozofun yapmadığı bir biçimde Hegel, gerçek bilginin oluşum sürecinde etkinliğin, emeğin, çalışmanın, duyusal-algısal insanal etkinliğin ne derece özsel olduğunu göstermeye çalışıyor. Emek, etkinlik ya da çalışma vb. başlıkların Görüngübilim'in yalnızca bu bölümüyle ilgili olduğu da düşünülmemelidir. Marx'ın *Elyazmaları*'nda belirttiği "dürüst bilinç" biçiminin de ele alındığı "tinsel hayvanlar ülkesi" başlığını taşıyan bölümde duyusal, insanal etkinlik konusu başka bir çerçevede yeniden konu edilir.[5]

Marx için bunun bile yetmediğini düşünerek, idealizmin duyusal insan etkinliğini hiç de öyle soyut bir biçimde kavramadığını, gene Hegel'i temel alarak, başka bir yaklaşımla açıklamak gerekirse, bunun için en uygun olanın filozofun Katolik ahlak anlayışını eleştirisinde yattığı görülecektir. Uzun uzadıya tartışmadan, doğrudan bizi ilgilendiren yan üzerinden ilerlediğimizde dikkat çeken en önemli nokta kilisenin yoksulluk yeminidir, yani kilisenin sadakalarla yaşamı sürdürmeyi, kişinin onurlu bir şekilde kendi emeğiyle kendi geçimini sağlamasından daha değerli görmesi. İşte yoksulluğu, neredeyse açlığı en ahlaksal yaşam olarak gören Katolik kilise anlayışına karşı Protestan-Lutherci Hegel gerçekte, ahlaksal, törel yaşamın, kişinin kendi emeğiyle yaşaması ve emeğinin meyvalarından haz almasısı olduğunu söylüyor. Hegel Reformasyonun bir getirisi olarak kendi öz etkinliğinde doyum bulan insanın kendi çalışmasından haz aldığını, neşe duyduğunu ve emeğini, çalışmasını değerli ve haklı birşey olarak gördüğünü belirtiyor. Gene aynı Hegel, Katolik kısıtlamalara ve yasaklamalara karşı, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin *Tin Felsefesi* kitabının "Nesnel Tin" başlıklı bölümününde emeği, çalışmayı değerli ve haklı birşey olarak gerekçelendirmeye çalışır. İşte Marx'ın anlayışında, gerçek, duyusal insanal etkinliği tanımayan Hegel bu.

2. TEZ

Nesnel gerçekliğin [*Wahrheit*] insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu - teori sorunu değil, ama pratik bir sorundur. İnsan gerçekliği, yani düşüncesinin edimselliğini ve gücünü, dünyasallığını [*Disseitigkeit*] pratikte kanıtlamalıdır. - Pratikten yalıtılmış - bir düşüncenin edimselliği ya da edimsellik olmadığı konusundaki tartışma, salt *skolastik* bir sorundur.

1. Tez'e ilişkin değerlendirmeler ışığında gerçek bilginin ya da gerçek şekli içindeki Gerçeğin bilgisinin oluşumunda emeğin, emekçinin, çalışmanın, duyusal insanal etkinliğin rolü konusunda Hegel ve Marx arasında bir karşıtlığın olmadığı sonucuna varıyoruz.

2. Tez'le birlikte ise her iki düşünür arasındaki aralığın gittikçe kapandığını göstermeye çalışacağız. İlk olarak, bu tezin birinci cümlesinde söz konusu edilen "nesnel gerçeklik" ya da "nesnellik" kavramının ne gibi anlamlar taşıyabileceğine bir bakalım. Bunun için Hegel'e bir gönderme yerinde olacaktır. Hegel bize nesnelliğin üç değişik anlamını verir: *birincisi,* sıradan bilincin dışsal olarak karşısında bulduğu şey anlamında; *ikincisi*, Kantçı anlamda, düşüncedeki *a priori* öğenin taşıdığı evrensellik ve zorunluluk anlamında; *üçüncüsü*, salt bizim düşüncemiz olmayıp, ayrıca şeylerde de olması anlamında nesnellik. Buna göre, Hegel için Kantçı anlamdaki düşüncenin nesnelliği gene de özneldir, çünkü her ne kadar düşünce-belirlenimleri (*a priori* kategoriler) evrensellik ve zorunluluk taşısalar da, "kendinde-şey"den ayrı olduklarından, var olanın da düşünsel "kendinde"si olmadıklarından, *bizim* düşüncelerimiz olarak kalırlar.[6] Hegel, anlaşılacağı üzere, üçüncü anlamdaki "nesnellik"ten yana tutum alır. Bunlar, işin aslına bakılırsa, 'sonuç' olarak alınması gereken açıklamalar. Bizi bu Tez'de ilgilendiren bu sonuçlara neden olan sorun: düşünceye nesnel gerçeklik atfedilip atfedilemeyeceği ya da, daha doğrusu, düşüncenin Gerçeği bilip bilemeyeceği sorunu.

Marx'ın Hegel'den hiç de farklı şeyler söylemediğini daha iyi anlamak için Hegel'in Kant'ın eleştirel felsefesine ilişkin yaptığı değerlendirmelere bir göz atmak yerinde olacaktır. Çünkü bunu yaparak Marx'ın neyi ima etmiş olabileceğini en net bir biçimde gözler önüne serebildiğimiz görülecektir. İlk cümlede formüle edilen sorun tam da Kant felsefesinin, eleştirel idealizmin önüne koyduğu bir sorundu. Kant kendinden önceki metafiziğin, *bilme yetilerinin bir ön-incelemesine* kalkışmaksızın, doğrudan doğruya gerçeğin bilgisini elde ettiği-

ni ileri sürmekle eleştirel-olmayan ya da dogmatik bir tutum içinde bulunduğunu belirtmişti. Bu durumda gerçeği, nesnel hakikati dolaysızca bilmeye kalkışmadan önce, bilme yetilerinin gerçeği bilip bilemeyeceğimiz konusunda genel anlamda ne düzeye dek elverişli olduklarını incelemeyi kendisi için görev edinmişti. Daha açık söylemek gerekirse, Kant (gerçeği) bilmeden önce genel olarak bilme yetisini incelemesi gerektiğini düşünmüştü. Kant felsefenin görevini bu şekilde belirlediğinde, bu bildirim sağlıklı düşünen kafalara oldukça akla yatkın görünmüştü ve bu anlamda çağın neredeyse en büyük buluşuydu. Bilgilenme, genel olarak bilme yetisi, özel bir yeti olduğu için, bunun doğası, sınırları ve işlevi tam olarak belirlenmeksizin kalkışılacak bir işin sonunda "gerçeğin gökleri yerine yanılgı bulutlarının"[7] yakalanabilmesi riski vardı. Bu anlamda bu yeni felsefenin tutumu akla yatkın görünüyordu. Kuşkusuz, düşünmenin, bilmenin kendisinin bilmenin nesnesi yapılması önemli bir aşamaydı. Ama çok geçmeden yanlış ve yanılsamalı bir anlayışın bu tutumu içten içe kemirdiği görüldü; çünkü bilmeden önce bilme yetisini bilmek gerekliydi; yani, bilme yetilerini yoklamak, sınamak için onları bilmek gerekliydi. Bilmeksizin nasıl bilinecekti? Gerçeklikten önce gerçeklik nasıl ayrımsanacaktı? Kant'ın olanaksız olanı istediği çok geçmeden anlaşıldı. Zaten Kant da gerçeği bilemeyeceğimizi ileri sürerek bilgimizin fenomenal alanla, deneyimle sınırlı olduğu sonucuna varmıştı. Kant'a göre yapılması gereken şey bundan böyle fenomenal bilginin ya da deneyimin olanaklılığının koşullarına ilişkin bir inceleme olmalıydı.

Buna bakarak Marx'ı, insanın gerçeği bilip bilemeyeceği sorusunun teorik bir sorun değil de pratik bir sorun olduğunu açıklamaya götürenin Kantçı idealizmle aynı kaderi paylaşan materyalizmin bir biçiminin bünyesinde taşıdığı sorunlu yanlar olduğunu görmek o kadar zor olmasa gerek. Burada bizim ilgilendiğimiz şey, bunun hiç de yeni bir yaklaşım olmadığını göstermek. Bu tezin ikinci cümlesi, bu yüzden, daha da bir önem taşıyor.

Marx, gerçeklik taşıdığı iddiasındaki düşüncenin, bilginin bu iddiasını pratikte sınaması gerektiğinden söz eder. Açıkçası Hegel ve Marx arasında sorunun algılanışı bakımından hiçbir fark yok, kuşkusuz öncelik Hegel'e ait olmak üzere. Şimdi sorun bilginin, düşüncenin gerçekliğinin araştırılması ve sınanması olarak koyulmaktadır. Gerçekte ise bu Marx'tan önce Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde dil-

lendirdiği sorun olarak göze batmaktadır. Ancak gerçek bilgi iddialarının sınanmasında pratiği işaret eden Marx'tan farklı olarak Hegel "deneyim" kavramını kullanmaktadır. Şimdilik "deneyim"e ilişkin bir açıklamayı 3. Tez hakkında yapacağımız değerlendirmeye bırakarak Hegel'de deneyimin Marx'ın pratiğini de içerecek şekilde, üstelik ondan daha kapsamlı olduğunu belirtmekle yetinelim.

Marx, insanın düşüncesinin ya da bilgisinin gerçek olup olmadığını, dünyasallığını, bu dünyaya ait olup olmadığını pratikte sınaması gerektiğinden söz ederken Hegel, gerçek bilgiye götüren hazırlık yolu olarak tanımladığı *Tinin Görüngübilimi*'nin "bilincin bütün bir dünyasallığını zorunluluğu içinde" betimlediğini yazar:[8] Pratikte gerçekliğini sınamaya bırakmayan bir düşüncenin ya da bilginin nesnel gerçeklik taşıyıp taşımadığı tartışmasının *skolastik* bir sorun olduğu tezini geliştiren Marx'tan önce Hegel, bilmeden önce bilmeyi istemeye kalkışan Kant'ın yöneliminin *Skolastik* düşünürün *suya girmeden yüzmeyi* öğrenme düşüncesi kadar saçma olduğunu yazıyordu.[9] Fazla söze gerek var mı?

3. TEZ

Koşulların [*Umstände*] ve eğitimin değiştirilmesine ilişkin materyalist öğreti koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden, toplumu - biri toplumdan üstün olan - iki kısma ayırmak zorunda kalır.

Koşulların değiştirilmesi ile insan etkinliğinin ya da kendi kendini değiştirmenin [*Selbstveränderung*] çakışması ancak *devrimci pratik* [*revolutionäre Praxis*] olarak kavranabilir ve ussal biçimde anlaşılabilir.

Bu Tez'de de bizi ilgilendiren, açıkçası, eski materyalizmin ne düşündüğünden çok Marx'ın yeni diye tanımladığı anlayışın idealizmdeki karşılığı ve böylelikle ne denli yeni olup olmadığı. Ama önce Marx'ın bu Tez'deki temel düşüncesine bir göz atalım.

Burada Marx'ın Fransız Aydınlanma döneminin materyalistlerine, Fransız ve İngiliz ütopyacı sosyalistlerine göndermede bulunduğu düşünülebilir. Bir yanda, doğal ya da toplumsal koşullar (özel olarak eğitim) insanları biçimlendirmektedir, yani insanlar "koşullar" tarafından bir şekle sokulmaktadır. Diğer yanda, insanlardaki bir değişiklik bu "koşullar"daki bir değişikliği ve özel olarak da "eğitim"lerindeki bir değişikliği gerektirmektedir. Marx'ın dediğine

göre, eski materyalizm koşulların ve eğitimin kendi kendilerine değişmediklerini unutur: koşullar ve eğitim insanlar tarafından değiştirilir. Ama bu söz konusu doktrinler için sorun yaratır. Çünkü, eğer belirli verili bir tarihsel-toplumsal durumda insanlar egemen koşullar ve eğitim tarafından şekillendiriliyorlarsa, bu koşulları ve eğitimi değiştirmeleri gerektiği düşüncesi nereden gelecektir? Başka deyişle, toplumun geri kalanının eğiticilerinin eğitimi nasıl olacaktır? Bu kısır döngüden çıkışın bilinen yolu şunu varsaymaktadır: toplumda bazı insanlar koşullar tarafından tam koşullanmadan ayrı tutulurlar ve bunlar insanları da değiştirecek şekilde koşulları değiştirmeyi kendilerine görev edinmiş insanlardır. Bu anlamda bu insanlar toplumun geri kalanından üstün bir konumda bulunan bir kesimi de oluştururlar.

Aslında geleneksel materyalist toplum kuramı içindeki bu sorun 1. Tez'de eleştirilen konumun bir parçası olarak görülebilir. Burada "özne"nin "nesne" tarafından tek-yönlü bir belirlenmesi söz konusuydu. 1. Tez'de Marx "pratik" kavramıyla, nesnenin oluşumunda/inşasında öznenin önemine vurguda bulunmuş ve bunu yaparken geleneksel materyalizmin özne ve nesne arasındaki katı ayrımını da ortadan kaldırmıştı. 3. Tez'de Marx, tersinden düşünerek, öznenin değişiminde pratiğin rolünü (nesne yanından bakıldığında) belirlemektedir. Daha da iyisi, "pratik"te her iki terimin aynı anda gerçekleşen bir dönüşümünün söz konusu olduğunu ileri sürmektedir.

İlk iki Tez'e ilişkin yaptığımız değerlendirmelerle Marx'ın materyalizm içerisinde gerçekleştirmeye çalıştığı dönüşümün gerçekte Hegel'den uyarlamalarla ancak olanaklı olduğu konusunda yeterince ipuçları verdiğimiz dikkatli gözlerden kaçmayacaktır. Bu Tez'e ilişkin değerlendirmelerimizde de, burada işlenen "yeni görüş"ün Hegel'in düşüncesiyle paralelliğini, üstelik ondan bir uyarlama olduğunu göstermeye çalışacağız.

İşte burası Hegel'de "deneyim" kavramının ne anlama geldiğinin anlaşılması için çok uygun.

Hegel de, pek çok çağdaşı gibi, "bilgi" sorununa bir çözüm bulmaya çalıştı. Ancak bunu yaparken kendisini klasik epistemolojiye sınırlandırmak yerine, bir başka deyişle, bilgiye ilişkin psikolojik, formel ve soyut açıklamalara girişmek yerine (çünkü bütün bu yaklaşımlar, gerçeğin bilinemeyeceğinde sonlanıyorlardı), ilk ve yeni bir bilim olma özelliğiyle fenomenolojiyi (görüngübilimi) geliştirdi. Kant'ın ve

Fichte'in bilginin bilgisine yönelik bir felsefe anlayışından farklı olarak Hegel'in nesneyle ilişkisini temel alan bir bilgilenme anlayışını geliştirdiği görülmektedir. Bir çalışmasında Hegel, Kant'ın eleştirel idealist felsefesinin J. Locke'ın konumundan öteye ilerleyemediğini belirtir.[10] Bilgiyi bir araç, ortam ya da genelde bir yöntem olarak ele alan anlayışla yetinmeyen, buna karşılık doğrudan doğruya mutlak bilgiyle de başlamayan Hegel, ilgisini fenomenal bilgiye, genel olarak bilincin bilgisine yöneltir ve bu bilincin nasıl zorunlu olarak mutlak bilgiye doğru geliştiğini göstermeye çalışır. Bu durumda filozofun yapacağı şey kendisini genel olarak bilincin duruşnoktasına yerleştirmek ve aşama aşama felsefi bilgiye götüren yolu, tarihsel *deneyim*i almaktır. Yapılacak iş, bilgi ve nesnesi arasında karşılıklı ilişkiyi gözeten bilincin incelenmesidir.

Ancak bilince (ve bilgiye) yeni yaklaşım radikal farkını en çok her bir bilinç biçiminin bilgi iddiasını kendi-kendisine-eleştirisinde ve teorik deneyimden pratik deneyime, ahlaksal, hukuksal, politik, estetik, dinsel, vb. deneyime kadar yaygınlaştırılmış, genişletilmiş deneyim anlayışında gösterir. Burada önemli olan nokta, bilincin deneyiminin yalnızca teorik deneyime, örneğin bilmeye, sınırlandırılmış olmayıp bütün bir deneyimler (istenirse 'pratik'ler de denebilir) dizisini kapsadığıdır. Burada bilincin olanaklı tüm deneyim biçimleri içerilir.

Bilinç, en genel anlamda, "ayırdetmek" ve "ilişkiye girmek" olarak tanımlanır: bilinç bir şeyi kendinden ayırdeder ve sonra onunla ilişkiye girer. Bunun sonucunda bilinçte "bilgi" ve "nesnellik", "gerçeklik" olarak *genel ve soyut belirlenimler* tanımlanır. Bilinçte bu iki öğe kapsandığına göre, bilgisinin gerçekliğini, gücünü sınayacak olan bilinç biçimi sınamanın ölçütü, yani "gerçeklik", kendisinde olduğundan, gerçekte kendi kendisini sınayacaktır. Buna göre "deneyim", belli bir biçim biçiminin gerçeklik olarak kabul ettiği şeyle bilgisinin bir karşılaştırılmasıdır. Deneyim salt bilgiyle ilişkili değildir, salt ona dayanmaz; ama nesneyle de ilişkilidir. Bilgi değiştiğinde nesne de değişmekte, nesne değiştiğinde bilgi de değişmektedir. Her ikisi de değiştiğine göre bilincin değişmesi de kaçınılmazdır. İşte Hegel'in geliştirdiği yeni "deneyim" anlayışı:

> Bilincin kendi üzerine uyguladığı ve bilgisini olduğu gibi nesnesini de etkileyen bu *diyalektik hareket*, ondan *bilinç için yeni gerçek nesne kaynaklanıyor oldukça*, sözcüğün tam anlamıyla görgülenim ya da de-

neyim [*Erfahrung*] denilen şeydir.[11]

Acaba "devrimci pratiği" bundan daha iyi tanımlayan başka bir tanım var mı? Yeni nesne (yeni dünya, yeni yaşam, yeni gerçeklik) bilincin alt-üst oluşuyla, bilinçteki bir evrilmeyle, bilincin bir dönüşümüyle kendisini göstermektedir. Bu yüzden Hegelci anlamda "deneyim" ernpirisist, pozitivist, Kantçı anlamlarından farklı olarak, "dönüşümsel/dönüştürücü deneyim" olarak da tanımlanabilir. Bu tam da Marx'ın "devrimci pratik" dediği şeyi karşılayacak bir anlam taşımaktadır. Hegel'in yaptığı, bütünlüğü içinde bilincin kendisinin gerçekleştirdiği diyalektik, dönüşümsel deneyimleri ussal olarak anlaşılabilir kılmak ve zorunlulukları içinde kavramak olmuştur- *bilincin deneyimlerinin* (ya da istenirse "pratikleri"nin) *bilimi*. Kısacası, idealizm koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini unutmak bir yana, görüldüğü gibi, koşullarla insanlar arasındaki karşılıklı etkileşim temelinde sorunu gözler önüne seriyor.*

Eğitim konusuna, "eğiticinin de eğitilmesi" başlığına gelince. İdealizm, ayrıca, eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutmaz. Nasıl mı? "Eğiticiyi kim eğitecek?" sorusu neredeyse bütün bir Avrupa felsefesinin yüzleşmek zorunda kaldığı bir sorundur. Materyalizm insanın kurtuluşunu, özgürleşmesini açıklayamıyordu, çünkü diyalektik hareketi kavrayamamıştı ve etkinlik kavramından da yoksundu. İdealizm bu yanı geliştirmişti ama, insan emeğiyle etkinlik arasında bir bağ kuramıyordu. Tam da bu noktada Hegel devreye girmektedir. Çünkü tüm felsefe tarihi boyunca bu karşılıklı ilişkiyi, diyalektik hareketi kavrayan neredeyse tek kişi Hegel olmuştu. Gerek tek-yanlı materyalizm gerekse de tek-yanlı idealizm, her ikisi de sonunda dışarıdan bir dayatmayla ya da karışmayla değişimi açıklamak zorunda kalıyorlardı. Bu anlamda, bilincin gerçekleştirdiği tarihsel deneyim ya da praxis yoluyla nasıl kendisini biçimlendirdiğinin, geliştirdiğinin açıklaması "Eğiticiyi kim eğitecek?" sorusunun da karşılığı olacaktı.**

*Hegel'in idealizmi, toplumsal-politik devrimci pratiği, tanımladığı genel "dönüşünısel/dönüştürücü deneyim" kavramı ışığında ele alır; yani, "dönüşümsel/dönüştürücü deneyim" bir anlamını da toplumsal-politik devrimde bulur. Bunun için Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde Fransız Devrimine ilişkin açıklamalarına bakılabilir (Hegel,1986:356d.). Burada unutulmaması gereken şey, nasıl köle emeği, çalışması mutlak bilginin oluşumunda özsel bir aşamaysa, gene öyle Fransız Devriminin de o denli özsel bir aşama olduğudur.

**Hegel'in Jena Üniversitesi'nde oluşturduğu ilk felsefi sisteminde (Hegel,1979:99-177

Hegel'de önem kazanan anlayış insanların (ama üreten, çalışan, düşünen insanların) kendi tarihsel deneyimleriyle ya da, Marx'ın sevdiği şekliyle söylemek gerekirse, "praxis"leriyle, kendi kendilerinin eğiticileri olduklarıdır. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde bu düşünce en genel anlamında, Marx'ın duyusal insanal etkinlik ya da *praxis* olarak tanımladığı şeyi de kapsayacak bir biçimde işlenir: dışarıdan bir görüş noktası ya da bakış açısı dayatılmaksızın, ama içsel/içkin eleştiri yoluyla bilincin deneyimlerinin bütün bir dizisini zorunluluğu içinde, ussal olarak kavranır.

Aslında idealizm açısından sorun en temelde kendisini filozof ve sıradan bilinç/eğitilmemiş bilinç arasındaki ilişki sorunu olarak gösterdiğinde, bununla Hegel'in zamanında düşünen kafalar epey uğraşmıştı - felsefenin sıradan bilinçten istemi ve sıradan bilincin felsefeden istemi. İşte Hegel kendinden önce kimsenin el atmaya yeltenmediği "eğiticinin eğitilmesi" gerekliliğini bu açıdan da gündemine alır ve idealizmin bu konuda söyleyecek çok şeyi olduğunu gösterir.

Sıradan bilincin bakışaçısı ve felsefenin bakışaçısı arasında belirgin bir farklılık vardır. Sıradan bilincin kendisini evinde hissettiği yerde filozof kendisine yer olmadığını düşünür. Sıradan bilinç için felsefe kolayca erişilebilecek bir şey olmayıp, hemen ele geçirilemeyecek kadar uzaktadır. Hem sıradan bilinç hem filozof birbirlerini gerçeği ters yüz etmekle suçlarlar. Sıradan bilinci birdenbire felsefeyle tanıştırmak, işin aslına bakılırsa, onu "kafası üzerinde yürümeye zorlamak"tan başka bir anlama gelmeyecektir; alışkanlıklarını terk etmeye zorlanacak olan bilinç kendisine zorbaca davranmış olacaktır; oysa buna hiç gerek yoktur.

Felsefe, sıradan bilinçle ilişkisi içinde düşünüldüğünde, bu bilinç için "kafası üstünde duran" bir şeymiş gibi görünür. Sıradan bilincin kendisi için kurduğu, oluşturduğu, emin olduğu bir dünyası vardır; felsefeninki ona karşıt bir biçimde görünecektir. Sıradan bilinç bir yerdedir; felsefe ondan uzakta, ayrı bir yerdedir.

Hegel için felsefenin yapması gereken, sıradan bilincin bakışaçısını tanımak, kendisini bununla ilişkilendirmek ve, dahası, kendisini bu

---

ve 205-250) "alet" ve "çalışma" konusundaki ve "efendilik-kölelik" diyalektiğindeki kölenin kendi-kendisini-eğitimi konusundaki açıklamalarında Marx'ın söylediğinin öncelendiği görülecektir. Kölenin geçtiği "korku", "hizmet" ve "çalışma", "emek" evreleriyle (Hegel,1986:131-132) Hegel daha sonra söylenecekleri çoktan dile getirmişti.

aşamadan başlayarak geliştirmektir ya da genel olarak bilinci kendisi ile bir olarak koyması gerektiğidir.

İşte Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin betimleyeceği şey, genel olarak felsefenin ya da bilginin bu oluş süreci, aynı zamanda eğiticinin de eğitilmesi süreci olacaktır. Genel olarak bilincin gerçek bilgi olmak ya da onu üretebilmek için, önünde emeği ile geçmesi gereken uzun bir yol vardır. Hegel bilginin bu oluş süreciyle anlatılmak istenenin felsefi olmayan bilincin felsefeye getirilişinden ilk anda anlaşılan şey olmadığını belirtir. Bu ayrıca, der Hegel, örneğin Reinhold'un ya da Fichte'nin yaptığı gibi, felsefenin temellendirilişinden de başka bir şeydir. Ne de, örneğin Schelling'in yaptığı gibi, doğrudan doğruya mutlak bilgiyle başlayan ve diğer bilinç biçimlerine aldırmadığını bildiren bir felsefecilik olacaktır.

Hegel'e göre, eğitimsiz bireyi içinde bulunduğu duruş noktasından bilgiye taşıma görevi olan *Tinin Görüngübilimi*'nin, bir de "eğiticinin eğitilmesi" olarak evrensel anlamında ele alınması gerekir. Bu yolla buradaki eğitimin ikili bir özelliği vardır: *birincisi*, bilinen anlamında, genel olarak eğitilmemiş bireyin eğitimi; *ikincisi*, eğitimli bireyin, yani filozofun kendi-bilincini kazanması ya da kendini eğitmesi.[12]

İlk üç Tez'de ileri sürülen düşüncelerin, yeni materyalizmin sorunları ortaya koyuş ve ele alış biçimiyle bunlar için geliştirdiği çözüm önerilerinin daha önce dillendirildiğini, hem de idealizm tarafından ve daha öte işlendiğini göstermeye çalıştık. *Tezler*'de "idealizm"in izini sürdük; kolayca geçiştirilebilecek, öyle arasıra borç ödenerek anımsanacak bir şey olmadığını göstermeye çalıştık. Daha önce *Tezler*'in böyle bir yaklaşımın ışığında değerlendirilip değerlendirilmediğini açıkçası bilmiyoruz. Belki de böyle bir değerlendirme ilk kez oluyor. Bu okuyucuyu kışkırtmaya yönelik bir girişim olarak da düşünülebilir.

Anlaşılan "tinler ülkesinin kadehinden sonsuzluk" köpürmeye devam ediyor...

4. TEZ

Feuerbach dinsel kendine-yabancılaşma olgusundan (*Faktum*), dünyanın dinsel bir dünyaya ve seküler/dünyasal bir dünyaya (*eine weltliche Welt*) ikilenişi olgusundan hareket eder. Hizmeti dinsel dünyayı seküler temeline çözmekten ibarettir. Fakat seküler temelin kendisini kendisinden koparması (*abhebt*) ve

kendisini göklerde/hayal dünyasında (*in den Wolken*) bağımsız bir dünyaya/krallığa (*Reich*) yerleştirmesi ancak bu seküler temelin kendi-parçalanmışlığıyla (*Selbstzerrissenheit*) ve kendi-kendisiyle-çelişmesiyle (*Sichselbstwidersprechen*) açıklanabilir. Bu yüzden bunun kendisi (dünyasal temel-e.a.k.) kendi içinde hem çelişkisinde (*Widerspruch*) anlaşılmalı hem de pratik olarak devrimcileştirilmelidir (*praktisch revolutioniert werden*). Buna göre örneğin dünyasal aile (*irdische Familie*) kutsal ailenin sırrı olarak keşfedildikten sonra, bu durumda dünyasal ailenin kendisi teorik olarak ve pratik olarak yok edilmelidir.

Bu tezde ve bununla birlikte 6. ve 7. tezlerde dinle ve dinin tarihsel-toplumsal temelleriyle ilgili düşüncelere idealizmin yabancı olduğu düşünülecek olursa, bu büyük bir yanılgı olacaktır. Tersine, tüm bu tezlerde içerilen düşüncelere, soyut ve giderek mistik olduğu düşünülen idealizmde de rastlamak olanaklıdır. Nasıl mı? Bunun için Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin "Özbilinç" bölümündeki "Mutsuz Bilinç" şekline ve "Tin" bölümüne bakmak yeterli olacaktır. Ancak buna geçmeden önce Hegel'de bu "dinsel kendine-yabancılaşma" düşüncesinin filozofun gençlik dönemindeki yazılarında nasıl şekillendiğine bir göz atalım.

Hegel'in gençlik döneminde yazdığı bir metnin öneminc dikkati ilk çeken ve bunun daha sonra "mutsuz bilinç" kavramı olacak olan şeyin ilk taslağı olduğunu belirten Wilhelm Dilthey olmuştur. Hegel, gençlik dönemi yazılarında, mutsuz bilinci genel biçimi içinde, bir başka deyişle, daha sonra *Görüngübilim*'de yapacağı gibi, insanda sonsuz, değişmez olan ve sonlu, değişebilir olan arasındaki çatışma olarak, ele almıyor. *İnsan bilincindeki bölünmeyi ilk kez antik dünyadan modern dünyaya geçiş olarak düşünüyor.* Dahası, eğer Görüngübilim'de "mutsuz bilinç" özbilincin, kendinin bilincinin diyalektik gelişiminin soyut ve genel biçimi içinde sunuluyorsa, o ayrıca bir kez de "Tin"in, yani nesnel, edimsel dünyanın, tarihsel-toplumsal dünyanın diyalektik gelişiminin terimlerinde de sunulur. Hegel bilincin mutsuzluğunun kökenleri konusundaki ilk düşüncelerini Bern'de özel öğretmenlik yaptığı bir dönemde yazdığı denemelerde geliştirdi. Bu dönemde yazdığı çalışmalardan birinin başlığı: "Grek İmgelem ve Hıristiyan Olumlu Dini Arasındaki Ayrım"[13]dır. Hegel'in sorunu antik dünyadan modern dünyaya geçişin nasıl gerçekleştiği sorunudur. Bu dönemde Hegel, özellikle bu soruna aradığı çözümlerde, Montesquieu'dan ve Gibbon'dan okumalar yapar. Onun anlayışında, pagan dininin Hıristiyanlık tarafından bastırılması şaşırtıcı *devrim*lerden

birisidir ve bunun nedenlerine ilişkin bir inceleme tarih filozofunun çokça ilgisinde olması gerekir. Hegel, "yüzyıllarca devletlerde kök salmış, onların anayasalarıyla içli dışlı olmuş bir din"[14]in nasıl yokolup gittiğini sorar. Hegel'e göre, bu soruyu yanıtlamak için öncelikle Greklerin ve Romalıların dininin bütün antik yaşamla nasıl bağlantılı olduğunu anlamak zorunludur. Bu din metafizik bir sistem, felsefi derin-düşüncenin bir ürünü değildi; yurttaşın yaşamıyla, savaşlarla ve anayasalarla bağlantılıydı. Dahası bu din bir halkın diniydi ve dışsal bir şekilde yurttaşlara dayatılmamıştı. "Grek ve Roma dini özgür halkların bir diniydi ve özgürlüğün yitimiyle bu dinin anlamı ve gücü, onun insanların gereksinimleriyle uygunluğu da yokolmalıydı."[15] Özgürlük boş bir sözcük olduğunda bu din halk üzerindeki gücünü yitirmişti.

Pagan dinin yokoluşu, bu yüzden, özgürlüğün yokoluşuyla bağlantılıydı. Ancak genç Hegel için özgürlük bireyin özgür istenci değildir. Bu özgürlük, daha çok, birey ve onun kent-devleti arasındaki uyumlu bir ilişkiyi gösterir. "Antik yurttaş için ülkesinin ya da devletinin *idea*sı, uğruna çabaladığı, onu çabalamaya zorladığı, görünmez ve yüksek gerçekliktir; dünyasının sonsal ereği ya da onun gözünde (bu-e.a.k.) dünyanın sonsal ereğidir."[16] Antikitenin yurttaşı, tam da özel yaşamını kamusal yaşama karşıt olarak koymadığı için, özgürdür. Antik yurttaş kent-devletinin bir üyesidir; ancak kent, yurttaşı baskı altında tutan, baskı altında yöneten bir devlet, yabancı bir güç değildir. "Özgür insanlar olarak kendilerinin koydukları yasalara boyun eğdiler, kendilerinin göreve getirdikleri kişilere boyun eğdiler, kendilerinin karar verdikleri savaşlara giriştiler, kendilerinin olan bir erek için mülkiyetlerinden oldular, arzularını, tutkularını köreltiler, binlercesi yaşamlarını gözden çıkardı."[17] Bu yüzden, bu özgürlük bireyin bütünle bir birleşmesi, bütünleşmesiydi ve bu bütün, bu idea onun için öte-yanda değil olgusallıkta bulunan bir şeydi. *Ülke ya da kent-devlet antikitenin yurttaşı için salt bir şey değil ama dirimli bir gerçekliktir. Bu yaşamda hiçbir bölünme söz konusu değildi.* Birey, kendi kendisine bırakıldığında, kendinin en yüksek iyisini bir *öte-yan*da aramasına neden olan devlete karşıt değildir. Antik din yalnızca bu yaşamın anlatımıdır. "Bu ideanın varlığında yurttaşın bireyselliği ortadan kalkmıştı,"[18] der Hegel. Yurttaş kendinin ebedi, ölümsüz yanını kent-devletine sunmuştur.

Ancak savaşların etkisiyle ve zenginliğin artışıyla birlikte birey

kendi üzerine geri döndü. Artan zenginlik ve eşitsizlik kent-devletin çözülüşüne neden oldu. Çöküş, yani yurttaş ve kent-devleti arasındaki dirimli bağlantının yitişi, yeni gereksinimleri doğurdu ve tarihin en önemli dönüşümlerinden birine yol açtı. "Kendi etkinliğinin bir ürünü olarak devlet imgesi yurttaşın ruhundan silinip gitti."[19] Yalnızca birkaç kişi devletin sorumluluğunu taşıdı; zamanla yalnızca tek bir kişi. Diğerleri makinenin dişlilerinden başka bir şey değildi. Bu yüzden, Hegel için, özgürlük anlamına gelen şey ortadan kalktı ve onun yerini, sonlu olduğu ve her yerde sınırlarıyla yüzleştiği için bundan böyle kendinde özgür olmayan bir etkinlik, bireyin kendisi için sınırlı çıkarı, ilgisi aldı. "Her bir etkinlik ve her bir erek yalnızca bireyle ilişkiliydi; bundan böyle bütün ya da idea adına herhangi bir etkinlik söz konusu değildi."[20] Kent-devletinin yaşamı olan bir yaşamla bu bütünleşmenin yerine birey, kendisine geri döner ve kendi hazzıyla ilgilenir. *Özel mülkiyet hırsı Hegel'e bu dönüşüm konusunda bir ipucu sağlar.* Zenginlik kent-devletin yerini almıştır; bu dönüşüm Hegel'e oldukça önemli görünür. Özel hukuk ya da soyut hukuk oluşturulurken mülkiyet ve mülkiyet sahipleri arasındaki ilişki özsel önem taşır. Her bir birey devleti kendi çıkarlarının en iyisi için kullanacağı yabancı bir güç olarak görebilir. "Her bir birey kendisi için ya da zorla bir başka birey için çalıştı."[21] *Özel ya da soyut hukuk mülkiyet güvenliği hukukundan başka bir şey içermez; bu ikincisi şimdi bireyin tüm yaşamını doldurur*: Görüngübilim'de Hegel kent-devletin törel-politik yaşamının yerini alan bu Romanın tüzel/hukuksal konumuna geri dönecektir. Bu hukuk bireycidir; eski kendiliğinden-apaçık dinsel hukuk değildir. Evrensel bir özellik taşır, çünkü birey mutlak olarak tanınmıştır. Ancak bireyde tanınan soyut bireydir, dirimli ve somut insanın maskesidir. Varolan, toplumsal bir atomculuktan daha fazlası değildir.

Bundan böyle antik dinin artık herhangi bir anlamı yoktur. *Dünyanın* bu *mutsuzluğu*nda yeni istemler duyumsanır ve Hegel'in Tübingen'de özel bir din olarak adlandırdığı Hıristiyanlık, yüreklerde ve kafalarda yerleşmeye başlar. İnsanın yaşamını ve etkinliğini dolduran ne varsa onun için yitip gittiğinden, "ölüm... ona ürkütücü bir şey olarak görünmeliydi, çünkü hiçbir şey onu yaşama bağlamamaktaydı."[22] *Bu devlette insan mutlak bir şeyi onun dışında bulmak için dünyadan kurtulmalıydı.* Sonlu ve sonsuz onun için ayrışmalı ve Tanrı erişilemez bir öte-yan olarak görülmeliydi. "Akıl, insan istencinde

karşılaşamayacağı... mutlak ve kendinde-varolan gerçekliği başka yerlerde aramaktan vazgeçemezdi."[23] Aranan mutlak, Hıristiyan dininin insanal gücün ve istencin dışında ama insanal yakarışta ve duada yer edindiği şeklinde sunduğu tanrısallıkta ortaya çıktı. İnsanın edilginliğine, sınırı öte-yanda olan bu gereksinim eşlik etmektedir. "Roma imparatorlarının despotizmi insan tinini yeryüzünden kovdu ve insanları mutluluğu göklerde aramaya ve umut etmeye zorlayan bir sefaleti yaygınlaştırdı."[24] *Kent-devletin ortadan kalkışında mutsuz bilinç belirir ve Hıristiyanlık bunun anlatımıdır*. Ancak Hegel geçmişte olana geri dönmez. Bu *büyük parçalanma* kendi zorunluluğunu taşır ve mutsuz bilinç yeniden bir birleşmenin olanaklı olması için zorunlu bir bölünmedir. Bu noktada Hegel'in önüne koyduğu sorun özel olarak Hıristiyanlığın sorumlu olduğu bir parçalanma, modern parçalanma yoluyla, bireyin kendi devletiyle bu uyumlu ilişkisinin nasıl elde edileceğidir.

İşte, Marx'ın bilmediği ve Hegel'in gençlik dönemine ait bir çalışmasında bilincin kendisindeki bir bölünmenin, parçalanmanın temelinde nasıl "dünyanın parçalanmışlığı"nın bulunduğuna ilişkin açıklamaları. Daha bu genç Hegel. Şimdi asıl metnimize, *Tinin Görüngübilimi*'ne geçebiliriz.

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde "Din", bilincin tarihsel gelişiminin zorunlu bir evresi olarak kendini gösterir. Bilincin "Din" aşamasına gelinceye kadar olan önceki şekillenmelerinde-bilinç, özbilinç ve tin- dinsel bilinç, "mutlak varlığın bilinci" olarak değişik biçimlerde ortaya çıkar: "anlak/zihin" bilinci bölümünde duyulurüstünün bilinci, "özbilinç/kendinin-bilinci" bölümünde "mutsuz bilinç", "tin" bölümünde antik-törel dünyada yeraltı dünyasının dini, cennete inanç ve aydınlanmanın dini, ahlak dini gibi. Buna karşılık, kendine güvenen "us/akıl" bilincinin hiçbir dini yoktur, çünkü bu bilinç biçimi "*kendini dolaysız* şimdide bilmekte ya da aramaktadır."[25] Marx'ın 4. Tez'in ilk iki cümlesinde Feuerbach'ın din anlayışını özetlerken belirttiği "dinsel kendine-yabancılaşma"nın Hegel'in *Görüngübilimi*'ndeki karşılığı "mutsuz bilinç"tir; diğer iki cümlesinde dile getirdiği düşüncelerin *Görüngübilim*'deki karşılığı ise "Tin"dir, özellikle de "Kendine yabancılaşmış Tin."

"Mutsuz Bilinç" (*unglükliches Bewussstsein*) Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde "Özbilinç" bölümünde, "Özbilincinin Özgürlüğü" altbaşlığında ele aldığı bir bilinç şekli. Hegel "mutsuz bilinç" tanımla-

masını, açık bir biçimde, kendi içindeki bölünmenin bilincinde olan bilinç için kullanır. *"Mutsuz bilinç" bölünmüş bir 'Kendi'dir, 'Ben'dir. Kendinin bölünmüş özünün, doğasının bilincinde olduğundan "mutsuz bilinç," birlik içindeki bir bölünmedir. Bilinç kendisini bölünmenin, parçalanmanın, yarılmanın bir yanıyla özdeşleştirir; ancak diğer yarısını hem kendinin bir parçası olarak hem de kendinden yabancılaşmış olarak görür.* Bölünme, böylelikle, bir bölünme olarak ve istenmiş bir bütünlüğün yokluğu, bulunmayışı olarak deneyimlenir. *Gerçekte, "mutsuz bilinç", "efendi-köle" ilişkisinden kaynaklanan görgülenimdeki temel bölünmenin bir bilincidir: "... daha önce iki birey, efendi ve köle arasında bölünen ikileniş şimdi bire yoğunlaştırılmaktadır."*[26] (İnanması güç değil mi? İdealizm, Hegel, mutsuz bilincin toplumsal bir ilişkinin yansıması olduğunu demeye getiriyor.) Soyut biçimi içinde mutsuz bilinç insanın sonlu, değişebilir yaşamı ve sonsuza, değişmeze ilişkin düşüncesi arasındaki çelişkinin bilincidir. Hegel'in "mutsuz bilinç" tanımlaması Hıristiyanlığın öğretilerine ve pratiklerine göndermelerle doludur ve bilincin bu biçimi, genel doğası içinde, belirgin bir şekilde dinsel bir yönelimdir. Tarihsel belirişini Hıristiyan Ortaçağların bir döneminde bulan *"mutsuz bilinç" gerçekte, yaşamın mutsuzluğu olarak yaşamın bilincidir: "Yaşamın, onun dışvarlığının ve etkinliğinin bilinci, bu dışvarlık ve etkinlik üzerinde yalnızca bir acıdır, çünkü burada bilinç kendi özünün bilinci olarak salt karşıtının bilincini taşımaktadır ve salt kendi yokluğunun bilincidir".*[27] İnsan dünyasal ve ölümlü koşulunun üstüne yükselir. O sonsuz olanın ve sonlu olanın, yaşamın ve sonluluğa indirgenmiş kendi yaşamının dışına koyduğu mutlak olanın çatışmasından daha fazlası değildir. Hegel'e göre dinsel bilinç tam da, kendinin "başka dünyası"nda, kendi 'Ben'inin dışsallaşmasını tanıyamadığı sürece, eksiktir, uygunsuzdur, yetersizdir, dahası "mutsuz"dur. Sanıyoruz bu açıklamalar "mutsuz bilinç" bölümünün Hegel'in Feuerbach ve Marx gibi izleyicileri için neden önemli olduğu konusunda biraz da olsa bir bilgi verecektir.

Ancak Marx'a daha fazlası gerekiyor. Bu ise Feuerbach'ta olmayan bir durum. Feuerbach'ta olmayanın Hegel'de olduğunu göstermek de bize düşüyor. Bunun için *Görüngübilim*'in "Tin" bölümünde yoğunlaşmamız gerek.

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin "Tin" (Geist) bölümü bir anlamda tarih felsefesi konularını da içerir. Bireysel bilinç biçimlerinin diyalektik gelişimlerinden *edimsel, nesnel dünya*'(TG,§439)ya,

tarihsel-toplumsal dünyaya geçiş yapılır. Edimsel, nesnel dünyanın içeriği bundan böyle bireysel bilinç değil tarihsel-toplumsal dünya, törel-politik toplumdur, bu dünyanın bilincidir. Mutlak bilgiye doğru genişleyen ve genleşen hareketin öznesi bundan böyle bireysel bilinç değil, kollektif-toplumsal bilinçtir. Kuşkusuz, burada söz konusu olan, *önceki bireysel bilinç biçimlerinin denk düştükleri tarihsel-toplumsal dünyanın diyalektik gelişimidir; çünkü bilincin gerçekliği, içinde bulunduğu edimsel, nesnel dünyadır.* Yoksa, bundan yoksun bir bilinç diyalektiği tek-yanlı, soyut ve bireysel kalmaya mahkumdur.

Tinin Görüngübilimi'nde "Us/Akıl" (*Vernunft*) bölümünde sonlanan bireysel bilincin gelişimi, içinde kendi gerçekliğinin gelişimini tarihsel olarak kavrayacağı *tarihsel-toplumsal dünya biçimleri*ne yönelir. Bilinç şimdi, Hegel'e göre, "Tin" olarak "kendisinin kendi dünyası olarak ve dünyanın onun kendisi olarak bilincindedir",[28] yani kendinin dünyası ve dünyanın kendisi olarak. Kollektif/ortak yaşam yoluyla bilinç şekillerinin evrenselliği sağlanmış olur. Buna göre tin, bireylerin tekil varoluşlarını aşan bir özdür, ama onların özünü ve gerçekliğini taşıdığından aynı zamanda bireylerin kendilerini onda bulduğu "töz"dür. Bu aşamada da bir gelişme söz konusudur. Ancak bu gelişmede tin daha önceki bilinç şekillerinden farklı olarak, "olgusal Tinler" olarak, "bir dünyanın şekilleri" olarak görünür. Ya da, tam olarak alıntılarsak:

> "Tin, *dolaysız gerçeklik* olduğu ölçüde, bir (*halkın*-e.a.k.) *törel yaşamıdır*; bir dünya olan bireydir. Dolaysız olarak ne olduğunun bilincine ilerlemeli, güzel törel yaşamı ortadan kaldırmalı ve bir dizi şekil içinden geçerek kendi kendisini bilmeye ulaşmalıdır. Ama bu şekiller ise *olgusal Tinler*, *özgün edimsellikler* (vurgu-e.a.k.) olmakla ve yalnızca bilincin şekilleri yerine *bir dünyanın şekilleri* (vurgu-e.a.k.) olmakla öncekilerden ayrılırlar".[29]

Tinin "kendi kendisini bilme"si için alması gereken uzun bir yol vardır. Bu yolda tin şu aşamalardan geçer:

a) "Gerçek Tin. Törellik" (Greklerin törel dünyası ve bu dünyanın Roma İmparatorluğu'nun atomlaşmış toplumuna dönüşümü- "Tüzel(Hukuksal-e.a.k.) Konum" alt-bölümü)[30]-

b) "Kendine yabancılaşmış Tin.(Kültür-e.a.k.)" (Antik dünyanın sonundan Fransız Devrimi'ne kadar olan dönem; bir başka deyişle, Hıristiyan, feodal dünya ve bu dönemin sonunda burjuvazinin doğuşu. Aydınlanma (kültürel beliriş) ve Fransız Devrimi)[31]-

c) "Kendi kendisinden (emin-e.a.k.) tin. Ahlak" (Alman İdealizmi ve Romantizmi)[32]-.

Bizi bu noktada ilgilendiren, *Tezler*'in 4.'sünde Marx'ın "Kendine yabancılaşmış Tin (ya da Dünya)" bölümünden, bir başka deyişle, "bu ve öte dünyalara parçalanmış olan dünya"[33] bölümünden nasıl etkilendiğini ve yine Hegel'in bu bölümde ele aldığı "Aydınlanma"nın genel tutumunun Marx'ın düşüncesine ne düzeye dek kaynaklık ettiğini, Marx'ın bunu nasıl genelleştirmeye çalıştığını göstermek olacaktır.

'Kendi'siz, uyum ve birlik içindeki Greklerin törel dünyası, "bireyselliklerin yalın dayanıklılığının bir noktalar çokluğuna saçıldığı"[34] yeni bir toplum biçimine evrilir. Bu yeni toplum biçimi, "Tüzel (Hukuksal-e.a.k.) Konum"[35] bölümünde tartışılan, Roma İmparatorluğu'nda bulınmaktadır. Toplumsal yaşamın içeriği bundan böyle, Greklerin törel dünyasında olduğu gibi, topluluğun herbir üyesinin kendi etkinliğinin belirişi olarak deneyimlediği geleneksel yasalarda ve törelerde yaşamamakta; buna karşılık yalın, yalıtılmış, herkes gibi bir 'Bir' olan imparatorda yaşamaktadır. İmparatorun gücü (ya da iktidarı) başka bireyler tarafından bütünüyle yabancı bir güç olarak görülmektedir-her ne kadar bu güç (iktidar) salt diğer bireylerin ona boyun eğmeleriyle ve onu tanımalarıyla yaratılmış olsa da. İmparator iktidarını sürdürmek için adaletsiz, zalim, acımasız ve yıkıcı olmak zorundadır.

Bu durumda toplumsal dünya bireylerin, içinde kendi özdeşliklerinin doğrulamasını bulacakları birşey olarak deneyimlenmemekte, ancak bireylere karşı duran, yabancı ve düşman bir oluşum olarak görülmektedir-aynı zamanda *onların bir çalışması* olsa da. Bu yabancılaşmanın koşuludur[36] ve Hegel bunu Fransız Devrimi'ne kadar olan süreçte izleyen yüzyıllar boyunca Avrupa toplumunu nitelendiren bir koşul olarak görür.

Bu, bireyin toplumsal dünya ile bir ilişkisi olarak yabancılaşmadır. Bu ise yabancılaşmanın bir diğer düzeyinin yükselişine yol açar. *Yabancılaşmış bilinç kendini nesnel gerçeklikten kopmuş olarak gördüğünden nesnesi ile olan yeni birliğini bir başka dünyaya, arı bilincin dünyası olan bir 'öte' dünyaya tasarlar*. Bu ötedeki, uzaktaki başka dünya dinsel inancın dünyasıdır-Hegel bunu gerçek dünyanın parçalanmışlığından kaçmak için bir çaba olarak görür. Ancak tam da bu başka dünya gerçek dünyanın bir yansıması olduğundan, önerilen

uzlaşmanın, birliğin kendisi yabancılaşmış bir biçim içinde, insanın Tanrı ile ilişkisi olarak sunulmuştur.[37] Yabancılaşma bu durumda üç biçim almaktadır:

(i) gerçek dünya içinde yabancılaşma,
(ii) arı bilincin dünyasının gerçek dünyadan yabancılaşması,
(iii) arı bilinç içinde yabancılaşma.

Yabancılaşmanın değişik düzeyleri arasındaki ayrım "Kendine yabancılaşmış Tin"in sonraki yapısını belirler. Edimsel (gerçek) dünyadaki yabancılaşma '(Kültür-e.a.k.) ve kendi edimsellik alanı' başlıklı alt-bölümde betimlenmiştir. Arı bilinç dünyasındaki yabancılaşmayla 'İnanç ve Arı İçgörü' ve 'Aydınlanma' bölümlerinde ilgilenilir. Sonunda, Aydınlanmanın tininin edimsel (gerçek) dünyaya geri dönüşü Fransız Devrimi yoluyla, Hegel'in '(Mutlak-e.a.k.) Özgürlük ve Terör' bölümünde tartıştığı Fransız Devrimiyle belirtilmiştir.

Konumuza bir an önce gelmek için, fazla lafı uzatmadan, Hegel'in edimsel (gerçek) dünyada yabancılaşma ve arı bilinç alanındaki yabancılaşma arasındaki ilişkiyi hangi terimlerle betimlediğine bakalım:

> *Tinin dünyası ikiye bölünmektedir: birincisi edimsellik dünyası ya da onun kendisine yabancılaşmasıdır; ikincisi ise, Tinin, kendini birincinin üzerine yükselterek, arı bilinç Eterinde kendi için kurduğu dünyadır. Bu ikinci dünya o yabancılaşma ile karşıtlık içinde durmaktadır ve tam bu nedenle ondan özgür değildir; tersine gerçekte yalnızca yabancılaşmanın iki ayrı dünyanın bilincini taşımaktan oluşan ve ikisini de kapsayan öteki biçimidir.*[38]

Burada belirtilmesi gereken iki önemli nokta şudur. Birincisi, dinsel inancın dünyasının *yanılsamalı* bir dünya olduğuna ilişkin dolaylı belirtik anlatımdır. Edimsel dünyadan kaçmak için bir çabadır; ancak boş bir çaba, çünkü arı bilincin dünyası kendinde boş olduğu için hiçbir içeriği yoktur. İkincisi ise, dinsel inanç içeriğini arı bilinçten türetmediğinden, bu içerik edimsel dünyadan türetilmek zorundadır. Dinsel inancın içeriği edimsel dünyanın içeriğinin düşüncelleştirilmiş/idealleştirilmiş yansımasıdır. "Burada... din bir yandan *Töz*den çıkmıştır ve onun arı bilincidir; öte yandan bu arı bilinç kendi edimsel bilincine, öz ise *dışvarlığına* yabancılaşmıştır".[39] "(Mutlak-e.a.k.) Varlığın bu *arı bilinci yabancılaşmış* bir bilinçtir... (kültür-e.a.k.) dünyasından.... bir yansımadır",[40] "arı bilincin evrenselliğine yükselmiş

olgusal dünyadan başka birşey değildir".[41] Dahası, Hegel "İnanç ve Arı İçgörü" bölümünde kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık, ekin/kültür dünyasında devlet gücü (iktidarı) ve zenginlik arasındaki ilişkilerin idealleştirilmiş belirişlerini ya da anlatımlarını Hıristiyan Üçleme öğretisinde ve Baba-Tanrı ve Oğul-Tanrı arasındaki ilişkide bulduğunu göstermeye çabalar.

Dinsel inanç Aydınlanmanın ussalcı eleştirisiyle karşı karşıya kalır, ona teslim olur, boyun eğer. Ancak Aydınlanma felsefesi (ya da "arı içgörü") benzer biçimde arı bilincin bir eğilimidir ve benzer yolda kendi içeriğini kendinden türetememektedir. Aydınlanmanın öğretileri, gerçekte, dinden miras kalan yabancılaşmış deneyimden türetilirler; Aydınlanma da mutlak varlık ve yalıtılmış bireysel bilinç arasındaki ayrımı sürdürür. İlki boş bir soyutlama derecine indirgenmiştir-deizmin tanrısı ya da 'töz' kavramı. Olumlu vurgu ilişkinin diğer yanındadır-duyumculuğun bilgi kuramında ve yararcılığın törebiliminde anlatımını bulan bireysel bilincin dolaysızlığı. Dinsel inanç ve Aydınlanmanın ussalcılığı aynı yolda arı bilinç alanında edimsel dünyadan ayrı olarak koyulmuşlardır. Böyle olmakla içerikten yoksundurlar. İçerikleri bu yüzden edimsel (gerçek) dünyanın yabancılaşmış deneyiminin bir yansımasıdır. *Düşüncede yabancılaşma*, Hegel'e göre, *toplumsal yabancılaşmanın bir yansımasıdır*.

"Özbilinç" bölümünde ele alınan Stoacılık ve Kuşkuculuk yabancılaşmanın ilk olarak görgülendiği "Tüzel Konum" dünyasında yerini bulmaktadır: "Stoacılık için yalnızca bir *'kendinde'nin soyutluğu* içinde olmuş olan şey şimdi *edimsel bir dünya*dır".[42] Ya da,

> "[D]aha önce arı düşüncenin (özbilincin-e.a.k.) Stoacı bağımsızlığının Kuşkuculuk içinden geçerek Mutsuz Bilinçte gerçekliğini bulduğunu görmüştük... Eğer bu bilgi o zaman yalnızca bilincin bir bilinç olarak salt tek-yanlı bir görüşü olarak göründüyse, burada o görüşün edimsel gerçekliği (edimsel, nesnel dünyası ya da tarihsel-toplumsal dünyası-e.a.k.) ortaya çıkmıştır. *Bu gerçeklik özbilincin bu evrensel geçerliliğinin ona yabancılaşmış olgusallık olmasından oluşur*".[43]

Başka bir deyişle, *mutsuz bilinç, gerçekliği kendine yabancılaşmış dünya olan arı bilincin bir biçimidir*.

Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: *Toplumsal yabancılaşma olgusu Görüngübilim*'de tartışılan bilinç biçimlerine neden temel olarak ele alınmaktadır?

Tinin Görüngübilimi'nin bildirilmiş ereği öznenin ve nesnenin,

yani bilen öznenin ve bilinen nesnenin birliğidir. Mutlak bilgiyi önceleyen bilinç biçimleri özne ve nesne arasındaki ayrımla nitelendirilmişlerdir. Her aşama tek-yanlıdır. Nesne pahasına özneyi; özne pahasına nesneyi, ya da evrensel pahasına bireyseli; bireysel pahasına evrenseli olurlarlar. Bu noktada şu söylenebilir: Hegel bilinç içindeki bu bölünmeleri, parçalanmaları bireyi diğerlerinden yalıtan ve böylelikle onu toplumdan yabancılaştıran toplumsal dünyadaki bölünmelerin, parçalanmaların bir ürünü olarak görmektedir. Bu durumda, *Görüngübilim*'in ilk yarısındaki bilinç biçimleri tıpkı "İnanç ve Arı İçgörü"de olduğu gibi yabancılaşmış dünyayla aynı ilişki içinde dururlar-"arı bilincin evrenselliğine yükselmiş olgusal dünyadan başka birşey değildirler",[44] *yabancılaşmış dünyanın yansımaları*dırlar ve "tam bu nedenle ondan özgür değildirler".[45] Bu durum *Görüngübilim*'in yapısını anlamlı kılmaktadır. Başlangıç olarak "duyu kesinliği" bütünüyle yabancılaşmış bilinçtir, yalıtılmış bireysel izleyicidir. "Özbilinç" çalışmayı öngörür; böylelikle bilinç edimsel (gerçek) nesnesinden bütünüyle koparılmış olarak görülemez; tersine, edimsel, nesnel dünyaya batmıştır ve onun üzerinde çalışmaktadır. Özbilinç aynı zamanda başka özbilinçlerle olan ilişkileri de öngörür ve, sonuç olarak, ortak çalışma, karşılıklı tanınma, ve evrensel özgürlük dünyasını, e.d. *yabancılaşmamış bir toplumsal dünya*yı öngörür. Ancak *böyle bir dünyanın salt düşüncede öngörülmesi yeterli değildir, bu dünya tarihsel olarak da açığa çıkarılmalıdır*, ve Hegel bu durumda zorunlu tarihsel gelişimin bir incelemesine girişmek durumundadır; çünkü yalnızca toplumsal yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıyla bilinçteki yabancılaşma olgusu ortadan kaldırılabilir. Bu yorumun ışığında "Kendine yabancılaşmış Tin (Dünya-e.a.k.)" bölümündeki açıklamaların *Feuerbach Üzerine Tezler*'ın 4.sünün ne düzeye dek özünü oluşturduğunu sanırız belirtmeye gerek yok.

"Kendine yabancılaşmış Tin" bölümünün son kısmı Fransız Devrimi'ne ve Devrim-sonrası dünyaya ilişkin açıklamalara ayrılmıştır ve "(Mutlak-e.a.k.) Özgürlük ve Terör" olarak adlandırılmıştır. Bilinç ekin/kültür, inanç ve Aydınlanma deneyimlerinin sonucu olarak, toplumsal olguların ve "inanç ve arı içgörü"nün ileri sürdüğü mutlak varlığın boşluğunu tanımaktadır. Şimdi artık tüm tözsel olguların edimselliğinin bilincin kendisiyle olan ilişkilerinde içerildiği bulgulanmaktadır. Bu eğilim herşeyi 'Ben'in, 'Kendi'nin yararlanımının terimlerinde gören *yararcılık* felsefesinde örneklendirilmektedir.

Eyleme dönüştürüldüğünde "Tin (*mutlak*-e.a.k.) *özgürlük* olarak bulunmaktadır; Tin özbilinçtir ki, (kendi-kesinliğinin-e.a.k.) duyulurüstü dünya gibi olgusal dünyanın da tüm tinsel kütlelerinin özü olduğunu, ya da evrik olarak, öz ve edimselliğin bilincin kendisine ilişkin bilgisi olduğunu görmektedir... dünya onun için yalnızca onun istencidir, ve bu *evrensel, genel bir istençtir*".[46] Bu "evrensel, genel istenç" ("Mutlak özgürlük") bu yüzden tüm geleneksel toplumsal kurumları, tüm toplumsal katman ve sınıfları ortadan kaldırmaya, yok etmeğe başlar. Bunları kendi özerkliğine bir tehdit gibi görerek, kendini "*hiçbir güçten direnç görmeksizin dünyanın tahtına çıkarır*".[47]

Evrensel, genel istencin bu etkinliğinde Hegel Devrim'in kendikendini yıkmasının belirtisini görür. Evrensel, genel istenç, evrensel özgürlük hiçbir olumlu çalışma, edim üretmez. Kendinin olan hiçbir etkin toplumsal kurum varoluşa getiremez. Her hükümet, her yönetici grup genel, evrensel istençle ilişkisi içinde bir *bölüngü* olur, ve böyle olmakla kendi yıkımına davetiye çıkarmış olur. "Evrensel özgürlüğün biricik çalışma ve edimi öyleyse *ölüm*dür"[48]; genel istenç acımasızca kendini Terör olarak belirtir. Belirli toplumsal konumlar yeniden düzenlenene kadar hiçbir olumlu ve tözsel çalışma ve edim gerçekleştirilemez.[49]

Devrimin, zorunlu olarak, toplumsal katmanları ve sınıflarıyla yerleşik bir toplumsal düzenin restorasyonuna yolaçtığı görülür. Bu durumda toplumsal dünyadaki yabancılaşma olgusunu ortadan kaldırmasına ilişkin olanaklılıkla birlikteliğinde edimsel gelişme umudu da sönmüş görünür. Bunun yerine yinelenen bir döngü umudu olanaklı görünmekte: insanlar yabancı toplumsal güçlerle sınırlandırılmışlardır; sonra bunları yıkarak kendi özgürlüklerini savunurlar, ve sonra gene birkez daha yabancılaşmış bir toplumsal düzene geri dönerler.[50]

Terör deneyimi yoluyla bilinç nesnel, edimsel dünyanın ya da tarihsel-toplumsal dünyanın "*dolaysızca yitişini ve boş yokluğa geçişini görmektedir*".[51] Ekinin/kültürün "kendine yabancılaşmış dünyası"nda bilincin karşısında duran yabancı edimsellik, bir içerik ile doludur. Ancak şimdi "tüm... belirlenimler 'kendi'nin saltık özgürlükte uğradığı yıkımda yitmişlerdir".[52]

Hegel Fransız Devrimi'nde "mutlak özgürlük" ve "terör"ün birbirini bütünlediğini düşünür. Devrimin getirdiği "özgürlük" "terör"den başka bir şey değildir ve devrimin "mutlak özgürlüğü" bireysel öz-

bilinçli özgürlüğü yıkıma uğratmaktadır: "Evrensel özgürlük... ne olumlu bir çalışma, ne de bir edim üretebilir; onun için salt *olumsuz eylem* kalmıştır; o yalnızca yok edişin *Furi*sidir".[53]

İlk yıllarında devrimi selamlayan Hegel, bu dünya tarihsel olayın tinin dünya tarihindeki gelişimi açısından zorunlu olduğunu düşünür. Bunu *Görüngübilim*'in "Önsöz"ünde çağını "bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı"[54] olarak görerek başka bir şekilde dile getirir. Ancak filozof devrime ilişkin bu olumlu düşüncesini sonraları "terör"ün getirdiği yıkımdan dolayı gözden geçirir ve Almanya'nın devrimini felsefede gerçekleştireceğine inanır. *Fransız Devrimi Aydınlanma'nın bir ürünüdür, soyut düşüncenin soyut edimidir.* Fransız Devrimi'nin filozofa öğrettiği şudur: Kendinin tüm özünü, bütünlüğünü ve herşeyi içeren bilgisini kavramayan Tin'in "mutlak özgürlük" ve "evrensel özgürlük" düşünceleri edimsel, nesnel dünyada ölümden başka hiçbir şey gerçekleştirmez:

> "Evrensel özgürlüğün biricik çalışma ve edimi... *ölüm*dür; ve üstelik öyle Bir *ölüm* ki, hiçbir imlemi ve içeriği yoktur; çünkü olumsuzlanan (mutlak-e.a.k.) olarak özgür 'kendi'nin boş noktasıdır; öyleyse bu en soğuk ve en değersiz ölümdür, bir lahana başını ikiye bölmekten ya da bir yudum suyu yutmaktan daha anlamlı birşey değildir".[55]

Buraya kadar söylediklerimizin 4. Tez'le bir ilgisi olmadığı düşünülüyorsa, o zaman şimdi alıntılayacaklarımızla 4. Tez'i ister yan yana getirin, ister birini alta, diğerini üste koyun ve bir karar verin. Takdir, siz saygıdeğer felsefe dostlarınındır:

> "(...) Tin kendi için salt bir dünya değil, ama *ikili, bölünmüş ve kendine-karşıt bir dünya* kurmaktadır...".[56]

> "(...) Tinin dünyası ikiye bölünmektedir: birincisi *edimsellik dünyası ya da onun kendisine yabancılaşması*dır; ikincisi ise Tinin, *kendini birincinin üzerine yükselterek, arı bilinç Eterinde kendi için kurduğu dünya*dır. Bu ikinci dünya o yabancılaşma ile karşıtlık içinde durmaktadır ve tam bu nedenle ondan özgür değildir; tersine, gerçekte yalnızca yabancılaşmanın iki ayrı dünyanın bilincini taşımaktan oluşan ve ikisini de kapsayan öteki biçimidir... edimsel dünyadan bir *kaçış*... Şimdinin ülkesinden... kaçış".[57]

> "Bundan böyle *kendi içersinde bölünmüş olan Tin* (*dünya*-e.a.k.) nesnel öğesinin katı edimselliğinde dünyalarından birini, *Ekin ülkesini* ve buna karşı, düşünce öğesinde *inanç dünyası*nı, özsel varlık ülkesini

çizmektedir. Ama her iki dünya da, kendi kendisinin yitişinden sonra kendi içine çekilen Tin tarafından, Kavram tarafından ele geçirildikleri zaman, içgörü ve bunun yayılması olarak bilinen *Aydınlanma* tarafından karıştırılır ve devrimcileştirilirler".[58]

Anlaşılan, "güneşin altında yeni bir şey yok."

Tadar, her duyarlı tin, yapıtınızdan
Bu büyüleyen besini...[59]

Helnrich! Heinrich!

5. TEZ

Soyut düşünmeden hoşnut olmayan Feuerbach sezgiyi ister; ama duyusallığı pratik insanal-duyusal etkinlik (*praktische menschlich-sinnliche Taetigkeit*) olarak kavramaz.

Bu Tez 1. Tez'de söylenenlerin kısmen de olsa bir tekrarı olduğundan ve bu Tez için söyleyeceklerimiz 1. Tez'le ilgili olarak söylediklerimizden pek farklı olmayacağından diğer Tez'e geçebiliriz.

6. TEZ

Feuerbach dinsel özü insanal öze (*menscliche Wesen*) çözer. Ama insanal öz tekil bireyde bulunan soyutlama değildir. Edimselliği (*seiner Wirklichkeit*) içinde insanal öz toplumsal ilişkiler(in) toplamıdır ya da bütünüdür (d*as Ensemble der gesellschaftlichen Verhaeltnisse*).

Bu edimsel özün eleştirisine yanaşmayan Feuerbach bu nedenle:

1. tarihsel gelişmeden soyutlamaya ve dinsel duyguyu (Gemüt) kendisi için sabitleştirmeye, ve soyut-yalıtılmış-insanal bir birey varsaymaya zorlanır.

2. Böylelikle öz yalnızca "Cins" (Gattung) olarak, iç, sessiz, pek çok bireyi doğal olarak birleştiren evrensellik olarak anlaşılır.

7. TEZ

Feuerbach, bu yüzden, "dinsel duygu"nun kendisinin toplumsal bir ürün olduğunu ve çözümlediği soyut bireyin gerçekten belli bir toplum biçimine ait olduğunu görmez.

Das Wesen des Christenthums (*Hıristiyanlığın Özü*)'un birinci kısmının bir sonucu olarak Feuerbach şunları yazar: "Tanrının dünyaüstü,

doğaüstü, insanüstü özünü insanın özündeki tikel temellerine indirgedik... İnsan dinin başıdır, insan dinin ortanoktasıdır, insan dinin sonudur."[60] Gene kitabın sonunda şöyle söyler: "Dinin içeriği ve nesnesi bütünüyle insandır... tanrısal bilgelik insanal bilgeliktir, tanrıbilimin gizi insanbilim, mutlak Tinin gizi sonlu öznel Tindir. Ama din içeriğinin insanlığının bilincinde değildir; o daha çok insanal olana karşıttır, ya da en azından içeriğinin insanal bir içerik olduğunu kabul etmez. Tarihin zorunlu dönüm noktası, Tanrının bilincinin cinsin (*Gattung*) bilincinden başka bir şey olmadığının açık itirafı ve kabuludür".[61]

Aslında, 1839'da yayınladığı *Kritik des Hegelschen Philosophie* (*Hegelci Felsefenin Eleştirisi*)'yle kıyaslandığında, *Hıristiyanlığın Özü*'nün birinci baskısının "Önsöz"ünde söyledikleri Hegel'e bir geri dönüşü işaret eder: "Kuşkusuz, özgül ayrımlarından ayrı olarak, genelde felsefenin ya da dinin özdeş oldukları, her ikisinin düşündükleri ve inandıkları bir ve aynı olduğundan, dinin tasarımlarının da düşünceleri ve şeyleri ifade ettiği kendiliğinden anlaşılabilirdir".[62] Daha sonra aynı yerde, insanın teolojiye eğilimini ele alırken Hegel'in yöntemine "eksiksiz bir şekilde doğru ve tarihsel bakımdan temellenmiş"[63] olarak göndermede bulunur. Aşağıda *Hıristiyanlığın Özü*'nün ikinci baskısından yapacağımız diğer alıntılarda da Hegel'in, idealizmin gölgesi açık bir şekilde seçilebilecektir:

"İnsan en yüksek varlığına, Tanrısına, kendi içinde sahiptir; bir birey olarak kendi içinde değil, ama kendi özsel doğası içinde, cinsi (*Gattung*) içinde. Hiçbir birey cinsinin (*seiner Gattung*) yeterli bir tasarımı değildir, ama yalnızca insanal birey cins ve birey arasındaki ayrımın bilincindedir. Din bu ayrım duygusunda kök salar."[64]

"Tanrı insanın en yüksek...öz-duygusudur (*Selbstgefühl*)".[65]

"Tanrı insanın en yüksek özgürlük duygusudur".[66]

"Akıl her şeyi kuşatan, her şeye merhamet eden varlık, evrenin kendi kendisine sevgisidir. Tüm şeylerin ve varlıkların yeniden doğuşunun ve yeniden kuruluşunun büyük çalışması- evrensel yeniden diriliş ve uzlaşma- yalnızca akla aittir... Bilme isteği sonsuzdur; öyleyse akıl

---

*Marx "Feuerbach Üzerine Tezler"in 1.'sinde Feuerbach'ı materyalist olarak görürken, anlaşılan bu söylemi pek dikkate almamış. Gene. F. Engels *Ludwig Feuerbach* ve *Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nda, "Kitap (Hıristiyanlığın Özü-e.a.k.), bir çırpıda, materyalizmi, içtenlikle yeniden tahta (çıkardı-e.a.k.)" derken, açıkçası Feuerbach'taki idealist unsurları görmezden gelmiş(Engels,2006;19).

sonsuzdur. Akıl en yüksek varlık cinsidir (*Wesensgattung*)- bu yüzden tüm cinsleri (*alle Gattungen*) bilgi alanında kuşatır/kavrar".[67]

"Öyleyse akıl... özdeşlikleri içinde doğanın ve insanın özüdür; o evrensel varlık, evrensel Tanrıdır (*das allgemeine Wesen, der allgemeine Gott*)".[(68)*]

Feuerbach'ın dinsel özü insanal özde çözdüğünü, onun başka çalışmalarından alıntılar yaparak da gösterebiliriz. Örneğin, "Felsefede Bir Reformun Zorunluluğu(1842)"nda, "İnsan pratik olarak İsa'nın yerini almışsa, o zaman insani öz de teorik olarak tanrısal özün yerini almıştır"[69] der. "Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler(1842)"de, "Teolojinin özü, aşkın (*transzendent*), insanların dışına konmuş insani özdür"[70] ve "Hıristiyan dininin özü gerçekte insani özdür, ama Hıristiyanların bilincinde bir başka, insani olmayan bir özdür",[71] diye yazar.

Feuerbach'ın Hegel'in felsefesini yorumlayışında önemli nokta, onun *özbilinci, kendinin-bilinci*ni cinsil bir varlık olarak insan şeklinde okumasıdır. Feuerbach *Görüngübilim*'deki diyalektik hareketin en yüksek noktasının cinsil bir varlık olarak insanın *öz-bilgi*si olduğunu düşünür. Feuerbach'a ve Marx'a göre Hegel "insan"ı "özbilinç"le eşitlemişti. İşte buna ilişkin "Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler (1842)"de Feuerbach'ın söyledikleri: "Şayet yeni felsefenin adı, insanın adı 'kendinin bilinci' diye çevrilirse, o zaman yeni felsefe eskisi anlamında (Hegelci felsefe demek istiyor-e.a.k.) yorumlanmış, tekrar eski konuma getirilmiş olur; çünkü insandan yalıtlanmış olarak *eski felsefedeki kendinin bilinci realitesi olmayan bir soyutlamadır. Kendinin bilinci insanın kendisidir.*"[72] Marx ise *1844 Elyazmaları*'nda, "Hegel için, insanal öz, insan, kendinin bilincine eşittir"[73] der. Ve son olarak Engels: "Kavramlar diyalektiğini, sadece filozofların bildiği o tanrılar savaşını kim yoketmiştir? Feuerbach. Öyleyse, '*kendinin sonsuz bilinci*' dahil, o eski abur cubur şeyler yığını *yerine*, eğer 'insanın anlamı'nı değilse de, -sanki insanın insan olmaktan başka bir anlamı varmış gibi!- hiç olmazsa *'insan'ı* kim koymuştur? *Feuerbach* ve sadece *Feuerbach*."[74] Görüldüğü gibi, gerek Feuerbach gerekse de Marx-Engels "özbilinç" yerine "insan"ı kullanmayı tercih ettiler. Yüzeysel olarak bakıldığında bütün sorun "özbilinç", "kendini-bilinci" kavramında düğümlenmekte; sanki bir adlandırma sorunuymuş gibi, bunun yerine "insan" kavramı tercih edilirse her şey çözüme bağlanacakmış gibi görünmektedir. İnsan ister istemez Horace'i anımsa-

madan edemiyor:

Mutato nomine de te fabula narratur (*Satires*,I.,1)
("Adı değiştir, anlatılan senin de hikayen olur")

6. Tez'in kilit kavramı olan "Cins"(*Gattung*)'e gelince, Hegelci okul içinde sözcüğün bu kadar yaygın bir şekilde kullanılmasında ve popüler olmasında David Friedrich Strauss'un rolü çok büyüktü. Strauss'un *Das Leben Jesu* (*İsa'nın Yaşamı*) kitabının sonuçları genç filozoflar kuşağının düşüncelerini sarsmıştı: İncillerin Mesihi Musevilerin mesyanik özlemlerinden türetilmiş bir efsaneydi; İsa gerçekte yaşamıştı, ama kişiliğinin üzerine Mesih elbisesi giydirilmişti*; bunun ötesinde İsa hakkında söylenebilecek çok fazla bir şey yoktu; insanlık kendi kendisinin kurtarıcısı oldukça edimsel Mesih'tir; *Logos*'un, *Geist*'ın bedenselleşmesi İsa'nın bireyselliğiyle sınırlı değildir, tüm insan soyuna aktarılır**. İşte *İsa'nın Yaşamı*'nın sonunda Strauss'un söyledikleri: "(Tanrısal ve insanal özlerin birliği ideası-e.a.k.) kendisini (tek bir bireyde-e.a.k.) gerçekleştirmez; tüm doluluğunu/canlılığını tek bir örneğe savurganca harcamaz... tersine, zenginliklerini karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayan bir örnekler çokluğu arasında pay etmeyi sever... Bir bireyde, Tanrı-insanda, kilisenin İsa'ya atfettiği özellikler ve işlevler birbirleriyle çelişirler; bunlar (insan) soyu ideasında eksiksiz bir şeklide uyum içindedirler. İnsanlık iki doğanın birliğidir - insan olmuş Tanrı, kendini sonluda belirten sonsuz, ve sonsuzluğunu anımsayan sonlu tin... içinde insanlık ideasının tutuşmasıyla birlikte bireysel insan cinsin tanrısal insanal yaşamına katılır."[75]

Feuerbach da *Hıristiyanlığın Özü*'nün başında insanın diğer hayvanlardan nasıl ayırtedilmesi gerektiğine açıklık getirirken "Cins"(*Gattung*) kavramına başvurur: insan yalnızca bir birey olarak değil, ama ayrıca insan cinsinin bir üyesi olarak da kendinin

---

*İlginçtir, Hegel de gençlik döneminde bir Das Leben Jesu("İsa'nin Yaşamı") yazar ve yayınlamadığı bu çalışmasında İsa'yı Kantçı ahlakı öğreten birisi olarak betimler. Ama, Hegel'e göre, Museviler dinleri ve ahlaki buyrukları tanrısal vahiyler olarak gördüklerinden, İsa onları ikna edebilmek için kendisini Mesih olarak bildirmeye zorlanmıştı(G. W. F. Hegel, Three Essays, 1793-1795. The Tübingen Essay, Berne Fragments, The Life of Jesus, Giriş ve Notlarla y.h. ve İng. çev. Peter Fuss ve John Dobbins, (Notre Dame, Indiana: Uni. of Notre Dame,1984), s.104-165).

**Tarihsel İsa tartışmasıyla ilgili olarak bkz. Albert Schweitzer, The Quest of the Historical Jesus. A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede, İng. çev. W. Montgomery, 2. baskı (London: Adam and Charles Black,1911).

bilincidir ya da bilincindedir, özbilinçtir. Daha sonra Feuerbach bu kavramı dine uygular ve Tanrının gerçekte bir birey olarak görülen Cinsin mükemmelleşmiş bir ideası olduğunu söyler. Tanrı ideasına, düşüncesine neden olan şey, Feuerbach'a göre, insan cinsinin henüz kendi mükemmelleşmesini gerçekleştirememiş olmasıdır. Ancak, ilginçtir, *Hıristiyanlığın Özü*'nden sonra Feuerbach'ın "Cins" kavramını kullanmadığını; onun yerine "topluluk" kavramını tercih ettiğini görüyoruz. Örneğin, "Geleceğin Felsefesinin İlkeleri(1842)"nde şunları okuyoruz: "Tez 59. Kendi için birey insanın *özünü* ne *ahlaksal öz olarak*, ne de *düşünen öz olarak kendinde* taşır. *İnsanın özü sadece toplulukta, insanın öteki insanlarla birliğinde*, ama Ben ile Sen arasındaki farkın realitesine dayanan birliğindedir" ve "Tez 60. *İnziva, sonluluk ve sınırlılıktır; toplumsallık ise, özgürlük ve sonsuzluktur.*"[76] Bu arada, *1844 Elyazmaları*'nda, "Hegel Diyalektiğinin ve Genel Olarak Hegel Felsefesinin Eleştirisi" başlığını taşıyan bölümde Marx, Feuerbach'ın Hegelci diyalektiğin eleştirisinde gerçek anlamda ciddi, eleştirel bir tutum sergileyerek büyük buluşlar yapan neredeyse tek kişi olduğunu söyledikten sonra onun "büyük eylemi"nden birisinin de şu olduğunu yazar: "2. 'insandan insana' toplumsal ilişkiyi kuramın temel ilkesi durumuna getirerek, *gerçek maddecilik* ve *gerçek bilimi* kurmuş bulunmak."[77] "Feuerbach Üzerine Tezleri" not düşmeden aylar önce Marx'ın Feuerbach'a yazdığı 11 Ağustos 1844 tarihli mektubunda söyledikleri de, 6. Tez'de ileri sürdüğü şeyi geçersiz kılacak görünüyor: "Kuram olarak insanın öteki insanlar ile, kendi ayrımsallıkları üzerine kurulu birliğini koyarak, her türlü soyutlamadan soyulmuş insanal (cins-e.a.k.) kavramını gökten yere indirerek, toplum kavramının özünün ta kendisini dile getirmiş olmuyor musunuz?"[78] Marx'ın bu mektubunda "Geleceğin Felsefesinin İlkeleri"nden alıntıladığımız 59. ve 60. tezlere göndermede bulunduğu açık değil mi?

Ama bizim konumuz bu değil. Bütün bunları Hegel'i, idealizmi göz önünde bulundurmadan açıklığa kavuşturmak zor. En basitinden bu kişiler birer Genç-Hegelci, Sol-Hegelci. Biz tartışmanın kaynakladığı yere dikkatimizi yönelteceğiz. Tartışmanın merkezinde Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki "Özbilinç" bölümünün §§166-177 paragrafları arasında geliştirdiği düşünceler yatmakta. Hegel yorumcularını oldukça zorlayan, hatta bazılarının dönüp bakmaya bile cesaret edemediği bu özsel önemdeki paragraflar Hegel felsefesini daha iyi anlamak bakımından da üzerinde durulmaya değer. Biz bu işe kalkı-

şırken Feuerbach'ın ya da Marx'ın yaptığı gibi, "özbilinç" yerine "insan" kavramını kullanmayacağız. Ad farklı olsa da sonuçta içeriğin aynı olduğunu görmekte zorlanmayacağımız açık. Öyleyse *Görüngübilim*'de "Cins" olarak özbilincin "Tin"e doğru nasıl geliştiğine bir göz atalım.

Tinin Görüngübilimi'nde özbilinç, kendini-bilme, bilmenin yeni bir şeklidir ve "başka"nın bilinmesinden sonra ortaya çıkan yeni bir bilinç şeklidir. Başka'nın bilinmesinin değişik yanları, yani duyusal bilincin *varlığı*, algılayan bilincin *tekilliği* ve ona karşıt olan *evrenselliği*, anlağın/zihnin boş içi, bunlar artık özler ya da gerçeklikler değil, özbilincin soyutlamaları olmuşlardır. Bunlar özbilinçte soyutlamalar ya da ayrımlar olarak bulunurlar. Buna göre, bilinç için "bağımsız kalıcılık", yani duyusal-algısal bilinç ve zihin için *nesnellik* alanı olan şey, *başkalık* yitmiş olarak görünür. Gerçekte özbilinç, bu başkalıktan geriye doğru bir devim, yansıma ya da duyusal-algısal evrenden ve anlağın/zihnin varlığından geriye doğru bir devim, yansımadır. Gerçekte özbilinç bir yansımadır. Bilincin kendi kendisiyle yaptığı deneyimde özbilinç "başkalıktan geri-dönüşten" ortaya çıkmıştır.

Özbilinç bir yandan "kendinin-bilgisi"dir; diğer yandan, "Gerçek onun kendisinden başka bir şey olmadığı" için "gerçekliği ile özdeş kesinlik"tir. Kesinlik, "kendini" bilen bir Ben'in, Kendi'nin bilgisidir, kendisinden ayırtettiği *salt kendisi olarak kendisi*dir. Kendi içinde başkalığı koyar. Bu ayrım dışarıdan bir başkalık/başkası yoluyla sağlanmaz, çünkü özbilinç için ayrım bir başkalık olarak ortadan kaldırılır. Başkası, ayrım içseldir; ayrımın dışsallığı yoktur. Ayrım, özbilinç için, *varlık* şeklini taşımaz.

Bu devimde içsel bir kendi-kendini-ayırteden olarak kalan, salt içsel bir başkalığı koyan bir özbilinç, Hegel'in anlayışında gerçek bir özbilinç değildir. Özbilincin bu şekli "salt devimsiz 'Ben Benim' genelemesidir (totolojisidir)."

Özbilincin Ben'i kendisini "başkalaşma" sürecinde *dışlaştırmalıdır*, bu yüzden kendisini başkalık evreniyle *dolayımlamalıdır*. Yani, *başkalık* evreni, duyusal-algısal bilincin deneyimlediği, "duyusal evrenin bütün genişliği" kalıcı olmalıdır. Kendi kalıcılığında duyusal-algısal evren özbilincin birliğiyle ilişkili olduğunu, özbilinç için *varlık*, onun *başkalığı* olduğunu göstermelidir. Özbilinç için kendi 'Ben'i 'gerçeklik' olduğundan, duyusal-algısal evrenin kalıcılığı onun için bir "görüngü" varlığı taşır.

Buna göre özbilincin "bir çift nesnesi" vardır: birisi duyusal-algısal evrendir; ama bu nesne alanı özbilinç için *olumsuz* bir özellik taşır. İkincisi, gerçek öz olarak aldığı *kendi kendisi*dir. Özbilinç kendisini nesnel evrenin gerçek varlığı olarak göstermelidir. Bunu göstermediği sürece, özbilinç için birinci ve ikinci nesne arasındaki karşıtlık kalıcılık niteliği taşır. Özbilincin salt devinmeyen boş bir Ben genelemesi(totolojisi) olmaktan çıkması ve devim olması için bu karşıtlığı ortadan kaldırması ve kendi kendisiyle özdeşliğini kurması gerekir.

Kendisini etkin, pratik olarak gerçekleştiren bilinç olarak özbilinç, yani devim olarak özbilinç ilkin, Hegel'e göre, istektir. İstek olarak özbilinç kendinin karşısında duran bağımsız, kalıcı bir başkayı, kendi varlığı içindeki bir şeyi olumsuzlarsa, istenen başkayı, istek duyulan başkayı iç ederse; o zaman Ben, Kendi "başka"nın, şeyin gerçek özü olduğunu, çünkü kendinin daha güçlü olduğunu göstermiş olur. Ben, Kendi dışsallığın, şeylerin *varlık* şeklinin Ben'in, Kendi'nin varlık şekli olduğunu göstermiş olur.

İstek olarak özbilinç bir eksikliğin, yoksunluğun bilincidir. İstek bizde bizim kendimizin olarak uyanır. Bir eksikliğin, yoksunluğun bilinci "eylem"e geçmeye zorlar. Duyusal-algısal bilinç olduğu kadar anlayan bilinç olarak da bilincin, eyleme, etkinliğe gereksinimi yoktur; ama isteği doyurmak isteyen bilinç etkinlikte bulunmak zorundadır. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde emeğin, çalışmanın özünü istekle ilişkili olarak belirler. *Görüngübilim*'de emekle ilişkisi içindeki istek hayvansal bir istek olarak düşünülmemiş; emek, daha çok, bireyin toplumsal ilişkilerinin başlangıcını oluşturduğundan, törel yaşam (Sittlichkeit) için temel olarak görülmüştür. Emek, çalışma ortak yaşam içinde yadsınamaz bir işlevi yerine getirir. *Görüngübilim*'de emek ya da çalışma, gerçekte, "durdurulmuş İstek" (§195) olarak, bireysel özbilinci toplumun genel özbilincine yöneltir.

Özbilinç kendinin kesinliğinin gerçekliğine ulaşmak için, kendisini doğrulamak için bağımsız kalıcı nesneleri ister. Bir anlamda bu nesneler kendi varlık karakterlerini değiştirirler. Bunlar bundan böyle genel olarak bilincin karşısında duyumsanan, algılanan ve anlaşılan nesneler değildirler. Şimdi bu nesneler özbilincin istek duyduğu nesneler olurlar. İstenmiş, istek duyulmuş olmakla bu nesneler toplumsal önemde nesneler olurlar; dahası, pek çok özbilinçli nesne tarafından istenmiş olmakla bu nesneler, ekonominin terimlerinde

belirlemek gerekirse, *tüketim* nesneleri olurlar.

Özbilinç duyusal-algısal evrenin dolayımı yoluyla bağımsız bir 'Kendi', 'Ben' olmaktadır. İstek fenomeninin gösterdiği şudur: Duyusal, algılayan ve anlayan bilinç, yani genel olarak bilinç, 'başkalık' bilinci nesnelerin teorik bilgisinde kaybolur, başkada kaybolur, nesne tarafından soğurulur. Onda istek uyanmaya başladığında kendi kendisine gelir, böylelikle kendisine yönelir. Ancak bu durum bir etkinliği, eylemi gerektirir. Duyumsayan, algılayan ve anlayan bilincin nesnesiyle ilişkisi edilgin bir ilişkidir. Oysa, bir eksiklik bilincini etkinlikte bulunmaksızın, en küçük bir çaba, emek harcamaksızın Ben'in doyumunun bilincine dönüştüremezsiniz. Bu etkinliğin ikili bir sonucu vardır: Bu etkinlikle yalnızca nesne olumsuzlanmış, örneğin tüketilmiş olmaz; ayrıca 'Ben', 'Kendi' geriye kendisine dönmüş olur. Kuşkusuz bu istek yoluyla "geri-dönüş" tamamlanmış değildir, çünkü isteyen özbilinç kendi doyumunda kelimenin tam anlamında bir "dinginliği" yakalayamaz. Her ne kadar özbilinçli Ben başkada kendi-kendisinin-kesinliğini gerçekliğe yükseltse de, genel olarak başkalığı, genel olarak istenen nesnelerin nesnelliğini kendisine özdeş kılamayacağını deneyimler. Bunun temelinde bir yandan bağımsız, kalıcı istek nesnesinin onu isteyen tarafından yalnızca tekil olarak tüketilmesi; diğer yandan ise, isteyen Ben'in onunla tekil olarak, yani kendinin doyumunu gerçekleştirdiği bir durumda, karşı karşıya gelmesi yatar. 'Ben', *başka*da gerçek dinginliğine getirecek birliğe ulaşabilmek için kendini evrensel bir *başkalık*ta bir "evrensel" olarak yeniden bulmalı, kendisini onunla dolaylı kılmalıdır. Evrensel bir başkalıkta evrensel bir 'Ben'in birliğinin anlamı budur. Hegel'in anlayışında 'Ben', eğer kendisini kendinin bilinci olarak bilirse, *biçimine göre* bir "evrensel" olur. Kendisini halkına, onun törel yaşamına, yani onun hukukuna, sanatına, dinine ait olarak görürse, o zaman özbilinç kendisini *içeriğine göre* "evrensel" olarak bilir. Kendisini biçimine ve içeriğine göre böyle "evrensel" olarak bilen, bunun bilincinde olan özbilinç, kendisini evrensel bir törel yaşamda tinselleşmiş bir Ben olarak gerçekleştiren özbilinçtir. *Tinin Görüngübilimi*'nde "Tin" bölümünün gösterdiği şey, gerçek karakterinde kendisini halkının tözünde, törel yaşamında yeniden bulan özbilincin nasıl gerçek bir doyuma ulaştığıdır.

Bunun tam bir temellendirilmesi için gerekli olan şey istek olarak, isteyen olarak özbilincin özsel belirlenimlerinden birisinin,

"Yaşam"ın ele alınmasıdır. Yani, "törel yaşam"dan önce böyle genel olarak "yaşam"ın bir çözümlenıesi zorunludur. Hegel yaşamı; kendisini ayrımlaştıran, bu ayrımlaştırmada kendi kendisine özdeş kalan devim, bölünme ve bölünmenin ortadan kaldırılması devimi olarak tanımlar (§162). Hegel bu tanımla, yaşama ilişkin biyolojik bir açıklama getirmekten çok, fenomenolojik-tinsel bir görüş geliştirir. *Tinin Görüngübilimi*'nde, "özbilinç" bölümünün başlarında istek olarak özbilincin nesnesi bu "yaşam" kavramı yoluyla belirlenir. Bu ilkin istek nesnelerinin varlık karakterinin belirlenimi için, yani yaşamın bölümleri ve üyeleri olarak onların "bağımsızlığı" için temeldir- bağımsızlıkları, "kalıcılık" taşımaları anlamında. Yaşam yoluyla ayrımların bir kalıcılıkları vardır; yoksa, kalıcılıkları olmaksızın ortadan kaldırılmaları söz konusu olamaz. Yaşamın tekil üyelerinin, ayrımlarının kalıcılıkları yaşam dolayısıyladır. Töz olarak yaşam ya da yaşam olarak töz şu şekilde de açıklanabilir: kendi-kendisiyle-özdeşliğine geri dönmek için kendi-kendisiyle-özdeşliğini özdeşsizliğe koyan bir sürecin iç devimi. Yaşam sürekli olarak başkalığı ya da ayrımı, yani tekil dirimli şekilleri koyar.

Hegel'e göre yaşam tam, eksiksiz gerçekleşmesini evrensel özbilinçte bulur. Her özbilinç bireysel olarak, bireyselleşmiş dirimli bir şey olarak kendi kendisinin bilincini taşır. O gerçekte yalnızca tüm yaşamdan ayrı ve kendine ait bir kalıcılığı olan olarak, evrensel özbilinç olarak bir birey olduğunun yavaş yavaş bilincine varmalıdır. Özbilinç "bağımsızlığı"nı bütünsel yaşama borçlu olduğunu deneyimleyecektir. Bu deneyimde kendisini bundan böyle evrensel içinde çözünmüş olarak değil de; tersine, evrensel töze, yaşamın evrensel akışkanlığına karşı "bölünmüş", "bağımsız" ve "kendisi-için-kalıcı" olan olarak deneyimler. Ancak bu kendisi-için-kalıcı olan ayrımlaşmış şekil gene de, kendisini saklamak, korumak için yaşama gereksinir. O bunu yaşamın kendisinde onu tüketerek gösterir. Onun dirimli bir şeyi kendi içine alması, gerçekte kendi yaşamının bağlı olduğu kendi özünü tüketmesidir.

Bireysel şekil, bireysellik kendine kendi kendisi ile birlik duygusunu verirse, çünkü dirimli bir şeyi tüketmektedir, onun kendisi için olmasını sağlayan başka ile karşıtlığını ortadan kaldırmış olur. Yaşamı tüketerek bireysellik kendine kendi kendisi ile birlik duygusunu verdiğinde, bu birliğin kendisi "evrensel çözülüş" olur. Bireysel kalıcılık çözülmüş olur.

Evrensel yaşam bireysel şeklin özünü oluşturur, bireysel şekil kalıcılığını yaşamda bulur. Yaşamı tükettiğinde, başka olarak onu kendi içine koyduğunda, bireysellik yalınlığını, ayrıca özünü ortadan kaldırır; tözü böler. Böyle yapmakla bireyselliği yeniden koyar. Yaşam süreci şekillenme, bireylere ayrılma olduğu kadar bireylerin ortadan kaldırılması olduğunu gösterir; ve daha önce yaşam ortamında dingin ve birbirlerinin dışına düşmüş, dağılmış şekillenmeler olan şey şimdi kendisini bir ortadan kaldırma olduğu kadar eklemleşme olarak da gösterir. Sürekli eklemleşme ve yeniden eklemleşmenin çözülmesi. Hegel gözlemini şöyle sonlandırır: "Bu bütün döngü Yaşamı oluşturur... Yaşamı oluşturan şey (...) kendini geliştiren ve gelişimini çözen ve bu devimde salt kendisini saklayan bütündür" (§171). Bu ayrışan belirlenimleriyle ve bunların çözülmelerinin arasından ona geri döndüğümüz şey yaşamdır. Ancak bir birliğe bu geri-dönüş değişik belirlenimler yoluyla gerçekleşen bir devim olarak "yansımış bir birlik"tir, kendisinden başladığımız birlikten başka bir birliktir. Bu tüm önceki geçilmiş belirlenimleri "ortadan kaldırılmış olarak" kendi belirlenimleri şeklinde kendinde taşıyan evrensel bir birliktir. Hegel buna "Cins" (*Gattung*) der. Kuşkusuz, bu henüz kendi kendisinin bilincinde değildir, henüz "kendisi için" değildir.

Tüm ayrımlarında kendi kendisiyle özdeş kalan ve böyle kendi kendisiyle özdeş kalan olarak kendisini yeniden üreten varlığı felsefe öteden beri "Cins" olarak belirlemiştir. Bu sözcüğün kökünde Grekçe *genos* vardır, "oluş", "oluşmak" anlamında. Bir cins, içinde kendisini tekilleştirdiği, ama bu tekilleşme yoluyla kendisinin çözülmediği, ayrı şekillerin onda birleşen birliği olarak kendisini gerçekleştirir. Tüm aşamalarında yaşam kendisini bu "Cins" biçiminde üretir.

"Cins" olarak yaşamın hiçbir bilinci yoktur. Cins "kendisi için" varolmaz. Cins "başkası-için-varlık"tır. Bu "başka"nın kendisi de yaşamdır, ama bilinç olan yaşamdır. O daha çok özbilinçtir. "Kendi-si-için-varlık" ve "başkası-için-varlık" olarak özbilinç "Cins" olarak özbilinçtir. Yaşam olarak, dirimli bir şey olarak onun kendisi cinstir. Özbilinç öyleyse "kendi kendisi için cinstir" (§173). Yaşamın kendisini gerçekleştirdiği en yüksek, en ileri biçimi ve gücüdür, onun ereğidir. Hegel "Yaşam kendisinden başka bir şeyi, yani bilinci gösterir" (§172) derken, buradaki "gösterme"yi "yaşamın ereğini göstermek" olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Ancak yaşam, Hegel'in deyişiyle, "kendine-özdeş bağımsızlık"

(§169) olduğu için, gösterilecek olan şey, dirimli özbilincin onun en yüksek şekli olduğu, onda yaşamın kendisini bu "kendine-özdeş bağımsızlık" olarak edimselleştirdiğidir. Özbilinç gerçek olmak için, kendi edimsel özünü deneyimlemek için, kendisini bu özün gerçekliği olarak, kendine-özdeş bağımsız yaşam olarak göstermelidir.

Hegel, bu noktadan sonra, bu deneyimin gidişatını gözlemler. Yaşamda görülen açınım bu kez arı Ben olarak özbilinç için gerçekleşecektir.

Başlangıçta özbilincin kendisine nesne olarak aldığı "arı Ben"dir; onda şimdilik özbilinç için yaşam deviminin ayrımları, belirlenimleri içerilmez. Bu, "özbilinç" bölümünün başında belirtilen Ben'dir, *kendisini yalnızca kendi içselliğinde bir Ben olarak bilir ve 'Ben Benim'in bu devimsiz genelemesinde (totolojisinde) kendi kendisi için "dirimli" bir şey değildir*; daha çok, Kantçı ve Fichteci anlamda bir "arı Ben"dir. *Özbilincin bu nesnesini Hegel "soyut" olarak tanımlar.* Ona ilişkin daha öte bir şeyler söylenebilmesi için onun kendisini varsıllaştırması ve yaşamın gerçekleştirdiği açınımı deneyimlemesi gerekecektir.

"Yalın Ben" "yalın evrensel"dir. *Birlik olarak ayrımları vardır; ama henüz kendi içindedir, kendindedir, dışa açılmamış ve dolayımlanmamıştır. Ayrımlar onun birliğinde bir araya getirilmiştir.* Bunlar birleşik bir birlik olarak kendisini kendisinden ayırt eden "Cins"in belirlenimleridir. Yalın cins olarak Ben daha şimdiden ayırma, bölme, kendini-ayırdetme gücüdür, olumsuzlama gücüdür. Bu yüzden Hegel onun özünü "olumsuz öz" olarak adlandırır. Bu yüzden özbilinç onun karşısında "bağımsız bir Yaşam" olarak duran bu *başka*yı yok eder. Bu başkayla dolayımı yoluyla, bu başkanın ortadan kaldırılması yoluyla kendinin kesinliğindeki özbilinç "istek"tir. Bu "başka"nın yokluğunun kesinliğini taşıyan özbilincin kendisi için bu yokluk "başka"nın gerçekliği olur. Bağımsız dirimli nesnenin ortadan kaldırılması yoluyla özbilinç kendi kendisinin kesinliğini *gerçek kesinlik* olarak kendisine verir. Bu kesinliğe ulaşma özbilinç için "*nesnel bir yolda*" gerçekleşir. O bu yolla bir *Ben olarak kendinin bir ilk duygusuna ulaşmış olur - "öz-duygu"*; ve burada bir doyum söz konusudur. Acaba özbilinç aradığı huzura bu noktada ulaşmış oluyor mu?

Hegel'in buna yanıtı şöyledir: "Oysa bu doyumda özbilinç nesnesinin bağımsızlığını görgüler" (§175). Nesne "dirimli" bir şeydir. Yaşamın ona verdiği yaşamdan ayrı bir karakteristiği, yani "kalıcılığı" kendinde taşır. Özbilincin kendisini onun yoluyla dolayımlayabile-

ceği bir şey olması anlamında "başka"nın "kalıcılığı" gerekli. "İstek ve onun doyumunda erişilen (kesinlik-e.a.k.)", bağımsız bir nesnenin ortadan kaldırılması yoluyla erişilen bu "kesinlik" koşullu bir kesinliktir, yani nesnenin bu bağımsızlığıyla. "[B]u ortadan kaldırmanın olması için bu 'başka'nın olması gerekir" (§175). İstek olarak özbilincin nesnel bir yolda kendi kendisinin kesinliğine ulaşmak için her zaman yeniden isteyeceği başka bir bağımsız nesnesi olmalıdır. İstek olarak özbilinç genel olarak nesneyi, nesnelliği onunla olan ilişkisinin "olumsuz" niteliğinden dolayı ortadan kaldıramaz. O bunu istenen olarak sürekli bir şekilde yeniden üretmek zorundadır. Ve ancak bu yolla aynı zamanda kendi kendisini de istek olarak yeniden üretmiş olur. [Şaka gibi değil mi? Hegel "bağımsız bir dış dünyanın varlığı"nı gösteriyor.] Bu durumda *istek olarak özbilincin özü özbilinçten "başka" bir şey olur; ve özbilinç bunu nesnel bir yolda deneyimlemiş olur.*

İstek olarak özbilincin nesnesi kuşkusuz bundan böyle "arı ayrımlaşmamış Ben" değildir. O bu dolaysızlığı üzerinden atar. Bu dolaysızlığın gerçekliği daha şimdiden dolayım olarak, *Reflexion* (yansıma) olarak, ayrıca bir "başka"nın, bir nesnenin ortadan kaldırılması yoluyla istek olarak görünür. Peki aradığımız gerçeklik olmuş kesinlik bu mu?

Şu cümleye bakalım, çünkü bu cümle bir değişime vurgu yapar: "Aynı zamanda ise özbilinç o denli de (mutlak-e.a.k.) olarak kendi içindir ve ancak nesnenin ortadan kaldırılması yoluyla böyledir; ve doyumunu (deneyimlemelidir-e.a.k.), çünkü o gerçeklikliktir"(§175). Buna göre, özbilinç yalnızca bir "başkası-için-varlık" olmayıp, hepsinden öte bir "kendisi-için-varlık" olduğunu gösterecektir ya da, daha tam olarak söylenirse, "*başkalıkta kendisi-için-varlık*" olacaktır. *Buna da ancak "kendi" başkasında birliği bulduğunda ulaşır.* İlkin böyle bir dolayım yoluyla kendi kendisinin kesinliğini kendisine gerçek kesinlik olarak verecektir. Bunun daha öte anlamı şudur: "Nesnenin bağımsızlığı yüzünden, öyleyse, doyuma ancak nesnenin kendisi olumsuzlamayı kendi üzerinde yerine getirdiği zaman ulaşabilir; ve nesne bu kendi kendisinin olumsuzlanmasını kendi üzerinde yerine getirmelidir, çünkü *kendinde* olumsuzdur, ve ne ise başkası için o olmalıdır" (§175). Bu öyleyse "yeni nesne" olmalıdır, bunun nesnelliği kendi kendisinin olumsuzlanmasını kendinde yerine getirmesinde yatar, ve bu da şu anlama gelir: "Nesne kendi kendinde olumsuzlama olduğu için, ve böyle iken aynı zamanda bağımsız olduğu için, bilinç-

tir" (§175).

İstek olarak özbilincin nesnenin bağımsızlıyla gerçekleştirdiği deneyim şuydu: İsteyen özbilincin kendisi bu nesneyi sürekli olarak olumsuzlamalıydı, ancak olumsuzlamada ve olumsuzlama yoluyla kendisini yeniden istek olarak üretmekteydi ve her zaman yeniden yeni bir nesne üretmeliydi. Ancak nesnenin kendisi kendinde/kendiiçinde bir olumsuzlama yerine getirebildiğinde ve bağımsız kaldığında, nesne isteyen özbilinci, istek olarak özbilinci bu endişeden, sıkıntıdan ve işkenceden kurtaracaktır. Böyle bir nesne var mı? Gerçekten de böyle bir nesne var. Bu Yaşam sürecinin deviminden ayrı bir şekil olarak ortaya çıkan, gene de bir birlik olan, kendi kendisini üreten, Cins olan ve hatta "kendi için cins" (§176) olan bir nesnedir. *Kendine özgü bir yaşam süreci olarak bu Cins tüm ayrımları kendi içine koyar, onları gene de kendi içinde birleştirir; o evrensel bir ayrımlaşmadır ya da kendini birleştiren evrensel yalındır. Doğal organik varoluşunu olumsuzlama anlamında ortadan kaldıran ve yaşamın organik-olmayan evrensel doğası olarak varolan bu Cins bilinçtir.* Cins olarak yaşam devimi bir örgenselliktir ve belli bir ereği yerine getirir- kendini tekilleştiren, ancak bu tekilleşmede, tek tek parçalarının ortaya çıkışında kendi içine geri dönen ve bu yolla kendi kendisi olarak kalan bir örgensellik. *Özbilinç "yaşam devimi"ni kendi içinde geliştirir, çünkü kendi içinde ayrımları koyar; kendi tasarımlarında, kendi tutum ve davranışlarında, varlığının tüm ayrı biçimlerinde, "başkalığı"koyar ve kendisini böylelikle "olumsuz öz" olarak geliştirir ve bu başkalıkta kendi kendisiyle olduğunu gösterir.*

Eğer bir özbilinç karşısında böyle bir nesneyi bulursa, o zaman önümüzde "özbilincin ikilenişi" var demektir. Hegel şöyle der: "Bir özbilinç bir özbilinç için vardır" (§177), ya da her bir özbilinç başkası için nesne olduğu kadar Ben'dir de. Bir sonraki cümle ise şöyledir: "Gerçekte salt bu yolla özbilinçtir; çünkü kendisinin kendi başkalığındaki birliği onun için salt bu yolda belirtik olur" (§177). Bu birlik deneyiminde o nesnesi olarak bir başka özbilinci, "kendisi için" olan bir başkayı alır. Yani, *"özbilinç doyumuna salt başka bir özbilinçte ulaşır"* (§175).

Özbilinç kendinin "kendisi-için-varlığı"nda evrensellik olarak Cins'tir, yalın olarak kendi içinde ayrınıları vardır; öte yandan, bunların her biri kendisi için bağımsız bir birlik taşırlar ve bunu sürdürürler. Bu birliklerden çok vardır. Dostluk, arkadaşlık, sevgi olarak bir-

lik. Daha büyük birlikler de söz konusudur: Aile içindeki sevgi birliği gibi, Hegel'in toplum olarak adlandırdığı "gereksinimler sistemi"nin birliği gibi. Halkın birliği vardır, ortak ahlak, ortak kurumlar, din, sanat, hukuk yoluyla, ortak kültür yoluyla pek çok tekil özgür varlığın birleştiği halkın birliği. Bu birliklerin, töz anlamında, kendilerine özgü yaşam biçimlerine, kendilerine özgü bir bağımsızlık biçimine sahip oldukları görünür. Tıpkı Yaşamın devimsiz değil de "evrensel akışkanlık" olması gibi, bu birlikler de kategorik olarak kendi içlerinde akışkan tözlerdir, hepsi de yalındır, kendi parçaları, kendi ayrımları olarak her biri kendinde bağımsız, özgür özbilince sahiptir; her biri kendisi için bu birlikle karşıtlık oluşturur ve bununla birlikte bu birlik tarafından kuşatılmış olarak kalır, tüm çeşitliliğe rağmen ona aittir- dost, arkadaş, sevgili, ailenin ya da toplumun üyesi olarak ya da devletin yurttaşı olarak, dahası büyük insanlık ailesinin bir yurttaşı olarak vardır.

Hegel "kendisi-için-varolan" Cins olarak bu birlikleri "Tin" kavramıyla tanımladı. Bu temel kavramda söz konusu olan hiçbir şekilde "soyut" bir şey değildir; onda, daha çok, en yüksek derecede "somut" olan söz konusudur. Burada kastedilen genel olarak insanların "somut"tan anladıkları şey değil. Bununla söz konusu edilen duyusal-algısal bilinç yoluyla kavradığımız duyusal tekil bir şey değil; "duyusal bu-yanın renkli yansıması"nda kavradığımızı sandığımız şey değil. "Tin"den söz ettiğimizde, sanki "duyulurüstü" bir öte-yanmış gibi, anlağın/zihnin soyutlayıcı tarzında kastettiğimiz şey de değildir. "Tin"in ülkesine adım attığımızda, "şimdinin tinsel günışığı"nda, sevgili olarak, ya da arkadaşlık, dostluk ilişkileri içinde hareket ederiz; başkalarıyla ahlaksal bağlarla bağlı olarak aile içinde, toplum içinde, halkımızın içinde yaşarız; insanlık ailesinin bir üyesi olarak onun yazgısıyla bağlarımız vardır. Kuşkusuz "bilerek" ve isteyerek" bu ilişkiler içinde yaşamak zorundayız; yani onlarda "tinsel" ilişkilerin varolduğunu bilmeliyiz. Sorun bu ilişkilerdeki "spekülatif/kurgusal" olanı, "tin" kavramına kaynaklık eden gerçek anlaşılabilir birliği

---

*Hegel özbilinç kavramında bulunan bu "tinsel birliği" daha sonra Felsefi Bilimler Ansiklopedisi'nde "Nesnel Tin" olarak geliştirdi ve onu, kendisini sanatta, dinde ve felsefede gerçekleştiren "Mutlak Tin"den ayırt etti. Hegel nesnel Tinin evrelerini daha özel olarak Hukuk Felsefesi'nde açımladı.

**Bu alıntıyla, yukarıda Feuerbach'ın "Geleceğin Felsefesinin İlkeleri"nden alıntıladığımız 59. ve 60. Tezleri ve Marx'ın Feuerbach'a 11 Ağustos 1844 tarihli mektubunda söylediklerini karşılaştırınız

çok daha somut bir şekilde anlamaktır.*

> "Bir özbilinç nesne iken, nesne olduğu denli de Bendir.-Bununla daha şimdiden Tinin Kavramı önümüzde bulunmaktadır. Bilinç için henüz ilerde yatan görgülenim Tinin ne olduğudur,- bu saltık töz ki, *karşıtlıkları içinde eksiksiz özgürlük ve bağımsızlığa iye, ayrımlaşmış, kendileri için varolan özbilinçlerin birliğidir; Ben, ki Bizdir, Biz, ki Bendir*" (§177)**

Feuerbach'taki "Cins" kavramı Hegel'in *Görüngübilimi*'ndeki özbilincin bu diyalektik hareketinden kaynaklanır. Feuerbach'ın yaptığı şey Hegel'deki bu kavramı insancıl-doğacıl bir tarzda okumak olmuştur.

Marx'ın "Tezler"deki eleştirisinin asıl noktası "Cins"in kendi içinde soyut bir terim olması ve Feuerbach'ın da insanın özünü onun duyusal pratiğinin somut tarihsel terimlerinde kavramayı başaramamış olmasıdır. Feuerbach'ın *praxis*'i politik iktisadın terimlerinde anlamadığı açık. Ama Feuerbach cins olarak insanı, "cinsil varoluşu" insanal bilincin tarihsel görüngübilimi düzeyinde tarihsel süreç anlamında ele alır. Somuttan eğer politik iktisadi ilişkiler anlaşılacaksa, Marx'ın karşısında Feuerbach'ın soyut kaldığı söylenebilir. Ama somuttan eğer bilincin deneyiminin görüngübilimi anlaşılacaksa, bu bakımdan da Feuerbach'ın Marx'a oranla somut olduğunu söyleyebiliriz. Ama, yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Marx'ın ve Feuerbach'ın tek-yanlı ve soyut bakışaçılarına karşı Hegel'in bakışaçısı daha somuttur. Bu yüzden, Marx'ın "7. Tez"de Feuerbach'a yönelttiği eleştirinin temelleri Hegel'de içerilmiştir. "Bilincin şekilleri yerine *bir dünyanın şekilleri*"ni (§441) *Görüngübilim*'in "Tin" bölümünde ele alan Hegel, bu bölümü önceleyen bölümde incelenen bireysel bilinç şekillerinin Tin'in, edimsel, tarihsel-toplumsal dünyanın *soyutlamaları* olduğunu söyler. Buna göre, her bir bilinç biçimi gerçek imlemini yalıtılmışlığı, soyutluğu içinde değil, ama içinde varolduğu, kök saldığı, geliştiği edimsel dünyada bulmaktadır.

> "[Önceki bilinç şekilleri Tinin-e.a.k.] soyutlamalarıdır; bunlar Tinin kendisini çözümlemesini, kıpılarını ayrımlaştırmasını ve her bir tekil kıpıda eyleşmesini anlatmaktadırlar. O kıpıların bu yalıtılması Tinin kendisini *öngerektirir* ve onda *kalıcılık* bulur, ya da yalıtılma ancak varoluş olan Tinde varolur. Bu yalıtılmada sanki böyle [yalıtılmış] olarak var *imişler* görünüşünü taşırlar; oysa yalnızca kıpılar ya da yiten nicelikler oldukları zemin ve özlerine ilerlemeleri ve geri çekilmeleri ile gösterilmektedir; ve bu öz işte bu kıpıların bu devim ve

çözülüşleridir"(§440;vurgu-e.a.k.).

Anlaşılan daha önceleri Feuerbach üzerinden Hegel'i eleştiren Marx, şimdi de Hegel üzerinden Feuerbach'ı eleştirmekte. Görüldüğü gibi idealizm, her bakımdan tarihsel gelişmeden soyutlamıyor ve soyut-yalıtılmış bir birey varsaymıyor.

Gelelim şu Feuerbach'ın "dinsel öz"ü, "dinin özü"nü "insanal öz"de çözmesinin idealizmdeki karşılığına. Bunu gösterebilmek için *Tinin Görüngübilimi*'nin "özbilinç" bölümünün girişindeki (§§166-177) bir çözümlemesi gerekliydi. Hegel'in dinsel bilincin ilk örneğini oluşturduğunu söylediği "mutsuz bilinç" şekli özbilince ilişkin bu genel açıklamaları kendi içinde sergiler. Geçen sayıda bu bölümün Hegel'in öğrencileri için öneminden söz etmiştik.

"*Mutsuz Bilinç* kendisinin ikili, salt çelişkili bir varlık olarak bilincidir" (§206), der Hegel. Bu bilinç şekli özgürlüğünü, bağımsızlığını, kurtuluşunu arayan özbilincin düşüncesinin daha derinlerine inme deneyiminde en yüksek aşamasıdır. Bilinç kendinin dışında olan yabancı bir boyunduruktan kendini kurtarır, ama *kendi içinde yeniden bir Efendi (Tanrı) yaratır. Bilinç ikilenmiştir*; kendinin iki özelliği de birbiriyle çelişir. Bilinç bir kez belirlenimlerinin değişmez kaynağıdır, bir başka kez belirlenimleriyle birlikte değişir. Bu iki çelişik özelliğin uzlaşması tek bir bilincin birliğinde gerçekleştirilmeye çalışılır; ancak bilincin bu aşamasında bu uzlaşma gerçekleşemez. *Bilinç kendine bakmaktadır, ama gördüğü şey kendisi değil başkasıdır.* "Mutsuz Bilincin kendisi bir özbilincin bir başkasına bakışıdır" (§207). *Değişmezlik* özelliği "öte-yan"da tasarlanır ve bir *başka* olarak görülür.

Değişmez olan ve Değişebilir olan karşıtlığı. Bunların her ikisi de bilincin özellikleridir; ancak bilinç için birbirlerine *yabancı* olarak bulunurlar. Bilinç için biri özseldir, diğeri ise *özsel-olmayan*dır: Değişmez olan özsel olandır ve Değişebilir olan ise özsel-olmayan. Bilinç kendisini Değişebilir olarak görerek, kendisini özsel-olmayan olarak görür; özsel olana ulaşma deneyiminde bilinç kendisini kendisinden özgürleştirmeye çalışacaktır. Bu bilinç kendisinin hem Değişebilir hem de Değişmez olarak bilinci olmasına karşın bunun bilincinde değildir ve bu ikisini birbirinin karşısına koyar.

Bu bilinç "mutsuz"dur; çünkü bilinç, gerçekte, bir birliktir, ama o bir ikilik olmanın bilincidir; bölünmenin, karşıtlığın salt bir yanında kendi birliğini bulması yalnızca aldatıcı, mutsuz bir birliği bulması-

dır. Bilinç "mutsuz"dur, çünkü "*Yaşamın, onun dışvarlığının ve etkinliğinin bilinci, bu dışvarlık ve etkinlik üzerinde yalnızca bir acıdır, çünkü burada bilinç kendi özünün bilinci olarak salt karşıtının bilincini taşımaktadır ve salt kendi yokluğunun bilincidir*" (§209).

Bilinç kendisini bir başkasında görür; başka ise salt bilincin bir tasarısıdır. Bilinç ne kendinin evrenselliğinin ne de kendinin dışında tasarladığı Değişmezin evrenselliğinin bilincindedir. İşte Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü*'nün konusu olan şey bu kendi özünü nesnesi olarak, ama dışsal bir nesne olarak alan "bölünmüş bilinç", "kendini ikilemiş bilinç" ya da "kendine-yabancılaşmış bilinç"tir. Feuerbach'ta dinsel bilinci karakterize eden şey tam da Hegel'deki özbilincin diyalektik deneyiminin bu zorunlu evresidir. Feuerbach için bu bilinç en ilkelinden en gelişmiş olanına kadar bütün dinlerde, hatta metafizik kurguda/spekülasyonda bile içerilir. Yani, işin özü, "cins" kavramı, bilinçli bir şekilde insanın kendine ilişkin kendi-bilinci, özbilinci olmadan önce çeşitli evrelerde kendisini dışlaştırır; dışavurur, dolayımlar ve dönüşümlere uğrar. Ama Feuerbach'ın ilgisi Hegel'inki kadar kapsamlı olmayıp yalnızca dinsel bilincin gelişimiyle, özel olarak da Hıristiyanlıkla sınırlıdır. Bu yüzden, Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* kitabı insanal dinsel bilincin bir görüngübilimi olarak da okunabilir.

"Edimselliği" (*seiner Wirklichkeit*) içinde "öz"e gelince, bunun için Hegel'in spekülatif idealizminin merkezindeki yapıta, yani *Mantık Bilimi*'ne göz attığımızda gördüğümüz şey şudur: "Edimsellik" (*Wirklichkeit*) kavramı, *Mantık Bilimi*'nin "Öz Öğretisi" başlıklı bölümde ele alınan bir kavramdır ve "tözsellik", "nedensellik" ve "etkileşim ya da karşılıklılık" ilişkilerini kapsar, yani "edimselliği içinde öz" ya da "edimsellik olarak öz", Hegel'e göre, "ilişkilerin birliğidir". Bunun için daha fazla bir şey söylemeyeceğiz.[79]

Marx ve Engels *Kutsal Aile*'nin "Önsöz"ünde, "*Gerçek insancılığın* Almanya'da, *gerçek bireysel insan* yerine 'Kendinin bilinci' ya da 'Tin'i koyan... *tinselcilik* (*spiritualisme*) ya da kurgucu *idealizmden* (*idealimse speculatif*) daha tehlikeli düşmanı yoktur",[80] diye yazıyorlardı.

Korkma! "Özbilinç" ya da "Kendinin Bilinci" dendiğinde, "Cins" dendiğinde, "Tin" dendiğinde, "İdealizm" dendiğinde arkasından bir canavar çıkacak, ağzını açacak, alevler saçacak ve seni yok edecek değil.

IV.

Hegel'in Tin Kavramı
Kant'ın Aşkınsal Ben'i mi?
Hegel'in Kantçılaştırılmasına Yanıt

Bu yazı daha önce Hegel-Jahrbuch 2011'de yayınlanmış "Is Hegel's Concept of Geist Kant's Trancendental Ego? A Reply to Hegel's Kantianization" başlıklı yazının çevirisidir(Hegel-Jahrbuch 2011. Geist?, Zweiter Theil, Herausgegeben Andreas Arndt, Paul Cruyberghs, Andrej Przylebski in Verbindung mit Lu De Vos und Peter Jonkers, Akademie Verlag 2011, s.193-198.

I

Hegel'in özel olarak Kant'ı sayısız kez okuduğunu gösterecek elimizde bolca kanıt vardır. Hegel'in çalışmalarında Kant altı kez kapsamlı olarak ele alınmış ve değerlendirilmiştir: (1) 1802 *Glauben und Wissen* ("İnanma ve Bilme")'de "Kantçı Felsefe" üzerine olan bölüm; (2) *Mantık Bilimi*'nde (1812-1816) bir dizi "Not"ta; (3) aynı çalışmada "Genel Olarak Kavram" üzerine olan bölümde; (4) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin Mantık'ında (1827 baskısı) "Eleştirel Felsefe" başlıklı bölümde (§§40-60); (5) *Tin Felsefesi*'nde §§413-424'teki açıklamalarda (Berlin "Phaenomenologie"si olarak bilinir); ve (6) *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Kant üzerine olan bölüm. Hegel'in Kant'la ilişkisi sonsuz bir sevgi/nefret ilişkisi olarak tanımlanabilir. Hegel'in Kant'ı takdir ettiği gibi küçümsediğini de görürüz. Felsefi bir dizgeyi doğru olarak kavramak bir şeydir, onunla anlaşmak, uyuşmak başka bir şeydir. İşin doğrusunu söylemek gerekirse, Hegel pek çok önemli başlıkta Kant'tan oldukça ayrı düşünüyordu.

Etkili, karmaşık ve zor anlaşılır kitabı, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciouness*'ta R. Pippin[1] Hegel söz konusu olduğunda uygun model Kant olduğundan, onun kendi geliştirdiği idealist projenin ya da programın tam olarak Kant'la olan karmaşık ilişkisinde içerilen noktaların belli bakımlardan açıklığa kavuşturulmasıyla anlaşılabileceği görüşünü savunur. Yine Pippin Hegel'in Kant'ın projesini tamamlama uğraşısının, özellikle de metafizik gelenekle aşkınsal/transendental bir kopuş konusunda, bilinenden ve tanınandan çok daha öte bir süreklilik içerdiğini yazar. Böylelikle Pippin Hegel'in kuramsal konumunun Kant'ı aşkınsal felsefe öncesi bir metafiziğe geri dönerek mi tamamlayıp tamamlamadığını ya da gerçekten Kant'ın Kopernikçi Devrimi'ni genişletip genişletmediğini ve üstelik bunu radikalleştirip radikalleştirmediğini değerlendirmek için gerekli olan bağlamı belirler.

Pek çok Hegel yorumcusunun da belirttiği gibi, filozofun felsefi kariyeri 1801'de Jena'ya gelmesiyle birlikte başlamıştır. Pippin'e göre, Hegel'in kurgusal/spekülatif konumundaki en önemli değişiklikler ve gelişmeler *Differenzschrift*'te (*Fichte'nin ve Schelling'in Felsefi Dizgeleri Arasındaki Ayrım*) ve *Glauben und Wissen*'de belli bir düzeye dek bulunabilir. Pippin için bu çalışmaları önemli kılan şey bunların, Hegel'in son konumunun merkezi özellikleri olacak olan başlıkları öncellerinin konumlarıyla bağlantılı olarak ortaya koymalarıdır. "Bu çalışmalarda", diye yazar Pippin, "Hegel, başka çalışmalarında olduğundan çok daha açıklıkla kendi konumunu öncellerinin konumlarının terimlerinde nasıl anladığını, nasıl ayrılıklarının yalnızca belli bir süreklilik çerçevesinde anlamlı olduklarını, ve nasıl bu sürekliliğin sıklıkla ayrılıklardan daha önemli olduğunu, üstelik kendisinin belli ettiğinden daha önemli olduğunu açıklar."[2] Bu da Hegel'i felsefi spekülasyon için yeni bir konuya, başlığa bağlamaya değil de, Hegel'in projesini "metafizik-olmayan," aşkınsal idealizm bağlamında anlamaya yol açacaktır.

Pippin'in bir post-Kantçı olarak Hegel okuması onun şu açıklamalarında en son noktasına ulaşır: "Kant gibi Hegel de, ta başından, *bilginin olanaklılığının koşullarıyla* ilgilenir... Ayrıca Kant gibi (...) Hegel de bilgi sorununu neden o şekilde ileri sürdüğüne ilişkin çok az sistematik bir tartışma sunar..."[3]

Benim düşünceme göre Hegel bilgiyle ilgili yeni bir sorunu formüle ederek ve ona çözüm önererek "aşkınsal idealizm"den kendini kurtardı. Hegel'i okuduğumuzda göreceğimiz şey, böyle bir aşkınsal projenin Hegel'in gerçekten niyet ettiği, amaçladığı şey olmadığı, Kant'ın aşkınsal idealizminin bağlamında ya da terimlerinde anlaşılmayı istemekten çok, Platon'un *Theaetetus*'u bağlamında ele alınmayı isteyeceğidir. Doğru, Hegel'in erken dönem felsefi çalışmalarında bir krizin izleri açıklıkla bulunabilir ya da gözlemlenebilir. Ama bu krizin meyvası bilgi sorununa Platoncu bir yaklaşım olmuştur. Buna göre, Hegel'in girişiminin Platon'un programının bir gelişimi ya da bir anlamda tamamlanması olduğu kolaylıkla görülebilir. Bunun, kelimenin tam anlamında, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin gerçek amacı olduğunu düşünüyorum.

Bilginin herhangi bir yorumu söz konusu olduğunda şunları düşünmekten çekinmek için bir gerekçe gözükmemektedir: Soru sormak, özellikle de aklayatkın sorular sormak ve bunların yanıtla-

rını vermek bilgelikte ve içgörüde derinliği göstermeleri açısından önemlidir, bilgeliğin ve içgörünün bir kanıtıdır. Soru saçma olduğunda, anlamsız, saçma yanıtlar verilecek; ve bu durumda yalnızca soru soran küçük düşmüş olmayıp, bu sorulara verilen saçma yanıtlara kanan dinleyici kitlesi de ele ayağa düşmüş olacaktır.

Bilgi sorunu ya da bilginin yorumu konusunda Kant "olanaksız" ve "saçma" olanı sormanın ne olduğunu şu şekilde tanımlar:

> "Gerçeklik bir bilginin nesnesi ile bağdaşmasından oluşuyorsa (Kant bunu sorgusuzca kabul ettiğini belirtir-e.a.k.), o zaman bu yolla bu nesne başkalarından ayırt ediliyor olmalıdır; çünkü bir bilgi ilişkili olduğu nesne ile bağdaşmıyorsa yanlıştır, üstelik başka nesneler açısından geçerli olabilecek birşeyler kapsıyor olsa bile. Şimdi, evrensel bir gerçeklik ölçütü olabilecek şey nesnelerinin ayrımına bakılmaksızın tüm bilgiler açısından geçerli olmalıdır. Ama açıktır ki, bu ölçütte bilginin tüm içeriği (nesnesi ile ilişkisi) soyutlandığı için, ve gerçeklik tam olarak bu içerik ile ilgili olduğu için, bilginin bu içeriğinin gerçekliğinin bir belirtisini soruşturmak bütünüyle olanaksız ve saçma olacaktır. Bu yüzden yeterli ama aynı zamanda evrensel olacak bir gerçeklik ölçütünün verilmesi olanaksızdır. Dalıa önce bir bilginin içeriğini onun özdeği olarak adlandırdığımız için, kabul etmek gerek ki, özdek söz konusu olduğu sürece bilginin gerçekliği açısından hiçbir evrensel ölçüt istenemez, çünkü böyle birşey kendi içinde çelişkili olacaktır."[4]

Burada mantığın biçimsel/formel işlevinin genel kavramı kesin bir şekilde dile getirilmekte ve ileri sürülen uslamlama oldukça inandırıcı bir hava taşımaktadır. Ancak ilk olarak dikkat edilmesi gereken şey, genel olarak biçimsel düşünmede olanın burada da olduğudur: Bu düşünme biçimi söyleminin gidişatında kendi uslamlamasını temellendirdiği ve sözünü ettiği asıl noktayı unutur. *Bilginin içeriğinin gerçekliğinin ölçütünü soruşturmanın saçma ve olanaksız olduğu kabul edilir; ama, tanıma göre, gerçekliği oluşturan ya da belirleyen içerik değil de, içeriğin (nesnenin) bilgiyle bağdaşmasıdır.* Buradaki karışıklık biçimselciliğin ne zaman birşeye açıklama getirmeye yeltenip de niyet ettiği şeyin karşıtını söylemeye zorlandığında, içine düştüğü karışıklıktır.

Kant'ın kabul ettiği gibi bir değerlendirmeyle başlarsak, salt tek bir biçimde bilgi sorununu ileri sürmeye zorlanırız. Bir şekilde, "bilginin nasıl olanaklı" olduğunu; hangi sınırlar içinde işlediğini; sürek-

li karşısında duranla ilişkisinin ne olduğunu sormak zorunda kalırız. Bilginin gerçek özüne ilişkin başka türden bir soru ya da sorun olanaksız olur.

Kant'ın öznel olarak betimlediği bilginin tüm araç gereci, başından sonuna kadar yalnızca özneye aittir. Gerçekliğin onda hiçbir payı yoktur. Çünkü gerçeklik hep bir "öte" olarak kalır. Gerçeklik, Kant'ın incelemesinin sonunda hala başlangıçta olduğu gibi, bilginin dışında duruyor olarak görünür. Ama bunun nedeni *incelemenin Kant'ı böyle bir sonuca götürmesi değil, daha çok Kant'ın baştan beri gerçekliğin dışarıda/ötede olduğu varsayımı altında iş görmesidir; yine çözümleme gerçekliği dışarıya/öteye koyduğu için o dışarıda ya da ötede değildir, ama daha çok onun dışarıda olması çözümlemenin gidişatını belirler.* Bilginin ötesinde olan varlık bilginin araç gerecini belirleyemez, bilgi sürecini etkileyemez. Yalnızca ve yalnızca tek bir şey yapar, o da bilgiye bir sınır koyulacağına karar verir; ama ne bu sınırın ne olduğuna, ne nerede olduğuna karar verir, ne de bilgiyi nasıl etkilediğine.

Kant'ın kendi sorununun başlangıcı olan bir varsayımın koşullarına bağlı olmaktan başka yapacağı bir şeyi olmadığı ve incelemenin kendisinin gidişatının ve yönteminin onu kaçınılmaz olarak götürmesi gereken zorunlu sonuçları izlemediği açıktır.

Bilginin olanaklılığının koşullarının bir yorumunun başlangıç noktası olarak böyle bir varsayımı bir yana bırakırsak, bilginin özünü ya da doğasını dışsal olarak koşullayacak tüm ön-varsayımları atarsak, o zaman bir yanda genel olarak bilginin etkinliği olgusuyla başlayabileceğimiz gibi, diğer yanda bilgiyle erişilen bir amaç ya da erek olgusuyla da başlayabiliriz.

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin ayırt edici özelliği "bilginin olgusallığının sınanması"[5]na ilişkin bir inceleme olmasıdır. Kuşkusuz, bu *Tinin Görüngübilimi*'nin biricik ya da en tam anlatımı olarak görülmeyebilir. Ama, genel olarak bu anlatım, bu başyapıtın en kesin ve en hassas anlamı olarak anlaşılmalıdır. Bu açıklama bize pek çok şey anlatır. İlkin, dikkat edilmesi gereken nokta, bu incelemenin ya da sınamanın bilginin olanaklılığıyla ilgili olmadığıdır; ikincisi, bilginin olup olmadığını ya da bilginin "olgusal" olanın bilgisi olup olmadığını incelemediğidir. Hegel'in ilk bakışta kabul ettiği şey bilginin "varolduğu"dur, "bilgi vardır"; ve o bunu sıradan doğal bilincin onu kabul ettiği şekliyle kabul eder. Bununla Hegel, bilinçle ilişkisiyle tüm bilgi biçimlerinin "olgusal/reel bilgi" olduğunu kabul eder. Yine, He-

gel bilginin olanaklı olup olmadığını, olanaklı bilginin koşullarının ya da bilginin sınırlarının neler olduğunu incelemez ya da sınamaz.

Bu durumda, Hegel'in felsefesinin başlangıcında, bilgi konusunda sorunun kavranışı noktasında onunla Kant arasında çok temel bir ayrım bulunduğunu görürüz. *Phaenomenologie des Geistes, Kritik der reinen Vernunft*'la aynı felsefi imleme sahiptir. Hegel Kant'ın yapıtını görüngübilimsel bir inceleme olarak görür, çünkü *Kritik* bilinç ve nesne ikiliğinden başlar ve orada kalır. Bu başlangıçtaki uyuşmazlık sonuçta her iki filozofun felsefi konumlarının karakterini ve sonuçlarını belirleyici bir özellik taşır- bu yüzden Kant'ın *aşkınsal/transendental idealizmi* ve Hegel'in *kurgusal/spekülatif idealizmi.*

Bu aşamada, bilginin tanımını ya da gerçekliğini keşfetmeye yönelik antik bir girişim olan, bilginin özüne ilişkin bir inceleme olan Platon'un *Theaetetus* diyaloğuna gönderme yapabiliriz. Platon'un bilgi anlayışı onun herhangi bir diyaloğunda dizgesel olarak açıklanmış ve bütünüyle ele alınmış değildir. *Theaetetus*, kendi çağında bilgi konusunda geliştirilmiş belli başlı açıklamaların tartışmasına ayrılmıştır, çünkü bu diyalogta Platon ilgisini yanlış kuramların çürütülmesine, özellikle de "bilgi duyu algısıdır" ileri sürümünde buluna kurama, yöneltir.

Hegel'i Kant'tan çok Platon'a bağlamamızın arkasında yatan temel düşünce, Platon'un Kant gibi eleştirel bir filozof olmayıp, bilgi anlayışını varlıkbilim anlayışından ayırt etmemiş olmasıdır. Dahası, Platon'un bilgimize herhangi bir sınır koymakla ilgilenmemesi ve her şeyden önce bilginin gerçek nesnesi sorusuyla ya da bilginin gerçekliğiyle ilgilenmiş olmasıdır.

Diyaloğun ilerleyen bölümlerinde Sokrates bilginin özünü/doğasını bilmek ister; buna karşılık, Theaetetus ona sanatların ve bilimlerin bir dökümünü sunar. Sokrates bilginin ne olduğunu bilmeyenin herhangi bir sanatın ya da bilimin bilgisine sahip olamayacağını ve birisine bilginin ne olduğu sorulduğunda buna yanıt olarak sanatların ve bilimlerin adlarını vermenin gülünç ve anlamsız olduğunu savunur; "çünkü soru", der Sokrates, "*Bilgi nedir?* ve buna karşılık yanıt, *bunun ya da şunun bilgisidir.*"[6] Diyalog alt düzeyden daha yükseğine üç aşamada ilerler ve bu üç aşama, *algı, doğru kanı, temellendirilmiş doğru kanı*, tek tek içkin eleştirel bir yöntemle sınanırlar. Buna göre, Platon Kant'ın "olanaksız" ve "saçma" bir girişim olarak tanımladığı işi yapmıştır.

Hegel'e geldiğimizde, *Tinin Görüngübilimi*'nde onun da Platon gibi, bilginin gerçekliğini incelediği ve *kendinde* bilginin ne olduğunu soruşturduğu açıklıkla görülecektir. Bilgi sorununa aşkınsal bir eğilimden farklı olarak kurgusal eğilim, olgunun kendisini kendinde-ve-kendi-için olduğu şekliyle ele alır. Bu tam da Platon'un kesin ve mutlak olarak felsefeden talep ettiği şeydi. Bundan Hegel'in Kant anlamında aşkınsal bir filozof olmayıp, Platon gibi kurgusal bir filozof olduğu anlaşılır. Bu yüzden, Hegel'in *Görüngübilimi*, *Modern Theaetetus* olarak okunabilir ve, dahası, Kantçı projenin tamamlanışından çok, Platoncu programın gelişmiş bir evresidir.

II

J. N. *Findlay Hegel: A Re-Examination*'da Hegel'in Tin (*Geist*) kavramının doğrudan felsefi köklerinin Kant'ın "aşkınsal Ben/Ego" kavramında olduğunu savunur.[7] C. Taylor ve R. Solomon da Hegel'i aşkınsal bir filozof olarak görürler ve Solomon Hegel'in Tin kavramının Kant'ın aşkınsal Ben'inin ya da "tamalgının aşkınsal birliği"nin bir başka yorumu olduğunu düşünür.[8] Yazımın bu bölümünde Hegel'in Tin kavramının aşkınsal felsefenin "Ben"inin bir devamı olmaktan çok uzak olduğunu ve, gerçekte ise, bu felsefenin bir eleştirisi ve ondan bir ayrılış olduğunu göstermeye çalışacağım. Kant'ta ve diğer aşkınsal idealistlerde felsefi düşünce "bilginin ya da deneyimin olanaklılığının koşulları"yla uğraşmaya sınırlanır. Ancak yazımın ilk bölümünde Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin bu sorun çerçevesinde okunamayacağını gösterdim. *Tinin Görüngübilimi* başka bir sorunla uğraşır: "bilgilenmenin olgusallığının araştırılması ve sınanması" ya da "bilginin gerçekliğinin ya da kendinde ne olduğunun araştırılması."[9] Böylelikle sorunu bu şekilde ortaya koymak Hegel'e Tin kavramında aşkınsal idealizmin ve görüngüsel bilmenin duruş-noktasını aşma olanağı sağlar.

"Hegel'in Tin kavramı Kant'ın aşkınsal Ben'i mi?" sorusunu yanıtlamada her iki filozofun bilgi anlayışları konusunda önceki bölümde yaptığımız açıklamaların bize bazı ipuçları vereceğini düşünüyorum. Kant'ın ve Hegel'in bilgi anlayışları arasındaki ayrım "gerçeklik"ten ne anladıklarına, "gerçeklik" kavramlarına dayanır. Hegel kavramı değiştirir ve, deyim yerindeyse, Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'una karşı kendi seçeneğini geliştirir.

Bilgi ve nesne arasında, karşıt etkenler arasında bağdaşma/uyuşma olarak gerçeklik düşüncesi bir ikiciliği önceden varsayar. Kant'ta "bağdaşma" salt özne yanına düşer, diğer yan "öte"dedir. Bir bağdaşma olarak gerçekliğe ilişkin bu düşünce terk edilmelidir; çünkü salt tek yanın etkin olduğu, diğer yanın bağımsız olduğu ve hep öyle kaldığı bir durumda bir bağdaşmanın pek anlamı olmayacaktır.

Kant bilgiyi bireysel bir bilinç ve tekil bir nesne arasındaki bir ilişki olarak düşünmüştü. Bu, kuşkusuz, doğru bir düşüncedir; ancak oldukça sınırlı bir anlamda. Genellikle bilinç her bir bilgi ediminde bir nesnenin farkındadır ve kullandığı kavramlar birer birer ve gerektiğinde belirirler. Ancak bu durumu gerçeğin bütünü olarak görmek ruhbilimsel bilgilenme sürecini bilginin ilgili olduğu gerçekliğin içeriğiyle karıştırmak demektir. Tin/Geist nesnelliğin bütünlüğüyle değişik ilişkilerin bir merkezidir. Bilgide göz önünde tutulması gereken şey bir bilincin tekil bir nesneyle girdiği yalın bir ilişki değil, ama birliği içindeki bilincin, salt onda kendi doğasını ve ereğini tamamladığı tüm nesnellikle olan ilişkisidir. Eğer bunu dikkate alırsak, ne gerçekliği özel olarak her biri kendi içinde tam olan farklı edimlerde gerçekleşmiş olarak görürüz; ne de sonlu bilinci gerçekleşmesini ve doyumunu bulduğu eksiksiz bütünden koparmış oluruz. Çünkü ancak bütünde ve bütün yoluyla o gerçekte kendisidir. Bilincin bilgisinin bütünsel kavramına ilişkin bu görüş, her bir bilgi aşamasını tüm değişik biçimlerinde bilginin amaçladığı bütünsel gerçekliğin bir uğrağı yapar.

Bilgi sorununun yeni kavramı ya da yorumu bilgi ideasının kendinde gerektirdiği şeye, e.d. gerçekliğe, bizim kesin bir anlam vermemize yol açar.

Kant gerçekliği yalnızca algısal-deneyim bilgisi için, başka deyişle, kelimenin en dar anlamında bilimsel bilgi için kullanır. Nesnenin dışarıdan "verili" bir şey olmasından ve öznenin kendisine özgü kavramsallaştırma süreçlerinden ayrı olarak, bilinç ve nesnesi arasında başka herhangi bir ilişki tanımlanmaz. Böylelikle gerçeklik alanı örneğin ahlaksal deneyim ya da sanat alanından dışlanmış olur ve özünde "bilim" alanında bilinç ve nesnesi arasındaki uyumlu ilişkiye uygulanır.

Gerçeklik kavramındaki değişiklik Hegel'in kurgusal bilgi ve deneyim görüşünün özsel bir özelliğidir. Bundan böyle gerçekliği sağlayan ya da veren olarak tek bir deneyim biçimini alamayız ve diğer-

lerinin gerçekliğini onun yoluyla belirleyemeyiz. Herbir deneyimin kendine özgü bir gerçekliği vardır; hepsi Tin için bir bütün olarak "gerçeklikler"dir. Törel yaşamın ya da dinin başka deneyimlerden ayrılan kendi gerçeklikleri vardır; ama gene de deneyimin başka biçimlerinden etkilenmeyen herbirinin kendine özgü bir değeri vardır. Gerçek olma ilerisürümleri varolma ilerisürümlerine dayanır. Varolduklarını ileri sürerler, çünkü Tin herbirinde kendinin tam gerçekleşmesinin bir aşamasını arar. Bilim gerçekliği veren ya da sağlayan biricik yol değildir; o yalnızca gerçekliğin belirli, özel bir biçimini sunar. En geniş anlamda bilginin tek biçimi değildir, çünkü ahlak ya da etik de özne ve nesnenin bilinçli ilişkisinin bir biçimidir.

Şimdi eğer gerçeklik tek-yanlı bir yolda alınmayacaksa, onun alanını tek bir biçime sınırlayan tüm çabalara karşı çıkmaya ya da onun değerini mutlağın belirli, özel bir türü yapmakla yargılanmaya zorlanırız. Böyle yaptığımızda, bilinç ve nesnesi arasındaki herbir ilişki biçimini gerçekliğin belli bir kipini veriyor olarak kabul etmeye zorlanırız. Tinin yaşamının herbir gerçekleşmesi aynı anda hem deneyimdir hem de gerçeklik; bu özneyi ve nesneyi kapsar ve Tinin nesnesiyle birliğinin bildirildiği bir biçimdir. Böyle bir birlik, gerçekliktir.

Kant'a göre, bilgi sorunu "olanaklı bir deneyimin koşulları"nın bir çözümlemesiydi. Bu durum bilincin nesnesiyle deneyim ilişkisinin özel bir kavramını gerektirir. Ben'e ya da Ego'ya kendinde-eksiksiz/tamamlanmış ve kendinde-kapalı soyut bir Ben olarak bakılır. "Olanaklı" deneyimdeki "olanaklı"nın yalnızca kesin olarak sağlama alınmış ve değişmez birşeyle ilişkisiyle anlamı vardır. Ancak böyle bir kavram zorunlu olarak "soyut" ve "boş" olmak zorundadır. İlk elden somut Ben'i edimsel deneyiminden ayıramayız; ama bu kavrama bir anlam vermek gerektiğinde kaçınılmaz olarak böyle yapmak zorunda kalırız, çünkü "olanaklı" bir deneyim deneyimsiz bir Ben'i, henüz gerçekleşmemiş bir 'Ben'i, örtük bir 'Ben'i, gerektirir. Olanaklı deneyim soyut bir 'Ben'le, olacak olan bir 'Ben'le bağıntılıdır ve ondan ayrıdır. Yalnızca olanaklı olan bir deneyimin kendisi belirsizdir ve bu anlamda içeriksizdir Böyle bir kavram kendinde edimsel bilgiyi belirlemede etkisizdir. Böylelikle, böyle bir kavrama göre, kaynağı deneyimden ayrı aşkınsal Ben olan kavramların "a priori"liği deneyim için değerini ve anlamını kazanır. Ama tam da bundan dolayı Kant'ın sözünü ettiği a priori kavramlar kendilerinde "boş" olarak görülür-

ler. Boşturlar, çünkü deneyimden koparılmış bir Ben'in, aşkınsal, soyut bir Ben'in, boş, gizil bir Ben'in işlevleridirler.

Hegel ilgilenilmesi gereken biricik, anlamlı deneyimin edimsel, dirimli ve somut deneyim olduğu ve bunun soyut bir Ben'in değil, dirimli bir varlığın, sonsuz bir etkinlik durumundaki öznenin, bitimsiz olarak kendini gerçekleştiren bir Tinin deneyimi olduğu görüşünü ileri sürer. Hegel edimsel yaşamın duruş-noktasında yer alır ve Tin ve gerçekleşmesi arasında, Tin ve onun deneyim dünyası arasında bir varsayımdan kaçınır. Çünkü, Hegel'e göre, Tin hiç bir zaman bir bütün olarak deneyimlemenin salt olanaklılığı ya da boş gizilliği değildir; Tin hep deneyimin belli bir biçimi ya da şeklidir. Ve Tini ve deneyimini ayırmak olanaklı değildir. Tüm deneyimin salt bir olanaklılık olduğu görüşü kendisiyle-çelişiktir.

Her bir deneyim edimsel ve somuttur; ve bütün mutlak olarak somuttur. Birlik soyut bir birlik olamaz, somutluk ve tekillik veren türlülüğü, çeşitliliği içermek zorunda olan dirimli bir birliktir. Birlik ilkesi ne soyut ideal bir erek olabilir, ne de soyut belirsiz bir temel; birlik ilkesi ayrımlaşmanın etkin, dirimli bir zeminidir. Deneyimin bütünlüğü tam da onun içine işleyen ve onun olan Tinin birliğinin tamamlanmış bir anlatımıdır. Birliğin zemini kendinin-bilincinde-olan Tin'dir.

Bitirirken: Hegel temellere ya da öğelere, (görgül) bilginin olanaklılığının koşullarına bir geri gitme anlamında aşkınsal felsefe geliştirmemişti. Hegel'in aşkınsal bir filozof olmadığı kabul edilmelidir. Hegel'in aşkınsal felsefe yapmadığının ve aşkınsal bir filozof olmadığının anlamı onun bilgi anlayışında ve Tin/*Geist* kavramında yatar. Ve *Geist* Kant'ın aşkınsal felsefesinden çıkış olarak okunmalıdır.

Sonuç

Bu kitapta toplanan yazılarda Hegel'e, alışılmışın dışında, farklı bir gözle bakma, onu farklı bir şekilde okuma ve yorumlama yolunun denendiği görülecektir. Bununla amaçlanan Hegel'e ilişkin yorumları topyekün değersiz olarak görmek değildir. Ayrıntılı bir okumanın sonucunda elde edilebilecek yeni değerlendirmelerin, Hegel gibi bir filozofta, işlenmeyi bekleyen daha çok şeylerin olduğunu göstereceği kesin.

I. yazıda Hegel'in Glauben und Wissen başlıklı çalışmasını *Die deutsche Ideologie* (*Alman İdeolojisi*) olarak yorumladık. Burada Hegel, tamamlanmışlığı içinde öznelliğin Reflexionsphilosophieleri diye nitelendirdiği Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin ayrıntılı bir incelemesine girişir. Bu üç filozofun felsefelerinin eleştirisinde Hegel, bunların temel felsefi yanlışın olanaklı tüm biçimlerini tükettiklerini ve böylelikle gerçek bir felsefe sistemine giden yolu hazırladıklarını göstermeye çalışır. Bu gerçek felsefi sistem hem bu felsefelerdeki özsel yanlardan yararlanacak hem de doğrudan doğruya onların yanlışlarının gösterilmesinden doğacaktır.

"Tanrı'nın Kendisi öldü" sözünü bu çalışmasının sonunda kullanan Hegel, felsefeyi tanrının ölümü temasıyla yüzleşmeye zorluyordu. Felsefeyi "Tanrı öldü" ya da "Tanrı'nın Kendisi öldü" ile ilk tanıştıranın Hegel olduğunu belirtmek I. yazımızın bir başka ayırt edici özelliği olarak da görülebilir. İlk bakışta dinsel-teolojik bir içerik taşıdığı izlenimini veren "Tanrı'nın Kendisi öldü" temasını Hegel, öznelliğin refleksif felsefeleri olarak gördüğü Kantçı, Jacobici ve Fichteci felsefelerle birleştirir.

Hegel bu çalışmasını kaleme aldığı sırada zamanın kültürü akıl ve inanç, felsefe ve pozitif din arasındaki Ortaçağlara kadar götürülebilecek karşıtlığın üzerine yükselmiş; inanç ve bilgi karşıtlığı oldukça farklı bir anlam kazanmış ve felsefenin kendisine aktarılmıştı. Kant'la birlikte inanç ve bilgi arasındaki ilişki temelden değişmişti. Artık inanç felsefeye aktarılmış ve onda hakim bir konum ele geçirmiş, onu işgal etmişti, bilgiyi kendisine alt güdümlü kılmıştı. Artık eskiden olduğu gibi inanç ve bilgi arasındaki ilişkide felsefe bir yanda durmamakta, ama her ikisini de kendilerine özgü alanlarda tutmaktaydı. Başlıca temsilcileri Kant, Jacobi ve Fichte olan öznelliğin refleksif felsefesinin en önemli özelliklerinden birinin inancın birincilliğinde, önceliğinde diretmesi olduğunu belirten Hegel, bu durumda yeniden başa dönüldüğünü ve bir kez daha felsefenin kendisini, kendi eliyle bir inancın hizmetçisi yaptığını ileri sürerken, aslında felsefenin kendi kendisinine ihanet ettiğini demeye getiriyordu.

I. yazıda öne çıkarmak istediğimiz bir başka önemli nokta da, Hegel'in bu felsefeler hakkındaki genel kanının tam tersi bir görüşe sahip olduğudur. Genel kanı Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin Aydınlanmanın ve *Eudaemonismus* (mutluluk öğretisi)'un oluşturduğu kültür sisteminin karşısında kendilerini konumlandırdığı yönündedir. Hegel, bu felsefelerin bu kültür sistemiyle ilişkisini sorgulamaya girişir ve genel yaygın kanının tam karşıtı bir yorum geliştirir. Hegel'e göre, Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefeleri Aydınlanmanın ve *Eudaemonismus*'un oluşturduğu kültür sistemini neredeyse olanaklı olabilecek en ileri derecesine kadar eksiksizleştirmeye çalışmışlardır- her ne kadar onların niyetleri bu olmasa da. Hegel, bu felsefelerin yaptığı şeyin, bu kültür sisteminin şeklini değiştirmek ve onu eksiksizleştirmek olduğunu ileri sürer. Hegel'in öznelliğin *Reflexionsphilosophie*leri olarak gördüğü Kant'ın, Jacobinin ve Fichte'nin felsefelerinin ortak ilkesi, Aydınlanma ve *Eudaemonismus* ile birlikte, sonlu olanın mutlaklığıdır. Bunun sonucu olarak bu felsefelerde sonluluk ve sonsuzluk, realite ve idealite, duyulur olan ve duyulurüstü olan mutlak karşıtlar olarak koyulurlar ve gerçekten gerçek olan ve mutlak olan ötededir. Bu felsefelerin temel ilkesi, bilginin sonlu ve biçimsel bilgi olması; mutlak özdeşliğin, Mutlak olanın rasyonel bilgisinin yadsınmasıdır. Mutlak özdeşlik, gerçekten mutlak olan inanç için vardır.

Bir başka değerlendirmesinde Hegel, Kant'ın, Jacobi'nin ve Fich-

te'nin felsefelerinin İngiliz empirisizmiyle, empirisizmle yoğrulmuş analitik yöntemli Alman dogmatizmini içselleştirdiğini belirtir. Felsefeyi sonluluğa ve öznelliğe batırıp, bilmenin kendisi yerine, bilginin temelleri için bir araştırmayı ve insanın bilme yetilerinin eleştirel bir incelemesini koyanlar, genelde tikel olanı Mutlak olarak ileri sürenler, başka herkesten çok İngiliz empirisistleriydi. İngiliz empirisistleri ve Eudaemonistler felsefeyi empirik psikolojiye dönüştürmüşlerdi. Bunlar öznenin duruşnoktasını, mutlak olarak varolan sonluluğun duruşnoktasını en yüksek yerine yükseltmişlerdi. Duyusal deneyimin analiziyle uğraşmakla bunlar metafiziği kovmuşlardı. İşte, Hegel'in yargısında, Alman toprağında çok daha yaygın bir şekilde ve sistematik olarak yetiştirilen bu refleksif yaklaşım meyvesini *Alman İdeolojisi* olarak Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefeleri olarak vermişti. Kant'ın, Jacobi'nin ve Fichte'nin felsefelerinin bu empirik psikolojinin(ideolojinin) tamamlanması ve idealleştirilmesi olduğunu ileri süren Hegel için, öznelliğin bu *Reflexionsphilosophie*leri *Reflexionskultur*'unu bir sisteme yükseltmekten başka bir şey yapmamışlardır.

Hegel kendi çağının felsefesinin şaşmaz olarak belirlediği ilkesinin duyusallık tarafından etkilenmiş Akıl olduğunu belirtir. Buna göre felsefenin amacı, hedefi Tanrı'nın bilgisi değil de, insan bilgisidir. Sonlu insan ve onun aklı ve insanlığı şimdi felsefenin mutlak duruşnoktasıdır. Tam da bu yüzden, "Tanrı'nın Kendisi öldü."

II. yazıda Hegel'in *Din Felsefesi Dersleri ve Tarih Felsefesi Dersleri* temelinde "Belirli Din" olarak gördüğü "Hint," "Grek" ve "Roma" dinleri konusunda geliştirdiği düşünceler ışığında, bu dinleri başka başlıklarla, ama filozofun değerlendirmelerine sadık kalarak, tanımlamaya çalıştık. Kendisinden sonra gelenlerin dine dair yorumlarının Hegel'deki izlerini gözler önüne sermeye çalıştık. Burada kısaca Hegel'in bu dinleri nasıl ele aldığını anahatlarıyla belirtelim.

Hegel "Hinduizm"i ya da Hint dinini fantezinin ya da fantastik hayal gücünün doğal dini olarak tanımlar. Bu dinde nesnellik diye bir şey söz konusu değildir. Dünya ve her şey hayal gücünün hizmetindedir. Tanrının dünyası hayal gücünün hükümdarlığındadır. Önümüzde duran her şey hayal gücünün, nesnel tutarlılıktan yoksun, sonsuz çeşitlilikteki dünyasıdır. Bu dinde, dinsel pratiğin sağlayacağı doyum ve haz, duyuların kaba bir uyuşturulmasıyla gerçekleşir.

Bu dinde karşılaştığımız şey, henüz şeklin güzelliğine ilerleyeme-

miş dinginsiz, başıboş hayal gücünün ürettiği bir tanrılar çokluğudur. Grek hayal gücünden farklı olarak Hindu hayal gücü vahşi, yabanıl ve kuralsız, azgın bir varoluş biçimine sahiptir.

Hegel Hindular için insan yaşamının iğrenç, aşağılık ve nefret edilecek bir şey olduğunu yazar. İneklere ve maymunlara büyük saygı duyulan Hindistan'da yoksul, fakir insanlar için hastahaneler yokken, bu hayvanlar için hastahaneler vardır. Genel olarak bu dinde insanlığa, insansal ödeve ve insansal duyguya yer yoktur. Törellik ve insanlık değeri bulunmaz. Hintliler insanın iyiliği için tüm saygıyı bir kenara bırakırlar ve onun en acımasız ve en sert çiğnenmesini ödev yaparlar. Hintlinin aklı, ahlakı ve öznelliği bir kenara bırakmakla, bedende ve tinde bütünüyle düşmüş/alçalmış bir insan gibi varoluşunu aptallaşmış ve dayanılmaz bularak yalnızca afyonun verdiği düşlemsel bir dünya ve deliliğin mutluluğu ile haz duyabildiğini yazan Hegel'in Hint dinine ve tinine ilişkin değerlendirmelerinin ışığında, onun bu dini "halkın afyonu" olarak gördüğü sonucuna ulaştık.

"Sanat," "güzellik" ve "insanlık" dini olarak değerlendirdiği Grek dinine ilişkin gözlemlerinde Hegel, bu dinin tanrılarının somut insanların içeriğiyle aynı içeriğe sahip olduklarını belirtir. Tanrıda insanlar için tanıdık olmayan hiçbir içerik söz konusu değildir; insanların kendilerinde bulmadıkları, bilmedikleri hiçbir şey tanrılarında yoktur. İçerik, doğal ve tinsel yaşamın öğelerinden oluşur. Grek dininde insanlar kendileri için kendi tanrılarını yapmışlardır. Homer ve Hesiod Greklere tanrılarını yapmışlardır ya da vermişlerdir. Ve tanrıları biçimlendirme sorumluluğu her zaman sanatçılara aittir.

İnsanlık dini olan bu dinde, insanlığın kendi gerçekliğine, kendinin olumlamasına ulaştığı bu dinde insanın somut olarak ne olduğu, onun tanrısal olan olarak sunulmasıdır. Hegel Grek tanrılarının insan tini tarafından icat edildiklerini, bunların yapılmış ya da poetik bir yolda yaratılmış olup uydurma ya da sahte olmadıklarını ileri sürer. Grek tanrılarının doğum yeri insan fantezisidir. Tanrı olarak saygı duyulan tözsel öğe aynı zamanda insanın gerçek, asıl özselliğidir. Tanrı biz insanların bilmediği ve kendimizde bulmadığımız ya da bilemeyeceğimiz hiçbir içeriğe sahip değildir. İnsanın tanrılarına olan güveni aynı zamanda insanın insanlığın kendisine olan güvenidir, inancıdır. Hegel'in bu din hakkındaki değerlendirmelerinden yola çıkarak bu dinin "insanın hayal gücünün ürünü" olarak tanımlanabileceğini göstermeye çalıştık.

Hegel'in "amaçlılık dini" dediği, aslında "devlet dini" olarak da görülebilecek Roma dinine ilişkin değerlendirmeleri, bu dinin şiirsel güzellikten yoksun, bayağı, yavan bir din olduğu; bu dinin özgür fantezinin, özgür tinin, güzelliğin dini olmaktan çok uzakta olduğu şeklinde özetlenebilir. Grek dini özgür güzelliğin, neşeli festivalin alanı ve tanrısallıktan duyulan sonsuz hazken; Roma dini, sonlu amaçlarla, ereklerle bir meşguliyet, yeryüzüne bağlı bir sonlu amaçlar dinidir. Grek dininden farklı olarak Roma dininde güzellik, tanrıların tasarımlandığı biçimin ya da şeklin tanımlayıcı karakteristiği değildir.

Romalıların tanrılarının pratik tanrılar olduğunu yazan Hegel, Roma dininin pratik bir yararlılık dini olduğu görüşünü geliştirir. Roma dini yeni tanrılar bulmuş, keşfetmiş, icat etmiş ve bunları ileri sürmüş en zengin dindir. Bu dinin tanrılarının içeriğini oluşturan şey insanal amaçlardır, insanal gereksinimlerdir. Bu dinin tanrıları yalnızca tapınmada, festivalde bir varoluşa sahiptir.

Amaçlılık dini olarak Roma dininde amaç ilk olarak devlettir. Hegel'e göre, devlet bu dinin başlıca amacı olduğundan, bu din bir anlamda politik bir dindir. Roma dininin özünü oluşturan bir başka özellik ise, bağımlılık ve korku duygusunun bir ürünü olmasıdır.

Hegel Roma tanrı figürlerinin Grek tanrılarından farklı olduğu düşüncesini savunurken, bunların özgür olmayan, dirimli olmayan, düşmüş/alçalmış bir fanteziye ait tanrılar olduğunu ileri sürer. Tanrı burada daha çok pratik yararlılık konularıyla ilgilidir. Bu dinde tanrıların ilgili oldukları şeyler genelde gündelik gereksinimlerdir. Tanrıları çağıran ve onları varlığa getiren tikel ihtiyaçlardır.

Roma dininde belirli amaç tam olarak egemenliktir ve tanrı bu amacı gerçekleştirme gücüdür, dünya üzerindeki egemenliktir. Roma'nın kendisidir. Roma egemen efendidir; ve böyle olmakla kutsal, tanrısal bir öz düzeyine yükseltilir. Bayağı, şiirsel güzellikten yoksun durumla tutarlı olarak güç söz konusu olduğunda Romalılar daha sonraları imparatorlarına tanrılar olarak tapınmışlardı. Bu ve daha başka açıklamalar üzerinden Roma dinini "devletin amaçları için araç" ve "sınıfsal baskı ve toplumsal kontrol aracı" olarak tanımladık ve Marx'ın Hegel'in bu dinlere ilişkin gözlemlerine sadık kaldığını, bunlardan yararlandığını göstermeye çalıştık.

Marxizm ve Hegel arasındaki ilişki sorunu her zaman sıcaklığını koruyan bir başlık olarak varlığını sürdürmüş ve bundan sonra da sürdürecek gibi görünmektedir. Marx'ı Hegel'den koparmaya çalışan

girişimler olduğu kadar Marx'ın Hegel'e yakınlığını ve aralarındaki derin ilişkiyi kanıtlamaya çalışan çabalar da literatürde bolca yer bulmaktadır. Marx'ın ünlü *Feuerbach Üzerine Tezler*'ini konu edindiğimiz yazılarda genel olarak idealizmin ve özel olarak da Hegel'in idealizminin izlerini sürmekle, Marx'ın Hegel'e olan yakınlığını göstermeye çalıştık. Marx'ın *Tezler*'de geliştirdiği yeni materyalizm anlayışını şekillendirirken eleştirdiği idealizmin, özellikle Hegelci idealizmin pek çok unsurunu kullandığını alışılmışın dışında bir tarzda okurun dikkatine sunmayı amaç edindik. Ele aldığımız yedi *Tez*'de ileri sürülen düşüncelerin, yeni materyalizmin sorunları ortaya koyuş ve ele alış biçimiyle bunlar için geliştirdiği çözüm önerilerinin daha önce dillendirildiğini, hem de idealizm tarafından ve daha öte işlendiğini göstermeye çalıştık. *Tezler*'de "idealizm"in izini sürdük; kolayca geçiştirilebilecek, öyle arasıra borç ödenerek anımsanacak bir şey olmadığını göstermeye çalıştık. Daha önce *Tezler*'in böyle bir yaklaşımın ışığında değerlendirilip değerlendirilmediğini açıkçası bilmiyoruz. Belki de böyle bir değerlendirme ilk kez oluyor. Bunun okuyucuyu kışkırtmaya yönelik bir girişim olmasını istedik.

Filozofları birbirlerinden ayıran en önemli özelliklerinden birisi, soruları formüle etme biçimleri ve bu sorulara verdikleri yanıtlardır. Örneğin Descartes, "düşüncelerimizin, bilgimizin kaynağı nedir" sorusuna yanıt ararken, Kant "bilginin olanaklılığının koşulları" sorununa yanıt aramaya çalışmıştır. Ancak Hegel'in de Kant'ın sorununu gündemine aldığını ve onunla aynı çizgide olduğunu iddia eden yorumlara karşı VI. ve son yazımızda Hegel'in farklı bir gözle okunması ve anlaşılması gerektiği üzerinde durduk. Hegel, Kant'a göre, olanaksız ve saçma gelen bir soruna çözüm sunmuştur: "Bilginin olgusallığının sınanması." Hegel bilgiyle ilgili yeni bir sorun formüle ederek ve ona çözüm önererek kendini Kant'tan kurtarmıştı. Hegel'i okuduğumuzda göreceğimiz şey, Kantçı programın Hegel'in gerçekten niyet ettiği, amaçladığı şey olmadığı, Kant'ın aşkınsal/transendental idealizminin bağlamında ya da terimlerinde anlaşılmayı istemekten çok, Platon'un *Theaetetus*'u bağlamında ele alınmayı isteyeceğidir. Hegel'in girişiminin Platon'un programının bir gelişimi ya da bir anlamda tamamlanması olduğunu ve bunun, kelimenin tam anlamında, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin gerçek amacı olduğunu farklı yorumlara getirdiğimiz eleştiriler yoluyla belirginleştirmeyi denedik.

Dipnotlar

-I-
Hegel'de "Tanrı'nın Kendisi Öldü" Ya Da Hegel'in Nihilizmi Üzerine

[1]Hegel,1977;56
[2]agy, 56
[3]agy, 56
[4]agy, 57
[5]agy, 58
[6]agy, 58
[7]agy, 59
[8]agy, 59-60
[9]agy, 60
[10]agy, 60-61
[11]agy, 61
[12]agy, 62
[13]agy, 62
[14]agy, 96
[15]agy, 97
[16]agy, 102-103
[17]agy, 136-137
[18]agy, 139
[19]agy, 147-148
[20]agy, 148-149
[21]agy 148-149
[22]agy, 150
[23]agy, 153
[24]agy, 154
[25]agy, 157
[26]agy, 158
[27]agy, 159-160
[28]agy, 165
[29]Jacobi, 1987, 122-126
[30]agy, 131
[31]agy, 120
[32]Hegel, 1977, 167-168
[33]Jacobi, 1987, 136
[34]Hegel, 1977, 168-169
[35]Jacobi, 1987, 138
[36]agy, 133-135
[37]Hegel, 1977, 169-170
[38]agy, 172
[39]agy, 174-175
[40]agy, 176
[41]agy, 178
[42]agy, 181-182
[43]agy, 62-63
[44]agy, 63-64
[45]agy, 64
[46]agy, 64-65
[47]agy, 65
[48]agy, 66
[49]agy, 189
[50]agy, 190
[51]agy, 190
[52]agy, 190
[53]Hegel, 1979, 100
[54]agy, 100
[55]agy, 190-191
[56]agy, 191
[57]Hegel, 1979, 180-181
[58]agy, 181
[59]agy, 181-182
[60]agy, 182
[61]agy, 183
[62]agy, 183-184
[63]agy, 184-185
[64]agy, 185-186

-II-
"Halkın Afyonu", "İnsanın Hayalgününün Ürünü", "Devletin Amaçları İçin Araç", "Sınıfsal Baskı ve Toplumsal Kontrol Aracı" Olarak Din Üzerine

[1]Hegel,1995;305-306
[2]a.g.y., 307
[3]a.g.y., 563-564
[4]a.g.y., 565-567
[5]a.g.y., 570
[6]a.g.y., 316
[7]a.g.y., 321-322
[8]a.g.y., 331
[9]a.g.y., 347-348
[10]a.g.y., 349-350
[11]a.g.y., 583,584
[12]a.g.y., 601
a[13].g.y., 602
[14]a.g.y.,593d.
[15]Hegel,2006;108
[16]a.g.y., 108
[17]a.g.y.,108
[18]a.g.y., 108
[19]a.g.y., 108
[20]a.g.y., 109
[21]a.g.y., 108-109
[22]a.g.y., 111-112
[23]a.g.y., 112
[24]a.g.y., 119
[25]a.g.y.; 112,119
[26]a.g.y., 114
[27]a.g.y., 130
[28]a.g.y., 115
[29]a.g.y., 120
[30]a.g.y., 120
[31]a.g.y., 121
[32]a.g.y., 121,122
[33]a.g.y., 124
[34]a.g.y., 128
[35]a.g.y., 168-174
[36]a.g.y., 460
[37]a.g.y., 461
[38]a.g.y., 462
[39]a.g.y., 463-464
[40]a.g.y., 464-465
[41]a.g.y., 474
[42]a.g.y., 474
[43]a.g.y., 478-479
[44]a.g.y., 479
[45]a.g.y., 479-480
[46]a.g.y., 641
[47]a.g.y., 643
[48]a.g.y., 645
[49]a.g.y., 656-657
[50]a.g.y., 657,658,659-661
[51]a.g.y., 662
[52]a.g.y., 663
[53]a.g.y., 664
[54]Hegel,2006;177

[55]a.g.y., 177-178
[56]a.g.y., 179
[57]a.g.y., 180
[58]a.g.y.,180-181
[58]a.g.y., 186-187
[60]Hegel,1995;190
[61]a.g.y., 207
[62]a.g.y., 207-208
[63]a.g.y., 208-209
[64]a.g.y., 209-210
[65]a.g.y., 210-211
[66]a.g.y., 211
[67]a.g.y., 211
[68]a.g.y.,213
[69]a.g.y., 215-216
[70]a.g.y., 216-218
[71]a.g.y., 219-220
[72]a.g.y., 220
[73]a.g.y., 222
[74]a.g.y., 223
[75]a.g.y., 223-225
[76]a.g.y., 225
[77]a.g.y., 228-229
[78]a.g.y., 498-501
[79]a.g.y., 502-503
[80]a.g.y., 504
[81]a.g.y., 504-506
[82]a.g.y.,506
[83]a.g.y., 507
[84]a.g.y., 509-510
[85]a.g.y., 688-689
[86]a.g.y., 690
[87]a.g.y., 692
[88]a.g.y.,693
[89]a.g.y., 694
[90]a.g.y., 696-697
[91]a.g.y., 698-699
[92]a.g.y., 699
[93]Hegel,2006;208
[94]a.g.y., 209
[95]a.g.y., 209-210
[96]a.g.y., 211-212
[97]a.g.y., 213
[98]a.g.y., 227
[99]a.g.y., 214
[100]a.g.y., 215
[101]a.g.y., 216
[102]a.g.y., 217-218
[103]a.g.y., 218
[104]a.g.y., 218-219
[105]a.g.y., 219
[106]a.g.y., 219-220
[107]a.g.y., 236
[108]a.g.y.,237
[109]Rosen,1970;51
[110]a.g.y., 60
[111]Marx,1976:378-379
[112]Hegel,2000;283
[113]Hegel,122
[114]Hegel,1998;159-162
[115]Feuerbach,1991;64

-III-
Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm

[1]Engels, 2006: 9
[2]Hegel, 1986: 29
[3]Marx, 1976: 246
[4]Hegel, 1986: 131
[5]Hegel, 1986: 244 d.
[6]Hegel, 1996: 55
[7]Hegel, 1986: 63
[8]Hegel, 1986: 39 d.
[9]Hegel, 1996: 11
[10]Hegel, 1977a: 69
[11]Hegel, 1986: 71
[12]Hegel, 1986; 34-36
[13]Hegel, 1977a; 151
[14]agy, 152
[15]agy, 154
[16]agy154
[17]agy 154
[18]agy 154
[19]agy 154
[20]agy 154
[21]agy 154
[22]agy, 157
[23]agy, 157
[24]agy, 162
[25]Hegel, 1986; TG, §673
[26]TG, §206
[27]TG, §209
[28]TG, §438
[29]TG, §441
[30]TG, §§444-483
[31]TG, §§484-595
[32]TG, §§596-671
[33]TG, §443
[34]TG, §476
[35]TG, §§477-483
[36]TG, §484
[37]TG, §§486-487
[38]TG, §487
[39]TG, §528
[40]TG, §529
[41]TG, §531
[42]TG, §479
[43]TG, §483
[44]TG, §531
[45]TG, §487
[46]TG, §584
[47]TG, §585
[48]TG, §590
[49]TG, §593
[50]TG, §594
[51]TG, §594
[52]TG, §594
[53]TG, §589
[54]TG, §589
[55]TG, §589
[56]TG, §486
[57]TG, §487
[58]TG, §442
[59]Faust, 176-177
[60]Feuerbach, 1848; 239
[61]a.g.y., 401
[62]Feuerbach, 1841; iv
[63]a.g.y.; viii
[64]Feuerbach, 1848; 414
[65]a.g.y.; 419
[66]a.g.y.; 419
[67]a.g.y.; 424
[68]a.g.y.; 425
[69]Feuerbach, 1991; 56
[70]a.g.y.; 63
[71]a.g.y.; 65
[72]Feuerbach, 1991; 74
[73]Marx, 1976; 248
[74]Marx, Engels, 2003; 128
[75]Strauss, 1902; 779 d.

[76]Feuerbach, 1991; 137
[77]Marx, 1976; 239
[78]a.g.y., 335 dipnot
[79]Hegel,1991; 201-223
[80]Marx, Engels, 2003; 21

-IV-
Hegel'in Tin Kavramı Kant'ın Aşkınsal Ben'i mi? Hegel'in Kantçılaştırılmasına Yanıt

[1]R. Pippin, Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness, New York 1989.
[2]A.g.y., s. 60.
[3]A.g.y., s. 95; vurgu-e.a.k.
[4]I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea İstanbul, 1993, A59/B83.
[5]G. W. F. Hegel, Tinin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı, İdea İstanbul, 1986, §81, s. 69.
[6]Theae. 147c.
[7]J. N. Findlay, Hegel: A Re-Examination, New York 1976, s. 49.
[8]Tartışmalar için şu derlemedeki makalelere bakılabilir: Hegel: A Collection of Critical Essays, y.h. Alasdair MacIntyre, New York 1972.
[9]Hegel, a.g.y., §83, s. 69.

Kaynakça:

Engels, F. (2006) *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 4. baskı, çev. Sevim Belli, Sol yayınları, Ankara.

Feuerbach, L. (1841) *Das Wesen des Christenthums*, Otto Wigand, Leipzig.

Feuerbach, L. (1848) *Das Wesen des Christenthums*, Zweite vermehrte Auflage, Verlag von Otto Wigand, Leipzig.

Feuerbach, L. (1991) *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, Ara Yayıncılık, İstanbul.

Haym, Rudolph (1857) *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'sche Philosophie*, Verlag von Rudolp Gaertner, s.159-167,414-416,509.

Hegel, G. W. F. (1802) *"Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhaeltniss zum gegenwaertigen Zustand der Philosophie insbesondere,"* Kritisches Journal der Philosophie, I, no.1, s.iii-xxiv.

Hegel, G. W. F. (1840) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 2. baskı, y.h. Eduard Gans, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin.(Gerekli gördüğümüz yerlerde bazı Türkçe kavramların Hegel'in metnindeki karşılıklarını göstermek amacıyla kullandığınız metin.)

Hegel, G.W.F. (1977a) *Early Theological Writings*, İng. çev. T.M. Knox, Chicago, IL: Uni. of Chicago Press.

Hegel, G. W. F. (1977) *Faith and Knowledge or the Reflective Philosophy of Subjectivity in the complete range of its forms as Kantian, Jacobian, and Fichtean Philosophy*, İng. çev. Walter Cerf ve H. S. Haris, State University of New York Pres, Albany.

Hegel, G. W. F. (1979) *System of Ethical Life* (1802/3) and First Philosophy of Spirit, İng. çev. ve y.h. H. S. Harris ve T. M. Knox, State Uni. of New York Press, Albany.

Hegel, G.W.F. (1986) *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.

Hegel, G. W. F. (1995) *Lectures on the Philosophy of Religion*, c.2, Determinate Religion, y.h. P. C. Hudgson, İng. çev. R. F. Brown, P. C. Hudgson, ve J. M. Stewart, Uni. Of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra.

Hegel, G. W. F. (1996) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I. Mantık Bilimi*, 2. baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul

Hegel, G. W. F. (1998) *Lectures on the Philosophy of Religion*, c.3, The Consummate Religion, y.h. P. C. Hudgson, İng. çev. R. F. Brown, P. C. Hudgson, ve J. M. Stewart, Uni. Of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra.

Hegel, G. W. F. (2006) *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yayınları, İstanbul.

Jacobi, F. H. (1987) "Open Letter to Philosophy," *Philosophy of German Idealism* içinde, y.h. Ernst Behler, İng. çev. Diana I. Behler, Continuum, New York, s.119-141.

Marx, K. (1976) *"Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung,"* www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm

Marx, K. (1976) *1844 El Yazmaları-Ekonomi Politik ve Felsefe*, 1. baskı, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

Marx, K. *"Thesen über Feuerbach"*, http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_005.htm

Marx, K.-Engels, F. (1999) *Alman İdeolojisi*, 4. baskı, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.

Marx, K.,-Engels, F. (2003) Kutsal Aile, Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, 3. baskı,

çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara.

Rosen, Z. (1970) *"The Influence of Bruno Bauer on Marx' Concept of Alienation,"* Social Theory and Practice, 1:2, s.50-68.

Rosen. Z. (1971) *"The Radicalism of a Young Hegelian: Bruno Bauer,"* Review of Politics, 33:3, s. 377-404.

Rosenkranz, K. (1844) *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben, Verlag von Duncker und Humblot,* Berlin, s.132-141. [Belirtilen sayfalardaki metnin İngilizce çevirisi için bkz. Hegel, System of Ethical Life (1802/3), y.h. ve İng. çev. T. M. Knox ve H. S. Harris, State University of New York Press, 1979, *"Appendix,"* s.178-186.

Strauss, D. F. (1902) *The Life of Jesus Critically Examined*, 4. baskı, İng. çev. George Eliot, Swan Sonnenschein and Co. Lim., London.

Yakın zamanlarda ülkemizde Hegel'e olan ilgide bir artış olduğu yadsınamaz bir gerçek. Bunda özellikle Hegel'in önemli yapıtlarının dilimize kazandırılmasının büyük bir payı olduğunu söyleyebiliriz. Yazar da, kendince, bu ilgiyi canlı tutmak açısından bir katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Yazılarda, konuyla ilgili okurların da dikkat edeceği gibi, başka filozoflarda karşılaşılan pek çok düşüncenin kökeninin Hegel'de olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bununla amaçlanan, kesinlikle o filozofların düşüncelerini önemsizleştirmek değildir. Hegel gibi felsefe tarihinin bütün sorunlarına çözüm bulduğunu ileri süren bir filozof, pek çok kişinin saygısını kazanmakla birlikte, yine pek çok kişi tarafından nefret edilen birisi de olmuştur. Yazar, ondan kaçmanın, şimdilik onu aşmanın olanaksız olduğunun anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. O'nu Kant'a bağlayanlara inat, Kant'tan kurtarmanın büyük bir sorumluluk ve görev olduğunu görmüştür. Hegel'i modern dünyanın Aristoteles'i olarak görenler oldu. Onların bu düşüncelerinde haklı olup olmadıklarından ayrı olarak, Aristoteles'le karşılaştırıldığında, Aristoteles'in daha şanslı olduğunu; çünkü, Dante'nin de kabul ettiği gibi, Aristoteles'in büyük bir yorumcusunun, İbn-i Rüşd'ünün, Averroes'inin olduğunu; buna karşın Hegel'in henüz bir İbn-i Rüşd'ünün olmadığını belirtmekten çekinmeyen yazar, O'nun İbn-i Rüşd'ünü aradığı düşüncesindedir.



14 Lira

9 786058 447301